



Aus der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie

der Universität zu Lübeck

Direktor: Prof. Dr. med. habil. Stefan Borgwardt

- Das innere Ausland -

Identitätsbildung und Integrationserleben junger Muslim*innen

im Kontext von Geschlechterdifferenzen und Wertewandel

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Universität zu Lübeck

Sektion Medizin

vorgelegt von Lena Susanne Barth

Lübeck 2021

1. Berichterstatter: Prof. Dr. med. Lutz Götzmann

2. Berichterstatter: Prof. Dr. phil. Katja Götz

Tag der mündlichen Prüfung: 23.02.2022

Zum Druck genehmigt: 23.02.2022

Promotionskommission der Sektion Medizin

„Meine Hypothese: Das Subjekt als Vielheit.“

Friedrich Nietzsche



Inhalt	
Tabellenverzeichnis	7
1 Einführung in das Forschungsprojekt	8
2 Theoretischer Hintergrund	10
2.1 Identität und Hybridität	10
2.1.1 Psychodynamik der Identität: Integration, Fundament und Wachstum	10
2.1.2 Hybride Identitäten	16
2.1.3 Zusammenfassung und kritische Würdigung	17
2.2 Integration und Desintegration	18
2.2.1 Psychodynamische Sichtweisen auf die Integration	20
2.2.2 Zusammenfassung und kritische Würdigung	23
2.3 Identität, Integration und Desintegration im Kontext einer Migration	24
2.3.1 Muslim*innen in Deutschland	24
2.3.2 Entwicklungspsychologische Herausforderungen einer Migration	24
2.3.3 Geschlechterspezifische Aspekte einer Migration	25
2.3.4 Radikalität als psychodynamisches Phänomen	28
2.3.5 Zusammenfassung und kritischen Würdigung	33
3 Abschließende Gedanken und Fragestellungen	35
4 Methodisches Vorgehen	36
4.1 Stichprobe	36
4.2 Durchführung der Datenerhebung	36
4.2.1 Rekrutierung	36
4.2.2 Konzeption des Interviewleitfadens	36
4.2.3 Durchführung des Interviews	37
4.2.4 Transkription	37
4.2.5 Datenschutz	38
4.3 Qualitative Methodik	38
4.3.1 Grounded-Theory-Methodologie	38
4.3.2 Qualitative Inhaltsanalyse	39
4.4 Qualitative Datenanalyse	40
4.4.1 Entwicklung des Codebooks und Kodierung	40
4.4.2 Strukturelle Analyse (Structural Coding) und Beschreibung der Strukturalen Codes	40
4.4.3 Memowriting	41
4.4.4 Offene Analyse (Open Coding) und Beschreibung der Offenen Codes	42
4.4.5 Kategorienbildung und Beschreibung der Zentralen Kategorien	43
4.4.6 Co-Occurrence-Analyse	43
4.4.7 Interrater-Reliabilität unter Verwendung von Krippendorff's Alpha	43
4.4.8 Berechnung der Interrater-Reliabilität	44
5 Ergebnisdarstellung	45

5.1	Fragestellung 1	45
5.1.1	Kulturelle Identität	46
5.1.2	Ethnische Identität	49
5.1.3	Soziale Identität	51
5.1.4	Zusammenfassung	53
5.2	Fragestellung 2	54
5.2.1	Die Frauen	55
5.2.2	Die Männer	65
5.2.3	Zusammenfassung	74
5.3	Fragestellung 3	75
5.3.1	Integrationserleben	76
5.3.2	Desintegrationserleben	78
5.3.3	Zusammenfassung	80
5.4	Fragestellung 4	81
5.4.1	Niedrige Ambiguitätstoleranz in Form einer religiösen Radikalisierung	82
5.4.2	Kasuistische Darstellungen (niedrige Ambiguitätstoleranz)	84
5.4.3	Hohe Ambiguitätstoleranz	89
5.4.4	Kasuistische Darstellungen (hohe Ambiguitätstoleranz)	91
5.4.5	Zusammenfassung	93
6	Diskussion	94
6.1	Fragestellung 1	94
6.1.1	Kulturelle Identität	94
6.1.2	Ethnische Identität	95
6.1.3	Soziale Identität	97
6.1.4	Zusammenfassung	99
6.2	Fragestellung 2	100
6.2.1	Die Frauen	101
6.2.2	Die Männer	103
6.2.3	Analyse der Geschlechterunterschiede im Kontext des Ödipuskomplex	104
6.2.4	Zusammenfassung	109
6.3	Fragestellung 3	110
6.3.1	Integrationserleben	110
6.3.2	Desintegrationserleben	111
6.3.3	Zusammenfassung	113
6.4	Fragestellung 4	114
6.4.1	Niedrige Ambiguitätstoleranz in Form einer religiösen Radikalisierung	114
6.4.2	Typenbildung (niedrige Ambiguitätstoleranz)	116
6.4.3	Hohe Ambiguitätstoleranz	117

6.4.4	Typenbildung (hohe Ambiguitätstoleranz)	118
6.4.5	Zusammenfassung	119
7	Limitierungen	121
8	Fazit und Ausblick	122
9	Anhang.....	126
9.1	Zusammenfassung.....	126
9.2	Interviewleitfaden	127
9.3	Informationen zur Studie für Proband*innen.....	130
9.4	Einwilligungserklärung für Proband*innen.....	132
9.5	Krippendorff's Alpha	133
10	Codebook.....	135
10.1	Strukturele Codes	135
10.2	Offene Codes	140
11	Literaturverzeichnis.....	145
12	Danksagungen	156

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1 Häufigkeiten strukturaler Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Identität“	45
Tabelle 2 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“ und „Soziale Identität“ sowie der drei am häufigsten gemeinsam auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien	46
Tabelle 3 Häufigkeiten strukturaler Codes, getrennt nach Probandinnen und Probanden für den Themenkomplex „Identität“	54
Tabelle 4 Co-Occurrence-Analyse der Probandinnen hinsichtlich der strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“, „Soziale Identität“, „Frauenbild“, „Männerbild“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien	55
Tabelle 5 Co-Occurrence-Analyse der Probanden von den strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“, „Soziale Identität“, „Frauenbild“, „Männerbild“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien	65
Tabelle 6 Häufigkeiten strukturaler Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Integration“	75
Tabelle 7 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Integration/ Desintegration“ sowie allen vorhandenen offenen Codes und zentralen Kategorien	76
Tabelle 8 Häufigkeiten der strukturalen Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Ambiguität“	81
Tabelle 9 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Niedrige Ambiguitätstoleranz“ und „Hohe Ambiguitätstoleranz“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien	82
Tabelle 10 Krippendorff's Alpha in Bezug auf die Strukturalen Codes	133
Tabelle 11 Krippendorff's Alpha in Bezug auf die Offenen Codes	134 ¹

¹ Die verwendeten Tabellen sowie Referenzen orientieren sich an den Empfehlungen des Publikationsmanual der American Psychological Association (2019).
Die Illustration auf Seite 3 wurde von Katinka Reinke erstellt (www.katinkareinke.de).

1 Einführung in das Forschungsprojekt

Vor dem Hintergrund einer Globalisierung einerseits und Nationalisierung andererseits schafft ein bisher unübersichtlicher Wertewandel die Herausforderung einer gesellschaftlichen Neuordnung. Erkennbar wird dies in einem zunehmenden Auseinanderdriften von Perspektiven, die zwischen den Sehnsüchten einer modernen multi-ethnischen Ausrichtung der Gesellschaft sowie den damit einhergehenden Ängsten eines Traditionsverlustes changieren. Hier stehen sich einerseits Modelle von Diversität, Inklusion und Hybridität und andererseits zunehmende nationalistische Bewegungen bis hin zu unterschiedlichen Formen der Radikalisierung gegenüber.

Trotz vieler vergangener Spannungen (Kriege, Unruhen, Massenmigrationen) konnte Europa über die Jahrhunderte eine schätzenswerte Vielfaltigkeit und Offenheit etablieren. In Deutschland leben etwa 4,5 Millionen Muslim*innen, der Islam stellt die drittgrößte Glaubensrichtung dar und in vielen Familien bestehen bereits vierte Generationen von Nachkommen. Dennoch scheint in den letzten Jahren die Idee eines vielfältigen und bunten Kontinents bedroht. Viele in Deutschland lebende junge Muslim*innen geben an, sich ausgegrenzt, fremd, benachteiligt und diskriminiert zu fühlen (Khosrokhavar, 2016), was den Anschein erweckt, dass der sogenannte Migrationshintergrund in den letzten Jahren zu einem als unangenehm empfundenen Migrationsvordergrund transformierte. Durch den Einfluss verschiedener weltpolitischer Ereignisse, aber auch religiös motivierter Gewalttaten ist in der deutschen Gesellschaft ein autoritäres, heterogenitätsunfähiges und teilweise pluralitätsfeindliches Islambild entstanden. Entgegen allen historischen Tatsachen blendet dieses konstruierte Bild die innerislamische Pluralität und die Ambiguitätstoleranz aus, welche eine vielfältige muslimische Lebensrealität widerspiegelt. Ein Anstieg von Fremdenfeindlichkeit zeichnet sich bereits seit einigen Jahren nicht nur in Deutschland ab. Das Fremdartige dient hierbei als Projektionsfläche für die aus den gesellschaftlichen Unsicherheiten resultierenden Ängste.

Unter anderen können auch psychodynamische Konzepte einen Beitrag leisten, um diesen bedrohlichen Wertewandel in unserer Gesellschaft zu thematisieren und zu analysieren. Die Verhältnisse zwischen dem Eigenem und dem Fremden müssen in einer globalisierten Welt neu verhandelt werden, um das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen zu ermöglichen und zu fördern. Dabei sollen die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht negiert, sondern vielmehr eine kulturelle Vielfalt anerkannt und bewahrt werden.

Das vorliegende Projekt soll diesen gesellschaftlichen Wandel und die damit einhergehenden diffusen Ängste von Seiten der jungen Muslim*innen beleuchten, um die bestehende Debatte um diese wichtige Perspektive zu ergänzen. Damit soll ein Beitrag geleistet werden, um einen beidseitig interessierten und ergebnisoffenen Diskurs über ein neues Miteinander zu eröffnen. Um sich dem skizzierten Thema zu nähern, befasst sich dieses Forschungsvorhaben mit der Identitätsentwicklung und dem Integrationserleben in Deutschland lebender muslimischer, vorwiegend türkischer und kurdischer Männer und Frauen zwischen 18 und 25 Jahren (in der Folge „junge Muslim*innen“ genannt).

Der erste Abschnitt der theoretischen Einführung beschäftigt sich mit psychodynamischen Konzepten zur *Identitätsentwicklung*. Es werden geschlechterspezifische Besonderheiten berücksichtigt und die Perspektiven einer sogenannten „hybriden Identität“ vorgestellt. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit dem Begriff der *Integration* sowie der Frage der Fremdenfeindlichkeit, die zu einem *Desintegrationserleben* führen kann. Der dritte Abschnitt bildet den *Migrationsprozess* der in Deutschland lebenden Muslim*innen ab. Entwicklungspsychologische Herausforderungen, geschlechterspezifische Rollendifferenzen, aber auch das Phänomen der sogenannten Radikalisierung, soweit diese junge Muslim*innen betrifft, sollen im Kontext einer Migrationshistorie betrachtet werden.

Die aus der theoretischen Einführung abgeleiteten Fragestellungen sollen mithilfe der Ergebnisse der qualitativen Interviews beantwortet werden. Das Ziel ist es, den Zusammenhang zwischen einer migratorischen Identitätsbildung und einem psychosozialen Integrationserleben bei jungen Muslim*innen in Deutschland insbesondere aus psychodynamischer Sicht zu untersuchen. Abschließend sollen gesellschaftliche Perspektiven einer beidseitigen Offenheit für die Alterität skizziert werden, welche als kreative Bereicherung erlebt werden können.

2 Theoretischer Hintergrund

2.1 Identität und Hybridität

Die Frage nach der Identität stellt das Subjekt vor große Herausforderungen. Der Begriff der Identität entstammt den lateinischen Silben von „identitas“ (= Gleichheit) sowie „idem“ (= derselbe) und kann als „völlige Übereinstimmung und Unverwechselbarkeit“ übersetzt werden. Im Kontrast zu der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes erweist sich der Begriff in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen und psychologischen Kontexten als komplex und unscharf. Ganz allgemein gesprochen ergibt sich Identität aus der Anforderung, eine Passung zwischen dem (subjektiven) Innen und dem (sozialen) Außen herzustellen. Dies geschieht im Rahmen eines fortwährenden Balanceaktes (Keupp, 2006). Wichtige Prägungen erfolgen in der Kindheit, aber im Grunde bildet die Entwicklung einer Identität eine Lebensaufgabe. Angesichts der Grundbedürfnisse des Individuums nach Anerkennung und Zugehörigkeit kann man von einer existenziellen Notwendigkeit der eigenen Identitätskonstruktion sprechen. Die Komplexität der Identitätsfrage liegt also darin begründet, dass sich diese in einer jeweiligen psychosozialen Matrix entwickelt und über die ganze Lebensspanne in einem fortlaufenden Transformationsprozess befindet. Der gegenwärtige gesellschaftliche Wandel stellt uns vor die Frage einer möglichen Modifikation der früheren Annahme einer „Gleichheit in der Verschiedenheit“ (Keupp, 2006). Standen früher Begriffe von „Einheit, Kontinuität und Kohärenz“ im Vordergrund, spricht man heute eher von „Kontingenz, Diskontinuität und Fragmentierung“. Dieser Prozess mündet in die Vorstellung einer „hybriden Identität“ (Winkgens, 2004) und „Ambiguitätstoleranz“ (Bauer, 2011).

2.1.1 Psychodynamik der Identität: Integration, Fundament und Wachstum

Die Frage nach der Identitätsentwicklung beschäftigt unterschiedliche Forschungsgebiete, von der Philosophie über die Sozialwissenschaft und die Religionswissenschaft bis hin zur Psychologie. Die folgenden Ausführungen stellen psychodynamische Sichtweisen auf die Entwicklung der Identität im Allgemeinen sowie aus einer geschlechterspezifischen Perspektive dar.

2.1.1.1 Identität als Integrationsleistung (Freud)

Sigmund Freud verwendet den Begriff der Identität in keiner systematischen Weise. Dennoch liefert seine Konzeption des Psychischen das Fundament für spätere (psychoanalytische) Identitätstheorien, welche die Identitätsbildung als eine Integrations- bzw. Syntheseleistung betrachten (Vaassen, 1996). Der Begriff der Integration im Freud'schen Sinne meint eine innerpsychische Leistung (Freud, 1933). Durch die Integration von unterschiedlichen (frühen) Lebenserfahrungen bildet sich die individuelle Identität des Subjekts heraus. Dabei werden fortwährend neue Erfahrungen in den Bestand alter Erfahrungen eingegliedert, ohne dass das

Gefühl von persönlicher Kontinuität und Konsistenz bedroht werden darf. Freud proklamiert die Struktur des Subjekts als Mediation zwischen den Instanzen des „Ich“, „Über-Ich“ und „Es“ (Freud, 1933). Das „Ich“ hat dabei die Aufgabe, ein psychophysisches Gleichgewicht zwischen den moralischen (normierten) Vorgaben des „Über-Ich“, den vitalen (triebhaften) Bedürfnissen des „Es“ sowie den Anforderungen der Umwelt herzustellen (Frey & Haußer, 1987). Somit wird die Freud'sche Identität überwiegend durch die vermittelnden Handlungen des „Ich“ hergestellt. Im Rahmen der aufeinanderfolgenden Phasen der psychosexuellen Entwicklung reift das Individuum als eigenes Subjekt mit objektalen, d. h. personalen, Bezügen heran. Dabei entsteht ein fortlaufender Dialog zwischen inneren Bestrebungen und den Bedingungen im Außen, die diesen begünstigen oder erschweren können. Es sei hier nur kurz an die verschiedenen Phasen der psychosexuellen Entwicklung erinnert:

- Die *orale Phase* wird als essenziell für die Grundlage der Entwicklung einer reifen Struktur und der Bildung eines Urvertrauens in das eigene Selbst und die Umwelt beschrieben (Freud, 1905).
- Die *anale Phase* bietet erste Autonomiebestrebung und wird häufig mit Themen von Unterwerfung und Kontrolle in Verbindung gebracht. Diese können in der nun vorhandenen Selbst-Objekttrennung entstehen, die zu einem fortwährenden Spiel zwischen dem Subjekt und dem Objekt werden, bestehend aus Defäkationsfunktionen, die zum Ausstoßen bzw. Zurückhalten ermächtigt werden (Freud, 1905).
- In der *genitalen Phase* steht die eigene Geschlechtsidentität im Vordergrund, u. a. bedingt durch die Exploration der eigenen Geschlechtsorgane. Diese Phase steht im Licht einer ödipalen Thematik, die über die Rolle der Mutter und des Vaters in einem Wechselspiel aus Identifikationen entsteht. Entsprechend introjiziert das Kind die Gebote und Erwartungen der Eltern und formiert zugleich sein eigenes „Über-Ich“ (Freud, 1924). Hierbei werden verschiedene ödipale Konstellationen bzw. Phasen erklärt:
 - positiver Ödipuskomplex: Das Kind wendet sich dem gegengeschlechtlichen Elternteil zu und rivalisiert mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil,
 - negativer Ödipuskomplex: Das Kind wendet sich dem gleichgeschlechtlichen Elternteil zu und rivalisiert mit dem gegengeschlechtlichen Elternteil,
 - vollständiger Ödipuskomplex: Dieser ergibt sich aus der Auflösung des Konflikts, wenn positiver und negativer Ödipus-Komplex durchlaufen wurden.
- In der *Latenzphase* entsteht über Sublimierungsprozesse erstmalig eine Lustbefriedigung, welche über intellektuelle Leistungen entstehen kann. Es entsteht die lustvolle Exploration der Umwelt überwiegend über den Wissenserwerb von Lesen, Schreiben und Lernen. Zudem ebnet eine Persönlichkeitsreife den Weg für weitere Differenzierungen zur personalen Identität (Freud, 1905).

Der Abschluss der psychosexuellen Entwicklung findet in der Phase der *Adoleszenz* statt, in der sich eine reife, die vorhergehenden Partialtriebe (z. B. oral, anal) integrierende Sexualität bildet. Dadurch wird, neben der strukturellen Integration von „Ich“, „Es“ und „Über-Ich“ ein zweiter Aspekt der Integration, nämlich der Partialtriebe, deutlich (Freud, 1905). Eine personale Identität wird schlussendlich durch einen vom „Ich“ gelenkten Kompromiss zwischen dem „Es“ und dem „Über-Ich“ entwickelt. Zwischen den Strebungen dieser beiden Instanzen versucht das „Ich“, eine Synthese herzustellen, die zwischen den emotionalen und triebhaften Grundbedürfnissen sowie einer realitätsangepassten Verwirklichung dieser changiert (Freud, 1905).

2.1.1.2 Identität als Wachstum (Erikson)

Erik Erikson (1966, 1988) erweitert die Freudschen psychosexuellen Phasen der infantilen Triebentwicklung um die psychosozialen Dimensionen der Identitätsentwicklung. Die Identitätssuche, welche sich über die gesamte Lebensspanne erstreckt, fasst er als überaus dynamisch, flexibel und individuell auf. Dabei stellt Erikson (1966) die Identitätsbildung ins Spannungsfeld zwischen dem, was das Individuum sein will, und dem, was seine Umwelt ihm gestattet. Identität beschreibt er als

„einen Prozess, der auf allen Ebenen des seelischen Funktionierens vor sich geht, durch welches der Einzelne sich selbst im Lichte dessen beurteilt, wovon er wahrnimmt, dass es die Art ist, in der andere ihn im Vergleich zu sich selbst und zu einer für sie bedeutsamen Typologie beurteilen“ (Erikson, 1966, S. 19).

Mit dem epigenetischen Schema der Identitätsentwicklung entwirft Erikson eine Stufenfolge psychosozialer Modalitäten und ordnet diesen Stufen spezifische Identitätsprobleme und Identitätsaufgaben zu (Erikson, 1966). Jede Stufe endet mit der Lösung einer Krise, die sich jeweils aus zwei möglichen, sich als positiver und negativer Pol widersprechenden Entwicklungsrichtungen ergibt. Jede dieser Krisen betrachtet Erikson als notwendigen Entwicklungsschritt, in der Hilfsquellen des Wachstums, der Wiederherstellung und weiteren Differenzierung errungen werden (Erikson, 1988). Alle Stadien sind miteinander verbunden, indem der Verlauf eines späteren Stadiums von der erfolgreichen Lösung des vorangegangenen abhängt.

Erikson beschreibt die Stufen zu einer reifen Identität insofern als Abfolge von Identifikationen (Nunner-Winkler, 1985). Diese Identifikationen finden mit bestimmten Rollen und mit ihnen verbundenen Wertorientierungen statt, die ihren Niederschlag in moralischen Überzeugungen und Idealvorstellungen sowie in der Übernahme von Familien- und Berufsrollen (sog. „commitment“) findet. Er weist jedoch darauf hin, dass die Möglichkeiten für Identifikationen von der

historischen Situation abhängen und somit in den jeweiligen gesellschaftlichen Prozess eingebunden sind. Synthesen müssen immer in Übereinstimmung mit den von der Gesellschaft angebotenen Rollen geschehen (Erikson, 1988). Da das Subjekt sich stets mit einer Gemeinschaft identifiziert, kann die Identifikation somit auch als Anpassungsprozess des Subjekts an die Gemeinschaft erkannt werden (und nicht nur zwischen dem Subjekt und dem Objekt wie bei Freud). Erikson ordnet die Grundlagen der Identitätsentwicklung folglich als kulturell bedingt ein.

Nach Eriksons (1966) Stufenmodell sind insbesondere junge Menschen in der Adoleszenz auf der Suche nach einer eigenen Identität und damit verknüpften sozialen Rollen. Die Adoleszenz ist für Erikson (1966) die Phase der Festigung eigener sozialer Rollen. Dafür stellt die (westliche) Gesellschaft eine Zeit des Rollenexperimentierens, ein „psychosoziales Moratorium“ zur Verfügung. Wichtig für die Entwicklung eines reifen Gefühls von Identität ist die Erkenntnis der eigenen Gleichheit und Kontinuität über die Zeit, verbunden mit der Erkenntnis, dass auch andere diese er- und anerkennen. Die reife Identität ist somit für Erikson immer auch durch eine Gruppenidentität bestimmt. Auch hier zeigt sich der Identitätsbegriff als wechselseitige Beziehung aus dem inneren Sich-Selbst-Gleichsein sowie einer äußeren Teilhabe an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen (Erikson, 1988).

Gelingt ein Ankommen in diesen spezifischen gesellschaftlichen Rollen nicht, kann eine gesellschaftliche Zurückweisung erfolgen (Erikson, 1966). Die Entwicklung einer stabilen Identität scheint durch wiederholte Frustrationen und Zurückweisungen deutlich beeinträchtigt. Die Folge einer solchen Entwicklung kann ein Rückzug oder die Suche nach Anschluss an (Rand-)Gruppen sein, die eine gemeinsame und positiv erlebte Identität anbieten.

2.1.1.3 Identität als Fundament der Persönlichkeit (Kernberg)

Otto Kernberg (1981, 2018) konzentriert sich im Rahmen seiner objektbeziehungstheoretischen Perspektive auf die Qualität früher Beziehungen und versteht die frühkindliche Bindung als essenziell für die Entwicklung von Identität und Persönlichkeit. Dabei formuliert Kernberg, in Anlehnung an Melanie Kleins Konzeption zu den inneren Objekten (Klein, 1962), die Identitätsbildung im Rahmen eines dreistufigen Systems.

Auf der ersten Stufe findet eine Introjektion bestimmter Eigenschaften anderer Objekte statt, ohne dass diese Introjekte sich völlig in das Selbstbild integrieren. Auf der zweiten Stufe herrscht die Identifikation mit anderen Objekten vor. Hier kann das „Ich“ diesen inneren Prozess bereits mit kognitiven Fähigkeiten reflektieren. Die dritte Stufe beschreibt die Adoleszenz, in welcher die Identitätsbildung in ein harmonisches Ganzes, die Identität, mündet. Diese Neuorganisation von Introjekten und identifikatorischen Anteilen kann jedoch auch mit einer für die

Adoleszenz typischen Instabilität des „Ich“ einhergehen (Kernberg, 2000). Es wechseln sich progressive und regressive Bestrebungen in für das Individuum teilweise beängstigender Schnelligkeit ab. Kernberg selbst fasst diesen Prozess folgendermaßen zusammen:

„Innerhalb der Objektbeziehungstheorie ist die Internalisierung der weiteste Begriff, der die untergeordneten Begriffe der Introjektion, der Identifizierung und der Ich-Identität umfasst. Introjektionen kann man als primitive oder unreife Formen der Identifizierung auffassen, während man die Ich-Identität als die übergeordnete Integration von Identifizierungen in eine dynamische, einheitliche Struktur ansehen kann. Im weitesten Sinne des Terminus bedeutet die Identifizierung eine Modellierung des Selbst nach einem Objekt“ (Kernberg, 1981, S. 78).

Die Identität wird von Kernberg als dritte und höchste Stufe der Internalisierung von Objektbeziehungen betrachtet und als Ergebnis einer synthetisierenden Funktion verstanden (Kernberg, 1981). Dadurch entsteht eine Kontinuität des Selbst und des Selbstbildes, eine konsistente Konzeption der Welt der Objekte sowie eine auch für andere wahrnehmbare konsistente Interaktion mit der Umwelt (Kernberg, 1981). Kernberg hebt, im Unterschied zu Freud und Erikson, hervor, dass sich die Identität allein auf das Ego bezieht und die anderen Bereiche des psychischen Apparates (dabei etwa das „Über-Ich“) nicht miteinschließt. Im Rahmen dieser partiellen Identität versucht Kernberg zudem, einen Zusammenhang zwischen Identitätsbildung und möglicher Persönlichkeitsstörung herzustellen (Kernberg, 1992, 2000). So kann aufgrund von frühkindlichen traumatischen Affektzuständen eine für die Identitätsbildung grundlegende Integrationsleistung, beispielsweise zwischen „guten“ und „bösen“ Selbst- und Objektanteilen, scheitern. Als Folge davon entwickelt sich unter Umständen eine Störung der Persönlichkeit, die das Erwachsenenleben prägt.

2.1.1.4 Identität als Frage des Geschlechts (Freud, Horney, Butler, Benjamin)

Eine weitere Form, Identität zu beschreiben, bietet die Gender-Perspektive. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Begriffe der „Geschlechtsidentität“ (sog. „Gender“, „Gender Identity“, „Core Gender Identity“) in Abgrenzung zum „biologischen Geschlecht“ (sog. „Sex“). Auch Freud unterscheidet zwischen verschiedenen Begrifflichkeiten und differenziert in seiner Analyse „Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität“ (1920) bereits drei Aspekte: das biologische Geschlecht, das psychische Geschlecht und die Art der Objektwahl. Diese Aspekte würden „bis zu einem gewissen Grade voneinander unabhängig variieren und sich bei den einzelnen Individuen in mannigfachen Permutationen vorfinden“ (Freud, 1920, S. 279). Allerdings postuliert Freud zwei Geschlechtsidentitäten, die strukturell durch die Polarität von „männlich“ (aktiv) und „weiblich“ (passiv) bestimmt sind. Zudem geht er, aus heu-

tige Sicht überraschenderweise, von einer primären Maskulinität aus. Er glaubt, dass das Mädchen infolge von Beobachtungen die Fantasie entwickle, die Mutter habe ihren Phallus durch eine Kastration verloren. Aufgrund derselben Beobachtung fürchtet sich der Junge vor einer drohenden Kastration, z. B. seitens des Vaters, den er als Rivalen erlebt. Im Laufe der weiteren Entwicklung soll sich das Mädchen dem Vater zuwenden und in eine eher passive, in der damaligen Gesellschaft typische Position, treten. Die Maskulinität des Jungen wird durch die Identifikation mit dem Vater gefördert. Freud sah den Sinn der ödipalen Kastrationsdrohung darin, dass der Junge bzw. der Mann vor seinen Wünschen, mit der Mutter regressiv zu verschmelzen, geschützt wird (Freud, 1924).

Bereits in den zwanziger Jahren kritisierte die Berliner Psychoanalytikerin Karen Horney Freuds Tendenz, Weiblichkeit lediglich als Reaktion auf eine „verhinderte Männlichkeit“ zu betrachten (Horney, 1923, 1927). Horney postuliert dagegen eine frühe Koexistenz von Maskulinität und Feminität. Sie begründet ihre These einer frühen Weiblichkeit damit, dass das Mädchen bereits während der frühen Entwicklung Kenntnis über die eigenen Genitalien hat. Dessen Hinwendung zum Vater als gegengeschlechtliches Liebesobjekt erfolgt aufgrund dieses Bewusstseins der eigenen Weiblichkeit und nicht aus der Enttäuschung über einen Mangel, der kompensiert werden muss.

Im weiteren Verlauf des gesellschaftlichen Diskurses wurde die Geschlechtsidentität zunehmend nicht mehr nur als biologisch gegeben, sondern auch als Folge von Sozialisation und Erziehung verstanden. Hier spielt Simone de Beauvoir (1951) eine wichtige Rolle: Sie vertrat die Ansicht, dass niemand von Anfang an Frau oder Mann ist, sondern durch gesellschaftliche Einflüsse in der Geschlechtsidentität determiniert wird. Es scheint Freuds Gedanke eines psychischen, durch soziokulturelle Einflüsse bestimmten Geschlechts, der bis heute den entsprechenden Diskurs unterhält. Zudem brachte die amerikanische Philosophin Judith Butler in den 1990er Jahren einflussreiche Erkenntnisse in die Debatte mit ein. Sie postuliert, dass zwischen Geschlechtsidentität und biologischem Geschlecht keinerlei kausale Beziehung besteht. Lediglich im Dienst der Fortpflanzung seien Heterosexualität und Binarität normativ geworden, unter Ausschluss weiterer Formen sexueller Identität. In ihrem „Performativen Modell von Geschlecht“ vertritt Butler (1990) die These, dass der Körper keineswegs unabhängig von kulturellen Formen existiert. Sogar wenn diese als naturgegeben erscheinen, seien sie nichts anderes als Konstrukte normativer Ideale (Bublitz, 2010). Geschlechtsidentität erweist sich laut Butler als performativ, indem sie selbst die Identität konstruiert, die sie dann darstelle (Butler, 1990; Quindeau, 2013).

Die feministische Psychoanalytikerin Jessica Benjamin formuliert einige weitreichende psychodynamische Ergänzungen zu diesen Thesen. Wie Freud ist auch Benjamin der Ansicht,

dass die Sexualentwicklung vom Autoerotismus über den Narzissmus zur genitalen Liebe verläuft (Benjamin, 1993). So würden Kinder das „Repertoire von Gesten und Verhalten, das die Kultur zum Ausdruck von Männlichkeit und Weiblichkeit bereithält“ in einem bestimmten Abschnitt ihrer Entwicklung verinnerlichen (Benjamin, 1993, S. 18). Je weniger das Kind jedoch in rigiden, komplementären Rollenvorstellungen verfangen ist, desto eher stelle sich eine Vertrautheit mit Partikularitäten und Alteritäten des anderen Geschlechts (bzw. anderer Geschlechtsidentitäten) ein (Benjamin, 1993). Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit ist die Verknüpfung des Hegelschen Kampfes um Anerkennung und der Psychoanalyse (Benjamin, 1990). Benjamin beschreibt die Entwicklung der Geschlechtsidentität als maßgeblich geprägt durch einen beständigen Dialog mit der soziokulturellen Außenwelt. Aus diesem Dialog bilden sich entweder Beziehungsmuster wechselseitiger Anerkennung bzw. Beziehungsmuster von machtbasierten und hierarchischen gestalteten Geschlechterverhältnissen (Brückner & Böhnisch, 2001). Für Benjamin bedeutet das Nachdenken über Geschlechtsidentität ein Aushalten von Ambivalenzen, d. h. eine Ambiguitätstoleranz, welche die Psychoanalyse seit Freud als ureigene Kernkompetenz betrachtet (Benjamin, 1990). Psychoanalytisches Denken, so Benjamin, sei geprägt durch das Hinterfragen von Normativität. Die Debatte um die Entwicklung einer Geschlechtsidentität konfrontiert uns jedoch mit einem ausgeprägten Sicherheitsbedürfnis, das die Welt in Antinomien von männlich und weiblich, aktiv und passiv, normal und unnormal, gesund und krank einteilt, nicht zuletzt um das Neuartige, Fremde und Andere einordnen zu können (Benjamin, 1990). Im Sinne eines dialektischen Wechselspiels schlägt Benjamin vor, das Paradoxon „eines multigeschlechtlichen Selbst zu bewahren, das die Beweglichkeit unserer mannigfaltigen Identifizierungen gewährleistet“ (Aron, 1995, S. 27).

2.1.2 Hybride Identitäten

Die dekonstruktivistischen Tendenzen, insbesondere im Rahmen der verschiedenen Gender-Diskurse, führen zu einer postmodernen Vorstellung von „hybriden Identitäten“. Diese Vorstellung zeigt sich bereits vor mehreren Jahrhunderten in unterschiedlichen Kulturräumen. Insbesondere im Osmanischen Reich, d. h. in der islamischen Kultur, übt das Konzept der Vieldeutigkeit in Bereichen der Literatur, Religionspraktiken, im gesellschaftlichen Leben sowie der Einteilung in sexuelle Orientierungen einen großen Einfluss aus (Bauer, 2011). Die Idee „hybrider Identitäten“ bzw. „hybrider Kulturen“ avanciert in den letzten Jahren zu einem vielfach diskutierten und mitunter positiv besetzten Leitbegriff (Keupp, 1997). Vor dem Hintergrund postmoderner Phänomene kann die Vorstellung einer dynamischen Pluralität individueller wie kollektiver Identitätskonstruktionen potenzielle neue Wege ausdrücken (Winkgens, 2004). Zwischen der Psychoanalyse und dem Hybriditätskonzept sind einige Parallelen erkennbar, da die vielschichtigen, ambiguen und widersprüchlichen, vor allem unbewussten Motive und Momente der Subjektkonstitution typische Merkmale von Hybridität aufweisen (Hall, 1999).

Der Hybriditätsbegriff soll eine „Überwindung von Identitätszwängen“ (Keupp, 2006) eröffnen und die Möglichkeit schaffen, sich in vielfältigen und ergebnisoffenen Identitätskonstruktionen zu bewegen. Winkgens (2004) entwickelt vier zentrale Implikationen eines hybriditätsorientierten Denkens:

- Es sollen keine neuen Ganzheiten entstehen, stattdessen soll das Ziel verfolgt werden, durch Begegnungen provisorisch bleibende Einheiten in der Differenz neu zu bilden.
- Hybride Prädispositionen, die sich zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen und Ethnien positionieren („in-betweenness“), sollen keine Stigmatisierung erfahren. Vielmehr offenbart sich in diesen ein zukunftsorientiertes Potenzial individueller wie kollektiver Handlungsoptionen, dessen Chancen die möglichen Risiken überwiegen.
- Es soll die notwendige Überwindung (aus dem Kolonialerbe entstandener) falscher Identifikationen mit einer Täter- und/ oder Opferrolle initiiert werden. Der hybride Mensch soll sich als Träger eines chancenreichen Potenzials für pluralisierte Realisierungsmöglichkeiten, kulturelle Äußerungen und kreative Identitäts-konstruktionen verstehen.
- Es besteht eine enge Affinität des Hybriditätsdiskurses zu einer Vorstellung individueller Identität mit pluralisierten, heterogenen Antrieben, Wünschen und Prägungen. Dadurch können hybride Charaktere ein „Prozessgeschehen beständiger alltäglicher Identitätsarbeit“ leisten. Dies bezeichnet Winkgens (2004) als permanente Passungsarbeit zwischen inneren und äußeren Welten.

Winkgens legt dar, dass die Vorstellung von Identität als eine fortschreitende und abschließbare Entwicklung zunehmend abgelöst wird durch die Idee, dass es sich bei der Identität um einen Projektentwurf des eigenen Lebens handelt (siehe auch Radtke & Gomolla, 2002). Keupp (1999) bezeichnet dies als ein „Patchwork der Identitäten“. Bezogen auf das Thema der Migration liegt das Potenzial hybrider Identitäten in der Gleichzeitigkeit oder Verschachtelung verschiedener ethnischer oder religiöser Identitäten. Gelingt dieser Prozess, können die Mehrsprachigkeit, die Kulturflexibilität und die daraus entstehenden Erfahrungen zu einer persönlichen Ressource der Migrant*innen werden (vgl. Borg-Laufs, 2010). Allerdings kann Hybridität nicht nur im Individuum selbst, sondern auch im Gegenüber Ängste erzeugen und zu Abwehrreflexen führen (Wagner, 1995; Spohn, 2006).

2.1.3 Zusammenfassung und kritische Würdigung

Dieser erste Abschnitt der Einführung beschäftigte sich mit der Identität eines Individuums aus psychologischer und soziokultureller Sicht. Nachdem der Begriff und dessen weitreichende

Nutzung beschrieben wurden, konnte die Identitätsentwicklung anhand von drei verschiedenen Modellen dargestellt werden. Im Kontext der Freudschen Psychoanalyse zeigt sich, dass Identität als Ergebnis integrativer Entwicklungsprozesse verstanden werden kann (Freud, 1914, 1933). Erikson (1966, 1988) betont den Aspekt, dass Identität durch Wachstum entsteht, Kernberg (1981, 2018) verweist darauf, dass Identität, die sich aufgrund introjektiver und identifikatorischer Vorgänge bildet, als strukturelles Fundament für spätere Entwicklungsprozesse fungiert. Verschiedene Merkmale in der Identitätsentwicklung können übergreifend festgestellt werden:

- Die Identitätsentwicklung wird durch die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven „Innen“ und dem gesellschaftlichen „Außen“ beschrieben.
- Identität kann nur in Beziehungen und durch Vergleiche mit einem Gegenüber (sog. Alterität) entstehen und wachsen.
- Identität entwickelt sich chronologisch, entsprechend der Entwicklung des Individuums.
- Polaritäten prägen diese Identitätsentwicklung.
- Identität beschreibt die Möglichkeit für eine innere Einheitlichkeit trotz äußerer Wandlungen. Sie besitzt einen Doppelcharakter: einerseits soll darin das unverwechselbar Individuelle, andererseits das sozial Akzeptable darstellbar werden.

Der zweite Teil dieses Kapitels widmete sich der Ausbildung von Geschlechtsidentitäten anhand der Vorstellung, dass Geschlechtsidentitäten soziokulturelle Konstruktionen sind. Freuds Differenzierung zwischen einem biologischen und psychischen Geschlecht, Butlers Modell von performativen Geschlechtsidentitäten sowie Benjamins Anerkennungsphilosophie sind eingebettet in einen vielfältigen Dialog und liegen in einer sich ausdifferenzierenden Diskurslinie. Diese führt bis hin zu dem Konzept der Hybridität. Keupp (1999, 2006) spricht von einem interdisziplinären Ansatz des „Patchworks der Identitäten“. Die spätmoderne Identität wird hier als unabschließbarer Vorgang „alltäglicher Identitätsarbeit“ begriffen, als „manchmal widersprüchliches, meist ambivalentes Nebeneinander von Unvereinbarem“ (Keupp, 1999, S. 266). Der folgende Abschnitt beschreibt das Integrations-, sowie Desintegrationserleben, um im späteren Verlauf der Arbeit mögliche Zusammenhänge zwischen der Identitätsentwicklung und dem Integrationserleben dazustellen.

2.2 Integration und Desintegration

Der Begriff der Integration wird in verschiedenen Forschungsgebieten vielfältig genutzt. Die lateinischen Begriffe von „integer“, und davon abgeleitet „integratio“, können inhaltlich als (Wieder-) herstellung einer Einheit, eine Vervollständigung oder eine Eingliederung in ein größeres Ganzes beschrieben werden (Schwerdt, 2005). Nach Esser (1980) und Heckmann

(1992) lassen sich eine „kulturelle“, „strukturelle“ und „soziale“ Integration voneinander unterscheiden (nähere Definitionen folgen im Methodenteil dieser Arbeit). Seit den 1990er Jahren besteht ein politischer Diskurs über die Frage der Integration im Verhältnis zur Assimilation, welche als „Angleichung“ definiert wird (Grote, 2011). Im Rahmen eines Integrationsansatzes besteht keine Notwendigkeit, die eigene Herkunftsidetität ganz aufzugeben, während die Assimilation eine weitgehende Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft einfordert (Tibi, 1996). Die Vorstellung von Integration ist verwandt mit dem Begriff der „Ambiguitätstoleranz“, welche das Aushalten von Vieldeutigkeit und Vagheit meint (Bauer, 2011). Trotz der Möglichkeit zu unterschiedlichen Lebensentwürfen beklagt Bauer eine Abnahme von Ambiguitätstoleranz als Voraussetzung für integrative Prozesse. Ein weiterer Aspekt zeigt das Konzept des „Othering“ (Brons, 2015) auf, welches eine Distanzierung der eigenen Gruppe von anderen, als negativ und fremd beurteilten sozialen Gruppierungen beschreibt. Die Differenzierung impliziert eine Ablehnung. So fördert Ambiguitätstoleranz integrative Tendenzen, während das Phänomen des „Othering“ desintegrativ wirkt. Diese Prozesse gelten gleichermaßen für die Migrant*innen wie für die einheimische Bevölkerung des Gastlandes. Dabei spielt, überwiegend auf Seiten des Gastlandes, das Phänomen der „Fremdenfeindlichkeit“ eine wesentliche Rolle als Ausdruck einer geringen Ambiguitätstoleranz bei einem gleichzeitig verstärkten Bedürfnis, sich von anderen in einer entwertenden Weise zu distanzieren. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche psychische Funktionen identifizieren:

- Erstens dient das Fremde als Projektionsfläche von Inhalten, die im Eigenen konflikt-haft erscheinen. Fremdenfeindlichkeit erfüllt hier eine „psychohygienische Funktion“ (Erdheim, 1992a, 1992b). Dieser eher „ängstliche Typus“ (Wirth, 2001) projiziert eigene verpönte, abgelehnte oder ungeliebte Anteile auf den Anderen, der dann stellvertretend gemieden wird.
- Zweitens wird im Fremden das projektiv erkannt, was im Eigenen als Mangel erlebt wird („imperialistische Funktion“; Erdheim, 1992a, 1992b). Das Fremde bzw. das Andersartige wird dann okkupiert und kontrolliert, um es auszubeuten. Diese Form wird als „hasserfüllter Typus“ (Wirth, 2001) beschrieben. In diesem Fall wird das Fremde nicht phobisch gemieden, sondern es wird ein kontrollierender, aggressiver und verfolgender Kontakt mit ihm gesucht“ (Wirth, 2001).

Den Konzepten von Integration, Hybridität und Ambiguität steht demnach eine einseitige, projektiv-ablehnende und nicht-ambigue, intolerante Haltung gegenüber. Die letztere Haltung ist die Ursache von Fremdenfeindlichkeit, aber auch von Stigmatisierung, Diskriminierung und Rassismus. Diese häufig unscharf und synonym verwendeten Begriffe sollen im Folgenden kurz erläutert werden:

- Mit *Fremdenfeindlichkeit* (sog. „Xenophobie“) wird eine vorurteilsbehaftete Haltung bezeichnet, die alles dem Eigenen nicht Zugängliche als fremd und negativ besetzt klassifiziert. Der im Kontext dieser Arbeit wichtige Begriff der „Muslimfeindlichkeit“ bezeichnet eine ablehnende Haltung gegenüber Menschen, die sich als Muslim*innen verstehen bzw. als solche wahrgenommen werden. Eine Muslimfeindlichkeit äußert sich im westlichen Kulturkreis meist als Ablehnung a.) gegenüber der Herkunft von Menschen aus einem vom Islam geprägten Land, b.) gegenüber einer als patriarchalisch wahrgenommener Gesellschaft oder c.) gegenüber einem als potenziell radikal gelebten religiösen Glauben und dessen Ausübung (Kleinert, 2013).
- Unter *Stigmatisierungen* werden negative Zuschreibungen gegenüber gesellschaftlich unerwünschten Eigenschaften und Verhaltensweisen verstanden (von Kardoff, 2009, 2010). Goffman (2016) bezeichnet Stigmatisierung als einen Vorgang „nur schwer umkehrbarer klassifizierenden Zuordnung von Personen seitens der Mehrheitsgesellschaft“.
- Mit *Diskriminierung* wird in der Regel die Konsequenz bzw. das Resultat von Stigmatisierung beschrieben. Sie zeigt sich in der faktischen Benachteiligung einzelner Personen oder von Gruppen innerhalb einer Gesellschaft, die diskriminiert sind (Scherr, 2017).
- Mit *Rassismus* wird eine Ideologie bezeichnet, die Menschen mit einer bestimmten ethnischen, nationalen oder religiösen Zugehörigkeit in als naturgegeben (z. B. biologisch) definierte Gruppen einteilt und hierarchisiert. Damit werden Menschen primär nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer spezifischen Gruppe mit als unveränderbar, in der Regel biologisch bestimmten Eigenschaften, behandelt (Fredrickson, 2004).

2.2.1 Psychodynamische Sichtweisen auf die Integration

2.2.1.1 Integration des inneren Auslands (Freud)

Neben Sigmund Freuds Beschreibungen über den psychischen Apparat sowie die psychosexuelle Entwicklung im Kontext der Triebtheorien bilden sich in seinen Werken überwiegend Gedanken zur kompromisshaften Integration von polarisierenden (innerpsychischen) Strebungen ab. Freuds Biografie ist aufgrund seines jüdischen Hintergrundes von Flucht- und Migrationsbewegungen tief geprägt, was seine Werke fundamental beeinflusst. Möglicherweise schlagen sich diese transgenerationalen Traumatisierungen, u. a. die Antisemitismuserfahrungen, in den Konzepten des Unheimlichen, des Fremden und des Wiederholungszwangs nieder (Gay, 1999). Freud (1933) versteht die Psychoanalyse überhaupt als eine Beschäftigung mit dem „inneren Ausland“. Wahrscheinlich prägten seine eigenen Erfahrungen von Ausgrenzung

und dem Zwang zur Assimilation den ambivalent besetzten Begriff vom „inneren Ausland“, das sowohl als Rettung als auch als Bedrohung verstanden werden kann. So begreift Freud das Fremde nicht nur als das Nichtgewusste, sondern vor allem als ein Terrain, welches unsere Gedanken, Motive und unser Verhalten bestimmt. Fremdes löst fortwährend ambivalente Gefühle aus, denn im Fremden wird meist das erkannt, was am Eigenen bedrohlich scheint (Özkan & Belz, 2014). Daher weckt das Fremde im Subjekt meist Angst und Faszination zugleich. Das eigene Innere ist fremd, mitunter unheimlich und kann durch die eigene Abwehrformation auf die anderen projiziert werden. Daraus folgend begreift Freud das Arbeiten mit dem Fremden als einen lebendigen und dynamischen Prozess, an dem sich die eigene Identität konstituieren und wachsen kann. Das „innere Ausland“ (d. h. das Unbewusste) wird im „Ich“ integriert (z. B. im Rahmen einer Psychotherapie), d. h. das „Ich“ assimiliert die libidinöse Kraft des „Es“ und seiner Triebe.

Diskrepant zum heutigen Integrationsbegriff versteht Freud Integration als ausschließlich innerpsychische Leistung, die im Rahmen von polarisierenden Strebungen ein psychophysisches Gleichgewicht zu finden versucht (Mentzos, 2017). Dies wird bereits im Kapitel über den Identitätsbegriff bei Freud ausführlich dargelegt (siehe Seite 10). Zentral ist bei Freud das Denken in Polaritäten, welches den inneren Integrationsprozess antreibt. Dementsprechend beschreibt Freud ein „Ganzsein“ damit, zugleich voller Widersprüche zu sein (Auchter, 2016). Hier kann ein Bezug zu Hegels Philosophie des Geistes hergestellt werden, in welcher der menschliche Geist als sich über Widersprüche entwickelnd beschrieben wird. Diese Idee findet sich auch im Freud'schen Werk wieder, ohne dass Freud sich auf den Deutschen Idealismus oder die Philosophie direkt bezieht (Richter & Hurrelmann, 2016).

2.2.1.2 Integration als Entwicklungslinie (Auchter)

Thomas Auchter (2016) beleuchtet die Entwicklungsstadien von Alteritäts-Repräsentanzen aus psychodynamischer Sicht, d. h. wie das Andere bzw. Fremde im Verlauf der Entwicklung eines Kindes wahrgenommen wird. Zunächst steht der Säugling vor der Herausforderung, dass das ursprüngliche Einheitserleben zwischen der Mutter und dem Kind zunehmend in Frage gestellt wird. Alles, was nicht „identisch“ erscheint, also anders oder fremd, löst Unlust und Angst aus. In der Phase des „Fremdelns“ (etwa im achten Lebensmonat) vermag das Kleinkind erstmals zwischen der Mutter und anderen Personen zu unterscheiden. Aggressive Affekte können auf außenstehende Objekte verschoben werden. Durch Spaltungen in gute und böse Objekte kann somit die „gute Mutter“ vor der eigenen Aggressivität geschützt werden (Lohmer, 2011). Unter guten Sozialisationsbedingungen können sich im Folgenden auch ambivalente Gefühle gegenüber demselben Objekt entfalten (Auchter, 2016). So entstehen reifere Gefühle von Schuld, Scham und Zweifel. In der Adoleszenz finden dann erstmalig psy-

chisch reife und komplexe Integrationsleistungen statt: Ein eigenständiges kognitives Abwägen zwischen der eigenen Persönlichkeit, der eigenen Einstellung und dem als fremd erlebten Anderen scheint erstmalig möglich. Allerdings treten gerade in dieser Phase oft Identitätskonflikte auf, welche zur Ausformung der Persönlichkeit beitragen. Fremdenfeindlichkeit dient hier unter anderem als Funktion einer narzisstischen Aufwertung der eigenen Person und der Projektion unerträglicher Selbstanteile in Andere: Im Bild des Fremden mag sich dann alles projektiv versammeln, was an den Primärobjecten und am eigenen Selbst bedrohlich erscheint (Streeck, 2000).

2.2.1.3 Der innere Rassist (Davids)

Fahkry Davids (2019) differenziert zwischen äußerem Rassismus (z. B. in Form von Diskriminierungen) und dem Phänomen des inneren Rassismus. Er entwirft die Vorstellung eines „racial other“, der durch persönliche projektive Zuschreibungen und kulturelle Überformungen entsteht. Er ist das Ergebnis eines „unbewussten rassistischen Abwehrsystems“, das in Momenten krisenhafter Erschütterung in jedem Individuum in Kraft treten kann. Davids beschreibt drei Phasen in der Entwicklung eines „inneren Rassisten“, der mithilfe dieses Abwehrsystems andere rassistisch entwertet, sodass diese in die Position des rassistisch determinierten Anderen („racial other“) geraten:

- Als Ausgangspunkt besteht eine faktische Differenz, die das Subjekt vom Objekt trennt (z. B. Hautfarbe).
- Negative und beängstigende Aspekte der eigenen Innenwelt werden abgespalten und auf den anderen projiziert. Hier spielt v. a. der Affekt einer frühen Angst (sog. „Urangst“) eine Rolle, die von der sozialen Umgebung, d. h. den Primärobjecten, nicht gemildert werden konnte.
- Der andere wird nun als eine Person wahrgenommen, die die eigenen unbewussten und unerwünschten Qualitäten besitzt.

Davids (2019) betrachtet den „inneren Rassisten“ als ein Phänomen, das bei jedem Menschen vorhanden ist. Dieser steht der Psyche gleichermaßen als Ressource zur Verfügung, um auch im Erwachsenenleben mit einer überwältigenden Angst projektiv zurechtzukommen. Davids versteht Rassismus damit als ein Symptom des Individuums, das in verunsichernden oder ängstigenden Situationen ein „rassistische Abwehrsystem“, d. h. den „inneren Rassisten“, aktiviert und den Anderen, zu dem in irgendeiner Form eine faktische Differenz besteht, fremdenfeindlich entwertet, bzw. bekämpft.

2.2.2 Zusammenfassung und kritische Würdigung

Dieser zweite Abschnitt der theoretischen Einführung widmete sich der Polarität von Integration und Desintegration. Integration lässt sich zunächst als ein gesamtgesellschaftlicher Prozess beschreiben, der keinen definierten Anfangs- bzw. Endpunkt besitzt. Er hängt vielmehr von der Fremd- und Selbstwahrnehmung der betroffenen Individuen ab. Die Frage nach einer gelungenen Integration verbleibt daher in einem fortwährenden politischen und gesellschaftlichen Diskurs. Das Besondere der psychodynamischen Ansätze besteht darin, dass Integration zunächst als innerseelischer Entwicklungsprozess betrachtet wird, der allenfalls die Voraussetzung für integrative bzw. desintegrative Tendenzen bildet.

Freud (1933) beschreibt die Integration als innerpsychischen Prozess, der mit der Akzeptanz von unbewussten Strebungen einhergeht. Auchter (2016) benennt frühkindliche Interaktionen mit primären Bezugspersonen als bedeutsam für eine innerpsychische Integration und sieht diese als essentiell im Rahmen der Entwicklung. Davids (2019) entwirft ein Modell zum inneren Rassismus, welcher als unbewusste innerpsychische Vorlage für gesellschaftlich desintegrative Tendenzen in Form von Fremdenfeindlichkeit dient. In der Zusammenschau können einige Merkmale der desintegrativen Fremdenfeindlichkeit in allen Modellen erkannt werden:

- als Störung des narzisstischen Regulationssystems,
- als Versuch einer Reparation durch Externalisierung und Projektion eigener als negativ erlebter Anteile.

