

4 Methodisches Vorgehen

Das gewählte methodische Vorgehen orientierte sich an der Fragestellung des Forschungsvorhabens: Mittels sozialanthropologischer Forschungsmethoden sollten Sinnzusammenhänge und Relevanzsysteme der Akteurinnen analysiert werden. Durch eine solche Forschungsstrategie lassen sich Rückschlüsse auf gesellschaftliche Bedingungen des (bildungs-)biografischen Handelns der jungen Frauen ziehen und im Sinne Bourdieus *verstehen* (vgl. Bourdieu 1997). Ziel hierbei war es, aus einer Akteurinnenperspektive die Bedeutung der Differenzkategorie »Muslimin« in Bildungsbiografien zu rekonstruieren und »Taktiken« (De Certeau 1988: 89) zu eruieren, mittels derer die jungen Secondas ihre *Agency* im Zusammenhang mit ihren Bildungsbiografien erweitern.

Es wurde ein ethnografischer Ansatz gewählt, welcher den Akteurinnen Raum für die Darstellung eigener Relevanz- und Deutungssysteme innerhalb von (sozialen) Räumen geben sollte. Der Vorteil einer ethnografischen Forschungsstrategie ist nicht zuletzt, dass »Aspekte des Handelns und Denkens beobachtbar werden, die in Gesprächen und Dokumenten – gleich welcher Art – (...) nicht in dieser Weise zugänglich wären« (Lüders 2011: 151). Kern des Zugangs zum Feld bildete die Methodik einer *multi-sited Ethnography*, wie Marcus (1995) sie in Abgrenzung zur klassisch ethnografischen Vorgehensweise vorschlägt.

Wie bei einer ethnografischen Herangehensweise üblich, kam bei der Datenerhebung ein Methodenmix zum Zuge: ein zirkuläres Verfahren von teilnehmender Beobachtung¹ in multiplen (sozialen) Feldern, themenzentrier-

1 Die Methodik der teilnehmenden Beobachtung, die »Königsmethode der Sozial- bzw. der Kulturwissenschaft« (Girtler 1989:104) wird bereits seit längerer Zeit fruchtbar im religionswissenschaftlichen Kontext bzw. in der Religionsforschung eingesetzt (Baumann 1998; für eine Übersicht vgl. bspw. Franke/Maske (2011: 108ff.)). Ein ethnografischer Zugang im Sinne einer »multi-sited Ethnography« umfasst jedoch mehr als teil-

ten (bildungs-)biografischen Interviews sowie einer diskursiven Dokumentenanalyse in Bezug auf die Differenzkategorie »Muslimin«.

Die kontinuierliche, zirkuläre Auswertung fand mittels *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996) statt und wurde durch eine fallzentrierte, biografische Perspektive ergänzt. Die Darstellung der Resultate erfolgte schliesslich entlang einer Typologie² von alltäglichen »Taktiken« (De Certeau 1988: 89), welche bei jungen Musliminnen in der Deutschschweiz in Bezug auf ihre Bildungsbiografien und ihre gesellschaftliche Selbstpositionierung manifest werden (siehe Kap. 5).

4.1 Sample: Forschen zu Musliminnen im Spannungsfeld zwischen »methodological Islamism« und »strategical essentialism«

Die Ausgangslage des Samplings gestaltete sich ziemlich komplex. Das Vorhaben bestand darin, von einer Arbeitsdefinition auszugehen und anschliessend in kontinuierlich kontrastierendem Verfahren theoretisch zu sampeln (Strauss/Corbin 1996). Die Arbeitsdefinition des Samples lautete zunächst wie folgt:

