



HANS-LUDWIG FRESE

# »Den Islam ausleben«

Konzepte

authentischer Lebensführung

junger türkischer Muslime

in der Diaspora

global | local Islam

[transcript]

Hans-Ludwig Frese  
»Den Islam ausleben«

**Hans-Ludwig Frese**, geb. 1958, studierte Evangelische Theologie und Vergleichende Religionswissenschaft in Göttingen und Bremen. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Studiengang Religionswissenschaft/Religionskunde der Universität Bremen.

HANS-LUDWIG FRESE

»DEN ISLAM AUSLEBEN«

Konzepte authentischer Lebensführung  
junger türkischer Muslime in der Disapora

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Frese, Hans-Ludwig:**

"Den Islam ausleben" : Konzepte authentischer Lebensführung junger  
türkischer Muslime in der Diaspora / Hans-Ludwig Frese. - Bielefeld :  
Transcript, 2002

(Global, local Islam)

Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2001

ISBN 3-933127-85-8

© 2002 transcript Verlag, Bielefeld

Lektorat & Satz: Hans-Ludwig Frese

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagfotografie: Jörg Landsberg, Bremen

Druck: Digital Print, Witten

ISBN 3-933127-85-8

# Inhalt

<b>1. Einleitung</b>	<b>9</b>
<b>2. Ausgangslage und theoretische Perspektive</b>	<b>19</b>
2.1 Die Forschungslage – eine Auswahl	28
2.1.1 „Verlockender Fundamentalismus“?	32
2.1.2 „Religiosität muslimisch orientierter Jugendlicher“	39
2.1.3 „Muslimische Jugendliche in türkisch-islamischen Gemeinden“	41
2.1.4 „Islamische Identitäten“	43
2.1.5 Religiosität, Lebensstile und alltagsweltliche Strategien muslimischer Frauen und Mädchen in Deutschland	44
2.2 Theoretische Perspektive: Gemeindebindung als Feld sozialer Differenzierung	48
2.2.1 Georg Simmel: Individuation	49
2.2.2 Karl Mannheim: Generation	50
2.2.3 Anthony Giddens: Handeln	52
2.2.4 Erving Goffman: Stigma	53
<b>3. Methodologische Perspektive: qualitative, problemzentrierte Interviews</b>	<b>57</b>
3.1 Problemzentrierte Interviews als Sonderform des qualitativen Leitfadeninterviews	58
3.2 Die Interviews: Zugang, Zielgruppenbestimmung und Teilnehmerauswahl	63
3.2.1 Zielgruppenbestimmung	67
3.2.1.1 Gemeinden und Dachverbände	70
3.3 Die Rolle des Interviewers	72
3.4 Der Einsatz des Tonbands und die Transkription der Protokolle	74
3.5 Die „Demokratisierung der hermeneutischen Haltung“ – Erwägungen zur Präsentation der Untersuchungsergebnisse	76
<b>4. Ergebnisse: Das Bild vom Islam und den Muslimen</b>	<b>81</b>
4.1 Das Bild von Familie und Freundschaft	82
4.1.1 Die Migration der Eltern	83
4.1.2 Die Erziehung der Kinder	89
4.1.3 Das Bild von Freundschaft und Freundeskreis	102

4.2 Das Bild von der Türkei, den Türken und dem Türkentum	113
4.2.1 Türke-Sein in Deutschland	113
4.2.2 Die Türkei und der Islam – Politik, Geschichte, Tradition und Kultur	127
4.2.3 Türkentum und türkischer Nationalismus – das Osmanische Reich als Bezugspunkt	139
4.2.4 Islam contra Nationalismus	143
4.3 Das Bild vom ‚richtigen‘ Muslim	145
4.3.1 Das ‚richtige‘ Leben als Praxis des Islams	147
4.3.1.1 Ein ‚männlicher Blick‘ auf das ‚richtige Leben‘ der Frauen	177
4.3.1.2 Richtiges und falsches Leben: Vom Umgang mit der Sünde und die Bewertung der Sünder	192
4.3.2 Glauben und Wissen - Bildung als <i>farz</i>	209
4.3.3 Religiöse Erziehung in Elternhaus und Moscheegemeinde	215
4.4 Das Bild von der islamischen Gemeinde	223
4.4.1 Moscheegemeinden als Vereine: Mitgliedschaft im vereinsrechtlichen Sinn	229
4.4.2 Gemeinde und nicht-islamische Umwelt – politisch- kulturelle Interaktion mit dem Ziel ‚Akzeptanz‘	233
4.4.3 Die Gemeinden als Interessenvertretungen	235
4.4.4 Dachverbände	243
4.4.5 Jugendliche in hiesigen Gemeinden	252
4.4.6 Das Verhältnis zu Nicht- und Andersgläubigen	262
4.4.7 Perspektiven: Islam in Deutschland – deutscher Islam?	272
<b>5. Zusammenfassende Bewertung der Ergebnisse</b>	<b>277</b>
5.1 Individualisierung von Religion: Kritik der Autoritäten	278
5.1.1 Eltern	279
5.1.2 <i>Hocas</i>	282
5.1.3 <i>Qur'an</i> -Unterricht	285
5.2 ‚Binnenintegration‘ als Integrationsmodus der Gemeinden	287
5.2.1 Ein neues Verständnis von islamischer Gemeinde	288
5.2.2 Religionsautonome Integration bei voller sozialer, rechtlicher und politischer Integration in die Zuwanderungsgesellschaft	292
5.3 Religionspragmatik: Islam als Frage der Lebensführung – Re-Traditionalisierung	293
5.3.1 Islamische Gemeinschaft als ‚sozialmoralische Milieus‘	295
5.3.2 Akzeptanz und Ablehnung des Christentums	297

5.4 Minimierung der Bedeutung türkischer Politik	298
5.4.1 Der Einfluss türkischer Parteien	300
5.4.2 Kritik an den Dachverbänden	301
<b>6. Schluss</b>	<b>303</b>

---

## **Anhang**

---

Literatur- und Quellenverzeichnis	311
Register	325
Interviewsituationen	337
Dank	345





# 1. EINLEITUNG

Von allen Einwanderern werden in Deutschland<sup>1</sup> neben Asylbewerbern die aus der Türkei stammenden mit der größten Aufmerksamkeit bedacht; die organisierten Muslime unter ihnen stehen häufig im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses, gerade sie ziehen vielfältigen Argwohn auf sich, der in den Massenmedien, aber auch in wissenschaftlichen Publikationen genährt und verbreitet wird. Und auch unter den Migranten selber, zumal unter säkularen Türken, haben die organisierten Muslime nicht selten einen schlechten Stand. Zusammen mit den Asylbewerbern bilden die muslimischen Türken in der Bundesrepublik den Prototyp des unverstandenen Fremden, des Ausländers<sup>2</sup> schlechthin, in dessen Existenz sich aus der Sicht der Aufnahmegesellschaft ein Bedrohungsszenario zu manifestieren scheint.<sup>3</sup> Wann immer, gerade in der jüngsten Zeit, multikulturelle Konzepte von Gesellschaft in Frage

- 1 Die Arbeitsmigration von vor allem Süd- und Südosteuropäern einschließlich der Türken begann mit dem einsetzenden ‚Wirtschaftswunder‘ gegen Ende der 50er-Jahre und betraf bis 1989 zunächst die ‚alte‘ Bundesrepublik und West-Berlin. Die so genannten Vertragsarbeiter in der DDR konnten dort keine mit denen der ‚Gastarbeiter‘ in Westdeutschland vergleichbaren sozialen Strukturen ausbilden.
- 2 Siehe dazu Beck-Gernsheim (1999: 114-123): Die Frage, wer überhaupt Ausländer sei, wird abhängig von sozialen, materiellen und rechtlichen Faktoren beantwortet, denn im Bewusstsein der (deutschen) Aufnahmegesellschaft werden längst nicht alle Ein- und Zuwanderer als Ausländer begriffen. Beck-Gernsheim zeigt, dass in Deutschland die „juristische Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Fremden derart keine neutrale Kategorie (ist), sondern der Teilhabe wie der Ausgrenzung in Bezug auf soziale Ressourcen (dient)“ (ebd. 21). „So gesehen ist offensichtlich, dass diejenigen, die die Grenzen nationaler bzw. kultureller Zuordnung sprengen, allein durch ihre bloße Existenz ein gesellschaftliches Ordnungsproblem darstellen. Sie sind der Störfaktor im gesellschaftlichen Getriebe, weil sie sich in den gewohnten und eindeutigen Kategorien nicht abbilden lassen“ (ebd. 22). Ähnlich wie Hoffmann (1997: 10) sieht sie die nationale Identität zumal der Deutschen als historische Konstruktion, die vor allem durch Ausgrenzung des ethnisch Anderen evident wird (vgl. ebd. 25).
- 3 Demgegenüber geraten andere Einwanderergruppen in Vergessenheit. So zeigen neuere Veröffentlichungen, dass z.B. polnische Einwanderer, weder die aktuellen noch die historischen oder solche mit deutscher Staatsbürgerschaft, überhaupt kaum und schon gar nicht als relevante (ethnisch-kulturelle) Minderheit öffentlich wahrgenommen werden (vgl. u.a.: Wolff-Poweska/Schulz (2000). – Polnische Migranten bilden in Bremen etwa gegenwärtig die drittgrößte Gruppe unter den ‚statistischen Ausländern‘. Aktuelle Zahlen, die mir von C. Krampen (Univ. Bremen, Institut für Kulturgeschichte Osteuropas) aus einer laufenden Untersuchung zur Verfügung gestellt wurden, gehen für Bremen-Stadt von mindestens 30.000 Einwohnern mit „polnischem kulturellen Hintergrund“ aus.

gestellt werden, müssen Muslime türkischer Herkunft als Beispiel für deren scheinbar zwangsläufiges Scheitern erhalten. Der Begriff der *Leitkultur*, erst in den letzten Monaten des zu Ende gehenden Jahres 2000 durch den Fraktionsvorsitzenden der CDU/CSU im Deutschen Bundestag geprägt, positioniert ‚deutsche Werte‘ nicht zufällig gegen genau solche, die Muslimen türkischer Herkunft gemeinhin unterstellt werden. Dabei bemühen die Politiker der genannten Parteien nicht selten die Frauenfrage, d.h. sie stellen das hiesige Konzept der Gleichberechtigung als zu verteidigende Errungenschaft abendländischen Geistes apodiktisch vermeintlichen ‚türkischen‘ Handlungsmustern und Werten gegenüber, denen zugleich eine latent aggressive Haltung und ein erodierendes Potential für die ganze Gesellschaft zugeschrieben wird. Die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Heterogenisierung des ursprünglichen ‚Gastarbeitermilieus‘, sozialwissenschaftlich längst hinreichend beschrieben<sup>4</sup>, wird in solchen Positionen systematisch ausgeblendet.

In diesem diffusen Umfeld soll die vorliegende Arbeit schlaglichtartig die Kenntnisse über ein bestimmtes Segment der türkischen Einwanderer erweitern.<sup>5</sup> Im Blickpunkt steht eine Gruppe, die – obgleich sie scheinbar unter besonders kritischer Beobachtung steht – im Grunde bisher weitgehend unbekannt geblieben ist: Jugendliche und junge Erwachsene, namentlich solche, die sich in den islamischen Gemeinden und deren Umfeld engagieren. Diese Jugendlichen bilden eine Minderheit in der Minderheit; sie unterscheiden sich von ihren Altersgenossen unter den türkischen Migranten dadurch, dass sie ihre Religionszugehörigkeit gerade nicht selbstverständlich, beiläufig und unhinterfragt als *eine* ‚kulturelle‘ Eigenheit unter vielen annehmen, sondern sich dezidiert als *praktizierende Muslime* verstehen. Sie bemühen sich zielgerichtet um den Erwerb einer islamischen Bildung, reflektieren gleichermaßen die Situation im Herkunfts- wie im Zuwanderungsland und erkennen dabei nicht selten die Religionszugehörigkeit als um vieles wichtiger als die türkische Herkunft. Diese Jugendlichen sind auf der Suche nach einer eigenständigen *islamischen* Antwort auf die hiesige Lebensrealität. Sie begreifen ihre Antworten häufig als *integ-*

4 Vgl. u.a. Şen 1996; Fijalkowski/Gillmeister 1997; Zentrum für Türkeistudien 1994.

5 Islamische Religionszugehörigkeit wird in Deutschland i.d.R. nicht statistisch erfasst. Insgesamt ist aktuell von ca. 2,8 Mio. Muslimen unter der Wohnbevölkerung auszugehen, die zum größten Teil aus Einwohnern türkischer Herkunft bestehen. Für die Bevölkerungsgruppe der türkischen Migranten wird ein Anteil von 20 % Aleviten angenommen, die sich längst nicht selbstverständlich als Muslime begreifen und bezeichnen (vgl. u.a. Trautner, 2000: 59f. Pazarkaya 2000: 6). Der Organisationsgrad unter (türkischen) Muslimen ist in Deutschland nicht sicher belegt; die von den Dachverbänden genannten Zahlen sind durch komplizierte Hochrechnungen der tatsächlichen Mitglieder zustande gekommen. Werden jedoch zu den ‚eingetragenen Muslimen‘ der Moscheevereine und ihren Angehörigen jene hinzu gerechnet, die wenigstens gelegentlich von den Gemeinden erreicht werden, erscheint die Aussage Pazarkayas (2000: 6), dass 85 % der türkischen Muslime in Deutschland nicht organisiert seien, als zu hoch gegriffen (vgl. dazu Frese/Hannemann 1995: 9ff. und die Seiten 67-72 der vorliegenden Arbeit). Trotzdem stellen durch *Mitgliedschaft* und/oder *Engagement* gemeindlich gebundene Muslime deutlich eine Minderheit unter den Einwanderern türkischer Herkunft, die sich selbst als Muslime bezeichnen, dar.

ralen Teil der gesellschaftlichen Diskurse im Aufnahmeland und interpretieren ihre Teilhabe an solchen Diskursen als einen autonomen Integrationsmodus. Tatsächlich stellt sich auch der Islam – präziser: eine aus ‚alten‘ und ‚neuen‘ Versatzstücken kreierte *islamische Lebensführung* – aus ihrer Sicht als ein mögliches Integrationsmedium, mit dessen Hilfe sich die Jugendlichen als Teil der Aufnahmegesellschaft begreifen können. Das ist umso erstaunlicher, da es im gesellschaftlichen Bewusstsein doch gerade der Islam ist, der die Einwanderer – auch die der zweiten und dritten Generation – unintegrierbar erscheinen lässt und ihnen a priori einen Ausgrenzungsstatus zuschreibt.<sup>6</sup>

Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit teilt sich in zwei Stränge, die zum einen die Gemeinden und das von ihnen Geglaubte und zum anderen die spezifische Situation der in den Migrantengemeinden aufgewachsenen und sozialisierten Jugendlichen und jungen Erwachsenen betreffen.

• *Verändert sich die Form religiöser Organisation in der Migrationsgeschichte? • Korrespondieren diese Veränderungen mit einer Neu- bzw. Umbewertung religiöser Inhalte? Werden bestimmte Glaubensinhalte aktualisiert, anders betont oder kritisiert? • Hat diese Neubewertung mit einem veränderten Typus der religiösen Biografie zu tun, für den die Migrationserfahrung Voraussetzung ist?*

• *Welche Strategien entwickeln muslimische Jugendliche, sich mit unterschiedlichen Ansprüchen ihrer Eltern und der Aufnahmegesellschaft auseinanderzusetzen? • Welche Rolle haben die Jugendlichen bei der Gemeindebildung? • Wie verhalten sich religiöse und kulturelle Integrität zu sozialer und politischer Integration? • Verbindet sich das Engagement in den Moscheegemeinden, bezogen auf jeweils das Herkunfts- und das Aufnahmeland und den Migrantenstatus, mit bestimmten politischen Konzepten?*

Die im Rahmen dieses Dissertationsvorhabens interviewten Jugendlichen und jungen Erwachsenen wohnen samt und sonders im Stadtgebiet des Bundeslandes Bremen. Die Bremer Situation ist, was Migration und Migrationsprozesse, den Anteil ‚ausländischer‘ Wohnbevölkerung und deren Integration in den Arbeitsmarkt angeht, durchaus mit anderen Großstädten, so sie sich ebenfalls in einer eher frühen Phase des Übergangs von klassischen industriellen zu neuen Beschäftigungsfeldern befinden, zu vergleichen. Das bedeutet für Bremen, dass Migranten vergleichsweise stärker von Arbeitslosigkeit betroffen sind, weil sie überwiegend in den ‚alten‘ Industrien Beschäftigung fanden und finden. Ein wichtiger Unterschied zu anderen Großstädten ist jedoch im Verhältnis der oft konkurrierenden islamischen Gemeinden und

6 Dass es antiislamische Feindbilder in westlichen Gesellschaften gibt, ist vielfach belegt; weniger reflektiert wird allerdings, dass diese nicht erst mit dem Ende des kalten Kriegs virulent wurden, sondern sich auf historisch tiefreichende Wurzeln beziehen. Vgl. den Abschnitt 2.1ff. und die dort genannten Quellen.

Verbände untereinander auszumachen. Eine so kluge wie mit langem Atem betriebene Dialog- und Politikpraxis hat in Bremen in der jüngeren Vergangenheit zwar nicht alle intern definierten Grenzen und extern vollzogenen Unvereinbarkeitsbeschlüsse restlos überwinden können, aber dass Moscheegemeinden, Kirchen und nicht zuletzt Kommunal- und Landespolitik sich zu konstruktiver und konzertierter Zusammenarbeit bereit gefunden haben, zeitigte zahlreiche Folgen: Zum Einen scheinen die Animositäten der verschiedenen Gemeinden und ihrer Verbände in Bremen weit weniger ausgeprägt als in anderen Städten, und zum Anderen ist der Kontakt zwischen Moscheegemeinden, Kirchen und Politik auf eine Basis gestellt, die langfristig auf ein produktives Zusammenleben (an Stelle eines beliebigen Nebeneinanders) in der Stadt zielt und der nicht zwangsläufig alle vorhandenen Differenzen zu opfern sind. Sichtbares Zeichen für den Erfolg dieser Bemühungen war die erste Bremer Islam-Woche 1997, die von einer langfristigen Zusammenarbeit der genannten Kräfte ermöglicht und getragen wurde und die sich von ähnlichen Versuchen anderer Städte bzw. Bundesländer vor allem dadurch unterschied, dass alle Gruppen des islamischen Spektrums der Stadt an Vorbereitung und Durchführung beteiligt waren.<sup>7</sup> Wer immer mit ähnlichen Projekten Erfahrungen sammeln konnte, weiß, dass dies längst nicht selbstverständlich ist. Der Bremer Erfolg verdankt sich dem Geschick und der Geduld aller Beteiligten aus Moscheen, Kirchen und Politik, und ihrer Entscheidung, gemeinsam zu verantwortende Beschlüsse grundsätzlich im Konsens zu treffen. Die gemeinsame Arbeit im Vorfeld der Islam-Woche hat deshalb auf das gesellschaftliche Klima der Stadt große Auswirkungen gehabt und es nachhaltig verändert.<sup>8</sup>

Das Beispiel Bremen zeigt, dass interreligiöse und interkulturelle Gespräche auch einen ‚interpolitischen‘ Dialog hervorbringen. Das Rathaus öffnete seine Pforten inzwischen mehrfach für die Bremer Muslime. So hat sich ein jährlicher großer Empfang aus Anlass des Fastenbrechens im *ramazan* nunmehr zu einer noch jungen Tradition ausgewachsen. Auf der anderen Seite können neuere Moscheeneubauten in Bremen die Ströme (christlicher) Besucher kaum noch bewältigen, und diejenigen Mitglieder von Moscheegemeinden, die fähig und willens sind, sich an interreligiösen Dialogen zu beteiligen, sind – oftmals bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit – in verschiedensten Feldern aktiv. Ein Arbeitskreis von Kirchen und Moscheegemeinden ist mit den entsprechenden Behörden in Diskussionen um einen islamischen Religionsunterricht an bremischen Schulen involviert, weitere bemühen sich um Krankenhaus- und Gefangenenseelsorge. Die bremische Sozialsenatorin beteiligt sich persönlich an (politisch nicht unumstrittenen<sup>9</sup>) Spendenaktionen verschiedener

7 Vgl. Kılınç, 2000: 18.

8 Vgl. Hannemann/Meier-Hüsing (2000).

9 Unmittelbar auf die Ankündigung der Islamischen Föderation Bremen (IFB), sich an der „Kurban-Kampagne für Deutschland“ der *Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş* (IGMG) zu beteiligen (mit Unterstützung des sozialdemokratisch geführten Sozialressorts wurden 15 Einrichtungen

islamischer Gemeinden zu Gunsten von Einrichtungen wie Frauenhaus und einem Obdachlosen asyl anlässlich des islamischen Opferfestes. Gerade das Beispiel der (Fleisch-)Spende zugunsten eines Frauenhauses zeigt, wie Muslime offensiv versuchen, bestehende Vorbehalte der Aufnahmegesellschaft zu brechen: Die Unterstützung von Institutionen, die es Frauen erleichtern, sich aus einem repressiven familiären Kontext zu befreien, wird gemeinhin nicht als originär islamisches Anliegen verstanden.<sup>10</sup>

Nun scheint ein Ergebnis dieser Entwicklungen zu sein, dass Muslime und Christen, jenseits aller bestehenden Vorbehalte, *Religion* zunehmend als *gemeinsame Sache* begreifen. Sowohl die Kirchen als auch, wenngleich in einem anderen Umfang und von einer anderen Ausgangslage her, die Moscheegemeinden leiden unter dem wachsenden Bedeutungsverlust organisierter Religion; die Kirchen verlieren kontinuierlich Mitglieder, und die islamischen Gemeinden sind sich durchaus bewusst, dass sie zwar teilweise wachsende Besucherzahlen verzeichnen, aber trotzdem nur eine Minderheit der eingewanderten Türken ansprechen und vor allem binden können. Die befragten Jugendlichen bleiben von solchen Entwicklungen nicht unberührt, im Gegenteil, viele von ihnen sind in unterschiedlichen Funktionen darin unmittelbar involviert und bestimmen so das gesellschaftliche Klima längst mit.<sup>11</sup>

Das zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit der Ausgangslage, wie sie in ausgewählten jüngeren sozialwissenschaftlichen Veröffentlichungen untersucht und beschrieben wurde. Die vorgefundenen Aussagen erfahren eine umfangreiche Prüfung. Insbesondere die Studie *Verlockender Fundamentalismus* (Heitmeyer et al. 1997), die breite Aufmerksamkeit unter Fachkollegen wie Muslimen erreichte, wird hier einer kritischen Würdigung unterzogen.<sup>12</sup> Ebenfalls relevant sind die Darstellungen Sandts (1996), Alacaçioğlu (1999) und Tietzes (2001), die sich mit einer vergleichbaren Zielgruppe beschäftigen und – im Falle der Letztgenannten auch explizit – von der Heitmeyer-Untersuchung abgrenzen. Zusätzlich werden einschlägige Arbeiten über muslimischer Frauen und Mädchen (Nökel 1996, 1999; Klinkhammer 2000; Karakaşoğlu-Aydın 1999) als wichtige Referenzstudien vorgestellt. Alle genannten Arbeiten werden mit den Ergebnissen eigener Vorarbeiten kontrastiert, mit Hilfe einer theoretisch-soziologischen Perspektive verifiziert und im Hinblick auf das eigene Forschungsinteresse eröffnet. Der dabei beschrittene Weg,

---

für bedürftige Bremerinnen und Bremer ermittelt), bezieht der damalige Innensenator, Bortscheller (CDU), Stellung gegen die Aktion: Die daran beteiligten „staatlichen Stellen“, heißt es in der Erklärung des senatorischen Pressesprechers, würden „Extremisten helfen, sich mit karitativen Aktionen salonfähig zu machen“ (vgl. Weser-Kurier Nr. 75, 30.03.99: 19 und Weser-Kurier Nr. 76, 31.03.99: 22).

- 10 Warum und aus welchem politischem Kalkül insbesondere die IGMG sich solchen Vorhaben widmet, die ausdrücklich an die Wertvorstellungen der Aufnahmegesellschaft anknüpfen, zeigt Seufert (1999: 308ff.).
- 11 Vgl. auch Hannemann/Meier-Hüsing (2000: 10).
- 12 Wie angesichts der Intention der Studie zu erwarten war, regte sich zuerst unter den (organisierten) Muslimen Widerspruch gegen in ihr vorgenommene Urteile und Wertungen.

anhand zweier historischer (Simmel und Mannheim) und zweier aktueller soziologischer Ansätze (Giddens und Goffman) den erkenntnisleitenden Blick und die Fragestellung zu schärfen, erweist sich als fruchtbar, zeigt er doch die spezielle Problematik der befragten jugendlichen Muslime in Deutschland als eine allgemeingesellschaftliche, deren Dimension sich von anderen politischen oder sozialen Themenfeldern und Konfliktlagen nicht grundsätzlich unterscheidet: So lässt sich aus diesem Blickwinkel der lebensweltliche Erfahrungshorizont der Befragten jugendlichen Muslime betrachten, ohne den ‚Betroffenen‘, die zumeist keine andere Heimat als die deutsche kennen, zugleich einen längst nicht mehr angemessenen Sonderstatus zu schreiben zu müssen.

Das dritte Kapitel entfaltet die methodologische Perspektive. Quantitative und qualitative sozialwissenschaftliche Ansätze werden einander gegenüber gestellt und auf ihre Anwendbarkeit für das ins Auge gefasste Feld geprüft. Dabei geht es nicht um eine Neuauflage der Rivalität von einander vermeintlich ausschließenden Methoden, sondern um die Frage, welche von beiden dem Erkenntnisinteresse eher entgegen kommt und wie sie für religionswissenschaftliche Fragestellungen nutzbringend sein kann. Die Entscheidung für ein qualitativ ausgerichtetes Instrumentarium erscheint schlüssig, weil nur mit ihm eine gebotene Tiefe erreicht werden kann, die deshalb notwendig ist, weil wir es mit Deutungen, Einstellungen und Bedürfnissen zu tun haben, die durch auf Maß und Zahl setzende Verfahren nicht zu ermitteln wären. Zwar mangelt es noch immer an verlässlichem statistischen Material über etwa Mitgliedschaft, Teilnahme am Freitagsgebet, Organisationsstruktur oder Bildungserwerb. Aber abgesehen davon, dass für eine solche Aufgabe ein Apparat notwendig wäre, der den Rahmen des Vorhabens gesprengt hätte, sind Angaben zu religiösen Einstellungen, denen immer auch eine gewisse Intimität eigen ist, nur in einem vertrauensvollen Rahmen abfragbar. Das Forschungsdesign muss diesen Forderungen Rechnung tragen. Die Methode des *problemzentrierten Interviews* wird diesem Anforderungsprofil gerecht, zwingt es doch den Forscher, sich in eine solidarische Nähe zu den Befragten zu begeben. Erst diese Nähe – auch wenn sie sicher nicht unproblematisch ist – bietet den Befragten die Sicherheit, dass sich der Interviewer in einem dynamisch aufgeladenen sozialen und politischen Feld tatsächlich *neutral* verhalten kann und will, und schafft so eine Atmosphäre, in der die Befragten ihre Sicht der Dinge, ihre Deutung der Welt subjektiv explorieren können. Gleichzeitig gefährdet eine solche Offenheit gegenüber dem zu untersuchenden Gegenstand fraglos die Methode als Struktur. Insbesondere Erwägungen Bourdieus (1998), die im 3. Kapitel dargestellt werden, erweisen sich als hilfreich auf wissenschaftlich unsicherem Terrain.

Darüber hinaus werden Forschungsverlauf und die Interviewsituationen im dritten Kapitel erläutert. Der soziologischen Definition der Zielgruppe und einer knappen Charakterisierung ihrer jeweiligen Gemeinden und der übergeordneten Dachverbände schließt sich eine Diskussion der Rolle des Interviewers an. Hier er-

weist sich das Interview als Kommunikationssituation, in der es für alle Beteiligten nicht zuletzt um Statusfragen und Prestigegewinn geht: Auch darin liegt ein Schlüssel für das Verständnis der Motivation aller Beteiligten, der Befragten wie des Interviewers. Abschließend diskutiere ich den Gebrauch des Tonbands als Protokollmedium und erläutere die Transkriptionsverfahren sowie die Vorgehensweisen zur Interpretation des gewonnenen Materials. Die Entwicklung von Kategorien wird dabei pragmatisch einer *Porträtierung* der Befragtengruppe untergeordnet; eingedenk der vorausgehenden Überlegungen zur Offenheit der Methode soll gerade hier nicht der tatsächliche Erkenntnisgewinn in aufgesetzten Kategorien versanden. Das Mittel der Porträtierung ist dabei nicht von ungefähr gewählt. Die Interviews zeigen es überdeutlich: Es geht um *Bilder* und zwar in komplexer Hinsicht und Bedeutung: Die Jugendlichen beziehen sich in all ihren Äußerungen auf *gesellschaftlich vermittelte Bilder* – Selbst- und Fremdbilder, Wunschbilder, solche, die sie sich von sich selber und ihrer ‚Gruppe‘ machen, solche, die sie dem Interviewer und der auch in ihm repräsentierten Gesellschaft ausdrücklich zeigen und solche, die sie ausdrücklich korrigieren wollen. Und auch der Interviewer ist Teil dieses Prozesses: Er gleicht die präsentierten subjektiven Bilder der Befragten mit seinen Vorerwartungen (und Vorurteilen) ab, korrigiert fallweise die einen oder die anderen und macht sich so schließlich *sein* Bild (das durch den Leser wiederum erweitert, verändert und korrigiert werden wird).

Kapitel vier bildet den eigentlichen Kernbestand der Arbeit. Hier werden die Interviewprotokolle, in drei große Themenkreise gefasst, ausführlich vorgestellt und zitiert: Es geht um die *Bilder von Familie und Freundeskreis, Türkei und Türkentum* und schließlich das *Bild vom richtigen Muslim (und seiner Gemeinde)*, der sich in der Sicht der Jugendlichen vor allem im ‚richtigen Leben‘, in einer Lebensführung präsentiert, die kaum einen Lebensbereich unberührt lässt und so weit in die Alltagswelt hineinreicht. Bereits bei der Verschriftung der Interviews zeigte sich, dass sie, von wenigen Aussagen abgesehen, um diese genannten Themenbereiche kreisten. Familie und Freundschaft sind für viele Befragte Sinnbilder für den Zusammenhalt der (muslimischen) Migrant\*innen in der Migration; beide werden derart hoch geschätzt, dass viele Jugendliche, gefragt, was die türkischen Einwanderer positiv zur Gesellschaft beitragen könnten, was sie, gewissermaßen als ein Geschenk, mitgebracht haben, Familie und die Qualität ihrer Freundeskreise noch vor dem Islam als den zentralen Wert bezeichneten. Zugleich ist die Familie ein Ort, an dem sich migrationsspezifische Veränderungen augenfällig zeigen – die generelle Wertschätzung der Familie im Allgemeinen und der Respekt vor den Eltern im Besonderen erfahren eben doch Veränderungen, insofern sie vor einem neuen Erfahrungshorizont neu begründet werden (müssen). Ursächlich dafür sind die erweiterten Bildungsmöglichkeiten der Jugendlichen, die ihnen einerseits umfangreichere gesellschaftliche Teilhabe als noch den Eltern versprechen und andererseits eine Neuordnung des Verhältnisses zu türkischer Kultur, Tradition und zur Religion beinahe erzwingen. Die Kritik an den



Eltern und, allgemeiner, an der ersten Generation verändert die Bedeutung elterlicher und familiärer Autorität; sie bleibt oft jedoch schon deshalb relativ, weil die Jugendlichen durchaus um die beschränkten Möglichkeiten ihrer Eltern wissen.

Neben den Beziehungen zu Eltern und Familie liegt ein deutlicher thematischer Schwerpunkt der Interviews auf den Beziehungen, die die befragten Jugendlichen zum Herkunftsland unterhalten. Dabei geht es einerseits um die Frage, welche (diskriminierenden) Erfahrungen die Jugendlichen als ‚Türken‘ in der Bundesrepublik machen, andererseits werden wiederum ‚Bilder‘ abgefragt, und zwar solche, die hier lebende Jugendliche türkischer Herkunft von der Türkei bzw. türkischen Lebenswelten pflegen, ob und wie sie Tradition und Kultur rezipieren, ob und wie sie sich türkische Geschichte aneignen. Dabei wird religiöse Identität oftmals der nationalen übergeordnet, und die türkische Praxis des Laizismus wird entschieden abgelehnt. Dass zugleich Vermischungen von Politik und Religion kritisiert sowie ein (der Türkei unterstelltes) Primat der Politik vor dem Islam verworfen werden, erscheint zunächst als ein Paradoxon, das vor dem Hintergrund des türkischen Laizismus und seiner Kritik durch die islamischen Gemeinden und ihrer Dachverbände allerdings verständlich wird.

Am umfangreichsten ist das Interviewmaterial und in Folge dessen auch dessen Darstellung bezogen auf die *Bilder vom richtigen Muslim*. Hier zeigt sich, dass die befragten Jugendlichen sich tatsächlich als Angehörige einer kleinen Teilgruppe unter den Migranten türkischer Herkunft begreifen, sie definieren sich nämlich nicht nur im Verhältnis zu ihren Eltern, zur Türkei und etwa ‚den‘ Deutschen, sondern gerade auch in Abgrenzung zu denjenigen unter den türkischen Einwanderern, die keine bewusste Entscheidung für ihre Religionszugehörigkeit, d.h. häufig zugunsten einer bestimmten Gemeinde, getroffen haben. Die Differenz manifestiert sich auch hier, genauso wie gegenüber ‚den‘ Deutschen oder ‚den‘ Christen, im selbst gewählten Lebensstil. Der ist zwar kaum unabhängig von den religiösen Dachverbänden (und deren Ideologisierung des Islam) und vielleicht auch einer globaleren Revitalisierung von Religion vorstellbar, erscheint aber in den Augen der Befragten als eine Neuschöpfung, die gleichzeitig nach den Wurzeln zu streben vorgibt *und* sich an den Lebenserfahrungen der Jugendlichen in einer sich westlich-demokratisch verstehenden Gesellschaftsordnung orientiert. ‚Tradition‘ bekommt so eine neue, mitunter *antitraditionale* Bedeutung; die Jugendlichen fühlen sich berufen, ihre Eltern erst über die ‚richtige‘ Tradition aufzuklären, die sie selber erst durch erworbene und zukünftig noch zu erwerbende *religiöse Bildung* und durch intensives Studium der heiligen Texte unter den Verwerfungen jüngerer türkischer Geschichte freilegen zu können meinen.

Von dieser Warte aus entfalten die Jugendlichen Elemente einer antiautoritären Kritik nicht nur an Eltern und der Türkei, sondern auch an den islamischen Gemeinden und ihren Funktionären. Und sie entwickeln Bilder, wie ihrer Meinung nach der Islam zukünftig in Deutschland aussehen kann und soll. Dabei wird auch

das Bild der gegenwärtigen (Aufnahme-)Gesellschaft einer (häufig wertkonservativ motivierten) Kritik unterzogen; die Jugendlichen knüpfen aber durchaus auch an solche sozialen, politischen und ökonomischen Errungenschaften der Gesellschaft an, die dem Einzelnen gegenüber der Gesellschaft bestimmte Rechte zugestehen, etwa die sozialstaatliche Verantwortung, die Meinungs- und vor allem die Religionsfreiheit. Einige Jugendliche gehen in ihre Wertschätzung dieser Rechte soweit, dass sie angeben, in Deutschland den *Islam besser ausleben* zu können.

Im fünften Kapitel werden die Interviewergebnisse zusammenfassend diskutiert. Die umfangreiche Kritik der Jugendlichen an Eltern, Geistlichen und anderen Autoritäten können als Belege für den bereits jetzt erreichten Grad der Individualisierung von Religion gelten. Daran knüpfen sich ein neues Verständnis von, aber auch neue Erwartungen an die islamischen Gemeinden, die unter dem Stichwort ‚Binnenintegration‘ zusammengefasst werden können. Die Vorstellungen der Jugendlichen lassen sich als *religionsautonome Integration* bei voller politischer, sozialer und rechtlicher Integration in die Zuwanderungsgesellschaft zusammenfassen, bei der den Gemeinden die Funktion von sozial-moralischen Milieus zukommt. Gerade dieses Selbstverständnis, das sich aus einer wertkonservativen Haltung speist, stellt zugleich eine neue Affinität zu christlichen Gemeinden und Kirchen dar. Die unter Muslimen nicht unüblichen Vorurteile gegenüber Christen wie Kirchen scheinen vor einer beginnenden Revision zu stehen: Vergleichbare Säkularisierungs- und Modernisierungserfahrungen, ihre Folgen und ihre Verarbeitung scheinen für etliche Jugendliche zu einer verbindenden Instanz für Christen und Muslime zu werden. Türkische Parteien und die ihnen nicht selten verbundenen Dachverbände verlieren demgegenüber deutlich an Bindungspotential unter den Jugendlichen. Dass beide die türkischen Einwanderer so lange an türkische Kultur und stärker noch die türkische Nation haben binden wollen, erweist sich nach einer mehr als 30-jährigen Migrationsgeschichte als falsch: Viele Jugendliche erreichen solche Bemühungen längst nicht mehr; sie sehen ihre Zukunft tatsächlich als Muslime in der Bundesrepublik.



## 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.<sup>13</sup> Die beteiligten Muslime treten dabei in eine neuartige Beziehung zur deutschen Gesellschaft.<sup>14</sup> 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 Sozialphilosophen<sup>15</sup> 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?<sup>16</sup>

- 
- 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.<sup>17</sup> 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 Jugendli-

---

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 Aufnahmegesellschaft<sup>18</sup> 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 Dorfes<sup>19</sup>, 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.<sup>20</sup>

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).<sup>21</sup>

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. Mıhçıyazgan (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 erweitere den Wissensbestand der muslimischen Migranten und führe zu einer Hochislamisierung, die gleichzeitig aber nicht gleichermaßen von unten nach oben wie umgekehrt verlaufe.<sup>22</sup> 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 Mıhçıyazgan (1994: 197f) den Volksislam der ‚einfachen Leute‘ als Gegenüber zum Hochislam der Theologen. Der Volksislam 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. (Mıhçıyazgan 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“<sup>23</sup> 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“ (Mıhçıyazgan 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 jugendspezifischen 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 geographischen 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.<sup>24</sup>

Alle Moscheevereine und darüber hinaus zum Teil auch die zugehörigen Dachverbände<sup>25</sup> 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 Migration<sup>26</sup> 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 Autochthonen 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)<sup>27</sup>. 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; HLF], 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.).<sup>28</sup> 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).<sup>29</sup>

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!<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 Migrationsforschungen<sup>32</sup> 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 Alacaçioğlu (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).<sup>33</sup> 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 Alacaçioğlu 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 Alacaçioğlu 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 Alacaçioğlu, 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.).<sup>34</sup> 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).<sup>35</sup> 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 Karakaşoğlu-Aydın 1999: 44).

- 34 Alacaçioğlu 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: 20f.).
- 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 auseinander gesetzt 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.<sup>36</sup> 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 Islamwissenschaft<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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“<sup>39</sup>, 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.<sup>40</sup> 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), Alacađođlu (1999) und Tietzes (2001) vorgestellt. Sandts Veröffentlichung, ein Jahr vor der Heitmeyer-Studie erschienen, weist bereits in eine deutlich andere Richtung als diese; Alacađođlu (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 Karakaşođlu-Ayđın (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 Heitmeyer<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Weil die Studie in einer publizistisch breit angelegten Kampagne bereits ab dem Frühjahr 1995<sup>44</sup>, 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 schmälern 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 *Meral* 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.<sup>45</sup> 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)!<sup>46</sup> 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?<sup>47</sup> 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 *ĐİTİB* 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 *ĐİTİB* 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‘<sup>48</sup>, 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 unterschieden, 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

---

hörde 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“, „Ordentlichkeit/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 *gelingen* Erziehungsprozess an.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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 begehen, 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.<sup>51</sup>

Der größte Teil der den Jugendlichen vorgelegten Fragen war durch bloßes Ankreuzen zu beantworten. In der Regel bestanden fünf bzw. sechs Alternativen.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> Unter anderem an diesem Punkt sind Zweifel an der Aussagekraft der Studie deutlich markiert.<sup>55</sup> Heitmeyer erkennt mit seinen Koautoren, dass das religiöse Leben der Migranten längst enttraditionalisiert<sup>56</sup> 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 distanziertes Verhältnis zur Religion, als auch derjenigen, die ein sehr enges Verhältnis angeben, im Vergleich zu frühen 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 „Erkennungseigenschaften der Moderne“ (ebd. 168)? Antimoderne Positionen<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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!<sup>59</sup> 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 funktionärsmäßiger 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*.<sup>60</sup>

### 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, wenngleich 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 Alacaçioğlu (1999), die im Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit veröffentlicht wurde, und sich wie diese ebenfalls türkisch-islamischen Jugendlichen zuwendet.<sup>61</sup> 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 Alacaçioğlu (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. Alacaçioğlu 1999: 10). Probleme würden „ethnisiert“ (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 Bildung<sup>62</sup>, 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“<sup>63</sup> in Deutschland und Frankreich“ einander vergleichend gegenüberstellt.<sup>64</sup> 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 Aspekte<sup>65</sup> 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 ‚Andere‘ 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.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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 Befragengruppen – 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 tragen<sup>68</sup>. 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 auseinanderzusetzen 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.“<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

### 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.<sup>72</sup> 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 Bewusstseinsschichtung 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.<sup>73</sup> 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“.<sup>74</sup>

### 2.2.3 Anthony Giddens: *Handeln*<sup>75</sup>

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.).<sup>76</sup>

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“.<sup>77</sup>

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.<sup>78</sup>

#### 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“<sup>79</sup> 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-

<sup>78</sup> Goffman (1998).

<sup>79</sup> 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 einigen 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 Interviewleitfaden<sup>80</sup> 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“.<sup>81</sup> 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.





### 3. METHODOLOGISCHE PERSPEKTIVE: QUALITATIVE, PROBLEMZENTRIERTE INTERVIEWS

Auch ohne die andauernde Rivalität zwischen quantitativen und qualitativen Methoden in der Sozialwissenschaft aufnehmen oder gar fortführen zu wollen, meine ich, dass es Forschungsgegenstände und Interessenlagen gibt, denen entweder die eine oder aber die andere Methode jeweils angemessener ist. Wenn für diese Untersuchung die Wahl auf qualitative Methoden fällt, heißt das nicht, dass quantitative, ‚harte‘ Methoden nicht ebenfalls erkenntnisgenerierend sein könnten, nur belegt nicht zuletzt die vielerorts geäußerte Kritik an der Heitmeyer-Untersuchung<sup>82</sup>, dass das hier untersuchte Feld mit seinen spezifischen Problemlagen von einem quantitativen Ansatz so nicht auszuleuchten gewesen wäre. Nichtsdestotrotz fehlen bis heute große, umfassende und repräsentative Untersuchungen zu Bestand und Wandlungsprozessen islamischer Religion sowie zu Mitgliedschaft, Mitgliederstruktur, Gemeindebindung und Gemeindestruktur islamischer Organisationen in Deutschland.<sup>83</sup> Das ist beklagenswert, hat aber eine Ursache sicherlich auch darin, dass *der individuelle Sinn*, den hiesige Muslime u.a. in ihren Gemeinden suchen, finden und durch ihre Mitgliedschaft ausdrücken und darüber hinaus *die lebensweltliche Bedeutung* von islamischer Religion in Deutschland noch längst nicht erschöpfend *qualitativ* beschrieben wurde. Ohne solche Vorarbeiten dürfte es aber schwierig sein, entsprechende quantitative Fragestellungen und Untersuchungssitems zu elaborieren: sind sie doch ihrer Natur nach – bezogen auf einzelne Personen – fragmentarisch und von Schätzungen abhängig.<sup>84</sup> *Sinnstrukturen* verweigern sich einer Kategorisierung nach Maß und Zahl; erst wenn sie in ihren komplexen Kontexten aufgespürt werden, sperren sie sich nicht länger der Beschreibung und dem Verständnis als individuelle und kollektive Deutungsmuster.

---

82 S. S. 32-39.

83 Vgl. Diehl/Urban 1999: 21f.

84 Vgl. Weiss 1994: 2.

### 3.1 Problemzentrierte Interviews als Sonderform des qualitativen Leitfadeninterviews

Die Debatte über qualitative Sozialforschung und ihre theoretisch-methodologischen Voraussetzungen hat sich seit den 1970er-Jahren auch im deutschsprachigen Raum in zahlreichen Hand- und Lehrbüchern niedergeschlagen.<sup>85</sup> Nicht zuletzt die zahlreichen Neu- und Wiederherausgaben belegen, dass ihnen breite Rezeption und permanente Weiterentwicklung gewiss ist. Für diesen Rahmen soll es genügen, die genannten Verfahren nicht in ihrer Breite, sondern nur bezogen auf das qualitative Interview – hier: das *problemzentrierte Interview* – zu diskutieren. Auch für diesen Spezialfall liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor, die die Methode entwickeln und für neue Applikationsmöglichkeiten modifizieren.<sup>86</sup>

Das *problemzentrierte* als Sonderform des *qualitativen Interviews* wurde zuerst von Witzel (1982) beschrieben. Er versteht es als „forschungspraktische Einlösung der Kritik an standardisierten Messverfahren“ und folgert im Rekurs u.a. auf Glaser und Strauss (1967), dass „der komplexe und prozessuale Kontextcharakter der sozialwissenschaftlichen Forschungsgegenstände“ (Witzel 1989: 227) nur in offenen theoretischen Konzepten zu erfassen sei, die einen kommunikativen Charakter der Datengewinnung (vgl. ebd. 228f.) voraussetzten. Die dem gegenüber aus naturwissenschaftlichen Experimenten entlehnte ‚Neutralität‘ des Forschers, der den Forschungsverlauf nicht durch persönliches Eingreifen manipulieren wolle, könne in einem auf Kommunikation basierenden Erhebungsmodell nur scheitern: Gerade die zur Schau gestellte Neutralität des Forschers, wie sie idealtypisch unter Laborbedingungen erreicht werden soll, würde bei den Befragten starke Reaktionen und Beeinflussungen erzeugen (vgl. ebd. 229). Würde demgegenüber die Befragungssituation als Kommunikationssituation verstanden und dieses Verständnis Teil der Methode, könnte die Reflexion der Interaktion zwischen Interviewer und Interviewten zusätzliche, weitergehende Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand liefern, die ihrer Natur nach durch standardisierte Verfahren nicht zu erreichen wären.

Witzel legt für problemzentrierte Interviews eine Programmatik vor, deren Kernbestand „*Problemzentrierung*“, „*Gegenstandorientierung*“ und „*Prozessorientierung*“<sup>87</sup> bilden (vgl. ebd. 230-233). Unter diesen Vorgaben wird in Anlehnung an die Technik qualitativer Interviews eine Kombination von Methoden zum Einsatz gebracht, die

85 Um nur die aktuelleren bzw. aktualisierten zu nennen, vgl. Lamnek 1988, 1995; Flick 1995; Kleinling 1995; Mayring 1996. Weiss (1994) legt mit *Learning from Strangers. The Art and Method of Qualitative Interview Studies* ein sehr prägnantes, übersichtliches und praxisnahes Handbuch vor, das sich von den genannten deutschsprachigen auch darin unterscheidet, dass es weniger darum bemüht ist, sich gegenüber quantitativen Methoden als wissenschaftlich zu legitimieren.

86 U.a. Witzel 1982, 1989, 1996; Lamnek 1995; Strobl/Böttger 1996; Schmidt-Grünert 1999.

87 Das Kriterium *Prozessorientierung* leitet sich wiederum von Glasers *grounded theory approach* her; vgl. Witzel (1989: 233) und dessen Verweise auf Glaser 1978 und Glaser/Strauss 1967 an anderer Stelle.

sich zuerst dadurch auszeichnet, dass der Forscher mit einer umfangreichen Vorkenntnis möglichst vieler Aspekte des zu untersuchenden Gegenstands operiert, die zu einem wissenschaftlichen Konzept verdichtet dem Interviewleitfaden zugrunde liegen. Dieses Konzept muss offen sein und durch die Aussagen der Befragten gleichzeitig überprüft und permanent modifiziert werden. Dadurch löst sich der Widerspruch zwischen der qualitativen Methodologie, wie sie idealtypisch vom narrativen Interview repräsentiert wird, und dem hier zum Einsatz gebrachten Vorwissen des Forschers auf (vgl. Witzel 1989: 231; Lamnek 1995: 74f.). Der Prozesscharakter bezieht sich dementsprechend nicht nur auf einzelne Interviewsituationen, sondern auf den gesamten Forschungsverlauf und Erkenntnisgewinn.

Der Interviewleitfaden, „den der Forscher aus seinen Vorüberlegungen zum Problembereich entwickelt hat [...], dient vor allem dazu, all jene Themenbereiche, die der Befragte von sich aus angesprochen und erschöpfend behandelt hat, auf der Liste zu streichen. [...] Andererseits dient der Fragebogen eben auch dazu, nicht behandelte Gegenstände auszusondern und nachzufragen. Der Leitfaden ist also insgesamt als Gedächtnisstütze und Orientierungsrahmen in der allgemeinen Sondierung zu sehen“ (Lamnek, 1995: 77). Zusätzlich zum Leitfaden kommen bestimmte Fragetechniken als „verständniserzeugende Kommunikationsstrategien“ zum Einsatz, die Witzel als „Zurückspiegelung“, „Verständnisfrage“ und „Konfrontation“ kennzeichnet (Witzel 1989: 244-250; Lamnek 1995: 76). Die Methode der Konfrontation gilt als die sensibelste, weil sie schlimmstenfalls das Vertrauensverhältnis zwischen Interviewer und Interviewten als Voraussetzung qualitativer Datenerhebung nachhaltig stören und zerstören kann. Dass gerade diese Fragetechnik für die vorliegende Untersuchung große Bedeutung hat(te), ergibt sich aus der Rollenverteilung, die nicht allein dem Muster Interviewer-Befragte folgt, sondern sich auch durch die Zuschreibungen von jeweils deutsch-nichtdeutsch, Mehrheit-Minderheit, christlich-muslimisch, jugendlich-erwachsen weiter konkretisiert. Solche Zugehörigkeiten sind immer auch Ausdruck von Vorurteilsstrukturen, die selbstredend bei der Interpretation der Ergebnisse berücksichtigt werden müssen, weil sie nicht ohne Einfluss auf die Kommunikationsstrategien bleiben.

Die Auswahl der zu Befragenden unterscheidet sich wesentlich von den Auswahlkriterien standardisierter Erhebungen. Im Gegensatz zu diesen geht es hier nicht vorrangig um *Repräsentativität*, sondern um Informationen der *subjektiven Ebene* der Befragten und die Qualität ihrer Aussagen (vgl. Schmidt-Grunert, 1999: 36). Die Aufgabe lautet, „ein möglichst zutreffendes Set der relevanten Handlungsmuster in einer sozialen Situation herauszufinden“ (Lamnek 1995: 92). Allerdings „könnte etwa der Fall eintreten, dass solche Personen, die ein typisches Deutungsmuster sozialer Realität aufweisen, gerade diejenigen sind, die nicht zu einem Interview bereitstehen (aus welchen Gründen auch immer) und von daher nicht in die Analyse Eingang finden (Man denke nur an die Untersuchung von Randgruppen)“ (ebd. 92). Die Auswahl der Befragten ist deshalb eine wichtige Quelle von Verzerrungen: „Gerade

bei der Durchführung qualitativer Interviews spielen fast immer informelle Kontakte zu den zu untersuchenden Personen oder Gruppen von Handelnden eine wichtige Rolle bei der Auswahlentscheidung. Deshalb kann der Forscher nicht sicher sein, ob diese informellen Kontakte so weitreichend und umfassend sind, dass er alle relevanten und typischen Handlungs- und Deutungsmuster erfasst hat“ (ebd. 93). Aber ähnliche Einschränkungen gelten auch für quantitative Ansätze und repräsentative Untersuchungen, die von solchen Fehlerquellen ebenfalls nicht frei sind.

Bestandteil qualitativer Untersuchungsmethoden ist, dass die Daten im ausgewählten sozialen Feld erhoben werden müssen. Eine vertraute Umgebung vermeidet für die Befragten Unsicherheiten, die eine weitere Verzerrung bedeuteten. Wenn der Forscher Anlass und im problemzentrierten Interview eben auch das Thema der Interaktionsbeziehung (vor-)formuliert, sollten die Befragten doch gewiss sein können, den Verlauf des Interviews wenn nicht vorzugeben, dann doch aktiv mit zu bestimmen. „Der Interviewer passt sich den Denkstrukturen und dem Sprachvermögen des Befragten an. Jede Fremddetermination wäre nicht nur behindernd, sondern sogar schädlich. Der Befragte gestaltet inhaltlich und sprachlich; letzteres insbesondere deshalb, weil er sein Sprachvermögen nicht kurzfristig nach oben verändern kann“ (ebd. 96). Trotzdem „ist aber auch das qualitative Interview insoweit keine Alltagssituation, als es sich um eine *asymmetrische Interaktionsbeziehung* zwischen den beiden Partnern handelt. Der Interviewer ist während des Interviews eher passiv, wenngleich er versucht, den zu Befragenden zu weiteren Äußerungen zu motivieren“ (ebd. 105). Eigene Beiträge, Schilderungen und Einschätzungen des Interviewers *können* einen Platz haben, um zu demonstrieren, dass die Interviewsituation grundsätzlich repressionsfrei ist, und damit potentiellen Äußerungen der Befragten zusätzliche Stimuli bieten. Der Befragte soll „das Gefühl (haben), trotz der asymmetrischen Situation, dass er persönlich das Interview strukturiert und determiniert, dass seine Relevanzstrukturen von Bedeutung und dass ‚irrationale Sprünge‘ ausgeschlossen sind. Hat nämlich der Interviewer ein angenehmes Klima geschaffen, so hat der Befragte im Regelfall keinerlei Bedenken, auf seinem Sprachniveau längere Zeit über sich und seine Erfahrungen zu berichten oder zu erzählen“ (ebd. 106).

Den Unterschied zur Alltagskommunikation betont auch Weiss (1994: 8), indem er auf die Rollen hinweist, denen das Verhalten von Befragtem und Interviewer jeweils folgt. In „normalen“ Konversationen kann potenziell jeder Teilnehmer gleichberechtigt die Gesprächsthemen und -schwerpunkte setzen. Im Interview verhält es sich dagegen so, dass „the respondent provides information while the interviewer, as a representative of the study, is responsible for directing the respondent to the topics that matter to the study“ (ebd. 8). Das eher *passive* Verhalten, wie Witzel und Lamnek es für den Forscher fordern, stellt sich hier als ein anderes dar, insofern es aus dieser Sicht immer auch *strategisches* Verhalten ist, das auf den Erhalt von Information zielt. Dieser Gedanke findet sich bei Bourdieu (1998: 780) weitergeführt, wenn er schreibt, dass – eben weil die Beziehung zwischen Interviewer und Befragtem unge-

achtet aller spezifischen Eigenheiten soziale Beziehung bleibt – vielfältige Effekte berücksichtigt werden müssen, „denn bereits in der Struktur der Befragungsbeziehung an sich sind alle möglichen Verzerrungen angelegt. Es geht darum, diese Verzerrungen zu erkennen und zu kontrollieren, und dies eben genau in der Ausübung einer Praxis, die reflektiert und methodisch sein kann, ohne die Anwendung einer Methode oder die praktische Umsetzung einer theoretischen Reflexion zu sein“ (ebd. 780). Die Zurückweisung von ‚Methode‘ und ‚Reflexion‘ bei Bourdieu bezieht sich darauf, dass, wie er meint, auch qualitative Ansätze in ihrer Methodologie allzu leicht versucht seien, sich an den Forderungen jener Disziplinen zu orientieren, die im Wissenschaftskanon über die größere Anerkennung verfügten, nämlich strikter naturwissenschaftlich orientierte oder solche, die denen ihre Paradigmata entlehnten (vgl. ebd. 779). Stattdessen müsse „man sich um einen reflexiven Umgang mit den Errungenschaften der Sozialwissenschaften (bemühen), um die Effekte der Umfrage zu kontrollieren und die Befragung auf der Grundlage der Beherrschung der unumgänglichen Effekte einer Befragung durchzuführen. Denn der positivistische Traum von der perfekten epistemologischen Unschuld verschleiert die Tatsache, dass der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen und zu kontrollieren“ (ebd. 781).<sup>88</sup>

Um diese Effekte, die erst durch das Eindringen des Interviewers in die Sphäre des Befragten entstehen, kontrollieren zu können, ist es unumgänglich, sich mit den Gründen auseinanderzusetzen, die wiederum die Befragten zum Eintritt in diese besondere Form einer sozialen Beziehung, die das Interview darstellt, bewegen. „Der Interviewer muss sich also zunächst einen Eindruck davon verschaffen, wie groß und welcher Art das Gefälle zwischen dem Gegenstand der Umfrage, wie er vom Befragten verstanden und interpretiert wird, und dem Gegenstand in seinen eigenen Augen ist, um daraus die entstehenden Verzerrungen mindern oder um zumindest verstehen zu können, was gesagt werden kann und was nicht. Es geht also darum, die Zensur zu begreifen, die bewirkt, dass bestimmte Dinge nicht gesagt werden, und die Beweggründe dafür zu erkennen, dass andere betont werden“ (ebd. 781).

Der Interviewer bestimmt Spielregeln und eröffnet das Spiel; eine Asymmetrie, die durch gesellschaftliche Unterschiede (Teilhabe an kulturellem Kapital) noch be-

88 Wie andere Autoren von Hand- und Lehrbüchern weist auch Lamnek (1995: V) darauf hin, dass „qualitative Sozialforschung auf allen (meta-)theoretischen Ebenen und in allen Phasen kein monolithisches, homogenes und eindeutig identifizierbares Konzept (ist); sie kann vielmehr wissenschaftstheoretisch, methodologisch, methodisch und soziologisch-theoretisch unterschiedlich gefasst werden, weshalb eine vereinheitlichende Darstellung den jeweils differenzierenden und nuancierenden Positionen kaum gerecht werden kann“.

tont wird. „Der *Markt der sprachlichen und symbolischen Güter*, der anlässlich des Interviews entsteht, variiert seiner Struktur nach in Abhängigkeit von der objektiven Beziehung zwischen dem Interviewer und dem Interviewten oder, was auf dasselbe hinausläuft, in Abhängigkeit von der Relation zwischen dem einem jeden von ihnen verfügbaren Kapital jeglicher, insbesondere aber sprachlicher Art“ (ebd. 781f.). Solche Effekte müssen kontrolliert werden, „um *die symbolische Gewalt, die durch die Interviewbeziehung zur Ausübung kommen kann, so weit wie möglich zu reduzieren*“ (ebd. 782).

Bourdieu versucht diese Störungsmöglichkeiten auszugleichen, indem er fordert, dass Interviewer und Befragter sich gesellschaftlich möglichst nahe sein sollten, um durch einen vertrauensvollen Kontakt ‚gewaltfrei‘ kommunizieren zu können. Nur so „kann sich der Befragte aufgrund dessen, dass einer am Platz des anderen stehen könnte, davor sicher fühlen, dass seine subjektiven Beweggründe nicht auf objektive Ursachen und seine als freie Wahl erlebten Entscheidungen nicht auf die Folge objektiver, in der Analyse offengelegter Determinismen reduziert werden. [...] In diesem Fall (ist) außerdem sichergestellt, dass ein unmittelbares und ständig neu bestätigtes Einvernehmen hinsichtlich der Vorverständnisse zu den Inhalten und Formen der Kommunikation besteht. Dieses Einvernehmen bestätigt sich in Form eines Aussendens von für beide verständlichen Signalen, das nur schwer bewusst und absichtlich produziert werden kann, eines Aussendens all dieser nichtverbalen Zeichen, die den verbalen beigelegt sind und entweder anzeigen, wie diese oder jene Aussage interpretiert werden muss, oder wie der Gesprächspartner sie interpretiert hat“ (ebd. 783). Sicherlich sind die Möglichkeiten, gesellschaftliche Distanz aufzuheben, beschränkt und wohl nur im Idealfall zu erreichen; und tatsächlich minimierten sich die Möglichkeiten, überhaupt irgendetwas zu sagen, wenn die Beteiligten eines Interviews in allem übereinstimmten. Es geht also um einen Mittelweg zwischen *totaler Übereinstimmung* und *totaler Divergenz* (vgl. ebd. 785f.).

Gerade für die vorliegende Untersuchung ist nicht davon auszugehen, dass sich alle gesellschaftlichen Unterschiede ausgleichen ließen. Für diesen Fall rät Bourdieu dem Forscher einerseits, sein Verhalten in der Interviewsituation, aber auch die Effekte, die sich aus verschiedenen sozialen Stellungen ergeben, als Teil einer ‚Konstruktionsarbeit‘ zu begreifen. „Wenn man keine Möglichkeit hat, die sozialen Effekte der aus gesellschaftlicher Distanz erwachsenden Asymmetrie zu neutralisieren oder vorübergehend auszuschalten, kann man auf möglichst geringfügig von den Effekten dieser Befragungssituation gebrandmarkte Äußerungen nur zum Preis einer ständigen Konstruktionsarbeit hoffen. [...] Auch wenn der Soziologe von seinem Interviewpartner gesellschaftlich noch so weit entfernt ist, kann er ihm dennoch das Gefühl geben, mit gutem Recht das zu sein, was er ist, wenn er ihm durch seinen Tonfall und vor allem durch den Inhalt seiner Fragen vermittelt, dass er sich *gedanklich in ihn hineinversetzen* kann, ohne jedoch dabei so zu tun, als bestehe die gesellschaftliche Distanz zwischen ihnen nicht (im Gegensatz zur populistischen Perspektive, deren blinder Fleck genau in ihrem eigenen Standpunkt besteht)“ (ebd. 786).

Das bedeutet auch, im Einzelfall für den Befragten Partei zu ergreifen, und trifft sich wohl mit dem Verhalten, das Lamnek (1995: 105) als notwendige ‚Solidarisierung‘ beschreibt.

Dieses Vorgehen verlangt, das Interview so zu führen, „dass der Befragte in dem Interview und generell in der Situation einen Sinn erkennen kann. Und es äußert sich vor allem in der Fragestellung: Genau wie die Antworten, die es hervorbringt, leitet sich auch die Fragestellung von einer verifizierten Repräsentation der Bedingungen ab, in denen sich der Befragte befindet und deren Produkt er ist. Das heißt, der Interviewer hat nur dann eine gewisse Chance seinem Gegenstand gerecht zu werden, wenn er ein enormes Wissen über ihn hat, welches er entweder im Laufe eines ganzen Forscherlebens oder, auf direktere Weise, im Laufe vorausgehender Gespräche mit dem Befragten selbst oder mit Informanten gewonnen hat“ (Bourdieu 1998: 786f.). Ohne dieses Wissen kann der Forscher in einer Interviewsituation nicht frei und spontan – den Befragten tatsächlich zugewandt – agieren. Die Befragten sind umgekehrt auf dieses offene Klima angewiesen, um nicht nur im Interview ihre Sicht der Dinge ausdrücken zu können, sondern um – im Fall eines gelungenen Interviews – die eigene Sicht überhaupt erst „durch dieses Zur-Sprache-Bringen“ entdecken (vgl. ebd. 791f.).<sup>89</sup>

„Entgegen der Illusion, man könnte durch das Ausschalten des Beobachters Neutralität erzeugen, gilt es also paradoxerweise einzugestehen, dass alles ‚Spontane‘ konstruiert ist, aber in einer *realistischen Konstruktion*“ (ebd. 793). Dazu gehört, dass nicht nur die „aktuelle Struktur der Interaktion als marktmäßiger Austausch“, sondern auch „die Struktur des gesellschaftlichen Raumes“, in die die Befragten gestellt sind, in die Analyse einbezogen wird (ebd. 793). Zwischen der inneren Übereinstimmung von Interviewer und Befragtem, der fördernden Anteilnahme des Interviewers „und dem Aufdrängen einer Problematik, wie es viele Meinungsumfragen in einer Illusion von ‚Neutralität‘ mit ihren unnatürlichen und gekünstelten Fragen vollziehen, liegen Welten“ (ebd. 794).

### 3.2 Die Interviews:

#### Zugang, Zielgruppenbestimmung und Teilnehmerauswahl

Das gesamte Forschungsvorhaben war in drei Phasen aufgeteilt: Neben den Literaturrecherchen, einer methodischen Festlegung und dem Entwurf eines Interviewleit-

89 Tatsächlich hat sich im Nachhinein erwiesen, dass mehrere der an den Interviews beteiligten Jugendlichen noch über einen längeren Zeitraum mit Freunden und/oder Eltern über die Interviews diskutiert haben. Dabei stellten sie nicht selten fest, dass manche ihrer Ansichten und Deutungen sich erst in der Interviewsituation entwickelt hätten oder ihnen überhaupt bewusst geworden wären. Das *Zur-Sprache-Bringen* Bourdieus (s.o.) bedeutet also auch, dass der Interviewer in die Bewusstseinsbildung der Befragten einwirkt, indem er ihnen von Außen Anlass zur *Selbst-Vergewisserung* gibt.



fadens sollten parallel bestehende Kontakte zu islamischen Einrichtungen erneuert und vertieft, dort auch unter den ‚Funktionären‘ für das Vorhaben geworben, die Erhebungsgruppe festgelegt und Interviewpartner ausgewählt werden. Anschließend war ein Zeitraum mit beständigem Kontakt zu ausgewählten Moscheegemeinden vorgesehen. Währenddessen sollten Interviews geführt, verschriftet und vorläufig ausgewertet werden. Die letzte Phase sah die abschließende Auswertung der Protokolle, eine systematisierende Interpretation des gewonnenen Materials, eine abschließende Prüfung der untersuchungsleitenden Hypothesen und schließlich die Abfassung der Dissertation vor. Veränderungen ergaben sich vor allem für die zweite Phase. So war zu realisieren, dass sich (Gruppen-)Strukturen in den Jugendabteilungen der ausgewählten Moscheegemeinden teilweise sehr rasch veränderten, vor allem wenn es übergemeindliche Angebote offener Jugendarbeit von ehrenamtlichen – was die Regel ist – Mitarbeitern gab, die Jugendliche aus dem gesamten Stadtgebiet erreichen. Um hier kontinuierlichen Kontakt zu pflegen, hätten die Treffen in geringeren zeitlichen Abständen erfolgen müssen. Darüber hinaus stellte sich die Bereitschaft der Jugendlichen, sich an meinem Vorhaben zu beteiligen, als abhängig von verschiedenen Faktoren heraus. Zum einen prägen islamische Feste und Feiertage das religiöse, soziale und – mindestens in der Migration – auch das politische Leben im Jahresverlauf.<sup>90</sup> Andererseits waren die Gesprächspartner als Schüler, Auszubildende und Studenten unterschiedlichen Anforderungen ihrer jeweiligen Ausbildungen unterworfen: So war zum Beispiel während Klausuren- und Prüfungsphasen an Schulen oder Hochschulen niemand bereit, mehrstündige Interviews zu geben. Dazu kamen Ferien- und Urlaubszeiten, während derer viele Jugendliche entweder Praktika absolvierten, Ferienjobs nachgingen oder aber verreist waren.<sup>91</sup> Schließlich stellte sich heraus, dass die anfänglichen Pläne, begleitend teilnehmende Beobachtung zu betreiben, nicht wie geplant zu realisieren waren. Wann immer ich als Besucher in einer Moschee oder den zugehörigen Jugendtreffs war, wurde ich eben auch als Besucher wahrgenommen. Mein Auftreten unterbrach in der Regel den üblichen Ablauf. Statt dessen war ich Gast und wurde auch entsprechend behandelt: Man bat mich zum Tee und mehrere Anwesende bemühten sich um ein Gespräch mit mir. Daraus ergaben sich allerdings etliche Möglichkeiten, die Fragestellung zu überprüfen und um den Blickwinkel der Zielgruppe, muslimische Jugendlicher türkischer

90 Viele Kontakte zu öffentlichen und/oder politischen Institutionen bzw. ihren Vertretern sind saisonal unterschiedlich: So bietet alljährlich der *ramazan*-Monat Gelegenheit, offizielle Einladungen an die genannten Vertreter auszusprechen. Die Gemeinden richten dann häufig große Empfänge für solche Gäste aus, die sie als Multiplikatoren für ihre Sache ansehen.

91 Durch den Kontakt mit Jugendabteilungen der Gemeinden musste zunächst das Profil der Untersuchung modifiziert werden: Waren ursprünglich Jugendliche im Alter von ca. 15 bis 20 Jahren als zu untersuchende Altersgruppe anvisiert worden, stellte sich heraus, dass die Altersspanne der tatsächlichen Besucher solcher ‚jugendspezifischen‘ Einrichtungen deutlich breiter gefasst ist, dass der Begriff ‚Jugendlichkeit‘ in den islamischen Gemeinden eine andere Deutung erfährt als üblicherweise.

Herkunft, zu erweitern. Außerdem fanden sich in solchen eher informellen Kreisen manche der späteren Interviewpartner. Diese eher zwanglosen Begegnungen wurden in zahlreichen Gedächtnisprotokollen festgehalten.

Im ‚offizielleren‘ Rahmen von acht Interviews wurden Jugendliche der ausgewählten Altersgruppe befragt, die bis auf einen, der im Kleinkindalter im Rahmen des Familiennachzugs nach Bremen kam, alle in Bremen oder dem nordwestdeutschen Umland gebürtig sind. Bis auf einen Gesprächspartner haben alle in ihrer Kindheit *Qur'an*-Kurse in hiesigen Gemeinden besucht, wobei die Intensität dieser Kurse je nach Gemeinde und dem Interesse der Jugendlichen variieren kann. Zwei Gesprächsteilnehmer, gebürtige Bremer, verbrachten ihre Kindheit vom schulpflichtigen Alter an und bis zum Ende der türkischen Schulpflicht in der Türkei. Die Gespräche fanden in Kleingruppen von durchschnittlich drei bis vier Teilnehmern und ausnahmslos in den Räumen der betreffenden Gemeinden statt. In der Regel gab es ein oder mehrere vorbereitende Treffen mit den späteren Interviewteilnehmern. Drei Gespräche mit jüngeren Teilnehmern sind nach Vorgesprächen mit älteren ‚Funktionsträgern‘ der Jugendabteilungen, die jeweils zusammen mit älteren Jugendlichen befragt wurden, zu Stande gekommen. In allen Vorgesprächen ging es wesentlich darum, für die Bereitschaft, sich den Interviews zu stellen, zu werben. Dabei stellte sich heraus, dass unter den Jugendlichen einiges Misstrauen gegenüber der nicht-muslimischen Öffentlichkeit im Allgemeinen, im Besonderen aber gegenüber (sozialwissenschaftlichem) universitärem Forschen *über* Muslime besteht. Gerade auch die nicht-muslimische Religionswissenschaft erfährt breites Misstrauen. So hieß es häufiger, dass das von Religionswissenschaftlern verbreitete Wissen über den Islam zu großen Teilen schlicht falsch sei und – kolportiert über die Medien, aber auch im Schulunterricht – zu zahlreichen Missverständnissen innerhalb der Gesellschaft verantwortlich beitrage. Ziel der Vorgespräche war deshalb zunächst, das Vorhaben von den durch die Jugendlichen oftmals zu recht kritisierten Veröffentlichungen abzusetzen, indem ihnen gegenüber eine zwar nicht unkritische, aber doch deutlich wohlmeinende Haltung gegenüber dem Islam und den organisierten Muslimen in Deutschland eingenommen wurde. Insbesondere im Hinblick auf Integration, ein Begriff, der für die Jugendlichen insgesamt eher negativ besetzt ist, weil sie die Erfahrung machen, dass damit landläufig eine Preisgabe ihrer kulturellen Eigenheiten<sup>92</sup> verbunden ist, musste, weil er dennoch im Kontext religiöser Bindung abgefragt werden sollte, eine deutliche Abgrenzung zu Integrationsvorstellungen der Gesellschaft vertreten werden. Dazu war es wichtig zu bekunden, dass religiöse Zugehörigkeit im Untersuchungsdesign grundsätzlich als eine *legitime* Form der gesellschaftlichen Teilhabe, der Vergesellschaftung, aufgefasst würde. Trotzdem sicherten sich einige wenige Jugendliche im Vorfeld der Interviews ausdrücklich die Möglich-

92 Unabhängig davon, ob solche ‚kulturellen Eigenheiten‘ tatsächlich eine lebensgeschichtliche Verankerung und welche Relevanz sie für das Alltagsleben haben.

keit zu, unabhängig bzw. zusätzlich zu den gestellten Fragen *eigene* Stellungnahmen abzugeben, wenn sie den Eindruck hätten, dass der Interviewleitfaden an ihren Einstellungen vorbeinge oder ihnen gar zuwiderlaufe. Allerdings wurde von dieser Möglichkeit tatsächlich kaum Gebrauch gemacht: Nur in einem Interview wurde gegen Ende ein Teilnehmer an diese Option erinnert; er zeigte sich aber mit dessen Verlauf und Inhalt zufrieden, sodass er sich auf eine kurze Ergänzung beschränkte.<sup>93</sup> Zusätzlich wurde allen Gesprächsteilnehmern angeboten, dass sie nach der Transkription der Tonbandprotokolle die Abschriften ausgehändigt bekämen und – fallweise – Korrekturen vornehmen könnten. Dieses Angebot wurde als eine weitere *vertrauensbildende* Maßnahme von den Teilnehmern begrüßt; Gebrauch gemacht hat aber schließlich keine der befragten Gruppen davon. Insgesamt stellte sich heraus, dass ein näheres Kennenlernen von Befragten und Interviewer und die Bereitschaft des Letzteren, kritische Rückfragen zuzulassen und sich ihnen zu stellen, eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen darstellte. Der persönliche Eindruck aus den Vorgesprächen war dafür ebenso entscheidend wie auch Referenzen, die in früheren Projekten erworben wurden und nun ins Spiel gebracht werden konnten.<sup>94</sup> Die Gespräche verliefen durchweg in einer freundlichen Atmosphäre. Stets mit frischem Tee und mitunter auch Gebäck versorgt, überschritt ihre Dauer oftmals den gesetzten zeitlichen Rahmen. Fast alle Jugendlichen waren hochmotiviert und zeigten deutliches Interesse, ihre Sicht, ihr Bild des Islam zu vermitteln. Und häufig war es eben nicht ein Spiel von Fragen und Antworten, sondern eine lebhaftige Diskussion, bei denen sich die Jugendlichen nicht scheuten, sich untereinander zu kritisieren und auch abweichende Standpunkte einzunehmen.

Allein die Interviews mit den Jüngeren innerhalb der Befragtengruppe verliefen streckenweise etwas ‚steifer‘ – sicherlich hatte das mit dem größeren Altersunterschied zwischen Interviewer und Interviewten und mit ‚Statusfragen‘ zu tun. Auch insgesamt fand sich – bei allen Befragten, bei den jüngeren nur ausgeprägter – eine gewisse Scheu, die sich aus der Angst erklären lässt, bei so wichtigen Fragen zum Wesen des Islam Fehler zu begehen. Viele Befragte schienen es vorzuziehen, wenn sie sich auf ungesichertem Terrain wähnten, lieber gar nichts als etwas Falsches zu sagen. So entstand in den Gesprächen mit Jüngeren vielleicht manche Verzerrung dadurch, dass schnell eloquentere Wortführer unter den Jugendlichen die Oberhand gewannen; allerdings haben die anderen, vielleicht weniger gewandt, aber in Sachen Islam unter Umständen versierter, sich nicht gescheut, offenkundige Fehler dieser Wortführer zu benennen und auch zu korrigieren. Wie auch immer, es hat sich insgesamt für alle Interviews als sinnvoll herausgestellt, Diskussionen unter den Teilnehmern nicht nur zuzulassen, sondern sogar zu fördern, weil sich dadurch das Gesamtbild vielfältiger zeigte. Ein weiteres Problem mit den Jüngeren lag auch darin,

---

93 S. S. 250f.

94 Hier: Bezug auf Frese/Hannemann (1995).

dass viele Aspekte des Leitfadens sich auf religiöse Bildung bezogen. Viele Fragen etwa nach dem Islamischen Recht schienen jüngere Muslime deutlich weniger zu interessieren als ältere und sie verfügten auch über weniger Erfahrungen etwa im Dialog mit Andersgläubigen.

### 3.2.1 Zielgruppenbestimmung

Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht darum gehen, statistische Informationen zu reproduzieren und um neue zu erweitern. Trotzdem erscheint es sinnvoll, wenigstens im Ausschnitt statistisches Material über Bevölkerungsstruktur und Altersgruppen vorzustellen, die bezogen auf die Zielgruppe von einiger Relevanz sind. Für wenigstens einen allgemeinen Überblick sollen darum Teile des Einwohnermelde- sowie des Ausländerzentralregisters der Hansestadt Bremen präsentiert werden.

In Bremen-Stadt wohnten am 31. Dezember 1998 insgesamt 543.279 Einwohner. Darunter sind 67.259 Ausländer, unter denen Türken die mit deutlichem Abstand größte Gruppe mit 26.359 Einwohnern bilden (Tab. 1).

Tab. 1: Einwohner HB-Stadt 1987: total 533.455/1999: total 543.278

	1987	1999
mit deutscher Staatsbürgerschaft	497.053	476.020
mit türkischer Staatsbürgerschaft	18.669	26.359
andere Ausländer	17.733	40.900

Seit der Volkszählung von 1987 ist die Zahl der Einwohner mit türkischer Staatsangehörigkeit von 18.669 um 8.790 Personen angewachsen. Damals wurde unter anderem auch nach Religionszugehörigkeit gefragt. 19.628 Bremer Bürger aller Nationalitäten bezeichneten sich damals als „Angehörige einer islamischen Religionsgemeinschaft“.<sup>95</sup> Diese Zahl müsste entsprechend des Bevölkerungswachstums ergänzt

95 Diese Zahl hat allerdings kaum Aussagekraft für die tatsächliche Zahl derjenigen Muslime, die von den Gemeinden erreicht werden oder in ihnen in irgendeiner Form aktiv sind. Da die Mitgliederlisten der Moscheevereine in aller Regel nur Männer (als „Haushaltsvorstände“) aufweisen und die gemeindeeigenen Angaben etwa über die Anzahl der regelmäßigen Besucher des Freitagsgebets häufig optimistisch hoch ausfallen, muss für realistische Zahlen auf Schätzungen zurückgegriffen werden. Für das Bremer Stadtgebiet kann für das Jahr 1995 in allen Gemeinden von +/- 6.000 Muslimen ausgegangen werden, die mindestens über familiäre Bindungen zum engeren Umkreis der islamischen Gemeinden gehören. Ca. 4.500 Muslime nehmen regelmäßig am Freitagsgebet teil. (Vgl. Frese/Hannemann 1995: 10f.) Deutlich mehr Besucher kommen zu den tieferen religiösen Festen in eine Moschee. Trotzdem bleibt festzustellen, dass eine Mehrheit der Muslime lt. Volkszählung von 1987 nicht von den Gemeinden erreicht wird, erst recht wenn vom Material der Volkszählung auf die Daten des Ausländerzentralregisters von 1999 hochgerechnet wird. Aber auch für die Mehrheit der „Kulturmuslime“ „(besitzt) der Islam [...] eine Bedeutung als religiöses Bekenntnis, denn die Angabe der Religionszugehörigkeit in der Volkszählung war freiwillig. Es wäre jedoch vorschnell, hier auf ‚Säkularisierungstendenzen‘ oder der Abgrenzungen gegenüber den Moscheen zu schließen. Welche Bedeutung Religion in den

werden.<sup>96</sup> Innerhalb der Gruppe der Einwohner türkischer Herkunft gibt es 4.754 schulpflichtige Kinder und Jugendliche. 3.032 Kinder besuchen Schulstufen unterhalb der Sekundarstufe I. Die altersmäßig relevante Gruppe besteht also aus 1.722 Kindern und Jugendlichen.<sup>97</sup>

Tab. 2: Schüler mit türk. Staatsangehörigkeit an Bremer Schulen ab Sek. I (1998) n = 896

Sonderschule	Hauptschule	Realschule	Gesamtschule	Gymn./FOS
130	298	211	62	195
14,5 %	33,3 %	23,5 %	6,9 %	21,8 %

Davon sind über die Hälfte, nämlich 896, männlichen Geschlechts<sup>98</sup> (Tab. 2). 14,5 % dieser männlichen Schüler besuchen Sonderschulen, 33,3 % Hauptschulen, 23,5 % Realschulen, 7,9 % Gesamtschulen und 21,8 % Gymnasien.<sup>99</sup> Diese Zahlen werden wichtig und aufschlussreich, wenn wir sie der Bildungsaspiration der Befragtengruppe gegenüberstellen (Tab. 3), was zwar objektiv eine Verzerrung des statistischen Materials bedeutet, weil zur Befragtengruppe des *samples* eben auch Absolventen der verschiedenen Schulformen zählen, aber dennoch einen mehr als subjektiven Eindruck über das Bildungsniveau der Befragten im Vergleich zu anderen Schülern türkischer Herkunft zulässt.<sup>100</sup>

verschiedenen Lebensbereichen hat, müsste dagegen im Einzelfall erfragt werden; umfassende Studien zu diesem Thema sind für islamische Migranten in Deutschland nicht bekannt.“ (Frese/Hannemann 1995: 11).

96 Wie schwer solche Einschätzungen tatsächlich sind, zeigen nicht zuletzt zwei Berliner Untersuchungen: Während einerseits für den Zeitraum von 1989 bis 1997 noch „ein gewisser Säkularisierungsprozess“ unter Jugendlichen türkischer Herkunft ausgemacht wurde, zeigt sich 1999 ein Zuwachs der unter 30-jährigen regelmäßigen Moscheebesucher um nahezu 10 % (Ausländerbeauftragte des Senats 1997: 3f. und 1999: 18ff.).

97 Berufsbildende Schulen und Fachoberschulen sind hier nicht erfasst.

98 Im Gegensatz zu fast allen anderen Bevölkerungs- und Altersgruppen ist der Anteil der männlichen unter den SchülerInnen türkischer Herkunft größer!

99 Alle Angaben: Statistisches Landesamt Bremen. Quellen: Einwohnermelderegister (Dez. ’99), Ausländerzentralregister (Dez. ’99), Volkszählung von 1987.

100 Die Zahlen derjenigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen türkischer Herkunft, die sich in beruflfördernden Maßnahmen, in betrieblichen Ausbildungen oder im Studium an Hoch- und Fachhochschulen befinden, sind nicht spezifiziert zu ermitteln. Für unsere Zwecke soll die Annahme genügen, dass die Zahl der Schulabsolventen im Wesentlichen proportional zu den Zahlen der Schulbesucher ausfallen wird, wenn sich auch eine gewisse Schwankung in der *Selbsteinschätzung der Jugendlichen* andeuten mag: Sie behaupten nämlich, dass die Zahl der Schul- und Studienabbrecher unter Jugendlichen türkischer Herkunft vergleichsweise größer sei als bei deutschen Gleichaltrigen. Für die höhere Zahl der Studienabbrecher unter den türkischen Migranten kann ich eine – allerdings subjektive – Vermutung beibringen: In den letzten Jahren häufen sich Berichte von Jugendlichen dieser Gruppe, die in den Diplomphasen ihres Studiums scheitern. Eine Ursache mag in der fehlenden sprachlichen Kompetenz liegen; ich vermute jedoch, dass das abweichende Weltbild vieler Studenten türkischer Herkunft auch einen anderen Begriff von Wissenschaft impliziert, der mit dem westlichen, das sich aus aufklärerischen Positionen herleitet, unter bestimmten Umständen zu kollidieren scheint. – Ich habe Diplomarbeiten von muslimischen türkischen Kommilitonen (z.B. über *Die Stellung der Frau im Islam*) gele-

Tab. 3: Schüler mit türk. Staatsangehörigkeit ab Sek. I in 1998/Befragte

Sonderschule	14,5 %	0 %
Hauptschule	33,3 %	10,3 %
Realschule	23,5 %	20,7 %
Gesamtschule	6,9 %	3,4 %
Gymnasium/FOS	21,8 %	65,5 %

An den Interviews nahmen 29 Jugendliche im Alter zwischen 14 und 26 Jahren teil. Ausreißer sind dabei ein eben noch 14-Jähriger und ein gerade schon 26-Jähriger. Die übrigen entsprechen dem Altersschema von 15 bis 25 Jahren. Interessanterweise deckt sich die Bildungsaspiration der Befragtengruppe *nicht* mit dem Niveau der Gesamtgruppe. Nur drei Befragte sind oder waren Hauptschüler, fünf sind oder waren Realschüler, je einer ist Gesamtschüler und Berufsschüler. 20 Befragte besuchen oder sind Absolventen von Gymnasien oder Fachoberschulen. Die neun Absolventen aus der Gruppe der Gymnasiasten und Fachoberschüler studieren an Fachhochschulen und Universitäten (Tab. 4).

Tab. 4: Befragte, Alterstruktur und Bildungsaspiration (n = 29)

	14–17	18–22	23–26
Hauptschule	1		2
Realschule	2		3
Gesamtschule	1		
Gymnasium/FOS	8	2	
Berufsschule		1	
Fachhochschule		1	1
Universität		3	4

Augenfällig ist, dass keine Sonderschüler unter den Befragten sind und dass der Anteil an Hauptschülern und Gymnasiasten sich nahezu umgekehrt proportional zur Gesamtgruppe verhält. Dazu zunächst zwei erklärende Hinweise: Sicherlich haben diejenigen Jugendlichen leichter den Kontakt mit mir eingehen können, die innerhalb der Jugendabteilungen in gewisser Weise wort- und meinungsführend wirken. Das dürfte einen Grund darin haben, dass bereits in meinen Anfragen und den jeweiligen Vorgesprächen deutlich wurde, wie stark sich viele Interviewfragen auf Erwerb und Konsistenz von religiösem Wissen beziehen. Jugendliche, die ihre eigenen sprachlichen wie intellektuellen Möglichkeiten, aus welchen Gründen auch immer,

sen, die ihrem Charakter nach eher ‚Besinnungsaufsätze‘ waren als – im westlichen Sinn – wissenschaftliche Arbeiten. Dass die Bildungsbegriffe ebenfalls unterschiedliche sind, drängt sich auf, und auch die Feststellung, dass diese Unterschiede bisher offensichtlich nirgends problematisiert wurden.

als defizitär einstufen, waren offenkundig eher versucht, andere vorzuschicken. Zum anderen jedoch haben etliche Jugendliche in Moscheegemeinden ein fast elitäres Selbstbild. Die Jugendlichen, die sich in den Gemeinden treffen, halten sich, bezogen auf die Gesamtgruppe, nicht nur bildungsmäßig, sondern auch im Beruf für erfolgreicher. Neben der wohl interessengeleiteten Selbsteinschätzung, dass (nur) die Moscheegemeinden die Jugendlichen auf den ‚richtigen Pfad‘, der eben auch persönlichen Erfolg verheißt, brächten, scheint aber tatsächlich die Gruppe der regelmäßigen Moscheebesucher weniger (sozial) ‚auffällig‘ zu sein als die der Jugendlichen türkischer Herkunft insgesamt.<sup>101</sup>

### 3.2.1.1 Gemeinden und Dachverbände

In den Sparten der Jugendabteilungen, die überwiegend männlichen Besuchern der Gemeinden vorbehalten sind, ist eine relativ breite Altersspanne vorzufinden. Hatte ich anfangs die Gruppe der unter 20-Jährigen ins Auge gefasst, so musste ich mich bald korrigieren. Insbesondere Angebote wie Jugendcafés werden durchweg auch von Älteren besucht. Selbst 35-Jährige können sich noch unter dem *Label* ‚jugendlich‘ einordnen und tun das auch. In das dann nach oben erweiterte Alterssegment (15–25 Jahre) gehört jedoch die große Mehrheit aller Besucher. Umfang und Vielfalt des jugendspezifischen Angebots variieren nicht nur von Gemeinde zu Gemeinde, jeweils von den räumlichen und personellen Kapazitäten abhängig, sondern insbesondere auch von Dachverband zu Dachverband. In Bremen verfügt die größte Gemeinde, die neue, weithin bekannte Fatih-Moschee, über das breiteste Angebot. Dass sie die hiesige Zentralmoschee der *Millî Görüş* ist, ist durchaus kein Zufall. Unter allen Dachverbänden, mit Sicherheit in Bremen und wohl auch darüber hinaus, hält die *Millî Görüş* das breiteste Angebot für Jugendliche vor. Dazu gehören u.a. Hausaufgabenhilfe, Sprach- und Computerkurse, Freizeit- und Sportaktivitäten und ein vielfältiges Seminarangebot. All das wird, von Ausnahmen abgesehen, von ehrenamtlichen Mitarbeitern realisiert. Wenn damit auch eine stete personelle Fluktuation einhergeht, so ist die Vielfalt der Aktivitäten doch in der Regel gewährleistet. Jugendliche anderer Moscheegemeinden und Dachverbände, selbst wenn sie der Fatih-Moschee wegen ihrer Zugehörigkeit zur *Millî Görüş* kritisch gegenüberstehen,

101 Diese Gesamtgruppe ist deutlich schlechter gebildet, sie ist in größerem Ausmaß von Jugendarbeitslosigkeit betroffen und zeigt auch häufiger delinquentes Verhalten. Allerdings zeigen erste Ergebnisse einer bisher noch unveröffentlichten Studie der *Akademie für Arbeit und Politik* (Universität Bremen), dass die eher hohe Bildungsaspiration der Interviewteilnehmer nicht auf die Gesamtheit der jugendlichen Mitglieder und Sympathisanten der Moscheevereine zu übertragen ist. – Pfeiffer/Wetzels (2000: 15f.) weisen einen signifikanten Zusammenhang zwischen ‚relativer Armut‘ und ‚schlechter Ausbildungssituation‘ mit hohen Raten von Gewalkriminalität nach. Ihre „Folgerung lautet: Je besser die soziale Integration der jungen Türken und ihrer Familien gelingt, umso niedriger müsste ihre Gewaltrate ausfallen“. So konnte nachgewiesen werden, dass in solchen Regionen der Bundesrepublik, in denen die Arbeitslosigkeit allgemein niedriger ausfällt, jugendliche Türken weniger zu delinquentem Verhalten neigen, weil dort auch türkische Eltern weniger von Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe betroffen sind (a.a.O.: 17).

bezeichnen sie deshalb dennoch als *prototypisch*.<sup>102</sup> Insgesamt wurden Jugendliche aus vier Dachverbänden befragt (Tab. 5).

Tab. 5: Befragte, Aufteilung nach Alter und Dachverbänden (n = 29)

	14–17	18–22	23–26
<b>DİTİB</b>	3	3	2
<b>Millî Görüş</b>	9	4	3
<b>ATİB</b>			2
<b>ADÜTDF</b>			1
<b>k. A.</b>			2

Sechzehn Befragte gehören Gemeinden der *Millî Görüş* an. Der Überhang an Jugendlichen aus der *Millî Görüş* ergibt sich neben dem oben Gesagten auch daraus, dass allein an einem Interview sechs Jugendliche teilnahmen. Acht weitere besuchen *DİTİB*-Moscheen, zwei besuchen die einzige Bremer *ATİB*-Moschee. Ein Befragter hält sich überwiegend im Zentrum der Türkischen Familienunion auf, die zwar Mitglied der *ADÜTDF*, aber nicht eigentlich Moscheegemeinde ist, jedoch einen kleinen Gebetsraum vorhält. Die meisten Gesprächspartner wiesen darauf hin, dass sie auch Gemeinden anderer Dachverbände besuchten. Oberflächlich wird behauptet, dass die Jugendlichen alle zusammen gehörten. Allerdings werden bei differenzierten Nachfragen dann doch Präferenzen deutlich. Tatsächlich lehnten es zwei Befragte ausdrücklich ab, sich auf eine Gemeinde oder einen Dachverband festzulegen.

Die Auswahl richtete sich wesentlich nach Relevanz der Verbände bzw. ihrer Gemeinden für die bremische Moscheenlandschaft und auf das Vorhandensein von jugendspezifischen Angeboten. Dass nicht alle angefragten Gemeinden und Verbände reagiert haben, erklärt sich in manchen Fällen aus einem gewissen Mangel an Durchlässigkeit innerhalb der Gemeinden. So wurden Briefe von mir nicht an die zuständigen Leute weitergegeben. Darüber hinaus gab es auch andere Gründe, wenn kein Kontakt zustande kam. Eine Gruppe, die der *Nurculuk*-Bewegung nahe steht und sich explizit an Jugendliche wendet, hat es rundheraus abgelehnt, auch nur mit mir zu sprechen, weil nicht zuverlässig ausgeschlossen werden könnte, dass ich nicht irgendwelchen Geheimdiensten zuarbeiten würde. Eine *DİTİB*-Gemeinde zeigte sich besonders spröde. Später war zu erfahren, dass die Jugendarbeit dort zeitweise eingestellt worden war, weil angeblich einige Besucher der Jugendabteilung kriminelle Handlungen begangen und dabei die Räume der Gemeinde als deren Zentrum genutzt hatten. Außerdem, so wurde unter der Hand verbreitet, nutzte der zuletzt ehrenamtlich als Vorstand der Jugendabteilung Tätige seine Funktion zur Agitation für die ‚Grauen Wölfe‘. Das aber schien den Zielen der Gemeindeführung, die sich in

102 S. S. 256f.



der Vergangenheit verschiedentlich gegen Vorwürfe der Zusammenarbeit mit den ‚Grauen Wölfen‘ zur Wehr gesetzt hatte<sup>103</sup>, eher abträglich.

Zum Dachverband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) schließlich ist das Verhältnis so stark getrübt, seit T. Hannemann und ich diesen Verband unter Bezugnahme auf u.a. Mihçiyazgan (1990) und das Zentrum für Türkeistudien (1995) 1995 als nicht dem „sunnitisch-orthodoxen Spektrum“ zugehörig beschrieben hatten<sup>104</sup>, dass trotz einer (uns allerdings abgenötigten) öffentlichen Entschuldigung das Tischtuch zerschnitten bleibt. Dieser Dachverband unterhält drei Moscheen in Bremen. Der VIKZ sieht sein wichtigstes Anliegen in der Erteilung von *Qur'an*-Unterricht an hauptsächlich Kinder und hat da sicherlich auch einige Erfolge, was sich in den Zahlen der teilnehmenden Kinder ausdrückt. Darüber hinaus scheint Jugendarbeit, abgesehen von weiterführenden Bildungsangeboten an einzelne, besonders begabte und motivierte Jugendliche, die zentrale Einrichtungen des Dachverbands in Köln besuchen, eher wenig Anteil am Gemeindealltag zu haben. Das soll nicht heißen, dass nicht auch Gemeinden dieses Dachverbands Jugendliche ansprechen – nur verfügen sie in Bremen über kein eigentlich jugendspezifisches Angebot und fallen deshalb in gewisser Hinsicht aus dem Untersuchungsdesign heraus.<sup>105</sup>

### 3.3 Die Rolle des Interviewers

Um die Interviews angemessen interpretieren zu können, sollen hier solche Faktoren reflektiert werden, die einerseits in der Person des Interviewers präsent sind und andererseits durch die Rollenverteilung von Interviewten und Interviewer vorgegeben sind. Zu dem individuellen, personenbezogenen Faktoren ist zunächst festzustellen, dass ich mich, neben allen anderen zusätzlichen Unterschieden, vor allem

103 Als nach dem Bezug neuer größerer Gemeinderäume die Arbeit Jugendabteilung intensiviert wurde, kam es zum Konflikt zwischen Sozialarbeitern des ortsansässigen städtischen Jugendfreizeitheims und der Gemeinde. Neben dem Vorwurf der ‚fundamentalistischen Indoktrination‘ Jugendlicher wurde von den städtischen Sozialarbeitern auch behauptet, die betreffende Gemeinde sei von ‚Grauen Wölfen‘ unterwandert.

104 Frese/Hannemann (1995: 17).

105 Dass es häufig als nicht einfach empfunden wird, mit Anhängern der VIKZ in Kontakt zu treten, hat vielfältige Ursachen: Einerseits handelt es sich tatsächlich um eine durch und durch zentralistisch geführte Organisation, deren lokale Vertreter sich nur selten ohne ausdrücklichen Auftrag oder wenigstens Legitimation durch die Zentrale außerhalb von Gemeindezusammenhängen äußern, andererseits wurde gerade diese Gruppe mit negativen Darstellungen und scharfer Kritik in Medien und wissenschaftlicher Literatur konfrontiert (u.a. DGB-Studie 1980: 7f. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 17ff. Spuler-Stegemann 1998: 140f.), wodurch sich der bestehende Eindruck von Nichtdurchschaubarkeit noch verstärkte, weil die Protagonisten des Dachverbands ihr geheimbündlerisch wirkendes Gehabe nur noch verstärkten, um die vielen Angriffe zu parieren. Erst in der letzten Zeit scheinen die VIKZ sich wieder zu öffnen; sie ändern ihren Umgang mit anderen islamischen Gruppen und wenden sich erneut auch an staatliche Stellen, etwa mit einem zweiten Versuch, als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt zu werden (vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 18).

von meinem Alter und von meiner religiösen Bindung her deutlich und grundlegend von den interviewten Jugendlichen unterscheide: Mindestens von den jüngeren Befragten trennt mich eine Generation. Zusätzlich habe ich mich in den Interviews, weil es nicht möglich schien, *keine* Position einzunehmen, klar auf meine Verankerung in der westlich-christlichen Zivilisation nicht nur passiv bezogen, sondern sie auch aktiv als einen Reflexionspunkt herausgestellt. Gleichzeitig war für die Befragten spätestens im Verlauf der Interviews unzweifelhaft sichtbar, dass ich mir nicht nur mehr als Grundkenntnisse des Islam angeeignet habe, sondern auch um die Lebenssituation und die speziellen Probleme türkischer muslimischer Einwanderer, insbesondere der zweiten/dritten Generation, weiß. Beides hat gewiss verunsichernden Einfluss auf die Jugendlichen. Vom Alter her ihren Eltern, Geistlichen und Lehrern näher als den Befragten, schuldeten und erwiesen sie mir Respekt; der universitäre Hintergrund, gerade angesichts der noch zu zeigenden besonderen Wertschätzung von *Bildung* durch die Befragten, befördert diese Pflicht zusätzlich. Dass ich aber überprüfbar viel ‚vom Islam‘ weiß und trotzdem nicht konvertiere, ist (nicht nur) für die jugendlichen Muslime unverständlich und insofern suspekt, als dass es die Gefahr bergen könnte, dass ein Kenner des Islam, der seine Kenntnisse nicht als Vollzug religiöser Praxis begreift, genau deswegen ein umso schärferer Kritiker sein muss. Der geschuldete Respekt wird sich demzufolge sicher mit einer argwöhnischen Betrachtung mischen.

Auf der anderen Seite wussten viele Jugendliche, dass ich mich seit längerer Zeit auf dem vielfältigen Feld des interreligiösen Dialogs bewege, und zwar nicht nur als passiver Beobachter. Dass ich etwa mit dem Islambeauftragten der Bremischen Evangelischen Kirche zusammengearbeitet habe, war vielen Jugendlichen bekannt; den anderen wurde es spätestens mit dem ersten Kontakt klar, denn ich habe die Studie, deren Veröffentlichung sich dieser Zusammenarbeit verdankt, überall dort als Entree benutzt, wo mich Jugendliche oder andere Gemeindemitglieder nicht kannten. Der Inhalt der genannten Studie und ihre für Bremer Verhältnisse nicht unwichtige Wirkungsgeschichte sollten belegen, dass ich mich Muslimen und ihren Institutionen gegenüber solidarisch, wenn auch nicht unkritisch verhalte. Außerdem kennen mich zumindest diejenigen Gemeindevertreter, die üblicherweise für die Gemeinden zu ‚offiziellen‘ interreligiösen und interkulturellen Veranstaltungen entsandt werden, so zu Diskussionen über neu zu gestaltenden Religionsunterricht oder Fortsetzungen der ersten Bremer Islamwoche. Die Arbeit in diesen Zusammenhängen hat mir in den letzten Jahren etliche förmliche Einladungen in Bremer Moscheegemeinden eingetragen; ich bin also kein wirklich Unbekannter.

Gleichzeitig verbürgt meine Präsenz in den eben genannten Zusammenhängen zusätzlich die westlich-christliche Verankerung: Wenn ich an Zusammenkünften innerhalb des interreligiösen Felds teilhabe, dann auf dem ‚Ticket der Christen‘. Treffen, bei denen es der Tradition der Runden Tische folgend um Neugestaltung von Religionsunterricht oder Planungen für die Islamwoche ging und geht, werden

in Bremen nach Möglichkeit paritätisch besetzt, d.h. zwar verlaufen nicht unbedingt die (politischen) Entscheidungsfindungen in diesem paritätischen Sinn, wohl aber ihnen vorausgehende Diskussionen.<sup>106</sup>

Ein letzter wichtiger Punkt, der mit der Person des Interviewers untrennbar verbunden scheint, ist, dass durch sie den Befragten ein Statusgewinn möglich scheint. Allein das entgegengebrachte Interesse verleiht den Positionen der Jugendlichen – und in ihnen: dem Islam – zusätzliche Bedeutung. Ihre in Aussicht gestellte Veröffentlichung verheißt einen größeren Anteil im hart umkämpften *kulturellen Diskursfeld*<sup>107</sup>. Aber auch innerhalb der interviewten Gruppen ergibt – sich mit nicht gering zu schätzenden Auswirkungen auf das weitere Gemeindeleben – für einzelne Jugendliche ein deutlicher Prestigegewinn: Wer in den angestoßenen Diskussionsprozessen die Chance nutzt, sich durch Fähigkeiten und Kenntnisse zu profilieren, wird daraus mit großer Wahrscheinlichkeit Vorteile für seine Stellung mindestens in Jugendabteilung und Gemeinde, u.U. sogar im Dachverband<sup>108</sup> ziehen können. Auch wenn solche Anschlussoptionen sicher den meisten Jugendlichen nicht bewusst sind und insofern kein von vornherein formuliertes Interesse darstellen, vermögen sie dennoch zu erklären, warum sie sich so bereitwillig an der Befragung beteiligten. Es gibt also neben dem Gewinn des Interviewers auch einen der Interviewten: Erst beides zusammen stellt die Grundvoraussetzung einer erfolgreichen Untersuchung dar.

### 3.4 Der Einsatz des Tonbands und die Transkription der Protokolle

Neben den zahlreichen Gedächtnisprotokollen, die über Vor- und Nachgespräche angefertigt wurden und wesentlich zur Erhellung des gesamten Felds beitrugen, wurden die eigentlichen Interviews mittels eines Tonbands mitgeschnitten. Insgesamt wurden nahezu 22 Stunden Tonbandprotokoll zu über 500 Seiten Text verschriftet, ausgewertet und über je spezifische Schlagwortindices einem vereinfachten Zugriff auf das Material zugänglich gemacht. Für einige Jugendliche war das laufende Tonband, dessen Präsenz allem Gesagten eine unbehagliche Aura des Nicht-zu-korrigierenden, Nicht-ungeschehen-zu-machenden gab, zusätzlicher Verunsicherungsfaktor, der aber umso weniger wirksam war, je länger die einzelnen Interviews dauerten. Trotzdem gab es immer wieder Interviewverläufe, in denen Jugendliche mich spaßeshalber aufforderten, das gerade Gesagte am Ende nicht abzuschreiben. Insbesondere wenn sie, was häufiger vorkam, sich bissig-ironisch oder sarkastisch über ihre Gemeinden, deren Mitglieder oder gar Deutsche geäußert hat-

106 Dem entspricht, dass Muslime offensichtlich beginnen, diese Aktivitäten als Lobbyarbeit im klassischen Sinn zu begreifen.

107 Vgl. Schiffauer (1995 und 2000).

108 Zumindest die größeren Dachverbände bieten Angehörigen der zweiten und dritten Einwanderergeneration Karrierechancen. Sie unterhalten bedeutende verwaltungsmäßige Zentralen mit wachsendem Personalbedarf.

ten oder wenn sie sich ihrem eigenen Gefühl nach in unangemessener Umgangssprache über den Islam ausließen. Tatsächlich baten mich einzelne Jugendliche, eher amüsiert, ihre eigenen Aussagen später schwarz auf weiß zu sehen, um Korrekturen an den Abschriften, die sich stets auf den jeweiligen Ton, nie aber auf den Inhalt der Abschriften bezogen.

Alle Tonbandprotokolle wurden Wort für Wort transkribiert, wobei das Ziel und zugleich die Schwierigkeit hauptsächlich darin lag, die *gesprochene* Sprache in eine *lesbare* zu überführen, ohne dabei die Sprachmelodie und den Duktus der jeweiligen Sprecher unnötig unkenntlich zu machen.<sup>109</sup> Als ein ernstes Problem stellte sich dabei die Zeichensetzung heraus, die u.U. den Sinngehalt einer Aussage entstellen könnte. Diese Gefahr habe ich zu bannen versucht, indem ich mich bei der Abschrift der Tonbänder von Sprechpausen, wie sie etwa durch das Atmen entstehen, habe führen lassen. Eine weitere Schwierigkeit lag darin, die Rede einzelner Teilnehmer als fließende darzustellen, trotz vieler ablehnender, zustimmender, erweiternder Einwürfe anderer Interviewteilnehmer. In den Erstabschriften sind solche *zeitgleichen* Einwürfe noch mit den Initialen der Sprecher aufgezeigt. Für die Darstellung der Interviews in Kapitel vier habe ich um der Lesbarkeit willen auf die Wiedergabe der zustimmenden Einwürfe verzichtet, mich jedoch bemüht, abweichende Stellungnahmen nicht zu unterschlagen. Ebenfalls verzichtet habe ich auf die Wiedergabe von bestimmten nonverbalen Äußerungen, insbesondere von Räuspern, Husten, Trink- und Essgeräuschen. Im Gegensatz zu anderen Autoren will mir die Relevanz solcher Geräusche nicht einleuchten; Lachen und anhaltendes Gelächter ist dagegen immer in Klammern wiedergegeben. Nichtakustische Signale, etwa Mimik, Gestik und Körpersprache, habe ich ebenfalls zu berücksichtigen versucht. Möglich wurde das, indem ich die Transkription möglichst in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Interviews erledigte. Außerdem konnte ich teilweise auf ergänzende Notizen zurückgreifen, die ich während der Gespräche anfertigte.

Zunächst unverständliche Teile konnten in der Regel durch ständiges Wiederabspielen der Tonbänder verstanden werden. Manchmal musste allerdings auch rekonstruiert oder aus dem Zusammenhang geschlossen werden. Nur wenn beides keine Aufklärung versprach, wurde in den Abschriften auf unverständliche Äußerungen hingewiesen. Das war insbesondere dann der Fall, wenn mehrere Befragte zugleich und durcheinander redeten. Türkische Einsprengsel in den Interviews, in der Regel einzelne Worte – ‚Fachbegriffe‘, die den Jugendlichen auf Deutsch nicht geläufig sind – wurden übernommen wie gesagt; zu ihrer orthografischen Bestimmung benutzte ich lexikalische Hilfsmittel.<sup>110</sup> Wenn es meinerseits dennoch nicht zu

109 Zum Problem des Transkripts vgl. Bourdieu (1998: 797-802). – Allerdings erwies es sich als unumgänglich, die in der Dissertationsschrift wiedergegebenen Transkripte für die vorliegende Veröffentlichung zu kürzen. Oberstes Gebot war jedoch auch hier, in keinem Fall gegen die Intentionen der Befragten vorzugehen.

110 U.a. Mertek (1997), Steuerwald (1988).

klärende Fragen gab, wendete ich mich regelmäßig an die Interviewpartner, las die entsprechenden Passagen vor oder spielte das Tonband ab und konnte so den Sinn ermitteln. In der Darstellung in Kapitel 4 werden türkische Begriffe in Fußnoten übersetzt und falls notwendig erklärt.

### 3.5 Die „Demokratisierung der hermeneutischen Haltung“ – Erwägungen zur Präsentation der Untersuchungsergebnisse

Für die folgende Darstellung der Ergebnisse wurde darauf verzichtet, die Äußerungen der Befragten so zu systematisieren, dass sie nur noch als abstrahierte Kategorie statt als authentisches Zeugnis konkreter Denk- und Handlungsweisen, als Ausdruck von Haltungen und Deutungsmustern, gezeigt werden können. Deshalb stehen zunächst nicht Typologien und aus ihnen gebildete Matrices im Vordergrund, sondern eine möglichst umfassende Wiedergabe der Interviewaussagen. Deren Anordnung ergibt sich größtenteils aus dem Material selber. Dazu wurden aus den verschrifteten Protokollen zunächst bestimmte Schlüsselworte isoliert, die über einen Index dann einen thematisch gegliederten Zugang zu den Interviews ergaben. Diese Schlüsselworte wurden wiederum zu Themenkreisen strukturiert, denen einzelne Aussagen zugeordnet wurden.

Für die vorliegenden Untersuchungsergebnisse scheint dieses Vorgehen aus mehreren Gründen angemessen: Erstens gilt es, die Gefahr zusätzlicher Verzerrungen zu begrenzen, die umso größer ausfielen, je stärker zum Nachteil unbearbeiteter Interviewauszüge auf eine abstrahierende Darstellungsweise zurückgegriffen würde, die sich schließlich zwangsläufig von den ursprünglichen Intentionen der Befragten entfernte. Zweitens besteht die Anforderung an die Art und Weise der Präsentation des Materials, dass es zugleich den Lesern ein eigenes Nachvollziehen der Aussagen ermöglichen und gegenüber weitergehenden Forschungsansätzen anschlussfähig sein soll. Dabei ist insbesondere an zukünftige Konzeptionen von sozialer Arbeit zu denken, aber auch an quantitative Forschungen, die ihre Fragestellungen mit dem vorliegenden Material inhaltlich anreichern könnten. Und drittens schließlich sehe ich mich gegenüber den Befragten im Wort, denen daran gelegen war, sich durch die Teilnahme an dieser Untersuchung ihrer eigenen Positionen nicht nur zu versichern, sondern sie einer weiteren Öffentlichkeit darzustellen, gerade im Hinblick auf Vorurteile und Fehleinschätzungen der Mehrheitsgesellschaft, die natürlich den Befragten bekannt sind und unter denen sie wenigstens zeitweise zu leiden haben.

Die Gruppe, um die es in der vorliegenden Untersuchung geht, ist in zweierlei Hinsicht stigmatisiert: sie trägt das Stigma des Ausländers und muss vielfältige Nachteile ertragen oder wettmachen, die sich aus einer marginalen Stellung im komplexen *kulturellen Diskursfeld* ergeben, und sie trägt das Stigma des Muslims, das dem Bedrohungsempfinden der gesellschaftlichen Mehrheit die Krone aufsetzt.

Über die Bewertung des Islam im öffentlichen Bewusstsein muss ich mich hier nicht weiter auslassen. Wichtig ist aber, dass auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Islam und den muslimischen Einwanderern derzeit eine Strömung dominant ist, die, wenn nicht den Islam selber, dann mindestens seine hiesigen Organisations- und Vergemeinschaftungsformen als potentiell gefährlich ansieht: sie wirkten, so fasst Nökel (1999: 124) die Vorwürfe zusammen, desintegrativ oder als ein „neokommunitaristisches Instrument der Inklusion“. Entsprechend galten die bisherigen Forschungen über den Islam in Deutschland eher allgemein den islamischen Organisationen, ihren Strukturen und Verbindungen ins Herkunftsland als der individuellen Religiosität ihrer Mitglieder oder Sympathisanten (vgl. Tietze 2001: 37).

Dieser dominante Forschungsstrang erreicht mit den Arbeiten Heitmeyers einen Höhepunkt, allerdings scheint sich eine Wende abzuzeichnen. Allein bleibt festzuhalten, dass die Gegenthesen noch längst keine vergleichbare Publikumswirkung entfalten konnten. Es sind durchweg kleine und vergleichsweise schlechter ausgestattete Forschungsvorhaben, die sich an dem angedeuteten dominanten Muster abarbeiten (z.B. Alacaçoğlu 1999; Diehl/Urban 1999; Nökel 1999; Klinkhammer 2000; Tietze 2001). Letztendlich, so resümieren nicht nur Diehl/Urban (1999: 54), steht in der Bundesrepublik die Diskussion darüber, inwieweit etwa der Ausbau einer religiösen Infrastruktur der Integration zu- oder abträglich ist, erst am Anfang. Neben qualitativen Untersuchungen, die die individuelle Religiosität muslimischer Einwanderer ins Zentrum rücken (Tietze 2001: 37), fehlen aber auch immer noch quantitative, „harte“ Daten. Gemeindebindung, Mitgliedschaft sowie Einfluss der Gemeinden und Dachverbände auf die hiesigen Muslime sind bislang nur durch Schätzungen belegt. Dass, wie Diehl/Urban (1999: 61) anhand von nachvollziehbaren Hochrechnungen zeigen, über 60 % der eingewanderten Türken nie oder so gut wie nie religiöse Veranstaltungen besuchen, kann nur einen Anhaltspunkt bieten.