Ein überwiegend intaktes Selbstwerterleben hingegen umfasst ein Gefühl für eigene Begrenzungen, Schwächen und Fehler. Dadurch entsteht eine Toleranz, die Andersartigkeit des Fremden anzuerkennen und nicht als negative Projektionsfläche, sondern als Quelle für die eigene Weiterentwicklung zu begreifen.

Kritisch anzumerken bleibt, dass der psychodynamische Kontext die Ausbildung einer Fremdenfeindlichkeit vor allem als individuellen Prozess versteht, während die gesellschaftlichen Dimensionen vernachlässigt werden. Erkennbar wird jedoch immer wieder, dass (möglicherweise individuell bedingte) Fremdenfeindlichkeit in Situationen des politischen Umbruchs und gesellschaftlichen Wandels zunimmt (Wahl, 2001). Kennedy (2016) beschreibt daher die große Furcht vor dem Fremden als Folge des prekären Empfindens, aus dem eigenen „psychischen Zuhause“ vertrieben zu werden.

Das folgende Kapitel soll den Migrationsbegriff und die spezifischen Entwicklungsbedingungen junger Muslim*innen in Deutschland beschreiben. Hierbei sollen die präsentierten Konzepte von Integration bzw. Desintegration auf die spezifischen Begebenheiten dieser migratorischen Gruppe bezogen werden. Als Form der Desintegration (z. B. als Reaktion auf Fremdenfeindlichkeit) soll auch das Phänomen der Radikalisierung unter Migrant*innen beleuchtet

werden. Da die Untersuchungsgruppe aus jungen Muslim*innen besteht, werden gleichfalls bestehende und problematische Radikalisierungstendenzen seitens des Gastlandes (z. B. im Rahmen nationalsozialistischer Entwicklungen) nur im Kontext der generellen Fremdenfeindlichkeit berührt.

2.3 Identität, Integration und Desintegration im Kontext einer Migration

In dem folgenden Abschnitt wird zunächst die Gruppe der in Deutschland lebenden türkischstämmigen Muslim*innen beschrieben. Im Weiteren werden die Herausforderungen einer Migration, vor allem der Identitätsbildung einschließlich geschlechterspezifischer Aspekte, betrachtet. Im letzten Abschnitt soll die Radikalisierung als (seltenes) Phänomen eines spezifischen Desintegrationserlebens, vor allem im psychodynamischen Kontext, beleuchtet werden.

2.3.1 Muslim*innen in Deutschland

In Deutschland leben etwa 4,5 Millionen Muslim*innen, welche in etwa 5,5 % der Gesamtbevölkerung ausmachen (Migrationsbericht des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, 2015, keine aktuellere Erhebung). Damit ist der Islam nach dem Katholizismus und dem Protestantismus die drittgrößte Glaubensrichtung in Deutschland. In einer weiteren Studie (Bertelsmannstiftung, 2008) zeigte sich, dass nur etwa 33 % der Muslim*innen regelmäßig und aktiv ihre Religion praktizieren. Der Anteil der Muslim*innen mit einem türkischen Migrationshintergrund liegt bei 50,6 % (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015). 1,6 bis 1,8 Millionen junge Muslim*innen unter 25 Jahren leben in Deutschland (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015). Verschiedene Statistiken zeigen, dass Menschen mit einem türkischen Migrationshintergrund in Deutschland neben einem geringeren sozioökonomischen Status (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015) auch höhere Anteile an psychosomatischen Beschwerden (Razum, Spallek, & Zeeb, 2011) sowie eine deutlich geringere Lebenszufriedenheit (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015) im Vergleich zu gleichaltrigen Deutschen aufzeigen. In einer Befragung von 2019 gaben 52 % der Deutschen an, den Islam als Bedrohung wahrzunehmen, nur 36 % der Deutschen erleben diesen als Bereicherung. 13 % der deutschen Bevölkerung plädierten dafür, Muslim*innen eine Zuwanderung nach Deutschland zu untersagen (Pickel, 2015, 2019).

2.3.2 Entwicklungspsychologische Herausforderungen einer Migration

Eine Migration wird als dauerhafte räumliche Veränderung des Lebensmittelpunktes einer oder mehrerer Personen definiert (Baur, Korte, Löw, & Schroer, 2008). Die Ursachen variieren stark, von Fluchtmigration, Arbeitsmigration, Familiennachzug bis hin zur erzwungenen Exilierung. Neben den faktischen Herausforderungen, das Leben an einem neuen, fremden Ort zu

bewältigen, bestehen verschiedene entwicklungspsychologische Besonderheiten, die für eine Migration typisch sind. Eine Migration bedeutet über alle Generationen hinweg die Erfahrungen von Verlust und fordert deswegen einen ständigen Anpassungsprozess. Vor allem die erste Migrantengeneration (im Rahmen der vorliegenden Studie meist die Eltern der Proband*innen) wird mit Gefühlen der Trauer konfrontiert, die aber oft in Form einer typischen Sprachlosigkeit abgewehrt wird (Edthofer & Obermann, 2007). Auch Traumatisierungen vor oder während der Migration können eine Rolle spielen und die seelische Entwicklung der Kinder dieser Migrant*innen beeinflussen, etwa im Rahmen einer transgenerationellen Traumatisierung (Schützenberger, 2003; Kellermann, 2011). Im späteren Entwicklungsverlauf der Migrantenkinder können weitere Herausforderungen darin bestehen, dass die Verhaltensmuster der Adoleszenten nicht mehr mit den Vorstellungen bzw. Werten der Eltern vereinbar sind (Borg-Laufs, 2010). Adoleszente werden von den Eltern aus der ersten Migrantengeneration oft als „eingedeutscht“ betrachtet. Andererseits werden die (muslimischen) Elternhäuser von deutscher Seite als Ort des Patriarchats und der Frauenfeindlichkeit stigmatisiert (Özdoglar, 2007). So leidet die zweite Generation oft unter einem doppelten Anerkennungsproblem: in den Ursprungsfamilien besteht das Misstrauen, dass die eigenen Kinder „schon“ Deutsche geworden sind, in der Schule dagegen bestehen Stigmatisierungen, dass die jungen Muslim*innen „noch“ Türken seien (Özdoglar, 2007). Die im westlichen Kontext typischen Autonomiebestrebungen im Rahmen der Adoleszenz finden deutlich seltener statt, weil biografische Erfahrungen von gesellschaftlicher Differenz sowie der Druck zur Loyalität die jungen Muslim*innen meist enger an die Familie binden und damit der Ablösungsprozess erschwert wird (King & Koller, 2009). Zudem können Brüche in der Beziehung zur Familie eine Labilisierung im Identitätserleben bewirken. Kinder von Migrant*innen sind nach Grindberg & Grindberg (2010) immer „Exilierte“, denn sie sind niemals diejenigen Personen, die sich bewusst für die Migration entschieden haben.

2.3.3 Geschlechterspezifische Aspekte einer Migration

Die autoritativen Texte des Islams, v. a. der Koran und die Hadithe, stellen die wichtigen Quellen dar, um geschlechterspezifische Aspekte im Islam historisch einordnen zu können (Brill, 2002). In seiner vorliegenden Form umfasst der Koran 114 Suren. Diese Textabschnitte sind wiederum in 6238 Verse unterteilt, von denen etwa 100 Verse im Geschlechterkontext relevant sind. Das Geschlechterverhältnis wird durch die Vorstellung der Ehe und vor allem in dem Buch über die Ehe des muslimischen Geistlichen Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazzālī (etwa 1111) beschrieben. Er erarbeitet in seinem Werk systematisch die moralischen und sittlichen Grundlagen der muslimischen Ehe heraus. So wird Sexualität vor allem über bestimmte Verhaltensregeln (wie die Geschlechtertrennung oder Verschleierung der Frau) kontrolliert (Mernissi, 1987). Vor allem wird die weibliche Sexualität als bedrohlich empfunden.

So wird ihr die Macht zugeschrieben, Chaos und Unordnung hervorzurufen: „Die Verbindung von Sexualität mit Chaos avancierte zum Leitgedanken im islamisch-theologischen Geschlechterdiskurs“ (Schneider, 2011, S. 18). Aufgrund ihrer Sexualität stellt die Frau eine Gefahr für die (gleichsam kontraphobische) patriarchale Ordnung dar. Der weibliche Körper wird mit der Zurschaustellung von Tabuisiertem verknüpft, was durch die Verhüllung vermieden werden soll (Benslama, 2017).

Wichtige feministische muslimische Vordenker*innen haben diese traditionelle Perspektive auf die Frauenrolle korrigiert. In der arabischen Welt publizierte Qāsim Amīn bereits 1899 sein bahnbrechendes Buch „Die Befreiung der Frau“, welches sowohl eine Modernisierung Ägyptens und u. a. eine umfassende Gleichstellung der Frau in Bezug auf Ehe- und Scheidungsrechte, die Ausübung eines eigenen Berufs sowie die Abschaffung von Polygamie und Verschleierung fordert (Wöhr, 2019). In der Folge traten auch Frauen öffentlich für ihre Rechte ein, was 1923 in dem Auftritt der Ägypterin Hudā Scha’rāwī gipfelte, die vor den Augen der Öffentlichkeit den Schleier ablegte. Heute zählt zu den wichtigsten Protagonistinnen des muslimischen Feminismus Fatima Mernissi, die sich mit den Themen Geschlechterrollen sowie weibliche Macht in der islamischen Geschichte beschäftigt und im Jahr 1975 das Buch „Jenseits des Schleiers“ vorlegte. Von Katajun Amipur stammen unter anderem Bücher wie „Die Muslimisierung der Muslime“ (2011) sowie „Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte“ (2013). Amina Wadud argumentiert auf der Grundlage des Koran für eine Gleichstellung der Frauen sowohl innerhalb der Familie als auch bei der Ausübung religiöser Funktionen (Wöhr, 2019), etwa in den Werken „Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective“ (1999) und „Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam“ (2013). Nach Schneider (2011) können heute drei Gruppierungen von Feministinnen im Umkreis des Islam differenziert werden:

- *Islamische (religiöse) Feministinnen* betonen die koranischen Wurzeln ihrer Argumentation, in denen die Frau in ihrer Rolle als Mutter und Ehefrau verankert bleibt. Eine Gleichberechtigung der Geschlechter im westlichen Sinne wird nicht angestrebt. Männer und Frauen nehmen unterschiedliche Pflichten in der Gesellschaft wahr. Der Schleier wird als Zeichen weiblicher Freiheit gedeutet.
- *Muslimische Feministinnen* sehen sich zwar als gläubige Musliminnen, argumentieren aber für eine soziale und religiöse Gleichheit der Geschlechter. Reformen werden überwiegend aus Neuinterpretationen des Koran abgeleitet und mit Handlungsalternativen (z. B. für eine berufliche Gleichstellung) versehen.

- *Säkulare Feministinnen* orientieren sich weitestgehend an den im Westen bekannten Motiven feministischer Vorstellungen. Religiöse Argumentationen werden nicht angeführt, es wird eine Trennung von Religion und Staat gefordert. Während Islamische und Muslimische Feministinnen ihre Motive damit legitimieren, dass auf diese Weise den gesellschaftlichen Pflichten besser nachgekommen werden kann, argumentieren die Säkularen Feministinnen auf der Basis individueller Persönlichkeitsrechte.

Trotz dieser feministischen Entwicklungen sind auch heute noch traditionelle Muster in der Erziehung des muslimischen Mädchens erkennbar. In Bezug auf die persönliche Freizeit werden Mädchen stärker reglementiert. Sie orientieren sie sich deswegen eher nach Innen, d. h. mehr an der Familie als an der (deutschen) Gesellschaft (Alamdar-Niemann, 1992; Toprak, 2019). Zum engsten Bezugskreis zählen häufig direkte Familienmitglieder, Verwandte und den Eltern bekannte Freundinnen (Müller, 2006). Muslimische Mädchen übernehmen häufig schon in jungen Jahren die Verantwortung für jüngere Geschwister. Dadurch entsteht ein Gefühl des „Gebrauchtwerdens“ und der familiären Zugehörigkeit, unabhängig von der Integration in die westliche Gesellschaft (Kelek, 2008). Die Erziehungsziele der muslimischen Familien beziehen sich vor allem auf einen Zusammenhalt in der Fremde („ethische Community“, vgl. Atabay, 1998) sowie auf den beruflichen Erfolg der Kinder (Kelek, 2008). Entsprechend erscheinen muslimische Mädchen in den Bildungsinstitutionen überwiegend angepasst, unauffällig und erfolgreich (Toprak, 2019). Andererseits wächst jedoch das Selbstbewusstsein der im Westen lebenden muslimischen Frauen, welches sich im Erstarken feministischer Bewegungen zeigt.

Auf Grund des traditionell patriarchal geprägten islamischen Geschlechterverständnisses überwiegt die privilegierte Stellung des Mannes innerhalb und außerhalb der Familie (Kelek, 2008). Die patriarchale Gesellschaft ist als „Männersache“ definiert (sog. „Vaterherrschaft“), die Frau ist von der Öffentlichkeit ausgeschlossen und auf reproduktive Aufgaben beschränkt (Wöhr, 2019). Somit gilt auch die Religion vor allem als Angelegenheit des Mannes, und religiöse Texte richten sich fast ausschließlich an eine männliche Leserschaft (Wunn & Selçuk, 2013). Folglich wird der Mann als „Subjekt“ dargestellt, während der Frau die „Objektposition“ zukommt (Wöhr, 2019). Zudem ist die traditionell gelebte männliche Machtposition geprägt durch eine starke Körperlichkeit, welche den Jungen ein vergleichsweise positives Verhältnis zum eigenen Körper und der eigenen Sexualität ermöglicht (Wöhr, 2019). Aus dieser traditionellen Perspektive heraus orientiert sich der muslimische Junge in der westlichen Gesellschaft eher nach Außen (ähnlich dem Vater) und fühlt sich für die gesellschaftliche Ordnung zuständig. Uslucan (2008) stellt fest, dass eine traditionell geprägte Geschlechtersozialisation den Söhnen mehr Unabhängigkeit gewährt, während von den Töchtern eher Anpassung gefordert wird. Das Streben nach „phallischer Sichtbarkeit“ scheint aber in der westlichen Welt auf wenig positive Resonanz zu stoßen (Toprak, 2019). Die Entwicklung der Söhne scheint deswegen

inkonsistenter und von einem Widerspruch zwischen familiärer Idealisierung und gesellschaftlicher Entwertung geprägt (Toprak, 2019). Daraus entstehen schon in frühen Jahren häufig Verunsicherung und Probleme mit Autoritätspersonen (Toprak, 2019). Vor allem zeigen verschiedene Statistiken, dass junge Muslime häufiger (als Einheimische) die Schule abbrechen oder arbeitslos werden und auch eine höhere Affinität zur Kriminalität aufweisen (Frindte, Boehnke, Kreikenbom, & Wagner, 2011). Vor allem in deutschen Großstädten scheinen junge Muslime die „Verlierer“ des deutschen Bildungssystems zu sein (Awisati & González-Sancho, 2016).

2.3.4 Radikalität als psychodynamisches Phänomen

In den letzten Jahren hat sich die psychoanalytische Literatur vielfältig mit dem Thema der Radikalität beschäftigt (Aslan, Akkılıç, & Hämmerle, 2017). Das Thema der Radikalisierung unterschiedlicher politischer und religiöser Ausrichtungen scheint sich analog zu der zunehmenden multikulturellen Ausrichtung von Gesellschaften zu entwickeln. Der vorliegende Abschnitt widmet sich zunächst einer kurzen Beschreibung des Islam, sowie mit dem Sonderfall einer sogenannten islamistischen Radikalisierung. Zum Abschluss folgen einige kurze Definitionen zur Abgrenzung unterschiedlicher Begrifflichkeiten im Spektrum der Radikalität.

Rund 1400 Jahre alt ist der Glaube an Allah, beschrieben als der einzig wahre Gott, und an Mohammed als seinen Propheten. Was als kleine Gemeinschaft am Rande der Arabischen Halbinsel begann, entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten zu einer Weltreligion. Die wichtigste Quelle des islamischen Glaubens ist der Koran, der als direkte Verschriftlichung des Wort Gottes angesehen wird und das Leben der Gläubigen mit Hilfe von Regeln und Geboten organisiert (Wöhr, 2019). Die zweite wichtige Quelle stellen die Hadithe dar, die Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten mehr oder weniger direkt überliefern sollen (Wöhr, 2019). Das islamische Recht, das in der Scharia seinen Ausdruck findet, basiert auf diesen beiden Quellen (Wöhr, 2019). Mit der forcierten theologischen und libidinösen Hinwendung zu seinen Ursprüngen ist der radikalisierte Islam ein vergleichsweise modernes Phänomen, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand. Seit den 1970er Jahren befindet sich diese radikale Bewegung in der islamischen Welt im Aufschwung. In Deutschland gehören laut Bundesamt für Verfassungsschutz in etwa 28.020 Radikalisierte zu der „islamistischen Szene“ (Stand Juli 2020). Diese sogenannte „islamistische Szene“ lässt sich in verschiedene Gruppierungen unterteilen, von denen die „salafistische Gruppe“ in den vergangenen Jahren offenbar am schnellsten gewachsen ist (Goertz, 2020). Circa 12.150 Personen bundesweit misst das Bundesamt für Verfassungsschutz dem Salafismus zu, im Vergleich zu circa 32.080 gewaltbereiten Rechtsextremisten sowie circa 9.200 gewaltbereiten Linksextremisten (Stand Juli 2020). In Deutschland sind nach Goertz (2020) einige weitere islamistische Gruppierungen

aktiv (z. B. die Millî Görüş-Bewegung, die Muslimbruderschaft (MB)/ Deutsche Muslimische Gemeinschaft e. V. und Hizb ut-Tahrir). Laut Mura (2014) konservieren radikale Bewegungen, wie etwa der Salafismus, die libidinösen Besetzungen ihrer Anhänger in Form einer „mimetischen Repräsentanz“ der islamischen Gesellschaft. Hier wird das idealisierte Bild der Vergangenheit beispielsweise anhand strenger Bekleidungs- und Verhaltensregeln realisiert. Dadurch soll das Selbst des einzelnen Individuums weitestgehend von religiösen Normen bestimmt werden. Mura (2014, 2016) führt aus, dass eine solche „Uniformierung“ den Vorteil hat, dass sie in ganz unterschiedlichen regional-kulturellen Umgebungen gleichförmig eingesetzt werden kann. Komplexe Netzwerke radikaler Gruppierungen ermöglichen zudem einen außergewöhnlichen Austausch von Meinungen und Informationen über verschiedene Aspekte muslimischen Lebens und eröffnen dadurch den Weg zu neuen Formen gemeinschaftlicher Bindungen. Stigmatisierungs- und Diskriminierungserfahrungen begünstigen die Suche nach alternativen Formen der Bindung. Zudem werden durch radikale Gruppierungen eindeutige Erklärungen und strukturgebende Handlungsanweisen angeboten, welche Gefühle von Frustration (Khosrokhavar, 2016) und Ungerechtigkeit (Mirahmadi, 2016) deutlich mildern können. Dieser Prozess bietet nicht nur eine grundlegende Orientierung, sondern fördert auch die Entstehung eines Größenselbst, welches die oft über viele Jahre durch Diskriminierungen und wirtschaftliche Ungleichbehandlung erfolgten Kränkungen kompensieren soll (Silber, Bhatt, & Analysts, 2007). In den frühen Biografien von radikalisierten Jugendlichen zeigt sich, dass diese entweder in Familien aufgewachsen sind, die nach einem sehr strikten und traditionellen Islamverständnis leben, oder aber aus eher liberalen Elternhäusern stammen, in denen Religion keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt (Dantschke & Linea, 2016). Von entscheidender Bedeutung ist jedoch die Intaktheit der Familienstrukturen: Knapp 70 % der jungen Muslim*innen mit Radikalisierungstendenzen sind in „zerbrochenen Familien“ (sog. „broken home situation“) aufgewachsen (Eilers, Gruber, & Kemmesies, 2015).

Die meisten Radikalisierungsprozesse finden während der Adoleszenz statt, als besondere Übergangs- und Orientierungsphase, in der oft persönliche Krisen und narzisstische Kränkungen auftreten (Sirseloudi, 2010; Neumann, 2013). Die Adoleszenz ist an sich das Lebensalter der Radikalität, ganz unabhängig von der politischen oder religiösen Ausrichtung. Zudem präsentieren sich die Entwicklungsaufgaben in der Adoleszenz im Bereich der Geschlechteridentität, der Sexualität, der familiären Ablösungsprozesse sowie der Entwicklung bildungs- und berufsbiografischer Lebensentwürfe für muslimische Jugendlichen anders als für die einheimischen Jugendlichen in den westlichen Gesellschaften (Herding, 2013; Wensierski & Lübcke, 2007; Lübcke, 2010). Hier spielen Identitätszuschreibungen eine wesentliche Rolle. Die Vertreter*innen islamistischer Radikalität nutzen bestimmte Identitätszuschreibungen, um jungen Muslim*innen sowohl das Gefühl eines subjektiv zufriedenstellenden sozialen Status als auch

die Möglichkeit persönlicher Sinnstiftung zu verleihen. Radikalität wird in dem Buch „Le Terroriste“ von Morel (2018) als ein Widerstand gegen soziale Ungerechtigkeit beschrieben, die sich in einer dreistufigen Entwicklung zeigt: Loslösung von den bisherigen Strukturen, innere Leere und Verführung zu einer neuen religiös-politisch geprägten Identität. Als Triebfeder hinter dem radikalen Handeln steht die Motivation, erlittene Kränkungen zu kompensieren und sich gegenüber anderen Objekten zu revanchieren. Dahinter steht oft ein Wunsch sowohl nach „Einheit wie Reinheit“ (Varvin, 2018, S. 212).

Ansichts des unscharfen Gebrauchs verschiedener Begriffe (Sedgwick, 2010) soll abschließend der Begriff der Radikalisierung in Abgrenzung zum Fundamentalismus, Extremismus, Islamismus sowie Salafismus definiert werden.

- Die *Radikalisierung* bezeichnet einen Prozess, der in letzter Konsequenz dazu führt, dass ein Individuum oder eine Gruppe von Individuen infolge einer politisch oder religiös motivierten Ideologie zu einer Form der Gewaltausübung greift. Die erwähnte Ideologie wird von den Vertretern der im Moment herrschenden politischen, sozialen, kulturellen oder religiösen ideologischen Ordnung abgelehnt (Borum, 2011; Wilner & Dubouloz, 2010). Nach Aslan und Kollegen (2018) zeigt sich eine Abfolge von vier Phasen, die durch verschiedene Faktoren beeinflusst werden und hinsichtlich des Ablaufs, der Dauer und der Komplexität variieren. Diese Phasen bezeichnet er als „Prä-Radikalisierung“, „Radikalisierung“, „Indoktrinierung“ sowie „Manifestation“. Sozialwissenschaftler*innen behandeln das Phänomen der Radikalisierung auf der Makroebene (z. B. Einflüsse der Gesellschaft, der Politik und aktueller Lebensumstände), Mesoebene (z. B. Einflüsse von sozialen Netzwerken, Gruppenzugehörigkeiten) sowie der Mikroebene (z. B. individuelle biografische Einflüsse, wie in der vorliegenden Arbeit). Der Begriff „radikal“ entstammt dem lateinischen Wort „radix“ (= Wurzel) und wurde im Laufe der Jahrhunderte in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Unabhängig von der spezifischen politischen oder religiösen Ausrichtung steht die Suche nach der eigenen Identität im Vordergrund.
- Der *Fundamentalismus* ist eine Geisteshaltung, die sich durch ein kompromissloses Festhalten an ideologischen oder religiösen Grundsätzen kennzeichnet und das entsprechende Handeln bestimmt. Der islamische Fundamentalismus verhält sich nach Meyer (1989, 2011) gegenüber der westlichen Moderne überwiegend ablehnend und fordert eine Rückbesinnung auf die religiösen Wurzeln des Islam.
- Als *Extremismus* werden Einstellungen bezeichnet, welche die gezielte Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung der eigenen politischen oder religiösen Ziele bejahen.

Extremistische Gruppierungen treten in allen Gesellschaften und Kulturen auf (Andersen & Woyke, 2013).

- Der Begriff des *Islamismus* trifft auf diejenigen Muslim*innen zu, welche die Vormachtstellung des Islams wiederherstellen wollen. Islamismus bezeichnet eine Form des politischen Extremismus als eine religiös motivierte und legitimierte Form des politischen Handelns im Rahmen der Gebote des Islams. Das Auffällige an dieser religiösen Revitalisierung ist, dass der Islam zu einem „Grundstein der politischen und sozialen Ordnung“ werden soll (Mura, 2014, 2016). Unter Berufung auf den Islam zielt der Islamismus auf die teilweise oder vollständige Abschaffung der westlichen, in der Regel demokratisch verstandenen Grundordnungen, z. B. hinsichtlich der Trennung von Staat und Religion, der Gleichstellung beider Geschlechter und der Religions- und Meinungsfreiheit.
- Der *Salafismus* gilt als eine sehr konservative Strömung innerhalb des Islam, die eine konsequente Rückbesinnung auf die Ursprünge des Islams anstrebt. Das Leben soll nach islamischen Gesetzen ausgerichtet sein, eine zentrale Forderung zielt auf die Wiedereinführung der Scharia für alle Lebens- und Rechtsbereiche (Wöhr, 2019). Säkulare Denkansätze werden meist abgelehnt (Said & Fouad, 2014).

Nachdem die Radikalität grundsätzlich als Phänomen eingeordnet und erläutert wurde, stellen die folgenden Ausführungen psychodynamisch geprägte Betrachtungsweisen über die mögliche Entwicklung einer islamistischen Radikalität im Einzelnen dar. Dafür ist es wichtig, vorab darauf hinzuweisen, dass der Islam keinesfalls mit der islamistischen Radikalisierung gleichzusetzen ist und ein vergleichsweise seltenes Phänomen darstellt.

2.3.4.1 Radikalisierung als Ideal-Ich-Phänomen (Benslama)

In seinen Büchern „Der Über-Muslim“ (2017a) und „Psychoanalyse des Islam“ (2017b) analysiert Fetih Benslama die psychodynamischen Hintergründe einer religiösen Radikalisierung. Er betont sowohl die Abkehr von bestimmten Normen als auch die libidinöse Besetzung radikal-religiöser Vorstellungen (Benslama, 2017a). Der sogenannte „Über-Muslim“ ist besonders stolz auf seinen Glauben, betrachtet sich als einzig wahren Muslim (im Sinne des Ideal-Ichs) und setzt sich darin von dem Feindbild eines konsumorientierten Westens ab. Hierbei verknüpft er das Auftauchen des Islamismus mit der fortschreitenden Aushöhlung traditioneller islamischer Vorstellungen, die sich aus dem Zusammenstoß des Islams mit der westlichen Moderne ergibt. So gelingt durch die Radikalisierung eine Umkehr der Identität als Opfer in eine Identität von Allmacht und Stärke. Benslama (2017a) beschreibt das Ideal des „Über-

Muslims“ geradezu als eine „Immunabwehr“, die gegen zwei Feinde ankämpft: zum einen gegen den äußeren Feind (d. h. der Westen), zum anderen gegen den inneren Feind (d. h. die eigene Verwestlichung). In Anlehnung an Volkan (2000) wird Radikalisierung als Antwort auf die Furcht vor dem Zusammenbruch der Gemeinschaft der Muslim*innen (der sog. „Umma“) verstanden. Für Benslama ist die Radikalisierung insofern das Symptom einer tiefen Erschütterung, die religiös Radikalisierte mit ihrem „Ruf nach dem Schleier des Ursprungs“ zu bewältigen versuchen (Benslama 2017a, S. 324). Die Fantasie einer idealen islamischen Welt soll die Orientierungslosigkeit verbannen, die gerade für die Adoleszenz typisch ist. Benslama (2017a) sieht in der Phase der Adoleszenz eine „maßlose Gier“ nach neuen Idealen. Insofern wird die Radikalisierung als Symptom verstanden, das dem Ziel dient, einen eklatanten psychischen Notstand zu überleben (Benslama, 2017). Benslama empfiehlt hier eine Politik der Ambiguitätstoleranz, um die Radikalisierung einzelner Gruppen nicht weiter voranzutreiben.

2.3.4.2 Radikalisierung als Politikum (Abdel-Samad)

In seinen Büchern „Der Untergang der islamischen Welt“ (2010), „Der islamische Faschismus“ (2014) sowie „Mohammed, eine Abrechnung“ (2015) schreibt der deutsch-ägyptische Islamwissenschaftler Hamed Abdel-Samad über die Geschichte und das Wesen des Islam und streift hier auch sozialpsychologische bzw. psychodynamische Aspekte. Dafür arbeitet er zunächst die Parallelen zwischen westlichen Radikalisierungstendenzen (die sich etwa im italienischen und deutschen Faschismus zeigten) und dem Islamismus heraus (Abdel-Samad, 2014). Eine erste Parallele sieht er in einer dualistisch-spaltenden Ideologie, welche die Welt in Freund und Feind unterteilt und dadurch den Weg in die Gewalt ebnet. Zudem besteht in beiden Gruppen die Fantasie einer Auserwähltheit (in Form des oben erwähnten Ideal-Ichs) und einem daraus abgeleiteten Recht, über die Welt zu herrschen. Eine weitere wesentliche Parallele sieht Abdel-Samad (2014) darin, dass beide Radikalisierungen historisch und chronologisch aus Niederlagen und Erniedrigungen entstanden sind.

2.3.4.3 Radikalisierung als Ausdruck des Begehrens (Žižek)

In seinem Buch „Blasphemische Gedanken zum Islam“ skizziert Slavoj Žižek (2015) den Konflikt zwischen tolerantem Liberalismus und religiösem Fundamentalismus. Er beschreibt den Fundamentalismus als einen „Triumph der Ideologie“, der die muslimische Gemeinschaft gegenüber einem gemeinsamen Feind vereint. Der Westen wird hier mit Hilfe von Begriffen wie Kapitalismus, Ratio, Satttheit und marktwirtschaftlicher Verführung beschrieben, wohingegen die „Umma“ mit Begriffen von Transzendenz, Leidenschaft und göttlicher Hingabe verknüpft wird. Žižek beschreibt ein aus dem westlichen Kapitalismus entstandenes hedonistisches Begehren der Muslime, welches der Fundamentalist versucht, in sich selbst zu bekämpfen, und

dessen (potenzielle) Befriedigung er sich nicht erlaubt (Žižek, 2015). Žižek lässt in seinen Ausführungen die Biografie und mögliche Probleme in der Identitätsentwicklung von radikalisierten Personen außer Acht.

Für Žižek (2015) scheint ein erheblicher Riss zwischen der liberalen westlichen Welt und der radikalisierten Reaktion auf diese Lebensweise zu bestehen. Der Gegensatz zwischen einem Leben voller Versprechen auf materielle Reichtümer auf der einen Seite und einem Leben mit einem höheren transzendentalen Ziel auf der anderen Seite bildet sich nach Žižek (2015) in der Radikalisierung einzelner Individuen ab. Dies beschreibt er folgendermaßen:

„Das Problem der islamischen Welt besteht bekanntlich darin, dass sie abrupt mit der westlichen Modernisierung konfrontiert wurde, ohne dass ihr die Zeit blieb, das Trauma dieses Zusammenpralls durchzuarbeiten und einen symbolisch-fiktionalen Raum konstruieren zu können. Somit bestanden die einzigen möglichen Reaktionen darauf entweder in einer oberflächlichen Modernisierung oder, angesichts des Fehlens eines geeigneten symbolischen Raums von Fiktionen, in einer direkten Zuflucht zum gewaltsamen Realen, einem offenen Krieg zwischen der islamischen Wahrheit und der westlichen Lüge, in dem kein Raum für symbolische Vermittlung bleibt“ (Žižek, 2015, S. 41).

Žižek (2015) beschreibt Radikalisierungstendenzen als eine Reaktion auf den westlichen Liberalismus und dessen wirtschaftliche Verführungskraft. Dieser Zusammenstoß führt laut Žižek zudem zu einer Konfrontation mit der im Islam unterdrückten weiblichen Sexualität, indem die „traumatische-subversive-schöpferische-explosive Kraft weiblicher Subjektivität“ revitalisiert wird (Žižek, 2015). Žižek schlägt Lösungsansätze aus dem Spektrum der arabischen Linken vor, um aus den eigenen Reihen heraus mit einer politischen und sozioökonomischen Alternative dem Fundamentalismus, bzw. den Radikalisierungstendenzen, zu begegnen.

2.3.5 Zusammenfassung und kritischen Würdigung

Dieser dritte Abschnitt der theoretischen Einführung widmete sich der Polarität von Ambiguität und Radikalität. Einführend wurde auf die spezifische Gruppe der jungen in Deutschland lebenden Muslim*innen eingegangen. Hierbei kann festgehalten werden, dass bei der Übernahme traditioneller Rollenzuschreibungen in einer (post-)modernen und globalisierten Welt junge Muslim*innen mit großen Ambivalenzen konfrontiert sind. Überwiegend bestehen diese in einem Konflikt zwischen den kulturellen Normen und Anforderungen der elterlichen Generation sowie den Werten und Erwartungen der deutschen Gesellschaft. Zudem wurden die spezifischen Herausforderungen einer Migration aus entwicklungspsychologischer und geschlechterspezifischer Sicht dargestellt.

In einem weiteren Schritt wurde das Phänomen der Radikalisierung mit Hilfe von drei verschiedenen Perspektiven dargestellt. Benslama (2017a) benennt im Rahmen einer Psychodynamik

der Radikalisierung, die Wiederherstellung des Ideal-Ichs als wichtigstes Element. Die Radikalisierung wird bei Benslama als Symptom verstanden, welches dazu dient, einen psychischen Notstand, der durch ganz unterschiedliche Faktoren bedingt ist (z. B. Adoleszenz, Migration), zu überleben. Abdel-Samad (2014) beschreibt die Entstehung von Radikalisierung als politische Ideologie, die aus der (historischen) Niederlage und Erniedrigung entstehe. Žižek (2015) stellt den Fundamentalismus bzw. die Radikalisierung als einen „Triumph der Ideologie“ dar, der die muslimische Gemeinschaft gegenüber dem Westen vereint. Damit bezeichnet er den radikalen Islam als Gegenreaktion zum kapitalistischen und konsumorientierten westlichen Liberalismus.

In der Zusammenschau der psychodynamischen Modelle lassen sich einige übergreifende Merkmale identifizieren, die zu der Entwicklung einer Radikalisierung führen können:

- eingeschränkte Verfügbarkeit stabiler früher Bindungserfahrungen,
- das Auftreten von Reifungskrisen in der frühen Biografie,
- das Erleben von Diskriminierung und Benachteiligung,
- Verfügbarkeit radikaler Netzwerke.

Im folgenden Kapitel werden die bisherigen theoretischen Ausführungen gebündelt und im Rahmen einer Vorstellung der spezifischen Fragestellungen dieses Forschungsprojekts zusammengefasst.

3 Abschließende Gedanken und Fragestellungen

In der vorliegenden Einführung konnte nun, vor allem aus psychodynamischer Sicht, die Entstehung der Identität sowie die damit einhergehenden geschlechterspezifischen Herausforderungen vor dem Hintergrund eines muslimischen Migrationshintergrundes zusammenfassend dargestellt werden. Übergreifend bildet sich im Rahmen dieser psychodynamischen Modelle in der Innenwelt eines Individuums die Grundlage für spätere Erlebens- und Gefühlsspielräume ab. Angesichts dieser innerpsychischen Konstitution kann im späteren Verlauf der Biografie, sofern stabile und liebevolle Beziehungen das Umfeld prägen, ein Gefühl von Integration entstehen. Möglicherweise schafft hierbei eine gesunde innere Integrationsfähigkeit das Potenzial für eine äußere Integration.

Es zeigt sich jedoch, dass in der spezifischen Gruppe der jungen in Deutschland lebenden Muslim*innen große Herausforderungen erlebt werden. Im Rahmen der vorliegenden Studie soll analysiert werden, inwiefern die frühkindliche Situation ein späteres Erleben von Zugehörigkeit prägt. Darüber hinaus scheint bisher unklar, welche spezifischen Qualitäten des Subjekts sowie der Struktur miteinander opponieren und dadurch eine erhöhte Anfälligkeit für radikales Denken und Handeln schaffen. Es soll erfasst werden, was die Identitätsarbeit für in Deutschland lebende junge Muslim*innen bedeutet und welche inneren und äußeren Integrationsleistungen vollbracht werden müssen, bzw. unter welchen psychosozialen Bedingungen ein Scheitern der Integrationsleistung erfolgt. Um sich diesen Themen widmen zu können, wurden im Rahmen der vorliegenden qualitativen Forschungsarbeit vier inhaltlich aufeinander aufbauende Fragestellungen formuliert:

- I. Welche individuell-innerpsychischen Prozesse des Subjekts und welche interaktionell-sozialen Einflüsse der Struktur spielen für die Identitätsentwicklung von jungen Muslim*innen eine Rolle?
- II. Gibt es geschlechterspezifische Unterschiede in der Entwicklung der Identität des Subjekts junger Muslim*innen in Deutschland?
- III. Wie stellt sich das Erleben von Integration bzw. Desintegration in den jungen Muslim*innen dar und in welchen unterschiedlichen Formen zeigt sich dieses Erleben?
- IV. Was sind mögliche psychosoziale Einflussfaktoren auf die Entwicklung einer hohen, bzw. niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung) bei jungen Muslim*innen?

4 Methodisches Vorgehen

4.1 Stichprobe

Im Rahmen dieser qualitativen Querschnittstudie wurden Interviews mit 50 jungen muslimischen Proband*innen durchgeführt. Es wurden 50 % männliche Probanden sowie 50 % weibliche Probandinnen interviewt. Die vorausgesetzte Altersspanne bewegt sich zwischen 18 und 25 Jahren, das Durchschnittsalter liegt bei 22,3 (SD = 1,93). Das Durchschnittsalter beträgt bei den männlichen Probanden 22,5 (SD = 1,7) und bei den weiblichen Probandinnen 22,2 (SD = 2,12). Vorausgesetzt wurde eine Mindestaufenthaltsdauer in Deutschland von fünf Jahren. Sofern die Proband*innen in Deutschland geboren wurden, gehören sie entweder der zweiten oder der dritten Generation an. Die soziodemografischen Daten zeigen, dass 39 Proband*innen unserer Studie an einer Universität eingeschrieben sind, 11 Proband*innen geben an, in Vollzeit in einem Arbeitsverhältnis zu sein. Zum Beziehungsstatus befragt geben 22 Proband*innen an, in einer Partnerschaft zu leben. 27 Proband*innen sind alleinstehend. Von 3 Proband*innen erfahren wir, dass eine Elternschaft besteht.

Als Ausschlusskriterien wurden eine klinisch relevante akute psychotische und/ oder eine hirnorganische Symptomatik sowie eine Aufenthaltsdauer von unter fünf Jahren formuliert, bzw. eine Migration aus einem muslimisch geprägten Land nach Deutschland nach dem 15. Lebensjahr.

4.2 Durchführung der Datenerhebung

4.2.1 Rekrutierung

Nachdem die Ethikkommission der Universität zu Lübeck (Aktenzeichen 17-212) ihr Einverständnis am 10.10.2017 schriftlich übergab konnte mit der Rekrutierung unserer Proband*innen begonnen werden. Überwiegend erfolgte die Rekrutierung über eine Online-Plattform der Medical School Hamburg sowie Aushänge, die Interessierte einluden, selbstständig mit der Forschergruppe Kontakt aufzunehmen. Zudem wurden die Leitungen von islamischen Gemeinden in Kiel, Lübeck, Neumünster und Hamburg angeschrieben. Darüber wurden in den eben genannten Städten Beratungsstellen und psychologische Beratungseinrichtungen für Muslim*innen telefonisch und schriftlich kontaktiert. Die Rekrutierung erfolgte außerdem an der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Segeberger Kliniken Bad Segeberg.

4.2.2 Konzeption des Interviewleitfadens

Für die Durchführung der semistrukturierten Interviews wurde ein qualitativer Interviewleitfaden konzipiert (siehe Anhang 10.2). Nach Gläser und Laudel (2009) trifft dabei eine essenzielle

Strukturierung auf eine notwendige Offenheit, die „für die Vergleichbarkeit von Befunden“ (Averbeck-Lietz & Meyen, 2016) erforderlich ist. Die Struktur des Interviews erlaubte ein Wechsel zwischen strukturierten, explorativ-beobachtenden sowie psychodynamischen, narrativ-interpretativ geprägten Gesprächspassagen.

4.2.3 Durchführung des Interviews

Die Durchführung der qualitativen Interviews erfolgte über einen Zeitraum von 15 Monaten vom 14.6.2018 bis zum 2.10.2019 in den Räumlichkeiten der Medical School Hamburg sowie in der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Segeberger Kliniken Bad Segeberg. Die Interviews wurden ausschließlich in deutscher Sprache durchgeführt. Die Erhebung erfolgte durch den Studienleiter Herrn Prof. Dr. med. habil. Lutz Götzmann sowie die Studienmitarbeiter*innen Frau Dipl.-Psych. Gonca Tuncel Langbehn, Herrn Dr. Paul Maximilian Kaiser und Frau MSc.-Psych. Lena Barth. Nachdem die Proband*innen mündlich und schriftlich über den Ablauf und die Freiwilligkeit der Studie aufgeklärt wurden, wurden die Einzelinterviews mithilfe eines semistrukturierten Leitfadens durchgeführt (siehe Anhang 9.2). Die Interviews wurden bei einer Interviewdauer von 50 - 90 Minuten ($M = 67:07$ Minuten, $SD = 10:26$ Minuten) audiodokumentiert (Aufnahmegerät Typ Philips Pocket Memo Diktiergerät). Die Aufwandsentschädigung für die Teilnahme an den Interviews betrug 50 € und wurde in bar ausgezahlt.

4.2.4 Transkription

Vor Beginn dieser Untersuchung wurden die Audiodateien von drei unterschiedlichen Mitarbeitern in Anlehnung an die Transkriptionsregeln nach Kruse und Schmieder (2014) sowie Selting und Kollegen (2009) transkribiert. Für diese Studie wurde die vollständige wörtliche Transkription ausgewählt. Bei dieser Vorgehensweise werden nicht nur ausgewählte Passagen, sondern die gesamten Gespräche wörtlich abgeschrieben. Dies stellt eine höchstmögliche Nachvollziehbarkeit der späteren Forschungsergebnisse sicher (Gläser & Laudel, 2009). Gemäß den Empfehlungen der Fachliteratur wurden nur die Merkmale des Gesprächsverhaltens transkribiert, die auch tatsächlich zur Analyse geeignet sind (Gläser & Laudel, 2009; Lamnek, 2005; Wintzer, 2016). Alle verbalen Inhalte (gesprochener Inhalt, nachfragende oder zustimmende Laute) wurden dementsprechend in die Transkription aufgenommen. Alle nonverbalen Inhalte (z. B. Gähnen, Blicke, Gesprächspausen) wurden nicht in die Transkription einbezogen. Zusätzlich wurden Satzbaufehler entschärft und mögliche Dialekte bereinigt. Um den Lesefluss und das Verständnis zu fördern, wurden in wenigen Zitaten Ergänzungen mithilfe eines eckigen Klammerpaares kenntlich gemacht.

4.2.5 Datenschutz

Die erhobenen personenbezogenen Daten wurden mithilfe eines Probandencodes pseudonymisiert. Eine Aufklärung der Studienteilnehmer vor dem Interview (informed consent) fand sowohl mündlich als auch schriftlich statt (siehe Anhang 9.3). In diesem Zusammenhang wurden die Proband*innen über den Namen der Studie, den Träger der Studie, den Studienleiter, die Studienmitarbeiter und über die zentrale Kontaktstelle der Studie informiert. Weiterführend wurden die Teilnehmer über die Zielgruppe, das Forschungsvorhaben, die Methodik, die wissenschaftliche Verarbeitung, das positive Votum der Ethikkommission, die Freiwilligkeit der Teilnahme, den Versicherungsschutz sowie den Datenschutz schriftlich aufgeklärt. Über Dauer, Ablauf und Aufwandsentschädigung wurde ausschließlich mündlich informiert. Die Einwilligungserklärung erfolgte im Anschluss schriftlich (siehe Anhang 9.4). Die Audiodaten wurden unmittelbar nach der Erhebung in einen vollverschlüsselten Container dupliziert und von den Endgeräten gelöscht. Die Verschlüsselung erfolgte mit der Software Cryptomator. Dabei wurden Dateistrukturen, Inhalte und Namen nach 256-Bit Advanced Encryption Standard (AES) verschlüsselt. Die Einlagerung des pseudonymisierten Datenmaterials und des nicht-pseudonymisierten Datenmaterials fand getrennt statt.

4.3 Qualitative Methodik

4.3.1 Grounded-Theory-Methodologie

Die Grounded-Theory-Methodologie (Strauss, Corbin, Niewarra, & Legewie, 1996) dient als das methodische Fundament der vorliegenden Arbeit. Die gemeinsam publizierte Monografie von Straus und Glaser mit dem Titel „The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research“ ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung unterschiedlicher Sichtweisen der Grounded-Theory-Methodologie. Die Grounded Theory ist inzwischen zu einem Oberbegriff geworden, der unterschiedliche erkenntnistheoretische und methodologische Positionen vereint (Strauss, Corbin, Niewarra, & Legewie, 1996). Das Kodieren wird in der Grounded Theory als ein Konzeptbildungsprozess verstanden: die Daten werden gleichsam aufgebrochen und zu Konzepten, schließlich auch zu Kategorien verdichtet. Es werden Begriffe gefunden, die verschiedene Datenausschnitte in Beziehung zueinander setzen und dadurch Zusammenhänge erkennbar werden lassen (Strauss, Corbin, Niewarra, & Legewie, 1996). Die charakteristischen Grundüberlegungen fusionieren in einem schrittweisen Vorgehen: das offene Kodieren (Entstehung der Kodes, Identifizierung von Eigenschaften und Dimensionen, Synthese von Kategorien), das axiale Kodieren (Ordnung der Kategorien anhand des Kodierparadigmas) sowie das selektive Kodieren (Identifikation von Kernkategorien, die das untersuchte Phänomen zu erklären vermögen bzw. Typen voneinander abgrenzen). Dem methodischen Ansatz der Grounded-Theory-Methodologie liegt die Prämisse „All is data“ zugrunde (Glaser

& Holton, 2004). Hierbei konstituiert sich sowohl ein prozessorientierter als auch ein prozess-offener Ablauf. Auf diese Weise können aus dem vorhandenen Datenmaterial Hypothesen, Ideen und Theorien extrahiert werden (Breuer, 2020; Mayring, 2019) und in Form von offenen Codes und Memos induktiv festgehalten werden (Glaser & Holton, 2004). Auftauchende Ideen, Einfälle, Assoziationen, Hypothesen und Theorien wurden während des Kodiervorganges in Form von Memos festgehalten und später in offene Codes überführt. Dieses Vorgehen, so Glaser und Strauss (2010), regt den Forscher zu einem kreativen und selbstreflektierenden Denken an und verhilft ihm so dazu, höherwertiges Material entwickeln zu können.

4.3.2 Qualitative Inhaltsanalyse

Die Qualitative Inhaltsanalyse ist eine Methode zur Datenauswertung im Bereich der empirischen Forschung, die ab 1980 von Philipp Mayring entwickelt wurde. Nach Mayring (2019) besteht das Ziel der qualitativen Inhaltsanalyse darin, eine Ordnung und Strukturierung von manifesten (deduktiven) und latenten (induktiven) Inhalten zu etablieren. Die Qualitative Inhaltsanalyse stellt eine „systematische und intersubjektiv überprüfbare Textanalysemethode dar, die trotz der Interpretationsbedürftigkeit und Bedeutungsfülle sprachlichen Materials wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird“ (Mayring, 2019). Ihr zentrales Charakteristikum ist die systematische, von expliziten Regeln geleitete und den Inhalt konservierende Zusammenfassung des Analysematerials mit dem Ziel, dieses auf überschaubare Kategorien zu reduzieren. Hierbei werden die Analysekategorien, wenn auch vor theoretischem Hintergrund, unmittelbar aus dem empirischen Material generiert. Die qualitative Inhaltsanalyse bietet die Möglichkeit, Kommunikation mit einer inhaltsanalytischen Betrachtungsweise auszuwerten (Mayring, 2019). Die Methodik erlaubt, dass die Daten systematisch analysiert und intersubjektiv überprüfbar gemacht werden (Mayring, 2019). Das systematische Vorgehen grenzt sich von einer hermeneutischen Vorgehensweise ab, in welcher Inhalte teilweise relativ frei interpretiert werden dürfen (Mayring, 2019). Mayring (2019) schlägt drei Grundformen der qualitativen Inhaltsanalyse vor:

- Zusammenfassung: Das Material wird so reduziert, dass der wesentliche Inhalt erhalten bleibt, aber durch Abstraktion ein überschaubares Korpus geschaffen wird, das immer noch ein Abbild des Grundmaterials darstellt.
- Strukturierung: Bestimmte Aspekte werden aus dem Material herausgefiltert und unter vorher festgelegten Ordnungskriterien wird ein Querschnitt durch das Material gelegt, oder das Material wird auf Grundlage bestimmter Kriterien eingeschätzt.
- Explikation: Zu einzelnen fraglichen Textteilen wird zusätzliches Material herangezogen, dass das Verständnis erweitert.

Die Analyse erfolgt prozesshaft und folgt festgelegten Regeln (Mayring, 2019). Demzufolge sind die Gütekriterien der Objektivität, der Validität und der Reliabilität auch in der qualitativen Forschung von grundlegender Bedeutung und können beispielhaft in der Berechnung der Interrater-Reliabilität mit Hilfe von Krippendorff's Alpha nachgewiesen werden (Mayring, 2019). Weitere Gütekriterien können anhand der Prozessdokumentation und Regelgeleitetheit als Basis intersubjektiver Nachvollziehbarkeit, argumentativer Interpretationsabsicherung, kommunikativer Validierung sowie Triangulation (Absicherung durch andere Experten der Forschergruppe) benannt werden.

4.4 Qualitative Datenanalyse

4.4.1 Entwicklung des Codebooks und Kodierung

Vor dem Hintergrund der Grounded-Theory-Methodologie sowie der qualitativen Inhaltsanalyse wurde in der vorliegenden Arbeit zwischen deduktiven (strukturellen) Codes und induktiven (offenen) Codes differenziert. Dadurch kann sowohl ein textnaher, explorativer Zugang als auch ein theoriegeleiteter, psychoanalytischer Zugang ermöglicht werden. Der gesamte Prozess wurde von kommentierenden Aufzeichnungen in Form von Memos begleitet. Alle verwendeten Codes wurden in einem Codebook für strukturelle und offene Codes definiert, beschrieben, abgegrenzt und mit zwei Ankerbeispielen verknüpft. Der gesamte Kodierungsprozess wurde supervisorisch von Prof. Dr. Götzmann begleitet und im Prozess modifiziert.

Das vollständige Codebook kann in Anlage 10 eingesehen werden.

Die Analyse des Materials besteht im Folgenden darin, relevante Textstellen zu identifizieren und mit dem dazugehörigen Code zu verknüpfen. Die Kodierung basiert auf der theoretischen Grundlage des entwickelten Codebooks mit insgesamt 40 Kodierungen (Breuer, 2020). Die qualitative Analyse fand mithilfe des Softwareprogramms Atlas.ti (Version 8.3.1) statt.

4.4.2 Strukturelle Analyse (Structural Coding) und Beschreibung der Strukturellen Codes

Die strukturellen Codes wurden nach den Vorgaben einer qualitativen Inhaltsanalyse deduktiv anhand der Fragestellung theoretisch abgeleitet. Hierzu gehören die Codes, die den Gruppen Identität, Integration und Geschlechterrolle zugehörig sind. Es folgt eine Liste ausgewählter struktureller Codes mit den entsprechenden Definitionen (vollständige Liste siehe Anhang 10):

Soziale Identität

Es wird von sozialer Identität berichtet. Die soziale Identität setzt sich zusammen aus der Mitgliedschaft einer oder verschiedener sozialer Gruppen sowie der Bewertung dieser. Die Bewertung der Gruppenmitgliedschaft ergibt sich aus dem Vergleich (nicht ausschließlich der Abwertung) dieser Gruppe mit anderen relevanten Gruppen (Mummendey, 1984).

Kulturelle Identität

Es wird von kultureller Identität berichtet. Die kulturelle Identität entsteht durch das Zugehörigkeitsgefühl eines Individuums zu einem Kollektiv. Diese Unterscheidung wird vor allem aufgrund von gesellschaftlich Aspekten (dabei z. B. Sprache, Religion, Rituale) getroffen. Kulturelle Identität entsteht aus der Konstruktion des „Eigenen“, welche durch den Gegensatz zu einem „Anderen“ hervorgerufen wird. Über die Sozialisation wird das Individuum in die kulturelle Identität eingebunden (Ganguin & Sander, 2008).

Ethnische Identität

Es wird von ethnischer Identität berichtet. Bei einer ethnischen Gruppe handelt es sich um eine abgrenzbare Gruppe, die aufgrund ihres Gemeinschaftsgefühls als eine Identität erkannt wird. Grundlage dieser Ethnizität können eine gemeinsame Abstammung, die Geschichte oder eine Verbindung zu einem bestimmten Gebiet sein. Die Zugehörigkeit zu mehreren Ethnien ist möglich (Erdheim, 1992a, 1992b).