»Untersucht werden sollen junge muslimische Frauen mit »Migrationshintergrund« der zweiten Generation in der Deutschschweiz, die sich als »muslimisch« bezeichnen (Selbstdeklaration) und in der Schweiz geboren, resp. als Kleinkind in die Schweiz gekommen sind. Die zu Befragenden sollen zwischen 18-24 Jahre alt sein und damit in einem Alter, in dem sie einerseits – wie erfahrene Biografieforschende festgestellt haben – in der Lage sind, »kritisch ihre soziale Position, ihren Akteur-Spielraum und ihr Selbst im Verhältnis zu andern [zu] reflektieren« (Nökel 2002: 19; vgl. hierzu Rosenthal 1995: 104, 135 Lucius-Hoene/Deppermann 2002: 298), andererseits die zu rekonstruierende Lebensphase noch nicht zu weit zurück liegt«.

nehmende Beobachtung, hier kommt meist ein Methodenmix, der u.a. teilnehmende Beobachtung beinhaltet, zum Zuge (vgl. Falzon 2009:1).

- 2 Hier lehne ich mich an das von Kelle und Kluge (2010) vorgeschlagene Verfahren zur Typisierung an. Wichtig zu betonen ist jedoch, dass es sich bei der Typologie nicht um die Darstellung eines Weberschen Idealtypus (Weber, Max (1995 [1904]) handelt, sondern um eine Typisierung von »Taktiken« (De Certeau 1988:89). Infolgedessen können innerhalb einer Bildungsbiografie je nach Lebensabschnitt unter Umständen verschiedene »Taktiken« (ebd.) zum Zuge kommen.

Bereits in der frühen Erhebungsphase taten sich jedoch drei verschiedene Problemfelder bezüglich dieser Arbeitsdefinition auf: 1) sich als »muslimisch« bezeichnen (Selbstdeklaration), 2) die Konzeption »zweite Generation« in der Migrationsforschung und 3) die Altersspanne. Diese Punkte mussten reflektiert, hinterfragt und teilweise umdefiniert werden. Dieser Prozess soll im Folgenden kurz beschrieben werden.

Bereits in der frühen Erhebungsphase wurde deutlich, dass »*Muslima* sein« situativ konstruiert wird und selbst eine »Selbstdeklaration« kontextuell variieren kann. Dies soll kurz am Beispiel der einundzwanzigjährigen Lane illustriert werden:

In den meisten Situationen, insbesondere jedoch in nicht-religiös konnotierten Kontexten, wie z.B. der Arbeitswelt – bezeichnet sich Lane, wie sich in der Feldforschung anhand der teilnehmenden Beobachtung zeigte – als *Muslima*³.

Lanes Familie ist aus Südosteuropa eingewandert; sie wurde als eines von fünf Geschwistern in der Deutschschweiz geboren und wurde »distanziert« religiös sozialisiert⁴ (vgl. »Vier Gestalten des (Un)-Glaubens«, Stolz et al. 2014: 75ff.). Die ältere Schwester von Lane fand in der Pubertät durch Schulkameraden zu einer dezidiert religiösen muslimischen Jugendgruppe, begann religiöse Schriften zu lesen und bedeckte sich fortan mit einem *Hijab* – ein Schritt, dem Lane grossen Respekt zollt und den sie sehr bewundert, wie sie immer wieder unterstreicht. Der grosse Respekt, den Lane für diese Entscheidung aufbringt, rührt vom Mut her, den es in Lanes Augen erfordert, sich

3 Der Vorteil einer ethnografischen Zugangsweise ist unter anderem, dass mittels teilnehmender Beobachtung Aspekte der Selbstrepräsentation erfasst werden können, die in Interviews und Dokumenten nicht in derselben Weise zugänglich wären; vgl. hierzu auch Lüders 2011: 151