Ein bereits zitierter Vorwurf Heitmeyers (1997: 28) gegen Islamwissenschaft und Religionsphilosophie lautet, dass beide – allzu *philologisch* ausgerichtet – sozialwissenschaftliche Analysen ihrer Gegenstände, Fragestellungen und Ergebnisse verweigerten und die „Bedrohung“ der „Freiheit des Individuums“ ignorierten, die von aktuellen Entwicklungen innerhalb des Islam ausginge. Auch wenn ich diese Aussage eher als einen Versuch verstehe, eine allzu offene Flanke *seiner* These schon im Vorfeld zu schützen, leitet sich aus ihr ein wichtiges Motiv *meiner* Arbeit her: es geht um eine anschlussfähige Verbindung zwischen Religions- und Sozialwissenschaft.

Der verstorbene Hamburger Dichter und Ethnologe Hubert Fichte (der 1979 einen Lehrauftrag an der Bremer Universität hatte) versteht Anthropologie, Ethnologie und ihre verwandten Wissenschaften als „neue Wissenschaften vom Menschen“, die sich – fernab von den gängigen *Siegeranalysen* – einer Sprache zu bedienen hätten, die eben nicht entmündige, die ihre Gegenstände nicht zu Objekten degradiere (Fichte 1984 [1976]: 119). Übertagen auf mein Forschungsfeld würde ich einen soziologischen *Jargon*, der muslimische Einwanderinnen der zweiten und dritten Ge-

neration als „kulturelle Hybriden“ (Nökel 1999: 126)<sup>111</sup> bezeichnet, als eine Sprache verstehen, die die oben angedeutete Stigmatisierung zementiert. Die Vermeidung einer solchen Sprache, die Macht- und Herrschaftsstrukturen fortschriebe, bedeutet eine ethische Grundforderung Fichtes an eine so verstandene Wissenschaft vom Menschen. „Erklären ohne aufzuspießen, ohne gleichsam einen Steckbrief zu entwerfen“, lautet diese Anforderung bei Bourdieu (1997: 13). Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber meinem ‚Material‘ schien und scheint mir deshalb geboten. Gerade weil ich Bourdieus Motiv, *Erklären*, und sein Ziel, *Verstehen*, aufnehme, ist die deskriptive Anlage des vierten Kapitels schlüssig. Es ist mir wichtig, Menschen zu zeigen, statt Kategorien zu entwickeln, die deren subjektive Deutungen und Handlungen noch weiter entpersonalisieren als es durch die Literarisierung ohnehin der Fall ist.

„Transkribieren“, so Bourdieu (1997: 798), „heißt immer auch schreiben im Sinne neu schreiben“. Dieser Vorgang kann nicht ohne Verzerrungen bleiben, und doch „(verleiht) die Exemplifizierung, Konkretisierung und Symbolisierung, die die transkribierten Interviews vollziehen, ihnen mitunter eine dramatische Intensität und eine emotionale Kraft, die der von literarischen Texten gleichkommt. [...] Sie können berühren und bewegen, Gefühle ansprechen, ohne Sensationslust zu schüren, sie können den Blick und die Art, über etwas zu denken, verwandeln, was häufig die Voraussetzung von Verstehen ist“ (ebd. 799). Bourdieu nimmt eine Forderung Flauberts auf, sich einem französischen Bauerndorf mit der gleichen Haltung zu nähern wie Konstantinopel, und nennt diesen Vorgang „eine Art *Demokratisierung der hermeneutischen Haltung*“ (ebd. 801). Darin kommt er Fichte überraschend nahe.<sup>112</sup> Der fordert ähnliches und plädiert zusätzlich dafür, auftretende Widersprüche, Inkohärenzen, Fehler und Lücken stehen zu lassen und das *Fragmenthafte* als Teil einer *ästhetischen Konstruktion* in und durch Wissenschaft zu begreifen (Fichte 1984 [1980]: 364).

Je mehr Interviews ich geführt und umso mehr Jugendliche und junge Männer ich dabei kennen gelernt habe, desto weiter schienen mir manche ihrer Positionen auseinander zu liegen. Weil andererseits alle Unterschiede der Haltungen und Einstellungen, die einzelne Jugendliche vertreten haben, wie weggeblasen waren, wenn ich sie außerhalb der Interviewsituationen *gemeinsam* erlebte, habe ich bewusst auf die Bildung von Typologien verzichtet, wie sie bei Tietze (2001: 85-164) viel Raum einnehmen. Nachdem Tietze aus vier Fallbeispielen ebenso viele unterschiedliche Formen islamischer Religiosität destilliert, schreibt sie, dass die eben gebildeten Typen – *Ethisieren*, *Ideologisieren*, *Utopisieren* und *Kulturalisieren* der Religiosität mit je unterschiedlichen Relationen zu den übergeordneten Kategorien *believing* und *belonging* – doch eher *fiktiv* und in keinem Fall idealtypisch repräsentiert seien (ebd. 163) – außer bei dem Aleviten *Ali*, der zweimal (ebd. 146; 160) aus heiterem Himmel in Tietzes

111 Nökel zitiert diesen Terminus bei Jan N. Pieterse (1994).

112 Bei Fichte heißt es: „Achtung – kein Schulterklopfen: Sich den Königshäusern des Kongo in der gleichen Haltung nähern wie Schiller Philipp dem Zweiten“ (Fichte 1984 [1980]: 364).

Untersuchung sunnitischer Muslime auftaucht und sogleich wieder herausfällt, weil er durch die *Verabsolutierung der ethischen Dimension des Glaubens* (ebd. 160) von den anderen Gesprächspartnern abweiche, die sich nämlich nicht gemäß einer der Typologien allein verhielten. Einzig bei traditionellen Muslimen seien die vier Typen zu einer Einheit verschmolzen (ebd. 159), wobei, die Anmerkung sei erlaubt, der Islam auch und gerade in der ‚islamischen Welt‘, wo Tietze den ‚traditionellen‘ Muslim erwartet, dynamischen Veränderungen unterworfen ist. *Dazu* gibt es ja tatsächlich Literatur zu Hauf!





## 4. ERGEBNISSE: DAS BILD VOM ISLAM UND DEN MUSLIMEN

Nicht nur wegen des spezifischen Charakters der Befragungssituation, die im Grunde eine wichtige Erfahrung der jugendlichen Muslime reproduziert, insofern sie sich auch in ihr einem gewissen Legitimationsdruck ausgesetzt sehen, wurde in allen Gesprächen deutlich, dass dem Selbstbild immer ein Reflex auf die Bilder, die Urteile und Vorurteile der gesellschaftlichen Mehrheit, hier repräsentiert durch die Person des Interviewers, zugesellt ist. Sicherlich ist der Verweis auf Goffman<sup>113</sup> eine wichtige, aber für sich allein noch keine hinreichende Erklärung für dieses Phänomen: Dass manche der befragten Jugendlichen sich explizit auf Religion als Grundlage ihrer alltäglichen Lebensentscheidungen berufen, bringt sie in eine Position, die dem gesellschaftlichen Mainstream erklärungsbedürftig, wenn nicht vollständig suspekt und anachronistisch erscheint. Die Jugendlichen wissen offensichtlich um diese Mechanismen; wenn auch nicht jeder einzelne auf eine solche Weise reflektiert über die Folgen der religiösen (und kulturellen) Implikationen seines Handelns nachdenkt, scheint es sich doch, das legen jedenfalls die Äußerungen nahe, um eine Art von allen geteiltes selbstverständliches Rüstzeug zu handeln, dass es eine wichtige Aufgabe nicht nur, aber eben gerade der jungen Muslime sei, über den richtigen Islam aufzuklären. Dieser Impuls ist oftmals so übermächtig, dass noch die geringste Aktivität innerhalb einer Moscheegemeinde einen demonstrativen Charakter bekommt. So heißt es in einem Interview zur Beschreibung von gemeindlichen, aber gerade nicht eigentlich religiösen Aktivitäten, dass sie (auch) unternommen würden, um Angehörigen der Aufnahmegesellschaft zu beweisen, dass Muslime nicht nur still zu Hause saßen und beteten, sondern ausgesprochene Freude am Leben haben könnten. Das jugendspezifische Angebot einer Gemeinde steht so deutlich nicht nur für sich: Die Organisation von Fußballturnieren genauso wie die Anmietung ganzer Schwimmbäder durch (vernetzte) Jugendabteilungen der Gemeinden haben so stets auch eine beabsichtigte Außenwirkung.

---

113 Bei Goffman (1998: 85f.) ist Einschätzung und Umgang ‚Stigmatisierter‘ mit dem Wissen oder Nicht-Wissen der ‚Normalen‘ bestimmend dafür, die „soziale und persönliche Identität zu managen“. Die Antizipation möglicher Reaktionen des *anderen* Interaktionspartners bestimmt das Ausmaß der „Informationskontrolle“ (vgl. ebd.: 56) durch Angehörige diskriminierter Gruppen.

Gleichzeitig – und das verwundert angesichts der Breite und des Gewichts solcher Einstellungen – sagen viele Gesprächspartner, dass Religion in den Gesprächen ihrer Freundeskreise kaum eine Rolle spielt. Erklärbar ist das nur, wenn eine Unterscheidung zwischen einer Art privater Sphäre von der öffentlichen der Gemeinden vorausgesetzt wird.<sup>114</sup> Den Gemeinden fiel dann deutlich, obwohl genau das in vielen Interviews zunächst bestritten wurde, die Rolle einer öffentlichen Repräsentanz zu, die sie stellvertretend für die organisierten Muslime und perspektivisch auch für die übrigen türkischen Einwanderer ausfüllten, und die Jugendlichen hätten daran dann einen partiellen Anteil: Wenn sie am Angebot der Gemeinde teilhaben, bekommt das *Freude haben* eine Bedeutung, die sich vollständig von der Freude unterscheidet, die sie etwa bei samstäglichem Besuchen einer Discothek erleben. Wobei es natürlich unter den Jugendlichen heftig umstritten ist, ob der Besuch solcher Einrichtungen für Muslime überhaupt statthaft ist.

#### 4.1 Das Bild von Familie und Freundschaft

Die Familie und der – nicht notwendig ausschließlich ‚türkische‘ – Freundeskreis bilden in den Interviewaussagen neben, vielleicht sogar vor dem Islam den zentralen Wert für das Selbstverständnis der interviewten Jugendlichen.<sup>115</sup> Immer dann, wenn im Verlauf der Interviews danach gefragt wurde, ob die muslimischen Einwanderer, deren Kinder oder Enkel positiv zur Entwicklung der (deutschen) Gesellschaft beitragen könnten, wurde auf diesen Wert verwiesen, wurden oftmals direkte Vergleiche mit Familienstrukturen der Aufnahmegesellschaft gezogen, die gegenüber den ‚türkischen‘ als defizitär beurteilt wurden.<sup>116</sup>

*Ab.:* Man sieht oft genug, wie sich [deutsche; HLF] Familien – auch bei Freunden von mir – wie sie sich mit ihren Eltern anlegen, wie sie sich mit ihren Eltern streiten, nur wegen Kleinigkeiten, und dann halt ausziehen. Oder auch, wie die Eltern die Kinder rausschmeißen und solche Sachen. Und da bin ich der Meinung, wie das bei uns ist, das ist schon irgendwie besser. Auch wenn die Eltern ein bisschen mehr Autorität haben, gehen sie immer noch auf die Kinder ein. Bei uns in der Religion ist das meistens so, also was heißt, in der Religion ist es so – bei uns in der Veranlagung, weiß ich nicht genau –, dass die Eltern meistens nur für die Kinder da sind.

114 Im Sinne Simmels (s. S. 49f.) wird Gemeinde und religiöse Zugehörigkeit hier als *einer* der sich im Einzelnen kreuzenden Kreise deutlich; das zeigt zugleich, wie die Zugehörigkeit zum Islam einen *Identitätsaspekt* bildet. Von einer ‚islamischen Identität‘ kann demgegenüber nicht gesprochen werden.

115 In seiner ‚Ethnographie einer Jugendbande‘ kommt auch Tertilt (1996: 162) für eine wesentlich anders strukturierte Gruppe *delinquenter* jugendlicher türkischer Herkunft zu dem Schluss, dass „die Familie jeweils der wichtigste Bezugspunkt für die Jugendlichen (ist)“.

116 Die Jugendlichen sehen den familiären und freundschaftlichen Zusammenhalt tatsächlich nicht in erster Linie als Qualität der muslimischen, sondern vor allem als eine der türkischen, ausländischen, *südländischen* Einwanderer gegenüber der deutschen Mehrheitsgesellschaft (s. dazu den Interviewausschnitt S. 117), die über weniger ausgeprägte verbindende und verbindliche soziale Strukturen verfüge.

Sozusagen alles für die Kinder machen, arbeiten und so. Und so scheint es mir bei deutschen Freunden nicht zu sein. *Okay*, die kriegen genügend Taschengeld, kriegen alles, was sie wollen, aber vielleicht nicht genügend Liebe oder Zuneigung oder solche Sachen. (Hicret II., S. 24f.)

Diese Wertschätzung von Wesen und Struktur der Herkunftsfamilien schließt nicht jede Kritik an ihnen grundsätzlich aus; ob aber trotz mancher innerfamiliärer Auflehnung das Klima als liebevoll, fürsorglich und beschützend erfahren und beschrieben wird, scheint entscheidend für einen positiven Integrationsverlauf zu sein, und zwar, im Fall der befragten Jugendlichen, sowohl in die islamischen Gemeinden als auch in die Aufnahmegesellschaft.

*Ja*: Das fehlt, glaub' ich, bei den Deutschen so ziemlich. Der Zusammenhalt unter türkischen Freunden und türkischen Familien ist ganz anders als zwischen den Deutschen. Ich sag' mal, wenn irgendjemand bei uns ein Problem hat, sei es psychisch oder sei es materiell, da wird jeder 'n bisschen seinen Beitrag dazu leisten, dass der wieder zu sich kommt. Und bei den Deutschen ist es doch völlig egal. Da sagt jeder, „egal, das ist dein Problem“ – (Mevlana II., S. 51)

*M*: – dann gibt's 'ne Freikarte ab achtzehn für die eigene Wohnung bei den Deutschen. Bei uns ist man immer noch der kleine Sohn, egal wie alt man ist, dreißig oder vierzig, und verheiratet und so, da ist man immer noch der kleine Sohn. Und das fehlt halt bei den Deutschen. Bei den meisten Deutschen jetzt. Ich würde nicht sagen, alle, aber bei den meisten. (Mevlana II., S. 51)

Dem Freundeskreis kommt neben der Herkunftsfamilie eine wesentliche Bedeutung zu. Nicht zuletzt hier entscheidet sich, ob die in der Beziehung von Eltern und Kindern angelegten positiven Impulse tragfähig sind, ob die Jugendlichen, um mit ihren Worten zu sprechen, *auf dem richtigen Pfad gehen*. Dieser häufig benutzte Terminus umschreibt das Risiko, das auch religiös gebundene männliche Jugendliche für sich sehen, nämlich sich in sozial auffälliges, unter Umständen kriminelles Verhalten, in legalen oder illegalen Drogenkonsum und ein *schlechtes Leben* zu flüchten. Einige der befragten Jugendlichen kennen solche biografischen Episoden aus eigener Erfahrung. Ob dann eine Neu- bzw. Umorientierung möglich ist, hängt nach ihrer Einschätzung stark mit dem Freundeskreis, d. h. eben mit der Fähigkeit, zwischen *guten* und *schlechten* Freunden zu unterscheiden, zusammen.

#### 4.1.1 Die Migration der Eltern

In den Interviews wird deutlich, dass die Jugendlichen ein ausgeprägtes Wissen um die spezifischen *Migrationskosten*<sup>117</sup> ihrer Eltern haben. Die Eltern, oder im Fall der

117 Diese Kosten hat Mıhçıyazgan (1986: 340f.) spezifiziert: „Alle Migrantensprecher stellen nach einigen Jahren in der Fremde mehr oder weniger erschrocken fest, dass sie nun, da sie der Rückkehr nahe sind, durch die Migration Verluste haben, die sie wiederum langfristig belasten. Nicht die Tatsache, dass dies festgestellt wird, nicht die Bilanz an sich, sondern die Erschrockenheit über die Kostenseite scheint mir interessant zu sein. Ich habe die Vermutung, dass zwar vorher eine Kostenseite in der Weise einkalkuliert wurde, dass man Heimweh, schlechtes

Jüngeren: die Großeltern, aller Befragten haben ländlich-bäuerliche Wurzeln. In einigen Fällen gab es vor der Migration nach Deutschland eine vorausgegangene Land-Stadt-Migration in der Türkei. Für diese Jugendlichen stellen sich die Migrationsgründe der Eltern bzw. Väter als besonders triftig dar.

Ö.D.: Und natürlich war es für die Menschen äußerst schwer. Nicht nur, dass sie die Sprache nicht konnten. Das waren Menschen – also mein Vater, der kam vom Dorf. Er hat ein paar Jahre in Istanbul gelebt. Das ist unvorstellbar für mich. Der ist mit elf nach Istanbul gekommen und hat da allein gelebt. Wenn ich mir eine Parallele überlege – zum Beispiel: ich bewerbe mich für ein Auslandsstudium beziehungsweise ein Auslandspraktikum. Wenn ich sehe, wie intensiv ich mich darauf vorbereite, dann frage ich mich natürlich, wie es meine Eltern gemacht haben. Wobei ich sagen muss, ich habe jetzt mittlerweile sechzehn Jahre schulische Ausbildung hinter mir, wenn ich nach England oder Amerika beispielsweise gehe, dann gehe ich in ein Land, dessen Sprache ich einigermaßen beherrsche [...]. Und die Parallele zu meinen Eltern: da war *gar nichts*. Klar, im Vergleich zu heute lag vor 25 Jahren die Türkei entwicklungsmäßig weit zurück, sei es in der Infrastruktur oder vom Wirtschaftssystem her – egal. Und dann kamen sie plötzlich hier rein. Man sagt auch, das war ein Sprung ins kalte Wasser. Aber ich bewundere dafür meine Eltern, das muss ich persönlich sagen. Ich *kann* jetzt auch nicht sagen, „ich hab ’ne viel höhere Erwartung an euch“. Also die haben das geschafft, was eigentlich möglich ist. (Eyüp-Sultan, S. 4)

Der Vater dieses Jugendlichen war schon als Kind auf sich allein gestellt nach Istanbul gekommen, in der Hoffnung, dort bessere Lebensbedingungen vorzufinden. Er hatte dort unter härtesten Umständen und in schwierigen sozialen Verhältnissen nur ein armseliges Leben fristen können. Auch wenn hier ein besonderer Härtefall angesprochen ist, scheint vieles an ihm, jedenfalls was die Sicht der Jugendlichen auf den Lebensweg ihrer Eltern angeht, typisch: Die Eltern verließen ihre Heimat nicht ohne Not, hatten oft nur in geringstem Umfang schulische Ausbildung genossen, sie waren zum weitaus größten Teil nicht besonders qualifiziert und wagten dennoch den *Sprung ins kalte Wasser*.

T.: Also, ich rede manchmal mit meinem Vater über die alten Zeiten, als er damals hierher gekommen ist. Er meint, wir [die zweite/dritte Generation; HLF] sind aufgewachsen wie im Paradies. Wir haben alles gehabt, die deutsche Schule zuerst, da konnten wir natürlich sofort Deutsch, deutsche Freunde, was weiß ich. Zu Hause: Geld, Essen, alles hatten wir parat. Aber

---

Essen, wenig Freunde etc. voraussah, dass aber Kosten wie frühzeitiges Altern und andere ‚Nebenkosten‘ von biographischer Relevanz nicht vorausgeahnt wurden. [...] Enttäuschung entsteht also vor allem darüber, dass die Migranten am eigenen Leibe psychisch und physisch erfahren, dass sich ihre Lebensqualität nicht deutlich verbessert hat, im Gegenteil, dass die Anstrengungen in der Migration ihre Kräfte soweit aufgezehrt haben, dass selbst eine Kompensation durch den erreichten Wohlstand in der Zukunft fraglich erscheint. Besonders, wenn Aufwendungen und Opfer für die Kinder noch notwendig sind, weil diese in der Migration keinen (schulischen) Erfolg haben, ist es nicht verwunderlich, wenn einige Migranten, die ihre materiellen Ziele erreicht haben, inzwischen in Frage stellen, ob es überhaupt richtig war, dass sie in die (externe) Migration gegangen sind.“ Für Mandel (1990: 160) wirft soziale Stigmatisierung einen weiteren schwerwiegenden Schatten auf das Leben der türkischen Migranten.

unsere Eltern? Mein Vater ist '73 nach Deutschland gekommen, erstmal alleine. Da ist er im Heim gewesen mit insgesamt drei Leuten. Mein Onkel war auch noch dabei. Und dann, die konnten kein Deutsch, die wussten nicht, wo vielleicht eine Moschee ist, die wussten nicht, wo ein türkischer Laden ist. Es gab gar nichts. Und die wussten nicht, ob sie was essen können, wenn die zum Beispiel zu Comet oder Aldi gegangen sind, ob da vielleicht irgendwo Schweinefleisch drin ist. (Fatih I.; S. 2f.)

In Deutschland angekommen, war das nächst liegende Ziel naturgemäß die materielle Absicherung der eigenen Existenz. Der Plan noch der ersten Einwanderergeneration, größere Rücklagen zu bilden, um sich in der Türkei ein zukünftiges besseres Leben zu ermöglichen, war spätestens mit der Ermöglichung des Familiennachzugs für einen großen Teil der türkischen Migranten obsolet geworden. Allerdings scheint es keine bewusste Auseinandersetzung mit den sich kontinuierlich wandelnden Migrationsvoraussetzungen gegeben zu haben. Dass sich aus einem nur mittelfristig geplanten Aufenthalt in Deutschland eine langfristige Perspektive entwickelt hat, führte in der Regel nicht zu einer Revision der ursprünglichen Migrationsziele, sondern zu ihrer Verlagerung in eine fernere Zukunft. Auch dafür ist nach Einschätzung der Jugendlichen die defizitäre Bildung der Eltern die Ursache.

Ö.A.: Ich stell's mir für die [Eltern; HLF] ziemlich schwierig vor, also eigentlich kann ich's mir gar nicht vorstellen. Die kamen hier her, die hatten die Sprache nicht drauf, und das erste Ziel ist, dass du möglichst erst Mal was zu essen auf den Tisch bringst, dann vielleicht was zusammen sparen und dann schnell wieder zurück. Das ist ja die Absicht gewesen. Deswegen hat sich wahrscheinlich keine Familie den Kopf darüber zerbrochen, lerne ich die Gesellschaft kennen, in was für einer Gesellschaft bin ich – (Eyüp-Sultan, S. 3)

Dass die erste(n) Generation(en) infolge ihrer Rückkehrhoffnung wenig Energie auf den Spracherwerb verwandten, wird unterschiedlich beurteilt, teilweise auch offen und deutlich kritisiert. Einige Jugendliche und wohl auch die Eltern machen dafür die nur in begrenztem Umfang genossene Schulausbildung in der Türkei verantwortlich.

Ö.D.: Es ist aber eine Utopie, das von meinem Vater zu verlangen. Vor fünfundzwanzig Jahren wollte man die Kräftigsten haben und die Gesündesten – und die eben kamen aus dem Dorf. Nur: leider hatten die nicht mal 'ne Grundschulausbildung. Das muss man einfach sagen. Und jetzt von meinem Vater zu verlangen, „lern' Deutsch!“, das ist nur 'ne Ausrede für mich – (Eyüp-Sultan, S. 101)

H.: – der hatte gar keine Zeit, Deutsch zu lernen, der hat zwölf bis vierzehn Stunden am Tag gearbeitet. (Eyüp-Sultan, S. 101)

In dieser Sicht stellt sich das niedrige Bildungsniveau der Zuwanderer als ein von der Aufnahmegesellschaft gewolltes heraus: Die ‚Gastarbeiter‘ waren schließlich für ein begrenztes Segment des Arbeitsmarktes und eigentlich auch nur für einen begrenz-

ten Zeitraum angeworben worden. Manche Jugendliche sehen ihre Eltern aber doch für die eigene – wie sie meinen – unbefriedigende Situation mit verantwortlich und kritisieren sie u.a. dafür, dass sie sich in fünfundzwanzig oder dreißig Jahren nicht um den Erwerb von wenigstens minimalen Sprachkenntnissen bemüht haben. Sprachkenntnisse und die – eher kulturell verstandene – Fähigkeit, mit der Aufnahmegesellschaft in Kontakt zu treten, werden aber von den Jugendlichen als absolut notwendig betrachtet, um den Einwanderern türkischer Herkunft wenigstens zukünftig einen gleichberechtigten Anteil an den immateriellen gesellschaftlichen Gütern zu sichern. Dass sich diese zukunftsorientierte Perspektive der ersten Generation zunächst nicht stellte, ist in den Augen der Jugendlichen Ursache der relativen Isolation der ‚türkischen *community*‘ in Deutschland.

V.: Das ist wahrscheinlich auch unser eigener Fehler gewesen, dass wir damals zu wenig gemacht haben, zu passiv waren. Wahrscheinlich hatten unsere Eltern damals auch Angst. Die wussten jetzt nicht, wie man sich gegenüber einem Deutschen verhalten soll. Die meisten haben auch irgendwelche Rollen gespielt, und haben gesagt, „oah, wir sind immer schön und gut“. Aber: was haben die denn gemacht? Ich frage meine Eltern, „was habt ihr denn damals gemacht? Hast du deinem Nachbarn was über den Islam beigebracht, hast du deinem Nachbarn gesagt, wie ein Türke lebt? Bist du zu ihm hingegangen und hast gesagt, hey Junge, jetzt möchte ich mich mal mit dir unterhalten“? Oder: dass die damals überhaupt kein Deutsch gelernt haben, das werfe ich meinen Eltern zum Beispiel vor. Also, wenn du in Deutschland lebst, dann musst du natürlich Deutsch können. (Fatih I., S. 26f.)

M.: Wenn ich mich mit dir [HLF] zum Beispiel unterhalten will, muss ich deine Sprache sprechen können. Ich kann dir mein Problem sonst nicht erzählen. Wenn ich in einen Laden gehe, muss ich doch sagen können, was ich will. Viele der Eltern können nicht ohne Dolmetscher zum Arzt. Deshalb: unsere Eltern haben sich seit eh und je zu Hause eingekapselt. Die sind von der Arbeit nach Hause gekommen. Auf der Arbeit brauchten die nicht viel zu reden, das haben die sich jedenfalls eingeredet, und manche behaupten das immer noch. Die gingen ab und zu in ihre Moschee, aber die sind, wie gesagt, nicht offen gewesen. (Fatih I., S. 27)

Aber trotz der häufiger geäußerten Kritik an der selbstverschuldeten Isolation der Eltern überwiegt die Anerkennung der befragten Jugendlichen für das von der ersten Generation Erreichte. Die Bewertung, *die* [Eltern] *haben das geschafft, was eigentlich möglich ist*, wird von fast allen Jugendlichen geteilt; keiner der Befragten hält die Migrationsentscheidung der Eltern im Nachhinein für falsch.

Üblicherweise werden die ersten Jahre im fremden Land als überaus hart beschrieben. Es existierte zunächst keine migrantenspezifische Infrastruktur, und daraus ergaben sich unerwartete Hürden, die das alltägliche Leben schwer machten. Allein die Frage, was von den reichlich angebotenen Lebensmitteln für Einwanderer aus einem islamisch geprägten Land verzehrbar sei, stellte die erste Generation vor unlösbar scheinende Aufgaben.<sup>118</sup>

118 Wie in vielen Äußerungen zeichnet sich auch hier in Form von Legendenbildung über die Anfänge der Migration ein entstehendes Geschichtsbild ab. Tatsächlich gab es relativ früh *jetnas*

B.: Meine Eltern sollen sich ungefähr ein Jahr lang nur von Reis und Spaghetti – also Teigwaren im Prinzip – ernährt haben, weil sie auch nicht wussten, wo nun was drin war [lacht]. Und Butter haben sie im Prinzip auch nur von irgendeinem Bauern gekauft, weil sie selber nicht wussten, ist da nun Schweinefleisch drin oder nicht. Also [lacht] das hört sich manchmal komisch an, nur, wenn man nicht weiß, was da nun drin ist, wie gesagt, was ich vorhin schon sagte, wenn da ein Zweifel aufkommt, dann auf jeden Fall erst mal nicht essen. Und das ist es halt auch, was die ältere Generation, beziehungsweise die erste Generation, die hierher gekommen ist, halt gemacht hat. Sie wussten nicht, was da drin ist – dann lieber erst mal nicht essen: auf die sichere Seite gehen. (Mevlana I., S. 28f.)

Aber nicht nur das Nötigste zum täglichen Leben war ohne eine entsprechende Infrastruktur schwer zu haben. Neben der wichtigsten Versorgung mit *erlaubten* Nahrungsmitteln<sup>119</sup> – manche Jugendliche erzählen, ihre Väter oder Großväter hätten sich zunächst bevorzugt von Schokolade ernährt, weil sie die Inhaltsangaben auf verpackten Lebensmitteln nicht zu lesen in der Lage waren – stellte sich aber auch bald heraus, dass auch die eher sozialen Bedürfnisse kaum zu befriedigen war, ohne die erst später entstandenen Teehäuser und die frühen Gebetsräume, von den heutigen Moscheegemeinden mit ihrem vielfältigen Angebot ganz zu schweigen. Soziale Mechanismen wie die in der einschlägigen sozialwissenschaftlichen Literatur seit den 80er Jahren diskutierte *Binnenintegration*<sup>120</sup> konnten also in den Anfängen der Migration noch nicht greifen. In gewisser Hinsicht haben sich aber gerade die islamischen Speisevorschriften als ein konstituierendes Element der Einwanderer als Gruppe erwiesen. Dass Möglichkeiten, mit Angehörigen und Institutionen der Mehrheitsgesellschaft in Kontakt zu treten, fast undenkbar schienen und dass zusätzlich ‚eigen-ethnische‘ Einrichtungen noch nicht geschaffen waren, hat diejenigen unter den Einwanderern, die wenigstens über eine gewisse sprachliche Kompetenz verfügten, zusätzlich privilegiert.

B.: Also, ich denke, dass die das extrem schwer hatten. Wir haben’s da, das ist meine Meinung, mindestens drei bis vierhundert Prozent leichter als die damals. Erstens: es gab Probleme mit der Verständigung, sowohl bei den Ämtern als auch, wenn sie was essen wollten – egal, was die machen, sie hatten immer Probleme dabei. Wenn sie ausgehen wollten – sie verstanden die Sprache nicht. Und wenn sie dann irgendwo hingegangen sind, dann waren das meistens so drei, vier Familien, und nur einer davon kannte sich einigermaßen mit der Deutschen Sprache aus.

---

(religiöse Rechtsgutachten) der Behörde für religiöse Angelegenheiten, die klare (und großzügige!) Vorgaben über Möglichkeiten zur Befolgung der Speisegebote machten (vgl. Seufert 1999: 270; Spuler-Stegemann 1998: 161-168). Erst in jüngerer Zeit beauftragen hiesige islamische Organisationen, so z.B. der Islamrat, Theologen mit der Erstellung eigener *fatwas*, die etwa den Verzehr von Speisegelatine betreffen.

119 Im Sinne von *halāl* (Erlaubtes; Gegenteil von *haram*: Verwehrt); beide Kategorien beziehen sich besonders aber nicht ausschließlich auf Speisegebote (vgl. auch S.: 110f., 211f.).

120 Wurde zunächst häufig eine *Ghettoisierung* unter den ‚Gastarbeitern‘ befürchtet, so formulierte Elwert (1982: 718) eine bis heute jedoch nicht unumstrittene These: „Eine stärkere Integration der fremdkulturellen Einwanderer in ihre eigenen sozialen Zusammenhänge innerhalb der aufnehmenden Gesellschaft – eine Binnenintegration also – ist unter bestimmten Bedingungen ein positiver Faktor für ihre Integration in eine aufnehmende Gesellschaft.“



Und dann haben sich halt alle zehn an den einen gehalten. Was der gesagt hat, das haben sie dann auch direkt gemacht. Und diese Probleme haben wir jetzt nicht mehr. (Mevlana I., S. 29)

Hier wird deutlich, dass Bildung, in diesem Fall Sprachkenntnisse, in konkreten Alltagssituationen auch Machtzuwächse für die Gebildeteren bedeuten und zur Herausbildung von speziellen sozialen wie ökonomischen Hierarchien – aufgeteilt in eigenethnische Mittler und solche, die ihrer bedurften – unter den türkischen Migranten beigetragen hat. Diese Ausprägungen sind, wenn man die heutige personelle Struktur migrantenspezifischer Institutionen betrachtet, jedenfalls für die erste Generation, immer noch sichtbar. Wenn es im Interviewauszug heißt, *diese Probleme haben wir jetzt nicht*, verweist das eben auf diese Machtstruktur, und die aktuellen Konflikte, die es in den Moscheegemeinden und in den Dachverbänden gibt, hängen eben nicht nur am ‚natürlichen‘ Generationswechsel, sondern auch daran, dass diese frühen Machtstrukturen ausgedient haben, insofern die große Mehrzahl der Jugendlichen türkischer Herkunft inzwischen *Bildungsinländer* sind – und daher weitgehend ohne solche Mittler auskommt.

T.: Wir kennen die Deutsche Sprache sehr gut, wir kennen uns mit dem Sozialleben hier aus, wir besuchen deutsche Schulen. Das ist für uns ein Pluspunkt gegenüber unseren Eltern. Als unsere Eltern kamen, wussten sie nicht, was sie erwartet. Die haben nur gehört, „aha, Deutschland, Industriestaat, wir finden dort Arbeit“, oder so. Die sind hierher gekommen, da mussten sie erst mal schwer Deutsch lernen. Die konnten vielleicht ein bisschen Deutsch. Und sind dann sofort arbeiten gegangen und haben sich dann erst ’n bisschen oder vielleicht gar nicht eingepasst. Es gibt auch Leute, die sich dann sehr doll eingepasst haben. Aber wir haben auf jeden Fall einen Pluspunkt gegenüber unseren Eltern. (Hicret II., S. 28)

Auch hier wird von Vorteilen, die die Jugendlichen ihren Eltern oder Großeltern gegenüber haben, gesprochen. Diese Vorteile sind einerseits – dann ist von eher konsumtiven Gütern die Rede – materiell fassbar, andererseits sind sie an unterschiedliche Integrationsgrade gebunden: Hiesige Schulbildung ist als erstes zu nennen, aber auch die der ersten Generation fehlenden Möglichkeiten, mit der Aufnahmegesellschaft in Kontakt zu treten und dabei auch die eigenen Interessen zu artikulieren und zu vertreten.

M.: Ich bin der Ansicht, man muss mit den Leuten hier mitleben und deren Kultur ein bisschen lernen, damit die Leute auch versuchen, unsere Kultur, unsere Religion ein bisschen zu verstehen oder – den *Menschen* zu verstehen. Wenn ich aber nur zu Hause sitze und sage, ich will mit den Deutschen nichts zu tun haben, kann da auch keine Freundschaft entstehen oder ’ne Bekanntschaft. Wenn ich mich nur mit Türken aufhalte oder nur mit meinen Eltern, dann geht das einfach nicht. Viele [aus der zweiten, dritten Generation; HLF] haben jetzt deutsche Freunde, und wie gesagt, ich bin mit einer Deutschen verheiratet. (Fatih I., S. 28)

#### 4.1.2 Die Erziehung der Kinder

In weiten Teilen speisen sich Erziehungsideale türkischer Eltern in Deutschland aus der Quelle einer dörflichen Lebenswelt, unabhängig davon, ob diese Welt so noch existiert oder so jemals existiert hat.<sup>121</sup> In der Migration werden andere Einflüsse wirksam, die in gewisser Weise die hermetische Struktur des türkischen Dorfes<sup>122</sup> individualisieren. In der Wahl ihrer Erziehungsziele und in deren praktischer Umsetzung bestimmen die Eltern – unbewusst – ständig aufs Neue ihr Verhältnis zur idealisierten Welt des Dorfes, der sie doch den Rücken gekehrt haben. Dass sie ihre Kinder heute nur noch selten, wie in früheren Migrationsphasen, für jeweils längere Zeiträume zwischen der Türkei und Deutschland pendeln lassen, sondern hiesige Ausbildungsmöglichkeiten in Anspruch nehmen, verdeutlicht einmal mehr, wie sich die Perspektive der Migranten verschoben hat.

Ob es in türkischen Familien einen Wandel der Erziehung als Folge gesellschaftlicher Veränderungen, vergleichbar mit den Entwicklungen in deutschen Familien, gegeben hat, ist nicht hinreichend erforscht.<sup>123</sup> Generell muss jedoch festgehalten werden, dass die türkische Vorstellung vom Begriff der Erziehung sich von westlichen unterscheidet. Türkische Eltern betrachten „die bewusste Einflussnahme und Veränderung des Kindes nach den Erkenntnissen der Psychologie und Pädagogik [...] als schädlich für die kindliche Entwicklung, weil sie sein Wachsen und Reifen behindern würde.“ (Mihçiyazgan 1994: 355). Mihçiyazgan führt weiter aus, dass die Eltern vor allem als ihre Aufgabe gegenüber den Kindern sehen, sie groß werden zu lassen, reifen zu lassen, ihnen Anstand zu vermitteln (vgl. ebd. 355). Die eigentliche Erziehung ist demgegenüber dem Elternhaus ausgegliedert: sie findet in der Schule

121 Wenn einer der Befragten (s.o.) von seinem Vater berichtet, der 11-jährig auf sich allein gestellt nach Istanbul ging, um dort ein erhofftes besseres Leben zu fristen, deutet das darauf hin, dass auch die der türkischen Vergangenheit zugeschriebenen Idealvorstellungen von ‚der‘ Familie immer schon eine eher brüchige Realität haben. Tatsächlich beschreiben Even et. al. (1984: 96–115) mit Bezug auf Literatur aus den 60er- und 70er-Jahren (u.a. Suzuki 1964; Stirling 1965; Kudat 1975) die „Auflösung der erweiterten Familienhaushalte“ als Folge von „Integration der ländlichen Gebiete der Türkei in die Marktökonomie und den Mechanismus der Arbeitsmigration“ (ebd. 107). Das Bild, das viele befragte Jugendliche von den Familienstrukturen in der Türkei haben, blendet offensichtlich diese Veränderungen aus, wenn sie ihnen denn überhaupt bewusst sind. So sagt ein Jugendlicher: B.: Also, ich denke mal, dass sich im privaten Bereich, jetzt in den eigenen vier Wänden im Unterschied zur Türkei doch *sehr* viel geändert hat. Da wird hier im Prinzip doch sehr verschieden gelebt. Also das kann ich schon sagen. Jetzt zum Beispiel die Sache, dass jeder, der heiratet sofort auszieht. Das gibt’s in der Türkei eigentlich sehr selten. Da ist das so, dass man einen Hof von meinerwegen eintausend Quadratmetern hat, und dann wird da noch ’n Haus und noch ’n Haus und daneben eben noch ’n Haus errichtet, und dann sind da irgendwann vier, fünf Häuser, und wenn die Großeltern dann sterben, dann zieht der Jüngste dort wieder ein. Aber das gibt es hier im Grunde nicht. Hier zieht dann jeder sofort aus. Also, da gibt’s doch sehr große Unterschiede. Denk’ ich mir mal. (Mevlana I, S. 13)

122 Vgl. Schiffauer (1990: 152).

123 Eine differenzierte Darstellung liegt, allerdings für türkisch-alevitische Familien, vor (vgl. Pflüger-Schindlbeck 1989).

statt. Vielleicht liegt hier ein Schlüssel für das starke Misstrauen, dass türkische Migranten in Deutschland häufig gegen die schulische Ausbildung ihrer Kinder hegen. Was aber an den Erziehungsidealen türkisch und islamisch ist, fällt immer mehr in den Zuständigkeitsbereich der Moscheen, die in gewisser Hinsicht auch als ein Korrektiv zur schulischen Ausbildung begriffen werden. Das „Anstand-Vermitteln“ hingegen bezeichnet Mıhçıyazgan ausdrücklich nicht als Erziehung, weil es nicht auf eine Verhaltensänderung des kindlichen Verhaltens abziele. Stattdessen handele es sich, in den Augen der Eltern, um eine „Formgebung“ (ebd. 356). „Dabei übernimmt das Kind die Formen, die es bei den Älteren sieht. [...] ‚Anstand geben‘ bedeutet für die Älteren vor allem, sich selbst vorbildlich und ‚anständig‘ – auch gegenüber dem Kind – zu verhalten. Diese Reziprozität ist von Bedeutung, denn es wird nicht nur für notwendig gehalten, dass die Kinder *saygı* ‚Respekt‘ zeigen, sondern auch, dass die Älteren sich dieses Respekts ‚wert‘ erweisen“ (ebd. 356). So relativiert sich auch, was gemeinhin der Erziehung türkischer Eltern nachgesagt wird: dass sie autoritär sei. Dazu Mıhçıyazgan: „Wenn aus der Sicht der Älteren der Aspekt des Wachsen- und Werden-Lassens, die Permissivität, Vorrang hat, wenn ich die Einflussnahme als ein Laissez-faire charakterisiert habe, so widerspricht dies der allgemeinen Charakterisierung des Erziehungsstils türkischer Eltern. [...] Ich möchte deshalb nochmals betonen, dass ich es für eine falsche Interpretation halte, von der Autorität des Vaters (‚der strenge Vater‘) generell auf eine autoritäre Erziehung zu schließen, zumal die Väter weitgehend abwesend sind und die alltägliche ‚Erziehung‘ den Müttern obliegt, die als ‚weich‘ charakterisiert werden. Türkische Kinder werden außerordentlich häufig gelobt und bestärkt, ganz abgesehen davon, dass Hilfe als selbstverständlich gilt, weil das Kind immer schon als ‚hilfsbedürftiges Wesen‘ gesehen wird“ (ebd. 356).

Die von mir befragten Jugendlichen zeigten sich im Großen und Ganzen mit den Erziehungszielen und -stilen ihrer Eltern einverstanden. Wenn auch in Einzelfällen konkrete Kritik an den Eltern geäußert wurde, scheint die Aussage, *die haben gemacht, was sie konnten*, einen allgemeinen Konsens zu bezeichnen. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen unabhängig Alacaçioğlu (1999) und Heitmeyer et al. (1997). – Auf die Frage, ob sie mit den Erziehungsstilen der Eltern übereinstimmten, antworteten deutsche wie türkische Jugendliche, die im Rahmen der Untersuchung von Heitmeyer, Müller und Schröder (1997) befragt wurden, zu zwei Dritteln, dass sie ihre Kinder „genauso“, wenigstens aber „ungefähr so“ erziehen würden. Ein Drittel würde „anders“ oder „ganz anders“ verfahren (vgl. ebd. 94f.). Allerdings ist die Zahl derjenigen türkischen Jugendlichen, die entweder völlig übereinstimmten oder sich völlig distanzierten, beide Male annähernd doppelt so groß wie bei den gleich alten Deutschen. Türkische Mädchen, so heben die Autoren hervor, stimmten weit weniger mit dem Erziehungsstil der Eltern überein als die Jungen; bei den deutschen Jugendlichen gebe es dagegen keine signifikanten geschlechtsspezifischen Unterschiede. Hier zeige sich ein für türkische Mädchen sehr relevanter und bedrängender

Konflikt (vgl. ebd. 95). Beschränkungen in der persönlichen Entwicklung, die im dörflichen Kontext noch fraglos hingenommen wurden, sind unter den Bedingungen der Migration weniger leicht durchzusetzen. Schiffauer schreibt (1983: 93ff.), dass insbesondere türkischen Mädchen schon im Kleinkindalter psychisch schmerzhafte Einschränkungen auferlegt werden. „Die Zeit vom dritten bis sechsten Lebensjahr dürfte im Lebenslauf der türkischen Frauen eine der schwierigsten, mit vielen Traumata verbunden sein. [...] Mit sechs Jahren ist der unterschiedliche Habitus in seinen Grundlinien fertig. Man kann es an türkischen Schulkindern beobachten: Auf dem Heimweg toben die Jungen herum, sind zutraulich zu Fremden, laut, balgen sich; die Mädchen dagegen bleiben auf dem Fußweg, gehen oft Hand in Hand, sind ruhig und diszipliniert. Zu Haus schweigen sie, stehen an der Tür, warten auf Anordnungen der Mütter.“ Hinsichtlich der Erziehungsziele, also der Werte und Normen, die intergenerativ weitergegeben werden sollen, unterschieden sich laut Heitmeyer et al. deutsche und türkische Jugendliche deutlich. Während in deutschen Familien das „Aushandeln alltäglicher Arrangements“ immer üblicher werde, was eine Folge der Durchsetzung „neuer Werte“ (Selbständigkeit, Unabhängigkeit, Solidarität etc.) sei, fänden sich bei türkischen Jugendlichen die „alten Werte“ (Ordnentlichkeit, Fleiß, Gehorsam, Achtung vor den Eltern etc.) als „wesentliches Merkmal des familiären Zusammenlebens [...]“. Damit zeichneten sich türkische Jugendliche insgesamt durch eine deutlich andere Wertorientierung aus als deutsche Jugendliche, und sie stimmen mehr mit den Normen und Werten der Eltern überein als mit denen ihrer deutschen Altersgenossen“ (Heitmeyer et al. 1997: 97). Den Autoren zufolge orientieren sich türkische Jugendliche eher an den oben genannten „alten Werten“. Das kann natürlich an den traditionellen Familienstrukturen, denen sie nach Heitmeyers Einschätzung verhaftet sind, liegen, ist nach meinen Ergebnissen aber eher ein Ausdruck dafür, dass türkische Jugendliche den Leistungsgedanken der deutschen Gesellschaft aufnehmen und in dem Bemühen, die eigene Integration zu forcieren, höher bewerten, dass sie sozusagen versuchen, die besseren Deutschen zu sein. So schreiben auch Heitmeyer et al., nachdem sie die so genannten ‚alten Werte‘ quasi als Quintessenz der traditionellen Familienstrukturen herausstellen, in der genannten Untersuchung: „Obwohl das Moment der Leistungsbezogenheit gerade unter dem zunehmenden Druck von Konkurrenz, Massenarbeitslosigkeit etc. auch unter deutschen Jugendlichen (und Erwachsenen) weiterhin zentral zu sein scheint, findet sich gerade in vielen Migrantenfamilien eine herausragende Stellung von Leistungsbezogenheit und Fleiß – wenn auch um den Preis teilweise großer psychischer ‚Kosten‘ –, um die ökonomische Lage der Familie durch Wanderung erheblich zu verbessern. Gleichzeitig ist aber die Leistungsbereitschaft in modernen Industriegesellschaften hochgradig anschlussfähig, um mittels Bildung gesellschaftlichen Aufstieg zu erreichen. Der von beiden Geschlechtern zu verzeichnende hohe Stellenwert von Leistungsbereitschaft macht einen intergenerativen Wandel der Erziehungsvorstellungen zwischen der ersten und der zweiten Einwanderergeneration unter den

Bedingungen der kulturellen Einflüsse der Aufnahmegesellschaft deutlich.“ (ebd. 98) Der ‚alte‘, als *familial* bezeichnete Wert ‚Leistungsbereitschaft‘ entpuppt sich so als einer, der sich aus der Sichtweise tatsächlich traditionaler türkischer Familienstruktur im oben genannten Sinne als neu erweist. Denn im Kontext subsistenter Wirtschaftsweise ist Leistungsbereitschaft eine unbekannte Größe, insofern man sich zu ihr nicht entschließen kann. Stattdessen ist die Rolle eines jeden Familienmitglieds, auch und gerade in der Existenzsicherung, vorgeschrieben. Was hier als traditionale Wertorientierung bezeichnet wird, und unter anderem daraus leiten die Autoren schließlich eine Affinität zum islamischen Fundamentalismus her, ist also ein ‚moderner‘ Gedanke, der (so wenig wie der Fundamentalismus selber) eine „Rückwendung“ (ebd. 76) darstellt. Dass sich dennoch die Generation der Eltern als Bewahrer der ‚heimatlichen‘ Kultur versteht, dass sie meinen, dieser Aufgabe dann besonders gut nachzukommen, wenn sie ihren Kindern die religiösen Traditionen vermitteln und sie – weil denen die entsprechende Kompetenz zugesprochen wird – den entsprechenden religiösen Vereinen zuführen, liegt daran, dass islamischen Verhaltensweisen mehr und mehr ein *symbolischer* Wert zugesprochen wird, der *defensiv* der im Alltag übermächtigen westlich-deutschen Lebensart entgegengestellt wird.

Die dem westlich-deutschen Einfluss ausgesetzten türkischen Jugendlichen werden von den Älteren häufig als verloren angesehen. Und nach jedenfalls unter den ‚praktizierenden Muslimen‘ verbreiteter Meinung haben die Jugendlichen im Grunde auch keine andere Möglichkeit, als diesem Einfluss nachzugeben, weil neben der Umwelt häufig auch staatliche Erziehung gegen die Interessen der Türken ausgerichtet erscheint. Darin wird die Ursache für die vielfach erlebte Entfremdung von Eltern und Kindern gesehen, und diese Entfremdung wird bisweilen exzessiv und kollektiv betrauert.<sup>124</sup> Die Erscheinungen der westlich-kapitalistischen Moderne und Postmoderne und deren scheinbar unmittelbare Folgen – Kriminalität, Drogenmissbrauch, sexuelle Freizügigkeit – werden kritisiert, die traditionellen Familienstrukturen sollen demgegenüber verteidigt werden; darin bestehe die Aufgabe eines jeden Muslimen (vgl. Sag 1996: 458).

Die Migrationserfahrung der Eltern wirkt sich ganz unterschiedlich auf deren Lebensplanung und, abhängig davon, sowohl auf ihren Erziehungsstil als auch die Erziehungsziele aus. Wenn die Eltern auch nach jahrzehntelangem Aufenthalt in Deutschland eine spätere Rückkehr in die Türkei planen, wenn sie dort ihren Lebensmittelpunkt imaginieren und sich nicht nur den eigenen Lebensabend, sondern auch die Zukunft ihrer Kinder in einer dann erst zu rekonstruierenden ‚traditionel-

124 Sag (1996: 455f.) berichtet vom Kongress „einer islamisch-fundamentalistischen Organisation“ und zitiert einen Redner, der beklagt, dass die Migranten im Verlauf ihrer Migration ihre Kinder verloren hätten und dass dieser Verlust offenbar werde, indem die Kinder den Eltern, insbesondere dem Vater, den Respekt verweigerten. Laut Sag war während der emotionalen Rede aus der Menge der ca. 2000 Zuhörer lautes Schluchzen zu vernehmen und einige der Anwesenden wurden gar ohnmächtig.

len‘ Familie vorstellen, hat das natürlich Folgen für den Erziehungsprozess, für die Wahl von schulischer und beruflicher Ausbildung. So wurden zwei der neunundzwanzig befragten Jugendlichen, beide in Bremen geboren, mit dem Erreichen des schulpflichtigen Alters zu Verwandten in die Türkei zurückgeschickt, weil sie dort die Schule besuchen sollten. Beide sind nach acht Jahren türkischer Regelschule nach Bremen zurückgekehrt und haben hier im Rahmen spezieller behördlicher Qualifizierungsprogramme unter großen Schwierigkeiten ihren Hauptschulabschluss erworben. Wenn die Absichten der Eltern sicher auch in diesen Fällen den – vermeintlichen – Vorteil der Kinder im Auge hatten, so muss man doch feststellen, dass eben diese Jugendlichen unter besonders hohen Migrationskosten zu leiden haben: Nicht nur, dass sie unter einer verschärften Trennung der Familie zum Teil jahrelang zu leiden hatten – sie kamen, was wohl anfangs so nicht geplant war, als Jugendliche nach Bremen zurück und hatten, obwohl altersmäßig zur zweiten Einwanderergeneration gehörend, Startschwierigkeiten, die denen der ersten Generation zwar vergleichbar, aber letztlich doch ungleich größer waren; neben der fehlenden sprachlichen Kompetenz waren sie auch deshalb innerhalb der Minderheit zusätzlich stigmatisiert, weil sie die leistungsbereiten und aufstiegsorientierten und inzwischen häufig auch etablierten Altersgenossen mit Möglichkeiten ausgestattet erlebten, von denen sie – wie die erste Generation – nur träumen können.

Aber auch die familiäre Sozialisation der durchgängig in Bremen aufgewachsenen und lebenden Jugendlichen ist individuell unterschiedlich. Einige Familien, heißt es in einer oben im Zusammenhang zitierten Interviewpassage, *haben sich dann erst ’n bisschen oder vielleicht gar nicht eingepasst. Es gibt auch Leute, die sich dann sehr doll eingepasst haben* (Hicret II., S. 28). Würde man dieses ‚sich Einpassen‘ mit unterschiedlichen Graden *struktureller Assimilation* übersetzen, ließe sich auch hier die Wahl der jeweiligen Erziehungsziele und Erziehungsstile zuordnen und, als mögliche Folge dieser Wahl, ein beginnender Kulturkonflikt zwischen den Generationen ausmachen.

Ö.D.: Ich finde, dass, was aus einem türkischen Kind zweiter Generation wird, das ist so stark vom Elternhaus geprägt, das können sich vielleicht Deutsche gar nicht vorstellen. Ich muss sagen, mein Vater hat mich genau zur richtigen Zeit so einigermaßen in die richtige Bahn gelenkt. Ich hätte auch meine Kräfte woanders verwalten können. Wobei ich heute sagen muss, ich bin glücklich darüber, dass ich diese Laufbahn genommen habe, weil es einem bewusst ist, man ist ein Ausländer und man hat auch eine andere Religion, also es ist nicht so, dass man in der Schule sitzt und Weihnachten das Gefühl hat. Aber man sitzt da und es ist einem bewusst: das ist hier eine religiöse Veranstaltung, und man kann nicht mitfühlen mit den anderen. Und deshalb kann es sein, dass man sich in der Kindheit anfängt zu isolieren. Ich glaube, dass *ich* durch den schulischen Werdegang und besonders durch das Abitur viel stärker in Kontakt mit deutschen Schülern gekommen bin und mich da so eingelebt hab’ und ich bin auch glücklich, dass ich diese Laufbahn angenommen habe, aber ich muss auch sagen, dass, in der Kindheit jedenfalls, die Eltern ausschlaggebend sind. Die können eigentlich, abgesehen von Einzelfällen, vorher schon sagen, wie sich ’n Kind entwickeln wird. Man sieht das an dem Verhalten der Eltern, wie sie sich um das Kind kümmern. (Eyüp-Sultan, S. 5)

Ö.A.: Ich würde da auch eigentlich im Großen zustimmen. Wie du gesagt hast, den Grundstein legen die Eltern, die Familie, aber das gilt im Positiven wie im Negativen. Das Problem der Familien ist, dass die in einer Gesellschaft sind, die sie nicht kennen. Die haben eine eigene Vorstellung von richtig und falsch, und die ist eigentlich ziemlich anders als die der übrigen Gesellschaft. Und in dem Konflikt versuchen die jetzt, Kinder aufzuziehen. Alle Eltern wollen ihre Kinder möglichst gut aufziehen, aber jedes Elternteil hat seine eigene Vorstellung und Definition von gut und richtig. Also ich habe früher immer Probleme damit gehabt, *warum* ich einiges nicht machen durfte. Und wenn ich dann nachgefragt habe, und ich habe keine klare und gute, zufrieden stellende Antwort gekriegt, dann fragt man sich natürlich, ja, warum soll ich das dann machen? Und wenn die Eltern dann nicht diese Antworten geben konnten? – Ich habe viele Freunde, deren Elternhaus eigentlich ziemlich religiös ist, die sind auch in den Moscheen aufgewachsen, aber die kommen damit überhaupt nicht klar, weil das ihnen anscheinend nicht so erklärt wurde. (Eyüp-Sultan, S. 5f.)

Offensichtlich nicht in allen Fällen können Eltern ihre Ideale an die Kinder erfolgreich weitergeben. Wichtig in diesem Zusammenhang scheint zu sein, ob und inwiefern es schon den Eltern gelingt, in ihrer erzieherischen Praxis die Unterschiede und Widersprüche zwischen ihren eigenen, sich aus türkischen Traditionen herleitenden, und den familiären wie institutionellen Erziehungszielen der Mehrheitsgesellschaft zu reflektieren. Wird diese Reflexion schlicht verweigert, potenziert sich die oben im Interviewausschnitt angesprochene Isolation der Kinder und Jugendlichen.

Zu diskutieren sind an dieser Stelle auch die Erziehungsmittel. Einige der Jugendlichen berichten, dass Schläge – sie sprechen von *Prügel* – sowohl in ihrer familiärer als auch in der religiösen Erziehung in der Moschee eine Rolle gespielt haben. Sie unterscheiden dabei zwischen *verdienten* Schlägen (die sie selber bekommen haben) und solchen, die unangemessen entweder in Heftigkeit oder Anlass sind. Diese Art von erzieherischer Praxis der Eltern erscheint hier beinahe als eine ‚kulturelle‘ Eigenart der Türken bzw. der türkischen Einwanderer, und die Jugendlichen sehen eher die Gefahr ‚kultureller‘ Missverständnisse zwischen den Einwanderern und Aufnahmegesellschaft, als dass sie diese Form der Gewalt grundsätzlich verurteilen.

Ö.A.: Wenn wir jetzt zum Beispiel darüber lachen, wie wir Prügel gekriegt haben sozusagen, weißt du, ein Deutscher, der ist voll empört: „was?“ – (Eyüp-Sultan, S. 15)

H.: [ironisch] – „Prügel?!“ – (Eyüp-Sultan, S. 15)

Ö.A.: – „Kinderschlagen!“ [alle drei lachen] Weißt du, und ich lach’ darüber. [Lachen] Das *ist* so für uns – weißt du, es gibt wirklich extreme Familien, wo ich dann auch sage, ey, *das* kannst du doch nicht machen, das ist doch nicht mehr Erziehung, sondern – (Eyüp-Sultan, S. 15)

Ö.D.: – das ist Sklaverei – [lacht] (Eyüp-Sultan, S. 15)

HLF.: – aber, das gibt’s doch in deutschen Familien auch, dass Kinder miss – (Eyüp-Sultan, S. 16)



Ö.A.: – nein, nein, es geht nur einfach um diese Intensität – [alle lachen] ich meine, ich hab’ Prügel gekriegt, aber ich muss auch sagen, ich war äußerst frech. Also ich war der Gefährlichste in der Familie. (Eyüp-Sultan, S. 16)

H.: [deutlich ironisch] Das mit Prügel, das bringt schon was. – Also ich hab’ zu Hause keine Prügel gekriegt – (Eyüp-Sultan, S. 16)

Ö.D.: – nee, Moment mal, ich sag’ nur, diese krassen Familien [Lachen], die die Hand schon in der Tasche haben und ausstrecken, und der Sohn braucht nur noch was zu sagen – dies Beispiel, aber sonst, ’ne gesunde Tracht Prügel – (Eyüp-Sultan, S. 16)

H.: [lacht] – pass auf, pass auf, zu Hause habe ich nie Prügel gekriegt. Ich nicht und meine Schwester nicht. Das gab’s bei uns überhaupt nicht. (Eyüp-Sultan, S. 16)

Ö.A.: [ironisch] Dann warst du ’n ziemlich feiner Junge! (Eyüp-Sultan, S. 16)

Ö.D.: Eine ganz wichtige Sache in diesem Zusammenhang ist, dass man das von deutscher Seite aus nicht versteht: Also, wenn man jetzt von deutscher Seite aus sieht, das Kind wird geschlagen, jetzt muss sofort das Erziehungsamt oder irgendwelche Behörden müssen einschreiten, ja? Und, das ist eigentlich die Gefahr, weil diese Behörden aufgrund deutscher Kultur entstanden sind, und das ist ja auch richtig so. Die sind ja auch in Deutschland entstanden, auch für Deutsche. Aber das Problem ist, dass diese Leute in den eigenen Reihen meistens keinen Türken haben, der sich einigermaßen auskennt. Ein Eingriff [der Behörden; HLF] würde längerfristig viel gravierendere und schwierigere Folgen haben, als wenn sie’s nicht tun würden. Gut, es gibt wirklich harte Fälle. Aber trotzdem: ein Eingriff in zehn Fällen, denn neun sind längerfristig daneben. Wenn nicht wirklich vorher in dieser Richtung ’ne Beratung stattgefunden hat. – Meine Eltern kommen aus der Türkei, erste Generation, die sind viel später hergekommen. Ich verstehe sie manchmal auch nicht und ich bin nun mal dazwischen, aber letztendlich, ein Eingriff in die Familie – ich bin noch jung, und ich sehe, „ey, die [Behörden; HLF] befreien mich von irgendwelchen Schlägen“ – oder so in der Art, dann ziehe ich in meiner kindlichen Naivität in die Richtung. Aber längerfristig würde das schwerwiegende Folgen haben. (Eyüp-Sultan, S. 17)

Der Versuch, erzieherische Gewalt als strukturelles Problem auch deutscher Familien zu generalisieren und damit die spürbare Spannung der Gesprächssequenz zu entschärfen, scheint die von den Jugendlichen beabsichtigten Aussagen nicht zu treffen. Sie insistieren deutlich darauf, dass eben körperliche Gewalt Teil der familiären Sozialisation in türkischen Einwandererfamilien ist (oder sein kann: schließlich gibt einer der Befragten dieses Interviews an, nie, weder von den Eltern noch vom *boca* seiner Gemeinde, geschlagen worden zu sein). Wenn dieser Gewalt auch Grenzen gesetzt sind (*diese krassen Familien*), so sehen die beiden anderen Interviewteilnehmer das eigentliche Problem nicht in der Praxis der Gewalt selber, sondern eher darin, ihr Vorkommen vermittelnd zu erklären: Behördliche Eingriffe (Jugendamt, Schule), wenn ihnen die Notwendigkeit auch nicht vollends abgesprochen wird, seien kontraproduktiv, so lange nicht *türkische* Sozialarbeiter, die das Problem *aus einem anderen Blickwinkel heraus betrachten*, hinzugezogen werden. Ansonsten würde ein Eingriff die Konfliktlage in der Familie eher verschärfen, weil die Gefahr bestehe, dass die



betreffenden Kinder oder Jugendlichen durch die unterschiedlichen Wertevorgaben in der Erziehung existenziell erschüttert würden.

HLF.: Ich denke auch, dass es ein großes Problem ist, dass da, wo dann unter Umständen Beratung gemacht wird, in den Beratungsstellen, oder seien es Lehrer, Sozialarbeiter, Therapeuten und so weiter, dass die Leute eigentlich keine Ahnung haben – (Eyüp-Sultan, S. 17)

Ö.D.: – genau, das ist das Problem. Ich möchte jetzt nicht sagen, das ist schlecht, also nein, es ist *okay*, weil diese Leute das ja kennen, die beurteilen das aus der deutschen Familie heraus. Das ist auch richtig so! Aber man muss wirklich in diesem Moment, von dieser Person, da muss man doch ein bisschen einen Überblick erwarten, dass die wirklich sich ein bisschen drauf einstellen und sich sagen, „ich muss das vielleicht aus einem anderen Blickwinkel heraus betrachten“ – (Eyüp-Sultan, S. 17)

Ö.A.: – das ist ja auch wirklich gut gemeint, wie du [HLF] schon sagst, nur: das Kind selber kommt irgendwann dazu, und definiert seinen eigenen Weg anders. Ich persönlich ja auch – über viele Sachen, die ich früher gemacht hab', ärgere ich mich so dermaßen, dass ich sage, „man, wie konnte ich nur so blöd sein?“. Aber damals war ich so überzeugt davon, dass ich das Richtige mache. Und das sind solche Sachen. Wenn, zum Beispiel, ein Kind aus purer Naivität oder aus Sensationsdrang dann von diesen ganzen Bestimmungen befreit wird und in ein Jugendheim kommt, wo es viel mehr Freiheiten hat als zu Hause, dann muss es sich irgendwann entscheiden. Entweder ich lebe so ganz wie ein Deutscher, in Anführungsstrichen, oder wie ein Türke. Weil im Endeffekt *sind* da Unterschiede. Und – der Weg zurück, der ist dann nicht mehr so einfach. Wenn man dann, ich sag mal, die ganze Zeit in dieser Art, auf diese Art und Weise gelebt hat, und man will plötzlich wieder zurück, *dann* kriegt man *richtig* Probleme. Und das sehe ich zum Beispiel an meinen Freunden, dass die den Weg nicht mehr kriegen und dann sind die mitten drinne. Also: die haben nun mal schwarze Haare, die haben gewisse Bedürfnisse danach, so zu leben, wie sie halt aussehen, sag' ich mal, halt ausländisch, aber auf der anderen Seite sind die auch ganz zufrieden damit, wie die leben – als nicht-ausländisch. Nur – die können das nicht einordnen. Und das ist dann dieser längerfristige Nebeneffekt. (Eyüp-Sultan, S. 17f.)

So wird indirekt doch deutlich Kritik gegenüber den von staatlicher Seite mit Erziehung Beauftragten geäußert, die häufig universalistische pädagogische Konzepte in manchmal fragwürdiger Art und Weise applizieren. Das eigentliche Problem der abweichenden Erziehungsziele wird also im bedrohlich empfundenen Identitätsverlust gesehen. Das was als vermeintlich leichter Weg für die Kinder beschrieben wird, die engeren Grenzen zumal in einer *religiösen* Familie türkischer Herkunft zu verlassen, könnte sich, so die Gesprächsteilnehmer, langfristig als Verlust herausstellen. Zur Auflösung des Dilemmas aber, in dem sich Jugendliche zwischen sich scheinbar gegenseitig ausschließenden erzieherischen Konzepten wiederfinden, favorisieren die Befragten *Erfolgserlebnisse*, hier indirekt spezifiziert durch die Anerkennung, dass auch differente Lebensformen einen produktiven Beitrag für die *ganze* Gesellschaft leisten können, als probates Mittel:

Ö.D.: Ich glaube einfach, ausländische Kinder brauchen in irgendwelchen Bereichen einfach ein paar Erfolge, damit man hört, dass sie einfach da sind und dass sie auch einfach was Gutes leisten können. Auch Beiträge zur Gesellschaft. (Eyüp-Sultan, S. 18)

Aber auch unabhängig von den tätlichen Erziehungsversuchen, die übrigens nicht von allen Jugendlichen thematisiert wurden und demzufolge auch nicht für alle Familien vorausgesetzt werden können, stoßen unterschiedliche Erziehungsziele häufig aufeinander. Sie müssen und wollen wohl auch integriert werden. Die Jugendlichen, wahrscheinlich auch ihre Eltern, wissen durchaus um die komplizierten Anforderungen, die sich in der Migrationssituation an die Familien stellen.

HLF.: Und wenn jetzt die Eltern versuchen, den Jugendlichen Regeln zu geben, die sie selber auch als Kinder gehabt haben? (Fatih I., S. 19)

V.: Ja, das verstehen die meisten Jugendlichen nicht. Wenn Eltern hier sagen würden, „Junge, dies und das darfst du nicht“, dann fragt der, „warum?“. Und die Eltern haben nicht das Zeug, das so rüberzubringen, weil die selber so sehr mit der Arbeit und Geld verdienen beschäftigt sind, mit Kinderaufziehen und blablabla, dass die den Kindern eigentlich gar nicht richtig helfen können. Die meisten Eltern können kein Deutsch. Die Kinder gehen in die Schule, lernen da die deutsche Kultur, reden nur Deutsch, und dann kommen die nach Hause und reden nur noch Türkisch, und dann ist das so ein Mischmasch. Und die Eltern können das auch nicht so rüberbringen, wie das eigentlich sein sollte, und dann entwickelt sich das ganz anders als in der türkischen Kultur. (Fatih I., S. 19)

Viele Eltern unternehmen denn auch einen Spagat zwischen den – wie auch immer – kulturell, traditionell und religiös hergeleiteten erzieherischen Konzepten. Es ist ihnen wichtig, religiöse und – tatsächlich nur bedingt<sup>125</sup> – traditionelle Werte in angemessenen Formen weiterzugeben, sie lassen dabei aber die definitionsmächtige Realität des gesellschaftlichen Umfelds nicht außer Betracht. Die Jugendlichen bezeichnen das entweder als *moderne Erziehung* oder, differenzierter, als den Versuch, ihre Erziehung hier *ein bisschen anzupassen*:

Şa.: Mein Vater ist, von der Art her, von der Erziehung her, ziemlich locker. Nicht streng. Ich kann zum Beispiel raus, ich kann auf Parties gehen, wenn ich will, ich kann zum Beispiel 'ne Freundin haben. 'Ne moderne Erziehung. Die Chance hat der [sein Vater; HLF] früher nicht gehabt, ich mein', die hat der heute immer noch nicht. Wenn der vor seinem Vater steht – (Mevlana II., S. 40)

Diese als modern bezeichnete Erziehung bildet das andere Ende des Spektrums. Sie ist bei den befragten Jugendlichen nicht unumstritten.<sup>126</sup> Allein das Adjektiv ‚modern‘ ruft, wenn es auf Werte, Tradition oder gar den Islam bezogen wird, mitunter

125 Da die religiösen Werte häufig erst durch Neuinterpretationen modifiziert werden, können sie nicht eigentlich zugleich als traditionelle gelten.

126 Tatsächlich würden auch diese *männlichen* Jugendlichen das Konzept einer modernen Erziehung für ihre *Schwestern* nur mit deutlichen Einschränkungen akzeptieren.

starke Ablehnung hervor. Und auch die Jugendlichen, die den Erziehungsstil ihrer Eltern als modern bezeichnen, würden sich, wenn sie denn zukünftig eigene Kinder erziehen sollten, verpflichtet fühlen, ‚türkische Traditionen‘ an sie weiterzugeben.

HLF.: Wenn ihr euch vorstellt, ihr habt später Kinder, gleicht sich dann da mehr an zwischen den deutschen und euren Kindern? (Hicret II., S. 27)

T.: Ich würd’ mal sagen, das würde sich dann hier ein bisschen mehr angleichen, weil unsere Eltern kamen aus der Türkei und haben uns das dann direkt beigebracht. Und weil wir die persönlichen Erfahrungen in der Türkei nicht gemacht haben, können wir das nicht so gut – äh – sagen und fühlen, aber wir werden das natürlich unseren Kindern auch beibringen und lehren. Und ich hoffe, sie werden das Beste daraus machen. (Hicret II., S. 27)

Ab.: Ja, das ist jetzt aus seiner Sicht. Aber meine Eltern, zum Beispiel, die sind zwar nicht hier geboren, aber waren schon als Kinder hier, im Kindergarten und dann auch in der Grundschule und so weiter. Das ist ja sozusagen schon die zweite Generation, wenn man hier im Kindergarten war. Ich bin dann sozusagen die dritte Generation, und ich wurde auch reingeboren. Aber meine Eltern passen das so ’n bisschen an, aber ich bin ’n Türke, ich hab’ mein *Ego*, ich hab’ mein Verhalten. Jeder hat sein Verhalten. Bei den Türken ist das halt ein bisschen anders, oder bei den Moslems ist es halt ein bisschen anders als bei den Deutschen oder bei den Christen, weil da mehr Druck hinter ist. Und ich würde meinen Kindern das genauso beibringen, wie meine Eltern das mir beigebracht haben und ich würde der Meinung sein, dass er [der zukünftige Sohn; HLF] dann suchen soll, welchen Weg er gehen will. Also, was heißt welchen Weg? Ob er jetzt in die Gesellschaft eingehen will, oder in eine andere Gesellschaft eingehen will – er soll sich seinen Weg dann aussuchen. (Hicret II., S. 27f.)

Im Gegensatz zu solchen Jugendlichen, die jede Form der Relativität in Bezug auf Erziehung ablehnen – ob sie diese Ablehnung nun mit ihren Eltern teilen, oder vielleicht sogar deutlich größeren Wert auf die substantielle Bewahrung von, wie es in diesem Fall wohl heißen muss, *so genannter* Tradition legen –, scheint den Kindern hier eine gewisse Wahlfreiheit zugestanden zu werden. Daraus ist zu schließen, dass Jugendliche, die solche Aussagen machen, selber schon im Besitz dieser Möglichkeiten sind. Die anderen, deutlich eine Minderheit unter den Befragten, lehnen alle Einflüsse ab, die ihnen nicht aus dem Islam, aus türkischer Tradition und Kultur herleitbar scheinen. Interessanterweise berichten gerade diese Jugendlichen wenig Substantielles über ihre eigene familiäre Situation: Die Eltern kommen selten vor, Mütter und Väter bzw. deren *Rolle* werden allenfalls formelhaft generalisierend thematisiert, der Vater zum Beispiel als Haupt der Familie:

S.: Man freut sich, wenn man einen Sohn bekommen hat. Weil der Sohn eine wichtige Rolle spielt. Der Mann. Des Mannes Wesen repräsentiert die Familie, als Hauptmann oder als Führer oder als Gruppenleiter oder als Eheführer. Der Vater spielt ’ne wichtige Rolle. (Yunus-Emre, S. 37)

Für die Erziehung, heißt es zwar im selben Interview, sei der Vater erst verantwortlich, nachdem das Kind sein siebtes Lebensjahr vollendet habe:

S.: Die ersten sieben Jahre sind hauptsächlich die Lernjahre von der Mutter. Erst dann hat ein Mann, so viel ich weiß, ich möchte mich ganz vorsichtig ausdrücken, erst dann hat der Vater das Recht oder die Pflicht, sag' ich mal dazu, das Kind weiter zu erziehen. Eben dass man nach sieben Jahren langsam anfängt, zu beten, dass man die islamischen Regeln kennen lernt. Die Gebote, alles, was verwehrt ist, was genehmigt ist. Das ist ein Spiellauf, sag' ich mal, was mit der Zeit alles eingeführt wird. (Yunus-Emre, S. 5f.)

Aber wie in dieser Sequenz wurden in dem gesamten Interview (*Yunus-Emre-Camii*) grundsätzlich Fragen nach der eigenen Familie und der individuellen Familiengeschichte mit eher allgemeinen Formeln beantwortet. Ob es ein Zufall ist, dass zwei der drei Interviewteilnehmer in genau dem hier genannten Alter zur Schulausbildung in die Türkei geschickt wurden, dass sie über Jahre ihre Familie wenn überhaupt, dann im Urlaub vollständig beisammen erleben konnten? Alle Fragen nach den Eltern, ihrer Geschichte, deren eigener Erziehung und der Erziehung ihrer Kinder wurden entweder gar nicht oder aber mit politischen Erklärungen zur aktuellen Situation in der Türkei beantwortet. Dass, wie es in Zusammenhang mit der zitierten Sequenz, weiter heißt, *die Türkei nach dem europäischen System strebt*, wird ablehnend kommentiert und erklärt aus der Sicht der Befragten auch die Schwierigkeiten, die in Deutschland lebende türkische Eltern mit ihren heranwachsenden Kindern haben (können). Die türkischen Migranten in Deutschland werden ausschließlich als benachteiligte, wenn nicht verfolgte Minderheit begriffen, wobei die Verfolgung ihrer Meinung nach Religionszugehörigkeit und Staatsangehörigkeit gleichermaßen als Wurzel haben. Diese Befragten sehen denn auch als Lösung nur einen übersteigerten türkischen Nationalismus, gleichzeitig aus dem Osmanischen Reich *und* kemalistischer Ideologie hergeleitet, und einer religiös verbrämten Deutung ihres Alltagslebens in Deutschland, die sowohl die tatsächlich oder nur vermeintlich erlittenen Diskriminierungen und alle Widersprüche zur Mehrheitsgesellschaft als *Kampf mit dem Satan* bewerten kann. Beide Aspekte, Nation und Religion, verknüpfen sich, wenn auf (angebliche) Verheißungen Muhammads zurückgegriffen wird, die ‚den Türken‘ die Vorherrschaft über Europa verkünden. Wenn andere Jugendliche ihre Erziehung als *modern* oder auch nur *hier eingepasst* beschreiben, können diese Befragten das nur inakzeptabel als Abfall von türkischer Kultur, Tradition und dem Islam sehen.<sup>127</sup>

Die Mehrheit der Befragten versteht entsprechende Sachverhalte eher als prozesshafte: Auch die Erziehung ist von Generation zu Generation einem ‚natürlichen‘ Wandel unterlegen, der allerdings zu hinterfragen ist. Deutlich wird das beispielhaft

127 So formuliert von T. (Hicret II, S. 23) oder M. (Mevlana II, S. 40).

an der Beurteilung des Respekts, der allgemein Älteren, speziell aber auch den Eltern zu erweisen ist.

*AL:* Unsere Religion ist eben so: Respekt vor den Großen haben. Das ist das Größte bei uns. (Hicret II., S. 5)

In allen Interviews wurde Respekt allgemein als eine Art Grundlage für das Familienleben und darüber hinaus für ein halbwegs funktionierendes Gemeinwesen dargestellt. Umgekehrt wurden offensichtliche oder subjektiv empfundene Mängel der hiesigen Gesellschaft (auch) dem Wandel der familiären Beziehungen, vor allem fehlendem Respekt zugeschrieben:

*Ö.D.:* Bei den deutschen Familien habe ich beobachtet, dass Kinder, die in einem katholischen Haus aufgewachsen sind, die Familie so ähnlich definieren wie wir und auch relativ intakte Familien haben. Das trifft man da häufiger als jetzt bei Nicht-Christen, bei Familien, die nicht so christlich sind. Das muss ich einfach so sagen. Das sehe ich besonders bei Katholischen. Bei Evangelischen auch so, aber bei Katholischen sehe ich das eher mehr, dieses intakte Familienleben und den Respekt zum Vater. Als ich in der Schule zum ersten Mal gehört hab, da redet jemand über Bernd – Bernd – Bernd. Und ich frag ihn, „wer ist denn Bernd?“ – „das ist mein Vater“ – „was, dein Vater, Bernd? Sag’ mal, hast du’s noch?“ – und dann alle so, „wieso?“ (Eyüp-Sultan, S. 79)

*Ö.A.:* Ja! (Eyüp-Sultan, S. 79)

*Ö.D.:* Das sind diese Sachen – also es ist letztendlich ’ne Fehlentwicklung gewesen. Man dachte, es ist ’ne gute Entwicklung. Die Eltern dachten, „wer ist der Beste für mein Kind? – der Freund. Ich möchte ein Freund für mein Kind sein“. Was haben sie gesagt, „ey, sag’ nicht Papa zu mir, sag’ Bernd“. [...] Aber in dem Zusammenhang ist auch der Respekt zu ihm geschmolzen. Und dann, wenn ’s irgendwann Streit gab, dann hat er ihn auch als Arschloch bezeichnet. Und dann sieht’s natürlich wieder anders aus: man hat keinen Respekt. Den Vater, den sieht man nicht mehr als Vater – (Eyüp-Sultan, S. 79)

*Ö.A.:* – die Respektsperson fehlt dann – (Eyüp-Sultan, S. 80)

*Ö.D.:* – ja die fehlt. (Eyüp-Sultan, S. 80)

*Ö.A.:* Weil, er muss ’n Freund in ihm sehen, aber *auch* ’ne Respektsperson, so seh’ ich das. (Eyüp-Sultan, S. 80)

Und doch wandelt sich die Form, wie dieser Respekt erwiesen wird. Ursache dieses Wandels wird nicht zuletzt die Tatsache sein, dass Jugendliche der zweiten/dritten Generation durch ihre weitergehenden Erfahrungen mit den Realitäten der Mehrheitsgesellschaft, im Vergleich zu ihren Eltern, zu ‚Spezialisten für das Leben in der Migration‘ geworden sind. Heute geht es zwischen Eltern und Kindern nicht mehr nur um folgsamen Gehorsam: es wird diskutiert, geprüft und abgewogen.

Ö.A.: Ich merke, für uns ist vieles wirklich selbstverständlich geworden, eben weil's uns ziemlich gut ging, und ich merke, mein Vater hat eben dieses Verständnis von richtig und falsch, wo ich manchmal jetzt noch sage, „nein *daddy*, das würde ich aber so machen“. Und da diskutieren wir darüber. Manchmal gibt er nach, manchmal gebe ich nach, manchmal gibt keiner nach, aber auch dann möchte ich aber nicht unbedingt sagen, dass ich Recht hab', weil es immer noch passiert, dass ich die Erfahrung mache, der hat doch Recht gehabt. Aber da ist halt 'n großer Unterschied, und ob wir nun Recht haben, oder ob die Recht haben, weiß ich nicht. Aber wir haben irgendwie mehr Erfahrungen gemacht, in dieser Gesellschaft, mit dieser Gesellschaft, als die. Deswegen kennen wir vielleicht auch die Problematik ein bisschen besser. (Eyüp-Sultan, S. 47f.)

Respekt bildet immer noch – nun allerdings eine revidierte – ‚Geschäftsgrundlage‘, auf deren Basis das Verhältnis von Eltern und Kindern, Älteren und Jüngeren neu ausgelotet wird. Allen Beteiligten ist dabei bewusst, dass sich die Art und Weise, wie dieser Respekt erwiesen wird, im Laufe der Zeit verändert hat. Man könnte schließen, dass sich innerfamiliäre intergenerative Beziehungen neu strukturieren, dass deren Wesen wichtiger als die Form geworden ist und sich mehr über die individuellen Funktionen und Bedürfnisse der aufeinander Bezogenen als über ihren formal festgelegten Status herstellt.

Ö.D.: Ein anderes Beispiel: Also, ich bin mit seiner [H.'s; HLF] Schwester verlobt. Wenn ich jetzt mit meinem Schwiegervater zusammensitze, dann kann ich da ruhig sitzen, ich *kann* mich mit dem *unterhalten*. Aber mein Vater konnte das nicht seinerzeit. Mein Vater hat auf den Knien neben seinem Schwiegervater gesessen – (Eyüp-Sultan, S. 48)

H.: – oder sich da gar nicht erst sehen gelassen – aus Respekt – (Eyüp-Sultan, S. 48)

Ö.D.: – ja, und sein [H.'s; HLF] Vater sagt's ja auch, „ich hab' neben meinem Schwiegervater so [macht eine ängstlich Geste] gesessen“. Aber jetzt – ich setze mich hin, wir lachen, wir unterhalten uns, ich sag' auch meine Meinung, wenn's drauf ankommt. Natürlich hab' ich 'n Respekt. Aber der beruht eher darauf, dass wir uns noch nicht kennen, dass ich noch nicht sagen kann, wann regt der sich auf. Oder wann rege ich mich auf, wann bin ich jetzt bei ihm an 'ner Grenze. Weil wir uns noch antasten. Aber später kann ich mir auch vorstellen, dass ich ihm auch knallhart meine Meinung sage. (Eyüp-Sultan, S. 48)

HLF.: Und früher bei euren Vätern oder Großvätern, da wäre das so gewesen, dass dieses Respektsverhältnis, auch wenn man sich besser kennen würde, so geblieben wäre? (Eyüp-Sultan, S. 48)

H.: Das bleibt immer gleich! (Eyüp-Sultan, S. 48)

Ö.D.: Also ich muss sagen, mein Vater ist, als noch mein Opa gelebt hat, vor fünf Jahren, wo mein Vater knapp unter fünfzig war: Mein Vater hat nicht neben dem geraucht und hat sich auch nicht *cool* hingesetzt, oder so, die Beine übereinander geschlagen – (Eyüp-Sultan, S. 48)

Ö.A.: – aber das machst du ja bestimmt heute auch nicht – (Eyüp-Sultan, S. 48)

Ö.D.: – nein, aber ich sitz’ ’n bisschen ruhiger, lässiger, ich würd’ auch nicht rauchen, klar, aber dieser Respekt, der war so [zeigt in die Höhe], und heute ist er so vielleicht [zeigt deutlich tiefer] in dem Bereich – (Eyüp-Sultan, S. 48)

Ö.A.: – ich glaube auch, dass die das früher übertrieben haben, irgendwie, also das sagt *daddy* auch, teilweise. Dass er sagt, „ich weiß auch nicht, so im Nachhinein“ – es war damals so, man hat das so gemacht, und ein *gewisser* Respekt muss auch in meinen Augen sein, das würde ich auch meinen Kindern versuchen beizubringen, weil ich sage, *gewisse* Entscheidungen *muss* ich für mein Kind treffen. (Eyüp-Sultan, S. 48f.)

Hier wird deutlich, wie die Beziehung zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn das frühere nicht hinterfragbare und traditionell-statische Moment verliert. Der befragte Jugendliche sieht den Respekt eher darin begründet, dass beide sich *noch nicht kennen*, dass er (noch) nicht um die Grenzen seines Schwiegervaters wisse und sie sich noch *antasten* würden, ihre Standpunkte noch ausloten müssten. Später sei dann auch ein eher konfrontativer Kommunikationsverlauf möglich. Jedoch kann die in diskursiven Auseinandersetzungen mitunter gemachte Erfahrung, dass der Vater tatsächlich einmal nicht im Recht ist (wird mit den Müttern überhaupt diskutiert?), sich auch als eine schmerzhaft herausstellen.

Ö.D.: Ich muss sagen, wenn mein Vater ’nen Fehler macht oder ein anderer – muss ich ehrlich sagen, der von meinem Vater, der fällt mir irgendwie – da bin ich irgendwie betroffener. Das trifft mich viel härter, als wenn’s ’n anderer macht. (Eyüp-Sultan, S. 80)

Respekt wandelt sich zu Höflichkeit. Die früher allein dem Vater zugesprochene Entscheidungskompetenz wird nicht mehr zwangsläufig akzeptiert, sondern zunehmend kritisch beurteilt. Dadurch verändert sich nicht zuletzt das Verständnis väterlicher Autorität, indem individuelles Wissen – d.h. die ausgeprägtere Fähigkeit, in und mit den Verhältnissen der Aufnahmegesellschaft angemessener zu agieren – ihr zunehmend gleichwertig gegenüber stehen.

#### 4.1.3 Das Bild von Freundschaft und Freundeskreis

Eltern und – türkischer – Freundeskreis haben einen entscheidenden Einfluss auf die Verbundenheit zur islamischen Gemeinde. Der *Qur’an*-Unterricht wird in der Regel in der Moscheegemeinde genommen, die zuerst den Präferenzen der Eltern entspricht. Die Anwesenheit von Freunden spielt eine weitere wichtige Rolle bei der Wahl einer Moschee neben dem, was tatsächlich an Informationen oder an bloßen Vorurteilen über den speziellen Unterrichtsstil, der in der jeweiligen Gemeinde üblich ist, verfügbar ist. Beides, sowohl der Wunsch der Eltern, dass ihre Kinder an einem solchen Unterricht teilnehmen, als auch das – wenn man es denn so nennen will – pädagogische Konzept mancher Gemeinden kommt oder kam nicht immer ohne hinsichtlich der Intensität stark variierende Zwangsmittel aus. Die Jugendlichen

unterscheiden dabei sehr wohl zwischen notwendiger Disziplin und unangemessenem Druck, der, bei allem guten Willen der *bocas* und der Eltern, deren Bemühungen zwangsläufig zum Scheitern verurteile, und betonen die Wichtigkeit einer freiwilligen Teilnahme. Wenn die Kinder und/oder Jugendlichen nicht auch von sich aus den Wunsch danach äußerten, könne religiöse Sozialisation nicht erfolgreich sein. Im Gegenteil: Viele Jugendliche sehen die mangelnde Bereitschaft unter des größeren Teils der Gleichaltrigen türkischer Herkunft, sich das inzwischen recht vielfältige Angebot der Moscheegemeinden überhaupt einmal anzuschauen, in dem früher vorherrschenden, eher rigiden Gebaren der Moscheevertreter begründet.

*HLF.*: Seid ihr damals von euren Eltern gerade, also absichtlich in die Mevlana-Moschee gebracht worden? Wie seid ihr ausgerechnet hier hergekommen? (Mevlana II., S. 60)

*M.*: Die ganzen Freunde waren hier. Da hat man sich auch so angezogen gefühlt. Und, ich weiß nicht, ich hatte nie das Bedürfnis, von der Mevlana in die Fatih-Moschee zu gehen. Ich hatte aber meine Freunde immer nur hier. Ich hab nicht gesagt, das ist die Mevlana-Moschee, und nur da geh' ich hin und Fatih-Moschee nicht, weil die Fatih-Moschee heißt – wie gesagt, meine ganzen Freunde waren hier. Und ich hab' mich hier wohlgefühlt. (Mevlana II., S.61)

*HLF.*: Es ist also nicht so, dass es da eine richtige Entscheidung gibt, warum man in die eine oder die andere Moschee geht? (Mevlana II., S. 61)

*M.*: Für einige vielleicht. (Mevlana II., S. 61)

*HLF.*: [zu *Şa.*] Dein Vater ist bei beiden Mitglied – aber du bist hier. (Mevlana II., S. 61)

*Şa.*: Ja, ich bin hier. Ich hab' auch früher hier in der Nähe gewohnt. Deswegen. Mein Vater ist auch immer hier hergekommen. Und von drüben [die Nachbargemeinde gehört dem Dachverband *Millî Görüş* an; *HLF.*] hab' ich eigentlich mehr so Negatives gehört gehabt. Da hat man gesagt, „ja, da ist das voll streng, da kriegst du gleich Prügel, wenn du was nicht kannst und hier und da“. Und das hat mich vielleicht dann auch abgeschreckt, dass ich da nicht hingegangen bin. (Mevlana II., S. 61)

*HLF.*: Meint ihr denn, dass das wirklich so war? Oder ist das eher so ein Vorurteil? (Mevlana II., S. 61)

*Şa.*: Wenn man ein kleines Kind ist, wenn man zehn Jahre alt ist, oder neun oder acht, dann schreckt einen das schon ab. Dann will man auch nicht – (Mevlana II., S. 61)

*M.*: – das ist falsch gewesen, das Schlagen! Das ist falsch! Das gibt's im Islam nicht: im Islam gibt's keinen Zwang! Deswegen hat man auch ein falsches Bild über den Islam. Das mit dem Schlagen gab's aber. Das kommt nicht vom Islam, das kommt von dem *boca* selber. Und das bringt halt falsche Bilder zutage. (Mevlana II., S. 62)

*Şa.*: Und genau das sind halt einige Nachteile, warum heute manche Jugendliche überhaupt nicht zur Moschee kommen. (Mevlana II., S. 62)



*Zwang* markiert hier eine Grenze, die auch durch strenge Erziehungsmethoden nicht überschritten werden darf, weder von den Eltern noch durch die Gemeinden. So unterschiedlich auch seine Interpretation im Einzelfall ausfallen mag, den so oft zitierten *Qur'anvers*, „Es sei kein Zwang im Glauben“<sup>128</sup> haben alle Befragten – wenigstens oberflächlich – verinnerlicht.<sup>129</sup>

M.: Man muss die Religion natürlich auch wollen! Ich kann nicht sagen, „oah, mein Vater hat mich gezwungen, meine Mutter hat mich gezwungen, dass ich bete“ – das ist der größte Fehler. (Fatih I., S. 39)

Das Klima in den Gemeinden, in Unterricht und Jugendabteilungen hat sich nach Beobachtung der Jugendlichen deutlich geändert, und die Aufforderungen der Eltern, den *Qur'an*-Unterricht oder andere Angebote der Gemeinden zu besuchen, haben heute eher appellierenden Charakter. Weil aber körperliche Sanktionen im *Qur'an*-Unterricht so häufig angesprochen worden sind, kann man davon ausgehen, dass zumindest die Älteren unter der Befragten solche Methoden nicht nur aus Erzählungen kennen. Dennoch sind Freundeskreise gerade hier auch als Korrektiv ‚falscher‘ Methoden und Ziele der Gemeindevertreter wichtig. Durch ihre stadtweite Vernetzung wissen die Jugendlichen um die unterschiedlichen ‚Klimata‘ in den Gemeinden und vertreten ihre Interessen als – teilweise autonome – Jugendabteilungen gegenüber den Gemeindevorständen.

Die Art zu leben, die jemand für sich wählt, oder – im Fall der negativen Variante – in die man *hineinrutscht*, wird immer auch als abhängig von den Freunden gesehen, mit denen man sich umgibt. Nicht nur, dass die erzieherischen Bemühungen der Eltern ins Leere laufen, wenn man sich auf *schlechte* Freunde verlässt, umgekehrt

128 *Qur'an* 2, 256, zit. n. d. Übersetzung von Henning (1991: 61).

129 Auf den ersten Blick könnte man hier eine defensive Strategie vermuten, schließlich haben sich die meisten Jugendlichen in verschiedenen Situationen mit kritischen Positionen, die dem Islam generell ein repressives Potential unterstellen, auseinandersetzen müssen. Auf meine Fragen, ob und wie der Islam z.B. im Schulunterricht thematisiert worden sei, wurde häufig geantwortet, dass dort insbesondere die ‚Stellung der Frau‘ diskutiert worden sei, dass sie LehrerInnen wie MitschülerInnen jedoch über die tatsächliche Situation hätten aufklären können. Ein Beispiel: Y.: Also vorher, als die unsere Religion noch nicht kannten, da meinten die auch, „ach, ihr seid doch voll streng“, und „ihr lasst die [Frauen; HLF] doch gar nicht so raus, die müssen doch immer Kopftuch tragen, dürfen nie ihre Schönheit zeigen“, und so weiter. Und dann, als ich erklärt habe, wieso das so ist, und so weiter, da haben die keine solche Äußerungen mehr gemacht. Die wussten dann auch, dass wir an was glauben, was für uns richtig ist. Und dass das gar nicht so ist, dass wir unsere Frauen unterdrücken. Dass die auch *ihre* Freiheit haben. – HLF.: Und kann man da so diskutieren, wenn man verschiedene Weltanschauungen hat und verschiedenen Religionen angehört? Kann man diskutieren, oder bleibt es dabei, dass man sich eben gegenseitig mitteilt, was man glaubt und was man denkt, und kann im Grunde nicht richtig darüber reden? Was sind eure Erfahrungen? – Y.: Ich denke mal, man kann schon darüber diskutieren. In unserer Klasse haben wir das schon gemacht, und das lief auch ganz gut. (Mevlana I., S. 11f.)

relativieren sich auch die Gefahren, die Ältere häufig *per se* dem Aufwachsen in Deutschland zuschreiben, durch den Einfluss der Freunde.

HLF.: Glaubt ihr, dass ihr irgendwie anders wärt, als ihr jetzt seid, wenn ihr in der Türkei leben würdet? In einem islamischem Land? (Mevlana I., S. 26)

J.: Ich würde sagen, dass das abhängig von den Freundeskreisen wäre, und dass ist auch hier so. Weil wenn man mit ehrlichen Leuten zusammenlebt, und mit Leuten, die tolerant sind, und mit einem auch umgehen können, da hat man bessere Chancen, was aus seinem Leben zu machen, als wenn man in Cliquen lebt, wo, was weiß ich, nichts so Gutes getan wird [lacht, wohl über seine Umschreibung des ‚Schlechten‘; HLF]. (Mevlana I., S. 26)

Y.: Die Generation unserer Eltern, die wurde ja noch anders erzogen als wir. Ich denke schon, von Generation zu Generation verändert sich die Erwartung der Jugendlichen. Vielleicht wird der eine sehr streng erzogen und – was weiß ich – das kommt vielleicht auch auf die Familie an, und auf den Freundeskreis, wie J. gerade meinte, wenn man jetzt in einer schlechten Umgebung aufwächst, dann hat man keine guten Lebenserwartungen. Dann wächst man eben schlecht auf. (Mevlana I., S. 26f.)

Und so, wie sich die erzieherischen Ziele der Eltern auf Religion und Tradition berufen, begreifen auch die Jugendlichen ihren Freundeskreis als Garanten für das Pflegen und Bewahren von Tradition. Der folgende Abschnitt zeigt, wie die Jugendlichen die *peer group* als Instanz des Sich-Vergewisserns nutzen, sich aber dennoch mit ihren Kontakten nicht auf die eigene Gruppe beschränken mögen. Die Tradition aber erfährt durch die Einschränkung, *dass man das für sich selbst macht*, en passant eine unerwartete Bewertung. Darauf wird noch einzugehen sein.

Ab.: Die Tradition, die würde ich auf jeden Fall bewahren. Wenn wir die Tradition abwerfen würden, dann wäre eine jahrhundertlange Geschichte sozusagen verworfen. Aber das heißt nicht, dass man dann auch nach dieser Geschichte dann leben muss. Die Traditionen, würde ich sagen, bleiben erhalten, aber in einem anderen Sinn: dass man das für sich selbst macht und dann rausgeht und halt auch auf die Gesellschaft, die da ist, jetzt zum Beispiel in Deutschland, die Deutschen, eingeht. Und so ist das, glaub’ ich, bei uns auch. Wir leben unsere Traditionen zu Hause und – (Hicret II., S. 28)

Al.: – unter Freunden – (Hicret II., S. 29)

Ab.: – außerhalb auch, aber wir gehen auch auf unsere deutschen Freunde ein und erklären denen das dann, zum Beispiel. Und so wird das auch hoffentlich weitergehen. Also, ich hoffe nicht, dass unsere Tradition dann irgendwann verworfen wird. (Hicret II., S. 29)

Freunde zu haben, seine Freundschaften zu pflegen stellen für alle Befragten hohe Werte dar. Dass diese Freundeskreise ethnisch wie religiös vielfältig zusammengesetzt sind, wird von den meisten Jugendlichen betont, nicht zuletzt wohl als Folge ihrer bewussten Wahrnehmung der relativ starken Isolation ihrer Eltern. So sind ihnen denn auch deutsche Freunde wichtig; sie vermitteln nämlich die wichtige Er-

fahrung, dass die oftmals erlebte Ablehnung der Mehrheitsgesellschaft insbesondere ‚Ausländern‘ türkischer Herkunft gegenüber nicht total ist, dass nicht alle Deutschen so – will sagen: ausländerfeindlich, arrogant und verächtlich – sind.

V.: Es gibt öfters Situationen, wo man merkt, dass man in der Minderheit ist. Bei der Arbeit, in der Schule, überall. Es gibt Situationen, wo du eben merkst, eigentlich gehörst du doch nicht dazu. Oder du merkst, dass die andere Seite dich nicht dazuzählt. Es gibt viele solche Situationen. Damit ist man aufgewachsen. Manche lernen das schnell und verarbeiten das schnell und leben damit, die anderen kommen damit nicht klar. Ich habe das Glück, dass ich mit einem deutschen Freund aufgewachsen bin, seit meiner Kindheit, und da hab ich das früh genug verarbeiten können, weil seine Eltern mir immer beigebracht haben, dass nicht alle so sind. Wenn man was erlebt hat, haben die gesagt, „nicht dass du denkst, alle Deutschen sind so“, solche Sachen. Und da konnte ich das eben gut verarbeiten. Das war mir früh klar. (Fatih I., S. 23)

Ähnlich dem Bild von der ‚türkischen‘ Familie wird auch das der Freundschaft unter gleichaltrigen Jugendlichen türkischer Herkunft als eines gesehen, dass sich ebenso von Freundschaften zu deutschen Jugendlichen wie von Freundschaften unter deutschen Jugendlichen unterscheidet.

Ö.A.: Ich hab’ zum Beispiel ein Problem mit Deutschen. Freundschaft ist anders definiert bei denen – das ist Freundschaft – und weiter nicht – bei uns entwickelt sich Freundschaft. Und Freundschaft – das ist so wie Brüderschaft.<sup>130</sup> Das kommt auch daher, weil die türkische Kultur ja eigentlich durch den Islam geprägt worden ist. Vieles stimmt mit dem Islam überein. Und das fehlt den Deutschen, was, wenn ich das persönlich bewerten darf, denen zum Nachteil wird. Darüber beschwerten sich auch viele Deutsche. (Eyüp-Sultan, S. 78)

Wenn nahezu alle Befragten auf entsprechende Fragen von sich sagen, dass sie *auch* deutsche Freunde hätten, scheint die Freundschaft zu Gleichaltrigen türkischer Herkunft doch höhere Präferenz zu haben. Das erweist sich nicht zuletzt darin, dass Schilderungen von freundschaftlichen Beziehungen zu Deutschen stets weniger Intimität und Tiefe ausdrücken. Religionszugehörigkeit, speziell die Zugehörigkeit zum Islam scheint dabei allerdings nicht das entscheidende Kriterium zu sein.

HLF.: Habt ihr Freunde, die andere Religionen haben, zum Beispiel Christen? (Fatih II., S. 16)

A.: Es gibt alle: Atheisten, Christen, was weiß ich noch. (Fatih II., S. 16)

HLF.: Und ist das ein Unterschied? Merkst du das im Umgang, ob da jemand Christ ist oder Atheist? (Fatih II., S. 16)

130 Hier klingt nur vermeintlich das alevitische Konzept einer rituellen bestätigten *Wahlbrüderschaft* bzw. *-verwandschaft* (*musahiplık*) an, mit dem weitreichende gegenseitige Verpflichtungen verbunden sind, die sich auch und gerade in der Migrationssituation erweisen. Tatsächlich gibt es dieses Konzept aber ausschließlich unter Aleviten. Vgl. dazu Kehl-Bodrogi 1996, 187–209. S. a. S. 107f.

A.: Nö. Das ist eigentlich freundschaftlich. In meinem Umkreis ist das nicht so, dass das irgendwie auf die Religion ankommt. Das ist einfach Freundschaft. (Fatih II., S. 16)

HLF.: Also, das kommt mehr drauf an, ob die Leute in Ordnung sind? (Fatih II., S. 16)

A.: Ja. (Fatih II., S. 16)

HLF.: Also, wenn ich jetzt fragen würde, „könnt ihr ’nem Atheisten übern Weg trauen?“, dann würdest du mir ’n Vogel zeigen und sagen, „warum nicht?“, oder was? (Fatih II., S. 16)

A.: Ja. Ja. Also, wenn ich den lange kenne – ich kenn’ zum Beispiel einen schon über fünf Jahre und dem könnte ich ruhig vertrauen. (Fatih II., S. 16)

Es gibt etliche Interviewaussagen, die darauf hinweisen, dass aus der Sicht der Befragten ‚türkische Kultur‘ und ‚türkische Tradition‘ insgesamt eine besondere Wertschätzung der Freundschaft und der Solidarität unter Freunden haben. So wurde häufiger beklagt, dass deutsche Freunde sich zwar gern einladen lassen würden, wenn es aber darum ginge, sich bei Gelegenheit zu revanchieren, bevorzugten sie es, ‚nach deutschem Brauch‘ zu bezahlen. Diese Kritik wurde mehrfach und gern in ironischen Spitzen geäußert; sie steht für ein Unverständnis angesichts mancher Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft, das mit unterschiedlichen Konzepten von Freundschaft in der türkischen und der deutschen Kultur zu tun hat. In der Türkei, besonders im ländlich strukturierten Raum, unterscheidet sich ‚der Freund‘ von Familienangehörigen und Nachbarn dadurch, dass die Beziehung zu ihm frei gewählt werden kann.<sup>131</sup> „Die Freundschaft gilt als die persönlichste Beziehung nach außen, die ein Mann eingehen kann, sie ist wesentlich vertrauter und offener als die Beziehung zur Ehefrau“ (Schiffauer 1983: 122f.). Gabe und Gegengabe sind wichtige Voraussetzungen, um diese Freundschaft zu erhalten. „Der Gabentausch [wird] von den Jugendlichen besonders ernstgenommen: Ebenso streng wie in der Türkei achten sie darauf, dass jeweils einer die Gastgeberrolle übernimmt und die anderen einlädt. Beahlt man nach *Alman usüllü*, nach ‚deutschem Brauch‘ jeder für sich, wird keine Beziehung gestiftet; ist einer dagegen Gastgeber, so stehen die anderen in seiner Schuld, eine Gegengabe wird erbracht werden und die Beziehung wird andauern“ (ebd. 114f.).

131 Vgl. Schiffauer (1983: 122f.). Er spricht in diesem Zusammenhang von *arkadaşlık* ‚Männerfreundschaft‘. Laut Schiffauer (ebd. 108-114) sind *Gleichheit* und *Gegenseitigkeit* die zentralen Prinzipien so verstandener Freundschaft. Beide entstehen und erhalten sich in zwei miteinander reziprok verbundenen Strukturen: *Herausforderung* und *Erwiderung* sichern bzw. die Positionen des Einzelnen in und gegenüber der (Freundes-)Gruppe; *Gabe* und *Gegengabe* konstituieren eine wechselseitig bestehende Verpflichtung. – Mit *dost* bzw. *dostluk* verfügt das Türkische allerdings noch über einen deutlich intimeren Ausdruck für Freundschaft, der auch eine religiöse Konnotation haben kann (vgl. Mertek 1997: 53).

Şa.: Ich hab' ja auch 'n paar deutsche Freunde. Ich hab' einiges von denen übernommen, und einiges übernehmen die von mir. Also da gibt's 'n kulturellen Austausch, eigentlich. (Mevlana II., S. 18)

HLF.: Also wenn du mit denen ausgehst, dann zahlen die auch mal für dich, heißt das? [Lachen] (Mevlana II., S. 18)

Şa.: [lacht] Ja, das auch. Aber Geld ist nicht so 'ne ausschlaggebende Bewertung für mich. (Mevlana II., S. 18)

HLF.: Aber viele türkische Jugendliche sagen, was weiß ich, wenn sie mit 'nem Deutschen ausgehen, dann zahlen sie einmal und beim zweiten Mal zahlen sie auch noch, aber wenn der sich beim dritten Mal wieder einladen lassen will, oder sogar sagt, „oh, ich hab' ausnahmsweise kein Geld dabei“ [Lachen], dann ist es langsam schwierig. Und das kommt ja wohl vor, oder? (Mevlana II., S. 18)

Şa.: Ja, gut, aber das lernen die dann auch mit der Zeit. Zum Beispiel, wenn ich ihm [M.; HLF] zehn Mark gebe, dann will ich die zehn Mark nicht unbedingt zurück haben. Das ist *okay*. Wenn er das braucht, dann kriegt er das. Aber irgendwann brauch' ich sicherlich auch mal zehn Mark, dann frag' ich ihn, „hast du zehn Mark?“, und die gibt er mir dann auch. Das ist kein Thema. Aber zum Beispiel bei einem Deutschen ist es nicht so. Ich hab' das öfter gesehen, dass Deutsche um zehn Pfennig hinter jemandem hergelaufen sind. Da fragt der mich, „du schuldest mir noch dreißig Pfennig“, oder der sagt, „vierzig Pfennig, die bringst du mir morgen mit“ [Lachen] – so was hab' ich gehört. (Mevlana II., S. 18f.)

Şe.: [lachend] Auch erlebt! (Mevlana II., S. 19)

HLF.: Ja, das kenn' ich auch noch. Als ich Kind war, wenn man sich da mal zwanzig Pfennig geliehen hat, und dann fingen die Leute an und wollten Zinsen haben. (Mevlana II., S. 19)

M.: Nicht als Kind. Als Jugendliche machen die das immer noch so. (Mevlana II., S. 19)

Şa.: Oder wenn man raucht. Speziell da erleb' ich das. Ich Rauch' auch, und wenn ich zum Beispiel so'n Deutschen frage, dann sagt der, „ja, tut mir Leid und so, ich hab' nur noch vierzehn“ – [Lachen] – das ist seine Antwort. Und das ist *nicht* im Spaß gemeint, sondern das meint der ernst. Was soll ich da machen? Wenn jemand von mir 'ne Zigarette haben will, der muss mich nicht unbedingt kennen, der kann mich ruhig fragen, und der kriegt sofort seine Zigarette. Das ist kein Thema. Aber so was lernen die dann mit der Zeit auch. Also 'n Deutscher zum Beispiel, 'n deutscher Freund, dann sag' ich ihm, „gib mir zehn Mark“. Dann gibt der mir die zehn Mark, aber fragt mich dann nicht später danach, „wo sind meine zehn Mark“, oder so. Solche Sachen lernen die dann auch. Oder ich bin zum Beispiel bei einem Deutschen zu Hause gewesen, da war so'n Apfelpfopf, da waren vier, fünf Äpfel drinne. Da hab' ich gefragt, „kann ich mir mal einen nehmen?“, meint er, „ja, der eine gehört meinem Bruder, der eine gehört meinem Vater [Lachen], hier und da“. Da waren die Äpfel schon weg. Da meinte er dann, „tut mir Leid“. Aber wenn er dann zu mir kommt, bei mir kann er ruhig essen. Bei mir sieht er das dann alles. Wir können alles teilen. Das ist kein Problem. (Mevlana II., S. 19)

HLF.: Das ist dann schon so was, das wär' dann so'n Punkt, wo der von dir was lernen kann. (Mevlana II., S. 19)

Şa.: Ja, genau, und der sieht das auch und der packt das dann auch mit der Zeit. (Mevlana II., S. 19)

Die mangelhaft ausgeprägte Fähigkeit zu teilen steht, gerade wenn es die Qualitäten von Freundschaft angeht, aus der Sicht der Befragten für übersteigerten Materialismus und Egoismus in der Gesellschaft<sup>132</sup>. Diese nicht nur deutschen Jugendlichen zugeschriebenen Eigenschaften wirken sich aber weiter aus, etwa wenn es darum geht, für einen Freund bedingungslos einzustehen, ihn nicht bei der ersten sich bietenden Gelegenheit zu verraten oder zu hintergehen. Solche negativen Erfahrungen haben jedoch einige der Jugendlichen gemacht.

A.: Aber das Türkentum, das zählt bei uns halt auch sehr viel. Ich bin halt – eigentlich bin ich stolz, ein Türke zu sein. Ich bin stolz, meine Freunde zu haben, die mir auch bei jeder Sache helfen würden, wenn mir irgendwas passieren würde. Aber ich bin nicht der Meinung, dass man dann einfach *durch* diese Freundschaften anderen Leuten etwas zu fügen muss oder die beängstigen muss, *weil* man Türke ist *und* Freunde hat sozusagen. Ich helf' auch genauso gut meinen deutschen Freunden. Aber das vermiss' ich halt bei den deutschen Freunden, dass die öfters diese Hilfe nicht erwidern – (Hicret I., S. 21)

H.: – die Zusammengehörigkeit – (Hicret I., S. 21)

A.: – in den meisten Fällen. Bei denen ist das eher so ab und zu mal ganz nett, und dann kommt das denn auf ein Mal so, wenn man kein' Bock hat, [abfällig] „du bist so und so“ – und dann versucht man, einen nieder zu machen, fertig zu machen. Das merk' ich auch oft an den Schulen und so. (Hicret I., S. 21)

Die Äußerung, *du bist so und so*, steht in diesem Gesprächszusammenhang für die Abschottung deutscher Freundeskreise gegenüber Mitschülern türkischer Herkunft, zum Beispiel wenn es um Parties geht. Ein anderer Befragter war häufiger nicht zu solchen Festen eingeladen worden, weil von Gastgebern und anderen Gästen befürchtet worden war, er könne sich als ‚Spielverderber‘ erweisen, weil er keinen Alkohol trinken, nicht tanzen, sich nicht nur an den üblichen Partyexaltiertheiten nicht beteiligen, sondern, im Gegenteil, sie auch noch offen anprangern könnte.

