

2. AUSGANGSLAGE UND THEORETISCHE PERSPEKTIVE

Die islamischen Gemeindebildungen in der Bundesrepublik stellen eine Sonderform öffentlicher Religionsgemeinschaften dar. Türkische Muslime erlangen Eigenständigkeit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, wenn sie hier Religionsgemeinschaften etablieren, jedoch zu Bedingungen eben dieser Gesellschaft: Sie müssen sich auf das deutsche Vereinsrecht stützen.¹³ Die beteiligten Muslime treten dabei in eine neuartige Beziehung zur deutschen Gesellschaft.¹⁴ Auch daraus leitet sich ihre Forderung her, die Mehrheitsgesellschaft möge ihre besondere Identität als Muslime respektieren. Damit ist ein Problemkreis berührt, der in den vergangenen Jahren intensiv von Sozialphilosophen¹⁵ erörtert worden ist: Es geht um die Quellen von persönlicher Identität. Wenn die nicht abstrakt aus einer individuellen Entscheidung entsteht, sondern geschichtlich und kulturell vermittelt zustande kommt, muss dann nicht die dominante Gesellschaft kulturelle Differenzen anerkennen?¹⁶

-
- 13 Alle relevanten Dachverbände bemühen sich seit Jahren um den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts (vgl. dazu Abschn. 4.4.4 und dort insbesondere die Fußnote 294). Die Islamische Föderation Berlin (IFB) hat im Februar 2000 vor dem Bundesverwaltungsgericht die Anerkennung als *Religionsgemeinschaft im Sinne des Berliner Schulgesetzes* erstritten und damit nunmehr das Recht auf *Erteilung islamischen Religionsunterrichts* an Berliner Schulen (BVerwG 6 C 5.99). Abgesehen davon, dass nunmehr mögliche Inhalte eines schulischen Religionsunterrichts erarbeitet und die Lehrerausbildungen angepasst werden müssen – entsprechende Bemühungen gibt es auch über Berlin hinaus – stellt das Urteil im Hinblick auf die bisherige Rechtspraxis in der Körperschaftsfrage aus der Sicht der Muslime einen großen Fortschritt dar (vgl. ap, „Richter erlauben Islam-Unterricht“, *Weser-Kurier* Nr. 46, 24. 02. 00: 1; Mehr, „Schulfrei für alle Götter“, *DIE ZEIT* Nr. 48, 19. 11. 98: 4; Spiewak, „Das Recht auf Unterricht“, *DIE ZEIT* Nr. 10, 02. 03. 00: 32.).
- 14 S. a. Amiraux (1999: 30).
- 15 Hier: Taylor (1997). Vgl. Kippenberg (2000: 107).
- 16 Taylor (1997): Über die These, dass Identität der Einzelnen wie gesellschaftlicher, ethnischer oder religiöser Gruppen sich abhängig von Anerkennung oder Nichtanerkennung durch dritte bilde, fand die *Forderung nach Anerkennung* als *ein menschliches Grundbedürfnis* Eingang in die Politik. Damit verbunden ist eine *universalistische* und *egalitäre* Vorstellung von menschlicher *Würde*, die sich aus dem „Zusammenbruch der gesellschaftlichen Hierarchien, die früher die Grundlage der Ehre bildeten“, entwickelten. „Nur dieses Konzept von Würde (ist) mit einer demokratischen Gesellschaft zu vereinbaren [...], es (musste) das ältere Konzept der Ehre notwendigerweise überlagern“ (ebd. 15f.). Denn der Begriff der Ehre war immer mit *Ungleichheit verknüpft*. Die „Politik der gleichheitlichen Anerkennung“ ist mit zwei tiefgreifenden Wandlungen verbunden. „Aus dem Übergang von der Ehre zur Würde ist eine Politik des Universalismus erwachsen“, „aus der Entwicklung der modernen Identitätsvorstellungen ist dagegen eine Politik

Die Gemeinden bilden einen sozialen Kreis, in dem Normen und Erzählungen tradiert werden, die von denen der Mehrheitsgesellschaft abweichen. Die Analyse dieser Institutionen greift die Überlegungen Georg Simmels auf, dass eine Mehrzahl sozialer Kreise für den Einzelnen die Herausbildung von Identität gestattet.¹⁷ Die Kreuzung verschiedener sozialer Kreise im Einzelnen bedeutet für die jugendlichen Migranten die Teilnahme an einer Grundform des modernen Individuationsprozesses. Folgerichtig geht es um die Frage, ob und inwiefern diese sich explizit muslimisch verstehenden Jugendlichen von der Mehrheit der Gleichaltrigen innerhalb der ‚türkischen *community*‘ signifikant abweichen, und zwar gleichermaßen hinsichtlich ihrer Einstellungen zur Religion, ihres sozialen Status und ihrer Stellung zur bzw. *in* der Aufnahmegesellschaft. Aus den Antworten sind Rückschlüsse auf die Entwicklungen der ‚türkischen *community*‘ im Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft, auf die Bedeutung von Islam bzw. islamischer Religiosität für diese Entwicklungen und schließlich die Veränderungen, die sich für den Islam selber aus der Diasporasituation und den ihr angepassten neuen Formen und Bedeutungen von religiöser Zugehörigkeit ergeben, zu erwarten. Die Wechselwirkung zwischen sozialer Integration und religiöser Differenz wurde in der Religionswissenschaft historisch vor allem am Judentum studiert. Im Blick auf den Islam ist dieses Thema neu.

Im Gegensatz zu den Situationen in einigen europäischen Nachbarländern ist die Präsenz einer wachsenden muslimischen Bevölkerungsgruppe in der Bundesrepublik Deutschland keine unmittelbare Folge des Kolonialismus, sondern in erster Linie ein migrationsspezifisches Phänomen. Daraus folgt für die Aufnahmegesellschaft, dass sie sich, abgesehen von den Entwicklungen mit eher globaler Bedeutung, im hier gegebenen Umfang allein wegen der Arbeitsmigration der Türken mit dem Islam auseinandersetzen muss. Für die Migranten eröffnet sich im Gegenzug nicht nur der schwierige Erfahrungshorizont der Diaspora: Sie müssen vielmehr erleben, dass sich die Bedeutung der Religion wandelt, insofern sie nicht länger dem bloßen Leben, sondern nunmehr dem *besonderen Leben in der Migration* einen Sinn verleiht. Die Formen der Religionszugehörigkeit verändern sich dabei: Nicht mehr nur das *Hineingeborenwerden*, nicht mehr nur das *Bekenntnis* definieren sie, sondern jetzt auch die *Mitgliedschaft* als ein Status *hiesigen Rechts*. Die Trennung von religiöser Gemeinschaft und Gesellschaft wird für türkische Migranten in einer Dimension erlebbar, die sich von der kemalistischen Trennung von Staat und Religion vollständig unterscheidet. Türkische Jugendliche stellen nun diejenige Gruppe, in der die vielfältigen spannungsgeladenen Affekte der Mehrheits- sowie der Minderheitsgesellschaft sich nicht nur treffen, sondern einen personalen Ausdruck verschaffen, der den Erwachsenen beider Gruppen längst nicht immer recht sein kann. Faktische, praktizierende und – vehementer – *organisierte* Muslime sehen in der Erziehung der Kinder und Jugendl-

der Differenz hervorgegangen. Jeder Mensch und jede Gruppe soll um seiner unverwechselbaren Identität willen anerkannt werden“ (ebd. 27f.).

17 Simmel (1992: 456-511).

chen zu kompetenten und integren Muslimen ein, wenn nicht das zentrale Anliegen ihrer gemeindlichen Aufgaben, das wesentlich auch über den eigentlichen Kreis der Gemeindemitglieder und deren Familien hinaus auf die gesamte ‚türkische *community*‘ zielt. Gleichzeitig ist offenkundig, dass dieses Ziel gegen Vorbehalte der Aufnahmegesellschaft¹⁸ formuliert und – so weit möglich – durchgesetzt wird. Auf der anderen Seite macht die Aufnahmegesellschaft den Jugendlichen Integrationsangebote, deren Annahme oftmals mit einer Bereitschaft zu dem Eingeständnis verbunden scheint, dass die westliche Lebensweise die bessere (fortschrittlichere, aufgeklärtere, zivilisiertere) sei. Wie auch immer, die besondere Lage der jugendlichen Migranten ist ohne eingehende Beschäftigung mit der Migration nicht zu verstehen.

Schiffauer (u.a. 1983, 1984, 1991) und Mihçiyazgan (1986, 1994) haben, deutlich früher als andere wissenschaftliche Autoren im deutschsprachigen Raum, die individuelle Be- und Umdeutung des Islam und den Zusammenhang von islamischer Religion und Identität im Migrationsprozess beschrieben. So verwundert es nicht, dass sich neuere Arbeiten zu islamischer Religiosität (u.a. Sandt 1996; Nökel 1996, 1999; Karakaşoğlu-Aydın 1999; Klinkhammer 2000; Tietze 2001) durchgängig auf diese Autoren beziehen. Weil und insofern sich in der Migration die Struktur der Gruppe ändere, so machen beide Autoren deutlich, muss sich auch das Verhältnis zum Islam und seine Rolle für die bzw. in der Gruppe ändern. Der *imaginierte* Erfahrungshorizont des Dorfes¹⁹, in dem ökonomische, politische und soziale Beziehungen mit denen der religiösen Gemeinschaft identisch sind, bricht in der Migration auf. Der Bereich Religion findet eine vollständig neue Bewertung (vgl. Schiffauer 1984: 485-516). Das drückt sich unter anderem in der Notwendigkeit aus, die entstehenden Moscheegemeinden nach Maßgabe des deutschen Vereinsrechts zu organisieren. Damit verändert sich die *umma* zu einer Beitrittsgemeinschaft und entwickelt sich so zu einem *Spezialinteresse*, das neben anderen von Teilen der konsolidierten heterogenen Minderheit der türkischen Migranten verfolgt wird. Diese Entwicklungen schaffen oft erst die Möglichkeit, dass türkische Migranten ein Bewusstsein hinsichtlich ihres Status‘ als Angehörige einer Minorität entwickeln, aus dem heraus soziale und politische Forderungen gegenüber der Aufnahmegesellschaft formuliert und schließlich eingeklagt werden können.

Zu den *sichtbaren* sozialen Veränderungen zählen neue Beziehungsmuster. Das soziale und familiäre Gefüge der dörflichen türkischen Lebenswelt, aus dem sich z.B. Erziehungsideale türkischer Eltern auch in der Migration entwickeln, ist Veränderungen ausgesetzt. Das differenzierte System von Ehre, Achtung und Respekt, aus

18 Ein zentrales Symbol dieser gesellschaftlichen Vorbehalte ist sicher das Kopftuch und die daran geknüpften oberflächlichen Rückschlüsse auf die Erziehung und die ‚Stellung‘ von Mädchen bzw. Frauen.

19 Erstaunlich ist, dass auch Jugendliche, die von einer vorausgegangenen Land-Stadt-Migration ihrer Eltern berichten, sich durchgängig auf ländliche Lebensformen beziehen, wenn sie die Türkei als ‚Heimat‘ thematisieren.

dem sich im Dorf die Verpflichtungen, aber auch die berechtigten Ansprüche der einzelnen gegenüber seiner Familie und darüber hinaus der Gemeinschaft herleiten, verändert sich in der Fremde und zwar zunehmend dann, wenn sich die Perspektive der Einwanderer von der zunächst angestrebten Rückkehr zu einer dauerhaften Präsenz verschiebt. Durch den Kontakt mit einer modernen, urbanisierten und industrialisierten Gesellschaft, die zudem eine weitgehend, und zwar in einem anderen als dem türkischen Sinn, säkularisierte ist, entwickelt sich ein neues Verhältnis von religiöser Gemeinschaft, Gesellschaft und Individuum.²⁰

Schiffauer (1990: 146ff.) zufolge erleben zumindest türkisch-islamische Migranten mit dörflich-ländlichem biografischen Hintergrund eine vollständig anders strukturierte Beziehung zwischen Individuum, islamischer Gemeinschaft und Gesellschaft als diejenigen, die sie mit der Migration verlassen haben. Ökonomische, politische und soziale Beziehungen sind nicht mehr mit denen in der religiösen Gemeinschaft identisch. Die religiöse Gemeinschaft dient nicht mehr dazu, Personen kennen zu lernen, mit denen man auf sozialer Ebene Beziehungen austauscht, sondern solche, die geistig ähnlich gesinnt sind. Die Erfahrung eines oszillierenden Verhältnisses von heiliger und säkularer Zeit, die noch im Dorf allgemeingültig war, ist in der Auslandsmigration obsolet. Nicht die ganze Gesellschaft wandelt sich während sakraler Zeiten in eine religiöse Gemeinschaft, sondern der einzelne verlässt die säkulare Gesellschaft, um sich einer – eigenständigen – religiösen Gesellschaft temporär anzuschließen. Der soziale Status wird nicht mehr über den Status in der religiösen Gemeinschaft vermittelt, sondern er wird zu einer Privatangelegenheit. So verändert sich die religiöse Gemeinschaft oftmals zu einem *Gegengewicht* zur säkularen Gesellschaft, einem Ort des Rückzugs und der Zuflucht, an dem, in einer christlichen Gesellschaft, die islamischen (und türkischen) Werte (Respekt, Achtung, Würde des Individuums) Bestand haben, im Gegensatz zu einer gesellschaftlichen Umgebung, in der sich der einzelne häufig diskriminiert und gedemütigt fühlt. Speziell in Deutschland ist das Verhältnis von religiöser Gemeinschaft und Gesellschaft kein komplementäres mehr, sondern ein gegensätzliches. Deshalb werden die Beziehungen innerhalb der religiösen Gemeinschaft höher bewertet: die ‚kalten‘ sozialen, von Ausbeutung, Diskriminierung und Ungerechtigkeit bestimmten Beziehungen stehen im Gegensatz zu den ‚warmen‘ brüderlichen Beziehungen, die von gegenseitigem Respekt und Achtung bestimmt sind.

Durch den neuen Status der religiösen Gemeinschaft verändert sich auch der symbolische Gehalt der rituellen Praxis für den Einzelnen: In ihr drückt man nicht mehr seine Zugehörigkeit zur ganzen Gesellschaft des Dorfes aus, sondern bezeugt seine Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Minderheit. Dabei wird das Ritual von der Mehrheit häufig verlacht und muss gegen die öffentliche Meinung vollzogen werden. Entsprechend ziehen sich aktive Mitglieder der gesellschaftlichen Minder-

20 Vgl. Schiffauer (1990: 146-158).

heit die Verachtung der Mehrheit zu. Das bedeutet, dass derjenige, der das Ritual praktiziert, sich von der Mehrheitsgesellschaft trennt, mit besonders offensichtlichen und ernsthaften Auswirkungen auf die Sozialisation von Kindern (vgl. ders. 1990: 150ff.). Die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise wird individualisiert. Daraus folgt auch, dass sich die Migranten bezogen auf die religiöse Praxis viel deutlicher voneinander unterscheiden als es die Leute im Dorf tun. So können sich einige mit der Begründung, „das hier ist Deutschland“, den religiösen Pflichten völlig entziehen, während andere sie weit ernster nehmen, als sie es daheim getan hätten. Bemerkenswert ist ferner die im Vergleich zum Dorf deutlich veränderte Teilhabe der Frauen an der religiösen Praxis (vgl. ders. 1983: 102; 1990: 152).²¹

Die Erziehung der Jugendlichen markiert deshalb eine wichtige Schnittstelle zwischen der ursprünglichen und der gegenwärtigen Lebensweise, an die sich zum Beispiel Bedürfnisse nach Konsistenz und Kontinuität knüpfen, an der sich die Haltung gegenüber der Herkunfts- sowie der Aufnahmegesellschaft einen Ausdruck verschafft. Die Inkorporation der adoleszenten Jugend in beide Gesellschaften (oder in beide Gesellschaftsteile!) bildet so ein Konfliktfeld zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Zwischen Eltern und jugendlichen Kindern entsteht ein heftiger Generationskonflikt. Mihçiyazgan (1994: 195-206) sieht in solchen Generationskonflikten eine *Hochislamisierung* angestoßen: Eltern, die sich argumentierend mit ihren in der Migration aufgewachsenen Kindern über den Islam auseinandersetzen wollten, seien gezwungen, ihren bisherigen Wissensstand zu erweitern. Der *Qur'an*, zunehmend in türkischer Übersetzung gelesen, verliere dabei allmählich seine ursprüngliche *rituelle Bedeutung*. Seine wie die Lektüre weiterer religiöser Schriften erweiteren den Wissensbestand der muslimischen Migranten und führe zu einer Hochislamisierung, die gleichzeitig aber nicht gleichermaßen von unten nach oben wie umgekehrt verlaufe.²² Dieses Konfliktgemenge führt häufig zu einem Pendeln der türkischen Ju-

21 Durch den Erfahrungshorizont Migration bekommen zusätzlich die einzelnen Generationen folgenreiche Bedeutung: Sie sind nämlich voneinander deutlicher abgrenzbar, als sie es im türkischen Kontext waren. Die Überlegungen Mannheims (1970) zum Problem der Generationen sind deshalb weiterführend und erhellend für den Untersuchungsgegenstand (s. S. 50-52).