4 Es gestaltet sich schwierig, die religiöse Sozialisation von Lane in dieser Kürze darzustellen. Lane umschreibt ihre religiöse Sozialisation folgendermassen: »Meine Mutter, sie hat uns Kinder eigentlich auch nicht so religiös erzogen. Sie hat uns immer gesagt, ja es gibt einen Gott, es gibt einen Allah, ihr dürft das nicht machen oder so wie bei Euch im Chris..., ich weiss nicht was du bist, Entschuldigung (NG lacht) eh so wie im Christentum halt, so die zehn Gebote sind, ihr dürft das nicht und so, ist ja bei uns ähnlich, hat sie uns dieses Zeug erklärt, hat sie uns ein paar kurze Suren beigebracht, so vor dem Einschlafen, damit wir keine Angst haben. Aber so richtig ihr müsst beten und so, hat sie uns nie beigebracht« (Lane, Interview 27.05.2015, A 36). Gemäss des in der schweizerischen Religionswissenschaft vielbeachteten Modells der Typen von Religiosität (»Vier Gestalten des (Un)-Glaubens«) von Stolz et al. (2014) würden Lanes Eltern wohl am ehesten dem Typus der »Distanzierten« (Stolz et al. 2014: 75ff.) entsprechen.

in einem tendenziell islamkritischen gesellschaftlichen Umfeld als religiöse *Muslima* zu »outen« und dadurch bspw. in Kauf zu nehmen, dass Jobchancen vermindert werden. Inspiriert von ihrer ältesten Tochter vertieft sich auch die Mutter mehr in religiöse Themen und bedeckt sich erneut, nachdem sie den *Hijab*, als sie in die Schweiz kam, dem Vater zuliebe abgelegt hatte. Diesen hatte sie zuvor, wie Lane mir erklärte, eher aus Gründen einer familiären Tradition denn als Zeichen von Religiosität angelegt. Der Vater hingegen, der nicht sehr religiös orientiert ist, und die Mutter überredete, den *Hijab* abzuliegen, als sie in die Schweiz kamen, steht ihrer Tendenz, sich nun wieder vermehrt der Religion zuzuwenden, skeptisch gegenüber. Lane selbst schliesst eine allfällige Bedeckung als Zukunftsprojekt nicht aus, möchte sich jedoch im Moment ausserhalb der Moschee, die sie auch ab und an besucht, nicht bedecken. Sie bemüht sich jedoch darum, mehr oder weniger regelmässig das Pflichtgebet zu verrichten, besucht die Moschee und ist passiv Mitglied einer muslimischen Jugendorganisation. Gleichzeitig legt sie, wie ich beobachten konnte, Wert auf eine nicht-religiös konnotierte, trendig-modische äusserliche Erscheinung, ist oft stark geschminkt und zieht sich gerne figurbetont an. Nicht zuletzt deshalb steigt der Druck seitens ihrer Schwester und deren religiösen Freundinnen, sie solle sich doch bedecken oder zumindest anders anziehen. Dadurch sieht sich Lane mit dem Dilemma konfrontiert, sich zu positionieren. Sie löst das Problem so, dass sie sich im familiären Kontext, insbesondere in Bezug auf die Kreise ihrer älteren Schwester, explizit als »Nicht-Muslima« bezeichnet und positioniert, so muss sie sich der Definition und den Ansprüchen, die ihre Schwester an das »Muslima-sein« koppelt, nicht stellen, resp. sich nicht in ihrem eigenen »Muslima-sein« anpassen. Im beruflichen Kontext jedoch positioniert sie sich tendenziell eher als *Muslima*, um ihre (religiöse) Zugehörigkeit zu markieren und gleichzeitig bspw. auf das Einhalten von Speisegeboten pochen zu können. Das heisst, Lane konstruiert »Muslima-sein« situativ, je nach dem in welchem Umfeld sie sich bewegt.