Ab.: Im Freundeskreis, da passiert das schon mal ab und zu, aber dann redet man darüber. Zum Beispiel solche Sachen: „der soll nicht mitkommen, der macht da doch sowieso nichts“ – (Hicret II., S. 14)

HLF.: Wenn's auf Parties geht? (Hicret II., S. 14)

Ab.: Ja. „Wenn wir da trinken, dann wird der da nur rumsitzen, und wenn wir dann reden, wird der sich aufregen, weil wir getrunken haben“. (Hicret II., S. 14)

132 Dass sich daran eine umfassende Gesellschaftskritik anschließt, soll auf den S. 262-272 eigens dargestellt werden.

Zu den eher unangenehmen Erfahrungen mit deutschen Gleichaltrigen gehört auch, wenn diese sich fälschlich für so gut informiert halten und meinen, ihren muslimischen Freunden oder Schulkameraden sagen zu müssen, was diese essen dürften und was nicht.<sup>133</sup>

A.: Wenn man dann ab und zu mal so mit Deutschen zusammen ist, mit deutschen Freunden rumgeht, die dann nicht so viel Ahnung davon haben, dann heißt es dann, „ja, wieso isst du das denn nicht, das kannst du doch ruhig essen, das ist doch nicht so schlimm“ – zum Beispiel bei Schweinefleisch, oder bei Rinderfleisch ist es ja noch eher so, weil es kommt ja auf die Art an, wie man das schlachtet. Und da verstehen die das überhaupt nicht! Dann heißt es, „ja, das ist doch nicht so schlimm, kannst doch eben einmal abbeißen, dann hast du keinen Hunger“, und dann antworte ich meistens darauf, „nein, ich kann mir auch selber was kaufen, wenn ich Hunger habe“, und so weiter. (Hicret I., S. 12)

Hat dieser Jugendliche offensichtlich Schwierigkeiten damit, eine ausgesprochene Einladung zurückzuweisen und sieht sich nicht immer in der Lage oder in der Stimmung, seine Ablehnung angemessen zu begründen, fassen andere – allerdings wenige – der befragten Jugendlichen ähnliche Einladungen fast schon als einen respektlosen Affront auf, etwa wenn in der Berufsschule belegte Brötchen und Sekt spendiert werden und dabei Brötchenhälften mit Käse unmittelbar neben solchen mit Schweinefleisch auf einem Tablett liegen. Dabei geht es auch um nur scheinbar absurd anmutende Vorstellungen davon, wie die Unreinheit bestimmter Lebensmittel auf reine ‚überspringen‘ kann.<sup>134</sup>

S.: Sag’ ich, „ich trinke keinen Alkohol“. Und *jedes* Mal fragen sie! „Willst du auch ’n Glas haben?“ Sag’ ich, „nee, danke“. Und die wissen, dass ich kein Schweinefleisch esse und keinen Alkohol trinke. Da haben die Tablett serviert, wo Schweinefleisch und Käse nebeneinander ist! ’N Milligramm vom Schweinefleisch – wenn sich das berührt, da gehen die Viren rauf! Kann ich schon nicht essen! Also sag’ ich, „ich hab’ heute Morgen schon viel gegessen“. Muss ich mir so

133 S. S. 83ff.

134 Tatsächlich folgen solche Reinheitsvorstellungen einer *immanenten* Logik: Bereits 1913 stellte Freud in *Totem und Tabu* klar, dass „diesen Verboten etwas wie eine Theorie zugrunde zu liegen (scheint), als ob gewissen Personen und Dingen eine gefährliche Kraft zu eigen ist, die sich durch Berührung mit dem so geladenen Objekt überträgt, fast wie eine Ansteckung“ (Ders.: 1986: 314). Dass sowohl ‚westliche‘ Vorstellungen von Schmutz als auch rituelle Verunreinigungen Ausdruck von *kulturellen Systemen* sind, die Heiliges von Profanem *trennen*, zeigt Douglas (1985: 45-59). Sie interpretiert folglich die mosaischen Speisegesetze als „Zeichen, die in jedem Moment zum Nachdenken über die Einheit, Reinheit und Vollkommenheit Gottes anregen. Die Meidungsvorschriften verliehen der Heiligkeit bei jeder Begegnung mit dem Tierreich und bei jeder Mahlzeit einen physischen Ausdruck. So gesehen erscheint die Einhaltung der Speisegesetze als bedeutungsvoller Teil des großen liturgischen Aktes der Anerkennung und Anbetung“ (ebd. 78). Die Vorstellungen von Kontamination, die in der oben wiedergegebenen Interviewpassage zum Ausdruck kommen, erscheinen *verständlich*, wenn man sie vor diesem Hintergrund liest (zur Unterscheidung von *vernünftig* und *verständlich* vgl. Kippenberg 1996: 230). Dessen ungeachtet sind dem (gesellschaftlichen) Umgang von Muslimen und Nicht-Muslimen (ebenso wie von Juden und Nicht-Juden) Grenzen gesetzt, die beachtet und respektiert werden wollen (s. u.a. Spuler-Stegemann 1998, 167f.; Heine 1997, 276-285).

was einfallen lassen. Und ich trink kein' Alkohol. Boah, wieso kann man keinen Alkohol trinken! Das hab' ich von einem Kollegen gehört. Da haben sie über mich schlecht geredet. Was kann ich dazu sagen? Trauriger Mensch, tut mir Leid, Armleuchter! Der keinen Respekt hat – tut mir Leid! (Yunus-Emre, S. 33)

Der hier zitierte Jugendliche ist übrigens der einzige, der angab, überhaupt keine deutschen Freunde zu haben. Er unterstellt im Interviewverlauf häufiger jedem ‚kulturellen Fauxpas‘ von nicht nur gleichaltrigen Deutschen böswillige Absicht und hat wohl auch deshalb wenig Zugang zu Angehörigen der Aufnahmegesellschaft.

Das Engagement der Befragten in den Gemeinden, u.U. schon deren bloße Frequentierung, ist aber auch solchen Jugendlichen türkischer Herkunft, die keine Moscheen besuchen – also der deutlichen Mehrheit unter der zweiten/dritten Generation türkischer Migranten –, die sich aber dennoch irgendwie als Muslime definieren, schwer zu vermitteln.

A.: Das ist aber auch unter Freunden so. Auch wenn man türkische Freunde hat, die sagen, dass sie Moslems sind, aber sich nicht unbedingt an alles halten, zum Beispiel Beten, ab und zu mal in die Moschee gehen, das Sich-Weiterbilden, und so weiter. Das ist auch schwer, mit denen zu reden. Weil wenn man dann sagt, „ja, ich geh' heute in die Moschee“, – „was willst du da denn, was machst du da denn? Was gehst du denn da hin? Komm doch, lass uns Basketball spielen!“ Scheiß' doch drauf, sozusagen. (Hicret I., S. 22f.)

Und dennoch sagen viele Befragte, dass wie ihre familiären auch die freundschaftlichen Beziehungen zu gleichaltrigen Türken enger sind und intensiver gepflegt werden. Die Fähigkeit und die Bereitschaft zu emotionaler und solidarischer Nähe wird offenbar als eine Art besonderer sozialer Qualität von Türken begriffen, die sich durch gemeinschaftliche religiöse Haltungen sogar noch steigern kann, ihrer aber nicht unbedingt als Voraussetzung bedarf.

A.: Ich hab' auch 'n paar türkische Freunde an der Schule, und mit denen geht das eigentlich. Das sind dann mehr so Cliquen. Ich kann von mir sagen, ich hab' in fast jeden Teil von Bremen Freunde und die habe ich zum Teil über die Moschee kennen gelernt und auch so in der Stadt, über andere Freunde kennen gelernt. Nicht nur unbedingt Moslems, sondern auch türkische – äh – armenische Christen. Da habe ich zwei, drei Freunde in Huchting [Bremer Stadtteil; HLF], zum Beispiel. Wir haben uns eigentlich richtig gut verstanden. Wir haben uns einen Tag gekannt, am nächsten Tag haben wir uns getroffen, die waren bei uns. Da sind wir spazieren gegangen, zu dritt, zu viert. Dann haben wir ihnen erst mal was ausgegeben. Dann sind wir ein bisschen rumgefahren, dann saßen wir bei denen, dann haben die uns was ausgegeben. Also, das war von einen Tag auf den anderen Tag so: kennen gelernt und dann eigentlich sofort verstanden, sofort Vertrauen gehabt, und sofort hatte man Hilfe, dass man weiß, wenn man in Schwierigkeiten steckt, dass einem sofort einer helfen könnte. Und das ist halt das Gute unter den türkischen Freunden und Beziehungen, weil man da auch mehr auf die Beziehung, auf die Freundschaft eingeht als bei Beziehungen und Freundschaften zu Deutschen. (Hicret I., S. 21f.)



Ähnlich unterhalten die meisten Befragten in den Gemeinden und über sie hinaus enge freundschaftliche Beziehungen zu anderen, sich ähnlich verstehenden muslimischen Jugendlichen, aber sie schotten sich – wenigstens nicht willentlich – gegenüber Nicht-Muslimen oder Kultur-Muslimen ab. Religionszugehörigkeit ist deutlich kein entscheidendes Kriterium zur Beurteilung eines Menschen und seines Verhaltens. Tatsächlich kommt es auf den *Charakter* an, auf die *Gedanken* eines potentiellen Freundes. In einem Interview heißt es: „Das [Verhalten eines Menschen; HLF] muss nicht unbedingt durch den Glauben kommen. Zum Beispiel jetzt, wenn man in der Kindheit das beigebracht kriegt, dass Stehlen nicht gut ist, dass das auch 'ne Sünde ist – okay, man muss ja nicht wissen, dass das 'ne Sünde ist, man weiß dass das was Schlechtes ist. Und ich denke' mal, jemand, der auch nicht an Gott glaubt, der weiß bestimmt auch, dass das nicht so was Gutes ist, und dass man jemandem schadet durch Stehlen. Und man muss nicht einer Religion angehören, um das zu wissen.“ (Y., Mevlana I., S. 23). Zu glauben ist keine notwendige Voraussetzung für ein rechtschaffenes Leben.

Sich willentlich abzusondern, sich ausschließlich unter Muslimen aufzuhalten und nur mit ihnen freundschaftlichen Kontakt zu pflegen, wird von den meisten Befragten abgelehnt. Gettoisierung, Segregation und Isolation haben in den Augen der befragten Jugendlichen als mögliche Modelle des Lebens in der Migration ausgedient, selbst die Bildung von Cliquen wird argwöhnisch kommentiert. Das Leben der Eltern dient dafür als beredter Beweis.

Y.: Also, ich fände es besser, wenn sich jeder mit jedem gut verständigen würde. Nicht nur so in Cliquen, die Muslime, die Ausländer, die Deutschen, das finde ich nicht gut. (Mevlana I., S. 12)

HLF.: Sind eure Freundeskreise gemischt, Türken und Deutsche? (Mevlana I., S. 12)

Y.: Ja, die sind gemischt. (Mevlana I., S. 12)

HLF.: Und das geht auch gut? (Mevlana I., S. 12)

S.: Man hat keine Probleme damit. (Mevlana I., S. 12)

Ab.: Von meiner Sicht aus, ist meine Nähe zu einem, der gläubig ist, größer als zu einem, der nicht gläubig ist. Aber das macht meine Freunde nicht aus. Also, ich hab' genauso viele Freunde, die gläubig sind, wie Freunde, die nicht gläubig sind. Das heißt nicht, das ich mit einem gläubigen Freund mehr mache als mit einem ungläubigen. (Hicret II., S. 9f.)

HLF.: Also Vertrauen hat nicht unbedingt damit zu tun? (Hicret II., S. 10)

Ab.: Nein, nein. (Hicret II., S. 10)

Vertrauen, heißt es, muss sich mit der Zeit entwickeln und bewähren. Sicher ist das einfacher unter Jugendlichen, die die gleichen Werthaltungen teilen – sie sind aber keinesfalls notwendige Bedingung. Denn die Verlässlichkeit eines Freundes ist letzt-

lich eine Frage nach dessen Charakter. Allerdings haben die Befragten Jugendlichen dem Augenschein nach beurteilt tatsächlich nur wenige engere nicht-türkische Freunde<sup>135</sup>; die oben wiedergegebenen Aussagen konstruieren insofern vielleicht eher ein *gedachtes* als ein *gelebtes* Modell von Freundschaft.

## 4.2 Das Bild von der Türkei, den Türken und dem Türkentum

Alle befragten Jugendlichen pflegen eine anhaltende Affinität zur Türkei und den Türken. Allerdings trägt diese Affinität im Einzelfall höchst unterschiedliche Akzente, gemeinsam ist den Befragten allenfalls ein in gewisser Weise relatives Bewusstsein für ihre türkischen Wurzeln. Schon die Frage, welche Bedeutung diese Wurzeln für das Leben von Jugendlichen türkischer Herkunft in Deutschland haben, wird individuell unterschiedlich beantwortet. Dabei ist das Alter der Befragten entscheidend, der familiäre Migrations- und Integrationsverlauf und auch, von den beiden genannten Faktoren sicher abhängig, ihre Bildungsaspiration. Grob gesagt gilt: je jünger der Befragte, desto lockerer ist seine Bindung an die Türkei, umso höher der Bildungsgrad, desto reflektierter ist sein Bild von der Türkei und den Türken. Darüber hinaus durchaus vorhandene Differenzen stehen offenkundig – von den Befragten der ATİB-Gemeinde<sup>136</sup> abgesehen – nicht in erster Linie in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu einem der Gemeinde-Dachverbände und damit verbundenen innenpolitischen türkischen Interessen, sondern bestehen quer durch alle Gruppen.

### 4.2.1 Türke-Sein in Deutschland

Für die befragten Jugendlichen ist die Frage nach *dem Türkischen* ihrer Identität stets verbunden mit der Lebenserfahrung, dass sie – wie auch immer – als Türken in Deutschland leben, dass die Türken zusammen mit Asylbewerbern für Deutsche fast zu Synonymen für *die Ausländer* geworden sind.<sup>137</sup> Nicht zuletzt deshalb sind Jugendliche türkischer Herkunft immer wieder gezwungen, sich mit dem türkischen Anteil ihrer Identität auseinanderzusetzen. Ob das eher gelassen oder aber vehementer und

135 Bei etlichen Besuchen von Gemeinden über einen Zeitraum von mehreren Jahren habe ich nur ein einziges Mal einen türkischen Jugendlichen angetroffen, der sich mit seinem *deutschen* Freund im Jugendraum einer Gemeinde aufhielt.

136 Die ATİB ist eine seit 1988 bestehende Abspaltung der ADÜTDF, des religiösen Dachverbands der ‚Grauen Wölfe‘ bzw. der (faschistischen) türkischen MHP. Beide Organisationen vertreten die so genannte Türkisch-Islamische Synthese. Insgesamt erscheint die ATİB vom Grundsatz her offener, wenn auch ideologisch der ADÜTDF nahestehend (vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997:25f; Spuler-Stegemann 1998: 124).

137 Das ist ein wichtiger Grund dafür, dass die meisten Jugendlichen in den Interviews angaben, sich eher als Türken rspt. Ausländer denn als Muslime diskriminiert fühlen. Auf den Seiten 139-143 sowie 143-145 soll gezeigt werden, wie Religionszugehörigkeit als positive Identifikationsmöglichkeit zugunsten der türkischen Herkunft bevorzugt wird.

auch aggressiv geschieht, ist wiederum abhängig von Migrationsverlauf und Integrationsgrad.

A.: Wir sind in Deutschland geboren, ich bin jetzt schon achtzehn Jahre hier, und in die Türkei fahre ich alle zwei, drei Jahre einmal. Die Türkei ist für mich eigentlich – abgehakt. [schmunzelnd] Ich kann auch nicht so gut Türkisch. (Fatih II., S. 2)

Dieser Jugendliche, ein 18-jähriger Gymnasiast, bringt zum Ausdruck, wie groß der Abstand zur Türkei für die jüngeren Jugendlichen türkischer Herkunft inzwischen geworden ist: Die Türkei ist *abgehakt* und es fehlen nuanciertere Sprachkenntnisse.<sup>138</sup> Diese Position ist typisch für die Jüngeren; aber auch sie halten es, danach gefragt, geradezu für ihre Aufgabe, türkische Traditionen für nachfolgende Generationen zu bewahren. Allerdings gehen sie diese Aufgabe aus einer eher pessimistischen Grundhaltung an.

HLF.: Seht ihr es als eure Aufgabe an, türkische Traditionen zu bewahren? (Fatih II., S. 33)

A.: Ich finde schon, ja. Man kann das ja nicht einfach vergessen, dass man Türke ist. Man kommt ja daher. Und die Herkunft ist ja – du bist eben Türke. Und so'n bisschen Tradition sollte schon sein. Aber ich glaub', mit der Zeit wird sich das – wenn hier erst die zehnte Generation ist, dann gibt's das, glaub' ich, gar nicht mehr. (Fatih II., S. 33)

Diese Einschätzung geht wohl mit der Erfahrung einher, dass sich im eigenen Leben und Erleben tatsächlich schon *Deutsches* und *Türkisches* mischen, dass die Jugendlichen eine Identität nicht *zwischen*, sondern tatsächlich *aus* beiden Kulturen entwickeln und – vielfach – bewusst auswählen können, welche Lebensweise ihnen angemessener scheint – gerade weil sie die Unterschiede wahrnehmen.

Ö.A.: Die Frage, was bist du, Deutscher oder Türke? Diese Frage ist eigentlich so daneben. Ich glaube, ich würde immer nur ausweichend darauf antworten. Ich mach' es teilweise so: Wenn ich unter türkischen Freunden bin, nicht weil ich Angst vor Ausgrenzung habe oder so, sondern nur, um einen gewissen Standpunkt deutlicher zu machen, sage ich, „ich bin Türke“, ja? Unter Deutschen sage ich, „ich fühl' mich deutsch“. Im Endeffekt, wenn man mich dann mal betrachtet, was bin ich denn dann, von meinen Charaktereigenschaften her? Ich würde einfach sagen, „ich bin Moslem, meine Eltern kommen ursprünglich aus der Türkei, ich hab' 'nen türkischen Pass, mich verbindet die Art, wie ich erzogen wurde, mit der Türkei, aber die Art, wie ich lebe – ich habe vieles von der deutschen Gesellschaft einfach übernommen“, und ich sage, dass der türkischen Gesellschaft genau das fehlt. Was für die aber ein Vorteil wäre. Aber dann kommt ja wieder die Frage, „gibt's denn 'ne türkische Gesellschaft?“, oder, „was typisch Türkisches oder was typisch Deutsches hast du denn übernommen?“. Aber, ich glaube auch, es gibt Unterschiede. (Eyüp-Sultan, S. 77f.)

138 Andere Jugendliche berichten, dass in der Türkei lebende Verwandte sich anlässlich von Besuchen wunderten, dass die in Deutschland aufgewachsenen Jugendlichen überhaupt noch Türkisch sprächen.

Zunächst fällt auf, dass Deutscher-Sein oder Türke-Sein diesen Gesprächspartnern gar nicht (mehr) *so wichtig* ist. Nationale Identität scheint zu Gunsten des Hier-Lebens zurückzutreten. Die Option aber, in unterschiedlichen Kommunikationssituationen verschiedene Haltungen – *Standpunkte* – einnehmen zu können, verweist darauf, dass es für die Jugendlichen tatsächlich Wahlmöglichkeiten gibt und dass die – wenigstens teilweise – auch genutzt werden.<sup>139</sup>

Die Befragten unterhalten im Einzelfall stark variierende Bilder von Türkei, Türken und Türkentum. Auffällig an diesen Bildern ist, dass sie häufig in Spannungsverhältnissen bestehen, defensive und offensive Komponenten haben, eben weil sie individuell ausgeprägt stets auch die Vorstellungen der deutschen Aufnahmegesellschaft von den eingewanderten Türken einerseits, einen imaginären *common sense* der türkischen Migranten und der türkischen Herkunftsgesellschaft andererseits rekonstruieren. So wird, wenn es um mehrheitsgesellschaftliche Vorstellungen von türkischen Migranten in Deutschland geht, Kritik etwa der Aufnahmegesellschaft an den Einwanderern nicht einfach negiert, sondern im Gegenteil, ihr wird eine gewisse Berechtigung zugesprochen, die sich dann allerdings relativiert, indem die ‚schlechten Erfahrungen‘ mit der Aufnahmegesellschaft der türkischen Migranten ins Spiel gebracht werden.

Ö.D.: Aber ich muss einfach sagen, wenn das Thema ‚Ausländer‘ aufgeworfen wird, das Thema ‚Türken‘, dann heißt es – ach, sehen Sie einfach in die Medien. Zu 80 % geht es um Kriminalität, Betrug und so weiter. Gut, ich versteh’s auch, man sieht auch Kriminalität. Ich möcht’ das auch nicht verleugnen. Es ist ja da. Aber andererseits: Wenn ich jetzt mal meinen Vater sehe, mein Vater hat siebenundzwanzig Jahre [Migration; HLF] auf dem Buckel. Und die Anzahl der Benachteiligungen, weil er Türke ist, die kann man gar nicht aufzählen. Sie können auch vielleicht mal ’n paar Türken zusammentrommeln, die hinsetzen und sagen, „schreibt mal die Beleidigungen auf, die ihr so an den Kopf geworfen gekriegt habt“ – Sie könnten die Sätze aneinander reihen, da haben Sie einen Roman zusammen. (Eyüp-Sultan, S. 18f.)

*Beleidigungen* werden hier als – ein – Auslöser und zugleich Ursache für abweichendes sozial auffälliges Verhalten mancher türkischer Jugendlicher gedeutet. Ein Teil der Verantwortung wird damit der Aufnahmegesellschaft zurückgewiesen. Trotzdem und gerade deshalb bestimmt die ‚deutsche‘ Vorurteilsstruktur das Selbstbild der

139 Goffman (1998: 132-155) weist darauf hin, dass Angehörige von stigmatisierten (Minderheiten)Gruppen innerhalb und außerhalb ihrer Minorität je unterschiedliche Diskurse führen und dass diese Diskurse bestimmten Gesetzmäßigkeiten strategisch-taktischer aber auch psychologischer Natur folgen. Goffmans Darstellung ist mit dem Begriff ‚Stigmanagement‘ um vieles überzeugender als die Vermutungen, die Spuler-Stegemann (1998: 65ff.) an zentraler Stelle über „*taqyya*: das Gebot der Verstellung im Feindesland“ anstellt. In einigen Interviews wurde mutig nach Bedeutung und Praxis von *taqyya* gefragt; die Jugendlichen reagierten derart zurückweisend, dass später darauf verzichtet wurde, Spuler-Stegemanns Vorwurf der „Doppelbödigkeit“ (ebd. 68; zitiert aus einem Manuskript H. Beckers) zu überprüfen. Diejenigen Jugendlichen, die mit einer aus den Äußerungen Spuler-Stegemanns abgeleiteten Frage konfrontiert wurden, machten jedenfalls für ‚Lüge‘ und ‚Verstellung‘ enge Grenzen geltend: Ein Muslim müsste schon real an Leib und Leben bedroht sein, um ihren Einsatz zu rechtfertigen.

türkischen Jugendlichen zu weiten Teilen. Wenn z.B. türkische Einwanderer den im Verlauf der Migration erworbenen materiellen Wohlstand sichtbar werden lassen, reagieren nicht nur Deutsche, sondern eben auch Türken mit Misstrauen.

Ö.D.: Wenn ich 'n unbekannten Türken sehe, der 'n aufgemotzten Wagen fährt und [zeigt auf die herumliegenden Mobiltelefone der drei Gesprächspartner] mit 'm Handy rumläuft – na jetzt nicht mehr, der *jet-set* ist ja entsetzt – [Lachen] das hat ja jetzt jeder – aber noch vor 'n paar Jahren hätte ich gesagt, „ah, der ist halt im illegalen Bereich“. Und ich glaube auch, wenn man ein bisschen mit den deutschen Kommilitonen redet, dann öffnen die sich auch, wenn man so 'n bisschen Einverständnis zeigt, dann sie sagen auch, „ich kann's nicht verstehen, wie schaffen die das überhaupt, so 'n Auto zu fahren“. Ich sag's auch, von fünf sind vielleicht, hast Recht, drei sind so vielleicht. Aber es gibt auch andere – es ist so: ich kann nun mal Papas Wagen fahren, wie er ihn selbst fährt, als ob es meiner wär'. Es ist so. Es ist auch so, dass [lachend] die Türken wirklich gerne 'nen Daimler fahren und BMW [Lachen]. Und die geben auch gerne was dafür. Die sind auch bereit, dafür mehr auszugeben. Aber es ist nun halt – es ist eigentlich traurig, wenn man wirklich jemand ist, der auch arbeitet, der am Wochenende wirklich Drecksarbeit tut, um diesen Wagen zu fahren, und dann nachher muss man sich das anhören. Das ist es. Dass man da wirklich über einen Kamm schert und sagt: *alle*. (Eyüp-Sultan, S. 20)

Dieser Jugendliche bringt zum Ausdruck, dass die türkischen Einwanderer tatsächlich einen hohen Preis für ihren Lebensstandard zu entrichten haben: Sie müssen die *Drecksarbeit* verrichten. Deshalb scheint es für ihn doppelt ungerecht, wenn dem mit Mühe erreichten Lebensstandard von der Aufnahmegesellschaft mit Misstrauen und Neid begegnet wird. Und er ist wie die anderen Teilnehmer dieses Interviews verblüfft, dass die erste Generation offensichtlich viel weniger unter der Haltung der Bevölkerungsmehrheit leidet.

Ö.A.: Mein Vater geht mit solchen Sachen viel *cooler* um als ich! Also, mich trifft das viel mehr als ihn. Obwohl er mehr durchgemacht hat. Also, mein Vater kann über so was lachen, weißt du, aber mich kann das richtig aufregen. Wenn ich so was höre. Ich kenne zum Beispiel einen, der wird in Bremen zum Unternehmer des Jahres gewählt, fährt natürlich die neue S-Klasse, das ist auch 'n Türke, durch Immobiliengeschäfte. Aber ich persönlich habe auch über den gehört, dass er illegale Geschäfte treiben soll. Das muss doch für den echt beschissen sein, wenn er aufgrund seines unternehmerischen Könnens zum Unternehmer des Jahres gewählt wird, und dann sich noch anhören muss, dass er sozusagen *dealt*, weißt du. Aber die Älteren können anscheinend darüber lachen, ey! Mich regt das ehrlich gesagt auf. Weil ich sage, mein Vater hat hart gearbeitet und nicht verdient, sich so was anhören zu müssen! (Eyüp-Sultan, S. 20)

Provokationen von Angehörigen der Aufnahmegesellschaft, die der in diesem Fall genannte Vater<sup>140</sup> gelassen – will sagen: wahrscheinlich gar nicht – pariert, werden von manchen Jugendlichen offensiver beantwortet. Dabei werden zuweilen genau

140 Die Gelassenheit dieses und anderer Väter hängt sicherlich auch mit der Isolation der ersten Einwanderergeneration zusammen, die ich im Kapitel ‚Familie‘ beschrieben habe: weil die Eltern im Gegensatz zu ihren Kindern gar nicht auf einen engeren Kontakt zu Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft bedacht sind, treffen sie deren verächtliche Äußerungen weniger.

die Klischees über Türken bewusst bedient, die den eigentlichen Anlass der Provokationen bilden.

Ö.A.: Manchmal hat man einfach keine Lust, den Braven zu spielen. Und wir sind ja zum Beispiel dafür bekannt, dass wir das netteste Volk auf der Welt sind, weil wir immer mit zwanzig Leuten auf einen gehen und fragen, „hast du Probleme?“ [wechselt deutlich den Tonfall; alle lachen]. Nein, im Endeffekt, wir haben einen Zusammenhalt in der Clique, allgemein wir, die Türken, oder die Ausländer. Südländer würde ich sogar noch dazu sagen. Und ich hab’ das erlebt, wenn mich zum Beispiel ’n paar breite Deutsche – also ich bin nicht gerade breit – anmacht haben, dann habe ich einfach so getan, als wäre ich so’n Typ, der gleich seine zwanzig Leute zusammentrommelt, und habe dann auch wirklich meinen Mund aufgemacht, weil ich mir das nicht gefallen lassen wollte, nur weil ich eventuell schwächer oder alleine bin, mich da dumm anmachen zu lassen. Da hab’ ich auch so den Obercoolen gespielt: „ey Mann, weißt du was, wir können uns gleich treffen, und dann komm’ ich mit meinen Freunden, dann gibt’s aber mächtig Schläge“. Es hat echt gereicht, dass ich so dann so [verstellt sich], „Mann!“, „Alter!“, so diese Art dann einfach gespielt hab’, obwohl ich sonst eher selten so rede. Ich mag es gar nicht, wenn Leute so reden, weil das wieder das *Image* drückt und vielleicht nicht immer richtig ist.<sup>141</sup> Aber manchmal sagt man sich dann eben, „jetzt reicht’s, ey!“ [lacht]. Wenn ich schon als *so einer* abgestempelt werde, dann *bin* ich es halt auch. Und irgendwo macht es ja auch Spaß, ich will mir ja nichts vormachen. Es macht Spaß, dann einfach so den *Coolen* zu spielen. Ich sage ja, es muss nicht unbedingt richtig sein, aber in der Situation sagt man sich dann, so jetzt hab’ ich meinen Spaß und tu’ einfach mal so. (Eyüp-Sultan, S. 21f.)

Die Attitüde des *Obercoolen* wird von diesem Gesprächspartner auch deshalb – *eigentlich* – abgelehnt, weil sie *das Image drückt*, weil sie negative Vorannahmen der deutschen Bevölkerungsmehrheit nur noch verstärkt. Deutlicher noch als das Ziel, eine persönlich erlittene Beleidigung zu parieren, wird hier der Wunsch nach einem grundsätzlich verbesserten Ansehen des türkischen Bevölkerungsteils zum Ausdruck gebracht. Es ist aber festzuhalten, dass die genannte Attitüde in einer ritualisierten Form – wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine Analogie zur Struktur von *Herausforderung* und *Erwiderung* in der Freundschaftsgruppe (vgl. S. 103) –, in der Art einer rhetorischen Figur, insbesondere für *verbale* Auseinandersetzungen zu Verfügung steht und wohl auch genutzt wird.

Und doch zeigt das Bestreben, das Ansehen türkischer Einwanderer zu verbessern, deutlich, dass für die meisten Jugendlichen eine soziale Integration ihrer Minderheit ohne Alternative ist. Dabei wird die Mehrheitsgesellschaft durchaus kritisch

141 Der Befragte bezieht sich hier auf eine Sprache, unter gleichaltrigen hiesigen Türken sehr verbreitet, die zugleich ein Klischee erfüllt und kreative Neuschöpfung ist. Zaimoğlu (1997) hat ihr in „Kanak Sprak“ ein literarisches Denkmal gesetzt. Im Vorwort heißt es: „Längst haben sie einen Untergrund-Kodex entwickelt und sprechen einen eigenen Jargon: die ‚Kanak-Sprak‘, eine Art Creol oder Rotwelsch mit geheimen Codes und Zeichen. Ihr Reden ist dem Free-Style-Sermon im Rap verwandt, dort wie hier spricht man aus einer Pose heraus. Diese Sprache entscheidet über die Existenz: man gibt eine ganz und gar private Vorstellung in Worten“ (ebd.: 13).

gesehen, aber dennoch bieten die vielen Entfaltungsmöglichkeiten der Individuen den befragten Jugendlichen auch Anknüpfungspunkte.

Ö.A.: Seitdem ich den Islam besser kenne und versuche, den auszuleben, bin ich automatisch verpflichtet, um ein guter Moslem zu sein, mich praktisch in diese Gesellschaft zu integrieren. Aber integrieren in dem Sinne, dass ich gucke, was für Rechte habe ich – ich laufe hinter meinen Rechten her – was für Pflichten habe ich – ich habe meine Pflichten der Gesellschaft gegenüber zu erfüllen, so lange sie nicht den Gesetzen unserer Religion entgegentreten. [...] Ich kann einiges nicht so machen, wie die Nicht-Muslime. Weil ich dann mit mir nicht klar komme. Dann muss ich entweder meine Sachen packen – das will ich aber auch nicht, weil das irgendwo meine Heimat geworden ist. Deswegen finde ich, dass man *durch* die Religion wirklich hier leben kann in Deutschland, wenn man die Religion verstanden hat. Die Religion bedeutet halt auch: arbeiten, dass man an gewissen Problemen arbeitet. Mal nein sagen können, mal auf sein Recht pochen, aber immer im Verhältnis zu dem, was bringt mir das und was verliere ich dadurch. (Eyüp-Sultan, S. 46f.)

Deutschland, heißt es, sei Heimat geworden. Die Entwicklung der Gesellschaft wird folgerichtig auch als die eigene Aufgabe angenommen. Dass diese Entwicklung auch ein Prozess des Aushandelns ist, an dem die unterschiedlichsten Gesellschaftsteile beteiligt sind, steht außer Frage. Religion ist dabei eine Art Fundament, eine Ausgangsbasis, durch die, so beschreibt es der Befragte, er erst hier leben könne. Auch deshalb ist die Kritik an der hiesigen Gesellschaft in der Mehrzahl der Interviews moderat und bezieht sich eher auf einzelne Aspekte, etwa das Familienleben, dass durch den Bedeutungsverlust von Religion allgemein seiner Werte beraubt sei. Aber diese Entwicklungen werden nicht nur für deutsche, sondern eben auch für türkische Familien beschrieben; nur ganz allgemein, so wird häufig behauptet, haben diese Werte bei ‚südländischen‘ Familien eher Bestand, bei katholischen eher als bei protestantischen. Ausdruck des Wertverfalls ist immer wieder der Verlust von Respekt<sup>142</sup>, der *Drang nach Freiheit*, die hier oft auf sexuelle Freizügigkeit reduziert ist, und der kurzsichtige Verzicht auf *Weisheit der Alten*, der mit dem Bedeutungsverlust der Religion einhergeht – dass mit dem letzten Punkt ein ganz anderer Bildungsbegriff als bisher anklingt, sei nur am Rande erwähnt. Als Ergebnis all dieser Entwicklungen wird eine Gesellschaft gesehen, deren Mitglieder sich durch Verantwortungslosigkeit gegen über den anderen auszeichnen.

Ö.A.: Der Drang nach Freiheit, der ist so extrem geworden in der heutigen Gesellschaft, merke ich zumindest – (Eyüp-Sultan, S. 49)

Ö.D.: – das kommt drauf an, wie man Freiheit definiert – (Eyüp-Sultan, S. 49)

142 Dass sich aber auch der Respekt selber – wie er erwiesen wird und wem – gewandelt hat, wird auch in dem Interviewauszug deutlich: die Definition von Respekt habe sich geändert, heißt es, und diese Entwicklung wird ausdrücklich begrüßt.

Ö.A.: – ja: Verantwortungslosigkeit gleich Freiheit. Und ich merke wirklich an vielen Deutschen, dass die diese Verantwortung überhaupt nicht mehr tragen wollen. Zum Beispiel habe ich mal 'ne Freundin gefragt, warum sie denn überhaupt Abitur macht? Und da sagte sie, „ja, so lange ich zur Schule gehe, wird meine Wohnung bezahlt“. So geht sie mit dem Geld ihrer Eltern um. Für mich ist das so: Ich sehe, dass mein Vater wirklich hart dafür gearbeitet hat, und dafür immer noch arbeitet, das heißt, ich könnte nie so leichtfertig mit dem Geld von meinem Vater umgehen. Und jetzt sage ich mal nicht, dass das durch die Religion gekommen ist, sondern das hat meiner Meinung nach auch mit Respekt zu tun, dass man das respektiert, was die Eltern gemacht haben, geschafft haben, und nicht einfach sagt, „ja, ihr habt's gemacht, toll, schön, aber jetzt leben wir in dieser Zeit“. Früher wurde der Aspekt des Respekts ein bisschen weiter definiert, heute hat man sich ein bisschen mehr beschränkt, meiner Meinung nach auch zum Guten [lacht], aber ein Teil sollte schon bestehen und der kommt aber wiederum durch die Religion. Weil in der Religion soll man die Älteren achten, auch aufgrund der Weisheit, die sie teilweise mitbringen können. (Eyüp-Sultan, S. 50)

So betonen die Befragten, dass sie sich vielfältig und gegenüber den verschiedensten Gesellschaftsteilen verantwortlich fühlen: verantwortlich der Gesamtgesellschaft ein positives Bild von den Muslimen zu präsentieren, verantwortlich aber auch, als Teil dieser Gesellschaft zu ihrer Entwicklung beizutragen. Mitunter wird diese Verantwortung, gerade wenn sie sich auf die öffentliche Repräsentanz der eingewanderten Muslime bezieht als Minderheit, dann auch als Druck empfunden.

Ö.A.: Mich belastet das immer, wenn ich sehe, dass ich 'ne große Verantwortung trage, dass ich immer Nicht-Muslimen gegenüber versuchen muss, perfekt zu handeln. Ich *oute* mich öfter – oder, ich werde sehr leicht als Moslem *geoutet*, ja? Und das heißt, mein Fehlverhalten, was eigentlich menschlich ist, trägt oft dazu bei, dass man das dann auf den Islam schiebt, „na, ihr Moslems!“ – weißt du? Das ist eben so. Du bist 'ne Minderheit. Ich sag' mal, wenn ich mich nicht als Minderheit fühlen würde, dann wäre mir das 'n bisschen mehr egal. Es wär' dann für die Leute einfacher, zu sagen, „dass ist halt einer von den Moslems, der's nicht ganz drauf hat“. (Eyüp-Sultan, S. 81)

HLF.: Aber jetzt ist es immer so, dass die Leute, die dich kennen lernen, sagen, „ah, die Moslems sind so, wie Ö. ist“. (Eyüp-Sultan, S. 81)

Ö.A.: Ja, das ist so [lachend]. Weil's nun mal so wenig von uns gibt. Und darum möchte ich auch keinen schlechten Eindruck hinterlassen, weil das ist dann nicht wegen mir, weil ich Ö. heiß', sondern auch, weil's dann auf meiner Religion haftet. (Eyüp-Sultan, S. 81)

Im Detail heißt das dann auch, dass gerade die Jugendlichen, die Angehörigen der zweiten und dritten Generation, die gegenüber ihren Eltern den Vorteil haben, *die deutsche Gesellschaft zu kennen*, in der Lage und in der Pflicht sind, zwischen unterschiedlichen Welt- und Lebensbildern zu vermitteln, vielleicht sogar eine Synthese zu schaffen. Diese Weltbilder zeichnen sich in den Augen der Jugendlichen dadurch aus, dass sie einerseits wissenschafts*gläubig*, rationalistisch und hinterfragend sind, andererseits auf Glauben und absoluten Wahrheiten beruhend.



Ö.D.: Auf der einen Seite muss klar sein: Moslems kommen in eine Gesellschaft rein. Natürlich tragen die Moslems eine Riesenverantwortung. Man muss sehen, diese Gesellschaft ist nun mal auf gewisse wissenschaftliche Erkenntnisse aufgebaut. Es ist nun mal so. Und es muss ja nicht so sein, dass es negativ oder positiv ist, darum geht's gar nicht, sondern die Menschen haben eine gewisse Einstellung. Du fährst nach Afrika, du kannst denen sagen, „ich hab' das und das gesehen“ – die glauben dir das und sind viel positiver gegenüber dem Islam eingestellt. Wenn du die gleiche *story* hier erzählst – die drehen sich um und lachen darüber. (Eyüp-Sultan, S. 82)

Ö.A.: Aber womit verbindest du das jetzt? Mit dem wissenschaftlichen Fortschritt? (Eyüp-Sultan, S. 82)

Ö.D.: Nein, [...] du willst ja von den Menschen gewissermaßen anerkannt werden. Du willst eine Anerkennung und du willst, dass sie dir einen gewissen Freiraum geben. Und du möchtest auch sagen, diese Menschen haben aufgrund von Medien oder irgendwas, haben sie ein gewisses Vorurteil – (Eyüp-Sultan, S. 82)

Ö.A.: – *ich* will mich einfach nur wohl fühlen – (Eyüp-Sultan, S. 82)

Ö.D.: – das ist gut, aber um dich wohl zu fühlen, müssen dir die Menschen einen gewissen Freiraum geben oder die Bereitschaft dazu haben. Was ist, wenn die Menschen in Deutschland sagen, „wir sind generell bereit, einer fremden Kultur in Deutschland einen gewissen Freiraum einzuräumen, unter der Bedingung, diese Kultur ist nicht irgendwie terroristisch oder was weiß ich veranlagt“ – (Eyüp-Sultan, S. 83)

Ö.A.: – [vehement] *das* ist ja auch deren eigenstes Recht, *dagegen* spricht doch auch nichts – (Eyüp-Sultan, S. 83)

Ö.D.: – gut, gut, ist ja *okay*. Das heißt aber, du *musst* mit diesen Menschen in eine gewisse Kommunikation eintreten, und dich erklären. Und sie werden dich auch fragen, wie der Islam ist. Die werden ganz andere Fragen stellen als jemand, der beispielsweise in den Tropen lebt. Und das heißt, dass du dann die Verantwortung trägst, nicht irgendwelche *stories* zu erzählen, sondern das gewissermaßen auf wissenschaftliche Weise zu erzählen, weil sie das nur so verstehen. (Eyüp-Sultan, S. 83)<sup>143</sup>

Ö.A.: Darum geht's mir eigentlich gar nicht. Es ging ja um die Minderheiten, ob ich mich als Minderheit fühle. Ich möchte nur sagen, wir sind eine Minderheit und wir haben diese Probleme. Ich mein', ein Deutscher kann zu mir kommen und sagen, „ey, ihr seid 'ne Minderheit und das ist euer Problem und du musst damit klarkommen und wenn's dir nicht passt, gehst du!“. Der hat Recht, weißt du? Ich bin auch nicht hier her gekommen, um aus Deutschen Moslems

143 Dieser Interviewteilnehmer war – als Übersetzer – in den interreligiösen Dialog mit einer evangelisch-reformierten Kirchengemeinde aus der Nachbarschaft involviert. Dort waren seiner Schilderung nach unterschiedliche Schöpfungsbilder aufeinander geprallt: Während die christlichen Teilnehmer darwinistische Vorstellungen in ihre religiösen Vorstellungen integrieren konnten, waren viele unter den Moscheeverechnikern auf diese Diskussion schlecht vorbereitet. Ein älterer türkischer Gesprächsteilnehmer verstand das ganze Aufhebens um diese Fragen nicht und bat den Jugendlichen zu übersetzen, dass man sich doch nur eine Kuh anschauen müsste, um zu erkennen, dass ihre Erschaffung nur durch eine *Absolutheit* erfolgt sein könne. Die Evolutionstheorie ging an seinem Weltverständnis völlig vorbei. Der Jugendliche hingegen sieht sich selber in der Lage, dieser Theorie, eben weil er sie kennt, ihre *immanenten* Schwachstellen entgegenzuhalten und ihre Widersprüche aufzudecken.

zu machen, damit's mir gut geht. Es ist nur so: Man wünscht sich einfach so was Utopisches. Dass man sagt, „ich bin zwar 'ne Minderheit, aber die akzeptieren das“. Ich wollt' nur sagen, das ich da manchmal wirklich hart dran zu beißen hab', dass ich mich da immer wieder zusammenreißen muss, wenn ich dann immer wieder gegen diese Fronten laufen muss. (Eyüp-Sultan, S. 83)

*Diese Fronten* stehen für Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft, die oft aus Unverständnis an die Jugendlichen herangetragen werden, denen gegenüber sie ihren Lebensstil rechtfertigen müssen. Interessanterweise – aber das scheint tatsächlich der Hauptkritikpunkt zu sein – wird das in der folgenden Sequenz wiederum am Beispiel von Frauen bzw. Mädchen erläutert: Es geht um (selbst-)auferlegte Einschränkungen, die Gegenstand der Vorurteilsstruktur der Mehrheitsgesellschaft sind.

Ö.A.: Also, wenn ich heute *talkshows* sehe, dann muss ich darüber immer lachen. Also das spiegelt wirklich so'n bisschen die Vorurteile in der Gesellschaft wider. Die Fragen, „warum darf denn nun ihre Tochter nicht in 'ne Discothek?“ und „warum darf sie keinen Freund haben, sie leben doch hier in Deutschland, sie müssen sich doch der Gesellschaft anpassen?“, sprich: sie müssen sich doch integrieren. Ich verstehe jetzt nicht, warum zur Integration die Wertvorstellungen der deutschen Gesellschaft, wenn es einheitliche Wertvorstellungen geben würde, unbedingt übernommen werden müssen. Ob das nun unbedingt dies Integrieren sein soll? Und damit hat man selber lange Zeit Probleme, seinen deutschen Freunden zu erzählen, warum man gewisse Sachen macht oder nicht macht, darf oder nicht darf. Aber wenn man dann älter wird, steht man wirklich auch selber dahinter. Man macht das nicht, weil die Eltern das wollen, sondern weil man das selber machen will. Dann hat man echt keine Probleme mehr damit, zu sagen, ich bin anders und ich bin auch bewusst anders, ich will anders sein, und dann klappt's auch. Aber das ist ein schwieriger Weg, den viele nicht ganz hinkriegen. Ich kenne viele, die sich fast dafür schämen, die wollen sich einfach nur so anpassen, um nicht aufzufallen. Also vieles von dem, was die Freunde machen, obwohl sie das selber vielleicht gar nicht wollen. Man fällt halt zumindest nicht auf, wenn man das mitmacht. Das ist so'n bisschen das Hauptproblem. (Eyüp-Sultan, S. 7f.)

Dass aber eine Gesellschaft zu einem Mindestmaß individualisiert sein muss, dass eine „freiheitliche Atmosphäre“<sup>144</sup> herrschen muss, um die hier formulierten Forderungen überhaupt einlösen zu können, bleibt angesichts der Gesellschaftskritik vieler Befragter ein ungelöster Widerspruch. Die Bezugnahme auf Religion kann (auch) in den Augen der Befragten soziale Minderheiten stabilisieren, jedoch ist die Verbind-

144 Walzer (1998: 86f.) beschreibt, dass im US-amerikanischen Modell von religiösem Pluralismus und religiöser Toleranz Religionsgemeinschaften innerhalb gewisser Grenzen das Recht zustanden wird, die Freiheit ihrer Mitglieder zu beschränken. „Dennoch wird aber immer ein Druck in Richtung des individualistischen Modells spürbar sein [...]: Die Tendenz geht zu einer als freie Vereinigung begriffenen Gemeinschaft mit freiem Ein- und Austritt und nur geringem Anspruch und geringer Fähigkeit das Alltagsleben ihrer Angehörigen zu bestimmen.“ Bezeichnenderweise richten (christliche) Gruppen, denen diese Entwicklung suspekt ist, „ihre Feindseligkeit nicht unmittelbar gegen bestimmte minoritäre Religionsgemeinschaften [...], sondern gegen die freiheitliche Atmosphäre, die das System als Ganzes schafft“.

lichkeit des Glaubens längst keine sichere mehr, wenn, wie es im folgenden Abschnitt heißt, *jeder für sich selber entscheidet, ob er die Vorschriften einhält*.

Şa.: Nein, die Identifizierung [mit dem Islam; HLF] liegt dann daran, dass man hier 'ne Minderheit ist, dass man dann einen Glauben hat, dass man sagt, ich bin Moslem und ich halt auch dazu. Das ist vielleicht das Standbein für einige Leute hier, die sich in dieser Gesellschaft *nicht* integrieren können und die sich da fest gebunden sehen. Da hab ich zumindest irgend'ne Gemeinde – (Mevlana II., S. 56)

M.: – aber in der Türkei ist das auch der Fall, dass die Leute halt irgendwann nichts mehr mit der Religion zu tun haben wollen. (Mevlana II., S. 56)

Şa.: Wenn man zum Beispiel Istanbul anguckt, da ist das auch so, die Orthodoxen, die gehen auch in ihre Kirche und die sind verdammt fest daran gebunden. Das ist für sie auch 'ne Identifizierung. (Mevlana II., S. 56)

HLF.: Aber was bedeutet das denn für 'ne Gesellschaft, wenn immer mehr Leute ihre Religion verlassen? Wie beurteilt ihr das? (Mevlana II., S. 56)

Şa.: Ich seh' das irgendwo als Verlust. Ein Glaube ist ja eine Lebensphilosophie, 'ne Lebensweise. Vorschriften gibt's. Die muss man vielleicht einhalten. Aber man kann dann für sich selber entscheiden, ob man das auch wirklich macht. Da gibt's dann die Freiheit. Und wenn man psychisch nicht daran glaubt, dann ist es *okay*, wenn man austritt. Aber wenn man sagt, „ich geh' nicht in die Kirche, das ist mir scheißegal“ – das ist schade eigentlich. Wenn es dein Glaube ist, dann musst du dich da vielleicht auch mal 'n bisschen für interessieren. Da was lernen. (Mevlana II., S. 56)

HLF.: Ich versuch' mir manchmal vorzustellen, wie eine Gesellschaft, in der Religion im öffentlichen Leben keine Rolle mehr spielt – (Mevlana II., S. 56)

M.: – Anarchie – auf jeden Fall. Materialismus. Und daraus folgt Anarchie. (Mevlana II., S. 56f.)

Drastische Bilder entwerfen hier eine Gesellschaft ohne religiöse Verbindlichkeiten. Zwischen den Religionen wird in dieser Frage nicht differenziert, d.h. wenn (ehemalige) Christen in Scharen den Kirchen den Rücken kehren, gilt das zunächst als genauso bedrohlich wie eine entsprechende Entwicklung unter Muslimen. Nicht wenige Befragte beschreiben eine pessimistische Zukunftsvision des Islam in Deutschland; das verwundert zunächst umso mehr, weil gleichzeitig ausgesagt wird, dass erstens immer mehr Muslime in Deutschland lebten und zweitens von denen auch immer mehr praktizierten.<sup>145</sup> Eine Erklärung dieses Widerspruchs scheint mir darin zu liegen, dass der eigenen Minoritätserfahrung der Wunsch nach quantitativem Wachstum innewohnt, dass die Befragten aber zusätzlich die Erfahrung machen,

145 So heißt es in einem Interview: *Wir sind ja schon über vier Millionen*. – Dass davon abgesehen die Zahl der jugendlichen Besucher in den Gemeinden steigt, hat seine Ursache wohl nicht zuletzt darin, dass diese Angebote relativ neu sind und in Bremen generell seit dem Neubau der Fatih-Moschee (IGMG) forciert werden.

innerhalb der Minorität der türkischen Migranten wiederum eine zahlenmäßig kleine Gruppe ausmachen.

*HLF.*: Wenn ihr in die Zukunft gucken könntet, was glaubt ihr, wie der Islam in Deutschland in fünfzig Jahren aussehen wird? (Fatih II., S. 37)

*M.*: Oh, schlecht. (Fatih II., S. 37)

*A.*: Also, wenn man jetzt die Tradition nicht einhält, und was dagegen tut, dann wird das so sein, wie beim Christentum, dass man dann auch ein- oder zweimal im Jahr in die Moschee geht. (Fatih II., S. 37)

*HLF.*: Das gibt's doch sowieso. Ich kenn' schon viele Leute – (Fatih II., S. 37)

*A.*: – ja, das gibt's – (Fatih II., S. 37)

*HLF.*: – die nur zu *ramazan* und *kurban* in die Moschee gehen und sonst gar nicht. Die gibt's doch. (Fatih II., S. 37)

*K.*: Später werden alle so denken. (Fatih II., S. 37)

Der Wertewandel innerhalb der Gesellschaft, der durchgängig unterstellt und kritisiert wird, betrifft, so wird hier noch einmal deutlich, eben nicht nur Angehörige der Aufnahmegesellschaft, sondern auch muslimische Einwanderer. Um differenzierter Aufschluss über die Bewertung solcher Entwicklungen zu bekommen, wurde in den Interviews bewusst polarisierend gefragt, ob denn Begriffe wie Reinheit bzw. Unreinheit Kategorien einer solchen Bewertung sein könnten, die nicht (nur) die Individuen, sondern jeweils die ganze Gesellschaft betreffen.<sup>146</sup>

*HLF.*: Findest du, dass man Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit – also für Menschen kann man das ja sagen: der ist rein und der ist unrein – (Yunus-Emre, S. 42)

*S.*: – ja. (Yunus-Emre, S. 42)

*HLF.*: Kann man so was auch auf 'ne ganze Gesellschaft übertragen oder auf ein Land und eine Gesellschaft, kann man sagen, ein Land ist unrein? (Yunus-Emre, S. 42)

*S.*: Ja klar geht das, denk' ich mal. Von meiner Persönlichkeit aus würd' ich sagen: wir leben in Deutschland – *ist* Schweinefleisch verboten? *Ist* das verboten in Deutschland? (Yunus-Emre, S. 43)

*HLF.*: Nein. (Yunus-Emre, S. 43)

*S.*: Alkohol? (Yunus-Emre, S. 43)

---

146 Analog zu Walzers These (s. Anm. 144) richtet sich auch hier die Kritik eher gegen eine „freiheitliche Atmosphäre“.

HLF.: Auch nicht. (Yunus-Emre, S. 43)

S.: Strich? Strich ist *okay*? Pornos? Kannst du dir überall holen? Ja? Zum Beispiel. (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: Also du würdest dann sagen, die Gesellschaft ist unrein? (Yunus-Emre, S. 43)

S.: Zum – äh – größten Teil. (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: Und wie geht das dann, dass du in so 'ner Gesellschaft lebst? (Yunus-Emre, S. 43)

S.: Das ist schwer, sehr schwer! Man lebt mit dem einen Bein hier und man lebt mit dem einen Bein da. Wenn man einen Fehler macht, dann heißt das, du könntest vielleicht in die falsche Fahrtrichtung gehen. (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: Aber was heißt das für deine Kontakte, wenn du mit mir zusammen bist und du weißt, das ich vielleicht vor'n paar Tagen Schweinefleisch gegessen habe? Was heißt das dann? (Yunus-Emre, S. 43)

S.: Also, das ändert bei mir nichts. Es ist für mich eine Ehre, dir den Islam zu erzählen, mein Interesse daran weiterzugeben.<sup>147</sup> Mit der Voraussicht, dass ein nicht-muslimischer Mensch einmal im Leben eine Gelegenheit bekommt, im ganzen Leben einmal eine Gelegenheit bekommt, ein Moslem zu werden. Wenn man diese Gelegenheit einmal verpasst hat, das bedeutet: keine Chance mehr. Die bekommt jeder Mensch, egal, auch wenn ein Mensch auf einer einsamen Insel lebt – der sucht nach irgendetwas. Der versucht, an etwas zu glauben. Denn der sagt, ich bin nicht alleine. Der kommt schon auf den Gedanken, innerlich ist das schon angeboren. (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: Aber wenn du jetzt hier lebst und auch sagst, du bleibst hier – nach deinem Tod gehst du vielleicht zurück – (Yunus-Emre, S. 43)

S.: – vielleicht auch vorher – (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: – vielleicht auch vorher, kann sich was ergeben – aber kann man sich überhaupt auf das Leben hier einlassen, wenn man sagt, die Gesellschaft ist unrein, kann man dann hier zurechtkommen, oder isoliert man sich damit auch? (Yunus-Emre, S. 43)

S.: Ich weiß nicht, auf welche Art und Weise du das jetzt gezielt fragst. Wie soll ich das jetzt verstehen? (Yunus-Emre, S. 43)

HLF.: Also meine Vorstellung ist, dass es eines Tages so sein wird, dass Christen, Muslime, Juden, Leute türkischer Herkunft und woher auch immer, dass die hier alle zusammen in einer Gesellschaft leben, und zwar so, dass niemand das Gefühl hat, er würde betrogen oder käme zu kurz oder würde in seinen Rechten eingeschränkt. (Yunus-Emre, S. 44)

S.: Ich sag' mal, das Gute und das Böse wird bis zum Tag des jüngsten Gerichts auf der Welt sein und herrschen. (Yunus-Emre, S. 44)

---

147 Hier erschließt sich ein passant die Motivation vieler, sich dem Interview zu stellen: Einem Nicht-Muslimen *den Islam zu erzählen*, wird als *Ehre* aufgefasst.

HLF.: Aber das doch dann überall, oder? (Yunus-Emre, S. 44)

S.: Auf der ganzen Welt. (Yunus-Emre, S. 44)

HLF.: Ich meine, Alkohol gibt's auch in der Türkei, Prostitution gibt's da auch – (Yunus-Emre, S. 44)

S.: – sag' ich ja, das mein' ich ja! Genau das mein' ich ja! (Yunus-Emre, S. 44)

HLF.: Also würdest du sagen, die türkische Gesellschaft ist genauso unrein oder sie ist *auch* unrein? (Yunus-Emre, S. 44)

S.: Hm. *Teilweise* unrein, ja. Also, ich sag' mal, die Leute, die danach streben, modernisierter zu leben – unter dem Begriff ‚modern‘ kann ich nur eines verstehen: unglaublich zu sein! (Yunus-Emre, S. 44)

Auf eine Gesellschaft, die auch in ihren religiösen Vorstellungen pluralistisch ist, besteht für diesen Jugendlichen offensichtlich nicht allzu viel Hoffnung. Das kann daran liegen, dass sich für diesen Jugendlichen Religionszugehörigkeit im *Unterschied zu den Anderen* ausdrückt. Er erlebt den Kontakt mit Anders- und Nichtgläubigen vielfach als Affront, sieht sich etwa durch Einladungen, die er aus religiösen Gründen meint ausschlagen zu müssen, persönlich angegriffen, beleidigt und in seiner Integrität und Würde verletzt. Alle (!) anderen Jugendlichen betonen aber weit weniger die Differenz, sondern sind gerade um Kontakt zur Gesellschaft bemüht, auch, wie zu lesen war, um ihre Position zu vermitteln. Diese Jugendlichen weisen Reinheit/Unreinheit als Kategorien zurück, zumindest wenn es um mehr geht, als individuelles Verhalten zu beschreiben.

HLF.: Kann man Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit auf Gesellschaften oder Staaten übertragen? (Eyüp-Sultan, S. 74)

Ö.A.: Ob eine ganze Gesellschaft rein ist oder nicht – (Eyüp-Sultan, S. 74)

HLF.: – oder auch ein Land – zum Beispiel Pakistan<sup>148</sup>, die sich so nennen. (Eyüp-Sultan, S. 74)

Ö.D.: Also ich sehe in der Praxis kein Land [lacht]. Das vorweg. Das ist theoretisch, aber letztendlich – (Eyüp-Sultan, S. 74)

Ö.A.: – nein, man kann auch – das heißt doch auch, dass das dann voll der pure Egoismus – „wir sind die Reinen!“ [Lachen] – (Eyüp-Sultan, S. 74)

148 Bezug auf die Vorstellungen eines ‚muslimischen Nationalismus‘. In denen gilt Pakistan als reiner Boden, alles andere, insbesondere natürlich das benachbarte Indien als unrein. Khālid und Ahmed sehen darin das „gebrochene Verhältnis“ pakistanischer Muslime zu Indern, Arabern und Iranern begründet. (Khālid/Ahmed 1996: 334f.).

H: Ich meine, man kann sich auch die muslimischen Länder betrachten: Algerien. Man kann nicht sagen, dass Algerien alles richtig macht. Oder Iran, oder so – (Eyüp-Sultan, S. 74)

Ö.A.: – aber ich würde doch sagen können, aufgrund dessen, was du [H.] über deinen *bac* erzählt hast: Die aus Indonesien kommen, die könnte ich als reine Leute bezeichnen. Also ich könnte das über *andere* so sagen, „die sind rein“. Aber, *unrein*, könnte ich *nicht* sagen. Oder über mich, „*ich* bin rein“, könnte ich auch nicht sagen. Da einzige, was ich machen könnte ist, aufgrund von dem, was ich höre zu, zu sagen, „diese Leute *scheinen* wirklich rein zu sein“, über die hört man wirklich immer nur positive Sachen: Wie *fein* die denken. (Eyüp-Sultan, S. 74)

Ö.D.: Man muss erst mal diesen Begriff, *rein*, definieren. Wenn du den als Oberbegriff von vielen positiven Eigenschaften – also die du [Ö.A.] als positiv empfindest – definierst, und er [H.] sieht dann viele dieser Eigenschaften innerhalb dieses Monats [des *bac*, HLF] bei denen, und du sagst dann nachher: „das sind reine Menschen“. Und das ist doch die Frage – *ist* es denn allgemein so? (Eyüp-Sultan, S. 74)

H: Vielleicht sind das ja auch nur die Personen, die ich da kennen gelernt hab’ – (Eyüp-Sultan, S. 75)

Ö.A.: – vielleicht haben sie sich in Mekka – du weißt, was da alles abgeht – (Eyüp-Sultan, S. 75)

Ö.D.: – vielleicht haben die sich in diesem Monat so verhalten, aber das ist es halt: Du beschränkst sie auf diesen Monat. Aber wenn du das jetzt allgemein betrachtest – das geht nicht. Für mich persönlich ist das reine Theorie. (Eyüp-Sultan, S. 75)

H: Man kann nicht sagen, dass alle Indonesier so sind. – Die ich da kennen gelernt habe, die waren wirklich hundertprozentig. Wenn da kein Platz war zum Sitzen, dann sind die aufgestanden und haben dir Platz gemacht. Und trotzdem würde ich das indonesische Volk nicht als rein bezeichnen, weil – vielleicht sind das nur die Indonesier, die nach Mekka kommen. Die wurden ausgewählt. Die werden ausgewählt. Die machen sechs Monate so ’n Training – die werden getrimmt, nein, nicht getrimmt, die machen ’ne Prüfung. (Eyüp-Sultan, S. 75)

Diesen Jugendlichen kommt allein die Frage nach der Reinheit eines Landes oder einer Gesellschaft aberwitzig vor: Sie sehen in der Praxis kein Land, dem man diese Eigenschaften zusprechen könnte. Auch für islamische Länder kann dieser Anspruch nur theoretisch erhoben werden. Der Befragte H., noch beeindruckt von seiner Pilgerfahrt und dem Verhalten indonesische Mekkapilger, hatte seinen Freunden von deren auffallend höflichen brüderlichen und ‚gesitteten‘ Verhalten in Mekka erzählt, was einen der Befragten dazu verleitete, die Vermutung zu wagen, dass vielleicht die ‚Indonesier‘ rein seien. Aber sogleich heißt es, dass Pilger aus diesem Land nach besonderen Kriterien für den *bac* ausgewählt würden und vorher ein monatelanges qualifizierendes Training zu absolvieren hätten, dass man also kaum von deren Verhalten auf die indonesische Gesellschaft schließen könne. Wohl auch deshalb verlagert sich die oben dargestellte Diskussion schnell von Ländern rspt. Gesellschaften auf einzelne Individuen. Und selbst für diese wird eine solche Bewertung

deutlich zurückgewiesen. Entsprechende Spekulationen, so ein Teilnehmer (und die anderen formulieren keinen Widerspruch), blieben in jedem Fall *reine Theorie*.

#### 4.2.2 Die Türkei und der Islam – Politik, Geschichte, Tradition und Kultur

Zentral finden sich im Interviewleitfaden Fragen zum Verhältnis von Türkentum und Islam. Wenn die einzelnen Interviews auch mitunter sehr unterschiedliche Verläufe nahmen, kam dieser Fragenkomplex doch durchgängig und in verschiedenen Zusammenhängen zur Sprache. Beide Begriffe bilden ein wichtiges Paar, weil an ihnen deutlich wird, wie sich die Jugendlichen jeweils *hier* positionieren, ob und wie dabei auf türkische Vergangenheit und Gegenwart zurückgegriffen wird. Im Fall der in diesem Untersuchungsrahmen befragten Jugendlichen ist das Türkeibild immer auch gekoppelt mit bestimmten Einschätzungen über die Stellung des Islam in der Türkei. Auf die Frage, *was* Türkentum und Islam miteinander verbinde, *wie* und *ob* beides tatsächlich verbunden sei, gibt es ein sehr breites Spektrum von Antworten. Die Positionen reichen von *das hat gar nichts damit zu tun* (A., Fatih II., S.: 41.) bis hin zu *Türkentum und Islam sind wie Nagel und Fleisch* (S., Yunus-Emre, S.: 27f.), d.h. sie sind nur unter Schmerzen zu trennen.

Viele Befragte sind aber in der Lage, ihre eigene wie auch die Positionen andersdenkender Jugendlicher zu reflektieren und zu relativieren; sie wissen um das Heikle dieser Frage und bringen die Schwierigkeiten zum Ausdruck, angesichts derer sie und ihre Altersgenossen eine muslimische Identität unter Diaspora-Bedingungen ausbilden müssen.

Ö.A.: Viele Türken verstehen das nicht, wenn ich sage, „mir ist der Islam wichtiger“. Die dann sagen, „was ist mit den ganzen Türken, die für den Islam gestorben sind?“. Ich sag’, „was ist mit denen dann? Mit denen ist doch nichts“. Wenn die für den Islam gestorben sind, dann sind die sowieso im Himmel. Damit brauch’ ich mich nicht zu befassen. Die jetzigen Türken leben nicht nach dem Islam! Da muss man nur mal in die Türkei gucken. Aber viele verbinden mit Türken die Moslems, die fast perfekt nach dem Islam gelebt haben – früher, Osmanisches Reich – und deswegen, wenn du *die* dann fragst, „was ist dir wichtiger?“, kommen die davon nicht los. (Eyüp-Sultan, S. 87)

Deutlich zeigt sich, wie widersprüchlich die Verhältnisse in der Türkei von Jugendlichen türkischer Herkunft in Deutschland eingeschätzt werden: Einerseits gilt die Türkei als islamisches Land, gelten die Türken als islamisches Volk, andererseits verweisen viele Befragte darauf, dass längst nicht alle Türken Muslime seien, dass politische Interessen den Islam behinderten und dass das Streben nach der Moderne und nach Europa die Religion gefährde. Und hier zugespitzt: *Die jetzigen Türken leben nicht nach dem Islam*.

M.: Die Türkei ist halt kein islamischer Staat, sondern ein islamisches Volk. Von daher gibt’s alles, was es hier gibt, das gibt’s auch da. Wenn nicht sogar viel schlimmer. (Mevlana II., S. 44)



Die Beurteilung türkischer Verhältnisse, ob sie nun explizit kritisiert werden und/oder trotzdem (auch) eine Identifikationsfolie darstellen, haben entscheidende Bedeutung für das Bewusstsein der Jugendlichen als Migranten mit türkischen Wurzeln.

Ö.A.: Das ist 'ne heikle Diskussion. Sogar mit meinem besten Freund diskutiere ich darüber. Ich sag' mal, *wenn* wir fromme Moslems sind, der ist genauso fromm wie ich. Und es geht wirklich, dass man an beides [Türkentum und Islam, HLF] glaubt. Dass man sich wirklich so stark emotional mit dem Land Türkei verbindet. Es gibt Nicht-Türken, die Moslems sind, die das ankotzt, dass viele Türken so nationalbewusst sind, die sich dadurch benachteiligt fühlen. Aber genauso gibt es Nicht-Moslems, die die Türkei genauso lieben. Aufgrund der Osmanen. Und es gibt Moslems, die aufgrund der Osmanen die Türken fast hassen. Das ist echt 'n politisches Thema, dass mit Vorsicht zu genießen ist. (Eyüp-Sultan, S. 88)

Insgesamt neigen die Jugendlichen dazu, ein gleichermaßen undurchschaubar wie beliebig scheinendes Konglomerat aus Tradition, Kultur und Religion zu bilden. Alle drei Begriffe sind dabei fähig, je wechselweise die anderen zu überlagern. Solche Überlagerungen werden insbesondere dann heftig kritisiert, wenn Tradition oder Kultur die Religion dominieren. Dabei wird dann der *wahre* Islam, der Islam der *Gebildeten*, gegen bestimmte türkische Traditionen oder Kultur(en) in Stellung gebracht, hier: der Blutrache.

Şa.: Das gibt's heute noch. Das wird alles noch gemacht. Die ganzen Traditionen dauern heute noch an. Wo sich Leute erschießen wegen 'ner Kleinigkeit, oder riesige Familien aufgelöst werden, durch solche Schießereien. Das gibt's ja heute noch. Das ist auch unislamisch, dass man einen einfach so erschießt. (Mevlana II., S. 45)

Şe.: Diese ganzen Racheakte – (Mevlana II., S. 45)

M.: – Rache gibt's ja im Islam nicht – solche Traditionen. (Mevlana II., S. 45)

Şa.: Aber je mehr sich die Bevölkerung bildet, werden diese Traditionen überholt, oder überrollt. (Mevlana II., S. 45)

M.: Genau. Das hat auch was mit Bildung zu tun. Diese ganzen Traditionen da, diese Rache-schüsse da. (Mevlana II., S. 45)

HLF.: Und gibt es so was wie islamische Traditionen, die in der Türkei in Vergessenheit geraten sind, von denen ihr meint, die muss man wieder neu entwickeln, beleben? (Mevlana II., S. 46)

M.: Islamische Traditionen – ich – (Mevlana II., S. 46)

HLF.: – in der Türkei hat's ja, ich meine unter Atatürk sind bestimmte Sachen abgeschafft worden, sind verboten worden, und jetzt gibt's ja offensichtlich Leute, die das wieder neu beleben wollen. So Sachen wie, dass der *ezan*<sup>149</sup> nicht auf Arabisch gemacht werden durfte, oder dass es

149 *Ezan*: Gebetsruf, s.a. Anm. 154 und 177.

'ne Zeit lang gar keine *Qur'an*-Kurse gab. Könnte das so was wie Re-Islamisierung sein? Oder ist das einfach nur unterdrückt worden und hat sich sozusagen unter dieser Unterdrückung immer weiter erhalten? Und jetzt wird's nur wieder sichtbar? (Mevlana II., S. 46)

Şe.: Sie meinen jetzt mit der Re-Islamisierung den Islam wieder aufbauen? (Mevlana II., S. 46)

HLF.: Ja. (Mevlana II., S. 46)

Şe.: Ich denk' mal, da gibt's schon Aktivitäten in der Türkei. Aber denen wird meistens ein Stein in den Weg gelegt [lacht]. (Mevlana II., S. 46)

Solche Kritik an der türkischen Gegenwart, an der politischen Lage in der Türkei, wird von Befragten aus allen Dachverbänden geübt. Im Zentrum stehen dabei die spezifisch türkische Form des *Laizismus* und, damit verbunden, die vermeintliche Beschränkung der Religionsfreiheit. Der Laizismus fordert eine strikte Trennung von Religion und Staat. Die türkische Variante des Laizismus geht zurück auf die Republikgründung durch Mustafa Kemal Pascha (Atatürk), der nach dem Untergang des Osmanischen Reichs die Türkei zu einer säkularen Republik europäischen Zuschnitts entwickeln wollte. Waren seit Mitte des 19. Jahrhunderts schon einzelne europäische Rechtstopoi übernommen worden, wurden nun nacheinander und systematisch alle islamischen Formen von politischer Herrschaft abgeschafft, das Justizwesen von der islamischen Gerichtsbarkeit gelöst, und schließlich auch das islamische Bildungswesen aufgelöst. Viele Moscheen wurden geschlossen, die islamischen Orden verboten und die Ausbildung von Geistlichen unter staatliche Kontrolle gestellt. Die letzten wichtigen Einschnitte betrafen das (Privat-)Leben der Bürger: Islamische (geistliche) Kleidung und Barttracht wurden verboten, Ehrentitel abgeschafft, und eine ‚Zivilehe‘ gesetzlich vorgeschrieben. Schließlich wurde der gregorianische Kalender (und mit ihm der Sonntag als arbeitsfreier Tag) und die lateinische anstelle der osmanisch-arabischen Schrift eingeführt. Diese Reformschritte drängten den Islam bis in die 50er-Jahre hinein in die Defensive; erst danach konnte er sich, unter allerdings veränderten Bedingungen, wieder zu einem bedeutenden, auch machtpolitischen Faktor entwickeln. Trotzdem bleibt der Laizismus weiterhin Verfassungsziel, das nicht zuletzt durch das Militär durchgesetzt wird (zwischen 1960 und 1980 gab es drei Militärregierungen, die jeweils politische Machtzuwächse religiöser Kräfte verhindern wollten). Inzwischen äußern sich aber viele Parteien pro-islamisch. Die *Türkisch-Islamische-Synthese* wird von einem großen Teil des politischen Spektrums propagiert; dass sie auch in die Einstellungen der interviewten Jugendlichen eingegangen ist, wird an zahlreichen Stellen deutlich. Seit 1961 ist ein *Präsidium für religiöse Angelegenheiten* (kurz: *Diyanet*) dem Ministerpräsidenten unterstellt; ohne eigenes Recht auf politische Stellungnahmen ist es im Laufe der Jahre als Kontrollorgan islamischer Religion in Erscheinung getreten und hat sich erst in jüngerer Zeit zu einem zumindest fallweise auch pro-islamisch agierenden Apparat gewandelt. So

wird die *Türkisch-Islamische Synthese* nicht zuletzt von Beamten dieser Behörde propagiert. Im europäischen Ausland ist die *Diyanet* mit Außenstellen vertreten, deren wichtigste Aufgabe wohl darin besteht, die migrierten muslimischen Türken über den Islam an den Nationalstaat zu binden.<sup>150</sup> Zugrunde liegender Maßstab für Religionsfreiheit ist für alle Befragten die deutsche Praxis, die durchweg positiv bewertet wird. Religionsfreiheit ist deshalb für viele ein zentraler Grund, dass sie ‚lieber‘ oder ‚besser‘ in Deutschland als in der Türkei leben wollen und können. Was die Jugendlichen als alltägliche Einschränkungen in der Türkei beschreiben, geht jedoch tatsächlich weit über die türkische Realität hinaus; z.B. ist es durchaus nicht so, wie vielfach vermutet und sogar behauptet wurde, dass *Qu'an*-Kurse verboten wären. Auffällig daran ist vor allem, dass Jugendliche aller Dachverbände – auch des quasi staatlichen – solche Vermutungen hegen.

T.: Und die Türkei ist ja eigentlich kein islamischer Staat. Da ist ja Demokratie, sag ich mal, aber vielleicht 70 % sind ja irgendwie gegen den Islam; also dass der Islam was mit der Regierung zu tun hat. Und deshalb können die *bocas* da nicht so frei reden. Das ist eben der Unterschied zwischen der Türkei und hier. (Fatih I., S. 5)

HLF.: Also kann man sagen, die politischen Probleme in der Türkei, die rühren sozusagen bis in die – (Fatih I., S. 5)

T.: – die springen auf die Religion über. Deshalb ist das hier in Deutschland besser. Das man das hier lernen kann, weil die *bocas* besser rauskommen, mit dem. (Fatih I., S. 5)

HLF.: Die müssen kein Blatt vor den Mund nehmen? (Fatih I., S. 5)

T.: Genau das. (Fatih I., S. 5)

V.: Das ist überhaupt ein sehr wichtiges Thema, die Unterscheidung zwischen Tradition und Religion. Zum Thema Politik und *Qur'an*, Politik und Islam – das, sag' ich mal, ist ein Problem in der Türkei, das uns hier nichts angeht. Die Jugendlichen, die hier aufgewachsen sind, denen ist das meistens scheinbegal, was in der Türkei passiert, auf gut Deutsch. Die meisten interessiert das gar nicht, was da abgeht in der Politik. Okay, es gibt hier viele Jugendliche, die sich dafür interessieren, die dazu auch ein bisschen was machen wollen, aber, wie T. schon gesagt hat, in der Türkei gibt es Laizismus, da wird unterschieden zwischen Laizismus und Islam. Religion und Staat gehören nicht zusammen. Das muss getrennt werden und das wird auch getrennt. Und deswegen können die *bocas* in der Türkei – denen wird vorgeschrieben, was sie zu sagen haben. Die dürfen den Staat zum Beispiel niemals kritisieren. Aber das ist ein anderes Thema. Da möchten wir gar nicht drauf eingehen. (Fatih I., S. 5f.)

Aktuellen politischen Themen, das wird noch zu vertiefen sein, ist nach Meinung aller Jugendlichen immer eine gewisse Brisanz eigen. Die Aussage, *da möchten wir gar nicht drauf eingehen*, wird in vielen Gesprächen und fast stereotyp wiederholt. Dagegen

150 Vgl. zu Gegenwart und Geschichte: Spuler-Stegemann (1996: 232-246). Zur Auslandsorganisation: Seufert (1999: 283).

wird das vergangene Osmanische Reich häufig und mit unterschiedlichen Absichten ins Spiel gebracht. So sind idealisierte Vorstellungen von der Türkei zu beobachten, insbesondere von der Zeit des Osmanischen Reichs, die flugs zu *der* türkischen Vergangenheit erklärt wird. Im Allgemeinen steht es dabei als positive – weil islamische – politische Ordnung der türkischen Gegenwart gegenüber. Einige Jugendliche erkennen in ihm auch ein für die Gegenwart taugliches Modell.<sup>151</sup> Häufiger schwingt jedoch wie in dem oben zitierten Interviewausschnitt eine gewisse Ambivalenz mit, wenn die Befragten am Beispiel des Osmanischen Reichs die türkische Tagespolitik kritisieren, gerade wenn es um die europäische Orientierung und die Bezugnahme auf die Moderne geht, weil sie natürlich wissen, dass die Vorenthaltung umfassender demokratischer politischer wie sozialer Rechte in der Türkei eben auch Ergebnis einer vormodernen Gesellschaftsstruktur ist.

H.: – ich versteh’ auch nicht warum, aber die Türken in der Türkei, die schämen sich mittlerweile dafür, wie die Osmanen damals regiert haben – weil die halt versucht haben, nach dem *Qur’an* zu regieren – (Eyüp-Sultan, S. 90)

Ö.D.: – ja, das ist einfach in deren Natur, das ist ein Extrem: Entweder ist etwas im gesamten System gut oder schlecht. Sie können nicht sagen – man kann doch ruhig sagen, „im Osmanischen Reich, im System des Osmanischen Reiches war dies gut und das war schlecht“. Das ist ein Problem der Türken, oder in der Veranlagung der Türken. Diese extreme Haltung, dass man in Bezug auf eine Sache sich extrem verhält. Du findest kaum in der Türkei eine Lösung oder irgendwas, wo sie die goldene Mitte suchen, in Annäherung getroffen haben. Und man sieht, was für Folgen das in der Türkei hat. (Eyüp-Sultan, S. 90)

Ö.A.: Fortschritte versuchen die immer durch Unterdrückung voranzutreiben, um gar nichts erst aufkommen zu lassen, um eine negative Tendenz gar nicht erst aufkommen zu lassen. Nur: das läuft irgendwie mist. (Eyüp-Sultan, S. 90)

Es gibt daher durchaus auch eine Wertschätzung moderner, pluralistischer Gesellschaften, die dem Einzelnen größere Entfaltungsmöglichkeiten bieten, auch und gerade im Bereich von Religion.

V.: Diese Muslime, die hier leben, die kriegen viele Kulturen auf ein Mal mit, und das ist sehr positiv. In der Türkei kann ein Moslem wahrscheinlich seine Religion nicht so gut ausleben wie die, die hier leben. Weil die hier alles sehen. Sie kennen die Unterschiede und können besser beurteilen, können besser auf die anderen Kulturen zugehen, können besser auf die christliche Religion zugehen, besser auf die anderen Religionen zugehen. Die Moslems, die hier in Deutschland, Belgien oder was weiß ich wo leben, jedenfalls nicht in einem muslimischen Land leben, die leben ihre Religion viel intensiver aus. (Fatih I., S. 32)

151 Auf die Frage, ob man heute einen Staat und insbesondere seine Rechtsprechung nach den Prinzipien des Osmanischen Reichs gestalten könnte: V.: Also, es hat jedenfalls 700 Jahre lang im Osmanischen Reich geklappt. (Fatih I, S. 11). Ähnliche Auffassungen sind weit verbreitet – und falsch! Der Irrtum beruht auf den 700-Jahrfeiern der *Gründung* des Osmanischen Reichs, die kürzlich auch in Deutschland begangen wurden.

Viele Kulturen zu kennen wird hier deutlich als ein Vorteil begriffen. Dagegen steht ‚die‘ türkische Kultur häufig als eine eindimensionale, reduzierte, die man allenfalls wegen ihrer eurozentrischen Fixierung belächelt.

Ö.A.: Wenn du türkische Traditionen auf TRT<sup>152</sup> siehst, unser Land, so wie das *da* vorgestellt wird – das ist doch kein Unterschied mehr zu einem europäischen Land. Ich mein’, [ironisch] wir wollen ja auch unbedingt ’n europäisches Land sein, davon ganz abgesehen – wobei nichts dagegen spricht – [alle lachen] (Eyüp-Sultan, S. 89)

Hier offenbart sich die kritische Haltung gegenüber (inner-)türkischen Modernisierungsprozessen und *zugleich*, dass für die Mehrzahl der Befragten die Europäisierung der Türkei tatsächlich ohne Alternative ist. Gleichzeitig ist gegenüber der Kultur, dem sonst oft so hoch gehaltenen Wert ‚der Türken‘, eine ironische Distanz nicht zu überhören:

Ö.D.: – [ironisch] die *Kultur!* [alle lachen anhaltend, einer verschluckt sich, muss husten] (Eyüp-Sultan, S. 89)

Ö.A.: – nein, was ich sagen wollte ist, die Deutschen kommen in die Türkei, und wollen die Türken von früher sehen. Und die Türken, [ironisierend, emphatisch] die präsentieren sich so *modern*, wir *wollen* modern sein. Wir wollen dazu gehören, koste es was es wolle, egal ob die Religion dabei draufgeht, ob die Kultur dabei draufgeht, Hauptsache wir Türken, wir zeigen, wie *modern* wir sind. Also der Begriff *modern*, der hat uns als Land so viel gekostet. Und das ist nichts, was ich meinen Kindern weitergeben möchte. *Das* ist mittlerweile auch Kultur geworden. (Eyüp-Sultan, S. 89)

Bei den wenigen ausgeprägter nationalistisch gesinnten Befragten heißt es zugespitzter, das Verhältnis von Türkentum und Islam sei „*wie Nagel und Fleisch – wenn man das trennen will, tut das weh*“ (S.: Yunus-Emre, S. 27f.). Die Folgen der kemalistischen Reformen und das anhaltende türkische Streben nach Europa werden von ihnen kritischer betrachtet. Deutlicher und vor allem häufiger zu hören sind aber eben jene Stimmen, die die säkulare Bundesrepublik verteidigen und den eigentlich *islamischen Charakter*<sup>153</sup> der deutschen Gesetzgebung, und hier speziell der sozialen Absicherung, betonen. Dann wird die garantierte Religionsfreiheit gewürdigt, und zugleich kritisiert, dass es diese Freiheiten in der Türkei nicht gebe.

V.: Also, ich liebe mein Vaterland, ich bin Türke, ich bin *hier als Türke* geboren und hier aufgewachsen. Man ist immer noch irgendwie Türke. Also ich bin so. Vielleicht fühlen sich andere anders. Man ist auch ein bisschen stolz, dass man Türke ist. Vielleicht liegt das an der Erziehung, weiß ich auch nicht. Auf jeden Fall ist man trotzdem traurig, dass man hier in Deutsch-

152 Staatlicher türkischer Fernsehsender, der in Deutschland im Kabel zu empfangen ist; die meisten Befragten präferieren allerdings andere, über Satellit zu empfangende TV-Sender.

153 Im Interview mit Jugendlichen der Eyüp-Sultan-Moschee wurde dem Grundgesetz wegen seiner sozialen Ausgewogenheit diese Qualität zugesprochen.

land seine Religion viel besser ausleben kann als in der Türkei. Wenn man so sieht, was zum Beispiel in der letzten Woche in der Türkei passiert ist, dass eine junge Frau, die bedeckt ist, die von der Bevölkerung *gewählt* worden ist, in den *Bundestag*, als *Abgeordnete*, dass die nicht in den Bundestag reinkommen konnte, in den *türkischen* Bundestag jetzt, *weil* sie bedeckt war – wenn man daran denkt, dann versteht man das nicht, wieso hier und wieso da nicht. In Deutschland ist es nicht so! (Fatih I., S. 30)

Wie auch immer der Islam in der Türkei beschrieben wird, stets wird er als ein Bereich begriffen, dessen Grenzen – zu Unrecht – von der jeweils aktuellen Politik bestimmt werden. Und tatsächlich sehen die meisten Befragten die politische und die religiöse Sphäre in Konkurrenz zueinander. Der Religion sind aus ihrer Sicht dabei regelmäßig Beschränkungen auferlegt. Politik wird deshalb, auch wenn tatsächlich nicht alle befragten Jugendlichen im eigentlichen Sinn *unpolitisch* sind, sondern auch noch dann, wenn sie parteipolitisch organisiert sind oder entsprechende Sympathien hegen, als Ursache allen Übels in der gegenwärtigen Türkei betrachtet. So beschreiben Jugendliche in fast allen Interviews zunächst solche Hindernisse, die ihnen in Deutschland bei der Ausübung ihrer Religion vermeintlich entgegenstehen. Konkreter Ausdruck dieser Hindernisse ist etwa die ablehnende Haltung von Öffentlichkeit und Behörden gegenüber dem *ezan*<sup>154</sup>. Da heißt es dann, dass es in der Türkei schließlich auch Christen nicht verwehrt würde, mit Glockengeläut zum Gottesdienst zu rufen. Bei genauerer Nachfrage wird jedoch von vielen – auch – ausgesagt, dass sich auch in der Türkei, vielleicht sogar gerade dort, der Islam nicht frei entfalten könne. Die Rechte Einzelner, etwa der tolerantere Umgang mit der Bedeckung der Frauen in der staatlich-öffentlichen Sphäre, werden dann höher bewertet als ein erzwungener Verzicht auf den Gebetsruf.

HLF.: Ist es hier in Deutschland, also in einer Umgebung, wo es relativ wenige Muslime gibt, schwieriger, Muslim zu sein als in der Türkei? (Hicret II., S. 29)

T.: Ich würd' mal sagen, hier ist das ein bisschen schwerer, weil dort, die ganze Gesellschaft, jeder ist dort Moslem. Aber hier: man geht in die Moschee und danach geht man wieder in die Allgemeingesellschaft von Deutschland rein und redet dann wieder und danach wieder in die Moschee und so. Ich würd' mal sagen, ein bisschen schwerer ist das hier schon. (Hicret II., S. 29)

154 Der Gebetsruf, mit dem der *Muezzin* vom Minarett fünfmal täglich zum Gebet auffordert; vielerorts gibt es – bisher meist vergebliche – Bestrebungen seitens der Moscheegemeinden, die Erlaubnis zu erhalten, mindestens an Freitagen den *ezan* über Lautsprecher in die Umgebung der Moscheen zu übertragen. In Duisburg war der *ezan* zwischenzeitlich einer Gemeinde zugestanden worden. Daraufhin entzündeten sich heftige Auseinandersetzungen mit der deutschen Wohnbevölkerung, die sich belästigt fühlte. Eine evangelische Duisburger Kirchengemeinde sah das Erbe des Abendlands bedroht und entfesselte einen Kulturkampf mit großer Publizität. Der verantwortliche Pastor wurde wegen seiner extremen Positionen auch innerhalb der Kirche scharf kritisiert (vgl. Dietzsch et al. 1997 und Anm. 177).

M.: Ich finde, hier ist das sogar leichter als in der Türkei. Ich weiß nicht – Türkei? Hier kann man im Sportunterricht, wenn man jetzt 'n Kopftuch trägt, also dann muss man nicht mitmachen. Wegen der Regierung. In der Türkei musst du das abnehmen, da darfst du nicht mit dem Kopftuch da rein, obwohl das 'n Land ist, wo der Islam ist. (Hicret II., S. 29)

HLF.: Das war ja auch im letzten Jahr, glaube ich, in Ankara, dass Frauen mit Kopftüchern sich gar nicht einschreiben konnten an der Uni? (Hicret II., S. 31)

T.: Und Männer mit Bärten. Also, die Regierung ist auch 'n bisschen, will ich mal sagen – (Hicret II., S. 31)

M.: – kommunistisch – (Hicret II., S. 31)

T.: – die Personen, die da gerade an der Macht sind, sind echt 'n bisschen – (Hicret II., S. 32)

Ab.: – das ist das Militär – (Hicret II., S. 32)

T.: – Militär, auch, aber dadurch kommen auch diese Parteien an die Macht, die solche Gesetze schaffen. (Hicret II., S. 32)

HLF.: Ist *Fazilet* jetzt eigentlich verboten? (Hicret II., S. 32)

T.: *Fazilet*, weiß ich nicht, *Refah* wurde ja verboten. Und *Fazilet* – (Hicret II., S. 32)

M.: – *Fazilet* noch nicht. (Hicret II., S. 32)

HLF.: Aber das wollten sie auch schon, glaube ich. (Hicret II., S. 32)

M.: Die *wollen* das – (Hicret II., S. 32)

Ab.: – ja, das dauert nicht mehr lange. (Hicret II., S. 32)<sup>155</sup>

Immer werden solche Einschränkungen oder, um in der Sprache der Jugendlichen zu bleiben, Restriktionen gegenüber der *richtigen Praktizierung* des Islam der Politik und ihren Interessengruppen (hier: wechselweise ‚dem Militär‘ oder ‚den Kommunisten‘) zugeschrieben. Allenfalls die jeweilige Motivation dieser Interessengruppen wird unterschiedlich begriffen: Manche Befragte, insbesondere die eher nationalistisch gesinnt sind – im Fall des der Untersuchung zugrunde liegenden Samples

155 Im Sommer 2001 wurde das Verbot gegen die Fazilet-Partei ausgesprochen. Kurz darauf kam es zur Neugründung zweier islamischer/islamistischer Parteien, deren programmatische Ausrichtung noch nicht genau abzuschätzen ist. Der designierte Vorsitzende einer der Parteien, der ehemalige Istanbuler Bürgermeister Erdoğan gab im August 2001 der türkischen Presse zahlreiche Interviews, in denen er sich deutlich gewandelt zeigt: die *şariat* könne kein Modell moderner Rechtssprechung sein, Laizismus sei zwingende Grundlage des Staates, und die Glaubensfreiheit des Einzelnen unverzichtbares Menschenrecht. Wie schon so häufig in der Vergangenheit fragen die Kommentatoren auch dieses Mal, ob die Verwandlung eine äußere, nur taktische, oder eine tatsächliche und glaubhafte sei.

nachdrücklich die Mitglieder der *ATİB*-Gemeinde –, sehen diese Motivationen eben als von außen, von nicht-türkischen Interessen überlagert.<sup>156</sup>

Şa.: Ich finde eigentlich, wir sind hier freizügiger als in der Türkei. (Mevlana II., S. 8)

HLF.: Was Religion angeht? (Mevlana II., S. 8)

Şa.: Ja genau. Abgesehen von diesem Gebetsruf sind wir hier eigentlich freizügiger als in der Türkei. (Mevlana II., S. 8)

Das zentrale Symbol, an dem sich für die – *männlichen* – Jugendlichen praktizierter Islam ausweist, ist auch hier das Kopftuch, die *Bedeckung* der Frauen. Wenn, von welcher Seite auch immer, das Tragen des Kopftuches eingeschränkt oder gar verwehrt wird, nehmen die Jugendlichen dies viel stärker wahr als etwa solche Vorschriften, die die männliche Kleidung oder Barttracht reglementieren.<sup>157</sup>

M.: Das Problem in der Türkei ist, dass Frauen, junge Mädchen, die lernen wollen, egal ob die Anwalt oder Ärztin werden wollen, dass die daran gehindert werden, nur weil sie ein Kopftuch tragen. Also, das muss man sich erstmal vorstellen. Dass man den Beruf nicht ausüben kann, dass man nicht mal 'ne Möglichkeit kriegt, irgendetwas zu lernen, weil man ein Kopftuch trägt. So etwas gibt es hier gar nicht. Es gibt so viele türkische Mädchen, die sind Arzthelferin mit Kopftuch, die arbeiten an der Kasse mit Kopftuch, alle möglichen Sachen. Das muss man sich erstmal vorstellen, dass man das in Deutschland machen kann und dass das im eigenen Land per Gesetz verboten wird. (Fatih I., S. 30)

Die Jugendlichen stellen aber auch fest, dass Gefährdungen, mit denen sie in Deutschland konfrontiert werden – Alkoholkonsum, Prostitution und die Kommerzialisierung von Sexualität, Glücksspiel, der Genuss von Nahrung, die nicht *belâl* ist – in der Türkei auch, teilweise sogar in stärkerem Maße (Glücksspiel!), zur Lebensrealität gehören.

HLF.: Im Grunde genommen ist es aber doch auch so, dass es hier fast noch besonders schwer ist, seine Religion zu erhalten, weil man eben eine Umgebung hat, in der alles ganz anders ist. Und hier wird eben Alkohol getrunken, und es gibt Spielhöhlen, und – (Mevlana II, S. 43)

M.: – das gibt's in der Türkei auch. (Mevlana II, S. 43)

HLF.: Auch diese Zockerbuden, die gibt's auch? (Mevlana II, S. 43)

156 In einem Gedächtnisprotokoll, das Teile des Interviews mit Jugendlichen der Yunus-Emre-Moschee wiedergibt, die nicht per Tonband aufgezeichnet werden konnten, ist die Rede von verschiedenen Geheimdiensten, unter anderem CIA und Mossad, deren *erfolgreiche* Arbeit als Ursache der Schwierigkeiten von Türken in der Türkei aber auch in der Migration, *mit einer Stimme zu sprechen*, verstanden wird. Zu den Türken gehörten in diesem Gespräch ausdrücklich auch die ‚Turkvölker‘ der Anrainerstaaten.

157 Göle (1997: 33-54) zeigt, wie zentral die Stellung der Frau in zeitgenössischen islamistischen Diskursen in der Türkei diskutiert wird.



M.: Auf jeden Fall. Sogar viel schlimmer als hier. (Mevlana II, S. 43)

Şe.: Hier wurden ja welche zugemacht, oder? (Mevlana II, S. 43)

Dass in Bremen mehrere türkische Lokale, in denen illegales Glücksspiel betrieben wurde, geschlossen wurden, geht auf die Initiative von muslimischen Organisationen zurück. Wenn die Motivation für dieses Handeln auch eher moralisch-religiös sein mag, so ist der Effekt wohl doch auch ein gesellschaftspolitischer. Diese Dimension wird jedoch von den Jugendlichen zurückgewiesen: Fragen des Interviewleitfadens, die offen politische Einschätzungen oder politisches Handeln betrafen, gleichgültig ob auf die Türkei oder Deutschland bezogen, wurden zunächst zurückgewiesen. *Also, ich denke, das hat viel mit Politik zu tun – und – über so was zu reden – ich weiß nicht.* (T.: Fatih I, S. 8), hieß es dann etwa.

HLF.: Über Politik [ironisch] wird ja in den Moscheen immer nicht so gerne gesprochen, aber wenn man sich die politische Situation in Deutschland oder in der Türkei anguckt, da gibt's ja 'ne Menge Unterschiede. Habt ihr, auf diese beiden Länder bezogen, andere politische Interessen. Oder sagt ihr, was in der Türkei passiert, das geht euch gar nicht mehr richtig an? (Fatih II., S. 45)

A.: Das geht mich – ich mein', ich bin nicht so davon betroffen. (Fatih II., S. 45)

K.: Wir leben hier. Wir sind hier aufgewachsen. Wir kennen das ja da auch nicht. Das geht uns eigentlich auch nichts an. (Fatih II., S. 45)

Die suggestive Vorgabe der Frage wird hier nur bedingt aufgenommen. Der Befragte A. präzisiert vielmehr, er sei *davon nicht so betroffen*. Tatsächlich haben die meisten Jugendlichen eine deutliche Meinung über das politische Geschehen in der Türkei und die fällt in aller Regel negativ aus. Auffällig weil unerwartet ist dabei, dass Jugendliche aus DİTİB-Gemeinden sich in ihren Einschätzungen nicht sonderlich von denen aus Milli-Görüş-Gemeinden unterscheiden. Für die Einschätzung der politischen Verhältnisse in der Türkei scheint es der IGMG durch ihre stärker auf Migration und die in Europa lebenden Türken ausgerichtete inhaltlichen Positionen gelungen zu sein, unter den religiös gebundenen Jugendlichen türkischer Herkunft in Deutschland eine Art Meinungsführerschaft zu erringen.

HLF.: Zum Beispiel durfte über Jahre der *ezan* nicht auf Arabisch gerufen werden, sondern musste auf Türkisch gerufen werden. Oder was Kleidung angeht. Es war 'ne Zeit lang problematisch, islamische Kleidung zu tragen, oder Beamte durften keinen Vollbart haben. Das hat's doch gegeben. (Fatih II., S. 33)

A.: Das ist sowieso, ich mein', wenn dort die Grundgesetze gelten, dann ist das sowieso Unsinn, dass man das nicht darf. (Fatih II., S. 33)

Offensichtlich wird hier eine deutsche Verfassungsrealität – *wenn dort die Grundgesetze gelten* – auf die Türkei übertragen. Daran lässt sich ablesen, wie weit die Jugendlichen demokratische Normen und Standards schon verinnerlicht haben und dass sie in Bezug auf ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Weltanschauungen Teil am westlichen Diskurs haben.

F.: Außerdem möchte doch die Türkei – hat doch das Bestreben, in der Entwicklung so wie die Länder hier in Europa zu sein, mit den Grundsätzen und mit den Menschenrechten. Das halten die doch auch wieder nicht ein, wenn die das mit den Kopftüchern – das geht ja nicht mit den Menschenrechten. (Fatih II., S. 36)

Das insgesamt in der islamischen Welt umstrittene Konzept ‚Menschenrechte‘ wird hier für die Türkei eingeklagt. Das Kopftuch gilt als selbstverständlicher Teil religiöser Praxis.<sup>158</sup> Alle Befragten lehnen so das türkische Verbot der Bedeckung im öffentlich-staatlichen Raum ab. Das Verbot für kopftuchtragende muslimische Studentinnen, sich für ein Universitätsstudium zu immatrikulieren, wird häufig als Beispiel genannt, ebenso dass, so wurde es jedenfalls in einem Fall behauptet, Frauen nicht ‚bedeckt‘ in einem Krankenhaus behandelt würden. Überhaupt gibt es, was die Behinderung der freien Religionsausübung in der Türkei angeht, viele offensichtlich falsche Annahmen. So wurde beispielsweise von einigen Jugendlichen (auch von solchen, die einer DİTİB-Gemeinde angehören) die Ansicht vertreten, dass *Qur'an*-Kurse in der Türkei verboten seien.<sup>159</sup>

HLF.: Im *Qur'an*-Unterricht, gibt's da Unterschiede zu dem in der Türkei? Oder ist das hier und da dasselbe? (Mevlana I., S. 3)

Şe.: Der darf dort zur Zeit, glaub' ich, gar nicht gegeben werden, in der Türkei. (Mevlana I., S. 3)

Şa.: – das ist ja auch in der Türkei ein bisschen – politisch bedingt, die ganzen Sachen, wie man den Islam auslebt, wie man den ausleben kann. Zum Beispiel würde ich natürlich eines machen, dass mit der Kopftuchsache, das müsste in der Türkei so freizügig sein, wie sonst auch. Und auch das mit den ganzen *Qur'an*-Kursen: die müsste man wieder einführen. Die sind ja zur Zeit verboten. (Mevlana II., S. 46)

Weitere Jugendliche berichten, und das scheint eher realistisch, dass ihre Eltern oder Großeltern den *Qur'an* aufgrund früherer politischen Verhältnisse in der Türkei wenn überhaupt, dann nur im Verborgenen hätten lernen können. Dass die religiöse Unterweisung dann nicht in den Händen der Gemeinden, sondern oftmals in denen von Familienmitgliedern gelegen habe, ist in ihren Augen der Grund für ein Islamverständnis, dass stärker auf Tradition und Kultur zurückgreife als auf *Qur'an*-Lektüre.

158 Zur Bedeckung der Frauen s. S. 177-191.

159 Vgl. Kap. 5, Anm. 347.

V.: Es gab Zeiten in der Türkei, in den 40er-, 50er-, 60er-Jahren, wo das Leben der Religion viel schwieriger war. Es gab sogar eine Zeit, wo Religion auch in der Türkei verboten war: In einem islamischen Land war die Religion Islam verboten! Das muss man sich mal vorstellen! Und viele unserer Eltern, die sind in den Dörfern aufgewachsen, wo die von der Kindheit an angefangen haben zu arbeiten, die mussten dem Vater auf dem Feld helfen und dies und das machen – die hatten überhaupt keine Zeit, die Religion zu lernen. Die haben nur die Kultur gelernt. Die haben gesehen, der Papa, der bückt sich, legt sich auf den Boden und steht wieder auf und geht freitags irgendwie beten in die Moschee. Die kannten das, aber gelernt haben die das nicht. Die haben nur zugeguckt, und das war's. Die meisten hatten das Glück, sag' ich mal, dass die Eltern ein bisschen mehr Ahnung hatten und haben das wahrscheinlich von den Eltern gelernt, weil es damals auch verboten war, in die Moscheen zu gehen und Unterricht zu nehmen. Das war nicht immer alles so positiv, wie das dargestellt wird. (Fatih I., S. 29f.)<sup>160</sup>

Wohl weil die politische Lage in der Türkei durchgängig als brisant empfunden wird, waren in allen Fällen, wenn ich gefragt habe, ob es eines Tages türkische und/oder islamische Parteien *in Deutschland* geben könne, die Reaktionen zurückhaltend oder deutlich ablehnend. Selbst die wenigen offenen *hardliner* hielten das bestehende hiesige Parteienspektrum für ausreichend. Sogar dann, wenn ich die Argumente noch vorgab – sinngemäß etwa: *es gibt ja schließlich auch eine Christlich Demokratische Union* –, blieben die meisten Gesprächspartner skeptisch und verwiesen stattdessen auf Beispiele von türkischen Einwanderern, auch solchen aus jeweils ihren Gemeinden, die auf kommunalen oder auf Ebenen des Bundes innerhalb verschiedener Parteien aktiv seien. Und auch das nicht, ohne zu betonen, dass grundsätzlich zwischen Politik und Religion unterschieden werden müsse. Wiederum klingt eine diffuse Abneigung gegen Politik durch, die nicht zuletzt deshalb paradoxe Züge trägt, weil die konkurrierenden Dachorganisationen sich gerne gegenseitig vorwerfen, in der Zielsetzung eher politisch als religiös zu sein. In jedem Fall scheint die Wahrnehmung der Türkei generell durch Moscheegemeinden und ihre übergeordneten Organisationen vermittelt und beruht nicht auf eigener Anschauung der Jugendlichen. Die Türkei wird so zu einer negativen Folie, auf der ‚unislamische Politik‘ abgebildet wird. Dass aber Kemalismus genauso wie Laizismus von Angehörigen aller Dachverbände *gleichermaßen* kritisiert wird, deutet darauf hin, dass es unter den Jugendlichen durchlässige Informationsstrukturen zur Weitergabe der ideologischen Wertvorgaben ihrer Gemeinden gibt.<sup>161</sup>

160 Diese Einschätzung hat weitreichende Auswirkungen auf das Islamverständnis der Jugendlichen und ihre religiöse Praxis. Sie soll darum ausführlicher in Abschnitt 4.3 (S. 147-215) dargestellt werden.

161 Gleiches zeigt sich auch in den kursierenden Vorstellungen von der idealen Moschee, die viele Jugendliche eher in der typischen Migrantenmoschee verwirklicht sehen als etwa in ihren türkischen Vorbildern. Vgl. dazu Abschnitt 4.4, S. 225 ff.

#### 4.2.3 *Türkentum und türkischer Nationalismus – Das Osmanische Reich als Bezugspunkt*

Auffällig ist, dass dem Begriff *Türkentum* per se offenbar keine negative Konnotation anhaftet (Hingegen wird das Äquivalent *Deutschum* unter Angehörigen der Aufnahmegesellschaft mehrheitlich selten positiv benutzt, ihm hängen vielmehr Adjektive wie ewiggestrig, borniert, deutschtümelnd, kleinkariert und nationalistisch an). Für die befragten Jugendlichen scheint dagegen Türkentum ein Sammelbegriff für positiv und zuweilen *gleichzeitig* als problematisch bewertete *kulturelle* Eigenschaften der Türken wie der Einwanderer türkischer Herkunft zu sein.<sup>162</sup> Zumindest leiten die meisten von ihnen aus ihrer Wertschätzung des Türkentums keine politischen Handlungsmaximen her. Sie distanzieren sich sogar von nationalistischen Einstellungen, etwa jenen der ‚Grauen Wölfe‘.

*H.*: Zu den ‚Grauen Wölfen‘, das hat ja eigentlich – mit dem Islam hat das eigentlich wenig zu tun, ‚Graue Wölfe‘ hat irgendwas mit Politik und Nationalbewusstsein vielleicht – (Hicret I., S. 18f.)

*A.*: – also die meisten Jugendlichen, so weit ich weiß, tragen diese Zeichen von den ‚Grauen Wölfen‘ auch nur, weil sie *ülküücü*<sup>163</sup> sind, Vaterlandstreue. Das heißt so viel, wie dass die ihr Vaterland lieben und ihre Religion lieben, diese *ülküücü*. Die meisten schätzen das dann immer falsch ein und sagen dann hier, „das sind die, die in der Türkei die Kurden umbringen“ und „das ist die rechte Szene“. Aber die meisten tragen das [Emblem der ‚Grauen Wölfe‘; HLF] *nur*, weil das halt die Partei ist, wo die meisten Vaterlandstreuen angehörig sind. Hier in Deutschland ist halt auch die Beziehung zur Türkei sehr groß ist. Weil man halt sein Vaterland mag. (Hicret I., S. 20)

*H.*: Ich glaube, das ist der einzige Grund, warum sie das hier tragen – also die Verbindung zur Türkei als etwas, womit sie sich identifizieren können. Früher waren’s die Flaggen. Also ich hab’ so ’n Halbmond mit ’nem Stern als Kettchen getragen, und das war halt die Identifikation, weil man ja weiß, dass man hier fremd ist, dass man hier eigentlich nicht hingehört. Warum macht man das? Wir haben’s alle gemacht. Auch viele Türken, die weniger Bezug dazu haben, haben’s gemacht. (Hicret I., S. 21)

*HLF.*: Und was ist heute, worüber identifiziert ihr euch mehr, über’s Türkentum oder über die Religion? (Hicret I., S. 21)

*A.*: Zum meisten Teil über’s Türkentum eigentlich. Nicht über die Religion. (Hicret I., S. 21)

*H.*: Das [lacht mit der gelassenen Distanz des Älteren] sollte eigentlich sein: über die Religion. (Hicret I., S. 21)

Der Befragte *A.*, der deutlich jüngere Teilnehmer dieses Interviews, wird hier vom Befragten *H.* lachend zurechtgewiesen, Religion sei das vor dem Türkentum wichti-

<sup>162</sup> Vgl. die Interviewauszüge Seite 128ff.

<sup>163</sup> *Ülküücü*, wörtl. ‚Idealistisch‘; auch ‚Vaterlandstreue‘ – eine der Selbstbezeichnungen der ‚Grauen Wölfe‘.

gere Identifikationsmerkmal. Insgesamt schwingt bei allen Befragten nur in Einzelfällen, namentlich bei den Besuchern der *ATİB*-Gemeinde, tatsächlich eine *nationalistische* Komponente mit. Dabei stehen Verklärungen des früheren Osmanischen Reichs in eher seltsam anmutender Verbindung mit aktuellen türkischen Nationalismen, wie sie von vielen türkischen Parteien und insbesondere der *MHP* unterhalten werden. Die Islamisierung der Türken, heißt es in einem Interview, sei zwangsläufig gewesen. Ohne den Islam zu kennen, hätten die Türken schon vorher „unbewusst“ das Richtige geglaubt. Die nationalistische Überhöhung der Türken wird so über eine religiöse Konnotation eingeführt.

S.: Bevor die Türken in den Islam eingetreten sind, haben sie schon die meisten Sachen, wie zum Beispiel, Opfer, Gebet, Glaube und was *helâl* und *haram*<sup>164</sup> ist, die meisten Sachen, nicht stehlen, nicht jemanden ohne Grund töten, oder Sauberkeit, dass man *eine* Frau hat, die ganzen Kulturverhältnisse oder der Lebensablauf, das war ja alles gleich. Fast gleich. Die haben ja nur an einen Gott geglaubt, der irgendwo im Himmel schwebt. Der im Himmel ist, sag' ich mal. Die haben gesagt: *Himmelgott*. [...] Das ist unser Ursprungspunkt, sag' ich mal. Na ja, auf jeden Fall, das türkische Volk ist das erste Volk, was ohne Schwierigkeiten, oder ohne Probleme sich damit abgefunden hat, den Islam zu akzeptieren. Ohne Kampf. Und die anderen Staaten oder die anderen Völker danach oder davor, die sind meist durch Kriege entstanden, weil der Islam auch immer mehr Macht gehabt hat. Warum? Weil der Islam für Recht kämpft. (Yunus-Emre, S. 26)

Dieser Kampf für das Recht sei auf besonders glorreiche und beispielhafte Weise im Osmanischen Reich geführt worden. Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religionen hätten hier geschützt und geachtet leben können. Den Grausamkeiten der christlichen Herrscher sei die Barmherzigkeit der Kalifen entgegengestellt worden: Frauen hätten erstmals rechtlichen Schutz bekommen, Gefangene wären erstmals menschlich behandelt worden, in Spanien verfolgte Juden hätten in der Türkei eine neue Heimat erhalten.

S.: Für mich ist eben der Islam und Türkentum wie Nagel und Fleisch [zeigt auf Nagel und Nagelbett am Zeigefinger; HLF]. Nagel und Fleisch – wenn man daran zieht, wenn man das trennen will, dann tut das ja weh. Dann tut das auch mir weh. Unsere Urväter haben ja versucht, den Islam zu verbreiten, oder ihn zu beschützen, die haben viele gute Taten gemacht. Die hatten sechshundert Herrscher. Der erste war Jarus Sultan Selimha. Der war der erste türkische, sozusagen, osmanische *halife*, nicht, der Kalif, und der Islam wurde dann von den Türken repräsentiert. Deswegen möchte ich das auch als Punkt hier erwähnen. (Yunus-Emre, S. 27f.)

Der Untergang des Osmanischen Reichs wird als Folge von *Politik* begriffen. Politik, verstanden als Feld, auf dem allein die Lüge herrscht, erscheint in dieser Sicht grundsätzlich gefährlich. Ihre Folgen könne man bis heute sehen.

S.: Auf jeden Fall ist es meiner Ansicht nach traurig, dass, weil die türkische Regierung, oder bestimmte Gruppen in der Türkei, darauf zielen, europäisch zu werden, sie ihre eigene Kultur

---

164 Erlaubtes und Verwehrt.

vergessen. Die betrachten das Osmanische Imperium, oder überhaupt die ganzen guten Taten, nicht mehr so aktuell, oder haben 'ne Abneigung dagegen. Es gibt ja viele Menschen, die denken anders, und jeder hat ja Glaubensfreiheit, 'ne andere Meinung, die er vertreten kann – Demokratie, sag' ich mal. Und da sind eben halt die *Qur'an*-Schulen meistens benachteiligt in der Türkei. [...] Siebzehn Jahre war zum Beispiel in der Türkei so'ne Herrschaft. Ja, das waren üble Zeiten in der Türkei, wo dann immer gegen den Glauben gehandelt wurde, von bestimmten Gruppen, die versucht haben den Kommunismus, in die türkische Regierung hereinzuführen. Das ist ja auch alles Politik, und da leidet leider natürlich der Glaube. (Yunus-Emre, S. 6)

Alles was an der heutigen Türkei als negativ wahrgenommen und beschrieben wird, gilt als Folge von Politik, wobei die Türken gegenwärtig als die Opfer internationaler politischer Interessen gelten.<sup>165</sup> Dass unter allen Türken, gemeint sind hier neben denjenigen, die im Gebiet der Türkei leben, ausdrücklich auch die *Türkvolker* der Anrainerstaaten, keine Einigkeit herrsche, wird diesen *internationalen Interessen* zugeschrieben, vor allem aber dem Einfluss Amerikas und seiner Geheimdienste sowie den dort so erfolgreich tätigen jüdischen und griechischen *lobbies*, die eben geschickter agierten als die Türken.

Um wiederum dem komplizierten Verhältnis von Türkentum – einem Begriff, der weit mehr meint als nur Herkunft und Staatsangehörigkeit – und Islam auf die Spur zu kommen, sind Fragen danach in verschiedenen Gesprächssituationen gestellt worden. Abhängig von den Kontexten sind diese an sich ähnlichen Fragen jeweils unterschiedlich und auch widersprüchlich beantwortet worden. So wurde, wiederum von den Befragten, die für sich Islam und Türkentum nicht trennen wollten, behauptet, dass die in Deutschland erlittene Diskriminierung Herkunft und Religionszugehörigkeit gleichermaßen als Ursache habe. In einem so angelegten Wahrnehmungsraster kann folgerichtig nicht unterschieden werden, ob die Vorbehalte der Aufnahmegesellschaft und deren negative Auswirkungen für die türkischen Migranten an Nationalität oder Religion anknüpfen. Diese scheinbar unauflösbare Verknüpfung der Vorurteile, unter denen diese Jugendlichen besonders zu leiden hätten, wird sogar noch den historischen Verdiensten der Türken zugeschrieben.

Doch im Gesprächsverlauf stellte sich dann häufig heraus, dass, wenn es um persönlich erlittene Benachteiligungen, etwa in der Schule, ging, der Ausländerstatus als deren Anlass aufgefasst wurde. Tatsächlich wird dann auch in dem Interview, aus dem diese Passagen stammen, unmittelbar persönlich erlittene Benachteiligung doch

165 Die aktuelle türkische Tagespolitik verlangt den Trägern solcher Ideologien mitunter mühsame Rechtfertigungsbemühungen ab. Am Beispiel der Bewertung der türkischen Auseinandersetzungen im Fall des PKK-Vorsitzenden Öcalan kann nachvollzogen werden, wie Anhänger der ‚Grauen Wölfe‘ aufgrund von politischem Druck ihre Position modifizieren müssen. Zunächst hatten sie nämlich wie auch viele andere von mir befragte Jugendliche ein großes Interesse an einem kurzen Prozess und einem umgehend zu vollstreckenden (Todes-)Urteil gegen Öcalan. Nachdem aber die *MHP*, ‚Mutterpartei‘ des hiesigen Ablegers ‚Graue Wölfe‘ und immerhin Teil der gegenwärtig die Türkei regierenden Koalition wie die ganze Regierung auf internationalen Druck, die Todesstrafe auszusetzen, reagieren musste, nahmen auch hiesige Jugendliche eine andere Position in dem Fall ein.

auf den Ausländerstatus zurückgeführt. Zwar leiden diese Jugendlichen unter der Darstellung des Islam in hiesigen Medien, doch individuell erfahrbare und erfahrene Stigmatisierung wird schließlich in Sätzen wie, *Ausländer bleibt Ausländer*, zusammengefasst. Überhaupt lautet so in vielen Interviews das pessimistische Fazit aus sozialen Konflikten mit Deutschen: *Am Ende bist du doch immer der Ausländer*. Türken würden in der öffentlichen Meinung negativ als *Abzieher*, *Schläger*, *Hitzköpfe*<sup>166</sup> abgestempelt. Benachteiligungen in der Schule, bei der Suche nach Ausbildungs- und Praktikumsplätzen, im Beruf und schließlich in den Rechten haben auf den zweiten, den genaueren Blick Nationalität und Herkunft als Ursache.

Dass die Diskriminierungsursachen tatsächlich komplex sind, ist den meisten Jugendlichen bewusst und sie sind durchaus in der Lage, sie zu unterscheiden. So wissen sie aus eigenem Erleben, dass Islam für große Teile der Aufnahmegesellschaft ein angstbesetztes Thema darstellt, und sehen deutlich, welches Islambild (der Medien) die öffentliche Meinung bestimmt.

HLF.: Wenn es Diskriminierungen gibt, haben die eher mit dem Türkentum oder eher mit dem Islam zu tun? (Eyüp-Sultan, S. 84)

Ö.D.: Ich würde sagen, bei Diskriminierungen mit dem Türkentum, bei Angst geht es aber eher um den Islam. Wenn's um Angst geht, würde ich sagen, geht's vorwiegend um den Islam. Also, da geht's dann um so Begriffe, wie Fundamentalismus und Terror. Und wenn's um Diskriminierung geht, dann geht's eher darum, Türke zu sein. (Eyüp-Sultan, S. 84f.)