Niedrige Ambiguitätstoleranz in Form von religiösen Radikalisierungstendenzen

Es wird von religiösen Radikalisierungstendenzen berichtet. Die Radikalisierung bezeichnet einen Prozess, der dazu führt, dass ein Individuum oder eine Gruppe zu einer Form der Gewaltausübung greift, die unmittelbar an eine sozial, politisch oder religiös motivierte Ideologie geknüpft ist, von der die herrschende politische, soziale oder kulturelle Ordnung abgelehnt wird (Borum, 2011; Wilner & Dubouloz 2010). Wissenschaftler behandeln das Phänomen der Radikalisierung sowohl auf der Makroebene (z. B. Einflüsse der Gesellschaft, der Politik und aktueller Lebensumstände), Mesoebene (z. B. Einflüsse von sozialen Netzwerken, Gruppenzugehörigkeiten) sowie der Mikroebene (z. B. individuelle biografische Einflüsse, ähnlich der vorliegenden Arbeit). Im Psychodynamischen Kontext zeigt sich Radikalität über die Präsentation einer libidinös besetzten Ideologie, welche über eine nicht ambigue Haltung verdeutlicht wird (Benslama, 2017a).

Hohe Ambiguitätstoleranz

Es wird von einer Ambiguitätstoleranz berichtet. Die Ambiguitätstoleranz beschreibt das Aushalten von Vieldeutigkeit und Vagheit (Bauer, 2019). Ambiguitätstoleranz ist eine Voraussetzung für die interkulturelle Kompetenz eines Menschen. Im Rahmen Psychoanalytischer Konzepte wird die Ambiguitätstoleranz den Ich-Funktionen zugerechnet Mertens, 2015).

4.4.3 Memowriting

Ein bedeutsamer Analyseschritt stellt das Festhalten von Notizen (sog. „Memos“) dar (Glaser & Holton, 2004). Diese dienen der Ideenentwicklung, Strukturierung, Reflexion sowie Konzeptbildung und begleiten den gesamten Forschungsprozess (Planung, Erhebung, Auswertung). Ein Memo kann mit eigenen Inhalten gefüllt werden oder von anderen Ratern (beispielsweise dem Supervisor) erstellt werden. Dazu werden die Memos mit Hilfe von Atlas.ti direkt neben den Textabschnitten vermerkt. Das Verfassen von Memos gilt als das wichtigste Verfahren, um eine gegenstandsbezogene Theorie zu entwickeln (Glaser & Holton, 2004; Goetzmann,

Wittmann, Thomas, Wutzler, Weierstall, & Ruettner, 2018). Hier findet der eigentliche Grounded-Theory-Prozess statt, der die latenten Einfälle beim Leser kreativ mit einbezieht. Angesichts dieser Technik können nicht nur manifeste Inhalte, sondern auch latenten Bedeutungszusammenhänge gesichtet werden.

4.4.4 Offene Analyse (Open Coding) und Beschreibung der Offenen Codes

Die offenen Codes wurden induktiv aus dem Interviewmaterial mithilfe der Grounded-Theory-Methodologie abgeleitet. Eine erste Fassung der offenen Codes wurde an dem Datenmaterial getestet, ausgewertet und unter Supervision nach den Vorgaben der Grounded Theory modifiziert. Hierbei spielten die Memos (Memo-Writing) eine wichtige Rolle. Bei einer hohen Auftretenswahrscheinlichkeit der Memos werden diese in einem weiteren Analyseschritt in offene Codes überführt. Diese anfänglichen Modifikationen werden als Präzisierung und Weiterentwicklung des Materials verstanden, da dieser Prozess nicht als linear, sondern vielmehr explorativ verstanden wird. Dabei wird angestrebt, einen Freiraum zu etablieren, der nicht der rationalen Zensur einer empirisch-naturwissenschaftlichen Objektivität unterworfen wird, sondern mit der freien Assoziation verwandt ist (Goetzmann, Wittmann, Thomas, Wutzler, Weierstall, & Ruettner, 2018). Es folgt eine Liste ausgewählter offener Codes mit den entsprechenden Definitionen (vollständige Liste siehe Anhang 10):

<u>Individualistische Struktur</u> Es wird von individualistischen Strukturen berichtet. Individualistisch orientierte Gesellschaften zeichnen sich durch unverbindlichere soziale Bindungen aus. Im Vordergrund steht im Rahmen der individualistischen Gesellschaften die individuelle Entfaltung sowie der Schutz der Kernfamilie (Dahl, 2000).
<u>Kollektivistische Struktur</u> Es wird von kollektivistischen Strukturen berichtet. Unter Kollektivismus wird ein System von Werten und Normen verstanden, in dem das Wohlergehen des Kollektivs die höchste Priorität einnimmt. Die Interessen des Individuums werden den spezifischen Motiven der Gruppe untergeordnet (Dahl, 2000).
<u>Religion</u> Es wird von Religion und/ oder Religiosität berichtet, in der vorliegenden Arbeit vor allem in Bezug auf die sogenannten Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam). Religion kann Wertvorstellungen, menschliches Verhalten, Handeln, Denken und Fühlen prägen und in diesem Zusammenhang unterschiedliche Funktionen erfüllen (Kluge, 2013). Universale Elemente von Religion zeigen sich in den individuellen Wünschen nach Sinnfindung, moralischer Orientierung sowie dem Streben nach der Wiedervereinigung der diesseitigen Existenz mit seinem jenseitigen Ursprung (Kluge, 2013).
<u>Entwertung</u> Es wird von Entwertung berichtet. Über die Entwertung wird eine Geringschätzung einer Person, einer Handlung oder eines Sachverhalts erkennbar. Im Kontext der Psychoanalyse zählt die Entwertung zu den unreifen Abwehrmechanismen als Gegenpol zur Idealisierung (Mertens, 2015).

4.4.5 Kategorienbildung und Beschreibung der Zentralen Kategorien

Aus der Beziehung zwischen unterschiedlichen offenen Codes entstehen in einem weiteren Analyseschritt die Zentralen Kategorien (Goetzmann, Wittmann, Thomas, Wutzler, Weierstall, & Ruettner, 2018). Die zentralen Kategorien werden dabei aus offene Codes generiert, die inhaltliche Zusammenhänge aufweisen. Glaser und Holton (2004) bezeichnen dieses Vorgehen als theoretisches Sampling. Bei dieser Vorgehensweise kommt es zu einer weiteren Präzisierung und Vertiefung des Materials. Es folgt eine Liste der zentralen Kategorien sowie die dazugehörigen offenen Codes:

Zentrale Kategorie	Dazugehörige Offene Codes
<i>Innere Ruhe</i>	Zufriedenheit Sympathie/Liebe Wertschätzung
<i>Innerer Kampf</i>	Angst Ambivalenz Haltlosigkeit Enttäuschung Streit/ Konflikt Einsamkeit
<i>Ausgrenzung</i>	Entwertung Stigmatisierung
<i>Leistung und Druck</i>	Arbeit/Leistung Anerkennung/Streben nach Anerkennung
<i>Glauben</i>	Religion
<i>Beziehung</i>	Familie Triangulierung Individualistische Struktur Kollektivistische Struktur Mutter Vater

4.4.6 Co-Occurrence-Analyse

In einem finalen Analyseschritt wurde das Datenmaterial auf das gleichzeitige Auftreten von strukturalen Codes, offenen Codes sowie zentralen Kategorien untersucht. Für alle Fragestellungen wurde mit Atlas.ti eine Co-Occurrence-Analyse durchgeführt.

4.4.7 Interrater-Reliabilität unter Verwendung von Krippendorff's Alpha

Um die Güte der Kodierungen zu berechnen, wurden 20 % des zufällig ausgewählten Interviewmaterials unkenntlich gemacht und dann von einem zweiten Rater kodiert. Abschließend wurde die Interrater-Reliabilität statistisch anhand von Krippendorff's Alpha (α) in Atlas.ti

berechnet. In der Literatur (Frieze, 2020; Krippendorff, 2018) werden folgende Interpretationen der Bewertungsmaßstäbe angegeben: $\alpha < 0.67$ (sehr schwache Übereinstimmung), $\alpha = 0.67 - 0.8$ (Schwache Übereinstimmung), $\alpha > 0.8$ (starke Übereinstimmung), $\alpha = 1$ (perfekte Übereinstimmung).

4.4.8 Berechnung der Interrater-Reliabilität

Um die Güte der Kodierungen zu berechnen, wurden 20 % des zufällig ausgewählten Interviewmaterials unkenntlich gemacht und dann von einem zweiten Rater mit gleichen akademischen Qualifikationen (Master of Science Psychologie) kodiert. Abschließend wird die Interrater-Reliabilität der Kodierungen statistisch anhand von Krippendorff's Alpha ($cu-\alpha$) in Atlas.ti berechnet. Die Analyse der Interrater-Reliabilität ergab über den Gesamtwert des untersuchten Materials einen Wert von $cu-\alpha = .99$. Folglich kann der Grad der Übereinstimmung im Rahmen der hier angewandten Analyse mit einer „starken Übereinstimmung“ bewertet werden.

5 Ergebnisdarstellung

5.1 Fragestellung 1

Welche individuell-innerpsychischen Prozesse des Subjekts und welche interaktionell-sozialen Einflüsse der Struktur spielen für die Identitätsentwicklung von jungen Muslim*innen eine Rolle?

Die folgende Darstellung beschäftigt sich mit dem Thema der Identitätsentwicklung von jungen Muslim*innen, wie diese sich subjektiv darstellt und welche strukturellen Einflüsse hierbei eine wichtige Rolle spielen. Generell setzt sich die Identität aus drei unterschiedlichen Formen zusammen: der kulturellen, ethnischen und sozialen Identität (siehe theoretische Einführung). Ein Überblick über die absoluten und relativen Häufigkeiten der strukturalen Codes bezüglich der Fragestellung¹ kann in der **Tabelle 1** gewonnen werden. In einem zweiten Analyseschritt werden Häufigkeiten des gemeinsamen Auftretens (sog. „Co-Occurrences“) berechnet (siehe **Tabelle 2**). Es folgen typische Äußerungen der Proband*innen zu innerpsychischen Prozessen sowie interaktionellen Einflüssen, welche die Entwicklung von deren Identität qualitativ darstellen. Eine Zusammenfassung beendet die Ausführungen.

Tabelle 1 Häufigkeiten strukturaler Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Identität“

	GESAMT	
	Absolut	Relativ
KULTURELLE IDENTITÄT	273	100,00 %
ETHNISCHE IDENTITÄT	182	100,00 %
SOZIALE IDENTITÄT	171	100,00 %

Anmerkung: In der Tabelle 1 sind absolute und relative Häufigkeiten der strukturalen Codes aufgeführt.

Tabelle 2 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“ und „Soziale Identität“ sowie der drei am häufigsten gemeinsam auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien

	KULTURELLE IDENTITÄT	ETHNISCHE IDENTITÄT	SOZIALE IDENTITÄT
OFFENE CODES			
STIGMATISIERUNG		116	
FAMILIE			54
KOLLEKTIVISTISCHE STRUKTUR			25
RELIGION	40		
ENTTÄUSCHUNG		22	
WERTSCHÄTZUNG			35
INTERPERSONELLER KONFLIKT	28	68	
AMBIVALENZ	26		
ZENTRALE KATEGORIEN			
AUSGRENZUNG		126	
BEZIEHUNG	80		95
GLAUBEN	59	22	
INNERE RUHE			46
INNERER KAMPF	66	105	35

Anmerkung: Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden lediglich die drei am häufigsten gemeinsam auftretenden offenen Codes und die drei jeweils am häufigsten gemeinsam auftretenden zentralen Kategorien gezeigt. Es empfiehlt sich, zunächst die senkrechten Spalten zu lesen, um die drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien pro strukturelem Code auf einen Blick zu identifizieren.

5.1.1 Kulturelle Identität

Tabelle 1 beschreibt die absoluten und relativen Häufigkeiten der strukturalen Codes in Bezug auf die drei Formen der Identität. Hierbei wird deutlich, dass unsere Proband*innen am häufigsten von *kultureller Identität* (Strukturaler Code, $n = 273$) berichten. Die *kulturelle Identität* beschreibt das Zugehörigkeitsgefühl eines Individuums oder einer Gruppe zu einem größeren Kollektiv. Identitätsstiftend ist u. a. die Vorstellung der Differenz, d. h. sich von anderen kulturell zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wird vor allem aufgrund von gesellschaftlich oder geschichtlichen Aspekten wie Sprache, Religion, Nation und/ oder Gebräuchen getroffen. In der **Tabelle 2** wird die Co-Occurrence Analyse mit den jeweils drei häufigsten offenen Codes sowie den zentralen Kategorien im Zusammenhang mit der *kulturellen Identität* dargestellt. *Religion* (Offener Code, $n = 40$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 28$) sowie *Ambivalenz* (Offener Code, $n = 26$) treten am häufigsten mit dem strukturalen Code der *kultu-*

rellen Identität auf. Die zentralen Kategorien von *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 80$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 66$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 59$) werden innerhalb der *kulturellen Identität* am stärksten sichtbar. Im folgenden qualitativen Abschnitt sollen die am häufigsten gemeinsam auftretenden Codes bzw. zentralen Kategorien die *kulturelle Identität* näher erläutern.

5.1.1.1 Offene Codes

Am häufigsten wird im Zusammenhang mit der *kulturellen Identität* die *Religion* (Offener Code, $n = 40$) erwähnt. Es wird berichtet von einer Gruppenidentität, die sich in gemeinsam ausgeübten religiösen Handlungen, traditionellen Festen und vor allem einem ritualisierten, gemeinschaftlichen Essen als identitätsstiftend erweist. Die religiöse Gemeinschaft spielt eine deutlich übergeordnete Rolle. Häufig werden bereits in der Kindheit erste Freundschaften im Religionsunterricht aufgebaut. Das Beten beschreiben die Proband*innen entweder als familiäre Tätigkeit oder aber als eine eigenständige Handlung mit meditativen Eigenschaften:

P: „Wenn man zum Beispiel in der Moschee ist, nimmt man natürlich an den Gemeinschaftsgebeten teil. Dieses Gemeinschaftsgefühl ist natürlich was Anderes. Das fühlt sich anders an. Ich finde es nicht schlimm, wenn ich alleine bete. Dann ist das für mich vergleichbar mit einer Meditation. So kann man das auch am besten beschreiben, glaube ich.“

In Abgrenzung zu den anderen Identitätsformen sind die Unterschiede zwischen den elterlichen Idealen und denen der Proband*innen innerhalb der *kulturellen Identität* besonders deutlich. Es entsteht häufig eine Distanz gegenüber den elterlichen Wünschen, die an die Proband*innen gerichtet werden. In unseren Interviews wird häufig von entsprechenden offen oder verdeckt ausgetragenen *interpersonellen Konflikten* (Offener Code, $n = 28$) berichtet:

P: „Wir leben immer noch zu Hause, aber man spürt da schon so eine Distanz, im letzten Jahr oder so, habe ich mich wirklich sehr stark verändert ... von daher habe ich nicht so diese Gewissheit, dass ich etwas erreichen werde. Ich sag mal so, wenn mein Vater jetzt so ein Topverdiener wäre, hätte ich in mir so eine gewisse Ruhe ... mein Vater hat Geld, mein Vater könnte mich ... auch wenn ich ein Nichtsnutz bin, könnte mein Vater mich irgendwo reinschleusen oder sowas ... oder ich könnte von meinem Vater abgucken und lernen, aber das habe ich ja nicht und dadurch bin ich halt so in mir drin und muss alles selber machen ... das ist wie in der Luft schweben, sag ich mal so.“

Eine daraus entstehende *Ambivalenz* (Offener Code, $n = 26$) scheint im Kontext der kulturellen Identifikation innerpsychischen sowie interaktionellen Stress auszulösen. Die Proband*innen berichten von einem „Doppelleben“ und einer daraus resultierenden Spannung, die bei dem Versuch entsteht, zwei Welten miteinander zu verbinden:

P: „Es ist halt so eine Mischung, ist ja auch nicht schlimm. Das sind ja auch meine Kollegen, das ist ja nicht schlimm. Das ist ja nichts Schlimmes, von daher hast du in Teilen beides so. Das ist so. Immer wenn ich daran zurückdenke als ich 16, 17, 18, 19 Jahre war, bin ich wirklich sechs Wochen in der Türkei gewesen in den Schulferien. Und natürlich habe ich auch ein Stück von der Türkei in mir und da auch meine Kollegen und in meiner Kindheit habe ich das so ein bisschen wahrgenommen. Dort sagen sie zu dir: Du bist der Deutsche. Und hier sagen sie zu dir: Du bist der Türke.“

5.1.1.2 Zentrale Kategorien

Die zentralen Kategorien beschreiben übergreifende Themen der *kulturellen Identität*. Aus den vorherigen Ausführungen wird deutlich, dass die Proband*innen im Kontext der *kulturellen Identität* (Strukturaler Code, $n = 273$) überwiegend von den interaktionell-sozialen Einflüssen seitens der sozialen Struktur, dabei überwiegend von den Einflüssen der familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 80$) sprechen. Diese transportieren ein Gefühl von Verbundenheit und übertragen die kulturellen Eigenheiten der Eltern in die nächste Generation:

P: „Und so ist es noch bis heute. Wir feiern unser Zuckerfest, wir fasten, wir machen unser Fastenbrechen, wir haben immer noch unser Essen, was man auch in der Türkei kennt. Und ich denke, wenn man immer noch diese kleinen Stücke von Kultur bei sich hat, dann hat man trotzdem diese Kultur in sich. Und ich bin mit meiner Kultur aufgewachsen, ich bin mit der kurdischen Sprache aufgewachsen. Da wir ja auch jedes Jahr in der Türkei sind, hat man trotzdem nochmal dieses zweite Heimatgefühl und da steckt dann nochmal meine zweite Wurzel, ich sehe da noch mehr von meiner Kultur und ich lerne die Kultur drüben kennen.“

Zudem wird ein fortwährender *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 66$) beschrieben. Dieser entsteht aus dem Versuch, eine Brücke zu schlagen zwischen den individuell-innerpsychischen Erwartungen des Subjekts und den interaktionell-sozialen Einflüssen der Struktur (den elterlichen Werten). Hier wird häufig von einer Überforderung berichtet:

P: „Nur, dass die konservativen Leute, mit denen man aufgewachsen ist, zum Beispiel seine Eltern, alles erschweren. Weil sie wollen, dass wir die religiösen Werte und Zügel so erhalten, wie Sie sie uns mitgeliefert haben. Wir wollen halt, dass man diese Sachen aufnimmt, aber ihre alten Sachen nicht vergisst. Meine Mutter jetzt zum Beispiel, also die Sorge, dass ich jetzt die Werte und Normen, also meiner Herkunft und Religion, auch vergesse. Dass ich die halt überschreibe. Das ist manchmal schwer.“

Der *Glaube* (Zentrale Kategorie, $n = 59$) spielt im Zusammenhang mit der *kulturellen Identität* eine zentrale Rolle: Unsere Proband*innen sprechen sowohl über den *Glauben* als verbindendes als auch autonomes meditatives Element:

P: „Religion ist für mich sehr wichtig, weil ich mich mit der Religion wieder aus einem Tiefpunkt rausgeholt habe. Ich glaube fest an einen Gott fühle mich emotional verbunden zu einem Gott. Und ich wurde auch so erzogen, dass ich regelmäßig zur Moschee gegangen bin und dort Koran lesen beigebracht bekommen habe. Da habe ich mich auch sehr wohl gefühlt. Ich bin einfach glücklich, wenn ich an Religion denke, wenn ich bete, also es erfüllt mich einfach, ich bin einfach glücklich, so. Ich würde mich schon verloren fühlen, wenn ich keine Religion hätte, denk ich.“

5.1.2 Ethnische Identität

Tabelle 1 beschreibt die absoluten und relativen Häufigkeiten der strukturalen Codes in Bezug auf die drei Formen der Identität. Die *ethnische Identität* beschreibt ein positives oder negatives Verständnis von der Zugehörigkeit zur eigenen Ethnie. Über die *ethnische Identität* (Strukturaler Code, $n = 182$) wird am zweithäufigsten berichtet.

In der **Tabelle 2** wird eine Co-Occurrence Analyse mit dem strukturalen Code *Eethnische Identität* sowie den drei am häufigsten gemeinsam auftretenden offenen Codes dargestellt: *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 116$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 68$) sowie *Enttäuschung* (Offener Code, $n = 22$) werden in diesem Zusammenhang am häufigsten benannt. Die offenen Codes fügen sich insgesamt in den zentralen Kategorien von *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 126$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 105$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 22$) zusammen, welche am häufigsten gemeinsam mit der *ethnischen Identität* auftreten. Der folgende Abschnitt zeigt wieder die qualitativen Ergebnisse zu diesem Themenkomplex.

5.1.2.1 Offene Codes

Am häufigsten wird im Zusammenhang mit der *ethnischen Identität* (Strukturaler Code, $n = 182$) das Thema *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 116$) erwähnt. Mit Stigmata sind negative Zuschreibungen in Form gesellschaftlich unerwünschten Eigenschaften und Verhaltensweisen gemeint. Dabei hat das Stigma einen Status, der gegenüber den übrigen Merkmalen hervorsticht (von Kardoff, 2009, 2010). Die Stigmatisierung wird von unseren Proband*innen sowohl seitens der deutschen als auch der türkischen Gesellschaft benannt. Vor allem wird das Gefühl beschrieben abgestempelt zu sein. Häufig werden die deutschen Medien als Problemfaktor für Stigmatisierungsprozesse erwähnt. Überdies wird von offener, verbaler Stigmatisierung im Alltag („Ihr gehört hier nicht hin“), indirekter, averbaler Stigmatisierung („Blicke

im Bus“), aber auch einer positiven, dabei jedoch ebenso verletzenden Stigmatisierung („Ausländer wie Dich mögen wir“ oder „Du sprichst so toll Deutsch“) berichtet.

Die Proband*innen berichten sowohl von aktiver als auch von passiv-aggressiver Gewalt. Die daraus resultierenden *interpersonellen Konflikte* (Offener Code, $n = 68$) scheinen im Zusammenhang mit der *ethnischen Identität* besonders bedeutsam zu sein:

P: „Das Heftigste war, dass ich verprügelt wurde. Wir hatten zu Hause einen See, ich war ich mit zwei Freunden baden. Ich war zwölf/dreizehn, glaube ich, da wurde ich von irgendwelchen Betrunkenen verprügelt. Erstmal haben die uns beschimpft mit ‚Scheiß-Türken‘ und so. Wir waren natürlich jung und wollten das nicht auf uns sitzen lassen und haben die dann auch beleidigt. Und dann sieht man das nicht so im Dunkeln, auf einmal stehen zehn Leute vor einem und dann kann man halt nichts machen. Dann verprügeln die einen ... und dann bin ich, glaube ich, im Krankenhaus aufgewacht. Das war das Heftigste. Das ist Rassismus, ja. Aber ansonsten habe ich nur so Kleinigkeiten erlebt.“

Neben der *Stigmatisierung* kommt der Affekt von *Enttäuschung* (Offener Code, $n = 22$) ausschließlich im Rahmen der *ethnischen Identität* vor. In unseren Interviews bestehen einige Passagen, in welchen von dieser *Enttäuschung* und einer damit verbundenen Traurigkeit berichtet wird:

P: „Also, ich bin jetzt kein Deutscher, obwohl ich wie ein, keine Ahnung, ein Maximilian, dasselbe Leben gelebt habe. Ich bin auch in Deutschland geboren, habe einen deutschen Pass, spreche Deutsch, vielleicht sogar besser als er, weiß ich nicht, aber er ist halt deutscher als ich. So denken wahrscheinlich viele Leute und das stört mich einfach.“

5.1.2.2 Zentrale Kategorien

Die zentralen Kategorien beschreiben die übergreifenden Themen im Zusammenhang mit der *ethnischen Identität*. Hier sprechen die Proband*innen vor allem von dem Erleben der *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 126$):

P: „Ich habe einen Kindergarten besucht, in dem man die Migranten an einer Hand abzählen konnte. Ich weiß nicht, warum meine Eltern mich da hingeschickt haben. Also im Nachhinein war das sehr kontraproduktiv. Ich wurde da gemobbt. Als Kleinkind (lacht). Ja, also vielleicht war das auch, weil ich eine Heulsuse war. Ich weiß es nicht. Im Nachhinein glaube ich, das kommt auch vom äußeren Erscheinungsbild. Die waren halt alle eher blond und braunhaarig. Ja. Ich stieß, ich stach auf jeden Fall hinaus aus der Menge.“

Die Proband*innen erzählen zudem typischerweise von einem *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 105$), der sich auf die zwei Welten des Türkischen und Deutschen bezieht. Hier besteht das emotionale Dilemma, weder den (impliziten bzw. expliziten) Ansprüchen des türkischen noch den entsprechenden Ansprüchen des deutschen Kollektiv „genügen“ zu können. Um nicht ständig mit einer tiefen Orientierungslosigkeit konfrontiert zu sein, beschreiben viele Proband*innen ihre Strategie, sich an die jeweilige Außenwelt anzupassen:

P: „Ich weiß nicht, wer ich bin, aber ich passe mich an.“

Der *Glaube* (Zentrale Kategorie, $n = 22$) spielt auch in Bezug auf die *ethnische Identität* eine große Rolle. Der *Glauben* und die Kultur scheinen eng miteinander verknüpft zu sein. Hierbei dominiert eine ambivalente Einstellung gegenüber dem *Glauben*: zum einen stellt der *Glaube* im Leben unserer Proband*innen ein Ausgrenzungsmerkmal dar, zum anderen aber ebenso ein haltgebendes Element:

P: „Die Religion ist ein sehr sichtbares Merkmal, aber das hat eben dazu beigetragen, dass ich mich mit der Religion viel intensiver beschäftigt habe. Vielleicht hat das auch mit dem Alter zu tun. Die Regeln gelten erst in der Pubertät für Muslim*innen. Das ist halt auch für mich schön zu wissen. Ja ok, ich bin Muslima, nicht nur, weil ich da eingeboren bin und dann hat man damit angefangen, sich damit zu beschäftigen. Auch zu hinterfragen. Kritisch zu hinterfragen. Warum ist das eigentlich so? Eigentlich finde ich das merkwürdig! Oder, das passt überhaupt nicht zu mir! Aber hey. Und in dem Moment hat man halt mehr von sich gelernt. Selbst über sich und über die Religion.“

5.1.3 Soziale Identität

Tabelle 1 beschreibt die absoluten und relativen Häufigkeiten der strukturalen Codes in Bezug auf die drei Formen der Identität. Hierbei wird deutlich, dass die *soziale Identität* (Strukturaler Code, $n = 171$) von unseren Proband*innen am wenigsten berichtet wird. Die *soziale Identität* setzt sich aus einer (auch internalisierten) Mitgliedschaft in einer oder in verschiedener sozialen Gruppen und der Bewertung dieser Mitgliedschaft zusammen. Auch diese Identitätsform entsteht meist in Abgrenzung zu anderen Gruppen.

In der **Tabelle 2** wird die Co-Occurrence-Analyse mit dem strukturalen Code *soziale Identität* sowie den drei häufigsten gemeinsam auftretenden offenen Codes dargestellt. Es zeigt sich, dass *Familie* (Offener Code, $n = 54$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 35$) sowie *kollektivistische Struktur* (Offener Code, $n = 25$) am häufigsten vorkommen. Die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 95$), *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 46$) und *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 35$) zeigen sich am häufigsten gemeinsam mit der *sozialen Identität*. Der folgende Abschnitt soll erneut die qualitativen Ergebnisse darstellen.

5.1.3.1 Offene Codes

Im Hinblick auf die *soziale Identität* wird meist von der *Familie* (Offener Code, $n = 54$) gesprochen. Die internalisierte Mitgliedschaft entwickelt sich überwiegend aus einem familiären Gefüge, welches als haltgebend, aber auch als machtvoll beschrieben wird:

P: „Ich habe geträumt, ich bin alleine, es war irgendwie auch gar nicht wie ein Traum. Dann bin ich jedenfalls nach Hause gekommen, ganz normal, als wäre ich von der Uni nach Hause gekommen, und dann war mein Vater da und ich sag ‚hey, ihr seid doch eigentlich im Urlaub, ihr könnt doch gar nicht hier sein‘. Und auf einmal war zu Hause alles voll von Kopien meiner Eltern und Geschwistern, also es war nicht nur ein Vater da, es waren zehn Väter und zehn Mütter und zehn Geschwister da. Es war total, ich konnte auch nicht aufwachen, also ich wusste, es ist ein Traum, aber es war so real und ich hatte, ich war auch total verschwitzt. Also an sich gab es da nichts, wo ich Angst haben müsste oder sowas, aber es hat mich so belastet irgendwie.“

Häufig streben die Proband*innen nach einer elterlichen *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 35$), vor allem in Bezug auf die fantasierten oder realen Erwartungen an die eigene Lebensgestaltung. Diese beziehen sich meist auf leistungsbezogene Themen von Schule, Ausbildung und Arbeit. Eine mögliche Enttäuschung der Eltern soll vermieden werden, zumal die Proband*innen mit Stolz auf die Leistung der Eltern blicken:

P: „Also, ich fühlte Depressionen, weil ich hatte irgendwie das Gefühl, dass ich dem gerecht werden muss, was meine Eltern an Arbeit in mich hineingesteckt haben.“

Die Familie als *Kollektiv* (vgl. Kollektivistische Struktur, Offener Code, $n = 25$) hat offenkundig die oberste Priorität im Erleben der Proband*innen:

P: „Wenn ich in den Spiegel schaue, sehe ich, also ich sehe einen Jungen, der versucht, seine Eltern glücklich zu machen.“

Eine „neue Fremde“ (beispielsweise der Studienplatz in einer anderen Stadt) wird als Bedrohung für das Subjekt selbst, vor allem aber die Gemeinschaft erlebt.

5.1.3.2 Zentrale Kategorien

Die zentralen Kategorien beschreiben übergreifenden Themen, die gemeinsam mit dem Phänomen der *sozialen Identität* auftreten. Die Proband*innen berichten im Kontext der *sozialen Identität* vor allem von einer Sehnsucht nach *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 95$), vor allem nach intrafamiliären *Beziehungen*. Tiefgehende freundschaftliche *Beziehungen* werden nur selten erwähnt:

P: „Also manchmal sehe ich da schon eine Person, die etwas alleine ist und viel dafür tun würde, um sozusagen eine Art Geschwisterbeziehung mit Jemanden aufzubauen. Ich binde mich zum Beispiel sehr schnell an fremde Leute, das habe ich auch gemerkt.“

Die innerfamiliäre Gruppenzugehörigkeit kann oftmals eine beruhigende und haltgebende *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 46$) vermitteln:

P: „Also, wenn man etwas in einer kleinen Menge in der Ferne besitzt, dann schätzt man das vielleicht mehr wert und das ist bei meiner Familie so. Also, ich habe jetzt meine Eltern, meine zwei Brüder und so, die sind eigentlich das Wichtigste für mich.“

Innerpsychische Spannungen treten hingegen oft im Rahmen von Individuationsbewegungen auf und führen meist zu dem Erleben eines *inneren Kampfes* (Zentrale Kategorien, $n = 35$). Dieser wird von unseren Proband*innen häufig in Verbindung mit Schuldgefühlen berichtet:

P: „Sehr viel Schmerz, also einfach so eine, so als würde man in der Luft schweben. Und da habe ich kein Vorbild, da habe ich einfach so von meinen Eltern aus kein Vorbild, also muss ich mich, um voranzukommen, von meinen Eltern distanzieren. Ich muss mich von denen distanzieren, um mein Eigenes, um mein Selbst zu erweitern. Das ist schwer.“

5.1.4 Zusammenfassung

Im Rahmen der ersten Fragestellung wird in unseren Interviews deutlich häufiger von den interaktionell-sozialen Einflüssen der Struktur, in Form einer familiären Großgruppenidentität, gesprochen. Diese zeigt sich überwiegend in dem beschriebenen Familienkollektiv, einem kulturell-religiösen Gemeinschaftsgefühl sowie einem ethnischen Zugehörigkeitserleben. Zugleich entstehen im familiären Gefüge auch innerpsychische Spannungen angesichts autonomer Bedürfnisse. Im Rahmen des Umsetzens individuell-innerpsychischer Bedürfnisse werden häufig intergenerational bedingte (Identitäts-)Konflikte berichtet, die mit Einstellungen, vor allem gegenüber Themen von religiöser Zugehörigkeit, einhergehen, die zu den Einstellungen der Elterngeneration diskrepant sind. Die dialektische Beziehung zwischen beiden Entitäten (Subjekt und Struktur) versucht das Individuum in einem spannungsgeladenen Balanceakt zu organisieren. Dieser Kampf zeigt sich in einer Identitätsunsicherheit und dem Erleben von geringen inneren Spielräumen. Nur selten wird von freundschaftlichen Vorbildern berichtet, die einen eigenen kreativen Weg zwischen den Welten aufzeigen könnten. Mögliche geschlechtsspezifische Unterschiede, die sich innerhalb dieser Identitätsentwicklung zeigen, werden in der folgenden Fragestellung näher beleuchtet.

5.2 Fragestellung 2

Gibt es geschlechterspezifische Unterschiede in der Entwicklung der Identität junger Muslim*innen in Deutschland?

Die folgende Darstellung beschäftigt sich mit dem Thema der geschlechterspezifischen Unterschiede in der Identitätsentwicklung sowie daraus entstehender Ressourcen bzw. Hemmnissen von jungen Muslim*innen. Das Thema wird zunächst getrennt nach den beiden vorkommenden Geschlechtern (Frauen und Männer) behandelt. Innerhalb der jeweiligen Geschlechtergruppen werden die Häufigkeiten der strukturalen und offenen Codes sowie der zentralen Kategorien präsentiert (siehe **Tabelle 3**). **Tabelle 3** wird den beiden folgenden Kapitel vorangestellt, jedoch dort jeweils bezüglich der Häufigkeitsverteilung bei Frauen und Männer besprochen. In einem weiteren Analyseschritt werden die Häufigkeiten gemeinsam auftretender strukturaler und offener Codes (sog. „Co-Occurrences“) dargestellt, welche in **Tabelle 4** und **Tabelle 5** abgebildet sind. Es folgen die qualitative Auswertung und ein abschließender Vergleich der beiden Gruppen.

Tabelle 3 Häufigkeiten strukturaler Codes, getrennt nach Probandinnen und Probanden für den Themenkomplex „Identität“

	PROBANDINNEN		PROBANDEN		GESAMT	
	Absolut	Relativ	Absolut	Relativ	Absolut	Relativ
KULTURELLE IDENTITÄT	183	67,03 %	90	32,97 %	273	100,00 %
ETHNISCHE IDENTITÄT	88	48,35 %	94	51,65 %	182	100,00 %
SOZIALE IDENTITÄT	92	53,80 %	79	46,20 %	171	100,00 %
FRAUENBILD	180	64,98 %	97	35,02 %	277	100,00 %
MÄNNERBILD	99	47,14 %	111	52,86 %	210	100,00 %

Anmerkung: In der Tabelle sind absolute Häufigkeiten sowie relative Häufigkeiten der strukturalen Codes aufgeführt. Die relativen Häufigkeiten sind auf die zweite Nachkommastelle gerundet.

5.2.1 Die Frauen

Tabelle 4 Co-Occurrence-Analyse der Probandinnen hinsichtlich der strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“, „Soziale Identität“, „Frauenbild“, „Männerbild“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien

	KULTURELLE IDENTITÄT	SOZIALE IDENTITÄT	ETHNISCHE IDENTITÄT	FRAUEN- BILD	MÄNNER- BILD
OFFENE CODES					
STIGMATISIERUNG			51		
FAMILIE		31			9
TRIANGULIERUNG				19	
KOLLEKTIV. STRUKTUR		14			
RELIGION	31				
ENTTÄUSCHUNG			10		
WERTSCHÄTZUNG		15			
INTERPER. KONFLIKT	18		32		9
MUTTER				29	11
VATER	20			18	17
ZENTRALE KATEGORIEN					
AUSGRENZUNG			53		
BEZIEHUNG	51	48		62	32
GLAUBEN	41		16	16	7
INNERE RUHE		20			
INNERER KAMPF	32	19	45		
LEISTUNG/DRUCK				17	12

Anmerkung: Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden die drei am häufigsten auftretenden absoluten Häufigkeiten der offenen Codes sowie der zentralen Kategorien benannt. Es empfiehlt sich, zunächst die senkrechten Spalten zu lesen, um die drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien pro strukturelem Code auf einen Blick zu identifizieren.

5.2.1.1 Kulturelle Identität bei den Probandinnen

Wie **Tabelle 3** zeigt, wird über die *kulturelle Identität* (Strukturaler Code, $n = 183$) am häufigsten berichtet. **Tabelle 4** zeigt die Co-Occurrence-Analyse mit den drei jeweils am häufigsten gemeinsam mit der *kulturellen Identität* auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien. Die Analyse zeigt, dass *Religion* (Offener Code, $n = 31$), *Vater* (Offener Code, $n = 20$) sowie *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 18$) am häufigsten gemeinsam vorkommen. Zu-

dem treten die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 51$), *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 41$) sowie *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 32$) am häufigsten gemeinsam mit der *kulturellen Identität* bei unseren Probandinnen auf. Die *kulturelle Identität* der Probandinnen wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.1.1.1 Offene Codes

Die Probandinnen berichten über eine *kulturelle Identität*, welche mit ganz spezifischen Entscheidungen hinsichtlich der *Religion* (Offener Code, $n = 31$) einhergeht, z. B. müssen die Probandinnen Entscheidungen hinsichtlich des Tragens eines Kopftuches treffen:

P (Frau): „Religion ist immer so mitgelaufen, vor allem auch, ich habe das Kopftuch angefangen zu tragen vor genau zehn Jahren, da war ich in der sechsten Klasse und ich habe das mit meiner Lehrerin besprochen, dass ich das machen möchte. Und dann hat sie so eine Einführung gegeben, was das Kopftuch überhaupt ist und welche anderen Kulturen das auch machen, das war ganz gut, aber das, was dann passiert ist, die Menschen haben gemerkt, da ist jemand anders, aber dann kam so eine Resignation, dann hat sich niemand wirklich dafür interessiert. Eigentlich war das für mich eigentlich ganz in Ordnung, weil ich mich nicht immer erklären musste, aber dadurch kam auch so eine Distanz – ihr und ich – und ich glaube, diese Distanz konnte ich bis zur Oberstufe nicht aufheben. Bis ich dann schließlich Kontakt zu anderen Mitschülern hatte, die auch einen Migrationshintergrund haben, in welcher Form auch immer, und damit war es dann sozusagen in Ordnung.“

Die zu fällenden, überwiegend kulturell-religiösen Entscheidungen, können zu erheblichen *interpersonellen Konflikten* (Offener Code, $n = 18$) mit der elterlichen Generation führen, v. a. mit den Müttern, die ihre eigene Position gegenüber dem Tragen eines Kopftuchs finden mussten. In unseren Probandinnen scheint hier vor allem die Angst vor einer elterlichen Enttäuschung oder die Frustration über das Einfordern dieser Entscheidung Anderer im Vordergrund zu stehen:

P (Frau): „Aber ich finde es immer noch eine riesen große Frechheit, dass sich andere Menschen in meiner Umgebung das Recht genommen haben mir zu sagen wer oder was ich bin und wo meine Wurzeln liegen und wohin ich gehöre.“

Die Beziehung zum *Vater* (Offener Code, $n = 20$) in der Funktion als religiöses Oberhaupt der Familie wird sorgenvoll beobachtet, wenngleich die *Väter* von den Töchtern häufig als distanzierter zu der türkischen Kultur beschrieben werden:

P (Frau): „Aber mein Papa spricht mich sehr oft an. Er fragt mich andauernd, ob ich mit Jemandem spreche. Er hat mich letztens angesprochen gehabt, dass ein Junge mich kennenlernen möchte, und mich gefragt, ob ich es möchte oder nicht, ob ich mit ihm geschrieben habe oder nicht. Da habe ich einfach gesagt, dass ich es nicht will. Also er ist recht locker, also recht offen in der Hinsicht auch.“

5.2.1.1.2 Zentrale Kategorien

Im Kontext von partnerschaftlichen *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 51$) steht für die Probandinnen die Sehnsucht nach einem Partner aus dem gleichen Kulturraum im Vordergrund, der die gleiche Sprache spricht, dasselbe kulturelle Verständnis besitzt und folglich auch einfacher von der Elterngeneration akzeptiert werden kann:

P (Frau): „Aber genau, mit einem Landsmann ist das ein bisschen einfacher (lacht) ... ganz banal gesagt. Ich glaube, mit Jemandem aus derselben Religion und vor allem mit jemandem, der die gleiche Sprache spricht, das macht vieles einfacher.“

Eine kulturelle Ordnung scheint von großer Wichtigkeit zu sein, welche häufig über das Ausüben des *Glaubens* (Zentrale Kategorie, $n = 41$) sichtbar wird. Es besteht häufig der Wunsch, eine religiöse Einheit zu erleben und weiterzugeben:

P (Frau): „Meine Identität als Muslima spielt für mich schon eine große Rolle. Es sind wie kulturelle Regeln. Damit sind wir verbunden.“

Ein *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 32$) in den Probandinnen wird überwiegend durch Identitätskonflikte beschrieben, die durch die unterschiedlichen Anforderungen der deutschen und türkischen Kultur entstehen:

P (Frau): „Also erstmal kann ich sagen, dass, ich bin in Deutschland geboren, aber ich sag jetzt nicht, dass ich mich als Türkin sehe. Ich sag auch nicht, dass ich mich als Deutsche sehe, weil hier werde ich als Ausländer angesehen. Aber ich muss sagen, wenn ich in der Türkei bin, werde ich wieder als Ausländer angesehen, weil man da sozusagen aus Deutschland kommt, die merken das direkt an der Sprache.“

5.2.1.2 Soziale Identität bei den Probandinnen

Die *soziale Identität* (Strukturaler Code, $n = 92$) wird von unseren Probandinnen oft und dabei konfliktreich berichtet (siehe **Tabelle 3**). In **Tabelle 4** wird die Co-Occurrence-Analyse mit dem strukturalen Code *soziale Identität* sowie den drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien dargestellt. Die Analyse zeigt, dass *Familie* (Offener Code, $n = 31$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 15$) sowie *kollektivistische Struktur* (Offener Code, $n = 14$) am häufigsten

gemeinsam mit dem Code der sozialen Identität auftreten. Dasselbe gilt für die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 48$), *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 20$) und *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 19$). Die *soziale Identität* der Probandinnen wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.1.2.1 Offene Codes

In qualitativer Hinsicht setzten die Probandinnen die *Familie* bzw. das Bewahren der Harmonie in der *Familie* (Offener Code, $n = 31$) an oberste Stelle:

P (Frau): „Für mich ist das Wichtigste im Moment natürlich meine Familie und der Familienzusammenhalt. Ich finde es natürlich schöner, wenn wir alle zusammen sind. Es ist halt so, wie man sich eine freundschaftliche Beziehung vorstellt. Man lebt ihr in einem Haus. Wir sehen uns 24/7. Und es ist halt so, ich habe sehr gute freundschaftliche Kontakte und die pflege ich auch. Aber die Geschwister, das sind für mich auch Freunde. Und das sind halt für mich beste Freunde.“

Vor allem auch bei dem Thema *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 15$) wird zumeist die Familie und die damit einhergehende soziale Eingebundenheit bei den Probandinnen benannt. Die Gemeinschaft wird mit überwiegend *kollektivistischen Strukturen* (Offener Code, $n = 14$) beschrieben:

P (Frau): „Die türkische Gesellschaft ist sehr kollektivistisch. Das mag ich.“

5.2.1.2.2 Zentrale Kategorien

Die Probandinnen wollen aufgrund von eigenen Bedürfnissen auf keinen Fall dem Familienkollektiv schaden. Immer wieder werden die Gemeinsamkeiten der *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 48$) von Familienmitgliedern betont. Der (familiäre) Zusammenhalt wird von den Probandinnen in den Vordergrund gerückt und entsprechend wertgeschätzt:

P (Frau): „Also ich habe den Eindruck, dass die Familie sehr wichtig ist, also, dass man da stark zusammenhält, ja, dass man so eine Einheit ist, das finde ich schon ist ziemlich türkisch, also, weil es da irgendwie sehr familiär ist und ja, das ist auch immer noch so, dass es mir schwerfällt, vor anderen was Schlechtes über meine Familie zu sagen, weil es ist so, ja, meine Familie möchte ich schützen irgendwie und wir halten zusammen und ja, das finde ich schon ist was Schönes.“

Um eine Art innere, vordergründig konfliktfreie *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 20$) zu erhalten, versuchen die Probandinnen häufig ihre individuelleren Bedürfnisse zu unterdrücken, welches zu einem *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 19$) führen kann:

P (Frau): „Es ist dieses Wir! Also meine Familie. Ich könnte mir mein Leben ohne Familie nicht vorstellen, das liebe ich. Da weiß ich, ich habe da Türen offen, ich habe immer Hilfe.“

P (Frau): „Also ich habe auch öfter mal geweint, weil ich dem nicht gerecht wurde. Und wirklich nicht, weil meine Mutter gesagt hat das geht gar nicht, sondern weil ich wusste dann ist sie traurig.“

5.2.1.3 Ethnische Identität bei den Probandinnen

Wie **Tabelle 3** zeigt, wird die *ethnische Identität* (Strukturaler Code, $n = 88$) vergleichsweise selten erwähnt. Die Co-Occurrence-Analyse in **Tabelle 4** zeigt, dass *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 51$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 32$) sowie *Enttäuschung* (Offener Code, $n = 10$) am häufigsten gemeinsam mit dem strukturalen Code der *ethnischen Identität* auftreten, ebenso die zentralen Kategorien von *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 53$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 45$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 16$). Die *ethnische Identität* der Probandinnen wird im folgenden Abschnitt qualitativ untersucht.

5.2.1.3.1 Offene Codes

Oftmals beschreiben die Probandinnen *Stigmatisierungen* (Offener Code, $n = 51$), welche von erheblichen Gefühlen der *Enttäuschung* (Offener Code, $n = 10$) geprägt sind. Im Gegensatz zu den Männern werden auf den ersten Blick diskreter wirkende Stigmatisierungserfahrungen berichtet:

P (Frau): „Ich hatte vor zwei Monaten eine, die hat mich gefragt, ob ich deutsche Wurzeln habe und ich sagte nein, ich habe türkische Wurzeln, und dann meinte sie ja, Ausländer wie sie mögen wir ja. Und ich so ok, was heißt jetzt Ausländer wie ich? Und dann meinte sie so ja, die halt was tun und machen und die die halt neu da sind, die mögen wir nicht.“

Im Rahmen der *ethnischen Identität* beschreiben die Probandinnen *interpersonelle Konflikte* (Offener Code, $n = 32$), die im gesellschaftlichen Kontext oft affektärmer und mit Leistungsbezogenheit beantwortet werden:

P (Frau): „Da war ich beim Arzt, wo der ältere Mann mich beleidigt hat wegen meines Kopftuches, da habe ich einfach zum Beispiel sagen können, dass ich Studentin bin, im fünften Semester bin und Erziehungswissenschaften studiere, an der Uni Hamburg bin. Und das war für mich schon so eine Sache, wo ich echt gerade sitzen konnte, wo ich mich gefreut habe, das sagen zu können. Weil er gesagt hat, dass man sowieso nichts wird, dass es einfach schlecht für die Zukunft sein wird und das ist echt für mich so etwas gewesen, wo ich gefreut habe das sagen zu können und das möchte ich auch bei anderen Leuten sehen und dass man sieht, dass andere Leuten einen auch in dieser Position sehen.“

5.2.1.3.2 Zentrale Kategorien

Oftmals beziehen sich die Erfahrungen von *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 53$) auf Bemerkungen über den *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 16$), z. B. in Bezug auf das Tragen eines Kopftuches, oder auch non-verbale Reaktionen:

P (Frau): „Man sieht anders aus, auch ohne das Kopftuch sehe ich anders aus. Man hat einen anderen kulturellen Hintergrund, man betrachtet Dinge anders und diese Andersartigkeit ist, also kann auf jeden Fall sehr bereichernd sein, aber auf der anderen Seite kann das auch sehr ermüdend sein, also für mich ist es heute auch manchmal sehr ermüdend, mich immer erklären zu müssen und Sachen von null auf zeigen zu müssen. Während es bei anderen, oder ich sag mal auch türkischen Mädchen ... muss man sich nicht erklären, da hat man so ein direktes Verständnis füreinander. Und ich glaube, dass das in der Türkei anders wäre. Aber dieses Isoliertheitsgefühl kommt auch, das sind so ganz kleine subtile Dinge - wenn sich in der Bahn jemand wegsetzt, wenn ich auf der Straße komisch angeguckt werde, oder komisch angesprochen werde, solche Sachen. Und das sind die Momente, wo ich mich wirklich frage, wieso ich eigentlich hier bin und ob ich überhaupt sozusagen hier sein sollte, weil ich ja theoretisch die Wahl hätte zurückzugehen.“

Häufig wird im Rahmen eines daraus resultierenden *inneren Kampfes* (Zentrale Kategorie, $n = 45$) ein „positiver Rassismus“ beschrieben, der in den Probandinnen zu sehr unterschiedlichen Reaktionen, von heftiger Wut bis hin zu einer passiven Akzeptanz, führt:

P (Frau): „Und ich kann mich noch zum Beispiel genau an eine Situation erinnern, meine allererste Hausarbeit, die ich an der Universität abgeben musste. Ich habe die Note Eins bekommen mit der Begründung, dass Deutsch ja nicht meine Muttersprache sei. Ich bin zur Dozentin gegangen und habe sie gefragt, was sie damit meint. Was dieser Kommentar eigentlich bewirken soll. Soll es jetzt ein Lob sein? Für mich klang es nämlich wie eine Beleidigung. Du kannst die deutsche Sprache nicht richtig, deshalb habe ich dir einfach mal ein bisschen eine bessere Note gegeben, damit du dich nicht so schlecht fühlst. So kam es für mich rüber. Und dann bin ich hingegangen, habe sie daraufhin angesprochen und da kam dann tatsächlich auch diese Begründung. Deutsch ist ja nicht deine Muttersprache und weil ich weiß, dass du dich so anstrengen musstest, habe ich dir eine bessere Note gegeben. Ich habe diese Note nicht akzeptiert. Ich habe gesagt nein! Ich möchte die Note Eins bekommen, wenn ich sie auch verdient habe, ich möchte keine eins aus Mitleid bekommen.“

P (Frau): „Wenn man merkt, dass jemand Vorurteile hat, darf man nicht gleich sauer werden. Ist doch egal, dann hat die Person Vorurteile, versuch das abzubauen, rede mit dieser

Person. Kann ja sein, aus irgendeinem Grund hat die Person Vorurteile, weiß nicht, irgendwas gelesen, man wird ja immer von etwas beeinflusst. Es ist wichtig, dass man nicht genau so entgegenwirkt, sondern dass man bewusster drauf eingeht. Einfach menschlich sein, sozial sein und vielleicht auch nicht immer alles mit dem Islam verbinden, auch mal mit einer Person über neutralere Sachen zu reden, einfach auch, dass man merkt, ja, wir sind Menschen.“

5.2.1.4 Frauenbild bei den Probandinnen

Wie **Tabelle 3** zeigt, berichten die Probandinnen häufiger über ihr *Frauenbild* (Strukturaler Code, $n = 180$) als über das *Männerbild* (Strukturaler Code: $n = 99$). **Tabelle 4** stellt die Co-Occurrence-Analyse mit den drei häufigsten offenen Codes im Zusammenhang mit dem *Frauenbild* dar. Die Analyse zeigt, dass *Mutter* (Offener Code, $n = 29$), *Triangulierung* (Offener Code, $n = 19$) sowie *Vater* (Offener Code, $n = 18$) am häufigsten auftreten. Dasselbe gilt für die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 62$), *Leistung/Druck* (Zentrale Kategorie, $n = 17$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 16$). Im folgenden Abschnitt sollen ausgewählte Zitate das *Frauenbild* näher erläutern.