Dass einem solch *situativ konstruierten* »Muslim(a)-sein« unzureichend Rechnung getragen wird und der Begriff »Muslim*in« weitgehend essentialistisch verwendet wird, wirft Brubaker (2012) der exponentiell zunehmenden Forschung zu Islam und Muslimen vor. Er spricht in diesem Zusammenhang anlehnend an Wimmer und Glick-Schiller (2002) von einem »methodological Islamism« (Brubaker 2012: 6). Insbesondere kritisiert er die unzureichende resp. unreflektierte Verwendung von Muslim*in als »Kategorie der Analyse« (ebd.). Er schlägt vor, »Muslim*in« als »Kategorie der Analyse« fallen zu lassen und ausschliesslich auf der Ebene einer »Kategorie der Praxis«, also

einer Kategorie, welche die Akteur*innen im Feld benutzen, zu verwenden, und so dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es sich bei Muslim*innen um eine sehr heterogene Gruppe und keine homogene Entität handelt (ebd.).

Modood und andere (Meer/Modood 2013, Modood 1998) halten dagegen, dass durch eine solch radikal anti-essentialistische Dekonstruktion von Gruppenidentitäten deren politische Anerkennung verunmöglicht wird. Modood zeigt im Zusammenhang mit Muslim*innen als religiöser Minorität in Grossbritannien bspw. auf, dass auf politischer Ebene, ohne homogenisieren zu wollen, marginalisierte Gruppen benannt werden müssen, um ihre (religiöse) ›Identität‹ zu schützen und politisch anerkannt zu werden (Modood 2013, 2011, 2010, 1998). Die postkoloniale, feministische Philosophin Spivak fordert in diesem Zusammenhang in einem Text der *Subaltern Study Group* einen »strategic use of (...) essentialism« (Spivak 1993: 5, Herv. im Orig.) längst einen »strategischen Essentialismus«. Müller (2013: 119) resümiert hinsichtlich des dargelegten Spannungsfelds, dass in letzter Konsequenz »eine radikale anti-essentialistische Perspektive (...) weder Politik noch Gesellschaft oder ein kohärentes Selbst« zulasse. Durch die enge Verwobenheit von sozialer Praxis und sozialwissenschaftlicher Theorie komme es bei Forschenden diesbezüglich zu »Problematiken einer konstruktivistischen und anti-essentialistischen Perspektive, die man auch als Dilemmata bezeichnen kann« (ebd.).

Vor einem solch »anti-essentialistischen Dilemma« stand ich in vorliegender Untersuchung: Einerseits sah und sehe ich mich theoretisch einer konstruktivistischen und anti-essentialistischen Perspektive verpflichtet, auf der anderen Seite war es mir ein zentrales Anliegen, allfällige (strukturelle) Diskriminierungen und Einschränkungen junger muslimischer Frauen in Bezug auf das Bildungswesen sichtbar zu machen – gerade auch hinsichtlich des gesellschaftlichen Islamdiskurses und der diskursiven Differenzkategorie »Muslimin«. Ein solches Vorhaben würde, Modoods Argumentationslinie folgend, durch eine konsequent anti-essentialistische Perspektive verunmöglicht.

Schliesslich entschied ich mich, im Sinne eines »strategischen Essentialismus« (Spivak 1993: 5) nicht vollständig darauf zu verzichten, Muslim*in als Kategorie der Analyse und Praxis zu verwenden, dies jedoch in stetigem Bewusstsein und in Reflexion der zuvor benannten Problematik der situativen und fluiden Konstruiertheit von Selbst- und Fremdzuschreibungen. Die ursprünglich vorgesehene Voraussetzung zur Teilhabe am Sample, nämlich die einer Selbstdeklaration als Muslimin wurde also im weitesten Sinne beibe-

halten, jedoch unter den ausgeführten Überlegungen reflektiert und flexibel gehandhabt (bspw. wurde Lane schliesslich dem Sample zugerechnet, obwohl sie sich nicht in allen erforschten Kontexten als *Muslima* deklarierte).