Ö.A.: Ich glaube auch, den Islam kriegten die [Deutschen; HLF] nicht dazu, sich zu assimilieren. Ich glaube, das ist das Problem. Ich hör' manchmal, „oah, wir haben 'n Nachbarn, der ist Türke, der ist perfekt, sehr in Ordnung. Wir trinken zusammen Bier“. Da definiert man das so: Ein guter Türke ist der, der sich angepasst hat. Nicht angepasst hat im Sinne von, er achtet die Menschenrechte, oder die Rechtslage in dem jeweiligen Land, sondern der ist so wie'n Deutscher, der heißt nur noch Ahmet oder Mehmet und der hat nur noch schwarze Haare und der isst vielleicht kein Schweinefleisch, das war's dann aber auch schon. Oder: „wieso, wir tolerieren doch, wenn ihr kein Schweinefleisch esst, ihr könnt ja auch Rind essen“. Das ist aber keine Toleranz. Es geht viel weiter. – Ich stell' mir das ziemlich schwer vor, wenn man als Moslem jemanden zu sich nach Hause einlädt, wo die Regeln dann wirklich so'n bisschen, ich sag' mal, krasser sind oder wo er dann die Regeln so'n bisschen krasser erlebt – da kriegt der hundertprozentig 'n Schock. Vor allem, wenn der nichts über die Religion weiß, wieso das und wieso dies. Und davor haben die Angst. Ich sag' mal, mit einem Moslem geht das nicht, aber mit einem Türken geht das. Nationalität und Religion, das sind wirklich zwei völlig verschiedene Paar Schuhe. (Eyüp-Sultan, S. 85)

HLF.: Wenn ihr eure Identität beschreibt, was ist da wichtiger, Türkentum oder – (Eyüp-Sultan, S. 85)

Ö.A.: – der Islam, auf jeden Fall. (Eyüp-Sultan, S. 85)

166 U.a. Yunus-Emre, S. 62; Hicret II, S. 11.

Wenn die Jugendlichen dennoch ihren Ausländerstatus als schwerwiegendere Diskriminierungsursache begreifen, ermöglicht diese Annahme ihnen gleichzeitig eine strategische (aber nicht immer bewusste) Option: Indem sie sich auf Religion berufen, können sie einen Teil des Prestiges, das Religion und religiösen Gemeinschaften als Folge der bundesdeutschen Rechtspraxis zukommt, für sich beanspruchen. Hier liegt ein Schlüssel nicht für die Bedeutung des Islam für die (jugendlichen) Einwanderer, sondern auch für die gravierenden Verschiebungen, die sich bezogen auf den Religionsbegriff ergeben. Religion, wenn sie denn von ihrem Selbstverständnis her in der Lage ist, an hiesige, westliche Konnotationen des Begriffs anzuknüpfen, ermöglicht den muslimischen Einwanderern erst einen Zugriff auf die immateriellen Güter der Gesellschaft und untermauert ihren Anspruch auf gesellschaftliche Teilhabe.

#### 4.2.4 *Islam contra Nationalismus*

Speziell die Frage, was wichtiger sei, Islam oder Türkentum, löste in vielen Interviews Diskussionen unter den Teilnehmern aus. Die Mehrheit, von den Verfechtern Nagel-und-Fleisch-Variante abgesehen, setzte den Islam an erste Stelle. Das Türkentum, oder abgeschwächt: die Türkei als Land, sei wichtig als etwas, mit dem man sich identifiziere, aber nicht das Wichtigste. Ein 15-jähriger Gymnasiast, Mitglied einer *Millî-Görüş*-Gemeinde, und durchaus nicht allein mit seiner Meinung, sagt:

*Al:* Wenn ich sage, „ich bin Türke“, ist das irgendwie so rassistisch. Das kommt so rassistisch an, irgendwie. Aber wenn man Moslem ist, ist das ja *kein* Rassismus, so. Im Islam ist sowieso Rassismus *streng* verboten! Weil es ja auch andere Moslems gibt, zum Beispiel deutsche, arabische, amerikanische, also von allen Arten. Da kann man nicht sagen, Türken sind nur Moslems, also nur Türken können Moslems sein, oder nur Araber – das ist Rassismus.“ (Hicret II, S. 10)

Dieser Gedanke ist durchgängig und erscheint, wenn es denn überhaupt eine längerfristige Perspektive für die Jugendlichen in Deutschland geben soll, zwingend. Würde Türkentum und Islam nämlich in dieser engen Verbindung stehen bleiben, verlöre der Islam seine Anschlussfähigkeit.<sup>167</sup> In diesem Sinne ist es höchst bedeutend, dass die Gewichtung des Begriffspaares Türkentum und Islam in vielen Gesprächen zugunsten des Islams entschieden wird.

<sup>167</sup> An dieser Stelle sei noch einmal auf Georg Simmel verwiesen, der von der Religionszugehörigkeit schreibt, sie sei „das bedeutendste und zugleich charakteristischste Beispiel (für die Möglichkeiten von Individualisierung; erg. HLF) [...], seit die für die Weltgeschichte unermesslich wichtige Lösung der Religion von der stammesmäßigen, nationalen oder lokalen Bindung geschehen ist.“ In beiden Fällen nämlich – der Übereinstimmung von Religion, Gemeinschaft und Nation oder ihrer Trennung – „spricht sich das Wesen der Religion gleich vollständig aus, nur jedesmal in einer anderen Sprache oder auf einer anderen Entwicklungsstufe“ (Simmel 1995: 480). Erst wenn sich die religiöse von der politischen, staatlichen, lokalen Sphäre löst, können sich die politischen Interessen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen verbinden (vgl. ebd.: 482).



T.: Das ist ja jetzt auch nicht mehr so wichtig, ob man Deutscher oder Türke ist, sondern die Religion zählt ja heutzutage auch. Das ist auch ein wichtiger Bestandteil einer Person, eines Menschen. (Hicret II., S. 10)

Die Trennung von Türkentum und Islam, ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt, stellt eine operative Strategie dar. Während auf der einen Seite, wenn Türkentum und Islam tatsächlich als unauflösbare Einheit aufgefasst werden, bestenfalls die – auch wenn man sich dabei auf ein prophetisches Wort Muhammads verlässt – doch eher unrealistische Islamisierung Europas Perspektive sein kann, bietet die Gegenposition ein realistisches Modell: die Integration des Islam und darüber der muslimischen türkischen Migranten in europäische Gesellschaften. Dabei hat jeder einzelne die Möglichkeit, für sich zu prüfen, welche Traditionen, welche kulturellen Eigenheiten für ihn notwendig und erhaltenswert sind. Natürlich gibt es darüber heftige Diskussionen unter Türken jeden Alters, und beileibe nicht nur unter denen, die in Deutschland leben. Die historisierende Perspektive, die der Nagel-und-Fleisch-Fraktion eigen ist, wird von den meisten deutlich zurückgewiesen. Allerdings ist es vielen Jugendlichen wichtig, zu differenzieren: So wie es möglich sein muss, sich vom Türkentum innerlich zu lösen, so soll nicht denen der Boden unter den Füßen weggezogen werden, die dem nicht folgen mögen.

Im vorausgegangenen Abschnitt 4.1 konnte gezeigt werden, wie die Moscheegemeinde im Zusammenspiel mit den Einflüssen von Familie und Freundeskreis bzw. als deren Ergänzung für ein wohlgefalliges muslimisches Leben der Jugendlichen Sorge trägt. Das Aufwachsen in einer intakten Familie mit verantwortungsbewussten Eltern und die Zugehörigkeit zu einem rechtschaffenen Freundeskreis wird als Voraussetzung für ein weiteres, vertiefendes positives Einwirken der Gemeinden, etwa mit dem *Qur'an*-Unterricht oder – später – ihrem Angebot für ältere Jugendliche und junge Erwachsene, verstanden. Die Gemeinde bietet dabei Alternativen zu den als zweifelhaft empfundenen Freizeitgestaltungsmöglichkeiten, die Jugendlichen gemeinhin offen stehen. Abschnitt 4.2 zeigt darüber hinaus, welche Bedeutung die nationale Herkunft für die Selbstbilder der Jugendlichen hat. Deutlich gezeigt hat sich dabei, dass vor allem das Bewusstsein für die eigenen türkischen Wurzeln große Veränderungen erfährt; wenn diesen Wurzeln auch nicht jede Bedeutung abgesprochen wird, so zeigt sich an der mitunter heftigen Kritik an der Türkei doch, dass nationale Zugehörigkeit allein nicht mehr in erster Linie identitätsstiftend empfunden wird. Wenn sich viele der befragten Jugendlichen auch noch wechselweise auf Kultur, Tradition und Religion als *typisch türkische* und deshalb zu bewahrende Werte berufen, deutet allein schon das unreflektierte Nebeneinander dieser Begriffe darauf hin, dass sie eher ritualisiert und nicht länger mit tatsächlichem Leben erfüllt ge-

braucht werden.<sup>168</sup> Häufiger beziehen die Jugendlichen sich auf so genannte westliche Werte, etwa auf ‚Demokratie‘, ‚das Grundgesetz‘ und ‚Menschenrechte‘. Als diskriminierend empfundene türkische Politik, zum Beispiel die Regelung, dass türkische Studentinnen sich nicht *bedeckt* an türkischen Universitäten immatrikulieren können, werden so mit der Replik bedacht, dass solches Ansinnen undemokratisch sei und nicht mit *den Grundgesetzen*, deren Geltungsbereich sich hier flugs ausdehnt, vereinbar sei. Allerdings sind nur wenige der befragten Jugendlichen willens und/oder bildungsmäßig in der Lage, solche Fragen tatsächlich umfassend zu erörtern. Aber immerhin, es gibt sie: Jugendliche, die über eine islamische Ökonomie, eine islamische Gesellschaftsordnung oder rechtsphilosophische Fragen nachdenken. Diese Jugendlichen, auch das soll in diesem Abschnitt gezeigt werden, bezeichnen weite Teile der bundesdeutschen Verfassungsrealität und der sozialen Ordnung als *eigentlich islamisch*!<sup>169</sup> Sie überprüfen kritisch sowohl Tradition als auch Kultur und konstatieren, dass eben auch der Islam innerhalb gewisser Grenzen einem kulturellen Wandel unterworfen sei. Auf der anderen Seite äußern Befragte, dass der Islam heute genauso wie vor 1400 Jahren sei und sich auch niemals ändern werde. Zwischen diesen Polen entfaltet sich ein vielfarbiges Bild vom Islam und von den Muslimen!

### 4.3 Das Bild vom ‚richtigen‘ Muslim

Die Überschrift rekurriert auf zweierlei: Zum einen haben viele der Befragten offensichtlich mit dem westlichen Diskurs *über* den Islam eines gemeinsam, nämlich die Sehnsucht nach einem *monolithischen* Bild des Islam, einem Islam, der mit dem bestimmten Artikel versehen, greifbar und vielleicht auch erst real wird. Häufig werden, wenn die Rede auf den Islam kommt, Attribute wie *richtig*, *wahr* und *wirklich* verwandt. Solche Attribute sind immer verbunden mit der Erwartung einer bestimmten Praxis des Islam. Zum anderen hat der richtige, wahre, wirkliche Islam die erstaunliche Eigenschaft, dass er – in diesem Aggregatzustand des Bestimmten – Außenstehenden gleichzeitig leichter *und* schwieriger zu vermitteln ist. Leichter, weil der Islam klar, rational und vernünftig dargestellt wird, und schwieriger, weil er in

168 Diese Entwicklung ist auch zu beobachten, wenn man in den Vereinregistern die Geschichte der Moscheegemeinden, die sich ja in aller Regel als eingetragene Vereine gemäß dem deutschen Vereinsrecht verfassen, nachvollzieht. Vgl. dazu: Frese/Hannemann (1995: 8f.) und Schiffauer (2000: 17ff.).

169 Ö.D.: Vielleicht noch ein paar Sätze zu ‚Umbruch‘. Was wir unter Umbruch verstehen, ist, dass wir einfach gewisse Sachen in der deutschen Kultur sehen, sei es jetzt auch in der deutschen Wirtschaft, wo wir sagen, das ist eigentlich praktisch die Ausübung des Islam. Oder jedenfalls nah am Islam, dies Soziale eben, das Rentensystem, diese Theorie, die dahinter steckt. (Eyüp-Sultan, S. 31).

seiner grenzenlosen Absolutheit dem *relativen Denken*<sup>170</sup> der Menschen unzugänglich erscheint.

So wurde in einem Interview darauf verwiesen, dass die Übersetzung des Islam in die deutsche Gesellschaft *kulturell* problematisch sei, weil die christlich-säkulare Mehrheitsgesellschaft wegen ihrer vielfältigen Modernisierungserfahrungen dem Begriff ‚Unterwerfung‘ kritisch begegne: Die Jugendlichen führten die gesellschaftlichen Vorbehalte auf nicht ausreichend oder in falscher Weise reflektierte eigene deutsche Geschichte, namentlich die des Hitlerfaschismus und des III. Reichs, zurück. Deshalb sei die Vorstellung, *sich zu unterwerfen*, in den Augen der Mehrheitsgesellschaft ein unsinniges Unterfangen, deshalb habe in Folge die deutsche Gesellschaft ein Problem mit *gesellschaftlicher Führung* und mithin den islamischen Vorstellungen von einer Gesellschaftsordnung, die durchaus *oben* und *unten* kenne.

Ö.D.: Das ist auch in diesem Begriff ‚Islam‘: *Unterwerfung*. Dieser Begriff, ‚Islam‘, ist mir sehr schwer gefallen zu erklären, besonders Deutschen, Christen, Mitschülern in der Schule. Die kommen mit dem Begriff nicht klar. Letztendlich, wenn man den *Qur‘an*, den Islam im gesamten System auffasst, dann wird man sagen, ja, das ist ’ne Schlussfolgerung davon, das ergibt sich sogar intuitiv daraus. Weil wenn der Mensch als relatives Wesen – und da ist ’ne Absolutheit, wenn er diese Absolutheit anerkennt, sei es jetzt ’ne Annahme – also der *Qur‘an* ist absolut, *Allah* ist absolut – und diese Absolutheit hat einen geschaffen, dann ergibt sich daraus, dass man sich beim Gebet gewissermaßen unterwirft. (Eyüp-Sultan, S. 13f.)

Ö.A.: Ich wollt’ nur sagen, dass, wie du gesagt hast, die Deutschen nicht mit dem Begriff ‚Unterwerfung‘ klarkommen, das sehe ich auch so. Nur in einem Gespräch, da hat mir das mal jemand erklärt. Das fand ich eigentlich ziemlich beeindruckend, da wird mir auch einiges klar. Der sagte, „die Deutschen haben geschichtlich bedingt ein gewisses Problem mit dem Wort *Führer* ich bin nicht euer *Führer*, sondern ich bin euer *Gruppenleiter*“, sagt er deswegen, weißt du? Weil *Führer*, das ist halt besetzt – (Eyüp-Sultan, S. 14)

Im Verlauf des Interviews, wann immer die Sprache auf Führungsstrukturen in Gemeinde und Gesellschaft kam, äußerten die Befragten sich ironisch über die verschiedenen Geschichts- und Gesellschaftsbilder und die Missverständnisse, die sich aus ihnen ergeben, machten aber stets überzeugend deutlich, dass sich aus den unterschiedlichen Aufgaben, die Menschen jeweils in einem oder für ein Gemeinwesen haben, keine Rückschlüsse auf ihren Wert und ihr Ansehen vor Gott und den Menschen ergäben. Dessen ungeachtet bestehe selbstverständlich für jeden Einzelnen die Pflicht, aus jeweils seinen Möglichkeiten das Beste für sich *und* für das Gemeinwesen zu machen:

Ö.A.: Du kriegst von *Allah* die Möglichkeit dazu, zu lernen. Zum Beispiel: Jeder Mensch wird sein *eigenes* Gericht haben. Mein Vater ist hier als Arbeiter hergekommen, das heißt, er hat nie die Möglichkeiten gehabt, irgendwie ’ne schulische Ausbildung zu machen. Sonst wären seine Kinder verhungert. Aber das Problem habe *ich* nicht. Ich kriege von meinem Vater genug Geld,

170 Ö.D., Eyüp-Sultan, S. 56.

um zu studieren, vom Staat auch, das heißt, wenn ich nicht studiere, ist das nur aus reiner Bequemlichkeit. Aus eigener Faulheit, obwohl ich die Möglichkeiten hab', nehme ich sozusagen einer Gesellschaft oder meiner Nachbarschaft oder einer Gemeinde die Möglichkeit – (Eyüp-Sultan, S. 53)

Ö.D.: – den Islam kennen zu lernen – (Eyüp-Sultan, S. 53)

Ö.A.: – nicht nur, den Islam kennen zu lernen, sondern dass ich ein intaktes Teil der Gesellschaft bilde. Vielleicht sogar – [lacht] (Eyüp-Sultan, S. 53)

Ö.D.: [lacht] – Gruppenleiter – (Eyüp-Sultan, S. 54)

Ö.A.: – einen Gruppenleiter zu spielen [lacht]. Und zwar [ironisch] einen guten, einen guten! Ich sage damit nicht unbedingt, nur weil ich studiere, bin ich derjenige, der jetzt die Welt erziehen kann. Ich weiß, dass ich eigentlich ziemlich wenig erreichen kann, aber wenn ich meine Möglichkeiten nicht voll ausschöpfe, werde ich dafür zur Verantwortung gezogen. (Eyüp-Sultan, S. 54)

Was also ein richtiger Muslim ist, ergibt sich nicht zuletzt aus dem, was er oder sie, wissend um die Instanz des göttlichen Gerichts, aus seinem oder ihrem Leben macht. Bildung spielt dabei eine herausragende Rolle.

#### 4.3.1 *Das richtige Leben als Praxis des Islam*

Das zentrale Verb, das in allen Interviews immer wieder zur Beschreibung islamischer religiöser Praxis, besser gesagt, der Praxis des Islam, benutzt wird, ist *ausleben*. Ausleben meint in einem umfassenden Sinn nicht nur das Befolgen der Regeln, etwa der fünf Pfeiler, die im Folgenden eingehender, vor allem bezogen auf eventuelle Veränderungen zur Sprache kommen sollen, sondern das ganze, das *richtige* Leben. Herauszufinden, was das denn sei, ist in den Augen der Jugendlichen ihre wichtigste Aufgabe. Dazu gehört wesentlich die Bereitschaft, sich in Sachen Religion zu bilden, und zwar, so lautet jedenfalls der Anspruch, unabhängig von den Eltern oder dem *hoca* der Gemeinde. Das aber heißt nicht zwangsläufig, deren Ratschläge etwa zu missachten, sondern fordert darüber hinaus ein eigenständiges Bemühen. Dieses Bemühen, der Erwerb von religiöser wie anderer Bildung, wird schließlich selber Teil des religiösen Lebens.

✓.: Um Islam überhaupt ausleben zu können oder leben zu können, muss man den Islam gut verstehen. Islam ist keine einfache Religion. Der *Qur'an* beinhaltet alles. Alles, was im *Qur'an* steht, ist das Richtige. Egal, was du machst: Wie stehst du morgens auf, wie lebst du dein Leben, wie machst du Sex, alles steht im *Qur'an* drin. Und um das alles zu verstehen, muss man den *Qur'an* richtig verstehen und alle Bücher mal durchlesen, auch die nicht unmittelbar mit dem *Qur'an* zu tun haben. Es gibt sehr viele Bücher, die zum *Qur'an* hinweisen und alles beibringen, was im *Qur'an* drinsteht, die das besser erklären. Und wenn man das alles versteht, dann kann man den Islam eigentlich erst richtig ausleben. Und *das* können die meisten hier nicht. (Fatih I., S. 17)

Abgesehen von der Frage, ob denn andernorts mehr Muslime in dieser Lage sind, fällt bei dieser Aussage ins Auge, dass es offensichtlich neben dem *Qur'an* eine Literatur gibt, die ihn erklärt, auf ihn ‚hinweist‘, dass solche Literatur zu lesen wichtiger ist, als sich allein auf die Erklärungen etwa der Eltern oder religiöser Lehrer zu verlassen.<sup>171</sup> In manchen Äußerungen hat diese Form der Bildung ausdrücklich die Form von *farz*<sup>172</sup>, von religiöser Pflicht. Und doch, so zeigt die folgende Passage aus einem anderen Gespräch, reicht zu wissen für sich nicht aus: Man muss auch entsprechend diesem Wissen handeln.

M.: Man kann den Islam auch am besten übermitteln, wenn man den selber hundertprozentig auslebt. So kann man den am besten übermitteln. 'N anderen Weg kenne ich da auch nicht. Reden und so – das bringt nicht viel. (Mevlana II., S. 49)

Şa.: Ja, man muss selber schon sehr viel wissen. (Mevlana II., S. 49)

M.: Wissen reicht nicht, du musst das auch ausleben. Wissen reicht nicht. Du weißt, aber du lebst es nicht aus. (Mevlana II., S. 49)

Denken und Handeln scheinen so kongruent. Zu den *religiösen Bedürfnissen*<sup>173</sup> gehört Bildung dazu. Dass im Vergleich mit der Elterngeneration eine gewichtige Verschiebung stattgefunden hat, wurde in Abschnitt 4.1 gezeigt; die Qualität, seine Religion ausleben zu können, entscheidet weiter darüber, ob die Jugendlichen zufrieden sind mit dem Ort rspt. dem Land, in dem sie leben. So ist das Auslebenkönnen entscheidend dafür, ob sie lieber in Deutschland oder in der Türkei leben möchten. Abschnitt 4.2 veranschaulicht, wie und warum diese Frage häufig zugunsten Deutschlands entschieden wird.

Gegenüber diesen neuen Aspekten des religiösen Lebens treten die alten, die vermeintlich übergeordneten, wie das Befolgen der fünf Pfeiler, deutlich zurück. Die wenigsten der befragten Jugendlichen etwa beten fünfmal täglich. Mit dem Fasten im *ramazan* verhält es sich ähnlich. Und diejenigen, die diese Regeln bewusst und vollständig leben, gestehen überwiegend den übrigen fast leutselig zu, dass man in diese

171 Die Jugendlichen erwerben solche Bücher häufig in den Moscheegemeinden, die je nach ihrer Größe ein mehr oder weniger breites Angebot religiöser und theologischer Literatur vorhalten. Durch den Verkauf in den Gemeinden wird man davon ausgehen müssen, dass die Auswahl von ihren Dachverbänden und damit auch von übergeordneten Zugehörigkeiten bestimmt ist. Vgl. dazu u.a. Feindt-Riggers/Steinbach (1997); dort wird mit den Gemeinden auch ihr jeweiliges ‚literarisches‘ Angebot vorgestellt. Die jüngeren Befragten beklagen oftmals, dass so wenig entsprechende Literatur auf Deutsch vorliegt.

172 S. dazu S. 209–215.

173 Ein wichtiger Terminus, der auch benutzt wird, um die Gründung der hiesigen Gemeinden in den frühen 70er-Jahren zu erklären: die Menschen wollten *ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen*, vgl. Frese/Hannemann (1995: 8).

Praxis erst *reinvachsen* müsse. Nur im Einzelfall wird deutliche Kritik an der eher flüchtigen Befolgung der Gebetspflicht durch Jugendliche geäußert.

V.: Für einen Moslem sind die fünf Pfeiler, das was man da machen muss, die wichtigsten Sachen. Zum Beispiel fünfmal am Tag beten. Aber wenn du dich umguckst unter den ganzen Jugendlichen: *Wer* betet denn fünfmal am Tag? Oder Fasten: *Wer* fastet denn einen Monat lang im *ramazan*. Bei den meisten hat sich das eben so entwickelt, dass sie das nicht mehr so wichtig nehmen. Wie im Christentum. Die meisten Christen leben das Christentum ja auch nicht mehr richtig. Die sagen, „okay, ich bin Christ“. Aber was tust du denn für dein Christentum – gar nichts. Und das ist im Islam genauso. Viele sagen, „okay, ich bin Moslem“, aber die gehen Alkohol trinken, was weiß ich, machen irgendwelche Sachen, die mit dem Islam gar nichts zu tun haben. Aber sie sagen, „nee, ich bin Moslem, ich darf das nicht“. Der eine isst vielleicht kein Schweinefleisch, aber trinkt Alkohol ohne Ende, einfach so, obwohl eigentlich beides verboten ist. Oder der sagt, „ich bin Moslem“, und betet gar nicht. Solche Sachen. Und die fünf Säulen sind die Grundlagen, um die islamische Religion auszuleben. (Fatih I., S. 18)

Die angesprochene Entwicklung, dass *die meisten* die Gebetspflicht *nicht mehr so wichtig nehmen*, wird in anderen Interviews bestritten. Viele der befragten Jugendlichen äußern eher, dass die Zahl derjenigen, die regelmäßig den *namaz* beten, ansteige. Wahrscheinlich stimmen beide Aussagen: Insgesamt besucht nur ein kleinerer Teil der eingewanderten Türken regelmäßig oder auch nur manchmal eine Moschee<sup>174</sup>, und unter den Jugendlichen ist dieser Trend noch verstärkt. Trotzdem steigen in manchen Bremer Moscheegemeinden die Besucherzahlen, gerade Jugendlicher, kontinuierlich an. Für die Jugendlichen, die sich überhaupt gemeindlich binden, die wenigstens ab und zu oder aber regelmäßig eine Moschee besuchen, ist es nicht immer einfach, das gegenüber anderen Jugendlichen türkischer Herkunft, die sich zwar als Muslime verstehen, aber niemals oder selten in einer Moschee sind, zu rechtfertigen<sup>175</sup>. Das Klima in den Gemeinden wird denen gegenüber als permissiv beschrieben.

A.: Also da hab' ich auch doch lieber muslimische Freunde, die auch mehr auf den Glauben eingehen, weil bei denen kann man das auch ein bisschen verbinden. Zum Beispiel in die Moschee zu gehen. Also ich bete nicht alle fünf Gebete am Tag. Ich bete eigentlich fast immer nur, wenn ich hier in der Moschee bin. Ich geh' halt zur Schule, arbeite noch 'n bisschen nebenbei, also *jobben* sozusagen, dann 'n bisschen Stress zu Hause, 'n bisschen da helfen bisschen da helfen, meine Freizeit will ich auch haben. Also in der Freizeit komme ich dann auch ab und zu hierher, mach' die anderen Sachen, und da bete ich dann auch. Aber das muss man sich langsam angewöhnen. Das geht nicht so, wenn ich jetzt zur Schule gehe und so weiter, weil da verpasse ich wirklich zu viele Termine. Und das alles nachzuholen und dann meine Sachen für die Schule vorzubereiten, das dauert dann 'n bisschen. (Hicret I., S. 22f.)

174 Vgl. Frese/Hannemann (1995: 9ff.).

175 Vgl. die Interviewsequenz S. 111, Mitte.

In diesem Fall werden andere, alltägliche Verpflichtungen und Bedürfnisse der Gebetspflicht zwar nicht übergeordnet, aber doch als Entschuldigung herangezogen, dass man es damit nicht so genau nimmt. Genau das aber gilt auch als Vorrecht der Jugend.

*H.:* Ich seh' das auch nicht als Pflicht, zum Beispiel, Jugendliche in seinem [4. 3] Alter darauf zu ertüchtigen [zu beten], mit allen Mitteln. Es ist natürlich besser, wenn man früh genug anfängt, aber ich habe gesehen, dass man als Jugendlicher, als Kind sozusagen, bevor man erwachsen wird, wenn man da die islamische Erziehung beigebracht bekommen hat, oder die islamische Lehre beigebracht bekommen hat, dann besinnt man sich irgendwann. Eher als Leute, die das verpasst haben. Und irgendwann kommt das von alleine. Ich seh' das bei den anderen von meinen Freunden. Ich kann ja unterscheiden, ich weiß ja, wie sie ihre Kindheit verbracht haben, ob sie zur Moschee gegangen sind oder nicht. Und bei denen, die zur Moschee gegangen sind, bei ein paar von denen, da kam das von ganz allein. (Hicret I., S. 23)

Der Kontakt zur Gemeinde ist demnach zunächst wichtiger, als das strenge Befolgen der Regeln. Wohl auch deshalb halten die Gemeinden, der Natur ihrer Möglichkeiten entsprechend vor allem die größeren, zunehmend ein niedrigschwelliges offenes Angebot für Jugendliche vor. Bei den befragten Jugendlichen war es denn auch so, dass sie, sofern sie nicht ohnehin regelmäßig beteten, freitags und mitunter zusätzlich an anderen Tagen beteten, wenn sie während einer Gebetszeit gerade die Jugendräume besuchten, auch wenn der eigentliche Anlass dafür ein anderer war.

*HLF.:* Seid ihr denn regelmäßig hier zum Gebet? (Hicret II., S. 5)

*Al.:* Nee, regelmäßig kann man nicht sagen. (Hicret II., S. 5)

*HLF.:* Zumindest freitags regelmäßig, oder auch sonst? (Hicret II., S. 5)

*S.:* Freitags sowieso. (Hicret II., S. 5)

*Al.:* Also zu unseren Treffs. Und zu der Zeit beten wir dann auch. Wenn wir unsere Versammlungen haben und zwischenzeitlich, wenn man ein bisschen Zeit hat, kommt man dann auch hierher, zum Beispiel Billardspielen und dann mit Freunden treffen. Und dann betet man auch zwischenzeitlich. Aber ich glaub' nicht, dass alle von uns, überhaupt einer von uns jetzt hier, die regelmäßigen fünf – *okay*, vielleicht er [zu T.] – also, wir müssen uns langsam daran gewöhnen, das ist die Sache. Das ist ja auch schwer hier, wegen Schule und anderen Sachen, man kann ja im Nachhinein das dann beten. Aber das macht man halt auch nicht immer, und dann kommen halt noch andere Sachen dazu: Hausaufgaben, Freizeit, dies und jenes. Aber man versucht halt, so viel wie möglich zu machen. (Hicret II., S. 6)

Es heißt nicht mehr, wie früher, dass man als Lebensleistung eine bestimmte Anzahl von Gebeten verrichten müsse und deshalb im fortgeschrittenen Alter Gebete nachholen könne.<sup>176</sup> Stattdessen wird den Jugendlichen zugestanden, dass sie sich in diese

176 Vgl. Mıhçıyazgan (1990: 9).

Praxis des regelmäßigen Betens erst eindringen müssten und sich das altersabhängig von selber ergebe.

*HLF:* Ich hab' mal gelesen, dass man in seinem Leben eine bestimmte Anzahl von Gebeten verrichten muss und dass man deshalb, wenn man älter wird, sich bemühen muss, mehr zu beten, weil man das in der Jugend noch nicht so richtig oder so oft gemacht hat, wie man's eigentlich sollte. (Hicret II., S. 6)

*T:* Also, das kommt darauf an, wie viel man in der Jugend betet. Wenn man in seiner Jugend schon den festen Glauben in sich hat und wenn man das dann immer betet, dann muss man nicht sagen, also, „ich muss später mehr beten“. Die meisten Jugendlichen die beten ja nicht so viel. Dafür beten die das dann später. (Hicret II., S. 6)

*Ab:* Man muss aber eigentlich wissen, was man *nicht* gebetet hat – (Hicret II., S. 6)

*HLF:* Na, aber wenn das so ist, dann kann man aber trotzdem im Alter ganz schön unter Druck kommen. Wenn man irgendwann merkt, „oh, oh, als junger Mann hab' ich geschlurt“. (Hicret II., S. 6)

*T:* Ja, natürlich. (Hicret II., S. 6)

*Al:* Ja, wenn man als junger Mann betet, wenn man jung ist und anfängt zu beten, wenn man fest an Gott glaubt, dann hat das mehr Wert, als wenn man alt ist. Dann hat man viel mehr Wert. Das bedeutet noch viel mehr. Weil man in der Jugend eben so in der Zeit ist, wo man die Welt entdeckt, und wenn man alt ist, dann sagt man sich, „ich hab' ja auch nichts mehr zu tun“, aber wenn man in der Jugend so betet, dann hat man ja viel zu tun. Und wenn man dann noch Zeit für Gott hat, das ist eine große Sache. (Hicret II., S. 6f.)

Schon in der Jugend die Pflichten zu erfüllen, gilt als eine ‚große Sache‘, *gerade weil* allenthalben davon ausgegangen wird, dass Jugendliche – jedenfalls wird das zumindest den männlichen zugestanden – auch noch andere Bedürfnisse haben. Eben diese Bedürfnisse sind es denn auch, die bei manchen Befragten wohl aus eigenem Erleben zu eher skeptischen Äußerungen über die Einhaltung der Pflichten führen:

*A:* Aber das mit den speziellen Sachen, zum Beispiel beten und andere, wie heißen die, Fasten und so, das ist dann jedem seine eigene Sache. Ich mein', wenn sie's nicht machen, dann ist es natürlich nicht richtig, vom Islam her gesehen, aber da kann man dann auch nichts dran ändern. (Fatih II., S. 38)

*HLF:* Und hat es da so einen Zeitpunkt gegeben, wo ihr im *ramazan*, gesagt habt, „so, jetzt faste ich auch“? (Fatih II., S. 38)

*A:* Also das Fasten, das hat auch seinen Reiz, finde ich. Ja, das mache ich eigentlich jedes Mal – (Fatih II., S. 39)

*F:* – von klein auf hat man dann angefangen, paar Tage, dann immer so abwechselnd – (Fatih II., S. 39)



A.: – da tastet man sich dann so rein. Und vom Beten her ist das jedermanns eigene Sache. Ob man betet oder nicht. (Fatih II., S. 39)

HLF: Ja, aber ich kenne manche, die sagen dann eines Tages, „so, ab jetzt bete ich eben wirklich jeden Tag fünfmal“. (Fatih II., S. 39)

A.: Das ist dann gut [Lachen]. (Fatih II., S. 39)

Das auf dem Tonbandprotokoll festgehaltene Lachen weist die Befolgung der Pflichten durch einen größeren Teil der Jugendlichen wohl als frommen Wunsch aus. Eine wichtige Veränderung deutet sich jedoch an, wenn ein Befragter die Einhaltung der Gebetspflicht, neben dem Bekenntnis *der* zentrale unter den fünf Pfeilern, und das Fasten im *ramazan* zur Sache des einzelnen Gläubigen erklärt. Nur eine Minderheit der Jugendlichen übt daran scharfe Kritik; mehrheitlich wird dagegen geäußert, dass das Verhältnis zu den Regeln sich prozesshaft ändere. Dieser Prozess wird auch in den Gemeinden und aus den Gemeinden heraus begleitet: Die Einhaltung der Regeln wird nicht verabsolutiert eingefordert. Wichtiger ist zunächst, die Jugendlichen überhaupt in die Gemeinden zu bekommen, ihnen das spezielle Angebot für Jugendliche schmackhaft zu machen.

M.: Das Ziel von unserer Gemeinde oder von unserer Jugendabteilung ist nicht hauptsächlich, Jugendliche an die Moschee zu binden, sondern den Leuten die Moschee, den Islam näher zu bringen, die Leute von der Straße zu holen, dass sie nicht kriminell werden oder auf die schiefe Bahn kommen, dass sie davon abgehalten werden. Dass die hierher kommen, mit uns Tee trinken – die brauchen ja nicht tagtäglich zu kommen oder von morgens bis abends. (Fatih I., S. 35)

V.: Die brauchen ja auch nicht zu beten. (Fatih I., S. 35)

M.: Das ist ja nicht der Sinn der Sache, von morgens bis abends auf dem Stuhl zu sitzen und Tee zu trinken. Man soll sich nur näher kommen. Man soll die eigene Kultur nicht vergessen, die Religion soll man nebenbei lernen, nebenbei in Anführungsstrichen, und man soll vor allem nicht draußen auf die schiefe Bahn kommen. Das ist das hauptsächlichste Thema für unsere Jugendarbeit. Das ist unsere Aufgabe: Die Jugendlichen von der Straße abzuhalten, schlechte Sachen zu tun, kriminell zu werden, was weiß ich. (Fatih I., S. 35f.)

Dann kann auf eine allmähliche Veränderung der Einstellungen gehofft werden. Dabei hat das Erlebnis von Gemeinschaft und Zugehörigkeit eine große Bedeutung; gerade hierin vermittelt sich eine Erfahrung, die sich deutlich von jener einer Religiosität im Privaten unterscheidet.

H.: Dass man dazu gehört, dass man sich darüber freuen kann, ab und zu. Weiß ich nicht, zu Hause hört man keinen *ezan*<sup>177</sup>, zum Beispiel. Und kein *kamel*<sup>178</sup> oder kein gemeinschaftliches

177 *Ezan*: Gebetsruf („Allah ist der Größte! Es gibt keinen Gott außer Allah! Muhammad ist sein Prophet! Auf zum Gebet! Auf zum Heil!“); wird (in islamischen Ländern) zum Zeitpunkt der

Beten. In der Moschee gibt's das. Die Anfangszeit, wo ich mich daran erinnern kann, da war mir das schon sonderbar. Dieses in einem Glied zu stehen, und zu beten, in einer Reihe. Oder der *ezan*. (Hicret I., S. 10f.)

In der Gemeinde wird dann auch der *boca*, der *imam* wichtig: Ob der in der Lage ist, die Jugendlichen in ihrer Sprache anzusprechen, in ihrer Welt abzuholen,<sup>179</sup> ist entscheidend für das Verhältnis zu den grundlegenden Regeln.

B.: Fünfmal am Tag beten tu' ich seit Jahren. Aber jetzt nicht, weil meine Eltern mich dahin gedrängt haben, sondern die Art und Weise, wie die *imams* an mich ran getreten sind, das war der Grund, warum ich das gemacht habe. Auch meine Türkischlehrer, die ich damals hatte. Wie soll man sagen, ich hatte Glück, dass das auch gleichzeitig *imams* waren, die von der Türkei hierher gesendet wurden. Alle meine türkischen Lehrer im Prinzip, die haben mich halt zum Islam irgendwie, nicht hingedrängt, sondern hingezogen, auf eine sanfte Art und Weise. Und irgendwann kommt es dann von innen. Als ich siebzehn, achtzehn war, hab' ich dann von allein angefangen, fünfmal am Tag zu beten. (Mevlana I., S. 30f.)

Unter den Gesprächspartnern sind die Einschätzungen, wie es die Altersgenossen in der Türkei mit dem Befolgen der Regeln halten, höchst widersprüchlich. So vermuten einige, dass in der Türkei mehr Jugendliche fünfmal täglich beten, während andere aus einiger Erfahrung berichten, dass die Religion dort viel beiläufiger als etwa in Deutschland *ausgelebt* werde.

B.: Und der einzige Unterschied bei den Gebeten, den sehe ich halt darin, dass in der Türkei halt *mehr* Jugendliche fünfmal am Tag beten als hier. Also hier, sag' ich so, dass die meisten erst, wenn sie heiraten, ein, zwei Kinder haben, danach fangen sie erst so richtig an zu beten. Also, von den Jugendlichen hier, gehe ich mal davon aus, das höchstens drei, vier Prozent fünfmal am Tag beten. In der Türkei sind das zwar auch nicht gerade fünfzig Prozent, aber doch fünfzehn oder zwanzig Prozent schon fast. (Mevlana I., S. 18)

Wenn dann gefragt wird, ob die Migrationserfahrung für diese – angenommenen – Unterschiede ursächlich sind, heißt es zunächst, dass es in der Türkei ähnliche Probleme gäbe.

V.: In der Türkei haben die meisten bestimmt die gleichen Probleme. Die Türkei ist ja kein reines islamisches Land. Da gibt es Gesetze, und die unterscheiden sich vom Islam. Staat und Religion sind zwei verschiedene Sachen in der Türkei und deswegen gibt es die gleichen Probleme in der Türkei auch. *Okay*, die Menschen hier, die haben vielleicht viel mehr Probleme als in der Türkei. In der Türkei wachsen die vielleicht in der Religion auf oder in der Türkischen Sprache. Die sagen, „ich bin Türke, ich bin in der Türkei aufgewachsen und hab keine Probleme“,

---

fünf täglichen Pflichtgebete durch den *müezzin* vom Minarett der Moschee gerufen. In Deutschland gibt es in vielen Städten Streit um die *öffentliche* Ausübung des *ezan*.

178 *Kamet*: Wiederholung des Gebetsrufs als Einleitung des rituellen Gebets.

179 Dass sich das Personal der DİTİB-Gemeinden *immer* unter den *Diyaret*-Beamten aus der Türkei, das der ‚freien‘ Gemeinden *häufig* noch unter deren Pensionären rekrutiert, macht dies nicht eben einfach.

und wer möchte, kann die Religion ausleben. Wenn nicht, dann nicht. In Deutschland ist es so: Du musst erstmal die Deutsche Sprache lernen und die deutsche Kultur kennen lernen und dich integrieren. Da gibt es so viele andere Sachen, ich will die jetzt nicht Probleme nennen, es gibt so viel Sachen zu lernen, die ganzen Kulturunterschiede und so. Da fällt es den Meisten schwer, den Islam *auch noch* zu lernen. Die deutsche Kultur ist ja ganz anders als die türkische, deswegen ist es meistens schwer. (Fatih I., S. 18)

Dann wird aber doch die Migrationssituation als besondere Schwierigkeit begriffen: Man muss hier so viel lernen, sich integrieren, und dann noch die Religion *auch noch* lernen. Damit ist nicht nur der ‚Arbeitsaufwand‘ des gemeindlichen *Qurʾan*-Unterrichts angesprochen, den manche Jugendliche als sehr belastend empfunden haben, sondern auch das Sich-Zurechtfinden in einem kulturellen Diskursfeld<sup>180</sup>, das auch nach drei Generationen Einwanderungsgeschichte längst nicht selbstverständlich geworden ist.

Wie in Abschnitt 4.1.3 gezeigt wurde, ist der Glaube und/oder seine *Praktizierung* nicht das erste Kriterium für Freundschaft. Dennoch gibt es zwischen Jugendlichen, die in ihrer Auffassung des ‚wahren‘ Islam übereinstimmen, eine Nähe, die um vieles selbstverständlicher ist als die Nähe zu weniger frommen Jugendlichen. Ein Jugendlicher sagte so zum Beispiel, dass das Wissen um die Frömmigkeit seiner Verlobten den Umgang mit ihr erleichtere, dass er viel vertrauensvoller sein könne, weil die Verlobte *Gottesfurcht* in sich trage:

Ö.D.: Nehmen wir das Beispiel meiner Verlobten. Ich weiß, dass sie Gottesfurcht hat. Ich denke, weil sie diese Selbstjustiz hat, brauche ich mir keine Gedanken zu machen, dass sie was ausheckt. Ich weiß, sie kontrolliert sich selbst, sie ist bewusst, sie hat ungefähr die Wertvorstellungen wie ich. Wir bezeichnen ungefähr das gleiche als wahr oder falsch. Weil ich das weiß, bin ich ihr gegenüber gelassener. ’Ne Nachkontrolle oder so, das brauch’ ich nicht, sondern ich weiß einfach, sie trägt in sich diese Furcht und diese Justiz. Und das macht es angenehmer, das muss ich persönlich einfach sagen, es ist so. Vielleicht regt sich jetzt ’n Atheist drüber auf, „wie kannst du mir nicht vertrauen?““. Aber ich muss sagen, hätte ich zum Beispiel ’ne andere Verlobte, also auch ’ne Muslima, die nicht so diese Gottesfurcht hat, dann wäre ich in gewissen Situationen ein bisschen misstrauisch. Wobei ich bei ihr, egal ob mir das jetzt ’n bisschen utopisch vorkommt, was sie gesagt hat, ich würde gelassener sein. Sie hat diese Gottesfurcht und sie hat das gewissermaßen mit sich vereint. und dann ist es letztendlich *okay*. (Eyüp-Sultan, S. 73f.)

Nicht zuletzt wegen ihrer *inneren Justiz* erscheint die Verlobte ihrem Verlobten berechenbarer. Ähnliches gilt auch für Freundschaften: Der gemeinsame Glaube ist per se noch kein Freibrief, er erspart nicht das genaue Hinschauen, aber ermöglicht doch eine tiefere, verlässlichere und vertrautere Verbindung.

Ö.A.: Wenn ich einen Moslem oder wenn ich einen Türken kennen lerne und ich merke, dass er betet, dass er fünfmal am Tag betet, dann verbindet mich irgendwie voll viel mit ihm, automa-

180 Vgl. Schiffauer (2000: 148).

tisch. Aber *trotzdem* guck' ich nach: Was ist das für'n Mensch. Aber es erleichtert mir den Weg, muss ich ehrlich sagen. Aber die meisten Freunde von mir beten *nicht*. Und mit *denen* verstehe ich mich auch hundertprozentig, aber das braucht länger. Um eine Freundschaft mit jemandem aufzubauen, so auf Vertrauensbasis, der nicht betet, dafür brauche ich mehr Zeit, als mit jemandem, der betet, weil ich weiß, dass der in vielem so denkt wie ich, sonst würde er nicht beten. (Eyüp-Sultan, S. 73)

Spannend ist dann schon die Aussage, dass die meisten der Freunde eben nicht regelmäßig beten. Hier wird zweierlei deutlich: Erstens ist praktizierter Glaube offensichtlich nicht das Kriterium, nach dem Freunde ausgesucht werden, und zweitens bestätigt sich hier die Annahme, dass eben doch nur eine Minderheit der Jugendlichen türkischer Herkunft in Deutschland so lebt, wie es dem Ideal vieler Gesprächspartner entspricht. Nur wird diese Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit sehr unterschiedlich bewertet und ertragen. Manche Jugendliche äußern derart rigide Kritik an vermeintlich zweifelhaftem oder gar fehlerhaftem Verhalten, dass sie sich dadurch in der eigenen Gruppe isolieren. Die Mehrheit der von mir befragten Jugendlichen geht dagegen tolerant und optimistisch mit dieser Spannung um.

Im Grundsatz werden solche Widersprüche auch für die türkischen Verhältnisse ausgemacht: Kritik etwa an den türkischen Moscheen und an der Praxis der Gläubigen äußert sich gegen die den dortigen Besuchern unterstellte Haltung, die Religion auf das Gebet in der Moschee zu beschränken. Der Islam, so wird dagegen formuliert, dürfe sich nicht auf die Moschee und auf das Beten beschränken. Diese Forderungen an Moscheegemeinden und ihre Besucher sehen die Jugendlichen in den Migrantengemeinden viel eher verwirklicht.<sup>181</sup> Die Gemeinden hier sind in ihren Augen soziale Zentren, zu verbessern allemal durch ein breiteres Angebot, aber immerhin auf dem richtigen Weg. Natürlich gibt es darüber in den hiesigen Gemeinden heftige Meinungsunterschiede, aber die Jugendlichen reduzieren die Ursachen solcher Dissonanzen auf Generationsprobleme. Jugendliche seien viel eher bereit zu prüfen, was von den Ansprüchen der Religion in den Alltag getragen werden könnte und wie das lebenspraktisch umzusetzen sei. Ein Beispiel hierfür ist der Umgang mit privatem Vermögen und den banküblichen Zinsen.<sup>182</sup> Die Jugendlichen sehen hier einen deutlichen Unterschied zwischen ihrem und dem Bewusstsein ihrer Eltern und konstatieren nicht zuletzt deswegen einen ‚gewaltigen Umbruch‘ für den Islam. Und der spielt sich eben auch und gerade in der Migration ab; die veränderten Anforderungen an die Funktionalität der Gemeinden sind dafür Ausgangspunkt und Motor zugleich.

181 S. auch Abschn. 4.4, S. 223-276.

182 Dass einige Befragte Betriebs- oder Wirtschaftswissenschaften studieren, im Fall des Eyüp-Sultan-Interviews zwei von dreien, legt natürlich die Beschäftigung mit solchen Fragen nahe. Zinslose Kapitalgeschäfte scheinen aber trotzdem Marktchancen zu haben. Nicht umsonst legen seit einiger Zeit hiesige Banken spezielle ‚islamische Fonds‘ auf und ermöglichen muslimischen Kunden ‚zinslose Kontoführung‘ (vgl. u.a. Weser-Kurier Nr. 243 16.10.99:11).

Ö.D.: Wenn ihr irgendwo ein System einführt, dann müssen die Alten gehen, heißt es, weil die das neue System nicht verstehen. Natürlich sagen die, „das System ist falsch“, statt zu sagen, „wir verstehen das nicht“ [Lachen]. Ja, das ist ja immer das Problem. Und daher finde ich schon, dass ein vielleicht leiser, aber eigentlich, im Grunde genommen, ein gewaltiger Umbruch stattfindet, nach meiner Ansicht. Im Denken, in der Ausführung, dass wirklich der Islam nicht nur auf die Moschee beschränkt ist, dass der Islam nicht aufs Beten beschränkt ist. (Eyüp-Sultan, S. 31)

Deutlich wird eine Islamvorstellung zurückgewiesen, die sich nur an den klassischen Aufgaben einer (Freitags-)Moschee orientiert; der Islam wird Maßstab für das ganze Leben. Das Zinsverbot ist hier nur ein Beispiel, wie sich nach Ansicht der Befragten fromme Wünsche und erbauliche Vorstellungen im ‚richtigen Leben‘ beweisen müssen.

Ö.D.: – der *boca* sagt immer, „Zinsen sind verboten“, ja, und dann, „ja, ist *okay*“, in der Moschee ist alles *okay*, und *draußen* machst du deine Zinsgeschäfte. Man hat das auch mittlerweile so gelernt, dass man das trennt. Aber mittlerweile haben Jugendliche sehr bewusst angefangen, auch bei ihren Spareinlagen, Zinsen soweit es geht zu vermeiden. Die sagen jetzt nicht, „Verbot!“, schließen alles, sondern sie versuchen, es zu vermeiden. Also, ich persönlich, ich vermeide soweit es geht, aber wenn’s nicht geht, tue ich’s. Dann mach ich’s halt. Weil ich sehe, es ist klar, wir leben in der deutschen Gesellschaft, so ist die Kultur, und kein Problem ist das – (Eyüp-Sultan, S. 32)

Ö.A.: – das ist die Welt, die Welt ist das – (Eyüp-Sultan, S. 32)

Ö.D.: – *okay*, jetzt nehmen wir aber mal Deutschland, und dann ist das *okay*. Aber im Verhältnis zu meinen Eltern lebe ich damit bewusster, weil ich auch vieles verstehe und auch vieles nachvollziehen kann. Und in der Hinsicht – das hat natürlich die Folge, dass der Islam in die Gesellschaft eingeführt wird, statt jetzt nur auf die Moschee beschränkt zu sein, und damit muss man ja auch erstmal klarkommen, jetzt beide Seiten. In diesem Sinne findet nach meiner Ansicht ein gewaltiger Umbruch statt. Weil es werden vielleicht auch andere kleine Theorien entstehen, auch andere kleine Nischen, wo man anfängt, wo man sich vielleicht wundert: Wo kommt das denn jetzt her? (Eyüp-Sultan, S. 32)

Der Einwand eines Gesprächspartners, ‚das ist die Welt, die Welt ist das‘, der auch christlichen Zeitgenossen bekannt vorkommen dürfte, wird zwar eingeräumt, aber nicht soweit akzeptiert, dass sich die Suche nach neuen, erst noch zu entwickelnden Möglichkeiten, den Islam ins eigene und gesellschaftliche Leben zu integrieren erübrigt, und, man wundert sich: ‚wo kommt das denn jetzt her‘.

Die Verhältnisse in der Türkei entsprächen diesen Idealen von Flexibilität weit weniger. Nach Meinung der Gesprächspartner haben sich die Aufgaben der türkischen Moscheen ‚im Laufe der Jahre‘ verändert; wenn auch nicht explizit gesagt wird, wann, von wem und mit welchem Ziel diese Veränderungen initiiert worden sind, richtet sich die Kritik doch an die – jetzt – Regierenden, die den *bocas* allenfalls erlaubten, sich über *die Blumen* und andere Schönheiten der Schöpfung, nicht aber zu den tatsächlichen Bedürfnissen der Zuhörerschaft zu äußern – ob deren Bedürfnisse

tatsächlich so offenkundig und leicht zu ermitteln wären, muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Das bloße Beten jedenfalls – hier wie in der Türkei – bleibt den Befragten suspekt.

Ö.A.: Und in der Türkei ist es wahrscheinlich so, dass dieses tägliche Geschäft, wenn man da so reingeht [in die Moschee; HLF] und wieder rausgeht, seine *Übungen macht* [deutlich ironisch; die anderen lachen], und neben einem sind andere, die *mitturnen* – weißt du, aber hier – vielleicht ist es jetzt auch nur für mich so – weil ich mich auch wirklich gerne mit den Leuten unterhalte. Aber in der Türkei, wird man gar nicht beachtet. (Eyüp-Sultan, S. 35)

Ö.D.: Ich weiß nicht. Nach dem Freitagsgebet, wisst ihr doch, *teşbih*<sup>183</sup> und dann *dua*<sup>184</sup>. Meist ist das aber in der Türkei so, dass bei *teşbih* und *dua* keiner mehr da bleibt. Die Frage ist nur, gehen die jetzt raus, weil sie arbeiten müssen? – In der Türkei ist das ja flexibler gestaltet, die arbeiten eben in kleinen Unternehmen, und da kann ich mir gut vorstellen, dass die mal für 'ne Stunde freikriegen und dann kommen die sofort. Aber das ist jetzt die Frage, machen die das jetzt als *Übung* und dann raus, von wegen: „ich war lange genug da“, oder haben die wirklich keine Zeit? Hier [in Deutschland; HLF] ist es ja so, dass von den Leuten, die gebetet haben, 80 Prozent noch dasitzen. (Eyüp-Sultan, S. 35f.)

H.: Obwohl das eigentlich jeder für sich machen sollte. Das hat sich bei den Türken, sag' ich mal, in der türkischen Kultur so eingebürgert, dass alle zusammen dieses *teşbih* machen, aber in Arabien habe ich zum Beispiel gesehen: das gibt's gar nicht. Das gibt's gar nicht. Wenn das Gebet fertig ist, steht jeder auf, und das war's, jeder geht, und die Türken bleiben sitzen, um dieses *teşbih* zu machen. (Eyüp-Sultan, S. 36)

Ö.A.: Es gibt ja auch diesen *âyet*<sup>185</sup>, wo der sagt, nach dem Freitagsgebet sollt ihr raus, sozusagen, stürmen, um für diese Welt zu arbeiten.<sup>186</sup> Und, ich glaube, in Deutschland ist es so: Wenn mein Vater arbeitet, dann kann er nicht von der Arbeit weg, und wenn er frei hat, dann hat er frei, das heißt, er bleibt dann bis zum Ende und dann setzt er sich noch mit seinen Freunden hin und schnackt noch 'ne Runde. Und in der Türkei ist das, glaube ich, wirklich so, dass die von der Arbeit raus, wie du gesagt hast, vielleicht für 'ne halbe Stunde, und dann beten und dann wieder weiter. Viele stellen ja auch den Wagen ab, ich weiß nicht, ob ihr das auch gesehen habt, und dann geht's wieder weiter, „Tomaten“ und „Gurken“ und so weiter. Und die gehen dann wirklich fürs Geschäft wieder raus. Sozusagen, wie's sein muss. Aber es ist ja auch immer so: Wie es sein muss, wie die Religion es vorschlägt, und wie man's macht, das sind auch immer zwei verschiedene Dinge. (Eyüp-Sultan, S. 36)

H.: Mir ist auch aufgefallen, die in der Türkei, die haben auch fast keine Freizeit. Entweder arbeiten sie, das kommt mir wirklich so vor – entweder arbeiten sie, oder – äh – [Lachen] schlafen. (Eyüp-Sultan, S. 36)

183 *Teşbih*, türkisch, wörtlich: Verherrlichung.

184 *Dua*, türkisch: individuelles Bittgebet, in den hiesigen Gemeinden nach dem *namaz* gebetet.

185 *Âyet*, wörtlich.: Zeichen, Beweis, Wunder; Bezeichnung für *Qur'an*-Vers.

186 Bezieht sich offensichtlich auf die Sure 62: 9f. „Ihr Gläubigen! Wenn am Freitag (w. am Tag der Versammlung) zum Gebet gerufen wird, dann wendet euch mit Eifer dem Gedenken Gottes zu und lasst das Kaufgeschäft (so lange ruhen)! [...] Doch wenn das Gebet zu Ende ist, dann geht eurer Wege (w. breitet euch im Land aus) und strebt danach, dass Gott euch Gunst erweise (indem ihr eurem Erwerb nachgeht)!“ (zit. n. Paret 1996).

Ö.A.: Stimmt, die arbeiten wirklich viel, die arbeiten echt viel. (Eyüp-Sultan, S. 36)

H.: Und wenn sie mal in der Moschee sind, da haben sie wirklich Zeitdruck. Jeder beeilt sich und geht sofort los. Und hier, wenn man hier aus der Moschee kommt, dann hat man noch Zeit, jeder lässt sich Zeit, entweder hat man schon gearbeitet, oder man wird noch arbeiten, nach Mittag oder was. (Eyüp-Sultan, S. 36)

Das markiert einen deutlichen Unterschied zum religiösen Leben hier. Die in Deutschland lebenden türkischen Muslime gehen eben dann in die Moschee, wenn sie Zeit haben. So ist die Besucherzahl zu den einzelnen Gebetszeiten abhängig von den Schichtdiensten der umliegenden Industriebetriebe. Mit dem Zeitpunkt für den Beginn des Freitagsgebets orientiert man sich in Deutschland innerhalb des erlaubten zeitlichen Spielraums an den Schichtwechseln der Industriearbeiter, um einer möglichst großen Anzahl von ihnen eine Möglichkeit zur Teilnahme zu geben. Danach bleiben viele der Besucher noch für längere Zeit in den Räumen der Gemeinde, besuchen die Teestuben, von denen manche inzwischen durchaus professionell betrieben werden, kaufen in den angeschlossenen Lebensmittelgeschäften oder den Buchläden ein. Dass sich wegen der Arbeitsorganisation überhaupt Freizeit bietet, trägt deutlich zu dem veränderten Charakter der Gemeinden im Vergleich zur Türkei bei.

Zusätzlich wird der Einfluss der (staatlichen) Politik auf die islamischen Gemeinden in Deutschland als zwar nicht unbedeutend, aber doch sehr viel geringer eingeschätzt. Die *bocas* hätten, nach Meinung der Jugendlichen hier viel größere Freiheiten der öffentlichen Rede. – Interessanterweise sagen dies hier Jugendliche in einer *DİTİB*-Moschee; bekanntlich gibt es Direktiven vom türkischen Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyane*), die die Inhalte der Freitagsansprachen vorgeben.

Ö.A.: Das ist aber ja auch durch die türkische Politik 'n bisschen bedingt. Dass zum Beispiel der *Imam* gar nicht, ich sag' mal, frei reden darf – (Eyüp-Sultan, S. 36)

H.: – genau, das ist mir auch aufgefallen. Hier kannst du dir das Thema aussuchen – (Eyüp-Sultan, S. 36)

Ö.A.: – ob richtig oder nicht, brauchen wir ja nicht zu diskutieren. Ich hab' zum Beispiel gehört, dass die Moscheen [in der Türkei; HLF] nur noch zum Beten geöffnet werden und danach wieder geschlossen werden. (Eyüp-Sultan, S. 36)

H.: Zu dem Unterschied noch, also zu den Gefühlen, wenn ich da in 'ner Moschee bin und zum Freitagsgebet hier: Wenn ich hier beim Freitagsgebet bin, dann ist die Moschee relativ klein, sag' ich mal, und ist nicht voll. Und in der Türkei beim Freitagsgebet: eine Riesenmoschee, wirklich *alle* sind dort, *alle* sind in der Moschee, *keiner* ist mehr draußen, oben, unten, alles voll, draußen voll. Und *dann* sitzt da 'n *boca*, der erzählt von – äh – *Blumen* und, *okay*, von *Wäldern*, *die wir schützen müssen*. Aber es gibt andere Themen, die man ansprechen kann, vor so vielen Leuten [die anderen lachen]. Man freut sich, dass man in so 'ner Menge sitzt, aber man *kriegt nichts gelehrt*, oder so. (Eyüp-Sultan, S. 37)

Ö.D.: Also, der Islam wurde von den *bocas*, genauer gesagt, von den Leuten, die die *bocas* unter ihren Fittichen haben, sehr stark beeinflusst und sehr in gewisse Bahnen gelenkt. Das muss ich wirklich sagen, das ist – die haben's eigentlich in die Richtung gelenkt, und, ob's richtig oder falsch ist, dazu nichts. Aber eigentlich ist die Moschee, wie er schon sagt, eine *mesjid* und die ist zum Beten da. Aber es gibt auch noch andere Räume, beziehungsweise, man kann auch Veranstaltungen machen. Das ist 'n sozialer Treffpunkt – (Eyüp-Sultan, S. 37)

Ö.A.: – genau! Das macht es erst zur Moschee. (Eyüp-Sultan, S. 37)

In den Augen der Gesprächspartner bringt so der Unterschied zwischen den hiesigen und den türkischen Moscheen – dass die hiesigen ‚soziale Treffpunkte‘ sind – die Gemeinden in Deutschland einer hypostasierten ‚Urform‘ näher. Der Umstand, dass man die Gemeinde nur im Zustand der rituellen Reinheit aufsucht, also *abdest*<sup>187</sup> ist, führt zu einer im folgenden Abschnitt beschriebenen Verhaltensänderung.

Ö.D.: Das ist ein sozialer Treffpunkt, in dem Gesichtspunkt, weil man, wenn man in der Moschee ist, dann hat man meistens *abdest*, diese religiöse Waschung. Und einem ist ja auch bewusst, in der Moschee zu sein. Man ist viel bedachter und man überlegt sich genau, was man sagt, weil man weiß, man ist in *Allahs* Haus. Man ist dann viel vorsichtiger. Man ist freundlicher, und dementsprechend ist man – also wenn jemand verärgert ist, ist er ruhiger als draußen, jetzt im Verhältnis. Und das wurde im Laufe der Jahre in der Türkei abgeschafft, muss man einfach sagen. Das hat man so *bewusst* gemacht, *nicht* unbewusst. Darüber bin ich mir auch im Klaren. Und das hat dann auch natürlich, wie gesagt, der Moschee eine neue Definition gegeben. (Eyüp-Sultan, S. 37)

Hier wird unterstellt, dass ein Moscheebesuch in der Türkei eine absichtlich – aus politischem Kalkül – reduzierte Bedeutung hat. Demgegenüber ist die wahre Definition von Moschee für die befragten Jugendlichen offensichtlich eher hier als in der Türkei praktisch umgesetzt. Sie nimmt Bezug auf (rekonstruierte) klassische Vorbilder<sup>188</sup>, knüpft aber andererseits auch an Bestrebungen etwa der ägyptischen Muslimbrüder an, die den karitativen und sozialen Traditionen des Islam neue Deutungen hinzufügten.<sup>189</sup> Einzig dass auch hiesige Gläubige mit individuellen Problemen zunächst beim *boca* Rat suchen, scheint der türkischen Tradition zu folgen. Aber auch hier deutet sich eine Kritik an: Wer von den Muslimen hier wie dort, so fragen die Jugendlichen, würde denn auf die Idee kommen, im *Qur'an* Hilfe zu suchen und sich so unmittelbar an *Allah* zu wenden?

H.: Wenn jemand Probleme hat, große Probleme, geht er erst mal in die Moschee und fragt mal den *imam*. Also, mit psychischen Problemen geht fast jeder erst mal in die Moschee – (Eyüp-Sultan, S. 37)

187 *Abdest*: rituelle Reinigung; ohne die Reinigung ist es verboten den *namaz* zu verrichten, den *Qur'an* zu berühren oder zu rezitieren, das Totengebet zu verrichten und die *Ka'ba* zu umschreiten.

188 Vgl. S. 225ff.

189 Vgl. u.a. Marty/Appleby (1996: 148).



Ö.A.: – aber eigentlich ist der Schritt ja so, als Moslem, wenn du ’n Problem hast, das hat letz-  
tens ein *imam* bei so ’m Freitagsgebet gesagt, wenn ein Moslem ein Problem hat, geht er erst,  
sozusagen, zu Gott persönlich, also dem *Qur’an*, wenn er daraus nicht schlau wird, dann geht er  
zu, sozusagen, dem Propheten, den *hadis*<sup>190</sup>, wenn er daraus nicht schlau wird, dann geht er zu  
den Gelehrten, und versucht da, seine Probleme zu lösen. Und, ich sag’ mal so, welcher Mensch  
oder welcher Moslem mit einem Problem, guckt nach, was der *Qur’an* ihm dazu sagt? (Eyüp-  
Sultan, S. 38)

H.: Ich da würd’ ja sowieso nicht draus schlau werden. (Eyüp-Sultan, S. 38)

Ö.A.: Ja. Ich würde dann eher zum *boca* gehen, weißt du. Dass ich, sozusagen, zum *boca* gehe, zu  
dem dritten, dem Gelehrten gehe, weißt du. Nur, zur Zeit ist das ja so, dass eigentlich keiner auf  
die Idee kommt, sich an den *Qur’an* zu wenden, in der Türkei. Dass man sagt, *man (!) lebt (!)* doch  
eure Religion aus, das verbietet euch doch keiner. Aber, vermischt das nicht mit anderen Pro-  
blemen. – Aber das ist es eben: Die Religion ist nicht Beten. Ein Teil, ein Teil davon ist Beten.  
(Eyüp-Sultan, S. 38)

Ö.D.: Das ist es auch, was man eigentlich nicht versteht. Da stößt man an Wände halt. Da stößt  
man immer noch an Wände – (Eyüp-Sultan, S. 38)

Diese Wände, das zeigt die anschließende Nachfrage, begrenzen die Entfaltungsmöglichkeiten nicht nur in der Türkei, sondern auch in den hiesigen Gemeinden. Vor allem in dem Interview mit Jugendlichen der Eyüp-Sultan-Gemeinde wird an der *politischen* Orientierung der Dachverbände<sup>191</sup> und deren Auswirkung auf das Gemeindeleben – von offener Konkurrenz bis hin zu Spaltungen und Unvereinbarkeitsbeschlüssen – deutlich kritisiert.

Schon verschiedentlich wurde angesprochen, dass die Jugendlichen sich im Allgemeinen nicht in ihrer Religionsausübung behindert fühlen. Auf die Frage, wie es sich denn verhalte, wenn Religion, ihre Ausübung etwa im Gebet, im unmittelbaren Kontakt mit Deutschen thematisiert werde, verändert sich das Bild. Von allen Befragten wird kritisiert, dass den Gemeinden nicht erlaubt werde – wenigstens am Freitag, so lautet die Minimalforderung – den *ezan* auszurufen. Einige wissen um die Auseinandersetzungen, die sich darüber in der Öffentlichkeit entzündet haben, andere haben im Gespräch mit Kollegen, oder, in einem Fall anlässlich einer *kirchlichen* Diskussionsveranstaltung<sup>192</sup>, die Vorbehalte der Bevölkerungsmehrheit kennen gelernt. Tenor der Kommentare solcher Standpunkte ist generell, dass man sein ei-

190 *Hadis*: Bericht, Überlieferung von Aussprüchen und Taten Muhammads; wichtige (Rechts-) Quelle neben *Qur’an* und *Sunna* (türk.: *sünnet*, Gewohnheit, Brauch des Propheten) mit differenzierten Kriterien zum Beweis ihrer Echtheit und/oder Relevanz. Ihr Inhalt darf nicht im Widerspruch zum *Qur’an* stehen, sie müssen „eine Lückenlose Kette von Gewährsmännern aufweisen“, dürfen „nicht historischen Tatsachen zuwiderlaufen“. *Hadisler* werden in verschiedenen Sammlungen überliefert (vgl. Mertek (1997: 90f.).

191 S. S. 243ff.

192 Der ‚Islambeauftragte‘ der Bremischen Evangelischen Kirche hatte zu einer zentralen Diskussionsveranstaltung geladen, auf der ein Justiziar der Hannöverschen Landeskirche über ‚Islam und Grundgesetz‘ referierte.

gentlich verbrieftes Recht auf den Gebetsruf nicht gegen die Mehrheit durchsetzen wolle, dass man auf Provokationen verzichte, dass man als Klügerer nachgebe. Eine Aufgabe des ‚Rechtsanspruchs‘ ist damit aber nicht verbunden. Als Begründung dafür wird angeführt, dass in der Türkei zu jeder Zeit christliche Gemeinden mit Glockengeläut zum Gottesdienst rufen dürften, oder aber, vor allem von den hier befragten Teilnehmern der oben erwähnten kirchlichen Diskussionsveranstaltung, dass die grundgesetzliche Religionsfreiheit den *ezan* einschließen *müsse*. Im ersten Fall heißt es dann etwa:

T.: Zum Beispiel mit diesem Gebetsruf, dass man das hier nicht öffentlich darf. Ich würd’ mal sagen, es wär’ besser, dass, wenn die Moslems es nicht dürfen, die anderen das dann auch nicht dürfen. (Hicret II., S. 20)

HLF.: Dass die Kirchen nicht ihre Glocken läuten dürfen? (Hicret II., S. 20)

T.: Oder so. Oder nicht so laut, vielleicht. (Hicret II., S. 20)

Al.: Zum Beispiel in der Türkei läuten auch die Glocken. Man sagt auch nichts dagegen, gegen die Kirchen. Das wird doch gemacht. Unser Land sagt auch gar nichts dagegen. (Hicret II., S. 20)

M.: Man respektiert sowieso andere Religionen. (Hicret II., S. 20)

Die indirekte Forderung eines der Befragten, dass, wenn den Muslimen der Gebetsruf verwehrt würde, die Kirchen auch nicht die Glocken läuten dürften, wird, als sie in der Rückfrage konkretisiert wurde, schnell eingeschränkt: *oder nicht so laut* – und eine weitere Einschränkung – *vielleicht*. Deutlich ist jedoch der – an dieser Stelle nicht verifizierte – Hinweis auf die Rechte türkischer Christen, die als selbstverständlich zu gelten scheinen. Andere Gespräche ergaben differenziertere Stellungnahmen, namentlich von den Jugendlichen, die anlässlich der erwähnten Veranstaltung mit Christen über Religionsfreiheit und Islam in der deutschen Verfassungsrealität diskutiert haben.

Ö.D.: Es ging auch an diesem Tag auch um Demokratie und Verfassung. Also es hat jemand gefragt, darf der *müezzin* jetzt ausrufen? Da hat der [Referent; HLF] gesagt, „ja, theoretisch wäre das möglich“. Es ging *mir* aber nicht darum, dass die Verfassung sagt, ich darf das. Ich hab’ nämlich gesehen, die Leute in dem Raum waren *enttäuscht*, dass die *Verfassung* das *zulässt*. Die waren *entsetzt* darüber, oh, die waren echt traurig. Und dann *möchte* ich das auch nicht! Dann denk’ ich mir, hey, lieber nicht, ey, dann lass’ ich’s bleiben! Ich hab’s gesehen, die Leute wollen das nicht. Und das Witzige war, fünf Minuten später haben sie gesagt, „Leute, die den Doppelpass wollen, sollen sich nach Demokratie und Verfassung richten“. Aber wenn *mir* die Verfassung ein Recht zugesteht, und wenn *du* demokratisch bist, dann musst du, wenn du ein Demokrat bist, sagen, „die dürfen“. Und wenn du ein guter Demokrat bist, dann darfst du, wenn du den *müezzin* hörst, nicht mal den Mundwinkel verziehen. Weil du aus deinem Demokratieverständnis sagen musst: Das ist seine Freiheit. Und die kriegt der. Das ist es halt. Dass manche

Ansprüche an andere Leute stellen, die sie selber gar nicht selbst gewährleisten können. (Eyüp-Sultan, S. 45)

Anspruch und Wirklichkeit des Demokratieverständnisses werden hier aufmerksam wahrgenommen und treffend eingeklagt; trotzdem lautet das eher resignative Fazit, *ey, dann lass' ich's lieber bleiben*. Das steht deutlich dafür, dass die Mehrheit der Befragten sich in letzter Konsequenz nicht einer Konfrontation der verschiedenen Rechtsauffassungen und -ansprüche stellen will. Immerhin wird die Position des vortragenden Juristen als beispielhaft gewürdigt und steht wiederum als ein Beispiel für die positiven Möglichkeiten, die die bundesrepublikanische Verfassung gerade hinsichtlich religiöser Freiheit den reflektierenden Muslimen<sup>193</sup> – nominell – bietet:

Ö.D.: Man muss sich mit an den Tisch setzen. Aber letztendlich, dieser Herr [Justiziar; HLF], der hat mich so begeistert. Also wie er das rübergebracht hat an dem Tag in der Kirche, wirklich, der hat das richtig objektiv rübergebracht, der hat sich dazu nicht als Christ, sondern wirklich [geäußert; HLF]. Er hat gesagt, in der Verfassung steht dies und das drin, und wenn dies und das so ist, dann muss man das auch einführen, und dann muss man damit auch zurecht kommen. – Es ist so: Das ist unsere Verfassung, die garantiert einem Menschen dies und das, aber sie müssen auch wissen, es gibt die und die Nachteile, die und die Vorteile – das ist wirklich das Optimale, was man für eine Gesellschaft anstreben kann – (Eyüp-Sultan, S. 43)

H.: – der [Justiziar] hatte aber auch 'ne eigene Meinung – (Eyüp-Sultan, S. 43)

Ö.D.: – ja, aber an dem Tag hat er gesagt: „Heute bin ich der Referent und bin jemand, der aus dem Rechtlichen, aus der Verfassung heraus argumentiert“. Und er hat sich strikt daran gehalten. Und an *solchen Leuten* fehlt's. (Eyüp-Sultan, S. 43)

Ähnlich dem *ezan* verhält es sich auch mit anderen religiösen Verrichtungen, zum Beispiel dem Gebet während der Arbeitszeit oder an Schule und Hochschule. Viele Befragte haben, sei es, dass sie schon berufstätig sind, oder dass sie anlässlich von Ferienjobs mit der Arbeitswelt in Berührung gekommen sind, Erfahrungen mit dem *namaṣ* am Arbeitsplatz gemacht. Und sie berichten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, dass sie damit keine oder nur wenige Schwierigkeiten gehabt hätten. Es scheint so zu sein, dass die erwarteten Schwierigkeiten, wenn es dann zu einem direkten Kontakt kommt, auszuräumen sind. So berichtet ein Befragter zunächst, dass es negative Reaktionen von Kollegen auf das Gebet eines weiteren am Arbeitsplatz gegeben habe. Die Nachfrage allerdings ergibt:

HLF.: Also du sagtest eben, dass manche Leute auf deiner Arbeit sich da übers Beten mokieren. Hast du schon Mal versucht, denen das zu erklären? (Fatih I., S. 14)

193 Die *Fähigkeit zur Reflexion* macht für viele Jugendliche gerade die ‚richtige‘ Praxis des Glaubens aus und stellt zugleich einen stichhaltigen Hinweis auf die Bedeutung von religiöser Praxis als einen möglichen Aspekt von Individualisierung.

T.: Natürlich. *Okay*, nicht alle sind so, aber – da sind zum Beispiel zwei, drei Kollegen, mit denen verstehe ich mich super, und mit denen rede ich auch über so was, die haben mich natürlich gefragt, „was macht der da“, und so. Und da habe ich gesagt, in unserem *Qur'an* da steht, dass wir fünfmal am Tag beten müssen, und der macht da gerade sein Abendgebet. Und die haben da interessiert zugehört. *Die* Leute interessiert so was. Aber die meisten wollen irgendwie doch nichts davon wissen und winken ab. (Fatih I., S. 14f.)

Gegenüber der Erfahrung des Desinteresses von Arbeitskollegen, die hier eher blass beschrieben wird, erscheint eben auch, und nicht zufällig detaillierter, dass es Kollegen gibt, mit denen der Befragte sich *echt super versteht*. Ähnlich äußern sich auch die meisten anderen Jugendlichen. Zumindest wird es nicht als Ausrede akzeptiert, wenn jemand behauptet, das er an seinem Arbeitsplatz nicht beten könne.

HLF.: Ist das mit dem Beten so eine Einschränkung, die mit der Arbeit oder mit den Kollegen zu tun hat? (Fatih I., S. 22)

V.: Nein, nein. Also eines muss ich echt sagen: In Deutschland wird es, wenn man den Islam ausleben will oder *überhaupt* eine Religion ausleben will, sehr tolerant angesehen. In den Firmen, wo ich in den Semesterferien gearbeitet habe, war das überall so, dass die damit tolerant umgegangen sind. Wenn einer seine Religion ausleben wollte, dann konnte der das auch machen. Ich habe zum Beispiel in einer Firma gearbeitet, da war ein Pausenraum und da konnte man eben für fünf Minuten verschwinden. Der eine macht eben seine Zigarettenpause, und der andere geht fünf Minuten beten. Länger dauert das nicht. Das wäre 'ne Ausrede, wenn einer sagen würde, ich kann wegen meinem Beruf nicht beten. (Fatih I., S. 22)

Häufiger beklagt wird allenfalls, dass es an Schulen, Hoch- und Fachhochschulen keine eigens für muslimische SchülerInnen und StudentInnen eingerichtete Gebetsräume gibt. In Bremen haben islamische Studentenorganisationen wohl einen solchen Antrag gestellt; inwieweit daran hier Befragte tatsächlich beteiligt waren, bleibt offen:

HLF.: Gibt es von Schule abgesehen noch Lebensbereiche, wo ihr sagt, man müsste euch mit mehr Respekt entgegentreten? (Mevlana II., S. 81)

Şa.: Zum Beispiel an der Uni. Unserer Religion müsste man schon freien Lauf geben. Wir müssten eigentlich beten können, wenn es Zeit ist. Zum Beispiel an der Uni war jetzt so 'ne Diskussion, ob wir jetzt einen Gebetsraum haben können oder nicht. Den gibt's immer noch nicht. Und da haben wir uns da ein bisschen stark dafür gemacht, dass das mal gemacht werden sollte. Aber ich weiß nicht, wie das ausgegangen ist, weil ich gerade zweieinhalb Monate in der Türkei war. (Mevlana II., S. 81)

So sehr groß scheint das Engagement nicht zu sein.<sup>194</sup> Auch hier gilt: Die Forderung scheint breit von vielen Jugendlichen getragen zu werden, aber nur wenige ha-

194 Der Strategie mancher islamischer Gruppen könnte es entsprechen, anlässlich einer tatsächlichen oder vermeintlichen Diskriminierung Öffentlichkeit herstellen, wobei der publikums-

ben tatsächlich entsprechende Anträge gestellt oder auf informellerer Ebene einen solchen Raum zu erhalten versucht. So weist auch in der folgenden Sequenz der Befragte daraufhin, dass er zumindest keinen entsprechenden Versuch unternommen habe.

*HLF:* Kennst du noch andere Hindernisse, außer jetzt den Gebetsruf, irgendwas, wo du dich eingeschränkt fühlst? (Mevlana II., S. 6)

*M.:* Eingeschränkt eigentlich nicht. (Mevlana II., S. 7)

*Şe.:* Vielleicht nicht direkt in der Moschee, aber es gibt – zum Beispiel, fünfmal am Tag beten – könnte man das auch in der Schule machen, oder am Arbeitsplatz, dass man eben einen kleinen Raum dafür kriegt. (Mevlana II., S. 7)

*HLF:* Habt ihr das schon mal probiert an der Schule? Oder an der Uni? (Mevlana II., S. 7)

*Şe.:* In der Uni nicht, aber am Arbeitsplatz. Ich hab als Ferienjob gearbeitet, und da waren wir drei Freunde, auch Muslime, da haben wir da auf dem Flur richtig gebetet. Als wir gerade Pause hatten. (Mevlana II., S. 7)

*HLF:* Und es ist kein deutscher Kollege gekommen und hat gesagt, „ey, was macht ihr denn hier?“ (Mevlana II., S. 7)

*Şe.:* Na, einer hat schon mal nachgefragt, was wir da machen und wieso wir das machen und wieso wir das nicht nach der Arbeit machen. (Mevlana II., S. 7)

*HLF:* Und was habt ihr ihm erklärt, dem Kollegen, der da nachgefragt hat? (Mevlana II., S. 7)

*Şe.:* Ja, das ist unser – wie soll ich das jetzt erklären – dass das unser Glaube daran ist. Dass wir das fünfmal am Tag praktizieren müssen. Und da haben wir die Einzelheiten halt erklärt. Er war *natürlich* sehr dran interessiert, *wie* wir das machen. Wie das abläuft und so. Und ob wir das auch dort machen dürfen. Weil ein bisschen Ahnung hatte der schon. Ob wir das so am Arbeitsplatz oder auf dem Boden machen dürfen. (Mevlana II., S. 7)

*HLF:* Also, der hatte eher ein wohlwollendes Interesse? Der hat nicht gesagt, „was macht ihr denn da für’n Quatsch“? (Mevlana II., S. 8)

*Şe.:* Nein, der hatte schon wohlwollendes Interesse. (Mevlana II., S. 8)

Der Arbeitsplatz scheint gegenüber Schule und Hochschule eher ein Ort zu sein, an dem ohne größeren Aufwand der Gebetspflicht nachgekommen werden kann.<sup>195</sup>

---

wirksame Effekt höher bewertet wird als das eigentliche Ziel – hier: die Einrichtung eines islamischen Gebetsraums an der Universität.

195 Allerdings hörte ich von einer Mitarbeiterin des Studiengangs Religionswissenschaft an der Universität Bremen, dass sie gelegentlich von muslimischen Studentinnen gefragt worden sei, ob diese in ihrem Büro beten dürften. Aus eigenem Erleben weiß ich, dass einzelne muslimische Studenten sich während der Gebetszeiten in weniger frequentierte Gebäudeteile der Uni-

Und auch dieser Ausschnitt zeigt, dass im direkten Dialog positive Erfahrungen gemacht werden. Dem entspricht auch, dass viele Befragte aus der Familie oder dem Bekanntenkreis von einträglichen Lösungen berichten, die in großen hiesigen Industrieunternehmen im Allgemeinen Usus sind. Dass trotzdem so viele Muslime nicht an Arbeitsplatz und Ausbildungsstätte den *namaṣ* beten, hat nach Einschätzung der Befragten zum einen die *Faulheit* der Betroffenen als Grund, ist aber andererseits durch islamisches Recht geregelt, denn das islamische Recht kenne für Lebensumstände, wie sie durch die Migration in ein nichtislamisches Land gegeben sind, vielerlei Ausnahmeregelungen.

V.: Wenn du berufstätig bist, wenn du an einem Band arbeitest, wo du keine geregelten Pausen hast, wo du Schichtarbeiter bist, da brauchst du nicht fünf Mal am Tag zu beten. Wenn du da morgens bei der Arbeit bist, da brauchst du kein Morgengebet zu machen. Dann gehst du hin, arbeitest deine Schicht, kommst nach Hause, und da betest du nach, was du verpasst hast. (Fatih I., S. 51)

HLF.: Und das steht auch so im *Qur'an*? (Fatih I., S. 51)

V.: Ja. Wenn du die Möglichkeit nicht hast, wenn du in einem Land lebst, wo deine Religion nicht die nationale Religion ist, zum Beispiel in Deutschland, wo der Islam ja keine anerkannte Religion ist, wo du nicht die Möglichkeit hast, sagen wir mal, manche Sachen hundertprozentig zu erfüllen, hundertprozentig deine Regeln auszuleben, dann *brauchst* du das nicht zu machen. (Fatih I., S. 51)

Wie das rituelle Gebet wird auch das Fasten im Monat *ramaṣan* allmählich in der Familie gelernt. Den Aussagen der Befragten nach zu urteilen, sind es doch viele Familien, die zumindest einen Teil dieser Zeit das Fastengebot einhalten, d.h. auch diejenigen, die längst nicht alle Pflichtgebete absolvieren, fasten regelmäßig für kürzere oder längere Zeit, und sie entdecken dabei durchaus *einen gewissen Reiz*. Andererseits sind auch in Bezug auf das Fasten durch die Teilhabe an Arbeits- und Ausbildungsprozessen den Befragten gewisse Grenzen gesetzt: Wer beispielsweise in den großen Bremer Industrieunternehmen Schichtarbeit leistet, hat weit größere Schwierigkeiten, in der Zeit zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang auf Essen, Trinken und Rauchen zu verzichten.

HLF.: Wie ist das im *ramaṣan*? Das kann ich mir schon schwierig vorstellen, wenn du bei den Stahlwerken arbeitest und du sollst fasten, das stelle ich mir schon heftig vor. (Fatih I., S. 22)

V.: Ich sag' mal so [lachend], Gott hilft dabei, das durchzuhalten. Man gewöhnt sich daran. Die ersten zwei, drei Tage sind immer schwer, aber danach merkt man das nicht mehr, man geht arbeiten, fastet und merkt das nicht. *Okay*, bei manchen Firmen ist das natürlich so, dass man bestimmte Pausenzeiten hat, in denen man nur essen *soll*, eine halbe Stunde Pause hat. Dann ist

---

versität zurückziehen. Ein Student, Befragter eines der Interviews, kam zu einer Verabredung in die Cafeteria und sagte, er müsse *mal kurz Beten*, ob es mir etwas ausmache, so lange zu warten.

es ein bisschen blöd, auf gut Deutsch, da muss man versuchen, die Pausenzeiten so zu regeln, dass sie ab dem Zeitpunkt liegen, wo man essen kann. Wenn man das in einer Firma hinkriegt, ist es natürlich ein bisschen einfacher. Aber in der Türkei läuft das nicht viel anders ab. Das ist fast genauso. Da sind auch bestimmte Pausenzeiten, und in denen isst man. *Okay*, im *ramazan* ist es da ein bisschen einfacher, weil in der Türkei 98 % Moslems leben. Da hat man eben einheitliche Pausenzeiten, in denen man essen darf, und dann verschiebt man das im *ramazan*. Aber auch in der Türkei, einem muslimischen Land, muss man freitags arbeiten, obwohl da eigentlich Gebetszeit ist, obwohl das ein heiliger Tag ist. Was für die Deutschen der Sonntag ist, ist eigentlich für die Türken, für die Moslems der Freitag. Aber trotzdem muss ein Bürger in der Türkei am Freitag arbeiten.<sup>196</sup> (Fatih I., S. 22f.)

Laut Aussage dieses Befragten ist es also auch in der Türkei nicht so einfach, die Regeln einzuhalten, weil die Arbeitsorganisation ihnen entgegensteht. Allenfalls im *ramazan* sei es leichter, *weil in der Türkei 98 % Moslems leben*. Als eigentlich bedrohlich wird aber dennoch nicht die gesellschaftliche Organisation von (Arbeits-)Zeit angesehen, sondern wiederum ein Mangel an religiöser Bildung.

M.: Also das hauptsächliche Problem der zweiten oder dritten Generation, also nicht unserer Eltern oder der Älteren, sondern in unserem Alter, ist, dass wir selber unsere Religion nicht hundertprozentig wissen und nicht leben. *Okay*, wir wissen vieles, wir haben früher Unterricht gehabt, aber je älter man wird, und zur Schule geht, zur Uni geht, desto mehr distanziert man sich davon von dem, was man gelernt hat. Man führt das zwar aus, *aber eben nicht hundertprozentig*. Man betet zum Beispiel nicht oder – Fasten und solche Sachen, das macht man –, aber man betet nicht oder man kommt nicht regelmäßig zur Moschee. Das passiert automatisch. Und das ist das Problem, weil wir auch nicht das Wissen haben, sag ich mal so, wie die Christen. Die *haben* das Wissen – *manche* gehen regelmäßig zur Kirche – um die eigene Religion zu verteidigen oder darüber Sachen zu erzählen. Viele von uns, die wissen das nicht. Zum Beispiel ich: Wenn du mir 'ne Frage stellst, weiß ich das nicht, was ich darauf antworten soll. Wenn man 'ne falsche Antwort gibt, dann kann das auch negative Folgen haben. Deshalb haben viele auch Angst. Auf der Arbeit auch. Da geht man immer die gleichen Themen an. Meinetwegen, *warum* kein Schweinefleisch essen oder, wenn wir, zum Beispiel, im *ramazan* fasten, wieso müsst ihr fasten oder solche Sachen. Richtig intensiv geht man eigentlich überhaupt nicht in das Thema rein. Ich persönlich habe zwar auch alles gelernt, aber so ganz das Wissen zum Erzählen, das hat man eigentlich nicht. Jedenfalls viele nicht. Das Hauptproblem ist, in so einer Diskussion auch was sagen zu können. (Fatih I., S. 16f.)

Die Unterweisung im *Qur'an*-Unterricht reicht demzufolge nicht aus, um Jugendliche und junge Erwachsene der zweiten und dritten Generation mit einem stabilen Fundament an religiösem Wissen zu versorgen. Darin sieht der Befragte M. eine Gefahr, die sich im Gegenüber mit Christen als eine Konkurrenzsituation<sup>197</sup> erweist: *Die*

196 Hier irrt der Befragte. Zwar ist der Freitag ein Feiertag, aber „im Gegensatz zum christlichen Sonntag oder zum jüdischen Sabbat kein Ruhetag, da die Vorstellung, dass Gott am siebten Tag von seinem Schöpfungswerk ausruhte, mit der islamischen Allmachtsvorstellung Gottes nicht in Übereinstimmung zu bringen ist“ (Khouri et al. Bd. 1 1999: 258f.). In der Türkei ist der Sonntag seit den kemalistischen Reformen arbeitsfreier Tag (vgl. Spuler-Stegemann 1996: 236).

197 Diese Haltung begegnet in den Interviews mehrfach. Für viele Befragte scheinen Christentum und Islam tatsächlich zu konkurrieren, und zwar auf dem Feld der ‚Wahrheit‘. An anderer Stelle

*Christen haben das Wissen, um ihre Religion zu verteidigen.* Wenn auch viele jugendliche Muslime um die tatsächlich sinkende Bedeutung der Kirchen für das öffentliche Leben und ihre schwindende Bindungskraft für ihre (nominellen) Mitglieder wissen, scheint doch eine Erfahrung zugrunde zu liegen, in der die eigene Diskussionsfähigkeit im Dialog mit christlichen Gemeinden als defizitär erlebt wurde. Die Forderung, die Pflichten einzuhalten, bekommt deshalb einen strategisch-defensiven Charakter – um sich gegen die Christen behaupten zu können – und gibt gerade dadurch fast den eigenen, den Regeln innewohnenden Wert an sich, auf. Wenn nämlich die Regeln nicht mehr zuerst *ihrer Selbst wegen*, sondern *gegen die Dominanz der Christen* befolgt werden, wären sie bald überflüssig. Die Äußerung, dass ein wirklich intensives Gespräch über den Islam erst jenseits der apologetischen Diskussion von Ge- und Verboten beginne, zeigt an, dass die Bedeutung der Religionszugehörigkeit sich für diesen Befragten längst nicht in der Befolgung der Regeln erschöpft. – Wie sehr sich der Islam der türkischen Einwanderer eben auch durch den Erklärungsanspruch der Aufnahmegesellschaft verändert, indem die individuell-persönliche Bedeutung durch sich ständig wiederholendes Abfragen des vermeintlich Befremdenden am Islam, kann wohl erst zukünftig ermittelt werden. Für den Befragten M. jedenfalls scheint bereits *alles vorbei*, wenn nur eine der Grundlagen in Zweifel gezogen wird. Im Zusammenhang mit dem Befolgen des rituellen Gebets wie des Fastens sagt er:

M.: Ein richtiger Moslem, der nach dem *Qur'an* lebt, der akzeptiert das und weiß das und der glaubt auch daran, was im *Qur'an* steht. Und der müsste eigentlich keine Zweifel haben. Zum Beispiel im *Qur'an* steht, ich muss beten, und wenn ein Moslem daran Zweifel hat, „normalerweise müsste ich nicht beten“, wenn er das sagt, dann ist schon alles vorbei. Dann ist man kein richtiger Moslem. Man ist gar nicht mehr in der Religion. Das wird von klein auf jedem übergebracht, dass du beten musst, dass du fasten musst, dass du an Gott glauben musst, dass du an den Propheten glauben musst – an die Sachen musst du glauben. Was heißt musst du? Wenn du ein Moslem bist, und das steht im *Qur'an*, und du glaubst auch an die Religion, dann ist das automatisch, dann sollte keiner Zweifel daran haben. (Fatih I, S. 21)

Im unmittelbaren Anschluss wird dann jedoch deutlich, wie er diese Forderung für sich selber als jemand, der auch nicht ‚richtig‘ betet und fastet, integriert. Er sieht sein und das Leben anderer Muslime als eine Prüfung, die er ‚am Ende‘ zu bestehen hat. Damit aber wird das Gebot der *äußeren* Befolgung der Regeln zu einer Frage von *innerer* Verantwortlichkeit.

M.: Also bei uns, wenn man zum Beispiel nicht – also ich persönlich bete auch nicht – wenn man das nicht macht –: jeder Moslem hat ein Buch für gute Taten und eins für schlechte Taten – dann zählt das eben zu den schlechten Taten. Und am Ende gibt's 'ne Abrechnung, und dann wird es sich zeigen, ob man mehr gute Taten hat oder mehr schlechte. Wenn man mehr

---

wird berichtet werden, wie über unterschiedliche Jesusbilder gestritten wurde; die Jugendlichen sahen, jenseits von theologisch-dogmatischen Erwägungen, das christliche Jesus-Bild zuerst als einen Angriff auf die Einzigartigkeit Muhammads.



schlechte Taten hat, wird man dafür bestraft, in der Hölle schmoren, und wenn man mehr gute Taten hat, kommt man direkt ins Paradies. Daran glaubt jeder Moslem. Daran arbeiten die. Wenn man natürlich nicht betet, wenn man so viele Sachen nicht macht, ist das für jeden selber die eigene Last, die er später tragen muss. Wo er sich selber später verantworten muss. Für uns ist das Leben, wie soll ich sagen, wie eine Prüfung. Wir werden jetzt geprüft von Gott, wie wir uns verhalten, wie wir leben. Wir sollten möglichst nach dem Islam leben. Es gibt natürlich auch Situationen, da kannst du nicht danach leben. Ich arbeite zum Beispiel bei den Stahlwerken Bremen, da gibt es Situationen, da kann ich natürlich nicht beten. (Fatih I., S. 21)

Von dort aus ist es allerdings nicht weit zu der Position, wie sie sich im folgenden Interviewausschnitt darstellt: Beten und Fasten gehören zu den *speziellen Sachen*, deren Befolgung im Grunde genommen jedem persönlich anheim gestellt sind.

A.: Aber das mit den speziellen Sachen, zum Beispiel Beten und andere, wie heißen die, Fasten und so, das ist dann jedem seine eigene Sache. Ich mein', wenn sie's nicht machen, dann ist es natürlich nicht richtig, vom Islam her gesehen, aber da kann man dann auch nichts dran ändern. (Fatih II., S. 38)

Die übrigen Regeln, also *hac* und *zekât*<sup>198</sup>, sind für die Altersgruppe der Befragten größtenteils von untergeordneter Bedeutung, aber auch hier deutet sich ein Wandel an, der durch die Migration zu erklären ist. Im Zeitraum der Befragung hatte ein Jugendlicher bereits die Pilgerreise unternommen, zwei weitere planten sie für das laufende Jahr, auch sie sind inzwischen *hac*.<sup>199</sup> Die Almosensteuer ist für die meisten Befragten (noch) nicht relevant, weil sie über kein nennenswertes eigenständiges Einkommen verfügen. Dieser Status würde sie eigentlich auch vom *hac* ausschließen: Früher galt, dass wer die Pilgerreise unternehmen wollte, über genügend Vermögen verfügen musste, um den Unterhalt seiner Familie für diesen Zeitraum sicherzustellen. Für Pilgerreisende in islamischen Ländern ist diese Voraussetzung nicht selten schwer zu erfüllen. Weil aber trotzdem die Zahl der ‚Bewerber‘ groß ist, werden in der Türkei Wartelisten<sup>200</sup> für zukünftige Pilger geführt, d.h. längst nicht jeder kann zum gewünschten Zeitpunkt seinen Wunsch zu pilgern erfüllen. Von Deutschland aus, so die Befragten, sei es leichter, nach Mekka zu kommen.<sup>201</sup>

198 *Hac*: Pilgerreise nach Mekka; *zekât*: Almosensteuer.

199 *Hac*: Ehrentitel, Anrede für Mekkapilger.

200 Grund für diese Wartelisten sind vor allem ‚logistische‘ Probleme: Zum einen hat beispielsweise die Türkei kaum die ‚touristische‘ Infrastruktur, um alle potentiellen Pilger zu transportieren, zum anderen teilt auch Saudi Arabien den einzelnen islamischen Ländern bestimmte Kontingente zu, weil die Pilgermassen in Mekka und den anderen heiligen Orten ohnehin kaum noch zu bewältigen sind. In den letzten Jahren ist es immer wieder zu Unglücksfällen mit katastrophalem Ausgang gekommen, von Massenpanik oder etwa unvorsichtigem Umgehen mit offenem Feuer ausgelöst.

201 Aber auch das – die niedrigeren Hürden für die Pilgerreise – zieht mitunter Kritik nach sich. So stellten etwa Vertreter der Bremer Islamischen Kulturzentren in einem Interview, das für die bereits genannte Studie von Frese/Hannemann geführt wurden, einen Vergleich zwischen dem Wandel des *hac* und Erscheinungen des gegenwärtigen Massentourismus an, vgl. Fre-

S.: Hier ist das relativ einfach, also dort hin zu fahren, weil hier jetzt nicht solche langen Listen sind und so, wie in der Türkei. Dort muss man schon sich irgendwie eintragen und dann warten. Es ist eine bestimmte Grenze angelegt, wie viele hinfliegen können. Und hier ist das so, dass jeder, der hinfliegen will, der sich einträgt und so, das auch kann. (Mevlana I., S. 16)

B.: Also, das größte Problem sehe ich eigentlich bei den finanziellen Mitteln. Also, da ist es *hier* doch relativ einfach, denn das Einkommen – (Mevlana I., S. 16)

HLF.: – weil die Leute hier mehr Geld haben? (Mevlana I., S. 16)

B.: Richtig. Genau das ist der Punkt. Also, in der Türkei, da *möchte* auch jeder, genauso wie hier, aber da fehlt öfters mal das Geld. (Mevlana I., S. 16)

HLF.: Inzwischen kenne ich auch 20-Jährige, die da hingefahren sind. (Mevlana I., S. 16)

B.: Also ich wollte dies' Jahr auch hin, nur konnte ich nicht, weil ich Prüfungen hatte. Mein Vater ist dies' Jahr hingeflogen. (Mevlana I., S. 16)

HLF.: Früher waren das nur ältere Leute, das machte man eher gegen Ende seines Lebens. (Mevlana I., S. 17)

B.: Ja, bei den Jugendlichen, da geht man davon aus, dass sie sowieso noch fünfzig Jahre leben und dass sie dann noch Zeit genug haben. [lacht] (Mevlana I., S. 17)

Derjenige unter den Jugendlichen, der zum Zeitpunkt der Befragung den *hac* bereits absolviert hat, nutzte die für ihn günstige Gelegenheit, dass sowohl seine Eltern als auch seine Schwester zu pilgern planten. Allein, dass die Pilgerreise so zu einem Familienunternehmen wurde, stellt eine deutliche Akzentverschiebung zu türkischen Verhältnissen dar. In den Interviews ging es vor allem darum, herauszufinden, ob sich durch die Absolvierung der Pilgerreise Statusveränderungen ergäben, und, falls ja, was das für jüngere Pilger bedeute. Der folgende Ausschnitt zeigt, welche Erwartungen innerhalb der *community* an einen Pilger gerichtet werden und wie die (hier) Befragten demgegenüber *ihre* Realität beschreiben.

Ö.D.: Vielleicht kann er [H.] dazu was sagen. Er hat ja dieses Jahr die Wallfahrt gemacht. Und er wurde irgendwie angesprochen, irgendwie, „betest du fünf fünfmal am Tag?“, und er antwortete, „ja, ich bete fünfmal am Tag“, – „was, du siehst so *cool* aus und betest fünfmal am Tag? Das gibt's?“ [Lachen] Das kommt sogar eher von den Türken als von den Deutschen: Alle denken, wenn jemand pilgern fährt, was weiß ich, der hat zwei Meter Bart – (Eyüp-Sultan, S. 24)

Ö.A.: – also, ich muss sagen, vor zehn Jahren dachte ich das auch – (Eyüp-Sultan, S. 24)

H.: – ja, dachte ich auch, wir kannten ja keine Jüngeren, die – (Eyüp-Sultan, S. 24)

Ö.D.: – und die Älteren taten so *cool*, dass sie da endlich waren – (Eyüp-Sultan, S. 24)

---

se/Hannemann (1995: 27, Anm. 82). Demzufolge würden Bedeutung und Wert des *hac* entscheidend gemindert.

H.: – ich hab’ wirklich noch bis vor Kurzem noch gedacht, alle Leute, die pilgern fahren, das sind alles 50-, 60-Jährige. (Eyüp-Sultan, S. 24)

Ö.A.: – und das muss so sein, du musst erst mal ’n bestimmtes Alter haben, das sagen ja viele. (Eyüp-Sultan, S. 24)

H.: Ja genau. „Bist du schon reif genug, fühlst du dich schon *reif* genug?“, das fragen ja viele. (Eyüp-Sultan, S. 24)

Ö.A.: Ja und diese Vorurteile, die erschweren eigentlich immer nur den Weg dahin. (Eyüp-Sultan, S. 24)

H.: Die tun so als ob du, wenn du pilgern warst und zurückgekommen bist – vieles darfst du auch so nicht, bevor du hin gefahr’n bist.<sup>202</sup> Nur als ich da gewesen bin, habe ich gesehen, dass wirklich fast hauptsächlich Jugendliche dort sind. Und ich hab’ gedacht, ey, ich bin zwar erst zweiundzwanzig, aber es ist fast schon zu spät. Darum möchte ich da auch mit so ’ner Jugendgruppe noch mal hinfahren und denen das auch zeigen, dass es nicht so ist, wie wir das hier gehört haben, dass man da erst hinfährt, wenn man schon fünfzig, sechzig, am Ende des Lebens ist. Ich hatte das Glück, dass meine Eltern dieses Jahr gefahren sind. Ich habe eigentlich nicht vorgehabt, zu fahren, aber meine Schwester wollte unbedingt mit, und da habe ich gedacht, das ist jetzt die Chance, wenn du jetzt mitfährst, dann hast du’s wenigstens hinter dir. Jeder Moslem muss einmal in seinem Leben gefahren sein, geflogen sein. Und jetzt habe ich es hinter mir. Und ich kann da, wenn ich will, noch mal hin gehen. Und jetzt fahr’ ich da aus *Spaß* hin. Ich habe gesehen wie schön das dort ist, wie aufregend das alles dort ist, wie freundlich die Menschen alle sind. Man sagt ja, Moslems sind alle Brüder oder Christen sind alle Brüder. Und da sieht man das, dass sie wirklich Brüder sind. Die Leute kommen von anderen Ländern, Indonesien, Malaysia, Schwarze kommen an, und die grüßen dich, setzen sich zu dir und unterhalten sich mit dir, obwohl man den nicht versteht. Aber die Gestik – man versteht schon einigermaßen was von der Gestik, also, man weiß, dass er sagt, „wie geht’s dir?“, und du sagst, „oah, astrein“, aber der versteht das nicht, beide lachen. (Eyüp-Sultan, S. 25f.)

Die Erwartungen, die fromme und weniger fromme Muslime an einen Mekkareisenenden stellen, leiten sich unter anderem aus ‚volksreligiösen‘ Vorstellungen her: Der Pilger habe geläutert aus Mekka zurückzukehren, die Regeln vorbildlich zu leben und sich jeder Sünde zu enthalten. In einigen Interviews hieß es, dass eventuelle Sünden nach dem *hac* mehr, stärker zählten. Diese Annahme wurde umgehend von anderen Gesprächsteilnehmern wenn nicht bestritten, so doch relativiert:

HLF.: Neulich sagte mir jemand, dass es eigentlich bedeutender ist, wenn man den *hac* schon als junger Mann macht und nicht erst im Alter. Früher hab’ ich immer gedacht, dass die Leute das machen, wenn sie einen großen Teil ihres Lebens gelebt haben. (Hicret II., S. 7)

Ab.: Ja, aber ich glaub’, das wird auch nur so gemacht, weil wenn man in Mekka gewesen ist, und da halt gebetet hat, das Ritual also sozusagen da gemacht hat, wenn man *dann* eine Sünde begeht, dann zählt die viel mehr, als wenn man noch nicht in Mekka war und eine Sünde begeht.

202 Bezieht sich auf die weit verbreitete Vorstellung, dass an die Lebensführung eines *haci* weit höhere Ansprüche gestellt werden als an diejenigen, die (noch) nicht gepilgert sind.

Wenn man das wissentlich macht, dann ist es ja eine Sünde, aber man ist deswegen nicht gleich kein Moslem mehr. Wenn man aber auch noch in Mekka war und dieses Gebet gemacht hat, sich richtig an Gott sozusagen gewendet hat, dann ist das viel schlimmer, zu sündigen. Und deshalb machen viele das vielleicht auch erst im späten Alter, weil dann die Sünden auch nicht unbedingt nullifiziert werden, aber doch verringert werden. (Hicret II., S. 7)

T.: Aber ich mein' mal, das muss nicht unbedingt so sein, weil bevor du in Mekka warst, zum Beispiel, weißt du ja, dass im Islam Alkohol verboten ist, 'ne Sünde ist, und man weiß es ja, wenn man dann nach Mekka fährt, dann weiß man das ja auch noch. Und wenn man dann wieder kommt, dann weiß man das ja auch. (Hicret II., S. 7)

Ab.: Ja, aber es ist immer noch schlimmer, wenn du in Mekka gewesen bist und dann Alkohol trinkst, als wenn man normal Alkohol trinkt. (Hicret II., S. 7)

T.: [deutlich] Das weiß man nicht! (Hicret II., S. 7)

Ab.: Doch, das ist so! (Hicret II., S. 7)

T.: Nein, nein, das weiß man nicht. (Hicret II., S. 7)

HLF.: Also, die Sünden zählen stärker, wenn du in Mekka warst? (Hicret II., S. 7)

Ab.: Also soweit ich weiß, zählen die Sünden stärker, nachdem man in Mekka gewesen ist. Weil man dort ja direkt, sozusagen, an Gott betet. Was heißt direkt? Da ist man ja gleich an dem Hauptpunkt. (Hicret II., S. 7)

Al.: Ja, in Gottes Haus also. (Hicret II., S. 7)

S.: Aber das kann man nicht wissen. Ob man das vorher macht und nachher auch – man kann nicht wissen, ob das schlimmer ist. (Hicret II., S. 8)

Ab.: Aber es wird so gesagt. Es wird so gesagt. (Hicret II., S. 8)

Der Befragte *Ab.*, aufgrund seines Alters und seiner Eloquenz mit größerer Verantwortung innerhalb von Jugendabteilung und Gemeinde, aber – und das wissen die anderen – weniger ‚gebildet‘ in Sachen Islam, vertritt hier die Auffassung, dass erstens *vorher* begangene Sünden nach der Pilgerreise weniger zählten, zweitens aber *anschließend* begangene Sünde umso mehr ins Gewicht fielen. Zwei andere Gesprächsteilnehmer weisen sofort darauf hin, dass Sünde gleich Sünde sei, dass jeder Muslim um das Alkoholverbot wisse. Und dieses Wissen habe man vor wie nach der Pilgerfahrt. Ob – vor Gott – solche Sünden dann unterschiedlich gewichtet würden, könne man nicht sagen. Dass die beiden ihre Positionen nicht vehementer vertraten, hat sicher auch mit der Position *Ab.*'s in der Gemeindehierarchie zu tun. – Ähnliche Diskussionen fanden auch in anderen Interviews statt. Auch hier war der Bezugspunkt zunächst das Alter der Pilger. Hatte es oben geheißsen, dass in der Jugend zu pilgern künftige Sünden anders gewichte, dass es deshalb, so wäre zu schließen, beinahe ‚taktisch‘ unklug sei, als junger Mensch zu pilgern, so wird hier eine Verände-

rung der Persönlichkeit angenommen. Dann lautet die Frage: Kann ein junger Muslim das wollen, verantworten und vor allem durchhalten, diese Änderung schon in der Jugend anzustreben, ist der Glaube in der Jugend dafür stark genug?

Şe.: Ich glaube, das hängt nicht von Alter ab, sondern von der Stärke des Glaubens. Ich meine, ich kenne sogar noch einige 20-Jährige, die glauben besser an ihren Glauben, die stehen mehr zu ihrer Religion, als ein 60-Jähriger, der auch sagt, „ich bin Moslem“. Ich meine, der Unterschied liegt nicht in dem Alter, sondern in dem festen Glauben. (Mevlana II., S. 22)

Şa.: Da ist dann erstmal die Stärke des Glaubens ausschlaggebend. Aber zweitens: *okay*, will man überhaupt seine eigene Lebensweise verändern, weil, wenn man da hinfährt, da passiert was mit einem. Schon von der Atmosphäre her wird man total 'n ganz anderer Mensch, wenn man wieder hier ist. Da denkt man ganz anders. Und will man das überhaupt wahrhaben. Will man überhaupt 'ne Veränderung in seinem Leben schon in frühen Jahren haben oder will man das erst später, diese Veränderung wahrnehmen. Das ist die Frage dann, das ist dann ein bisschen psychisch bedingt. (Mevlana II., S. 22)

HLF.: Mir haben andere Jugendliche gesagt, wenn man in Mekka war, dann zählen die Sünden hinterher stärker. Ist das so? (Mevlana II., S. 22)

Şa.: *Nein* – gut – das stimmt *eigentlich*. So wie ich das kenne, passiert da irgendwas mit einem Menschen, dann ist man praktisch 'n *hacı*, wenn man wieder hier ist. Da hat man bestimmte Verpflichtungen zu erfüllen. Du kannst dann nicht mehr so leben, wie du früher gelebt hast. Einiges muss sich da ändern. Und wenn du vom Herzen da hingefahren bist, und du glaubst jetzt von Herzen daran, ja, ich werd' jetzt ein *hacı*, und wenn du hier bist, dann denk' ich mal, dass das dann 'n bisschen anders aussieht. (Mevlana II., S. 22)

M.: Die Sünden zählen nicht stärker, sondern man sollte dann keine Sünden mehr begehen, wenn man im *hac* war. (Mevlana II., S. 22)

Şe.: Man soll was draus gelernt haben. (Mevlana II., S. 22)

M.: Dann sollte man keine Sünden begehen. Aber die zählen nicht stärker. (Mevlana II., S. 23)

Şe.: Ob man vorher Alkohol getrunken hat oder nachher Alkohol getrunken hat – Sünde ist Sünde. (Mevlana II., S. 23)

M.: Man sollte es danach nicht tun, keine Sünden begehen. (Mevlana II., S. 23)

Die Annahme, dass der *hacı* hinterher nicht mehr so wie vorher leben könne, bezieht sich wohl auf den Status, den er während seiner rituellen Handlungen als Teil der Pilgerfahrt innehat: Vom ersten Umschreiten der *Ka'ba* (türk.: *Kâbe*) über die Wanderung zum Berg Arafat und die symbolische Steinigung des Teufels in Mina, dem Tieropfer und dem erneuten Umschreiten der *Ka'ba* nämlich befindet sich der Pilger in einem „Weihezustand“, der allerdings mit dem anschließenden Scheren oder Stut-

zen des Haares abgeschlossen ist.<sup>203</sup> Wenn (aus Deutschland) offensichtlich zunehmend junge Muslime die Pilgerreise unternehmen, führt das zu einer neuen Sichtweise des Pilgers. Wer pilgern war hat nicht mehr *zwei Meter Bart* zu tragen, er muss auch nicht länger besonders *cool* auftreten; selbst eine wie auch immer verstandene Reife wird weder vor noch nach der Pilgerfahrt verlangt, stattdessen gilt der Aufenthalt in Mekka und den anderen heiligen Orten als bedeutendes *Erlebnis*, als etwas, wobei man auch *Spaß* haben kann, das man wiederholen kann, im Falle des Befragten *H.* nach Möglichkeit zusammen mit einer Jugendgruppe, die den *hac* eben vorrangig als Möglichkeit, Brüderlichkeit und Gemeinschaft – *ümmet* – zu erleben, begreift. Der Ehrentitel *haci* wird dabei sicherlich ‚entzaubert‘. Zusammen mit der Tatsache, dass die Mekkareisen der Jüngeren aus dem Familienvermögen, will sagen: von den Eltern finanziert werden, zeigen sich hier wichtige Veränderungen der ehemals traditionellen Muster.