22 Im Gegensatz zu der verbreiteten islamwissenschaftlichen Vorstellung, unter dem Begriff Volksislam alle möglichen abergläubischen und magischen Praktiken zusammenfassen zu können, sieht Mihçiyazgan (1994: 197f) den Volksislam der ‚einfachen Leute‘ als Gegenüber zum Hochislam beinhalte ein ebenso kohärentes Wissenssystem wie der Hochislam, entscheidender Unterschied sei die Form der Vermittlung: während letzterer überwiegend schriftlich vermittelt würde und sich auf die *Sunna* beziehe, erhalte sich der Volksislam in mündlichen Überlieferungen mit den *Hadisen*, die nur zum kleineren Teil den *Hadithen* des Hochislam entsprechen, als Quelle. Zusätzliches Unterscheidungsmerkmal sei der Umgang und das Verständnis des *Qur'an*: während der Hochislam theologische *Qur'an*-Interpretationen auf Grundlage der *Sunna* einschließe, haben die *Qur'an*-Suren im Volksislam rituelle Funktionen, die keiner Interpretation bedürften. Ähnlich gelte dem Hochislam die Ausführung der Rituale als unabdingbar, während die Tradition des Volksislam diese Rituale eher relativiere: *die gute Absicht, das Ritual ausführen zu wollen*, sei Glaubensbasis der ‚einfachen Muslime‘, nicht die eigentliche Ausführung. (Mihçiyazgan 1994: 197f). Veränderungen der Migranten, insbesondere in Be-

gendlichen zwischen zwei *Lebensweisen*. Das Pendeln stellt insofern eine *Lebensstrategie* dar, als beide Gruppen, die ‚türkische *community*‘ in Deutschland und die deutsche Aufnahmegesellschaft, scheinbar einander gegenseitig ausschließende Erwartungen an die Jugendlichen stellen, die in den vermeintlichen Alternativen Integrität *oder* Integration eine Zuspitzung erfahren. Mittels der Kulturkonfliktthese suchen verschiedene Autoren solche Mechanismen zu deuten. Klärungsbedarf besteht angesichts dieser Versuche, insofern ihnen undeutliche Definitionen des Kulturbegriffs zugrunde liegen (s. S. 28ff.).

Deshalb gilt der Frage, inwiefern ein Anteil an der Definitionsmacht innerhalb *eines kulturellen Diskursfelds* (vgl. Schiffauer 1995: 14) allein durch soziale Repräsentanz gewährleistet wird, breitere Aufmerksamkeit. Immer häufiger verlangen türkische Muslime von der Mehrheitsgesellschaft, zuzulassen, dass muslimische Werte, die eine Art der von Esser (1996: 79f.) definierten „Positionsgüter“ darstellen, sichtbare Spuren hinterlassen: In der Architektur, im Erziehungswesen, in Medien, Politik und Justiz. Die Verweigerung eines der Größe der Bevölkerungsgruppe angemessenen Anteils an der Definitionsmacht erklärt umgekehrt eine Überreaktion der ausgeschlossenen Minderheit in den Forderungen ihrer Rechte und in der Kompensation der erlittenen Zurückweisung. Dazu kommt das Phänomen, dass die Bindung der organisierten Muslime an die Gemeinden in der Diaspora offenbar stärker ist als in der Türkei, weil diese hier nicht selbstverständlich da sind, sondern erst durch eigene Initiative geschaffen werden müssen. Die Bildung einer solchen Interessengruppe, respektive die Mitgliedschaft in ihr, verändert offenbar nicht nur das Engagement für eine Sache – hier: das religiöse Bekenntnis –, sondern auch die Intensität der Identifikation mit ihr. Aus diesem Blickwinkel erscheint es denn auch zweifelhaft, ob das Engagement Migranten in religiösen Organisationen Teil einer (Re-)Islamisierung ist, die sich womöglich in einem globalen Zusammenhang vollzieht, oder ob es nicht vielmehr mit der Migrationserfahrung verbunden ist und sich nur deshalb anbietet, weil Religion als „kulturelles Kapital“²³ dafür besonders gut geeignet erscheint? Das weist in eine Richtung, die auch Geertz (1991: 37) andeutet, wenn er „Veränderungen im allgemeinen Charakter des spirituellen Lebens, in der Art des religiösen Empfindens“ als „soziale Prozesse, Umgestaltungen in der Qualität des kollektiven Lebens“ bezeichnet. Übertragen auf die Situation der türkischen Migranten folgt daraus, dass ihr wie auch immer geartetes Verhältnis zur ‚türkisch-islamischen Tradition‘ keine Bastion darstellt, auf die sie sich zurückziehen können, wenn die sozialen Umstände der Migration sich als unangenehme herausstellen, sondern dass eben dieses Verhältnis zur Religion im Zentrum der Krise steht, weil Religiosität gleichzeitig aktiv und passiv Teil von Veränderungsprozessen ist.

zug auf religiöse Praxis und die „religiösen Wurzeln des modernen Selbst“ (Mihçiyazgan 1994: 203), sind in diesem Sinne zu analysieren.

23 Vgl. Esser 1996: 64f.

Jugendliche sind durch diese Krise auf eine besondere Art und Weise berührt, eben weil sie, mit größeren Integrationserwartungen ausgestattet, nur umso mehr enttäuscht werden, wenn sich ihre Hoffnungen zerschlagen. Für viele junge türkische Migranten war die deutsche ‚Wiedervereinigung‘ und das Ende des ‚eisernen Vorhangs‘ eine traumatisierende Erfahrung: Menschen, die der westdeutschen Gesellschaft aus freilich anderen Gründen fast ebenso fremd waren wie die türkischen Migranten, wurden innerhalb kurzer Zeit unter großen gesellschaftlichen Anstrengungen in einem Umfang integriert, wie er für türkische Einwanderer offenbar nie vorgesehen war. Nahezu gleichzeitig gab es eine Eskalation fremdenfeindlicher Gewalttaten, die sich vor allem gegen Türken und ihre Einrichtungen richteten. Erklärbar sind solche Entwicklungen aus der Sicht der Jugendlichen nur, wenn die Religionszugehörigkeit als Grund für die nicht eingelösten Versprechen der Aufnahmegesellschaft angesehen wird. Aus dieser Erfahrung des Ausgeschlossenseins und der Bedrohung erklärt sich, dass zum Beispiel Konflikte zwischen hiesigen türkischen Jugendlichen und jungen russischen Spätaussiedlern häufiger gewaltförmig eskalieren.

Moscheevereine treten nun an, um Jugendliche, die auch aus ihrer Sicht gefährdet sind, über spezielle Angebote einzubinden. In manchen Bremer Stadtteilen führen die Verantwortlichen an, dass es einen Zusammenhang zwischen dem jugend-spezifischen Angebot der Gemeinden und rückläufigen Zahlen krimineller Aktionen mit ‚türkischer‘ Beteiligung gebe. Es wäre eigens zu prüfen, inwieweit diese Meinung nicht eher eine Wunschvorstellung darstellt. Der Anteil Jugendlicher an den Besuchern einer Moschee geht jedenfalls mit der Qualität des Angebots und der Durchlässigkeit der Vereinsstrukturen für Jugendliche und ihre spezifischen Bedürfnisse einher. Die Struktur des deutschen Vereinsrechts beschert den Moscheevereinen ganz neue Personalien und trägt so zur Bildung einer völlig neuen Schicht von Funktionsträgern bei. Der jugendliche ‚Sekretär‘ einer Moschee gab auf die Frage, ob sich der Islam in der Fremde ändere, die Antwort: „*Der Islam ändert sich nicht, aber das Danach-zu-leben ändert sich*“. Dieses sich ändernde ‚Danach-zu-leben‘ stellt einen Reflex auf die veränderten sozialen Bedingungen der Migration dar. Diese Anpassung wird generell als unausweichlich angesehen. Die Grundlagen des Islam bleiben in dieser Vorstellung bestehen, nur würden sich neue Lebensweisen und Lebensstile entwickeln, würden neue Normen entstehen. Deshalb gelte es, die Anforderungen der Gesellschaft, aber auch die eigenen Rechte und Pflichten kennen zu lernen; es sei ein „großer Wunsch“, mit der deutschen Gesellschaft zusammenzuleben. Viele Gesprächspartner beweisen damit, dass sie begriffen haben, was dem westlichen Diskurs über den Islam oft abgeht: Dass eine Religion in unterschiedlichen geografischen und kulturellen Kontexten anders ausgeprägt ist. Und sie zeigen gleichzeitig eine Perspektive auf: Die Entstehung eines *deutschen Islam*. Das bedeutet auch, dass ein ‚geschlossenes Weltbild‘, das allzu leicht religiösen Organisationen hiesiger Muslime zugesprochen wird, sich nicht in erster Linie an Präferenzen für bestimmte Or-

ganisationen festmachen lässt, sondern dass eher *Personen* diese Weltbilder aus den verschiedensten Gründen pflegen und unter Umständen das Klima in einer Gemeinde so sehr prägen, dass die ganze Gemeinde sich diesem Weltbild unterordnet. Darüber finden in den Gemeinden teils heftige Auseinandersetzungen statt, die bis hin zu Spaltungen reichen.²⁴

Alle Moscheevereine und darüber hinaus zum Teil auch die zugehörigen Dachverbände²⁵ sind migrantenspezifische Organisationen, die über ihren eigentlichen Zweck (der Schaffung eines organisatorischen Rahmens für religiöse Praxis) hinaus wichtige soziale und politische Funktionen wahrnehmen. Auch die Rolle der Jugendlichen ist eine migrationsspezifische. Aufgrund ihrer vielfältigen Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft gelten sie innerhalb der ‚türkischen *community*‘ als ‚Spezialisten‘ für das Leben innerhalb der Migration²⁶ und werden von den migrantenspezifischen Organisationen mit entsprechenden Aufgaben, die sich häufig aus dem deutschen Vereinsrecht herleiten, betraut. Bereits Anfang der 80-er Jahre griff Elwert (1982) die zuweilen in Vergessenheit geratene und bis heute nicht unumstrittene These der „Binnenintegration“ auf. Zwei bis dahin nebeneinander stehenden Integrationsmodellen, die Integration entweder quantitativ, nach der Menge der Interaktionen der Einwanderer mit den Autochtonen oder aber als einen Idealtypus aus Assimilation, Akkulturation und Absorption beschrieben, stellte Elwert ein *kulturfreies*, sozialstrukturelles Konzept entgegen, das Integration als Teilhabe an den gesellschaftlichen Gütern definiert (ebd. 720)²⁷. Ihre Schlüssigkeit gewinnt Elwerts These dadurch, dass sie, im Gegensatz zu anderen Modellen, erstmals auch die Interessen der (türkischen) Einwanderer aufnimmt, die sich mehrheitlich „eigene Organisationen [wünschten; HL.F], in denen sich die Ausländer selbst um ihre Belange kümmern sollen“ (ebd. 717). Gerade in solchen Organisationen sei es den Migranten möglich, psychisch stabile, selbstbewusste Identitäten als Migranten auszubilden, die nicht zwangsläufig Opfer von drohender Isolation würden, die sich gegenseitig mit dem notwendigen Alltagswissen ausstatteten und interne Kohäsion als Machtquelle entdeckten (ebd. 721ff.).²⁸ Die potenziellen Einschränkungen, die Elwert selber für das Modell ‚Binnenintegration‘ formulierte, sind im Verlauf von nahezu 20 Jahren für den organisatorischen Hintergrund der hier Befragten in aller Regel nicht eingetreten. Elwert hatte eingeschränkt, dass weder das gesamtgesellschaftliche Gewalt-

24 Solche Prozesse zeigt auch Schiffauer (2000: 17-27).

25 Siehe dazu Seufert (1999: 287f; 321f.).

26 Vgl. Şen (1996: 268).

27 Elwert grenzt sich in dem betreffenden Aufsatz, wie er selber sagt, *polemisch* gegen die „scheinprogressive“, hauptsächlich pädagogische Literatur ab, die seit der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre vor „Ghetto-Bildung“ und einer „Brutstätte neuer sozialer Krankheitsherde“ warnte (ebd. 717).

28 Als Ausgangspunkt einer Gegenthese zur Binnenintegrationsthese formulierte Esser (1986) deutliche Zweifel am Nebeneinander von Offenheit einerseits und Koloniebildung andererseits; Koloniebildung gehe mit verstärkter Etikettierung des Anderen einher und senke die Bereitschaft zur Kontaktaufnahme (vgl. Diehl/Urban 1999: 55).

monopol in Frage gestellt werden dürfe („Mafia-ähnliche Strukturen“), noch soziale Isolate gebildet (die Isolation türkischer Frauen in der BRD, die nicht eigentlich kulturspezifisch sei) oder Mythen über die aufnehmende Gesellschaft verfestigt werden dürften, wie es laut Elwert in den Islamischen Kulturzentren oder bei den ‚Grauen Wölfen‘ der Fall sei (vgl. ebd. 724-726).²⁹

Tatsächlich ist in jüngerer Zeit von vielen Moscheegemeinden eine Öffnung, die grundsätzlich mit dem Eintritt in gesellschaftliche Diskurse verbunden ist, versucht worden. Dabei fällt ins Auge, dass den Jugendlichen häufig daran gelegen ist, nicht ‚nur‘ als Person, sondern gerade als Muslim respektiert zu werden. Die Forderung von Respekt ist jedoch eine ausgesprochen moderne!³⁰ Es scheint, als würde der Punkt, der als Grund für Benachteiligungen identifiziert wird, noch betont. Das erinnert nicht von ungefähr an andere moderne Bürgerrechtsbewegungen.

Nun ist meine Meinung nicht, dass man dieser Forderung alle Zweifel gegenüber den religiösen, sozialen und politischen Organisationen der Migranten ‚opfern‘ sollte. Im Gegenteil halte ich eine Auseinandersetzung für notwendig, um genau auszuloten, wo tatsächlich die Streitpunkte zwischen unterschiedlichen Vorstellungen liegen. Allerdings muss diese Auseinandersetzung scheitern, wenn eine Seite von vornherein in den Gestus des Verlierers gezwungen wird, weil die andere das moralische Recht der Aufklärung auf ihrer Seite wähnt.³¹ Wenn sich Jugendliche türkischer Herkunft solchen Auseinandersetzungen stellen, tun sie das trotz wiederholter ‚schlechter Erfahrungen‘! Insbesondere stellt sich die Frage, ob die Mitgliedschaft in den Moscheegemeinden, und zwar hier im vereinsrechtlichen Sinn, die ja auch formale und juristische Anforderungen stellt, im Sinne Elwerts Erwägungen zur Bedeutung der Binnenintegration eine Rolle spielt. Dabei geht es auch darum, zu prüfen, ob die gemeinsamen Aktivitäten von erwachsenen und jugendlichen Migranten innerhalb der Gemeinden angesichts der fortschreitenden Heterogenisierung einer Re-Integration der Minderheit selber dienen. Dass die Stellung der türkischen Jugendlichen, die in der Migrationssituation eine Mittlerfunktion zwischen Aufnahme- und Herkunftsgesellschaft einnehmen, innerhalb der religiösen Institutionen eine beson-

29 Beide Organisationen werden in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht. Einige wenige Befragte stehen allerdings in (unterschiedlicher) Nähe zu den ‚Grauen Wölfen‘, andere haben sich über diese Organisation geäußert (s. dazu Kap. 4). Gegenüber den Islamischen Kulturzentren (VIKZ), die ebenfalls *nicht* Gegenstand der Untersuchung waren, lässt sich diese Kritik *heute* nicht mehr ohne Weiteres aufrecht erhalten. So weisen Diehl/Urban (1999: 56) nach, dass sich „kein negativer Zusammenhang zwischen herkunftslandorientierter Partizipation und dem Assimilationsgrad finden (ließ). [...] Die Besucher religiöser Veranstaltungen fühlten sich etwas mehr als Deutsche und sprechen etwas besser Deutsch als die Nichtbesucher“.