Zweitens tat sich hinsichtlich des Samples die Frage auf, wie der Begriff »zweite Generation« umrissen und definiert werden sollte: Verschiedentlich haben Forschende auf die Problematik der Verwendung des Generationsbegriffs in der Migrationstheorie hingewiesen (vgl. bspw. Müller 2013: 61ff. Aumüller 2010, Juhasz/Mey 2003: 18ff.). Kritisiert wurde unter anderem, dass der Generationsbegriff einerseits empirisch unscharf sei und andererseits dazu führe, dass der Status als »Ausländer*in« direkt auf die nächste Generation übertragen würde (D'Amato 2010: 177) und drohe »zu einem Verdikt zu werden, das die Betroffenen zur strukturellen Marginalität verurteilt« (Aumüller 2010 o. S.).

In der Schweizer Migrationsforschung (und im öffentlichen Diskurs) wird zunehmend die ursprünglich auf den schweizerisch-irakischen Filmemacher Samir⁵ zurückgehende Begrifflichkeit der *Seconda*o* (D'Amato 2010: 178-179) rezipiert. Anders als der Generationenbegriff bezieht der Begriff *Seconda*o* seine Legitimität daraus, dass er ein politisches Projekt darstellt und darauf abzielt, Menschen mit gemeinsamen Forderungen zu vereinen (Allenbach 2016: 34, D'Amato 2010: 178-179, Juhasz/Mey 2003:18). Müller (2013: 57) zufolge bildete die medial inszenierte Beschuldigung von Jugendlichen mit »Migrationshintergrund« an Sachbeschädigungen während der 1. Mai-Demonstration 2002 den Ausgangspunkt für die politische Bewegung der *Secondas*os* in der Schweiz (ebd.). Als Reaktion gegen diese öffentliche Stigmatisierung versuchten *Secondas*os* sich zu organisieren und eine Art »Gegen-Stereotyp« (ebd.) zu etablieren im »Kampf gegen das negative Image, den sie mithilfe der Betonung ihres sozioökonomischen Erfolges und ihrer Zugehörigkeit zur Schweiz führten« (ebd.). Die Bezeichnung *Seconda*o* stellte also zunächst einen politischen Kampfbegriff oder zumindest eine Art Selbstbezeichnung von Jugendlichen mit »Migrationshintergrund« der sog. »zweiten Generation« dar. Bis heute sind in der Schweiz verschiedene lokale Gruppierungen existent, die sich unter dem Namen »*Secondas*os*« oder »*Second@s plus*« politisch vereinen und betätigen, so bspw. »*Secondas Zürich*«⁶. Bis vor kurzem existierte

5 In seinem Film »Babylon 2« (1993) prägte Samir »*Secondo*« als Begriff (der sich aber auch als politisches Konzept versteht (D'Amato 2010: 178; www.dschoinvent-schr.ch/de/movies/documentaries/babylon-2).

6 <http://secondas-zh.ch/>.

zudem ein schweizerischer Dachverband – »Second@s Plus Schweiz«, der sich jedoch mangels zeitlicher Ressourcen der engagierten Mitglieder 2016 auflöste (Landolt 2016b).

In der Migrationsforschung wurde die Begrifflichkeit *Seconda*o* relativ rasch aufgenommen und etabliert sich teilweise (vgl. bspw. u. v.a. Allenbach 2016, 2011, D'Amato 2010, Mey 2010, Bolzman et al. 2003, Juhasz/Mey 2003:18-19 etc.). Laut Müller vermochte sie sich jedoch noch nicht gänzlich durchzusetzen (Müller 2013: 59). In vorliegendem Projekt werden die Begriffe *Seconda*o* und »zweite Generation« synonym verwendet und anlehnend an Juhasz/Mey (2003:18-19) wie folgt definiert: Unter »*Seconda*o*« oder »zweiter Generation« werden Jugendliche verstanden, die *in der Schweiz geboren oder als Kleinkinder in die Schweiz gekommen* sind und bei denen *beide Eltern im Ausland geboren* sind. Eingeschlossen hierin sind *sowohl eingebürgerte wie auch nicht eingebürgerte* Jugendliche.