*HLF.*: Glaubt ihr, dass sich an den Grundlagen des Islam, an den fünf Pfeilern, das sich da was dran ändert, dadurch dass man hier in so ’ner christlichen Umgebung lebt? (Fatih II., S. 17)

[*Einbellig*, durcheinander: Ablehnung] *A.*: Das ist festgeschrieben im *Qur’an*, und das kann man auch nicht ändern. (Fatih II., S. 17)

*HLF.*: Mir hat mal jemand gesagt, wenn man heutzutage den *hac* macht, das ist ja wie Massentourismus, manche Leute machten das nur um anzugeben – (Fatih II., S. 17)

[Unruhe, Ablehnung] *A.*: Nein! (Fatih II., S. 17)

*F.*: Um anzugeben nicht, nein! (Fatih II., S. 17)

*HLF.*: Das hat mir jemand gesagt. Das ist nicht meine Meinung. Der hat gesagt, dass es nicht mehr so wichtig ist, dass man das heutzutage macht – (Fatih II., S. 17)

*A.*: – nein, nein, *ein* Mal. Einmal muss jeder. (Fatih II., S. 17)

*F.*: Einmal ist Pflicht. (Fatih II., S. 17)

*A.*: Es gibt viele, die drei, vier, fünf, sechsmal – (Fatih II., S. 17)

*HLF.*: – aber da könnte man ja auch sagen: wenn sie das Bedürfnis danach haben – warum nicht? Kann ja jeder – (Fatih II., S. 17)

*A.*: Einmal ist Pflicht. Und beim ersten Mal, glaub’ ich, da sind auch alle *richtig* dabei. (Fatih II., S. 17)

*F.*: Es gibt auch welche, die da hinfahren, nur um, was weiß ich jetzt, was zu kaufen und dann hier wieder zu verkaufen. Das hab’ ich auch schon mal gehört. (Fatih II., S. 17)

---

203 Vgl. Mertek (1997: 87f.).

HLF: Wie, was, so Souvenirs? (Fatih II., S. 17)

F: Ja. Irgend so was bringen die da mit. (Fatih II., S. 18)

Der Vergleich mit dem westlichen Massentourismus wird vehement zurückgewiesen. Bleibt die Frage, was Menschen dazu bringt, die Pilgerreise, die mit nicht wenigen Strapazen verbunden ist, wiederholt zu unternehmen. Der ‚Souvenirhandel‘, von dem die Befragten hier berichten, kann ja wohl kaum eine Erklärung bieten. Eher schon stellt er eine Nähe zur christlichen Wallfahrt her, die in Vergangenheit und Gegenwart stets auch einen nicht zu unterschätzenden ökonomischen Aspekt nicht zuletzt für die betreffenden Regionen hat(te).<sup>204</sup> Zusammen mit der oben zitierten Äußerung, *ich kann da, wenn ich will, noch mal hingehen, und jetzt fahr' ich da aus Spaß hin*, mit der Möglichkeit, in jungen Jahren zu pilgern und mit dem sich darüber verändernden Status des Pilgers in Gemeinde und Gemeinschaft, deutet sich doch ein wesentlicher Wandel des Pfeilers der *hac* an: Das einmalige, fast schon das Leben beschließende Erlebnis der Pilgerreise wird wiederholbar und ist nicht länger der Lebenshöhepunkt, das zentrale Ziel der Gläubigen. Trotzdem wird diese Entwicklung, genau wie entsprechende der anderen vier Säulen des Islam, nur selten als eine *tatsächliche Veränderung* begriffen. Die Verpflichtung an sich bleibt in ihrem Charakter unverändert, auch wenn sich die Praxis, ihre Verrichtung, unter anderen Bedingungen abspielt.

Şe.: Ich mein', wichtig ist es schon, aber es gibt bestimmt Leute, die, was weiß ich, vielleicht als Urlaub da hin gehen, oder irgendwas anderes. Es muss aber im Innern sein. Ja, ich weiß ja nicht, mit welchem Hintergedanken die da hingehen, aber es gibt bestimmt solche Leute, die da nur als *show* hingehen, aber es gibt bestimmt auch Leute, die das wegen ihrem Glauben, wegen ihrer Religion tun. (Mevlana II., S. 21)

M.: Das muss dann auch die ganze Mehrzahl sein. (Mevlana II., S. 21)

Hinzuzufügen ist noch, dass sich, wie in vielen Interviewabschnitten, auch am Beispiel des *hac* immer wieder Möglichkeiten für die Befragten fanden, den Interviewer zum Islam ‚einzuladen‘. Solche ‚Einladungen‘ wurden immer wieder, teils eher rituell-formelhaft, mit weniger großen Erwartungen an mögliche Folgen, teils auch vehementer ausgesprochen. Die folgende Sequenz gibt eine Variante wieder:

HLF: Eine Frage hab' ich noch an dich: Bist du ein *haci*? (Yunus-Emre, S. 36)

H: Äh – ich glaub' dieses Jahr. (Yunus-Emre, S. 36)

HLF: Dieses Jahr? Dann trägst du deinen Bart schon im voraus? (Yunus-Emre, S. 36)

204 Stellvertretend für etliche Belege: R. Habermas (1991: 99).

H.: Nein, das ist jetzt nicht wegen *hac*, sondern dass ist, weil unser Prophet auch einen Bart hatte. Deswegen trag' ich den. *Sünnet*<sup>205</sup> nennt man das. – Der war länger, aber ich hab' den abgeschnitten, weil bei der Arbeit wird der immer sehr dreckig – (Yunus-Emre, S. 36)

HLF.: – ja, bei den Stahlwerken ist das schwierig – (Yunus-Emre, S. 36)

H.: – ja. Und, ich sag' mal, den werd' ich auch immer lassen – *inşâallah* – (Yunus-Emre, S. 36)

HLF.: [zu H.] – aber du planst das für nächstes Jahr? (Yunus-Emre, S. 36)

H.: Ja. (Yunus-Emre, S. 36)

HLF.: Fährst du von hier aus? Ich hab' im Café 'n Aushang gesehen. (Yunus-Emre, S. 36)

H.: Nee, nicht von hier, sondern von Dortmund aus. Da ist so'n Verein<sup>206</sup>, und der wird fahren. Das ist auch günstiger und besser, glaub' ich. (Yunus-Emre, S. 37)

HLF.: Viel Glück und gutes Gelingen! (Yunus-Emre, S. 37)

H.: Danke. Hoffentlich kommst du auch irgendwann noch mal! (Yunus-Emre, S. 37)

HLF.: Nach Mekka? (Yunus-Emre, S. 37)

H.: Ja? Oder nicht? (Yunus-Emre, S. 37)

HLF.: [lachend] Das darf ich ja nicht als Christ. (Yunus-Emre, S. 37)

H.: Aber als Moslem! (Yunus-Emre, S. 37)

Die charmante Einladung, Mekka zu besuchen, ist dennoch mehr als ein beiläufiger Bekehrungsversuch: Nicht-Muslimen ist der Besuch der heiligen Stätten untersagt.<sup>207</sup>

Analog zu den Veränderungen, die für den *hac* beschrieben wurden, zeigen sich auch Änderungen, die den *zekât*, die Almosensteuer, betreffen.<sup>208</sup> Naturgemäß sind Jugendliche von dieser Pflicht ausgenommen, so lange sie über kein anderes Einkommen verfügen. Immerhin wissen sie aber, dass sich die Praxis des *zekât* in der Migra-

205 *Sünnet*: Sunna; Weg, Gewohnheit des Propheten, zweitwichtigste (Rechts-) Quelle des Islam.

206 Später wurde mir von anderer Seite zugetragen, dass der Befragte Mitglied eines in Dortmund residierenden islamischen Ordens sei. Ob er seine Pilgerreise darüber organisiert, wurde nicht deutlich. Auch sonst hat sich der Befragte an keiner Stelle über seine Ordensmitgliedschaft geäußert.

207 Ähnliche, eher rhetorische Einladungen zum Islam wurden auch in anderen Zusammenhängen ausgesprochen. So hieß es am Rande eines Interviews, wenn der Interviewer mehr über den Islam erfahren wolle, möge er doch eine Muslima heiraten. Für sich genommen stellt das noch keinen Bekehrungsversuch dar; wenn man sich aber vergegenwärtigt, dass es muslimischen Frauen untersagt ist, einen Nicht-Muslimen zu heiraten, deutet sich der eigentliche Kern einer solchen Aufforderung an.

208 Siehe auch: Frese/Hannemann (1995: 28f.).



tion verändert hat: zunehmend spenden Muslime an spezielle Hilfsorganisationen. Die IGMG bringt darüber hinaus jedes Jahr stattliche Beträge für ihrer Meinung nach wegen ihres Glaubens bedrohte und bedrängte Muslime auf, in den vergangenen Jahren beispielsweise für bosnische, albanische oder tschetschenische Muslime – auch für deren organisierten, militärischen ‚Widerstand‘. Ähnliche Veränderungen zeigten sich in den letzten Jahren für die Praxis des *kurban*.<sup>209</sup>

HLF.: Und bei den anderen Pfeilern – das Gebet ist das Gebet, und das Bekenntnis ist das Bekenntnis. Da kann man nix dran ändern. Aber wie ist das mit der Almosensteuer? Das ist doch hier anders als in einem islamischen Land? (Fatih II., S. 18)

A.: [lacht] Ich bezahl’ keine Almosensteuer. (Fatih II., S. 18)

HLF.: [lachend] Ja, du nicht. In der Türkei, hab’ ich zumindest gehört, ist es häufig so, dass man erst mal in seiner Umgebung guckt, ob da jemand Not leidet, in der Verwandtschaft oder im Dorf – (Fatih II., S. 18)

A.: – ach so, ja. Das ist so. (Fatih II., S. 18)

HLF.: Und hier? Wer hat denn jemand in seiner Umgebung, der Not leidet? (Fatih II., S. 18)

A.: In Deutschland nicht. Das Geld, was hier gesammelt wird, wird hier gesammelt in der Moschee, äh, ich weiß jetzt nicht, wie das jetzt ist, in den Gemeinden, ob die das einzeln machen, oder alle zusammen. Und dann wird das Geld dann eben nach Äthiopien, wenn dort Hungerleidende sind, oder nach Bosnien [geschickt; HLF]. Das gibt’s auch. Wo eben die Leidenden sind. (Fatih II., S. 18)

HLF.: Das ist aber ein Unterschied, ob man das jemandem gibt, mit dem man in ’ner direkten Beziehung steht – (Fatih II., S. 18)

A.: [zweifelnd] – ja – (Fatih II., S. 18)

HLF.: – oder ob du das eben einer Organisation gibst. (Fatih II., S. 18)

A.: Das ist eigentlich egal. Also für mich ist das egal. (Fatih II., S. 18)

Wiederum wird die eingetretene Veränderung nicht als eine solche bewertet, obwohl die neue Praxis doch deutlich von der früheren abweicht. Dahinter scheint insgesamt eine unausgesprochene Abneigung zu stehen, der Veränderung von Religion, des scheinbar seiner Natur nach Unveränderlichen, einen Ausdruck zu geben, selbst

209 *Kurban*: Opfer, *kurban bayramı*. Opferfest am 10. Tag des Monats *Zilhicce*. Einer der wichtigsten islamischen Festtage. Die Praxis, dass das Familienoberhaupt persönlich das Opfer, die Schächtung des Opfertieres vollzieht und, wie es in der Türkei durchaus noch üblich ist, an (ärmere) Verwandte und Nachbarn verteilt, ist nicht zuletzt wegen deutscher Tierschutzbestimmungen in den Hintergrund getreten. Stattdessen gibt es gegenwärtig große, z.T. zentral organisierte Spendenkampagnen wie die oben beschriebene der IGMG.

wenn, wie in der folgenden Sequenz, die neue Praxis von den Jugendlichen selbst getragen und auch begrüßt wird.

HLF.: Zu *kurban* – in diesem Jahr hat ja die *Fatih Camii* mit der islamischen Föderation das Opfer in *Bremen* unter Bedürftigen verteilt. Ich habe in der Zeitung gelesen, dass es da so 'ne Sammlung gegeben hat für bedürftige Familien in Bremen – (Fatih II., S. 19)

A.: – ach ja, da war ich dabei. Also, wir hatten eine Tonne Fleisch, da hatten wir 'n Lastwagen, und dann sind wir mit, ich weiß jetzt nicht, der Senatorin für irgendwas, sind wir dann losgefahren und dann haben wir für das Frauenhaus und andere Häuser für die Armen, da haben wir dann immer Fleisch gespendet. Das lief ganz gut ab. Die Senatorin<sup>210</sup> war auch in dem Wagen, wo ich war, und das war ganz gut [lachend]. Und da haben wir den ganzen Tag gefragt, um das Ganze zu verteilen. (Fatih II., S. 19)

Wie bei den Veränderungen, die für den *bac* beschrieben wurden, handelt es sich auch hier um neue, den sozialen und ökonomischen Bedingungen der Migration angepasste Formen von religiöser Praxis; wiederum wird die Veränderung anscheinend nicht zur Kenntnis genommen, weil vom Islam, in der Migrationssituation zumal, erwartet wird, dass er sich gerade nicht ändere.<sup>211</sup>

#### 4.3.1.1 Ein männlicher Blick auf das richtige Leben der Frauen

Ein anderes Feld für das Recht tun, für das neue Ausleben des Islam, ist die *richtige* Bekleidung insbesondere der Frauen. Zwar gehört sie ihrem Wesen nach nicht zu den unmittelbaren Pflichten des Islam und in der Tat zeigen sich in der Praxis sehr unterschiedliche Auffassungen dessen, was als geboten verstanden wird, aber den interviewten *männlichen* Jugendlichen bzw. jungen *Männern* war das Bedecktsein<sup>212</sup> der

210 In Bremen war die Aktion mit der Sozialsenatorin abgesprochen. In Zusammenarbeit mit der entsprechenden Behörde hat die Islamische Föderation Bremen (IFB) 1000 Kilogramm Fleisch an Bedürftige verteilt. Darüber war es innerhalb der regierenden großen Koalition zu Unstimmigkeiten gekommen, weil das Innenressort die IFB, anders als Sozialbehörde und Ausländerbeauftragte, als ‚fundamentalistische‘ und ‚extremistische‘ Organisation begreift, die ‚sich mit karitativen Aktionen nur salonfähig‘ machen wolle. (Weser-Kurier Nr. 76, 31.03.99: 22) Wie auch immer man die IFB bewerten mag – sicher ist, dass derlei medien- und öffentlichkeitswirksame Aktionen ihr hochwillkommen sind.

211 „Die Auffassung, dass Religionen sich verändern, ist an sich bereits fast eine Häresie. Denn was ist Glaube anderes als ein Festhalten am Ewigen, Gottesverehrung anderes als eine Verherlichung des Immerwährenden? Gab es jemals irgendeine Religion [...], die ihre Anliegen als vorübergehende, ihre Wahrheiten als vergängliche, ihre Forderungen als bedingte ansah? Dennoch besteht kein Zweifel, dass Religionen sich verändern, und ein jeder, der auch nur ein paar Geschichtskenntnisse oder ein Gespür für die Weltläufe besitzt – sei er nun religiös oder nicht –, weiß, dass sie sich verändert haben, und geht davon aus, dass sie sich verändern werden. [...] wieso ist eine Institution, die ihrem Wesen nach den beständigen Momenten im Leben gewidmet ist, ein solch herausragendes Beispiel für alles Unbeständige in ihm? Nichts verändert sich offenbar so wie das Unveränderliche“ (Geertz 1991: 88).

212 Die interviewten Jugendlichen benutzen nur selten die Begriffe ‚verschleiert‘ oder ‚Schleier‘; sie sprechen in aller Regel von ‚bedeckt‘ oder dem ‚Kopftuch‘. *Örtünmek* ist wohl angemessener mit ‚sich bedecken‘ als ‚sich verschleiern‘ zu übersetzen. Vgl. dazu Pusch (1999: 147, Anm. 2): Die Autorin weist den Begriff ‚verschleiern‘ aus zwei Gründen zurück: Erstens handele es sich bei

Frauen häufig hoch willkommen, um das richtige Ausleben, den richtigen Lebensstil zu erläutern und zu demonstrieren. Das zeigt einmal mehr, dass die Debatte um das Tragen des Kopftuchs längst nicht nur Frauen und Mädchen betrifft, sondern auch für männliche Muslime zu einem zentralen (politischen) Symbol für das ‚richtige Leben‘ als Praxis des Islam geworden ist.<sup>213</sup> Häufig, wenn in den Interviews von Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, aber auch Integration die Rede war, wurde das Kopftuch thematisiert, wurde es geradezu als Barometer für (religiöse) Freiheit und Toleranz angeführt. Der Mut der Frauen und Mädchen, sich hier, in einer nicht-islamischen, säkularen und oftmals religionskritischen Umgebung zu bedecken, wird als ein Beweis für erfolgreiche Integration muslimischer Zuwanderer bewertet.

H.: Wenn es eine Akzeptanz [der gesellschaftlichen Mehrheit; HLF] gibt, wenn es eine Tendenz gibt, dass Mädchen mehr Kopftücher tragen, dann ist es eher – für mich als Moslem sag’ ich das sowieso – aber wenn man seinen gesunden Menschenverstand einschaltet, dann ist das ja eher positiv zu bewerten. Der Grund, warum die Mädchen früher kein Kopftuch in den Schulen getragen haben, dem muss man auf den Grund gehen, warum haben sie’s denn nicht getan? Sie *mussten* das ja!<sup>214</sup> Von den Eltern wurden sie sogar dazu ermutigt. Wie zum Beispiel meine Schwester. Aber sie haben sich gesträubt und haben gesagt, „nein, ich mach’ das nicht“. Das waren mehr die Hemmungen vor der Gesellschaft und vor den Freunden in der Schule, vor den Lehrern, als überhaupt ihr Eigenes – als ihr Wunsch, den Glauben auszuleben. Wenn man wirklich an etwas glaubt – man möchte es ausleben, aber man hat Hemmungen, man schämt sich. Da tut die Gesellschaft einem nicht gut. Oder da geht die Gesellschaft mit der Person nicht richtig um. Wenn aber jetzt die Akzeptanz, wenn die Tendenz dazu da ist, dass die Mädchen tatsächlich, wie sie es auch wollen, das Kopftuch tragen, dann heißt das ja nur, dass sie sich von der Gesellschaft nicht mehr so bedroht, abgestoßen oder verfolgt fühlen. Ich kenn’ das zum Beispiel von meiner Schwester. Sie hat’s mit neunzehn oder so aufgelegt. Das war nur die eine Frage: die Schule. „Wie soll ich denn da hin? Wie soll ich mich denn da zeigen? Das geht gar nicht“. (Hicret I., S. 19)

HLF.: Obwohl mir auffällt, dass ich in letzter Zeit immer mehr Schülerinnen sehe, die das machen. (Hicret I., S. 19)

H.: So! Und meine Schwester, ich habe eine jüngere Schwester, die hat das viel früher gemacht. Einfach darum, weil sie sich freier fühlt wahrscheinlich, weil sie sich nicht von ihren Freundinnen – äh – bedrängen lässt. Sie kann argumentieren. Oder sie kann – *das ist ganz wichtig* – sie kann die Sprache. Sie kann sich wehren. Sie kann erzählen, „ich mach das deswegen, aus diesem Grunde“. Und, ich weiß nicht, ich hab’ schon gehört, dass Mädchen von den Lehrern ermutigt werden, das Kopftuch abzulegen, bei meiner Schwester auch. Aber ich glaube, dass die Lehrer sich nicht im Klaren sind, dass sie damit ihren demokratischen Glauben verlassen, wenn sie

---

dem besagten Kleidungsstück um ein Kopftuch und keinen Schleier, zweitens würden „die Begriffe ‚verschleiert‘ und ‚verhüllt‘ eine orientalistische [man möchte korrigieren: *orientalisierende*; HLF] Vorstellung von den Kopftuchträgerinnen suggerieren“.

213 Dass es analoge Bekleidungsvorschriften für Männer gibt und dass ebenso von Männern ein bestimmtes Verhalten gegenüber Frauen gefordert wird, kam dagegen kaum zur Sprache. Vgl. dazu die Kritik Bilgins (2000: 154).

214 Die Aussage, *sie mussten das ja!*, steht für eine unmissverständliche Interpretation der Kleiderregel.

jemanden ermutigen, etwas zu tun, woran er nicht glaubt. Dieses Kopftuch ist für eine Frau *ihr* Freiheit, auf ihre Weise. Ich hab' oft gehört, „befreit die Frau von ihren Kopftüchern“. Das ist der Standpunkt eines Deutschen, der vielleicht nichts davon weiß. Aber für eine Muslima ist das, wenn *ihr* das Kopftuch genommen wird, dann wäre sie in ihrer Freiheit *tatsächlich* eingeschränkt. Das wäre gleichbedeutend – das ist nicht, „befreit die Frau vom Kopftuch“, sondern „verwehrt ihr das Kopftuch“ – mit einem Verbot, etwas frei zu tun. Und das [lacht] ist eher ein Verbot als Freiheit, würde ich sagen. (Hicret I, S. 19f.)

Wie sich die Praxis der unmittelbaren Regeln bezogen auf gesellschaftliche und (politisch-)historische Prozesse ändert, so ändert sich gleichfalls die Bedeutung, die dem Kopftuch zugesprochen wird. Die neue Praxis wird von einer Befragtengruppe unter den (im Interviewleitfaden vorgegeben) Begriff ‚Re-Islamisierung‘ subsumiert.<sup>215</sup>

Ö.A.: Zum Beispiel das Kopftuch in der Türkei, das ist zur Zeit so: die Frauen haben früher das Kopftuch von unten einfach nur so zugeschnürt [zeigt, wie der Knoten unter dem Kinn gebunden wurde], ja? Aber Sinn des Kopftuchs ist es ja, sich zu bedecken. Aber so, wie die ihr Kopftuch gebunden haben? Wenn ich zum Beispiel alte Fotos von meinen Eltern sehe, waren die Haare nur bis zur Hälfte bedeckt. Das war ein Kopftuch für die. Die dachten dadurch sie leben den Islam aus. So, und jetzt, die neue Generation, die jungen Mädchen, die haben das Kopftuch nicht so getragen, wie die Eltern das getragen haben, sondern die haben nachgelesen, „warum muss ich denn Kopftuch tragen“? Und dann haben die plötzlich gesehen, da ist sogar eine Beschreibung, „wie trage ich Kopftuch“. Also, Kopftuch soll etwas bezwecken, soll gewisse Sachen verdecken, also wenn ich das Kopftuch *so* trage [zeigt den Knoten unter dem Kinn], dann verdeckt es nicht. Also ist es nicht Sinn der Sache, also muss ich das Kopftuch *so* tragen [zeigt wie das Tuch angelegt wird, so dass die Haare und der Hals bedeckt sind]. Und das würde *ich* unter Re-Islamisierung verstehen, dass *dann* wirklich angefangen wird, den Islam wieder zu leben, auszuleben. (Eyüp-Sultan, S. 91f.)

Wiederum ist es so, dass zur Frage der ‚richtigen‘ Bedeckung auf die Quellen<sup>216</sup> verwiesen wird. Gegenüber der (türkischen) Tradition stellt das einen Bruch da. Und obwohl das Kopftuch – in Deutschland und erst recht in der Türkei<sup>217</sup> – *auch* Symbol

215 Die Mehrheit der anderen Befragten lehnt diesen Begriff allerdings ab. Diejenigen, die ihn überhaupt kannten, bezeichneten ihn häufiger als Erfindung der (westlichen) Medien.

216 Als *qur'anische* Quellen werden zur Frage der Bedeckung im Allgemeinen die Suren 24, 31 und 33, 59 angegeben. Beider Suren Inhalt regelt indes nicht genau die Bekleidungs Vorschriften. Wenn etwa Mertek (1997: 200) den türkischen Ausdruck *setriavret* mit „Bedecken der Schamteile (bei Frauen des ganzen Körpers außer Gesicht, Händen und Füßen, bei Männern vom Bauchnabel bis zu den Knien)“ übersetzt, kann er dabei kaum auf die *qur'anischen* Quellen zurückgreifen. Die Jugendlichen nehmen entweder diese Uneindeutigkeiten nicht wahr, oder sie speisen ihr Wissen aus anderen Quellen. Eine zeitgemäße – weibliche – Erwägung zur Bedeckung liefert die türkische Theologin Beyza Bilgin (2000) in dem Aufsatz ‚Frauen in der islamischen Kultur‘: Sie kritisiert, dass in den *Fikih*-Büchern [einseitig; HLF] der Mann als Mittelpunkt gesehen wird“ und die unreflektierte Übernahme „nicht-islamischer Kulturen“ und erkennt dennoch im Kopftuch ein zum Teil richtiges „politisches Mittel“. Den ganzen Fragenkomplex erklärt sie zur Sache der einzelnen Muslime, keinesfalls aber zu der des Staates (vgl. Bilgin, 2000: 151ff.).

217 Die Kritik an gegenwärtigen innertürkischen Auseinandersetzungen wurde in Abschnitt 4.2 dargestellt.

eines politischen Kampfes ist, heißt es im Verlauf der Sequenz, dass *die ganzen politischen Ausnutzungen vom Islam* durch die neue Praxis, bei der es erneut um das ‚richtige Leben‘ geht, zurückgewiesen werden.

Ö.4.: Also in der Türkei ist das zur Zeit so, wenn du das Kopftuch so trägst, wie früher, dann ist das ’n normales Kopftuch – *das* ist erlaubt – und wenn du so trägst, wie es eigentlich getragen werden sollte, dann ist es ein politisches Symbol. Eigentlich so schwachsinnig. Und wenn *das* mit Re-Islamisierung gemeint ist, dass man wieder anfängt, den Islam wirklich so zu leben, wie er sein sollte, dann glaube ich auch, dass diese ganzen politischen Ausnutzungen vom Islam, nicht mehr möglich sind. Weil ich lauf’ doch nicht jemandem hinterher, der mir den Himmel auf Erden verspricht, wenn das gar nicht so im *Qur’an* steht. (Eyüp-Sultan, S. 92)

Einziger akzeptierter Maßstab ist auch hier der *Qur’an*. Natürlich handelt es sich um ein Paradoxon, wenn politische Perspektiven – hier: *einem den Himmel auf Erden versprechen* – von einem (nur vermeintlich) *qur’anischen* Standpunkt aus tatsächlich politisch kritisiert werden. Wenn, wie in der Türkei, die Bedeckung der Frauen überaus hoch politisiert ist, kann man kaum für sich in Anspruch nehmen, sich frei von diesem Kontext dafür oder dagegen zu entscheiden!

Keiner der befragten Jugendlichen lehnt es grundsätzlich ab, dass Mädchen und Frauen sich bedecken, im Gegenteil, sie befürworten dies durchweg und bestätigen ausdrücklich die gemeinhin für die Bedeckung angeführten Gründe. Unterschiede zeigen sich jedoch in der Art und Weise, wie den Frauen die Bedeckung angetragen wird bzw. wie auf die Entscheidung einer Frau oder eines Mädchen, sich nicht zu bedecken, reagiert und u.U. Einfluss genommen wird. Die meisten wünschen sich so, dass ihre Schwestern, ihre Verlobten oder Ehefrauen<sup>218</sup> und – zukünftigen – Töchter sich bedecken, lehnen aber Zwangsmittel aus den gleichen Gründen ab, wie

218 So gab es im Anschluss an ein Interview, nach dem Ende des Tonbandmitschnitts, eine heftige Diskussion unter den Teilnehmern. Einer von ihnen hatte, als insgesamt meine Fragen und der Interviewverlauf besprochen wurde, zu mir gesagt: „Du hättest die mal fragen sollen, warum sie alle davon träumen, sich später ein Mädchen aus der Türkei zu holen!“ Meine Rückfrage vorwiegend sagte er weiter: „Die träumen *alle* von einem *reinen* Mädchen aus der Türkei.“ Und dann, an die anderen Teilnehmer gewandt: „Haltet ihr etwa eure Schwestern nicht für rein, weil sie hier aufgewachsen sind? Wollt ihr etwa sagen, dass *meine* Schwester nicht rein ist?“ Darüber entspann sich eine längere Diskussion. Von den anderen Jugendlichen wurden u.a. schädigende Einflüsse des Lebens in Deutschland auf Mädchen genannt. Doch der erste warf den anderen, aber auch verallgemeinert: vielen Jugendlichen vor, ihnen würde es nur darum gehen, eine möglichst bequeme Frau zu heiraten, die wenig Widerworte gibt, frag- und klaglos Haus und Kinder versorgt, und die Dominanz ihres Mannes für selbstverständlich hält. – Eine Befragung türkischer Jugendlicher in Berlin (Ausländerbeauftragte des Senats 1997: 8) ergab, dass 50,9 % der jungen Männer, aber nur 19,6 % der gleichaltrigen Frauen mit Partnern verheiratet sind, die vor der Ehe in der Türkei gelebt hatten. „Auffällig ist der Unterschied zwischen Männern und Frauen. Die Ehepartner der türkischen Frauen lebten zu 80 % vor der Ehe in Deutschland, während sich die Ehepartner der türkischen Männer nur zu 46 % vor der Ehe in Deutschland aufhielten“ (ebd.). Daraus ist zu schließen, dass die Sozialisation in Deutschland im Hinblick auf potentielle Ehepartner von Frauen und Männern je unterschiedlich als bei der Partnerwahl zu berücksichtigender Vor- bzw. Nachteil bewertet wird.

sie insgesamt für die religiöse Sphäre abgelehnt werden. Nur in einem Fall hat es eine längere Auseinandersetzung zwischen einem Interviewpartner und seiner Ehefrau gegeben, die für die Untersuchung deshalb so aufschlussreich ist, weil ich einerseits die Aussagen des jungen Mannes dokumentieren konnte und andererseits über (vertrauliche) Informationen aus dem engeren Freundeskreis verfüge, die von einer Beziehungskrise, die fast zur Trennung geführt hätte, berichten. Dass diese ‚Informanten‘ die Zwangsmittel des Ehemannes ablehnten und sich dennoch als Schlichter zur Verfügung stellten, weist auf die Komplexität des Konflikts. Die Ehe konnte (vorerst?) gerettet werden, und die an der ‚Rettung‘ beteiligten Freunde des Paares zeigen darüber auch Genugtuung; trotzdem heißt es einhellig: *sonweit hätte er nicht geben dürfen*. Im Interview wurde der Konflikt um das Kopftuch von dem Betroffenen – *das interessiert dich vielleicht* – bereitwillig dargestellt. Vorausschickend muss gesagt werden, dass der Befragte seine heutige Frau kennen lernte, als beide noch ein anderes Leben führten. Für ihn bedeutete dieses andere Leben zum Beispiel (sexuellen) Kontakt zu Frauen, Genuss von Alkohol, Besuch von ‚zweifelhaften Orten‘ wie Discotheken etc. Lachend erzählte er mir, dass er seine Frau auf dem Bremer Freimarkt<sup>219</sup> kennen gelernt habe. Sein Bewusstseinswandel hin zu einem islamischen Lebensstil vollzog sich erst nach diesem Kennenlernen. Und auch seine spätere Frau pflegte zu dieser Zeit einen Lebensstil, der es ihr erlaubte, aus heutiger Sicht Orte, wie den besagten Freimarkt aufzusuchen. Der Befragte<sup>220</sup> beschreibt das mit den Worten, *bevor wir geheiratet haben, war sie offen*.

HLF.: Ist deine Frau strenggläubige Muslima?

*Befragter*: Die betet fünfmal am Tag. Wie ich. Bevor wir geheiratet haben, war sie offen. Das interessiert dich vielleicht? Ich hab’ gesagt, hör’ mal zu, *du* bist jetzt meine Ehre, du bist meine Frau, du lebst mit mir zusammen, bedeck’ dich bitte. Sie: ah, dies und das, ich arbeite und so. Ich hab’ gesagt: nimm das nicht als Grund. Du sollst das zuerst für *Allah* tun und dann für mich, weil ich da ein Recht drauf habe. Warum, wieso, weshalb? Weil du deine schöne Seite nur mir zeigen sollst. Ich hab’ das nicht gerne, wenn deine Schönheit jemand anderes betrachtet. Ansonsten kann ich niemals eine Schönheit an dir finden.

Dass die Frau sich nicht wirklich freiwillig für das Kopftuch entscheidet, wird hier schon deutlich; ihre Vorbehalte stehen, so stellt es jedenfalls der Befragte dar, wesentlich im Zusammenhang mit ihrer Berufstätigkeit: Als Helferin einer Arztpraxis war es ihr unangenehm, von einen Tag zum anderen plötzlich bedeckt zu arbeiten. Die Aussage des Befragten, er könne keine Schönheit an seiner Frau finden, wenn auch andere (Männer) die betrachteten, zeigt die Brisanz des Konflikts, und mit welchen Mitteln er ausgetragen wurde. Der Befragte sah, neben dem Durchsetzen sei-

219 Volksfest, vielleicht mit dem Münchener Oktoberfest zu vergleichen.

220 Um dessen Privatsphäre zu schützen, ist dieser Interviewauszug ausnahmsweise konsequenter anonymisiert. Zusätzlich wurde auf die Nennung der Gemeinde und der Seitenzahlen des Transkripts verzichtet.

nes Interesses und seines – wie auch immer verstandenen – Rechts, seine Aufgabe vor allem darin, der Ehefrau an ihrer Arbeitsstelle die Bahnen zu ebnen, d.h. potentiellen Widerspruch, etwa des Arbeitgebers, zu beschwichtigen. Dass der betreffende Arzt zwar an *den Darwinismus glaubte*, aber doch kein völlig Ungläubiger war, sondern auch an Gott, an *eine Macht* glaubte, erleichterte aus der Sicht des Befragten die Auseinandersetzung mit ihm.

HLF.: Hat sie Probleme auf der Arbeit gehabt damit?

*Befragter*: Ich bin für sie zu dem Arzt hingegangen, und der glaubt an Gott, der glaubt an eine Macht, der glaubt aber auch, dass die Menschen vom Affen abstammen [Es folgt ein längerer Exkurs über die scheinbare Widersprüchlichkeit der Evolutionstheorie Darwins].

HLF.: Nee, sag' mal, das mit dem Chef deiner Frau war kein Problem?

*Befragter*: Ja, der sagt, wir leben in Deutschland. Das war ein junger Kerl, also dreißig, dreiunddreißig. Und der hat Verständnis. Wir haben auch einen guten Dialog gehabt, sind auch ab und zu mal ausgegangen, zu uns, zusammen Freimarkt oder was auch immer, bei uns gegessen. Wir haben zusammen woanders gegessen, beim Griechen gegessen oder beim Italiener gegessen, nicht? Solche Kontakte hatten wir gehabt. Momentan haben wir die Zeit leider nicht dazu. Er arbeitet auch hart. Und mit dem Arzt hab ich gelabert, „hör'n Sie mal zu!“ – ich hab' auch reichlich an Gott gebetet, ich hab' wirklich sehr viel gebetet, und Gott hat mir meinen Wunsch in Erfüllung gebracht – ich hab' gesagt in einer schönen Stimme, im freundlichen Ton, so und so, „wir heiraten bald, ich bin Moslem, Sie wissen ja“ – wir haben auch viel über den Islam geredet. Und er hat auch viele Vorteile selber anerkannt. Dass wir die Propheten akzeptieren und auch Jesus und so weiter und so fort. Er hat an Affenabstammung und so weiter und so fort geglaubt, nicht, so was. Aber er hat gesagt, „ich habe einen Respekt, es herrscht in Deutschland Glaubensfreiheit, ich kann nichts dazu sagen“. Er hat mich nur gefragt, „zwingst du deine Frau dazu?“ – Ich: „Nein! Sie möchte das, ich weiß das. Ich weiß das“.

HLF.: Und wie geht's ihr jetzt damit, dass sie bedeckt ist?

*Befragter*: Sie sagt, „wieso hab' ich mich nicht früher bedeckt?“. Die erste Zeit war sehr schwer für sie, denn sie hat sich immer so beobachtet gefühlt. Das ist ja schwer. Und nach 'ner Zeit hat sie wirklich gesehen, wer die wahren Freunde von ihr sind und wer nicht. In ihrem eigenen Freundeskreis. Und sie hat dann vieles, was man durch diese Augen nicht sehen kann, wenn man offenhaarig ist, hat sie ganz anders gesehen, mit ihren Augen, als sie zugedeckt worden ist.<sup>221</sup>

HLF.: Das glaube ich.

*Befragter*: So. Und dann hat er [der Arbeitgeber; HLF] gesagt, „eigentlich möchte ich sie so sehen, wie ich sie kennen gelernt habe“. Verstehen Sie, er hatte zwei Meinungen. Er hat Respekt, aber eigentlich möchte er das so haben, wie er sie kennen gelernt hat. Aber *sie* ändert sich ja nicht! Aber hätte er zu mir gesagt, „nein, akzeptier' ich nicht“, dann wär' ich ja nicht so blöd, dass sie ihre Ausbildung abbricht. Dann würde ich ein Jahr warten und sagen, „mach' deine Ausbildung, und wenn du deine Ausbildung hast, wirst du nicht mehr arbeiten, das möchte ich nicht“. Aber

221 Beachte den Gebrauch des Passivs!

so hab' ich gesagt, er hat was Gutes für mich getan, er respektiert mich, und ich respektier' ihn, weil meine Frau eine wirkliche Hilfskraft für ihn ist. Die organisiert alles da fast alleine. Ohne sie würde da, sag' ich mal, etwas fehlen. Die bringt auch gute Stimmung und so weiter und so fort, ein gutes Arbeitsklima, Arbeitsverhältnis. Dann war das so, dann würde ich sagen, „hör' mal zu, ich möchte nicht mehr, dass du arbeitest“. Da hätte ich ja das Recht dazu. Dann habe ich gesagt, „ich bin ja nicht so, nicht, *okay*, arbeite, bis wir ein Kind bekommen oder bis eine Zeit kommt, wo du sagst, ich möchte nicht mehr arbeiten“. *Ich* habe das zu bestimmen als Mann, ob meine Frau arbeitet oder nicht. Denn es beruht ja auf Gegenseitigkeit. Der Mann ist meistens für die Außenseite, außer Haus, zuständig, das Geld, das Essen zu besorgen, weil der Mann eben halt kraftvoller ist, und die Frau ist eben halt mehr häuslicher, um sich um die Hauswirtschaft zu kümmern, sag' ich mal.

Das Recht des Mannes, so wie es hier begriffen wird, umfasst schließlich viel mehr: Nicht mehr nur die Bedeckung der Ehefrau steht zur Disposition, sondern auch ihre Handlungsmöglichkeiten und daraus sich herleitenden Statusfragen. Berufstätigkeit wird so zu einer Angelegenheit, die der Zustimmung des Mannes bedarf. Ein so konstruiertes Frauenbild, reduziert auf den Bereich des Hauses und Mutterschaft, scheint seinem Charakter nach aber eher traditionell als islamisch zu sein.<sup>222</sup> Erstaunlich ist angesichts dieser Einstellungen nur, dass überhaupt so viel Mühe aufgewendet wurde, um bei dem Arbeitgeber der Frau für Verständnis und Akzeptanz für die neuen Bedingungen zu werben.

Die oben genannten ‚Informanten‘ äußern an dieser Haltung deutliche Kritik. Zwar waren sie (erfolgreich) bemüht, den Ehefrieden zu erhalten und eine im Raum stehende Trennung zu verhindern, hegten aber, bezogen auf die ganze Auseinandersetzung, erhebliche Zweifel, insbesondere hinsichtlich des Verhaltens des Ehemannes, der Ernsthaftigkeit und Redlichkeit seiner Bemühungen um ‚das richtige‘ islamische Leben. So wurden seine rigorosen Positionen etwa mit der relativ späten ‚Bekehrung‘ und dem damit einhergegangenen abrupten Wandel des Lebensstils erklärt. In anderen Interviews wurde dagegen die Berufstätigkeit von Frauen hochgeschätzt und, angesichts heute höherer Qualifikationen von Frauen und Mädchen, auch als Beleg erfolgreicher Integration gewürdigt.

Ö.A.: Ich sag' mal so, dieses Beispiel, die Frau mit Kopftuch, die macht jetzt nicht mehr den Tisch sauber, sondern die sitzt am Tisch und ist irgendwo im Büro tätig, ja. Und der Islam, das ist ja auch immer dieses Hauptthema, der Islam wird plötzlich deutlich. Die Moslems, die halten sich nicht mehr zurück, und die Gesellschaft muss darauf vorbereitet werden, dass man nicht nur vom Arbeitsplatz nach Hause und dann in die Moschee und dann wieder zurück geht und für die Deutschen eigentlich nur von außen betrachtbar ist, sondern dass man plötzlich am Arbeitsplatz mit Frauen mit Kopftuch zusammenarbeiten muss, in *teams*. (Eyüp-Sultan, S. 22)

222 Das (junge) Musliminnen in dieser Frage allenthalben deutlich abweichende Positionen vertreten, soll hier nur angedeutet werden. Verviesen sei hier wiederum auf Göle (1997) sowie Nökel (1996; 1999) und Bilgin (2000). Letztere bietet Einblick in innerislamische, theologische Debatten.



Hier erscheint die ‚bedeckte‘ Frau sogar als Prototyp des integrierten, beruflich erfolgreichen Muslimen. Den, in diesem Fall: die, zu respektieren ist ein Lernfeld für die ganze Gesellschaft. Auch in anderen Interviews kreisen die Fragen nach der angemessenen Bedeckung und damit zusammenhängender Folgen häufig darum, ob ein bedecktes Mädchen bzw. eine junge Frau hinsichtlich ihrer Bildungsmöglichkeiten und/oder einer (späteren) Berufstätigkeit eingeschränkt würde. So wurde bereits gezeigt, dass die türkische Praxis, bedeckten Frauen die Immatrikulation an Hochschulen zu verwehren, heftig angeprangert wird. Wenn in den Interviews die Frage darauf kam, ob es auch in Deutschland Nachteile für bedeckte Frauen und Mädchen gebe, so in der Schule, bei der Berufswahl oder Arbeitsplatzwahl, wurden solche Nachteile eher bestritten oder wenigstens relativiert: Das Rechtsempfinden vieler Befragter akzeptiert keine generelle rechtliche Beschränkung der Bedeckung; wenn es doch zu Problemen kommt, hängen die aus der Sicht der Befragten an der fehlenden Toleranz potentieller Kritiker. Bildung und Berufstätigkeit erscheinen in vielen Äußerungen als selbstverständliche Freiheiten der Frauen. Natürlich wissen die Befragten, dass von nicht-muslimischer Seite die Bedeckung, etwa im Schulunterricht oder Teilen davon, in Frage gestellt wird. So gibt es Schilderungen von Lehrern und Lehrerinnen, die muslimische Schülerinnen fragen, warum sie sich denn (auch) in Sport- und Schwimmkursen bedecken oder, für die Befragten noch unverständlich, ob sie nicht grundsätzlich lieber unbedeckt wären. Wenn sich dabei herausstellt, dass diese LehrerInnen bedeckte Schülerinnen kritisieren, heißt es, das seien nicht deren Probleme. Damit wird keinesfalls behauptet, dass die Bedeckung an sich und die Reaktionen darauf immer unproblematisch sei – das Gegenteil wird schließlich oft berichtet –, nur stellt der Verzicht auf das Kopftuch keine vorstellbare Lösung für die männlichen Jugendlichen dar: Die Lehrer, die Arbeitgeber und schließlich die ‚deutsche Gesellschaft‘ müssen lernen, mit bedeckten Frauen als sichtbares Zeichen islamischen Lebens umzugehen.<sup>223</sup>

M.: Meine eine kleine Schwester trägt zum Beispiel ein Kopftuch. Sie hat überhaupt kein Problem in der Schule. In manchen Schulklassen, da wird das zum Problem. (Fatih I., S. 31)

Solche Probleme – so sie denn überhaupt gesehen werden, tragen die Befragten sie mit einem gewissen Unverständnis vor – schreiben die Jugendlichen gemeinhin der Unkenntnis oder anderweitiger Unzulänglichkeiten des jeweiligen Gegenübers zu. In einem geschilderten Fall etwa hat ein Lehrer zur Schwester eines Befragten, die ihre Kleidung mit dem *Qur'an* rechtfertigte, wie der Jugendliche beteuert, wörtlich gesagt: „Ich scheiß‘ auf deinen Koran!“. Die Eltern dieser Schülerin haben sich daraufhin

223 Wie von dieser Position aus auch Politik gemacht wird, zeigen Frese/Hannemann (1995: 31f.): Nicht die bloße Zugehörigkeit, wohl aber ein *islamischer Lebensstil* wurde vom Bundesverwaltungsgericht 1993 einer Bremer Schülerin als Grund zuerkannt, *nicht* am Sportunterricht teilzunehmen.

umgehend bei dem betreffenden Schuldirektor beschwert, und der Lehrer wurde gerügt.

HLF.: Ja, ich krieg' das oft mit, dass Lehrer sich aufregen, wenn Mädchen sich bedecken. (Fatih II., S. 13)

A.: Aber das finde ich nicht korrekt. Da sollte jeder Lehrer toleranter sein. Und, ich mein', das ist doch ein freies Land, und jeder sollte das machen, was er für richtig hält. (Fatih II., S. 14)

HLF.: Aber eben weil die Vorurteile haben, sagen die sofort, wenn da ein Mädchen mit Kopftuch kommt, „Fundamentalisten“, oder „die werden alle gezwungen“ – solche Vorurteile gibt es da eben. (Fatih II., S. 14)

A.: Da ist dann 'ne Lücke in der Bildung der Lehrer. (Fatih II., S. 14)

HLF.: Kriegt ihr solche Diskussionen in der Schule mit, gibt's da Konflikte mit Lehrern? (Fatih II., S. 14)

A.: Ja, klar. Meine Schwester zum Beispiel. Die wurde vom Lehrer angemacht: „Ich scheiß auf deinen *Qur'an*“. Das hat der so gesagt. Und dann sind wir eben zum Schulleiter gegangen. Und dann hat der sich noch schriftlich bei uns entschuldigt. Und die Schule, die Schulen, die können sich neue Lehrer ja nicht leisten. Und weil der so eingearbeitet ist – ach, [lacht] die Person muss man nicht beschreiben. Wenn man sein Haus sieht, erklärt das alles. Also, der tut einem schon Leid. Der schläft im Auto. Sein Auto ist voller Müll. Also nee. Nachdem seine Frau gestorben ist, ist der leicht ein bisschen gestört gewesen. Das muss man sagen. Ja, solche Konflikte entstehen da. Aber dann hat er sich noch schriftlich entschuldigt bei uns, und der Schulleiter – mein Vater hat mit dem Schulleiter gesprochen, aber was dabei rausgekommen ist, das weiß ich nicht. (Fatih II., S. 14)

Der Lehrer, der sich laut Erzählung des Befragten diese Entgleisung zu Schulden kommen lassen hat, steht am Ende als Bedauernswerter da, als einer, der aus persönlichen Gründen die Zeichen der Zeit nicht verstanden hat. Denn alle Befragten gehen davon aus, dass die eingewanderten Muslime längst dauerhaft Teil der Gesellschaft geworden sind und also auch Formen der öffentlichen Repräsentanz – unter anderem darin liegt der Schlüssel zur symbolischen Bedeutung des Kopftuchs – bilden. Die realen Alltagsprobleme werden schlicht als Marginalien aufgefasst. Angesichts tatsächlicher Benachteiligungen bei der Lehrstellensuche verwundert es fast, wie durchgängig solche Schwierigkeiten relativiert werden. Dass nämlich ‚bedeckte‘ Mädchen und junge Frauen in weit größerem Ausmaß von Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt betroffen sind, dass sie in mancher Hinsicht auch Opfer eines islamischen Diskurses sind, den sie in der Tat (auch) stellvertretend für die Männer führen (und auf den, wie zu sehen war, die männlichen Muslime sich ja häufig beziehen), bleibt unreflektiert.

HLF.: Mädchen geht es ja manchmal so, dass sie keine Lehrstelle kriegen, wenn sie bedeckt sind. Das trifft Jungs dann nicht so, oder? (Hicret II., S. 15)

*T.*: Ich würd' mal sagen, in Deutschland ist es nicht so. Also ich kenne Personen, die ein Kopftuch tragen, und trotzdem genauso eine Arbeitsstelle haben, wie andere – (Hicret II., S. 15)

*HLF.*: – ich kenn’ auch genug, die keine gekriegt haben – (Hicret II., S. 15)

M.: – zum Beispiel meine Schwester konnte bei der Sparkasse Praktikum machen, obwohl sie ’n Kopftuch hatte. (Hicret II., S. 15)

Auch wenn Teilnehmer dieses Gesprächs tatsächlich aus eigenem Erleben von (beruflichen) Benachteiligungen gerade (aber längst nicht nur) für Mädchen und Frauen berichten können, heißt es immer: Dann muss man es eben noch einmal versuchen. Letztlich besteht ein großes Vertrauen in die Gesellschaft, dass solche Diskriminierungen zu überwinden, wenigstens aber zu umgehen sind; die Situation der Frauen, die davon *anders* betroffen sind, wird nicht eigens problematisiert.<sup>224</sup>

T.: Das hängt auch von diesen bestimmten Angestellten ab. Es gibt welche, die dagegen so 'n Vorurteil haben. Wenn man dann zu dieser bestimmten Sparkasse geht und man da gerade auf so 'ne Person trifft, die dann sagt, „nee, wir nehmen dich nicht, wir nehmen diese andere“, dann sollte man das eher noch mal versuchen, würde ich sagen. Weil meistens liegt das ja an dieser Person und nicht an dem Betrieb. Ich kann mir nicht vorstellen, dass alle hohen Personen von Mercedes was gegen Ausländer haben. Also Mercedes ist ja 'ne weltweite Marke, und das würde deren *image* schaden, wenn sie was gegen Ausländer hätten. Ich würd' mal sagen, das ist vielleicht eine von zehn Personen. (Hicret II., S. 15f.)

Für Benachteiligungen ist also nicht ‚das System‘, sondern sind allenfalls einzelne Personen verantwortlich. Und – das unterstreicht einmal mehr das oben Gezeigte – sie werden weniger sichtbaren Zeichen islamischer Religiosität, also dem *richtigen Ausleben des Islam* durch das Tragen des Kopftuchs, sondern rechtlichen Aspekten – im weiteren Gesprächszusammenhang: dem Besitz des deutschen Passes, der deutschen Staatsbürgerschaft – zugeschrieben. Dennoch werden die Befragten andererseits, wenn beispielsweise Mitschüler sie auf den Islam ansprechen, immer wieder mit Vorbehalten gegen das Kopftuch und das, wofür es in den Augen vieler Deutscher steht, konfrontiert. Genauso wie soziale und berufliche Benachteiligungen als Randphänomen aufgefasst werden, ist es nach Meinung der Befragten im unmittelbaren Kontakt möglich, Vorurteile dauerhaft zu entkräften. Richtet man den Blick auf die gesamte Gruppe der Einwanderer türkischer Herkunft<sup>225</sup>, scheinen die Mus-

224 Trotzdem würde ich in der Interpretation (jedenfalls auf Grund des vorliegenden Materials) nicht so weit gehen, dass ich aus dieser Ignoranz der realen Situation von Frauen und Mädchen auf eine männliche Haltung schlosse, die Frauen nicht notwendig als ebenbürtige Akteurinnen im Erwerbsleben sieht.

225 Für die Gesamtgruppe der Einwanderer sind ja durchaus soziale, bildungsmäßige und berufliche Benachteiligungen dokumentiert. Die in diesem Rahmen befragten Jugendlichen entsprechen der Gesamtgruppe in Bezug auf Bildungsaspiration und beruflichem Erfolg gerade nicht. S. dazu S. 67-70. Hinzuweisen ist erneut auch auf die Aussagen von Diehl/Urban (1999: 53f.),

lime unter ihnen tatsächlich weniger Probleme mit Integration bzw. Gesellschaftlicher Akzeptanz zu sehen.<sup>226</sup>

Schließlich interessierte noch die Frage, wie denn die persönliche Entscheidung einer Muslima für oder gegen das Kopftuch bewertet wird, und ob diese Bewertung Aussagen über den ‚Wert‘ der betreffenden Frau, ihr Ansehen und ihre Integrität zulassen.

HLF.: Und wenn eine Frau kein Kopftuch trägt, sich aber darüber im Klaren ist, dass sie's eigentlich müsste, wie wird das dann bewertet? (Hicret I., S. 18)

H.: Ja, so lange sie weiß, dass das ein Gebot des Islam ist, – (Hicret I., S. 18)

Ähnlich wie bei der Frage der religiösen Pflichten, etwa des Gebets, fällt auf, dass auch hier die Entscheidung sich zu bedecken – oder eben nicht – in die individuelle Zuständigkeit der Frau bzw. des Mädchens fällt. Hier heißt es, aber das wird längst nicht von allen so gesehen, die Frauen müssten *wissen*, dass die Bedeckung islamisches Gebot ist. Es wird also unterschieden zwischen dem Anerkennen eines Gebots und seiner Befolgung. Die Konsequenzen der Entscheidung sind dann ebenfalls individuell zu tragen, und: wie auch immer eine Muslima sich entscheidet, es ist keine Frage von Ehren- oder Unehrenhaftigkeit.

HLF.: Wenn junge Frauen, die Muslimas sind, sagen, „ich weiß, dass es eigentlich richtig ist, ein Kopftuch zu tragen, aber ich will keines tragen“. Ist das *okay*? (Fatih I., S. 31)

M.: Das muss jede Frau selber wissen. (Fatih I., S. 31)

HLF.: Ist das dann eine Frage, die mit Ehre zu tun hat? (Fatih I., S. 31)

M.: Wenn man Kopftuch trägt ist es nicht so, dass man dann mehr Ehre hat, als wenn man kein Kopftuch trägt. Solche Vorurteile gab's vielleicht vor zehn, fünfzehn, zwanzig Jahren. Aber jetzt ist das eher so, dass die Mehrheit *kein* Kopftuch trägt, und die Leute haben damit kein Problem. Ich *persönlich* habe damit auch kein Problem. [...] Da ist man schon etwas toleranter geworden. Das ist auch das *kleinste* Problem, Kopftuch tragen oder nicht. (Fatih I., S. 31f.)

V.: Nicht nur toleranter. Im *Qur'an* steht das ja ganz klipp und klar: Jeder wird nach *seinen* Fehlern beurteilt. Und nicht danach, was der andere entscheidet. Keiner muss sich vor irgendwelchen Leuten verantworten. Das steht im *Qur'an* klipp und klar. *Jeder macht das für sich!* Und jeder wird nach seinen Taten beurteilt. Und deswegen: Früher gab's das vielleicht mal, aber das hatte nichts mit der Religion zu tun damals, das hatte mit kulturellen Sachen zu tun. Dass das von der Kultur her verboten war, dass da gesagt wurde, „ah, dessen Tochter, die hat kein Kopftuch, das ist 'ne Schlampe“, solche Sachen. Mit dem *Qur'an* hat das nichts zu tun. (Fatih I., S. 32)

---

dass regelmäßige Moscheebesucher sich etwas besser integriert und etwas mehr anerkannt fühlen als solche Einwanderer türkischer Herkunft, die nie Moscheen aufsuchen.

226 Vgl. dazu die Aussagen zur Zusammensetzung des *Samples* in Kap. 3.

Die Aussage, *jeder macht das für sich, und jeder wird nach seinen Taten beurteilt*, stellt wiederum eine Individualisierung religiöser Normen dar. – Der Befragte M. erzählt, dass er mit einer Frau aus einem binationalen deutsch-türkischen Elternhaus *nach dem Islam* verheiratet sei, und zwar gegen den ursprünglichen Willen seines Vaters. Die Ehefrau bekenne sich zum Islam, lehne aber die Bedeckung ab. Das stellt die Aussage, *ich persönlich habe damit auch kein Problem*, vor einen Hintergrund, zu dem ganz selbstverständlich Toleranz und wiederum die *qur'anische* Regel, „kein Zwang im Glauben“, gehört. Das Bedecken, heißt es in der folgenden Sequenz, soll man nicht *auf Biegen und Brechen* machen. Das gilt gleichermaßen für die betroffenen Frauen und Mädchen aber auch gegenüber der nicht-islamischen Bevölkerungsmehrheit.

M.: Ist klar, man will's ja nicht auf Biegen und Brechen machen. Das geht nicht. Das sagt uns der *Qur'an* auch: Man soll es nicht auf Biegen und Brechen machen. *Wenn* es die Möglichkeit gibt, soll man das machen, nach dem Islam. (Fatih I., S. 51)

V.: Zum Beispiel, wo die [Deutschen] Angst haben, „oah, schwarze Kleider, wie Ninja-Kämpfer laufen die Frauen so voll verschleiert rum“ [lacht]. Ja! Aber man wird so verglichen, von deutschen oder auch türkischen Mitbürgern. Aber im *Qur'an* steht auch, zum Beispiel, du sollst nicht auffallen, du sollst nicht negativ auffallen, sag' ich mal. Wenn zum Beispiel in einem Land, wo alle offen rumlaufen, das kein islamisches Land ist – zum Beispiel am Strand, wo alle halbnackt rumlaufen, und da kommt 'ne Frau an, vollverschleiert, da fällt sie auf. Das soll nicht sein. Entweder darf man sich da nicht aufhalten, oder man soll sich da anpassen. Aber nicht so anpassen, dass du da nackt rumläufst. Es soll natürlich nicht so sein, dass man sagt, „ahh, hier in Deutschland sind alle Frauen offen, da zieh ich mich auch mal aus oder laufe halbnackt durch die Gegend“, oder was weiß ich was. Das soll man auch nicht machen. *Okay*, man kann ja Kopftuch tragen. Aber man *braucht* doch nicht ganz in schwarz rumlaufen. Man kann ja normale Kleider anziehen. Dass man eben nicht großartig auffällt. Also Kopftuch und so – (Fatih I., S. 52)

M.: – auf Deutsch gesagt, der Islam sagt auch, in so 'nem Land soll man auch ein bisschen mit deren Kultur mitgehen. Also, man muss nicht hundertprozentig die Kultur leben, aber man sollte auch wissen, was für 'ne Kultur die da haben, und man sollte auch dementsprechend in manchen Situationen die Kultur leben können, müssen. Wie gesagt, unser *boca* sagt auch, „wenn ich zum Beispiel auf der Straße 'ne Frau sehe, die völlig verschleiert ist, muss ich mich fast übergeben“. Wieso muss die Frau in so einem Land, sag' ich mal so, wo eh die Leute sagen, „oah, die Frau ist völlig verschleiert“, sich komplett verschleiern? Normal, was der Islam sagt, normal sich bekleiden, und Hand in Hand durch die Stadt gehen. Da sagt keiner was, da dreht sich keiner rum und guckt und sagt, „ach, guck dir die mal an, die laufen Hand in Hand und verschleiert“. Aber wenn eine Person komplett schwarz durch die Stadt geht, da dreht sich jemand um und sagt, „was ist das denn für eine?“. Man soll also nicht im negativen Sinne auffallen. Man soll sich auch ein bisschen anpassen. Das sagt der Islam. (Fatih I., S. 52)

Deutlich ist der Appell zur Mäßigung zu hören. Muslimas, die im hiesigen Straßenbild auffallen, weil sie sich mit einem *Tschador*<sup>227</sup> bedecken, werden von den Jugendli-

227 Häufig schwarzer Körperschleier. Der *Tschador* kam im Verlauf der iranischen Revolution zu neuen Ehren und spielte in Bürgerkriegsszenarien eine große Rolle: Er erlaubte den Frauen in

chen als *Ninja-Kämpfer* ironisiert. Diese Art der Bedeckung erfährt eine klare Absage. Nicht (unangenehm) aufzufallen, wird als *qur'anisches* Gebot aufgefasst, und die Alternative lautet: *Man kann ja Kopftuch tragen, aber man kann ja normale Kleider anziehen*. Der *boca* der Gemeinde wird zitiert, er habe gesagt, dass er sich fast übergeben müsse, wenn er Frauen mit Körperschleier sehe; stattdessen sollten sich die Frauen *normal* kleiden und Hand in Hand mit ihren Männern durch die Stadt gehen. Eine solche Praxis ist nach Einschätzung der Jugendlichen auch der Mehrheitsgesellschaft leichter zu vermitteln, wird weniger als Provokation empfunden. Das ist gemeint, wenn gesagt wird, *man soll es nicht auf Biegen und Brechen machen*.

Unabhängig von solchen Erwägungen der Männer und männlichen Jugendlichen über das ‚richtige‘ Tragen des Kopftuchs hat sich in den vergangenen Jahren eine Gruppe von Mädchen und jungen Frauen gebildet, die ganz selbstverständlich das Kopftuch trägt, die sich ansonsten aber keinesfalls modischer Kleidung enthält, sondern sehr bewusst einen westlich geprägten *und* ‚islamisierenden‘ Stil bildet.<sup>228</sup> Teilweise werden dabei auch dezidiert islamische Traditionen verletzt, etwa was den Schnitt der Kleidung angeht, der abgesehen vom Kopftuch nicht mehr selbstverständlich weit und verhüllend ist.<sup>229</sup>

---

seinem Schutz Waffen zu transportieren. Nicht zuletzt deshalb galt und gilt er als revolutionäres Kleidungsstück. Manche Frauen knüpfen mit dem Tragen des schwarzen Körperschleiers an die Tradition der islamischen Revolution an.

228 Nökel (1996: 288–293) zeigt, wie „Neo-Muslimas“, Frauen und Mädchen der zweiten Migrantengeneration, eine eigene Ästhetik konstruieren, die Inneres und Äußeres in einem islamischen Lebensstil zu verbinden sucht. Kennzeichen dieses Lebensstils sei geradezu, dass seine Protagonistinnen ihn eigenverantwortlich entwerfen und entwickelten.

229 Zaimoğlu (Die Zeit Nr. 23 2.6.99 (Leben): 4) beschreibt in einem satirischen Text über das Türken-Bild der Deutschen (und das Wissen der Türken darum) eine solche Interpretation von islamischer Kleidung und islamischer Selbstinszenierung: „Aynur trägt Kopftuch. Sie geht auf hohen Absätzen, weil die der letzte Schrei sind und sie einen Kopf größer machen. Schwarze Pants mit Schlag und ein körperbetontes Top, dazu eine straßengängige taillierte Lederjacke. Ihr Mund sieht aus, als hätte sie saure Kirschen auf ihre Lippen gedrückt. Alles an ihr ist erste Wahl. Wäre da nur nicht der Fetzen Stoff, diese äußerst kenntlich machende Orientalhaube, auf die der Blick fällt und von der er nicht loszukommen scheint. Die derart Bedeckte hat jeden Bonus verspielt, sie braucht sich keine Gedanken mehr zu machen über ihr Aussehen. Auch die wenigen Wohlmeinenden winden sich vor Verlegenheit oder wollen dann doch anmerken, dass ihrer Meinung nach diese Kopfbedeckung nicht unbedingt kleidsam sei. Im Kaufhaus unterbrechen die Verkäuferinnen ihren Plausch, schauen streng oder stieren. Sie kennen die Türkenmuttis von den Winter- oder Sommerschlussverkaufstagen, aber dass diese jungen Dinger sich genauso fürchterlich verummnen müssen, geht doch zu weit. Unter den bösen Gaffern sind übrigens auch manchmal strenggläubige Muslime, die Orthodoxen und die wahren Gesalbten Allahs. Sie stellen sich unter züchtiger Bedeckung etwas ganz anderes vor. Lackierte Fingernägel und gepuderte Frauenwangen sind Scheitans Lieblingsfarben, so gehen ihre Überlieferungen. Sie schnalzen missbilligend mit der Zunge, denn in ihren Augen ist halb bedeckt gleich halb entblößt. Aynur sieht sich nicht als Exportartikel, sie nennt sich eine Turka auf Abwegen. Sie ist eine so genannte Deutschländerin, dritte Generation, was sich anhört wie eine Hausnummer und nichts anderes bedeuten will, als dass man sich wohl oder übel diesen Ausweis ausstellt. Es sei im Grunde keine Verhüllung und sie beuge sich nicht dem Männerdiktat. Man bemühe sich ständig, ein Bild vom ‚Türkenweib in Fesseln‘ festzufrieren. Sie geht zuweilen in die Disco und bestellt sich eine Cola on the rocks. Tanzen möchte sie vor den Augen der irgendwie hormon-

HLF.: Mir fällt seit einigen Jahren auf, dass es 'ne größere Anzahl von Mädchen gibt, die zwar das Kopftuch tragen, das auch richtig tragen, so dass auch der Hals bedeckt ist, aber meinetwegen enge Hosen oder im Grunde genommen ziemlich erotisch angezogen sind. Das ist doch für viele Leute nicht akzeptabel, wie die sich anziehen. Wie ist das, wie muss es eigentlich richtig sein? (Mevlana II., S. 47)

Şa.: 'Ne Frau sollte sich schon so bekleiden, dass man nicht direkt von der Kleidung her als Lustobjekt dargestellt ist, nicht die Figur betont – (Mevlana II., S. 47)

HLF.: – und diese Mädchen, die das aber machen, würdet ihr die dafür kritisieren? Ich meine, man muss die nicht ansprechen, aber jetzt, wenn wir unter uns jetzt darüber reden? (Mevlana II., S. 47)

Şa.: Ja, klar. Da gibt's dann 'n Widerspruch in der Kleidung, wenn sich eine Frau so anzieht, wie du das eben gesagt hast. Entweder sie geht nach dem Islam und bekleidet sich danach, hat ihr Kopftuch auf und bekleidet sich auch dementsprechend, oder sie lässt es sein, macht das Kopftuch auf und zieht sich erotischer an. (Mevlana II., S. 47)

Vielleicht ist es durch die Fragestellung provoziert, aber dennoch fällt auf, dass die Jugendlichen allein auf die sexuell-erotischen Aspekte der ‚richtigen‘ Bekleidung abheben. Die Frau sollte sich nicht *figurbetont* und nicht so anziehen, dass sie den Männern als *Lustobjekt* erscheint. Wenn sie ihren Körper aber in dieser Weise präsentiert, ist das Kopftuch überflüssig. Ob sie so gekleidete Mädchen tatsächlich offen kritisieren würden, erscheint mir speziell bei diesen Befragten, die sich selber als moderne Muslime bezeichnen und sich, was Freundinnen und Freizeitvergnügen angeht, einiges *rausnehmen*, fraglich. Auch deshalb verwundert es nicht, wenn einer von ihnen unmittelbar auf die Antwort des anderen: *entweder sie geht nach dem Islam [...] oder sie macht das Kopftuch auf*, betont, dass allein die Art der Kleidung nicht darauf schließen lasse, ob das betreffende Mädchen, die betreffende Frau *Nicht-Islamistin* – wohl im Sinne von: Ungläubige, keine Muslima – ist.

M.: Das heißt denn aber auch nicht, dass die Mädchen, die sich so erotisch anziehen, Nicht-Islamisten sind – (Mevlana II., S. 47)

Şa.: – da kommt man dann wieder im Gedanken drauf: *Will* die Frau das eigentlich machen? *Will* sie überhaupt das Kopftuch tragen? Oder nicht? Oder macht sie das durch Zwang? Das würde ich mich dann fragen. (Mevlana II., S. 47)

---

getrübten Männer dann doch nicht, da sei der Anstand davor. ‚Was mir meine Eigenheit nehmen will, beraubt mich meiner konkreten Situation‘, sagt sie, und viele Anteile meiner menschlichen Situation bestehen aus Glaubensinhalten. Ich bin gläubig, aber ich bin keine Auskunftsstelle für Islamangelegenheiten. Sie richten selten das Wort an mich. Sie blicken stumm und grausen sich bei meinem Anblick. Ich bin in ihren Augen das den anatolischen Schicklichkeitsgesetzen vorgeworfene Opferwild. Ich bedecke mein Haupthaar, wie es der Allmächtige geheißen hat. Ich spare meine Unschuld für meinen ersten Mann, meinen Ehemann, auf. Und übrigen: Er muss sich auch für mich aufbewahrt haben. Wehe ihm, wenn er denkt, er könne mit seiner Türkenkalesche vorfahren und wie der Prinz aus dem Morgenland aussteigen.“

M.: Die da ein Kopftuch haben und dann irgendwie erotische Kleidung – da tragen die dann durch Zwang irgendwie ein Kopftuch. Oder was? (Mevlana II., S. 47)

Als Erklärung des Widerspruchs zwischen Kopftuch und westlich-modischer Kleidung vermuten die Befragten, dass die Mädchen (von ihren Eltern) gezwungen würden, das Kopftuch zu tragen – die Idee, dass die Art der Kleidung etwas mit der eigenen islamischen Identität und dem Selbstbewusstsein, mit einer Neu-Interpretation von Tradition zu tun haben könnte, kommt ihnen dabei nicht. Mein Einwand, dass die besagten Frauen nicht aussähen, als ob sie sich dazu zwingen ließen, wird mit Fantasien retourniert, die sich mit der eigenen noch längst nicht geborenen Tochter beschäftigen: Entweder Zwang oder *laissez faire* sind scheinbar die Alternativen, aber sofort wird die Möglichkeit, die Tochter zu zwingen, eingeschränkt – *Zwang gibt's nicht* – zugunsten der Möglichkeit, die Tochter über Tradition, Religion und Familie aufzuklären, in der Hoffnung, dass die dann schon richtig entscheide.

Şa.: Ich weiß nicht, wenn ich 'ne Tochter haben würde, ich würd' sie sich bestimmt nicht so anziehen lassen. Entweder ich bin ganz tolerant und demokratisch und würde sagen, „ja, du kannst machen, was du willst, das ist mir völlig egal, wie du dich anziehst“, oder, natürlich im bestimmten Rahmen, oder sich sage einfach, „okay, Zwang, du musst dein Kopftuch aufhaben“ – aber das mache ich natürlich nicht! Ich würde ihr natürlich ihre Freiheiten geben. Ich würd' ihr erzählen, wie ist es im Islam? Was sagt der Islam? Was ist unsere Tradition? Und was ist überhaupt meine Familie? Wo stehe ich? Und dementsprechend wird sie sich schon einkleiden, ohne dass ich mich da irgendwie einmischen muss: „was machst du da“, oder, „zieh das aus, das machst du nicht“. Das wird sich schon finden. (Mevlana II., S. 48)

HLF.: Aber kann man das von außen bewerten, also man sieht zum Beispiel so 'ne Frau, und kann man dann sagen, 'ja, das ist 'ne richtige Muslima und das eher nicht'? (Mevlana II., S. 48)

Şe.: Nee, das kann man nicht. (Mevlana II., S. 48)

Letztendlich ist die Integrität einer Frau ohnehin nicht am Äußeren festzumachen. Die Entscheidung gegen die Bedeckung ist nicht gleichbedeutend mit Ungläubigkeit; sie führt auch nicht zum Ausschluss aus dem Islam. Wiederum handelt es sich um eine Frage der Eigenverantwortlichkeit. Das Kopftuch sei kein ‚Muss‘, sondern ein ‚Soll‘.

M.: Kopftuch ist ja auch kein Muss, sondern ein Soll. Das *must* man nicht, sondern das *sollte* man aufsetzen. (Mevlana II., S. 48)

HLF.: Und wenn 'ne Frau sich dafür oder dagegen entscheidet, das Kopftuch zu tragen, ist das ihre Verantwortung? (Mevlana II., S. 48)

M.: Ja. Aber wie gesagt, die ist dann auch nicht nichtislamisch. (Mevlana II., S. 48)



### 4.3.1.2 Richtiges und falsches Leben: Vom Umgang mit der Sünde und die Bewertung der Sünder

Die Kehrseite des ‚richtigen‘ Lebens, des *Auslebens* des Islam, bilden zwangsläufig die Verfehlungen, das falsche Leben. Ein Befragter fand dafür die Formel:

S.: Es gibt ein Sprichwort, von dem zweiten *halife*<sup>230</sup>, *Ömer*, der hat ein gutes Wort, einen *hadis*, der sagt, wenn ein Mensch nicht so lebt, wie der Glaube es ihm gebietet, dann bietet sich eine Gelegenheit, so zu glauben, wie er lebt. Verstehst du? Also da denkt man schon, *okay*, ich lebe so, und das ist richtig für mich, weil man keine richtige Erfahrung hat, weil man das nicht richtig *Punkt für Punkt* praktiziert. Dann treten eben halt die Schwierigkeiten auf: Ich trinke – ich bin Moslem – *okay*. Hauptsache ich bin Moslem. Für die einen. Aber das Wahre entscheidet *Allah*. Denn *Allah* ist barmherzig. (Yunus-Emre, S. 13)

Die Vorstellung einer umfassenden islamischen Lebensweise korrespondiert mit einem Idealbild von Gesellschaft. Weil dieses Idealbild aber nirgendwo realisiert ist, begegnet es uns im Spiegel einer mehr oder weniger vehementen, teilweise rigiden Gesellschaftskritik. Kategorien dieser kritischen Gesellschaftsreflexion sind Begriffe, die sich als Abweichungen von den geforderten (religiösen) Pflichten, also als ‚Sünde‘ – *das Gebotene nicht tun* – definieren lassen.

H.: Es gibt zum Beispiel auch große Sünden und kleine Sünden. Große Sünde ist zum Beispiel Alkoholsaufen<sup>231</sup> oder jemanden töten, mit einer Frau, zum Beispiel – (Yunus-Emre, S. 17)

HLF.: – Ehebruch? (Yunus-Emre, S. 17)

H.: Ja. (Yunus-Emre, S. 17)

HLF.: Schweinefleisch, ist das auch ’ne große Sünde? (Yunus-Emre, S. 17)

H.: Ja. (Yunus-Emre, S. 17)

Die Befragen trennen aber in der Regel *Sünde* sehr sorgfältig von *küfür*<sup>232</sup> – eine Sünde allein, wenn sie denn im Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit begangen wird, führt eben nicht zum Ausschluss aus dem Islam. In den meisten Interviews hieß es auf entsprechende Nachfragen – sei es in Sachen Alkohol oder bezogen auf das richtige Tragen des Kopftuchs – die jeweiligen Verfehlungen begründeten keinen Ausschluss, sie erlaubten noch nicht einmal den Schluss, dass bzw. ob jemand gläubig

230 *Halife*: türk. für Khalif (Nachfolger, Stellvertreter); hier ist die Rede von ‘*Umar*, dem zweiten der vier ‚rechtgeleiteten‘ Khalifen‘.

231 Dass Alkohol häufig zusammen mit dem Verb ‚Saufen‘, Schweinefleisch mit dem Verb ‚Fressen‘ verbunden wird, deutet auf eine mehr als latent aggressive Haltung hin. Der Verzehr von Alkohol und Schweinefleisch wird oft auch der Mehrheitsgesellschaft vorgeworfen und gilt darüber hinaus einigen wenigen Jugendlichen als Beleg für die Unreinheit der ganzen Gesellschaft.

232 *Küfür*: die Leugnung Gottes, des Islam, der religiösen Wahrheiten; *küfür* führt zum Ausschluss aus dem Islam.

oder ungläubig sei, weil niemand außer Gott in die Herzen der Menschen schauen könne und deshalb niemand wisse, ob jemand, der nach Außen rechtschaffen lebe, auch in seinem Herzen glaube, und umgekehrt, ob nicht mancher offensichtliche Sünder im Herzen fromm sei. Wirklich kritisch wird es erst dann, wenn der Sünder oder die Sünderin ihrer Verfehlung den sündhaften Charakter absprechen würde, wenn etwa gesagt werde, der Islam verbiete den Alkoholgenuß nicht, obwohl der oder die Betreffende es besser hätte wissen können und müssen.<sup>233</sup>

H.: Man kann vieles falsch machen, ist klar, man kann auch vieles *wissentlich* falsch machen, aber das ist sozusagen nicht gleichbedeutend mit dem Rausschmiss aus dem Islam. Zum Moslemsein gehört das Glaubensbekenntnis. Und das reicht! Bevor man überhaupt angefangen hat, zu beten, oder irgendein Gebot zu verrichten, ist man schon Moslem, allein mit dem Glaubensbekenntnis. Und man bleibt das so lange, wie man es nicht abstreitet. Alkohol trinken oder Schweinefleisch essen heißt nicht unbedingt abstreiten. „Ich weiß es, dass es ‘ne Sünde ist, ich weiß, dass ich das nicht machen darf, aber ich mach’s trotzdem, das nehm’ ich in Kauf“ – so lange das in dieser Richtung ist, mit diesem Wissen, mit dem Hintergrund, ist es sozusagen nicht in Ordnung, nein, das will ich nicht gutheißen, aber – man muss sich irgendwann dafür verantworten. Und viele von uns haben sicher eine Sünde begangen, wo sie gewusst haben, das darf ich nicht, aber ich mach’s trotzdem jetzt. Falsch wäre es dann, das zu rechtfertigen. Das würde einen aus dem Islam ausgrenzen. Wenn jemand sagt, „nee, der Islam befiehlt so was *nicht*, im Islam gibt es kein einziges Gebot darüber“, dann sagt er nicht die Wahrheit. Aber wenn’s unwissentlich ist, dann hat er’s nicht gelernt. Und deswegen ist es auch wichtig, tagtäglich zu beten, weil da spricht man das Glaubensbekenntnis immer wieder. In dem Gebet steckt es ja fünfmal am Tag. Und das ist ja – selbst einen Tag zu verpassen ohne dieses Glaubensbekenntnis, mit dem Wissen, „ich bin kein Moslem, ich hab’ irgendwas getan, was mich eigentlich aus der Religion genommen hat“, was *küfür* ist. *Küfür*, das sind die Aussagen, oder die Taten eines Moslems, die ihn aus der Religion nehmen, wo er kein Moslem mehr ist. Wenn zum Beispiel jemand sagt, wenn man sich über Gott lustig macht oder über seine Propheten. Auch über Jesus zum Beispiel, nicht? Und wenn man sich über Jesus zum Beispiel lustig macht, dann ist das sozusagen ein Verstoß gegen den ganzen Islam. Man darf halt nicht ein paar Sachen für sich aussuchen, man darf das nicht selektieren nach eigenem Ermessen. Man kann nicht sagen, „ach, das ist für mich Islam, das ist für mich *nicht* Islam, das schmeiß’ ich raus, das akzeptier’ ich nicht“. Ich hab’ schon Leute kennen gelernt, die haben gesagt, „Kopftuch – kenne ich nicht. Islam – gibt’s für mich kein Kopftuch. Aber ich bin Moslem“. Da hab’ ich auch schon Leute kennen gelernt. Nur, das darf man nicht. Wenn man’s weiß, „ja, das gibt es und ich *tu’s* nicht, oder das nehme ich in Kauf“, das geht in Ordnung. Nur wenn man das abstreitet, das ist dann *küfür*. (Hicret I., S. 17f.)

Trotzdem heißt es, dass nicht der gläubige Mensch, sondern allein Gott die Bewertung eines anderen vorzunehmen habe. Entsprechend war es vielen Jugendlichen wichtig zu sagen, dass *sie* in ihrem Handeln dem eigenen Gewissen und schließlich Gott gegenüber verantwortlich wären. Für die Rolle der Eltern, insbesondere der Väter, bedeutet das, dass sie den Söhnen allenfalls Ratgeber seien; umgekehrt sind die Söhne den Eltern nicht Rechenschaft schuldig – wenigstens so lange sie nach ihren eigenen Maßstäben rechtschaffen handeln. Diese Maßstäbe sind wiederum

233 Unausgesprochen beziehen sich sie Befragten auch im Folgenden offenbar immer wieder auf den *Qur’an*, 5:90-93.

eine Frage des Wissens und der (islamischen) Bildung, sie setzen nicht nur deshalb auch ein bestimmtes Alter voraus. Sich nicht über seine Religion zu informieren, sagt einer der Teilnehmer, allerdings sogleich abgeschwächt durch die anderen Beteiligten, sei bereits eine Sünde.

HLF.: Wie ist das überhaupt mit Sünden? Ist das so, dass ihr es in eurer Verantwortung seht, wenn ihr etwas macht, was gegen das Gebot ist? (Hicret II., S. 8)

AL: Bis zu einem gewissen Alter ist man nicht verantwortlich, weil man das Gute und das Schlechte nicht unterscheiden kann. Bis zwölf Jahre etwa. Und danach fängt man an, gut und falsch zu unterscheiden. Und dann muss man wissen, wenn ich sage, „Alkohol trinken – das ist falsch!“. Und wenn ich das bewusst mache, dann muss ich die Verantwortung auch tragen. (Hicret II., S. 8)

T: Aber wenn man zum Beispiel die Sünde nicht weiß, wenn ein Moslem zum Beispiel nicht weiß, dass Alkohol trinken verboten ist, und er macht das, dann wird das nicht als Sünde gezählt. Weil – man trinkt das, aber man weiß ja nicht, dass das Sünde ist. Und wenn man das dann später erfährt, dann sagt man, „aha“, dann stellt sich das sozusagen ein, „das ist ja Sünde, ich mach’ das ab jetzt nicht mehr“. Dann wird das nicht mehr als Sünde gezählt, weil man das vorher gemacht hat. Aber wenn man ab dem Punkt dann wieder Alkohol trinkt, *bewusst* trinkt, dann wird das dann als Sünde gezählt. (Hicret II., S. 8)

Ab.: Aber eigentlich zählt das sozusagen auch schon als Sünde, weil dann derjenige sich ja nicht über seine Religion erkundigt hat. Normalerweise ist das ja so: man muss sich über seine Religion erkundigen, und wir sollen eigentlich auch über die anderen Religionen etwas wissen und die akzeptieren. Das ist ja die Sache. Wenn man sich dann halt nicht informiert, dann ist das auch eigentlich schon eine Sünde. (Hicret II., S. 8)

Für die Jugendlichen stellt sich die Palette ihrer Handlungsmöglichkeiten sehr breit dar. So gibt es einige unter ihnen, die regelmäßig Discotheken besuchen – wenn sie denn hinein gelassen werden –, die wenigstens manchmal Alkohol trinken, die Freundinnen haben. Für andere ist an genau diesen Punkten die Grenze des Erlaubten eindeutig überschritten. Die Erstgenannten bezeichnen sich als *moderne Muslime*, die zweite, kleinere Gruppe lehnt, wie bereits zu lesen war, alles ab, was *modern* adjektivisch vorangestellt hat. Die sich selbst als *modern* bezeichnenden jungen Muslime sind dagegen eher der Meinung, dass jeder Mensch für sich entscheiden muss, wie er göttliches Gebot mit seiner Lebensführung in Übereinstimmung bringt.

HLF.: Wie ist es überhaupt mit Sünden? Wenn ihr zum Beispiel vor der Frage steht, trink ich Alkohol oder trinke ich keinen Alkohol, ist das ’ne Sache, die man mit seinem Gewissen abmacht? Wenn man jetzt Alkohol trinken würde, ich will euch das jetzt nicht unterstellen, aber angenommen, ihr tätet das, hättet ihr dann ein schlechtes Gewissen, oder hätte das unmittelbar mit Gott, mit *Allah* zu tun, dass man da in der Schuld ist? (Mevlana II., S. 23)

Şe.: Ich denk’ mal, das sieht jeder Mensch anders. Jeder Mensch für sich. Für mich persönlich würde ich natürlich Schuldgefühle haben. Aber nachher – ich würd’s vielleicht tun, aber danach

würd' ich bestimmt sagen, ja, wieso hast du das getan? Was hast du jetzt davon? Das hängt ja von der Persönlichkeit ab. (Mevlana II., S. 23)

Alkoholgenuss, der Verzehr von Schweinefleisch und der Besuch von Discotheken waren in den Interviews die Parameter, anhand derer die Begriffe Sünde und Sünder, ihre Bewertung und der Umgang mit ihnen dargestellt wurden. Alkoholgenuss gehört zu den Verfehlungen, die vom islamischen Recht mit *hadd*-Strafen<sup>234</sup> sanktioniert werden. Für die Befragten ist es jedoch eher eine Frage, die sie mit ihrem Gewissen oder unmittelbar in Gedanken an Gott oder ‚die Religion‘ ausmachen, als dass sie ‚irdische‘ Sanktionen fürchten. Die Sanktionen des Islamischen Rechts jedenfalls sind für die meisten Befragten keine Kategorie, der sie sich (bewusst) unterstellen (würden). Und selbst die wenigen, die überhaupt über Islamisches Recht im Allgemeinen nachdenken, können sich nicht vorstellen, wie es sich – in Deutschland zumal – einfordern und durchsetzen lassen sollte, geschweige wie und von wem eine islamische Gerichtsbarkeit vertreten werden könnte. Sicher wird es in allen Phasen der islamischen Geschichte und unter allen jeweiligen Formen von Herrschaft Spannungen zwischen Anspruch und Wirklichkeit gegeben haben. Dem Anspruch nach steht ‚Sünde‘ (türk: *günah*) für die Gesetzesethik des Islam. Und so wird in einer oben zitierten Interviewpassage deutlich, dass der Befragte keine selektive Bewertung des (kodifizierten) Bestands der Verfehlungen zulassen will. Wenn hier aber so viele der befragten Jugendlichen die Sanktionierung der Sünde *verinnerlichen*, wenn sie sie zu einer Sache des Einzelnen *und* oder *mit* Gott erklären, deutet sich eine folgenreiche Akzentverschiebung von einer Gesetzes- hin zu einer Gesinnungsethik an. Wenn auch in erst vorsichtigen Ansätzen, so wird hier dennoch deutlich, dass ein entscheidendes Sondergut des Islam, nämlich die „gehorsame Befolgung des göttlichen Gesetzes“ als Quintessenz der spezifischen Beziehung *Allah*-Mensch doch veränderlich und veränderbar erscheint: Die „gesinnungsethische Bewährung in der Gesamtlebensführung“, die Max Weber als Kern einer calvinistischen Ethik herausstellt, scheint auch für etliche der befragten Jugendlichen eine wenn auch selten *benutzte* Option darzustellen.<sup>235</sup> Für eine solche Entwicklung können vielfältige Ursachen vermutet werden. Sicher ist das gestiegene Bildungsniveau eine davon; dieses Bildungsniveau kann einerseits nicht unabhängig von der Migrationsgeschichte und dem in ihr angelegten Bildungsanspruch verstanden werden, andererseits zeigt es mit

234 *Hadd*, (pl. *hudud*): Grenze, Stufe, Grad (vgl. Mertek 1997: 89). Die *hadd*-Strafen sind die so genannten Körperstrafen des islamischen Rechts, zum Beispiel durch Geißelung (Unzucht, Alkoholgenuss) oder Amputation (Diebstahl). Verhängung und zumal Vollzug sind jedoch äußerst kompliziert, weil „ihre praktische Anwendung schon von jeher durch das Prozessrecht ganz wesentlich eingeschränkt worden (ist)“. So bedarf es zu einer Verurteilung zwei bzw. vier ‚vollwertiger‘ Zeugen oder eines Geständnisses des Delinquenten; der Richter muss im Prozessverlauf dem Delinquenten den Widerruf seines Geständnisses nahe legen (vgl. Dilger, 1984: 204f.).

235 Vgl. die Darstellung der Religions- und Herrschaftssoziologie Webers bei Schluchter (1991b: 303).

überraschender Klarheit, wie sehr die türkischen Migranten der zweiten und dritten Generation Elemente des bundesdeutschen Diskurses über sinnvolles Handeln und ‚richtiges‘ Leben übernommen haben. – Wenn von *Assimilation* bisher geflissentlich noch *nicht* die Rede war – weil allein eine solche Idee dem Selbstverständnis der Befragten ganz offensichtlich zuwiderläuft –, dann ist hier doch, wenn auch unter Vorbehalt, ein Assimilierungsprozess auszumachen. So wie der Islam anscheinend zunehmend unter einen westlichen Begriff von Religion subsummiert werden kann, so bildet sich auch eine islamische Lebensführung, die jenseits eines „Utilitarismus“, wie ihn wiederum Weber für den Islam bei „zunehmender Veralltäglicung“ ausmacht, Gewissen und Gesinnung als legitimierende Instanzen erkennt.<sup>236</sup>

Ö.D.: Ich finde heutzutage, besonders auch in Deutschland, die Bestrafung, die sollte jedem selbst überlassen sein, ob *er sich* bestraft oder nicht. Wobei die Bestrafung ganz unterschiedlich aussehen kann. Also, das heißt ich sollte nicht über jemanden sagen, der ist Moslem oder Nicht-Moslem, und wenn ich ein Vergehen gegen den Islam, aber nicht gegen die deutsche Verfassung begehe, wenn mir kein Gefängnis oder irgendeine Strafe droht, und wenn ich nach ein paar Jahren religiöser geworden bin, wenn ich merke, dass ich das wieder gutmachen möchte, dann würde ich sagen, ich gehe zum *boca* und frag’ ihn, was das ist, und dann überlege ich’s mir. Aber, ich würde mal sagen, wir sollten jetzt nicht, weil jetzt jemand sagt – oder später in der Verfassung, von wegen du bist Moslem – das sehe ich im Pass, da steht ja bei uns Türken immer, Religion: Islam – du bist ’n Moslem, jetzt machen wir Verfassung, Teil drei, auf und da steht, du hast das getan und weil du Moslem bist, wirst du nach islamischem Recht, nach diesem Recht bestraft. Nee, ich finde, in Deutschland gibt es eine Verfassung, ich mein’ ich hab’ sie nicht komplett durchgelesen, oder so, aber so wie ich sie sehe, finde ich sie relativ *okay*. Natürlich kann man die entwickeln, nur ich finde, wenn die deutsche Verfassung dies und das sagt, dann werde ich danach bestraft, und das andere bleibt mir überlassen. Wenn ich der Meinung bin, ich bin Moslem, wie ich damit umgehe, letztendlich – gut, ich sage immer, *ich* handle nach dem *Qur’an*, *ich* befolge die Regeln des *Qur’an* – aber was soll ich mit jemandem machen, der das nicht tut? Soll ich jetzt sagen, du musst jetzt gesteinigt werden, oder was? Und wenn der sich nicht steinigen lassen möchte [alle lachen]? In diesem Fall jetzt, ein ganz harter Fall – wir leben letztendlich in Deutschland – das ist doch *nur* im Theoretischen möglich! Und praktisch – du kannst in ’ner Ortschaft – stell’ dir mal ’ne Moschee vor: In der Moschee sind ’n paar Leute, wenn jetzt der *boca* sagt, „das war ’n Fehler“, ja, sagen wir mal, in einer islamischen Gemeinde. Und jemand macht was, und der *boca* sagt, „ey das, das was du gesagt hast, ist jetzt gegen den Islam!“. Der [Betreffende; HLF] würde sich aber aufregen! Schon in der Moschee, in der islamischen Gemeinde! Wie willst du das in einem Staat machen? (Eyüp-Sultan, S. 62)

HLF.: Aufregen? (Eyüp-Sultan, S. 62)

236 Zit. n. Schluchter (1991b: 307). Die Weber-These, „der heraufziehende Kapitalismus habe der Unterstützung durch eine innere Macht, ein[es] Ethos, bedurft“, um den „Tradionalismus“ zu überwinden (Kippenberg 1997: 222), erweitert nicht zuletzt die Erklärungsmöglichkeiten für die Konflikte zwischen der ersten und den folgenden Generationen muslimischer Migranten. Der Aufstiegsorientierung, ein zentrales Motiv vieler Befragter (und allgemein der zweiten/dritten Einwanderergeneration) hat eben auch mit der Umwertung religiöser Motive zu tun. „Nur wo Erlösungsreligiosität zur Gesinnungsethik wurde, sprengte sie die Geltung von Einzelnormen und revolutionierte die alltägliche Lebensführung“ (Kippenberg, 1997: 230).

Ö.D.: Ja, er regt sich drüber auf. Er ist damit nicht einverstanden. Und sagt, „oah, das gibt’s ja nicht!“ Wie willst du das denn in einem Staat machen? (Eyüp-Sultan, S. 62)

H.: Aber das sich der *hoca* das Recht nimmt, ihm was zu sagen, *das* ist falsch! (Eyüp-Sultan, S. 62)

Allein die Aussage, es solle *jedem selbst überlassen werden, ob er sich bestraft oder nicht* kann nur aufgrund eines vollständig veränderten Rechtsverständnisses gemacht werden.<sup>237</sup> Wenn es denn kein ‚äußeres‘ Gericht geben kann, muss es also ein ‚inneres‘ sein. Fromme Muslime haben dieses *innere Gericht* als *Gottesfurcht* verinnerlicht.<sup>238</sup> Diese ‚Gottesfurcht‘, das Wissen, einem *zukünftigen* göttlichen Gericht unterstellt zu sein, prägt dann das Handeln, das sich zuerst dadurch auszeichnet, dass jeder und jede wichtige Entscheidungen für sich treffen muss. Ob das gelingt, ist für die Befragten wiederum eine Frage der ‚Bildung‘.

Ö.A.: Du kriegst von *Allah* die Möglichkeit dazu, zu lernen. Zum Beispiel: Jeder Mensch wird sein eigenes Gericht haben. (Eyüp-Sultan, S. 53)

Trotzdem geht es in der Frage, ‚wie Leben‘, nicht nur um das Tun, sondern auch um das Wollen, d.h. letztlich das Handeln nach bestem Wissen und Gewissen. In der folgenden Sequenz wird deutlich, wie Wissen und Gewissen – bezogen auf das richtige Tun – zu einer Ermessensfrage werden, die aber einer zusätzlichen (theologischen, rechtswissenschaftlichen) Überprüfung bedarf.

HLF.: Angenommen man kommt hier in eine Situation, in der man sich für oder gegen etwas entscheiden muss, und nicht genau weiß – man sieht, so und so ist das hier üblich in der deutschen Gesellschaft, so und so wird gehandelt, aber man weiß nicht so genau, ob das islamischem Recht entspricht oder nicht. Fragt man dann sein Gewissen – wie geht man dann vor, um sich zu verhalten? (Eyüp-Sultan, S. 68f.)

Ö.A.: Also, *ich* handle nach dem Gewissen. Aber insofern: Das Gewissen, das hängt ja auch wieder von meinem *Wissen* ab, dem Wissen vom *Qur’an*. Wenn ich zum Beispiel in so einer Situation bin, dann handle ich aus dem Bauch heraus, aber ich werd’ auf jeden Fall danach zu einem Gelehrten gehen, erzähl’ ihm die Situation und frag’ dann nach. Und ich hab insofern meine Absicherung durch *Allah*, dass er sagt, „wir stellen euch keine Prüfung, die ihr nicht bewältigen könnt“. Und alles wird nach unserem Ermessensstand gerichtet. Nicht ob das letztendlich richtig war, sondern ob du nach dem Islam handeln *wolltest*. Darum geht’s: Mach’ ich das wirklich, weil ich es später vor *Allah* verantworten möchte, verantworten können möchte? Und wenn ich danach hinlaufe und merke, das war falsch, dann muss ich sehen, ob ich das rückgängig machen kann oder irgendwie hinbiegen. Das Problem ist halt, auf der einen Seite ist der

237 Vergegenwärtigt man sich, dass im islamischen Recht grundsätzlich zwischen den Rechten Gottes und denen der Menschen unterschieden wird, und dass durch *hadd*-Strafen geahndete Delikte, von Verleumdung und Unzucht abgesehen, die Rechte Gottes verletzen (vgl. Dilger 1996: 206), dann stellt die Auffassung dieser jugendlichen Positionen der islamischen *Theologie* deutlich in Frage.

238 S. dazu die Interviewpassage S. 154.

Islam, hat der Islam bestimmt Vorschriften, aber bei einigen Sachen *muss* man halt so 'ne Grenze ziehen. Und, ich hab' gemerkt, jeder Mensch muss die Grenze für *sich selber* ziehen. Auf der einen Seite darfst du Menschen nicht enttäuschen, auf der anderen Seite musst du deine Rechte wahren, aber auch keine anderen Rechte zertreten. (Eyüp-Sultan, S. 69)

Einerseits schildert der Befragte, wie er sich gegebenenfalls bei einem Rechtsgelehrten absichert, andererseits macht er deutlich, dass letztendlich eben doch er allein zu entscheiden hat und dass er auf diese Entscheidung vorbereitet ist, insofern er sich keiner (göttlichen) Prüfung ausgesetzt sieht, die er nicht zu bestehen in der Lage wäre. Er hat sich die Forderungen der Religion zu vergegenwärtigen, aber auch seine aktuelle Lebenssituation, die gerade durch die Migrationssituation eine besondere ist; er muss sich seiner Rechte gewiss sein, darf aber auch *keine anderen Rechte zertreten*. In dieser Lage kann es nur eine individuelle Entscheidung geben. Sich dabei auf Gott zu berufen, dient der inneren Klärung – nach außen ist eine Begründung des eigenen Handelns durch die Berufung auf Gott eine schwierige Angelegenheit, wie seine folgende Aussage zeigt.

Ö.A.: Ich hab' mal von einem Freund so'n Spruch gehört, wenn ich den übersetze, hört sich das so an: „Rede *über* Gott, aber rede nie *für* Gott“. Das ist sehr wichtig. Also: Rede über *Allah*, aber rede nicht für ihn. Dann begeht du nämlich eine sehr große Sünde. Weil du dich dann schon fast mit ihm gleich stellst. (Eyüp-Sultan, S. 63)

Die Gewissensentscheidung, also das Abwägen des Für und Wider nach den ureigenen Möglichkeiten, letztlich auch nach dem eigenen Verständnis des Islam, zieht sich durchgängig durch fast alle Interviewpassagen. Alle schwierigen Entscheidungen, die möglichen Stolpersteine des Lebens als Muslim in einem nicht-muslimischen Land, werden so entschieden – mitunter in einer großen Spannung zwischen dem Wünschenswerten und dem tatsächlich Gelebten. Insbesondere diejenigen, die sich angesichts solcher tagtäglich neu zu treffenden Entscheidungen als *moderne Muslime* bezeichnen, prüfen sich und ihr Gewissen ständig aufs Neue, unternehmen dabei wohl auch manche Gratwanderung, manchmal mit einem Augenzwinkern, manchmal in großer Entschiedenheit angesichts auch von ihnen als unverrückbar erachteter Grenzen.

HLF.: Wenn es darum geht, ob ihr euch an die Regeln haltet, oder nicht, wenn man weiß, dass man vielleicht gerade eine Sünde begeht, wie entscheidet ihr, wem seid ihr verantwortlich? Eurem Gewissen? (Fatih II., S. 24)

A.: [lacht] Unserem Gewissen. (Fatih II., S. 24)

HLF.: Wenn man vor so 'ner Entscheidung steht: mach ist das jetzt, oder mach ich das nicht, denkt man an Gott, oder denkt man an sein Gewissen? (Fatih II., S. 24)

F.: – nee, ich denke auch noch an meine Religion und dann – nee, und dann bin ich mir der Konsequenzen, die daraus folgen, auch noch bewusst, und dann vielleicht – (Fatih II., S. 25)

A.: – wenn ich jetzt zum Beispiel sage, ich trinke, dann weiß ich sofort, ich *werde* bestraft werden. Aber wenn ich jetzt sage, ich mach's trotzdem, das ist schlimm. Aber ich bin mir der Konsequenzen bewusst. Ja. Wenn du dann – (Fatih II., S. 25)

F.: – es gibt Dinge, die ich auf keinen Fall mach', auch wenn ich jetzt so am Überlegen bin, da kommt mir schon wieder der Gedanke: das machst du nicht. (Fatih II., S. 25)

HLF.: Die Frage ist nur, ob man dann sozusagen im Kopf oder meinetwegen im Herzen hat, so 'ne innere Stimme, die sagt, „tu das nicht!“, oder denkt ihr dann an *Allah*? [A.: lacht] Das würde ich gerne wissen. Ist es dann das Gewissen, oder denkt man dann sofort, „ah, das gibt Ärger, das lass ich lieber“? (Fatih II., S. 25)

A.: Das ist individuell! Manche sagen, ja, gut, ich weiß was mir da bevorsteht, wenn ich das mache, aber ich mach's trotzdem, weil ich's einfach gut finde, so, weil ich da besser drauf bin und das einfach nötig habe, und es gibt andere, die sagen, nein, das kommt nicht in Frage. (Fatih II., S. 25)

F.: Das hat auch damit viel zu tun, wie fest man an den Glauben eben glaubt, mein' ich. Wer 'n festen Glauben hat, der kommt gar nicht in die Situation, zu überlegen, ja, mach' ich das oder mach' ich das nicht. (Fatih II., S. 25)

Nicht zuletzt durch sein Lachen drückt einer der Befragten aus, dass es (ihm) wohl nicht immer gelingt, sich in solchen Fällen für die Religion und gegen den Alkoholgenuß zu entscheiden; für ihn ist diese Frage *individuell* zu entscheiden. Oberstes Kriterium ist dafür das Wissen um die *Konsequenzen*, die Folgen des verbotenen Tuns. Auch hier wäre aber der absolute Tabubruch erst darin zu sehen, das Alkoholverbot an sich nicht zu akzeptieren oder gar zu leugnen. Einer zukünftigen Strafe ins Auge zu sehen, gehört also zu einer Grenzüberschreitung dazu.

Eine Gruppe mit jüngeren Gesprächspartnern unterhält in der Alkoholfrage eine andere Sicht; hier wird das religiös gebotene Alkoholverbot zusätzlich mit der gesundheitsschädlichen Wirkung des Alkohols begründet.

HLF.: Wie ist das mit dem Gewissen? Wenn es zum Beispiel um Fragen geht, wie keinen Alkohol zu trinken, verbietet euch das euer Gewissen, oder macht ihr das nicht, weil es die Religion sagt? (Mevlana I., S. 21)

E.: Beides. Das ist ja auch *wirklich* schädlich für den Körper. *Biologisch* ist das nachweisbar. Und – warum sollte man etwas tun, was einem selber schadet, sag' ich mal. <sup>239</sup> (Mevlana I., S. 21)

239 In anderen Interviews wurde ähnliches auch über den Verzehr von Schweinefleisch gesagt: H.: Ich hab' zum Beispiel über Schwein was gelesen, ich hab das jetzt nicht im Kopf, aber über Schwein hab ich gelesen, dass das *wirklich* nicht gesund ist. Da sollen diese kleinen, wie heißt das – HLF.: Trichinen? S.: – Viren, Bakterien, Trichinen – H.: – ja, genau, und die sind ganz gefährlich – da gibt's auch noch andere Sachen – HLF.: – *okay*, Zigaretten sind auch ungesund – also, wenn's nur das ist? S.: Ich sag' mal – (blättert in dem von der früheren AMGT herausge-



Y.: Nachdem man das gelernt hat, dass das schädlich ist und dass das religiös auch nicht gut angesehen ist, sag' ich mal, kann ich jetzt nicht erklären – wenn das schädlich ist, wieso sollte man das denn machen? (Mevlana I., S. 21)

Diese Haltung begegnet in den Interviews, wenn es um die Bedeutung des *Qur'an* und des Islam im Allgemeinen geht, häufiger: dass versucht wird, religiöse Gebote zu rationalisieren, indem (pseudo-)wissenschaftliche Aspekte zur Erklärung und Rechtfertigung herangezogen werden.<sup>240</sup> Trotzdem wird, jedenfalls von den meisten der Jugendlichen, der Sünder nicht verbannt. Er wird nicht wegen seiner Sünde aus der Gemeinschaft der Muslime ausgeschlossen, und man bricht auch nicht leichtfertig den Kontakt zu ihm ab. Die folgende Sequenz zeigt, wie ein weniger stromlinienförmiger Muslim, in diesem Fall auch noch ein Kurde, was das Konfliktpotential eher noch verschärft, trotzdem als Teil der Gemeinschaft akzeptiert wird.

Ab.: Also, 'n Vater von 'ner Freundin von mir, der ist Kurde. Der geht da auch hin [in die Moschee; HLF] und der ist auch mit den Leuten da gut befreundet. Der trinkt ab und zu auch mal was. Also der ist nicht ganz streng religiös, aber er geht auch zur Moschee, um zu beten und um seine Sachen zu machen und der ist da auch angesehen. Also der wird nicht irgendwie rausgeschmissen oder was weiß ich, weil er Kurde ist, oder weil er trinkt, weil er seine Religion nicht hundertprozentig auslebt. (Hicret II., S. 42)

T.: Ich würd' mal sagen, ein Moslem, also es ist auch bei uns so, wenn ein Moslem Moslem ist, dann ist er einer, und dann ist es egal, ob er trinkt, ob er raucht, oder ob er Gold trägt, oder ob er was weiß ich macht – das ist auch im Islam so: wenn ein Moslem sagt, „ich glaube an den Islam, ich glaube an den *Qur'an*, ich respektiere, ich glaube an die Regeln, aber ich kann sie manchmal eben nicht halten“, dann kriegt er zwar die Sünden dafür, aber er ist immer noch

---

gebenen Buch *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur.*) – hier: Schweinefleisch, 544 – ja! (zitiert) „Schweinefleisch, einschließlich des Fettes, ist verboten! Ebenso wie alkoholhaltiges Getränk. Was das Fleisch angeht, so darf der Muslim nur solches von Tieren und Vögeln verbrauchen, die nach ritueller Vorschrift geschlachtet worden sind. Der *Qur'an* sagt, untersagt sind für euch das tote Tier und das Blut und das Schweinefleisch und das, über dem ein anderer Name als der Name Gottes angerufen worden ist.“ – Wir schlachten ja im Namen Gottes. (Yunus-Emre, S. 17f.) – Ausdrücklich in der Art eines „medizinischen Materialismus“ (vgl. Douglas 1988: 45-59) wird zunächst als Erläuterung des Schweinefleischverbotes angeführt; als ich dann eine (rhetorische) Analogie zum Tabakkonsum herstellen will, schlägt S. sicherheitshalber doch in einem zum Interview mitgebrachten Buch nach und zitiert die Reinheitsvorschriften. Die medizinischen Einwände gegen Alkohol und Schweinefleisch scheinen den Befragten zwar plausibler, aber erst durch die Berufung auf die eigentlichen Gebote wännen sie sich auf der sicheren Seite. S. a. Anm. 134.

- 240 So sagte etwa ein Jugendlicher, er habe die Sunna des Propheten, der zu Folge die Gläubigen auf der rechten Körperseite (ein-)schlafen sollten, lange nicht verstanden, ihm habe nicht eingeleuchtet, warum es von Bedeutung sei, auf welcher Seite er schlafe. Kurz vor dem Interview habe er dann aber in der örtlichen Tageszeitung gelesen, dass Schlafen auf der linken Körperseite Herz und Kreislauf nachhaltig belaste. So wird in seinen Augen eine Notiz im medizinischen Teil einer Tageszeitung unversehens zu einer rationalen Begründung für eine prophetische Weisung. – Weiter unten soll so gezeigt werden, wie die Vollkommenheit, die ‚Absolutheit‘ um es mit den Worten der Jugendlichen zu sagen, des *Qur'an* auch mathematisch bzw. mit Mitteln der Informatik bewiesen werden soll.

Moslem, sozusagen. Er ist ein Moslem, der Sünden begeht. Aber er ist ein Moslem. Und das wird auch von der Gesellschaft so gesehen. (Hicret II., S. 42f.)

Insgesamt zeigen sich bei den befragten Jugendlichen deutliche Unterschiede in der Bewertung und im Umgang mit den Verfehlungen anderer. Manche, das soll weiter unten gezeigt werden, sehen sich selber frei von jeder Art solcher Verfehlungen; sie äußern Kritik in einer besonders rigiden Form. Andere wissen, wie sich bereits gezeigt hat, um die Relativität der Forderungen nach dem *richtigen Leben*, und wieder andere entscheiden sich spontan und situationsbezogen, welches Verhalten – ihnen – angemessen, gerade noch gestattet oder aber ausgeschlossen erscheint. So gestatten sich einige Jugendliche, die *modernen Muslime*, von denen bereits mehrfach die Rede war, regelmäßige Discothekenbesuche. Bezeichnenderweise waren diese im Gesprächsverlauf nicht als ein Aspekt von sündhaftem Verhalten besprochen worden, sondern als Beispiel für die Diskriminierung von Ausländern und wegen der Frage, ob es den Jugendlichen auch in der Türkei möglich sei, solche Einrichtungen zu besuchen.

HLF.: Viele Leute sagen ja, dass sie nicht in Discos kommen? (Fatih II., S. 30)

A.: Ja, natürlich. Es ist sehr schwer, hier in Bremen als Türke, oder allgemein, als Ausländer, als Südländer, bisschen braungebrannt, 'n bisschen breit<sup>241</sup>, körperlich aggressives Verhalten, dann hat man eigentlich keine Chance in die meisten Discos zu kommen. (Fatih II., S. 30)

HLF.: Ich versteh' nicht, warum die Jugendlichen in solche Läden überhaupt noch gehen. Also, ich wäre nie in 'ne Disco gegangen, wenn ich gewusst hätte, dass da jemand nicht reinkommt, weil er dunkle Haare hat. (Fatih II., S. 30)

A.: Das kommt auf den *Namen* an. Wie die Disco ist. Wenn das 'ne ganz gute ist, wie zum Beispiel das *Capitol*.<sup>242</sup> Da will man gerne rein. Weil das da von allem her sehr gut ist. Und dann will man da eben hin. Und weil das dann auch *Spaß* macht, wenn man einmal drinne ist [lacht] – (Fatih II., S. 30)

241 ‚Breitsein‘ steht in der Sprache vieler Jugendlicher für Rauschzustände, seien sie durch Alkohol oder Haschisch bzw. Marihuana herbeigeführt.

242 Discothek am Bremer Stadtrand mit einigem Renommee; eingelassen zu werden bedeutet Prestigeerwerb. In Bremen und im Bremer Umland sind in Vergangenheit immer wieder Discotheken aufgefallen, die *ausländisch aussehende* Jugendliche grundsätzlich abweisen; genannt werden von Jugendlichen immer wieder das *Stubu* in der Bremer Innenstadt, das *Capitol* in Oytun und die *Fun Factory* in Wildeshausen. In den Eingangsbereichen der genannten Gastronomien kam es in Zusammenhang damit häufiger zu körperlichen Auseinandersetzungen, die teils in der lokalen Presse berichtet wurden, insbesondere, wenn Ausländer mit abweichendem Aufenthaltsgrund, z.B. AustauschschülerInnen, GaststudentInnen etc. betroffen waren. Vgl. u.a. Wiegand (Weser-Kurier 1996: 37): „Die Situation junger Türken in Deutschland beschäftigt längst die Sozialwissenschaft. Hier geboren, hier zur Schule gegangen, hier geprägt; die Sprache erlernt, mit Deutschen Sport getrieben, an der Universität studiert – aber an der Disco-Tür abgewiesen, oft arbeitslos, mit eingeschränkten politischen Rechten.“

HLF.: [lacht] – *du* gehst also manchmal in Discos? [Lachen] Glaubt ihr, dass ihr anders wärt, wenn ihr in der Türkei lebtet, in einem islamischem Land? (Fatih II., S. 30)

F.: *Bestimmt*. Wir hätten nicht so viel Freiheit in der Türkei, *das* an erster Stelle. (Fatih II., S. 30)

A.: Nein! In der Türkei ist das genauso. Wenn man in Istanbul ist – da gibt's an jeder Ecke 'ne Disco. (Fatih II., S. 30)

Ein Teil der Jugendlichen besucht also häufiger Discotheken und sieht auch kein besonderes Problem darin. Anderen geht das schon zu weit, selbst wenn sich die Jugendlichen des Alkohols und aus ihrer Sicht ungehörlicher Kontakte mit *Besucherinnen* enthalten. Für sie ist allein der Aufenthalt an Orten, an denen andere Alkohol trinken, an denen – in ihren Augen – *aufreizend* getanzt wird, verwerflich. Die Atmosphäre dort sei generell verderbt und übe einen schlechten Einfluss aus.

H.: Also, viele Freunde von mir, die gehen zum Beispiel in die Disco, die trinken nicht und die kiffen nicht. Aber die sind irgendwie *brutal*, sag' ich mal, die haben 'ne ganz andere Einstellung. Wenn du mal Zeit hast, dann können wir mal einen Termin abmachen hier, mit Jugendlichen, die richtig den Islam leben wollen. Dann kannst du auch selber sehen, wie *geduldig* die sind. Also ich finde das wirklich schön. Deswegen: wenn einer zur Disco geht, der hat bestimmt was vor – ja – der will da irgendwelche Leute provozieren, oder irgendwas. Weil, ich hab' das auch erlebt. Da sind wir nicht zum Tanzen hin, wir wollten da irgendjemanden provozieren und, „ey, mach' mich mal an, ich schlag' dich“, und so. Das ist so. Aber das war alles falsch. (Yunus-Emre, S. 13)

Der Befragte S., der im Verlauf desselben Interviews immer wieder auffällig rigide Positionen gegenüber anderen Lebensformen und -äußerungen vertritt, erläutert im Folgenden, wie und auf welche Weise sich der Besuch nicht statthafter Orte sich auf das Verhalten der Jugendlichen seiner Meinung nach auswirke. Die Verlockungen seien zu groß und zu viele, als dass Jugendliche ihnen widerstehen könnten. Der Grund aber, weshalb Jugendliche so leicht zu verführen seien, lautet: sie seien ebenso wie Kinder und – an anderer Stelle zusätzlich erwähnt – Frauen – *der beste Freund vom Satan*. Dass er, wenn er sich gegen unislamische Lebensweisen richtet, zugleich gegen den Satan kämpft, verleiht seinem Engagement eine tiefere Dramatik und Ehrenhaftigkeit zugleich.

S.: Der beste Freund vom Satan sind die kleinen Kinder und die Jugendlichen, weil er näher an die rankommt, weil die junges Blut haben, sag' ich mal, weil die viele ausgeflippte Sachen machen und noch nicht erfahrungsvoll sind. Die begehen ja meistens mehrere Fehler. Die können ja ungewollt oder unwissend jemandem wehtun, sag' ich mal, in dem sie 'ne Prügelei anstiften. Das ist auch 'ne Sünde, dass man jemanden verletzt, sag' ich mal. Und heutzutage ist es ja in der Jugend – Brutalität, Kriminalität – alles häuft sich ja. Und das passiert in den Gesellschaften, sag' ich mal, wie in den Discos, in den Lokalen, in den Bars. (Yunus-Emre, S. 11)

Gläubigkeit kann man aus dieser Sicht nur durch eines demonstrieren: Durch eine richtige Lebensführung, die – einzig – richtige Praxis des Islam, die ausdrücklich

nicht nur Maßstab des eigenen, sondern des Lebens aller ist. Wer sich als Muslim versteht, aber nicht die richtige Praxis lebt, steht für diesen Befragten schon außerhalb der Gemeinschaft der Muslime, weil, wie sich im Folgenden zeigt, zwischen ihm und den Nicht-Muslimen *kein Unterschied* bestehe.