30 Vgl. Taylor (1997); siehe Anm. 15.

31 Das schließt die Erkenntnis ein, dass die „Diskussion darüber, inwieweit der Ausbau einer religiösen Infrastruktur der Integration zu- oder abträglich ist, noch aussteht. Die Beantwortung dieser Frage hängt letztlich davon ab, welche Form der Integration als wünschenswert betrachtet wird. Diese Entscheidung ist primär eine politische und nur bedingt aus wissenschaftlichen Überlegungen ableitbar“ (Diehl/Urban, 1999: 54).

dere ist, drückt sich in ihrer Rolle in den Vereinsstrukturen aus. Welche Rolle sie dagegen tatsächlich für die Aufnahmegesellschaft haben (werden), lässt sich, gestützt auf das bisher vorliegende Material, schwer vorhersagen. Denn die meisten Ansätze beschränken sich auf eine Sicht *von außen*, die nicht die subjektive Perspektive der Jugendlichen abbilden kann! Um eine Prognose über die weitere Entwicklung der Lage der jugendlichen Muslime und ihr Verhältnis zu Religion und religiösen Organisationen zu stellen, müsste man über quantitative Ansätze hinaus die persönliche Begegnung mit ihnen suchen. Die tatsächliche Substanz, die Brisanz und schließlich die Mechanismen der beschriebenen Veränderungen können wohl nur in einem Forschungsansatz aufgespürt werden, der sich im Blick auf seinen ‚Gegenstand‘ eine *dialogische* Struktur gibt.

2.1 Die Forschungslage – eine Auswahl

In bundesdeutschen sozialwissenschaftlichen Migrationsforschungen³² wurde seit den 1970er-Jahren zunächst allenfalls am Rande über die Bedeutung von Religion und Religiosität nachgedacht, dann aber ab Mitte der 80er-Jahre insbesondere mit Blick auf das Alltagsleben türkischer Migranten und deren Kinder. So geriet, anders als im Fall beispielsweise italienischer oder jugoslawischer Einwanderer, deren Religionszugehörigkeit kaum je Beachtung fand, mit den türkischen zunehmend die Religion des Islam in den Blick, wobei der Islam häufig als Ausdruck eines kulturellen Kontextes begriffen wurde und wird, der eine wünschenswerte Integration behindere, wenn nicht gar ausschließe. So weist Alacaçoğlu (1999: 7f.) darauf hin, dass „die Darstellung der türkischen Familie in der ausländerpädagogischen Literatur weitgehend auf einer westeuropäischen Sichtweise (basiert), welche die deutschen Wert- und Normvorstellungen als idealisierten Maßstab“ nehme. „Die türkischen Familien werden wegen ihrer Religion, Kultur, Werthaltungen und Tradition pauschal als Problemfamilien oder als Hindernis für die Integration der türkischen Kinder in die deutsche Gesellschaft und in die deutsche Regelschule betrachtet. Die türkischen Jugendlichen gelten als ‚Opfer‘ ihrer Herkunftskultur“ (ebd. 7).³³ Türkische Kultur

32 Umfassende (bibliografische) Darstellungen der früheren Forschungen finden sich bei: Weidacher/López-Blasco (1982) oder Treibel (1988). Erst seit dem Beginn der *Fundamentalismus-Debatte* erschien eine große Anzahl Veröffentlichungen, die sich speziell mit dem Islam beschäftigen. So z.B.: Mıhçıyazgan (1986), Gerholm/Lithman (1990), Eickelman/Piscatori (1990); darin: Mandel, S. 153-171), Schiffauer (u.a. 1984, 1990, 1991, 2000); Spuler-Stegemann (1998), Breuer (1998), Heine (1997). Die drei letztgenannten Autoren wenden sich mit dem Versuch an ihre Leserschaft, einem breiterem Publikum den Islam der türkischen Einwanderer zu erklären.

33 Als ‚Leitbegriffe‘ einschlägiger Untersuchungen identifiziert Alacaçoğlu mit Bezug auf die Arbeiten von Holtbrügge (1975), Berkenkopf (1984), Neumann (1980), Renner (1975), Schrader (1975) und Akgün (1993) u.a. „Persönlichkeits- und Identitätsstörungen“, „Kulturschock“, „Kulturkonflikt“, (Eltern als) „Integrationshindernis“ etc. (ebd. 7). – Ähnlich wie Alacaçoğlu interpretieren auch Nökel (1996, 1999), Karakaşoğlu-Aydın (1999), Klinkhammer (2000) und Tietze (2001) den Stand der (frühen) Migrationsforschung und ihrer Aussagen in Bezug auf die

und insbesondere der Islam würden, so Alacađođlu, häufig als Ursache von diagnostizierten „Persönlichkeits- und Identitätsstörungen“ erkannt. Die türkische Kultur und der Islam stünden der hiesigen, ‚fortschrittlichen‘ Kultur unvereinbar gegenüber (vgl. ebd. 7f.).³⁴ Die so genannte Kulturkonfliktthese (vgl. Giordano 1988: 246) wird seit Mitte der 80er-Jahre von einer kulturalistisch argumentierenden Sozialwissenschaft vertreten. Sie versucht das Verhalten insbesondere jugendlicher Migranten zu erklären, das als potenziell widersprüchlich und zerrissen zwischen eher traditionalistischen familialen und modernen westlichen Lebensstilen verstanden wird. Dieser Sachverhalt sei deshalb so problematisch, weil die Jugendlichen unter den genannten Bedingungen keine gefestigte Identität ausbauen könnten, sondern stattdessen unter Identitätsdiffusionen litten. Diese Identitätsdiffusionen müssen dann alle möglichen sozialen Probleme erklären, bis hin zu der – tatsächlich oder nur vermeintlich höheren – Kriminalitätsrate unter jugendlichen Migranten (vgl. Tellenbach 1995; Kandil 1996; Heitmeyer et al. 1997).³⁵ Tatsächlich degradiert die Kulturkonflikttheorie die Migranten, Türken zumal, zu passiven Opfern eines Konflikts, bei dem sie stets Unterlegene sind; in diesem Sinne ist und *wirkt* die Kulturkonfliktthese ethnozentrisch (vgl. Giordano 1988: 248).

Kandil (1996: 401ff.) sieht den Zweck der Kulturkonflikttheorie hauptsächlich darin, eine (vermeintliche) Kulturdifferenz zwischen der Aufnahmegesellschaft und den Zuwanderern zu konstatieren, die, sozialwissenschaftlich legitimiert, die Fremdenfeindlichkeit der Aufnahmegesellschaft gleichzeitig begründet, verstärkt und kaschiert. So lehnt er die „Kulturdifferenzhypothese“ ab, weil sie den *Prozesscharakter* der Kultur negiere und bestimmte Bevölkerungsteile, nämlich die türkischen Zuwanderer, von gesellschaftlichen Entwicklungen ausschließe. In Zusammenhang mit globalen geopolitischen Entwicklungen sieht er die Kulturdifferenzhypothese in jüngerer Zeit Wandlungstendenzen in Richtung auf *Ideologiedifferenz* ausgesetzt, als deren

Bedeutung von Islam und Kultur für das Leben türkischer Migranten und ihrer Familien in der Bundesrepublik. Und sie weisen darauf hin, dass viele der Prophezeiungen hinsichtlich der nachfolgenden Generationen türkisch-islamischer Einwanderer nicht eingetroffen sind (so Karakaşođlu-Aydın 1999: 44).

- 34 Alacađođlu bezieht sich mit seinen Folgerungen insbesondere auf Schaumann (1988), Boos-Nünning (1994), Thomä-Venske (1981). Boos-Nünning hatte mit Nieke schon 1982 darauf hingewiesen, „dass Alltags- und Identitätskonflikte nicht in dem Maße als ‚Kulturkonflikt‘ zu deuten sind“, wie es in der frühen Migrationsforschung oftmals getan wurde (Klinkhammer 2000: 20E).
- 35 Speziell in der Frage der Kriminalität jugendlicher Türken weist Tellenbach (1995: 229f) darauf hin, dass zugunsten der Kulturkonflikttheorie wichtige soziale und psychologische Parameter wie mangelnde Sprachkenntnisse, fehlende oder mindere Schulabschlüsse, Jugendarbeitslosigkeit, aber auch spezifische Sozialisationsbedingungen und Lebenssituationen jugendlicher Migranten türkischer Herkunft (wann sind sie den Eltern nachgekommen, sind sie in der BRD geboren, wurden sie, aufgrund von Erziehungs- und Entwicklungsproblemen zeitweise in die Türkei zurückgeschickt, in welchen Sozialisationsstufen fanden diese Wechsel jeweils statt etc.) nicht angemessen beachtet werden.

Folge islamische Religionszugehörigkeit „offenbar immer stärker einen ‚Ausgrenzungsstatus‘ zu begründen scheint“ (ebd. 421).

Diesen Ausgrenzungsstatus meint wohl auch Schiffauer (1995: 14f.), wenn er von „kulturellem Rassismus“ schreibt. Universalistische wie kulturalistische Theorien, so Schiffauer, operierten gleichermaßen mit einem reduktionistischen Kulturbegriff, der „Kultur als Substanz, als Wesen oder Struktur auffasse“ (Schiffauer 1997: 148). Von der zeitgenössischen Kulturanthropologie dagegen werde, jenseits kulturalistischer *und* universalistischer Positionen, „Kultur immer häufiger als ‚Diskursfeld‘ konzipiert, als eine Arena, in der Werte, Normen, Deutungsmuster von kulturellen Akteuren ständig neu ‚verhandelt‘ werden – ‚verhandelt‘ in Anführungsstrichen, weil kulturelles Handeln zwar immer zeichenhaft, aber nicht immer sprachlich ist: Kulturelle Rebellionen finden oft im Bereich der Moden, der Musik oder bildenden Künste statt. Mit dieser Konzeption wird nun jeder Bestimmung von Kultur als Substanz, als Wesen oder als Struktur eine Absage erteilt – statt dessen wird sie primär als Prozess konzipiert“ (ebd. 14). Mangelnde *kulturelle Kompetenz*, also die Unfähigkeit, an diesem Prozess aktiv teilzuhaben, verringere die Chancen, eigene *Deutungen* durchzusetzen (vgl. ebd. 14). Übertragen auf die Situation der türkischen Migranten, die in sich nach zahlreichen ethnischen und/oder religiösen Kriterien unterschieden sind, zeigen Schiffauers Erkenntnisse, „dass von der ‚türkischen Kultur‘ in der Bundesrepublik nur in dem Sinne eines lebendigen und offenen Diskursfeldes gesprochen werden kann, in dem sich auf verschiedenen Ebenen auseinandergesetzt wird. [...] Was nach Anerkennung heischt und der Anerkennung bitter bedarf, ist nicht die Anerkennung als Türke (oder auch als Muslim), sondern die Anerkennung der besonderen Lage, als *Türke in Deutschland* zu leben. Es geht um die Anerkennung der Prozesshaftigkeit, der Komplexität und der Dynamik der Situation: Es geht um die Tatsache, dass man in einer der türkischen Kulturen aufwächst, dort eine bestimmte Kompetenz erwirbt und sich mit dieser Ausgangslage in einer Gesellschaft bewegt, deren Diskurs sich auf zum Teil diametral entgegengesetzte Werte bezieht“ (ebd. 15).

Tatsächlich ist die gängige Interpretation der Alltagsprobleme türkischer Einwanderer als ein zwangsläufig mit dem Islam einhergehender Kulturkonflikt Folge einer spezifischen Geschichte tradierter Konfrontationen, die, im Gegensatz zu durchaus positiven Erfahrungen von kultureller Befruchtung, das Bild des jeweils Anderen bestimmen: die wechselhafte Erfahrung von Unter- und Überlegenheit gehört zum kollektiven Bewusstsein christlicher und islamischer Gesellschaften.³⁶ Deutlich wirkt sich hier ein wissenschaftlicher Mangel aus, der seine Ursache in der

36 Dazu gehört längst nicht nur die Erfahrung der Kreuzzüge oder etwa die ‚Türken vor Wien‘, sondern auch die Geschichte des Kolonialismus, der wechselseitigen und nicht immer friedfertigen Mission, das Erleben von technischer, wirtschaftlicher und ‚kultureller‘ Unter- und Überlegenheit, das sich auf beiden Seiten nicht selten zu komplexen Feindbildern verdichtet hat (vgl. u.a.: Busse 1991; Esposito 1992; Lueg 1993; Hoffmann 1997; Schirazi 1993).

fehlenden Durchlässigkeit und Anschlussfähigkeit zwischen einer häufig mehr ‚philologisch‘ interessierten Islamwissenschaft³⁷ und sozialwissenschaftlichen Ansätzen hat, die sich in Ermangelung eines tiefergehenden Verständnisses des Islam häufig Einschätzungen hinsichtlich der Bedeutung der Religionszugehörigkeit zu eigen machen, die eher den Ausdruck einer vorhandenen Vorurteilsstruktur denn ein realistisches Bild muslimischer Lebenswirklichkeit in der europäischen Diaspora darstellen.

Die Migrationsforschung erscheint in Teilen von religionskritischen wenn nicht antireligiösen Einstellungen der sechziger und siebziger Jahre geprägt. Religion *an sich* wurde nur selten untersucht. Dass sie nun zurückkehre, wird häufig und mit Erstaunen festgestellt.³⁸ Dabei haben Begegnungen zwischen Angehörigen der (christlichen) Aufnahmegesellschaft und (muslimischen) Einwanderern auch in der säkularen Gesellschaft stets einen religiösen Aspekt. Wichtiges Augenmerk ist dabei auf die Anteile dieser Aspekte an der jeweiligen Konstruktion des Fremden zu richten. Von besonderem Interesse ist dabei die Rolle der Religion bei der Wahrnehmung von Differenz.

Wie auch immer: Es besteht ein ziemlicher Mangel an empirischem Material über den „Islam im Westen“³⁹, der krasser noch als Religion die Religiosität betrifft. Auch deshalb konnte eine Untersuchung Heitmeyers et al. (1997) in jüngerer Zeit breitere Aufmerksamkeit erregen. Deren umfangreiches Datenmaterial erweitert zwar den Kenntnisstand über Lebenssituation, religiöse und politische Orientierung von jugendlichen türkischen Migranten, bleibt aber, abgesehen von Fehlern der Fragestellung, die *eine* Wurzel in einer oberflächlichen islamkundlichen Reflexion des Gegenstands haben, wegen der Größe der Befragtengruppe, ihrer Auswahl, des standardisierten Erhebungsbogens mit seinen naturgemäß eingeschränkten Antwortmöglichkeiten angreifbar. Vor allem wegen ihrer Wirkungsgeschichte, nicht zuletzt bei hiesigen Muslimen, soll diese Studie im Folgenden einer eingehenden kritischen Betrachtung unterzogen werden.⁴⁰ Daran anschließend werden die Arbeiten

37 So lautet denn auch eine Kritik von Heitmeyer/Müller/Schröder (1997: 28), die aber insofern über das Ziel hinausschießt, als dass die Autoren ihrerseits offensichtlich keine Anregungen oder Korrekturen ihres Ansatzes aus den pauschal kritisierten Disziplinen beziehen wollten.

38 Vgl. Riesebrodt (2000: 9).

39 Leggewie (1993b: 271).

40 Deutlichen Widerspruch zu Heitmeyer et al. (1997) äußern auch: Diehl/Urbahn (1999): „Angesichts der Diskrepanz zwischen den Einstellungen der Eliten religiöser Vereinigungen und der einfachen Mitglieder ist es besonders wichtig, Informationen über letztere zu gewinnen. Dennoch sind die von Heitmeyer, Müller und Schröder in Umlauf gebrachten Zahlen zu hinterfragen. Ihre in den Medien vielfach erwähnte Studie, in der die These eines hohen religiös motivierten Gewaltpotentials bei den in Deutschland lebenden türkischen Jugendlichen aufgestellt wird, weist zum Beispiel einige methodische Probleme wie eine hohe Suggestivität und Komplexität der Fragen auf“. Darüber hinaus sei die Repräsentativität fragwürdig, die Stichprobe verzerrt. „Eine Quantifizierung des Phänomens ‚religiösen Fundamentalismus unter türkischen Migranten‘ ist deshalb auch angesichts dieser Studie noch nicht möglich.“ (ebd. 27). Der Islam habe zwar bei Türken größere Bedeutung für die Lebenszufriedenheit als bei Deutschen das Christentum. „Die Werte für die restlichen Nationalitäten zeigen jedoch, dass es sich bei diesem

Sandts (1996), Alaçoğlu (1999) und Tietzes (2001) vorgestellt. Sandts Veröffentlichung, ein Jahr vor der Heitmeyer-Studie erschienen, weist bereits in eine deutlich andere Richtung als diese; Alaçoğlu (1999: 8ff.) und Tietze (2001: 40ff.) beziehen sich explizit und kritisch auf Heitmeyer. Und schließlich operieren auch neuere Veröffentlichungen zu Religiosität und Selbstbehauptung, Lebensstilen und Erziehungsvorstellungen junger muslimischer Frauen von Nökel (1996, 1999), Klinkhammer (2000) und Karakaşoğlu-Aydın (1999), die im Widerspruch gegen Heitmeyer et al. ebenfalls eine Gemeinsamkeit haben, mit einem Set von Fragestellungen, das dem hier vertretenen Ansatz durchaus nahe kommt. Deshalb sollen auch diese Arbeiten kurz dargestellt werden.

2.1.1 „Verlockender Fundamentalismus“?