5.2.1.4.1 Offene Codes

Zunächst stellt die *Mutter* (Offener Code, $n = 29$) einen wichtigen Einflussfaktor auf das *Frauenbild* der jungen Musliminnen dar. Die Beziehung zu der *Mutter* wird überwiegend durch die Attribute „versorgend“, „nährend“ und „organisiert“ beschrieben. Das Muster „Geben, ohne etwas zurückzuerwarten“ scheint die Rolle der Mutter, bzw. des Mütterlichen, zu definieren. Mutterschaft und Weiblichkeit werden als nahezu untrennbar beschrieben:

P (Frau): „Eine Frau ist Mutter.“

Die Probandinnen schildern die *Mütter* im Vergleich zu den *Vätern* (Offener Code, $n = 18$) oftmals als emotionaler, temperamentvoller und dominanter. Durch die häufige (in der Regel berufliche) Abwesenheit der *Väter* übernehmen vor allem die *Mütter* erzieherischen Entscheidungen, welche auf partnerschaftlicher Ebene wenig hinterfragt werden:

P (Frau): „Also meine Mama ist sehr organisiert und übernimmt manchmal auch die Führung, ganz grob gesagt. Mein Vater weiß über nichts Bescheid, sie regelt einfach das meiste, sie weiß über alles Bescheid.“

Über leistungsbezogene Themen, etwa Bildung, findet bei den Probandinnen eine *Triangulierung* (Offener Code, $n = 19$) statt. Auch kann durch die *Triangulierung* ein Abstand von den umgebenden Erwartungen etabliert werden:

P (Frau): „Weil es für mich immer so war: da will ich lernen, das soll der Ort sein, da werde ich in Ruhe gelassen von den Lehrern.“

5.2.1.4.2 Zentrale Kategorien

Im Spannungsfeld zwischen familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 62$) und den daraus resultierenden kulturellen Anforderungen des *Glaubens* (Zentrale Kategorie, $n = 16$) versuchen die Probandinnen ihre Geschlechtsidentität zu entwickeln. Im Kontrast zu der machtvollen innerhäuslichen Position der *Mutter* wird in der Gestaltung des gesellschaftlichen, nach außen gerichteten Lebens häufig von der Passivität und Verslossenheit der *Mütter* berichtet, die eine geringere soziale Integration in der deutschen Gesellschaft und damit einhergehenden sprachlichen Barrieren bedingen. Die jungen Frauen reflektieren in den Interviews oft über verpasste Chancen im Leben der *Mütter*, ohne dass darüber in den Familien gesprochen wird. In dem Versuch, das eigene Leben in der Abgrenzung zur mütterlichen Passivität anders zu gestalten, entsteht *Leistung/Druck* (Zentrale Kategorie, $n = 17$), vor allem in Bezug auf Glaubensfragen, als eine Art „Wiedergutmachung“ und/ oder Schuldgefühlen, den mütterlichen Erwartungen nicht entsprechen zu können. Die Identifikation mit dem mütterlichen „Über-Ich“ bzw. dem entsprechenden moralischen Kodex wird in unseren Interviews ausschließlich von den Frauen geschildert:

P (Frau): „Aber ich verhalte mich eben moralisch korrekt oder gewissenhaft, weil ich der Überzeugung bin, dass ich eben von einer höheren Macht beobachtet werde, also, das hört sich immer so lustig an, aber ich weiß nicht, wie ich das anders erklären soll.“

Die Frauenrolle scheint für unsere Probandinnen nicht nur diskrepant, sondern auch in einem ständigen, fortlaufenden und konflikthaften Diskurs mit der Umwelt zu stehen. Der Versuch, sein Leben eigenständiger, den eigenen Wünschen entsprechend zu gestalten, lässt häufig Affekte von Angst und besorgter oder schuldhafter Unruhe entstehen:

P (Frau): „Wenn ich darüber nachdenke, dass ich Angst habe. Das wäre so das Schlimmste, was passieren kann, und davon träume ich dann auch. Das ich nicht rechtzeitig ankomme.“

Dabei berichten die Probandinnen von einer Umstellfähigkeit, um die eigenen Bedürfnisse nicht immer in den Vordergrund zu rücken:

P (Frau): „Ja, ich habe bemerkt, dass ich mich sehr gut immer umstellen kann, sehr gut. Ich glaube, das gehört auch ein bisschen dazu. Man kann nicht so, wie man hier ist, auch in der Familie sein, oder wie man gegenüber Freunden ist, auch mit der Familie sein, aber ich habe wirklich gemerkt, dass ich mich immer so auf alles einstellen kann.“

5.2.1.5 Männerbild bei den Probandinnen

Über das *Männerbild* (Strukturaler Code, $n = 99$) wird von den Probandinnen seltener berichtet als über das *Frauenbild* (Strukturaler Code, $n = 180$), wie **Tabelle 3** zeigt. Die Co-Occurrence-Analyse zeigt in **Tabelle 4** die drei häufigsten offenen Codes *Vater* (Offener Code, $n = 17$), *Mutter* (Offener Code, $n = 11$) sowie *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 9$) und (gleich häufig) *Familie* (Offener Code, $n = 9$). Die zentralen Kategorien sind durch *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 32$), *Leistung/Druck* (Zentrale Kategorie, $n = 12$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 7$) dargestellt. Das *Männerbild* der Probandinnen wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.1.5.1 Offene Codes

Die Probandinnen erwähnen ihre *Väter* (Offener Code, $n = 17$) überaus häufig. Sie berichten von liebevollen Beziehungen zu ihren *Vätern*, die mit weniger Druck bzw. einer geringeren Erwartungshaltung im Kontrast zu den *Müttern* (Offener Code, $n = 11$) einhergehen:

P (Frau): „Also vor ein paar Monaten wurde bei mir ein kreisrunder Haarausfall diagnostiziert. Mein Vater hat das direkt auf meinen Stress bezogen, weil in der Prüfungsphasenzeit bin ich wirklich bis nachts wach und am Lernen. Mein Vater sieht das einfach als viel zu viel an und er hat das dann darauf irgendwie bezogen und meinte hey, du machst viel zu viel, schalt mal ab, komm, ich schick dich in den Urlaub, ist doch egal, schieb es, wenn es zu viel ist, schiebe es, mach ein Urlaubssemester oder wenn es dich belastet.“

Interpersonelle Konflikte (Offener Code, $n = 9$) treten zumeist in Bezug zu den unterschiedlichen Erwartungen in der *Familie* (Offener Code, $n = 9$) hinsichtlich der Geschlechterrollen auf und schaffen dadurch eine Herausforderung die innerfamiliär gewünschte Harmonie zu erhalten:

P (Frau): „Ich finde, Männer, die so respektlos Frauen gegenüber sind immer fraglich. Die dürfen und machen immer alles, aber der kleinen Schwester verbieten sie alles oder gehen mit anderen Frauen schlecht um.“

5.2.1.5.2 Zentrale Kategorien

Hinsichtlich ihrer innerfamiliären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 32$) werden die *Väter* eher als warmherzig und wenig dominant, oft aber als beruflich abwesend beschrieben. Im Vergleich zu den *Müttern* scheinen sie aufgeschlossener und daher auch besser in der westlichen Welt integriert zu sein. Diese bessere Integration der *Väter* erlaubt es den Töchtern, die Identifikation mit dem *Vater* als Mittel der eigenen Individuation und Emanzipation zu verwenden:

P (Frau): „In mancherlei Hinsicht ist mein Vater schon ein Vorbild, also in seiner Weltoffenheit, in seiner Neugier und sowas, wie er die Welt erkunden möchte und alles, auf jeden Fall.“

Die Männerrolle (nach dem Vorbild des *Vaters*) scheint für die Probandinnen weniger widersprüchlich, klarer umrissen und säkularer ausgerichtet zu sein als die Frauenrolle, welche die *Mutter* durch ihr Vorbild vermittelt. Sowohl karrieristische Anforderungen väterlicherseits, als auch familiäre Anforderungen mütterlicherseits werden von den Probandinnen berichtet, welche teilweise auch *Leistung/Druck* (Zentrale Kategorie, $n = 12$) auslösen können:

P (Frau): „Mein Vater ist sehr diszipliniert. Er meinte, du musst selber arbeiten, selber dein Geld verdienen und dir selber Sachen gönnen. So wie ein deutscher Vater eigentlich.“

P (Frau): „Was ich besonders mag ist, dass ich wirklich, mit einundzwanzig schon wirklich so viel Verantwortung auch gezeigt habe, also ich kann, viele schmunzeln darüber, also ich kann sagen, dass ich quasi zwei Kinder großgezogen habe, und meine Geschwister bestätigen mir das auch. Die sagen, sie würden lieber zu mir kommen als zu meiner Mutter. Meine Mutter ist total stolz darauf, dass ich wirklich hier auch alleine zurechtkomme und was ich alles auf die Beine gebracht habe.“

Der *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 7$) scheint zum einen Hintergründe und Erklärungen für familiäre Unterschiede in der Erziehung von den Proband*innen zu liefern, zum anderen bleibt in den Berichten der Probandinnen der *Vater* hier als religiöses Oberhaupt ungebrochen:

P (Frau): „Es ist natürlich schöner, wenn man das gemeinsam macht, dann ist zum Beispiel mein Vater ganz vorne und betet und wir sind dann hinter ihm.“

5.2.2 Die Männer

Tabelle 5 Co-Occurrence-Analyse der Probanden von den strukturalen Codes „Kulturelle Identität“, „Ethnische Identität“, „Soziale Identität“, „Frauenbild“, „Männerbild“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien

	ETHNISCHE IDENTITÄT	KULTURELLE IDENTITÄT	SOZIALE IDENTITÄT	MÄNNERBILD	FRAUENBILD
OFFENE CODES					
STIGMATISIERUNG	67				7
FAMILIE		6	25		
KOLLEKTIV. STR.			12		
RELIGION		12			7
ENTTÄUSCHUNG	12				
AMBIVALENZ		12			
ARBEIT/LEISTUNG				8	8
WERTSCHÄTZUNG		11	21		7
INTERPER. KONFLIKT	41	11		11	
MUTTER					11
VATER				13	
ZENTRALE KATEGORIEN					
AUSGRENZUNG	67				
BEZIEHUNG	7	29	36	21	20
GLAUBEN		13			8
INNERE RUHE			26		8
INNERER KAMPF	47	25	11	21	12
LEISTUNG/DRUCK				12	

Anmerkung: Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden die drei am häufigsten auftretenden absoluten Häufigkeiten der offenen Codes sowie der zentralen Kategorien benannt. Es empfiehlt sich, zunächst die senkrechten Spalten zu lesen, um die drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien pro strukturellem Code auf einen Blick zu identifizieren.

5.2.2.1 Ethnische Identität bei den Probanden

Wie **Tabelle 3** zeigt, berichten die Probanden am häufigsten über die *ethnische Identität* (Strukturaler Code, $n = 94$). **Tabelle 5** zeigt die Co-Occurrence-Analyse mit den drei am häufigsten gemeinsam mit dem Code der *ethnischen Identität* auftretenden offenen Codes *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 67$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 41$), *Enttäu-*

schung (Offener Code, $n = 12$) sowie den zentralen Kategorien *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 67$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 47$) und *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 7$). Die *ethnische Identität* der Probanden wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.2.1.1 Offene Codes

Die jungen Muslime setzen sich intensiv mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit auseinander, v. a. im Zusammenhang mit einer ethnischen *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 67$) sowie den *interpersonellen Konflikten* (Offener Code, $n = 41$) auch wenn die Probanden hier oft auf positive Erfahrungen zurückgreifen, mit welchen sie die Stigmatisierungseffekte zu relativieren versuchen:

P (Mann): „Ich habe beide Erfahrung gemacht. Gute und auch schlechte. Ich habe auch schon voll rassistische Sachen gehört bekommen. Das ist alles schon passiert. Das gehört aber glaube ich zum Leben eines Migranten dazu (lacht). Sollte nicht, aber es ist immer dabei. Nein, aber es ist auch erstaunlich, wie viel andere es gibt, die auch für uns Einsatz zeigen. Vor allem hier in Hamburg. Es ist so ein Mistmarsch. Aber mehr positiv! Viel mehr positiv! So dass man sich hier auch wohl fühlt.“

P (Mann): „Ich würde mich nicht sofort als Türke oder Deutscher abstempeln. Und wer mir krumm kommt, wie zum Beispiel, ‚du bist doch Türke, dann sei doch Türke‘, mit dem halte ich auch sofort Abstand, das geht gar nicht.“

Häufig wird damit einhergehend ein Affekt von *Enttäuschung* (Offener Code, $n = 12$) benannt:

P (Mann): „Dass man halt so hohe Kriterien ausspricht, finde ich sehr traurig. Und die Psyche eines Menschen geht, na klar, kaputt darunter. Ein ganzes Land hasst dich.“

5.2.2.1.2 Zentrale Kategorien

Der Umgang mit Rassismus und *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 67$) wird von unseren Probanden in der äußerlichen und innerlichen Reaktion sehr unterschiedlich geschildert. Unsere Probanden berichten oft über einen *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 47$), der das Alltagsleben erschwert:

P (Mann): „Man ist niemals ein richtiger Türke, man ist aber auch kein vollständiger Deutscher, das geht einfach nicht, weil der Kulturraum ein anderer ist.“

Innerhalb der *ethnischen Identität* stehen auch bei unseren Probanden die *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 7$) und das Zusammenleben der Familie im Vordergrund:

P (Mann): „Weil wir Türken, wir sind gastfreundliche Menschen. Man kann nicht alle in einen Topf schmeißen, es gibt natürlich solche und solche, aber im Großen und Ganzen finde ich deutschen jetzt nicht so gastfreundlich wie die türkische Familien. Ich fühle mich wohler bei meinen türkischen Freunden.“

5.2.2.2 Kulturelle Identität bei den Probanden

Die **Tabelle 3** zeigt, dass auch *kulturelle Identität* (Strukturaler Code, $n = 90$) ein häufiges Thema ist. Die Ergebnisse der Co-Occurrence-Analyse werden in **Tabelle 5** dargestellt. Die Analyse zeigt, dass *Religion* (Offener Code, $n = 12$), *Ambivalenz* (Offener Code, $n = 12$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 11$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 11$), *Familie* (Offener Code, $n = 6$) sowie die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 29$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 25$) und *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 13$) am häufigsten vorkommen. Die *kulturelle Identität* der Probanden wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.2.2.1 Offene Codes

In Bezug auf die *kulturelle Identität* wird meist von dem *Glauben* (Offener Code, $n = 12$) und der *Familie* (Offener Code, $n = 6$) berichtet, in der dieser überwiegend gepflegt wird. Kulturelle Unterschiede zur deutschen Gesellschaft werden überwiegend von der Elterngeneration geprägt und von den Probanden vorerst übernommen:

P (Mann): „Ich bin islamisch aufgewachsen. Meine Eltern haben mich zwar nicht streng aufgezogen, aber ich habe dann noch durch Freunde die Kultur kennengelernt. Ich bin auch mal eine Zeit zur Moschee gegangen.“

Aus kulturellen Unterschieden zwischen der türkischen und der deutschen Kultur entstehen in den Probanden zudem von schwerwiegende *Ambivalenzen* (Offener Code, $n = 12$) sowie *interpersonelle Konflikte* (Offener Code, $n = 11$):

P (Mann): „Es ist eine kritische Situation. Es ist schon nicht immer einfach mit türkischer Kultur und deutscher Kultur zusammen. Das ist alles nicht so einfach, denke ich schon. Manchmal gibt es Unterschiede in der Auffassungsweise.“

Eine *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 11$) hinsichtlich der deutschen Kultur wird mit einer liberalen politischen Einstellung sowie strukturellen/ institutionellen Aspekten, wie z. B. Pünktlichkeit, ausgesprochen:

P (Mann): „Nein, das ist wirklich so ein Thema. Das kriegen die nicht gebacken. Pünktlichkeit. Dass man manche Sachen viel lockerer aufnimmt als Deutsche. Dass man sagt, ja, passiert schon nichts.“

5.2.2.2.2 Zentrale Kategorien

Im Rahmen von familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 29$) innerhalb der *kulturellen Identität* wird zumeist von den Probanden das Gefühl der Integration und Wärme berichtet:

P (Mann): „Ich habe meinen Migrationshintergrund als Kind gar nicht so sehr wahrgenommen. Also ich habe mich jetzt von meinen Freunden nie ausgeschlossen gefühlt, aber auch meine Eltern haben mir nicht das Gefühl gegeben, dass ich anders bin, sondern einfach, dass das die Welt ist, wie sie ist und dass ich dazugehöre.“

Ein *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 25$) entsteht hier zumeist durch die Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft, die tendenziell als aggressiv erlebt wird. Vor allem kommen dabei Themen hinsichtlich der unterschiedlichen Vorstellungen von *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 13$) an die Oberfläche, die dadurch in Frage gestellt werden:

P (Mann): „Ich habe mal über das Zölibat gesprochen und die hatten sich dann irgendwie lustig gemacht, da kam ich mir so unten vor. Natürlich verletzt es, natürlich verletzt es einen, wenn man das so hört.“

5.2.2.3 Soziale Identität bei den Probanden

Über die *soziale Identität* (Strukturaler Code, $n = 79$) wird am seltensten berichtet (vgl. **Tabelle 3**). Wie **Tabelle 5** zeigt, treten die offenen Codes *Familie* (Offener Code, $n = 25$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 21$) und *kollektivistische Struktur* (Offener Code, $n = 12$) sowie die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 36$), *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 26$) und *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 11$) am häufigsten gemeinsam mit der *sozialen Identität* auf. Die *soziale Identität* der Probanden wird im folgenden Abschnitt in ihren qualitativen Aspekten dargestellt.

5.2.2.3.1 Offene Codes

Auch im Zusammenhang mit dem strukturalen Code der *sozialen Identität* steht die *Familie* (Offener Code, $n = 25$), mit ihrer überwiegend *kollektivistischen Struktur* (Offener Code, $n = 12$), im Vordergrund. Das Familienleben prägt weitestgehend die *soziale Identität* bis ins Erwachsenenalter, so dass die Identität in einem positiven, wechselseitigen Verhältnis zur familiären Kohärenz und Konsensualität steht (die gar nicht oder kaum kritisiert wird). In den Ausführungen der Probanden dominiert eine deine damit verbundene *Wertschätzung* (Offener

Code, $n = 21$). Das folgende, etwas längere Zitat, das durchaus für die Stichprobe typisch ist, soll dies verdeutlichen:

P (Mann): „Die Beziehung zur Familie war schon immer gut, also bei uns war es immer gut: bei mir, meinen Eltern, meinem Onkel, den Tanten, Cousins, weil wir oftmals was zusammen machen im Monat oder auch zusammen in den Urlaub fliegen und alles immer zusammen geplant haben, dass alle zusammen unterwegs sind als Menge und das auch schon seit klein auf. Egal, ob es von Mamas Seite ist oder von Papas Seite, meistens auch alle zusammen, von Mamas Seite und von Papas Seite zusammen. Man achtet schon so drauf, dass man sich regelmäßig mit der Familie sieht und auch wenn es mal, natürlich gibt's in jeder großen Familie mal Streitereien, aber meistens wird das dann immer geklärt oder auch so beseitigt, dass man nichts davon mitbekommt, beziehungsweise, dass es dann unter zwei Personen bleibt und die Familie trotzdem untereinander etwas macht.“

5.2.2.3.2 Zentrale Kategorien

Im Rahmen der familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 36$) werden die *Mütter* meistens als „warmherzig“ beschrieben. Überwiegend sprechen die Probanden über einen großen Respekt gegenüber den *Vätern* und äußern eine Sehnsucht nach der väterlichen Anerkennung. Schuldgefühle treten in Hinblick auf die elterliche Autorität auf, die oft mit einer Opfergeschichte (auch für die Kinder) einhergeht. Aus Sicht der Proband*innen dürfen die Eltern daher eine Unterwerfung unter die familiär-kollektivistische Doktrin erwarten:

P (Mann): „Also ich habe das versucht, mir die Angst vor Fehlern wegzunehmen. Würde ich meinen Eltern wirklich manchmal sehr schlecht gegenüberstehen, also wirklich sehr unfreundlich sein, also die Stimme erheben, so gebieterisch werden. Dann irgendwann dann denkt man sich so ... diese Menschen haben fast alles für dich aufgeopfert und du respektierst das einfach nicht und dann kriegt man schon so Schuldgefühle.“

Überwiegend scheinen die väterlichen Vorbilder eine gute Grundlage für die Identitätsbildung zur Verfügung zu stellen und damit eine *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 26$) zu gewährleisten:

P (Mann): „Mein Vater hat es mir so beigebracht, pass dich der Gesellschaft an, aber vergiss trotzdem nicht, was du bist und woher du kommst und wie du aufgezogen wurdest. Und das war halt für mich immer so, dass ich immer gesagt habe, ich bin Moslem, ich weiß, wer ich bin, ich weiß, was richtig und was falsch ist. Natürlich handle ich manchmal falsch, aber ich passe mich halt den Umständen an, die hier in meiner Umgebung passieren.“

Nur vereinzelt zeigen sich im Rahmen eines *inneren Kampfes* (Zentrale Kategorie, $n = 11$) Ausführungen über zwischenmenschliche Verhältnisse in der Familie, welche kritischer und weniger idealisierend dargestellt werden:

P (Mann): „Ja, also den Bezug, den ich zu meinem Papa habe, ist auch sehr stark und eng, weil ich liebe meinen Vater natürlich, aber ich kann mich nicht daran erinnern, wann er mich das letzte Mal umarmt hat zum Beispiel ... aber trotzdem ist so die Liebe da ... ist vielleicht ein bisschen komisch, aber ... ich habe nicht so einen Bezug zu meinem Vater wie andere den vielleicht haben, also das ist schon ein bisschen anders. Ich glaube, das ist bei Türken generell ein bisschen anders ... dass ihnen das Liebe-Zeigen immer etwas schwerer fällt, aber wenn es wirklich drauf ankommt, würde ich eine Kugel für ihn fangen. Also so stark ist es schon, würde ich sagen.“

5.2.2.4 Männerbild bei den Probanden

Über das *Männerbild* (Strukturaler Code, $n = 111$) wird häufiger berichtet als über das *Frauenbild* (Strukturaler Code, $n = 97$), siehe **Tabelle 3**. Die Co-Occurrence-Analyse zeigt, dass die offenen Codes *Vater* (Offener Code, $n = 13$), *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 11$) und *Arbeit/Leistung* (Offener Code, $n = 8$) sowie die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 21$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 20$) und *Leistung/Druck* (Zentrale Kategorie, $n = 12$) am häufigsten gemeinsam mit dem strukturalen Code *Männerbild* auftreten (siehe **Tabelle 5**). Das *Männerbild* der Probanden wird im folgenden Abschnitt qualitativ analysiert.

5.2.2.4.1 Offene Codes

Das *Männerbild* der Probanden wird innerfamiliär geprägt, d. h. hauptsächlich durch den *Vater* (Offener Code, $n = 13$). In der Auseinandersetzung mit den *Vätern* wird sehr häufig von Stolz und Loyalität gesprochen. Es wird betont, wie kraftvoll, ehrgeizig und erfolgreich die *Väter* vor allem beruflich seien, trotz aller Widrigkeiten aufgrund der Migrationsgeschichte. Die *Väter* bringen vor allem den Aspekt von Arbeit und Leistung ein. Da sie meist die Alleinverdiener sind, stehen sie unter einer hohen Arbeitsbelastung und sind im Alltag oftmals abwesend, was ihnen aufgrund ihres „erheblichen Einsatzes“ meistens verziehen wird. Sehr wahrscheinlich auf Grund ihrer beruflichen Tätigkeit wirken die *Väter* der Probanden besser in Deutschland integriert. Sie scheinen besser Deutsch zu können, wirken anpassungsfähiger, bzw. angepasster, und werden als gegenüber der deutschen Gesellschaft aufgeschlossener und interessierter geschildert (im Vergleich zu den *Müttern*):

P (Mann): „Auf jeden Fall finde ich, dass mein Vater so ein bisschen angepasster an die westliche Kultur ist.“

Überwiegend scheint der *Vater* durch den beruflichen Fleiß in hohem Maße respektiert, welches über den offenen Code von *Arbeit/Leistung* (Offener Code, $n = 8$) sichtbar wird. Zudem wirkt der *Vater* durch die mütterliche erzieherische Entscheidungsgewalt im Alltag depotenziert. Patriarchale Machtstrukturen der Elterngeneration scheinen sich nach Schilderung der Probanden hauptsächlich darauf zu beschränken, dass die *Väter* einen Beruf ausüben und diese berufliche Arbeit einen sehr hohen Stellenwert innerhalb der Familie hat. So bringt ein junger Mann die familiären und beruflichen Strukturverhältnisse folgendermaßen auf den Punkt:

P (Mann): „Papa geht arbeiten, Mama bleibt zu Hause.“

Zudem werden die *Väter* als Vorbilder beschrieben, die ihr Leben (im Vergleich zu den *Müttern*) gelassener gestalten, sozusagen „ruhiger durch das Leben ziehen“ und mehr Distanz zu familiären Entscheidungen ausstrahlen, was innerhalb der Familie als natürliche Souveränität gedeutet werden kann. Deswegen wird den *Vätern* eine „oberste Priorität“ zugeschrieben, die ihnen doch eine familiäre und letztendlich patriarchale Machtposition verleiht:

P (Mann): „Mein Vater ist gelassen, aber ich sehe ihn immer noch als die oberste Autorität, die oberste Autoritätsperson. Er ist ja immer noch mein Vater so, und egal, was er sagt, es ist dann Gesetz, sag ich mal.“

Interpersonelle Konflikte (Offener Code, $n = 11$) im Rahmen der Familie werden selbstkritisch, zumeist im Nachhinein von den Probanden als gerechtfertigt, bewertet:

P (Mann): „Ja, er wollte auch immer das Beste für mich und dass ich meine Freunde gut auswähle, dass ich zur Schule gehe. Er hat die Ansagen dann auch immer mit, sei es mit Prügel oder mit Anschreien und ja genau, damit hat er mich dann irgendwie auf die richtigen Gleise gebracht.“

5.2.2.4.2 Zentrale Kategorien

Die familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 21$) und das darüber vermittelte *Männernbild* scheint für die Probanden weniger von inneren Widersprüchen bestimmt zu sein und genügend Spielraum für die Gestaltung des eigenen Lebens zu bieten. Die patriarchale und autoritäre männliche Position wird kaum hinterfragt:

P (Mann): „Der Mann im Haus zu sein, bedeutet für mich in schwierigen Situationen die Autoritätsperson zu sein, die dann Befehle gibt. Und dass man dann, wenn jeder was Anderes, sagt ok, komm, wir machen das jetzt einfach so. Fertig ist.“

Einige Probanden berichten durch die Übernahme der beschriebenen väterlich-männlichen Ideale von einem erhöhten Druck, der durch die entsprechenden Erwartungen ausgelöst wird.

Diese Erwartungen können von der Familie geäußert werden und damit einen *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 20$) auslösen, scheinen aber häufig internalisiert:

P (Mann): „Also ich selber sehe meine Aufgabe als Mann so, dass ich Verantwortung zeigen muss, Verantwortung nicht nur für mich selber, sondern auch, auch wenn meine Schwester, sie ist älter als ich, auch für sie. Also für die Familie selber, aber auch für die Freundin. Das ist viel Verantwortung.“

5.2.2.5 Frauenbild bei den Probanden

Über das *Frauenbild* (Strukturaler Code, $n = 97$) wird von unseren Probanden etwas seltener berichtet als über das *Männerbild* (Strukturaler Code, $n = 111$), siehe **Tabelle 3**. **Tabelle 5** zeigt, dass *Mutter* (Offener Code, $n = 11$), *Arbeit/Leistung* (Offener Code, $n = 8$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 7$) und gleichauf *Religion* (Offener Code, $n = 7$) sowie *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 7$) am häufigsten gemeinsam mit dem offenen Code *Frauenbild* auftreten, ebenso die zentralen Kategorien *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 20$), *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 12$), *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 8$) sowie gleichauf *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 8$), siehe **Tabelle 5**. Im Folgenden soll das *Frauenbild* der jungen Muslime näher beschrieben werden.

5.2.2.5.1 Offene Codes

Die Probanden schildern überwiegend eine enge Bindung zu ihren *Müttern* (Offener Code, $n = 11$), die sie meistens als sehr positiv erleben und emotional anerkennen. Es steht die dyadisch-versorgende Haltung der Mutter-Sohn-Beziehung im Vordergrund. Die gesellschaftlich untergeordnete Rolle der *Mutter* wird kaum hinterfragt, d. h. die Söhne haben keine Probleme damit, dass die *Mutter* in der Regel zu Hause ist:

P (Mann): „Die einzige weibliche Bezugsperson, die ich habe, ist meine Mama. Die einzige Frau, für die mein Herz schlägt, ist nur meine Mama.“

Die spezifische Art der Mutter-Sohn-Beziehung prägt die personale Einstellung, etwa *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 7$), gegenüber der eigenen Partnerschaft. Mutter und Partnerin werden häufig gemeinsam erwähnt von den Probanden:

P (Mann): „Sie ist halt die wichtigste Instanz in der Familie, glaube ich, die Mutter, und dann auch meine Frau.“

Über die Themen von *Arbeit/Leistung* (Offener Code, $n = 8$) wird aus Sicht der Probanden sehr unterschiedlich berichtet, so zeichnen sich dabei emanzipatorische Entwicklungen ab, die weitestgehend aber die Meinung der Frauen in den Berichten der Probanden ausblenden:

P (Mann): „Aber das Einzige, was ich will, ich will das Geld ran bringen, was auch reicht und meine Frau muss nicht arbeiten.“

P (Mann): „Meine Mutter geht arbeiten, meine Tanten auch. Also es ist bei uns komplett gemixt.“

Die *Religion* (Offener Code, $n = 7$) scheint in der Wahrnehmung und Wertung des *Frauenbildes* in den Berichten der Probanden von erheblicher Relevanz zu sein. *Stigmatisierungen* (Offener Code, $n = 7$) können dadurch aufrechterhalten werden:

P (Mann): „Ich bin jetzt nicht die Person, die sagen würde ja, meine Frau muss zuhause bleiben, darf nicht raus und ist eingesperrt zuhause, das eher nicht. Natürlich würde ich mir wünschen, dass sie irgendwann mal vielleicht ein Kopftuch trägt, weil meine Mama das auch macht. Also ich lebe ja nach dem Islam.“

P (Mann): „Aber ich habe schon von sehr vielen Freunden gehört, dass die nicht wollen, dass die Frau arbeiten gehen soll. Ich kann das verstehen. Zum Beispiel, wenn meine Mutter, wenn sie jetzt arbeiten sollte, also ich glaube, sie könnte nirgendwo arbeiten, weil die Arbeitsumstände sind auch meistens für mich nicht sehr angebracht für Frauen.“

5.2.2.5.2 Zentrale Kategorien

In den Interviews werden verschiedene Ideen zum Thema *Frauenrolle* und Gleichberechtigung kontrovers diskutiert. Zum einen bestehen an dem elterlichen Modell orientierte Vorstellungen von Partnerschaft, zum anderen westlich orientierte Vorstellungen von einer Gleichstellung der Geschlechter und einer entsprechenden Aufgabenverteilung. Einige wenige Probanden berichten aufgrund einer Rebellion gegenüber elterlicher Vorstellungen eine Veränderung von familiären *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 20$) und einen daraus resultierenden *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 12$):

P (Mann): „Ich glaube von außen betrachtet ist meine Frau die Hausfrau. Die kümmert sich um die Wohnung und das Kind, obwohl ich da auch viele Aufgaben übernehme, also ab und zu wickle ich sie auch oder putz ihre Zähne, letztens waren wir im Krankenhaus. Wenn ich Zeit habe, verbringe ich sie mit ihr. Aber ich glaube schon, also bei uns ist es so, ich bin der Ernährer und sie ist die Hausfrau.“

P (Mann): „Mein Imam hat das immer sehr gut beschrieben, finde ich. Mann und Frau sind wie Schuhe, sie sind gleich, aber dennoch irgendwie verschieden. Und die sind nicht so krass verschieden, dass man sagt, deine Frau darf nur im Haushalt tätig sein, sie darf nicht alleine raus und so ein Ding, wo ich mir dann denke, komm runter. Ich finde das Beispiel so gut beschrieben, weil man ist fast gleich, dennoch gibt es Unterschiede, die man nicht

beeinflussen kann. Seien es jetzt die Urinstinkte, ob das stimmt oder nicht, dass der Mann die Rolle, die Beschützerrolle einnimmt und die Mutter die fürsorgliche gegenüber den Kindern. Das kann wahrscheinlich sein, weil das medial als auch familiär fast überall so vermittelt wird, aber es gibt ja auch sehr viele Fälle, wo das genau umgekehrt ist, dass der Mann beispielsweise im Hause ist und die Frau ihre Karriere macht.“

Insgesamt gelingt es den Probanden eine *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 8$) zu herzustellen, welche weniger diskrepant zu den elterlichen Werten und Normen entstehen kann und damit analog zu den Anforderungen des *Glaubens* (Zentrale Kategorie, $n = 8$) steht.

5.2.3 Zusammenfassung

Im Rahmen der zweiten Fragestellung wird deutlich, dass in beiden Geschlechtergruppen vor allem über die zentralen Kategorien *Beziehung*, *innerer Kampf* sowie *Leistung/Druck* berichtet wird. Die Frauen betonen neben dem Beziehungsmotiv die *Leistung*, die Männer hingegen betonen neben dem Beziehungsmotiv den *inneren Kampf*. Dadurch wird erkennbar, dass beide Geschlechter in einem fortwährenden Konflikt mit der eigenen geschlechterspezifischen Identität sowie den differierenden Rollenvorstellungen sind. Es bestehen sowohl explizite als auch implizite Rollenzuweisungen seitens der Elterngeneration. Eine Übernahme der elterlichen Rollenvorbilder wird von beiden Geschlechtergruppen häufiger erwähnt als die Rebellion gegen ebendiese.

Die Frauen berichten meist über die *soziale Identität*. Es zeigt sich, dass ein innerpsychischer Stress vor allem aus diskrepanten Anforderungen zwischen ihnen und der Familie entsteht. Eine ödipale Bewegung kann über die Hinwendung zu den (weniger anwesenden) Vätern nur eingeleitet werden. Zudem scheint die Identifikation mit dem mütterlichen Objekt kaum möglich, angesichts eines anderen Umgangs unserer Probandinnen mit der deutschen Gesellschaft. Aus diesem Grund wird die ödipale Triangulierung von den Frauen sowohl durch konfliktreiche Episoden beschrieben als auch von intensiven Gefühlen der Einsamkeit (durch die erlebte Differenz, bzw. dem daraus folgenden Erleben von Ausschluss) begleitet. In dem Versuch, diese innere Spannung aufzulösen, entsteht häufig ein (akademischer) Ehrgeiz, um somit ein besseres Integrationserleben zu schaffen im Vergleich zu den mütterlichen Objekten. Das Leistungsideal wird von den Frauen sowohl als Ressource als auch als Bürde beschrieben. Die westliche Welt bietet neue Perspektiven der Emanzipation, die die Probandinnen so progressiv wie möglich nutzen wollen. Themen von Unabhängigkeit und einer säkularen Identifikation mit der Religion scheinen aber einen hohen innerfamiliären Preis zu haben. Die Männer hingegen sprechen zumeist über die *ethnische Identität*. Hierbei wird deutlich, dass ein innerpsychischer Stress vor allem aus diskrepanten Anforderungen zwischen ihnen und der Gesellschaft entsteht. Das Erleben von Stigmatisierung und Ausgrenzung wird in den

Berichten offener und aggressiver beschrieben. Die ödipale Triangulierung kann verhältnismäßig konfliktlos durchlaufen werden, da eine männliche Identifikation nicht in Diskrepanz zu den mütterlichen Erwartungen steht. Ein ödipaler Abschluss durch die Identifikation mit dem väterlichen Objekt gelingt besser und erhöht dadurch das Erleben von Kontinuität. Teilweise berichten einige Probanden von einer Art phallischen Überhöhung seitens der Eltern, welche zu einer Unklarheit über die Ausgestaltung des eigenen Lebens führen kann. In diesem Fall kann es zu dem Erleben innerer Kämpfe kommen, welche über eine innerhäusliche Harmonie zumeist aber wieder befriedet werden können. Insgesamt wird dennoch von einem weniger diskrepanten Erleben und mehr emotionaler Förderung seitens der Eltern berichtet.

5.3 Fragestellung 3

Wie stellt sich das Erleben von Integration bzw. Desintegration in den jungen Muslim*innen dar und in welchen unterschiedlichen Formen zeigt sich dieses Erleben?

Die folgende Darstellung beschäftigt sich mit dem Thema des Integrations- bzw. Desintegrationserlebens von jungen Muslim*innen. Ein erster Überblick über die absoluten und relativen Häufigkeiten dieser strukturalen Codes kann in der **Tabelle 6** gewonnen werden. In einem zweiten Analyseschritt werden gemeinsame Häufigkeiten (sog. „Co-Occurrences“) berechnet. Das gemeinsame Auftreten der strukturalen Codes sowie der offenen Codes und zentralen Kategorien wird in **Tabelle 7** dargestellt. Ausgewählte Zitate zu den Themen Integration und Desintegration sollen die quantitativen Ergebnisse unterstreichen. Eine abschließende Zusammenfassung beendet die Ausführungen.

Tabelle 6 Häufigkeiten strukturaler Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Integration“

GESAMT		
	Absolut	Relativ
INTEGRATIONSERLEBEN	74	100,00 %
DESINTEGRATIONSERLEBEN	235	100,00 %

Anmerkung: In der Tabelle sind absolute Häufigkeiten sowie relative Häufigkeiten aufgeführt. Diese beziehen sich jeweils spezifisch auf den angegebenen strukturalen Code.

Tabelle 7 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Integration/ Desintegration“ sowie allen vorhandenen offenen Codes und zentralen Kategorien

	INTEGRATIONS- ERLEBEN	DESINTEGRATIONS- ERLEBEN
OFFENE CODES		
STIGMATISIERUNG		37
FAMILIE	10	
HALTLOSIGKEIT		46
WERTSCHÄTZUNG	12	
INTERPERSONELLER KONFLIKT		51
MUTTER	7	
ZENTRALE KATEGORIEN		
AUSGRENZUNG		71
BEZIEHUNG	25	69
INNERE RUHE	17	
INNERER KAMPF	13	134

Anmerkung: Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden die drei am häufigsten auftretenden absoluten Häufigkeiten der offenen Codes sowie der zentralen Kategorien benannt. Es empfiehlt sich, zunächst die senkrechten Spalten zu lesen, um die drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien pro strukturelem Code auf einen Blick zu identifizieren.

5.3.1 Integrationserleben

Tabelle 6 beschreibt die absoluten und relativen Häufigkeiten in Bezug auf die strukturalen Codes der *Integration* sowie der *Desintegration*. Die Integration wird als ein gesamtgesellschaftlicher Prozess beschrieben, der keinen festen Anfangs- oder Endpunkt besitzt, sondern vielmehr von der Fremd- und Selbstwahrnehmung der betroffenen Individuen selbst abhängt. Inhaltlich wird die Integration als (Wieder-)herstellung einer Einheit, eine Vervollständigung oder eine Eingliederung in ein größeres Ganzes beschrieben (Schwerdt, 2005). Es wird deutlich, dass das Erleben von *Integration* (Strukturaler Code, $n = 74$) von unseren Proband*innen im Vergleich zu dem Erleben von *Desintegration* (Strukturaler Code, $n = 235$) deutlich seltener berichtet wird.

In der **Tabelle 7** wird eine Co-Occurrence-Analyse mit den jeweils drei häufigsten offenen Codes sowie den zentralen Kategorien im Zusammenhang mit der *Integration* gezeigt. *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 12$), *Familie* (Offener Code, $n = 10$) und *Mutter* (Offener Code, $n = 7$) treten am häufigsten mit dem strukturalen Code der *Integration* auf. Im Rahmen der zentralen Kategorien werden *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 25$), *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 17$) sowie *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 13$) am stärksten sichtbar. Im

folgenden qualitativen Abschnitt sollen die am häufigsten gemeinsam auftretenden Codes, bzw. zentralen Kategorien das *Integrationserleben* näher erläutern.

5.3.1.1 Offene Codes

Am häufigsten wird im Zusammenhang mit dem *Integrationserleben* die *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 12$) erwähnt. Das Gefühl der Wertschätzung scheint unabdingbar für die Herstellung eines größeren Ganzen. *Wertschätzung* wird zumeist auf die eigene kulturelle Gruppe bezogen und weniger auf die umgebende deutsche Gesellschaft:

P: „Das sind Menschen, die waren in einer ähnlichen Lage wie ich, in dem Sinne, dass die Eltern damals auch als Gastarbeiter hierherkamen. Und dass die Kinder, wie ich, also im selben Alter, hier geboren und eigentlich genau dieselben Umstände hatten, also so wie ich. Deshalb hatte man sofort gewisse Bindung, konnte Probleme und Stresssituationen sofort damit assoziieren. und man hat gegenseitige Empathie. Und die, ja. Ich glaube, genau deshalb kann man die, als enger, also wie soll ich das sagen, als enge Bezugsperson sehen.“

Auch im Rahmen des *Integrationserlebens* spielt der soziale Zusammenhalt innerhalb der *Familie* (Offener Code, $n = 10$) eine wichtige Rolle. Im Rahmen der *Familie* wird zumeist von einer innerhäuslichen Harmonie und Zugehörigkeit berichtet:

P: „Ja, wir leben zum Glück alle zusammen zuhause.“

Innerhalb der familiären Einheit wird im Rahmen des *Integrationserlebens* die *Mutter* (Offener Code, $n = 7$) am häufigsten von unseren Proband*innen erwähnt. Dabei spielt häufig das *Integrationserleben* der *Mütter* eine wichtige Rolle in den Berichten unserer Proband*innen und scheint einen großen Einfluss auf das eigene Integrationsempfinden auszuüben:

P: „Mutter war in Deutschland glücklich. Sie war glücklich, dass sie ihren Kindern die Bildung geben konnte. Wir haben sie oft darauf angesprochen, ob sie wieder zurück möchte, weil es da doch so viel schöner ist für Sie. Auch sprachlich war sie jetzt nicht so gut. Also sie konnte sich gut verständigen mit verschiedenen Sachen. Aber das hat sie immer vermieden. Aber sie sagte dann immer: „Was soll ich in meinem Alter in der Türkei? Ich lebe hier, das ist schön und hier bin ich in Sicherheit. Hier ist alles wundervoll und ich bin bei meinen Kindern.“

5.3.1.2 Zentrale Kategorien

Die offenen Codes fügen sich in einer Co-Occurrence-Analyse in der zentralen Kategorie *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 25$) zusammen, welche innerhalb des *Integrationserlebens*

am stärksten sichtbar wird und erneut überwiegend auf die kultureigenen familiären Gefüge bezogen wird (siehe **Tabelle 7**):

P: „Ich habe meinen Migrationshintergrund, beziehungsweise das Land meiner Eltern, immer herzlich gesehen. Natürlich verspüre ich auch eine gewisse Liebe zu diesem Land, weil fast meine gesamte Familie dort ist. Zum Land an sich habe ich keine große Liebe, sondern eher zu meiner Familie. Natürlich sind die Leute mir sehr sympathisch dort und seit ich klein bin wurde mir das gezeigt und so schön habe ich das auch erlebt.“

Eine *innere Ruhe* (Zentrale Kategorie, $n = 17$) wird im Rahmen des *Integrationserlebens* vor allem durch gegenseitige Akzeptanz und Toleranz beschrieben. Häufig wird diese auch in Form einer Hoffnung für ein gesellschaftliches Ankommen in der Zukunft erwähnt von den Proband*innen:

P: „Vielleicht einfach, dass das Füreinander in den Mittelpunkt gesetzt wird und nicht das Gegeneinander, sodass man Punkte findet, die alles verbinden.“

Im Rahmen eines *inneren Kampfes* (Zentrale Kategorie, $n = 13$) zeigt sich überwiegend die große Herausforderung ein *Erleben von Integration* zu erzielen. Je stärker dieses berichtet wird, desto eher scheint die Fähigkeit entwickelt Diskrepanzen und Ambivalenzen aushalten zu können:

P: „Und seitdem sind wir wie Pech und Schwefel, wie Ying und Yang. Man streitet sich natürlich, aber man kann nicht ohne einander.“

5.3.2 Desintegrationserleben

Tabelle 6 beschreibt die absoluten und relativen Häufigkeiten in Bezug auf die strukturalen Codes der *Integration* sowie der *Desintegration*. Unter *Desintegration* versteht man eine gesellschaftliche Isolation und Exklusion und/ oder die Auflösung eines sozialen Zusammenhalts innerhalb einer Gruppe. Es wird deutlich, dass ein Erleben von *Desintegration* (Strukturaler Code, $n = 235$) häufiger berichtet wird.

In der **Tabelle 7** zeigt sich eine Co-Occurrence-Analyse mit den jeweils drei häufigsten offenen Codes sowie den zentralen Kategorien im Zusammenhang mit der *Desintegration*. *Interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 51$), *Haltlosigkeit* (Offener Code, $n = 46$) und *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 37$) treten am häufigsten mit dem strukturalen Code der *Integration* auf. Im Rahmen der zentralen Kategorien werden *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 134$), *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 71$) und *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 69$) am stärksten sichtbar. Im folgenden qualitativen Abschnitt sollen die am häufigsten gemeinsam auftretenden Codes, bzw. zentralen Kategorien das *Desintegrationserleben* näher erläutern.

5.3.2.1 Offene Codes

Am häufigsten wird im Zusammenhang mit dem *Desintegrationserleben* der *interpersonelle Konflikt* (Offener Code, $n = 51$) zwischen der deutschen Gesellschaft und den Proband*innen beschrieben. Die Themen beziehen sich zumeist auf das Erleben einer sozialen und ethnischen *Desintegration*:

P: „Da waren wir mit meiner Schwester und mir die einzigen, die ein Kopftuch trugen, also ein sichtbares religiöses Symbol. Das war ein Cut, das kann ich so sagen. Das war so ein ‚Huch, ich bin anders!‘ (lacht) oder ‚Huch, ich passe hier nicht rein‘.“

Eine *Haltlosigkeit* (Offener Code, $n = 46$) wird häufig in Verbindung mit Affekten von Rückzug, Unverbundenheit, Isolation und Hilflosigkeit assoziiert. Auch diese wird zumeist als Resultat eines *Desintegrationserlebens* in der deutschen Gesellschaft empfunden:

P: „Also wenn man selber quasi dissoziiert, also wenn man sich absplattet. Das war so eine Reizüberflutung, ich wusste auch nicht damit umzugehen und es war total schwierig.“

Stigmatisierung (Offener Code, $n = 37$) wird zumeist im Zusammenhang mit der deutschen Gesellschaft beschrieben, einhergehend mit Affekten der Wut oder Enttäuschung:

P: „Ich habe mich nie richtig Deutsch gefühlt.“

P: „Hier in Deutschland, ich sag mal so, von den Christlichen zu Muslimen gibt es so viele Stigmatisierungen, noch viel zu viele finde ich. Da sind immer diese Grenzen, also man hat immer die Vorurteile, aber sich selbst so ein Bild machen, das gibt's eigentlich eher weniger.“

5.3.2.2 Zentrale Kategorien

Die offenen Codes fügen sich in einer Co-Occurrence-Analyse in der zentralen Kategorie *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 134$) zusammen, welche innerhalb des *Desintegrationserlebens* am stärksten sichtbar wird und überwiegend auf die erlebte Diskrepanz zur deutschen Gesellschaft bezogen wird (siehe **Tabelle 7**):

P: „Mir wurden sehr viele Steine in den Weg gelegt. Ich bin müde.“

In unseren Interviews berichtete die elterliche Generation der Probanden von häufig auftretender und offensichtlicher *Ausgrenzung* (Zentrale Kategorie, $n = 71$) in der Vergangenheit. Im Vergleich dazu berichten die Proband*innen selbst von einer häufigen, dabei weniger offen ausgesprochenen *Ausgrenzung*. Diese sei jedoch aufgrund der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Rahmen des Bürgerkriegs in Syrien seit 2015 intensiver und offen aggressiver geworden:

P: „Ich wurde da gemobbt, weil ich ein Kopftuch trage, weil ich Moslem war. Ich wurde da gemobbt.“

P: „Die haben richtig laut angefangen zu reden, irgendwas von Zölibat und sich darüber lustig gemacht. Natürlich verletzt es, natürlich verletzt es einen, wenn man das so hört, das war nicht deren Absicht, aber es verletzt so indirekt meinen Glauben. Das war wahrscheinlich nicht deren Absicht, aber dann hört man es ein paarmal und irgendwann stumpft man auch ab, sag ich mal, das habe ich schon tausendmal gehört, dann war es das auch irgendwie.“

Das Erleben von *Desintegration* wird meist mit dem Gefühl des Alleinseins und dem Mangel an haltgebenden und tiefgründigen *Beziehungen* (Zentrale Kategorie, $n = 69$) beschrieben:

P: „Weil mit wem soll man so reden... eigentlich mit keinem. Vielleicht mit der Mutter, ja, aber warum. Deswegen ist es auch sehr schwer, eigentlich tut es ja gut mal so zu reden.“

5.3.3 Zusammenfassung

Anhand dieser Fragestellung kann, hinsichtlich des *Integrationserlebens* der jungen Muslim*innen, erkannt werden, dass unsere Proband*innen einen deutlichen Bezug zu der türkischen Gemeinschaft erleben. Ausschließlich auf einer institutionellen Ebene (Bildung, Behörden, Arbeitsmoral) scheint ein Ankommen in der deutschen Gesellschaft ermöglicht. Zudem wird ein verbessertes *Integrationserleben* geschildert, sobald eine zeitliche Kontinuität im Selbsterleben in den Proband*innen erkennbar wird, welches sich primär aus intrafamiliären Beziehungsaspekten speist. Intensive Freundschaften außerhalb des familiären Gefüges werden von den gut integrierten Probanden*innen deutlich häufiger erwähnt. Auch bei ungeplanten Lebensveränderungen (z. B. Lebensführung als alleinerziehende Mutter nach einer Scheidung) wird in Abgrenzung zum tendenziell konservativeren Herkunftsleben oftmals von einem neuen *Integrationserleben* und einer Dankbarkeit für neue Möglichkeiten berichtet. Ein inneres Gleichgewicht lässt Spielräume für kreative Loslösungen zum Thema Integration entstehen:

P: „Wenn ich in den Spiegel schaue, dann habe ich mich noch nie selber auf meine Herkunft oder meine Staatsangehörigkeit definiert. Wenn ich in den Spiegel schaue, dann sehe ich zuerst mal mich und wie ich mich fühle.“

P: „Die beiden Kulturen machen mich offener, auch für anderes.“

Das Erleben von *Desintegration* hingegen wird in den Interviews ausschließlich im Außen berichtet. Es bleibt offen, ob zudem ein inneres Erleben von geringer Integration implizit dadurch markiert wird. Bei einem häufigen Erleben von *Desintegration* in der deutschen Gesellschaft wird oft von einer Idealisierung der Heimat als „haltgebende“ Fantasie gesprochen:

P: „Ich habe manchmal das Gefühl, dass ich in der deutschen Gesellschaft nicht richtig ankomme oder angekommen bin, und glaube, dass es dort anders sein wird. Und deswegen ... ich idealisiere, wie gesagt, das Leben dort, weil ich mir vorstelle, es ist viel einfacher mit der Familie um sich herum, ich werde hoffentlich einen guten Beruf haben, wo ich auch arbeiten und Geld verdienen kann, und das erscheint mir einfacher, als in Deutschland isoliert zu leben.“

5.4 Fragestellung 4

Was sind mögliche psychosoziale Einflussfaktoren auf die Entwicklung einer hohen, bzw. niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung) bei jungen Muslim*innen?

Die folgende Darstellung beschäftigt sich mit spezifischen Einflussfaktoren, die eine *hohe Ambiguitätstoleranz* bzw. eine *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* bewirken können. Zunächst werden erneut jeweils die absoluten und relativen Häufigkeiten der relevanten strukturalen Codes dargestellt (siehe **Tabelle 8**). In der **Tabelle 9** werden die gemeinsamen Häufigkeiten (sog. „Co-Occurrences“) präsentiert.

Um sich dieser vierten Fragestellung eingehend zu nähern, werden zusätzlich fünf spezifische kasuistische Darstellungen beschrieben, die mögliche Unterschiede in den psychosozialen Ressourcen und deren Entwicklungen exemplarisch darstellen sollen. Die ersten drei kasuistischen Darstellungen beschreiben Biografien von Proband*innen, bei denen Zeichen einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* festgestellt werden konnten. Die folgenden zwei kasuistischen Darstellungen beschäftigen sich mit Proband*innen, die tendenziell eine *hohe Ambiguitätstoleranz* aufzeigen. Aus den Ergebnissen, die sich sowohl aus den Kodierungen als auch aus den Falldarstellung ergeben, wird abschließend eine Typenbildung vorgenommen.

Tabelle 8 Häufigkeiten der strukturalen Codes in Bezug auf den Themenkomplex „Ambiguität“

	GESAMT	
	Absolut	Relativ
NIEDRIGE AMBIGUITÄTSTOLERANZ	13	100,00 %
HOHE AMBIGUITÄTSTOLERANZ	135	100,00 %

Anmerkung: In der Tabelle sind absolute Häufigkeiten sowie relative Häufigkeiten aufgeführt. Diese beziehen sich jeweils spezifisch auf den angegebenen strukturalen Code.

Tabelle 9 Co-Occurrence-Analyse der strukturalen Codes „Niedrige Ambiguitätstoleranz“ und „Hohe Ambiguitätstoleranz“ sowie der drei am häufigsten auftretenden offenen Codes und zentralen Kategorien

	NIEDRIGE AMBIGUITÄTSTOLERANZ	HOHE AMBIGUITÄTSTOLERANZ
OFFENE CODES		
STIGMATISIERUNG		14
RELIGION	4	
AMBIVALENZ		16
HALTLOSIGKEIT	7	
WERTSCHÄTZUNG		15
INTERPERSONELLER KONFLIKT	3	
ZENTRALE KATEGORIEN		
BEZIEHUNG	3	22
GLAUBEN	5	19
INNERER KAMPF	13	36

Anmerkung: Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden die drei am häufigsten auftretenden absoluten Häufigkeiten der offenen Codes sowie der zentralen Kategorien benannt. Es empfiehlt sich, zunächst die senkrechten Spalten zu lesen, um die drei häufigsten offenen Codes bzw. zentralen Kategorien pro strukturelem Code auf einen Blick zu identifizieren.