S.: Also, ich sag' mal, es geht hier um die Praktik. Jeder Mensch, wie gesagt, versteht das ganz anders. Ich sag' mal so, der eine praktiziert das, der andere nicht. Der eine nennt sich Moslem, der andere nennt sich auch Moslem. Aber wer jetzt den richtigen Weg geht, das weiß nur *Allah*. Und wenn man sich, sag' ich mal, sehr eng mit dem Islam beschäftigt, dann wird der schon wissen, welchen Fuß er wohin setzen muss. Also wenn jetzt jemand, der sich Moslem nennt, aber der das nicht praktiziert, der keine Ahnung hat, sag' ich mal, was erlaubt ist und was nicht erlaubt ist. Die Öffentlichkeit, die Gesellschaft ist auch wichtig, wo man sich aufhält. Denn, ich sag' mal, Disco ist 'ne Gesellschaft, wo jeder *ausgeflippt tanzt*, wo jeder *ausgeflippte Sachen* macht, sich unterschiedlich zum Islam bekleidet, verhält – *trinken – sündigen* – das ist ja in unseren Augen sündigen. Man kann auch mit den Augen sündigen, sag' ich mal. Man kann ja schlecht denken. Man kommt leichter von dem richtigen Pfad ab, sag' ich mal. (Yunus-Emre, S. 9)

HLF.: Also, wenn man in der Disco ist und man sieht beispielsweise eine Frau oder ein Mädchen – wenn man das reizvoll findet, das ist schon Sünde? (Yunus-Emre, S. 9)

S.: Genau. Sünde in dem Sinn, dass man vielleicht weitergehen könnte, dass man dahin kommt, zu denken, „ah, wie sieht die denn *nackt* aus“ – „wie wär' das denn, wenn ich mit der ins Bett gehen könnte“ – solche Gedanken sind dann eben im Menschen drin. (Yunus-Emre, S. 9)

*Der richtige Weg* ist hier deutlich schmäler als bei den anderen Befragten. Wohl nicht nur, weil dieser Jugendliche besonders lange und besonders heftig um seinen islamischen Lebensstil gerungen hat, ist die Kritik an anderen, weniger ‚strenggläubigen‘ Altersgenossen so vehement. Er beruft sich erneut auf den Kalifen 'Umar, und präsentiert, im Interview mit den anderen Lebensweisen konfrontiert, ein drastisches Beispiel für die Strafen, die den Frevlern und Abweichlern, den Uneindeutigen seiner Meinung nach bevorstehen.

S.: Wenn man so lebt, wie man glaubt, ist man auf dem richtigen Pfad, wenn man so glaubt, wie man lebt, dann ist man auf der falschen Seite. Und wenn er denkt, ich bin ein modernisierter Moslem – erzähl' mir mal, was ist ein modernisierter Moslem? Dann bin ich ein asbachuralter Moslem für dich! Dann sind dann die Interessen oder Gegenmeinungen, die jeder Mensch hat, sag' ich mal. Der Mensch sagt, ich bin Moslem – ich trinke Alkohol. Das ist Sünde! Man soll nicht trinken. Wenn ich trinke, dann verstoß' ich doch gegen den Islam, oder nicht? Das widerspricht sich. Da gibt es keine Logik! *Wieso* soll ich dann noch Moslem sein? Dann habe ich ja keinen *Unterschied*. (Yunus-Emre, S. 44)

Seine Haltung zu Sünde und Sündern offenbart überraschend ein für diesen Jugendlichen wichtiges Motiv, vielleicht das zentrale Motiv seiner Religiosität: Es geht darum, *sich zu unterscheiden*! Wenn ein bekennender Muslim eine Sünde begeht, warum soll er denn überhaupt Muslim sein? Was so oft und in vielen Interviewaussagen

mitschwingt, ist hier auf die Spitze getrieben: Die eigene Identität als Muslim in einer nicht mehrheitlich islamisch geprägten Lebenswelt wird über *Differenz* modelliert, und nichts gefährdet eine so konstruierte Identität mehr als andere Muslime, die zwischen scheinbar einander entgegengesetzten Wegen verschlungenere Pfade beschreiten, die sich auf vorgegebene polare Alternativen nicht einlassen, sondern nach neuen Formen suchen, deren Leben im Grunde Ausdruck solcher neuen Formen ist.

HLF.: Weißt du, ich habe mit Leuten gesprochen, die sagen, zu sündigen ist schlecht, natürlich, aber wenn sie das tun, dann haben sie selber die Verantwortung. (Yunus-Emre, S. 44)

S.: Ja, klar, auf jeden Fall. Das können wir jetzt nicht auf dem Gerät [dem Tonband; HLF] aufzeichnen oder zeigen. Halt mal übers Feuer [entzündet sein Feuerzeug], wie lange du das aushalten kannst! (Yunus-Emre, S. 45)

HLF.: Wenn ich den Finger über die Flamme halte? (Yunus-Emre, S. 45)

S.: Ja. Du weißt, es tut weh! Zwei Sekunden, drei Sekunden hältst du das aus. Du weißt das hier drinne: Das sagt der Islam – es *gibt* das Feuer! Wenn du sündigst, dann kommst du ins Feuer. Diese Welt hat dieses Feuer hier [die Flamme des Feuerzeugs]. Das ist *nichts* gegen die Hölle. Denn wenn wir jetzt unsere Hand darauf halten würden, zwei Sekunden, drei Sekunden, vier Sekunden – nach der vierten Sekunde würdest du wegziehen! Es tut weh! Warum? Zwei, drei Wochen hast du 'ne Blase oder Schmerz, kannst nichts richtig anfassen. Und *wenn* jemand dann noch zu mir sagt, „ja, *okay*, ich akzeptiere meine Strafe dann“. *Okay*, wenn er seine Hand ins Feuer legen kann – dann soll er's tun! Es kommt auf den persönlichen Charakter an. Es kommt auf den Menschen an, der das praktiziert oder nicht. Wie der das versteht. Das Vorstellungsvermögen muss *rein* sein, verstehst du? Und wenn er sich vorstellen kann, wie die Hölle ist, wo er dann keine Möglichkeit mehr hat, seine Hand wegzuziehen, wenn er keine Möglichkeit hat, auch nur eine Chance zu bekommen, denn diese Chance hast du ja auf dieser Welt, das ist ja eine Prüfung, das ist ein Test, das ist ein Stoppschild. Diese Welt ist – (Yunus-Emre, S. 45)

HLF.: – aber trotzdem: man hat doch die Möglichkeit, umzukehren, oder? Wenn du mit sechzig merkst, mein Leben war – (Yunus-Emre, S. 45)

S.: – ja, *okay*, das entscheidet nur Gott. Das können wir ja nicht beurteilen. Ich kann ja kein Urteil über jemanden sagen, der säuft und säuft und säuft, weißt du, und sagt, ich bin Moslem, aber tu ich vielleicht was ganz anderes. Der kann ja in seinem ganzen Leben nur Schlechtes getan haben, und durch einen kleinen Punkt – er kann, zum Beispiel, er hat für *Allah* geheult in seinem Gebet, und diese eine kleine Wimper, die durch einen Augentropfen nass wurde, wird dann als Zeuge da stehen und sagen, lieber Gott, tu's für mich. So wird seine Wimper zu Gott sprechen und sagen, bitte vergib ihm. Vielleicht – Gott ist barmherzig, allmächtig. Und das kann nur Gott entscheiden. Und Gott vergibt gern, er bestraft nicht. *Allah* bestraft nicht. Und, ich sag' mal, ich kann jeden Tag beten, aber ich vernachlässige vielleicht meine Familie oder ich tue vielleicht, ohne es zu wissen, unbewusst, etwas Schlechtes. Da kann es sein, dass ich meine Strafe absitzen muss. Das kann nur Gott entscheiden. Aber der *Qur'an* sagt, du darfst nicht trinken, du darfst nicht sündigen, du darfst dich nicht gegen deine Eltern wehren oder 'n Aufstand machen, du darfst nicht lügen. Das sagt ja der *Qur'an*. Der *Qur'an* ist ja, wie die Bibel sozusagen – Bibel, Tora – hat ja 'ne Gemeinsamkeit: die versuchen, das Rechte vom Unrechten zu unter-

scheiden, damit ein Mensch profitvoller leben kann, damit ein Mensch bequemvoller leben kann, damit ein Mensch den richtigen Weg finden kann. (Yunus-Emre, S. 45)

Auch dieser Jugendliche maßt sich also nicht an, um im Bild eines oben zitierten Jugendlichen zu bleiben, *für* Gott zu sprechen. So drastisch er auch die zu erwartenden Höllenqualen schildert, bleibt zu richten letztlich auch für ihn Sache Gottes. Vergebung ist auch Teil seiner Vorstellung, und die gewissenhaft verrichteten religiösen Pflichten allein garantiert ihm keinen Platz im Paradies; er kann seine Familie vernachlässigen oder *unbewusst* das Schlechte tun. Letzte Sicherheit kann es so auch für ihn nicht geben. Das Leben wird so zu einer Prüfung, auf die er sich durch eine klar definierte Lebensweise vorbereiten kann, deren Ergebnis sich aber nicht vorwegnehmen lässt – das Ende bleibt, aller Gewissheitssehnsucht zum Trotz, offen:

S.: Damit testet Gott uns. Ich kann das als guter Moslem nur als Information geben: Er testet dich, mich und andere Leute. Alle Menschen. Und nur die, die Wahrheit kennen, werden das erfahren, was richtig ist, was schlecht ist. (Yunus-Emre, S. 59)

HLF.: Ja. Und viele Leute werden sich wundern [Lachen]. – Wenn's denn so weit ist. Die Christen glauben, du kannst tun was du willst, letztlich ist man immer abhängig von der Gnade Gottes. (Yunus-Emre, S. 59)

S.: Klar. Aber wenn Gott im *letzten Buch*, das er verkündet hat, im *Qur'an*, wenn er da sagt, bringst mich nicht in eine Gestalt<sup>243</sup>, versucht nicht, mich in eurem Vorstellungsvermögen in eine Gestalt zu versetzen. Denn erstens reicht euer Ideenreichtum und euer Vorstellungsvermögen nicht dazu aus und zweitens sehe ich das als Sünde, und wer sündigt, der bekommt das Feuer zu spüren. Das sagt Gott. Das sagt *Allah*. Der *Allah*, an den du glaubst und der *Allah*, an den ich glaube. Das ist der Punkt. (Yunus-Emre, S. 59)

So wie dieses ganze Gespräch mehr oder weniger unterschwellig den Charakter einer teilweise heftig ausgesprochen *Einladung* zum Islam *an mich* hat, wird mir in dieser Sequenz *mein* Gericht angekündigt, das schon deshalb nichts Gutes verspricht, weil ich der christlichen Irrlehre der Trinität<sup>244</sup> anhängen und mich allein schon dadurch schuldig mache.

Allerdings sind die Aussagen dieses Befragten in ihrer Drastik ein Ausnahmefall. Niemand hat zudem so dezidiert seine Jenseitserwartungen und -fantasien beschrieben wie eben dieser Befragte (auch wenn das ‚Jenseits‘ zugleich Maßstab und Legitimation fast aller Befragten ist). Wenn er nämlich den richtigen Weg geht, stehen ihm im Paradies Glückseligkeiten bevor, die alles irdische Glück in den Schatten stellen, die ihn insbesondere für die einschränkende Kontrolle seiner sexuellen und

243 Hier klingt eine Kritik an christlicher Tradition und Theologie an, die im Abschn. 4.4.6 eigenständig dargestellt wird.

244 Nach muslimischer Vorstellung ist die Vorstellung von Gottvater, Sohn und heiligem Geist *jirk* (Beigesellung, Vielgötterei, Abkehr vom Monotheismus).

aller anderen *triebhaften* Energien im irdischen Leben mit immerwährendem sexuellen Genuss im Paradies belohnen.

S.: Man hat immer versucht, eine Beziehung aufzubauen, man ist ausgegangen, man hat was spendiert und dann hat man geheiratet. Man hat zusammengelebt, man hat Kinder bekommen. Dann wurde man wieder glücklich. Man hat einen *job* gefunden, man hat einen *job* verloren. Diese Welt ist so. Aber, in der wahren Welt, im Paradies, ich will hoffen, dass jeder Mensch da reinkommen kann, *insâallah*, nicht, ich wünsche es jedem. Und ich habe das Ziel, ins Paradies zu kommen. Da wird dieses kurze glückliche Gefühl unendlich und hundert- oder so gar mehrfach stärker sein. Stell Dir vor, ein unendliches Leben – das hat der Islam, das Paradies, du kannst siebzig, so viel ich weiß, Frauen haben, *huris*, nicht, Paradiesfrauen, Jungfrauen haben – (Yunus-Emre, S. 74)

HLF.: – [lacht] brauch' ich gar nicht, [lacht] zu meinem Glück brauch' ich die nicht – (Yunus-Emre, S. 74)

S.: – *okay*, *ich* verzichte nicht darauf – (Yunus-Emre, S. 74)

HLF.: – ich glaub' siebzig wär' eher Stress – (Yunus-Emre, S. 74)

S.: – nee, du würdest – ich sag' ja, der Islam ist offen, du würdest die Kraft haben. Wenn wir mal vom Orgasmus reden, Geschlechtsverkehr. Man schläft mit seiner Frau. Man schläft vielleicht einmal mit ihr, erlebt einen Orgasmus. Man schläft zweimal mit ihr, erlebt einen schwachen Orgasmus. Das dritte Mal noch weniger. Je nach der Ausdauer und der Stabilität des Mannes, nicht? Aber da bist du, sag' ich mal, wenn du hundertmal da mit *deinem Eigentum*, mit deinen Frauen, mit deinen *huris* Geschlechtsverkehr hast – das Orgasmusgefühl ist ja ganz kurz, aber sehr schön – das wird, wie gesagt, hundertfach stärker sein, dieses Gefühl. Und du wirst die Möglichkeit haben, hundertmal Geschlechtsverkehr auszuüben. Das sind so die schönen Sachen. Aber das sind Tatsachen, die Gott uns durch den *Qur'an* auch rüberbringt. Und wenn wir das Feuer angucken [entzündet sein Feuerzeug], das Feuer, das ist *Qual*, das ist *brutal*, das ist *erniedrigend*, das ist so *furchterregend* – da möchte ich niemals reingehen. Also versuch' ich immer, diese Gedanken in mir hervorzurufen, wenn ich kurz vor einer Sünde stehe. *Ey*, was machst du? Wenn ich jetzt sündige, wenn ich mal mit jemandem ausgehe, fremdgehe, mit ihm schlafe, mit ihr schlafe, dann hab' ich gesündigt. *Ey*, du wirst dafür bestraft. Halt doch mal deine Hand übers Feuer! Wie lange hältst du das aus. Das sag' ich mir dann so. Das ist eine gute Abschreckung für mich. Denn das gehört sich nicht. Das ist nicht *okay*. Verstehst du, was ich meine? Und so kann ich auch meine Geduld und mein *nefis*<sup>245</sup> – *Allah* hat einem Menschen, außer dieser Sprachbegabung, wo der Mensch überlegener wurde durch diese Namenserkennung, was die Engel nicht wussten – hat *Allah* noch ein *nefis* gegeben. Und dieser *nefis* – sein bester Freund ist der Satan. Die sind eng befreundet – (Yunus-Emre, S. 74f.)

HLF.: – das Bedürfnis, das Triebhafte? – (Yunus-Emre, S. 75)

S.: – das Bedürfnis, nicht, „ha, ist egal Mann!“, dieses Sündige, dieser Trieb ist so schmackhaft, der Satan macht dir das so schmackhaft, du kannst nicht widerstehen. Und das ist der Punkt, wo sich ein wahrer Gläubiger von dem ungläubigen Menschen trennt oder von dem Menschen, der das nicht richtig praktiziert. Wie gesagt, wenn man richtig danach lebt, dann sieht man die Welt

245 *Nefis*: das Selbst, Ich; (körperliche) Begierde.

ganz anders. Und Islam ist so was Schönes! Wenn man da richtig versucht, sich auch in das islamische Leben einzupassen, einzuleben, dann wird man das nach 'ner Zeit merken. Wenn man betet – zum Beispiel, als ich nur ab und zu mal gebetet habe, da hab' ich schon so 'n Gefühl gehabt. Das ist ein ganz anderes Gefühl. Das Gefühl kann man nicht mit dem Wortschatz erklären. Ich habe so dieses *nur*<sup>246</sup>, dieses Licht gespürt in mir drin. Ich hab' irgendwas gespürt in mir, das war sehr schön. Ich hab' gebetet, konzentriert. Der Satan versucht, sich auch in dein Gebet einzumischen, und bringt so Gedanken – „ah, wo hast du noch eingekauft und hast du das noch vergessen und deine Arbeit, dann deine Frau, deine Kinder, dein Auto“ – was auch immer – der versucht, die Konzentration in dem Dialog zwischen *Allah* und dir zu brechen. Aber da gibt es islamische Methoden, wie man das natürlich beseitigen kann. Das brauch' ich jetzt nicht zu erzählen. Auf jeden Fall gibt es für jede Sache eine interessante, eine vorteilhafte, profithafte und intelligente und logische Antwort auf jede Frage. Und das bewundere ich am Islam. Da kann ich gar nicht schlecht sein. Da kann ich keinem anderen Menschen Schlechtes wünschen. Und das kann ich bei anderen Glauben [Religionen; HLF] so nicht finden. Ich kann das nicht finden, dieses Gefühl. (Yunus-Emre, S. 75)

Wenn auch viele andere Jugendliche sagen, dass sie sich auf das *Jenseits* vorbereiteten, finden sie die Plausibilität für ihre Lebensfragen und – vor allem – ihre Antworten auf diese Fragen eher im Diesseits. So tolerant üblicherweise mit den Sündern umgegangen wird, so niedrigschwellig auch ihre Angebote an weniger fromme Jugendliche (türkischer Herkunft) sind, so deutlich sehen sie mögliche Gefahren als einen Teil ihrer Lebenswelt. Und hier kommt denn auch die Aufgabe der islamischen Gemeinden ins Spiel: Alle sehen sich, zumindest was das Motiv ihrer Jugendarbeit angeht, berufen, Jugendliche von der Straße zu holen und damit vor den *Gefahren des Hier-Lebens* zu bewahren. In der folgenden Sequenz sind solche Gefahren und ihre Folgen beschrieben. Die Moscheegemeinde wird darin zu einer Art ‚Gegenwelt‘, zu einer Zuflucht, die den Jugendlichen sozialen Schutz bietet.

HLF.: Manche Muslime sagen, dass die Gefahren hier so groß sind – überall gibt's Drogen, überall gibt's Sex, ich weiß nicht was – die Gefahr ist so groß, dass die Leute entweder hier her [in die Moschee; HLF] kommen oder sie stranden – (Fatih I. S., 59)

M.: – die Gefahr ist natürlich ziemlich groß, das stimmt. Also, wenn man in der Moschee ist, ist die Gefahr natürlich niedriger, ist klar. Weil hier hat man Freunde, hier kriegt man was mit, hier wird dir das jeden Tag eingebläut, dass du zum Beispiel draußen auf die schiefe Bahn kommen kannst. Aber wenn du draußen bist, immer zum [türkischen] Café gehst, zockst oder Bier trinkst, dann kommt auch die Zeit, da willst du viel mehr, was viel Größeres machen. Da hast du dein ganzes Geld verzockt, hast Schulden, da musst du deine Schulden einholen. Und wenn du nicht arbeitest? Musst mal sehen, die ganzen Leute in den Cafés, die sind alle Arbeitslose, die haben Langeweile, die sitzen von morgens bis abends im Café. Und irgendwann ist das Geld *alle*. Du hast Schulden von 20, 30tausend Mark. Ich kann dir ein Beispiel geben. Ein Kumpel<sup>247</sup> von ihm (V.), der hat Versicherungen gemacht, pipapo gemacht, hat 50tausend Mark Schulden gehabt, hat 'ne Bank überfallen, ist in' Knast gekommen und danach hat er seinen Vater erschossen, letztens, vor zwei Wochen. (Fatih I. S., 59)

246 *Nur*. Licht. Bezeichnung der 24 Sure des *Qur'an*.

247 Der Fall wurde in der lokalen Tagespresse ausführlich berichtet.



V.: Das ist ein Klassenfreund von mir gewesen – (Fatih I. S., 59)

M.: – 'n Klassenfreund von ihm, der ist auf so eine schiefe Bahn, dass er zum Schluss ausgerastet ist. Hat seinen Vater erschossen! (Fatih I. S., 59)

V.: Ja, und das ist eine Person, der hat sein Abi gemacht, er war kein Blöder, er war kein Durchgedrehter, kein Vollidiot, sondern ein normaler Schüler, der perfekt Deutsch konnte, der hier in der Umgebung keine Probleme hatte, der *nur* auf die schiefe Bahn geraten ist. Und das geht schnell! (Fatih I. S., 59)

M.: Ich sag' mal, dass er zwei, drei Freunde hatte, die ihn auf die schiefe Bahn gelockt haben. Einfach fünfzigtausend Mark Schulden gehabt. Er musste 'ne Bank überfallen. Hat Banküberfall gemacht, ist in' Knast gekommen, ist wieder rausgekommen – da ist schon alles eh' vorbei. Na, vorbei nicht – aber ich sag' mal, viele die aus dem Knast wieder rauskommen, nehmen automatisch die andere Seite wieder ein. (Fatih I. S., 59f.)

V.: Und davon wollen wir die Leute hier abhalten. Oder das mindestens versuchen. (Fatih I. S., 60)

M.: Man kann das nur versuchen, man kann niemanden zwingen. Also, wir zwingen niemanden. Wir ketten hier keinen an oder sagen, „du musst hier bleiben, du musst das und das machen“. Es gibt Leute, die kommen hier her und die gehen *auch* in die Cafés. (Fatih I. S., 60)

Diese Gefahren, vor denen es die muslimischen Jugendlichen zu bewahren gilt, werden zuvörderst im gesellschaftlichen Kontext gesehen, wobei es nicht, wie bereits gezeigt werden konnte, darum geht, sie ausschließlich in den westeuropäischen Ländern zu lokalisieren – auch die Türkei wird angesichts mancher Entwicklungen kritisiert, die als Teil bzw. Begleiterscheinung von Modernisierung verstanden werden. Gesellschaftliche Modernisierung, wenn sie denn als Wertewandel, Bedeutungsverlust der Religion und Neubewertung von Familie zu begreifen ist, wird immer und pauschal kritisiert – unabhängig davon, dass viele der Äußerungen der befragten Jugendlichen sie gerade nicht als Traditionalisten im herkömmlichen Sinn ausweisen. Stattdessen sind die Befragten – mit allerdings unterschiedlichem Erfolg – durchweg aufstiegsorientiert und bemüht, ihre Eltern bildungs-, status- und vor allem einkommensmäßig zu überflügeln. So wie die meisten religiöse Bildung als *farq*<sup>248</sup> ansehen, fühlen sie sich ebenso berufen, ihre Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb des deutschen Schul- und Ausbildungssystems auszuschöpfen und einen so angesehenen wie einträglichen Beruf zu ergreifen, offenbar auch um damit die Migration der Elterngeneration nachträglich mit einem Sinn zu versehen, der deutlich über deren ursprüngliche Migrationsziele hinausgeht. Dass das alles nicht ohne eine wenigstens partielle Assimilation zu erreichen ist, scheint den meisten Befragten allzu bewusst.

248 *Farq*: „Verrichtungen, die von Gott eindeutig geboten worden sind“. Unterschieden werden diejenigen, die Verpflichtungen des Einzelnen sind (die fünf Pfeiler) und solche, die die Gemeinde betreffen. Vgl. Mertek (1997: 75).

#### 4.3.2 Glauben und Wissen – Bildung als *farz*

Den Schlüssel zu ‚richtigem‘ Verhalten bildet, wie schon vielfach angedeutet, Bildung, und zwar unabhängig von einem präzise definierten Bildungsbegriff – schließlich umfassen die diesbezüglichen Vorstellungen sehr unterschiedliche Gegenstände und Formen des Bildungserwerbs. So konnte gezeigt werden, dass etwa eine möglichst hohe berufliche Qualifikation bzw. deren Option bei allen Befragten einen hohen Stellenwert hat, nicht zuletzt wohl weil die Elterngeneration migrationsgeschichtlich begründet eher auf solche Segmente des Arbeitsmarkts beschränkt sind, die zwar wenige Qualifikationen voraussetzen, aber eben auch nur mäßig bis schlecht entlohnt werden. Die zitierten Interviewpassagen konnten ferner zeigen, dass der demgegenüber vergleichsweise hohen Bildungsaspiration der Befragten keinesfalls nur egoistische Motive zugrunde liegen, sondern auch ein Verantwortungsbewusstsein, das durchaus den Blick auf die ganze Gesellschaft richtet. Für den Bereich Religion ist ebenso eine umfassende Bildung Pflicht. Für deren Vermittlung sind zunächst die Eltern, und darauf folgend, die Moscheegemeinden zuständig. Im Anschluss an den *Qur'an*-Unterricht sehen sich aber viele Jugendliche aufgerufen, ihre Kenntnisse durch eigenständiges Bemühen zu vervollständigen, ja, sie sehen dies sogar als *religiöse Pflicht*, im Sinne von *farz* an. Oben konnte schon gezeigt werden, dass *eine* Erwartung an so verstandene Bildung die Versöhnung, wenigstens aber der Versuch von gegenseitigem Verständnis zwischen unterschiedlichen Weltbildern ist. Auch das Bildungsgebot bezieht so einen Teil seiner Legitimation und seiner Begründung aus dem *gesellschaftlichen Gegenüber*. Während Angehörigen der Aufnahmegesellschaft ein eher wissenschaftlich geprägtes Weltbild unterstellt wird, ist dieses den Muslimen, jedenfalls aus der ersten Einwanderergeneration, häufig fremd. Daraus ergeben sich nach Meinung der Jugendlichen nicht nur etliche statusmäßige Nachteile, sondern die Angehörigen der ersten Generation sind auch in ihren Kommunikationsmöglichkeiten erheblich eingeschränkt. So hieß es in einem bereits zitierten Bericht über den Dialog zwischen je einer benachbarten Moschee- und Kirchengemeinde, dass die christlichen Teilnehmer sich über die Denkweise eines älteren Muslimen *kaputt* lachen würden.

HLF.: Kann man 'n Konzept haben, wie Leute unterschiedlicher Religionen oder Weltanschauungen sich einigen können, wie sie zusammen leben? (Eyüp-Sultan, S. 51)

Ö.D.: Es ist ja mit den Atheisten so, dass sie der Meinung sind, sie argumentieren wissenschaftlich, das was sie aus der Schule oder Uni gelernt haben. Sie halten sich für wissenschaftlich und modern. Ein sehr bekanntes Beispiel: Die Evolutionstheorie, Darwinismus und die ganzen Technologie-Geschichten. Das Problem ist dann, denen das klarzumachen, was heute ist. Das Problem ist eigentlich, dass der Moslem nicht die wissenschaftlichen Erkenntnisse hat, beziehungsweise die wissenschaftlichen Kenntnisse des Islam hat, und dass er das nicht zusammenbringen kann. Das ist das Problem, das ein älterer Moslem jedenfalls mit sich trägt. Um einem Atheisten zu sagen, um einem Atheisten klarzumachen, dass das, was er da als wissenschaftlich

bewiesen hat, geklärt hat, gesehen hat und auch akzeptiert hat, dass das mit dem Islam *vereinbar* ist. Das ist das Problem, das Kinder haben. Beispiel: In der Selimiye-Moschee war ein Treffen, kirchliche Gemeinde, islamische Gemeinde, da hat sich ein älterer Moslem aufgeregt. Die Frage, die gestellt war: die Existenz *Allahs*, könnt ihr sie beweisen? Und da hat ein älterer Türke gesagt, [emphatisch] „wie kann das denn angehen, wie blind und blöd ist der?“, und ich frag’ ihn, „ja, wieso?“ – „der soll sich mal ’ne Kuh angucken, man sieht’s doch, da kann doch nur eine Absolutheit hinterstehen!“ Sein Problem ist nun: Weil sein Glaube so stark ist, auch aufgrund seines Lebens, sucht er nicht nach ’ner wissenschaftlichen Beweisführung oder Erklärung. Und ihm ist die Genetik, beispielsweise, unbekannt. Er hat keine Ahnung davon, er weiß gar nicht, wie ’ne Kuh aufgebaut ist. Aber der Typ, der ihm gegenüber sitzt, dem ist die Genetik bekannt. Der weiß, dass es jetzt vier Basen gibt, et cetera, et cetera. Und er [der ältere Moslem] versucht, nur mit seinen Kenntnissen, seiner Lebenshaltung entsprechend, dem Gegenüber den Islam klar zu machen. Aber der lacht sich natürlich innerlich darüber tot. Das ist das Problem. Und ich hab’ das Gefühl, sobald ich das [wissenschaftliches‘ Denken und Islam; HLF] fusioniere, in Verbindung bringe – auch in der Schule habe ich mich immer eingemischt – kann ich sagen, dass es letztendlich kein endgültiger Beweis ist, den Darwin gestellt hat. Das könnt ihr nicht als richtig ansehen, das beweist nicht, dass die Kirche und die Moscheen was Falsches gesagt haben. Und dann fangen auch die anderen an, darüber nachzudenken. Man hat Verantwortung, wenn man sagt, „ich bin Moslem, ich bin Christ, ich gehöre dieser Religion an“. Und wenn die Religion kritisiert wird, dann ist man als Moslem, als Christ dafür *verantwortlich*, das zu *lernen*, weil ich fest in mir die Meinung trage, dass ich, wenn ich danach suchen würde, im Islam wirklich die Lösung finden würde, die dem dann auch wissenschaftlich entspricht. Und das ist meine Aufgabe, denke ich. Ich glaube auch, dass ich in der Gesellschaft eine sehr hohe Verantwortung trage, weil es heißt, der Umkreis wird dich nach dem Tode, am Tag des jüngsten Gerichts, dafür zur Verantwortung ziehen, weil du ihm das nicht erklärt hast, beziehungsweise nicht in der Lage warst, nicht fähig warst, ihm zu erklären, dass er auf dem falschen Weg ist. (Eyüp-Sultan, S. 52f.)

Ganz selbstverständlich wird in diesem Beitrag davon ausgegangen, dass es eine Legitimation für den Islam gibt, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, dass der Islam, wenn er nur selber wissenschaftlich betrachtet wird, zu allen nur denkbaren Fragen eine Antwort parat hat. Illustriert wurde diese Haltung nicht nur in diesem Interview mit Belegen, die sich zwar selten unmittelbar überprüfen ließen, aber nichtsdestotrotz mit einigem Nachdruck vorgetragen wurden. Häufig bezogen sich solche Beispiele auf Beweise, in denen mittels moderner Computertechnologie die *absolute Vollkommenheit des Qur’an* nachgewiesen werden sollte. Zunächst aber geht es darum, die eigenen Glaubensgewissheiten Nicht- und Andersgläubigen auf eine Art und Weise verständlich zu machen, die jenen nicht erlaubt, den Islam als vorwissenschaftliche, im Grunde genommen defizitäre *Denkweise* zu diskreditieren.

Ö.A.: Ein Freund, ein Atheist, hat mich mal gefragt, „sag’ mal, das muss doch voll das dumme Gefühl sein, wie gehst du denn damit um, immer in Verantwortung und ’n schlechtes Gewissen, was ist das denn für’n Leben?“. Die Frage, die haut erst mal rein. Da habe ich überlegt, wie meint der das? [ironisch] Weil, eigentlich komme ich mit der Verantwortung ganz gut klar [die anderen lachen]. Aber es war echt schwer, ihm das beizubringen. Und da meinte er, „wenn ich jetzt einem Menschen helfe, und du hilfst einem Menschen – und du hast ja gesagt, wenn ich nicht als Moslem sterbe, komme ich nicht in den Himmel, und du kommst aber in den Himmel, obwohl wir beide das gleiche gemacht haben, wieso kommst du in den Himmel und ich nicht?“.

Das sind solche Fragen, auf die man so vielleicht nicht unbedingt – man hat zwar 'ne Antwort parat, aber ich weiß nicht, ob es unbedingt die *richtige Frage* ist? Das heißt, ich komme ins Strudeln. Ich habe gesagt, „wenn ich es für Gott mache, dann werde ich dafür belohnt, aber du machst es für dein reines Gewissen, du gehst an einem Bettler vorbei, und gibst ihm Geld, nur damit du kein schlechtes Gewissen hast. Du legst dich ins Bett, hast 'n gutes Gewissen, hast es sozusagen damit erfüllt“. Aber ist das denn wirklich die richtige *Antwort*? Weißt du, vielleicht habe ich ihm etwas erzählt, was ihn in seinen Theorien nur bestätigt hat, dass es die Absolutheit nicht gibt? Das sind all solche Sachen, wo ich in Gesprächen mit Atheisten vor allem ins Strudeln komme, aufgrund der Tatsache, dass ich nicht viel weiß. Vor allem nicht viel wissenschaftliches. – Meine Schwester hat mal zu jemandem gesagt, „die Kinder werden von Gott bestimmt, ob das 'n Junge ist oder 'n Mädchen“. Und da sagte der, „nein, das kommt von den Genen“. Und dann hab' ich ihn gefragt, „und woher kommen die Gene?“, und dann war sein Wissen zu Ende – hätte er sozusagen das nötige Wissen gehabt, hätte er mir eins auswischen können. Und dann wäre mein Wissen zu Ende. Ich sag' mal, wenn er mit den Chromosomen gekommen wär'. Ja? Und das sind alles solche Sachen, wo ich aus Gesprächen mit Atheisten, [lacht] wissenschaftlich geprägten Atheisten, die Erfahrung gemacht hab', dass *ich* ziemlich wenig weiß. Und dass ich da wirklich viel aufarbeiten muss. Der Islam *bietet* auch *wissenschaftliche Beweise*. (Eyüp-Sultan, S. 54)

Solche wissenschaftlichen Beweise denn auch eigenständig führen zu können, sehen diese Befragten hier als ihre Aufgabe an. Warum Bildung *farz* sei, erschließt sich hier auf unerwartete Art und Weise: Es geht eben auch darum, sich in die Lage zu versetzen, kritische Anmerkungen von Nicht-Muslimen zum Islam parieren zu können. Das aber ist nur möglich, wenn die Jugendlichen einerseits die entsprechenden sprachlichen *Codes* beherrschen und andererseits mit bzw. durch Wissenschaft selber islamisches Ideengut legitimieren und untermauern. Dazu gehört eben auch die Praxis eines ‚medizinischen Materialismus‘<sup>249</sup> als Begründung dessen, was *haram*<sup>250</sup> ist oder eine nachträgliche Medikalisierung prophetischer Traditionen, hier, des *hadis*, der gebietet, *sich* [zum Schlafen] *auf die rechte Seite zu legen*:

Ö.A.: Ein Beispiel ist, dass es zum Beispiel *sünnet* ist, sich im Bett auf die rechte Seite zu legen. Wenn man schläft, sollte man sich auf die rechte Seite legen. Es ist nicht Pflicht. Es ist nur, weil unser Prophet es gemacht hat. Und ich hab's einfach so hingenommen. Ich hab's lange Zeit gemacht. Und dann hab ich irgendwie das Bedürfnis gehabt, mich auf die linke Seite zu legen. Hab' mich dann auch auf die linke Seite gelegt. Ein paar Tage danach habe ich in 'ner Zeitschrift gelesen, dass ein Wissenschaftler bewiesen hat, dass es für den menschlichen Körper gesünder ist, sich auf die rechte Seite zu legen. Und das ist die Antwort. Wenn jetzt jemand gekommen wär' und hätte gesagt, „ey, Mann, so was Dämliches, ob ich mich nun rechts hinlege oder links hinlege, das ist doch nun wirklich scheißegal, oder auf'm Bauch, was ist daran denn Religion? Was ist der Vorteil?“, dann hätte ich nur mit dieser Antwort kommen müssen. (Eyüp-Sultan, S. 55)

HLF.: Aber man dreht sich doch unwillkürlich im Schlaf, selbst wenn du auf der rechten Seite einschliffst, dann kann es ja sein, dass du auf der linken aufwachst. (Eyüp-Sultan, S. 55)

249 Vgl. Douglas 1988: 45-59.

250 *Haram*: alles Verbotene, u.a. der Verzehr von Schweinefleisch, Blut und Alkohol (vgl. Mertek 1997: 95).

Ö.A.: Das ist klar. Aber genau das ist jetzt wieder 'ne Antwort, da ist mein Wissen zu Ende. Weißt du? (Eyüp-Sultan, S. 55)

HLF: Aber da weiß ich nicht so genau, ob das nicht eher ein Argument dafür ist, dass man da mit Wissen und Wissenschaft gar nicht so richtig weiterkommt. Dass es in der Religion und im Glauben um was anderes geht als, in Anführungsstrichen, um Wissen. (Eyüp-Sultan, S. 55)

Ö.A.: Ich habe das mittlerweile so eingesehen: *Wenn* ich daran glauben will, dass es einen Gott gibt, der uns erschaffen hat, dann weiß *er* doch wirklich besser als wir, was für uns gut ist und was schlecht ist. Genauso wie ein Vater sein Kind erzieht. (Eyüp-Sultan, S. 55)

Ö.D.: – *viel extremer* – (Eyüp-Sultan, S. 55)

Ö.A. – natürlich ist das extremer. Das kann man natürlich nicht vergleichen. Aber er weiß doch, was gut ist und was schlecht ist. Genauso weiß Allah, was gut ist und was schlecht ist. Und er sagt zu uns nicht, „macht das, wenn ihr betet, geht es mir besser“, sondern er sagt, „mach das, dann wird es dir besser gehen“. Das heißt alles, was unser Gott uns vorgeschrieben hat, ich würde eigentlich nicht vorgeschrieben sagen, sondern was er uns empfohlen hat, was unser Prophet gemacht hat, dient uns. Und wenn wir das nicht sehen, dann heißt das, uns fehlt Wissen. Und da sollte man die Wissenschaft gebrauchen. Um zum Beispiel solche Sachen verständlich zu machen. Aber ein gläubiger Mensch braucht die Wissenschaft eigentlich nicht. Weil er daran glaubt. Das ist genau wie mit der Kuh, er braucht die nur anzugucken, und sagt, „das ist der Beweis für mich, dass es Gott gibt“. (Eyüp-Sultan, S. 55f.)

Der Verweis auf den älteren Muslim und seine Betrachtung der Kuh (s.o.) zeigt, dass auch für die Jugendlichen der Islam eigentlich keiner zusätzliche Legitimation bedarf; die Vollkommenheit der Schöpfung wie des *Qur'an* sind als Gottesbeweise hinreichend. Allein um die eigene Religiosität – dass eben der Islam als Basis für alltägliche Lebensfragen und -entscheidungen taugt – hier, in einer westlichen, weitgehend säkularisierten Lebenswelt vermitteln zu können, ist der Verweis auf ‚Wissenschaft‘ nötig. Typisch für eine solche Vorgehensweise ist das Beispiel der folgenden Interviewpassage.

Ö.D.: In dem Zusammenhang mit Wissenschaft vielleicht: Also der islamische *Botschafter*, was auch immer, der in Hannover sitzt, der die *bocas* unter sich hat, der Attaché [der türkischen Regierung für Islamangelegenheiten; HLF], mit dem haben wir uns mal mit dem unterhalten, und er meinte halt, wenn man die *sures* nacheinander, wenn man so 'ne Matrix aufbaut, wo oben die *sures*, oder unten halt, und dann die *ayets* nebeneinander schreibt, die Anzahl der *ayets*. Also man guckt *sure* drei, wie viele *ayets* hat, sagen wir mal drei, dann macht man dort 'n Punkt, dass halt so 'ne Matrix entsteht. Wie so'n Schachbrett. Und er meint, wenn man das alles zusammenbindet, dann steht da nachher *Allah*. Wenn ich das jetzt einem Atheisten erzählen würde, dann würde der sagen [lacht], „ey, der hat da *Allah* hingeschrieben“, der hat *Allah* hingeschrieben, und dann hat der die *ayets* und *sures* zugeordnet Und natürlich, der kann das sagen. Er sagt danach, „ey, der hat *Allah* hingeschrieben“, so, ganz klar, weil es 'n *relatives Denken* ist. Wenn man aber in 'ner ganz anderen Dimension darüber nachdenkt – man muss ja sagen, ich stell' die Annahme, das ist 'ne Absolutheit –, dann hat auch diese Absolutheit diese Fähigkeit, etwas zu konstruieren, und da kommt eben *das* dabei raus. Es ist ganz normal. Was für uns *irrational* ist, was wir überhaupt nicht *begreifen* können, wo wir sagen müssen, „also, ich muss jetzt erst mal *Allah* hin-

schreiben und diese Matrix aufbauen, und danach kommt dieses Buch, und dann werde ich im Buch die *ayets* und *suress* so ordnen, dieses komplexe System, dass da nachher *Allah* rauskommt“. Das ist dieses relative Denken. Aber wenn man wirklich über eine Absolutheit nachdenkt – das sind diese Probleme, die man auch hat, wenn man diese Beziehung aufstellt, Sohn-Vater, Mensch-*Allah*. Ja? Das ist ein Problem. Man kann diese Beziehung [diesen Vergleich; HLF] kaum aufstellen. Es ist wirklich unfair, wenn jemand jetzt mit dieser Vater-Sohn-Beziehung versucht, eine Antwort zu geben, dann da wirklich nachzuhaken, rumzunörgeln, zu sagen, „das geht doch nicht“, weil der einfach versucht, diese Absolutheitsbeziehung, die ist nun mal absolut, die gibt's nicht anders, die ist einzigartig, diese Einzigartigkeit mit relativen Dingen zu erklären. Rein vom Begriff her gibt es einfach keinen Vergleich. Das ist halt das Problem. (Eyüp-Sultan, S. 56f.)

Die Möglichkeiten moderner Computertechnologie wurden insgesamt häufiger als Beleg göttlicher bzw. *qur'anischer* Vollkommenheit dargestellt. Aber, wie auch in der folgenden Sequenz, geht es immer darum, diese Vollkommenheit nur mehr zu bestätigen, denn eigentlich, heißt es weiter, reiche ja *der normale Verstand* völlig aus, um daran zu glauben.

S.: Mein Wissen über den Islam, das ist vielleicht wie die Spitze einer Nadel. Aber der Islam ist so vollkommen, der Islam ist so mathematisch aufgebaut. Sie können den *Qur'an* in den PC eintippen und das Wort Satan herausfiltern, sie haben eine bestimmte Zahl. Sie können, das ist bewiesen, das Wort Engel herausfiltern, es entsteht eine Zahl. Sie können ein Wort – *cennet* – sprich: Paradies – herausfiltern. Sie können das Wort – *for example* – Hölle herausfiltern, Sie haben eine bestimmte Zahl. Und diese ganzen Zahlen sind durch neunzehn teilbar. Es ist *bewiesen*! Und im Namen *Allahs*, des Barmherzigen, des Erbarmers, oder besser gesagt, im Namen *Allahs*, diese Buchstaben ergeben die Zahl Neunzehn. Also man hat so 'ne Theorie dargestellt, neunzehn ist so 'ne Schlüsselzahl im *Qur'an*. Stell' dir vor, es ist ein Buch! Das könnte nur jemand machen, der so große Macht hat, die nur *Allah* hat. Und kein anderer. [...] Sie haben den *Qur'an* einigermaßen durchgelesen? Verstanden oder nicht verstanden, das ist ja 'ne andere Geschichte.<sup>251</sup> Aber ich sag' mal, Sie haben bestimmt Ihre Vorteile da entdeckt. Und wenn man dieses Wissen schon hat, dann glaubt man ja, dass dieses Buch ein geheimnisvolles Wissen hat, das auch wirklich von *Allah* kommt. Und dass das auch der Wahrheit entspricht. Viele Sachen, wie gesagt, einige Menschen verstehen das so, wie sie's haben möchten, einige verstehen das, was sie nicht erwartet haben. Verstehen Sie, was ich meine? Es gibt da Unterschiede, mit dem Verstand. Und so ist der *Qur'an*. das ist schon etwas Geheimnisvolles. *Qur'an ist nicht* jedermanns Sache, aber er *ist auch* jedermanns Sache. Und in dieser Hinsicht reicht der normale Verstand völlig aus, daran zu glauben. (Yunus-Emre, S. 60)

Weitere Beweise werden aber auch in der Natur gefunden. So zeigten mir die Teilnehmer eines Interviews eine in meinen Augen eher undeutliche Fotokopie, die den baumbewachsenen Rand einer nordrhein-westfälischen Bundesstraße abbildete. Die Kopie war in der Teestube einer Moschee am schwarzen Brett ausgehängt; das Besondere an der Darstellung war ihre Interpretation durch die Jugendlichen: dass die

251 Eine andere Geschichte insofern, als dass ich ihn – aus muslimischer Sicht – tatsächlich nur bezeugen könnte, wenn ich ihn denn verstanden hätte.

abgebildeten Bäume in der Form der arabischen Schriftzeichen für *la ilaha illallah*<sup>252</sup>, das islamische Glaubensbekenntnis, den ersten (und wichtigsten) der fünf Pfeiler, gewachsen wären. Dass dieses Naturschauspiel sich ausgerechnet in einem nicht mehrheitlich islamischen Land ereignete, galt als ein umso deutlicheres Zeichen göttlicher Allmacht. Für die befragten Jugendlichen sind diese Beispiele durchweg ein vielleicht unnötiger, aber zusätzlicher Beleg für die Vollkommenheit von Schöpfung und göttlicher Offenbarung; in der Diskussion mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft sind sie Teil einer breit angelegten Apologie.

Unabhängig von solchen apologetischen Fragen, die nur allzu oft mit wiederkehrenden rhetorischen Phrasen variiert werden, unterstellen alle Befragten ein weitgehendes Bildungsgebot, verbunden mit einem Bildungsauftrag an die Gemeinden und ihre (nicht nur jugendlichen) Mitglieder.<sup>253</sup> Grundsätzlich gilt der Islam als etwas, das zu erlernen ist. Dass die Jugendlichen sich den Islam durch Lernen aneignen, führt in ihren Augen dazu, dass er eben ein selbstverständlicher und immer gegenwärtiger Teil ihres Lebens ist. Der Islam, so konnte gezeigt werden, verlässt dabei die Grenzen der Moschee; islamische Grundsätze werden gerade auch auf das Hier-Leben angewandt, etwa in sozialen und ökonomischen Fragen. Die – gebildeten – Muslime beschränken ihre Frömmigkeit nicht auf das Beten, sondern der Islam wird Maßstab für das ganze Leben. Fast alle Jugendliche lehnten den Begriff Re-Islamisierung als Bezeichnung dieses Prozesses ab und verwiesen stattdessen immer wieder auf die Unveränderlichkeit ihrer Religion seit 1400 Jahren; einige wenige aber bewerteten solche Entwicklungen immerhin als einen *gewaltigen Umbruch*<sup>254</sup>, für dessen Beschreibung sie die Kategorien *Volksislam* und *Hochislam*<sup>255</sup> als durchaus angemessen bezeichneten; sie fanden in ihnen eine treffende Unterscheidung zwischen ihrer und der Religiosität ihrer Eltern bzw. Angehörigen der ersten Einwanderergenerati-

252 *La ilaha illallah*: es gibt keinen Gott, außer *Allah*.

253 Nicht zufällig hebt eine vom Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland geförderte quantitative Studie aus Münster (Alacaçioğlu 1999) u.a. auf mangelhaftes religiöses Wissen ab. Nur die Hälfte der Befragten (n=30) konnte etwa die fünf Säulen des Islam richtig nennen, sieben erkannten in einem multiple-choice-Frageverfahren *qur'anische* Prophetennamen richtig, 16 Befragte konnten keinen einzigen islamischen Glaubensgrundsatz nennen usw. (vgl. Alacaçioğlu 1999: 77f.).

254 Vgl. S. 156.

255 Wie den Begriff ‚Re-Islamisierung‘, der in Publikationen über den Islam allgegenwärtig ist, wollte ich auch die Kategorien ‚Volks-‘ bzw. ‚Hochislam‘ überprüfen. Letztere übernehme ich von Mihçiyazgan (1994: 197f.): „Für unser Thema ist auf die unterschiedliche Bedeutung des religiösen Rituals im Hochislam einzugehen. Die meisten Vorschriften für die religiösen Rituale sind koranisch verankert. Da der Koran als unverändert und unveränderbar gilt, wird im Hochislam die Ausführung der Rituale als *conditio sine qua non* angesehen. Aus demselben Grund ist aber im Volksislam eine relativ liberale Haltung zum religiösen Ritual zu finden: Da die Gläubigen sich in ihrer Praxis nach den Hadisen richten, ist die strikte Einhaltung der koranischen Vorschriften sozusagen nicht ihr Thema. Im Gegenteil, ihre religiösen Geschichten enthalten offensichtlich Relativierungen dieser Vorschriften. So ist für die ‚einfachen Muslime‘ nicht die Ausführung, sondern die Bekundung ihrer Absicht, das Ritual ausführen zu wollen, die zentrale Basis ihres Glaubens.“



on. ‚Wissenschaft‘, wenn auch allenthalben hochgeschätzt, wird tatsächlich doch nur apologetisch und *deshalb* selektiv angewandt; die Antwort auf die Frage, wie mit den Gegensätzen zwischen wissenschaftlichen und herkömmlichem religiösen Positionen umgegangen wird, bleibt undeutlich. Allenfalls in dem Anspruch, dass Bildungs- und Wissenserwerb nie abgeschlossen seien, zeigt sich eine Perspektive, die verspricht, dass diese Gegensätze ausgeräumt werden könnten, wenn man nur genug lernte. Dahinter steht eine unerschütterte Gewissheit, dass der *Qur'an* für alles eine Lösung biete – es gilt nur, danach zu suchen.

#### 4.3.3 Religiöse Erziehung in Elternhaus und Moscheegemeinde

Von allen Befragten hat nur ein einziger angegeben, dass er eine Art Bekehrungserlebnis gehabt habe. Auch er hatte, wenn auch eher widerwillig, im Kindesalter den *Qur'an*-Unterricht einer Gemeinde besucht. Er beschrieb deutlicher als die anderen Befragten, wie hoch die Belastung solcher Unterrichte für die Kinder sei, weil sie neben den schulischen Pflichten u.U. stundenlang an Wochenenden in der Moschee lernen mussten. Nicht nur aus seiner, sondern auch aus der Sicht seiner Eltern und der Verantwortlichen in der Gemeinde konnte dieser Unterricht, der ja, das muss man sich vergegenwärtigen, eine wichtige Grundlage für gelebte islamische Religiosität bedeutet, nur als gescheitert angesehen werden. Der betreffende Jugendliche führte später ein eher ‚wildes‘ Leben; er war sozial auffällig, renitent in der Schule sowie Alkohol und anderen Drogen nicht abgeneigt. Angesichts der divergierenden Wertvorstellungen von Elternhaus, islamischer Gemeinde und Aufnahmegesellschaft entschied er sich, offensichtlich völlig überfordert, für ein Leben jenseits aller Limitierungen. Erst gegen Ende des zweiten Lebensjahrzehnts lernte er den *boca* einer (*DITIB*)-Gemeinde kennen, der ihn nicht nur auf die Fragwürdigkeit seines Lebenswandels ansprach, sondern ihm auch Fragen stellte, die ihn über den Sinn seiner Existenz nachdenken ließen. Dieser Jugendliche verkörperte eben den Lebensstil, der genau das ausdrückte, was in vielen Interviews als *den schlechten Pfad gehen* angesprochen wurde. Nun haben, wenn auch in anderer Intensität, einige der interviewten Jugendlichen persönliche Erfahrungen mit diesem Lebensstil gemacht – der Unterschied zu diesem Einzelfall besteht vielmehr darin, dass sie, auf die Frage, wie sie *zum Islam gekommen sind*, kein Erlebnis und keinen konkreten Zeitpunkt angeben können: Sie sprechen vielmehr davon, dass sie in den Islam *reingewachsen* sind:

M.: Da ist man reingewachsen von klein auf, wenn die Eltern der Religion angehören. Und wenn man von klein auf ein bisschen am Unterricht teilgenommen hat, zum *boca* gegangen ist, wenn man ab sieben, acht, neun Jahren ab und zu von seinem Vater mit in die Moschee genommen wurde, dann wächst man einfach da rein. Und wenn man das so langsam mitgekriegt hat, dann ist man in der Religion mit drinne. Das ist nicht so, dass einen mit 15 der Vater fragt, „willst du jetzt als Christ oder willst du jetzt als Moslem leben“. Man ist da reingeboren und geht



den Weg halt. Ob man den Weg genauso geht wie sein Vater es will, das ist eine andere Frage. (Fatih I., S. 36)

So wird fast stereotyp die religiöse Sozialisation beschrieben. Die Kinder lernen die Grundlagen der Religion von ihren Eltern durch Nachleben. Der *Qur'an*-Unterricht in den Gemeinden kann auf diese Grundlagen aufbauen; er wird von den meisten Befragten zwar als wichtige, aber im Vergleich zu Eltern und Familie oft weniger wichtige Quelle religiöser Erfahrungen angesehen.

H.: Ich hab' vom Elternhaus viel mitbekommen. Mein Vater ist sehr belesen, obwohl er selber wenig zur Schule gegangen ist, aber von ihm hab' ich viel vermittelt bekommen, islamische Geschichte und so weiter. In der Moschee weniger. So zur islamischen Geschichte, so zur islamischen Allgemeinbildung. Dazu gehört ja nicht nur, die Gebote und Verbote des Islam tatsächlich zu lernen, sondern auch die islamische Geschichte, und die Vergangenheit, was damit gemacht wurde, was damit passiert ist. Diese Dinge hab' ich von Zuhause vermittelt bekommen, die Geschichte. Und die Moschee war halt eine Lehrstätte für *Qur'an*, für die Rezitation, aber auch, um das Gefühl dafür bekommen zu haben. (Hicret I., S. 10)

HLF.: Wenn ihr guckt, was ihr von der Religion wisst, was ihr so gelernt habt, könnt ihr sagen, wie viel von den Eltern kommt und wie viel von der Moschee kommt? (Mevlana II., S. 63)

M.: Bei mir ist sehr viel von den Eltern gekommen, weil – das kann man so sagen: ich hab' nicht viel von der Moschee mitgekriegt, was Religion angeht. (Mevlana II., S. 63)

HLF.: Aber, was hast du gesagt, wie viele Jahre bist du im *Qur'an*-Unterricht gewesen? (Mevlana II., S. 63)

M.: Ich selber – nicht lange. Das war 'n Jahr oder so. Und da bin ich echt nur zum Spaß hingegangen und nicht zum Lernen. Ich hab' sehr viel von meinen Eltern gelernt, weil die auch selber streng religiös sind. Aber *modern* religiös und tolerant. (Mevlana II., S. 63)

Şa.: [ironisch] *Keine* Fundamentalisten – [Lachen] (Mevlana II., S. 63)

Vielen Befragten war es wichtig zu sagen, dass die entsprechenden Kenntnisse altersgerecht vermittelt werden müssten. Zum Beispiel sei zu berücksichtigen, dass Kinder nicht überfordert, sondern nur ihrer Reife entsprechend unterwiesen werden dürften.

B.: Also bei uns ist es so, wenn man *akılbalığ*<sup>256</sup> ist, wenn man in die Pubertät kommt, erst ab dann gelten dann die Regeln. Also wenn da vorher irgendwas gemacht wurde, was verboten ist – man war ja noch ein Kind, man wusste nicht, was man tat – Sünde ist nicht Sünde. Das ist wirklich anerkannt. Erst danach gilt eigentlich das, was man macht. Und so gesehen könnte man eigentlich auch sagen, bis man in die Pubertät kommt, ist es eigentlich völlig wurscht, welcher Religion man angehört, [lacht] könnte man schon fast sagen, aber das ist jetzt meine Interpretation: Man weiß ja selbst noch nicht, was man macht. Man tut ja nur das, was man vorgesagt

256 Wörtlich etwa: vernünftig geworden.

bekommt, von den Eltern oder vom Umfeld. Erst wenn man selbst in der Lage ist, nachzudenken, erst ab da wird eine Sünde auch als Sünde bewertet. Also der Mensch muss erst selbst nachdenken können, selbst wissen *können*, was richtig und was falsch ist. Er muss die Unterschiede selbst erkennen. Erst danach wird eine Sünde zu einer Sünde. (Mevlana I., S. 42)

Vorher müssen die Kinder erst lernen, was erlaubt und was verboten ist, *eine Sünde kann noch nicht als Sünde bewertet* werden. Aber nicht bei allen Befragten wird wünschens- oder ablehnenswertes Verhalten in religiöser Terminologie bezeichnet. Was der oben zitierte Jugendliche für jüngere Kinder sagt, dass es nämlich vor der Pubertät noch nicht wirklich wichtig ist, sich in religiöser Hinsicht korrekt zu verhalten, wird relevant, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass für genau diese Kindheitsphase beinahe ausschließlich der Mutter die Erziehung obliegt. Mütter sind zuständig für Wärme, Nähe, emotionalen Schutz und liebevolle Zuwendung, Väter dagegen für Respekt, aber auch Rivalität, für Regeln und Gesetz – gerade insofern sie sich im Bereich der Religion manifestieren.

Der erste Kontakt zur Moscheegemeinde wird deshalb wohl nicht zufällig über den Vater hergestellt. Vom *Qur'an*-Unterricht heißt es stets: *Dann hat mein Vater mich da angemeldet*. Das *Reinwachsen in den Islam* ist immer damit verbunden, dass der Vater das heranwachsende Kind, seinem Alter entsprechend, zunächst manchmal und schließlich regelmäßig mit in die Moschee – in der Regel zum Freitagsgebet – nimmt. Vorher, bevor das Kind am *Qur'an*-Unterricht teilnimmt, findet eine allgemeine religiöse Erziehung in der Familie statt, die unterschiedlich in der Intensität und wohl auch Qualität ist, je nach dem, wie religiös versiert die Eltern oder andere Verwandte (Großeltern, Onkel oder Tanten) im näheren Umfeld sind. Die Kinder lernen dabei einerseits durch familiäre Vorbilder – „*man weiß ja selbst noch nicht, was man macht. Man tut ja nur das, was man vorgesagt bekommt, von den Eltern oder vom Umfeld*“ (Mevlana I., S. 42) –, andererseits werden ihnen mehr oder weniger kindgerecht religiöse Inhalte vermittelt.

HLF.: Wie ist es überhaupt, in der Erziehung, welche Vorstellungen haben islamische Kinder von *Allah*? Was kriegen die in ihren Familien gesagt? (Mevlana II. S., 59)

Şa.: Also: *Allah* ist allmächtig, er ist überall, er kann alles sehen, was wir machen, was wir tun, was wir denken, er ist überall. Vor ihm kann man nichts verbergen. Er weiß alles. (Mevlana II. S., 59)

M.: Bei uns ist das so: Alles ähnelt Gott, aber Gott ähnelt nichts. Oder ähnelt niemandem. So<sup>257</sup> kann ich mir Gott nicht vorstellen. (Mevlana II. S., 59)

HLF.: Aber wenn man da mit Kindern drüber spricht, wie erklärt man denen Gott? (Mevlana II. S., 59)

257 Unmittelbar vorher war das Tonband zu Ende; während des Bandwechsels wurde über christliche Gott-Vater-Bilder gesprochen.

Şa.: Da sagt man vielleicht: er ist *riesig*, er ist groß, er ist überall – (Mevlana II. S., 59)

Ma.: – er hat keine Gestalt! (Mevlana II. S., 59)

Şe.: Da geht man auf das Kinderniveau runter: Wie verhält man sich als Kind mit ihm – (Mevlana II. S., 59)

HLF.: – aber ich glaube, die Vorstellung, die man als Kind hat, die hat man im Grunde sein ganzes Leben lang. Die trägt man dann mit sich rum – (Mevlana II. S., 59)

Şe.: – ich mein' mit „auf sein Niveau runtergehen“ nicht, dass man ihm was Falsches erzählt. Nur in seiner Sprache. (Mevlana II. S., 59)

Die frühe Vermittlung von religiösen Inhalten geschieht also in einer altersgemäßen Sprache. Trotzdem liegt das größere Gewicht auf ‚Vorleben‘ durch die Eltern und ‚Imitation‘ durch die Kinder. Nur in seltenen Fällen *unterrichten* Eltern oder andere Verwandte die Kinder ausdrücklich im familiären Rahmen; die Vermittlung von ritueller Kompetenz findet in aller Regel in den Moscheegemeinden statt. Ein Jugendlicher, der in seiner Kindheit keine Moschee im unmittelbaren Einzugsbereich hatte und nur mit großem organisatorischen Aufwand den *Qur'an*-Unterricht in einer Gemeinde hätte besuchen können, beschreibt, dass in seinem Fall auf Betreiben der Eltern ein religiös gebildeter Onkel ihn und die Nachbarskinder unterrichtet habe.

Ö.A.: Also ich war da nur ganz kurz [im *Qur'an*-Unterricht; HLF]. Aber ich habe das Glück gehabt, sag' ich mal, dass ich das ziemlich früh von meinen Eltern beigebracht gekriegt hab. Und ein Onkel von mir, der hat das ziemlich gut drauf. Der hat in der Türkei diese *Imam-Hatip*-Schulen<sup>258</sup> besucht und der hat mir dann auch so das richtig gute Lesen beigebracht. Ich hab's also eher, sozusagen, in der Familie gelernt. Auch deshalb, weil es in der Gegend, wo ich herkomme, keine Moscheen gab. Da haben wir das dann so gemacht, dass meine Mutter [!] am Wochenende die Kinder aus dem ganzen Bereich zusammengetrommelt hat, und dann haben wir zusammen *Qur'an* gelernt. (Eyüp-Sultan, S. 11)

Neben der Information, dass hier außerhalb eines gemeindlichen Rahmens eine Form der religiösen Unterweisung gefunden wurde, fällt wiederum auf, dass die Art und Weise der Wissensvermittlung als *beibringen*<sup>259</sup> bezeichnet wird. Dieses Verb wird häufig benutzt, wenn es um familiäre Erziehung, und insbesondere um die Vermittlung von Religion, Tradition und Kultur in den Moscheegemeinden geht. Niemals

258 *Imam-Hatip*-Schulen sind höhere Schulen in der Türkei („Predigergymnasien“), die auf eine weitergehende Ausbildung, vorzugsweise auf ein theologisches Amt vorbereiten.

259 Beachte auch den Unterschied, den Mannheim zwischen „Hineinwachsen“ und bewusst Erziehen markiert (s. S. 50f.). Ein belletristisches Zitat vermag einen Hinweis auf die Bedeutung von *beibringen* zu geben: „Alles, was einem beigebracht wird, ist etwas, wozu man die Fähigkeit bereits besitzt, sonst würde es einem nicht beigebracht werden können. Und wenn man die Fähigkeit dazu besitzt, kann man strenggenommen nicht von Lernen sprechen; es entsteht nichts Neues, man entwickelt nur etwas, das schon vorhanden ist“ (Maarten 't Hart. *Die schwarzen Vögel*. 1999: 201f.).

dagegen wurde mit ‚beibringen‘ die Vermittlung von schulischer Bildung umschrieben. ‚Beibringen‘ scheint, auch angesichts der Feststellungen Mihçiyazgans<sup>260</sup> zur Erziehung in Familien türkischer Herkunft, eher auf einen imitativen Erziehungsprozess zu verweisen; dass auch die Wissensvermittlung in den Gemeinden nicht ‚pädagogisiert‘ ist, soll an anderer Stelle vertieft werden.

Problematisch aus der Sicht der Jugendlichen wird es mit den in der religiösen Erziehung vermittelten *Werten*, wenn die Pubertätsphase beginnt. Einerseits tut sich dann eine Kluft auf zwischen dem, was deutsche Gleichaltrige dürfen, und den Regeln, elterlichen Forderungen und Befürchtungen, denen sich Jugendliche türkischer Herkunft ausgesetzt sehen, wenn sie denn aus einer religiösen Familie kommen. Andererseits sind diese Regeln von den Jugendlichen nicht immer leicht nachzuvollziehen und akzeptabel. Zwischen den männlichen Kindern und ihren Eltern ergeben sich so teilweise heftige Auseinandersetzungen, die, jedenfalls im Fall der religiös gebundenen Jugendlichen, häufig dazu führen, dass elterlichen Vorgaben, welches Verhalten gut oder schlecht, richtig oder falsch sei, von den Jugendlichen auf den Grund gegangen wird. Die Regeln, so wurde häufiger gesagt, seien in jedem Fall zu überprüfen, zu hinterfragen, um ihren eigentlichen, *islamischen* Sinngehalt, jenseits der Ansprüche der Eltern, zu ergründen.

Ö.A.: Also ich habe früher immer Probleme damit gehabt, warum ich einiges nicht machen durfte. Und wenn ich dann nachgefragt habe, und ich habe keine klare und gute, zufrieden stellende Antwort gekriegt, dann fragt man sich natürlich, ja, warum soll ich das dann machen? (Eyüp-Sultan, S. 5)

Ö.D.: Anscheinend hat das Niveau an Bildung bei den Eltern gefehlt, um diese Information bei den Kindern so weiterzugeben, dass die Fragen der Kinder beantwortet werden konnten, jedenfalls zufrieden stellend, und andererseits wird – im Verhältnis zu den deutschen Familien – in den türkischen Familien vielleicht mehr handgreiflich<sup>261</sup> erzogen. (Eyüp-Sultan, S. 6)

Hier kommt ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal zur Sprache, das nicht nur in der Migrationsbiografie der Eltern, sondern auch in deren Möglichkeiten, wie sie sich – u.U. noch in der Türkei – die Religion angeeignet haben, begründet ist. Alle befragten Jugendlichen bezeichnen es als ihre Pflicht, im islamischen Sinne als *farz*, sich in religiöser Hinsicht zu bilden, die Religion zu lernen, und zwar unabhängig von dem, was sowohl Eltern als auch *hocas* vorgeben. Dabei werden durchaus auch kritische Positionen bezogen, die im Fall der Eltern auf deren ‚Bildungsniveau‘ und im Fall der Geistlichen auf deren mangelhafte Kenntnis der spezifischen Lebensrealität Jugendlicher türkischer Herkunft in der deutschen Migration verweisen. Deren Erfahrungshorizont ist nämlich ein ganz anderer: Weil ihnen die Lebensweise der

260 S. S. 89f.

261 Vgl. S. 94ff.

hiesigen Gleichaltrigen um ein vielfaches näher steht, suchen die muslimischen Jugendlichen ihre Lebenshaltungen im direkten Vergleich.

Ö.D.: In der Kindheit, da gab es immer mehr Verbote als Freiheiten. Und man hat die natürlich nicht verstanden. Man hat immer Auswege versucht. Es war so, ich durfte samstags nicht in die Disco, aber wenn mein Vater auf Nachtschicht war, dann war ich halt weg. Und die Mutter, also, ich hab' gewartet bis die Mutter schlafen ging, und dann war ich weg. Bevor er morgens um sechs nach Hause kam, war ich wieder im Bett. Und, ich hab' das damals nicht verstanden. Ich wusste auch nicht, was meine Eltern von mir wollten. Meine Freunde gingen alle in die Disco. Ich war vielleicht der einzige, der keinen Alkohol getrunken hat. Aber trotzdem ging ich da gerne hin. Aber bei mir ist es dann auch sehr durch die Schule beeinflusst worden. Dadurch dass ich immer lernen wollte und was tun wollte und aus mir was machen wollte, hat sich dieses Vergnügen, sagen wir mal, dieser Vergnügungsbereich immer mehr eingeengt. Dann hab' ich auch angefangen, da irgendwann drüber nachzudenken, was das eigentlich sollte, die ganzen Veranstaltungen, wo ich immer hin wollte. Also, die Begierde einfach. Wo das her kam. Und ich hab' das irgendwann als sinnlos empfunden, so dass ich mit zwanzig eigentlich schon keine Lust mehr hatte, da hin zu gehen. [...] Irgendwann kommt der springende Punkt, man versteht's und dann sagt man, „okay!“ (Eyüp-Sultan, S. 7)

Der *springende Punkt* meint in diesem Fall genau den Moment, in dem sich Jugendliche um eigenes, als authentisch begriffenes Wissen um den Islam bemühen. Natürlich erwirbt niemand dieses Wissen in einem intellektuellen Vakuum, sondern in einem prozesshaften Sich-Abgrenzen, Zustimmung und Weiterentwickeln von Meinungen, die seitens der Eltern, aber auch seitens der *bocas* und der religiösen Dachverbände in der Bundesrepublik vertreten und z.B. durch eigene Lektüre überprüft werden. Der Bildungsauftrag ist deshalb individuell.

Al.: Man *muss* lesen! Man *darf* nicht nur seinen Eltern zuhören, wenn die sagen, „ja, du musst das und dies machen“. Also man muss das selber machen. (Hicret II., S. 23)

T.: Aber ich mein' mal, wenn man was selber rausfindet, bleibt das länger hier drinne [zeigt auf den Kopf] als wenn meinetwegen die Mutter sagt, „ja, du musst fünfmal am Tag beten“ – „ja, wieso?“ – „ja, weil das der Islam sagt“. Aber wenn man das liest, dann sieht man ja, „ja man muss fünfmal am Tag beten“. Wenn man das liest, dann versteht man das erstens besser und zweitens bleibt das auch länger hier drinne [zeigt wiederum auf den Kopf], als wenn man das hört. Man kann das natürlich auch von den Eltern hören. Aber es ist immer besser, wenn man eigene, persönliche Erfahrungen macht. (Hicret II., S. 23)

Kultur, Tradition und Religion, Begriffe, die oftmals fast synonym von den Gesprächspartnern verwandt werden, erweisen sich in diesem Prozess endlich als differenzierbar. Auch ohne dass traditionelle und kulturelle Bindungen gänzlich aufgegeben werden, löst sich die Religion, ihre Praxis und insbesondere ihr intellektuelles Fundament, aus der Umklammerung von Tradition und Kultur, zumindest insofern überkommene Hierarchien nicht mehr unhinterfragt akzeptiert werden. Viele der

Jugendlichen emanzipieren sich dabei tatsächlich von den Vorstellungen ihrer Eltern, und auch die anderen erheben wenigstens theoretisch diesen Anspruch für sich.

Ö.A.: Die neue Generation, die jungen Mädchen, die haben das Kopftuch nicht so getragen, wie die Eltern das getragen haben, sondern die haben nachgelesen, „warum muss ich denn Kopftuch tragen?“ Und dann haben die plötzlich gesehen, da ist sogar eine Beschreibung, „wie trage ich Kopftuch?“. Also, Kopftuch soll etwas bezwecken, soll gewisse Sachen verdecken, also wenn ich das Kopftuch so trage [zeigt den Knoten unter dem Kinn], dann verdeckt es nicht, also ist es nicht Sinn der Sache, also muss ich das Kopftuch so tragen [zeigt wie das Tuch angelegt wird, so dass die Haare und der Hals bedeckt sind]. (Eyüp-Sultan, S. 90f.)

H.: Das kommt durch die Bildung. Unsere Eltern, unsere Mütter sind auch auf ’m Hof großgeworden. Wie man’s nimmt, die waren halt nicht so sehr gebildet, die wussten nicht, wie man sich hundertprozentig bedecken muss. Sie haben sich so bedeckt, wie ihre Eltern auch, und das, was sie gemacht haben, entsprach der Kultur, die sie von den Eltern beigebracht gekriegt haben. Die hatten ja keinen Religionsunterricht. Die haben das von den Eltern gelernt. Und das merken wir auch jetzt zu Hause, wenn zum Beispiel meine Mutter etwas sagt, was sie von ihren Eltern beigebracht bekommen hat, dass das leider nicht dem Islam entspricht. Das muss man denen auch sagen. Es gibt ab und zu mal Sachen, die halt falsch sind. Das kommt von der türkischen Kultur. (Eyüp-Sultan, S. 91)

Hier kommen verschiedene Einflüsse zusammen: Es zeigt sich, dass die Vermittlung von Religion mindestens ab einem bestimmten Alter nicht länger ausschließlich den Eltern und Moscheegemeinden obliegt. Die Jugendlichen sind offensichtlich auf der Suche nach einem ‚authentischen‘ Islam und reflektieren dabei gleichermaßen kritisch sowohl die türkische als auch die deutsche Lebensrealität.

HLF.: Seid ihr auf ’ne andere Art und Weise Muslime als eure Eltern das sind, oder Großeltern? (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.A.: Ich würd’ einfach sagen [überlegt angestrengt] – wir müssen aufgrund gewisser Gegebenheiten den Islam anders ausleben als die. Aber sonst, im Wesentlichen, finde ich gar nicht, dass wir anders sind. Ist ein deutscher Moslem ein anderer Moslem als ein türkischer Moslem? Wenn er nicht Türkisch spricht? (Eyüp-Sultan, S. 96)

Die Gegebenheiten stehen für die spezifischen Lebensbedingungen dieser Jugendlichen, die durch die sich verstetigende Migration signifikant von denen ihrer Eltern abweichen. Bedeutsam scheint nicht nur, dass Bildung als *farz* aufgefasst wird, sondern dass sich die Bildungsmöglichkeiten für die Jugendlichen der zweiten und dritten Einwanderergeneration im Vergleich zu ihren Eltern und Großeltern potenziert haben.

Ö.D.: Ein gebildeter Moslem ist ein anderer Moslem als ein – gewöhnlicher Moslem. (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.A.: – das läuft doch aufs gleiche hinaus: du sprichst Deutsch, deine Eltern nicht – (Eyüp-Sultan, S. 96)

H.: – die haben ja auch alles von ihren Eltern gelernt, die Bildung kam nicht von der Schule, vom Religionsunterricht, alles kam von deren Eltern. Tradition und Religion waren sehr vermischt, sag' ich mal, da war ziemlich viel Tradition drin. (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.D.: Also früher war das einfach so intuitiv – man hat's *gemacht* – bei den Älteren auch. Man sieht's ja, wenn man dem Vater mal 'ne Frage stellt, dann sagt der einfach, „das macht man so“. Und die *bocas* wussten das damals auch nicht. Als unsere Generation dann kam – die haben angefangen Fragen zu stellen, erst waren sie [die Älteren] sauer und nachher mussten sie einsehen, dass diese Fragen beantwortet werden *müssen*. (Eyüp-Sultan, S. 96)

H.: Denn du hast hier die Möglichkeit in zehn Büchern nachzuschlagen. (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.D.: Das heißt natürlich: man lebt bewusster. (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.A.: Würdest du *das* als anders bezeichnen? (Eyüp-Sultan, S. 96)

H.: Das *ist* doch anders! Natürlich ist das anders! (Eyüp-Sultan, S. 96)

Ö.D.: Als Moslem bin ich nicht anders – (Eyüp-Sultan, S. 97)

Ö.A.: – sagen wir mal: einer der betet nur und liest nicht, bildet sich nicht weiter. *Lebt* der auch anders als du? Ein Jugendlicher? Verstehst du, wie ich das meine? Also, nach *welchen Kriterien* definieren wir ‚anders‘? (Eyüp-Sultan, S. 97)

Ö.D.: Es geht um das *Bewusstsein*. Es geht auch um den eigenen Horizont. (Eyüp-Sultan, S. 97)

Ö.A.: ‚Bewusster‘ hast du gesagt? (Eyüp-Sultan, S. 97)

Ö.D.: Es geht auch um den eigenen Horizont. Es ist ein riesiger Unterschied, ob du etwas intuitiv machst, beziehungsweise, weil man es dir sagt, oder ob man es dir sagt, du forschst nach und kommst dann auf das gleiche Ergebnis. Das ist so, wie wenn du den *Qur'an* nur liest und nicht verstehst, was da drin steht, weil du kein Arabisch verstehst, du kannst nur lesen, und der Unterschied zu jemandem, der Arabisch lesen kann und es auch versteht. Das ist in etwa zu vergleichen. [Längere Gesprächspause; HLF] *Gefällt* dir das nicht? (Eyüp-Sultan, S. 97)

Ö.A.: Nein, das hat mit gefallen nichts zu tun. Ich definier' das nur 'n bisschen anders. Ich sage, wenn die Frage ist, „lebt ihr anders als eure Eltern?“, heißt das ja, die erste Generation anders als die zweite und die zweite anders als die dritte. Wenn die Frage darauf hinaus läuft, würde ich sagen, dass die prozentualen Anteile der Generationen, die den Islam viel bewusster ausleben, vielleicht zugenommen haben. Da würde ich dir zustimmen. Aber es hat *auch* in der Generation unserer Eltern Leute gegeben, die versucht haben, den Islam zu erforschen. Sehr wenige vielleicht, also sind nur die Anteile gewachsen. (Eyüp-Sultan, S. 97)

Die Jugendlichen begreifen also Bildung als das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung ihrer Religiosität von der ihrer Eltern. Diese Bildung hat neben Elternhaus und Moscheegemeinde als weiteren und wichtigen Ort den Freundeskreis. Solche Freundeskreise existieren über die jeweiligen Wohngebiete hinaus stadtweit und sind ausdrücklich nicht auf Jugendliche jeweils eines bestimmten Dachverbandes begrenzt. Gerade unter den Jugendlichen sind diese Grenzen der Dachverbände häufig aufgehoben – wie suspekt dies deren Funktionären auch immer sein mag. Zusammen mit der Tatsache, dass auch unter den Eltern, respektive Vätern, häufig Doppelmitgliedschaften vorkommen, ergeben sich daraus spannende Fragen für die Zukunft der – heute noch – konkurrierenden Dachverbände.

#### 4.4 Das Bild von der islamischen Gemeinde

Die Gemeinden haben sich seit ihren Anfängen sehr stark verändert. Diese Änderungen betreffen nicht allein die Prozesse von Gründung, Spaltung, Neugründung und Namensänderung<sup>262</sup>, die es allenthalben gegeben hat und noch gibt, sondern auch das äußere Erscheinungsbild und die Funktion der Gemeinden. Dass es die über lange Jahre fast klassische *Keller-* oder *Hinterhofmoschee* kaum mehr gibt, hat offensichtlich viel mit der Entwicklung der türkischen Bevölkerungsgruppe zu tun. Diese Entwicklungen, die hier nur angedeutet werden können, sind auch den befragten Jugendlichen bewusst; sie gehen sogar von einer Wachstumsprognose aus, und zwar sowohl was den zahlenmäßigen Anteil von türkischen Einwanderern an der Wohnbevölkerung angeht, als auch die islamischen Gemeinden betreffend.

✓: Ich denke, am Anfang war das ja so: Damals haben wir in kleinen Räumen gebetet. In Zimmern mit fünf Leuten, was weiß ich, haben die gebetet, und da war Freitagsgebet. Aber jetzt langsam, in den letzten fünfzehn Jahren, haben die Menschen kapiert, „Leute, das ist vorbei, wir bleiben hier. Wir werden hier sterben, und das war's“. Und den Jugendlichen geht das genauso. Deswegen investiert man jetzt auch das Geld nicht mehr in der Türkei, sondern die meisten kaufen jetzt hier ein Haus oder kaufen hier ihre Wohnung oder sagen, „ich investier' mein Geld in die Moschee, da tu' ich was Gutes“. Die bauen hier Moscheen. Wie zum Beispiel unsere Moschee hier – das ist alles von Privatgeldern, von Spenden aufgebaut. Da haben die Leute gezeigt, „ey, wir bleiben hier, wir brauchen nicht in der Türkei irgendwo was zu spenden, wir können hier unsere Moschee aufbauen, wenn wir was spenden, dann können wir ja hier den Leuten helfen“. Und ich sag' mal so: die Investitionen, die wir hier gemacht haben, die haben sich alle gelohnt. Also, jetzt sind so viele Angebote da, dass man viel mehr jetzt aus den Moscheen machen kann, dass man viel mehr Unterrichte machen kann, dass man viel mehr Freizeiten gestalten kann. Und deswegen bin ich mir ganz sicher, dass die Leute sagen, „tzz, was haben wir die letzten 25 Jahre gemacht, wieso haben wir so lange gewartet, bis wir die Moschee gebaut haben“. Und, ich sag' mal so, es werden wahrscheinlich noch andere Moscheen gebaut werden. Irgendwann wird die Zeit kommen, sag' ich mal so, dass diese Moschee auch für uns zu klein sein wird. Dann wird man eine größere Moschee bauen müssen. (Fatih I., S. 41)

262 Vgl. u.a. Schiffauer (2000: 18), Mıhçıyazgan (1994: 28). Frese/Hannemann (1995: 7ff.), Feindt-Riggers/Steinbach (1997: 16-26).



Als sich die ursprünglichen Migrationsziele offenkundig nicht mehr kurzfristig erreichen ließen, als sie die reduzierte Welt der Männerwohnheime und die Unzugänglichkeit der Aufnahmegesellschaft eine Zeit lang erfahren hatten, begannen die so genannten Gastarbeiter, ihre Lebensumstände zu verändern. Die Perspektive verschob sich von einer baldigen zu einer mittel- bis langfristigen Rückkehr. Bestand die ‚Gastarbeitergesellschaft‘ zunächst ausschließlich aus Männern, die zudem gleichaltig und ähnlich (un-)qualifiziert für ein bestimmtes unteres Segment des Arbeitsmarktes ausersehen waren, änderte sich die Zusammensetzung der türkischen Wohnbevölkerung in Deutschland durch Familiennachzug, Partizipation an Bildungs- und Qualifizierungsangeboten und nicht zuletzt durch das Entstehen einer speziell auf türkische Migranten bezogene Infrastruktur aus kleineren und mittleren Gewerbebetrieben. Allmählich verlagerte sich so der Lebensmittelpunkt der Migranten nach Deutschland. Dadurch wurde die wachsende Heterogenisierung der ursprünglich homogenen Bevölkerungsgruppe angestoßen und überhaupt erst möglich. Frauen wurden in die Arbeitswelt einbezogen, Kinder in das deutsche Bildungssystem, und es etablierte sich allmählich eine ‚Migrantenkultur‘ mit einem entsprechenden Angebot.

Neben den konsumtiven Bedürfnissen, die von einer „Nischenökonomie“<sup>263</sup> befriedigt wurden, spielten auch soziale eine gewichtige Rolle und zwar sowohl bei der Heterogenisierung der türkischen Minderheit als auch bei ihrer Etablierung als eine gesellschaftlich relevante Gruppe. Es entstand ein großflächiges Netzwerk von Initiativen, die neben spezifischen, wie Arbeitnehmerinteressen (z.B. Lohnsteuerselbsthilfe), Freizeitaktivitäten (Sport, Kleingärtner, Folklore)<sup>264</sup>, auch allgemeineren Zielen dienten. Darüber hinaus sind flächendeckend türkische Medien in Deutschland erhältlich. Sechs verschiedene türkische Tageszeitungen sind am Markt, und seit Beginn der Satelitenübertragung bzw. des Kabelfernsehens sind auch diverse türkische TV- und Rundfunkprogramme zu empfangen.<sup>265</sup> Für den Zusammenhang dieser Arbeit ist natürlich der ‚Bereich‘ Religion besonders wichtig, insofern Religion und religiöses Leben nicht mehr selbstverständlicher Teil des allgemeinen sozialen Lebens sind, sondern analog zu den oben genannten Spezialinteressen einer Initiative bedürfen und organisiert werden wollen, und zwar – das ist das eigentlich Bedeutende – nach *hiesigen* Vorgaben: die über den eindeutig privaten Rahmen hinausgehenden religiösen Aktivitäten sind nach Maßgabe des deutschen Vereinsrechts verfasst. Diese Struktur aber ist dem Islam im Grunde fremd.<sup>266</sup> Damit ist ein zusätzlicher Impuls zur Diversifikation gegeben, der zwangsläufig und auf ganz neue Art zu einer *Verrechtlichung* im Sinne einer formellen Organisation des Islam führen wird.

263 Şen (1996: 263).

264 Detaillierte Darstellung bei: Fijalkowski/Gillmeister (1997).

265 Vgl. Zentrum für Türkeistudien (1994: 110).

266 Vgl. Frese/Hannemann (1995: 8).

Ö.D.: Ich finde, aus den Moscheen sind gewisse Einrichtungen entstanden, und die vertreten jetzt in verschiedenen Bereichen den Islam. Sei es jetzt, zum Beispiel, das Islamarchiv<sup>267</sup> in Bremen, das ist ja letztendlich aus der Moschee [entstanden; HLF] – aber jetzt haben sie sich so mittlerweile getrennt, dass sie selbst 'ne Einrichtung sind. Die denken sogar über 'ne Stiftung nach. Aber es nimmt, gewisse Sachen nehmen einfach einen natürlichen Lauf. Es trennen sich gewisse Sachen von der Moschee – rein rechtlich – das passt sich ja an. Früher, nach dem islamischen Recht würde es ja heißen, die sind in der Moschee wirklich involviert. Also, die hätten einen Raum, also rein örtlich jetzt, und sie würden unter den Fittichen der Moschee arbeiten. Aber weil sie sich jetzt dem deutschen Recht angepasst haben, sozusagen, sie haben gesehen, in Deutschland, rein rechtlich ist das so und so. Na gut, haben sie gesagt, dann trennen wir uns. Und sie haben sich wirklich auch getrennt. Und nun haben sie wirklich 'ne unabhängige Instanz, 'ne Einrichtung für sich. (Eyüp-Sultan, S. 45)

Interessanterweise werden nun die sich in der Migration bildenden Gemeinden von vielen Jugendlichen als ein *Idealbild* einer Moscheegemeinde bezeichnet, einer Gemeinde, die nicht, wie die Befragten es für die Türkei annehmen, ausschließlich zum Beten aufgesucht wird und ansonsten in der Regel leer und oft sogar verschlossen bleibt; die Gemeinden würden hier wieder zu sozialen Zentren, und kämen damit den ‚klassischen‘ Moscheen der Vergangenheit sehr nahe.

HLF.: Könnt ihr sagen, welche Unterschiede ihr zu türkischen Gemeinden seht, was die Organisation des religiösen Lebens angeht? Kann man das konkret sagen, welche Unterschiede es zur Türkei gibt? Oder ist das alles identisch, hierher verpflanzt sozusagen? (Eyüp-Sultan, S. 26)

Ö.D.: Ich würde sagen: Das ist im Umbruch, gerade durch die zweite Generation. Also, ich find's auf alle Fälle anders. Und ich finde, dass da ein Umbruch stattfindet durch die zweite Generation. (Eyüp-Sultan, S. 26)

Ö.A.: Aber auch durch die gegebenen Probleme. Die Problematik ist ja auch ziemlich anders. Ich denke mal, in der Türkei in den Gemeinden und hier in Deutschland. (Eyüp-Sultan, S. 26)

H.: Das sind ganz andere Anforderungen in der Türkei. Da ist eine Moschee halt nur eine Moschee, wo die meisten von der Arbeit direkt hingehen, beten, und dann wieder zur Arbeit fahren. Der Laden wird kurz geschlossen, für zehn Minuten, hingehen und zurück, das war's. Moschee ist Moschee. Und hier ist die Aufgabe der Moschee nicht nur, dass man drin betet, sondern es ist 'n Versammlungsort, wo sich Jugendliche eigentlich auch treffen sollten, wo bestimmte Sachen diskutiert werden *und* gebetet wird. Ein Raum sollte hier sein, wie gesagt, sozial, damit hier Jugendliche zusammen spielen können, und was weiß ich. Was sie halt machen wollen. (Eyüp-Sultan, S. 26)

Ö.D.: Für die frommen Familien bleibt eigentlich nur die Moschee für die Freizeitgestaltung.<sup>268</sup> Das ist es. Und dann gibt's für den Begriff ‚Moschee‘ eine neue Definition in dem Zusammenhang, wie es vielleicht schon mal vor hundert Jahren auch war – (Eyüp-Sultan, S. 27)

267 In Bremen befindet sich eine Außenstelle der in Soest ansässigen Hauptstelle des *Zentralinstituts Islamarchiv-Deutschland*.

268 An anderer Stelle im selben Interview wird über die Türken in der Türkei ausgesagt, dass die sich von den hier lebenden vor allem dadurch unterscheiden, dass sie überhaupt keine Freizeit

Ö.A.: – genau, wollt' ich gerade sagen: das ist ja keine *neue* Definition, sondern die *wahre* Definition. [...] Im Begriff ‚Moschee‘ ist noch mal *mesjid*. *Mesjid* ist eigentlich nur der Ort, wo man betet. Die Moschee bedeutet aber nicht [nur; HLF] „der Ort, wo man betet“. Ich hab' dir doch von diesem A.<sup>269</sup> erzählt, der hat mir mal erzählt, er hat im Internet mal so 'ne Zeichnung, oder einen Plan von einer Stadt, von einer frühen Stadt gesehen, und da war im Zentrum der Stadt ist 'ne ganz große Moschee und um die Moscheen rum sind diese Einkaufshallen und dann Treffs für Frauen, weil in unserer Religion sitzt man ja separat, für die Frauen extra, für die Männer extra, und da ist sozusagen die Moschee halt, die das soziale Zusammenleben plant. Ja, die Moschee stellt sozusagen, für die Religion abgestimmt, Möglichkeiten zum Heiraten, wie man zum Beispiel auf islamische Art, sozusagen, heiratet. [...] Das heißt, der Islam bedeutet ja nicht nur Beten. Sondern auf islamische Art heiraten, auf islamische Art verheiratet zu sein. Das bedeutet halt wiederum, dass man mit der Frau zusammen was unternimmt – auf den Islam abgestimmt. Das gibt's hier in Deutschland nicht. Ein Biergarten ist zum Beispiel nicht ein Ort, wo man mit der Frau zusammen hingehen kann, und sozusagen sich *vergnügen* kann. Und jetzt muss man sich diese Orte selber schaffen. Und natürlich versucht man dann automatisch an die Moschee anzuknüpfen, und da ist immer für mich dieses Paradebeispiel Fatih-Moschee. Also wenn's mehr solcher Möglichkeiten geben würde, würde es auch viel *cooler* werden, würde ich sagen. (Eyüp-Sultan, S. 30)

Die Anforderungen, die nicht nur von den Jugendlichen an die Gemeinden gestellt werden, sind im Laufe der Zeit höher geworden. Zwar steht nach wie vor das gemeinschaftliche Gebet im Vordergrund, aber heute müssen die Gemeinden, wenn sie denn von jüngeren Muslimen anerkannt werden wollen, auch weitergehende soziale Funktionen erfüllen.<sup>270</sup> Dazu gehören umfassende Angebote – z.B. auch eine ‚offene Tür‘, ein niedrigschwelliges Angebot für Jugendliche, das nicht zuletzt dazu dient, sich in den Jahren nach dem *Qur'an*-Unterricht *nicht aus den Augen zu verlieren*. Dazu kommt, als völlig neue Aufgabe einer Moscheegemeinde, *Freizeitgestaltung*, wenn möglich für die ganze Familie bzw. für alle Altersgruppen. Die Moschee als *Ort, an den man auch mit seiner Frau zusammen hingehen kann*, stellt eine neue Qualität dar. Es geht also um soziale Kohäsion, die durch das (Freitags-)Gebet allein nicht (mehr) herzustellen sei. Die Moschee als Gebetsraum ist so gesehen die Grundvoraussetzung, die sich unter den Bedingungen der Migration erweitern muss.

H.: Also, das allerwichtigste ist ja zuerst, das Gebet zu verrichten. Irgendeine Stelle, wo man das Gebet verrichten kann. Das Freitagsgebet ist sowieso Pflicht, und dafür muss man eigentlich eine Moschee haben. Früher war das so, dass die Leute ihre Gebete in Wohnungen und in Kellern absolviert haben. Und für mich ist das wichtigste, das Gebet zu verrichten. Und das ist ja

---

hätten, sondern immerzu arbeiten müssten. Ein Unterschied zwischen hiesigem und türkischem Gemeindeleben erklärt sich demnach aus der abweichenden *Organisation von Arbeitszeit*.

- 269 Die Rede ist vom jungen Pressesprecher der Islamischen Föderation Bremen (IFB), der im Laufe der Zeit, vor allem auch durch seine Mitarbeit in interreligiösen und interkulturellen (politischen) Arbeitsgruppen, über muslimische Zusammenhänge hinaus einen innerstädtischen Bekanntheitsgrad erlangt hat, der weit über den seiner Vorgänger hinausgeht.
- 270 Was das dann über die Bedeutung und die Stellung des Gebets im Gemeindeleben aussagt, müsste eigens überprüft werden; eigentlich konstituiert sich ja die Gemeinschaft gerade in der *gemeinschaftlichen* Verrichtung des *namaz*. Vgl. dazu al-Buhârî (1997: 140ff.).

wohl überall möglich, in allen Moscheen, und zweitens, ein Treffpunkt für Jugendliche. Das ist gar nicht lange her: Ich weiß, dass es das vor ein paar Jahren nirgendwo gegeben hat. Da musste man bei den Älteren halt mit ins Café. Es war so. Gut, da war ich noch ziemlich jung und hab' das nicht so gesucht, dieses Zusammensein mit Jugendlichen. Vielleicht lag es daran, dass ich in meiner Gegend in ein Jugendheim gegangen bin, in ein staatliches Jugendheim gegangen bin, da wo sich die Freunde und Kumpels getroffen haben. Jetzt, würde ich sagen, wenn es jetzt dieses Jugendcafé [in der Gemeinde; HLF] nicht geben würde, würde ich es sehr vermissen. Man braucht einen Platz, wo man sich mit Freunden trifft. Das ist so wie bei den anderen die Gaststätte oder so. Da ist man halt Samstagabend und da trifft man sich. Da braucht man sich nicht zu verabreden. Weil wenn man berufstätig ist, ist es ungemein schwierig, sich zu verabreden und irgendwas zu unternehmen mit Freunden. Oder besser gesagt, es ist ganz einfach, sich mit guten Freunden aus den Augen zu verlieren. Und dann trifft man sich erst ein Jahr später, und man hat sich dann irgendwie nichts mehr zu sagen. Und das finde ich an der Moschee wichtig, dass das Jugendcafé mit integriert ist. Die Moschee ist in ihrer ursprünglichen Form eigentlich nicht nur eine Gebetsstätte, sondern ein Aufenthaltsraum über alle sozialen Belange. Zum Beispiel, die Ausgabe von Essen ist eigentlich inbegriffen. Sollte so sein in einer Moschee. Reisende sollten beherbergt werden. Reisende sollten dort bewirtet werden. Die Möglichkeit sollte einem gegeben sein. Dort zu schlafen sollte möglich sein. Dort zu lernen. Nicht nur Lernen, wie wir es hier machen, als *Qur'an*-Schule, sondern mehr diese akademische Bildung zu erlangen. Das war ja früher so. (Hicret I., S. 25)

HLF.: Also, eine *medrese*<sup>271</sup>? (Hicret I., S. 25)

H.: Genau. Das war ja der Ursprung. Der kommt ja daher. Alles in eins zu vereinbaren. Eine soziale Einrichtung, die es sich leisten kann, so was zu finanzieren. Moscheen darf man nicht missen, die Sachen macht sonst keiner. Also ist das in der Moschee strukturiert. Heute ist das nicht mehr so. Heute in der Türkei ist das eher mehr 'ne Gebetsstätte. Da ist kein Café mehr. Da gibt's nicht die Möglichkeit, Tee zu trinken, sich hinzusetzen, Sachen zu erledigen, einkaufen, zum Friseur gehen und solche Sachen. Aber das ist ja der eigentliche Gedanke: Die Moschee als das Zentrum des sozialen Lebens darzustellen. Also alles, was man eigentlich im Alltag macht, sollte man auch in der Moschee unterbringen können. Also, die Wege sollten sich öfter kreuzen. In der Türkei wird das eher als Gebetsstätte gehandelt. Mehr nicht. Dort ist kein Friseur, dort kann man nicht einkaufen, dort kann man nicht andere Sachen erledigen, dort kann man nicht Leute treffen. (Hicret I., S. 25f.)

Die Darstellung der idealen Moschee als *Zentrum des sozialen Lebens*, die ein Jugendlicher im Internet gefunden hat, scheint über die Dachverbands- und Gemeindegrenzen hinaus zu kursieren; jedenfalls haben sich etliche Befragte offensichtlich darauf bezogen, wenn sie *ihre* Idealvorstellungen schilderten. Viele Jugendliche begrüßen solche Vorgänge nicht nur als Belege für erfolgte Integration, manche schreiben den Gemeinden eine integrative Wirkung zu. Wobei die Vorstellung von Integration hier zunächst andere Inhalte hat, als sie etwa in der Öffentlichkeit gemeinhin diskutiert werden. Integration bedeutet für die Jugendlichen zu allererst Binnenintegration, eine Selbsthilfestruktur: Die Moscheen sollen (und sind es wohl auch) eine Anlaufstelle für solche Muslime sein, die Hilfe für Umgang mit den Institutionen der Auf-

271 *Medrese*; türk. für arab. *madrasa*: klassische islamische Lehranstalt, früher an die Zentralmoscheen angegliedert, vermittelt(e) eine eher theologisch-akademische islamische Bildung.

nahmegesellschaft benötigen. Voraussetzung für diese Form der Selbsthilfe ist allerdings, wie der folgende Interviewabschnitt zeigt, dass die ‚Betreiber‘ der Gemeinden sich selber *zurecht finden*. Das Integrationsverständnis der Jugendlichen, so wird an dieser Aussage deutlich, unterscheidet sich wesentlich von den Erwartungen der Aufnahmegesellschaft: Deren Vorstellungen, die oftmals kulturelle Assimilation meinen, gehen an denen der befragten Jugendlichen vorbei.

HLF.: Haben die Moscheegemeinden hier ’ne Aufgabe dabei, die Muslime zu integrieren? (Hicret I., S. 26)

H.: Ach, also, seit Kurzem – also das soziale Leben in Deutschland etwas zu erleichtern, oder behilflich zu sein, würde ich sagen. Vor Kurzem, also vor nicht allzu langer Zeit, waren ja die Leute, die die Moscheen hier betrieben haben, selbst ja noch nicht integriert. Die konnten sich ja selbst nicht mal zurecht finden. Geschweige, dass sie anderen Hilfestellung geben konnten. Früher war das nicht so. Aber jetzt, wo jetzt meine Generation erwachsen ist, diese Aufgaben übernimmt, geben wir Hilfestellung. Wir sind immer da, wenn Fragen da sind. Das ist überhaupt das Wichtigste, dass man weiß, wen man fragen soll. Da kommt einer an mit ’nem Brief, Finanzamt, Stadttamt, Polizeiamt, je nach dem, „was ist’n das?“ – und dann macht man das schnell fertig. (Hicret I., S. 26f.)

Eher auf das Verhalten der muslimischen Einwanderer hebt die folgende Sequenz ab. Die Gemeinden, heißt es, würden insbesondere die Jugendlichen zu freundlichem Auftreten gegenüber den *deutschen Mitbürgern* anhalten und sich um deren Bildung kümmern. Der letzte Aspekt – sicherlich in Zusammenhang mit der bereits beschriebenen Wertschätzung von Bildung an sich – deckt sich endlich mit landläufigen Integrationserwartungen.

HLF.: Haben die Gemeinden einen Anteil an der Integration der türkischen Einwanderer. (Fatih I., S. 14)

V.: Also, was unsere Moschee angeht, was ich hier so höre und sehe, da hat das *natürlich* einen positiven Einfluss. Zum Beispiel bringt unser *boca* uns immer bei, dass wir zu unseren deutschen Mitbürgern immer freundlich sein sollen, dass wir uns um die kümmern sollen, dass alle Menschen gleich sind. Solche Sachen. Und Integration genauso. Es wird hier sehr viel geholfen. Hier wird Nachhilfeunterricht angeboten, und solche Sachen fördern die Integration. Und hier werden auch Seminare angeboten. Zum Beispiel Computerkurse. Das sind Sachen, die die Integration fördern. (Fatih I., S. 14)

Es gibt aber auch Jugendliche, die Integration nicht zu den gemeindlichen Aufgaben zählen. Im folgenden Abschnitt ist ein Jugendlicher offenkundig sogar von der Frage überrascht – das deutet jedenfalls seine Rückfrage an.

HLF.: Wenn ihr über so was wie Eingliederung oder Integration nachdenkt, helfen dabei die Moscheegemeinden? (Fatih II., S. 12)

A.: Noch mal? (Fatih II., S. 12)

HLF.: Wenn ihr über Integration der türkischen Bürger hier nachdenkt, helfen die Moscheen dabei – (Fatih II., S. 12)

A.: – ich denk' mal, das sollte individuell sein – (Fatih II., S. 12)

Derselbe Befragte, das möchte ich an dieser Stelle anfügen, hat mehrfach auch Fragen nach dem *richtigen Leben* der Religion als *individuell* zu beantwortende bezeichnet; dass er selber recht aktiv in einer *Millî Görüş*-Gemeinde mitarbeitet, wird manchen Leser überraschen. Integration ist, zumindest in Zusammenhang mit den Gemeinden, offensichtlich nicht *das* große Thema für die Jugendlichen, was vielleicht daran liegen mag, dass ihnen der Begriff Integration selber mit all seinen Implikationen eher suspekt ist. Wenn er in anderen Interviewzusammenhängen thematisiert wurde, war die Gegenfrage, was denn unter Integration zu verstehen sei, häufige Replik.

#### 4.4.1 Moscheegemeinden als Vereine: Mitgliedschaft im vereinsrechtlichen Sinn

Die oben angedeutete *rechtliche Anpassung* der Gemeindestrukturen erfordert neue Formen zum Beispiel der Zugehörigkeit, nämlich *Mitgliedschaft im vereinsrechtlichen Sinn*. Ob eine solche Mitgliedschaft sinnvoll oder gar notwendig ist, darüber sind die Befragten uneins. Auffällig an diesen Meinungsunterschieden ist, dass die Positionen der Jugendlichen offenbar abhängig davon sind, ob ihre Eltern, in diesem Fall in der Regel die Väter, selber Mitglieder einer Gemeinde sind und u.U. im Vereinsgefüge Funktionen und Verantwortung übernehmen.

HLF.: Sind eure Eltern – ja, irgendjemand hat gesagt, seine Eltern sind hier auch im Vorstand – ja, dein Vater ist hier im Vorstand – und eure, sind die Mitglieder hier? (Mevlana II., S. 60)

Şa.: Mitglieder, ja. (Mevlana II., S. 60)

HLF.: Auch richtig eingetragen? (Mevlana II., S. 60)

Şa.: Ja, natürlich. (Mevlana II., S. 60)

HLF.: Ist das wichtig, dass man eingetragen ist? (Mevlana II., S. 60)

M.: *Wichtig* nicht, aber *gut*. (Mevlana II., S. 60)

Şa.: Man sollte schon 'ne Gemeinde unterstützen und irgendwo schon Mitglied sein. *Okay*, mein Vater ist bei *Millî Görüş* Mitglied und hier auch. (Mevlana II., S. 60)

M.: Damit stärkt man den Zusammenhalt. (Mevlana II., S. 60)

*Wichtig nicht, aber gut*, heißt in diesem Zusammenhang, dass die Jugendlichen Mitgliedschaft nicht als *conditio sine qua non* für die Zugehörigkeit zum Islam behaupten. Hier geht es noch um die Stärkung des *Zusammenhalts*, also eher eine immaterielle Kategorie. Im Sinne der Befragten wäre ein starker Zusammenhalt sicher Baustein von Integration.<sup>272</sup> Die vielen Doppelmithgliedschaften in *konkurrierenden* Dachverbänden – die hier zitierte Aussage eines Jugendlichen hat ganz und gar keinen singulären Charakter – stellt für den Zusammenhalt eine weitere Dimension dar und zugleich sowohl die eigentlichen (politischen) Intentionen der Verbände als auch deren dichotomische Zuspitzung in der gesellschaftlichen Diskussion, die die *Dİ-TİB*-Gemeinden als vergleichsweise liberal, *Millî-Görüş*-Gemeinden als eher ‚fundamentalistisch‘ betrachtet, in Frage. Dass eine größere Zahl von Mitgliedschaften auch Beiträge bedeutet, die den Gemeinden sicherere Kalkulationen ihrer finanziellen Möglichkeiten erst ermöglichen, wissen so vor allem Jugendliche, deren Väter im Vereinsvorstand Verantwortung tragen. Der Befragte *H.*, Sohn eines Gemeindevorsitzenden, fasst in der folgenden Sequenz die Bedeutung der Mitgliedschaft deutlich weiter als die anderen Gesprächspartner: Die integrierende Funktion der Gemeindezugehörigkeit, Engagement und aktive Mitarbeit allein halten die Gemeinde nämlich nicht am Leben.

*HLF.*: Ist es wichtig, in einem Moscheeverein Mitglied zu sein? (Eyüp-Sultan, S. 96)

*Ö.A.*: Man sollte in der Moschee *tätig* sein. (Eyüp-Sultan, S. 96)

*HLF.*: Mitgliedschaft spielt nicht so ’ne Rolle? (Eyüp-Sultan, S. 96)

*H.*: Das spielt *schon* eine Rolle. Nur *so* kann die Moschee erhalten bleiben. Die Moschee wird finanziert durch die Mitglieder. (Eyüp-Sultan, S. 96)

*HLF.*: Würdest du (*H.*) sagen, wenn jemand sich als Moslem bezeichnet, dann wäre das nur fair, wenn er irgendwo ’n Beitrag zahlen – (Eyüp-Sultan, S. 96)

*H.*: – nein, sicherlich nicht *so* – (Eyüp-Sultan, S. 96)

*HLF.*: – ich mein’, nicht als ‚Muss‘, sondern einfach als eine faire Geste, sich irgendwo zu beteiigen – (Eyüp-Sultan, S. 96)

*H.*: – also, das denke ich schon eher. (Eyüp-Sultan, S. 96)

*Ö.A.*: Also, ich persönlich finde die Mitgliedschaft nicht so wichtig, weil ich finde, jeder sollte mit dem, was er hat, der Gemeinde helfen, einer Gemeinde. Das heißt, für die älteren Leute, die eben das Kapital dazu haben, bietet sich ’ne Mitgliedschaft an in Form von Mitgliedsbeiträgen, in ihrem Rahmen. Aber ich persönlich finde es wichtiger, dass mein Engagement, sag’ ich mal, in die ganzen Moscheen mit einbringe – da *muss* ich nicht unbedingt Mitglied sein. Also wenn hier zum Beispiel ’ne Veranstaltung ist, die muss organisiert werden, und ich hab’ gerade mal

272 Wiederum im Sinne von *Binnenintegration*; siehe dazu S. 26 und Anm. 120.

Zeit, dann komm' ich her und organisiere und hau' dann auch wieder ab. Also, ich halt' mich nicht länger auf. Einfach halt nur für'n guten Zweck. (Eyüp-Sultan, S. 96)

H.: Natürlich. Aber wenn *jeder* so denkt – (Eyüp-Sultan, S. 96)

Auch die Jugendabteilungen werden nach diesem Prinzip organisiert. Zumindest in den größeren Moscheegemeinden sind die Jugendabteilungen als eigenständige Vereine verfasst, die selber Mitglieder und damit auch Mitgliedsbeiträge einwerben und dem Gemeindevorstand gegenüber verantwortlich und zur Rechenschaft verpflichtet sind.<sup>273</sup> Zwar gibt der Gemeindevorstand hin und wieder Zuschüsse, aber ein großer Teil der Kosten wird von den Jugendlichen selber aufgebracht. Dazu gehören u.a. Mieten und Telefongebühren, aber auch Anschaffungen von Spielen, Sportausrüstungen und die Kosten für Freizeiten. Ohne diese Form der Selbstverwaltung, wenn sie auch angesichts der eingreifenden Kontrolle der Gemeindevorstände<sup>274</sup> nur eine relative ist, wären viele der jugendspezifischen Aktivitäten innerhalb der Gemeinden nicht möglich. Andere Jugendliche lehnen – für sich – eine Mitgliedschaft völlig ab; sie akzeptieren auch nicht das wirtschaftliche Argument, sondern finden, dass die Gemeinden sich ausschließlich durch Spenden und Einnahmen<sup>275</sup> finanzieren müssten.

HLF.: Sind eure Eltern in irgendeiner Moscheegemeinde hier in Bremen eingetragene Mitglieder? (Fatih II., S. 39)

273 Die Jugendabteilungen haben dementsprechend auch eigene Vorstände.

274 ‚Kontrolle‘ heißt in diesem Fall: Die Wahl etwa der Jugendfunktionäre wird in solchen Gemeinden, die eine nennenswerte Jugendabteilung unterhalten – das gilt zumal für die Mevlana- und die Fatih-Moschee – vom Gemeindevorstand zwar nicht manipuliert, aber doch durch ein Vorschlagsrecht des Vorstands in gewisser Weise gesteuert; auch sind solche Wahlen nicht durchgängig geheim. Jugendliche Mitglieder der Fatih-Moschee können zwar ihre Stimme *frei* abgeben, nur geschieht das unter den Augen von je zwei Angehörigen des Gemeindevorstands sowie der Jugendabteilung. Die Jugendlichen werden einzeln in einen Raum gebeten und geben dann ihre Stimme mündlich und hinter verschlossenen Türen ab. Trotz dieses ausgeprägten Kontrollmoments durch den Vorstand können die Wahlen m.E. nicht als eigentlich undemokratisch gelten, weil in ihrem Vorfeld ein differenzierter Meinungsbildungsprozess unter den Jugendlichen stattfindet, der wiederum den Vorstand nicht unbeeindruckt lässt, insofern er Kandidaten nicht abgekoppelt von diesen Prozessen vorschlagen würde (und wohl auch könnte). Der so gewählte Vorsitzende der Jugendabteilung beruft dann, nun in Absprachen mit den Jugendlichen, ‚Beauftragte‘ für die einzelnen Abteilungen, z.B. Finanzen, Sport, Kultur, Folklore, offene Arbeit usw. usf. Diesen ‚Beauftragten‘ wird wiederum ein meist jüngerer ‚Helfer‘ zur Seite gestellt, sodass eine Durchlässigkeit bezüglich der Altersstruktur gegeben scheint. Unter den Beauftragten und ihren Helfern gibt es häufiger Fluktuationen innerhalb einer Wahlperiode. Auch deshalb kann man kaum von einer ‚Kaderstruktur‘ sprechen. – Einzelne Jugendliche aus der Mevlana-Moschee nennen diese Strukturen ihrer Nachbargemeinde trotzdem ‚militärisch‘, was aber durchaus nicht abwertend gemeint ist, im Gegenteil: Sie würden gerne selber solche Strukturen ausbilden.

275 Zumindest die größeren Gemeinden verfügen über Einnahmen aus Buch- und Devotionalienverkauf, angeschlossene Lebensmittelgeschäfte und Teestuben bzw. Cafés. In letzter Zeit fordern die Gemeinden auch für weiterführende Bildungsangebote, z.B. die Computerkurse, deren Teilnahme zertifiziert wird, Teilnehmerbeiträge.



F.: Ja, hier in der Moschee. (Fatih II., S. 39)

A.: Ich finde, das ist die eigene Sache, also das ist individuell, und hängt ab vom Wohnort. (Fatih II., S. 39)

HLF.: Und grundsätzlich: ist es wichtig, dass man Mitglied ist in einer Gemeinde? (Fatih II., S. 39)

A.: Nee, das ist nicht wichtig. Es kommt drauf an, wo man beten kann. Also, dort geht man hin. Man muss auch kein Mitglied sein. Das muss man sagen. Und man kann überall beten. (Fatih II., S. 40)

HLF.: Aber irgendwie müssen sich die Gemeinden ja auch finanzieren. (Fatih II., S. 40)

A.: Die Gemeinden? Ja, wenn eben Freitagsgebet ist, dann werden Spenden gesammelt. Wenn man zum Beispiel sagt, wir brauchen noch für dies Geld, für einen Gegenstand oder so, dann wird Geld gesammelt. Also, da wird gespendet, da ist jeder nicht verpflichtet, aber er kann spenden. (Fatih II., S. 40)

HLF.: Das heißt, die Gemeinden sind nicht unbedingt auf die Mitgliedsbeiträge angewiesen? (Fatih II., S. 40)

A.: Nein. Es ist ja nicht aus Spaß, dass man ein paar Läden, einen Kiosk und Imbissstand hat. Man muss sich ja auch finanziell irgendwie halten können. (Fatih II., S. 40)

Anlässlich der Freitagsgebete und vor allem zu den Festen wie *ramazan* oder *kurban* werden sicherlich größere Beträge, häufig zweckgebunden für besondere Anschaffungen oder bauliche Maßnahmen, gesammelt. Und grundsätzlich ist wohl die Spendenbereitschaft der Besucher recht groß. Dass für größere Investitionen Spenderlisten veröffentlicht werden, deutet auf einen Statuszuwachs der Spender und auf einen gewissen Druck auf solche, die es werden könnten. Trotzdem sind die regelmäßigen Ausgaben allein aus diesen Spenden, aus dem Verkauf von Lebensmitteln und Büchern und der Bewirtung der Besucher sicher nicht zu decken. Der Verweis auf die *sonstigen* Einnahmemöglichkeiten der Gemeinde kommt hier nicht zufällig von einem Jugendlichen, dessen Eltern keine Gemeindemitglieder sind. Auch beschreibt er wiederum die Aufgabe der Gemeinde damit, dass sie einen Ort bieten müsse, *wo man beten kann*. Ob und wie sich der einzelne Muslim darüber hinaus in der Gemeinde engagiert, sei *individuell*<sup>276</sup>.