Absicht der Autorengruppe um Heitmeyer⁴¹ ist nicht in erster Linie, die Diskriminierung der rund 450.000 Jugendlichen türkischer Herkunft in Deutschland zu untersuchen, sondern deren Reaktionen darauf: Es geht um die Frage, wie Jugendliche ihr Verhältnis zur eigenen Minderheit und zur Mehrheitsgesellschaft bestimmen, ob sie sich in so genannte ‚eigenethnische‘ Gruppen zurückziehen, namentlich in „national-religiöse“ und „ethnisch-kulturelle“ (ebd. 92) Organisationen und Institutionen oder, und hier sehen die Autoren die Alternative, sich in einer Art und Weise integrieren, die jede Unterscheidbarkeit von deutschen Jugendlichen quasi aufhebt.

Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und Integrationsverweigerung durch die Aufnahmegesellschaft, genauso aber ein unterstelltes restriktiv traditionales Klima in den Familien türkischer Migranten, gelten als Beschleuniger von Rückzugsprozessen, in die ein Drittel der befragten Jugendlichen involviert sei. Diese Gruppe ist es, die im Heitmeyerschen Sinne als gefährdet gilt, sich dem militanten islamischen Fundamentalismus und radikalen politischen Ideologien zuzuwenden.

Die Untersuchung beruht auf der Befragung von 1.221 jugendlichen Schülern türkischer Herkunft im Alter zwischen 15 und 21 Jahren, die alle in Nordrhein-Westfalen wohnen und repräsentativ aus städtisch und ländlich geprägten Wohnorten kommen. Die Fragebögen wurden auf Deutsch vorgelegt, ihre Beantwortung war, wenn auch im Schulunterricht durchgeführt, freigestellt, und die Fragen, deren Authentizität bereits im Vorfeld Anlass zu Zweifeln gab, waren aus vorab mit Mus-

zentralen Stellenwert der Religion nicht primär um ein ‚islamtypisches‘ Phänomen handelt: Für alle Zuwanderer hat Religion unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit einen höheren Stellenwert als für die Deutschen“ (ebd. 30). „Bei der isolierten Betrachtung der Türken zeigt sich jedoch analog zur Wichtigkeit von Religion, dass sie den höchsten Anteil an regelmäßigen Besuchern religiöser Veranstaltungen aufweisen. Dennoch besuchen insgesamt 60 % selten oder nie eine religiöse Veranstaltung“ (ebd. 31). Die Autorinnen weisen mit ihren Ergebnissen ‚eklatante Divergenzen‘ zu Heitmeyers Ergebnissen nach: Insbesondere „zeigen sich [...] keine Anzeichen für eine besonders starke Hinwendung zum Islam bei jüngeren und schlecht-assimilierten Zuwanderern“ (ebd. 32).

41 Heitmeyer/Müller/Schröder (1997).

limen geführten Einzelinterviews generiert worden.⁴² Hinsichtlich ihrer Ergebnisse nehmen die Autoren einen eher defensiven Standpunkt ein: Es gebe, schreiben sie, genügend Anlässe, sehr sorgfältig mit der untersuchten Problematik umzugehen. Einer dieser Anlässe wird sein, dass die Studie insgesamt von viel Vorab-Kritik begleitet wurde, und zwar sowohl von Betroffenen, also von Migranten oder migrantenspezifischen Organisationen, als auch von Wissenschaftlern.⁴³ Weil die Studie in einer publizistisch breit angelegten Kampagne bereits ab dem Frühjahr 1995⁴⁴, also gut zwei Jahre vor ihrer Veröffentlichung, bekannt wurde, gab es entsprechend Gelegenheit, durchsickernde Ergebnisse zu kritisieren.

Wenn sich die Autoren mit dem Islam vertraut gemacht hätten, jenseits der stereotypen Vorurteile, die auch die gesellschaftlichen Feindbilder reproduzieren, hätte die Kritik schmäleren können! Islam, das zeigt ein Blick auf die Literaturliste, kommt (fast) nur in Zusammenhang mit Fundamentalismus beziehungsweise fundamentalistischen Bestrebungen in den Blick, und die deuten die Autoren, darin blindlings Meyer (1989) folgend, als „Ablehnung der Moderne“ (ebd. 128). Es findet offensichtlich keine religionssoziologische und/oder -historische Analyse statt; sie wird sogar verworfen, weil den Autoren zufolge islamwissenschaftliche und religionsphilosophische Ansätze sich dadurch auszeichneten, dass sie auf sozialwissenschaftliche Analysen der komplexen Ursachen von demokratie- und *menschenfeindlichen* Tendenzen in entsprechenden Bevölkerungsteilen der Migrantengruppe verzichteten (ebd. 28f.)! Zugunsten einer für notwendig erachteten „Operationalisierung“ (ebd. 30) wird auf differenzierte Betrachtung verzichtet. Funktion, Charakter und Inhalt der sooft als positive Alternative zu *organisiert* praktizierter Religion angeführten ‚individuellen Religiosität‘ bleiben so unklar. Die Frage, ob grundsätzlich Religion mit Regression gleichgesetzt, religiöse ‚Betätigung‘ also immer nur als Rückzug verstanden wird, bleibt ungestellt. Um der Redlichkeit willen, die der Behandlung eines in der Tat sensiblen Themas angemessen gewesen wäre, hätten sich die Autoren auch dieser Frage stellen müssen.

Der Abschnitt über den islamischen Fundamentalismus ist einer der zitatreichsten der Studie. Das deutet darauf hin, dass die Autoren dieses Phänomen nur eklektizistisch reflektiert haben. Dabei ist ihnen offensichtlich entgangen, dass die

42 Vgl. ebd. 45f.

43 Vgl. Hoffmann (1997). Gleichlautend neu veröffentlicht in: Hannemann/Meier-Hüsing (2000: 63-81). Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der im Oktober 1996 in Bielefeld gehalten wurde.

44 Am 28. April 1995 beschrieb der Kölner Hauptschullehrer R. Hocker, der für das authentische Kolorit in den Heitmeyerschen Interviews zuständig war (vgl. Heitmeyer et al. 201ff.), zum ersten Mal in der Süddeutschen Zeitung, dass er beobachten musste, „wie lebenslustige Mädchen immer stiller wurden und plötzlich das Kopftuch trugen“ (Klüver 1995: 3). Im Laufe der Zeit und im Fortschreiten der Kampagne wurde aus *den* Mädchen schließlich *eines*, es erhielt den Namen *Merul* und durfte noch häufiger in diversen Presseveröffentlichungen und schließlich in Hockers Aufsatz „Türkische Jugendliche im ideologischen Zugriff“ auftreten und wurde stiller und stiller (Hocker 1996: 426-449).

Arbeiten, deren Definitionen sie sich anschließen (vgl. ebd. 27ff.), je andere historische Situationen in verschiedenen Teilen der Welt – und mit einander widersprechenden Ergebnissen – untersuchen: Jedenfalls kaum die der türkischen Muslime im Deutschland des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts.⁴⁵ Hier aber wird der Einfluss der türkischen *Refah*-Partei auf das hiesige Geschehen unbelegt behauptet, ebenso eine organisatorische Verflechtung von religiös-politischen und rechts-nationalistischen Gruppen wie *Millî Görüş* und den ‚Grauen Wölfen‘, obwohl gerade die sich hinsichtlich ihrer politischen Ziele *und* ihres Islamverständnisses deutlich unterscheiden, ja sogar Konkurrenten sind. Darüber hinaus wird eine *inhaltliche* Nähe von islamischen Organisationen und terroristischen Gruppen konstatiert, die über bloße Sympathie weit hinausgeht: Sie liefere terroristisch aktiven Gruppen die Legitimation und böte ihnen ein Unterstützungspotenzial (vgl. ebd. 29). Heitmeyer spricht, um das Gefahrenpotenzial des „kommunizierenden Zusammenhangs“ von islamischem Fundamentalismus und terroristischen Gruppen zu verdeutlichen, von „schwärenden Konflikten“ (ebd. 29)⁴⁶ Ist denn eine „Durchsetzung der Prinzipien und *Ausbreitung* der Machtsphäre“ (ebd. 28) des politischen Islam durch die türkischen Migranten in der deutschen Mehrheitsgesellschaft überhaupt denkbar?⁴⁷ Der tatsäch-

45 U.a. Tibi (1992, 1993), Meyer (1989), Riesebrodt (1990), Kepel (1991).

46 Pfeifer et al. (Hg.) (1995), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Unter dem Eintrag ‚schwären‘ findet sich unter anderem: *eitern, schwellen, schmerzen*; zugehörig: *Geschwür, schwierig*, vergleichbar mit *Wunde, Vernundung, Schwäre* für *eiternde Beule, Geschwür*. Man erkennt das Inventar des Feindbilds, wie es Hoffmann (1997: 16) erläutert.

47 Dass auch die türkische Innenpolitik wie jede andere nicht statisch verläuft, sondern in hohem Maße dynamisch, dass die damalige *Refah*-Partei wie jede andere Partei in taktischen Manövern des politischen Alltagsgeschäfts auch Kompromisse mit den Koalitionspartnern vereinbaren musste, wenn sie das Heft des politischen Handelns nicht aus der Hand geben wollte, blendet die Studie aus. Welche Dynamik der türkischen Innenpolitik eigen ist und wie viel Bewegung tatsächlich stattfindet, zeigen dpa-Meldungen von Anfang März bis Mitte Juni 1997, die eindrucksvoll belegen, dass auch unter einer Regierung, der ‚Fundamentalisten‘ angehörten, die Politik von *taktischem* Kalkül bestimmt blieb: Am Ende dieser kleinen Serie, die einen Zeitraum umfasst, in dem ständig mit einem Militärputsch zu rechnen war, legt der Ministerpräsident Erbakan, von Angehörigen des Sicherheitsrats begleitet, schließlich am Grab Atatürks einen Kranz nieder! Der Sicherheitsrat, im wesentlichen aus Militärs zusammengesetzt, gilt vielen westlichen Beobachtern neuerdings als *der* Hort der Demokratie. Den Putsch, den auch von Bremer Dächern schon die Spatzen piffen, haben Herr Erbakan und Frau Çiller wohl verhindert, indem sie baldige Neuwahlen in Aussicht gestellt haben. Nach diesen Wahlen hatte die *Refah*-Partei ihre Regierungsbeteiligung eingebüßt. Eine tatsächlich wichtige Frage für die Organisationsstrukturen der türkischen Muslime wäre, wie sich die Regierungsbeteiligung der *Refah*-Partei in der Türkei auf die staatlichen Institutionen zur ‚Verwaltung‘ der Religion in einem nach türkischem Verständnis säkularen Staat ausgewirkt hat. Stattdessen ist pauschal die Rede von „hartleibigen Kadern“ (Heitmeyer et al. 1997: 30) und „religiös-politischen Eliten“ (ebd. 31), die die Massen instrumentalisierten, als ob sie nicht selber ein Teil des gemeinsamen Erfahrungshorizontes ‚Migration‘ wären. So zeigt zum Beispiel Seufert (1999: 322), wie sich *DİTİB* und *Millî Görüş* insofern unterscheiden, als dass zwar beide Organisationen je *Zentrale* und *Peripherie* unterhalten, in denen jeweils unterschiedliche Diskurse geführt werden, dass sich aber die *Millî Görüş*-Peripherie im Gegensatz zu derjenigen der *DİTİB* in Europa befindet und daher eher in der Lage ist, die Migrationserfahrungen abzubilden, während der Islam der Religionsbe-

liche Einfluss islamistischer Gruppen auf die Grundfesten der deutschen Gesellschaft wird maßlos und irrational überschätzt. Auch hier liegt eine Entsprechung zu Hoffmanns Analyseschema von Feindbildern, demzufolge „dem Feind Überlegenheit und aggressive Absichten unterstellt (werden)“ (Hoffmann 1997: 19).

Als positive Alternative wird „*persönliche Religiosität, d.h. der Glaube des Einzelnen in der muslimischen Gemeinschaft*“, dargestellt (ebd. 32). Unklar bleibt, wie diese Form von Religiosität gelebt werden soll, denn der allzu häufige Besuch von ‚eigenethnischen‘ Orten, zu denen Moscheen gerechnet werden, weist die Jugendlichen schon als gefährdet aus, zwar nicht zwangsläufig und in jedem Fall (vgl. ebd. 88), aber doch in dem Sinne, dass sie dort mit „*islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen*“ (ebd. 32) infiziert werden können, die religiös motivierter Gewaltbereitschaft unmittelbar vorausgehen. Der Kontakt mit solchen eigenethnischen Einrichtungen berge die Gefahr, dass wachsende Teile der Migranten sich vom „politischen System der Mehrheitsgesellschaft“ (ebd. 36) abwendeten. Problematisch ist diese Einschätzung insofern, als sie sich nahtlos in die „methodische Anlage“ der Studie einfügt (vgl. ebd. 46f.), in der solche Begriffe wie ‚islamzentrierte Überlegenheitsansprüche‘⁴⁸, als Untersuchungskategorie dienen. Was diese Termini tatsächlich bedeuten und woher sie abgeleitet sind, verschweigen die Autoren. Es verstärkt sich der Eindruck, dass sich hier erkenntnisleitende Voraussetzungen zu einem Wahrnehmungsraster verdichten, das soziale Realitäten nicht angemessen abbilden kann.

Die angeblichen Gefährdungen würden begünstigt durch rigide familiäre Konstellationen, die sich von deutschen insofern unterscheiden, als dass die Jugendlichen im Gegensatz zu ihren deutschen Altersgenossen *nicht* die Möglichkeit des Aushandelns von Konflikten hätten (vgl. ebd. 67). Trotz dieses Hinweises heißt es an anderer Stelle, dass von türkischen Mädchen, die unter besonderem Druck familiärer Kontrolle stünden, „extreme Verbotssituationen nicht hingenommen werden und sie ständig versuchen, ihre Situation neu auszuhandeln“ (ebd. 77). Diese Widersprüche ergeben sich zwangsläufig, wenn zu Anfang eines Kapitels den türkischen Familien insgesamt eine „uniforme“ (ebd. 68) Struktur unterstellt wird, und es unwesentlich später heißt, „dass die familiäre Lebenswelt von türkischen Jugendlichen sehr heterogen ist“ (ebd. 72). Hier wird der oben konstruierte Unterschied zwischen türkischen und deutschen Familien flugs relativiert, ohne dass daraus für die Analyse Folgen erwachsen: Denn abgesehen von dem Teil der Jugendlichen, der „das Leben in Deutschland vermutlich bereits in besonderer Weise für sich als Normalität verinnerlicht hat“ (ebd. 92), orientierten sich türkische Jugendliche insgesamt eher an

hörte seine Mitglieder in erster Linie auf den türkischen Nationalstaat und die türkische Kultur verpflichtet.

48 Das Analyseschema der Studie (vgl. ebd. 42ff.) verzeichnet in vertikaler Anordnung: persönliche Religiosität, Einbindung in die Gemeinschaft, gesellschaftliche Rolle in der demokratischen Gesellschaft, islamzentrierte Überlegenheitsansprüche, religiös fundierte Gewaltbereitschaft, Organisationen. Die drei letztgenannten Kategorien gelten als die gefährlichen; ihren individuellen und sozialen Ursachen will die Studie auf den Grund gehen.

„alten Werten“, als da, von Heitmeyer et al. definiert, sind: „Leistungsbereitschaft“, „Ordnlichkeit/Fleiß“, „Achtung vor den Eltern“ und „Gehorsam“ (ebd. 97f.). Das kann an den traditionellen Familienstrukturen liegen, aber ebenso ausdrücken, dass Jugendliche türkischer Herkunft den Leistungsgedanken der Aufnahmegesellschaft aufnehmen und in dem Bemühen, die eigene Integration zu forcieren, übersteigern, dass sie gleichsam versuchen, die *besseren* Deutschen zu sein. Das sieht zwar auch Heitmeyer (vgl. ebd. 98), und doch leitet er die Präferenz der „alten Werte“ allein aus den ‚türkischen‘ Familienstrukturen ab. Dass Jugendliche die Verbote ihrer Eltern und damit auch die moralischen Instanzen der *community* dennoch heimlich hintergehen, heißt nicht, dass diese das nicht wüssten. Im Gegenteil: Eltern wie Gemeinden richten ihren Kindern, jedenfalls den Jungen, noch Schonräume ein, in denen genau das möglich ist: sich über Konventionen hinwegzusetzen. Man sieht, auch in den Moscheen, solche Bereiche geradezu als *notwendig* für einen *gelingenen* Erziehungsprozess an.⁴⁹ Tatsächlich bietet nicht nur die deutsche Gesellschaft den Jugendlichen Freiräume, auch die ‚traditionelle‘ Struktur hält solche vor. Damit sind nicht nur die speziellen Angebote gemeint, die den Jugendlichen von den Moscheen gemacht werden. Wenigstens für die männlichen Jugendlichen gibt es eine Statuspassage, in der vom eigentlichen Kodex abweichendes Verhalten nicht nur geduldet, sondern fast gefordert wird. Der türkische Begriff *delikanlı* steht für diesen Freiraum.⁵⁰

Die Autoren vertreten die Ansicht, in türkischen Familien seien Konflikte überproportional vorhanden. Ferner wird behauptet, dass Jugendliche, die den wenigsten Widerspruch zu den von ihren Eltern vertretenen „alten Werten“ äußerten, diejenigen seien, die zu den im Rahmen der Studie als am meisten Gefährdeten zählten (vgl. ebd. 151). Nur sollte man doch annehmen, gerade sie hätten die wenigsten Konflikte mit ihren Familien, weil das Widerspruchspotenzial am geringsten sei. Auch hier besteht ein Widerspruch, der sich so wenig auflöst, wie die Aussage, dass jugendliche Gymnasiasten türkischer Herkunft resistenter gegen fundamentalistische Instrumentalisierungen zu sein scheinen, obwohl sie die kulturelle „Zerrissenheit“, die unten ein Motiv für fundamentalistische Orientierungen darstellt, stärker spürten (vgl. ebd. 128 und 155). An anderer Stelle, in den der Studie vorangestellten Szenen

49 Vgl. ebd. 74 und einen Auszug aus dem Gespräch mit Vertretern der Gröpelinger Fatih-Moschee vom 17. Juli 1995 (zit. n. Frese 1997: 34). Dort äußert einer der Teilnehmer, dass zwischen Eltern und deren jugendlichen Kindern potenziell ‚kalter Krieg‘ herrsche, der jederzeit zu einem ‚heißen‘ werden könne, wenn es nicht Räume gebe, in denen die Jugendlichen z. B. rauchen könnten, ohne gleichzeitig eine Respektsverweigerung gegenüber solchen Personen zu gehen, denen gegenüber sie im Normalfall zur Ehrerbietung gehalten sind.