5.4.1 Niedrige Ambiguitätstoleranz in Form einer religiösen Radikalisierung

Wie **Tabelle 8** zeigt, wird über eine *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)*, Strukturaler Code, $n = 13$) verhältnismäßig selten gesprochen. Im Rahmen einer Co-Occurrence-Analyse zeigt sich, dass *Haltlosigkeit* (Offener Code, $n = 6$), *Religion* (Offener Code, $n = 4$) sowie *interpersoneller Konflikt* (Offener Code, $n = 3$) am häufigsten gemeinsam mit dem obengenannten strukturalen Code auftreten, ebenso die zentralen Kategorien *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 13$), *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 5$) sowie *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 3$), siehe **Tabelle 9**. Im folgenden qualitativen Abschnitt sollen die am häufigsten gemeinsam auftretenden Codes, bzw. zentralen Kategorien die *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* näher erläutern.

5.4.1.1 Offene Codes

Überwiegend wird bei dem strukturalen Code *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* von einer *Haltlosigkeit* (Offener Code, $n = 6$) berichtet, die die jungen

Muslim*innen bereits im Rahmen von Identitätskonflikten beschrieben haben. Hierbei geht es vor allem um Zweifel an der eigenen Person, an dem eigenen Handeln sowie der gelungenen Abstimmung mit der sozialen Umwelt, z. B. was die Diskrepanz zwischen den eigenen Wünschen und den Vorstellungen der Eltern angeht. Ein Proband fasst diese Zweifel folgendermaßen zusammen:

P: „Ich habe mich so leer gefühlt in den zwischenmenschlichen Beziehungen und leer gefühlt gegenüber Gott.“

Dagegen fungiert die *Religion* (Offener Code, $n = 4$) als ein eindeutig haltgebendes Element. Die Proband*innen sprechen über ihre Sehnsucht nach einer inneren Ruhe oder Ausgeglichenheit, die sie in der Verbindung zu Gott finden können. Gelegentlich ist aber das Verhältnis zu Gott komplexer, d. h. zunächst wird auf die Beziehung zu dem (vermutlich omnipotenten, möglicherweise einem Primärobjekt gleichenden) Gott eine innere Leere projiziert. Mithilfe des Gebets („Vorlage“) ringt der Proband um eine haltgebende Beziehung, dadurch ebnet sich der Weg zu einem Gott:

P: „Ich habe mir diese religiöse Vorlage genommen, weil ich dachte, das sei das Richtige.“

Gelegentlich treten auch *interpersonelle Konflikte* (Offener Code, $n = 3$) gemeinsam mit dem Thema Radikalisierung auf. Konflikte bestehen sowohl auf familiärer als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Zudem werden *interpersonelle Konflikte* als Folge einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* berichtet:

P: „Ich will auch nicht zu groß darüber reden, dass, wenn es mir passieren würde, wie ich dann handeln würde, dass weiß ich nicht und dass weiß Keiner. Ich kann das schon irgendwo verstehen: eine Wut haben, die einen auf solche Gedanken bringt. Und ich denke, dieses Rachegefühl ist es auch, es den Verantwortlichen heimzuzahlen, das ist die größte Motivation.“

5.4.1.2 Zentrale Kategorien

Die zentralen Kategorien erfassen übergreifende Themen der *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)*. Hier sprechen die Proband*innen in diesem Kontext vor allem von einem *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 13$), der mit einer Form von Hilflosigkeit einhergeht. Die Eindeutigkeit der religiösen Tendenzen, im Sinne einer Ambiguitätsvermeidung, veranschaulicht folgende Aussage:

P: „Es kommt aus dieser Isolation und Hilflosigkeit heraus. Ich weiß nicht, wer ich bin, ich weiß nicht, wo ich hingehöre, und dann findet man etwas, was einem Halt gibt und aber

dazu muss ich sagen, ja, darüber wollte ich sowieso mit ihnen sprechen (lacht), über diese Radikalisierung.“

Hier spielt der *Glaube* (Zentrale Kategorie, $n = 5$) als Anker eine zentrale Rolle. Meist wird gar nicht von dem Islam als religiöse Institution gesprochen, sondern von den Gefühlen von Stabilität und Orientierung, welche durch Gott vermittelt werden. Ein Proband beschreibt die Beziehung zu Gott als eine äußerst intensive, dyadische Beziehung (welche die Ambiguität zwischen dem säkularen Westen und der islamischen Kultur in einer haltgebenden, erfüllenden Weise verdeutlicht):

P: „Ich hatte eine Phase, wo ich sehr ausgeglichen war, aber in anderen Sachen noch ins Extreme ging, wo ich mich mit Gott noch näher verbunden gefühlt habe.“

Gleichzeitig berichten einige Probanden im Zusammenhang mit der *niedrigen Ambiguitätstoleranz* (in Form einer religiösen Radikalisierung) von (verunsichernden) Problemen in den Beziehungen (Zentrale Kategorie, $n = 3$) zu den Personen, die sie zu beeinflussen versuchten.

P: „Ich wurde unter Druck gesetzt, die haben versucht mich zu manipulieren und sonst irgendwas. Ich habe an mir selbst gezweifelt und an allem und auch an der Religion.“

5.4.2 Kasuistische Darstellungen (niedrige Ambiguitätstoleranz)

5.4.2.1 Der Einsame: Herr A.

Herr A. berichtet davon, bereits früh im Leben „nicht dazugehört zu haben“. Das Gefühl des Ausgeschlossenenseins verwandelt er in einen selbstgewählten Rückzug:

P: „Aber meist ist auch so, dass ich lieber alleine bin, vielleicht auch, weil ich mich auch nicht immer in die Gemeinschaft eingebunden fühle, alle hier in Gemeinschaften in der Stadt sind sehr zerrissen hier und ich habe hier auch keine, wo ich immer hingeh, also wo ich mich richtig verbunden fühle. Ja.“

Er beschreibt ein Familiengeflecht, welches, vor allem väterlicherseits, immer wieder von Wechseln, Ambivalenzen und Ablehnungen geprägt sei. So habe sein Vater bereits als „Kofferkind“ (Karatza-Meents, 2014) zwischen den Welten gelebt. Seine Verbindung zum Heimatland Türkei sei allerdings immer sehr stark gewesen, ein „Ankommen“ in Deutschland allerdings nur schwer möglich. Er habe immer wieder berufliche und finanzielle Schwierigkeiten gehabt. Der Vater wird als depressiv beschrieben, während die Mutter ausgesprochen blass wirkt in den Berichten. Die Eltern sowie die jüngere Schwester seien nun vor einigen Jahren in die Türkei zurückgekehrt. Der Proband selbst ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Er habe bereits im Kindergarten aufgrund seines türkischen Hintergrundes „Mobbing“ erlebt, schon in der frühen Jugend unter Depressionen und Schlafstörungen gelitten, die, auf

Grund von schlechten Noten, zu mehreren Wiederholungen in der Schule geführt haben. Nach einer kurzen Liebesbeziehung sei es zu einer „Wende“ gekommen: In seinem 20. Lebensjahr habe er begonnen, sich in der Schule besser zu konzentrieren. Die Religion, vor allem das „Ausüben von Taten“, habe in dieser Veränderung eine große Rolle gespielt, trotz der „wenig religiösen Eltern“. Vorbilder seien vor allem die Propheten des Islams und andere „starke Männer“ gewesen. Eine Anbindung an eine islamische Gemeinde habe es zu dieser Zeit nicht gegeben, vielmehr habe er alleine Informationen aus dem Internet generiert. Es seien immer radikalere „Taten“ gefolgt (strenges Beten, Veränderungen des Aussehens, Kontaktabbrüche, keine Musik hören). Er wollte sich „Gott näher fühlen“, diese Verbindung sei zuvor immer „leer“ gewesen. Der Proband sei immer radikaler geworden und habe sich orthodoxen Gruppen angeschlossen, einige davon seien nach Syrien in den „Heiligen Krieg“ gezogen und nicht zurückgekehrt. Er selbst beschreibt, dass dieser Weg „klar und durchdacht“ schien, dass es erstmalig kein Abwägen, keine Ambivalenzen mehr in ihm gegeben habe. Er habe sich eindeutig festgelegt und dadurch besser, ausgeglichener und stabiler gefühlt:

P: „Also für mich als Muslim bedeutet das, also diese Ausgeglichenheit, ich hatte eine Phase, wo ich sehr ausgeglichen war, aber in anderen Sachen noch ins Extreme ging, wo ich mich mit Gott noch näher verbunden gefühlt habe. Also, wenn man halt in der Religion gefestigter ist, bzw. mehr Taten ausführt, dann denke ich auch, dass Muslim*innen mehr ausgeglichener sein können. Als wenn sie das ganz auslassen, dieses Spirituelle ist sehr wichtig. Ich denke, das bringt auch im Alltag viel Ausgelassenheit am Ende.“

Dann sei es zu einer erneuten Wende gekommen: Herr A. lernte seine heutige Frau kennen, heiratete und wurde Vater. Dieser ganze Prozess, v. a. aber die eigene Vaterschaft und die damit verbundene Verantwortung hätten ihn emotional „weicher“ gemacht und er habe begonnen sein radikales Denken damit kritisch zu reflektieren. Sein Leben sei dadurch wieder bunter und vielfältiger geworden:

P: „Je mehr ich Verantwortung bekommen habe durch die eigene Wohnung, Arbeit, Kind etc., habe ich manche Sachen angefangen anders zu betrachten. Ich habe mehr verstanden, wie man mit Verantwortung umgeht, wie man mit verschiedenen Personenkreisen umgehen muss und dann hat dieses nur orthodoxe, es ist ja nicht falsch, was diese Leute machen, aber es ist sehr schwer umzusetzen hier in dieser Gesellschaft, also manche Sachen. Und es ist so, ich habe diese andere Betrachtungsweise ja sogar ganz abgeschlossen, dass man eine Urteilsfindung sucht durch verschiedene Methoden und Instrumente, dann habe ich aber gesehen, diese Methoden und Instrumente sind ja nicht umsonst da, die sind ja da, um eine Lösung für eine bestimmte Situation zu finden und dadurch hat sich das so gewandelt, also durch den Alltag, durch verschiedene Personen, mit denen man

den Umgang hatte. Manchmal hat meine Frau das Gefühl, dass wir die Religion schleifen lassen. Sie hat das Gefühl, dass wir die Religion in manchen Situationen nicht mehr so stark praktizieren wie früher aufgrund dieses Wandels bei mir, dass ich manche Sachen relativer sehe, aber sie sieht manche Sachen auch viel relativer, sie ist da viel aufgeschlossener. Aber ich glaube mehr als sie.“

Zwar ist es Herrn A. weiterhin wichtig, „alles“ richtig zu machen, um kein schlechtes Gewissen zu haben. Dies gelingt ihm kaum. Aber die Ambivalenzen sind, nach dem Ausflug in eine psychisch stabilisierende, die Adoleszenz überbrückende Ambiguitätstoleranz, zurückgekehrt in den Lebensalltag. Er hatte die Kraft, sein Leben weiterzuentwickeln, eine Familie zu gründen und einen Beruf zu erlernen.

5.4.2.2 Die Suchende: Frau B.

Frau B. berichtet davon, dass beide Eltern aus der Türkei nach Deutschland immigriert seien. Zuerst sei der Vater gekommen, die Mutter sei ihrem Ehemann aus Loyalität gefolgt. Die Eltern leben bis heute sehr traditionell und abgeschieden von der deutschen Gesellschaft. Vor allem die Mutter spreche kein Deutsch, so dass Frau B. schon als Kind übersetzten musste, also in diesem Sinne parentifiziert wurde. Auch für ihre beiden jüngeren Geschwister hatte sie früh eine Verantwortung übernehmen müssen (z. B. beim Besuch von Elternabenden, den die Eltern vermieden hatten). Die Beziehung zu den Eltern beschreibt Frau B. als spannungsgeladen und überaus ambivalent. Die Mutter sehe in ihrer Tochter einen Spiegel ihrer eigenen verpasssten Möglichkeiten. Immer wieder komme es in der Beziehung zur Mutter zu Verstrickungen, Neid und Unverständnis. Zudem werde die Probandin innerhalb der Familie in eine eng definierte Rolle eingespannt, z. B. müsse sie über Stunden Tee ausschenken, wenn Nachbarinnen ihre Mutter besuchen. Diese Ansprüche der Familien stehen in einer absurd wirkenden Diskrepanz zu den Anforderungen ihres westlichen Lebens, z. B. im Rahmen ihres Studiums. Bereits seit der Kindheit leidet Frau B. unter psychosomatisch anmutenden Beschwerden, z. B. Übelkeit und Schwindel, vor allem in Situationen von äußerem Druck und Ansprüchen von ganz unterschiedlichen Seiten.

Frau B. fand dann in einer islamischen Gemeinde nicht nur Halt und eine gewisse Geborgenheit, sondern vor allem auch die Möglichkeit eines intellektuellen Austauschs, z. B. über die Werte und Normvorstellungen des Islams. In einer intensiven Freundschaft mit einer etwas älteren Frau, die sie als „Mentorin“ erlebte, fühlte sie sich mehr gespiegelt und verstanden als zu Hause. Als Jugendliche begann sie selbst, Kinder in Religion zu unterrichten. Sie verlor immer mehr Kontakte außerhalb der Gemeinde, hat im Nachhinein das Gefühl, dass sie von der Welt ihrer Gemeinde sozial, aber auch gedanklich wie aufgesogen, jedenfalls okkupiert

wurde. Ihre Mentorin habe ihr dann vorgeschlagen, nach Norwegen umzusiedeln, um dort zunächst Religion zu unterrichten und später ihren Traum, nämlich ein Architekturstudium, zu verwirklichen. Erst in Norwegen wurde der Probandin deutlich, dass die Organisation sie für ihre eigenen Zwecke habe nutzen wollten, man habe ihr gesagt: „Wir sind die Auserwählten, wir müssen den Islam lehren“. Sie fühlte sich zunehmen unter Druck, v. a. hinsichtlich der Aufforderung, als Lehrerin in den Nahen Osten zu gehen und dort bei dem Aufbau islamischer Einrichtungen mitzuwirken. Jetzt sei sie gegenüber der ihrerseits bis zu diesem Zeitpunkt sehr positiv besetzten und idealisierten Gemeinde skeptisch geworden:

P: „Ich habe wirklich gedacht, dass ich immun dagegen sei, aber dieses Gefühl von Zusammenhalt, wir gehören zusammen und wir sind was ... nichts Besonderes, aber wir sind eine Einheit, das bindet. Und dadurch, dass ich auch zehn Jahre oder so in der Gemeinde war, habe ich das nicht gemerkt bis zu dem Zeitpunkt, wie gesagt, als ich selber dran war. Und ja, so im Nachhinein merke ich auch, dass ich sehr viel übersehen habe, was ich nicht hätte übersehen sollen.“

Trotz verschiedener persönlicher Drohungen ist es Frau B. dann gelungen, den Aufenthalt in Norwegen abubrechen und nach Deutschland zurückzukehren. Hier habe ihr ein Telefonat mit der Mutter geholfen, die ihr zu der Rückkehr nach Deutschland geraten habe. Frau B. ließ das Flugticket in den Nahen Osten verfallen, brach den Kontakt zu der Gemeinde und der „Mentorin“ ab und zog wieder zu den Eltern. Wenig später legte die Probandin das Abitur ab und nahm nach einem Sozialjahr erfolgreich ein Studium auf. Bis heute beschäftigt es sie, dass ihre Suche (nach Geborgenheit, Spiegelung, Verständnis, Anregung) sie an den Punkt einer religiösen Radikalisierung gebracht hatte.

5.4.2.3 Der Kämpfer: Herr C.

Herr C. berichtet von einer Lebenswelt, in welcher Männer alle Aufmerksamkeit erhalten, aber selbst „kalt und lieblos“ erscheinen. So sei der Großvater, der als alleinerziehender Vater nach Deutschland gekommen sei, überaus aggressiv und restriktiv dem eigenen Vater gegenüber gewesen. Der Vater selbst habe wenig positive Beziehungserfahrungen sammeln und somit auch dem Probanden gegenüber kaum emotionale Zuneigung und „Liebe“ schenken können. Nach über 30 Jahren seien die Eltern noch nicht in der deutschen Gesellschaft angekommen. Die Mutter scheint vor allem über die Elternschaft ihrem Leben einen Sinn zu verleihen. Sie selbst bleibt aber in den Beschreibungen des Probanden extrem blass. Der Vater wiederum wirkt kalt und lieblos. Um „überhaupt etwas zu spüren“ wurde Herr C. zu einem „Intensivtäter“. Es entsteht das Bild einer überaus chaotischen Jugend, bestehend aus offener Gewalt, Drogenkonsum, Schulwechseln und Haftstrafen. Der Vater hatte sich von Herrn C. und seinem Bruder abgewandt und Schuldgefühle gegenüber der deutschen Gesellschaft geäußert, dass

sich seine Kinder in einer derart desolaten und kriminellen Weise „präsentierten“. Die Mutter reagierte mit Enttäuschung und Tränen. Emotionale Unterstützung erhielt Herr C. nicht. Er gehört zu den wenigen Probanden, die ihre Familie offen kritisch darstellen:

P: „Vor allem bestand in den Jahren der Unruhe das Gefühl von wenig Liebe, ehrlich gesagt.“

Er selbst erklärt die eigene Gewaltbereitschaft mit dem damaligen, adoleszenten Nacheifern seiner Vorbilder. Er ist sich in dem Interview sicher: Wären diese Vorbilder nicht Musiker, also Rapper gewesen, sondern religiös Radikalisierte, er wäre auch diesen nachgefolgt. Er sei einfach komplett orientierungslos und „auf der Suche“ gewesen:

P: „Ich weiß nicht, wie ich mich fühle, ich weiß nicht, ob ich deutsch bin, ich weiß nicht, ob ich türkisch bin.“

Als er erneut die Schule wechseln musste, kam plötzlich der Wunsch in ihm auf, wie er sagt, „den Dreck sauber zu machen“. Er sei „zur Vernunft“ gekommen, begann zu lernen, legte das Abitur ab und nahm ein Studium auf. Er weiß, dass er damit auch den Jugendwunsch seines Vaters erfüllt, selbst studieren zu können. So konnte er auf eine Delegationserwartung zurückgreifen, die ihm half, aus der Kriminalität herauszukommen. Aber die Angst zu versagen, dabei den Stolz des Vaters erneut zu verlieren oder auch die Sehnsucht der Mutter nach sozialer Anerkennung in dem Gastland zu enttäuschen, begleitet und verunsichert ihn auf diesem sehr erfolgreichen und beeindruckenden Weg. Er spürt weiterhin die gleichsam „transgenerationale“ Kälte bzw. emotionale Distanz, die er wie ein Introjekt mit sich trägt und gegen die er in der Adoleszenz mit großer Heftigkeit angekämpft hatte:

P: „Wenn ich in den Spiegel schaue, sehe ich schon einen Menschen, der nicht weiß, was er will, was er macht und was er will und warum er das macht. Ok, ich studiere, ich lebe zwar mein Leben bis zu einer Grenze, aber ich sehe den Sinn dahinter nicht. Also, ich weiß nicht, bis wohin das geht. Ich fühle mich irgendwie kalt manchmal, so richtig kalt. Was auch mit Sachen zu tun hat, die ich früher erlebt habe, aber auch Sachen, die ich vielleicht irgendwann erleben werde, weil ich auch ab und zu Sachen wie Zukunftsängste vielleicht habe.“

Herr C. meint mittlerweile „in seinem System“ gut zu funktionieren. Er spüre heute eine Art von innerem Gleichgewicht. Dennoch begleiten ihn Phasen der „Melancholie“ und ein Gefühl der Leere in seinem Lebensalltag.

5.4.3 Hohe Ambiguitätstoleranz

Die *hohe Ambiguitätstoleranz* (Strukturaler Code, $n = 135$) wird in unseren Interviews im Vergleich zur *niedrigen Ambiguitätstoleranz* (in Form einer religiösen Radikalisierung) deutlich häufiger erwähnt. In **Tabelle 8** finden sich die entsprechenden absoluten und relativen Häufigkeiten. Die Co-Occurrence-Analyse zeigt, dass *Ambivalenz* (Offener Code, $n = 16$), *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 15$) und *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 14$), am häufigsten gemeinsam mit dem strukturalen Code auftritt (siehe **Tabelle 9**), ebenso die zentralen Kategorien *innerer Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 36$), *Beziehung* (Zentrale Kategorie, $n = 22$) sowie *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 19$). Im folgenden qualitativen Abschnitt sollen die am häufigsten gemeinsam auftretenden Codes, bzw. zentralen Kategorien die *hohe Ambiguitätstoleranz* näher erläutern.

5.4.3.1 Offene Codes

Im Zusammenhang mit der *hohen Ambiguitätstoleranz* werden am häufigsten *Ambivalenzen* (Offener Code, $n = 16$) erwähnt, und zwar im Sinne einer Fähigkeit, eine Ambivalenz zwischen zwei Aspekten ertragen zu können:

P: „Ich denke, dass beide Kulturen irgendwie respektvoll gesehen und auch anerkannt werden. Man kann auf beide Seiten irgendwie stolz sein und man sollte es nicht als ein Gegenüber einander verstehen.“

P: „In beiden Ländern gibt es so Dinge, die, wo man eigentlich gerade so durch die historische Durchmischung, wie wir sie haben, wir so Mixturen sind aus beiden Kulturen. Eigentlich gibt es, glaube ich, keine schönere Möglichkeit, weil wir gerade aus beiden Kulturen uns das Schöne aussuchen können. Und trotzdem sind die Länder so getrennt. Das ist so schade. Weil, wer, wenn nicht wir, wenn man eine Kultur und eine andere gleichzeitig verstehen will.“

Zudem berichten die Proband*innen über eine *Wertschätzung* (Offener Code, $n = 15$) beider Kulturen. Eine Bikulturalität wird dabei tendenziell als „Segen“ und „Chance“ erlebt:

P: „Es ist eigentlich ein Segen. Also wirklich. Man wächst als Person. Weil man kriegt zwei Sachen, also zwei Kulturen in seinem Leben geschenkt. Man kann viel, viel mehr sein. Man kann viel mehr erfahren. Deswegen ist es ein Segen. Man kann für sich selbst entscheiden, was man mehr ins sich nimmt, wo man mehr Erfahrung sammelt. Man kann mehr erreichen. Man kann seine eigene Kultur machen, sag ich mal (lacht). Aus beiden etwas ziehen, sag ich mal. Das will ich so haben, dass will nicht so haben. Das möchte ich so aufnehmen und auch weiterverwenden. Es ist wirklich für mich ein Segen.“

Allerdings wird auch die Kehrseite der Wertschätzung, die *Stigmatisierung* (Offener Code, $n = 14$), häufig erwähnt:

P: „Ich arbeite in einer Apotheke und da kommt jemand in die Apotheke der Vorurteile hat, vielleicht gegen Mädchen die ein Kopftuch tragen. Dann berate ich diese Person richtig gut und der ist so positiv überrascht von mir, dass ich in Erinnerung bleibe. Das ist für mich schon eine Spur die ich hinterlassen will. Und somit können Vorurteile auch bekämpft werden.“

5.4.3.2 Zentrale Kategorien

Es wird deutlich, dass die Proband*innen im Kontext der *hohen Ambiguitätstoleranz* vor allem von einem *inneren Kampf* (Zentrale Kategorie, $n = 36$) sprechen. Die Fähigkeit zur *Ambiguitätstoleranz* geht häufig mit einer inneren Auseinandersetzung einher. Das Akzeptieren und Aushalten von Ambivalenzen lösen in unseren Proband*innen häufig einen innerpsychischen Stress aus. Es besteht in vielen Proband*innen ein Wunsch nach Einheit und Gemeinschaft. Gesellschaftliche Angriffe auf diese Einheit lösen in unseren Proband*innen jedoch sehr unterschiedliche Reaktionen aus:

P: „Das kommt mir ein bisschen komisch vor manchmal. Ich kann damit aber umgehen. Ich sage dann nichts. Es belastet mich nicht, aber es nervt sehr.“

Beziehungen (Zentrale Kategorie, $n = 22$) haben einen maßgeblichen Einfluss auf die Fähigkeit zur *Ambiguitätstoleranz*. Hierbei werden überwiegend familiäre *Beziehungen* erwähnt. Eine offene Kommunikation vor dem Hintergrund eines familiären Zusammenhalts ermöglicht es, tolerant zu sein und mit Anfeindungen offen umzugehen:

P: „Also wir als Familie sind echt schon cool, weil wir besprechen das auch sehr oft am Frühstückstisch. Wir haben halt Rituale, dass wir samstags und sonntags immer zusammen frühstücken. Und da sprechen wir über alles, über Vorurteile, über den Tag, über Unterschiede. Klar, sehr offen und ehrlich, weil wir auch die Erfahrung von den anderen mitnehmen.“

Zudem spielt auch der *Glauben* (Zentrale Kategorie, $n = 16$) eine wichtige Rolle. Der muslimische *Glauben* wird als innerer Bezugspunkt verstanden, der die Proband*innen nicht daran hindert sich gegenüber der deutschen Gesellschaft zu öffnen. Eine *hohe Ambiguitätstoleranz* führt dabei zu der Fähigkeit den *Glauben* als stabilen Bezugspunkt zu bewahren, und dennoch eine „westliche Persönlichkeit“ zu sein. Die individuelle Beziehung zu Gott wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt:

P: „Ich kann bestimmte Sachen halt entspannter sehen, wahrscheinlich dann sehr, sehr religiöse Menschen nicht so entspannt wären, oder was sie direkt verneinen würden, oder wo sie sich nicht aufhalten würden, und da bin ich halt entspannter durch diese westlichere Persönlichkeit, sag ich mal. Ja, ich finde es halt auch gut, dass der Bezug immer da ist, der religiöse Bezug. Das ist das, was ich denke. Also ich finde irgendwie, beide Seiten haben Vorteile und eigentlich kann man die Vorteile doch irgendwie verbinden.“

5.4.4 Kasuistische Darstellungen (hohe Ambiguitätstoleranz)

5.4.4.1 Die Angepasste: Frau D.

Frau D. erzählt von einer behüteten Kindheit auf dem Land. Die Eltern der Probandin seien im siebten Lebensjahr aus der Türkei migriert, die Mutter stamme aus einer kurdischen, der Vater aus einer türkischen Familie. Die Beziehung der Eltern sei, wohl mit dem Argument der unterschiedlichen Kulturen, stets kritisiert und in Frage gestellt worden, v. a. von der Großmutter mütterlicherseits. Aber das Paar habe sich durchgesetzt, auch um den Preis der Distanz von den traditionellen Familien. Beide Eltern haben dann eine akademische Laufbahn begonnen, die Mutter habe diese jedoch für die Kinder abgebrochen. Die Mutterschaft, so berichtet Frau D., sei immer ihre „Leidenschaft“ gewesen, sie sei sehr liebevoll, aber auch streng gewesen. Der Vater hingegen sei als Alleinverdiener eher im familiären Hintergrund geblieben.

Die Probandin sei die Älteste von insgesamt acht Geschwistern und habe die Mutter in der Versorgung der Geschwister stets unterstützt. Alle Kinder leben weiterhin in dem gemeinsamen Elternhaus, teilweise bereits mit eigene Kindern. Die Probandin selbst sei in ihrer akademischen Laufbahn sehr ehrgeizig und erfolgreich. Lernen scheint ihr sehr wichtig, sie will einerseits ihren Eltern etwas zurückgeben, und andererseits in Zukunft als eine beruflich emanzipierte Frau autonom leben können. Überdies nehme die Religion viel Raum im Lebensalltag der Familie ein, sie spielt im Leben der Probandin sogar eine übergeordnete Rolle. Sie trage ein Kopftuch und traditionelle Kleidung, bereits in ihrem Amt als Schulsprecherin habe sie auch versucht, diese Wahl vor den anderen Schüler*innen inhaltlich zu vertreten. Täglich führe sie alle essenziellen „Taten“, d. h. Rituale durch:

P: „Ich muss meine Taten bewusst ausführen. Normalerweise ist man dazu angehalten, sich moralisch korrekt zu verhalten, um eben den Gesetzen zu entsprechen. Oder eben den gesellschaftlichen Normen. Aber ich verhalte mich eben moralisch korrekt oder gewissenhaft, weil ich der Überzeugung bin, dass ich eben von einer hohen Macht, also das hört sich immer so lustig an, aber ich weiß nicht, wie ich das anders erklären soll. Also, dass man durch Weg zur Rechenschaft gezwungen wird. Also in meinem Verhalten, ich bin nicht korrekt, ich bin kein Übermensch, aber ich bin bemüht, auf die schlechten Gewohnheiten zu verzichten.“

Hierbei versteht Frau D. den Islam als ein Regelwerk, welches sowohl essenzielle Ratschläge zur Lebensführung wie die Möglichkeit zur Selbstbesinnung umfasst:

P: „Der Islam bedeutet für mich, also es ist für mich eine Lebensgewohnheit, zur Selbstbesinnung. Also, um von den alltäglichen, dem weltlichen, etwas Anderes zu haben. Quasi etwas, was man nicht erklären kann. Das ist für mich alles. Und der Islam hat ja viele Gebote. Beispielsweise, wie soll ich sagen, Regeln, die mein Leben durchdringen. Und sich daran festzuhalten oder sich daran so zu hangeln, so täglich, das ist für mich quasi mein Lebensinhalt. Und eines der Bedürfnisse von mir persönlich, ein Grundbedürfnis, ist das Einkehren zu mir. Und der Kontakt zu einer höheren Macht, wenn man das so übersetzen möchte.“

Die Familie sei aufgrund ihrer Größe und der nach außen sichtbaren religiösen Orientierung in dem deutschen Dorf, dem Heimatdorf der Probandin, durchaus „auffällig“. Aber es scheint sowohl für die Eltern wie für die Probandin sehr wichtig gute soziale Beziehungen zu den deutschen Nachbarn zu pflegen und über die verschiedenen Kulturen offen ins Gespräch zu kommen. Es ist für Frau D. kein Problem, hier, eingebettet in die Großfamilie und den akademischen Ambitionen der Eltern folgend, eine Ambiguitätstoleranz zu leben.

5.4.4.2 Der Zufriedene: Herr E.

Herr E. berichtet von einer behüteten Kindheit. Sein Vater sei als Sohn türkischer Einwanderer in Deutschland geboren und habe die Mutter während eines Auslandssemesters in Istanbul kennengelernt. Das Paar habe sich verliebt, die Mutter sei aus eigenen Wünschen heraus im 27. Lebensjahr ihrem Partner nach Deutschland gefolgt. Der Proband schildert die Ehe seiner Eltern als eine liebevolle Partnerschaft, die Ruhe und Wärme ausstrahle. Die Eltern seien in der Lage gewesen, die Ängste und Sorgen ihres Kindes jeweils in der eigenen Weise aufzunehmen. Es gebe in der Familie bis heute einen offenen und emotionalen Austausch. Autonome Bestrebungen seitens der Kinder, z. B. nach dem Abitur in eine andere Studienstadt zu ziehen, wurden unterstützend begleitet. Die Eltern sind in der deutschen Gesellschaft sozial gut integriert. Dennoch habe es immer eine starke Bindung zur Türkei gegeben, vermittelt vor allem durch die Großmutter mütterlicherseits, die jeweils mehrere Monate im Jahr nach Deutschland kam und auf diese Weise die türkische Kultur und Sprache in die Familie einbrachte. Der Vater habe eine (überwiegend politisch motivierte) kritische Haltung gegenüber der Türkei, die Mutter erlebe immer wieder Sehnsucht nach der emotional herzlichen Großfamilie in ihrem Heimatland. In Bezug auf die Religion wurde der Proband säkular erzogen: Herr E. verspüre zwar einen Glauben an „etwas Größeres“, dieser sei aber unabhängig von irgendeiner spezifischen Religion. Er habe immer viele Freundschaften gehabt, und auch diese seien stets unabhängig vom kulturellen Hintergrund gewesen.

Alltagsrassismus habe Herr E. dennoch viel erlebt. Früher sei er als türkisches Kind, etwa in der Schule, konkret stigmatisiert worden, heute erlebe er den Rassismus diffuser, z. B. in Form von negativen Bemerkungen oder Ressentiments gegenüber dem Islam. Herr E. habe den Eindruck, dass die Religion heute eine Projektionsfläche für ursprünglich rassistische Einstellungen bilde. Im Großen und Ganzen würden ihn anti-islamische Einstellungen emotional kaum berühren, gleichwohl einzelne Bemerkungen punktuelle Verletzungen auslösen können. Herr E. meint, dass er für sich einen guten Weg gefunden habe, die beiden Welten zu verbinden und seinen Migrationshintergrund als Chance zu verstehen, z. B. im beruflichen Kontext. Die Differenz zwischen den Kulturen löse in ihm kaum innerseelische Konflikte aus:

P: „Wenn ich in den Spiegel schaue, ich weiß nicht, ich habe mich eigentlich wirklich noch nie selber über meine Herkunft oder meine Staatenangehörigkeit definiert. Wenn ich in den Spiegel schaue, dann sehe ich zuerst mal mich und wie ich mich fühle. Das hat in diesem Sinne erst mal wenig Kulturelles oder Nationales mit mir zu tun.“

5.4.5 Zusammenfassung

Unsere Ergebnisse im Rahmen der vierten Fragestellung zeigen, dass deutlich häufiger von einer *hohen Ambiguitätstoleranz* berichtet wird im Kontrast zu einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)*. Im Rahmen der zentralen Kategorien offenbaren sich große Parallelen hinsichtlich der beschriebenen Themen von *Beziehung*, *innerer Kampf* und *Glauben*, jedoch zeichnet sich im Rahmen der *hohen Ambiguitätstoleranz* eine deutliche Zunahme an (haltgebenden) *Beziehungen* ab, die möglicherweise dazu führen, dass ein ebenbürtig empfundener *innerer Kampf* als weniger destruktiv erlebt wird.

Zusammenfassend ist zu erkennen, dass junge Muslim*innen in Deutschland, die zwischen Herkunftsfamilie und der deutschen Gesellschaft starke Widersprüche erleben, Zuflucht in einer islamischen bzw. türkischen Gruppenidentität suchen. In den ersten drei kasuistischen Darstellungen wirken die Diskrepanzen zwischen der Welt der Eltern und der deutschen Gesellschaft nahezu unüberbrückbar. Hierbei scheint zudem die reale bzw. emotionale Abwesenheit der Eltern zu einer tiefen, desintegrierenden Verunsicherung der jungen Muslim*innen beizutragen. Unter familiären Bedingungen, die eine Geborgenheit und Sicherheit vermitteln, wird das Verbinden zweier unterschiedlicher Welten eher als Ressource verstanden, die trotz aller *Ambivalenzen* neue Perspektiven schafft. Eine Identitätssuche findet in den letzten beiden Kaustiken gleichermaßen statt, aber nicht vor dem Hintergrund eines geringen familiären Halts.

6 Diskussion

6.1 Fragestellung 1

Welche individuell-innerpsychischen Prozesse des Subjekts und welche interaktionell-sozialen Einflüsse der Struktur spielen für die Identitätsentwicklung der jungen Muslim*innen eine Rolle?

Die folgenden Ausführungen widmen sich dem Thema der Identitätsentwicklung im Rahmen eines Migrationshintergrundes. Wie bereits im Ergebnisteil dargestellt, wurden sowohl die subjektiven als auch die strukturellen Einflüsse hinsichtlich der *sozialen*, der *kulturellen* sowie der *ethnischen Identität* herausgearbeitet. Die Ergebnisse zeigen, dass im Rahmen der *kulturellen Identität* vor allem die zentralen Kategorien *Beziehung*, *Glauben* sowie *innerer Kampf* Erwähnung finden. Innerhalb der *ethnischen Identität* werden überwiegend die zentralen Kategorien *Ausgrenzung*, *Glauben* und *innerer Kampf* berichtet. Hinsichtlich der *sozialen Identität* werden zumeist die zentralen Kategorien *Beziehung*, *innerer Kampf* und *innerer Ruhe* benannt. Im Folgenden werden diese zentralen Kategorien im Rahmen der drei Identitätsformen diskutiert und in Bezug auf subjektive und strukturelle Einflüsse analysiert. Modelle der Hybridität sollen neue Perspektiven hinsichtlich der Identitätsentwicklung aufzeigen. Eine Zusammenfassung beendet die Diskussion zu der ersten Fragestellung.

6.1.1 Kulturelle Identität

Die *kulturelle Identität* wird von unseren Proband*innen am häufigsten erwähnt und als untrennbar von den familiären *Beziehungen* beschrieben, die als Übermittler von kulturellen Eigenschaften sowie einer Haltung zum *Glauben* des Islams fungieren. Es stehen die interaktionell-sozialen Einflüsse der Struktur im Vordergrund, indem vor allem von gemeinsam ausgeübten religiösen Handlungen (z. B. das Beten als gemeinsame Meditation), traditionellen Festen und dem gemeinsamen Essen als traditionelle Zeremonie berichtet wird. Tietze und Utz (2001) beschreiben vier unterschiedliche Typen von muslimischer Religiosität. In unseren Interviews wird vor allem der vierte Typ der „Kulturalisierung“ beschrieben. Dabei nimmt der Islam als Religion keine übergeordnete Rolle ein, da die Religion stark mit kulturellen Traditionen (z. B. gemeinsame Feste, gemeinsame Mahlzeiten) vermischt ist. Eine Unterscheidung zwischen Religion und Kultur scheint kaum möglich. Die Proband*innen sehen die Religion vor allem als Kulturgut und (in Anlehnung an die Tradition des Sufismus) als spirituelles Meditations- und Reflexionsinstrument. Dank dieser Definition wird der Islam mit der westlichen Lebenswelt verhandelbar und vereinbar (Tietze, 2015). Im Laufe der Sozialisation entwickelt sich, vermittelt über die *kulturelle Identität*, eine Art muslimisches Selbstverständnis, das sich in verschiedensten Ausprägungen in der Lebenswelt der jungen Muslim*innen zeigt (Shell,

2000). Islamische Rituale wurzeln in vielfältigen regional definierten Traditionen und sind je nach Familienherkunft unterschiedlicher Natur (Toprak, 2019). Der Islam wird oft als eine Lebenshaltung beschrieben, die mit Frieden und Toleranz einhergeht, und beinahe regelmäßig bedauern die Proband*innen, dass Kenntnisse über diese Seite des Islams in der deutschen Gesellschaft nur ansatzweise vorhanden seien.

Zudem spielen individuell-innerpsychische Prozesse des Subjekts bei einigen Proband*innen im Rahmen des *Glaubens* eine wichtige Rolle. So wird das Beten als individuelle Handlung beschrieben, die keinesfalls in Diskrepanz zu den kulturellen Anforderungen der Gruppe erlebt wird. Der Islam als Religion und als kulturelles System nimmt für viele junge Muslim*innen eine zwar strukturierende, häufig aber auch konfliktreiche Rolle in ihrem Lebensalltag ein (Shell, 2000). Im Rahmen eines *inneren Kampfes* werden häufig große Differenzen zu den elterlichen Idealen berichtet, vor allem bei Glaubensfragen. Auch die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, oder eben nicht zu tragen, steht im Zusammenhang mit der emanzipatorischen Individuation der jungen Musliminnen. Dabei stehen einander jeweils unterschiedliche Argumente für oder wider das Kopftuch gegenüber (Schneider, 2011). Aus dieser Konflikthaftigkeit entstehen häufig allgemeine Gefühle der Überforderung und Hilflosigkeit im Subjekt. So beschreibt eine Probandin in einer ganz eindrücklichen Weise ihr Lebensgefühl:

P: „Das ist wie in der Luft schweben, sag ich mal so ... ich weiß nicht, ob das jetzt passend ist, aber ... das, was vor mir ist, ist wie so ein dichter Nebel, eine dichte Nebelschwade, sag ich mal und ich bin hier, hinter mir sind auch dichte Nebelschwaden, ich kann nicht nach hinten, ich muss nach vorne und ich weiß nicht, was vor mir ist.“

Problematisch wird die Religion als Orientierung für junge Muslim*innen, wenn die kulturellen türkischen Strukturen durch die deutsche Mehrheitskultur in Frage gestellt werden, etwa bei der Betonung der westlichen Rationalität und der Abwertung eines spirituellen oder transzendentalen Interesses (Thiessen, 2007). Hier wiederholt sich eine in den westlichen Gesellschaften bereits bekannte Abwendung vom traditionell-religiös fundierten Glauben. Thiessen (2007) bezeichnet diese Abwendung als „Zerfall der Gewissheit“ (Meyer, 1989), der bezeichnend für die westliche Moderne sei. Im Rahmen ihrer Migrationsgeschichte müssen muslimische Familien diesen schwierigen Anpassungsprozess jedoch in verhältnismäßig kurzer Zeit, in der Lebensspanne einer einzigen Generation, durchlaufen. Von diesem erodierenden Prozess wird oft auch die familiäre Ordnung erfasst, die andererseits als „Heimatswelt“ (Thiessen, 2007) von Identitätssichernder Bedeutung ist.

6.1.2 Ethnische Identität

Im Rahmen der *ethnischen Identität* werden überwiegend interaktionell-soziale Einflüsse der deutschen Struktur in Form von Stigmatisierungs- und Diskriminierungserlebnissen berichtet.

Die *ethnische Identität* scheint in unseren Interviews weniger durch einen (intramuslimischen) Gruppenvergleich stattzufinden (zwischen Alewiten, Schiiten, Kurden usw.), sondern vielmehr im Abgleich mit der deutschen Großgruppe. Erfahrungen von *Ausgrenzung* werden von unseren Proband*innen in Form von offenen, indirekten sowie (pseudo-)positiven Stigmatisierungen berichtet. Aus der Perspektive der jungen Muslim*innen wird dieser Prozess von der deutschen Bevölkerung angestoßen und hauptsächlich mit dem anderen *Glauben*, der anderen *Ethnie* und den damit verbundenen Merkmalen verknüpft. Als Reaktion werden häufig Affekte von Wut und Melancholie sowie ein Rückzugsverhalten geschildert.

Zudem wird ein fortwährender *innerer Kampf* beschrieben: Dieser besteht aus der Sehnsucht nach Anschluss an die türkische Gruppe, bei einer gleichzeitig bestehenden Angst vor Ausschluss aus der deutschen Gruppe. Das emotionale Dilemma, am Schluss möglicherweise beiden Gruppen nicht gerecht werden zu können, löst in den jungen Muslim*innen häufig Gefühle von Orientierungslosigkeit aus:

P: „Wenn ich in den Spiegel schaue, sehe ich einen jungen Menschen, der so ein bisschen orientierungslos ist, der versucht, seinen Weg zu finden, der versucht, mit der Welt klarzukommen. Der versucht, auf das zu hören, was in ihm drinnen spielt, zu gucken, was will ich überhaupt und welche Richtung will ich überhaupt.“

Alternativ zu den Beschreibungen eines konflikthaften Dilemmas schildern einige Proband*innen eine gelungene hybride Form der Identitätsentwicklung. Eine positive Einstellung zum Aufnahmeland seitens der Eltern sowie ein Interesse an Alteritätserfahrungen, d. h. das Andersartige des Gastlandes auch durch die Kinder erfahren zu können, scheinen eine gute Grundlage für diese Entwicklung zu bieten. Hybride Charaktere leisten dabei einen grundsätzlichen gesellschaftlichen Wandel von der sog. „Idem-Identität“ zur „Ipse-Identität“, d. h. von der „Selbigkeit“ zur (individuell-hybriden) „Selbstheit“, die als authentisch erlebt wird (Grunau, 2020). Hier können Menschen als Träger hybrider Identitätsmuster dazu beitragen, die Wandelbarkeit von nationalen und kulturellen Identitäten zu symbolisieren und interkulturelle Kompetenz in der Gesellschaft zu etablieren (Dreher & Stegmaier, 2015). Auch in unseren Interviews erlaubte die Anerkennung einer Pluralität den Proband*innen auf eindrückliche Weise, eine westliche Lebensorientierung mit einer traditionell muslimischen Einstellung kohärent und tendenziell widerspruchsfrei zu verbinden:

P: „Heimat bedeutet für mich, wo ich mich wohl fühle. Wo ich mich entfalten kann. Und wo ich in Frieden mit den Menschen leben kann. Und das kann ich in der Türkei und das kann ich in Deutschland. Das ist nämlich super spannend. Wenn man in der Türkei ist, da gibt es

eine Bezeichnung, die heißt „gulbicki“, d. h. der „Einwanderer“ oder besser: „der Sehnsüchtige nach seinem Heimatland“. Da sind wir die Deutschen. In Deutschland sind wir die Türken. Und in Korea waren wir die Deutschen.“

6.1.3 Soziale Identität

Die Bedeutung der familiären *Beziehungen* im Rahmen kollektiver Gesellschaftsstrukturen für die Entwicklung einer *sozialen Identität* zeigt sich in der einschlägigen Literatur eindrücklich (Wensierski & Lübcke, 2007). Auch in unserer Studie zeigt sich dieser Effekt: So werden überwiegend herzliche *Beziehungen* aus dem Familienkollektiv thematisiert, welche Gefühle von *innerer Ruhe* und Geborgenheit vermitteln. Vor allem die Eltern werden häufig erwähnt: Es werden die Gemeinsamkeiten innerhalb der eigenen Gruppe bzw. Familie betont und nur selten erscheint unseren Proband*innen diese starke soziale Eingebundenheit als unangenehm. Das Gewicht der *sozialen Identität* zeigt sich unter anderem auch in dem sprachlichen Detail, dass die Proband*innen oft das Pronomen „Man“ verwenden, bzw. zwischen dem „Ich“ und „Man“ ständig hin und her wechseln. In dieser Tendenz zum anonymen „Man“ zeigt sich, dass die Muslim*innen sich oft in eine muslimische Großgruppenidentität (Volkan, 2000), zurückziehen, um sich mit ihrer Individualität nicht herausstellen zu müssen und dabei nicht von inneren oder äußeren Instanzen angefochten zu werden. Hier bestehen einige Ähnlichkeiten zur Philosophie Heideggers, der in „Sein und Zeit“ die Verwendung des Begriffs „Man“ problematisiert (Heidegger & Herrmann, 1977). Auch wenn er sich dabei auf die westliche Massenkultur bezieht, ist doch derselbe Umstand gemeint, dass sich das Individuum hinter dem „Man“ versteckt. Diese Flucht in die Anonymität einer uniformen Gruppe führt, so Heidegger (1927), zum „Untergang des eigentlichen Daseins“.

In dem westlichen Sozialisationsmodell stehen das Individuum und die Entfaltung der eigenen Bedürfnisse im Vordergrund. Dies zeigt sich auch in der im Rahmen der theoretischen Einführung herangezogenen westlichen Literatur entweder in einem tendenziell nach innen gewandten Prozess (z. B. Triebpsychologie nach Freud) oder in einem Wechselspiel zwischen der Innen- und Außenwelt (z. B. Psychosoziale Entwicklungsstufen im Lebenszyklus nach Erikson oder Objektbeziehungstheorie nach Kernberg). Im Rahmen der Adoleszenz wird eine (konfliktvolle) Auseinandersetzung mit den eigenen Rollen als normal anerkannt (Böhnisch, 2002). Die Einnahme sozialer Rollen unterliegt dabei einem wiederholenden Aushandlungsprozess, indem die eigene Rollenerwartung mit der Einstellung des Gegenübers, bzw. der Gruppe, verhandelt wird (Keupp, 2006). Aus diesem Grund wird das Experimentieren mit unterschiedlichen Rollen, das unter einem „psychosozialen Moratorium“ (Erikson, 1966) subsumiert wird, als essenziell anerkannt. Die psychosoziale Norm lautet, dass die Aushandlungsmöglichkeiten für die Rollenerwartungen erprobt werden und die eigene Identität durch die tatsächliche Rollendurchführung im Anschluss entsteht (Mead & Morris, 1970). In unseren Interviews berichten

die jungen Muslim*innen allerdings sehr selten von solchen exploratorischen Bestrebungen. Es wird eher über ein kollektivistisches Sozialisationsmodell berichtet, welches die Kohärenz der Familie über die individuelle Entfaltung stellt. Im Vordergrund der Erziehung steht dementsprechend die Anpassung an die Wünsche und Bedürfnisse der großfamiliären Gemeinschaft. Es entsteht häufig der Eindruck, dass die evolutionäre Migrationserfahrung zu einer (konservierenden) Rückbesinnung auf die Gruppe führte, die sich auch transgenerational auswirkt (Uslucan, 2008). Im Rahmen der kollektivistischen Sozialisation wird Individualität als eher schädlich für die Struktur und somit auch das Individuum verstanden. Individuationsbewegungen (z. B. außerkulturelle Partnerschaften oder Freundschaften) sowie eine neue Fremde (z. B. der Umzug in eine andere Stadt) erscheinen unseren Proband*innen in der Folge häufig bedrohlich. Die jungen Muslim*innen riskieren nur selten eine Distanz zum Familienkollektiv, und wenn, dann erleben sie mit diesem Schritt meistens Schuldgefühle:

P: „Also ein schlechtes Gewissen ist immer da bei mir. Ich habe relativ schnell ein schlechtes Gewissen oder mache mir immer viele Gedanken um andere. Nicht was denken die von mir, sondern geht's denen gut, hätte ich besser handeln können, damit es denen besser geht. Also mir liegt das Wohl einfach, also mir ist es wichtig, wie es anderen geht. Deshalb vielleicht das schlechte Gewissen, vielleicht hätte ich es besser machen können.“

Neben den benannten Sozialisationsfaktoren liefern psychoanalytische Konzepte zudem Hypothesen, um die Konzentration auf die Großgruppe und das damit einhergehende (aus westlicher Sicht) fehlende Verhandeln und Explorieren der eigenen Rollen diskutieren zu können. Der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan liefert im Rahmen seiner Theorie über das Spiegelstadium einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung des „Ich“. Das Spiegelstadium bezeichnet Lacan als eine Entwicklungsphase zwischen dem sechsten und achtzehnten Monat, in der das Kind mit einer euphorischen Geste (Seifert, 1987) erstmalig ein Bewusstsein von sich selbst erlebt. Gekle (1996) bemerkt zu Lacans Theorien, dass es vor allem die Primärobjekte seien, die dem Kind ein Gefühl von Macht und narzisstischer Großartigkeit geben und damit eine Begeisterung für die (imaginäre) Vollkommenheit des eigenen Spiegelbildes ermöglichen. Das Spiegelbild wird durch die Erwartungen der beobachtenden Eltern (bzw. der Umma) geformt und bildet somit die Grundlage eines narzisstischen Selbst, das sogenannte „Ideal-Ich“ (sog. *idéal du moi*). Das „Ideal-Ich“ ist folglich ein Bild, von dem das Kind annimmt, dass es für einen Dritten (z. B. die Mutter) positiv und begehrenswert erscheint. Infolge der in den Interviews häufig erwähnten Bindungswünsche der Mütter werden Individuationsschritte der Proband*innen kaum gratifiziert oder sogar negativ konnotiert. Dies führt zu diffusen Schuld- und Schamgefühlen.

Neben der Überbetonung der *sozialen Identität* im Rahmen der kollektivistischen Gesellschaftsstrukturen sollte demzufolge der Einfluss des dyadischen Geschehens zwischen Mutter

und Kind in Betracht gezogen werden. Meist besteht auf Grund der familiären Migrationsgeschichte die elterliche Hoffnung, den Kindern eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Entsprechend lastet auf einigen der Proband*innen eine Art Verpflichtung, ein delegiertes Ideal zu verwirklichen, was die Umsetzung eigener autonomer Lebensentwürfe erschwert. Die Proband*innen sollen in der deutschen Gesellschaft erfolgreich sein, ohne ihre Loyalität zur Familie aufzugeben. Wenn sie diesem doppelten Ideal gerecht werden, dürfen sie sich der Gratifikation seitens der Primärobjekte sicher sein:

P: „Und meine Mama wollte immer, dass eine von uns studiert und was aus sich macht und den Bildungsweg einschlägt. Das hätte ich nicht schaffen können und hab meine Mutter dadurch eigentlich eher enttäuscht. Da war ich wirklich am Boden, da lag ich wirklich auf dem Boden und habe geweint. Und wenn ich weine, das ist schon selten, also in Tränen ausbreche. Da habe ich wirklich geweint und gedacht, ich schaffe das nicht.“

Ein hohes Leistungsideal scheint hier eine kompromisshafte Form eigener Individuationsbestrebungen in gegenseitiger Wertschätzung zu ermöglichen, ohne den sozialen Rahmen tatsächlich verlassen zu müssen (Krappmann, 1992):

P: „Deshalb war die Universität für mich total der Ort, wo ich erleuchtet werden darf. Da darf ich lernen. Keiner schränkt mich dabei ein! So ging das erst mal los. Und dachte mir, ich bin doch nicht blöd, ich verstehe das. Es war so eine Neugierde, die ich stillen wollte.“

Somit dienen die Karriereleistungen der jungen Migrant*innen als eine Art Kompensations- und Rehabilitationsmöglichkeit für die meist geringeren Bildungschancen der Eltern sowie als Selbstverwirklichungsinstrument eigener, aber intersubjektiv anerkannter, Individualität (Edthofer & Obermann, 2007).