Aber natürlich hat der Status ‚Mitgliedschaft‘ auch über den finanziellen Aspekt hinaus Bedeutung für die Gemeinden, und zwar umso größere, je zahlreicher die eingetragenen Vereinsmitglieder sind. Zwar ist es unter den Jugendlichen nicht un-

---

276 Dieser Befragte sagte auffallend häufig, dass das Verhalten einzelner Muslime individuell betrachtet und auch begründet werden muss, nicht nur die Mitgliedschaft betreffend, sondern auch den Umgang mit allgemeineren und – ist man versucht anzunehmen – selbstverständlichen Regeln.

umstritten – manche reagieren äußerst reserviert, wenn das Wort Politik insbesondere bezogen auf die eine oder andere (islamische) Partei genannt wird –, dennoch scheinen die meisten die Gemeinden auch als eine zumindest potentielle Interessenvertretung zu verstehen, die in manchen Aspekten *auch* Stellvertreterfunktion für die Muslime und darüber hinaus für die Einwanderer aus ‚islamischen‘ Ländern haben. Häufig im Vordergrund steht dabei die Repräsentanz nach *außen*, gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Letztlich steht dahinter ein mehr oder weniger ausgesprochener Anspruch auf einen der Größe der Bevölkerungsgruppe entsprechenden Anteil an der gesellschaftlichen Definitionsmacht<sup>277</sup>; das Islambild in der Öffentlichkeit zu verändern, ist eine entscheidende Erwartung der Jugendlichen an die Gemeinden und Element ihres Selbstverständnisses als Muslime.

Ša.: Ja, das ist ja praktisch die Aufgabe einer Gemeinde, einer islamischen Gemeinde, den Leuten zu zeigen, die denken, Islam ist gleich Fundamentalismus, Islam ist radikal, da muss ’ne Gemeinde sich dafür einsetzen, den Leuten zu zeigen, dass das eigentlich ganz anders ist. Das ist ja praktisch die Aufgabe einer Gemeinde. (Mevlana II., S. 15)

#### 4.4.2 Gemeinde und nicht-islamische Umwelt – Politisch-kulturelle Interaktion mit dem Ziel Akzeptanz

Die neueren Bestrebungen, auf die Umgebung zuzugehen, mit dem Ziel, Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung herzustellen und zu vergrößern, wird von manchen Jugendlichen, namentlich aus dem Umfeld der Fatih-Moschee, als *Offensive* bezeichnet.

V.: Die muslimischen Gemeinden hier in Bremen, die sind ja längst nicht mehr passiv. Die gehen in die *Offensive* und machen zum Beispiel die Islamwoche und irgendwelche anderen Veranstaltungen und beteiligen sich überall. Und wenn irgendwelche Einladungen zu Veranstaltungen kommen, da sind die Moslems jetzt überall vertreten. Und die wollen mitentscheiden, mitgestalten, und zum Beispiel hier in Bremen, mithelfen bei irgendwelchen Problemen. Zum Beispiel wurden beim letzten Schlachtfest<sup>278</sup> über 1000 Kilo Fleisch an Leute verteilt, die in schlechten Verhältnissen leben, die irgendwie arm sind und sich kein Fleisch leisten können. (Fatih I., S. 12)

277 Die Auseinandersetzungen zwischen sozialen Bewegungen, zu denen durchaus auch ethnische und religiöse Gruppen, und zwar innerhalb eines staatlichen Gemeinwesens wie in internationalem Rahmen, gehören, gewinnen dann an Schärfe, wenn es in ihnen um so genannte „Positionsgüter“ geht. Esser (1996: 79f.) bezeichnet als Positionsgüter solche „Ressourcen“, die den Gruppen dazu dienen, sich – kulturell, religiös, ethnisch usw. – von anderen zu unterscheiden. Das heißt, diese Güter, Esser (1996: 64f.) spricht auch von „kulturellem Kapital“, gewinnen dadurch an Wert, dass sie grundsätzlich knapp und nicht reproduzierbar sind. Die Auseinandersetzungen werden vor allem um „Definitionsmacht“ geführt, um die Fähigkeit, Wert und Relevanz der jeweiligen Positionsgüter, die über die Gestaltung des Alltags bestimmen, festzusetzen. Diese Definitionsmacht bedeute letztlich Herrschaft, und zwar bis hin zur Verfügung über staatliche Gewalt (vgl. ebd. 80).

278 Eigenwillige *Eindeutschung* des *kurban bayram*, des ‚Opferfests‘.

HLF.: Da hat Bortscheller<sup>279</sup> sich übrigens drüber aufgeregt, habt ihr auch gelesen, oder? (Fatih I., S. 12)

V.: Ja, Bortscheller hat sich dadraüber aufgeregt, aber die islamische Gemeinde versucht jetzt in die Offensive zu gehen und den deutschen Mitbürgern [lacht]<sup>280</sup>, den Deutschen [alle lachen] – dass man da, egal welches Fest wir feiern, da machen wir Kinderfeste in den Gemeinden und irgendwelche anderen Feste, immer laden wir die ganzen Nachbarn hier in Gröpelingen, die ganzen Deutschen ein. Wir versuchen, dass die gucken, wie wir feiern, was für Feste wir haben, und dass die mitfeiern können und dass die sagen können, „okay, das sind jetzt die Leute, die werden wahrscheinlich ihr Leben lang in Deutschland leben und hier sterben“. Da sollen die auch mal sehen, wie *wir* leben, wie *unsere* Religion aussieht. All solche Sachen. Das geht natürlich nicht von einem Jahr auf's andere. Das ist ein Prozess, der wird wahrscheinlich noch 50, 60 Jahre dauern. Aber irgendwann wird das so sein, dass ein Deutscher sagt, „oah, Muslime, islamische Religion – kenn' ich und ich weiß was die so machen, warum die beten oder warum die ihr Schlachtfest machen“. (Fatih I., S. 12f.)

Der Vorgang der Fleischspende hat nicht zuletzt durch die Einwirkung des damaligen Innensenators einen politischen Charakter erhalten. Wenn aber direkt nach dem *Politischem* dieses Einflusses der Gemeinden gefragt wurde, waren die Jugendlichen in aller Regel zurückhaltend bis ablehnend. Den Gemeinden wird das Recht jedweder politischer Beeinflussung, zumal der Aufruf, bestimmte Parteien zu unterstützen, abgesprochen (und zwar von Jugendlichen aus allen Dachverbänden bzw. Gemeinden); es heißt, *das würden die nie machen* (Fatih I., S. 45), hier von einem Jugendlichen aus einer IGMG-Gemeinde.

T.: Das stimmt schon, aber wenn's jetzt bald Wahlen<sup>281</sup> gibt, und sich das nicht ändert. Aber, ich denke, das hat viel mit Politik zu tun – und – über *so was* überhaupt zu reden – ich weiß nicht. (Fatih I., S. 8)

279 Ehemaliger Bremer Innensenator (CDU), der die genannte Aktion kritisierte, weil die *Millî Görüş* eine Organisation sei, die auf die „weltweite Islamisierung“ ziele und „Hetze gegen die Bundesrepublik“ betreibe. Sozialbehörde wie Ausländerbeauftragte sollten sich daher zurückhalten, „statt Extremisten dabei zu helfen, sich mit karitativen Aktionen salonfähig zu machen“ (Weser-Kurier Nr. 76 31.3.99: 22).

280 Das Lachen des Befragten angesichts seines Lapsus' vom ‚deutschen Mitbürger‘, verdeutlicht einmal mehr die Absurdität, die der Rede vom ‚ausländischen Mitbürger‘ auch nach der Reform des Staatsbürgerschaftsrechts eigen ist.

281 Bezogen auf die Wahlen zur Bremer Bürgerschaft im Juni 1999. In der zur Zeit der Befragung laufenden Legislaturperiode war der Innensenator (CDU) wiederholt aufgefallen, weil er die *einbeziehende* Politik des Präsidenten des Senats und ersten Bürgermeisters, Scherf, gegenüber den Muslimen und ihren Gemeinden kritisiert und mit rechtspopulistischen Mitteln konterkariert hat (vgl. z.B. Weser-Kurier Nr. 220 20.9.97: 17): Einen Tag vor der Eröffnung der ersten Bremer Islamwoche konstatiert Bortscheller, offenbar mit Bezug auf die Untersuchung von Heitmeyer (1997) unter der „islamisch orientierten Bevölkerung [...] starke Isolierungstendenzen“, die „vorwiegend bei jungen Ausländern auf Resonanz stößt. Damit verbunden ist eine latente Gewaltbereitschaft [...] und ein Überlegenheitsgefühl gegen über dem dekadenten christlichen Westen“. Zum Ende des Interviews heißt es: „Wer es ernst meint mit der deutsch-jüdischen Verständigung, sollte sich gut überlegen, ob er sich in diesen Dunkkreis begibt.“ Der Senator ist in der jetzigen Legislaturperiode nicht mehr Kabinettsmitglied.

Über Politik, das lässt sich für nahezu alle Interviews sagen, wird nicht gerne gesprochen, obgleich die Jugendlichen natürlich politische Präferenzen haben; sicher erklärbar aus den ‚türkischen Erfahrungen‘, gilt Politik zunächst immer als schlecht und gefährlich.

#### 4.4.3 Die Gemeinden als Interessenvertretungen

Es war nicht einfach, in den Interviews die *gesellschaftspolitische* Dimension der Moscheegemeinden zu thematisieren, bzw. auf entsprechende Fragen auch Antworten zu erhalten. Selbst das Stichwort ‚Interessenvertretung‘ war eher schwierig abzufragen; ob das einen Niederschlag der Heitmeyerschen Untersuchung (1997) darstellt, wäre interessant zu wissen, war jedoch im Rahmen der Interviews nicht eindeutig festzustellen. Darstellungen ‚des‘ Islam in den Massenmedien, wie die unten beispielhaft berichtete, sind jedenfalls vielen Jugendlichen bekannt.<sup>282</sup> Die politische

282 In der Studie ‚Verlockender Fundamentalismus‘ (Heitmeyer et al. 1997: 137-142) ist ein Zusammenhang zwischen Bildungsaspiration und der Akzeptanz von ‚Grauen Wölfen‘ und *Millî Görüş* als „Interessenvertretung“ hergestellt worden: weniger gebildete junge Muslime, heißt es, sähen ihre Interessen von beiden Organisationen besser vertreten als solche mit „hohem Aspirationsniveau“. Die Autoren sehen in der „sich verschlechternden Arbeitsmarktsituation gerade auch für Personen mit niedrigerer Bildungsqualifikation“ die Tendenz, dass die Hinwendung zu „nationalistische(n) bzw. religiös-fundamentalistische(n) Organisationen“ zunimmt. Die Basis dieser Behauptung scheint mehr als fraglich: Auch ohne eine repräsentative Datenbasis meine ich doch deutliche Hinweise zu haben, dass z.B. bei Jugendlichen aus *Millî-Görüş*-Gemeinden das Bildungsniveau vergleichsweise hoch ist. Fragen nach Interessenvertretung bzw. Stellvertretung wurden häufig nur vage beantwortet. Die Jugendlichen sehen sich offensichtlich auf dünnem Eis. Es ist nicht auszuschließen, dass hierin ein Reflex auf die Heitmeyersche Untersuchung zu sehen ist – wenigstens deren Rezeptionsgeschichte ist vielen Jugendlichen bekannt, und sie beziehen sich in den Interviews auf einen ihrer Höhepunkte, den der „Spiegel“ just zum Veröffentlichungszeitpunkt der Heitmeyer-Studie im April 1997 lieferte. Ausländer und Deutsche seien einander gefährlich fremd, heißt es da, und die multikulturelle Gesellschaft am Ende. Das Titelbild zeigt blattfüllend eine junge Türkin, die inbrünstig und offensiv eine türkische Fahne schwingt, in deren Hintergrund sind, rechts unten, junge Männer in ‚Bomberjacken‘ und mit einschlägiger Bewaffnung montiert, als ob sie die Fahne als Deckung für kriminelle Aktionen nutzten, während am linken unteren Bildrand ‚bedeckte‘ junge Mädchen über den *Qur’an* gebeugt in einem durch Weichzeichner erzeugten diffusen Nebel sitzen. Die Dramatik des Titelblatts vermittelt sich, wie in solchen Fällen üblich, durch eine Anordnung längs einer diagonalen Achse. Den größten Bildteil nimmt von rechts oben die überwiegend rote türkische Fahne ein. Darauf steht in großen gelben Lettern der Titel „Gefährlich fremd“. In der Bildmitte platziert ist der Kopf der Fahnenenträgerin, der durch vor Anstrengung geschwollene Halsvenen auffällt. Über den linken unteren Bildrand zieht sich ein grünes Band mit dem Text: „Mykonos-Affäre. Das Urteil gegen die Mullahs“. Ein Feindbild? (Der Spiegel 14. 04.1997; Titelblatt; eine Reproduktion für diese Veröffentlichung wurde vom Spiegel-Verlag leider abgelehnt.) Im eigentlichen Artikel, der durch Fotos waffenstarrer junger Männer, verschleierte junger Frauen und eines zum „Gewaltforscher“ mutierten Heitmeyer (ebd. 89) ‚aufgelockert‘ ist, wird eine Verbindung von der „Heitmeyer-Untersuchung über islamischen Fundamentalismus in Deutschland“ (sic!) zu Huntingtons „Clash of Civilisations“ gezogen (ebd. 88). Die Medienkampagne, von der oben die Rede war, bekommt so eine *Wirkungsgeschichte*, die selber der Untersuchung bedarf! Angestoßen wurde sie sicher durch die Studie Heitmeyers, die zwar Diskriminierung junger Turko-Deutscher und die Fremdenfeindlichkeit als *Ursachen* des in ihr be-

Funktion der Gemeinden wird wie in dem folgenden Ausschnitt zunächst immer zurückgewiesen. Dass darin eine defensive Strategie zu erkennen ist, mit der die Jugendlichen negative Vorbehalte der öffentlichen und veröffentlichten Meinung parieren, erscheint zumindest vorstellbar.

HLF.: Hat die Mevlana-Moschee im Stadtteil auch 'ne politische Funktion? Als Interessenvertretung für Muslime? (Mevlana II., S. 69)

Şe.: Vielleicht dass sie *Vorschläge* machen, aber die hat *kein* Wort zu sagen. (Mevlana II., S. 70)

HLF.: Also: Politik ist Sache von Parteien? Oder was heißt das? (Mevlana II., S. 70)

M.: Ja. (Mevlana II., S. 70)

Unmittelbar im Anschluss stellt dann jedoch ein Teilnehmer fest, dass es angesichts der Minderheitenposition der Muslime doch wichtig sei, wenn die Gemeinden sich für ihr Klientel einsetzen. Typisch ist, wie diese Aufgabe auf einen eher speziellen Bereich eingegrenzt wird, hier auf die Unterstützung von Neu-Einwanderern. Erst als ich in der anschließenden Frage die offensichtlichen Diskriminierungsfälle zweier Lehrerinnen<sup>283</sup> unmittelbar anspreche, werden auch solche Fälle als sinnvolle *Politikfelder* der Gemeinden anerkannt, wiederum mit einem Akzent, der Aussagen über parteipolitische Präferenzen ausschließt.

Şa.: Da wir jetzt mal 'ne Minderheit sind, ist es wichtig, dass man jemanden hat, oder dass man 'ne Gemeinde hat, die sich mal für dich einsetzt. Das ist schon wichtig. Wenn da zum Beispiel mal irgend so'n Einwanderer kommt, und der weiß nicht wohin, und er weiß nicht, was er jetzt machen soll. Ja gut, er ist hier, und er hat jetzt sehr viele Sachen zu erledigen, er weiß nicht, wo, wie, und hier und da, und hat niemanden anderen und steht ganz alleine da und plötzlich ist da so 'ne Gemeinde, und die sagt, „herzlich willkommen, komm mal her, was hast du denn auf dem Herzen“. Und du kümmerst dich dann um ihn. Das wär' doch 'ne Aufgabe für die Gemeinde, für Minderheiten auch ein bisschen *politisch* zu wirken. (Mevlana II., S. 70)

---

haupteten Rückzugs von der Aufnahmegesellschaft annimmt, aber die davon ausgehende Gefahr dem zuspricht, worauf sich die Migranten zurückzögen: dem Islam.

- 283 Fereshta Ludin, Iyman Alzayed und weitere Fälle. Nachdem Fereshta Ludin in Baden-Württemberg auf Grund einer Entscheidung von Kultusministerin Schavan nicht in den Schuldienst übernommen werden durfte (vgl. u.a. „Darf eine Muslimin mit Kopftuch unterrichten“, Weser-Kurier Nr. 155 7.7.99: 4; „Mit Kopftuch kein Schuldienst“, Weser-Kurier Nr. 161 14.7.98: 1; „Kein Kopftuch-Verbot in Baden-Württemberg“, Weser-Kurier Nr. 163 16.7.98: 4; „Der Kopf zählt, nicht das Tuch“, Die Zeit Nr. 30 16.7.98: 3; „Im Glauben eine Heimat finden“, Die Zeit Nr. 31 23.7.98: 7; „Die letzte Schlacht“, Der Spiegel Nr. 30 20.7.98: 58f.), wurden weitere Fälle publik, die allerdings weniger Aufsehen erregten, vielleicht auch, weil es sich bei ihnen um zwei deutsche Konvertitinnen handelte, von denen eine bereits verbeamtet war, bevor sie sich für das Tragen des Kopftuchs entschloss. Ludin ist dagegen Deutsche afghanischer Herkunft. Argumentiert wird von den Landesregierungen in allen Fällen, dass das „Kopftuch Kampfinstrument“ sei (vgl. Weser-Kurier Nr. 166 20.7.98: 4), und dass die Landesregierungen „durch das Kopftuch die Neutralität eines Beamten und dessen besonderes Verhältnis zum Staat beeinträchtigt“ sähen (vgl. Weser-Kurier Nr. 216 15.9.99: 6).

M.: Es wär' gut, wenn das die Aufgabe der Gemeinde wär', aber ob das auch so ist? Das ist 'ne andere Frage. (Mevlana II., S. 70)

HLF.: Zwei Beispiele, die mir dazu einfallen: Es gibt ja in Deutschland jetzt schon zwei Lehrerinnen, die nicht in den Schuldienst übernommen wurden, weil sie gesagt haben, sie wollen bedeckt bleiben, auch wenn sie ihren Beruf ausüben. Die eine Frau kommt aus Afghanistan ursprünglich, die andere ist 'ne deutsche Muslima – (Mevlana II., S. 70)

Şa.: – genau, bei den Sachen *muss* sich 'ne Moscheegemeinde dafür einsetzen können. (Mevlana II., S. 70)

HLF.: Aber das ist ja auch politische Arbeit, wenn man das tut. (Mevlana II., S. 70)

Şa.: Genau. *So* ist es recht sinnvoll, Politik zu betreiben. Solche Sachen nachzuverfolgen. Aber nicht, dass man irgend 'ne Partei unterstützt, oder sagt, „ja, die Partei ist *okay*, oder wir sind die Unterstützer dieser Partei, wir gehören dazu, wir sind ein Teil davon“. *Gesellschaftspolitisch* kann so 'ne Gemeinde natürlich so 'ne politische Funktion haben. *Müsste* sogar, vielleicht. In so 'ner Gesellschaft. (Mevlana II., S. 70)

Allein aus dem Faktum, Angehörige einer Minderheit zu sein, ergibt sich für die Jugendlichen die Notwendigkeit einer Interessenvertretung. Tatsächlich wird aber, wie in der folgenden Sequenz, die reale Einflussmöglichkeit der Gemeinden gering eingeschätzt.

HLF.: Wenn es um die Frage geht, wie die Gesellschaft insgesamt mit Minderheiten umgeht, könnt ihr euch vorstellen, dass die Gemeinden einen Einfluss darauf nehmen könnten, dass die Gesellschaft toleranter gegenüber Einwanderern wird? (Mevlana II., S. 12)

M.: Ich weiß nicht, ob die Gemeinde großen Einfluss auf die Gesellschaft nehmen kann, oder hat? Das weiß ich nicht. Ich glaube nicht. (Mevlana II., S. 13)

HLF.: Habt ihr eher die Vorstellung, dass die nach innen arbeiten? (Mevlana II., S. 13)

M.: Ja. *Leider*. Das ist das Problem. (Mevlana II., S. 13)

HLF.: Dann sag' doch mal, wie du dir das besser vorstellen könntest. Was du da für Ideen hättest. (Mevlana II., S. 13)

M.: Ich weiß nicht. Die Gemeinde sollte sich mehr mit der Gesellschaft befassen, also mehr mit der Gesellschaft zu tun haben als nur mit sich selber. Das wird eben heutzutage nur so gemacht in den Moscheen, dass die halt, was die machen und die ganzen Gespräche, halt *nur* in der Moschee gemacht werden, und auch da *bleiben*, nicht für die Außenwelt zugänglich sind, für die Gesellschaft. *Das* ist das Problem. (Mevlana II., S. 13)

Şa.: Es wird vielleicht 'n bisschen zu viel für 'ne Gemeinde, für 'ne islamische Gemeinde, wenn man sich überall hin verflechtet. In der Gemeinde gibt es eigentlich so viel zu tun, da ist das Café, die Jugendarbeit ist da, *Qur'an*-Kurs, Gebetsraum, dies und das – darum muss sich die Gemeinde eigentlich kümmern, aber es kann natürlich sein, dass da irgendwas anderes noch, dass da irgend 'ne andere Gemeinde zu Stande kommt, und die dann speziell noch 'n bisschen

anders arbeitet, nicht auf islamischer Ebene, sondern so 'n bisschen auf politischer Ebene, dass die sich dann für diese Probleme speziell einsetzen kann. (Mevlana II., S. 13)

Dass die Gemeinden nur nach innen arbeiten wird von einem Jugendlichen beklagt, und es klingt ganz ähnlich, wie die an anderer Stelle an der ersten Generation kritisierte Haltung, sich zu lange nur mit sich selbst und seinesgleichen beschäftigt zu haben. Doch dann heißt es, angesichts der Aufgabenfülle der einzelnen Moscheen, dass diese Aufgabe im Grunde genommen eine Überforderung darstellt; vielleicht müsste sich, so vermutet dieser Jugendliche eine eigenständige *Gemeinde* (sic!) nicht auf *islamischer*, sondern auf *politischer Ebene* um solche Fragen kümmern.<sup>284</sup>

HLF.: Können die Moscheegemeinden helfen, den Respekt der Nicht-Muslime, der Deutschen gegenüber dem Islam zu erhöhen? (Fatih II., S. 12)

F.: Ich glaub' schon, eben durch Veranstaltungen. Tag der offenen Moschee und so. Das glaub' ich schon. (Fatih II., S. 12)

A.: Damit man vertrauter wird. Dass man keine Grenzen zieht – keine Vorurteile hat. Dann wird man auch lockerer. Wenn man sich versteht, dann kann man auch lockerer reden. Und dann auch irgendwas aufbauen. Freundschaftsmäßig. (Fatih II., S. 12)

Im Vordergrund stehen auch hier Bestrebungen, die auf eine Veränderung der *Vorurteile* der Aufnahmegesellschaft zielen. Im Grunde handelt es sich dabei immer wieder um Variationen des Selbsthilfegedankens. Die Gemeinden bilden eine Struktur – oder sie sollten es tun –, die nicht nur den Mitgliedern Unterstützung gewährt, sei es bei sprachlichen Barrieren in Zusammenhang mit Behördengängen, sei es direkte Flüchtlingshilfe, jedoch vor allem, indem sie Vorurteile abbauen helfen. Wenn die Vorurteile erst überwunden seien, heißt es, dann *kann man lockerer reden* und *irgendwas aufbauen*.

Perspektivisch geht es für die Jugendlichen darum, dass die Gemeinden in eine Beziehung zur Gesellschaft eintreten, dass sich die einzelnen Muslime klar machen, welche *Stellung sie in dieser Gesellschaft einnehmen* und wie sie mit ihren Werten umgehen könn(t)en. Die Moscheen werden hier quasi zu Einrichtungen, die personell und von ihrem eigenen Wertebestand her in der Lage sind (oder in absehbarer Zukunft sein werden), Muslime durch Erziehung und Bildung auf die Gesellschaft vorzubereiten.

284 In ähnlichen Zusammenhängen wurde in den Interviews nach denkbaren zukünftigen islamischen Parteien in Deutschland gefragt. Abgesehen von einigen 14-Jährigen, die auf forcierte Nachfrage nur widerstrebend einräumten, dass man sich so was ja ‚vielleicht‘ vorstellen könnte, lehnte die Mehrheit der Jugendlichen diese Möglichkeit deutlich ab, und vertrat dagegen, dass türkische (muslimische) Einwanderer sich in bestehenden deutschen Parteien engagieren und so ihre Anliegen in die Parlamente tragen sollten. Es wurden auch durchaus Beispiele genannt, wie ein solches Engagement aussehen könne: neben einigen Kommunalpolitikern kennen etliche Jugendliche so Cem Özdemir, ein prominenteres MdB für Bündnis 90/Die Grünen, und begrüßen im Grundsatz seine Arbeit – mit Einschränkungen bezogen auf die ‚Kurdenfrage‘.

Ö.A.: Wie viele Muslime soll's in Deutschland geben? – zwei, drei Millionen? *Vier Millionen?* Wenn die *wirklich* den Islam ausleben würden, mich mit einbegriffen, *dann* würden sich viele Probleme von selbst lösen. Auf der anderen Seite, natürlich, müssen die auf jeden Fall auch in der Gesellschaft aktiv werden. Weil, ich glaube, die Moscheen haben das Zeug dazu, die Leute, die Muslime irgendwie auf die Gesellschaft vorzubereiten. Weil dadurch, dass ich zum Beispiel vieles über meine Religion gelernt habe, habe ich 'n viel besseren Überblick gekriegt: Was für 'ne Stellung nehme ich in dieser Gesellschaft ein. Ich hatte eine lange Zeit, da wusste ich nicht, ob es richtig ist, wenn ich zum Beispiel anfangs, *mich deutsch zu fühlen, deutsch zu verhalten*. Und irgendwie merkte ich nach 'ner Zeit, dass da eigentlich *überhaupt nichts* dagegen spricht, dass man sich irgendwie deutsch *und* türkisch verhält nach 'ner Zeit, sozusagen, dass man viele Werte übernimmt. Und ich merk' dann so, die Deutschen, die machen das, die *ich* für richtig gehalten hab'. Das *will sogar* der Islam. Aber das wusste ich vorher gar nicht. Und plötzlich ist das kein Thema mehr, das ich sage, ich mach' das gerne und das ist sogar richtig, dass ich das mache. Und dadurch wird vieles einfacher für mich. Und das ist sozusagen dieses optimistische Ziel, was ich vor Augen habe. Und dafür, finde ich, sollten die Gemeinden halt für die Muslime aber auch für die Gesellschaft viel tun. (Eyüp-Sultan, S. 39f.)

Aber auch diese gemeindlichen Möglichkeiten sind von Bildung abhängig; der nicht-muslimischen Umgebung wird Unkenntnis des Islam attestiert, die zuerst dadurch zu überwinden sei, dass Muslime sich ihrer Religion durch Lernen vergewissern und dadurch in den Stand versetzt werden, sie nach außen zu vertreten und gegebenenfalls zu verteidigen. Sprachliche Schwierigkeiten, die heute noch vielfach den Kontakt zwischen Gemeinden und Gesellschaft belasten, sehen die Jugendlichen als – mit ihrer Generation – erledigt an.<sup>285</sup>

Ö.A.: Ich merke, das Problem ist in erster Linie, dass die Information fehlt. Viele Vorurteile bestehen aufgrund von Unwissenheit, habe ich so den Eindruck. Wenn ich mit einem Deutschen ein paar Mal ins Gespräch komme, einem *Unwissenden*, und wenn wir dann schon eine gewisse Ebene erreicht haben, wenn er mir wirklich die *richtigen* Fragen stellen kann, die ihn wirklich drücken, wo er sich sozusagen nicht mehr *geniert*, da irgendwie zu fragen, „ey, sag' mal, warum betest du eigentlich? Das ist doch Quatsch, diese Übungen zu machen!“, weil: *das* würde ein *normaler* Nicht-Freund nicht fragen. Und wenn ich dem dann das erzähle, dann geht der ganz anders damit um. Diese Möglichkeit zu schaffen, sollte versucht werden. Das können Gemeinden eigentlich ganz gut übernehmen, glaube ich. Wenn du zum Beispiel als Deutscher vor zehn Jahren in eine Gemeinde gekommen wärest, dann hättest du keinen Deutschsprachigen gefunden. Und jetzt sind sehr viele da, die die Deutsche Sprache beherrschen. Und sogar das Wissen haben. (Eyüp-Sultan, S. 40)

Ö.D.: Letztendlich, wie du siehst, es müssen immer Dolmetscher da sein. Und natürlich gibt es immer beim Dolmetschen die Verluste. Und man kennt auch nicht die Fachbegriffe. Also das muss man immer einkalkulieren. (Eyüp-Sultan, S. 40)

HLF.: Aber das hört ja mit eurer Generation endgültig auf. (Eyüp-Sultan, S. 40)

285 Aber auch die Fähigkeit, in der Landessprache zu kommunizieren, ist abhängig von Bildungserwerb. Die Kritik an die Versäumnisse der Elterngeneration wurde oben bereits gezeigt (s. Abschn. 4.1).



Ö.D.: Ja, eben, das Beispiel: Es lösen sich gewisse Probleme auch auf. Es wird dieses Problem nicht mehr geben, sondern ihr würdet wahrscheinlich in zehn Jahren einen Imam vor euch haben, der perfekt Deutsch spricht. Das wird zur *Regel* werden, in fünf bis zehn Jahren. Und ihr werdet dann Leute haben, die den Islam vielleicht größtenteils in der Deutschen Sprache gelernt haben, das heißt, die die Fachbegriffe auch *übersetzen* können. (Eyüp-Sultan, S. 40)

Um wiederum nach politischen Wirkungsfeldern der Gemeinden zu fragen, wurde in der nächsten Sequenz eine Analogie zu den (Groß-)Kirchen hergestellt – und in diesem Rahmen war es möglich, deutsche und türkische Umgangsweisen mit dem Verhältnis von Religion und Staat zu diskutieren. Das deutsche Modell wurde dabei eindeutig dem türkischen Laizismus<sup>286</sup> vorgezogen. Und am Beispiel der Kirchen konnten die Jugendlichen deutlich machen, wie sie tatsächlich politisches Handeln bzw. politische Stellungnahmen religiöser Gruppen, also auch der muslimischen, begreifen und befürworten.

H.LF.: Bei den Kirchengemeinden ist es ja schon so, dass die politischen Einfluss haben, nicht direkt, die sitzen ja nicht als Kirchengemeinden im Parlament, aber es ist schon so, dass die Kirchen sich in bestimmte politische Debatten der Gesellschaft einmischen. Sollten das die Moscheegemeinden auch machen? Zum Beispiel die Frage: Doppelpass? (Eyüp-Sultan, S. 41)

Ö.D.: Also ich muss sagen, ich bin für eine letztendliche Lösung im Fall ‚Doppelpass‘, die wirklich *aus der Gesellschaft* kommt, und ein *Teil* dieser Gesellschaft ist nun mal eine kirchliche Gemeinde, da versammeln sich immerhin Leute. Und ich finde es sehr gut, dass gewisse Diskussionen, Auseinandersetzungen in der Kirche stattfinden. Wieso nicht? Wieso soll man die Kirche ausgrenzen. Ich finde, man kann sich wirklich da hinsetzen und darüber reden. In der Kirche. Es sollen halt auch Christliche was dazu sagen. Auch ein Pastor, ein Pfarrer. Wieso soll die Religion nicht einbezogen werden? *Was* ist so *schlecht* an der Religion? (Eyüp-Sultan, S. 41)

H.LF.: Das passiert aber ja auch. In bestimmten Fragen melden sich die Kirchen ja zu Wort. (Eyüp-Sultan, S. 41)

Ö.D.: Ich finde das auch *okay*. Ich finde, das kommt sogar zu kurz, *auch* wenn es vielleicht zu meinem Nachteil ist. Wieso soll man diese strikte Trennung von Staat und Religion [vornehmen; H.LF.] – das verstehe ich nicht. *Das* ist der Staat, und *das* Religion? *Ich habe ’ne Religion* und sobald ich im Dienste des Staates bin, habe ich meine Religion *abgelegt*? [...] Und ich finde auch, Beispiel, die CDU hat sich im Paragraph 218 wirklich der Kirche angeschlossen. Es war ja quasi die Aussage der Kirche, die sie formuliert haben, und die sie auch in der Gesetzgebung haben wollten, das ist kein Problem für mich. Auch in diesem Kruzifix-Fall. Das ist *okay*, ich meine, das ist ’ne Demokratie, die haben sich zu Wort gemeldet, und wenn wirklich eine CDU, Christlich Demokratische Union, und wenn man sagt, das ist so ’n Riesenanteil einer Bevölkerung, der christlich ist, und der wirklich eine christliche Partei wählt, ihr politisches Gehör, dann ist es *okay*. Da ist nun mal ’n Volumen, ’ne Menge da. Und sonst würden sie halt die Christlichen nicht wählen. Da würden sie ’ne andere Partei wählen. Darum finde ich, es kann ruhig in ’ner Kirche stattfinden, ich finde auch, ’n Pfarrer sollte auch dazu was sagen, öffentlich, man sollte ihn nicht einschränken. Wieso nicht. Er hat nun mal seine Grundlagen aus der Kirche und er sagt sie auch. (Eyüp-Sultan, S. 41f.)

---

286 S. dazu S. 129f.

HLF.: Na ja, das Schwierige ist, dass die politische Sphäre nie unumstritten ist. (Eyüp-Sultan, S. 42)

Ö.D.: Also, dass es in Deutschland *keine* strikte Trennung [von Religion und Staat; HLF] gibt, das finde ich gut. Man kann ja sogar eine gewisse Einarbeitung [im Sinne von Verflechtung; HLF] noch vertiefen. Ich würde sagen, wenn's umgekehrt wäre – strikte Trennung – dann würden *gewaltige* Probleme entstehen. Diese Trennung – zum Beispiel, man macht das ja in der Türkei. Das ist für mich, wie wenn man gegen 'ne Wand rennt. Also, ich komm' damit überhaupt nicht klar, wenn die in der Türkei darüber reden. Ein Beispiel: ich habe letztens einen Artikel gelesen, das ging um den türkischen Botschafter in Bonn, und der hat gesagt, sein letzter Satz war, also sein *statement* halt, „*wir sind halt laizistischer als die Deutschen, wir gehen halt nicht nach jeder staatlichen Feier gleich in die Kirche*“, oder so. *Wieso* soll der Mensch das *nicht* machen? Beziehungsweise, ich wurde gewählt und gehe jetzt in die Kirche. *Wieso nicht?* Wenn das meine Art ist, mich zu vergnügen – die Leute können sich ja nicht vorstellen, wenn sie in die Kirche gehen, sich zu vergnügen – und wenn das meine Art ist, dann gehe ich da eben hin. Ob ich in die Disco geh', oder da hin, das ist nicht *dein* Problem. Und *wenn* ich in einem demokratischen Staat lebe, dann gehe ich halt in die Kirche. (Eyüp-Sultan, S. 42)

H.: Der [türk. Botschafter; HLF] tut so, als hätten die 'n *Vorteil*, weil sie nicht mehr in die Moschee, nicht mehr in die Kirche gehen – (Eyüp-Sultan, S. 42)

Ö.D.: – sie sehen das vielleicht als *entwickelt* an. Es gibt auch Menschen, die sagen klar, strikte Trennung [von Religion und Staat; HLF], aber ich verstehe das nicht. Wenn letztendlich *meine* Fundamente auf dem Islam gegründet sind, oder auf dem Christentum, dann bringe ich das gewissermaßen ein. Jeder hat natürlich zu beachten: Dieser Staat hat eine Verfassung und ein Grundgesetz. Man muss das immer natürlich in einem Spiel sehen, also man muss immer sehen, was passt und was passt nicht. (Eyüp-Sultan, S. 42)

Daraus, dass sie den Kirchen das Recht auf politische Positionen selbstverständlich zugestehen, auch und gerade solche<sup>287</sup>, die Muslimen suspekt erscheinen müssen, leiten diese Jugendlichen analoge Rechte für die islamischen Gemeinden und ihre Verbände her. Dass der Botschafter der Türkei anlässlich eines Antrittsbesuchs in Bremen auf jovial-paternalistische, fast herablassende Art und Weise die hiesige Praxis des Verhältnisses von Religion und Staat bzw. Religion und Politik kritisiert hat, können die Jugendlichen nur *albern* finden.

Genauso gibt es aber Jugendliche, die an der laizistischen Tradition unbedingt festhalten (wollen), und Religion und Politik als *verschiedene Welten* betrachten. Die Politiker, wie es am Beispiel der Neuordnung des schulischen Religionsunterrichts deutlich gemacht wird, sollten zwar auf die Bedürfnisse der Gemeinden rücksichts-

287 Der von dem Jugendlichen zitierte ‚Kruzifix-Fall‘ stellt insofern ein besonderes Problem dar, als für Muslime in der *figürlichen* Darstellung Jesu, um von dessen Gottessohnschaft gar nicht erst zu reden, eine im Grunde genommen noch ärgere Blasphemie liegt als etwa in einer *bildhaften*. Wenn den Kirchen hier ausdrücklich das Recht auf die politische Betätigung – hier: die *politische* Mobilisierung der Bevölkerung für das Verbleiben von Kruzifixen in Schulen – eingeräumt wird, zeigt das m.E. auch, dass und wie die Jugendlichen auf eine insgesamt pluralistische Gesellschaft optieren!

voll eingehen – andererseits müssten diese sich jedoch mit Forderungen an die Politik zurückhalten.

HLF.: Und wenn man die Gesellschaft *insgesamt* anguckt, glaubt ihr, dass die Gemeinden da 'ne Rolle spielen für die Gesellschaft? Wenn man die Kirchen anguckt, da gibt es ja kaum eine gesellschaftspolitische Frage, zu der sie sich *nicht* äußern. Es gibt oft in der Politik Probleme und Auseinandersetzungen, wo die Kirchen sich einmischen. Sollten die Moscheegemeinden das auch machen? (Mevlana II., S. 12)

Şe.: Das denke ich eher nicht. Da muss man unterscheiden zwischen Politik und Religion. Denn das sind zwei verschiedene – Welten – oder so. (Mevlana II., S. 12)

HLF.: Aber wenn es zum Beispiel darum geht, meinethwegen islamischen Religionsunterricht in den Schulen einzufordern, das wäre ja auch eine politische Sache, wenn man das macht. (Mevlana II., S. 12)

Şe.: Ja, *okay*, aber die Politiker sollten zumindest im islamischen Gedanken darauf eingehen, aber nicht dass die Gemeinden jetzt einfach dahingehen und sagen: Ihr müsst das machen! Das meine ich. (Mevlana II., S. 12)

HLF.: Also, sie sollen keine Forderungen stellen? (Mevlana II., S. 12)

Şe.: Keine Forderungen, nein, nur die Politiker sollten natürlich auch Rücksicht darauf nehmen. (Mevlana II., S. 12)

Wo aber in den Gemeinen tatsächlich politisch argumentiert wird, und das geschieht in der Regel abhängig von den jeweiligen Dachverbandszugehörigkeiten und deshalb häufig angebunden an innertürkische politische Auseinandersetzungen, gibt es daran von den Jugendlichen harsche Kritik. Oberflächlich meint diese Kritik zunächst die Mitglieder der jeweils anderen Dachverbände. D.h. Mitglieder von *DİTİB*-Gemeinden werfen solchen aus *Millî-Görüş*-Gemeinden gern vor, dass sie politisches Interesse an Religion hätten, dass sie den Islam für (partei-)politische Zwecke instrumentalisierten. Umgekehrt lautet der Vorwurf, gerade in *DİTİB*-Gemeinden würde die Sache des türkischen Staates betrieben, die *bocas* seien nicht nur Beamte des Staates, sondern nicht selten auch seine Agenten, die ihre Predigten nach amtlichen Direktiven gestalteten und Dossiers über Gemeindeglieder und deren Umfeld verfassten und an Geheimdienste weiterleiteten. Unter Angehörigen der ersten Generation gab es wegen dieser gegenseitigen Einschätzungen bis an Feindschaft reichende Ablehnungen; für viele Jugendliche aber sind diese Einstellungen nur Relikte der *alten* türkischen Auseinandersetzungsformen, die sie ablehnen und überwinden wollen. Ausgeprägt ist diese Tendenz allerdings bei *Millî-Görüş*-Mitgliedern zu finden; Jugendliche in *DİTİB*-Gemeinden halten zwar eine solche Entwicklung für wünschenswert, sind aber einigermaßen pessimistisch hinsichtlich ihres möglichen Erfolgs.

#### 4.4.4 Dachverbände

Im Rahmen dieser Untersuchung wurden Jugendliche aus vier Dachverbänden befragt, drei aus einer *ATİB*-Gemeinde, von denen einer jedoch sich eher dem Dachverband *ADÜTDF*<sup>288</sup> zuordnet, acht aus *DİTİB*-Gemeinden und 16 Jugendliche aus *Millî Görüş*-Gemeinden. Alle Jugendlichen gaben an, zumindest gelegentlich auch Gemeinden anderer Dachverbände aufzusuchen. Manche haben im Laufe ihres Lebens u.U. mehrfach Gemeinden und/oder Dachverbände gewechselt. Ein Jugendlicher sagt von sich, er sei überall schon gewesen. Häufig hängen solche Wechsel mit Umzügen von einem Stadtteil in einen anderen zusammen; in jüngster Zeit, seitdem das Angebot der größeren Gemeinden deutlich an Attraktivität gewonnen hat, kann auch darin ein Wechsel begründet sein. Insgesamt stellen die islamischen Gemeinden in Bremen ein zwar lockeres, aber doch funktionierendes Netzwerk dar. Viele der befragten Jugendlichen kennen sich untereinander, pflegen Freundschaften über das ganze Stadtgebiet, wobei Gemeinde- und Dachverbandszugehörigkeiten und auch politische Orientierungen, seien sie nun durch Gemeinde, Dachverband oder anderweitig begründet, keine absolute Grenze darstellen. Unter Umständen können enge Freunde in rivalisierenden Parteien Mitglied bzw. Aktivisten sein, und ihr Engagement trägt der Freundschaft keinen Abbruch. Oder Jugendliche engagieren sich in der Kinder- und Jugendarbeit einer Gemeinde, obwohl sie gerade diese Gemeinde aus politischen Gründen gerade *nicht mögen*, nur weil sie es für wichtig halten, dass in einem Stadtteil, der sonst keine Alternativen bietet, überhaupt ein kinder- und jugendspezifisches Angebot besteht.

Eine engere Identifikation mit einer Gemeinde findet sich vor allem in den größeren Gemeinden jeweils von *DİTİB* und *Millî Görüş*. Für den VIKZ, den Dachverband der Islamischen Kulturzentren, steht gleiches zu vermuten, allerdings wurden aus den bereits erwähnten Gründen keine Jugendlichen dieses Verbands in die Untersuchung einbezogen. Wahrscheinlich wäre die Verbundenheit bei letzteren auch anders begründet: Sie ließe sich kaum, wie bei *DİTİB* und *Millî Görüş*, aus der Attraktivität der Gemeinden und ihres Angebots erklären. Deren (heimliche) Zentralmoscheen haben über das Stadtgebiet große Strahlkraft für die Jugendlichen. Die neue Fatih-Moschee, architektonisch und von der Größe und der Komplexität ihres Angebots die beeindruckendste Bremer Gemeinde, wird von sehr vielen Jugendlichen als Prototyp einer Moschee in Deutschland, als Vorbild und Wegweiser in die Zukunft aufgefasst, selbst wenn politische Vorbehalte geltend gemacht werden.

Die befragten Jugendlichen präferieren verschiedene – hiesige – Parteien. Auch wenn hier nicht im Sinne einer repräsentativen Umfrage befragt wurde, kann doch festgestellt werden, dass die allermeisten, wenn sie denn wählen dürften, ihre Stimmen solchen Parteien gäben, die dem deutschen Spektrum angehören. Viele haben

288 Religiöser Dachverband der ‚Grauen Wölfe‘, von dem sich *ATİB* abgespalten hat.

mit der CDU sympathisiert. Nach der „Doppelpass-Debatte“ um die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts hat die Partei allerdings deutlich, in der Regel zugunsten der SPD, verloren. Einige stehen Bündnis 90/den Grünen wegen deren Eintreten für Migranten, Ausländer und andere Minderheiten nahe, hegen allerdings auch Zweifel gegenüber der Partei, weil sie etwa ihre Haltung zur Kurdenfrage ablehnen. Für die FDP hat sich kein Befragter ausgesprochen.

Weit schwieriger war das Verhältnis zu türkischen Parteien abzufragen. Einerseits haben insbesondere jüngere Teilnehmer gesagt, dass türkische Politik sie nichts (mehr) anginge, während von älteren zu hören war, dass sie die erste Generation kritisierten, weil für sie Politik immer noch das sei, was in der Türkei stattfindet. Andererseits waren die Jugendlichen deutlich vorsichtig, offen für eine bestimmte türkische Partei einzutreten. Ein einziger offenbarte *kritische* Sympathie für die ‚Grauen Wölfe‘; zwei Befragte, von denen ich aus anderen Quellen sicher weiß, dass sie junge Funktionäre der zugehörigen MHP<sup>289</sup> sind, verschwiegen dies tunlichst. Bei vielen Jugendlichen aus *Millî Görüş*-Gemeinden kann von einer Nähe zur früheren *Refah*- und heutigen *Fazilet*-Partei ausgegangen werden – allerdings wurde sie selten direkt bekundet, sondern eher über Umwege, wenn etwa nach dem drohenden neuerlichen Verbot dieser Partei gefragt wurde, und es darauf hieß, *Fazilet* würde doch nur *für die Menschenrechte der Muslime kämpfen*. Manchmal hieß es auch, noch verklausulierter, man würde *keine Partei wählen, die sich gegen den Islam wendet*. Mit Bezug auf innertürkische Debatten ist das dann doch wieder eine recht deutliche Stellungnahme.

Außer den Teilnehmern eines Interviews, die insgesamt zu den Jüngeren des *Samples* gehören und sich vielleicht durch die Fragen aufs Glatteis haben führen lassen, lehnen aber alle Befragten Neugründungen islamischer oder migrantenspezifischer Parteien zusätzlich zum deutschen Parteienspektrum ab. Sie befürworten dagegen ein Engagement Einzelner in den bestehenden Parteien.<sup>290</sup>

289 „MHP – *Milliyetçi Hareket Partisi* – ‚Partei der nationalistischen Bewegung‘, rechtsradikale, aktivistische Partei, die für eine Vielzahl der vor 1980 verübten politischen Morde verantwortlich gemacht wird. [...] In einer Zeit, da wesentliche Elemente der von ihr vertretenen Politik verwirklicht sind, verwundert es nicht, dass heute in den Führungskadern aller rechten und konservativen Parteien ehemalige MHP-Funktionäre an einflussreichen Stellen zu finden sind“ (Seufert 1997: 85, Anm. 78). An anderer Stelle weist Seufert (1999: 291f.) unter Vorbehalt auf zumindest eine gewisse Nähe der DİTİB-Leitung zur *Türk Föderasyon*, einem „Ableger“ der MHP hin. Deren Mitglieder „würden in aller Regel die Gebete in den der *Diyaret* angeschlossenen Moscheen verrichten“. Das entspricht auch Bremer Verhältnissen: So gab es, außerhalb von ATİB und ADÜTDF, nur bei Jugendlichen aus der DİTİB Sympathiebekundungen für die MHP; außerdem war zu hören, dass in mindestens einer der DİTİB-Gemeinden Vorstandsmitglieder (u.a. der Vater eines Befragten) zugleich der MHP angehören.

290 Laut einer dpa-Meldung vom 03.09.01 berichtet der bayerische Verfassungsschutz von Parteigründungs-Vorbereitungen „islamistischer Extremisten“, gemeint sind die Mitglieder der *Millî Görüş*, die „auf Hochtouren“ liefen. Die *Millî Görüş* bemühe sich um ein „rechtlich unangreifbares Erscheinungsbild“ und empfehle ihren Mitgliedern die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft, damit sie die neue Partei auch wählen könnten. In diesem Zusammenhang fordert der bayerische Innenminister, „das bundesweit alle Einbürgerungsanträge von Islamisten auch vom Verfassungsschutz überprüft werden“ (Weser-Kurier Nr. 205 03.09.01: 2).

HLF.: Könnt ihr euch vorstellen, dass es hier in zwanzig, dreißig Jahren Parteien geben wird, in denen sich Muslime zusammentun, um ihre Interessen zu vertreten? (Fatih II., S. 12)

A.: Nein, würde ich nicht sagen. (Fatih II., S. 12)

HLF.: Würdest du nicht sagen, dass es die gibt, oder würdest du das nicht gut finden? (Fatih II., S. 12)

A.: Würd' ich nicht gut finden. Ich finde, die [Parteien; HLF], die es jetzt gibt, sind eigentlich ausreichend. (Fatih II., S. 12)

HLF.: Na ja, es gibt ja auch 'ne CDU, also 'ne Christlich Demokratische Union – (Fatih II., S. 12)

A.: – ja, na gut, man könnte vielleicht in 'ne Partei reingehen – (Fatih II., S. 12)

HLF.: – von denen, die's schon gibt? (Fatih II., S. 12)

A.: Ja. Und sich dort dann für Rechte für die Türken einsetzen. Wir leben ja auch hier in Deutschland. Also müssen wir auch natürlich unsere Rechte vertreten, sonst [lacht] würde sich das ja nicht *lobnen*. Ich glaub' nicht, dass die anderen dann für uns denken. Da muss man schon Eigeninitiative zeigen. (Fatih II., S. 12)

Dieselben Jugendlichen sprechen sogar den Dachverbänden, wie vorher schon den Gemeinden jedes Recht auf politische Stellungnahme ab, und sei es auch nur auf Migranten oder gesellschaftliche Prozesse beschränkt. Die Dachverbände, immer auch Ausdruck für Bindungen an bestimmte türkische Interessen, entweder die der Regierung (*DİTİB*) oder aber Parteien (*Millî Görüş*, *ATİB* und *ADÜTDF*), werden eben wegen dieser Bindungen kritisiert, politisch mit der Aussage, *Politik ist das, was hier stattfindet*, religiös mit Stellungnahmen, wie im folgenden Interviewauszug:

HLF.: Meint ihr, dass die Dachverbände der Gemeinden auch 'ne politische Aufgabe haben? Zum Beispiel: Für die Rechte der Einwanderer einzutreten, oder die Rechte der zweiten, dritten Generation? (Mevlana II., S. 69)

M.: Nee, glaub' ich nicht. Ich weiß nicht, ich hab' mit den Verbänden weniger zu tun. *Ich* bin ein Muslim für mich selber und *nicht* für die Verbände. (Mevlana II., S. 69)

Dieser Jugendliche, der an anderer Stelle klar begründet, warum er genau in dieser *DİTİB*-Gemeinde verkehrt und aus politischen Gründen *nicht* in einer benachbarten *Millî-Görüş*-Gemeinde, erläutert aber die Präferenz zugunsten seiner Gemeinde eben nicht politisch, d.h. er lehnt die *Millî Görüş* wegen ihrer politischen Aussagen ab, woraus sich aber nicht der Umkehrschluss ziehen lässt, dass er seine Gemeinde aus politischen Gründen gewählt hat.

HLF.: Geht ihr auch in die Fatih-Moschee? (Mevlana II., S. 53)

Şa.: Klar, ab und zu. (Mevlana II., S. 53)

HLF.: Und kommen von da auch mal welche hierher? (Mevlana II., S. 53)

M.: Ja, klar. Also, *Feinde* sind wir ja nicht. [Lachen] (Mevlana II., S. 53f.)

Şa.: Der Unterschied ist nur darin, dass die politisch 'n bisschen weiter gehen. Also hier wird überhaupt keine Politik gemacht in unserer Gemeinde. Aber *Millî Görüş* ist da ganz anders. (Mevlana II., S. 54)

M.: Da verbinden die Politik mit Religion, also, und wir hier nicht. (Mevlana II., S. 54)

Şa.: Die sind ja praktisch 'ne Gemeinde, die 'ne Partei in der Türkei richtig *unterstützt*. Die sind *völlig* in der Politik drinne. Da kommen auch Leute aus der Türkei hierher und halten irgendwelche Reden in der Fatih-Moschee. Das sind Unterstützer von einer Partei in der Türkei. Und die Mevlana-Moschee hat damit weniger zu tun. (Mevlana II., S. 54)

Die Aussage, dass der *Unterschied* zur *Millî Görüş* nur darin zu sehen sei, *dass die politisch 'n bisschen weiter gehen* weist genau wie die lachend getroffene Feststellung, *Feinde sind wir ja nicht*, auf die trotz aller Divergenzen bestehende Gemeinsamkeit. Jugendliche aus DİTİB-Gemeinden teilen im Grundsatz die Kritik an der politischen Situation in der Türkei mit solchen aus der *Millî Görüş*. Überall wird die türkische ‚Kopftuchpraxis‘, die bedeckten Frauen oder Mädchen den Zugang zu Schulen, Universitäten oder dem Parlament verwehrt, abgelehnt, und alle Jugendlichen glauben zu wissen, dass auch heute in der Türkei der *Qur'an*-Unterricht nur unter größeren Schwierigkeiten erteilt werden kann. Die politische Fraktionierung der türkischen Bevölkerung spiegelt sich in den Augen der Jugendlichen zu ihrem großen Verdruss in der Migration wider, zumal in der ersten Migrantengeneration. Fast alle Jugendlichen würden dementsprechend die Überwindung dieser Spaltungen begrüßen. Allenfalls in der Beurteilung der Aussichten solcher Bemühungen gehen die Meinungen auseinander.

B.: Also eigentlich ist es ja so, dass es in der Türkei aufgrund der politisch prekären Situation zu diesen Ausschreitungen, zu diesen Diskussionen kommt. Wenn man jetzt nach der *Grundverfassung* geht, dann ist das in der Türkei auch eigentlich alles erlaubt. Studieren mit Kopftuch – das ist auch alles erlaubt. Nur aufgrund der Situation zurzeit, gibt's in der Türkei ziemlich viele Probleme. Und da haben es sicherlich die Muslime hier in Deutschland um einiges einfacher. Weil halt die politische Situation hier nicht so *brisant* ist wie zur Zeit in der Türkei. (Mevlana I., S. 36)

HLF.: Und diese politische Situation, stellt die sich auch unter den verschiedenen türkischen Einwanderern dar? Gibt es unter den türkischen Einwanderern Konflikte? (Mevlana I., S. 36)

B.: Ich kann ein sehr einfaches Beispiel sagen, was du vorhin schon angedeutet hattest: früher gab es zum Beispiel die Moschee in AG Weser [ehemalige Bremer Großwerft; HLF], wo sie alle

zusammen im Wohnheim gebetet haben.<sup>291</sup> Und aus dieser einen Moschee sind dann zwei Moscheen entstanden. Einmal die Mevlana-Moschee und die Fatih-Moschee. (Mevlana I., S. 36)

HLF.: Aber heute versteht ihr euch doch ganz gut, oder? (Mevlana I., S. 36)

B.: Die *ältere* Generation nicht, die Jugendlichen ja. Und der Grund, *warum* es zwei Moscheen gab, war halt nur *reine Politik*. Sonst nichts. Aber jetzt ist es so, dass die von der Fatih-Moschee genauso oft hier sind wie wir dort<sup>292</sup> [...]. Also hier, unterhalb der Moscheen gibt es, vor allem bei den Jugendlichen, keine Probleme. Die Älteren mucken hier und da mal so'n bisschen auf, *wegen der Politik* und so, aber das, *was die* unter Politik *verstehen*, ist inzwischen schon was ganz anderes als das, *was wir* unter Politik verstehen. Die [Älteren; HLF], also ein Großteil von denen, sehen Politik *hier* immer noch als die Politik, *die in der Türkei gemacht wird*. Nur kann es uns *hier* im Prinzip eigentlich schon wurscht sein, was in der Türkei gemacht wird, denn wir sind vielleicht mal alle zwei, drei Jahre für'n paar Wochen in der Türkei, sind dort am Strand oder bei Oma, Opa, und das war's. Für *uns* ist wichtiger, *was hier geschieht*. (Mevlana I., S. 36f.)

Insgesamt werden aber eher von Jugendlichen der *Millî Görüş* Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft aller Dachverbände als *eine* Organisation gehegt. Diejenigen aus den *DİTİB*-Gemeinden können sich einen Zusammenschluss nur unter staatlicher Obhut vorstellen, und gehen – realistisch – davon aus, dass *Millî Görüş* sich der nicht unterstellen würde. Andererseits lässt das aber eben auch den Schluss zu, dass sie sich in ihrer Organisation, geführt und kontrolliert durch staatliche türkische Organe, recht wohl zu fühlen scheinen, dass sie den Staat geradezu als ordnende Kraft auf dem ansonsten unsicheren Feld von Religion *und* Politik betrachten.<sup>293</sup>

291 Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung der Fatih- und der Mevlana-Moschee in Bremen-Gröpelingen. Beide Gemeinden haben heute die Funktion von Zentral- oder Freitagmoscheen im Innenstadtbereich für ihren jeweiligen Dachverband. Über einige Jahre gab es zwischen beiden Gemeinden wenig Kontakt, sondern stattdessen offene Konkurrenz. Erst in den letzten Jahren scheint sich eine vorsichtige Annäherung anzudeuten, die aber längst nicht von allen Gemeindegliedern und anderen Beobachtern der Szene begrüßt wird. Auch drängt sich der Eindruck auf, dass es insbesondere der Kölner Zentrale von *DİTİB* nicht recht sein kann, wenn beide Gemeinden einander näher rücken. Eigens zu prüfen wäre, inwieweit die beobachtbaren Annäherungen – so haben in Bremen Mitglieder der Mevlana-Moschee für den Bau der Fatih-Moschee Spenden gesammelt und begeistert deren Grundsteinlegung mit gefeiert – auf die Episode der Regierungsbeteiligung der damaligen *Refah*-Partei zurück gehen, und ob sich in dieser Phase das Klima unter den Dachverbänden verändert hat. Meines Wissens sind diese Fragen bisher nicht wissenschaftlich bearbeitet worden.

292 Richtig ist, dass manche Gemeindeglieder und Funktionäre der Mevlana-Moschee weniger Berührungsängste haben als andere. Eine endgültige, verbindliche Position ist aber noch längst nicht gefunden. So gibt es bis zu offenen Anfeindungen reichende Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde, wie mit der Nachbargemeinde verfahren werden soll. – Die oben zitierte Aussage, dass Jugendliche Mitglieder bzw. Besucher sich gleichhäufig gegenseitig besuchen, scheint mir zumindest nicht realistisch. Jugendliche aus derselben Gemeinde, die weiter unten zitiert werden, nehmen denn auch ganz andere Standpunkte zu den verschiedenen Dachverbänden ein.

293 Dazu passt, dass ein Jugendlicher aus einer *DİTİB*-Gemeinde mir am Rande eines Interviews erzählte, er sei schon ein Mal in die Kölner Zentrale des Dachverbands gebeten worden und dort mit einem Dossier über seine Person konfrontiert worden, das nicht nur seinen ‚religiösen Werdegang‘, also verschiedene Gemeinde-Zugehörigkeiten und Aktivitäten, sondern neben



HLF: Würdet ihr das gut finden, wenn die verschiedenen Dachverbände, die es hier von den Moscheegemeinden gibt, also *DİTİB* und *Millî Görüş* und die ganzen anderen Vereine auch noch, wenn die sich irgendwann mal zusammenschließen würden? (Mevlana II., S. 52)

M.: Ja, natürlich. (Mevlana II., S. 52)

HLF: Und könnt ihr euch auch vorstellen, dass das auch mal passiert? (Mevlana II., S. 52)

Şa.: Glaub' ich nicht. (Mevlana II., S. 52)

M.: Bis jetzt ist das nicht passiert und ich glaub' auch nicht, dass das irgendwann mal passiert – (Mevlana II., S. 52)

HLF: – ja, ich hab' oft das Gefühl, ich weiß nicht, ob das richtig ist, aber mein Eindruck ist, dass die Jugendlichen alle sagen, also, „diese Dachverbandsgeschichten, die sind uns gar nicht so wichtig“, also die würden lieber einen gemeinsamen Dachverband haben, weil sie die Unterschiede nicht so wichtig nehmen. Aber die älteren Leute sind da viel empfindlicher. Die sagen, „nee, die sind politisch oder die sind politisch“. (Mevlana II., S. 52)

M.: Die Frage stelle ich mir auch selber oft, warum die das so machen. (Mevlana II., S. 52)

HLF: Aber es könnte ja sein, wenn eure Generation mehr Einfluss hat, wenn meinetwegen hier in der Mevlana-Moschee der komplette Vorstand aus Leuten eurer Generation besteht, sagen wir in zehn Jahren, fünfzehn Jahren, dann kann es ja sein, dass sich da was ändert? (Mevlana II., S. 52)

M.: Natürlich. (Mevlana II., S. 52)

HLF: Oder gib't da Konflikte mit dem türkischen Staat? (Mevlana II., S. 52)

Şa.: Der türkische Staat hat darauf überhaupt *keinen* Einfluss mehr. Auf die Verbände, die hier entstanden sind, da werden nur ein paar vom türkischen Staat kontrolliert. Also der Verband der Mevlana-Moschee, der gehört zum Staat. Der wird vom Staat noch unterstützt. Aber *Millî Görüş* und so, das sind Dachverbände, die hier entstanden sind. Die haben mit dem Staat weniger zu tun. Und *deswegen* glaub' ich nicht, dass die ganzen Dachverbände sich irgendwann einmal zu einem Verein zusammenschließen, weil das heißt ja dann, dass *man zurück zum Staat kommen müsste*. (Mevlana II., S. 52f.)

Diese Argumentation wird wohl nur verständlich, wenn man sich mit der genuin türkischen Form des Laizismus vertraut macht: Einerseits sind Religion und Staat

---

weiteren Informationen auch seinen schulischen und beruflichen Bildungsweg detailliert auf-führte. Er berichtete ferner, dass der Dachverband keine Bedenken habe, solche Erkenntnisse über einzelne Personen auch in etwaigen (politischen) Auseinandersetzungen in seinem Interesse einzusetzen. Zum Beispiel sei anlässlich der Wahl eines Gemeindevorsitzenden, dessen bisheriges Wirken in den Augen der *DİTİB* gelinde ausgedrückt zweifelhaft war, die Gemeinde unmittelbar vor der Wahl mit Einzelheiten aus dessen Akte konfrontiert worden, worauf seine Wiederwahl gescheitert sei. Erstaunt hat mich damals, dass der Jugendliche sich dadurch weniger bespitzelt fühlte, als dass er die Organisation, die solche Dossiers zu erstellen in der Lage war, ob ihrer Stärke bewunderte.

absolut getrennt, andererseits hält genau dieser Staat verwaltungsmäßige Strukturen vor, die Gemeinden, Theologen und auch theologische Ausbildungen reglementieren *und* bezahlen (so sind die Geistlichen der hiesigen *DİTİB*-Moscheen Beamte bzw. Angestellte des türkischen Staates). Aus speziell der bundesdeutschen Praxis betrachtet sind solche Vorstellungen nicht frei von Paradoxien. Für den Fall dieser Jugendlichen ist schwer nachzuvollziehen, dass sie einerseits *Millî Görüş* und andere Dachverbände als unabhängig vom Staat betrachten, gerade weil sie *hier* – in der Migration – entstanden seien, und es andererseits unvorstellbar finden, dass es zukünftig einen Zusammenschluss geben könnte, der nicht als ganzes unter staatlicher Führung steht. Die Erkenntnis, *der türkische Staat hat darauf überhaupt keinen Einfluss mehr*, scheint nicht dem zu entsprechen, was sie tatsächlich für wünschenswert halten. Die Gemeinsamkeit, die so oft von und von so vielen Jugendlichen beschworen wird, scheint hier, wenigstens für *DİTİB*-Mitglieder doch aufgehoben. Die Ideologisierung, die sonst den Älteren unterstellt wird und die die verschiedenen Lager zementiert, gehört im Ernstfall doch auch zum Rüstzeug der Jungen, wenn sie auch sich weniger vehement in ihren Auswirkungen zeigen mag. In der anschließenden Sequenz wurde vor dem Hintergrund der Bemühungen um Körperschaftsstatus, den zu erlangen zentrales Anliegen fast aller Dachverbände ist<sup>294</sup>, nach den Möglichkeiten eines Zusammenschlusses gefragt, und es heißt, auch die Jugendlichen in der *Millî Görüş* würden den Zusammenschluss ablehnen, wenn er wie für diese Gesprächspartner, nur unter einem staatlichen Dach denkbar ist.

*HLF.*: Verschiedene islamische Dachverbände haben diesen Körperschaftsstatus beantragt, und da hieß es aber immer, das sind ja viel zu viele verschiedene Organisationen, das müsste schon *eine* sein, um diese Rechte auch zu bekommen, um die gleichen Rechte zu haben, wie die Kirchen. Dafür wäre es schon wichtig, dass man da irgendwann mal hinkommt. (Mevlana II., S. 53)

294 Türkische islamische Vereine und Verbände (VIKZ seit 1980; IGMG über den Islamrat seit 1996; vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 18; 35) betreiben seit Langem den Versuch, ihre Institutionen als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkennen zu lassen. Sie argumentieren dabei mit der grundgesetzlich gebotenen Gleichstellung mit den christlichen Kirchen, von denen selbst kleinste Denominationen keine Schwierigkeiten hatten, diesen Rechtsstatus für sich zu erlangen. Dabei hat die geforderte Gleichstellung sowohl einen gesellschaftspolitischen (Anerkennung) als auch einen rechtlichen Aspekt: als rechtsfähiger Verband im Sinne des Körperschaftsrechts stünde man unter staatlicher Aufsicht und nähme staatliche Aufgaben war. Das allein hätte weitreichende Folgen – auch und gerade bei der Erziehung der Kinder und Jugendlichen. Zugleich sind aber diese Bestrebungen auch Teil einer *politischen* Konkurrenz der jeweiligen Verbände, die sich durch den angestrebten Status Einflussmöglichkeiten auf die türkische *community* erhoffen. Dass den Gruppen oder einer von ihnen der Körperschaftsstatus noch immer nicht zugesprochen wurde, liegt nicht zuletzt daran, dass ‚der Islam‘ eben nicht wie die christlichen Kirchen in Deutschland ‚verfasst‘ ist. Die in Deutschland üblich gewordene Struktur aus Moscheeträgervereinen und übergeordneten Dachverbänden ist keine originär islamische! Problematisch ist, dass die staatlich geforderte Verfassung der Religionsgemeinschaften dem Vorbild der Kirchen angelehnt ist, also eine personelle und eine territoriale Hierarchie fordert. Die aber ist dem Islam nicht zuletzt theologisch fremd. Vgl. dazu u.a. Albrecht (1995: 1-6), Aries (1996: 353-356) und Kippenberg (2000: 106-116); s.a. Kap. 2, Anm. 12.

Şa.: Ja, klar, wichtig ist es schon, aber so wie's aussieht, denk' ich mal nicht, dass da irgendwann ein Zusammenhalt entsteht, dass sich da zwei oder drei Verbände oder die ganzen Verbände zu einem Verein zusammenschließen. Weil *Millî Görüş* zum Beispiel hat ja 'ne ganz andere *Denkweise*. Die *Ideologie* ist ganz anders als hier in der Mevlana-Moschee. Und deswegen, *okay*, *wir* sind vielleicht dazu bereit, alle Dachverbände zu vereinen, aber das würde *Millî Görüş* anders sehen. Auch die Jugendlichen, die dort aufgewachsen sind, die würden das auch anders verstehen. Weil die würden sagen, „*Millî Görüş* geht weiter“. (Mevlana II., S. 53)

HLF.: Die würden dann vielleicht sagen, wenn alle zusammen, dann aber unter unserem Dach? (Mevlana II., S. 53)

Şa.: Das vielleicht. (Mevlana II., S. 53)

M.: Das auf jeden Fall! *Nicht vielleicht!* Das auf jeden Fall! (Mevlana II., S. 53)

So sehr die Folgen der Trennung beklagt werden, steht ein Zusammenschluss doch außerhalb des Möglichen. Genau die – scheinbare? – Unüberwindlichkeit der Gegensätze wird von Befragten der *Millî Görüş* kritisiert. Interessant ist, dass diese Kritik aber nicht alle Gegensätze egalisieren will, seien sie nun politischer oder auch religiöser Natur. Ein weiterer Gesprächsteilnehmer schildert die bestehenden Unterschiede als *auch* positiv und fordert eine gemeinsame, aber pluralistische Struktur. Zu Beginn des Interviews hatte sich der betreffende Jugendliche versichert, ob er am Ende Gelegenheit haben würde, ein *Statement* zu Protokoll zu geben.

Ö.D.: – mein *Statement* – also was so'ne Entwicklung wäre, worauf ich sehr hoffe, dass es so mal eintritt, ist – also was mir zum Beispiel nicht gefällt, der Stand im Islam, sind so diese Seiten *Millî Görüş* und *Dîyanet*. Das gefällt mir überhaupt nicht und ich hoffe, dass das durch die zweite Generation abgeschafft wird. (Eyüp-Sultan, S. 107)

HLF.: – dass es dann einen *gemeinsamen* Dachverband gibt? – (Eyüp-Sultan, S. 107)

Ö.D.: – *ja, genau*. Dass diese Fronten, es gibt kleine Fronten, sie sind nicht so groß, und dass der Einfluss der Türkei ein bisschen zurückgedrängt wird. (Eyüp-Sultan, S. 107)

HLF.: Spielt das für eure Generation noch genau so 'ne große Rolle? (Eyüp-Sultan, S. 107)

Ö.D.: Nee. Überhaupt nicht. Beispiel, ich bin eher bei *Millî Görüş*, mein Vater auch, die beiden eher umgekehrt<sup>295</sup>, aber für mich ist das überhaupt kein Problem. Die Älteren, die werfen das

295 Der Jugendliche, der sich hier an einem Interview mit einer *DİTİB*-Gemeinde beteiligt, steht eigentlich *Millî Görüş* näher. Die drei Befragten sind eng befreundet und durch die Verlobung des hier zitierten mit der Schwester eines der beiden anderen Jugendlichen auch (demnächst) verwandtschaftlich verbunden. Sie besuchen häufig gemeinsam unterschiedliche Moscheegemeinden und treten bei Veranstaltungen als eloquente Redner auf. Ein weiterer, *stiller* Teilnehmer dieses Gesprächs war der aus der Türkei zu Besuch weilende Sohn des *bocas*, der, nicht des Deutschen mächtig, uns ständig mit frischem Tee versorgte und sich allenfalls ins Gespräch einschaltete, wenn türkische Begriffe fielen. Immer wenn etwa der Name *Millî Görüş* genannt wurde, äußerte er sich – zur Erheiterung der anderen Jugendlichen – abfällig über diese Organisation.

gern zur Diskussion auf, hier und da, teils positiv, teils negativ. Die Jugendlichen – die sehen das eher objektiver, die können sich da raustrennen und sagen, „*das* ist bei denen gut und *das* ist bei denen gut – *das* ist bei denen schlecht und *das* bei denen“. Die können sich das auch zugestehen. Bei den Älteren sieht das ein bisschen anders aus. So 'ne Traumvorstellung ist, wenn sich *Dîyanet* und *Millî Görüş* streiten, dass ein Deutscher sagt, „ey haltet mal die Klappel“. So in der Art. Damit die auch mal merken, *was die eigentlich anrichten* mit ihrer Einstellung. (Eyüp-Sultan, S. 107)

HLF.: Für die rechtliche Gleichstellung von Muslimen wäre das wichtig, dass die das schaffen, *einen* Dachverband zu bilden. Diese ganzen Geschichten mit dem Körperschaftsrecht, die werden ja immer deshalb abgelehnt, weil es keine *gemeinsame* Organisation gibt. (Eyüp-Sultan, S. 108)

H.: [leise] *Danach* sieht das aber *überhaupt* nicht aus im Moment. (Eyüp-Sultan, S. 108)

Ö.A.: – das hat aber auch Vorteile, weil dadurch, dass es viele verschiedene Moslems gibt – (Eyüp-Sultan, S. 108)

Ö.D.: – *die soll's ja geben*, aber die sollen sich letztendlich in einem Dachverband – (Eyüp-Sultan, S. 108)

Ö.A.: – ja natürlich, aber, ich sag's mal so, einen Vorteil haben wir erreicht: Früher war das ja so extrem, dass in der einen Moschee die anderen nicht gebetet haben. So extrem soll's ja gewesen sein. Heutzutage ist das so, dass die *Imame* sich gegenseitig besuchen. Der eine da vorbetet, der andere da. (Eyüp-Sultan, S. 108)

H.: In Düsseldorf oder in Köln soll's ja so sein, dass auf einer Straße ist eine Moschee – *Millî Görüş* – dann fünfzig Meter weiter ist eine *Dîyanet*-Moschee und dann ein bisschen weiter kommt noch eine *Süleymanye*-Moschee<sup>296</sup> – und die einen Leute besuchen die andere Moschee überhaupt nicht. *Die* sind da auch nicht *erwünscht*. (Eyüp-Sultan, S. 108)

Ö.D.: *Das* ist nicht im Sinne des Islam! Das läuft schon in die andere Richtung. Das ist schon fast eine Trennung. (Eyüp-Sultan, S. 108)

Der Einwand, *danach sieht das aber überhaupt nicht aus*, wird sicher nicht zufällig durch Sohn des Vorsitzenden dieser DİTİB-Gemeinde vorgebracht. Zwar bemängelt auch er Formen der Gegnerschaft, die dazu führen, dass Mitglieder des einen nicht in Moscheen eines anderen Dachverbands beteten, dass sie dort nicht erwünscht seien, doch die Perspektive ist insgesamt eine pessimistischere, was einen zukünftigen Zusammenschluss angeht. Wichtig scheint aber die unwidersprochene Aussage, dass insgesamt Jugendliche die Gegensätze hier objektiver sähen und in der Lage seien, in allen Lagern sowohl Positives als auch Negatives zu erkennen. Und aufschlussreich ist auch der Wunsch, dass ausgerechnet ein Deutscher es sein möge, der den verfeindeten Protagonisten dieser Auseinandersetzungen verdeutlicht, *was die eigentlich anrichten mit ihrer Einstellung*.

Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass dieser Befragte laut eigenem Bekunden der *Millî Görüş* nahe steht. Diese Organisation versteht sich – sie gibt sich

296 Zum Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) gehörend.

alle Mühe, so verstanden zu werden – als migrantenspezifisch und nicht auf die Türkei ausgerichtete Organisation; ihre Mitglieder, insbesondere die Jugendlichen unter ihnen, haben ziemlich konkrete Vorstellungen, wie sich der Verband in öffentliche Diskurse einbringen kann und soll.

V.: Die Gemeinden hier oder die Verbände, die kriegen ja viel mehr mit, weil die ganzen Einwanderer oder die ausländischen Mitbürger ihre Probleme hier in den Moscheen eher mitteilen als in irgendwelchen deutschen Ämtern oder Institutionen. Deswegen sollte man den Moscheen mal zuhören und man sollte zu den Dachverbänden hingehen und sagen, wir haben hier so ein Problem, ein Integrationsproblem oder dies oder das. Es muss ja auch kein Problem sein, es kann ja auch ein Vorschlag sein. Zum Beispiel, Islamunterricht oder Biblische-Geschichte-Unterricht oder irgendwelche anderen Unterrichte, wo man sagt, „Leute, lasst uns man zusammensetzen, wir möchten das so und so machen, was meint ihr dazu. Ist das von der religiösen Seite her gesehen machbar oder wird die türkische Gesellschaft das nicht annehmen?“. Es leben ja drei Millionen Menschen oder vier Millionen Ausländer oder fünf Millionen Ausländer in Deutschland. Und ich sag’ mal so, irgendwann wird es *sehr viele* geben, die deutsche Staatsbürger werden. Es gibt ja jetzt schon sehr viele, die die beantragt haben. Und von Tag zu Tag wird das mehr. Irgendwann werden alle sagen, „egal, ob es die doppelte Staatsbürgerschaft gibt oder nicht, ich werde zum Deutschen“. Und dann wird es wahrscheinlich zu spät sein, wenn man da nicht schon daraufhin arbeitet. Ich sag’ mal so, man sollte jetzt schon mit den Dachverbänden zusammenarbeiten und den Leuten mal ein bisschen zuhören, ein bisschen um Hilfe bitten. Natürlich, die Dachverbände sollten auch offensiv sein. Aber das wichtigste ist erstmal, dass Deutschland auch den Dachverbänden mal die Chance gibt, *angehört* zu werden. (Fatih I., S. 44)

Insgesamt deutet sich für viele Jugendliche eine relative Abkopplung von der türkischen Politik an, und zwar in (fast) allen Dachverbänden. Real vorhanden ist diese Abkopplung dennoch eher als zukünftige Perspektive, denn einerseits ist die Generation der Befragten noch längst nicht so weit in der Verantwortung, dass sie entsprechende Veränderungen durchsetzen könnte, andererseits ist auch bei den befragten Jugendlichen die Affinität zur Türkei so ausgeprägt, dass sie – zumindest in konflikthaftern Situationen – zweifellos wüssten, auf welcher Seite sie stehen. Trotzdem entfernen sich die religiösen Organisationen allmählich aus der türkischen Umklammerung. Darin ist abermals ein Ausdruck von erfolgter und erfolgreicher Individualisierung von Religion zu erkennen.

#### 4.4.5 Jugendliche in hiesigen Gemeinden

In den meisten Bremer Moscheen kommen an Freitagen zahlreiche (männliche) Jugendliche und junge Erwachsene zum Gebet.<sup>297</sup> Sie stellen zwar längst nicht den

297 Die Beteiligung der Frauen am Freitagsgebet steht auf einem anderen Blatt! Zwar halten fast alle Gemeinden, die größeren in jedem Fall, getrennte Gebetsräume vor, nur werden diese Räume in aller Regel selten genutzt. Allenfalls in der neuen Fatih-Moschee, die über einen Frauenbereich auf einer Empore oberhalb des eigentlichen Gebetsraumes verfügt, sind einige Frauen zum *cuma namazı*, dem Freitagsgebet, anwesend. In den anderen Gemeinden ist es häufig so, dass diese Räume leer stehen und allenfalls an Festtagen, wenn besonders großer Publi-

größten, aber doch einen bedeutenden Teil der anwesenden Gemeinde; an anderer Stelle konnte gezeigt werden, dass die Teilnahme am Freitagsgebet von den Jugendlichen hoch bewertet wird, dass oft das Freitagsgebet umso regelmäßiger verrichtet wird, weil es mit dem Erfüllen der allgemeinen täglichen Gebetspflicht (noch) hapert.

Längst nicht alle interviewten Jugendlichen beten täglich fünfmal. Das Gebet steht auch nicht eigentlich im Zentrum der Jugendarbeit, eher schon das Ziel, die Jugendlichen im Laufe der Zeit an eine gewissenhafte Praxis heranzuführen. Diese Entwicklung wird gemeinhin als ein längerer Prozess betrachtet, für dessen Gelingen es wichtiger ist, dass die Jugendlichen eigene Einsicht entwickeln. Repressive Mittel werden wiederum ausdrücklich abgelehnt, sie gelten auch allenthalben als kontraproduktiv. Vorrangiges Ziel aller Jugendarbeit ist es, Jugendliche *von der Straße zu holen*. ‚Straße‘ symbolisiert dabei alle Gefahren, denen Jugendliche außerhalb des gefügten Rahmens von Familie, eines rechtschaffenen Freundeskreises, Ausbildung und Arbeit oder der Gemeinde ausgesetzt sind. Es stellt aber auch eine deutliche Parallele zu Zielen allgemeiner Jugendarbeit dar: In aller Regel ist das Ziel von Jugendpflege, Sportvereinen und anderen speziellen (öffentlichen und institutionalisierten) Angeboten für Jugendliche mehr als Bewahren vor befürchteten ungünstigen Einflüssen denn als Entwickeln von beispielsweise kreativem Potential oder sozialer Kompetenz definiert. Übertragen auf die islamische Jugendarbeit findet sich die Entsprechung dazu in dem Satz: *Die brauchen ja nicht zu beten*.

M.: Unser Ziel ist, die Leute *von der Straße* zu holen, dass sie nicht kriminell werden oder auf die schiefe Bahn kommen, dass sie davon *abgehalten* werden. Dass die hierher kommen, mit uns Tee trinken – die brauchen ja nicht tagtäglich zu kommen oder von morgens bis abends. Die brauchen auch nicht zu beten. Man soll sich nur näher kommen. Man soll die eigene Kultur nicht vergessen, die Religion soll man nebenbei lernen, nebenbei in Anführungsstrichen, und man soll vor allem nicht draußen auf die schiefe Bahn kommen. Das ist das hauptsächliche Thema für unsere Jugendarbeit. (Fatih I., S. 35)

V.: Die meisten Jugendlichen, die hierher kommen, die kommen am Anfang, gucken sich das an und sehen, aha, hier kann ich mir ja positive Sachen rausziehen, zum Beispiel Nachhilfe, Hausaufgabenhilfe. Wir machen nächsten Monat eine Computerschule auf. Es gibt schon eine Computerschule in der Mevlana-Moschee. All solche Sachen. Die Leute, die eben sehr viel Zeit

---

kumszuspruch besteht, genutzt werden – von Männern. Die Gebetspflicht für Frauen ist bei den Jugendlichen umstritten: zumeist heißt es, für Frauen sei das Gebet in der Moschee keine Pflicht (*farz*); in einem Interview wird jedoch beklagt, dass in deutschen im Gegensatz zu türkischen Gemeinden keine Frauen an den Gebeten teilnehmen. Außerhalb der Gebetszeiten treffen sich aber häufig Frauen in eigenen Räumen. Es werden Gesprächskreise zum Beispiel für junge Frauen und Mütter, Näh- und Sprach- und Computerkurse, Nachhilfe- und Förderunterrichte und Selbstverteidigungs- oder andere Sportgruppen angeboten. Mir – als Mann – war es nicht möglich, darüber Details in Erfahrung zu bringen; auch die interviewten Jugendlichen wissen wenig über frauenspezifische Aktivitäten. In einem Interview aus einem anderen Zusammenhang hieß es von einem Jugendlichen: „einen Einblick in diese Gemächer haben wir ja auch nicht“ (zit. n. Frese/Hannemann 1995: 5).

haben, die sonst rumhängen würden, möchten wir gerne hierher holen, damit die hier ihre Zeit verbringen. Es muss ja nicht sein, dass die hier ihre Religion ausleben. Die können einfach kommen, Kicker oder Billard spielen, ihren Tee trinken und wieder abhauen. Das reicht uns auch schon, das ist auch ein Zeichen für uns, dass wir wissen, *okay*, wir haben die hierher gelockt, vielleicht haben wir ihnen nichts beigebracht, aber es ist besser, als wenn die draußen irgendwo rumhängen würden und vielleicht Scheiße bauen. Und dann versuchen wir hier vielleicht auch Leute zu gewinnen, die was machen wollen, die sich bereit finden, hier mitzuhelfen, Kindern zu helfen, Unterricht zu geben, mit Kindern und Jugendlichen Sport zu machen, freitags vielleicht mal ein Seminar zu halten. Wir haben viele Seminare, wo wir den Jugendlichen hier beibringen, wie man überhaupt Seminare hält. Wir bringen denen das bei, und dann sagt man, „*okay*, jetzt übst du das mal, jetzt hältst du für uns ein Seminar. Such dir ein Thema aus, egal was. Es muss nicht unbedingt mit Religion zu tun haben“. Zum Beispiel, „Haben wir ein Problem mit den Deutschen, Fragezeichen“. Und dann kann man sich hier hinstellen und ein Seminar halten. Solche Sachen. Dass man für die Schule was beibringt. Alles mögliche. Dass man den Leuten ein bisschen Interesse entgegenbringt, dass man ihnen zeigt, „*ey*, Junge, du bist nicht irgendeiner, du gehörst mit dazu, komm und mach mal was“. (Fatih I., S. 36)

Ziemlich umfassend wird in dem zitierten Interviewausschnitt die Bandbreite der Angebote einer *größeren* Gemeinde dargestellt. Ein großer Teil aller vorhandenen Kapazitäten wird für eine *Offene-Tür-Arbeit* aufgewendet, die die oben beschriebenen Ziele abdeckt: Es soll ein Ort geschaffen werden, an dem Jugendliche sich regelmäßig zwanglos treffen können, und es wird darauf geachtet, diesen Rahmen nicht vorschnell zu überfrachten mit im eigentlichen Sinne religiös definierten Inhalten. Das Angebot soll ausgesprochen niedrigschwellig sein, damit eine möglichst große Anzahl Jugendlicher überhaupt in die Räume der Moschee *gelockt* werden kann. Unter denen, die einen regelmäßig erscheinenden Kern der Besucher bilden, wird später für weitergehende Mitarbeit geworben. Dazu gehört zunächst die Organisation von wiederum offenen Angeboten, Sportveranstaltungen, Ausflügen, Grillparties und so weiter. Aber es werden auch *Seminare* – im eigentlichen Sinne Diskussionsveranstaltungen – (*haben wir ein Problem mit den Deutschen, Fragezeichen*) angeboten, deren Ziel ausdrücklich ist, verbale und kommunikative Fähigkeiten der Besucher zu erweitern. Schließlich werden auch immer wieder Jugendliche gebraucht, die selber Veranstaltungen im Rahmen der Gemeinde anbieten. Häufig sind das Hausaufgabenhilfe oder Sprachkurse. In den größeren Gemeinden, namentlich der Fatih- und der Mevlana-Moschee, werden auch Kurse von *Professionals* angeboten, die, das ist jedenfalls für die Zukunft beabsichtigt, am Ende zertifiziert werden und so die schulischen wie beruflichen Aussichten der Jugendlichen türkischer Herkunft – als *gesellschaftliche Gruppe* immer noch bildungsmäßig benachteiligt – verbessern soll. Die Erfolge, die diese Arbeit unmittelbar oder zukünftig zeitigt, soll dann wiederum neue Besucher werben helfen.

V.: Man sieht das ja auch: die, die hier ihre Zeit verbringen, *das sind immer erfolgreiche Leute. Das sieht man an den Erfolgen, die wir erreichen*. Wir haben sehr viele Leute, die hier in der Moschee aufgewachsen sind, sag' ich mal oder die ihre Tage hier verbracht haben, ihre Jugend, die jetzt er-

folgreich geworden sind – beruflich, oder im Studium. Viele von unseren Jugendlichen hier machen Abitur, viele aus der Jugendtruppe studieren, viele haben ihre Ausbildung gerade fertig gemacht und arbeiten jetzt, sind irgendwo beschäftigt, haben 'n festen Job. *Da sind die Eltern dann immer stolz* und sagen, „ey, geh' mal in die Moschee, *da* sind Leute, die sind erfolgreich. Lern' mal was. Unterhalte dich“. (Fatih I., S. 40)

Die individuelle Aufstiegsorientierung Jugendlicher der zweiten/dritten Einwanderergeneration schlägt sich also auch in der Gemeindegarbeit nieder. Jugendliche mit hohen Schulabschlüssen und/oder akademischer Bildung genießen höchstes Ansehen, sie verfügen über großen Einfluss innerhalb der Jugendabteilung und werden von den Gemeindevorständen nicht nur mit verantwortungsvolleren Aufgaben betraut, sondern eben auch gehört, wenn Entscheidungen anstehen. Oftmals sind sie auch unmittelbar über ihre Funktionen in die Vorstände eingebunden; einige arbeiten in übergemeindlichen Gremien. Solche Funktionen, etwa das Amt eines Pressesprechers oder Öffentlichkeitsreferenten, können u.U. eine Karriere in den Zentralen der Dachverbände oder anderer überregionaler islamischer Einrichtungen einleiten. Sie verschaffen den betreffenden Jugendlichen über die Gemeinden hinaus einen großen Bekanntheitsgrad und mitunter vielfältige Kontakte zu diversen Institutionen. In fast allen Gemeinden streben solche Aktivisten nach größerem Einfluss und mehr Verantwortung; für die meisten steht außer Zweifel, dass ihre Generation in Kürze den Gemeinden vorstehen wird und dass damit noch ein Mal große inhaltliche wie strukturelle Veränderungen einhergehen werden.

HLF.: Ist es wichtig, dass sich solche Leute [die Rede ist von jungen, akademisch gebildeten Muslimen; HLF] in den Moscheen engagieren? (Fatih I., S. 27)

M.: Natürlich ist das wichtig! Wir können von solchen Leuten sehr viel lernen und davon profitieren, weil wir seit drei, vier Jahren viel offener geworden sind als früher. Von früher, aus den anderen Moscheen, kenne ich das noch. Da gab's so was nicht, da war das *unmöglich*, dass 'ne deutsche Gruppe herkommt und die Moschee besucht. Seit wir diese (Fatih-)Moschee jetzt haben, ist das viel offener geworden. *Du* kommst hierher, besuchst uns, wir geben Sachen raus, wir unterhalten uns oder trinken Tee zusammen. All solche Sachen. Aber früher hätte es so was nicht gegeben. Das wäre ja gar nicht möglich, weil es die Leute auch nicht gab. Früher waren in den Vorständen nur ältere Leute, mein Papa, sein Papa, der und der Papa. Aber jetzt sind das viel mehr jugendliche Leute, *die studiert haben, die das Wissen haben*, wie man in Deutschland leben muss, wie man sich integrieren muss und so. Und deshalb fällt es der Moschee viel leichter, nach außen zu gehen. (Fatih I., S. 27f.)

Nur gegenwärtig müssen die Jugendlichen sich noch mit vielen Beschränkungen ihrer Arbeit abfinden. Dazu gehören vor allem solche finanzieller Art. Zwar wissen sie, dass die Gemeinden ohnehin wirtschaftlich auf eher schwachen Füßen stehen, und sie äußern, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus auch Forderungen nach zusätzlicher Unterstützung etwa durch die öffentliche Hand; aber zunächst wünschen sie sich aus den Haushalten der Gemeinden einen größeren Anteil, auch wenn sie



wissen, dass die Chancen dafür nicht allzu gut sind. So heißt es öfter, dass einerseits die Jugendlichen immer Gehör bei den Vorständen fänden, dass sich dies andererseits aber nicht in klingender Münze ausdrücke.

Im Grunde ergibt sich die schwache Finanzdecke der Gemeinden aber auch, jedenfalls aus der Sicht mancher Gesprächspartner, aus ihrer *Mitgliederstruktur*. Zahlende Gemeindeglieder sind nämlich zum größten Teil immer noch die Angehörigen der ersten Generation, und deren Möglichkeiten gelten, wegen ihres beruflichen und sozialen Status, als begrenzt.

Ö.A.: In den meisten Moscheen mangelt es ein bisschen an finanziellen Mitteln, um Projekte für Jugendliche zu gestalten, die ein bisschen anspruchsvoller sind für diese Zeit. Ich meine, so Leute wie wir, sag' ich mal, *ich* habe nicht so große Erwartungen, wenn ich in eine Moschee reingehe. Weil das, was ich suche, das finde ich da auch – wenn ich zum Beispiel was über die Religion wissen will und so. Aber die meisten Jugendlichen, die kommen nicht unbedingt mit dieser Einstellung rein. Die wollen nichts über die Religion wissen, sondern die erwarten Freizeitgestaltung, und da fehlt es an Personal – obwohl jetzt die neue Generation, die hier geboren ist, die Gesellschaft ein bisschen mehr kennt und auch das nötige religiöse Wissen hat, die ist jetzt gerade dabei, für diese Jugendlichen so ein bisschen Projekte zu starten. Ich sag' mal, die Fatih-Moschee ist so ein Projekt, ist ein Prototyp, würde ich dazu sagen. Ich würde mir wünschen, das es mehr solche Moscheen gibt, in mehreren Bereichen, weil das lockt auch mehr Jugendliche an. Zum Beispiel in unserer Moschee [Ö. kommt aus Bremen-Marßel; HLF], da läuft eigentlich gar nichts in der Richtung, weil da die Leute fehlen, die das nötige Wissen, das *religiöse Wissen* haben, die *auch* die Gesellschaft kennen, und vor allem mangelt es an Geld. Das wird ja nicht vom Staat oder so bezuschusst, das sind halt einfach nur Spenden von den Muslimen. Und da kann man nicht sehr viel drauf aufbauen, weil das eben alles Arbeiter sind, die das in der Regel finanzieren, die erste Generation halt. Aber es wird viel versucht, und ich glaube, für die Zukunft gesehen, der Wille ist da bei den vielen Jugendlichen. Wir haben's ja durchlebt und wir wollen das gerne für die jüngere Generation ein bisschen reizvoller gestalten. Und wenn solche Leute wie wir sich da ein bisschen engagieren und dann auch die nötigen finanziellen Mittel bereitgestellt werden, dürfte es für die Zukunft eigentlich nicht mehr so viele Probleme geben. (Eyüp-Sultan, S. 2)

Darüber hinaus ist die Verteilung der Haushaltsmittel immer auch an die verantwortlichen Personen innerhalb des Vorstands gebunden, und da gibt es eben *coole* und *Sturköpfe*. In der folgenden Interviewsequenz, auf die Frage nach *Gleichberechtigung* innerhalb der Gemeindestrukturen gibt es zunächst ein Missverständnis unter den Teilnehmern: Der Befragte H. schildert, dass er als Jugendlicher häufig um Rat gefragt und also in bestimmte Entscheidungsprozesse eingebunden wird. Als aber der Aspekt ‚Finanzen‘ von einem weiteren Jugendlichen angesprochen wird, denkt H. zunächst daran, wie viel – oder besser: wie wenig – er als Student zu geben in der Lage sei, und beginnt, sich zu rechtfertigen. Gemeint ist aber tatsächlich die Frage, wie groß der Anteil des Budgets ist, der für Jugendarbeit zur Verfügung steht. Dass *gleichberechtigt Gehör finden* mit Gleichberechtigung in finanzieller Hinsicht einhergehen könnte, erschließt sich dem Befragten H. nicht unmittelbar.

*HLF.*: Findet ihr in den Moscheegemeinden gleichberechtigt Gehör im Vergleich zu den Erwachsenen? (Eyüp-Sultan, S. 99)

*H.*: Wenn nicht sogar mehr! Da wir Jugendliche sind, hier geboren sind, die Deutsche Sprache und so weiter sehr gut beherrschen, sag' ich mal, werden wir häufig von den Älteren in bestimmten Fragen angesprochen, nach unserer Meinung gefragt. Und ich, von meiner Seite aus, sehe in keiner Hinsicht, dass jemand sagt, „ah, du bist sowieso zu jung!“ – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.D.*: – auch im finanziellen Bereich? (Eyüp-Sultan, S. 99)

*H.*: Wie: im finanziellen Bereich? Was hat das damit zu tun? (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.D.*: Ja, wenn's um Finanzen geht, allgemein. Wenn's um Finanzen geht, seien es jetzt Spenden für die Moschee, die Verwaltung von Geldern. (Eyüp-Sultan, S. 99)

*H.*: Nein, natürlich kann ich nicht so viel geben, wie mein – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.D.*: – nein. Es geht um die Verwaltung von Geldern. Um die Entscheidung, welche – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*H.*: – gerade dort, gerade dort – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.D.*: – dem kann ich nicht zustimmen, aber es ist letztendlich – du weißt ja, wie das ist – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.A.*: – Erfahrung ist das – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*Ö.D.*: – ja, das ist Erfahrung. In welcher Moschee du aufgewachsen bist, und welche Leute da sind. Das ist es. Nimm mal als Beispiel *I.* und *H.*, wie *cool* die sind und – es gibt wirklich Leute, die sitzen im Vorstand irgendwo, die sind eher – (Eyüp-Sultan, S. 99)

*H.*: – ja, *okay*, das kommt ganz auf den Vorstand an, stimmt. (Eyüp-Sultan, S. 99f.)

*Ö.A.*: Aber es ist auch wirklich schwer, den Älteren innovative Vorschläge schmackhaft zu machen. (Eyüp-Sultan, S. 100)

Manche Jugendliche fordern direkt oder indirekt auch öffentliche Bezuschussung ihrer Arbeit. Sie vergleichen das Angebot der Gemeinden mit denen der staatlichen Jugendfreizeitheime und sehen sich in ihrer Arbeit benachteiligt.<sup>298</sup> Noch größere Attraktivität könnten die Jugendabteilungen gegenüber solchen Freizeitheimen nur erreichen, wenn sie finanziell vergleichbar ausgestattet würden, wenn nicht mehr alle Arbeit für die Jugendabteilung ehrenamtlich geleistet werden müsste.

298 Ähnliche Forderungen wurden von islamischen Institutionen und ihren Sprechern verschiedentlich öffentlich vorgetragen, so etwa in einem Gastkommentar des Vorsitzenden des Zentralinstituts Islam-Archiv Deutschland, Kılınç, in der Bremer Lokalbeilage der Berliner Tageszeitung (taz-Bremen 28.2.98: 1): „Wir erinnern daran, dass unsere Religionsgemeinschaft gegenüber anderen Religionsgemeinschaften benachteiligt ist. Wir erinnern daran, dass unsere sozialen Werke und Einrichtungen keinerlei staatliche Zuschüsse erhalten“.

V.: Nach meiner Meinung ist das noch zu wenig, was wir machen. Ich sag mal so: Die Leute, die hier täglich erscheinen, sind Leute, die hier aufgewachsen sind, die schon als Kinder hier in die Moschee gegangen sind. Aber, wenn ich so gucke, dass die Leute, wie zum Beispiel T. oder andere aus dem Vorstand, auf freiwilliger Basis viel für die Jugendlichen tun, dann ist das natürlich schon genügend und eigentlich sogar sehr viel. Die Zeit, die die Leute hier in der Woche investieren – das würde wahrscheinlich kein Sozialarbeiter ohne Geld tun. Also hier ist die Arbeit freiwillig [ehrenamtlich; HLF]. Die Leute investieren sehr viel Zeit, was weiß ich, z. B. für Hausaufgabenhilfe und sportliche Aktivitäten für Jugendliche, organisieren irgendwelche Turniere für Jugendliche, freitags, samstags irgendwelche Unterrichte, holen den *boca* her, was weiß ich alles. Also in der Woche werden hier mindestens zwanzig bis fünfundzwanzig Stunden organisiert. Und dann gibt es noch unsere Räume, die wir haben, für die wir auch Miete zahlen müssen. Also wir machen keinen Gewinn, um die Leute zu bezahlen, die ihre Zeit hier opfern. Und wenn man das alles mit einrechnet, dann wird hier sehr viel geboten. Aber natürlich ist unser Ziel, den Leuten zu helfen, die auf der Straße sitzen und nichts zu tun haben oder nichts vorhaben und einfach rumhängen oder so. Die Leute wollen wir eigentlich hier reinziehen. Und wenn wir das angucken, dann haben wir noch zu wenig geschafft. Das liegt eben daran, dass wir kein Geld haben, um vielleicht andere Sachen zu organisieren, die viel attraktiver sind. Wo die Leute von draußen sagen, „oh, geil, die organisieren da irgend so ‘ne Fahrt“, was weiß ich, nach Spanien oder nach Italien oder in die Türkei oder irgendwelche anderen Fahrten, wo die nichts dazu bezahlen müssten. In den Freizeithäusern werden zum Beispiel Sachen organisiert, dass die Leute da für ein Wochenende an die Nordsee fahren können, *ohne* was dazubezahlen zu müssen. Und hier müssen wir *alles* selber kaufen. Die Spiele müssen wir selber finanzieren, die Miete müssen wir selber finanzieren, alles mögliche müssen wir selber bezahlen. Und da müssen wir eben zusehen, dass wir irgendwoher Geld kriegen. Das ist sehr schwer. (Fatih I., S. 1f.)

Zumindest langfristig sehen viele Jugendliche Staat und Gesellschaft durchaus in der Pflicht, die Moscheegemeinden zu unterstützen. Dass dafür die Dachverbände nach dem Körperschaftsrecht verfasst sein müssten, dass die Auseinandersetzung darum vorrangig geführt werden müsste, ist allerdings nur wenigen Jugendlichen klar.<sup>299</sup>

HLF.: Hättest du da eine Idee, an wen du finanzielle Forderungen richten könntest? (Eyüp-Sultan, S. 3)

Ö.A.: Also, man läuft ja eigentlich mit allem gleich immer zum Staat. Und – die meisten laufen da umsonst hin. Ich glaube, das wird auch dabei bleiben. Aber irgendwann muss man mal sehen, ich meine, wir bauen ja zusammen die Gesellschaft auf zur Zeit, und – ich finde, die Moslems, oder die muslimischen Gemeinden werden ziemlich allein gelassen von der Gesellschaft, von wegen, ihr seid jetzt hier, und jetzt seht mal zu, dass ihr zurecht kommt. Ich würde mich freuen, wenn's Projekte gibt, die halt von beiden Seiten sozusagen finanziert werden. Also von dem Staat oder von der jeweiligen Stadt, oder von wem auch immer und halt von den Gemeinden, dass man zusammen versucht, auch mal ein paar aufwändige Sachen zu machen, auf die Beine zu bringen. Nicht dass das immer, in Führungsstrichen, zu Lasten der Gemeinde fällt. Aber konkrete Vorstellungen, wer da eventuell Zuschüsse gibt, und wo man hinlaufen müsste, weiß ich nicht, damit habe ich mich noch überhaupt nicht befasst. (Eyüp-Sultan, S. 3)

299 Dass im Gegensatz dazu die Verbände durchaus um die Wichtigkeit dieser Auseinandersetzung wissen, zeigen Anm. 294 und 298.

Im eigentlichen Sinne religiöse Bildung scheint verglichen mit den anderen Feldern von Jugendarbeit eher wenig stattzufinden. Sicher bieten die Gemeinden *Qur'an-Unterricht* für die Kinder, die *Millî-Görüş*-Gemeinden auch so genannte *Sommerinternate* für Fortgeschrittene und solche die es werden wollen (sollen) an, in denen weitergehendes Wissen vermittelt wird. Aber im Alltag der Jugendabteilungen kommen religiöse Themen eher randständig vor. Die Form des Wissenserwerbs, die an anderer Stelle als ein zentraler Teil des religiösen Lebens dargestellt wurde, scheint denn doch einer *privaten* Initiative zu bedürfen. Allenfalls die erforderliche Literatur wird von den Gemeinden vorgehalten.<sup>300</sup>

Die *Qur'an*-Kurse werden auf eine Art und Weise abgehalten, die sich, was die Inhalte angeht, kaum von der türkischen Praxis zu unterscheiden scheint. Allenfalls der Einsatz von erzieherisch gedachten Zwangsmitteln ist offensichtlich in den letzten Jahren aus der Mode gekommen. Auf die Frage aber, ob sich der *Qur'an*-Unterricht in der Migration nicht auch anderen Themen zuwenden müsse, die die Lebenssituation der Kinder und Jugendlichen widerspiegeln und vielleicht neue Formen des Muslimseins eröffnen, hieß es in der Regel, dass solche Unterrichte ohnehin so ‚vollgepackt‘ seien, dass dafür kaum Zeit bliebe – selbst der als so wichtig erachtete Topos ‚Islamische Geschichte‘ findet kaum Raum. Wenn es in der folgenden Sequenz heißt, ein Viertel der Zeit würde auf islamische Geschichte verwandt, scheint das noch zu hoch gegriffen.

B.: Es werden eigentlich nur die Verse aus dem *Qur'an* rezitiert. Und es wird sehr selten die *Bedeutung* von den Versen überhaupt mitgeteilt. Also, die meisten kennen zwar die Verse *auswendig*, wissen aber gar nicht, *was* die da eigentlich gelernt haben. Im Prinzip ist das nur reine Auswendiglernen. Sowohl in der Türkei als auch hier. Fast in sämtlichen Moscheen, also da gibt's kaum Unterschiede. Der Hintergedanke, also was die Verse bedeuten, das wird erst in der Jugendabteilung *einigermaßen* mitgeteilt. Oder die Jugendlichen interessieren sich da privat für. (Mevlana I., S. 4)

HLF.: Aber es gibt ja auch islamische Geschichte, türkische Geschichte, das kommt doch im *Qur'an*-Unterricht auch vor, oder nicht? (Mevlana I., S. 4)

B.: Im *Qur'an*-Unterricht?<sup>301</sup> Ja, aber weniger als das andere. Also, sozusagen, ein Viertel der Zeit wird dann für die Geschichte geopfert, der Rest, drei Viertel der Zeit, sind nur zum Auswendiglernen und zum Lesen des *Qur'an*. (Mevlana I., S. 4)

HLF.: Findet ihr das *okay* so, oder sollte man im *Qur'an*-Unterricht auch auf spezielle Probleme eingehen, die es hier gibt? Vielleicht haben ja Jugendliche türkischer Herkunft in Deutschland

300 Besonders groß ist die Auswahl in der Regel während des *ramazan*-Monats. Die Gemeinden richten dann zusätzlich zu ihrem ständigen Angebot große Buch- und Verlagsausstellungen aus. Auch ist in dieser Zeit der Anteil deutschsprachiger Bücher umfangreicher als sonst. Negativ fällt dagegen mitunter auf, dass der Tenor mancher ausgelegter Publikation längst nicht immer so tolerant gegenüber Nicht-Muslimen ist, wie es die Jugendlichen im Gespräch sind.

301 Die verblüffte Rückfrage zeigt deutlich, dass tatsächlich im *Qur'an*-Unterricht längst kein Viertel der Zeit auf die Vermittlung islamischer Geschichte verwandt wird.

andere Probleme als in der Türkei? Denkt ihr, dass man darauf eingehen müsste? Oder ist das nicht so wichtig? (Mevlana I., S. 4)

Y.: Eigentlich, im Großen und Ganzen, finde ich, dass das so schon in Ordnung ist. Vielleicht könnte man noch über die Probleme der heutigen Zeit reden, aber man hat ja kaum Zeit. Das ist ja begrenzt, eine Stunde, zwei Stunden Unterricht in der Woche, da lernt man ja *Qur'an* lesen. Und das muss man ja sehr intensiv lernen, um das richtig zu können. Und das reicht schon, schätze ich. (Mevlana I., S. 4)

Die Jugendlichen empfinden, bei aller ihm attestierten Notwendigkeit, den *Qur'an*-Unterricht eben auch als Belastung, die sie zusätzlich zur Schule zu tragen haben<sup>302</sup>; da ist ihnen jede offensichtliche Mehrarbeit suspekt. Häufig wird die *reine Auswendiglernerei* kritisiert, die nach Meinung der Jugendlichen dazu führt, dass so wenig Muslime tatsächlich tiefere Kenntnisse der Religion haben. Alles in allem ist aber zu konstatieren, dass Jugendliche, je jünger sie sind und je intensiver ihnen der eigene *Qur'an*-Unterricht in Erinnerung ist, umso weniger bereit scheinen, den Unterrichtsstoff zu erweitern. Und ältere Jugendlichen, die vom Alter her eher fähig wären, sich weitergehende Kenntnisse anzueignen, sind für die Gemeinden, wie die nächste Sequenz zeigt, dafür schwer zu erreichen.

Şa.: Man *muss* wissen, was im *Qur'an* steht. Das reicht ja nicht, dass man das einfach so rezitieren kann, einfach nur liest, sondern man sollte ja später auch verstehen können, was überhaupt der *Qur'an* meint. Und was der Islam eigentlich *ist*. Was für 'ne *Lebensphilosophie* dahintersteckt. Die Kinder können das natürlich in dem Alter noch nicht verstehen, aber zumindest den Jugendlichen ab dem sechzehnten Lebensjahr, denen muss schon erzählt werden, *was* überhaupt der Islam ist. (Mevlana II., S. 5)

HLF.: Aber das, denke ich, ist genau die Gruppe, an die man schwer rankommt, die über 16-Jährigen. (Mevlana II., S. 5)

M.: Da ist ja das Problem, die meisten Leute, die kommen hierher und rezitieren den *Qur'an*, aber die verstehen das halt nicht. Und für 'ne Sache, die sie nicht verstehen, wollen sie halt nicht ihre Zeit opfern. Deswegen hab' ich halt am Anfang gesagt, die ziehen nur die Minderheit der Jugendlichen in die Moscheen und nicht die Mehrzahl: Weil sie halt gar nicht verstehen, was ihnen in der Moschee beigebracht wird. (Mevlana II., S. 5)

Dass die so Erreichten die vermittelten Inhalte nicht verstünden, wird als ein zusätzlicher Faktor betrachtet, der eine intensivere Einbindung vieler Jugendlicher behindere. – In diesem Interview wird denn auch ein Versuch gemacht, die Minderheit

302 U.a. im Interview mit der Yunus-Emre-Moschee, S. 22: Ş.: Wir haben damals das Wochenende [*Qur'an*-Unterricht] gehabt, wo wir unsere eigene freie Zeit genommen haben und unsere eigene freie Zeit geopfert haben, gerne, oder ungerne. Für kleine Kinder, sag' ich mal – wir sind auch ab und zu mal abgehauen und hatten keine Lust. Aber das versteht sich ja. Wir hatten eine Woche lang, fünf Tage, haben wir Schule gehabt, und danach hatten wir so 'n dicken Kopf und dann auch noch Hausaufgaben, keine freie Zeit. Das hat sich immer so konfrontiert. Da hat man leichter 'ne Abneigung gehabt.

der jugendlichen Moscheebesucher und die Mehrheit derjenigen, die nie oder selten kommen, zu quantifizieren. Höchstens 30 Prozent der Jugendlichen, heißt es, würden von den Gemeinden erreicht (und auch das scheint noch zu hoch gegriffen).

HLF.: Wenn man mal die Gesamtzahl der türkischen Jugendlichen hier in Gröpelingen, in diesem [Bremer; HLF] Stadtteil, zugrunde legen würde, wie viele Leute werden da von den Moscheen erreicht? (Mevlana II., S. 2)

M.: Leider nicht sehr viele. Das ist das Problem. Ich sag' mal, wenn ich das in Prozent ausdrücken sollte, dann sind das vielleicht nur dreißig Prozent, die hierher halt *angezogen* werden. Der Rest, der wird eher *abgestoßen* als angezogen. (Mevlana II., S. 2)

HLF.: Und vorher, wie ist das bei den Kindern, die zum *Qur'an*-Unterricht kommen, sind das auch so ungefähr dreißig Prozent? (Mevlana II., S. 2)

M.: Das sind zwar mehr, aber *die* werden halt auch von den Eltern aus hergeschickt. *Die kommen nicht alle freiwillig*. Die kommen zwar her, die lernen auch *Qur'an*, aber *was* das bringt, weiß ich auch nicht, oder: ob das was bringt. Das sollte zwar was bringen, aber, wie gesagt, die kommen ja alle nicht von sich selbst aus. Na gut, nicht alle, aber die *meisten* kommen nicht von sich selbst, sondern die werden halt von den Eltern geschickt. (Mevlana II., S. 2f.)

Zum *Qur'an*-Unterricht kämen nach Meinung dieser Befragten zwar mehr als 30 Prozent, dafür aber nicht (ganz) freiwillig. Vielleicht liegt hier auch der Schlüssel dafür, dass in allen Interviews Freiwilligkeit als Voraussetzung für einen gelungenen Erwerb religiöser Kenntnisse, vor allem für eine Integration dieser Kenntnisse ins eigene Leben beschrieben wurde. Wie das im Einzelfall aussehen kann, zeigt die folgende Sequenz. Die Frage bezieht sich zunächst auf die *jugendlichen bocas*, von denen immer wieder geredet wurde, die es angeblich in vielen Gemeinden gäbe, die *den Islam auf Deutsch gelernt* hätten. Deutlich wird unter anderem, dass es in den Augen der Jugendlichen nicht notwendig eine *akademische* theologische Ausbildung sein muss, die einen *boca* qualifiziert.

HLF.: Überall sagen die Jugendlichen, es gäbe jetzt auch *junge* Leute, die selber zum Teil hier geboren sind, oder als junge Leute hierher gekommen sind *und* eine theologische Ausbildung haben, aber ich hab' noch keinen getroffen. (Mevlana I., S. 29f.)

B.: Das stimmt. Es sind meistens, es ist meistens so, dass die halt keine *Ausbildung* in dem Sinne haben, sondern halt *ihr halbes Leben* in der Moschee verbracht haben. Und aufgrund dessen auch schon ein gewisses Basiswissen haben, beziehungsweise ein Wissen über das Basiswissen hinaus. Hier in Gröpelingen kenne ich gleich zwei Personen, die das sofort machen könnten, oder gleich drei, mit mir eingeschlossen. Das ist einmal der Mehmet Kılınç, dann der Abdulkirim Sari<sup>303</sup>. Also, wir hatten im Prinzip auch *keine Ausbildung* in dem Sinne, nur halt aufgrund der

303 Beide stadtweit prominente Mitglieder von *Millî Görüş* und Islamischer Föderation; Kılınç ist Vorsitzender des Zentralinstituts Islam-Archiv, Sari (Presse-)Sprecher der IFB. So erstaunlich wie bezeichnend auch, dass der Befragte, Funktionsträger einer *DİTİB*-Gemeinde, sich in eine Reihe mit ihnen stellt.