50 Der türkische Begriff *delikanlı*, zusammengesetzt aus *deli* (wahnsinnig, verrückt) und *kanlı* (blutig) steht gleichermaßen für ‚junger Mann‘ und etwa ‚Heißsporn‘; beide Begriffe stehen für ein ‚heißblütiges‘ Temperament, das jungen Männern zugeschrieben wird, wenn man es nicht sogar von ihnen erwartet. Diese Heißblütigkeit bezieht sich sowohl auf die ihren Raum fordernde und doch unterdrückte Sexualität als auch auf das Konfliktgemenge, das sich ergibt, wenn der beinahe erwachsene Sohn eben doch seinem familiären Status entsprechend zu Respekt verpflichtet ist.

(vgl. ebd. 18), werden die Abiturienten als „das offene Gesicht des Islam“ denunziert, und zwar in einem höchst polemischen Aufsatz, der leicht verändert ursprünglich in der Wochenzeitung DIE ZEIT veröffentlicht wurde.⁵¹

Der größte Teil der den Jugendlichen vorgelegten Fragen war durch bloßes Ankreuzen zu beantworten. In der Regel bestanden fünf bzw. sechs Alternativen.⁵² Nun fällt ins Auge, dass sich bei allen Fragekomplexen, die deutlich als ‚ideologisch‘ bzw. ‚politisch‘ zu erkennen sind – also vor allem diejenigen, denen ich ein präjudizierendes Wahrnehmungsmuster unterstelle –, große Teile der Jugendlichen entschieden, keine Angaben zu machen. Sie haben vermutlich durchschaut, dass die zentralen Erkenntnisse der Studie – *islamzentrierter Überlegenheitsanspruch, religiös fundierte Gewaltbereitschaft, Interessenvertretung durch nationalistische und islamisch-fundamentalistische Organisationen* bei nahezu einem Drittel der befragten Jugendlichen – präskriptiv feststanden, weil die einzelnen Fragestellungen vorab so konstruiert wurden, dass sie die vermuteten Sachverhalte nur bestätigen konnten. Die Jugendlichen haben sich bei allen entsprechenden Fragekomplexen offensichtlich gewehrt oder wenigstens ihr Unbehagen ausgedrückt, indem sie zu überraschend großen Teilen jeweils die Rubrik ‚keine Angabe‘ markierten.⁵³ Hier liegt ein deutlicher Hinweis vor, dass die Fragen insgesamt die zu Befragenden verfehlen. In all diesen Fragen schwingt eben die Problematik mit, die auch Hoffmann im Visier hat, wenn er darauf hinweist, dass genau solche Fragen, die „deutlich auf das zielen, was den Deutschen am Islam besonders befremdlich erscheint“, im Grunde nurmehr die Feindbilder illustrieren. Die Jugendlichen würden dadurch erst zu provokativen Antworten verleitet (Hoffmann 1997: 28). Die Möglichkeit, keine Angaben zu machen, stellt, ebenso wie das Ankreuzen ‚extremer‘ Positionen, ein Ausweichen vor der Zuspitzung dar, die in der Fragestellung vorgegeben ist.⁵⁴ Unter anderem an diesem Punkt sind Zweifel an der Aussagekraft der Studie deutlich markiert.⁵⁵ Heitmeyer verkennt mit seinen Koautoren, dass das religiöse Leben der Migranten längst enttraditionalisiert⁵⁶ ist! Wer ent-

51 Frank/Kruse/Willeke (1996: 11-13).

52 Zum Beispiel: stimmt genau – stimmt – stimmt nicht – stimmt gar nicht – keine Angabe; trifft völlig zu – trifft zu – trifft nicht zu – trifft gar nicht zu – k.A. usw. (vgl. 245ff.).

53 Vgl. dazu Heitmeyer et al. (1997) die Seiten 108, 122f, 129, 169, 173, 177, 181.

54 Alacaçioğlu (1999: 10) weist zusätzlich darauf hin, dass die Formulierung etlicher Fragen die Jugendlichen *türkischer Herkunft* nicht als *in dieser Gesellschaft lebende* anspreche. Dadurch erst würden die „Probleme ethnisiert“, und die Jugendlichen zu entsprechenden Antworten verleitet.

55 Laut einer Studie im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats (1997) geben 60 % von 1000 türkischen Jugendlichen in Berlin ein „eher distanziertes Verhältnis zur Religion an“. Bemerkenswert sei die Tatsache, dass sowohl der Anteil derjenigen, die ein völlig distanzientes Verhältnis zur Religion, als auch derjenigen, die ein sehr enges Verhältnis angeben, im Vergleich zu früheren Untersuchungen (1985; 1989) deutlich gesunken sei. 83,3 % der 1997 Befragten geben an, dass „das friedliche Zusammenleben auf Toleranz gegenüber Andersgläubigen“ basiere. Nur 8,7 % der befragten Jugendlichen behaupteten einen muslimischen Überlegenheitsanspruch, wie er von Heitmeyer et al. Unterstellt wird (Ausländerbeauftragte 1997, 3f.).

56 *Enttraditionalisierung* steht im engen Zusammenhang mit dem Weberschen Begriff ‚Lebensführung‘. Siehe dazu S. 195f.

wirft denn tatsächlich „das Gegenmodell einer traditionellen Kultur“ gegen die „Erkennungschaften der Moderne“ (ebd. 168)? Antimoderne Positionen⁵⁷ und religiös fundierte Gewaltbereitschaft werden als zusammengehörend dargestellt. Jugendliche merkten kritisch an, dass man in den modernen Gesellschaften „eher mit sich selbst beschäftigt sei“ (ebd. 169). Meiner Meinung nach steht dahinter weniger eine moralische Verurteilung westlicher Individualität, als vielmehr ein Ausdruck des Versuchs einer Neubewertung des eigenen Selbst, wie ihn Mıhçıyazgan (1994: 201ff.) und Schiffauer (1990: 149f.) zwar ähnlich beschreiben, aber unterschiedlich bewerten.⁵⁸

Stattdessen wird gegen den organisierten Islam argumentiert. Die Muslime werden damit um einen wichtigen Schritt zur gesellschaftlichen Partizipation gebracht: Unorganisiert rücken nicht nur Körperschaftsrechte in weite Ferne!⁵⁹ Allein diese Rechte gewährleisten aber auf Dauer eine Gleichstellung mit den anderen Konfessionen. Wer die Muslime auf ausschließlich ‚individuelle Religiosität‘ festlegen will, beraubt er sie nicht nur wichtiger gesellschaftlicher Entfaltungsmöglichkeiten, zu denen auch die Etablierung funktionsmäßiger Positionen auf lokaler und überregionaler Ebene gehört, sondern auch der positiven Kraft, die religiöse Vorstellungen für ein Kollektiv haben können.

Es zeigt sich, dass ein allein auf quantitative empirische Daten ausgerichteter sozialwissenschaftlicher Ansatz, dessen Islambild zudem aus einander zum Teil widerspre-

57 Hier eine Auswahl: „Ablehnung westlicher Lebensstile, Kritik liberaler Demokratiepraxis, Ausmaße individueller Freiheiten, Befürwortung unaufgeklärter Positionen wie eine ‚Auge-um-Auge‘-Moral, Ablehnung einer Koedukation, Befürwortung eines islamischen Überlegenheitsanspruchs“ (ebd. 168).

58 Mıhçıyazgan hatte gegen Schiffauer einen eigenen Ansatz entwickelt: Sowohl Schiffauer als auch Mıhçıyazgan stellen eine Veränderung der Identitäts-Konzepte fest, allerdings mit je anderen Akzenten. Schiffauer (1991a, 1991b) konstatiert, dass sich unter den Migranten urbane und moderne Bewusstseinsstrukturen bildeten. Er belegt seine These mit zwei Beobachtungen, der *Individualisierung der religiösen Praxis* und der *Erziehung des Selbst*. Schiffauers Absicht ist, die Wichtigkeit des Migrationsprozesses für die Entwicklung der Religiosität darzustellen. Migration sieht er hierbei als einen Prozess der Urbanisierung. Deren Folgen sind also auch in der Türkei festzustellen, nur: unter den verschärften Bedingungen der Migration zeigten sich dieselben Folgen akzentuierter (vgl. Schiffauer 1990: 156). Weil man von anderen Begriffen des Selbst und des Individuums ausgehen müsse, widerspricht Mıhçıyazgan diesen Einschätzungen, und sieht ihre These der Hochislamisierung bestätigt. Das „moderne Selbst“ des Westens habe christliche Wurzeln und sei darum nicht auf Muslime übertragbar: „im Alltag der Muslime gibt es keine institutionalisierte Selbstbeobachtung und Selbstthematizierung“ (1994: 203). Ohne diese Aspekte könne man aber nicht vom modernen Selbst sprechen. Schiffauer sehe die Brichtigkeit seiner Thesen, insofern er konstatiere, dass in Konfliktsituationen diese Bewusstseinsstrukturen zu „bäuerlichen“ regressieren, weil „der Bruch zwischen Bauern und Migranten nicht nur zwischen den Individuen verläuft, sondern in ihnen selbst“. Mıhçıyazgan sagt dagegen, diese Regression und mit ihr pathogene Strukturen seien nur dann feststellbar, wenn man die hiesigen Selbst- und Weltverhältnisse als absolute Maßstäbe setze. „Die ‚Bewusstseinsstrukturen‘ der muslimischen Migranten ergeben sich nicht aus dem Dorf, sie sind kulturspezifisch und religiös bedingt“ (ebd. 204). Weiterführend für den hier vertretenen Ansatz ist, dass es Klinkhammer (2000: 73ff.) gelingt, beide Positionen nicht als einander ausschließende Modelle, sondern als „zwei Wege des Umgangs mit der Situation in der Fremde“ zu begreifen.

59 Siehe Anm. 13.

chenden Quellen gespeist ist, die dennoch – willkürlich – als einander ergänzend dargestellt werden, untauglich ist, ein realistisches Abbild der religiösen Orientierungen türkischer Jugendlicher in Deutschland zu reproduzieren. Man kann mittels solcher Untersuchungen bestenfalls feststellen, dass es bestimmte Phänomene *gibt*, die allerdings je für sich indifferent erscheinen, nicht aber welche deren Ursachen sind und *wie* sich aus ihnen *prozesshaft* Veränderungen ergeben. Erst recht sind ihre Folgen nicht zu prognostizieren, weder auf die Dauer noch hinsichtlich ihres Ausmaßes. Dazu müsste wenigstens der Versuch unternommen werden, Religion, Tradition und Kultur zu differenzieren. Dann könnte möglich sein, was den Autoren offensichtlich nicht gelungen ist, z. B. über das Verhältnis der Geschlechter im Islam, in verschiedenen türkischen Bevölkerungsgruppen und unter den türkischen Einwanderern in Deutschland zutreffende Aussagen zu treffen. Hier werden die Leser stattdessen mit widersprüchlichen Einschätzungen über die Lage der Frauen und Mädchen in familiären und religiösen Zusammenhängen konfrontiert, die, weil sie westliche Lebensstile verabsolutieren, nicht in den Blick bekommen, dass das zunehmende Engagement von Mädchen und Frauen in gemeindlichen Zusammenhängen (Moscheebesuche, Frauengruppen, Sport- und Sprachkurse, aber auch: Sommerinternate) im Vergleich zu *traditionellen* Verhaltensmöglichkeiten von Frauen und Mädchen ein emanzipatorischer Akt sein *kann*.⁶⁰

2.1.2 „Religiosität muslimisch orientierter Jugendlicher“

Eine weitere Arbeit (Sandt 1996) setzt zwar auf qualitative Verfahren der Sozialforschung, ist aber aufgrund ihres Ziels, der *schulischen* Religionspädagogik neue Impulse zu geben, ebenfalls auf *Schülerinnen und Schüler* als Zielgruppe ausgerichtet. Neben muslimischen werden auch atheistische, christliche und spiritualistische Orientierungen abgefragt. In der Migrationsforschung, so Sandt, „(wird) Religiosität von jugendlichen Immigranten [...] nur als Randphänomen behandelt. Vorweisbare Ergebnisse in Hinsicht auf die eigenständige Erfassung der Religiosität von muslimischen Jugendlichen liegen nicht vor“ (ebd. 44). Weiterhin weist Sandt darauf hin, dass hinsichtlich muslimischer Religiosität ein „Forschungsdesiderat“ (ebd. 42) bestehe.

Die Religiosität muslimischer Schülerinnen und Schüler stellt also nur einen Teilbereich innerhalb der Gesamtstudie dar. So waren von insgesamt 80 befragten Schülerinnen und Schülern 22 muslimischen Glaubens. Letztere wurde in vier Gruppeninterviews befragt (ebd. 64). Sandt stellt fest, dass sich muslimisch verstehende Jugendliche oftmals *gegen* westlich-moderne Erscheinungen der Religion zuwendeten und zwar in einem „Prozess der Veränderung und Wiederaneignung traditionell gedachter Religiosität“. Dabei bestünden grundsätzlich zwei Optionen: Ein

60 Vgl. dazu Nökel (1996, 1999), Göle (1997), Klinkhammer (2000), aber auch Bilgin (2000) und die Seiten 177-192.

Teil entscheide sich für eine orthodoxe Variante des Islam und sehe sich darin in einem ausdrücklichen Widerspruch zu „Modernisierungstendenzen“; ein „anderer Teil der muslimisch orientierten Jugendlichen nehme demgegenüber eine relative Trennung von religiöser Praxis und westlich-moderner Orientierung vor. Sie bewegen sich in zwei Kulturen, indem für sie die muslimischen Glaubensvorstellungen im familiären Bereich lebensweltliche Relevanz haben, während in der Schule und der Freizeitgestaltung die westlich-moderne Jugendkultur bestimmend ist“ (ebd. 259). Beiden Gruppen sei jedoch der Glaube an Gott gemeinsam. Sie teilen eine Gottesvorstellung, die in einer „Gott zugeschriebenen uneingeschränkten Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit (besteht)“, der die begrenzten Möglichkeiten des Menschen gegenüber stehen (ebd. 196ff.). Die Unterschiede treten in der lebensweltlichen Verankerung bzw. in der religiösen Praxis hervor. Während diejenigen, die der von Sandt als orthodox charakterisierten Variante des Islam zuneigen, einen absoluten Pflichtcharakter der Gebote konstatieren, legen die anderen „vermeintlich religiöse Pflichten als kulturelle Praktiken aus und insistieren darauf, dass die Gründe solcher Praktiken in spezifischen, historisch gewachsenen Lebenssituationen“ und nicht in den „von Gott aufgestellten Geboten“ liegen (ebd. 212f.). Die Moschee schließlich ist nach Sandts Ergebnissen der Ort, an dem die „Verwicklung des Individuums in die widersprüchliche Lebenswelt [...] abgelegt werden soll“, um im Zustand der Reinheit, frei von alltäglichen Ablenkungen, ausschließlich auf „das Religiöse“ zugeführt zu werden. Diese Einschätzung unterhalten die Befragten offenbar gemeinsam: Besucher wie Nicht-Besucher von Moscheegemeinden beurteilen das Aufsuchen der Moschee und die Verrichtung der Gebete dort übereinstimmend im oben beschriebenen Sinn (ebd. 222). Das *Besondere der religiösen Erfahrung in der Moschee* steht in engem Zusammenhang mit der nur dort zu erlebenden Gemeinschaft der Gläubigen. Sandt folgend hat diese „Vergemeinschaftung“ zwei Aspekte: sie bezieht sich auf Gemeinde als Ort der „sozialen Bestätigung und Verfestigung des Glaubens“ und sie „unterstützt [...] die Bildung einer spezifischen Immigrantenkultur“ (ebd. 223). Ein großer Teil der von Sandt befragten Jugendlichen besucht allerdings niemals eine Moscheegemeinde. Sie unterschieden sich von denen, „deren Alltagspraxis weitgehend von ihrem Glauben bestimmt ist“, durch eine „privatisierte, individualisierte und subjektive Ausübung der rituellen Gebote“ (ebd. 225). Ort ihrer religiösen Praxis sind die „eigenen vier Wände“ und der *familiäre Zusammenhang*. Dadurch entstehen Raum und Möglichkeit für eine entritualisierte und individualisierte Praxis: weder die Zeiten noch die vorgegebenen Formen und Inhalte des *namaḥ* werden von diesen Jugendlichen eingehalten. Statt dessen werden häufiger *freie Gebete* gesprochen. Solchen Jugendlichen ist die *innerliche* Übereinstimmung mit den zentralen Prinzipien des Islam allemal wichtiger als eine „formalisierte rituelle Praxis“, die in ihren Augen oftmals eben eine *äußerliche*, womöglich *vorgetäuschte* sei, die etwa den Zwängen der Eltern nachgebe, aber letztlich nicht authentisch sei (ebd. 226).