6.1.4 Zusammenfassung

Aus der westlichen Perspektive entwickelt sich Identität im Spannungsfeld von Individualität und Zugehörigkeit als Resultat einer dialektischen Ordnung des Einzelnen zum Allgemeinen (von Kardoff, 2009). In unseren Interviews berichten die Proband*innen im Vergleich zu den sozialen Einflüssen der Struktur deutlich weniger über die individuelle Identität des Subjekts. Daraus ergibt sich eine Konzentration auf die kollektivistischen, familiären Aspekte in Abgrenzung zu den individualistischen Gesellschaftsstrukturen im Westen. Diese Ergebnisse stützen Lacans These über den großen Einfluss des Kollektivs in Bezug auf die individuelle Identitätsbildung (Westerink, 2012). Nach Lacan gibt es keine eigenständige Individualität, da sich diese immer an dem Kollektiv entwickeln und messen muss (Westerink, 2012). Dabei bleibt offen, ob unsere Proband*innen es möglicherweise wenig gewohnt sind, über die individuellen Be-

dürfnisse zu sprechen, oder ob ein Gespräch darüber im Rahmen der durchgeführten Interviews bereits zu potenziellen Schuldgefühlen führte. Auch im Rahmen einer intensiven Literaturrecherche sowie der Befragung von Experten wurde deutlich, dass die Rolle des Subjekts im Rahmen der Identitätsentwicklung junger Muslim*innen wenig thematisiert wird.

Die jungen Muslim*innen berichten uns im Rahmen der Identitätsentwicklung von Gefühlen der Überforderung (siehe *kulturelle Identität*), der Orientierungslosigkeit (siehe *ethnische Identität*) sowie der Schuld (siehe *soziale Identität*). Diese Gefühle können nur selten in den familiären Kontakt kommen und gelangen häufig über psychosomatische Symptome an die Oberfläche. In einigen Interviews wurde von einem Schwindel berichtet, welcher als körpersymbolischer Ausdruck von Identitätskonflikten betrachtet werden kann im Rahmen einer Wechselwirkung zwischen Soma und Geist (Ruettner, Siegel, & Goetzmann, 2015). Der größte *innere Kampf* der jungen Muslim*innen entsteht demzufolge in dem Spannungsfeld zwischen Individualität und (familiärer und religiöser) Zugehörigkeit. Bei einigen unserer Proband*innen zeigt sich eine hybride Form der Identität, die einen Brückenschlag zwischen dem Begehren des Subjekts nach Anerkennung in der deutschen Gesellschaft und den Ansprüchen bzw. dem Begehren der türkischen (familiären) Struktur ermöglichen kann.

6.2 Fragestellung 2

Gibt es geschlechterspezifische Unterschiede in der Entwicklung der Identität des Subjekts junger Muslim*innen in Deutschland?

Die folgenden Ausführungen beschreiben geschlechterspezifische Unterschiede in der Identitätsentwicklung im Kontext einer Migration. In Anlehnung an die Ergebnisse zur ersten Fragestellung wurden die Einflüsse hinsichtlich der *sozialen*, der *kulturellen* sowie der *ethnischen Identität* genderspezifisch herausgearbeitet. Die Frauen berichten in den Interviews überwiegend über die *kulturelle Identität*, welche mit den zentralen Kategorien *Beziehung* und *Glaube* beschrieben wird. Zudem wird im Rahmen der *sozialen Identität* über die zentralen Kategorien *Beziehung* und *innere Ruhe* berichtet, sowie im Rahmen der *ethnischen Identität* über die zentralen Kategorien *Ausgrenzung* und *innerer Kampf*. Die Männer hingegen berichten überwiegend über die *ethnische Identität*, hierbei vor allem über die zentralen Kategorien *Ausgrenzung* und *innerer Kampf*. Im Weiteren sprechen die Männer im Rahmen der *kulturellen Identität* überwiegend über die zentralen Kategorien *Beziehung* und *innerer Kampf* sowie im Rahmen der *sozialen Identität* über die zentralen Kategorien von *Beziehung* und *innerer Ruhe*.

Ein erster Abschnitt der folgenden Diskussion widmet sich zunächst den Frauen und deren Entwicklung im Rahmen der drei unterschiedlichen Identitätsformen. Zudem werden die ergänzenden strukturalen Codes *Frauenbild* und *Männerbild* für die Analyse herangezogen. In einem zweiten Abschnitt wird gleichermaßen für die Männer verfahren. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden, entgegen der anderen Fragestellungen, im Rahmen der drei Identitätsformen jeweils nur zwei zentrale Kategorien diskutiert. Abschließend werden diese geschlechterspezifischen Unterschiede im Rahmen des Ödipuskomplexes erörtert. Eine Zusammenfassung beendet die Ausführungen.

6.2.1 Die Frauen

Die Frauen erwähnen in unseren Interviews am häufigsten die *kulturelle Identität*. Die damit assoziierten zentralen Kategorien *Beziehung* und *Glauben* offenbaren einen inneren Konflikt, welcher sich überwiegend aus den Auseinandersetzungen zwischen den Frauen und ihren Müttern speist und zu einem erheblichen innerpsychischen Stress führt. Dieser Kampf im Innen ist geprägt von mütterlichen Entwertungen hinsichtlich eigener Individuationsbestrebungen und dem großen Wunsch, den Eltern gefallen zu wollen (Mahler, Pine, & Bergmann, 1997). Auch die Leistungen der ersten Migrationsgeneration sollen eine Würdigung finden. Hier berichten die Frauen häufig von der Sorge, die mütterlichen Erwartungen hinsichtlich der Praktizierung des Islams sowie den kulturellen Austausch mit anderen zu enttäuschen. Infolge der öffentlichen Sichtbarkeit bestimmter religiöser Merkmale müssen die Frauen konkrete Entscheidungen treffen (z. B. hinsichtlich des Tragens eines Kopftuchs), die auch öffentlich zur Debatte stehen. Die Fokussierung auf den *Glauben* als Referenz für diese Entscheidungen löst häufig starke Schuldgefühle aus. Die progressiven Möglichkeiten, die die westliche Welt bietet, geraten demnach nicht nur in einen Konflikt mit den mütterlichen Idealen, sondern auch mit dem *Glauben*.

Implizit lässt sich aus einigen Interviewpassagen zudem erschließen, dass die Frauen mehr Schwierigkeiten mit der mütterlichen Identität und der *Frauenrolle* überhaupt erleben, welche eine Dominanz im innerhäuslichen Kontext und gleichzeitig eine (kulturell geforderte) passive Unterordnung im Außen repräsentiert. Die konflikthafte Auseinandersetzung mit dieser Rollenambivalenz kann nicht in den Kontakt mit der elterlichen Generation kommen, sodass die Frauen eine Art Umstellfähigkeit perfektioniert haben, indem sie sich an das Gegenüber und dessen Bedürfnisse anpassen. Einige Frauen berichten von schwierigen und konkurrierenden Beziehungen zu den Müttern:

P: „Mit meiner Mutter ist es sehr ambivalent, es ist mal sehr gut, ja, sehr gut, und mal nicht so gut. Meist gibt es sogar sehr viel mehr Streit. Es ist auch dieser Vergleich: ich habe ja etwas komplett Anderes erlebt als meine Mutter und daher unternimmt sie wahrscheinlich

einen unbewussten Vergleich und sieht dann alles, was sie hätte haben können, in mir und ich glaube, das führt dann zu einer gewissen Resignation oder zu einer gewissen Trauer und ja, dann hat sie, glaube ich, das Gefühl, dass sie sich mit anderen Dingen aufwerten muss. Zum Beispiel kann ich nicht kochen, oder nicht so gut kochen, oder so gut putzen, oder einfach andere Dinge. Ich bin auch handwerklich nicht so begabt wie meine Mutter. Solche Sachen sind ihr dann wichtiger, die sie wirklich gut kann, die ich aber überhaupt nicht kann, und ich habe mich auch nie dafür interessiert, ehrlich gesagt. Das ist ziemlich eindrücklich, ehrlich gesagt, dass ich mich komplett zum Gegenteil meiner Mutter entwickelt habe, eigentlich.“

Zudem berichten die Frauen im Vergleich zu den Männern deutlich häufiger von psychosomatischen Symptomen. Möglicherweise werden dadurch ungelöste innerpsychische Spannungen symbolisch zum Ausdruck gebracht. Das *Männerbild* hingegen wird in den Berichten der Frauen weniger widersprüchlich erlebt, da die Väter häufig als positive Vorbilder fungieren.

Im Rahmen der *sozialen Identität* berichten die Frauen überwiegend von den zentralen Kategorien *Beziehung* sowie *innere Ruhe*. Eine innerfamiliäre Harmonie scheint im Rahmen der kollektivistischen Ausrichtung schützenswert, trotz verschiedener Ideale hinsichtlich des Integrationsverständnisses. Aus diesen *Beziehungen* entsteht eine (vermeintliche) *innere Ruhe*. Bisherige Untersuchungen zeigten, dass Frauen dazu tendieren, bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung von Beziehungen nach Individuation zu streben (Bührmann, 1995, 2004). Josselson (1973, 1987) kam zu dem Schluss, dass der Prozess der Individuation und der Ablösung bei Frauen anders verlaufe als bei Männern. Individuation bedeute für Frauen nicht nur, anders zu werden, sondern anders zu werden und gleichzeitig Verbindung aufrechtzuerhalten (Mahler, Pine, & Bergmann, 1997).

Unsere Interviews zeigen vor allem ein emotionales Dilemma der Frauen in einer eklatanten Weise: Die vom Westen eingeforderte soziokulturelle Individuationsbewegung bei gleichzeitigem Schutz der familiären *Beziehungen* scheint kaum möglich. In Anlehnung an die in der Einleitung beschriebene Unterdrückung von Weiblichkeit (Schneider, 2011) konnte in den Interviews überwiegend eine Übernahme mütterlich-familienorientierter Werte erkannt werden. Eine Rebellion gegenüber elterlicher Werte findet nur selten, und wenn dann im beruflichen Kontext statt. Dies befähigt die Frauen der zweiten und dritten Migrationsgeneration, auf einer leistungsorientierten Ebene die traditionelle Benachteiligung der weiblichen Position zu unterbrechen. So müssen sich die Frauen hinsichtlich ihrer Identitätssuche klarer positionieren, was unter anderem darin sichtbar wird, dass sie im Vergleich zu den Männern in den Interviews

weniger von „Man“ sprechen und mehr das „Ich“ nutzen. Aus diesem Grund kann die angegebene zentrale Kategorie der *inneren Ruhe* tendenziell als Sehnsucht verstanden werden, im Kontrast zu einem tatsächlich stattfindenden *inneren Kampf*:

P: „Zum Beispiel arbeite ich, habe ein ehrenamtliches Engagement, nebenbei habe ich an der Schule gearbeitet und ausgeholfen, dann habe ich noch mein Abi gemacht und war im Stipendium-Programm. Also ich mache sehr viele Dinge aufeinander und überlaste mich.“

Hinsichtlich der *ethnischen Identität* berichten die Frauen überwiegend von den zentralen Kategorien *Ausgrenzung* und *innerer Kampf*. Stigmatisierungserfahrungen werden insgesamt weniger (im Vergleich zu den Männern) und tendenziell auf einem passiv-aggressiven Niveau beschrieben. Meist berichten die Frauen von (pseudo-)positiven Stigmatisierungen, welche innerpsychisch zu *Enttäuschung* und Ärger führen, aber weniger zu aktiven, kompensatorischen Handlungen veranlassen:

P: „Rassismus besteht, Diskriminierung, genauso wie in anderen Ländern, das ist einfach normal, denke ich, dass es irgendwo auch besteht, weil Menschen einfach verschieden sind, aber ich konzentriere mich nicht darauf. Natürlich, ich engagiere mich in dem Bereich, weil ich es einfach wichtig finde. Gerade ich als positive Person denke, dass ich dann einfach den richtigen Platz gefunden habe zwischen den ganzen Leuten, die einfach nur immer das Böse sehen und so depressiv sind, denke ich einfach, dass ich die Mischung sozusagen vollbringe, indem ich Positivität mit reinnehme.“

6.2.2 Die Männer

Die Männer erwähnen die *ethnische Identität* in unseren Interviews am häufigsten, und es überwiegen Passagen, in denen die Themen des *inneren Kampfs* und der *Ausgrenzung* vorkommen. Das Erleben von Stigmatisierung wird in den Berichten der Männer affektgeladener als von den Frauen beschrieben:

P: „Also die deutschen Medien finde ich in der Hinsicht sehr angreifend. Die attackieren die kulturellen Werte so. Auch wenn es nicht der ist, dem du was unterstellst, aber dass man direkt spricht ja, Türkei so, Türkei das, Türkei dies. Dann irgendwann denkt man so, ich bin stolzer Türke, was ist das hier, was sprechen die hier so.“

Im Rahmen der *kulturellen Identität* erwähnen die Männer die zentralen Kategorien *Beziehung* und *innerer Kampf* am häufigsten. Die Anpassung an die muslimische Kultur wird im Vergleich zu den Frauen weniger hinterfragt, möglicherweise auch, da diese aufgrund einer größeren Möglichkeit zur Autonomie in der Familie als weniger diskrepant zu den eigenen Bedürfnissen

erlebt wird. Stigmatisierung scheint eher eine Betonung der muslimischen Identität, in Abgrenzung zur deutschen Bevölkerung, zu bewirken. Die Identifikation mit der eigenen kulturellen (türkischen) Gruppe erzeugt eine selbstwertfördernde Bedeutung (Herding, 2014; Verkuyten & Yildiz, 2007):

P: „Ich habe eine Dokumentation über das Osmanische Reich gesehen. Dann fühlt man die eigenen Vorfahren und vielleicht auch ein bisschen die Mentalität, was mich so ein bisschen stolz macht. Ich würde sagen dieses Mann-Sein. Also die Türken haben eher so eine stolze Rolle. Ich weiß nicht warum, aber das puscht einen so ein bisschen.“

Im Rahmen der *sozialen Identität* berichten die Männer überwiegend über die *Beziehung* und *innere Ruhe*. Im Vergleich zu den Frauen besteht innerfamiliär ein weniger widerspruchsvolles Erleben. Es besteht eine konfliktfreie Übernahme elterlicher Werte, verbunden mit einem schwächeren Wunsch nach Rebellion gegen diese Werte. Der Vater wird bewundert für seinen Fleiß und seine Autorität, und es besteht vorrangig der Wunsch, den väterlichen Erwartungen gerecht zu werden. Das *Männerbild* erscheint widerspruchsfrei-konsistent und wird in unseren Interviews kaum problematisiert. Der Grund dafür mag die eher patriarchale Gesellschaftsstruktur in der Türkei sein. Hier besteht häufig eine Akzentuierung des männlichen Ideals, was möglicherweise bereits in der Kindheit zu einem verstärkten „Glanz im Auge der Mutter“ (Kohut, 1971) führt. Das männliche Kind wird in der türkischen Kultur eher idealisiert, was sich in wenig konflikthafter Auseinandersetzungen mit dieser zeigt:

P: „Meine Eltern haben mir viel beigebracht und das auch schon seit der Kindheit. Zum Beispiel, dass für mich Misserfolge eigentlich keine Misserfolge sind, sondern Lehren, von denen ich dann ein gewisses Fazit ziehen muss und es dann besser machen sollte. Meine Eltern wollten immer auch, dass ich irgendwo ein Freigeist bin, einfach frei denke.“

6.2.3 Analyse der Geschlechterunterschiede im Kontext des Ödipuskomplex

Im folgenden Absatz sollen die beschriebenen Geschlechterunterschiede mithilfe von analytischen Modellen ergänzend betrachtet werden. Der Ödipuskomplex, vor allem in seiner aktualisierten Fassung, betrachtet diese Geschlechtsunterschiede im Rahmen der Identitätsentwicklung als essenziell.

Nachdem Freud bereits 1897 ödipale Strukturen in verschiedenen Texten erwähnte, wird der Ödipuskomplex in einem Brief an Ferenczi erstmalig namentlich erwähnt und als „Kernkomplex einer jeden Neurose“ (1910, S. 50) sowie etwas später als „Komplex in der archaischen Erbschaft des Menschen“ (1912, S. 160) beschrieben (vgl. Brabant, Falzeder, & Paterson, 2005). Im Überblick wird der Ödipuskomplex als eine organisierte Gesamtheit von Liebes- und

feindseligen Wünschen, die das Kind gegenüber seinen Eltern empfindet, verstanden (Laplanche, 1988). Der Ödipuskomplex, in der „klassischen“ Situation einer bürgerlichen Familie mit Mutter, Vater und Kind, beschreibt die Beziehungen zu den Eltern, welche die psychosexuelle Entwicklung des Kindes prägen. Diese Beziehungen bestehen im Rahmen der sogenannten „frühen genitalen Phase“ in der Zuwendung zum gegengeschlechtlichen Elternteil (Freud, 1905). Somit gerät der gleichgeschlechtliche Elternteil in die Position des Konkurrenten und löst damit beim Kind nicht nur Rivalität, Abneigung und Eifersucht, sondern auch eine Angst vor Bestrafung aus, etwa beim Sohn die Angst vor der Kastration. Der Ödipuskomplex geht unter, indem sich das Kind, d. h. sowohl die Tochter wie der Sohn, mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil identifiziert und seine Liebe zu diesem in einer reiferen Form wiederentdeckt (Freud, 1924).

Christa Rohde-Dachser (1987) differenziert ferner einen „reifen“ von einem „strategischen Ödipuskomplex“. Der „reife Ödipuskomplex“ kann als Prototyp der von Freud beschriebenen ödipalen Konstellation verstanden werden, der sich in einer familiären Triade ergibt. Im Ergebnis zeigt sich ein Fortschreiten aus dyadischen Selbst-Objekt-Beziehungen zum ödipalen Stadium, um schließlich auch dieses hinter sich lassen und, wie oben beschrieben, zu reifen, autonomen Objektbeziehungen zu gelangen. Im Kontrast dazu geht Rohde-Dachser (1987) im Rahmen des „strategischen Ödipuskomplex“ davon aus, dass sich das Kind vor der Triangulierung verschließt und in der Dyade mit der Mutter verharret. Dadurch wird eine fortschreitende Individuation deutlich erschwert. Rohde-Dachser (1987) beschreibt den Ödipuskomplex als prägend für das gesamte Erwachsenenleben aufgrund seiner weiterhin wirksamen unbewussten Beziehungsmuster.

Nach Lacan (1964) findet das ödipale Geschehen auf der Ebene des „Symbolischen“ statt. Die entsprechende väterliche Funktion könne daher von unterschiedlichen Repräsentanten bzw. Personen ausgeübt werden. Entscheidend sei, dass das Kind in die Ordnung des Symbolischen (d. h. in die Ordnung der Sprache, des Diskurses sowie der sozialen Normen) eingeführt werde. Ein gelungener Ausgang des Ödipuskonfliktes bedeutet für Lacan vor allem die Möglichkeit des Subjekts, sich aus der narzisstischen Verhaftung mit dem begehrten mütterlichen Objekt lösen zu können. Indem dieses aufgegeben wird, gelinge es, andere Objekte an dessen Stelle zu setzen, was zu einer Reifung des Subjekts führe. Lacan sieht die Hauptaufgabe des Ödipuskomplexes also darin, dass der Vater (bzw. der „Name-des-Vaters“) die narzisstische Verschmelzung mit der Mutter verhindert. Dies gilt sowohl für das Mädchen als auch für den Jungen (Evans, 2003).

Der Ödipuskomplex scheint sich in verschiedenen Kulturen unterschiedlich darzustellen. Im Islam scheint der Ödipuskomplex dadurch gekennzeichnet zu sein, dass die Söhne durch die Väter oder durch väterliche Ersatzpersonen (z. B. der Imam) real diskreditiert werden, sobald

die Söhne in eine Konkurrenz mit den Vätern eintreten. Diese Variante steht im Gegensatz zur (westlichen) Theorie eines Untergangs des Ödipuskomplexes, welche dem Kind, über die Identifikation mit dem Vater, eine individuelle Macht einräumt. Die Spezifität des ödipalen Konflikts im islamischen Kulturkreis zeigt sich darin, dass dieser in der Akzeptanz der Autorität des „Übervaters“ enden muss (Ardjomandi, 2013). Der Identifikationsaspekt (beispielsweise die eigene Vaterschaft) wird in dieser Studie vernachlässigt. Vielmehr geht es um die Ausgestaltung der Vater-Sohn-Beziehung und wie diese seitens der Söhne frei von Aggressionen gegenüber dem (mächtigen) Vater gestaltet werden kann. Aus diesem Versuch resultieren drei Aspekte:

- Etikette und Ritualisierungen dienen der Regulation interpersoneller Beziehungen zwischen den Personen verschiedener Generationen. Sie dienen der Grenzsetzung und der Wahrung der traditionell vorgeschriebenen Grenzen zwischen den Älteren und den Jüngeren. Die Wahrung der Etikette signalisiert nicht die Überwindung des Vaters, sondern die Fortführung seiner Tradition.
- Erlöserfantasien und Märtyrertod dienen der Abwehr einer Angst vor der Übermacht der Väter. Sie dienen der Abwendung von Stagnation und Depression, indem sich das Kind mit dem (jugendlichen) Erlöser identifiziert und dadurch an Potenz gewinnt.
- Die mystischen Fantasien der islamischen Mythologie und der daraus entstehenden Übertragungsreaktionen dienen der Herstellung eines Grundgefühls der Sicherheit, der Verlässlichkeit, des Geliebtwerdens und der Anerkennung durch ein, mit mütterlichen Eigenschaften versehenes, väterliches intersubjektives Objekt.

6.2.3.1 Die Frauen im Kontext des Ödipuskomplex

Im Rahmen eines früh einsetzenden Ödipuskomplexes (in der klassischen triadischen Familie) wirkt das Mädchen stärker betroffen durch das Homosexualitätstabu (Stakelbeck, 2017), da es sich, im Gegensatz zum Jungen, von der Mutter als Primärobjekt lösen muss. Dazu wandelt sich zunächst die kindliche Liebe in ein Gefühl von Hass, welcher durch ein frühes und strenges „Über-Ich“ gebändigt wird, bis das Mädchen im weiteren Verlauf zur Identifikation mit der Mutter mit neuen, reiferen Liebesgefühlen gelangt (Freud, 1924; Poluda, 2001). Auf Grund der Identifizierung mit der Mutter verlaufen die späteren Phasen des Ödipuskomplexes milder, im Vergleich zum Jungen, der in einer Konkurrenz zum Vater steht.

In unseren Interviews scheint die weibliche ödipale Konfliktsituation durch eine ambivalente Identifikation mit dem mütterlichen Objekt geprägt zu sein. Zum einen berichten die Frauen im Vergleich zu den Männern von deutlich mehr Konflikten mit ihren Müttern. Angesichts einer geringen mütterlichen Integrationsfähigkeit müssen sich die Mädchen von ihren Identifikati-

onsubjekten distanzieren, um sich in der westlichen Gesellschaft entwickeln und die Delegationswünsche der Mütter erfüllen zu können. Die Männer hingegen können in dieser Situation ihre Verbindung mit der Mutter aufrechterhalten. Durch diese sich gesellschaftlich aufzwingende Desidentifizierung (in Form einer Abwendung vom mütterlich-familiären Ideal) wenden sich die jungen Musliminnen dem Leistungsideal der Väter zu. Schuldgefühle, die durch dieses Abwenden von der mütterlichen Welt entstehen, werden möglicherweise durch eine Rückkehr zum *Glauben* gemildert. Diese Form der angepassten Emanzipation zeigt eine hybride Kompromissbildung, entgegen einer libidinös besetzten, im positiven Sinne triebhaften Revolte gegenüber den Eltern, die mit der unbewussten Hoffnung einer milden „Über-Ich-Reaktion“ verbunden ist. Die Lösung des Ödipuskomplexes besteht in der (triadischen) Anerkennung des Vaters, der aus dieser Perspektive die westliche Gesellschaft repräsentiert. Zugleich symbolisiert der *Glauben* möglicherweise eine dyadische Sehnsucht nach der Mutter bzw. den Wunsch nach mütterlicher Anerkennung. Es entsteht der Eindruck, dass die meisten jungen Musliminnen nicht in der Identifikation mit dem Vater verharren sind, sondern dass es ihnen gelungen ist, diese Identifikation in eine objektale Anerkennung zu transformieren. Aus dieser Sicht hätten die Väter eine „ödipale Hilfsidentifikation“ zur Verfügung gestellt, die es den Töchtern erlaubt, sich in der westlichen Gesellschaft zu bewähren, ohne die ursprüngliche Identifikation mit der Mutter (die sich sowohl im Glauben als auch in den Fantasien über eine eigene Familie zeigt) aufgeben zu müssen. Diese Gedanken sind in folgender Modellskizze für die ödipale Triangulierung der jungen Musliminnen zusammengefasst:

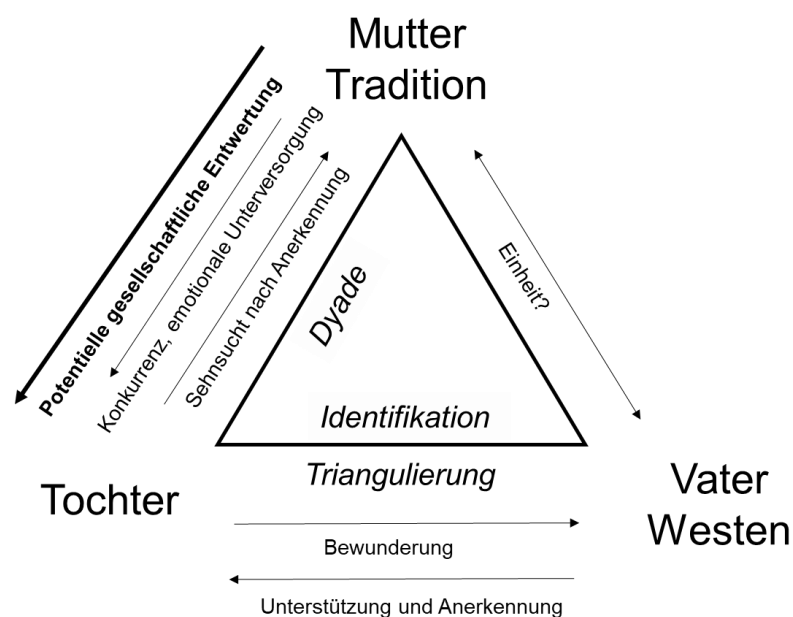


Abbildung 1: Das ödipale Dreieck beschreibt die dyadischen und triangulierenden Beziehungen zwischen Mutter, Vater und Tochter.

6.2.3.2 Die Männer im Kontext des Ödipuskomplex

Während der frühen Phasen des Ödipuskomplexes wirkt der Junge stärker an die Mutter gebunden, da das mütterliche Tabu der Homosexualität im Vergleich zur Situation des Mädchens wegfällt. Daraus entsteht ein milderer früheres „Über-Ich“ (Poluda, 2001). Die späteren Phasen des Ödipuskomplexes führen beim Jungen zu einem Zwang, auf die Mutter zu verzichten und zu einer stärkeren Ambivalenz gegenüber dem Vater. Folglich entsteht erst im späteren Verlauf ein strenges „Über-Ich“. Über die loyale und identifikatorische Beziehung zum Vater, bei Bewahrung der frühen, präödipalen Identifizierung mit der Mutter, kann ein ödipaler Abschluss gelingen (Freud, 1924). Die Muslime in unserer Studie scheinen die reife ödipale Triangulierung im Vergleich zu den Frauen mit weniger offensichtlichen Problemen zu durchlaufen. Da in der traditionellen islamischen Familie der Vater dem Sohn weiterhin als mächtiges Objekt gegenübertritt (Wöhr, 2019), kann dieser als regulative Konkurrenz gegenüber der dyadischen Mutter-Sohn-Beziehung wahrgenommen und genutzt werden. Durch die (machtvolle) Anwesenheit der Väter gelingt ein ödipaler Abschluss durch die Identifikation mit dem väterlichen Objekt besser und erzeugt eher ein Erleben von innerpsychischer Kontinuität (im Kontrast zu den Ergebnissen von Arjomandi, 2013).

Während die Männer eher über wenig Konflikte mit der elterlichen Familie berichten, zeigt sich im gesellschaftlichen Außen das Erleben von vermehrter *Ausgrenzung*. Eine aus dem ödipalen Geschehen entstandene Fähigkeit zur übergeordneten Triangulierung (auch außerhalb der Familie) scheint aufgrund der westlichen gesellschaftlichen Kritik an der traditionell-patriarchalen Ausrichtung bedroht. Die westliche Gesellschaft verhindert, infolge der Diskriminierungen, v. a. aber auch durch das häufige Infragestellen der patriarchalen Gesellschaftsordnung, eine reife Identifizierung. Da diese dementsprechend mit einer Selbst-Entwertung (als muslimischer, mit dem Vater identifizierten Mann) einhergehen würde. Die westliche Gesellschaft wird so selbst zu einem kastrierenden Übervater, der keine reife Identifizierung zulässt (es sei denn, um den Preis einer Desidentifizierung mit dem eigenen Vater). Je weniger die westliche Emanzipation gelingen kann, desto mehr berichten die Probanden von einem (regressiven) Rückzug in patriarchal-familiäre Strukturen. Im Anlehnung an Hegels Anerkennungsphilosophie formen sich Beziehungen aus einem Prozess reziproker Anerkennungsgeboten, aus denen ein Gefühl der Selbstanerkennung entstehen kann. Die traditionell männliche Autorität in der muslimischen Familie (sowie in der vormodernen westlichen Gesellschaft) scheint geprägt durch die symbolische Funktion des Vaters, welcher die Wertprinzipien innerhalb der Familie repräsentiert und durchsetzt (Parsons, 1979; Honneth, 1994). Durch die emanzipiertere Frauengeneration löst sich ein vorheriges Autoritätsgefälle zwischen den Geschlechtern, das sich aus den asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen der traditionellen Familienstrukturen ergibt, auf

(Parsons, 1979; Honneth, 2010). Diese Neuordnung der Geschlechter (Schneider, 2011) bedeutet für die Muslime eine Orientierungslosigkeit und Entwertung, welche von den Männern in unseren Interviews häufig berichtet wird. Im Anschluss folgt eine Modellskizze für die ödipale Triangulierung der Männer in unserer Studie:

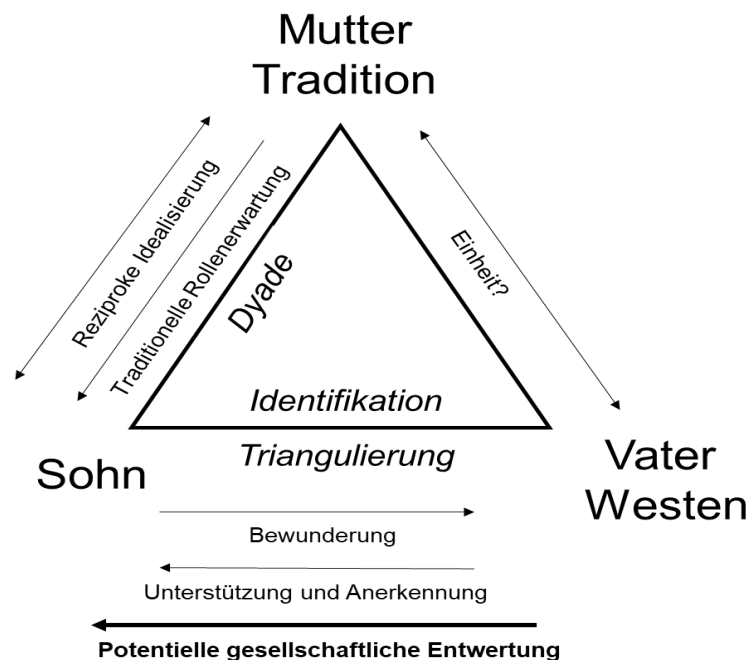


Abbildung 2: Das ödipale Dreieck beschreibt die dyadischen und triangulierenden Beziehungen zwischen Mutter, Vater und Sohn.

6.2.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend führen unterschiedliche Belastungen der Geschlechter im Rahmen des Ödipuskomplexes zu einer unterschiedlichen Ökonomie von Affekten sowie daraus resultierenden Rollenerwartungen. Auch wenn im Rahmen der *sozialen* und der *kulturellen Identität* in beiden Geschlechtern deutliche Ähnlichkeiten sichtbar werden, zeigen sich durch eine tiefere Betrachtung unterschiedliche Akzente in den Aussagen. Unsere Ergebnisse zeigen, entgegen der klassischen Situation in der bürgerlichen westlichen Familie am Anfang des 20. Jahrhunderts, eine komplexe, in gewisser Hinsicht inverse Identitätsentwicklung in den Geschlechtern. Die Frauen berichten von konfliktreichen innerfamiliären Situationen, erleben im gesellschaftlichen Außen aber tendenziell eine Idealisierung der Frauenrolle. Die Emanzipationsbestrebungen und zunehmende Verwestlichung fordern einen hohen emotionalen Preis von den Frauen und verwehren eine mütterliche Anerkennung. Durch eine deutliche Betonung des *Glaubens* soll die daraus entstehende Schuld gemildert werden. Die Männer hingegen berichten von einer innerfamiliären Konfliktfreiheit und Ruhe, erleben aber im gesell-

schaftlichen Außen tendenziell eine Abwertung und Ent-Idealisierung der (patriarchalen) Männerrolle. Die daraus entstehende kulturelle Spannung führt im Vergleich zu den Frauen häufig zu Orientierungslosigkeit und Rückzug in gesicherte Strukturen.

Entsprechend Lacans Konzeptionen zeigt sich in der vorliegenden Studie in beiden Geschlechtern eine dominante mütterliche Position in der ödipalen Szene (1964). Die Rolle des Vaters bestehe vor allem darin, sowohl dem Mädchen als auch dem Jungen Mut zuzusprechen, die mütterliche Dyade zu verlassen. In der vorliegenden Studie repräsentiert der Vater eine positiv besetzte Fremde und integriert damit den Westen in die Triangulierung.

6.3 Fragestellung 3

Wie stellt sich das Erleben von Integration bzw. Desintegration in den jungen Muslim*innen dar und in welchen unterschiedlichen Formen zeigt sich dieses Erleben?

Die folgenden Ausführungen widmen sich dem Thema des Integrationserlebens bzw. Desintegrationserlebens im Rahmen einer Migrationsgeschichte. Dabei soll die vorliegende Diskussion als Grundlage für die dann folgende vierte Fragestellung dienen. Im Folgenden werden die strukturalen Codes der *Integration* sowie *Desintegration* analysiert und hinsichtlich der damit verbundenen zentralen Kategorien diskutiert. Die Ergebnisse zeigen, dass im Rahmen der *Integration* überwiegend die zentralen Kategorien *Beziehung*, *innerer Ruhe* und *innerer Kampf* Erwähnung finden. Im Rahmen der *Desintegration* wird vor allem über die zentralen Kategorien *innerer Kampf*, *Ausgrenzung* sowie *Beziehung* gesprochen. Eine Zusammenfassung beendet die Ausführungen.

6.3.1 Integrationserleben

Das Erleben von *Integration* wird von unseren Proband*innen im Vergleich zu dem Erleben von *Desintegration* deutlich weniger berichtet. Zumeist beziehen unsere Proband*innen das *Integrationserleben* auf den familiären Kontext. Im Rahmen der zentralen Kategorien wird überwiegend von *Beziehung*, *innerer Ruhe* und *innerem Kampf* berichtet. Zudem zeigt sich, dass die Proband*innen das *Integrationserleben* hinsichtlich der türkischen Strukturen auf der sozialen, kulturellen und identifikatorischen Ebene deutlicher betonen. Zudem wird eine *Integration* hinsichtlich des Islam sehr häufig erwähnt. Eine *Integration* in die deutsche Gesellschaft zeigt sich vor allem auf einer Strukturellen/Institutionellen Ebene, z. B. hinsichtlich der Wertschätzung eines gut funktionierenden (Bildungs-)systems. Insgesamt wird das *Integrationserleben* aus (familiären) *Beziehungen* geformt. Darin spiegeln sich möglicherweise auch unterschiedliche Motive der Migrationsgenerationen wider. Aus der Literatur ist bekannt, dass

innerhalb der ersten Generation die wirtschaftliche Stabilität und innerhalb der zweiten Generation der soziale und wirtschaftliche Aufstieg von essenziellem Interesse war (Özcan, 2005). Unsere Proband*innen repräsentieren zumeist die (zweite oder) dritte Generation, in welcher Themen der Identifikation sowie der *Integration* von zentraler Bedeutung sind. Andererseits ist die türkische Kultur kollektivistisch angelegt, sodass der Zusammenhalt in der türkischen Familie schützenswert ist und eine *innere Ruhe* daraus gewonnen werden kann:

P: „Also bei uns ist die Familie sehr, sehr wichtig. Ich würde zum Beispiel auch nicht ausziehen wollen, weil ich wurde halt so erzogen, dass die Familie sehr wichtig ist. Der Umgang meiner Familie ist auch sehr liebevoll, also ich habe auch nicht das Bedürfnis, irgendwie auszuziehen, und ich denke mal, jeder Tag ist halt ein Tag mit der Familie und wenn ich jetzt ausziehe und meine Eltern, ich weiß es nicht, bald irgendwie- weiß ja nicht, wann die sterben, aber wenn die irgendwann sterben, dann habe ich eine gewisse Zeit verpasst mit ihnen. Also das ist mir so sehr wichtig, und das hängt auch glaub ich mit der Kultur sehr eng zusammen. Weil in der Kultur die Eltern und die Familie sehr, sehr wertgeschätzt werden.“

Gleichzeitig zeigt sich, dass eine enge Bindung an die familiären Strukturen die gesellschaftlichen Integrationsmöglichkeiten schmälern kann. Das innere Dilemma entsteht daraus, weder den familiären Erwartungen noch den Erwartungen der deutschen Gesellschaft gerecht werden zu können. Aus diesem Abwägungsprozess entsteht ein *innerer Kampf*, welcher als zentrale Kategorie im Rahmen der *Integration* ebenfalls häufig Erwähnung findet.

Frühere Forschungsarbeiten zeigen, dass Integrationsprozesse in die Aufnahmegesellschaft über mehrere Generationen hinweg entstehen: „Mit steigender Aufenthaltsdauer bezögen die Migrant*innen ihre Werte, Normen und Ansprüche immer mehr aus dem Konzept der Aufnahmegesellschaft“ (Treibel, 2010, S. 232). Eine positive Weichenstellung für das Hineinfinden in eine andere als die gewohnte Kultur und Gesellschaft scheint seinen Beginn damit zu nehmen, dass die neue Heimat als gleichwertig oder besser empfunden wird als die alte Heimat (Kronenberg, 2018). Die Aufnahmegesellschaft müsse zudem ein Gefühl der Gleichberechtigung schaffen, welches nicht in Verbindung mit einem Assimilationswunsch stehe. Gelingt dieser Prozess, kann, wie auch die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, eine *innere Ruhe* daraus entstehen.

6.3.2 Desintegrationserleben

Das Erleben von *Desintegration* wird in unseren Interviews im Vergleich zu der *Integration* um ein Vielfaches häufiger erwähnt. Es zeigt sich darüber hinaus, dass die Proband*innen das

Desintegrationserleben auf der sozialen Ebene betonen. Überwiegend erwähnen unsere Proband*innen dabei die zentralen Kategorien *innerer Kampf* (als inneres Desintegrationserleben) und *Ausgrenzung* (als äußeres Desintegrationserleben) sowie *Beziehung*:

P: „Ich habe mich nie wirklich deutsch gefühlt: Zu keinem Zeitpunkt meiner Jugend, Kindheit, gar nicht.“

Häufig betonen unsere Proband*innen zudem unterschiedliche Formen von *Ausgrenzung*, welche sich mit den aufkommenden Fluchtbewegungen im Rahmen des Bürgerkrieges in Syrien 2015 vermehrt zeigen. Aus den Unsicherheiten einer sich, infolge der Globalisierung, wandelnden Gesellschaft wird ein zunehmender Homogenitätsdruck seitens der deutschen Gesellschaft erkennbar (Fereidooni, 2012). Dieser erzeugt in unseren Proband*innen häufig ein Gefühl, falsch und am falschen Ort zu sein, was sich in einer Vielzahl von Berichten über eine *kulturelle, soziale sowie identifikatorische Desintegration* zeigt. Dies kann in Anlehnung an Eriksons Ausführungen betrachtet werden, die von einem Aushandeln zwischen dem subjektiven Eigensinn und der gesellschaftlichen Anpassung (im Rahmen der sozialen Rollen) sprechen. Entsteht in diesem Wechselspiel eine gesellschaftliche Zurückweisung, können daraus, so Erikson (1966), Affekte von Enttäuschung, Traurigkeit und Wut entstehen:

P: „Ich hatte eine Phase, in der ich gesehen habe, dass ich mich nicht Deutsch fühlen werde. Also ich, das ist eher separiert bei mir. Aber manchmal ist es auch so, dass ich lieber alleine bin, vielleicht auch, weil ich mich auch nicht immer in die Gemeinschaft eingebunden fühle. Ich habe niemanden, wo ich immer hingehe, also wo ich mich richtig verbunden fühle.“

Das Minderheiten-Stress-Modell von Meyer (2013) beschreibt die Belastungen, die aufgrund von Außenseiterpositionen entstehen (z. B. Dohrenwend, 2000). Als innerpsychischer Kampf gelten im Rahmen dieses Modells alle Veränderungen, Belastungen oder Beeinträchtigungen, die ein Individuum bewältigen muss, um nicht aufgrund dieser Veränderung psychisch oder körperlich krank zu werden. Solche Prozesse des Minderheitenstresses sind auf einem Kontinuum angesiedelt, das von distalen Stressoren (objektive Ereignisse) bis zu proximalen Stressoren (subjektive Wahrnehmungen und Einschätzungen) reicht (Dohrenwend, 2000). Nach Meyer (2013) erklären drei Faktoren den Minderheitenstress:

- Einzigartigkeit: als zusätzliche Belastungen zu den generellen Stressoren, die von allen Menschen erlebt werden. Somit wird eine Anpassungsleistung gefordert, die weit über die Anstrengung in nicht stigmatisierten Personen hinausgeht.
- Chronizität: als Eigenschaft, welche langsam, schleichend, dauerhaft und unheilbar scheint.

- Sozial basiert: als sich entwickelnd aus relativ stabilen sozialen und kulturellen Strukturen.

Resultierend aus diesem Minderheitenstress werden innerhalb der letzten Dekade vermehrt Rückzugstendenzen muslimischer Familien in ethnisch und religiös homogene Sozialräume beschrieben (Thiessen, 2007). Häufig wird dieser Prozess als eine Re-Traditionalisierung verstanden, welche mit einem bewussten Ausstieg aus der Mehrheitsgesellschaft einhergeht. Gerade in verunsichernden Lebenssituationen werden die Kultur und die Religion (welche von unseren Proband*innen als kaum voneinander getrennt wahrgenommen werden) als ein System mit „Chiffren“ (Luhmann, 2017) für die Bewältigung von Komplexität erlebt. Analog dazu sollte zudem der beschriebene kollektivistische Ansatz in der muslimischen Sozialisation in Betracht gezogen werden, der einen Rückzug in die Familie bzw. in ein „Wir-Gefühl“ (Volkan, 2000), befürwortet. Die starke emotionale Verbindung zu der Familie liefert den jungen Muslim*innen einen eindeutigen Bezugspunkt (Özcan, 2004). Aufgrund der individualistischen (und religionsabgewandten) Strukturen bietet die deutsche Gesellschaft wenig Identifikationsmöglichkeiten für die jungen Muslim*innen und stellt dabei keine haltgebende Alternative zu dem Familienkonstrukt dar. Bei einem häufigen Erleben von *Desintegration* in der deutschen Gesellschaft wird, meist von den Männern, von einer Idealisierung der Heimat als haltgebende Fantasie gesprochen. Vor allem zeigt sich in dieser eine intensive Sehnsucht nach einem Zugehörigkeitsgefühl, welches den Begriff der Heimat weniger als einen Ort, sondern vielmehr in Bezug auf die familiären Beziehungen zu bestimmten Menschen versteht (Brepohl, 1952).

6.3.3 Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund zunehmender Globalisierungs- und Transnationalisierungsprozesse erweisen sich Integrationsprozesse als zunehmend flexibel (Reisenauer, 2020). Insbesondere durch den Kontext einer Migration wird eine eindeutige kollektive Zuordnung in Frage gestellt, sodass die Proband*innen vor der Herausforderung aktiver Integrationsleistungen stehen. Es zeigt sich, dass die gegenseitigen Erwartungen der türkischen und der deutschen Gruppe stark auseinanderdriften und kaum von einer Variabilität berichtet wird. Es bedarf weitere Reflektion darüber, aus welchem Grund das Erleben von *Integration* von unseren Proband*innen so wenig berichtet wird. Zudem scheinen Diskriminierungsprozesse seitens der deutschen Bevölkerung sowie eine beidseitige Hemmung vor dem Entdecken und Integrieren des jeweils „Andersartigen“ zu bestehen. Dadurch wird eine gegenseitige Annäherung erschwert, ähnlich wie in den Beschreibungen des inneren Rassisten bei Davids (2019).

Eine strukturelle/institutionelle Integration scheint für die jungen Muslim*innen am besten gelungen. Jedoch zeigt sich ein essenzieller Mangel an einem darüber hinaus existierenden Zugehörigkeitsgefühl. In Anlehnung an Abdel-Samads (2014) Ausführungen wird deutlich, dass

sich sowohl die aufnehmende Gesellschaft als auch die Migrant*innen von Teilen ihrer Kultur trennen müssen, um eine tatsächliche Integration, in gegenseitigem Respekt, erreichen zu können.

6.4 Fragestellung 4

Was sind mögliche psychosoziale Einflussfaktoren auf die Entwicklung einer hohen, bzw. niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung) bei jungen Muslim*innen?

Die folgenden Ausführungen widmen sich den Bedingungen und Ressourcen, die zu der Entwicklung einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* oder zu der Entwicklung einer *hohen Ambiguitätstoleranz* in den jungen Muslim*innen führen können. Die Analyse der qualitativen Ergebnisse des ersten Abschnitts dieser Fragestellung zeigt, dass die *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* insgesamt deutlich seltener, dabei häufiger von den männlichen Probanden beschrieben wird. Die zentralen Kategorien *innerer Kampf*, *Glauben* sowie *Beziehung* werden hierbei vorrangig im Rahmen der *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* berichtet. Im Vergleich dazu wird die *hohe Ambiguitätstoleranz* von unseren Proband*innen deutlich häufiger beschrieben. In diesem Zusammenhang überwiegen die zentralen Kategorien *innerer Kampf*, *Beziehung* sowie *Glauben*. Im Folgenden werden diese zentralen Kategorien im Rahmen der Entwicklung von Radikalität und Ambiguität diskutiert und in Bezug auf die fünf kasuistischen Darstellungen analysiert. Abschließend soll eine Typenbildung dabei helfen, die unterschiedlichen Perspektiven und Motive einer Radikalisierung besser einordnen zu können.

6.4.1 Niedrige Ambiguitätstoleranz in Form einer religiösen Radikalisierung

Eine *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* wird von unseren Proband*innen im Vergleich zu einer *hohen Ambiguitätstoleranz* seltener berichtet. Dabei zeigt sich die *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* überwiegend durch die zentralen Kategorien *innerer Kampf*, *Glauben* sowie *Beziehung*. In den ersten drei kasuistischen Darstellungen wurden ergänzend Biografien beschrieben, die zu Radikalisierungstendenzen geführt haben. Die Proband*innen berichten von überaus schwierigen Biografien, welche in Bezug auf einen *inneren Kampf* deutliche Parallelen aufweisen. Diese offenbaren einen niedrigen Bildungsstand sowie niedrige Integrationswerte seitens der Eltern, vor allem aber sprechen die drei Proband*innen von diskrepanten *Beziehungen* zu diesen. In den Beschreibungen trifft eine faktische Abwesenheit der Väter auf eine emotionale Abwesenheit der Mütter. Die Berichte geben Einblicke in ein brüchiges Familienklima, gekennzeichnet

durch eine emotionale Kühle und Vernachlässigung. Diese Berichte decken sich mit der bestehenden Literatur, welche auf eine hohe Prävalenz von frühen traumatischen Erfahrungen bei Radikalisierten hinweist (Borum, 2011; Campelo, Oppetit, Neau, Cohen, & Bronsard, 2018; Schuhmacher & Glaser, 2016). Traumata von Gewalt und emotionaler Vernachlässigung in den Familien offenbaren in allen drei Proband*innen eine Suche nach der eigenen Identität sowie den Ursprüngen dieser, bei gleichzeitiger Sehnsucht, etwas Eigenes zu erschaffen und bewahren zu wollen (Meurs & Cluckers, 1999). Im Kontrast zu den von allen Proband*innen beschriebenen Identitätskonflikten (z. B. „Wie deutsch fühle ich mich?“) stellt sich bei den radikalisierten Proband*innen zudem ein tiefgreifender Identitätsmangel (z. B. „Wer bin ich?“) dar. Dieser resultiert aus desolaten frühkindlichen *Beziehungen*, wenig haltgebenden Strukturen und emotionalen Affektspiegelungen. Das Anderssein kann in diesen Fällen nicht mehr in seiner Ambivalenz als Ressource verstanden werden, sondern wird nur noch in seiner Überforderung wahrgenommen:

P: „Es ist das Gefühl des Andersseins, was mich, glaube ich, einfach ins Aus schießt, weil man andere ... nicht unbedingt andere Werte, aber man sieht anders aus, auch ohne das Kopftuch sehe ich anders aus. Man hat einen anderen kulturellen Hintergrund, man betrachtet Dinge anders und diese Andersartigkeit ist, also, kann auf jeden Fall sehr bereichernd sein, aber auf der anderen Seite kann das auch sehr ermüdend sein, also, für mich ist es heute fast ausschließlich ermüdend, mich immer erklären zu müssen und Sachen von null aufzeigen zu müssen.“

Einhergehend mit der Identitätsproblematik berichten die Proband*innen über ein hohes Maß an *Stigmatisierungen* und *Ausgrenzungserlebnissen*, welche zunehmend Spuren hinterlassen (Rau, Heimgartner, Fegert, & Allroggen, 2020). Die emotionale Frustration (z. B. „Warum bin ich immer falsch?“) kann sowohl nach Innen (z. B. depressiver Rückzug in Kasuistik 1 und Flucht in die Intellektualisierung in Kasuistik 2) als auch nach Außen (z. B. offene Aggression in Kasuistik 3) gelenkt werden.

Grundlegend für die Radikalisierung ist eine Sehnsucht nach Zugehörigkeit und Anerkennung. Auch Kernberg (2000) beschreibt die große Sehnsucht nach Identifikationsfiguren als Folge destruktiver frühkindlicher Beziehungen, die eine Introjektion ausreichend guter Objekte verhindern. So wird die muslimische Gemeinschaft, die eine mystische Homogenität bildet, zum äußeren Ersatz solche Introjekte, mit welchem sich die Muslim*innen identifizieren können. Khosrokhavar (2016) bezeichnet eine solche Gemeinschaft als „Neo-Umma“. Sie soll dabei helfen, der als feindselig erlebten westlichen Gesellschaft zu entrinnen, in welcher das Gefühl der Nichtzugehörigkeit (sog. „Anomie“) mit ständigen Stigmatisierungen einhergeht. Über die, unter Umständen, dyadische Verbindung zu Gott wird Halt gesucht, um die innerpsychischen

Spannungen zu beruhigen. Zudem kann durch den *Glauben* eine Lebensperspektive entstehen. Die Direktivität des *Glaubens* verleiht ein Gefühl von Klarheit, Konsistenz und Sicherheit, so dass der *innere Kampf* (zwischen der Idealisierung und Entwertung beider Kulturen) entschieden und beendet werden kann. Zudem dient die Radikalität dazu, die nach Innen gerichtete Wut, die ursprünglich den abwesenden Primärobjecte galt, auf einen äußeren Feind zu lenken. Die (religiöse) Hinwendung erzeugt zudem eine Distanz zu den (häufig wenig religiösen) Eltern, ohne dass bewusste Schuldgefühle entstehen müssen, d. h. die religiöse Selbstbehauptung ermöglicht es, zugleich angepasst-fromm und Rebell sein zu können (Ströbele, Gharaibeh, Specker, & Tatari, 2017). In den Interviews zeigt sich, dass die Entwicklung einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* immer multiperspektivisch zu betrachten ist. Eine spezifische emotionale Mangelerfahrung in der frühen Biografie, das Erleben von Frustrationen im gesellschaftlichen Außen sowie die reale Verfügbarkeit radikaler Netzwerke können demnach einen Einstieg für radikales Denken und Handeln bedingen.

6.4.2 Typenbildung (niedrige Ambiguitätstoleranz)

6.4.2.1 „Der Einsame“

Der erste Proband beschreibt eine frühkindliche Familiensituation, in der die Religion keine essenzielle Rolle spielt. Innerpsychisch befindet sich der Proband auf einer Suche, um die ambivalenten und ablehnenden Affekte (vor allem im Rahmen der väterlichen Beziehung) zu minimieren. Zunehmend entsteht daraus ein religiöser Suchprozess, der ein Gefühl von Halt, Klarheit und Anerkennung vermitteln soll. Je mehr er sich mit der Theologie beschäftigt, desto deutlicher offenbart sich eine Überzeugung, in der salafistischen Lehre ein neues Zuhause gefunden zu haben. Zudem sei, durch die Fantasie, Mitglied eines weltweiten Netzwerks zu sein, das Gefühl der Einsamkeit erstmalig weniger geworden. Dieser Proband steht für einen Typus, der über wenig religiöses Vorwissen verfügt und die religiöse Radikalisierung als Vehikel für einen neuen Lebensentwurf funktionalisiert. Der Proband kann als „Empfänger“ (Aslan, Akkılıç, & Hämmerle, 2017) der radikalen Doktrin verstanden werden kann.