Drittens zeigte sich im Verlaufe der Untersuchung, dass es der Beantwortung der Forschungsfrage zuträglich war, die ursprüngliche Altersspanne des Samples von 18-24 etwas auszuweiten bzw. flexibel zu handhaben. Es zeichnete sich ab, dass Bildungsentscheidungen nicht zuletzt wegen des sehr »durchlässigen« schweizerischen Bildungssystems bis weit in die Adoleszenz und ins junge Erwachsenenleben hinein gefällt werden und Prozesse einleiten, die meines Erachtens in die Analyse einbezogen werden müssen (vgl. hierzu auch King/Koller 2009a, King 2004). Ebenso wurde deutlich, dass sich sowohl eingeschlagene Bildungswege, -entscheidungen wie auch Religionsverständnis, religiöse Praxis und religiöse Selbstrepräsentation in der Adoleszenz noch stark verändern können. Die Begrenzung auf eine Altersspanne von 18-24 hätte mögliche Analysen verkürzt und bildungsbiografische Verläufe im Rahmen des heute relativ flexibilisierteren und durchlässigeren schweizerischen Bildungssystems nur eingeschränkt darstellen lassen.

Die Arbeitsdefinition und Ausgangslage des Samples wurde also angesichts der drei zuvor reflektierten Punkte dahingehend angepasst, dass erstens zwar nicht auf »Muslimin« als Kategorie der Analyse verzichtet wurde, dies jedoch einzig aus Gründen eines »strategischen Essentialismus« (Spivak 1993: 5). Zweitens wird der Begriff der »zweiten Generation« ebenfalls kritisch reflektiert, in Anführungsstrichen verwendet, um die oben geschilderten Vorbehalte zu unterstreichen und gegebenenfalls durch die Begrifflichkeit der *Seconda*o* ersetzt. Und schliesslich drittens wurde die ursprünglich vorgesehene Altersspanne von 18-24 Jahren flexibel gehandhabt. Im Sample befinden sich nun Frauen zwischen 18-35 Jahren.

Während der gesamten Feldforschungsphase wurden geeignete Interviewpartnerinnen gesampelt und für ein (bildungs-)biografisches Interview über Berufswahl und Phase des Übergangs von Volksschule zur nachobligatorischen Ausbildung angefragt. Die kontinuierliche Weiterentwicklung des Samples erfolgte, wie gemäss *Grounded-Theory-Methodologie* üblich, schrittweise mittels des Verfahrens des *Theoretical Samplings* (Strauss/Corbin 1996: 148ff.). Dieses zielt nicht auf eine statistische Repräsentativität ab, sondern auf eine konzeptuelle: Theoretisch gesampelt wird also mit dem Ziel, alle Fälle und Daten zu erheben, die »für eine vollständige analytische Entwicklung sämtlicher Eigenschaften und Dimensionen der in der jeweiligen *Grounded Theory* relevanten Konzepte und Kategorien erforderlich sind« (Strübing 2011: 155). Zentral hierbei ist, dass auf ein deduktives, vorab bestimmtes Sample zugunsten einer kontinuierlichen Entwicklung des Samples verzichtet wird, das sich an der iterativ sich entfaltenden Theorie orientiert (Strübing 2011: 154).

Mittels des Verfahrens des *Theoretical Samplings* (Strauss/Corbin 1996: 148ff.) wurden die Interviewpartnerinnen in vorliegendem Projekt kontinuierlich kontrastierend ausgewählt, beispielsweise nach (berufs-)biografischem Verlauf, Art der (religiösen) Vergemeinschaftung, Herkunftsmilieu, Wohnort (Stadt/Land) etc. Ziel dieses Vorgehens war es, eine möglichst grosse Varianz des empirischen Datenmaterials zu erzeugen.