Aber auch für die andere Gruppe, für die Jugendlichen, „die sich heute in ein strenggläubiges Verhältnis zu ihrer Religion setzen“, macht Sandt, wengleich unter anderen Vorzeichen, individualisierende Tendenzen aus. Zur Auseinandersetzung mit einer säkularisierten Umgebung gezwungen, unternähmen *strenggläubige* Jugendliche als Reaktion auf diese Herausforderungen „Reflexions- und Interpretationsprozesse“ und Rückzüge aus der „säkularisierten Welt“. (ebd. 240). Ihre Perspektive, so Sandt, gerate „stärker in einen Kontrast zu der individuellen Freiheit und den damit verbundenen Selbstgestaltungsansprüchen der Individuen (vgl. ebd. 250). Die anderen Jugendlichen aber, die nach seinen Kategorien eine eher freie entritualisierte religiöse Praxis pflegen, sieht er als in zwei Kulturen Lebende. Man könnte also, auch wenn Sandt das in dieser Schärfe unterlässt, schließen, dass die Gruppe der ‚Strenggläubigen‘ eher *Opfer* von Individualisierung und Säkularisierung sind, während die anderen zu ihren *Protagonisten* zählen.

2.1.3 „Muslimische Jugendliche in türkisch-islamischen Gemeinden“

Unter anderem auf die Ergebnisse von sowohl Heitmeyer et al. als auch Sandt bezieht sich eine Studie Alaçoğlu (1999), die im Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit veröffentlicht wurde, und sich wie diese ebenfalls türkisch-islamischen Jugendlichen zuwendet.⁶¹ Hier wird allerdings, bei einer vergleichbaren Größe des Samples, auf quantitative Methoden gesetzt. So werden insbesondere bezogen auf die Mitglieder verschiedener Dachverbände Daten ermittelt, die Rückschlüsse auf Ausrichtung und Einfluss der Dachverbände erlauben, ob sie jeweils mehr oder weniger Gewicht auf religiöse Bildung der Jugendlichen legten, (radikalen, nationalistischen) politischen Einfluss ausübten, Integration oder Segregation anstrebten.

61 Alaçoğlu (1999). Deutlich zu spüren ist das Ziel Heitmeyer et al. (1997) zu widerlegen. Das ergibt sich wohl nicht zuletzt aus dem Förderinteresse des Islamrats, der Drittmittelgeber des Projekts war. Kritisiert wird die einseitige Interpretation der empirischen Heitmeyerschen Ergebnisse. So werde das politische Interesse der betreffenden Jugendlichen an nationalistischen und/oder islamistischen türkischen Organisationen und Parteien nicht mit dem ebenfalls festgestellten Interesse an hiesigen Parteien gekreuzt und ausgeblendet, dass als Grund für die Hinwendung zu islamischen Gemeinden und Vereinen nicht in erster Linie politisch, sondern sich vorwiegend Freizeitbedürfnissen und religiösem Interesse verdanke (vgl. Alaçoğlu 1999: 10). Probleme würden „ethnisieren“ (ebd. 10), die gesetzten möglichen Antworten verzichteten von vornherein auf solche Vorgaben, „die eine gewaltablehnende Gesinnung widerspiegeln“ (ebd. 10). „Es bleibt festzuhalten, dass die Autoren, unabhängig von den genannten methodischen Unzulänglichkeiten der Datenerhebung, im Verlauf der Dateninterpretation die islamisch-fundamentalistische Orientierung der türkischen Jugendlichen überbetonen und andere angesichts der Daten durchaus mögliche Interpretationen der Daten weitgehend ignorieren. Implizit wird die Vorstellung einer Höherwertigkeit der westlichen Industriegesellschaft gegenüber einer islamischen Gesellschaft deutlich. Auffällig ist auch die Tatsache, dass die Studie eine strikte Trennung zwischen der islamischen Kultur und der modernen westlichen Gesellschaft vornimmt, sodass es keine Schnittmenge zu geben scheint und es folglich kaum vorstellbar ist, dass ein muslimischer Jugendlicher in die moderne westliche Gesellschaft integriert werden könnte“ (ebd. 12).

Als Ergebnis wird festgehalten, dass die Gemeinden für die Jugendlichen Unterstützung bei der „Identitätsfindung“ böten; sie würden nicht in erster Linie aus religiösen, sondern „wegen der sozialen, kulturellen und sportlichen Angebote“ als „Alternative zu öffentlichen Freizeitangeboten“ genutzt (ebd. 79). Die Jugendlichen seien ihren Elternhäusern und Familien eng verbunden und beschrieben die Familienverhältnisse überwiegend positiv. Die Religiosität der Eltern spiele eine große Rolle und werde häufig von den Kindern übernommen, sie entwickelten „aber auch eine vermutlich durch die säkulare, westliche und moderne Gesellschaft beeinflusste tolerante Einstellung gegenüber anderen Kulturen, Religionen und Lebenseinstellungen“ (ebd. 79). Grundsätzlich stünden Gemeindebesucher positiver zu Deutschland bzw. den Deutschen als Nicht-Gemeindebesucher, sie beurteilten die Haltung der Deutschen auch als weniger ablehnend als diese. Ihrer Meinung nach fördere „(der Islam) Demokratie und Integration“ (ebd. 80). „Eine Mitgliedschaft in gewalttätigen, fundamentalistischen oder nationalistischen Organisationen wird von den meisten abgelehnt“ (ebd. 80). Die Mehrzahl begreife Deutschland als Heimat; kritisch würden fehlende ‚menschliche Werte‘, Rassismus und Ausländerfeindlichkeit angemerkt (ebd. 81). Religionszugehörigkeit wird als wesentlicher Identitätsbestandteil empfunden. Gleichzeitig beschrieben die Befragten kaum diskriminierende Erfahrungen aufgrund der Religionszugehörigkeit (ebd. 81). Die jeweils größten Unterschiede in religiöser Bildung⁶², politischer Haltung und Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft bestehen laut Alacaçioğlu zwischen ADÜTDF- und IGMG-Anhängern. Insbesondere die Feststellungen zur IGMG scheinen jedoch nicht völlig frei von einem Erkenntnisinteresse des Islamrats, dessen prominentes Mitglied diese Organisation ist: So heißt es abschließend, dass trotz einiger Details, die auch auf diese Organisation ein kritisches Licht würfen, „die in der Öffentlichkeit vorherrschenden Vorurteile gegen *Millî Görüş* als einer islamisch-fundamentalistischen Organisation [...] hier nicht bestätigt werden (können)“ (ebd. 82). Trotzdem ist festzuhalten, dass die Erkenntnisse Alacaçioğlus in weiten Teilen Übereinstimmungen mit denen der vorliegenden Untersuchung aufweisen.

62 In der Studie Alacaçioğlus erscheint ‚religiöse Bildung‘ nicht als eine von den Befragten vorgegebene Kategorie. Statt dessen wird sie hier von außen an die Befragten herangetragen. Der Autor fühlt gewissermaßen den Befragten bildungsmäßig auf den Zahn. Das deutet auf ein im Vergleich zur vorliegenden Untersuchung abweichendes Erkenntnisinteresse hin.

2.1.4 „Islamische Identitäten“

Erst unmittelbar nachdem die vorliegende Arbeit als Dissertation eingereicht wurde, erschien eine Monografie, die „Formen muslimischer Religiosität junger Männer“⁶³ in Deutschland und Frankreich“ einander vergleichend gegenüberstellt.⁶⁴ Eine wichtige These Tietzes lautet, dass sich die Selbstverständnisse muslimischer Migranten in Frankreich und Deutschland auch deshalb unterschieden, weil in beiden Ländern abweichende Traditionen das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zur Religion prägten. Dem laizistischen Frankreich und der föderalistischen Bundesrepublik Deutschland entsprächen je eigene Organisationsformen von (islamischer) Religion, die nicht ohne Einfluss auf das Selbstverständnis der Muslime bleiben könnten. Während der Islam in Deutschland mit der „Integrationsproblematik“ türkischer Einwanderer identifiziert werde und deshalb stets eine „exterritoriale Komponente“ habe (vgl. Tietze 2001: 13), stünden in Frankreich „gemäß dem laizistischen Prinzip [...] urbane und ökonomische Kriterien im Vordergrund“ (ebd. 15). Die deutsche Variante, in der Muslime als Ausländer Deutschen gegenüber sozial und politisch nachgeordnet sind, unterscheide sich deutlich von der französischen. Türkische Muslime in Deutschland könnten sich, auch wenn sie als Ausländer stigmatisiert seien, potenziell „als Muslim auf die gleiche Stufe mit dem Christen“ stellen (ebd. 14); für junge muslimische Migranten in Frankreich stelle der Islam *eine* Möglichkeit dar, tatsächlich erlittene soziale und ökonomische Nachteile zu artikulieren und anzuprangern. Damit gerieten sie zwangsläufig in einen brisanten Konflikt: „In einer Gesellschaftsordnung wie der französischen, die theoretisch auf dem Ausschluss jeglicher partikularer kultureller und religiöser Elemente aus dem sozialen Leben beruht und nur den einzelnen Bürger als politisches Subjekt anerkennt, muss die Ideologisierung muslimischer Religiosität zu Konflikten führen“ (ebd. 16).

In der Moderne, so Tietze (ebd. 7f.), sei der Islam zu einem Subjektivierungsfaktor geworden. Dadurch würden „theologische Inhalte zwangsläufig subjektiv verändert oder neu hierarchisiert“. Muslimische Religiosität folge keinem einheitlichem

-
- 63 Leider thematisiert Tietze an keiner Stelle, ob sich aus der geschlechtlichen Differenz zwischen Interviewerin und Befragten Probleme im Forschungsverlauf ergeben haben. Dass, wie Tietze (2001: 276) schreibt, zumindest einige der Befragten ihr mit „Misstrauen oder Aggressivität“ begegneten, ließe daraus vielleicht zu erklären. – Die Entscheidung kann nicht unumstritten sein, aber für mich scheint es unumgänglich, der *partiellen Segregation* der Geschlechter in islamischen Kontexten zu folgen, insofern ich ausschließlich männliche Jugendliche befrage. Für die neueren Studien über muslimische Frauen und Mädchen (türkischer Herkunft) scheint dieses Vorgehen ohnehin Voraussetzung zu sein: So verspricht sich Klinkhammer (2000: 18) von der „Gleichgeschlechtlichkeit“ von Forscherin und Befragten eher eine „kommunikative Öffnung“ und weist zugleich darauf hin, dass ihre Vorstudien, deren ‚Gegenstand‘ auch männliche Angehörige der zweiten Generation waren, wegen der Geschlechterdifferenz nur wenig fruchtbar waren.
- 64 Tietze (2001), *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Wegen ihrer unbestreitbaren Relevanz für die vorliegende Veröffentlichung wurde diese Studie hier zusätzlich aufgenommen.

Konzept, sondern sei, als ein „moderner Subjektivierungsmodus“, „ein möglicher Ausdruck von vielen für die Ambivalenz der postindustriellen Gesellschaften. Die Selbstkonstruktion eines jungen Muslimen in Deutschland oder Frankreich beruht auf Widersprüchen, die durch den Subjektivierungsprozess aufgehoben werden (ebd. 242). Die religiöse Tradition zerfalle in verschiedene Dimensionen, die von einzelnen Muslimen unterschiedlich betont werden“ (ebd. 8f.). Vier solcher ‚Dimensionen‘ macht Tietze als analytische Kategorien aus. Entweder würden die kulturellen, die ideologischen, die ethischen oder die utopischen Aspekte⁶⁵ als Merkmal islamischer Religiosität in den Vordergrund gestellt (vgl. ebd. 9f.; 85-164). Tatsächlich, so Tietze, seien die Übergänge zwischen diesen Formen fließend (ebd. 227f.), und auch die Unterschiede der deutschen bzw. französischen Gesellschaftssysteme führten nicht grundsätzlich zu „gesellschaftspezifischen Zirkulationsformen“. Allein „unterschiedliche Akzentuierungen und Tendenzen“ seien zu beobachten (ebd. 234). So sei der Schritt von der Kulturalisierung zu Ideologisierung des Islam in Frankreich seltener als in Deutschland, weil er – in Frankreich – dazu führen könne, „dass der Gläubige aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen“ werde, während er – in Deutschland – Muslimen erst die Möglichkeit biete, „als ‚Anderer‘ im öffentlichen Raum agieren können, die den ‚Gleichen‘ gleichgestellt sind“ (ebd. 228). Ähnlich gelagert seien auch die Probleme, die Muslime in Frankreich erwarteten, wenn sie zwischen den Formen ‚Ethisierung‘ und ‚Utopisierung‘ des Islam changierten: in Frankreich, so Tietze (ebd. 231), befinde sich jede ‚Utopisierung‘ an der Grenze der Legitimität. Im Verlauf spielt die Autorin dann weitere mögliche Übergangsformen zwischen den genannten Dimensionen durch, die allerdings seltener seien. Das Ergebnis bietet kaum mehr als ein relativistisches *anything goes*: den muslimischen Migranten in beiden Ländern böte sich gleichermaßen eine Abkehr von der Religion wie die Zirkulation zwischen den beschriebenen Formen der Religiosität (ebd. 235). Das Analyseschema Tietzes hat hier in der Tat einen Abstraktionsgrad erreicht, der sich in Beliebigkeit zu verlieren droht und dem zugleich die Befragten aus dem Blick zu geraten scheinen.⁶⁶ Da verwundert es nicht, dass sie in dem entscheidenden Kapitel über „Zirkulation der religiösen Formen im öffentlichen Raum Deutschlands und Frankreichs“ (ebd. 227-235) abschließend schreibt: „Der Begriff des Zirkulierens sagt es: Ein Kreis hat kein Ende“ (ebd. 235).

2.1.5 Religiosität, Lebensstil und alltagsweltliche Strategien muslimischer Frauen in Deutschland

Zum Ausgang des 20. Jahrhunderts ist eine ganze Reihe von Arbeiten unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen erschienen, in denen sich *Wissenschaftlerinnen* mit frauenspezifischen, religiösen und soziokulturellen Erscheinungen in islamischen

65 Die beiden ersten Formen stehen mit der übergeordneten Kategorie *belonging*, die letzten mit der Kategorie *believing* in Beziehung (vgl. Tietze 2001: 85ff.).

66 Siehe dazu S. 76ff.

oder westlichen Ländern mit relevanten muslimische Minderheiten beschäftigen.⁶⁷ Zwei Anthologien, „Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei“ (Schöning-Kalender et al. 1997) und „Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien als Afrika, Asien und Europa (Klein-Hessling et al. 1999), seien hier als Beispiele Länder übergreifender Projekte genannt. Aber auch die Lebenssituation, die Lebensstile und -strategien muslimischer Frauen in Deutschland waren Gegenstand einiger Untersuchungen, die sich wiederum oftmals als Gegenpositionen zu der den öffentlichen Diskurs dominierenden Arbeit von Heitmeyer et al. (1997) verstehen.