6.4.2.2 „Die Suchende“

Die Biografie der Probandin ist mit einem tieferen Religionsverständnis und einer religiösen Sozialisation eng verwoben. Sie besitzt seit ihrer Kindheit ein großes kulturspezifisches Wissen über den Islam. Die Distanz zwischen der Probandin und der westlichen Gemeinschaft scheint groß. Zudem fühlt sich die Probandin auch innerhalb ihrer Familie ausgeschlossen und ausgenutzt. In einer Gemeinde findet sie einen egalitären Zusammenhalt, verschmolzen in

dem Gedanken, eine gute Gläubige zu sein. Ihre intellektuellen Bestrebungen sowie ihre religiöse Alltagspraxis nehmen an Wichtigkeit und Rigidität zu, während die aus den interkulturellen Differenzen entstandenen Spannungen, durch ein Abwenden ihrerseits, abnehmen. Den Eltern scheint die gesellschaftliche Desintegration der Tochter nicht aufzufallen, da keinerlei eigene Integrationsbestrebungen bestehen. Die Probandin beschäftigt sich theoretisch mit Radikalisierungen und extremistischen Haltungen, sieht sich selbst in diesem Zusammenhang aber als „gute Muslimin“, die die richtigen Taten ausübt. Die Probandin kann als „Vermittlerin“ (Aslan, Akkılıç, & Hämmerle, 2017) einer radikalen Doktrin verstanden werden.

6.4.2.3 „Der Kämpfer“

Der dritte Proband offenbart in unserem Gespräch keine klassische Ausprägung einer religiösen Radikalisierung. Er zeigt über viele Jahre ein radikal-aggressives Verhalten, welches hinsichtlich der Identitätsbildung das Motiv des Protests in den Vordergrund stellt. Er berichtet von diffus wirkenden kriminellen Handlungen und einem fortwährenden Versuch (negativ) aufzufallen, um die Aufmerksamkeit der Eltern zu gewinnen. Durch die fortbestehenden Diskreditierungen der Eltern sowie auch eine zunehmende Desintegration in der westlichen Gesellschaft werden das Chaos und die Zerstörung als immer weitreichender beschrieben. Er kehrt die, aus seiner Sicht, falschen Zuschreibungen der Eltern und der westlichen Gesellschaft um, und erschafft sich dadurch eine eigene Widerstandsgeschichte. Diese erlaubt es ihm, einen „heldenhaften Status“ zu erreichen um damit den Idealen anderer Menschen gerecht werden zu können. Der Proband folgt keiner spezifischen Ideologie, sondern lebt als Aktivist seinen diffusen Protest aus. Der Proband kann als Typus „zwischen Vermittler und Empfänger“ (Aslan, Akkılıç, & Hämmerle, 2017) einer radikalen Doktrin verstanden werden.

6.4.3 Hohe Ambiguitätstoleranz

Die Ambiguitätstoleranz beschreibt das Aushalten von Vieldeutigkeit und Vagheit (Bauer, 2011). Im Kontext der vorliegenden Arbeit soll der Begriff auf die Vielschichtigkeit des Islam hinweisen, die nach Bauer über Jahrhunderte im Vergleich zu dem christlichen, relativ homogenen Europa deutlich stärkere Tendenzen der Ambiguität aufwies.

Eine *hohe Ambiguitätstoleranz* zeigt sich in den jungen Muslim*innen deutlich häufiger im Kontrast zu einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)*. Dabei zeigen sich im Rahmen dieser überwiegend die zentralen Kategorien *innerer Kampf*, *Beziehung* sowie *Glauben*. Das Aushalten von Ambivalenzen und Vieldeutigkeit stellt eine Herausforderung dar, die vor allem im Kontext von *Beziehungen* zu Irritationen führen kann. Die beiden letzten kasuistischen Darstellungen zeigen ein Aufwachsen mit sicheren Bindungen. Eine haltgebende Bindung (Bion, 1962) an das primäre Objekt scheint dabei die Qualität und das

Erleben innerer und äußerer *Beziehungen* zu gestalten, was die Entwicklung einer *hohen Ambiguitätstoleranz* bedingt.

Der *innere Kampf* zwischen den eigenen Bedürfnissen und denen der Familie ist vorhanden, scheint aber in Abgrenzung zu einer religiösen Radikalisierung erträglich und verhandelbar. Indem die depressive Position nach Klein (1962) eingenommen werden kann, einhergehend mit der Aufgabe von unreifen Spaltungsvorgängen in Gut und Böse, gewinnt das Individuum an Handlungsspielräumen. Die Identifikation mit dem Islam wird in den beiden letzten kasuistischen Darstellungen sehr unterschiedlich dargestellt. Der *Glauben* wird in beiden Proband*innen als kulturspezifisch und wegweisend, aber weniger dyadisch und rigide beschrieben. Ähnlich dem Typ der Kulturalisierung nach Tietze und Utz (2001) spielen dabei verbindende Rituale eine wichtige Rolle, im Vergleich zu den Typen der Ethnisierung, Ideologisierung und Utopisierung, welche im Rahmen einer religiösen Radikalisierung vermehrt auftreten. Das eigene hedonistische Begehren (Žižek, 2015), bzw. das Zugestehen eigener Bedürfnisse, scheint dadurch, auch im Rahmen des *Glaubens*, möglich zu werden. Daraus entsteht mehr Mut zu einer (hybriden) Vielfalt im familiären und gesellschaftlichen Miteinander:

P: „Ich gehöre zur Nationalität Mensch“.

P: „Ich liebe es, dass ich zwei Kulturen habe.“

6.4.4 Typenbildung (hohe Ambiguitätstoleranz)

6.4.4.1 „Die Angepasste“

Die vierte Probandin berichtet von einer behüteten Kindheit in einer großen Familie. Beide Eltern der Probandin kennen Diskriminierung bereits aus der eigenen Familie aufgrund des sowohl türkischen als auch kurdischen Hintergrund des Paares. Die Eltern der Probandin erleben die westliche Gesellschaft als einladend und schätzen die Aufgeschlossenheit (anders als die eigenen Eltern). Die eigene Integrationsleistung sowie eine Assimilation im Außen werden als essenziell wichtig empfunden und von den Eltern gefordert. Die Großfamilie scheint bemüht um eine gute „Nachbarschaft“, trotz der kulturellen Unterschiede. Die Probandin ist entsprechend bemüht um ihr Gegenüber, im Sinne einer kulturellen Annäherung zeigt sie sich extrem leistungsstark und anpassungsfähig. Der Islam ist ein fester Bestandteil in der Familie und wird tendenziell streng ausgelebt. In den Berichten wirkt die Religiosität dennoch wenig dyadisch und zentriert auf einen Gott. Vielmehr stehen dabei verbindende Elemente im Vordergrund, sowohl zwischen den einzelnen Individuen der Familie als auch im Sinne einer Brücke zum Herkunftsland. Die Probandin kann als Typus „ambiguer Religiosität“ verstanden werden.

6.4.4.2 „Der Zufriedene“

Der fünfte Proband berichtet von einer Biografie, die eine hohe Ambiguitätstoleranz aufweist. Aufgrund von liebevollen und haltgebenden Primärbeziehungen scheint das Aushalten von Vagheit und Ambivalenzen möglich. Eine kulturelle Vielfalt dient eher als Quelle von Inspiration und kann sowohl zwischen den (sehr unterschiedlich aufgewachsenen) Eltern als auch zwischen dem Probanden und seinen umgebenden Menschen toleriert werden. Der Proband empfindet keinen gesellschaftlichen oder familiären Assimilationsdruck, sondern kann eigene Entscheidungen mit sich und den eigenen moralischen Vorstellungen abwägen. Von Diskriminierungserfahrungen kann der Proband sich besser distanzieren und es als mögliche Schwäche des Gegenübers deuten. Das Erleben eines inneren Kampfes scheint dadurch geringer, auch, weil die Familie als Verarbeitungsort für schwierige Gefühle und Erfahrungen dient. Der Proband kann als Typus „hohe Ambiguität“ verstanden werden und offenbart eine innere und äußere Integrationsfähigkeit.

6.4.5 Zusammenfassung

In der Zusammenschau zeigt sich in unseren Proband*innen eine *niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* deutlich seltener als eine *hohe Ambiguitätstoleranz*. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass in der Gruppe der jungen, akademisch ausgebildeten Migrant*innen der zweiten oder dritten Generation dieser vorliegenden Studie Radikalisierung als Thema dennoch eine wichtige Rolle spielt und in unterschiedlichen Ausführungen berichtet wurde. Möglicherweise hätte sich diese Häufung unter anderen Bedingungen (z. B. ohne Tonaufnahme) sogar noch weitläufiger dargestellt. Die radikalisierten Proband*innen berichten von frühen emotionalen Mangel Erfahrungen (bzw. Traumatisierungen), was eine größere Empfänglichkeit für radikales Denken und Handeln schafft. Das Fundament für die Entwicklung einer *niedrigen Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)* zeigt sich dementsprechend getrennt von der Tradition des Islams. Im Kontrast dazu scheinen zwei der drei betroffenen Proband*innen in unserer Studie sogar eher ein geringes Religionsverständnis aufzuweisen. Stattdessen zeigt sich vielmehr eine Suche nach Identität, Anerkennung und Zugehörigkeit. Khosrokhavar (2016) begreift die Radikalisierung als ein Symptom, an dem sich „das Ungenügen eines Teils der Bürger in einer Welt offenbart, in der sie nicht wirklich Bürger sein können“. Alle Proband*innen berichteten von Erfahrungen von Stigmatisierung und Diskriminierung in der deutschen Gesellschaft. Diese fallen jedoch bei den beschriebenen radikalen Proband*innen auf einen fruchtbareren Boden und lösen damit Identitätszweifel und das Erleben eines „massiven Anerkennungsproblems“ (Özdaglar, 2007) aus. Scheinbar entwickelt sich dadurch eine Dynamik gegenseitiger Projektionen und negativer Fremdenrepräsentanzen, welche sich zwischen dem Subjekt (dem Radikalisierten) und den Objekten (der deutschen Gesellschaft) zuspitzt und ein Zusammenkommen verunmöglicht.

Dabei reinszeniert sich unbewusst die desolate frühkindliche Situation zwischen dem Kind und den Eltern. Intakte frühkindliche Beziehungen hingegen können als Ressource definiert werden, welche gegen radikale Protesthaltungen von innen heraus schützen. Dabei bleiben das Identifizieren und Akzeptieren interkultureller Ambivalenzen die Essenz einer hybriden Ausgestaltung des Alltags. Nach Elzer und Gerlach (2019) entsteht eine gelungene Integration darüber, dass beide Seiten die eigene narzisstische Kränkung überwinden, die durch die Konfrontation mit einer anderen Kultur zweifellos entsteht. Unter anderem bietet die Psychoanalyse Möglichkeiten an, Themen der Migration als Begegnungen mit dem Andersartigen zu thematisieren, ohne dabei Alterität doch nur als Ausdruck des Eigenen zu verstehen (Knoblauch, 1991).

7 Limitierungen

In der vorliegenden qualitativen Studie stellt die mögliche Subjektivität des Forschenden, zudem durch die eigene westliche Perspektive geprägt, die größte kritisch anzumerkende Herausforderung dar. Die Erhebung einer Interrater-Reliabilität nach Krippendorff's Alpha soll diesen subjektiven Einfluss so gering wie möglich halten. In der vorliegenden Studie konnten starke Übereinstimmungen in der Interrater-Reliabilität hinsichtlich der strukturalen und offenen Codes festgestellt werden. Die in diesem Projekt dargestellten Ergebnisse erheben keinen Anspruch auf Repräsentativität, sondern sollen vielmehr dem Generieren von Hypothesen dienen.

Da nonverbale Inhalte in der Transkription nicht differenziert angegeben wurden (z. B. Nicken, Gähnen), könnte hier ein möglicher Verlust an Datenmaterial bestehen. Zudem wurden die Transkriptionen von drei unterschiedlichen Personen angefertigt. Es sollten zudem kulturelle Einflüsse hinsichtlich der Kombination von geschlechterspezifischen Hierarchien zwischen den Proband*innen und dem Interviewpartner in Betracht gezogen werden. Mögliche dahingehende Unterschiede in der Öffnungsbereitschaft der Proband*innen konnten allerdings nicht erhoben werden.

Vor allem die Auswahl unserer Proband*innen selbst stellt eine Limitierung dar. Diese wurden zufällig rekrutiert, aber in 74 % der Fälle handelt es sich um eine studentische Stichprobe (sog. Selektionsbias). Dieses Bildungsniveau entspricht in der Zusammensetzung nicht der deutschen Allgemeinbevölkerung mit Migrationshintergrund. Eine Akquise außerhalb der Universität wurde mehrfach angestoßen, stieß jedoch auf Widerstand seitens der angefragten Vereine, was in anderen Forschungsprojekten bereits Erwähnung findet (vgl. Rau, Heimgartner, Fegert, & Allroggen, 2020). Die Proband*innen nahmen freiwillig an den Interviews teil, woraus bereits ein erhebliches Maß an Interesse an der Reflexion zu diesen Themen angenommen werden kann. Eine weitere Limitierung besteht darin, dass sich die Proband*innen ausschließlich als heterosexuell weiblich oder männlich bezeichneten. Eine notwendige Erhebung nichtbinärer Geschlechteridentitäten konnte somit durch unsere Studie nicht abgedeckt werden.

Eine weitere Begrenzung der vorliegenden Arbeit besteht in der überwiegend westlichen Literatur, die in den beschriebenen psychodynamischen und soziologischen Konzepten herangezogen wurde. Trotz umfassender Recherchen (z. B. zum weiblichen Ödipuskomplex) musste auf diesen erweiternden Diskurs teilweise verzichtet werden, aufgrund einer (vergleichsweise) geringeren Publikationsdichte aus dem arabischen Spektrum.

8 Fazit und Ausblick

„Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das ewige Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.“

(von Goethe, 1810)

Das vorliegende Projekt beleuchtet die Themen der Identitätsentwicklung und des Integrationserlebens im Kontext eines türkischen Migrationshintergrundes. Für die theoretische Einleitung und die Diskussion der Ergebnisse wurden vor allem Modelle der Psychoanalyse herangezogen, um das Individuum mit seinen biografischen Erfahrungen und dessen unbewussten Reinszenierungen in den Mittelpunkt zu stellen. Die Psychoanalyse und der Islam sind eng miteinander verwoben, etwa durch die Lehre des Unbewussten. Bereits hunderte Jahre vor Freuds Publikation zur Traumdeutung zeigte sich in der arabisch-islamischen Welt eine Tradition zum symbolischen Denken und Deuten beispielsweise über den Beruf des sogenannten Traumdeuters (Mazarweh, 2015). Weiterhin besteht der wesentliche Teil in einer psychoanalytischen Praxis darin, mutig das eigene Fremde in sich zu erkunden. So zeigen unbewusste Aspekte des persönlichen Erlebens und sozialen Verhaltens, dass der Mensch nicht zu jedem Zeitpunkt „Herr im eigenen Haus“ (Freud, 1914) ist.

Im Rahmen der Identitätsbildung zeigt sich, dass die Beziehungen der frühkindlichen Entwicklung eine essenzielle Grundlage für diese darstellen. Zudem können erhebliche Geschlechterunterschiede in der Ausgestaltung dieser Beziehungen erkannt werden. Schenken diese Beziehungen Geborgenheit, Wärme und Konsistenz, kann im Rahmen der Identitätsentwicklung ein Urvertrauen entstehen, welches das Empfinden und die Ausgestaltung des eigenen Lebens maßgeblich beeinflusst. Ähnlich der Hypothese polarisierender Strebungen bei Freud zeigt sich ein gesundes Gleichgewicht darin, dass das Subjekt einen individuellen Weg zwischen Eigensinn und Anpassung etabliert. Verläuft diese prekäre Entwicklung jedoch ohne einen beruhigenden und reziproken Austausch zwischen den Eltern und dem Kind, können unterschiedliche Reaktionen (je nach Intensität der traumatischen Ereignisse sowie der Resilienz des Kindes) erfolgen. Die jungen Muslim*innen in unseren Gesprächen berichten in diesen Fällen von erheblichen innerpsychischen Schwierigkeiten, die aus der Ambivalenz zweier Welten und Kulturen entstehen. Zudem kann es zu der Ausbildung einer unreifen Angststruktur kommen, welche die Identitätsentfaltung beeinflusst, indem die Beziehung zum Primärobjekt eng gehalten werden muss und damit eine im Normalfall entstehende Neugier und Interesse am Andersartigen überlagert (Meurs & Cluckers, 1999).

Im Rahmen des Integrationserlebens kann ein inneres und äußeres Erleben von Integration differenziert werden. Angesichts einer gesunden frühkindlichen Entwicklung kann ein inneres Integrationserleben reifen, welches den alltäglichen Frustrationen Einhalt gebietet und Beruhigung schafft. Ein äußeres Erleben von Integration habe sich aus Sicht der jungen Muslim*innen in den letzten Jahren zunehmend als schwierig erwiesen. Aufgrund eines scheinbar daraus resultierenden kulturellen Unbehagens in der deutschen Gesellschaft zeigt sich Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung häufiger und offen aggressiver. Die steigende Fremdenfeindlichkeit in ganz Europa zeigt ein konstruiertes gesellschaftliches Machtverhältnis, welches die Privilegien der Eigengruppe sichern und damit die rassistische Diskriminierung der anderen „rechtfertigen“ soll. Der Rassismus stellt dabei „keinen Widerspruch zur Moderne und Aufklärung dar, im Gegenteil scheint er dessen Produkt, historisch gewachsen und sozial tradiert“ argumentiert Keskinliç (2019). Zusätzlich zu den Herausforderungen einer Minderheitengruppe (vor allem dabei der sogenannte Minderheitenstress) besteht im gesellschaftlichen Diskurs die Problematik darin, dass die aufnehmende Gesellschaft das „Andersartige“ als Projektionsfläche diffuser Überforderungen und daraus resultierender Aggressionen nutzt. Unsere Gespräche mit den jungen Muslim*innen vermitteln einen wichtigen Einblick in die großen Schwierigkeiten, die das Erleben von Ausgrenzungen mit sich bringt.

In einer zusammenfassenden Auseinandersetzung mit den jungen Muslim*innen in unseren Gesprächen sowie der damit einhergehenden theoretischen Überlegungen können folgende Schlussfolgerungen benannt werden:

- Es besteht eine beträchtliche innerpsychische Zerrissenheit innerhalb der zweiten und dritten Migrationsgeneration in Hinblick auf die eigene Identitätsbildung.
- Die Migrationserfahrung und das Integrationserleben werden von Männern und Frauen als sehr unterschiedlich beschrieben. Ödipale Konzeptionen können Einsichten zu diesen Motiven liefern.
- Menschen unterscheiden sich wesentlich in ihrer Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz, welche ihren Ursprung in liebevollen, konsistenten und gratifizierenden frühkindlichen Beziehungserfahrungen erkennt.
- Unter Stress werden Formen der Idealisierung und Entwertung in allen Menschen aktiv, die zu Vergleichen zwischen der Eigengruppe und einer potentiellen Fremdgruppe führen können und einem Wiedererlangen von Kontrolle dienen. Menschen unterscheiden sich jedoch in der konkreten Ausgestaltung dieses Erlebens und können entscheiden, ob dieses in eine aktive Handlung umgesetzt wird.

- Es bestehen verschiedene Typisierungen von radikalisierten Individuen, die sich hinsichtlich ihrer frühen Biografie maßgeblich unterscheiden zu Individuen, die eine hohe Ambiguitätstoleranz aufweisen.
- Die Entwicklung einer Radikalisierung scheint bedingt durch frühkindliche Traumatisierungen, einem fortwährenden Erleben von innerer und äußerer Desintegration sowie einer realen Verfügbarkeit radikaler Netzwerke.
- Migrant*innen können Träger unterschiedlicher Formen von Hybridität sein. Dabei verfügen sie über soziale Kompetenzen, Sprachkenntnisse und kulturelles Wissen, was ihnen ermöglicht, das Beste aus zwei Welten zu kombinieren. Diese Potenziale sind in unterschiedlichen Kontexten einsetzbar und dienen als wertvolle Ressource zur Gestaltung einer transnationalen Lebenswelt. Die Entwicklung von Hybridität gelingt nur durch ein Erleben von Wertschätzung und Anerkennung, sowohl in der elterlichen Wahrnehmung als auch in der aufnehmenden Gesellschaft.

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen einen grundlegenden Zusammenhang zwischen der Identitätsbildung und dem Integrationserleben. Die Förderung einer gesunden Identitätsentwicklung liefert dementsprechend die Grundlage für eine gelungene innere Integration von Ambivalenzen und einem damit einhergehenden gut integrierten Strukturniveau. Die Fähigkeit zu einer inneren Integration scheint das Fundament für eine äußere Integration zu gewährleisten. Die gesellschaftliche Integration ist jedoch abhängig von dem Angebot der umgebenden Gesellschaft, die diese, in einer reziproken Begegnung, fördern muss. Zeigt sich hingegen eine schwierige innerfamiliäre Situation, kann daraus eine psychische Zerrissenheit (innere Desintegration) entstehen. Verbindet sich diese mit einer gesellschaftlichen Ausgrenzungserfahrung (äußere Desintegration), kann es zu dem Erleben einer erschütternden Ohnmacht kommen. Eine daraus entstehende, überaus seltene Folge stellt die religiöse Radikalisierung dar, welche diese Ohnmacht und damit verbundene Wut kontrollieren und rehabilitieren soll. So beschäftigen sich religiöse Traditionen mit der Theodizee, der Frage nach dem Grund des unverschuldeten Leidens in der Welt, was bei den radikalisierten Proband*innen eine ebenso bedrohliche wie zentrale Thematik darstellt. Dabei gilt es festzuhalten, dass die Ausbildung einer radikalen Protesthaltung multiperspektivisch zu betrachten ist und wesentlich mit einer desolaten frühkindlichen Szene verknüpft scheint. Die heutige Welt scheint geprägt durch einen schnellen Wandel unserer sozialen Bezüge. Die ursprünglichen Ordnungs- und Orientierungspunkte, an denen sich Identität entwickelt, befinden sich im Umbruch. Die bisherigen Strukturen und Grenzen lösen sich zugunsten einer globaleren Welt mit unermesslichen „Aktionsräumen“ (Bhabha, Bronfen, Schiffmann, & Freudl, 2000) auf, die in einem dynamischen Prozess stets neu verhandelt werden müssen. Im Mittelpunkt dieser Veränderungen steht

nicht mehr nur der „kulturgebundene“, sondern vor allem der „kulturfähige Mensch“ (Keupp, 2006). Um einen positiven Einfluss auf diese prekäre Entwicklung zu nehmen, können einige praktische Schlussfolgerungen aus den theoretischen Erkenntnissen des vorliegenden Projektes generiert werden:

- Die Fähigkeit zu einer ambigen Haltung sollte auch außerhalb der Familie gefördert werden, um Begegnungen zwischen Menschen mit vielfältigen Idealen und Werten zu schaffen. Dabei könnten gezielt kulturelle und symbolische Zwischenräume geschaffen werden, die Interpretationsspielräume und Möglichkeiten für Uneindeutigkeit schaffen.
- Es sollten Präventions- und Interventionsmethoden im Zusammenhang von identitätsstabilisierenden Mechanismen etabliert werden. Dies sollte auch über die psychotherapeutische Arbeit geschehen aufgrund ihres spezifischen Wissens über frühkindliche Traumatisierungen.
- Zukünftige Forschungsarbeiten können wichtige Ergänzungen zu dem vorliegenden Projekt liefern (z. B. der Einfluss von Geschwisterbeziehungen, der Einbezug von ethno-psychoanalytischen Aspekten sowie die Analyse ödipaler Konstellationen von diskriminierenden Subjekten).

Als essentiell wichtig erscheint eine Bereitschaft, die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht zu verwischen, sondern vielmehr ein gegenseitiges Verstehen des jeweils Fremden zu ermöglichen. Fühlen sich Migrant*innen sowohl der Aufnahme- als auch der Herkunftskultur zugehörig, wird von einer sogenannten hybriden Identität gesprochen. Für eine gelungene Identitäts- und Integrationsarbeit werden, neben den äußeren Dimensionen einer materiellen Basisicherung sowie egalitären Zugangsvoraussetzungen zu Ressourcen, innere Dimensionen und psychologische Lebenskompetenzen benötigt (Homfeldt, 2012; Gahleitner & Homfeldt, 2012; Homfeldt & Sting, 2005). Diese sind eng mit dem Erleben einer eigenen sinnhaften und kohärenten Lebensgeschichte verbunden. Zudem müssen kulturelle Grenzüberschreitungen in Bezug auf Identitäten, Wertehorizonte und Optionsspielräume vorsichtig beobachtet und beantwortet werden. Unsere Gespräche zeigen, dass für einen reziproken Integrationsprozess das Achten auf Differenzen essenziell erscheint, ohne diese überzubetonen oder sie in einen Bewertungsmaßstab zu setzen. Bereits Aristoteles schrieb, dass eine gelungene Freundschaft sich durch die Fähigkeit gegenseitiger Veränderung auszeichne. Dabei scheinen die Entwicklung und das Beibehalten einer Neugier, das Fremde zu entdecken, essenziell, auch weil sich in dieser immer ein kleiner Teil unserer selbst spiegelt. Wenn sich die Kulturen dementsprechend als Varianten verstehen, die keine übergeordneten Strukturen produzieren, kann die Annahme des „Subjekts als Vielheit“ (Nietzsche, (1999 [1885], S. 650) möglicherweise gelingen.

9 Anhang

9.1 Zusammenfassung

Hintergrund: Vor dem Hintergrund einer Globalisierung einerseits und Nationalisierung andererseits offenbart sich ein Wertewandel, der unter anderem in einem Anstieg von Fremdenfeindlichkeit in ganz Europa erkennbar wird. Im Rahmen dieser gesellschaftlichen Veränderungen entstehen spezifische Fragen zu der Identitätsbildung und dem Integrationserleben, welche bisher nicht ausreichend aus der Perspektive junger Muslim*innen beleuchtet wurden.

Zielsetzung: Das Ziel der vorliegenden Arbeit liegt darin, einen möglichen Zusammenhang zwischen der Identitätsbildung sowie einem späteren Integrationserleben in Deutschland lebender jungen Muslim*innen herzustellen. Spezifische Geschlechterunterschiede sollen dabei beleuchtet werden. Eine Typenbildung soll die unterschiedlichen Hintergründe für die Entwicklung einer Ambiguitätstoleranz oder einer Radikalität analysieren.

Methode: Im Rahmen einer qualitativen Erhebung wurden Einzelinterviews mit 50 jungen Muslim*innen im Alter von 18-25 Jahren durchgeführt. Für diese Arbeit wurden die Elemente der qualitativen Inhaltsanalyse mit dem induktiven Vorgehen der Grounded Theory verknüpft. Ein Verständnis von strukturalen Codes und zentralen Kategorien wurde mithilfe einer Co-Occurrence-Analyse vertieft.

Ergebnisse: Es zeigte sich, dass die Einflüsse der Struktur im Rahmen einer Identitätsbildung deutlich häufiger erwähnt werden als die Einflüsse des Subjekts. Die Identitätsentwicklung unterscheidet sich deutlich in Frauen und Männern. Die Frauen beschreiben ein gutes gesellschaftliches Integrationsgeschehen, erleben dadurch aber tendenziell eine mütterliche Entwertung. Die Männer hingegen berichten mehr über ein gesellschaftliches Desintegrationsgeschehen, erleben aber innerfamiliär weniger Diskrepanzen und mehr Wertschätzung. Insgesamt wird ein positives Integrationserleben in Deutschland ausschließlich über die strukturelle Ebene berichtet. Die soziale, ethnische und identifikatorische Integration jedoch überwiegend im Rahmen der türkischen Gemeinschaft. Die Entwicklung einer Ambiguitätstoleranz wird häufiger beschrieben als die einer (religiösen) Radikalität.

Diskussion: Im Rahmen der Identitätsbildung wird von einem emotionalen Dilemma hinsichtlich divergierender Erwartungen zwischen traditionellen und westlichen Eigenschaften berichtet. Bestehende Geschlechterunterschiede können mit Hilfe des Ödipuskomplexes eingeordnet werden. Ein durch die Primärobjekte geprägtes inneres Erleben von Integration erleichtert ein äußeres Erleben von gesellschaftlicher Integration. Es bestehen verschiedene Typisierungen von radikalisierten Individuen (Empfänger, Vermittler sowie Mischtypus einer radikalen

Doktrin), die sich hinsichtlich ihrer frühen Biografie maßgeblich unterscheiden zu Individuen, die eine hohe Ambiguitätstoleranz aufweisen (Ambigüe Religiosität sowie hohe Ambiguität). Die Entwicklung einer religiösen Radikalisierung tritt sehr selten auf, und wenn dann ausschließlich im Rahmen einer biografischen Kombination aus frühkindlichen Traumatisierungen, einem Erleben von innerer und äußerer Desintegration sowie einer realen Verfügbarkeit radikaler Netzwerke. Migrant*innen können Träger unterschiedlicher Formen von Hybridität sein und stellen dadurch eine wertvolle Ressource zur Gestaltung einer transnationalen Realität dar.

9.2 Interviewleitfaden

Anleitung: Die folgenden Fragen können für den Probanden etwas überraschend gestellt sein, deswegen ist ein vorgehendes „Joining“, z. B. mit der Vorbereitung, dass manche Fragen das „Ganz-Persönliche“ berühren können, atmosphärisch hilfreich. Je nachdem, in welchem Kontext der Proband das, was am wichtigsten ist, sieht, wird der Gesprächsfaden flexibel aufgenommen, d. h. beim Selbstbild einschließlich Wertvorstellungen, Ressourcen oder Beziehungserfahrungen, von dort aus werden die Fragen nach den Konflikten u. a. schmerzhaften oder traumatischen Erfahrungen (wie Gewalt in der Biografie, Diskriminierung, Scham oder Schulgefühle usw.) und Geschlechtsidentität (Körpererfahrung Männlichkeitsbilder, Selbstbilder, von Einstiegsmotiven von Frauen im radikalislamischen Umfeld, aber auch hinsichtlich der Reflexion von Geschlechterrollen und des Verhältnisses von Männern und Frauen) angeschlossen. Im Verlauf sollten alle Fragen B-E gestellt werden.

Erläuterungen:

Ich möchte Sie bitten, mir in diesem Gespräch etwas über Ihr Leben zu berichten. Wie angekündigt werde ich das Gespräch auf Tonband aufnehmen, damit das Interview ausgewertet werden kann. Alles, was Sie sagen, unterliegt der Schweigepflicht und wird in anonymisierter Form ausgewertet. Unser Gespräch wird etwa eine bis maximal anderthalb Stunden dauern.

Bitte berichten Sie möglichst spontan und frei, was Ihnen zu den genannten Themen im Moment einfällt. Alle Gedanken und Einfälle sind willkommen. Haben Sie im Augenblick noch Fragen? - Gut, dann beginnen wir mit dem Interview.

A. Das wichtigste im Leben

- Als Erstes bitte ich Sie, spontan darüber zu berichten, was Ihnen in Ihrem Leben am wichtigsten ist – und zwar aktuell wie auch früher. Warum ist das so?

B. Beziehungserfahrungen

- Weiter bitte ich Sie, über Ihre zwischenmenschlichen Beziehungen zu berichten. Leben Sie in einer Partnerschaft? Wie geht es Ihnen in der Partnerschaft? (auch nach Geschwistern, Schulfreunde, Peergruppen, Beziehungen auch in Institutionen wie Sportverein, Berufskollegen fragen).
- Bitte beschreiben Sie die Beziehung zu Ihren Eltern in Ihrer Kindheit und auch heute (bzw. zu weiteren Bezugspersonen in der Kindheit und Jugend). Was hat Sie geprägt? Wie wurden Sie erzogen? Welche Wertvorstellungen waren Ihren Eltern wichtig? (Nach konkreten Szenen und Beispielen fragen, z. B. Religiosität, Kopftuch).
- Gab es in Ihrer Kindheit oder später Verlusterfahrungen bzw. längere Trennungsphasen?
- Gibt es Leitfiguren in Ihrem Leben?

C. Selbsterleben/ Selbstbild

- Wie sehen Sie sich selbst? Gibt es etwas, was Sie an sich besonders mögen oder ablehnen?
- Wenn Sie sich im Spiegel gucken, wer guckt sich da zurück? Wie fühlen Sie sich in Ihrem inneren Raum?
- Wie reagieren Sie in für Sie eher schwierigen zwischenmenschlichen Situationen? (ggf. nach Wut, Frust, Tendenz zu übertriebener Höflichkeit, Aggressivität, unterdrückten Gefühlen fragen). Wie geht es Ihnen dann körperlich? Nach Beispielen fragen.
- Gibt es in diesem Zusammenhang Verhaltensmuster, die immer wieder auftreten? (nach starker Rücksichtnahme, Altruismus, selbstbestrafendem Verhalten, Selbstvorwürfen, Selbstboykott, wiederkehrendem Scheitern fragen).
- Gab es Situationen, in denen Sie einen Fehler oder etwas falsch gemacht hatten und es sehr bereut haben? Was haben Sie gedacht? Welche Gefühle hatten Sie? Wie fühlten Sie sich körperlich?

D. Konflikte und traumatische Erfahrungen

- Haben Sie sich in Ihrem Leben in Situationen befunden, in denen Sie sich überfordert gefühlt haben? Waren diese Situationen grenzwertig für Sie? Sind diese Situationen mit Menschen aufgetreten, die Ihnen ganz nah standen, oder waren die Menschen dabei, wenn Sie etwas Unangenehmes, Kränkendes, oder Verletzendes erlebt haben?

- Wie verstehen Sie die Motivation hinter terroristischen Anschlägen? Glauben Sie, die haben mit den Menschen selbst und deren Geschichten zu tun?

E. Körpererfahrung und Geschlechtsidentität

- Was fällt Ihnen zum Thema, als Mann (oder als Frau) aufgewachsen zu sein, ein? Was ist ein Mann bzw. eine Frau? Wie soll die Beziehung, z. B. zu einem Mann bzw. einer Frau, sein?
- Können Sie über Situationen berichten, in welchen Sie ihre Geschlechtsrolle als schwierig empfunden haben? Würden Sie sagen, dass Sie bezüglich Ihres Geschlechts mit den Erwartungen der Umwelt problemlos klarkommen können?
- Reagieren Sie evtl. emotional auf Situationen, in denen Ihre Männlichkeit (oder Weiblichkeit) negativ bzw. positiv bewertet wird?
- Wie würde Ihr Partner/Ihre Partnerin diese Frage beantworten?

F. Träume

- Wann haben Sie zuletzt geträumt?
- Was sind die Inhalte Ihrer Träume? Sehen Sie einen Zusammenhang zu Ihrem jetzigen Leben, Ihren Wünschen und Sorgen?

G. Migration

- Wie haben Sie Ihren Migrationshintergrund als Kind oder später erlebt? Wie erleben Sie die Herkunftsfamilie bzw. das Herkunftsland ihrer Eltern? Wie würden Sie Ihre Herkunftskultur bezeichnen? Welche Beziehung haben Sie zu Ihrer Religion?
- Wie fühlen Sie sich in Deutschland? Welche Erfahrungen haben Sie mit deutschen Einheimischen gemacht? Was denken Sie über die deutschen Medien (Zeitungen, TV, Internet)? Wie ist das Gefühl, sich in einer neuen Kultur zu verorten?
- Wie ist es für Sie, in oder zwischen zwei Kulturen zu leben? Welche Wünsche haben Sie junger Muslim bzw. junge Muslimin für die Zukunft? Wie soll sich Deutschland in Ihrem Sinne verändern?

Nun sind wir am Ende des Interviews angekommen. Geht Ihnen noch etwas durch den Sinn, was nicht erwähnt wurde? Ich möchte mich bei Ihnen für die Teilnahme an dem Interview bedanken.

9.3 Informationen zur Studie für Proband*innen

Allgemeine Informationen

Bitte lesen Sie diese Information sorgfältig durch. Der Studienleiter bzw. die Studienmitarbeiter*innen werden mit Ihnen auch direkt über die Studie sprechen. Bitte fragen Sie nach, wenn Sie etwas nicht verstehen oder wenn Sie etwas zusätzlich wissen möchten.

Identitätsbildung junger Muslim*innen im Kontext von Globalisierung und Wertewandel

Verantwortliche Leiter

Studienleiter: Prof. Dr. med. Lutz Götzmann, Chefarzt der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Segeberger Kliniken GmbH, Bad Segeberg

Studienmitarbeiterinnen: Dipl.-Psych. Gonca Tuncel Langbehn, Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Segeberger Kliniken GmbH, Bad Segeberg; Lena Barth (M. Sc. Psychologin), Medical School Hamburg, Hamburg.

Zentrale Kontaktstelle

Frau Ariane Bunz-Franzenburg, Chefsekretariat der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Bad Segeberg, Tel. 04551/8024891

Sollten Sie weitere Fragen bezüglich der Studie haben, wenden Sie sich bitte direkt an den Studienleiter, Herrn Prof. Dr. L. Götzmann, Tel. 04551 802 4891 oder per E-Mail an: lutz.goe-tzmann@segebergerkliniken.de

Informationen zur Studie

Vor dem Hintergrund einer Globalisierung sowie eines allgemeinen Wertewandels befasst sich das Forschungsvorhaben mit der Identität junger Muslim*innen zwischen 18 und 25 Jahren, die in Deutschland leben und einen türkischen Migrationshintergrund haben (in der Folge „junge Muslim*innen“ genannt).

Ziel der Studie ist es, in dieser Gruppe die seelischen Vorgänge, welche zur persönlichen Identität beitragen, mithilfe von Einzelinterviews zu erfassen. Unsere Hauptfragestellung lautet, wie junge Muslim*innen eine muslimische Identität aufbauen und sich erfolgreich in die sozialen Systeme des Westens integrieren können. In Zusammenschau der Ergebnisse aus

den Einzel- und Fokusgruppeninterviews soll die Identität junger Muslim*innen in einem wissenschaftlichen Modell zusammengefasst und sollen Vorschläge zur Unterstützung der Identitätsbildung von jungen Muslim*innen entwickelt werden.

Diese Studie wurde seitens der zuständigen Ethikkommission als ethisch unbedenklich eingestuft und genehmigt.

Die Teilnahme an dieser Studie ist freiwillig. Sie können jederzeit ohne Angabe von Gründen die Teilnahme an der Studie beenden, ohne dass Ihnen dadurch Nachteile im Hinblick auf die Behandlung oder Ihr Verhältnis zu Ihren behandelnden Ärzten und Therapeuten entstehen.

Sollten Sie unerwünschte Wirkungen nach dem Interview feststellen, wenden Sie sich bitte jederzeit an den Studienleiter Herrn Prof. Dr. med. Lutz Götzmann.

Nach Beendigung der Teilnahme werden keine weiteren Daten von Ihnen erhoben. Ihre bisherigen Daten werden unwiderruflich anonymisiert, d. h. Sie können dann nicht mehr anhand der Daten identifiziert werden.

Tritt im Rahmen der Studiendurchführung ein Schaden auf, der den Studienteilnehmen durch das schuldhafte Verhalten eines Studienmitarbeiters entstanden ist, haftet die gesetzliche Haftpflicht, welche für die Studie abgeschlossen wurde.

Datenschutzrechtliche Informationen

Für die Datenverarbeitung ist der Studienleiter Herr Prof. Dr. med. Lutz Götzmann verantwortlich. Die Datenerhebung erfolgt zum Zweck des oben genannten Forschungsvorhabens. Die Daten werden in pseudonymisierter Form, d. h. ohne direkten Bezug zu Ihrem Namen, elektronisch gespeichert und ausgewertet. Sie werden gesondert von den nicht pseudonymisierten Daten (Patienteninformation/Einwilligung) aufbewahrt.

Die Bestimmungen des Datenschutzgesetzes werden eingehalten.

Zugriff auf Ihre Daten haben nur Mitarbeiter der Studie. Diese Personen sind zur Verschwiegenheit verpflichtet. Die Daten sind vor fremdem Zugriff geschützt.

Die personenbezogenen Daten werden am Ende des Forschungsvorhabens, spätestens jedoch nach zehn Jahren gelöscht, soweit gesetzliche Vorgaben nicht längere Archivierungspflichten vorsehen.

9.4 Einwilligungserklärung für Proband*innen

Titel der Studie:

Identitätsbildung junger Muslim*innen im Kontext von Globalisierung und Wertewandel

Ich hatte Gelegenheit, alle meine Fragen zu stellen. Diese wurden zufriedenstellend und vollständig beantwortet.

Name, Vorname

Geburtsdatum

Ich wurde durch Mitarbeiter der Studie an der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Bad Segeberg informiert. Ich habe schriftlich eine Probandeninformation zur oben genannten Studie erhalten, gelesen und verstanden. Ich wurde ausführlich – mündlich und schriftlich – über das Ziel und den Verlauf der Studie, Chancen und Risiken, meine Rechte und Pflichten, den mir zustehenden Versicherungsschutz und die Freiwilligkeit der Teilnahme aufgeklärt.

Ich erkläre hiermit meine Teilnahme an der oben genannten Studie. Ich wurde darauf hingewiesen, dass meine Teilnahme freiwillig ist und dass ich das Recht habe, diese jederzeit ohne Angaben von Gründen zu beenden, ohne dass mir dadurch Nachteile entstehen.

<u>Datenschutzrechtliche Einwilligungserklärung</u>

Ich wurde über meine Datenschutzrechte informiert. Mit der Erhebung, Verarbeitung und Speicherung meiner Daten sowie der Übermittlung im Rahmen der Studie bin ich einverstanden.

Datum

Unterschrift Studienteilnehmer/in

Datum

Unterschrift Studienmitarbeiter/in

9.5 Krippendorff's Alpha

Tabelle 10 Krippendorff's Alpha in Bezug auf die Strukturalen Codes

STRUKTURALER CODE	KRIPPENDORFF'S C-ALPHA-BINARY (CU- α)
SOZIALE IDENTITÄT	0,88
KULTURELLE IDENTITÄT	0,78
ETHNISCHE IDENTITÄT	0,97
INTEGRATION	0,71
DESINTEGRATION	0,85
KULTURELLE INTEGRATION DEUTSCHLAND	0,85
KULTURELLE INTEGRATION TÜRKEI	0,83
KULTURELLE DESINTEGRATION	0,86
STRUKTURELLE/INSTITUTIONELLE INTEGRATION DEUTSCHLAND	0,70
STRUKTURELLE/INSTITUTIONELLE INTEGRATION TÜRKEI	1,00
STRUKTURELLE/INSTITUTIONELLE DESINTEGRATION	1,00
SOZIALE INTEGRATION DEUTSCHLAND	0,93
SOZIALE INTEGRATION TÜRKEI	0,88
SOZIALE DESINTEGRATION	0,79
IDENTIFIKATORISCHE INTEGRATION DEUTSCHLAND	0,62
IDENTIFIKATORISCHE INTEGRATION TÜRKEI	0,80
IDENTIFIKATORISCHE INTEGRATION ISLAM	0,88
IDENTIFIKATORISCHE DESINTEGRATION	0,77
NIEDRIGE AMBIGUITÄTSTOLERANZ	1,00
HOHE AMBIGUITÄTSTOLERANZ	0,94
MÄNNERBILD	0,95
FRAUENBILD	0,88
INSGESAMT	0,94

Tabelle 11 Krippendorff's Alpha in Bezug auf die Offenen Codes

OFFENER CODE	KRIPPENDORFF'S C-ALPHA-BINARY (CU- α)
STIGMATISIERUNG	0,99
STREBEN NACH ANERKENNUNG	0,94
FAMILIE	0,87
TRIANGULIERUNG	0,84
INDIVIDUALISTISCHE STRUKTUR	0,96
KOLLEKTIVISTISCHE STRUKTUR	0,97
RELIGION	0,91
HALTLOSIGKEIT	0,96
ENTTÄUSCHUNG	0,95
ZUFRIEDENHEIT	0,90
SYMPATHIE/LIEBE	0,85
AMBIVALENZ	0,95
ENTWERTUNG	0,75
ARBEIT/LEISTUNG	0,89
WERTSCHÄTZUNG	0,87
INTERPERSONELLER KONFLIKT	0,95
MUTTER	0,91
VATER	0,91
INSGESAMT	0,95

10 Codebook

10.1 Strukturele Codes

Soziale Identität

- Definition

Es wird von sozialer Identität berichtet. Die soziale Identität setzt sich zusammen aus der Mitgliedschaft einer oder verschiedener sozialer Gruppen sowie der Bewertung dieser. Die Bewertung der Gruppenmitgliedschaft ergibt sich aus dem Vergleich (nicht ausschließlich der Abwertung) dieser Gruppe mit anderen relevanten Gruppen (Mummendey, 1984).

- Ankerbeispiel 1

„Ich sitze gern mit den Leuten am Tisch meiner Familie in der Türkei.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich verbringe sehr viel Zeit mit der Familie, sind alle eng miteinander aufgewachsen.“

Kulturelle Identität

- Definition

Es wird von kultureller Identität berichtet. Die kulturelle Identität entsteht durch das Zugehörigkeitsgefühl eines Individuums zu einem Kollektiv. Diese Unterscheidung wird vor allem aufgrund von gesellschaftlich Aspekten (dabei z. B. Sprache, Religion, Rituale) getroffen. Kulturelle Identität entsteht aus der Konstruktion des „Eigenen“, die durch den Gegensatz zu einem „Anderen“ hervorgerufen wird. Über die Sozialisation wird das Individuum in die kulturelle Identität eingebunden (Ganguin & Sander, 2008).

- Ankerbeispiel 1

„Ich liebe die Sprache und die Religion.“

- Ankerbeispiel 2

„Mein Freund sagt auch immer, dass ich dieses türkische Temperament in mir habe. Also ich glaube das kann man auch nicht ablegen, auch wenn man den deutschen Pass hat oder sowas. Die ist auf jeden Fall da, diese Mentalität, unser Temperament.“

Ethnische Identität

- Definition

Es wird von ethnischer Identität berichtet. Bei einer ethnischen Gruppe handelt es sich um eine abgrenzbare Gruppe, die aufgrund ihres Gemeinschaftsgefühls als eine Identität erkannt wird. Grundlage dieser Ethnizität können eine gemeinsame Abstammung, die Geschichte oder eine Verbindung zu einem bestimmten Gebiet sein. Die Zugehörigkeit zu mehreren Ethnien ist möglich (Erdheim, 1992a, 1992b).

- Ankerbeispiel 1

„Ich bin Türkin.“

- Ankerbeispiel 2

„Von der väterlichen Seite gab es keine Unterstützung. Weil, ich war das Kind der Kurdin. Man hat die Ehe nicht befürwortet.“

Integration

- Definition

Das Erleben von gesellschaftlicher Integration wird berichtet. Insgesamt wird die Integration als ein gesamtgesellschaftlicher Prozess beschrieben, der keinen festen Anfangs- oder Endpunkt besitzt, sondern vielmehr von der Fremd- und Selbstwahrnehmung der betroffenen Individuen selbst abhängt. Inhaltlich wird die Integration als (Wieder-)herstellung einer Einheit, eine Vervollständigung oder eine Eingliederung in ein größeres Ganzes beschrieben (Schwerdt, 2005).

- Ankerbeispiel 1

„Vielleicht einfach, dass das Füreinander in den Mittelpunkt gesetzt wird und nicht das Gegeneinander, sodass man Punkte findet, die alles verbinden.“

- Ankerbeispiel 2

„Als ich hier als Kind aufgewachsen bin, da war Deutsch und Türkisch für mich nicht getrennt. Also, ich kannte es nicht anders.“

Desintegration

- Definition

Das Erleben von gesellschaftlicher Desintegration wird berichtet. Unter Desintegration kann gesellschaftliche Isolation und Exklusion verstanden werden oder die Auflösung eines sozialen Zusammenhalts innerhalb einer Gruppe.

- Ankerbeispiel 1

„Ich muss sagen, dass ich immer das Bedürfnis habe hier zu fliehen. Einfach, weil ich glaube, egal wie wir in die Moderne gehen, und wie es weitergeht, wird dieses Land niemals aufgeschlossen sein. Es wird niemals so sein, wie in Holland. Es wird nicht so sein wie in Lissabon. Die Menschen hier sind viel zu kalt. Sie sind mir einfach zu kalt.“

- Ankerbeispiel 2

„Es ist nicht so, dass ich mich nicht wohl fühle. Aber es einfach, man hat das Gefühl, man wird immer irgendwie Gast bleiben.“

Kulturelle Integration Deutschland oder Türkei

- Definition

Es wird von kultureller Integration in Deutschland und/ oder der Türkei berichtet. Kulturelle Integration erfolgt reziprok. Sowohl der Erwerb von Kompetenzen, die für die Kommunikation und das Handeln in der Aufnahmegesellschaft erforderlich sind, als auch die Einstellungen und Verhaltensweisen der Aufnahmegesellschaft scheinen dabei eine wichtige Bedeutung zu haben (Heckmann, 1992).

- Ankerbeispiel 1

„Grundsätzlich spreche ich Türkisch fließend. Aber nicht zu Hause. Da reden wir deutsch miteinander. Man merkt es auch so an den Ältesten: meine Schwester und ich sind noch die, die fließend Türkisch sprechen. Und je weiter man runtergeht, desto unsicherer wird das Türkisch. Was eigentlich schade ist.“

- Ankerbeispiel 2

„Also dann waren wir im Kindergarten in Deutschland. Es war alles gut sobald man die Sprache so halbwegs konnte.“

Kulturelle Desintegration

- Definition

Es wird von kultureller Desintegration berichtet. Ein Gefühl von kultureller Desintegration wird in der deutschen und/ oder in der türkischen Gesellschaft beschrieben.

- Ankerbeispiel 1

„Ich glaube nicht, dass sich meine Eltern wohl in Deutschland fühlen. Also mein Papa eher zwingend, meine Mama weiß ich gar nicht, ich glaube nicht, um ehrlich zu sein. Aber das liegt daran, weil sie den Bezug zu den Deutschen immer noch nicht haben, so nach dreißig Jahren, die die hier sind, haben sie immer noch nicht so... meine Mama spricht gebrochen Deutsch, was daran liegt, weil sie in ihrer Umgebung nur türkischstämmige Freundinnen hat. Sie ist nicht da wo der Kontakt zu Deutschen ist.“

- Ankerbeispiel 2

„Wenn ich in der Türkei bin, dann bin ich der Deutsche und da wird meine Sprache zum Beispiel von Vielen fertiggemacht. Vor allem, dass ich nicht gut Türkisch sprechen kann, das man das sofort an meinem Akzent raushört... obwohl ich das gar nicht so merke, aber wahrscheinlich hört man das raus.“

Strukturelle/Institutionelle Integration Deutschland oder Türkei

- Definition

Es wird von Struktureller/Institutioneller Integration in Deutschland und/ oder der Türkei berichtet. Die Strukturelle/Institutionelle Integration wird mit verschiedenen Integrationsindikatoren verknüpft, z. B. dem Bildungs- und Ausbildungssektor, dem Arbeits- und Wohnungsmarkt und dem Gesundheitswesen.

- Ankerbeispiel 1

„Und in der Stadtteilschule hatte ich diesen Vorteil, dass ich viele Dinge schon gemacht hatte oder schon hatte als Thema und es mir dann in der Oberstufe einfacher fiel durchzukommen.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich bin sehr dankbar dafür, dass Deutschland quasi damals unseren Vorfahren auch ermöglicht hat hierher zu kommen und auch Arbeitsplätze zu verschaffen und damals, sag ich mal, auch wirklich sehr gute Arbeitsplätze zu verschaffen.“

Strukturelle/Institutionelle Desintegration

- Definition

Es wird von Struktureller/Institutioneller Desintegration berichtet. Ein Gefühl von Struktureller/Institutioneller Desintegration wird in der deutschen und/ oder in der türkischen Gesellschaft beschrieben.

- Ankerbeispiel 1

„Also mein Vater wollte im Krankentransport arbeiten. Oder bei der Deutschen Post. Aber da hat das Arbeitsamt die ganze Zeit „Nein“ gesagt, weil er türkischer Staatsbürger ist. Aber dann durfte er Autos waschen, das war dann ok.“

- Ankerbeispiel 2

„Mein Lehrer gibt mir sowieso schlechte Noten, weil ich irgendwie komisch aussehe.“

Soziale Integration Deutschland oder Türkei

- Definition

Es wird von sozialer Integration in Deutschland und/ oder der Türkei berichtet. Die soziale Integration umfasst die sozialen Kontakte und Gruppenmitgliedschaften des Individuums, dabei z. B. Vereinsmitgliedschaften und Freundschaften. Eine hybride Ausgestaltung beginnt häufig im Bildungswesen und auf dem Arbeitsmarkt (Häußermann & Siebel, 2003).

- Ankerbeispiel 1

„Heimat bedeutet für mich, wo ich mich wohl fühle. Wo ich mich entfalten kann. Und wo ich in Frieden mit den mit Menschen leben kann, wie ich das auch für andere Menschen. Und das kann ich in der Türkei und das kann ich in Deutschland.“

- Ankerbeispiel 2

„Aber ich fühle mich wohler bei meinen türkischen Freunden, das stimmt, ja.“

Soziale Desintegration

- Definition

Es wird von sozialer Desintegration berichtet. Ein Gefühl von sozialer Desintegration wird in der deutschen und/ oder in der türkischen Gesellschaft beschrieben.