Eng zusammenhängend mit der Konzeption des theoretischen Samplings ist das Kriterium der *theoretischen Sättigung* (vgl. Strübing 2011: 155). Das Sampling gilt dann als beendet, wenn eine sogenannte *Theoretische Sättigung* erreicht ist, das heisst, »wenn im Zuge weiterer Vergleichsprozesse keine neuen Einsichten erfolgen und die Modifikationen nur noch zur Verbesserung der internen Konsistenz nötig sind« (Mey/Mruck 2011: 29). Oder mit anderen Worten:

»Ging es zunächst darum, in Bezug auf das untersuchte Phänomen möglichst homogene Fälle zu untersuchen, so wird nach dem Erreichen der theoretischen Sättigung diese *Strategie des minimalen Vergleichs* durch eine *Strategie des maximalen Vergleichs* ersetzt, d.h. es werden nun systematisch Daten zu Falldomänen ausgesucht, die gute Chancen haben, abweichende Ausprägungen des Phänomens aufzuweisen« (Strübing 2011: 155).

Im vorliegenden Projekt begannen sich nach rund fünfzehn biografischen Interviews und nach rund zwei Jahren Feldforschung erste Anzeichen einer *Theoretischen Sättigung* abzuzeichnen. Um zu überprüfen, ob »im Zuge weiterer Vergleichsprozesse keine neuen Einsichten erfolgen« (Mey/Mruck 2011:

29), wurden vier weitere biografische Interviews sowie weitere informelle Gespräche geführt. Gesamthaft wurden schliesslich neunzehn biografische Interviews digital aufgezeichnet und transkribiert. Zusätzlich wurden diverse formelle und informelle Expert*innen-Interviews geführt. Punktuelle Feldaufenthalte fanden während des gesamten Forschungsprozesses statt.

4.2 Zugang zum Feld: Multi-Sited Ethnography

Ausgehend von der Kritik einer räumlichen Verortung von Kultur in der Sozialanthropologie der 90er-Jahre und von einem dynamischen, nicht-essenzielistischen Kulturverständnis im Zuge der Globalisierung »and its cousin, transnationalism« (Falzon 2009: 6) kam es zu einer »Neudefinition des ethnografischen Feldes und der Feldforschung jenseits einer lokal verankerten Örtlichkeit« (Halbmayer 2017: 1). In einer globalisierten Welt, so lautete das zentrale Argument von Marcus, könne das ethnografische »Feld« nicht länger »single-sited« definiert werden, sondern müsse global agierende Lebenswelten ethnografisch erforschen können und so »multi-sited«⁷ erfolgen (Marcus 1995: 98). Marcus widersetzte sich dem Bild des Felds als homogener im Vorfeld abgeschlossener Einheit: Subjekte sind nach ihm mehrfach bzw. vielfach verortet und mobil, Ziel einer »multi-sited Ethnography« soll es hierbei sein, diese Vielfachverortungen oder multiplen »Felder« miteinander in Beziehung zu setzen (ebd.: 96-97). In dieser Perspektive ist das Feld nicht einfach örtlich vorhanden, sondern wird mittels Feldforschung erst konstruiert (vgl. Amit 2000).

Marcus schlägt sechs Strategien vor, wie »multi-sited« ethnografisch vorgegangen werden soll (Marcus 1995: 106:ff.):

- **»Follow the people«:** Diese Strategie richtet sich nach Bewegungen und Entwicklungen von Personen oder Personengruppen aus. Den Akteur*in-

7 Das englische Wort »site« eröffnet im Deutschen, wie Weissköppl (2005: 49) ausführt, geradezu ein semantisches Feld, das verdeutlicht, was mit diesem Begriff im Gegensatz zum früheren »field« unterstrichen werden soll, nämlich ein Kulturverständnis, das nicht auf abgeschlossener Lokalität beruht, sondern »Kultur (...) als potentiell mobile, weil kognitiv *und* interaktiv einzubringende Ressource des Denkens und Handelns zu betrachten, die an ganz unterschiedlichen Stellen und Plätzen ebenso durch unterschiedliche Medien zum Einsatz kommen kann oder zur Schau gestellt, inszeniert wird« (ebd.: 2005 49-50, Herv. im Orig.).