Ich möchte mich hier auf drei Autorinnen beschränken, deren Befragtengruppen – vom Geschlecht und von teilweise geringeren religiös-institutionellen Bindungen abgesehen – deutliche Analogien zu den hier befragten männlichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufweisen: es handelt sich ebenfalls um Angehörige der zweiten und dritten Einwanderergeneration, sie sind (in der Regel) türkischer Herkunft, Kinder der so genannten Gastarbeiter, überdurchschnittlich gebildet und motiviert in Bezug auf gesellschaftlichen Aufstieg; sie üben scharfe Kritik am ‚traditionellen‘ Islam und der mangelnden Bildung ihrer Eltern (vgl. Nökel 1999: 126). Sie betrachten, so sie es denn – oftmals gegen den Willen der Eltern – tragen, das Kopftuch als Mittel zur Erlangung eigenständiger Identität gegen die ethnisierende Zuordnung als Ausländerinnen durch die Aufnahmegesellschaft, die die Anerkennung als Individuum verhindert (vgl. Nökel 1999: 128). Sie entwickeln einen *alternativen Lebensstil* mit „Komponenten einer methodisch-rationalen Lebensführung“ die im Gegensatz zur ‚traditionellen‘ Kultur der Elterngeneration begründbar ist und so diskursfähig in der Mehrheitsgesellschaft wird (ebd. 129). Ein „neuer islamische Habitus“ (ebd. 133) erweitert die Selbstbestimmungsrechte der Frauen und bietet Möglichkeiten zur *Umordnung von* (geschlechtsgenerierten) *Machtbeziehungen* (ebd. 135). Durch Bezug auf einen *skripturalen* Islam wird die traditionelle Hierarchie zugleich bestätigt und demontiert: Lebenserfahrung dient schließlich zur Legitimation des eigenen Handelns (ebd. 135f.).

Klinkhammer (2000) untersucht ebenfalls Muslimas der zweiten Generation: sieben Frauen von denen vier ein Kopftuch tragen⁶⁸. Auch ihre Probandinnen sind überdurchschnittlich hoch gebildet und – in ihrer Selbsteinschätzung – sprachlich so versiert, dass sie sich selber der Interviewsituation aussetzen (können), ohne zwangsläufig Missverständnisse und damit mögliche Nachteile für die eigene Gruppe zu (re-)produzieren. Einem hermeneutischen Ansatz entsprechend versteht Klink-

67 Die Literaturlisten von Biehl/Kabak (1999) oder Breuer (1998) geben einen ersten Überblick. Hinzuweisen ist auch auf die zahlreichen Veröffentlichungen Mernissis (u.a. 1987, 1992, 1993, 1996), die den westlichen Blick auf ‚die islamische Frau‘ konterkarieren.

68 Insgesamt führte Klinkhammer 19 Interviews. Die Auswahl sollte ein möglichst großes Spektrum von Einstellungen abdecken und zugleich Kopftuch tragende und das ablehnende Frauen berücksichtigen, die wiederum jeweils in Moscheevereine eingebunden bzw. nicht eingebunden sein sollten (vgl. ebd. 115ff.).

hammer „gelebten Islam immer als ‚gedeuteten‘ Islam“ und wählt deshalb „eine empirisch-qualitative Erhebungsmethode [...], mit der die Deutungen und Sinnzusammenhänge durch die Befragten zu Wort kommen“ sollen (ebd. 17). Wie in der vorliegenden Arbeit wird auch von Klinkhammer nach *Lebensführung* gefragt. Dabei fordert die Erkenntnis, dass Max Webers Perspektive eine eurozentrische sei, zu prüfen, „wie die Befragten Immanenz (Alltagspraxis) und Transzendenz (Religiosität) auf der Ebene der Handlungsorientierung aufeinander beziehen“ (ebd. 17f.).

Im Anschluss beschreibt Klinkhammer anhand von Einzelfalldarstellungen verschiedene Formen von als „Islamisierung“ bezeichneten Prozessen. Islamisierung kann so als „emanzipatorischer Akt“, als „affirmative Aneignung der Tradition aus Überzeugung“, als „Einsicht in die Rechtleitung Allahs“ als „Antwort auf die Suche nach dem Sinn des Lebens“, als „Erkenntnis von Sinntranszendenz“, als „familiäre Alltags- und Festordnung“ oder als „kulturelle Selbstfindung“ verstanden werden (ebd. 122-244). Die hier aufgezählten Formen werden dann einem bestimmten Raster entsprechend jeweils weiter aufgeschlüsselt. Ob die Fallbeispiele, die hinter den Interviewauszügen stehenden realen Personen, diese Raster hergeben, soll hier dahin gestellt bleiben. Als Ergebnis wird von Klinkhammer (ebd. 283ff.) festgehalten, dass sich „die religiöse Lage der zweiten Generation türkischer Musliminnen in Deutschland als eine zunehmend heterogene“ darstellt. Die Gemeinden dienen nicht länger, wie noch für die erste Generation, als „Ort zur Bewahrung des türkisch-islamischen Lebensalltags in Deutschland“, sondern haben „kaum noch einen Bezug zu dieser Form religiös-ethnischer Tradition“. Die befragten Frauen – Klinkhammer stellt dies quasi als ein Geschlechtsspezifikum heraus – „richten [...] ihre Aktivitäten auf die Institutionalisierung einer neuen, unterweisenden und reflektierenden Vermittlung islamischer Inhalte und damit auf die Förderung einer Intellektualisierung islamischer Religiosität insgesamt“ (ebd. 283). Die sieben zuvor dargestellten Einzelfälle werden in der Zusammenfassung der Ergebnisse drei „Ausprägungen“ zugeordnet: Jeweils zwei Interviewpartnerinnen zeigten eine *traditionalisierende islamische* oder eine *exklusivistische islamische Lebensführung*. Während erstere Zugehörigkeit stärker durch Hineingeboren-Sein als durch Entscheidung definierten, eignen sich die zweiten den Islam durch eine „die Person als ganze prägende Entscheidung“ an (ebd. 286f.). In der ersten Gruppe bleibt, trotz deutlich auszumachender Bildungstendenzen, die Tradition wichtige Definitionsmacht. Das Verhältnis zu den Eltern wird genauso wie das Geschlechterverhältnis nicht generell in Frage gestellt; das Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft wird von diesen Frauen dementsprechend als fremd und kulturell abweichend beschrieben (ebd. 286). Für die Frauen der zweiten Gruppe „gehört die Abwehr von negativen Erfahrungen von Diskriminierung in der Aufnahmegesellschaft zur Selbstbehauptung als Muslimin“. Türkentum und Islam stehen in weniger enger Verbindung und geschlechtliche Emanzipation, so Klinkhammer, sei beinahe das wichtigste Thema dieser Frauen (vgl. ebd. 287). Eine dritte Gruppe zeige eine „universalisierende islamische Lebensführung. Deren Hinwendung zum Islam folge

universalistischen Motiven, zu denen weniger eine rituelle Praxis gehöre als die Thematisierung ihres Selbst. Islamische Lebensführung zeige sich hier eher als eine „religiöse Suche nach universeller Wahrheit“, die zugleich nicht allein den Muslimen oder dem Islam vorbehalten sei, sondern potentiell allen Religionen offen stehe (vgl. ebd. 288).

Soziografisch weiter spezifiziert ist die von Nökel und Klinkhammer beschriebene Gruppe bei Karakaşoğlu-Aydın (1999): hier handelt es sich um eine „empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland“. Die Befragtengruppe ist hier nicht zuerst nach Bekenntnis, Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit strukturiert, sondern die Auswahl gründet sich, neben dem gegebenen Berufs-/Ausbildungsaspekt, auf *islamisch geprägte Familienkontexte* (ebd. 441) als individuellen Hintergrund.

Auf allgemeine Vergleiche von sowohl *Religiosität* als auch *Erziehungsvorstellungen* in türkischen Familien in der Türkei und in Deutschland (ebd. 13-105) folgt unter anderem eine an Geertz (1991) angelehnte Beschreibung der „Entwicklung von islamischer Religiosität in der Moderne“ (ebd. 115ff.), die Veränderungen von einem ritualistischem Islam mit synkretistischen Elementen zu skripturalistischen Vorstellungen eines klassischen, reinen Islam, der sich gegen „das Eindringen des Westens“ wehre und zugleich leichter ideologisch zu besetzen sei (ebd. 120f.).

Anhand ihres empirischen Materials bildet Karakaşoğlu-Aydın (183-228) vier teilweise zusätzlich nach Sunnitinnen und Alevitinnen differenzierten Typologien, die die Probandinnen als ‚Atheistinnen‘, ‚Spiritualistinnen‘, ‚Laizistinnen‘ sowie ‚pragmatische‘ und ‚idealistische Ritualistinnen‘ beschreiben. Für diese Gruppen werden dann jeweils familiäre und religiöse Erziehungsvorstellungen und die Selbstverständnisse als angehende professionelle Pädagoginnen untersucht (239-411). Alle Befragten teilten ein säkulares Grundverständnis, dass Religiosität als private Angelegenheit von Einzelnen begreife (ebd. 442), und auch das Tragen des Kopftuchs sei nicht zwangsläufig mit dem Wunsch gleichzusetzen, „der persönlichen Religiosität in allen Bereichen des Lebens Geltung zu verschaffen“ (ebd.). Pluralismus, Demokratie und individuelle Freiheit werden als grundlegende Idee der Moderne auch von solchen unter den Befragten akzeptiert, die sich explizit ‚fromme‘, ‚strenggläubige‘ Muslime begreifen. Tatsächlich „(kann) Religiosität eine Ressource der zweiten Migrant/-innengeneration sein, die sie aktiv und lebendig in ihren Eingliederungsprozess mit einbringen wollen“ (ebd.). Wichtig für die hier verfolgten Fragestellungen ist Karakaşoğlu-Aydins Erkenntnis, dass „religiöse Orientierungen von Menschen aus islamisch geprägten Familienkontexten nicht auf die etwa in einem Kopftuch ‚sichtbare‘ Religiosität begrenzt (sind), sondern sich [...] in vielen Facetten (bewegen), zu denen auch islamisch überformte atheistische und spiritualistische Formen gehören“ (ebd. 441). Für die *familiären* Erziehungsvorstellungen folgt daraus, dass auch bei manchen atheistisch orientierten Probandinnen religiöse Erziehung als „religiöse Pflicht“ betrachtet wird (ebd. 443). Was darüber hinaus ‚öffentliche‘ Er-

ziehung und Bildung angeht, wissen die Befragten aus eigenem Erleben wie aus ihrer beruflichen Ausbildung, dass mit ihrem „Migrationshintergrund eine problematische Wahrnehmung ihrer Person“ (ebd. 443) verbunden ist, der eine bestimmte Diskursform entspricht: die mehrheitsgesellschaftliche Forderung nach gesellschaftlichem Austausch wird sehr wohl als ein Machtverhältnis begriffen, in dem die eine Seite bestimmt, was ausgetauscht werden soll (ebd. 445).

2.2 Theoretische Perspektive:

Gemeindebindung als Feld sozialer Differenzierung

Eine grundlegende These dieser Arbeit lautet, dass alle sozialen Mechanismen, wie sie durch die Interviews Eingang in diese Studie gefunden haben, als Ausdruck von Individualisierungsprozessen verstanden werden können. Auch noch dann, wenn Äußerungen der befragten Jugendlichen sich explizit gegen die individualisierte Moderne richten, müssen solche Stellungnahmen als *Reaktionen* auf diesen Prozess gesehen werden: „Nicht alle sozialen Gruppen (sind) gleichermaßen individualisiert. Die Frage nach der Milieuspezifik von Individualisierungsprozessen ist also durchaus relevant. Allerdings wäre unter diesen Voraussetzungen anzunehmen, dass sich Angehörige aller Milieus – auf je spezifische Art und Weise – mit diesen Prozessen auseinandersetzen haben, gleichgültig ob dies in Form der Übernahme einer individualistischen Ideologie, in Gestalt von Retraditionalisierung, in der Erfahrung von Anomie oder auf andere Weise geschieht. Wenn also Individualisierung ein institutionell verankerter Prozess und ein kulturell dominantes Zurechnungsmuster ist, so müsste man folgern, dürfte es kaum Milieus geben, die davon völlig unberührt bleiben, wenn auch die Ausdrucks- und Bewältigungsformen und das Ausmaß, in dem Individualisierungsprozesse zum Tragen kommen, völlig verschieden sein können.“⁶⁹ Wie sehr sich muslimische Jugendliche türkischer Herkunft in ihren Selbstbildern auf die Mehrheitsgesellschaft beziehen, wie diese Bilder in einem differenzierten Prozess aus Abgrenzung und Identifikation entstehen, wird die Präsentation der Ergebnisse in Kapitel 4 zeigen. Die im Folgenden vorgestellten soziologischen und sozialphilosophischen Modelle bilden zusammen mit den auf die Disziplin zugespitzten Aktualisierungen das Fundament, von dem aus die spezifischen Fragestellungen, die jeweilige Herangehensweise und nicht zuletzt der Deutungsrahmen entwickelt wurden.

69 Wohlrab-Sahr (1997: 32).

2.2.1 Georg Simmel: Individuation

Simmel folgend ist die Entwicklung von Begriffen, Vorstellungen, Ideen dann als *fortgeschritten* zu bezeichnen, wenn sie sich von einer ersten zufälligen, naturgegebenen Verknüpfung löst, hin zu einer durch Denken und Zuordnen erweiterten.⁷⁰ Die zufällige, naturgegebene Verknüpfung – der Zusammenhang, wie er durch Familie und Sippe, Stamm und schließlich Nation erzeugt wird – verliert an Wirksamkeit, wenn der Einzelne sich seinen eigenen Interessen gemäß in neue Koalitionen begibt, die ihn mit gleichlautenden Interessen anderer, nicht seiner natürlichen Umgebung zugehöriger Personen verbinden. „Mit fortschreitender Entwicklung aber spinnt jeder Einzelne ein Band zu Persönlichkeiten, welche außerhalb dieses ursprünglichen Assoziationskreises liegen und statt dessen durch sachliche Gleichheit der Anlagen, Neigungen, Tätigkeiten usw. eine Beziehung zu ihm besitzen; die Assoziation durch äußerliches Zusammensein wird mehr und mehr durch eine solche nach inhaltlichen Beziehungen ersetzt“ (ebd. 457). Am Beispiel von Studentenschaften und Arbeitern zeigt Simmel die sozialen Differenzierungsprozesse, die dem Einzelnen zunächst als Einschränkung zugunsten von Gruppeninteressen erscheinen mögen, die ihn aber, je weiter solche Prozesse voran schreiten, schließlich als unverwechselbares Individuum ausweisen: Die Individualität tritt durch ihre scheinbare Aufgabe in eine Gruppe umso differenzierter in der individuellen *Kreuzung der sozialen Kreise* neu hervor. Daraus resultieren Konflikte bis hin zur drohenden Zerreißung; andererseits wird die Einheit der Persönlichkeit gerade in der drohenden Spaltung erfahrbar (vgl. ebd. 466ff.).

„Das bedeutendste und zugleich charakteristischste Beispiel dürfte die Religionszugehörigkeit bieten, seit die für die Weltgeschichte unermesslich wichtige Lösung der Religion von der stammesmäßigen, nationalen oder lokalen Bindung geschehen ist.“ In beiden Fällen – der Übereinstimmung von Religion und Gemeinschaft, Nation etc. oder ihrer Trennung – „spricht sich das Wesen der Religion gleich vollständig aus, nur jedes Mal in einer anderen Sprache oder auf einer anderen Entwicklungsstufe“ (ebd. 480). „Die Macht des religiösen Motivs ist nicht weniger sichtbar, wo es gerade gegenüber allen Verknüpfungen aus anderen Motiven heraus unabhängig und kräftig genug ist, die Gleichgläubigen über alle Verschiedenheiten ihrer sonstigen Bindungen hinweg zusammenzuschließen“ (ebd. 481). Das Christentum sei so eine ganz und gar individualistische Religion; der Christ nehme „die Zugehörigkeit zu seiner Kirche in jede beliebige Gemeinschaft“ mit (ebd. 481). Erst wenn sich die religiöse von der politischen, staatlichen, lokalen etc. Sphäre löse, könnten sich die politischen Interessen unterschiedlicher Konfessionen verbinden (ebd. 482).

70 Simmel (1995: 456).

Beileibe nicht ausschließlich durch die Arbeitsmigration der Türken, aber gerade in ihr sichtbar und analytisch zu fassen, werden die beschriebenen Entwicklungen auch für den Islam wirksam, eine Religion, die lange Phasen ihrer geschichtlichen Entwicklung gerade von der Kontingenz von religiöser, sozialer und – wenigstens dem Anspruch nach – auch politischer Gemeinschaft ausgegangen ist.⁷¹

2.2.2 Karl Mannheim: *Generation*

Klassenlage wie Generationenlage beschränken die betroffenen Individuen auf einen zeitlich und sozial bestimmten Ausschnitt allen Geschehens, d.h. „eine große Zahl der möglichen Arten und Weisen des Erlebens, Denkens, Fühlens und Handelns“ bleibt ihnen potenziell verschlossen. (Mannheim 1970: 528) Im Unterschied zur ‚Klassenlage‘, die durch ökonomische und soziale Bedingungen definiert ist, leitet sich Generationslagerung aus ‚Naturgegebenheiten‘ – dem Ablauf der Zeit, der Lebenserwartung und Lebensdauer – her.⁷² Die Generationenfolge wird durch das Abtreten alter zugunsten neuer Kulturträger gewährleistet. Partizipation am Geschichtsprozess ist dem Einzelnen deshalb nur innerhalb einer zeitlichen Begrenzung möglich. Nicht zuletzt daraus ergibt sich die „Notwendigkeit des steten Tradierens der akkumulierten Kulturgüter“ (ebd. 530).