- Ankerbeispiel 1

„Ich hatte viele Bekanntschaften, und viele Freunde, sag ich mal, haben sich nicht mehr gemeldet, oder die Freundschaft wurde aufgelöst.“

- Ankerbeispiel 2

„Puh, ich möchte auch gerade irgendwie Niemanden.“

Identifikatorische Integration Deutschland oder Türkei

- Definition

Es wird von identifikatorischer Integration in Deutschland und/ oder in der Türkei berichtet. Die identifikatorische Integration umfasst die subjektiven Einstellungen zu einer Gruppe,

welche in einer gemeinschaftlichen Zugehörigkeit münden (Heckmann, 2014). Für die identifikatorische Integration ist es wichtig, dass sich das Individuum anerkennt und wahrgenommen fühlt.

- Ankerbeispiel 1

„Sie kann nicht so oft in die Türkei und hat extreme Sehnsucht, jeden Tag: ich will wieder zurück, ich will wieder zurück, jeden Tag.“

- Ankerbeispiel 2

„Also ich bin froh Türke zu sein, um ehrlich zu sein.“

Identifikatorische Integration Islam

- Definition

Es wird von identifikatorischer Integration mit dem Islam berichtet. Die identifikatorische Integration Islam umfasst die subjektiven Einstellungen zum Islam, welche sich in einer Zugehörigkeit zum Islam zeigen (Heckmann, 1992). Für die identifikatorische Integration Islam ist es wichtig, dass sich das Individuum im Rahmen der religiösen Gemeinschaft anerkennt und wahrgenommen fühlt.

- Ankerbeispiel 1

„Die Religion hat einen ganz starken Einfluss. Also ich wurde damit aufgezogen, definitiv, mit den Werten und den Normen und wir haben sehr früh auch die Moschee besucht.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich habe sehr spät angefangen ein Kopftuch zu tragen, muss ich ehrlich sagen, aber es ist mittlerweile wirklich ein Teil von mir. Also, wie gesagt, ich hatte so mit vierzehn/fünfzehn angefangen mich sehr mit meiner Religion zu beschäftigen und ich habe das damals auch intensiv gemacht, aber es war für mich immer wieder so, du beschäftigst dich sehr viel, aber nach außen sieht man das nicht.“

Identifikatorische Desintegration

- Definition

Es wird von identifikatorischer Desintegration berichtet. Ein Gefühl von identifikatorischer Desintegration wird in der deutschen und/ oder in der türkischen Gesellschaft beschrieben.

- Ankerbeispiel 1

„Es war so: Wenn man mich gefragt hat, würdest du dich als Moslem bezeichnen, sagte ich ja, aber nicht als Praktizierender... mehr konnte ich darauf nicht antworten. Und für mich hatte es immer so einen negativen Beigeschmack.“

- Ankerbeispiel 2

„Es gab auch schon so Momente, wo ich gedacht habe, ich fühle mich nicht wirklich türkisch, aber auch nicht komplett deutsch, das ist irgendwie was dazwischen und keins so richtig.“

Niedrige Ambiguitätstoleranz (in Form einer religiösen Radikalisierung)

- Definition

Es wird von Religiösen Radikalisierungstendenzen berichtet. Die Radikalisierung bezeichnet einen Prozess, der dazu führt, dass ein Individuum oder eine Gruppe zu einer Form der Gewaltausübung greift, die unmittelbar an eine sozial, politisch oder religiös motivierte Ideologie geknüpft ist, von der die herrschende politische, soziale oder kulturelle Ordnung abgelehnt wird (Borum, 2011). Wissenschaftler behandeln das Phänomen der Radikalisierung sowohl auf der Makroebene (z. B. Einflüsse der Gesellschaft, der Politik und aktueller Lebensumstände), Mesoebene (z. B. Einflüsse von sozialen Netzwerken, Gruppenzugehörigkeiten) sowie der Mikroebene (z. B. individuelle biografische Einflüsse, ähnlich der vorliegenden Arbeit). Radikalität zeigt sich über die Präsentation einer libidinös besetzten Ideologie, welche über eine nicht ambigue Haltung verdeutlicht wird (Benslama, 2017a).

- Ankerbeispiel 1

„Ich habe gedacht, ich bin immun dagegen, weil ich mehr oder weniger rational rangehe. Aber ich war in deren System und ich habe dann Sachen übersehen, die ich normalerweise

nicht übersehen hätte. Ich habe immer gedacht, das passiert dir nicht, das mit der Radikalisierung, aber letztendlich war es so, dass sie mich für ihre eigenen Zwecke verwenden wollten.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich glaube es ging nicht darum, dass ich mir irgendwas geholt habe, sondern, dass ich ein falsches Verständnis hatte. Also ich konnte es leichter nachvollziehen, also es wurde immer so rübergebracht, das ist richtiger als das andere und ja, dadurch habe ich mich verändert.“

Hohe Ambiguitätstoleranz

- Definition

Es wird von einer Ambiguitätstoleranz berichtet. Die Ambiguitätstoleranz beschreibt das Aushalten von Vieldeutigkeit und Vagheit (Bauer, 2011). Ambiguitätstoleranz ist eine Voraussetzung für die interkulturelle Kompetenz eines Menschen. Im Rahmen Psychoanalytischer Konzepte wird die Ambiguitätstoleranz den Ich-Funktionen (Mertens, 2015) zugerechnet.

- Ankerbeispiel 1

„Und da haben meine Eltern sehr intensiv darüber gesprochen, dass es auch andere Religionen gibt: du darfst dich entscheiden, du bist ein freier Mensch.“

- Ankerbeispiel 2

„Und da habe ich auch meine eigenen Prinzipien, ich habe meinen Glauben und ich habe auch dementsprechend meine Ziele und ich finde vor allem auch, dass ich hier in Deutschland als eine Person gesehen werde die etwas anders ist, auch die Möglichkeit habe mich zu zeigen, auch weil ich besonders bin auch Spuren hinterlassen kann.“

Männerbild

- Definition

Es wird von spezifischen Eigenschaften eines Männerbildes berichtet. Dabei entsteht ein spezifischer Eindruck, bzw. eine spezifische Vorstellung von der männlichen Rolle. Die Einstellung zu dieser Rolle wird mit diesem Code nicht erhoben.

- Ankerbeispiel 1

„Ich weiß nicht warum, aber ich würde dann eher, also ich will dann eher auch schon die... so diese Mann-Rolle einfach haben. Ich weiß nicht, ob das jetzt altmodisch ist, aber es ist einfach vom Gefühl so.“

- Ankerbeispiel 2

„Der Geschlechtstausch, also ich kann ihnen sagen, mein Vater fasst im Haushalt nicht an, sprich Staubsaugen oder Essen auch nicht. Das berichte ich ihnen ganz offen und ehrlich. Aber meine Vorstellungen sind nicht so. Also meine Vorstellungen sind, ich finde, man kann eine gerechte Aufteilung machen... man kann sozusagen seiner Liebe auch behilflich sein bei sowas oder man sollte es auf jeden Fall tun, sag ich mal.“

Frauenbild

- Definition

Es wird von spezifischen Eigenschaften eines Frauenbildes berichtet. Dabei entsteht ein spezifischer Eindruck, bzw. eine spezifische Vorstellung von der weiblichen Rolle. Die Einstellung zu dieser Rolle wird mit diesem Code nicht erhoben.

- Ankerbeispiel 1

„Es geht mir einfach darum, dass ich als Frau etwas in der Hand habe, etwas erreicht habe, womit ich das Gefühl habe, ich bin unabhängig.“

- Ankerbeispiel 2

„Wenn Kinder da sind, kann die Frau sich in der Zeit um die Kinder kümmern. Sie soll nicht arbeiten müssen.“

10.2 Offene Codes

Stigmatisierung

- Definition

Es wird von Stigmatisierung berichtet. Von Kardoff (2010) beschreibt Stigmatisierung als einen Vorgang „nur schwer umkehrbarer klassifizierender Zuordnung von Personen seitens der Mehrheitsgesellschaft“. Die Stigmatisierung unterliegt gesellschaftlichen Veränderungen, als Phänomen bleibt Sie jedoch zumeist ein unausweichlicher Normalfall erhalten.

- Ankerbeispiel 1

„Aber dieses Isoliertheitsgefühl kommt auch, das sind so ganz kleine subtile Dinge... wenn sich in der Bahn Jemand wegsetzt, wenn ich auf der Straße komisch angeguckt werde, oder komisch angesprochen werde, solche Sachen.“

- Ankerbeispiel 2

„Wenn es ums Gewinnen geht, macht man's gemeinsam, aber wenn man verliert, sucht man sich dann irgendwie das schwächste Glied, was dann irgendwie auch ganz zufällig auch noch irgendwie ein Deutsch-Türke ist. Integration soll passieren, aber... es ist halt so schwierig.“

Streben nach Anerkennung

- Definition

Es wird von einem Bedürfnis nach Anerkennung berichtet. Über die Anerkennung erfährt das Individuum ein Gefühl der Akzeptanz gegenüber spezifischen gesellschaftlichen Prozessen. Zusätzlich kann durch die Anerkennung für einzelne Handlungen oder Ergebnisse Lob oder Respekt erhalten werden. Eine gegenseitige Anerkennung gilt als notwendig für jede Art von Zusammenleben.

- Ankerbeispiel 1

„Ich bin sehr leistungsmotiviert, also ich mag es sehr gute Note zu erzielen und es war schon immer so.“

- Ankerbeispiel 2

„Mein Vater hat mich überall hinbegleitet, sei es zu Spielen, zu irgendwelchen Turnieren in Hamburg, außerhalb Hamburgs, überall hin und hat mich immer wieder unterstützt. Auch zum Training gefahren.“

Familie

- Definition

Es wird von der Familie berichtet. Die Familie umfasst alle Eltern-Kind-Gemeinschaften unterschiedlicher Gestaltung, bestehend aus mindestens zwei Generationen in einem Haushalt.

- Ankerbeispiel 1

„Ich glaube, dass Familie mir das wichtigste ist, weil, egal was passieren sollte, die Familie kann Jemanden immer auf die Beine stellen. Also Familie steht bei mir an erster Stelle. Zusammenhalt auf jeden Fall. Zusammenhalt sollte in der Familie eigentlich immer herrschen. Deshalb gehe ich jetzt auch von Familie aus. Das ist etwas Gegebenes.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich bin jetzt voll im Berufsleben. Wie gesagt, ich habe jetzt meine eigene Familie... die muss ich jetzt auch natürlich versorgen.“

Triangulierung

- Definition

Es wird von einer Triangulierung berichtet. Diese wird als Bildung eines Beziehungsdreiecks bestehend aus drei Individuen oder einem symbolischen Dritten (hierbei z. B. die Arbeit, die ein neues Thema mit in ein Dyadisches Geschehen einbringt) verstanden.

- Ankerbeispiel 1

„Mein Freund studiert auch islamische Religion auf Lehramt, auf wissenschaftlicher Ebene reden wir viel miteinander über Gott... also mit dem mache ich das viel, aber mit meinen Eltern, also mit meinem Vater kaum eigentlich.“

- Ankerbeispiel 2

„Nur im Fußball, da ist es anders, da bin ich ein anderer Mensch, aber das muss so sein, Wettkampfbedingungen.“

Individualistische Struktur

- Definition

Es wird von Individualistischen Strukturen berichtet. Individualistisch orientierte Gesellschaften zeichnen sich durch unverbindlichere soziale Bindungen aus. Im Vordergrund steht im Rahmen der individualistischen Gesellschaften die individuelle Entfaltung sowie der Schutz der Kernfamilie (Dahl, 2000).

- Ankerbeispiel 1

„Ich muss mich von denen distanzieren, um mein Eigenes, um mich selber zu erweitern.“

- Ankerbeispiel 2

„Was in meinem Leben noch so geht: ich lege sehr viel Wert darauf was für eine Person ich bin, dass ich immer das mache was ich auch sage und das auch durchziehe was ich denke, was ich für richtig halte. Ich höre mir Meinungen von außen an, ja, aber mache trotzdem dann doch was ich für richtig halte.“

Kollektivistische Struktur

- Definition

Es wird von kollektivistischen Strukturen berichtet. Unter Kollektivismus wird ein System von Werten und Normen verstanden, in dem das Wohlergehen des Kollektivs die höchste Priorität einnimmt (Dahl, 2000). Die Interessen des Individuums werden den spezifischen Motiven der Gruppe untergeordnet.

- Ankerbeispiel 1

„Gegenüber Freunden, was mir jetzt so direkt einfällt, ist, dass ich, als ich jünger war, damit kein Streit entsteht, manchmal einfach meine Meinung nicht gesagt habe.“

- Ankerbeispiel 2

„Was mir noch so wichtig ist, dass ich Zuhause bleibe für die nächsten paar Jahre, mit meiner Familie sehr viel Zeit verbringe, mit meinen Freunden sehr viel Zeit verbringe.“

Religion

- Definition

Es wird von Religion und/ oder Religiosität berichtet, in der vorliegenden Arbeit vor allem in Bezug auf die sogenannten Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam) genommen. Religion kann Wertvorstellungen, menschliches Verhalten, Handeln, Denken und Fühlen prägen und in diesem Zusammenhang unterschiedliche Funktionen erfüllen (Kluge, 2013). Universale Elemente von Religion zeigen sich in den individuellen Wünschen nach Sinnfindung, moralischer Orientierung sowie dem Streben nach der Wiedervereinigung der diesseitigen Existenz mit seinem jenseitigen Ursprung (Pollack, 1995).

- Ankerbeispiel 1

„Ich habe meinen Glauben.“

- Ankerbeispiel 2

„Das Türkische... ich kann die Religion nicht so gut von der türkischen Kultur abgrenzen.“

Haltlosigkeit

- Definition

Es wird von Haltlosigkeit berichtet. Das Gefühl der Haltlosigkeit beschreibt einen Mangel an innerer Festigkeit, welches meist mit einem fehlenden seelischen Halt einhergeht und einen Leidensdruck entstehen lässt.

- Ankerbeispiel 1

„Wie gesagt, der Anfang war schwierig, in der Kindheit. Also da weiß man die klare Grenze halt nicht. Das ist Deutsch. Das ist Türkisch. So, das kennt man. Das ist nicht einfach für Jemanden.“

- Ankerbeispiel 2

„Durch Stress bin ich immer ohnmächtig geworden. Ich war wie in... ja, wie in einem schwarzen Loch. Ich wusste nicht wer ich bin, ich wusste nicht was ich mache, ich wusste nicht, ob ich mein Abitur schaffe, ich wusste nicht, ob ich diese zwölftehalb Jahre, die ich jetzt geackert habe, ob das alles überflüssig war und da weiß man dann nicht wo rechts und links ist.“

Enttäuschung

- Definition

Es wird von Enttäuschung berichtet. Das Gefühl der Enttäuschung entsteht durch die Nichterfüllung einer Erwartung, meist einhergehend mit einer Unzufriedenheit.

- Ankerbeispiel 1

„Aber ich bin mit einem sehr unzufrieden, und zwar auch wenn man der deutschen Sprache mächtig ist, auch wenn man den deutschen Pass besitzt, auch wenn man hier geboren ist, als Ausländer betrachtet wird. Das finde ich traurig, weil ich finde, ich zahle genauso meine Steuern oder ich füge genauso meinen Teil hinzu, wie jeder Deutsche auch sonst.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich würde natürlich meine Eltern enttäuschen. Das ist auch sehr wichtig.“

Zufriedenheit

- Definition

Es wird von Zufriedenheit berichtet. Das Gefühl der Zufriedenheit beschreibt einen Zustand der Ausgeglichenheit. Dieser setzt voraus, dass die vorhandenen Bedingungen und Verhältnisse ein Wohlgefühl erzeugen.

- Ankerbeispiel 1

„Also wir als Familie sind echt schon cool, weil wir besprechen uns sehr oft am Frühstückstisch. Wir haben Rituale, dass wir samstags und sonntags immer zusammen frühstücken. Das Wochenende ist wirklich immer für ein Frühstück und für Diskussionen.“

- Ankerbeispiel 2

„Und das hat mich eigentlich total erleichtert, ich habe nicht mehr den Drang dazu gehabt etwas zu finden, weil ich hatte es dann einfach.“

Sympathie/Liebe

- Definition

Es wird von Sympathie und Liebe berichtet. In der vorliegenden Studie wird dadurch die Zuneigung zu einem anderen Menschen beschrieben, welche ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Wohlbefindens erzeugt.

- Ankerbeispiel 1

„Und in der Hinsicht bin ich sehr, sehr stolz auf meine Eltern, bin auch super dankbar, dass ich solche Eltern habe, weil es hätte natürlich auch anders kommen können.“

- Ankerbeispiel 2

„Also wenn ich meine Mama sehe, sehe ich nur Liebe.“

Ambivalenz

- Definition

Es wird von Ambivalenz berichtet. Die Ambivalenz wird als ein Gefühl der Zerrissenheit zwischen zwei Aspekten beschrieben. Aus diesem entsteht entweder ein Spannungszustand oder eine Akzeptanz der Ambivalenz.

- Ankerbeispiel 1

„Es war immer ein hin-und-her bei mir. Ich habe mich wirklich nie deutsch gefühlt, zu keinem Zeitpunkt meiner Jugend, Kindheit, gar nicht! Türkisch habe ich mich auch nie gefühlt, aber

nicht so. Also ich habe mich Türkisch gefühlt, aber nicht so wie die Türken in der Türkei, das ist ein großer Unterschied.“

- Ankerbeispiel 2

„Manchmal bleibe ich ruhig und manchmal bin ich aufbrausend, das ist sehr unterschiedlich.“

Entwertung

- Definition

Es wird von Entwertung berichtet. Über die Entwertung wird eine Geringschätzung einer Person, einer Handlung oder eines Sachverhalts erkennbar. Im Kontext der Psychoanalyse zählt die Entwertung zu den unreifen Abwehrmechanismen als Gegenpol zur Idealisierung (Mertens, 2015).

- Ankerbeispiel 1

„Ich finde das abscheulich was die da machen. Das wird ja auch immer in Verbindung mit dem Islam gebracht. Das trifft mich wirklich wenn die Leute sagen Islamisten oder sowas... das geht mir wirklich in die Seele. Ich sag mal, ich fühl mich dann beleidigt, wenn Jemand sowas sagt, Islamismus und sowas.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich finde hier in Deutschland, auch wenn man freundlich und herzlich ist, dass man trotzdem irgendwie die Zwei-Klassen-Gesellschaft einführt und dass man das auch durchzieht.“

Arbeit/Leistung

- Definition

Es wird von Arbeit oder leistungsorientiertem Verhalten (z. B. hinsichtlich eines Studiums) berichtet. Mit Leistung wird zumeist eine mühevollen Handlung beschrieben, die ihren Wert aus dem dafür investierten Engagement zieht.

- Ankerbeispiel 1

„Meinen Eltern war es zum Beispiel sehr wichtig, dass ich in der Schule sehr weit komme, dass ich vorankomme, auch mit durchschnittlichen Noten. Also Bildung war auch sehr wichtig bei uns, ist es immer noch.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich würde sagen, dass ich eine zielstrebige Frau bin, eine, ich würde schon sagen, weltoffene.“

Wertschätzung

- Definition

Es wird von Wertschätzung berichtet. Mit Wertschätzung kann eine positive Bewertung eines anderen Menschen beschrieben werden (Rohr, 2017; Klein, 1957), unabhängig von einer erbrachten Leistung (im Kontrast zur Anerkennung). Das Gefühl der Wertschätzung kann sowohl gegenüber einem Individuum, einer Eigenschaft oder einem Objekt entstehen.

- Ankerbeispiel 1

„Mein Vater ist auch ein sehr charakterstarker Mensch, auf jeden Fall, sehr selbstsicher in dem was er tut und was er macht.“

- Ankerbeispiel 2

„Es ist eigentlich ein sehr schönes Gefühl. Weil ich da einfach das Gefühl habe, da habe ich etwas, was andere nicht haben.“

Interpersoneller Konflikt

- Definition

Es wird von einer konfliktreichen Spannung im Rahmen eines interpersonellen Konflikts berichtet. Dabei wird das Aufeinanderprallen widerstreitender Auffassungen beschrieben, die zum Zerwürfnis führen können.

- Ankerbeispiel 1

„Und das ist schmerzhaft, das ist, ich sag mal, sehr anstrengend, sehr zermürend. Es gab schon echt sehr oft Momente, wo ich mir dachte ich kann das nicht mehr, wo ich in Tränen,

ich bin wirklich so in Tränen ausgebrochen und dachte mir: ich kann das nicht mehr, ich kann nicht mehr streiten. Aber dann steht man wieder auf und sagt ok, ich will nicht so leben, dann muss ich auch weitermachen. Dann boxt man sich halt so durchs Leben.“

- Ankerbeispiel 2

„Ich möchte nicht das Kopftuch, ich möchte auch gerne mal meine Haare schön machen, ich möchte mich auch mal schöner schminken. Irgendwann bin ich geplatzt und habe gesagt, ich möchte das nicht mehr. Wobei die Mama dann natürlich meinte: nein, das machst du nicht.“

Mutter

- Definition

Es wird von einer Mutter und/ oder mütterlichen Eigenschaften berichtet. Der Bedeutung der Mutter-Kind-Beziehung kommt in der Psychoanalyse ein besonderer Stellenwert zu. Die Mutter stellt dabei die erste Bezugsperson des Kindes dar, welche die emotionale Bindung und Versorgung gewährleisten kann. Diese Bindungserfahrung kann das weiterführende Leben (dabei vor allem andere Beziehungen und das Vertrauen in diese) maßgeblich beeinflussen.

- Ankerbeispiel 1

„In der Kindheit war meine Beziehung eigentlich immer gut zu meinen Eltern, zu beiden, sowohl zu Mama als auch zu Papa, wobei ich zu Mama immer eine festere Beziehung hatte.“

- Ankerbeispiel 2

„Meine Mutter ist auch ein Hindernis. Ich finde sie macht mir zu viel, zu sehr Druck. Druck ist ja immer schlecht an sich. Manchmal ist es gut. Aber sie macht es halt zu viel.“

Vater

- Definition

Es wird von einem Vater und/ oder väterlichen Eigenschaften berichtet. Der Bedeutung der Vater-Kind Beziehung kommt in der Psychoanalyse ein besonderer Stellenwert zu. Dabei entsteht durch den Vater die Erweiterung der Mutter-Kind-Dyade zur Triangulierung. Indem der Vater dem Kind als triangulierender Dritter zur Verfügung steht, kann der symbiotische Konflikt mit der Mutter gelöst werden und die Individuationsfähigkeit damit gestärkt werden. Diese Bindungserfahrung kann das weiterführende Leben (dabei vor allem andere Beziehungen) maßgeblich beeinflussen.

- Ankerbeispiel 1

„Mein Vater ist ein sehr fröhlicher Mensch, er liebt es zu arbeiten. Er hat immer zweimal die Woche frei, wenn er frei hat schläft er entweder zuhause ein vor Langeweile oder er will immer raus mit meinem Bruder immer was machen. Also er ist ein Mann, der sich immer sehr gern bewegt.“

- Ankerbeispiel 2

„Bei meinem Vater steht diese Stolz-Sache eher so im Vordergrund. Nein, ich glaube, die Liebe von Papa hat ein bisschen gefehlt. Er war sehr streng, also, wenn ich Blödsinn gemacht habe, dann gab's mal so Handgreiflichkeiten.“

11 Literaturverzeichnis

- Abdel-Samad, H. (2010). *Der Untergang der islamischen Welt: eine Prognose*: Droemer Knaur.
- Abdel-Samad, H. (2014). *Der islamische Faschismus: Eine Analyse*: Droemer Knaur.
- Abdel-Samad, H. (2015). *Mohamed: eine Abrechnung*: Droemer Knaur.
- Alamdar-Niemann, M. (1992). Türkische Jugendliche im Eingliederungsprozess: Eine empirische Untersuchung zur Erziehung und Eingliederung türkischer Jugendlicher in Berlin (West) und die Bedeutung ausgewählter individueller und kontextueller Faktoren im Lebenslauf: *Schriftenreihe Studien zur Kindheits-und Jugendforschung* 3.
- Andersen, U., & Woyke, W. (Eds.). (2013). *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*. Springer-Verlag.
- American Psychological Association (2019). *Publication Manual of the American Psychological Association* (7th Edition): American Psychological Association.
- Amirpur, K. (2011). Die Muslimisierung der Muslime. In: Sezgin, H. (Hrsg) *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*: Blumenbar, 197-204.
- Amirpur, K. (2013). *Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte* (1. Edition): C. H. Beck.
- Ardjomandi, M. E. (2003). Zur Spezifität des ödipalen Konflikts der Muslime im Vorderen Orient am Beispiel Irans: *Psychosozial* 93, S. 57-66.
- Aron, L. (1995). *Die internalisierte Urszene*. In: Benjamin, J. (Hrsg) *Unbestimmte Grenzen. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter*: Fischer, S. 19-56.
- Aslan, E., Akkılıç, E. E., & Hämmerle, M. (2017). *Islamistische Radikalisierung: biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*: Springer.
- Atabay, I. (1998). *Zwischen Tradition und Assimilation. Die zweite Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik*: Lambertus.
- Ateş, S. (2016). *Der Islam braucht eine sexuelle Revolution: eine Streitschrift*: Ullstein.
- Auchter, T. (2016). Das Selbst und das Fremde: Zur Psychoanalyse von Fremdenfeindlichkeit und Fundamentalismus. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 70 (9).
- Averbeck-Lietz, S., & Meyen, M. (2016). *Handbuch nicht standardisierte Methoden in der Kommunikationswissenschaft*: Springer.
- Awisati, F., & González-Sancho, C. (2016). *PISA 2015 Ergebnisse: Exzellenz und Chancengerechtigkeit in der Bildung. Band I*: Bertelsmann Verlag.
- Bauer, T. (2011). *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*: Verlag der Weltreligionen.
- Baur, N., Korte, H., Löw, M., & Schroer, M. (2008). *Handbuch Soziologie*: Springer.

- Behse-Bartels, G., & Brand, H. (2009). *Subjektivität in der qualitativen Forschung- der Forschungsprozess als Reflexionsgegenstand*: Barbara Budrich.
- Benjamin, J. (1990). *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*: Stroemfeld.
- Benjamin, J. (1993) *Phantasie und Geschlecht*: Klostermann/Nexus
- Benslama, F. (2017a). *Der Übermuslim- Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*: Matthes & Seitz.
- Benslama, F. (2017b). *Psychoanalyse des Islam*: Matthes & Seitz.
- Bertelsmannstiftung (2008). *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*: Gütersloher Verlagshaus.
- Bhabha, H. K., Bronfen, E., Schiffmann, M., & Freudl, J. (2000). *Die Verortung der Kultur*: Stauffenburg.
- Bion, W., R. (1962). The psycho-analytic study of thinking. *International journal of psychoanalysis*, 43, S. 306-310.
- Borg-Laufs, M., & Dittrich, K. (2010). *Psychische Grundbedürfnisse in Kindheit und Jugend: Perspektiven für Soziale Arbeit und Psychotherapie*: Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie Verlag.
- Borum, R. (2011). Radicalization into violent extremism: A review of social science theories. *Journal of strategic security*, 4.
- Brabant, E., Falzeder, E., & Paterson, M. (2005). *Sigmund Freud-Sándor Ferenczi. Briefwechsel: Band III/2: 1925-1933*: Böhlau.
- Brepohl, W. (1952). Die Heimat als Beziehungsfeld- Entwurf einer soziologischen Theorie der Heimat. *Soziale Welt*, 4.
- Breuer, F. (2020). Wissenschaftstheoretische Grundlagen qualitativer Methodik in der Psychologie. In: *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 27-48): Springer.
- Brill, E. (2002). *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition): Koninklijke Brill.
- Brons, L. L. (2015). Othering, an analysis. *Transcience* 6 (1).
- Brückner, M. & Böhnisch, L. (2001). *Geschlechterverhältnisse im Spannungsfeld von Liebe, Fürsorge und Gewalt. Geschlechterverhältnisse- gesellschaftliche Konstruktionen und Perspektiven ihrer Veränderung*: Juventa.
- Bublitz, H. (2010). *Judith Butler zur Einführung* (3. Edition): Junius.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Thinking gender*. Routledge.
- Bührmann, A. D. (1995): *Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse*: Westfälisches Dampfboot
- Bührmann, A. D. (2004): *Der Kampf um weibliche Individualität. Zur Transformation moderner Subjektivierungsweisen in Deutschland um 1900*: Westfälisches Dampfboot.

- Campelo, N., Oppetit, A., Neau, F., Cohen, D., & Bronsard, G. (2018). Who are the European youths willing to engage in radicalisation? A multidisciplinary review of their psychological and social profiles. *European Psychiatry*, 52.
- Dahl, S. (2000). *Einführung in die Interkulturelle Kommunikation*. In: *Intercultural Skills for Business: ECE*.
- Dantschke, C., & Linea, A. (2016). Systemische Deradikalisierungsarbeit am Beispiel der Initiative HAYAT-Deutschland. *Journal Exit-Deutschland- Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur*.
- Dauids, M. F. (2019). *Innerer Rassismus*: Psychosozial-Verlag.
- Dohrenwend, B. P. (2000). The role of adversity and stress in psychopathology: Some evidence and its implications for theory and research. *Journal of Health and Social Behaviour*, 41.
- Döring, N., & Bortz, J. (2016). *Qualitätskriterien in der empirischen Sozialforschung*. In: *Forschungsmethoden und Evaluation in den Sozial-und Humanwissenschaften*: Springer.
- Dreher, J., & Stegmaier, P. (2015). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz: Grundlagentheoretische Reflexionen*: Transcript Verlag.
- Edthofer, J., & Obermann, J. (2007). Familienstrukturen und Geschlechterrollen in der Migration: eine qualitative Analyse von Müttern und Töchtern türkischer Herkunft. *SWS-Rundschau*, 47.
- Eilers, F., Gruber, F., & Kemmesies, U. (2015). *Entwicklungsmöglichkeiten einer phänomenübergreifend ausgerichteten Prävention politisch motivierter Gewaltkriminalität*. (Literaturarbeit der Forschungsstelle Terrorismus/Extremismus, FTE). Abgerufen am 20.06.2021 von www.praeventionstag.de.
- Elzer, M., & Gerlach, A. (2019). *Analytische und tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie*: Psychosozial-Verlag.
- Erdheim, M. (1992a). Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 46 (8).
- Erdheim, M. (1992b). Fremdeln: Kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung. In: *Kursbuch, Heft 107*, S. 19-32.
- Erikson, E. H. (1966). *Identität und Lebenszyklus*: Suhrkamp.
- Erikson, E. H. (1988). *Der vollständige Lebenszyklus*: Suhrkamp.
- Esser, H. (1980). *Aspekte der Wanderungssoziologie: Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten*: Luchterhand.
- Evans, D. (1998). *Wörterbuch zur Lacanschen Psychoanalyse*: Turia + Kant Verlag.
- Fereidooni, K. (2012). *Das interkulturelle Lehrerzimmer*: Springer.
- Fredrickson, G. M. (2004). *Rassismus- ein historischer Abriss*: Hamburger Edition.

- Freud, S. (1905). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. *Gesammelte Werke V*, 27, S. 33-145.
- Freud, S. (1914). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II. *Gesammelte Werke X*, S. 126-136.
- Freud, S. (1920). Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität. *Gesammelte Werke XII*, S. 271-302.
- Freud, S. (1924). Der Untergang des Ödipuskomplexes. *Gesammelte Werke XIII*, S. 395-402.
- Freud, S. (1933). Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke XV*, S. 62-86.
- Frey, H. P., & Haußer, K. (1987). *Identität: Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*: Enke.
- Friese, S. (2020). Measuring inter-coder agreement- Why Cohen's Kappa is not a good choice. Internetdokumentation über <https://atlasti.com/2020/07/12/measuring-inter-coder-relationship>.
- Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H., & Wagner, W. (2011). *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*: Universität Tübingen.
- Gahleitner, S. B., & Homfeldt, H. G. (2012). *Kinder und Jugendliche mit speziellem Versorgungsbedarf. Beispiele und Lösungswege für Kooperation der sozialen Dienste*: Beltz Juventa.
- Ganguin, S., & Sander, U. (2008). *Identitätskonstruktionen in digitalen Welten*. In: *Handbuch Medienpädagogik*: Springer.
- Gay, P. (1995). *Freud: eine Biographie für unsere Zeit*: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Gekle, H. (1996). *Tod im Spiegel: zur Lacans Theorie des Imaginären* (Vol. 1198): Suhrkamp.
- Glaser, B. G., & Holton, J. (2004). Remodeling grounded theory (Vol. 5): *Qualitative Market, Media and Opinion Research*, 2.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2010). *Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung*: Huber.
- Gläser, J., & Laudel, G. (2009). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*: Springer-Verlag.
- Goertz, S. (2020). *Radikalisierung im Phänomenbereich Islamismus, Salafismus und islamistischer Terrorismus sowie Prävention*. In: *Terrorismusabwehr* (S. 169-247): Springer.
- Goetzmann, L., Wittmann, L., Thomas, N., Wutzler, U., Weierstall, R., & Ruettner, B. (2018). Psychoanalytische Bildinterpretation im Rahmen einer Visual Grounded Theory-Methodologie: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 72 (7).
- Goetzmann, L., Siegel, A., & Ruettner, B. (2020). The axis of psychosomatic totality, the con-

- cept of psychosomatic conversion, and the process of somatic disorganization. *European Journal of Psychoanalysis*.
- Goffman, E. (2016). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. In *Kriminologische Grundlagentexte* (S. 149-167): Springer.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (2010). *Psychoanalyse der Migration und des Exils*: Klett-Cotta.
- Grote, M. (2011). Integration von Zuwanderern: Die Assimilationstheorie von Hartmut Esser und die Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib im Vergleich. *Migremus Arbeitspapiere*, 2.
- Grunau, S. (2020). *Der moralische Pakt*: Ergon-Verlag.
- Hall, S. (1999). Ethnizität: Identität und Differenz In: Engelmann, J. (Hrsg) *Die kleinen Unterschiede: Der Cultural Studies Reader*: Campus Verlag.
- Häußermann, H., & Siebel, W. (2003). Segregation und Integration. *Kulturpolitische Mitteilungen*, 1, S. 68-71.
- Heckmann, F. (1992). *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*: Enke.
- Heidegger, M., & von Herrmann, F.-W. (1977). *Sein und Zeit* (Vol. 2): M. Niemeyer.
- Herding, M. (2013). *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*: Verlag Deutsches Jugendinstitut.
- Herding, M. (2014). *Inventing the Muslim cool: Islamic youth culture in Western Europe*: Transcript Verlag.
- Homfeldt, H. G. (2012). Kooperation der sozialen Dienste- Hemmnisse und Lösungshinweise. In: Stange, W., Krüger, R., Henschel, A., Schmitt, C. (Hrsg) *Erziehungs- und Bildungspartnerschaften*: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Homfeldt, H. G., & Sting, S. (2005). Soziale Arbeit und Gesundheit: *Sozial Extra*, 29 (9).
- Honneth, A. (1994). *Desintegration: Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*: Fischer.
- Horney, K. (1923). Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 9 (1).
- Horney, K. (1927). Flucht aus der Weiblichkeit: Der Männlichkeitskomplex der Frau im Spiegel männlicher und weiblicher Betrachtung. *Almanach der Psychoanalyse*, 2.
- Josselson, R. (1973). Psychodynamic aspects of identity formation in college women. *Journal of Youth and Adolescence*, 2, S. 3-52.
- Josselson, R. (1987). *Finding herself: Pathways to identity development in women*: Jossey Bass.
- Karatza-Meents, A. (2014). Kofferkinder- Über traumatische Auswirkungen der Migration bei Kindern. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 68 (8), S. 713-734.
- Kelek, N. (2008). Bittersüße Heimat. *Bericht aus dem Inneren der Türkei*: Kiepenheuer & Witsch.

- Kellermann, N. P. (2011). Geerbtes Trauma- Die Konzeptualisierung der transgenerationellen Weitergabe von Traumata: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 39, S. 137-160: Wallstein Verlag.
- Kennedy, R. (2016). Furcht vor Fremden: Wessen Zuhause ist das hier? *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 70 (9).
- Kernberg, O. F. (1981). *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*: Klett-Cotta.
- Kernberg, O. F. (1992). *Schwere Persönlichkeitsstörungen: Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien*: Klett-Cotta.
- Kernberg, O. F. (2000). *Die übertragungsfokussierte (oder psychodynamische) Psychotherapie von Patienten mit einer Borderline-Persönlichkeitsorganisation. Handbuch der Borderline-Störungen*: Schattauer.
- Kernberg, O. F. (2018). *Liebe und Aggression: eine unzertrennliche Beziehung*: Klett-Cotta.
- Keskinkılıç, O. Z. (2019). *Die Islamdebatte gehört zu Deutschland*: Aphorisma.
- Keupp, H. (1997). *Ermutigung zum aufrechten Gang*. Abgerufen am 15.04.2021 von www.ev-akademie-boll.de
- Keupp, H., Ahbe, T., & Gmür, W. (1999). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*: Rowohlt.
- Keupp, H. (2006). Patchworkidentität- riskante Chancen bei prekären Ressourcen. In: Neuen-dorff, H. & Ott, B. (Hrsg) *Neue Erwerbsbiografien und berufsbiografische Diskontinuität: Identitäts-und Kompetenzentwicklung* (S. 24-51): Schneider Verlag.
- Khosrokhavar, F. (2016). *Radikalisierung*: Bundeszentrale für politische Bildung.
- King, V., & Koller, H. C. (2009). Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen. Eine Einführung. In: King, V. & Koller, H.-C. (Hrsg) *Adoleszenz- Migration- Bildung*: Springer.
- Klein, M. (1962). *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*: Klett-Cotta.
- Kleinert, C. (2013). *Fremden Feindlichkeit: Einstellungen junger Deutscher zu Migranten*: Springer-Verlag.
- Kluge, F. (2013). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*: Walter de Gruyter.
- Knoblauch, H. (1991). Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: In: Luckmann, T. (Hrsg) *Unsichtbare Religion* (Vol. 947): Suhrkamp.
- Kohut, H. (1971). Introspektion, Empathie und Psychoanalyse: Zur Beziehung zwischen Beobachtungsmethode und Theorie: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 25 (11).
- Krappmann, L. (1992). Die Suche nach Identität und die Adoleszenzkrise. In: Biermann, G. (Hrsg) *Handbuch der Kinderpsychotherapie* (S. 102 - 126.): Verlag E. Reinhardt.
- Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology*: Sage.

- Kronenberg, V. (2018). Heimat 2.0- Herkunft und Zukunft im Zeichen von Migration und Integration. In: *Von der Bonner zur Berliner Republik*, S. 263-272: Nomos.
- Kruse, J., & Schmieder, C. (2014). *Qualitative Interviewforschung*: Beltz Juventa.
- Lacan, J. (1964). Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: Seuil.
- Lamnek, S. (2005). *Qualitative Sozialforschung- Lehrbuch*: Beltz.
- Laplanche, J. (1988). *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*: Edition Diskord Verlag.
- Lohmer, M. (2011). How to make psychodynamic psychotherapy. *Psychotherapeut*, 56 (2).
- Lübcke, C. (2010). Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland. In: Richard, B. & Krüger, H. H. (Hrsg) *Inter-cool 3.0* (S. 293-298): Wilhelm Fink.
- Luhmann, N. (2017). *Systemtheorie der Gesellschaft*: Suhrkamp Verlag.
- Mahler, M. S., Pine, F., & Bergman, A. (1997). *Die psychische Geburt des Menschen: Symbiose und Individuation*: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Mayring, P. (2019). Qualitative Inhaltsanalyse-Abgrenzungen, Spielarten, Weiterentwicklungen. *Qualitative Social Research*, 20 (3).
- Mazarweh, G. (2015). *Vom physischen ins psychische Elend*: Tuebingen Selbstverlag.
- Mead, G. H., & Morris, C. W. (1970). *Geist, Identität und Gesellschaft*: Suhrkamp.
- Mentzos, S. (2017). *Lehrbuch der Psychodynamik: Die Funktion der Dysfunktionalität psychischer Störungen*: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mernissi, F. (1987). *Geschlecht, Ideologie, Islam*: Frauenbuchverlag.
- Mernissi, F. (1975). *Jenseits des Schleiers*: Frauenbuchverlag.
- Mertens, W. (2015). *Psychoanalytische Behandlungstechnik: Konzepte und Themen psychoanalytisch begründeter Behandlungsverfahren*: Kohlhammer.
- Meurs, P., & Cluckers, G. (1999). Das Verlangen nach Verflochtenheit mit der Herkunftskultur-Migrantenfamilien in psychodynamischer Therapie: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 48 (1), S. 27-36.
- Meyer, I. H. (2013). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence: *Psychological Bulletin*, 129 (5), S. 674–697.
- Meyer, T. (1989). *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*: Rowohlt-Taschenbuch.
- Meyer, T. (2011). *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*: Springer.
- Migrationsbericht des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung (2015). Abgerufen am 05.07.2020 von www.bamf.de.
- Mirahmadi, H. (2016). Building resilience against violent extremism: A community-based approach. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 668 (1).
- Morel, G. (2018). *Terroristes: les raisons intimes d'un fléau global*: Fayard.

- Müller, A. (2006). *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz*: Waxmann Verlag.
- Mummendey, A. (1984). Verhalten zwischen sozialen Gruppen: die Theorie der sozialen Identität von Henri Tajfel: *Bielefelder Arbeiten zur Sozialpsychologie*, 113.
- Mura, A. (2014). Islamism revisited: A Lacanian discourse critique: *European Journal of Psychoanalysis*, 1.
- Mura, A. (2016). *The symbolic scenarios of Islamism: a study in Islamic political thought*: Routledge.
- Neumann, P. (2013). Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. *Politik und Zeitgeschichte*, 63 (S. 29-31).
- Nietzsche, F. (1999 [1885]). *Nachlass 1884-1885. Kritische Studienausgabe (KSA), Band 11*: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Nunner-Winkler, G. (1985). *Identität und Individualität: Soziale Welt*.
- Özcan, V. (2004). Aspekte der sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Integration der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland. In: Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration (Hrsg) *Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland (Gutachten, S.7-51)*.
- Özdoglar, A. (2007). Irgendwie anders- Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 61 (11), S. 1093-1115.
- Özkan, I., & Belz, M. (2014). Das Fremde als Herausforderung in der Psychotherapie. In: Berufsverband Deutscher Psychologinnen und Psychologen (Hrsg) *Aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen. Beiträge zum Tag der Psychologie* (S. 21-34): Deutscher Psychologen Verlag.
- Parsons, T. (1979). Das Vatersymbol: Eine Bewertung im Lichte der psychoanalytischen und soziologischen Theorie. In: Parsons, T. (Hrsg) *Sozialstruktur und Persönlichkeit* (S. 46-72): Verlag Dietmar Klotz.
- Pickel, G. (2015). Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion. In: *Religionen - Dialog - Gesellschaft* (Edition 1), S. 19-57: Waxmann.
- Pickel, G. (2019). *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt*: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (2), S. 163-190.
- Poluda, E. S. (2001). Der lesbische Komplex- Das homosexuelle Tabu und die Weiblichkeit. In: Alves, E. M. (Hrsg) *Stumme Liebe*, Freiburg, S. 73-132.
- Quindeau, I. (2013). Jenseits der Geschlechterdichotomie. Eine alteritätstheoretische Konzeptualisierung von Männlichkeit und Weiblichkeit. In: Bidwell-Steiner, M. & Bakbka, A.

- (Hrsg) *Obskure Differenzen*: Psychosozial Verlag.
- Radtke, F. O., & Gomolla, M. (2002). *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*: Leske und Budrich.
- Rau, T., Heimgartner, A., Fegert, J. M., & Allroggen, M. (2020). Do radicalized persons have access to psychotherapeutic support? Selected results of guided interviews. *Psychotherapeut*, 65.
- Razum, O., Spallek, J., & Zeeb, H. (2011). Migration und Gesundheit. In: Schott, T. & Hornberg, C. (Hrsg) *Die Gesellschaft und ihre Gesundheit* (pp. 555-574). Verlag für Sozialwissenschaften.
- Reisenauer, E. (2020). Transnationale Identitätskonstruktionen im Migrationskontext. In *Handbuch Migration und Erfolg*: Springer.
- Richter, M., & Hurrelmann, K. (2016). *Soziologie von Gesundheit und Krankheit*: Springer.
- Rohde-Dachser, C. (1987). Ausformungen der ödipalen Dreieckskonstellation bei narzisstischen und bei Borderline-Störungen. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 41 (9).
- Rohr, D. (2017). Der Gesprächsansatz nach C. Rogers. In: *Coaching Diversity an Hochschulen*: Springer.
- Ruettner, B., Siegel, A., & Goetzmann, L. (2015). „Der Sprung ins Imaginäre“- zur Behandlungstechnischen Verwendung psychosomatischer Körpersymptome. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 69 (8).
- Said, B. T., & Fouad, H. (2014). *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*: Herder.
- Scherr, A. (2017). Soziologische Diskriminierungsforschung. In: *Handbuch Diskriminierung* (S. 39-58): Springer.
- Schneider, I. (2011). *Der Islam und die Frauen*: C. H. Beck.
- Schuhmacher, N., & Glaser, M. (2016). Biografische Perspektiven auf jugendlichen Rechtsextremismus. Darstellung und Diskussion vorliegender Forschungsbefunde, *Forum Jugendhilfe*, 3, S. 34-38.
- Schützenberger, A. A. (2003). *Oh, meine Ahnen. Wie das Leben unserer Ahnen in uns wiederkehrt*: Carl-Auer Verlag.
- Schwerdt, U. (2005). Impulse der Integrationspädagogik für die Heterogenitätsdebatte. In: Bräu, K. (Hrsg) *Heterogenität als Chance. Vom produktiven Umgang mit Gleichheit und Differenz in der Schule* (S. 95-112).
- Scior, V. (2009). *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck* (Vol. 4): Walter de Gruyter.
- Sedgwick, M. (2010). The concept of radicalization as a source of confusion. *Terrorism and political violence*, 22 (4).

- Seifert, E. (1987). "Was will das Weib?": zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan: Quadriga.
- Selting, M., Auer, P., & Barth-Weingarten, D. (2009). Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2). *Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, 10, S. 353-402.
- Shell, D. (2000). *Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie*: Leske und Budrich.
- Silber, M. D., Bhatt, A., & Analysts, S. I. (2007). *Radicalization in the West: The homegrown threat*: Police Department New York.
- Sirseloudi, M. (2010). Radikalisierungsprozesse in der Diaspora. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 44.
- Spohn, C. (2006). *Zweiheimisch. Bikulturell in Deutschland*: Edition Körber Stiftung.
- Stakelbeck, F. (2017). Ausgeschlagenes Erbe: *Forum der Psychoanalyse*, 33 (1).
- Strauss, A. L., Corbin, J. M., Niewiarra, S., & Legewie, H. (1996). *Grounded theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*: Beltz.
- Streeck, U. (2000). *Das Fremde in der Psychoanalyse: Erkundungen über das »Andere« in Seele, Körper und Kultur*: Psychosozial-Verlag.
- Ströbele, C., Gharaibeh, M., Specker, T., & Tatari, M. (2017). *Kritik, Widerspruch, Blasphemie: Anfragen an Christentum und Islam*: Verlag Friedrich Pustet.
- Thiessen, B. (2007). *Muslimische Familien in Deutschland- Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen*: DJI Verlag.
- Tibi, B. (1996). Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 52-53, S. 27-36.
- Tietze, N. (2015). *Formen der Religiosität junger männlicher Muslime in Deutschland und Frankreich*: Transcript Verlag.
- Tietze, N., & Utz, I. (2001). *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich* (Edition 1): Hamburger Edition.
- Toprak, A. (2019). *Muslimisch, männlich, desintegriert: Was bei der Erziehung muslimischer Jungen schief läuft*: Ullstein Buchverlage.
- Treibel, A. (2010). *Migration in modernen Gesellschaften*: Juventa.
- Uslucan, H. H. (2008). *Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien*. Abgerufen am 03.02.2021 von www.bmfsfj.de.
- Vaassen, B. (1996). *Die narrative Gestalt der Wirklichkeit*: Springer.
- Varvin, S. (2018). Unser Verhältnis zu Flüchtlingen: Zwischen Mitleid und Entmenslichung. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 72, S. 194-215.
- Verkuyten, M., & Yildiz, A. A. (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. *Personality and social psychology bulletin*, 33 (10).
- Volkan, V. D. (2000). Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma. *Psyche – Zeitschrift für*

- Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 54 (9-10).
- Von Goethe, J. W. (1810). *Die Wahlverwandtschaften* (Vol. 1): Strauß.
- Von Kardorff, E. (2009). Goffmans Stigma-Identitätskonzept neu gelesen. In: *Theatralisierung der Gesellschaft* (S. 137-161): Springer.
- Von Kardorff, E. (2010). *Stigmatisierung, Diskriminierung und Exklusion psychisch kranker Menschen*: Kerbe.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*: Oxford University Press.
- Wadud, A. (2013). Inside the gender jihad: Women's reform in Islam. *Praktyka teoretyczna*, 08, S. 249-262.
- Wagner, P. (1995). *Soziologie der Moderne- Freiheit und Disziplin*: Campus Verlag.
- Wahl, K. (2001). Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Rechtsextremismus. *Drei Studien zu Tatverdächtigen und Tätern*. Abgerufen am 10.05.2021 von www.bpb.de.
- Wensierski, H. J., & Lübcke, C. (2007). *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen* (Edition 1): Budrich.
- Westerink, H. (2012). Eine Wende des Denkens. Jacques Lacan und die kulturelle Vaterschaft zwischen Psychoanalyse und Reformation. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 66 (6).
- Wilner, A. S., & Dubouloz, C. J. (2010). Homegrown terrorism and transformative learning: an interdisciplinary approach to understanding radicalization. *Global Change, Peace & Security*, 22 (1).
- Winkgens, M. (2004). „Hybride Identitätskonstruktionen zwischen einer ‚Politik kultureller Differenz‘ und individueller Authentifizierung in den Fiktionen Hanif Kureishis- Anmerkungen zu *The Buddha of Suburbia* und *The Black Album*“. In: Ehlail, F., Schön, H., & Strittmatter-Haubold, V. (Hrsg) *Die Perspektive des Anderen*: Mattes Verlag.
- Wintzer, J. (2016). *Qualitative Methoden in der Sozialforschung*: Springer.
- Wirth, H.- J. (2001). Fremdenhaß und Gewalt als familiäre und psychosoziale Krankheit. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 55, S. 1217-1244.
- Wöhr, M. (2019). Sozialpsychologie des islamischen Geschlechterverhältnisses: Eine psychoanalytische Ergründung der traditionellen islamischen Geschlechterordnung und ihrer Krisenhaftigkeit in der Moderne im Spiegel gesellschaftlicher Bedingungsfaktoren (Masterarbeit, Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft). Abgerufen am 07.03.2021 von www.refubium.fu-berlin.de.
- Wunn, I., & Selçuk, M. (2013). *Islam, Frauen und Europa: Islamischer Feminismus und Gender Jihad-neue Wege für Musliminnen in Europa*: Kohlhammer Verlag.
- Žižek, S. (2015). *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne*: Ullstein Ebooks.

12 Danksagungen

Mein ganz besonderer Dank an dieser Stelle gilt Prof. Dr. Lutz Götzmann für die übergreifende Unterstützung, die fortwährende Geduld sowie die überaus spannenden Perspektiven in diesem umfangreichen Projekt. Ohne diese herausragende Begleitung wäre das vorliegende Projekt keinesfalls in dieser Form gelungen. Dank Dir, lieber Lutz, habe ich gelernt, über mich hinauszuwachsen und dabei ganz neue Horizonte zu entdecken auf diesem Weg!

Zudem möchte ich Prof. Dr. Barbara Rüttner Götzmann danken, die in den letzten Jahren zu einer treuen Mentorin für mich wurde und den Weg ebnete für diese neuen Horizonte. Dank Dir, liebe Barbara, habe ich gelernt, Vertrauen in den Prozess und das Leben zu haben und mutig weiterzumachen!

Von ganzem Herzen möchte ich mich an dieser Stelle bei meinen Eltern bedanken, die sich über all die Jahre für die vorliegenden Themen begeistern konnten, stets mitgefiebert und unterstützt haben. Dank Euch, liebe Mama, lieber Papa und liebe Maike, habe ich gelernt, dass durch eine liebevolle und geduldige Unterstützung so ziemlich jedes Projekt gelingen kann!

Ich möchte meinen liebevollen Freund*innen danken, die mich all die Jahre immer wieder an die Freude innerhalb und außerhalb dieses spannenden Projektes erinnert haben. Ihr seid die absolut Besten! Dank Euch, liebste Laura, liebste Maria, liebste Katinka, liebste Nicki, liebster Alex, liebste Sandra, und meine Liebe Rina, weiß ich, dass das Leben schön und bunt ist!

Dieses Projekt lebte von dem Austausch der gesamten Forschergruppe, sodass ich zudem Gonca Tuncel-Langbehn für die ursprünglichen Ideen, Paul Kaiser für die Motivation und das Engagement und Marie Eichenlaub für das gegenseitige Unterstützen und den fortwährenden Humor danken möchte.

Abschließend möchte ich vor allem unseren mutigen Probandinnen und Probanden danken für die inspirierenden Gespräche, die mein Erleben und Verhalten auch nachträglich beeinflussen. Vor allem die Erfahrung, Reife und Nachdenklichkeit einiger Passagen beeindruckte und ermutigte mich in dem Gedanken, dass ein liebevolles und bereicherndes Miteinander unentbehrlich ist.