Doch „nicht das Faktum der in der erlebbaren chronologischen Zeit erfolgten Geburt [...] konstituiert die gemeinsame Lagerung im sozialen Raume, sondern erst die daraus entstehende Möglichkeit an denselben Ereignissen, Lebensgehalten usw. zu partizipieren und noch mehr, von derselben Art der Bewusstseins-schichtung aus dies zu tun“ (ebd. 536). Die Differenzierung zwischen Zeitgenossen aus unterschiedlichen Generationen entsteht durch ‚Erlebnisschichtung‘: Dieselben Erlebnisse werden anders verarbeitet, wenn sie in unterschiedlichen Lebensphasen gemacht werden. Erste Eindrücke ergeben ein „natürliches Weltbild“ (ebd. 537): „Die Prädominanz der ersten Eindrücke bleibt auch dann lebendig, wenn der darauf folgende Ablauf des Lebens nichts anderes sein sollte, als ein Negieren und Abbauen des in der Jugend rezipierten ‚natürlichen Weltbildes‘. Denn auch in der Negation orientiert man sich grundsätzlich am Negierten und lässt sich ungewollt durch es bestimmen“

71 Wie eine Geschichte des Islam tatsächlich differenzierter zu beschreiben ist, zeigt Bishara (1993: 108): „Die [ersten vier; HLF] Kalifen benutzten den Islam nicht als politische Theorie; sie schufen ihn. Der Islam als Rechtfertigung der Regierenden beginnt mit dem Bruch der moslemischen Gemeinschaft und dem Kampf um die Macht. [...] Auch unter der Bedingung der Einheit von Staat und Religion liegt bereits im Gebrauch der Religion als Instrument des Staates der Keim der Säkularisierung“.

72 Dass die Lebenserwartung als ‚natürliche Grenze‘ selbstredend auch von klassen- und schichtspezifischen Faktoren abhängig ist und deshalb nur verkürzt als ‚Naturgegebenheit‘ gefasst werden kann, soll in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden. Zu vermuten ist jedoch, dass über die Lebenserwartung der ersten ‚Gastarbeitergeneration‘ auch deshalb kaum Material zugänglich ist, weil große Teile dieser Gruppe noch mit Erreichen des Rentenalters in die Türkei remigriert sind.

(ebd. 537). Das ‚grundsätzlich Negierte‘ ist aber bei zwei aufeinander folgenden Generationen je ein anderes. Darum erzeugt der Generationenwechsel eine Dialektik, die für „jene nicht geradlinige Entwicklung im Geschichtsprozess“ verantwortlich ist (ebd. 537).

„Das Wesentliche an jedem Tradieren ist das Hineinwachsenlassen der neuen Generation in die ererbten Lebenshaltungen. Das bewusst Gelehrte ist demgegenüber quantitativ und der Bedeutung nach von beschränkterem Umfang“; im „Hineinwachsen“ manifestiert sich das natürliche Weltbild. „Was [dagegen; HLF] bewusst gelehrt, anerzogen wird, gehört zu jenem Bestand, der im Laufe der Geschichte irgendwann und irgendwo reflexiv geworden ist“ (ebd. 538). Die Spannung aus dem natürlichen Fond des Bewusstseins und dem Anerzogenen stellt die Generationen in ständige Wechselwirkung. Weil die Generationenfolge kontinuierlich erfolgt, verlaufen die dadurch angestoßenen Prozesse deshalb halbwegs reibungslos.

Ob ein Geburtsjahrgang es schafft, neue ‚Kollektivimpulse‘, ‚Formungstendenzen‘ hervorzubringen und gerade dadurch im kontinuierlichen Fluss zu etwas besonderem zu werden, hängt von „der gesellschaftlichen Dynamik“ (ebd. 550) ab: „Wenn gesellschaftlich-geistige Umwälzungen ein Tempo einschlagen, das den Wandel der Einstellungen dermaßen beschleunigt, dass das latente kontinuierliche Abwandeln der hergebrachten Erlebnis-, Denk- und Gestaltungsformen nicht mehr möglich wird, dann kristallisieren sich irgendwo die neuen Ansatzpunkte zu einem als neu sich abhebenden Impuls und zu einer neuen gestaltenden Einheit“ (ebd. 550). Diese Entwicklung kann entweder bewusst oder unbewusst ablaufen. „Das Aktivwerden der in der Generationslagerung schlummernden Potentialität [hängt von] außerbiologischen und außervitalen Faktoren ab“ (ebd. 552). Diese Faktoren der ökonomischen oder geistigen Sphäre entscheiden darüber, ob und wie sich die Potentialität entfaltet. Die biologischen Gegebenheiten bieten nur die *Möglichkeit*, die gesellschaftlich-geistige Strukturebene bringt die jeweilige Ausprägung hervor (vgl. ebd. 553).

Genau diese Faktoren scheinen unter verschiedenen Altersstufen türkischer Migranten derart wirksam zu werden, dass wenigstens auf absehbare Zeit die Generationen so deutlich unterschieden werden können. Die natürliche Kontinuität des Generationenwechsels ist vorübergehend außer Kraft gesetzt. Weil nahezu alle der ursprünglich angeworbenen türkischen ‚Gastarbeiter‘ einer Altersgruppe angehörten, die sich u.a. durch hohe soziale wie räumliche Mobilität und körperliche Leistungsfähigkeit auszeichnete, lassen sich eine zweite, dritte und schließlich vierte Generation voneinander abgrenzen und sogar Geburtsjahrgängen zuordnen.⁷³ Die sozialen, religiösen und politischen Umwälzungen, die durch den Prozess der Migration angestoßen wurden, stellen zusätzlich ‚Kollektivimpulse‘ im Manheimschen Sinn dar.

73 Wohl aus diesem Grund sind die Veröffentlichungen zu (türkischer) Migration und Generation Legion; einschlägige Bibliografien belegen das (s. Anm. 32).

Giddens (1999: 33f.) folgend können wir diese Entwicklungen auch als „Entbettung sozialer Systeme“ auffassen. Entbettung meint „das ‚Herausheben‘ sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung“.⁷⁴

2.2.3 Anthony Giddens: Handeln⁷⁵

Möglich wird diese Umstrukturierung sozialer Beziehungen dadurch, dass alles menschliche Handeln *rekursives Handeln* ist, fortwährend die eigenen Bedingungen selbst reproduziert und dabei *reflexiv* zugleich auf Vergangenheit wie auf seine aktuellen Folgen Bezug nimmt, sich jenseits räumlicher und zeitlicher Interaktionszusammenhänge im Blick auf die Gegenwart *kontinuierlich* selbst reproduzierend. Menschliches Handeln ist vor allem dadurch hinreichend als rekursiv und reflexiv beschrieben, dass es *zweckgerichtet* ist und *begründet* werden kann; genauso können diese Gründe jedoch auch willentlich im Dunklen bleiben (vgl. Giddens 1997: 52f.).⁷⁶

Tradition ist dabei „ein Mittel für den Umgang mit Zeit und Raum, das jede einzelne Tätigkeit oder Erwartung in das Kontinuum aus Vergangenheit und Zukunft einbringt, die ihrerseits durch immer wieder eingesetzte soziale Praktiken strukturiert werden. Die Tradition ist nicht völlig statisch, denn sie muss von jeder Generation neu erfunden werden“ (ders. 1999: 52f.). Für das Verstehen der Aussagen jugendlicher Muslime, die heftig um Aneignung und zugleich Neu-Schöpfung von traditionellen Werten als Legitimation ihres Alltagshandelns ringen, verspricht diese Perspektive überaus ertragreich zu sein. „Die routinemäßige Ausgestaltung des Alltagslebens“ schreibt Giddens (1999: 54), „steht in gar keinem inneren Zusammenhang mit der Vergangenheit, außer insoweit, als das, ‚was man früher getan hat‘, zufällig mit dem zusammenfällt, was sich im Lichte neuer Erkenntnisse in prinzipieller Weise begründen lässt. Eine Praktik aus Traditionsgründen zu sanktionieren, geht nicht mehr an. Die Tradition lässt sich zwar rechtfertigen, aber nur im Hinblick auf Erkenntnisse, die ihrerseits nicht durch Tradition beglaubigt sind. [...] Denn eine gerechtfertigte Tradition ist eine kostümierte Tradition, die ihre Identität nur der Reflexivität der Moderne verdankt“.⁷⁷

Simmels *soziale Differenzierung*, Mannheims Deutung gesellschaftlicher Dynamiken als Folge des *Generationszusammenhangs* und schließlich der handlungstheoretische Rahmen von Giddens – *alles Handeln ist rekursiv* – liefern bedeutende Bausteine zum

74 Vgl. auch Kippenberg (1997: 265f.).

75 Giddens (1997; 1999).

76 S. dazu Anm. 139.

77 Vgl. dazu: Beck-Gernsheim (1999: 26): „Die Tradition, auf die sich jede der [etwa innerhalb einer Nation unterschiedlichen; HLF] Gruppen so gern beruft, ist in Wirklichkeit wiederum ein höchst schillerndes Gebilde, ein Produkt von Nostalgie und Verklärung, Auswahl und Dramatisierung, bisweilen auch Fälschung. Das, was Tradition heißt, sich als Erbe vieler Jahrhunderte darstellt, ist vielfach neueren Datums“.

Verstehen der Selbstbilder der befragten Jugendlichen. Um diese Bilder auch *erklären* zu können, muss noch ein Aspekt hinzukommen: Die Jugendlichen konstruieren sie durch Ablehnung und Zustimmung, durch Identifikation mit und Abgrenzung von der Aufnahmegesellschaft. Die (eher) funktionalen Bedingungen des Austausches zwischen gesellschaftlicher Mehrheit und der Minderheit der türkischen Migranten müssen beschrieben werden. Goffman analysiert, welche Aspekte das Verhältnis von ‚stigmatisierter‘ Minderheit und der privilegierten Mehrheit der ‚Normalen‘ prägen.⁷⁸

2.2.4 Erving Goffman: Stigma

Jenseits der pathologisierenden Sicht, die Goffmans Mutmaßungen deshalb eigen ist, weil sie sich vordergründig mit körperlichen (Krankheit, Behinderung) und charakterlichen (Geisteskrankheit, Kriminalität) Stigmata befassen, bietet seine Analyse auch Erhellendes, was die spezielle Situation zwischen der Mehrheit, bei Goffman ‚die Normalen‘, und Trägern so genannter *phylogenetischer Stigmata*, also solche von *Rasse, Nation und Religion* angeht: In beiden Fällen ermöglicht eine gesellschaftliche Ideologie den ‚Normalen‘, sich als höherwertig, den oder die Stigmatisierten dagegen als minderwertig zu begreifen (vgl. Goffman 1998: 13ff.).

Stigmatisierte Individuen kommen dank dieser Ideologie nicht umhin, sich selber mit deren Maßstäben zu messen. Sie erwerben gesellschaftliche „Identitäts-Standards“ und wenden sie auf sich an, obwohl sie ihnen objektiv nicht entsprechen. Auch deshalb, so Goffman weiter, „ist es unvermeidlich, dass es [das stigmatisierte Individuum; HLF] hinsichtlich seines Ichs einige Ambivalenzen empfinden wird“ (ebd. 132). So wird es zu einem natürlichen Bestreben stigmatisierter Individuen, diesen Zustand zu überwinden – zuerst dadurch, dass sie ihrer besonderen „Situation einen zusammenhängenden Sinn verleihen“ (ebd. 136). Ergebnis dieser Bemühungen sind aber auch unterschiedliche Verhaltensweisen, Strategien und kommunikative Techniken, jeweils bezogen auf die eigene und die Gruppe der Mehrheit. So entwickelt sich ein innerer und ein äußerer Diskurs, der jeweils von „Identitätspolitik“ (ebd. 153) bestimmt wird, zugleich ‚Spezialisten‘ hervorbringt und benötigt, die sich wiederum in ihrer eigenen Gruppe und gegenüber den ‚Normalen‘ taktisch unterschiedlich verhalten. Täuschen und Verbergen, jeweils abhängig von den Erfordernissen einer konkreten Situation, können selbstverständliche Teile eines solchen Verhaltensrepertoires sein.

Tatsächlich sind die Grenzen zwischen Stigmatisierten und Normalen komplex *und* durchlässig zugleich. Eine Analogie zu Simmels „Exkurs über den Fremden“⁷⁹ wird deutlich, wenn es heißt, dass „Stigmatisierte und Normale Teile voneinander (sind); wenn der eine sich als verwundbar erweisen kann, muss erwartet werden, dass es der andere auch kann“ (ebd. 167). Beide befinden sich in einem „sozialen Zwei-

78 Goffman (1998).

79 Dort heißt es: „Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst“; s. Anm. 81.

Rollen-Prozess, in dem jedes Individuum an beiden Rollen partizipiert, zumindest in einigen Zusammenhängen und in eineigen Lebensphasen. Der Normale und der Stigmatisierte sind nicht Personen, sondern eher Perspektiven“ (ebd. 170).

Zusammen mit Giddens‘ Feststellung, dass Menschen fähig sind, die Gründe ihres Handelns sowohl darzulegen, als auch zu verschweigen (s.o.), bietet Goffmans Modell, das die Unterschiede möglichen Verhaltens, jeweils bezogen auf die eigene *stigmatisierte* und die andere *stigmatisierende* Gruppe zeigt, Erklärungsmöglichkeiten für das Verhältnis von türkischen Einwanderern zur deutschen Mehrheitsgesellschaft, von Muslimen zu Christen, aber auch, und das ist wiederum für die Analyse wichtig, der Kommunikation zwischen Interviewten und Interviewer.

Deshalb hat ‚Zugehörigkeit‘ eine so große Bedeutung für den Verlauf der Interviews und ihre Interpretation. Die befragten Jugendlichen sind eben nicht nur türkische Migranten, sie sind auch nicht ‚irgendwie‘ Muslime oder ‚Kulturmuslime‘, sondern sie sind insbesondere Mitglieder von konkreten Gemeinden oder deren regelmäßige Besucher. Darauf ist das Untersuchungsdesign abgestellt und der Interviewleitfaden⁸⁰ trägt dem Rechnung. Zu berücksichtigen ist aber auch, dass die Rolle des Interviewers ihrerseits nicht unbestimmt sein kann: Er ist Erwachsener, Deutscher, Wissenschaftler, Christ und durch alle vier Eigenschaften – im Sinne Goffmans: perspektivisch – zu *den Anderen* gehörend. Die Eigenschaften beider, der Interviewten wie des Interviewers, werden mit bestimmtem Verhaltenserwartungen verbunden, und es ist unbedingt davon auszugehen, dass genau darum beide jeweils wissen. Dieser Aspekt liegt, jenseits von lokalen oder nationalen Erfahrungen, in der Dynamik des Verhältnisses von Christen und Muslimen begründet, die sich aus der Wechselwirkung der jeweiligen Selbstbilder und Fremdbilder ergibt. So wird oft angenommen, dass Christen für Muslime Ungläubige seien, die zu bekämpfen religiöses Verdienst ist. Das islamische Recht kennt zwar eine Aufteilung der Welt in die des Islam (*dar al-islam*) und die der Feinde bzw. des Krieges (*dar al-harb*). Diese rechtlichen Kategorien bilden jedoch *nicht* die besonderen Beziehungen ab, die zwischen beiden Glaubensgemeinschaften von der Frühzeit des Islam bestanden. Es ist daher unumgänglich, das besondere Verhältnis von Christen und Muslimen, wie es sich historisch herausgebildet hat, zu berücksichtigen. Während Muslime Christen als *ahl al-kitab*, als *Leute des Buches* anerkennen und Jesus als prophetischen Vorläufer Muhammads, erscheint der Islam den Christen sehr oft als Häresie. In dieser Hinsicht ist der Islam Christen grundsätzlich fremder geblieben als umgekehrt. Diese Art vorgeformter Beziehungen entspricht dem, was Simmel über die *Beziehung zum Fremden* gesagt hat, dass sie nämlich eine Einheit von Ferne *und* Nähe, Fremdsein eine *positive* Beziehung darstellt, der eine spezifische Form zugrunde liegt: „Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst“.⁸¹ Wenn es eingangs hieß, dass der Forschungsansatz

80 Vgl. die Erläuterungen in Kap. 3 und 4.

81 Simmel (1995: 765).

einer dialogischen Struktur folge, ist das gemeint: Die Interviews sind genau kein bloßes Abfragen von Sachverhalten, sie sind tatsächlich interreligiöser und interkultureller Dialog, und folgen auch deshalb den Strukturen, die Goffman beschreibt.