Tatsache, dass wir nun mal mehr als die Hälfte unseres Lebens in der Moschee zugebracht haben, haben wir nun mal das Basiswissen. Und wir übernehmen dann auch in der Jugend, im Jugendbereich dann auch im Prinzip die Arbeiten des *Imams* für die Jugendlichen. (Mevlana I., S. 30)

HLF.: Was heißt das denn, so mehr als die Hälfte des Lebens in der Moschee verbracht? Heißt das erstmal an Jahren? Heißt das, von dem Zeitpunkt, an dem du von deinen Eltern oder deinem Vater hierher mitgenommen worden bist, bist du eben durchgängig immer wieder hier gewesen? (Mevlana I., S. 30)

B.: Richtig. So seh' ich das. Also, es war so, dass ich schon den *Qur'an* lesen konnte, bevor ich die lateinische Schrift lesen konnte. Also mit vier hab' ich schon den *Qur'an* gelesen. Und mit fünf hatte ich den schon einmal durch. Also meine Eltern waren damals immer stolz darauf, dass ich so gut *Qur'an* lesen konnte. Und somit – (Mevlana I., S. 30)

HLF.: – du bist aber kein *hâfiẓ*<sup>304</sup>, oder doch? (Mevlana I., S. 30)

B.: Äh – zwischendurch dacht' ich mal daran – und auch der Imam dieser Moschee damals –, als ich in der siebten Klasse war. Aber es ist doch sehr anstrengend. Also, man kann nicht *hâfiẓ* [werden; HLF] und dann gleichzeitig die schulische Laufbahn [einschlagen; HLF], das ist sehr schwer. Da hab' ich selbst meine Erfahrungen gemacht. Ich hab's versucht. Es ist sehr schwer. Und meine Eltern haben dann auch gesagt, „nee, nee, lass' mal lieber, geh' lieber zur Schule“. (Mevlana I., S. 30)

#### 4.4.6 Das Verhältnis zu Nicht- und Andersgläubigen

Die Basis, von der aus sich die Jugendlichen mit Atheisten und Andersgläubigen auseinandersetzen, ist, wie in Kap. 4.3.2 gezeigt werden konnte, religiöse Bildung. Deren Fundament allein vermag aus ihrer Sicht das Rüstzeug zu bieten, mit dessen Hilfe die Jugendlichen in solchen Auseinandersetzungen, bei denen nicht nur, aber zuerst den Atheisten kritische Vorbehalte von vornherein unterstellt werden, bestehen können. Bezeichnend ist, dass sich viele Jugendliche mit Atheisten genauso wie mit Andersgläubigen, d.h. im Alltag vorwiegend mit (kulturellen oder praktizierenden) Christen, in einer permanenten Konkurrenzsituation wähen. Im täglichen Kontakt mit Freunden, wie Kap. 4.1.3 zeigt, spielt das noch keine so große Rolle; wenn aber Diskussionen über religiöse (Schöpfung, Evolutionstheorie) oder kulturelle Fragen (Kopftuch; Frauenfrage) geführt werden, verfallen die Jugendlichen nur zu leicht in eine defensive, apologetische und mitunter auch latent aggressive Haltung. Dass dabei eine *Konkurrenz der Offenbarungen* empfunden wird, zeigte sich in den Interviews in solchen Passagen deutlich, in denen die Interviewten den Spieß umdrehten und begannen, den Interviewer nach *seiner* Religion zu befragen. Unterschwellig – darum war es zunächst schwer zu erkennen – scheint diesem (Konkurrenz-)Denken eine eigene innere Logik zu Grunde zu liegen: *Wenn Jesus als Gottes*

304 *Hâfiẓ*: Ehrentitel dessen, der den ganzen *Qur'an* auswendig rezitieren kann.

Sohn bezeichnet wird, abgesehen davon, dass das von einer islamischen Warte aus eigentlich nicht denkbar ist, *dann* kann er nur größere Bedeutung haben als Muhammad. Wenn ein Gesprächspartner die Gottessohnschaft bezeugt, dann kann er darum Muhammad nur gering schätzen.

S.: Die Deutschen [sic!] glauben ja, sie sagen ja, „im Namen des Vaters, des heiligen Geistes und des heiligen Sohnes“. Wir sagen, „im Namen *Allahs*, des Allmächtigen, des Barmherzigen und des Erbarmers“. *Das* ist ein Unterschied! Weil wir daran glauben, dass Gott es verbietet, ihn in eine Gestalt zu versetzen. Das ist Sünde! Was macht das Christentum? (Yunus-Emre, S. 49f.)

HLF.: Jesus ist für Christen das Zeichen Gottes, dass er eben *auch* ganz menschlich ist. Er ist auf der einen Seite das, was am weitesten von uns weg ist, das, was am abstraktesten ist, was man sich nur vorstellen kann, und er hat als Zeichen für die Menschen, dass er eben auch ganz real sein kann, dass er *Mensch* sein kann, wie du und ich, hat er Jesus gesandt als seinen Sohn. (Yunus-Emre, S. 50)

S.: Also, er *kann* auch ein Mensch sein? (Yunus-Emre, S. 50)

HLF.: Er *kann* jede Gestalt annehmen. (Yunus-Emre, S. 50)

S.: Genau, das kann er machen, aber ich verstehe – also, ich hab’ zuerst verstanden, dass er ein Mensch *ist*. (Yunus-Emre, S. 51)

HLF.: In Jesus ist er das. (Yunus-Emre, S. 51)

S.: Auf welche Weise? (Yunus-Emre, S. 51)

HLF.: So wie Jesus eben gelebt hat. (Yunus-Emre, S. 51)

S.: *Und wie hat der Prophet Mohammed gelebt? Glauben Sie überhaupt daran* – wir sagen ja, Prophet Mohammed – glauben Sie daran, dass er der Gesandte von Gott ist? *Glauben* Sie an Mohammed? *Erkennen* Sie ihn an als Propheten? (Yunus-Emre, S. 51)

Die rhetorischen Konter in solchen Interviewsituationen waren mitunter so stereotyp, dass sich die Annahme aufdrängt, solche Dispute würden trainiert. Wenn die Muslime die jüdisch-christlichen Propheten als Gesandte Gottes, d.h. ihre Offenbarung als göttlich anerkannten, sei es doch nur recht und billig, wenn Christen umgekehrt auch Muhammad als Propheten akzeptierten – dann aber erledigte sich das Problem Gottessohnschaft quasi von selbst. Dieser Faden ließe sich eifrig weiter spinnen: Wenn Muslime die jüdisch-christlichen Offenbarungsschriften als zwar verfälschte aber ursprünglich doch göttliche Offenbarung betrachteten, müsste dies umgekehrt doch auch ein Christ mit dem *Qur’an* tun – die Gegenfrage, ob ein Christ sich denn noch als solcher bezeichnen könne, wenn er dem folgte, wurde häufig genüsslich-verschmitzt unbeantwortet gelassen, als befänden sich die Kontrahenten in einem Schachspiel, bei dem der eine mit seinem nächsten Zug entscheiden könne,



ob ihn der andere in seiner Replik zunächst nur *Schach* oder gleich *Schach und matt* setzen würde.

Keiner der Befragten Jugendlichen hatte bisher (privaten) Kontakt mit Angehörigen anderer, nicht-christlicher Religionen.<sup>305</sup> Nur oberflächlich verneinen die meisten Jugendlichen eigene Schwierigkeiten im persönlichen Umgang mit Christen und Atheisten. Gleichzeitig sind aber fast alle Befragten bemüht, eine Nähe zu Christen herzustellen. Dabei stellen sich potentielle Gemeinsamkeiten heraus, die Muslime und Christen auf der einen Seite von Atheisten auf der anderen trennen. So wird auch im folgenden Interviewauszug zunächst ein Unterschied zwischen Christen und Atheisten verneint, doch schnell stellt sich heraus, dass der Befragte diese Position nicht halten kann.

HLF.: Wenn du über deine Religion redest, macht es einen Unterschied, ob du mit einem Christen oder einem Atheisten redest? (Fatih I., S. 15)

V.: Nee, das ist überhaupt kein Unterschied. Ich sag mal so, beim Atheisten – das sind ja Leute, die an überhaupt keine Religion glauben, die sagen, „oah, ich glaub’ an gar nichts“, und sind meistens stur. Bei den Christlichen ist es immer schön, dass uns im Islam sehr viel über die christliche Religion beigebracht wird, das *beinhaltet* ja alles, was im Christlichen ist. Und deswegen ist es meistens gar nicht schwer, weil wir meistens die gleiche Meinung haben. Nur, dass es im Islam eben ein bisschen *weitergeführt* wird. Dass wir an den Islam glauben, nicht an das Christentum, aber dass das Christentum in unserem *Qur’an* einen sehr hohen Wert hat und eine wichtige Rolle. Deswegen ist es doch meistens einfacher, mit einem Christen über den *Qur’an* oder Islam zu reden. (Fatih I., S. 15)

HLF.: Ist es denn überhaupt sinnvoll, dass Menschen, die verschiedene Religionen oder Weltanschauungen haben, miteinander ins Gespräch kommen oder sollten die lieber jeweils für sich bleiben? (Fatih I., S. 16)

V.: Im *Qur’an* wird *gefordert*, dass wir mit Menschen anderer Religionen reden. Wir sollen nicht stur unsere Religion leben und nur für uns da sein. Wir sollen auch mit den anderen Menschen reden, die ’ne andere Religion haben und denen unsere Religion beibringen und sagen, „Leute, *okay*, ihr glaubt an das Christentum, aber unsere Religion ist das und das, und das solltet ihr auch mal kennen lernen“. (Fatih I., S. 16)

Die Bedeutung des Verbs *beibringen* weist sicher über ein bloßes *Aufklären* hinaus; ein Missionsgedanke schwingt tatsächlich sehr häufig mit, wenn über interreligiöse Kontakte berichtet wird. *Über den Islam zu reden*, scheint untrennbar verbunden mit *den Islam zu verbreiten*.

305 Erst in jüngerer Zeit gibt es Versuche, auf institutioneller Ebene, namentlich von der Fatih-Moschee, mit der ortsansässigen jüdischen Gemeinde in einen Dialog zu treten. Es scheint aber nicht unrealistisch, dieses Bemühen als einen Reflex auf die Antisemitismusvorwürfe seitens einer kritischen Öffentlichkeit gegenüber verbandsinternen Veröffentlichungen der Dachorganisation IGMG zu bewerten.

HLF.: Würdet ihr das auch als Aufgabe der Moscheen ansehen, auf die Christen zuzugehen oder auf die Kirchen zuzugehen? (Mevlana II., S. 11)

M.: Das auf jeden Fall. Weil das ist ja deren Aufgabe, den Islam zu verbreiten. (Mevlana II., S. 11)

Andererseits wird aber auch die Erfahrung ausgedrückt, dass junge Muslime sich häufig schlechter gerüstet fühlen, wenn es in solche Begegnungen geht. Die Christen werden dann – auch von den Befragten – oft als die besser Gebildeten gesehen, die die Muslime in die Rolle der Unterlegenen drängen.<sup>306</sup> Trotzdem wollen die Jugendlichen das Gespräch mit Christen nicht aufgeben, auch sie sehen darin, dass man immer wieder neu in den Kontakt tritt und solchen Begegnungen Kontinuität verleiht, eine Voraussetzung für ein besseres Zusammenleben als bisher. Und – allen damit verbundenen Ängsten zum Trotz – das scheint mit Leuten, die sich auch auf eine Religion als Grundlage berufen, einfacher.

HLF.: Wenn man in einer Gesellschaft zusammenleben will, muss man sich ja auf bestimmte Werte verständigen. Dass man sagt, was eine Gesellschaft gemeinsam gut findet, was sie ihren Mitgliedern zugesteht oder nicht, da muss es ja eine Form von Verständigung geben. Kann man das mit Leuten, die von unterschiedlichen Weltanschauungen kommen, kann man sich da auf gemeinsame Werte einigen? (Fatih I., S. 48)

V.: Also, ich glaube daran. (Fatih I., S. 48)

HLF.: Oder würdet ihr da irgendwo Haken sehen, würdet ihr sagen, die Christen und die Muslime, die krachen immer wieder aneinander? (Fatih I., S. 48)

V.: *Nein!* (Fatih I., S. 48)

M.: Ich sag' mal so, wenn die andere Seite *auch* an irgendetwas glaubt, an eine Religion glaubt, kann man sich einigen. Dann kann man sich untereinander verstehen. Aber wenn die Gegenseite, sag' ich mal – also es gibt natürlich Menschen, die an gar nichts glauben, bei denen ist das natürlich schwieriger, die blocken gleich ab, die sagen, „ich glaub' an gar nichts, das ist Schwachsinn, an was du glaubst“. Aber wenn es Christen sind, die glauben *ja auch* an Gott. Die glauben auch an Jesus, nur auf eine andere Weise. Mit *den* Leuten kann man sich natürlich verstehen, mit den Leuten teilt man auch die, ich sag' mal, in manchen Sachen, die gleiche Meinung. Man ist schon auf einer Ebene, weil die auch an die Bibel glauben. In der Bibel steht auch, dass es den *Qur'an* gibt. Und deshalb ist es viel leichter für uns, mit Menschen auszukommen oder mit Menschen zusammenzuarbeiten, mit Menschen zusammenzuleben, die auch an eine Religion glauben. Mit den Menschen, die an nichts glauben, ist es auch schwierig, sich den Menschen zu nähern, weil die gleich abblocken. (Fatih I., S. 48)

HLF.: Sind die Werte so unterschiedlich, dass es immer schwierig bleiben wird? (Fatih I., S. 49)

306 Sicher hat das auch mit dem öffentlichen bzw. veröffentlichten Islambild im Westen zu tun: Islam und Muslime erscheinen darin häufig als vormodern, unaufgeklärt und fundamentalistisch im Sinne von rückwärts gewandt.

V.: Es wird bestimmt Punkte geben, wo es unterschiedliche Meinungen gegen wird, wo sie sich wahrscheinlich nicht einigen können. Ich sag' mal so, das werden wahrscheinlich alles Probleme sein, die gelöst werden können. Also, *ich glaube daran*. Man muss nur wollen. Wenn man in einer Gesellschaft mit verschiedenen Religionen lebt, mit verschiedenen Kulturen, dann bin ich mir sicher, dass man sich einigen wird. (Fatih I., S. 49)

HLF.: Wie kann man das machen, dass die Leute überhaupt miteinander reden, sich verständigen? (Fatih I., S. 49)

V.: Das Wichtigste ist, dass man miteinander viel mehr spricht. (Fatih I., S. 49)

Für die Befragten steht dabei außer Frage, welche Bevölkerungsgruppe sich in dieser Frage zu bewegen hat. Die *deutschen Bürger* haben zu lernen, dass ihre Rechte nicht geringer werden, wenn die Muslime mehr zugestanden bekommen.

HLF.: Könnt ihr euch vorstellen, dass auf Dauer in einer Gesellschaft Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen und verschiedenen Religionen konfliktfrei zusammenleben können? (Fatih II., S. 16)

A.: Ja, meiner Meinung nach. Das ist kein Problem. *Die* [Deutschen; HLF] müssten dann aber auch toleranter sein. (Fatih II., S. 16)

HLF.: Wie kann man das machen, dass sozusagen jeder das gleiche Recht hat, wie kann man das hinkriegen? Dass die Kirchen mehr Rechte haben, als die Moscheegemeinden, ist ja zum Beispiel so 'ne Sache. Was kann man da tun, dass sich das mehr angleicht? (Fatih II., S. 16)

A.: Das ist ein sehr heikles Thema. Das ist auch ganz schön schwer, mein' ich. Ich mein', da müsste man mehr öffentliche Arbeit machen, und den Bürgern hier in Deutschland klar machen, dass das nichts Schlimmes ist und dass *sie nicht benachteiligt* werden. Nur, dass wir dann 'n bisschen mehr Rechte haben. Und wenn die das dann verstehen, wenn die da toleranter werden können, dann, meine ich, kann man Initiativen starten, Unterschrifteninitiativen, und dann könnte das vielleicht auch geregelt werden. (Fatih II., S. 17)

Auch wenn viele Jugendliche auf direkte Nachfrage nach erlittenen Benachteiligungen zurückhaltend antworteten, zeigt sich hier doch, wie ihrer Meinung nach die Gewichte der gesellschaftlichen Definitionsmacht verteilt sind: Sich selber verorten sie randständig zur Gesellschaft. Auch insofern macht es Sinn, nach Gemeinsamkeiten mit Christen zu suchen. Ließe sich nämlich allen Unterschieden zum Trotz religiöse Erfahrung *an sich als Gemeinsames* bestimmen, würde sich die erlittene Randständigkeit *perspektivisch* auflösen. Die vielfach vertretene Annahme, sich Christen gegenüber eher leichter erklären zu können, als anderen gesellschaftlichen Gruppen, weist in diese Richtung.

HLF.: Haben Muslime, Christen und Juden was gemeinsam? (Fatih II., S. 25)

A.: Die haben einen Gott. (Fatih II., S. 25)

F.: Die kommen ja auch alle, ich mein', so wie wir das gelernt haben, kommen die alle von einem Stamm – die sind eigentlich identisch mit uns, aber durch den Lauf der Zeit hat sich, glaub' ich, der christliche Glaube *irgendwie verändert*. Den haben *die* verändert. *So* haben wir das gelernt von unserem *hoca*. Ich mein', die sind schon identisch, so 'n bisschen. (Fatih II., S. 26)

A.: Zum Beispiel, glauben wir an fünfundzwanzig Propheten. Also, die's gab – und Moses und Jesus sind auch dazwischen. Jesus ist der vorletzte und unser Prophet ist der Letzte und ist darauf aufbauend. Und, ich mein', Adam und Eva waren die ersten Menschen. Das sagen die Christen auch und so. Die Juden auch. Und die kommen auch alle aus einer Gegend. (Fatih II., S. 26)

HLF.: Findet ihr das sinnvoll, dass es zwischen Angehörigen dieser drei Religionen 'ne Verständigung gibt? (Fatih II., S. 26)

A.: Das ist meiner Meinung nach wichtig, weil wenn man das nicht machen würde, dann hätten die immer noch mehr Vorurteile und dann würd' das immer mehr angespannt werden. (Fatih II., S. 26)

HLF.: Kann man da auch ins Gespräch kommen, ohne dass man sich letztendlich immer in die Wolle kriegt? (Fatih II., S. 26)

A.: Ja, kann man. (Fatih II., S. 26)

Im Gemeinsamen aber die Unterschiede zu erklären, fällt den Jugendlichen – in Gegenwart des Interviewers – schwer. Eigentlich alle Befragten, das wird noch gezeigt werden, gehen davon aus, dass die Bibel im Laufe der Zeit absichtlich umgeschrieben, *gefälscht* worden ist; sie trauen sich aber nicht immer, das auch so zu vertreten. Im folgenden Auszug ist diese Unsicherheit deutlich zu spüren.

HLF.: Glaubt ihr, dass Juden, Christen und Muslime etwas gemeinsam haben? (Mevlana I., S. 21)

S.: Ja. (Mevlana I., S. 21)

B.: [lacht] Der Ursprung, also der Glaube ist ja der gleiche. Bloß, es gibt ein paar Unterschiede, also, weil *manche Sachen* verändert worden sind und so. (Mevlana I., S. 21)

Y.: Also, eigentlich waren *Qur'an*, Bibel und so, ganz am Anfang war das ja alles *so richtig*. Aber danach wurde ja *nach unserem Glauben* die Bibel verändert. Und so ist das ja zur heutigen Zeit gekommen. Vorher haben die ja an das Gleiche geglaubt. An Gott. – Jetzt denken Christen eigentlich auch an Gott. (Mevlana I., S. 21)

B.: Alle glauben an einen Gott, das hast du ja eben gesagt. Was *mich* jetzt auch interessiert, wo ihr jetzt selbst die Unterschiede seht zwischen den Religionen? (Mevlana I., S. 22)

Y.: Bei den Gebeten, wie man das *zeigt*, zum Beispiel. Die einen gehen in die Kirche, und die anderen gehen in die Moschee und beten fünfmal am Tag. Die anderen haben ja andere Wege zu beten. (Mevlana I., S. 22)

B.: Also nur in der Art und Weise der Ausübung, der Form der Gebete? (Mevlana I., S. 22)

Y.: Ja. (Mevlana I., S. 22)

B.: Der Sinn ist derselbe? Aber wie man das macht, ist verschieden, meinst du? (Mevlana I., S. 22)

S.: *Nein*. Wie oft man das macht. Und ob man das *selber will* oder auch gezwungen wird, oder so. [angestrengt] *Was weiß ich*. (Mevlana I., S. 22)

B.: *Wie jetzt?* [ironisch] In der einen Religion wird gezwungen, in der anderen nicht? Wie meinst du das jetzt? (Mevlana I., S. 22)

S.: [Entnervt] *Nein!* (Mevlana I., S. 22)

Y.: Nein. Man glaubt doch nicht an den *richtigen* – wir glauben ja zum Beispiel an einen Gott, und *auch* an *Isa* – (Mevlana I., S. 22)

B.: – Jesus, ja, *Isa*: Jesus, ja – (Mevlana I., S. 22)

Y.: – ja, und die Christlichen glauben an Jesus. Dort ist ein Unterschied. (Mevlana I., S. 22)

B.: Aber die glauben auch an *einen* Gott. (Mevlana I., S. 22)

Dass dann ein Rest von Unverständnis verbleibt, wird in der folgenden Passage auf kulturelle Eigenheiten zurückgeführt. Offensichtlich erscheint es den Jugendlichen einfacher, sie dort im Beliebigeren zu verorten, als im Bereich Religion, in dem es schließlich um letzte Wahrheiten geht. Andererseits deutet sich hier an, wenn man sich die teils kritischen Aussagen zu türkischer Kultur und Türkentum in Erinnerung ruft, dass der Islam auch Integrationsmedium sein kann. Wenn letztlich die Kultur – auch ohne wirkliche *analytische* Scheidung von Religion – als das Trennende bewertet wird, könnte Religion zum Verbindenden werden.

HLF.: Können Leute, die verschiedenen Religionen oder auch verschiedenen Weltanschauungen jeweils anhängen, können die überhaupt miteinander ins Gespräch kommen, oder bleibt man sich eher fremd? (Mevlana II., S. 17)

Şe.: Ich glaub' *in der Religion nicht*, aber *in der Kultur bleibt man fremd*. Zwischen deutsch und türkisch, nicht Islam und Christ, sondern deutsch und türkisch. (Mevlana II., S. 17)

HLF.: Das wäre in deinen Augen keine religiöse Sache, sondern eine kulturelle? (Mevlana II., S. 17)

Şe.: Ja. (Mevlana II., S. 17)

Fast alle Befragten erheben aber den Vorwurf gegenüber den Christen, dass diese die biblische Offenbarung verfälscht haben. Den Beweis dafür meinen sie führen zu

können, indem sie auf die existierenden Unterschiede zwischen *Qur'an* und Bibel hinweisen. Die Bibel, so wird vielfach behauptet, weise auf Muhammad als letzten Propheten und den *Qur'an* hin, da kann in ihr *nichts Falsches* stehen<sup>307</sup>, es sei denn, sie wäre – vorsätzlich – gefälscht worden. Dann aber müssten im Grunde für Christen dieselben Regeln und Gesetze gelten wie für die Muslime. Es könne nicht sein, dass das eine Buch etwa Alkohol verbiete, während davon im anderen nichts zu finden sei. Der Verzehr von Schweinefleisch und vor- und außerehelich gelebte Sexualität wurden in weiteren Fällen genannt.

Die folgende Frage, ob die Jugendlichen fänden, dass die Christen in Deutschland ihrer Religion treu wären, wurde in allen Interviews gestellt, und stets verneint. Allenfalls die ‚moralische‘ Bewertung dieser ‚Untreue‘ wies Unterschiede auf: Während einige Jugendliche durchaus beiden, Muslimen und Christen, gewissermaßen eine menschliche Charakterschwäche attestierten, sahen andere diese bei den Christen übermäßig oder ausschließlich ausgeprägt.

HLF.: Findet ihr, dass die Christen in Deutschland ihrer Religion treu sind? (Mevlana II., S. 30)

M.: Weniger. (Mevlana II., S. 30)

Şa.: Ich seh' eigentlich viel weniger Christen, sagen wir's so. Die meisten treten ja so langsam aus der Kirche aus, und die Leute, die aus der Kirche raus sind, sagen auch nicht mehr, „ich bin Christ“, sondern, „ich glaub an gar nichts mehr, ich bin Heide oder Atheist geworden“. (Mevlana II., S. 30)

M.: Die *richtige Bibel* ist eigentlich auch gar nicht schlecht. Die richtige Bibel. Nicht *die Bibel*, die heutzutage gelesen wird. (Mevlana II., S. 30)

HLF.: Ich weiß, dass Muslime glauben, dass an der Bibel was verfälscht<sup>308</sup> worden ist, dass es da Veränderungen gegeben hat. Könnt ihr sagen, wann das passiert ist? Fällt euch dazu ein bestimmtes Bild ein? (Mevlana II., S. 30)

M.: Wann? (Mevlana II., S. 30)

307 Indirekt wird offenbar Bezug genommen auf Joh. 14, 16-26; 15, 26; und 16, 7. In Jesu Abschiedsreden wird den Gläubigen ein künftiger *Beistand* angekündigt, in dem die Muslime unter Berufung auf *Qur'an* 61, 6 Muhammad zu erkennen meinen. Dort ist die Rede von *Ahmad*, dem *Gepriesenen*. „Der Vers deutet hier auf den Paraklet hin, den Jesus verhieß. Ahmad ist das griechische Wort περιλυτός ‚hochberühmt‘, daher die Muslime annehmen, παρομιλητος ‚Tröster‘ wäre eine Fälschung aus περιλυτός“ (Henning 1991: 538, Anm. 1).

308 Sowohl Juden als auch Christen wird ‚Schriftverfälschung‘ vorgeworfen. Die *qur'anischen* Vorwürfe werden theologisch unterschiedlich gedeutet. Sie beziehen sich entweder auf eine (wesentlich) falsche Interpretation oder auf tatsächliche Textänderungen, die jeweils mit dem Ziel unternommen worden wären, Gläubige an der Erkenntnis der Übereinstimmungen von *Qur'an* und Bibel zu hindern. In der modernen islamischen Theologie beziehen sich die Vorwürfe auf fehlende Authentizität der Evangelien sowie den Einfluss der Konzilien auf ihre Zusammenstellung (vgl. Khoury et al. Bd. 3, 1999: 736f.).

HLF.: Oder wie das passiert ist? Alle Muslime, mit denen ich darüber rede, die sagen, „ja, die Bibel ist ja verfälscht worden, oder verändert worden“, aber so richtig kann keiner sagen, wann und wie und bei welcher Gelegenheit. Also, ich meine jetzt nicht das Datum, 571, oder so – (Mevlana II., S. 30)

Şa.: Als die Kirche an der Regierung war. Wann war das denn noch? (Mevlana II., S. 30)

M.: [lachend] In der Zeit von Galileo war das, nicht? (Mevlana II., S. 30)

HLF.: Also so was: die ist Kirche an die Macht gekommen und hat dann andere Interessen verfolgt? (Mevlana II., S. 31)

M.: Ja, die Interessen der Menschen, nicht der Propheten wahrscheinlich. (Mevlana II., S. 31)

Interessant ist zunächst, dass es keine wirkliche Vorstellung darüber gibt, wann und von wem die behaupteten Fälschungen der Bibel vorgenommen worden seien. Der Hinweis auf die *Zeit von Galileo* wird nicht den Vorstellungen der Theologen und Religionsgelehrten entsprechen. Die Aussage aber, dass die Fälschungen mit Machtinteressen der Kirche zu tun haben könnten, kann zwar auch noch nicht für sich beanspruchen, eine absolute Wahrheit auszudrücken; sie ist aber aufschlussreich dafür, *wie* Macht im Zusammenhang mit (christlicher) Religion verstanden wird, und erlaubt so ein komplexeres, wenn auch nicht unbedingt ein richtiges Bild.

HLF.: Ich würde einfach gerne wissen, welche Vorstellung dahintersteckt, wo man als Christ dann sozusagen den Fehler suchen müsste. Lernt man das eigentlich im *Qur'an*-Unterricht, oder wo spricht man über so was? (Mevlana II., S. 31)

Şe.: Ich mein', das hängt ja alles vom Gefühl ab. Wie man die Religion *fühlt*. Ich mein', würde die christliche Religion, würde man das jetzt sehen, dass die auch richtig praktiziert wird – weil, wenn's nach mir geht, wird die hier in Deutschland nicht richtig praktiziert, in meiner Umgebung. (Mevlana II., S. 31)

HLF.: Kannst du mal sagen, woran du das siehst? Kannst du ein paar Beispiele nennen? (Mevlana II., S. 31)

Şe.: Oh [lacht]. Die wären, glaub' ich, nicht gut. (Mevlana II., S. 31)

HLF.: Na, komm, keine Scheu. (Mevlana II., S. 31)

Şe.: Ich glaub mal – ist in der christlichen Religion Alkohol trinken verboten? (Mevlana II., S. 31)

HLF.: Nee. (Mevlana II., S. 31)

Şe.: Nein? (Mevlana II., S. 31)

M.: Normalerweise ist es das schon, ich glaub' schon, in der richtigen Bibel. Das hab' ich so mal mitgekriegt. In der richtigen Bibel ist das verboten. (Mevlana II., S. 31)

Şe.: [lacht] Ja, so was hab' ich auch gehört. Deswegen. (Mevlana II., S. 31)

Şa.: Für uns ist das ja so: es gibt vier große Bücher, die von *Allah* her gekommen sind an verschiedene Propheten.<sup>309</sup> Und das letzte Buch ist der *Qur'an* – (Mevlana II., S. 31)

M.: – gefiltert worden von den anderen, sozusagen. (Mevlana II., S. 31f.)

Şa.: Und deswegen glaub' ich mal selber daran, dass alle vier Bücher miteinander zu tun haben. Es kann vorher nicht gewesen sein, dass in einem Buch steht, „ja, man kann Alkohol trinken, es ist nicht schlimm“, und dann plötzlich im *Qur'an* steht, „Alkohol ist verboten“ und „Schweinefleisch und das Ganze ist verboten“. Das seh' ich mal so. Also wenn das wirklich nicht gefälscht ist, wenn man die richtigen Bücher findet, und die dann interpretiert – (Mevlana II., S. 32)

HLF.: – also, du gehst davon aus, dass da in der richtigen Bibel drinstehen müsste, dass Alkohol verboten ist, und – (Mevlana II., S. 32)

Şa.: – normal schon, ja. Und das mit dem Schweinefleisch genauso. Es müsste eigentlich praktisch, was bei uns verboten ist – (Mevlana II., S. 32)

HLF.: – das müsste da auch alles verboten sein? (Mevlana II., S. 32)

Şa.: Das müsste da auch verboten sein. Vielleicht nicht so detailliert, wie im *Qur'an*. (Mevlana II., S. 32)

Nicht herauszubekommen war, wie man sich auf *die richtige Bibel* berufen kann, wenn sie doch nirgends vorliegt. Es ergibt sich durchaus der Eindruck, dass diese *richtige Bibel* mehr ein Mythos und also in den Köpfen vorhanden ist, aus dem trotzdem mit Beweiskraft ‚zitiert‘ wird. In dieser Urbibel kann aus logischen Gründen nichts stehen, was dem *Qur'an* in irgendeiner Form zuwiderläuft; umgekehrt kann der *Qur'an* nur eine *Verkörperung* der Urbibel sein. Dass Christen sich am Tag des Jüngsten Gerichts wie die Juden wegen dieser ‚Irrtümer‘ zu verantworten haben, wird – vielleicht aus Rücksicht auf den Interviewer – jedoch in der Regel und auch in dieser Sequenz nicht expliziert. Bezogen auf die Ausgangsfrage der Glaubenstreue, heißt es dann aber oft, dass *die heutigen Christen* sich ja nicht einmal an das hielten, was ihnen von der ‚realexistierenden‘ Bibel geboten sei.

HLF.: Aber wenn das genauso detailliert wäre, hatte es den *Qur'an* ja nicht mehr geben müssen. (Mevlana II., S. 32)

M.: Ja, eben. (Mevlana II., S. 32)

Şe.: Ja. (Mevlana II., S. 32)

309 Die Rede ist von den vier Offenbarungsschriften, die von der islamischen Theologie anerkannt sind: eine – im *Qur'an* erwähnte Uroffenbarung an Abraham – die Thora, die Evangelien und der *Qur'an* als letzte Schrift und zugleich Mutter aller Bücher. Schriftbesitzer (*ahl al-kitaḥ*), Juden und Christen also, stehen in einem besonderen (rechtlichen) Verhältnis zum Islam und zu den Muslimen (vgl. Khouty et al. Bd. 3, 1999: 598ff.).



Şa.: Aber oberflächlich schon. (Mevlana II., S. 32)

HLF.: Aber was würdet ihr denn jetzt zum Beispiel für'n Maßstab an Christen anlegen, woran muss der sich denn halten, wenn er jetzt sagt, „ja, das ist meine Bibel, und ich mach das, was da drinsteht“ – (Mevlana II., S. 32)

Şe.: – ich mein', wenn ich jetzt meinen Freund frage, „wie ist das so in deinem Glauben?“, dann würde der sagen, „ach, weiß ich nicht, ist mir doch egal“, es ist so. Aber wenn man ihn danach fragt, „bist du 'n Christ?“ – „ja, ich bin Christ“ – „praktizierst du das auch?“ – „mir doch egal“. Da hat man auch keine Sicherheit. (Mevlana II., S. 32)

HLF.: Na, aber das gibt's doch bei Muslimen auch. Da fragst du jemanden, „bist du Muslim“, dann sagt er, „ja, klar“ – (Mevlana II., S. 32)

M.: – „und was machst du?“ – (Mevlana II., S. 32)

HLF.: – und hinterher – (Mevlana II., S. 33)

M.: – ist er am Saufen. Die Leute haben meistens 'nen muslimischen Namen, aber sonst nichts von der Religion. (Mevlana II., S. 33)

Şa.: Der Maßstab sollte eigentlich da gelegt werden, dass man praktisch sich darüber im Klaren ist, dass eigentlich die Religion, die beiden Religionen verdammt nah aneinander stehen und dass die Quelle *der beiden Bücher von einem Gott aus kommt*. (Mevlana II., S. 33)

Schließlich findet sich also eine Gemeinsamkeit von Muslimen und Christen, insofern beide in der Praxis nachlässig sind. Auch wenn der zuletzt zitierte Befragte offenkundig eine anstrengende Diskussion beenden will, liefert er zugleich einen probaten *Maßstab*: die unzulängliche Praxis beider Gruppen. Dazu passt, dass häufig sowohl für Muslime als auch für Christen gesagt wurde, dass sich viele Probleme des Zusammenlebens dann lösen würden, wenn beide – Muslime und Christen – endlich anfangen, ihren Glauben zu leben. Das stellt wiederum das *richtige Leben* als eigentliche Praxis von Religion dar.

#### 4.4.7 Perspektiven: Islam in Deutschland – deutscher Islam?

Fast alle Jugendlichen sehen, was den Islam *in* Deutschland angeht, optimistisch in die Zukunft, obwohl es nicht selten Befürchtungen gibt, dass die Muslime sich in ihrer Religionsausübung ähnlich verhalten werden, wie es heute bereits viele Christen tun. Tatsächlich wird heute auch von Muslimen selber zwischen *praktizierenden* und *kulturellen* Muslimen („faktischen Muslimen von Geburt an“) unterschieden.<sup>310</sup>

Die Erwartungen, was die Entwicklung der Gemeinden betrifft, gehen von einem kontinuierlichen quantitativen und qualitativen Wachstum aus. Das erklärt sich aus den aufstiegsorientierten Haltungen vieler Befragter, die sich längst nicht mehr

310 Vgl. Frese/Hannemann (1995: 30f.).

zwangsläufig in der unterprivilegierten Stellung wähen, die vielfach noch die Elterngeneration einnimmt. Daraus werden sich für die Gemeinden erweiterte finanzielle Spielräume und ein offeneres intellektuelles Klima ergeben. Hintergrund dieser Prognosen ist sicherlich auch, dass die Migranten türkischer Herkunft, allen frustrierenden Erfahrungen und Rückschlägen zum Trotz, in den letzten Jahrzehnten allmählich zu einem immer selbstverständlicheren und selbstbewussteren Bevölkerungsteil geworden sind. Tendenziell wird, auch wenn das manchen Befragten nicht angenehm ist, die Bindung an die Türkei, an türkische Kultur und Politik abnehmen, wie es insbesondere für jüngere Gesprächsteilnehmer deutlich gezeigt werden konnte.

Nur wenige Befragte hatten Schwierigkeiten, sich den (zukünftigen) Islam *in* Deutschland vorzustellen – ganz anders sahen die Reaktionen aus, wenn nach einem *deutschen* Islam gefragt wurde. Fast standardmäßig wurde dann zunächst darauf verwiesen, dass der Islam immer gleich bleibe, sich nie ändere und heute so aktuell und *modern* sei wie vor 1400 Jahren. Und es war, wie oben zu lesen war, für viele leichter vorzustellen, dass in nennenswertem Umfang Deutsche zum Islam konvertierten, als dass die Muslime türkischer Herkunft ihre Religionszugehörigkeit auf eine Weise mit in ein zukünftiges ‚Deutsch-Sein‘ einbrächten, die schließlich den Islam selber verändern würde. So wurde auf entsprechende Interviewfragen einleitend immer auf die Kohärenz des Islam verwiesen.

HLF.: Könnt ihr euch vorstellen, dass es eines Tages, von euch ausgehend, einen eigenständigen deutschen Islam gibt? So wie’s meinetwegen ’n indonesischen Islam gibt oder ’n pakistanischen? (Mevlana II., S. 68)

Ja: Ich mein’, im Prinzip ist es ja das gleiche: Islam ist Islam. Pakistanischer Islam, türkischer Islam, deutscher Islam. Man kann das ja nicht ändern. (Mevlana II., S. 68)

Ja: [zum Interviewer:] *Kulturell* meinst du? (Mevlana II., S. 68)

HLF.: Ja, der Islam ist ja relativ offen für Kulturen, der passt ja in verschiedene Kulturen. Aber vielleicht noch mal genauer nachgefragt: Angenommen, eure Kinder oder Enkel haben irgendwann mal die deutsche Staatsbürgerschaft und das, was du jetzt sagst, „mir ist das Türkentum wichtig und mir ist der Islam wichtig“, das sagen die dann vielleicht ja gar nicht mehr. So wie man jetzt sagt, es gibt ein deutsches Christentum – das ist natürlich dasselbe Christentum wie woanders auch, aber einige Sachen daran sind eben spezifisch deutsch – kann sich so was auch für den Islam entwickeln? (Mevlana II., S. 69)

Ja: So, wie du das geschildert hast, das kann schon sein. Wenn unsere Enkelkinder dann den deutschen Pass haben, und dann daraus so ’ne deutsch-islamische Kultur heraus-, heranwächst, das kann schon sein. Das kann sein. (Mevlana II., S. 69)

Viele Jugendliche haben jedoch Probleme mit dem Begriff *Kultur*, der, bezogen auf den Islam, in einer etwas eigenwilligen Interpretation alle nicht originär islamischen

Traditionen in der Türkei oder in anderen islamisch geprägten Ländern meint. *Bauchtanz* und *Harem* wurden so als nicht-islamische Kultur bezeichnet, sind aber tatsächlich nur einzelne ‚Bräuche‘.

HLF.: Wie ist das überhaupt, wenn man die islamische Welt anguckt, wenn man da genau hinguckt, dann sieht man, dass der Islam in jedem Land ein bisschen anders ist: Meinetwegen in Indonesien anders als in Saudi-Arabien, in Afrika anders als in der Türkei. Wird es eines Tages einen europäischen, westeuropäischen Islam geben, wie man jetzt sagt, es gibt einen indonesischen Islam, gibt's da auch mal einen deutschen Islam? (Fatih I., S. 25)

M.: Na, das Problem ist ja bei den Ländern, die Länder binden die Kultur in den Islam mit ein. (Fatih I., S. 25)

HLF.: Kann das hier auch passieren? (Fatih I., S. 25)

V.: Klar kann das passieren. (Fatih I., S. 25)

M.: Natürlich kann das passieren. Je länger man in Deutschland lebt oder unsere Kinder, das kommt irgendwann automatisch. In der Türkei ist das genauso, wie gesagt, wenn Sie zum Beispiel in der Zeitung lesen, Bauchtanz oder Harem, da denkt man automatisch, wenn man keine Ahnung hat, dass das zum Islam gehört. *Das stimmt aber nicht!* Das gehört zu der Türkei *als Kultur*. Aber das gehört *nicht* zum Islam. Das wird nur so rübergebracht, weil in der Türkei zur Mehrheit Muslime leben, in Anführungsstrichen Muslime, da wird das hier in Deutschland so verstanden. Aber das ist die Kultur der Türkei oder die Kultur Ägyptens oder überall – du kannst ja auch nicht deine Kultur mit dem Christentum gleichsetzen, denk' ich mal. Kultur und die Religion sind was anderes. (Fatih I., S. 25f.)

Der Islam, so ist daraus zu schließen, stellt in einer Lebenssituation, die wesentlich durch Umbruch geprägt ist, eine Stabilität versprechende Identifikationsmöglichkeit dar. Offen bleibt allerdings, in welchem Umfang innerhalb der Bevölkerungsgruppe türkischer Herkunft von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch gemacht wird. Sicher scheint nur, dass das Verhältnis zum Islam in der Migration auf jeden Fall ein anderes ist als noch in der Türkei. Ein Jugendlicher brachte das in einem anderen Zusammenhang auf die Formel, dass die hiesigen Türken dem Islam entweder *sehr* nah und verbunden seien, oder aber ihm völlig gleichgültig gegenüber stünden, sich schließlich sogar von ihm abwendeten.<sup>311</sup>

Die Vorstellungen über die Zukunft des Islam in Deutschland leitet sich wesentlich daraus ab, was die Jugendlichen unter Integration verstehen. Mehrfach konnte gezeigt werden, dass sie sich im Widerspruch befinden zu dem, was in der Gesellschaft häufig als Integration begriffen wird: nämlich vollständige kulturelle Assimilation. Integration bedeutet für alle Befragten zunächst einmal Selbsthilfe, das Schaffen von Strukturen, die (Neu-)Einwanderern und solchen, die nach Jahren in Deutschland noch immer Schwierigkeiten mit so elementaren Dingen wie Behör-

311 Vgl. Frese/Hannemann (1995: 31).

dengängen haben, den Alltag erleichtern. In diesem weiteren Sinn wollen sich die Jugendlichen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, integrieren. Ich sehe nur zwei Befragte, die der Idee *einer* Gesellschaft so kritisch gegenüber stehen, dass sie wenigstens *verbal* jede nur denkbare Form von Integration ablehnen. Der Mehrheit schwebt dabei offensichtlich ein Modell vor, dass das Bild von Gesellschaft insgesamt um einige Facetten erweitert. Nur wenigen ist allerdings bewusst, dass das nicht ohne Einfluss auf den Islam bleiben kann. Wichtig dafür ist ein Bild von Gesellschaft, das Diversität nicht nur anerkennt, sondern voraussetzt, weil erst darin die Möglichkeit eröffnet ist, sich selber als einen Teil von Gesellschaft zu verstehen, der sich zwar nicht in allem, aber doch in bedeutenden Aspekten unterscheidet. Das Unterscheidende aber ist es, was permanentes Aushandeln erfordert, weil für sich Recht zu haben und anderen Recht zuzugestehen zwei Seiten einer Medaille bilden. Forderungen gegenüber der Gesellschaft sind dann nicht unabhängig vom vorgefundenen gesellschaftlichen Klima zu stellen, sondern immer im Kontext sozialer Balance, oder, wie es der Befragte in der folgenden Sequenz darstellt:

Ö.A.: Aber es laufen hier Leute mit grünen Haaren rum und mit Glatzen und mit *vollgepiersten* Gesichtern, und das ist auch kein Problem, das ist ja auch nicht integrationshemmend. Man sagt dann, „das ist unsere Gesellschaft“. Ob das gut ist oder schlecht ist, sei dahingestellt. Dann möchte ich aber nur sagen, dass wir als Moslems, *indem* wir unsere Religion ausleben, einen Teil der Gesellschaft bilden möchten. Zum Beispiel finde ich das schon – äh – ziemlich nett von uns, dass wir nicht auf unser Recht pochen, wenn wir dadurch eine Gefährdung der Harmonie innerhalb der Gesellschaft darstellen. Weil normalerweise ist es mein Recht, dass ich fünfmal am Tag meinen Gebetsruf aussingen darf, aber wenn ich dadurch wirklich meine Freunde störe, die Gesellschaft oder meine Nachbarn, dann möchte ich auf mein Recht gerne verzichten. Weil noch wichtiger ist es für mich, wenn ich in mein Haus reinkomme und meinen Nachbarn sehe, dass ich zu ihm rüberlächle und sage, „guten Morgen“. Weil ich habe nichts davon, wenn ich jeden Tag grimmig zu ihm gucken muss, aber dafür fünfmal am Tag den *müezzin* hören kann. Und das ist doch meiner Meinung nach Integration, dass man das irgendwie versucht. Verfassung hin, Verfassung her, keiner weiß doch genau, wie’s weitergeht, wie die Zukunft in zehn Jahren aussieht. Die Verfassung hilft einem dabei, gewisse Sachen zu planen, aber im Endeffekt kommt alles wie’s kommt. Das hat ’n gewissen Lauf. Und daran möchte ich mit meiner Religion mich beteiligen. Und ich glaube, nur so klappt das. Wenn’s nicht so mit meiner Religion läuft, dann steh’ ich da in zehn Jahren, bin irgendwie anders und ich weiß nicht, ob ich dazu stehen soll, weil, wenn ich dazu stehe, werde ich von den Deutschen ausgegrenzt, wenn ich nicht dazu stehe, habe ich selber Probleme damit. Ich kann einiges nicht so machen, wie die Nicht-Muslime. Dann komm’ ich mit mir nicht klar. Dann muss ich entweder meine Sachen packen – das will ich aber auch nicht, weil das irgendwo meine Heimat geworden ist – deswegen finde ich, dass man *durch* die Religion wirklich hier leben kann in Deutschland. Wenn man die Religion verstanden hat. Die Religion bedeutet halt auch: arbeiten, dass man an gewissen Problemen arbeitet. Mal nein sagen können, mal auf sein Recht pochen, aber immer im Verhältnis zu dem, was bringt mir das und was verliere ich dadurch. (Eyüp-Sultan, S. 46f.)

So verstanden, bekommt die Frage nach Politik, die im Zusammenhang mit Gemeinden und Dachverbänden ausführlich erörtert wurde, noch einmal bezogen auf die ganze Gesellschaft Relevanz. Die islamische Religionszugehörigkeit stellt An-

dersartigkeit her und ist zugleich ihr Ausdruck; sie bietet aber die Möglichkeit, als Anderer in der Mitte der Gesellschaft Anerkennung zu finden, und das eigene Geschick aktiv in die Hand zu nehmen. Mit genau dieser Logik wird in der folgenden Interviewsequenz eine – denkbare – islamische Partei für Deutschland mit dem interessanten Verweis abgelehnt, dass eine deutsche Partei einen *deutschen Charakter* haben müsse und dass den Parlamenten und Parteien die Aufgabe zukomme, die *ganze Gesellschaft* abzubilden.

HLF.: Kann man sich vorstellen, dass es irgendwann mal eine islamische Partei, oder so was, geben wird? Wie meinetwegen die CDU? (Eyüp-Sultan, S. 58)

Ö.D.: Ich würde eher sagen, dass es in deutschen Parteien muslimische Abgeordnete geben soll. Ich finde, dass ist das Richtige. Für Deutschland und auch für die Muslime, dass Muslime in bestehenden deutschen Parteien aktiv werden. Weil eine islamische Partei, also von Leuten, letztendlich von Ausländern, die nach Deutschland gekommen sind und da 'ne Partei gründen, ich glaube, *das* würde Probleme geben. Und ich finde auch, ich würde nicht dafür unterschreiben, dass es so etwas geben sollte. Ich bin eher dafür, dass man sich einer bestehenden Partei anschließt. FDP, CDU, SPD oder auch noch andere, ist egal. Es sollte – die Partei sollte schon ihren deutschen Charakter behalten. Wenn ich sage, *deutschen Charakter*, meine ich das nicht nach dem Motto, wie die, die sagen, „ich bin stolz drauf, Deutscher zu sein“, sondern es sollte dem deutschen Kulturcharakter oder auch dem deutschen Sozialleben entsprechen. Eine Partei sollte versuchen, die Gesellschaft abzubilden. Ich finde, nicht nur das gesamte Parlament sollte eine Gesellschaft abbilden, sondern auch eine Partei. Und das tut sie auch. Eine Partei hat ihren rechten Flügel, linken Flügel, ihre Mitte, wie das gesamte Parlament. (Eyüp-Sultan, S. 58f.)

## 5. ZUSAMMENFASSENDE BEWERTUNG DER ERGEBNISSE

Die große Mehrheit der befragten Jugendlichen strebt deutlich nach nichts mehr, als einen selbstverständlich akzeptierten, integralen Teil der Gesellschaft bereits jetzt, mindestens aber zukünftig zu bilden. Islamische Religion und ihre Revitalisierung<sup>312</sup> bedeutet dabei einen Schutz davor, um den Preis der Integration, zu einer derart poly- oder – vice versa – unimorphen Masse zu werden, dass sie mit ihrer Unterscheidbarkeit zugleich auch ihre so schwer errungene Identität verlören. Im Gegenteil: erst durch die Bewahrung von Differenz scheint für die Jugendlichen Integration möglich. Ein Aspekt der Religionszugehörigkeit ist daher die Stabilisierung der eigenen Existenz angesichts Disparität der Erfahrungen vor dem Horizont der verstetigten Migration. Das Selbstverständnis als Muslime, die ihre religiösen Bindungen tatsächlich mit Leben füllen (wollen), soll die nunmehr drei Generationen umspannende Migrationsgeschichte mit Sinn anreichern und ihre nicht unerheblichen Mühen im Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft legitimieren. Gegenüber einem traditionell verstandenen Religions- bzw. Islambegriff, wie er die innertürkischen Diskurse bis in die Gegenwart hinein bestimmt, ergeben sich vielfältige Änderungen, die in den Interviews angesprochen und oft auch erst entwickelt wurden. Was sich dabei tatsächlich als neu herausstellt, ist jedoch nicht frei von rekursiven und reflexiven Rezeptionen türkischer und – das ist die Besonderheit – auch deutscher Einstellungen zu Religion<sup>313</sup> im Allgemeinen und dem Verhältnis von Religion,

---

312 Riesebrodt (2000) begreift Säkularisierung und Revitalisierung von Religion als parallele Prozesse und fragt nach deren Bedingungen (ebd. 11f.): „Die Rückkehr der Religionen hat große Bedeutung und stellt ein Potential der Identitätsbildung und Solidarisierung dar. [...] einerseits transformieren und regenerieren sich religiöse Traditionen in Auseinandersetzung mit diesen globalen Prozessen sozialen Wandels, andererseits reagieren die Religionen nicht nur passiv auf diese Prozesse, sondern gestalten sie aktiv mit“ (ebd. 14). – Hinzuweisen bleibt allerdings darauf, dass eine so beschriebene (Mit-)Gestaltung nicht notwendig fundamentalistische Züge haben muss, auch wenn, wie zu zeigen sein wird, die befragten Jugendlichen Teile des *fundamentalistischen Arsenal*s, so wie es Riesebrodt analysiert, durchaus aufnehmen.

313 In den Interviews fällt auf, dass die Befragten selber häufig von *Religion* statt von *Islam* sprechen. Auf S. 142ff. konnte gezeigt werden, wie sich durch den Bezug auf einen westlichen Religionsbegriff zumindest tendenziell die Möglichkeit der Zurückweisung der Kategorie ‚Ausländer‘ auftut. Der Wechsel der Selbst-Identifikation – vom Ausländer zum Muslim – hat weitreichende Folgen für die Situierung der Jugendlichen in der Gesellschaft und ist maßgebliche Ursache für den Wandel des Verhältnisses zu Türkei und Türkentum (s. S. 127-145). Die Einordnung

Gesellschaft, Politik und Staat im Besonderen.<sup>314</sup> Wenn sich die Jugendlichen positionieren, tun sie das in Relation zu türkischen *und* deutschen Gegebenheiten. Antworten auf die Frage, wie Identität und Religion als ein wesentlicher Teil davon als Eigenes – reflexiv – gebildet und aufgefasst werden, ziehen sich als roter Faden durch die in Kapitel 4 wiedergegebenen Interviewpassagen.

## 5.1 Individualisierung von Religion: Kritik der Autoritäten

Durch den aktiven Erwerb und die allgemein hohe Wertschätzung von Bildung, die sich als individuelles Bildungsgebot ausdrückt, sowie die partielle Übernahme hiesiger gesellschaftlicher Standards, durch Aufstiegsorientierung und individuelles Erfolgsstreben zeigt sich unter den jugendlichen Muslimen eine ausgeprägte Individualisierungstendenz. Diese Entwicklungen berühren die Religion nicht nur, sie manifestieren sich geradezu in ihr und werden von ihr in gleichem Maß angestoßen, wie sie auf sie zurückwirken. Die vereinsrechtliche Verfassung der Gemeinden und die grundgesetzlichen Garantien der freien Religionsausübung haben ebenfalls Folgen: Sie bewirken eine institutionelle und strukturelle Diversifikation durch Verrechtlichung. Die aber befördert wiederum eine Individualisierung des islamischen Rechts wie der grundlegenden fünf Säulen des Islam, begleitet durch eigenständiges Bemühen um Interpretation der heiligen Schriften, zu der sich eine wachsende Zahl von Jugendlichen in der Lage und auch berufen fühlt.

Das Ergebnis ist eine so umfassende wie begründete Kritik traditioneller Hierarchien, das Streben nach interner Partizipation sowie eine selektive Rationalisierung von Vorschriften. *Gesetz* tritt zugunsten von *Gewissen* zurück.<sup>315</sup> Die Jugendlichen unternehmen Ein- und Beschränkungen des klassischen islamischen Rechts, die sowohl den gesellschaftlichen Bezugsrahmen als auch die (Neu-)Interpretation seiner

---

des Islam in den hiesigen Kanon der Religionsgemeinschaften kann allerdings nicht ohne Folgen für die muslimischen Gemeinden und ihr Selbstverständnis bleiben (etwa wenn in juristischen Auseinandersetzungen um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft Analogien hergestellt werden).

314 Nökel (1996: 288ff.) beschreibt junge muslimische Migrantinnen aus allerdings verschiedenen ‚islamischen‘ Herkunftsländern als „Neo-Muslimas“. Auch für diese Gruppe entsteht im Rekurs auf die Herkunfts- und Aufnahmeländer ein ‚neuer‘ Islam, jenseits von Kategorien wie ‚Re-Islamisierung‘.

315 Mit aller gebotenen Vorsicht ist hier eine Analogie zum Wechsel von ‚Gesetzesethik‘ zur ‚Gesinnungsethik‘ (Weber) zu erkennen. Dabei wird das Handeln des Einzelnen nicht länger aus „einer sakral untermauerten Stereotypisierung von Konvention und Recht“ heraus legitimiert, sondern folgt dem ‚Gewissen‘: „die religiöse Gesinnungsethik (entsteht) aus der *prinzipiellen Systematisierung* des Gesollten. Die zuvor weitgehend verselbständigten Einzelnormen werden nicht nur gleichsam neu gruppiert und auf verschiedenen Ebenen verteilt, sondern, zumindest die ethischen, in einen Zusammenhang gebracht, und zwar dadurch, dass sie auf ein religiöses Heilsziel [...] bezogen werden. Man unterwirft sie also einem gedanklichen Abstraktionsprozess“ (Schluchter, 1991a: 222). Deshalb kann Gesinnungsethik nur in einem bestehenden ‚intellektuellen Klima‘ entstehen; sie fordert und erzeugt zugleich einen „autonomen Gewissenstyp“ ebd. 224) und hat weitreichende Folgen für die Lebensführung (vgl. die S. 192-209 und 194ff.).

ursprünglichen Gegenstände umfassen.<sup>316</sup> Vielfach behauptet wird, dass der Islam in den hiesigen Gemeinden – vertreten durch die jungen Muslime der zweiten/dritten Einwanderergeneration – einen Umbruch erfährt.<sup>317</sup> Das Verhältnis zu Eltern und allgemein: Älteren, zu Geistlichen und den Honoratioren der Gemeinden, die Bindekraft der religiösen Dachverbände im Hinblick auf nationale Zugehörigkeit und das Verhältnis zu Repräsentanzen und Repräsentationsformen des türkischen Staats sind davon vielfältig betroffen. Zwangsidentitäten stiftende, allgemeine Kategorien wie ‚Türkentum‘ werden von einer Mehrheit kritisch gesehen und treten zurück.

### 5.1.1 Eltern

Der größte Teil der Jugendlichen ist sich durchaus bewusst, dass die Eltern große Opfer auf sich genommen haben, als sie die Türkei verließen, dass sie sich zugleich von festen sozialen Bezügen und unsicheren ökonomischen Aussichten lossagten, um in Deutschland zu leben. Sie sind ihren Eltern dankbar für die Möglichkeiten, die diese ihnen durch die Migration bieten konnten, und empfinden es als ihre Verantwortung, aus diesen Möglichkeiten ‚etwas zu machen‘, sich umfassend zu bilden und (zukünftig) in möglichst hohen Positionen beruflich erfolgreich zu sein. Alles in allem lässt sich unter den Befragten eine starke Aufstiegsorientierung ausmachen, deren Zweck – auch – darin besteht, die Migration der Eltern und deren Opfer zu rechtfertigen. Die Bildungsmöglichkeiten der zweiten und dritten Generation und als deren Folge, die Option, die erworbene Bildung beruflich nutzen zu können, trägt genau genommen zu einer gewissen Trennung von Eltern und Kindern bei: Die Jugendlichen spüren sehr wohl, dass sie bildungsmäßig ihre Eltern hinter sich lassen, und es kann nicht ohne Auswirkungen auf die innerfamiliären Beziehungen bleiben, wenn die Jugendlichen feststellen, dass die Eltern bzw. ursprünglich die Väter eher wegen körperlicher Gesundheit und Leistungsfähigkeit – ihrer Arbeitskraft – als wegen intellektueller Fähigkeiten nach Deutschland angeworben wurden. Das geringe Bildungsniveau der ersten Generation schreibt für die Jugendlichen deren Inferiorität im Arbeitsleben und in der Gesellschaft fest. Die großen Mühen, den Lebensunterhalt der Familien zu sichern und zusätzlich für eine in der Türkei *gedachte* Zukunft

316 Bezogen auf *islamisches Erbrecht* wurde z.B. gesagt, dass sich die Aufteilung des elterlichen Vermögens nicht (mehr) nach dem Geschlecht, sondern nach den unterschiedlichen Erwerbs- und Einkommensaussichten von Geschwistern richten solle; die klassische Erbfolge, nach der Töchter deutlich geringere Anteile erben, habe, so die Befragten, ihren Grund allein in der Notwendigkeit der Erhaltung gewinnträchtig zu bewirtschaftender Ländereien. Diese Voraussetzungen seien hier – in Deutschland – aber nicht mehr gegeben. Nur ein Befragter sagte vehement, dass solche geschlechtsspezifischen Regeln für aufrichtig Glaubende bindend blieben und schloss dabei ausdrücklich das Erb- wie das Zeugenschaftsrecht ein.

317 Dieser Umbruch wird nur in Ausnahmefällen – wenn im Interview diese Kategorisierung angeboten wurde – als Re-Islamisierung aufgefasst; die Unterscheidung zwischen Hoch- vs. Volksislam, wie sie Mihçiyazgan (1994: 197f.) bezogen auf Migrantenislam vorgenommen hat, fand eher Zustimmung unter den Befragten (vgl. S. 214f.).



Vorsorge zu treffen, ließen wenig Raum und Energie, sich in der deutschen Gesellschaft ‚einzuleben‘, sich mit den bestehenden Anforderungen, so sie denn über das eingegangene Arbeitsverhältnis hinausgingen, nicht nur zu arrangieren, sondern ihnen offensiv und mit Blick auf gesellschaftliche Teilhabe zu begegnen.<sup>318</sup> Wenn auch manche Jugendliche den Eltern vorwerfen, dass sie sich beispielsweise nicht um den Erwerb von Sprachkompetenz bemüht, sondern sich satt dessen in eigenethnische Zusammenhänge zurückgezogen oder – gravierender noch – *als Familie* isoliert haben, so sehen die meisten Befragten ihre Eltern doch so sehr in ihren Möglichkeiten begrenzt, dass sie solche Erwartungen für unangemessen und überzogen halten.<sup>319</sup> Dennoch: alle Jugendlichen sehen sich wegen ihrer in Deutschland erworbenen Kompetenzen den Eltern überlegen; alle halten Kenntnis der Sprache und die Bereitschaft, sich auf ‚das deutsche Sozialleben‘ einzulassen, für unverzichtbar, eben weil sie die Migration längst nicht mehr als eine vorübergehende Phase begreifen.<sup>320</sup> Und sie kritisieren deutlich die Haltung der Eltern, deren als Selbstschutz gedachte *splendid isolation*<sup>321</sup> letztlich nur die unbefriedigenden Verhältnisse festschreibe. Nur wenige Befragte, namentlich unter denjenigen aus der Yunus-Emre-Moschee, scheinen in gewisser Hinsicht einen Bruch mit den Eltern vollzogen zu haben: In ihren Erzählungen kommen allenfalls Allgemeinplätze über die Rolle von Vätern und Müttern rspt. Männern und Frauen, nicht aber ihre realen Eltern vor. Trotzdem teilen auch sie mit den anderen Befragten die deutlich hohe Wertschätzung enger familiärer Bezüge, die sie als eine Eigenart türkischer und allgemein ‚südländischer‘<sup>322</sup> Einwanderer begreifen, und als beispielhaft auch für die hiesige Gesellschaft ansehen.

Wenn die Jugendlichen schildern, dass sich die Art und Weise, wie Eltern und allgemein Älteren Respekt zu erweisen sei, geändert habe, muss das vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen betrachtet werden. Väterliche Autorität scheint sich langsam zu wandeln; nicht mehr unterwürfig und mit blindem Respekt begegnen die Söhne ihren Vätern, sondern mit Höflichkeit und wenigstens einer Tendenz zu Gleichberechtigung. Dass in Auseinandersetzungen zwischen Eltern und Kindern

318 Vgl. die Aussage S. 97: der betreffende Jugendliche sieht die Eltern so sehr mit ‚Geld verdienen‘ und ‚Kinder erziehen‘ beschäftigt, dass sie sich kaum angemessen mit den Fragen und Problemen der Kinder auseinandersetzen können.

319 S. dazu S. 85f.

320 Zumindest die Jüngeren Interviewpartner verstehen sich selber *nicht* mehr als Einwanderer! Wann immer in den Interviews danach gefragt wurde, ob die Moscheegemeinden gegenüber den Einwanderern politische Verpflichtungen, z.B. im Sinne einer Interessenvertretung hätten, verwiesen die Befragten dagegen auf die Notwendigkeit von sozialen Hilfestellungen für solche, die gegenwärtig – neu – einwandern.

321 Vgl. dazu die Kritik an den Eltern in den Interviewaussagen S. 96.

322 S. dazu die Seiten 83, 117ff.: Der verlässliche Zusammenhalt innerhalb von Familien und Freundeskreisen wird häufig als positive Eigenschaft von ‚Südländern‘ im Allgemeinen und ‚Türken‘ im Besonderen beschrieben. Dass diese Vorstellungen von der *idealen Familie* deutlich auch von der türkischen Realität der letzten Jahrzehnte abweichen, zeigt Anm. 121.

erst in *Diskussionen* ermittelt werden kann und muss, wer von beiden in einer konkreten Situation Recht hat, wird auch von den Jugendlichen als sozialer Wandel begriffen, der durch die Migration eingetreten ist. Dabei ist die Erfahrung, dass Eltern sich offensichtlich auch irren können und aus der Sicht der Jugendlichen ‚falsche‘ Standpunkte vertreten, nicht selten eine schmerzhafteste.<sup>323</sup>

Solche Diskussionen entfalten sich auch um das Thema Religion. Analog zu eher schulischer Bildung sehen viele der befragten Jugendlichen ihre Eltern auch in religiösen Dingen weniger bewandert als sich selber. Die Eltern, denen von Außenstehenden so oft unterstellt wird, dass sie diejenigen seien, die an ‚traditionellen‘ Lebensweisen festhielten, müssen ihre Einstellungen vor ihren Kindern rechtfertigen, und dabei häufiger die Erfahrung machen, dass die Kinder diese Einstellungen ablehnen, eben weil sie ‚nur‘ traditionell und nicht eigentlich islamisch begründet seien. Die Jugendlichen, so heißt es in einer Interviewaussage, müssten gar ihren Eltern die ‚richtigen‘ Traditionen nahebringen, weil diese in der Türkei in Vergessenheit geraten seien oder – in den Augen der Jugendlichen – nur als sinnentleerte Kultur überlebt hätten.<sup>324</sup> Die Eltern seien ‚auf dem Hof groß geworden‘ und hätten das Verhalten ihrer Eltern wiederum blind imitiert, ohne sich um eigenständiges Aneignen religiöser Regeln zu bemühen. Wie man zu beten habe und warum, wie das Kopftuch ‚richtig‘ zu tragen sei und warum, wie der *Qur'an* zu lesen und zu *verstehen* sei – auch in solchen Fragen sehen sich manche Jugendliche kompetenter als Ihre Eltern bzw. die erste Generation türkischer Einwanderer.<sup>325</sup> Deren fehlende Auseinandersetzung mit den eigenen Wurzeln und ihren geistigen Grundlagen fördere nach Meinung der Jugendlichen zusätzlich die Isolation der ersten Generation, sie trage dazu bei, dass auch die Gemeinden anfangs nur abgeschottet von der übrigen Gesellschaft existierten, und sich so mit nicht viel mehr als sich selber befasst haben. Auch deshalb betonten alle Jugendlichen, dass sie sich verpflichtet fühlten, *unabhängig* von den Eltern religiöse Bildung zu erwerben. Nicht nur, weil ihrer Erfahrung nach viele Erwartungen der Eltern religiös nicht zu begründen seien, sondern weil auch das, was von den Forderungen der Eltern tatsächlich berechtigt sei, sich für die Jugendlichen erst mit Leben erfülle, wenn sie es eigenständig erarbeiteten.<sup>326</sup>

Wann immer es hingegen elterliche Kritik am Verhalten der heranwachsenden Kinder gibt, häufig in Situationen, in denen die Eltern ihre Kinder zu nahe an ‚deutschen‘ Lebensweisen und -stilen wännen, berufen sich die Jugendlichen genau auf ihre religiöse Bildung und führen eine daraus hergeleitete Rechtschaffenheit als Legitimation für ihre Handlungsweise an.

323 Vgl. den Interviewausschnitt S. 102.

324 Vgl. den Interviewausschnitt S. 138.

325 Vgl. die Seiten 179ff.

326 Vgl. die Interviewauszüge auf den S. 147f. und 179.

5.1.2 *Hocas*

Ganz ähnlich lautet denn auch die Kritik der Jugendlichen an den *bocas*<sup>327</sup> der hiesigen Gemeinden. Dazu muss man wissen, dass eine deutliche Mehrheit der *bocas* in der Türkei theologisch ausgebildet worden ist und dass sie in der Regel Angestellte oder Beamte des türkischen Staats sind oder waren. Die Geistlichen der *DİTİB*-Gemeinden stehen durchweg auf türkischen Gehaltslisten. Sie werden für eine bestimmte, relativ kurze Zeit in hiesige Gemeinden abgeordnet, müssen nach Ende der Laufzeit zunächst wieder in die Türkei zurückkehren und können sich erst einige Jahre später erneut für einen Aufenthalt in Deutschland rspt. Europa bewerben. Demgegenüber rekrutieren die *Millî-Görüş*-Gemeinden ihre *bocas* häufig unter den Pensionären der *Diyane*.<sup>328</sup> Auch bei ihnen scheint es üblich, dass die Geistlichen in kürzeren Intervallen die Gemeinden wechseln. In beiden Fällen führen diese Praxen zu Schwierigkeiten, unter denen insbesondere jüngere Moscheebesucher leiden: Die Geistlichen stehen der Mehrheitsgesellschaft noch fremder gegenüber als die Eltern-generation, und zusätzlich ist davon auszugehen, dass sie, eben weil ihnen türkische Strukturen und Debatten vertrauter sind, den Gemeindealltag eher nach türkischen Kriterien organisieren und prägen. Für die Jugendlichen wiederholt sich hier genau das, was sie schon gegenüber ihren Eltern kritisch anmerken: eine Abkoppelung von hiesigen Verhältnissen und ihren besonderen Erfordernissen. Besonders heftig wird kritisiert, dass die *bocas* genau wie die Vorstände der Gemeinden, die sich in aller Regel noch immer aus Angehörigen der ersten Generation rekrutieren, über keinerlei bzw. nur mangelhafte Kenntnisse der deutschen Sprache verfügten.<sup>329</sup> Die Jugendlichen warten deshalb ungeduldig darauf, dass sich der Generationswechsel in den Entscheidungsgremien der Gemeinden vollzieht.

Viele Jugendliche machen deutlich, dass die Geistlichen im Grunde nicht für eine Arbeit in Westeuropa qualifiziert sind. Zusätzlich sind sie, ähnlich wie die in der Türkei diensttuenden *bocas*, nach Augenschein der Jugendlichen häufig an politische

327 *Hoca*, wörtlich: Lehrer, bezeichnet in der Türkei den Vorbeter genauso wie den Schiedsrichter beim Fußball. „Im Sprachgebrauch der türkischen Muslime sind *boca* und *imam* fast zu Synonymen geworden“ (Frese/Hannemann 1995: 23). In meiner Gegenwart hat keiner der Jugendlichen einen Geistlichen nicht mit *bocam* angesprochen.

328 Den *boca* der *ATİB*-Gemeinde habe ich zwar gesehen, aber nicht kennen lernen können; er verfügt über keine deutschen Sprachkenntnisse und ist dem Augenschein nach deutlich im Rentenalter. Weder kann ich eine Aussage über seine Qualifikation machen, noch war zu ermitteln, nach welchen Kriterien die Gemeinde oder der Dachverband Geistliche auswählt.

329 Die Analyse von internen Dokumenten aus dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten zeigt deutlich, dass zumindest für den Einflussbereich der *DİTİB*/(*Diyane*) davon auszugehen ist, dass der Abstand der *bocas* zur Aufnahmegesellschaft, wie er sich aus ihrer unzulänglichen Vorbereitung auf die Amtsführung in Deutschland rspt. Europa zwangsläufig ergibt, ein gewollter ist. Oberstes Anliegen der Behörde ist, Muslime türkischer Herkunft nachhaltig an die türkische Nation und an das Türkentum zu binden. Eine unabhängige Migranten- bzw. migrationspezifische Ausrichtung liegt ganz offensichtlich nicht im Interesse des türkischen Staates (vgl. Seufert, 1999: 261-293).

Weisungen und Vorgaben gebunden.<sup>330</sup> Solche Vorbehalte werden naturgemäß häufiger von *Millî-Görüş*-Anhängern gegenüber *DİTİB*-Gemeinden geäußert, aber auch Jugendliche, die sich im letztgenannten Dachverband einordnen, räumen ein, dass es vom Amt für religiöse Angelegenheiten Vorgaben gibt, denen die Vorbeter Folge leisten müssen. Umgekehrt kann man sich vorstellen, dass auch *Millî-Görüş*-Gemeinden keinen *boca* einstellen würden, der ihnen politisch nicht nahe steht. Im Grunde genommen sind also die Geistlichen sowohl in ihren Meinungsäußerungen als auch in ihrer Arbeit nicht wirklich frei. Generell sprechen aber Jugendliche aller beteiligten Dachverbände den hiesigen Geistlichen eine umfassendere Freiheit der Rede zu als ihren Kollegen in der Türkei. Das gilt naturgemäß stärker für Jugendliche aus *Millî-Görüş*-Gemeinden.

Für die Jugendlichen manifestieren sich solche (an türkische Verhältnisse gebundene) Probleme, wenn die Geistlichen allzu offensichtlich das ‚Innen‘ der Gemeinden vom ‚Außen‘ der nichtislamischen Umgebung trennen, wenn im gemeindlichen Raum an das Gute im Menschen appelliert und die Kraft des Glaubens vergewissert wird, ohne dass daraus *sichtbare* Folgen für das Leben der einzelnen Moscheebesucher und die Gemeinschaft der Muslime – in Deutschland – erwachsen.<sup>331</sup> Die *bocas* und mit ihnen die Gemeinden, so lautet ein Vorwurf, befassten sich ‚zu viel mit sich selber‘, anstatt mit dem ‚wirklichen Leben‘ der Gemeindemitglieder, also auch mit Fragen, die sich an das ‚Hier-Leben‘ knüpfen, zuzuwenden.<sup>332</sup>

Dass so viele *bocas* wenigstens in der Vergangenheit nicht ohne körperliche Zwangsmittel gegenüber Kindern und/oder Jugendlichen ausgekommen sind, wird von den Jugendlichen als Teil der türkeiorientierten Amtsausübung erkannt. Wenn sie den Eltern durchaus noch körperliche Züchtigung<sup>333</sup> als erzieherisches Mittel zugestehen, räumen sie den *bocas* dieses Recht nicht ein. Im Zusammenhang mit Religion wird jede Form von Zwang abgelehnt; dass so viele gleichaltrige türkische Einwanderer von den Gemeinden nicht erreicht werden, wird dieser Praxis zugeschrieben. Schlagende Lehrer, so der Vorwurf, verfälschten das Bild des Islam<sup>334</sup>, und es dauere Jahre, bis sich eine Gemeinde, der dieser Ruf vorauseile, von den Folgen erholt haben würde.

Trotz allem gibt es auch Geistliche, die den Anforderungen der Jugendlichen entsprechen. Sie zeichneten sich eben dadurch aus, dass sie den Fragen der Jugendlichen nicht auswichen, sondern Antworten gäben, die unmittelbare Lebenshilfe bedeuteten, so für den Umgang mit Sexualität und das Zusammenleben von Ehepaaren und Familien, über den Umgang mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft,

330 Dass Geistliche in der Türkei nicht frei reden dürfen, behaupten alle Befragten unisono (vgl. S. 130f.; 159).

331 Der Umgang mit dem Zinsverbot ist dafür ein Beispiel (vgl. S. 155f.).

332 Siehe S. 237f.

333 Siehe S. 94f.

334 Siehe S. 103f.

aber auch bei psychischen Problemen einzelner.<sup>335</sup> Solchen, mit den Worten der Jugendlichen, eher *coolen bocas* gelingt es nicht selten, Jugendliche, die sich deutlich von einem – aus islamischer Sicht – ‚gottesfürchtigen‘ Lebenswandel entfernt haben, zurückzuholen und für die Gemeinden zu interessieren.<sup>336</sup> Aber dann ist wiederum entscheidend, ob diese *bocas* die Jugendlichen in eine sich isolierende Gemeinde zurück holen, oder aber Möglichkeiten aufzeigen, wie sie hier, in einer mehrheitlich nichtislamischen Umgebung leben können, ohne dieser Umgebung ständiges Ärger- nis und Provokation zu sein. Das gelingt tatsächlich bislang eher selten, und wohl auch deshalb warten die Befragten sehnsüchtig auf eine neue Generation von Geist- lichen, die den Islam ‚auf Deutsch gelernt haben‘, die hier aufgewachsen und ausge- bildet worden sind. Unklar bleibt dabei allerdings, ob und wie sich darüber die An- forderungen an eine theologische Qualifikation ändern (werden). In einigen Ge- meinden gibt es bereits heute junge Leute, Angehörige der zweiten oder dritten Ge- neration, die unter den Jugendlichen als *bocas* gelten, u.U. mit eingeschränktem Wir- kungskreis für jugendliche Gemeindemitglieder. In den Interviews wurden drei Jün- gere genannt, zwei aus *Millî-Görüş*- und einer aus einer *DİTİB*-Gemeinde, deren Kenntnisse allseits Anerkennung finden. Interessanterweise haben die Genannten keinerlei Ausbildung in der Türkei (etwa auf einer Imam-Hatip-Schule) erhalten, sondern sich teils in privatem, teils in gemeindlichem Rahmen überdurchschnittlich qualifiziert. Einer von ihnen, Student der Elektrotechnik, für die Jugendarbeit einer *DİTİB*-Gemeinde verantwortlich und Interviewteilnehmer, sagt von sich, er habe sein ‚halbes Leben in den Gemeinden zugebracht‘ und sei dadurch ausreichend qua- lifiziert.<sup>337</sup> Ob aber die Gemeinden zukünftig Strukturen entwickeln werden, die ge- eignet sind, auf solche Weise qualifizierte Angehörige jüngerer Generationen *professi-*

335 Zugleich wird allerdings kritisiert, dass so wenige Gläubige sich mit ihren Problemen direkt an *Allah*, d.h. an den *Qur'an* wendeten. Das sei zwar nicht immer der einfachere Weg, weil sich der Inhalt des *Qur'an* gerade Laien häufig nicht unmittelbar erschließe, sei aber doch notwendig, um sich zusätzlich zur Meinung des *bocas* ein eigenes Bild machen zu können (vgl. S. 160f.). Manche Jugendliche gingen sogar so weit, Geistlichen das Recht auf Leitung einzelner Muslime in kon- kreten Lebenslagen (etwa Konflikte mit isl. Recht) abzusprechen (vgl. S. 196f.).

336 Vgl. S. 215f.

337 Vgl. S. 261f. – Noch bevor sich der Islam in Deutschland unter dem wachsenden Einfluss der erst vergleichsweise spät entstandenen Dachverbände zu institutionalisieren begann, war es unter den ersten ‚Gastarbeitern‘ üblich, dass sich interessierte Muslime unter der Führung des- jenigen unter ihnen, der die umfassendsten Kenntnisse über den Islam hatte, in privatem Rah- men zum (Freitags-)Gebet zusammen fanden. Der *Imam* als Vorbeter ist hier deutlich einer aus dem Kreis der Gläubigen. Zur Ausübung dieses Amtes „müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: 1.) Er muss Muslim sein; 2.) es soll sich um einen Mann handeln, wobei aber auch Frauen dieses Amt ausüben dürfen, was aber vermieden werden soll; 3.) er muss im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte sein; 4.) er muss erwachsen sein; 5.) er darf nicht behindert sein; 6.) er muss für das auswendige Rezitieren des Koran im Gebet mindestens über ausreichende Kenntnisse ver- fügen“ (Mertek, 1997: 121). Die Aussage des Befragten hinsichtlich ‚jugendlicher *bocas*‘ knüpft u.U. an diese Praxis an. Ob sie eine Verbindung zur Tradition des schiitischen *mullâ*, des ‚einfach- en‘ Theologen darstellt, der die untere Ebene des schiitischen ‚Klerus‘ repräsentiert (vgl. En- de, 1996: 80), muss hier offen bleiben.

onell einzubinden, bleibt angesichts der noch vorherrschenden Gemeindestrukturen und der Dominanz der Dachverbände unsicher. Für den Moment gilt, dass *alle* neuen Bewegungen, die sich in den Gemeinden und ihrer Peripherie etablieren und insbesondere unter den jüngeren Muslimen ausbreiten, *Laienbewegungen* sind; sie erfahren kaum eine *theologische* Begleitung. Angesichts der weitreichenden Veränderungen, die sich in Bezug auf die Interpretation des *Qur'an*, des Islamischen Rechts und seiner Quellen, auf Tradition und nicht zuletzt auf Lebensführung zu zeigen beginnen, scheint es zukünftig unabdingbar, an deutschen Universitäten Lehrstühle für islamische Theologie einzurichten.

### 5.1.3 *Qur'an*-Unterricht

Hinsichtlich der Einstellungen zum *Qur'an*-Unterricht zeigen sich deutliche Unterschiede bei jeweils jüngeren und älteren Befragten. Während die Jüngeren offenbar noch deutlich unter dem Eindruck der Mühen<sup>338</sup> stehen, die ihnen dieser Unterricht – neben dem Besuch der Regelschulen<sup>339</sup> – bereitere, und daher keine zusätzlichen Forderungen an dessen Inhalte stellen, sind ältere Befragte häufiger unzufrieden, weil in ihm ‚nur‘ auswendig gelernt und den Unterrichteten weder Informationen über die *Bedeutung* des Gelernten<sup>340</sup> noch islamische Geschichte vermittelt würde. Außerdem räumen viele der älteren Befragten auf Nachfrage ein, dass sich ein solcher Unterricht insbesondere auch mit den Lebensumständen der Migration zu befassen habe. Die Jüngeren, und von den Älteren vor allem diejenigen, die sich in den Gemeinden weniger engagiert zeigen, sind mit dem Unterricht im Grunde zufrieden, wenn sie auch deutliche Hinweise geben, dass Zwang der Eltern oder Geistlichen sich im Hinblick auf die Ziele solcher Unterrichte nur negativ auswirken könnten.<sup>341</sup>

338 Siehe die Seiten 154 und 260f.

339 In einigen Interviews wurde auch nach (zukünftig einzuführenden) schulischen Religionsunterricht gefragt. Der Tenor der Aussagen dazu war, dass dessen flächendeckende Erteilung grundsätzlich begrüßt werden würde. Jedoch könne ein solcher Unterricht nicht an die Stelle des gemeindlichen *Qur'an*-Unterrichts treten. Im eigentlichen Sinne religiöse Unterweisung gehört nach Auffassung einer Mehrheit der Befragten in die Moscheegemeinden. Für den Schulunterricht forderten die Jugendlichen, dass der Islam gleichberechtigt *neben* anderen Religionen in einem für alle Schülerinnen und Schüler verbindlichen Unterricht behandelt werden müsste. Nur so könne eine zusätzliche Segregation von Schülerinnen und Schülern nach ethnischen Kategorien verhindert werden, die einhellig abgelehnt wurde. Allerdings gab es angesichts eigener Erfahrungen große Zweifel, ob (deutsche) Lehrerinnen und Lehrer befähigt seien, den Islam objektiv darzustellen. Deshalb forderten die Jugendlichen, dass zumindest in die Konzeption entsprechender Unterrichtsinhalte (türkische) Muslime verantwortlich eingebunden sein sollten.

340 Vgl. S. 260.

341 Vgl. S. 89ff. – Hinsichtlich der Intensität disziplinierender Einwirkungen der *Qur'an*-LehrerInnen) gibt es unterschiedliche Aussagen. In modernen westlichen Berichten wird häufig eine Strenge vorausgesetzt, die körperliche Gewalt genauso kennt wie ein „monotones Pauksystem, das heutiger westlicher Lernpsychologie grundlegend widerspricht“ (Antes, 1991: 71). Anders liest sich die Schilderung marokkanischer Verhältnisse bei Mernissi (1992: 112-116): Hier ist die Rede von *zartführender Verurteilung* und „liebevollem Spott“, die solche Kinder treffen, die mit

Dass nur wenig mehr als 30 % aller Kinder aus türkisch-islamischen Familien<sup>342</sup> zum *Qur'an*-Unterricht gingen, sei eine Folge des Drucks, den Eltern und nicht zuletzt auch *bocas* ausübten. Dieser Druck ist in den Augen der Jugendlichen auch dafür verantwortlich, dass so viele Teilnehmer in den *Qur'an*-Kursen entweder von vornherein nur halbherzig bei der Sache sind, oder nach Ende der ‚Pflichtübung‘ den Gemeinden schnell wieder den Rücken kehren.<sup>343</sup>

Eher als der Inhalt des *Qur'an*-Unterrichts, dessen Vermittlung von allen Befragten als absolut notwendig und unverzichtbar angesehen wird, steht also die Form zur Disposition. Die aber ist abhängig von den unterschiedlichen Klimata in den Gemeinden, und wird maßgeblich von Vorständen und *bocas*, aber wohl auch von den übergeordneten Dachverbänden bestimmt. Wenn also die Wahl der Gemeinde, in der *Qur'an*-Unterricht besucht werden soll, nicht schon durch die Mitgliedschaft der Eltern bzw. Väter von vornherein entschieden ist, ist für die Jugendlichen zusätzlich ausschlaggebend, was über die jeweils angewandten Methoden und den Ruf des Geistlichen bekannt ist.<sup>344</sup> Wenn es heißt, dass sich die Unterrichtsmethoden aller Gemeinden in den letzten Jahren deutlich zum Besseren gewandelt haben, dürften solche Wahlmöglichkeiten der Kinder und Jugendlichen darauf einen gewissen Einfluss ausgeübt haben.

Die Fähigkeit zur Rezitation ist eine wichtige Voraussetzung des Muslimseins: Ohne Grundkenntnisse des *Qur'an*<sup>345</sup> können die Pflichtgebete nicht verrichtet werden. Die Teilnahme am *Qur'an*-Unterricht dient also zuerst dem Erwerb von ritueller Kompetenz. Die von den älteren Jugendlichen häufiger geäußerte Kritik am mangelnden Verständnis der *Qur'an*-Schüler(innen) ist dieser grundlegenden Forderung nachgeordnet; sie ist auch eher eingebettet in eine umfassendere Kritik des Bildungs-

---

geringerem Erfolg lernen. Kinder, die bei Schreibübungen oder der Lektüre einschliefen würden liebevoll hingelegt. Heute sei der *Qur'an*-Unterricht vor allem eine Bildungsmöglichkeit für Kinder aus ärmeren Schichten, denen das Geld für teure Kindergärten und Privatschulen fehle. Die besondere Form des Lernens in den *Qur'an*-Schulen fördere auch besondere Fähigkeiten, namentlich genaues und vollständiges Memorieren. Mernissi verdeutlicht auch, dass die Fähigkeit zur Rezitation ein zentrales und grundlegendes Gebot ist, insofern es den Befehl der ersten Offenbarung an Muhammad aufnimmt, in der es heißt: Lies! (vgl. ebd. 109).

342 Diese Zahl wurde als Selbsteinschätzung von Befragten genannt (vgl. S. 261); sie bezieht sich nicht auf eine reale quantitativ messbare Größe. Ebenso wenig wie die Aussage, in Deutschland lebten zur Zeit vier Millionen Muslime (vgl. S. 239). Die Jugendlichen sind, und das zeigt wie wenig realistisch das Selbstbild als Gruppe ist, häufig versucht, ihre Bedeutung durch die Nennung abwegig großer Zahlen zu erhöhen; gleichzeitig beklagen sie ebenso häufig, wie wenige der Muslime türkischer Herkunft von den Gemeinden erreicht würden. Die zwischen Allmachts- und Ohnmachtsfantasien schwankende Selbsteinschätzung deutet sicher nicht auf ein ausgeprägtes und gefestigtes Selbstbewusstsein.

343 Ein Jugendlicher beklagte, dass in den Kursen nicht auch der Islam als ‚Lebensphilosophie‘ (vgl. S. 260) gelehrt würde, und sah darin eine Ursache der mangelnden Bindungskraft der Gemeinden für Jugendliche.

344 Siehe S. 103ff.

345 Mertek (1997: 141) übersetzt den Begriff *Qur'an* mit „das oft Gelesene“ und „die Rezitation“.



stands der (jugendlichen) Muslime.<sup>346</sup> So heißt es häufig, dass der Erwerb islamischer Bildung mit dem *Qur'an*-Unterricht nicht abgeschlossen sein darf. Allerdings gibt es, von den Sommerinternaten der *Millî-Görüş*-Gemeinden abgesehen, kein organisiertes Angebot für vertiefende Bildung. Etliche Jugendliche lesen deshalb eher im privaten Bereich einschlägige Literaturen, die in den gemeindeeigenen Buchläden angeboten werden. In den Freundeskreisen werden Bücher weiterempfohlen und sicherlich auch diskutiert. Die Bildungsangebote, die von den Jugendabteilungen der Gemeinden vorgehalten werden, sind samt und sonders eher auf praktischen Nutzen ausgerichtet: Neben den Computerschulen der größeren Gemeinden gibt es Sprach- und Handarbeitskurse, sportliche Angebote aber auch lose strukturierte Debattierzirkel, die sich mit Alltagsproblemen befassen.

Interessant ist wiederum, dass die meisten Jugendlichen (und zwar aus allen Dachverbänden) behaupten, in der Türkei seien *Qur'an*-Kurse entweder völlig verboten, oder die entsprechenden Schulen würden – zu Unrecht – benachteiligt. Solche Einstellungen sind zu weiten Teilen über die Dachverbände vermittelt, da die meisten Jugendlichen kaum über eigene Einblicke in die tatsächliche Lage in der Türkei verfügen – und sie sind so verbreitet wie *falsch*.<sup>347</sup> Sie markieren deshalb einen Bedeutungsverlust der Türkei-Bindung, der um so erstaunlicher ist, da kaum einer der Dachverbände darauf verzichtet, nationale Symbole zur Mobilisierung zu instrumentalisieren; die Kritik an der angeblichen wie tatsächlichen Benachteiligung religiöser Kräfte in der Türkei schafft aber Ressentiments unter den Jugendlichen, die eine Identifikation mit dem ‚Vaterland‘ auf Dauer untergraben, obwohl genau das sicher nicht im Interesse der Dachverbände liegt und liegen kann.<sup>348</sup>

## 5.2. ‚Binnenintegration‘ als Integrationsmodus der Gemeinden

Alle Jugendlichen haben eine von der Mehrheitsgesellschaft deutlich abweichende Integrationsvorstellung; allein der Begriff Integration ist vielfach negativ besetzt. Wann immer er in den Interviews abgefragt wurde, entgegneten die Gesprächspart-

346 So beklagte ein Jugendlicher mir gegenüber am Rande eines Interviews, dass seiner Einschätzung nach 80 Prozent aller, besonders aber der älteren Gemeindeglieder über weniger Kenntnisse des Islam verfügten als ich als Außenstehender.

347 Vgl. insbesondere die Seiten 136f. und 141. – Dagegen zeigt Seufert (1997: 196f.) mit Bezug auf die Aussagen eines türkischen Parlamentsabgeordneten, dass „die Zahl der Koran-Kurse von 1980 bis 1990 um 52 % gestiegen (ist), und jedes Jahr circa 300 neue Koran-Kurs-Gebäude errichtet (werden)“. Allerdings ist die Entwicklung, die Seufert für die Verlängerung der Schulpflicht ankündigt, inzwischen eingetreten: Sie wurde gegen den Willen ‚religiöser Kreise‘ (Seufert) von fünf auf acht Jahre verlängert (vgl. ebd. 196). Weiter zeigt Seufert, dass 1994 in der Türkei mehr Moscheen als Schulen zur Verfügung stehen, und dass trotz großer Raumnot in den vorhandenen Schulen immer noch mehr (staatliche) Gelder in den Bau von Moscheen investiert würden (vgl. ebd. 197). Allerdings wurde in der jüngsten Vergangenheit die Schulpflicht in der Türkei auf acht Jahre ausgedehnt, wodurch sich insbesondere die *Qur'an*-Kurse benachteiligt sehen.

348 Vgl. S. 129f.



ner, dass zunächst seine eigentliche Bedeutung diskutiert werden müsse. Dahinter verbirgt sich die deutliche Abwehr von vollständiger Assimilation, die die Befragten als Motivation und eigentliches Ziel des gesellschaftlichen Integrationsdrucks verstehen. Integration hat nach Einschätzung der Jugendlichen zunächst *immer* mit Selbsthilfe zu tun: Einwanderer, vor allem solche, die gegenwärtig neu nach Deutschland kommen, sollen in den Gemeinden aufgefangen werden und Unterstützung für erste Schritte und darüber hinaus ein Zurechtfinden in der Aufnahmegesellschaft finden. Die Gemeinden sind insofern Konstruktion sozialer Netzwerke von und für Migranten, die unterstützt durch Zusammenhalt in Familien und Freundeskreisen, *community* aber auch Gesellschaft auf ein Zusammenleben vorbereiten. Die von Elwert entwickelte These der ‚*Binnenintegration*‘<sup>349</sup> erweist sich einmal mehr als zutreffend und – wie im Folgenden deutlich werden wird – auch stichhaltig: Gerade weil sie die Interessen der Betroffenen berücksichtigt, ist sie in der Lage, die Vorgänge in den Gemeinden abzubilden.

### 5.2.1 Ein neues Verständnis von islamischer Gemeinde

Eine Aufgabe der Gemeinden besteht deshalb in der Stiftung von sozialer Kohäsion; die Gemeinden sollen, so die Jugendlichen, zu sozialen Zentren<sup>350</sup> werden, die sich für die Einwanderer einsetzen und auch gesellschaftspolitisch aktiv werden.<sup>351</sup> So verstanden sind die Gemeinden Interessenvertretungen; sie sollen nach innen wie nach außen definieren, welche Stellung sie und die in ihnen organisierten Muslime in der Gesellschaft einnehmen wollen. Diese Aufgabenfelder reichen deutlich in den Bereich von Politik hinein und sind genau deshalb auch nicht unumstritten unter den Jugendlichen. Denn Politik ist das, womit die meisten Jugendlichen – vordergründig – nichts zu tun haben wollen.<sup>352</sup> So gibt es Jugendliche, die eine stellvertretende Interessenwahrnehmung durch die Gemeinden resolut ablehnen und statt dessen jeden Muslim, jeden türkischen Einwanderer und darüber hinaus alle Ausländer individuell verantwortlich für die Formulierung und die Artikulation ihrer Interessen

349 S. S. 26 und 87.

350 Vgl. insbesondere S. 225ff.

351 Wann immer pauschal nach ‚Stellvertretung‘ und ‚Interessenvertretung‘ gefragt wurde, äußerten sich die Jugendlichen wegen der politischen Konnotation des Begriffs ausweichend oder klarer ablehnend. Wenn aber zur Illustration der Frage auf konkrete Fälle (etwa auf die Berufsverbote gegen ‚kopftuchtragende‘ Lehrerinnen) hingewiesen wurde, verschob sich das Bild, und die Jugendlichen sagten, dass die Gemeinden in solchen Fällen ausdrücklich aufgerufen seien, sich zu äußern (vgl. S. 235-243).

352 Das gilt vor allem für Parteipolitik. Vor allem Jugendliche aus *DİTİB*-Gemeinden äußern sich ablehnend über direkte Verbindungen von Gemeinden zu (türkischen) Parteien; bei ihnen heißt es, die Gemeinden könnten ‚vielleicht Vorschläge‘ machen, sollten sich aber nicht in Tagespolitik einmischen (vgl. 236). An anderer Stelle wird jedoch festgestellt, dass Kirchen wie islamische Organisationen in bestimmten Fragen, z.B. zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts, Stellungnahmen abgeben (dürfen) sollten (vgl. S. 240f.).

sehen.<sup>353</sup> Nur wenige Befragte sehen die Gemeinden mit den bisherigen Aufgaben schon derart gefordert, dass ihrer Einschätzung nach für weitere Aufgaben keine Kapazitäten frei wären. Der größere Teil der Befragten ist sich jedoch einig, dass es zu den gemeindlichen Aufgaben gehört, die Interessen der Muslime in Deutschland in oder gegenüber der Gesellschaft zu vertreten.<sup>354</sup>

Für einige Jugendliche stellt die Gemeinde Gegenwelt, Zuflucht und Schutzraum dar. Sie beschreiben es z.B. als komisches Gefühl, wenn sie etwa vom Freitagsgebet kommen, und ‚draußen‘, in der Umgebung der Moschee, feststellen, dass keine Frau ein Kopftuch trägt. Diesen Jugendlichen bietet der Gemeindebesuch offenbar eine Möglichkeit des Eintauchens in einen geschützten Raum, der eine bestimmte Atmosphäre vorhält, die in keinem anderen Lebensbereich unmittelbar zu erleben ist. Vergleichbar höchstens mit dem privaten Raum der eigenen Familie, dem Zuhause der Wohnung, unterscheidet sich die Gemeinde davon jedoch durch das intensive Gemeinschaftserlebnis, das familiäre Isolation und Minderheitserfahrungen<sup>355</sup> durch eine Reproduktion ‘türkischer’ Lebenswelt aufzulösen scheint. Das gilt um so stärker für Jugendliche, die ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft generell als angespannt empfinden und u.U. jeden ‚kulturellen‘ *faux pas* nichtmuslimischer Mitmenschen fast als feindseligen Übergriff wahrnehmen.<sup>356</sup> Gerade akustische Wahrnehmungen spielen dabei offenkundig eine herausragende Rolle. Viele Jugendlichen beschreiben intensive Gefühle, die durch das Hören des *ezan* und das gemeinschaftliche Gebet ausgelöst werden und eine Art kollektive Heimat bedeuten.<sup>357</sup>

Für das Gros der Jugendlichen erschöpfen sich darin aber längst nicht die Erwartungen und daraus abzuleitende Aufgaben der Gemeinden. Für sie müssen die Gemeinden auch möglichst umfangreiche Angebote zur Freizeitgestaltung bereithalten, mittels derer einerseits Jugendliche ‚von der Straße geholt‘ werden sollen<sup>358</sup>,

353 Vgl. u.a. S. 229.

354 So heißt es häufiger, die Gemeinden müssten sich öffnen und den Islam *nach außen* als nicht radikal und nicht fundamentalistisch darstellen (vgl. 233).

355 Vgl. S. 122: Hier wird die Gemeinde als ‚Standbein‘ gerade für solche Muslime, die *nicht* in der Lage sind, sich zu integrieren, beschrieben.

356 Das solche Gefühle durchaus nicht selten sind, steht zu vermuten; offensichtlich fällt es den Jugendlichen aber schwer, die auch zu artikulieren. Nur selten wurde deshalb so freimütig wie in dem Interview mit Jugendlichen der Yunus-Emre-Moschee über Begegnungen gesprochen, in denen Nichtmuslime sich tatsächlich voreingenommen, verächtlich und aggressiv gegenüber den Interviewpartnern zeigten, bzw. die von den Jugendlichen (nur) so interpretiert wurden. Je stabiler das Selbstwertgefühl und je gefestigter die Identität der Jugendlichen ist, desto eher sind sie in der Lage, erlittene Diskriminierungen im Ton angemessen anzusprechen (oder zu beklagen).

357 Vgl. S. 152f.

358 Dabei geht es um mehr als ‚sinnvolle‘ Freizeitgestaltung. Viele Jugendliche sehen durchaus die Gefahr, dass ihre Altersgenossen entwurzelt sind und deshalb kriminell werden (könnten). Die Probleme, die von der Mehrheitsgesellschaft häufig im Zusammenhang mit jugendlichen Türken der zweiten und dritten Generation ausgemacht werden – aggressive *Jugendgangs*, Drogen- und Kleinkriminalität – sind auch den befragten Jugendlichen allzu bewusst (vgl. S. 115f.). Die Gemeinde soll auch deshalb ein Ort sein, von dem aus demonstriert werden kann, dass solche

die andererseits aber auch *islamische* Freizeitgestaltung<sup>359</sup> sein und damit einen Ort kreieren sollen, der den Interessen aller Altersgruppen, Familien und (Ehe-)Paaren entgegen kommt, und gerade darin ‚traditionelle‘ Aufgaben einer Moscheegemeinde erweitert. Die Jugendlichen hegen Anforderungen an die Leistungsfähigkeit ihrer Gemeinden, die sich sehr weit von den Gemeinden in der Türkei<sup>360</sup> entfernt haben. Sie sehen aber auch, dass die Lebens- und Produktionsbedingungen in Deutschland sich von den türkischen deutlich unterscheiden, und dass sich die Erwartungen an eine Moscheegemeinde deshalb hier erweitert haben.<sup>361</sup> Im Entstehen begriffen sind so in der Wahrnehmung der Befragten Moscheegemeinden, die einer idealisierten ‚Urform‘<sup>362</sup> einer Gemeinde nahe kommen. Dabei orientieren die Jugendlichen sich dachverbandsübergreifend an denselben Darstellungen, die im Internet kursieren und die architektonische Anlage islamischer (*orientalischer*) Städte aufnehmen, in deren geografischem und sozialem Mittelpunkt eine Moschee das eigentliche Zentrum dieser Städte bildet(e). Dort kann man einkaufen, zum Frisör gehen, Restaurants und Teehäuser besuchen, es gibt Möglichkeiten durchreisende Gäste aufzunehmen und zu verköstigen, *Qur’an*-Schulen, *medresen*, und Treffpunkte für Frauen.<sup>363</sup> In ihrer Aktualisierung als *Migrantenmoschee* bieten sie sogar Räume, die Männer und Frauen aufsuchen können, wenn sie gemeinsam etwas unternehmen wollen, wenn sie, wie es ein Jugendlicher formuliert, sich *auf islamische Art* zusammen *vergnügen* wollen.<sup>364</sup> Spätestens hier verlässt die Idealvorstellung die historischen Vorbilder: Von Männern und Frauen gemeinsam zu nutzende Bereiche sind in ‚klassischen‘ Moscheen schlechterdings nicht vorstellbar.<sup>365</sup> All diese Forderungen erfüllen hiesige Moscheen aus der Sicht der Jugendlichen zunehmend besser als türkische. Die erfahren deshalb

---

Erscheinungen nicht nur kein vollständiges Bild der Einwanderer türkischer Herkunft zeigen, sondern auch durch Angebote der Gemeinden, die als *präventive Sozialarbeit* verstanden werden wollen, überwunden werden können (vgl. S. 253f.). Diese Angebote sind i.d.R. niedrigschwellig gedacht: Dass die Jugendlichen in den Gemeinden selbstverständlich nicht beten müssten, wird allenthalben betont.

359 Das Bedürfnis der Jugendlichen ist offenbar, mit der idealisierten Moschee einen (öffentlichen) Raum zu schaffen, an dem ein neuer – nach ihrem Verständnis: *der eigentliche* – islamischer Lebensstil (u.U. unabhängig von der eigenen Familie) entworfen und gelebt werden kann.

360 Dort, so lautet ein oft erhobener Vorwurf, seien die Gemeinden nur (noch) zum Beten da. Sie hätten sich im Laufe von Jahren und Jahrhunderten u.a. durch ‚äußere‘ politische Einwirkungen weit von den klassischen und traditionellen Aufgaben einer Moscheegemeinde entfernt (vgl. S. 156ff.; 225ff.).

361 So heißt es (vgl. S. 157f.), dass die Menschen in der Türkei gar keine Freizeit im hiesigen Sinne – vor allem: im hier üblichem Umfang – haben, und dass außerdem dort auch andere öffentliche Räume zur Verfügung stünden, an denen Muslime sich unbeschwert treffen könnten.

362 Vgl. S. 158f.

363 Vgl. S. 225ff.

364 Vgl. S. 226.

365 Vgl. ebd.: Auch der in diesem Zusammenhang genannte Wunsch, in den Gemeinden einen Rahmen zum Heiraten und Hochzeit *feiern* zu schaffen, sprengt deutlich den ‚traditionellen‘ Rahmen einer (türkischen) Moschee. Dass diese Forderung hier erhoben wird, hängt vielleicht damit zusammen, dass es in Bremen nicht, wie in vielen vergleichbaren Großstädten, die von türkischen Einwanderern betriebenen Hochzeitssalons gibt.

eine scharfe Kritik, die wiederum voraussetzt, dass staatliche/politische Kräfte in der Türkei, die *„da zur Zeit das Sagen haben“*, der Religion kritisch bis ablehnend gegenüber stehen, und die Muslime sowie ihre Institutionen beschränken und behindern, wo es nur eben geht. Die türkischen Moscheen sind nach Meinung der Jugendlichen vielfach Orte, die tatsächlich *nur* zu den Gebetszeiten aufgesucht werden und potentiellen Besuchern ansonsten verschlossen bleiben. Im Vergleich dazu machen etliche Jugendliche für die in Deutschland entstandenen einen ‚Umbruch‘ aus, den sie vor allem von ihrer Generation angestoßen sehen, ausgelöst durch einen neuen, bildungsgestützten Zugang zum Islam und der Tatsache, dass die Jugendlichen im Gegensatz zur ersten Generation hier sozialisiert sind und dadurch sowohl Zugang zur Mehrheitsgesellschaft als auch ein intuitives Verständnis für deren innere Verfasstheit entwickelt haben.

Die vereinsrechtliche Verfassung der Gemeinden, die so entscheidend Einfluss auf ihre Institutionalisierung und Verrechtlichung hatte und ausschlaggebend für dynamische strukturelle Entwicklungen war, hat für die meisten Jugendlichen dagegen eine eher untergeordnete Bedeutung. Dies ist ein Beleg dafür, dass ihre Generation tatsächlich noch nicht so weit in die Hierarchien der Gemeinden vorgedrungen ist, dass sie dort über Mitspracherechte und Entscheidungsbefugnisse verfügten. Die Mitgliedschaft im vereinsrechtlichen Sinn bleibt vorerst den Vätern vorbehalten.<sup>366</sup> Dass die Gemeinden – nicht nur finanziell – von ihrer Mitgliedschaft abhängig sind, wird nur von sehr wenigen Befragten gesehen. Die anderen sehen sich entweder persönlich (noch) nicht in der Pflicht, zum wirtschaftlichen Auskommen der Gemeinden beizutragen (weil sie als Schüler oder Studenten über ein geringfügiges Einkommen verfügen) oder aber sie sagen, dass sich die Gemeinden eigenverantwortlich durch Spenden der Besucher und durch kommerzielle Offerten, z.B. in den angeschlossenen Teestuben und Restaurants, den Buch- und Lebensmittelläden sowie kostenpflichtigen Kursen, um die Haushaltsdeckung bemühen müssten. Einige wenige Jugendliche sehen jedoch sehr wohl, dass sich mit dem sozialen Aufstieg zumindest eines Teils der türkischen Migranten auch eine Phase nie gekannter Prosperität der Gemeinden und damit auch eine Veränderung ihrer Bedeutung im öffentlichen Leben abzuzeichnen beginnt

---

366 Dass einige der Jugendabteilungen selber eigene Mitglieder, eigene Vorstände und auch darüber angeworbene Haushaltsmittel haben, sehen die Jugendlichen nicht mit den Strukturen der Gemeinden verbunden. Bezogen auf die Gemeinde ist ihnen zwar ‚Gemeinschaftserlebnis‘ und ‚Zusammengehörigkeitsgefühl‘ wichtig, aber nicht selten wurde in entsprechenden Interviewsituationen geäußert, dass man Muslim für sich selber, nicht aber für eine Gemeinde (als Verein) oder einen Dachverband sei.

### 5.2.2 Religionsautonome Integration bei voller sozialer, rechtlicher und politischer Integration in die Zuwanderungsgesellschaft

Einen deutlichen Beleg für bereits erfolgte Individualisierung stellt der Wunsch dar, *als Muslime* integriert zu sein. Manche Jugendliche tun sich schwer mit der Entdeckung, dass sie beginnen, sich deutsch zu fühlen;<sup>367</sup> andere sehen darin einen selbstverständlichen Prozess, der nicht ausbleiben kann, wenn ‚türkische‘ und ‚deutsche‘ Lebensrealitäten unmittelbar miteinander verglichen werden, und die ‚deutschen‘ dabei in vielem als vertrauter, richtiger und in einzelnen Fällen auch islamischer erscheinen.<sup>368</sup> Um so auffälliger, dass die deutsche Gesellschaft dabei nicht unkritisch gesehen wird! Viele Bereiche öffentlichen wie privaten Lebens und etliche Manifestierungen des Zeitgeists werden von einer zwar wertkonservativen, jedoch *gesellschaftsimmanenten* Werte her beurteilt. Wenn sich daraus Handlungsoptionen herleiten, haben diese stets die Verbesserung der eigenen Lebensumstände, oft aber auch das allgemeine Wohl der Gesellschaft zum Ziel.<sup>369</sup> Die Jugendlichen fühlen sich so nicht nur für sich und ihre eigene (ethnisch-religiöse) Gruppe verantwortlich, sondern genauso gut für die Entwicklung der Zuwanderungsgesellschaft, eben weil sie mindestens ihre Stadt, häufig aber auch Deutschland als Heimat empfinden. Wenn sie *gleiche Rechte* (fallweise: für ihre Religionsgemeinschaft) einfordern, beziehen sie sich auf Demokratie und Verfassung als allgemein gültige, für alle verbindliche Werte und treten dabei mit der nichtislamischen Umwelt in eine politisch-kulturelle Interaktion. Ihre Ausgangsposition und ihre Forderungen sind aus ihrer Sicht um so schlüssiger, als dass sie sich eben nicht (mehr) als Einwanderer, sondern als Bürger empfinden, die sich der bestehenden Rechtsordnung verbunden fühlen und Angehörige der Mehrheitsgesellschaft an der Umsetzung ihrer eigenen Werte messen.<sup>370</sup> Ausländerfeindlichkeit und antiislamische Feindbilder, unter der die befragten Jugendlichen sicherlich zu leiden haben, werden z.B. deutlich nicht als schichtspezifische Probleme verstanden, sondern als ein Problem der ganzen Gesellschaft begriffen.<sup>371</sup> Ebenso machen die Jugendlichen den Bedeutungsverlust familiärer Werte, den sie stets beklagen und als Kehrseite eines Bedeutungsverlusts von Religion auf-

367 Vgl. S. 239.

368 Das Grundgesetz etwa erfährt von vielen Jugendlichen eine derart hohe Wertschätzung, dass sie an seinen Standards, gerade wenn es um die Rechte von Einzelnen gegenüber dem Staat geht, auch die Türkei messen wollen. Ebenso wird die Einhaltung der ‚Menschenrechte‘ für die Türkei eingeklagt. Beides allerdings häufig in Zusammenhang mit ‚Freiheit der Religionsausübung‘, die ein Recht auf ‚islamische‘ Bekleidung ebenso einschließen müsse wie das Recht zur Interpretation von Geschichte (s. S. 118ff.). Grundsätzlich präferieren sie auch die ‚deutsche Lösung‘ des Verhältnisses von Religion, Politik und Staat, die den Religionsgemeinschaften vielfältige Mitspracherechte einräumt (vgl. S. 240ff.).

369 Vgl. S. 275f.

370 Vgl. S. 161f.

371 So z.B. auf S. 162: Hier wird einem ‚bürgerlich situierten‘ Publikum vorgeworfen, dass es die demokratischen Ansprüche, die es gegenüber Ausländern erhebt, seinerseits nicht einzulösen bereit ist.

fassen<sup>372</sup>, nicht nur unter deutschen, sondern eben auch unter türkischen Familien aus. Kritik und daraus hergeleitete Veränderungswünsche bleiben jedoch – von vielleicht einer Ausnahme abgesehen – moderat, weil die meisten befragten Jugendlichen durchaus realistisch einschätzen können, was jeweils wünschenswert oder machbar ist, weil sie Konfrontationen um jeden Preis zu vermeiden suchen, und, nicht zuletzt, weil sie Entscheidungen für oder gegen bestimmte Lebensstile tatsächlich als individuelle begreifen. Dass sie darüber hinaus die Option eigener Parteien von und für (türkische) Einwanderer oder gar einer islamischen Partei als Erweiterung des hiesigen Parteienspektrums mehrheitlich eindeutig ablehnen und statt dessen ein Engagement in den bestehenden (deutschen) Parteien begrüßen, weist, zusammen mit dem spiegelbildlich zu beobachtenden Relevanzverlust türkischer Parteien<sup>373</sup>, auf eine zunehmend stabilere Verankerung in den Politikfeldern der Mehrheitsgesellschaft.

### 5.3 Religionspragmatik:

#### Islam als Frage der Lebensführung – Re-Traditionalsierung

Die beschriebenen Phänomene lassen sich als Entwürfe eines neuen Lebensstils interpretieren, der in konkreten lebenspraktischen Situationen pragmatische Entscheidungen für oder gegen ein bestimmtes gebotenes Handeln notwendig und möglich macht, ohne dass dabei ‚islamische‘ Forderungen komplett aufgegeben würden. Zusammen mit der oben gezeigten Bereitschaft vieler Jugendlicher, für richtig und angemessen Erkanntes nicht um jeden Preis durchzusetzen, entsteht so eine Option islamischer Lebensführung, die tatsächlich vielfältige Handlungsspielräume eröffnet. Eine wichtige Rolle hat dabei die selektive, häufig auch apologetische Verwendung von Wissenschaft und mit ihr der Versuch einer Versöhnung von ‚traditioneller‘ Kultur und dem rationalistischen Weltbild, das der Mehrheitsgesellschaft pauschal unterstellt wird. Wenn man den Islam nur wissenschaftlich betrachte, so ein Allgemeinplatz der Befragten, könne dabei einzig herauskommen, dass er in allem Recht habe. Der Anspruch einer ‚wissenschaftlichen‘ Betrachtung<sup>374</sup> des Islam erhebt sich aber auch, weil die Jugendlichen permanent erfahren, dass der hiesige gesellschaftliche Kontext andere Konzepte der Legitimation von Religion fordert. Die Suche nach einem wissenschaftlichen Beweis der Wahrheit und Einzigartigkeit des Islam trägt deshalb deutlich apologetische Züge,<sup>375</sup> die nicht für die Gläubigen selber not-

372 Vgl. u.a. S. 122f.

373 S. dazu den Abschnitt 5.4.

374 Die aber ausdrücklich keine Islamwissenschaft ist! Zur Kritik der (westlichen) Islamwissenschaft s. S. 65.

375 Interviewfragen nach dem Kontakt mit Andersgläubigen oder Atheisten lenkten den Gesprächsverlauf deshalb oft direkt auf „wissenschaftlich geprägte Atheisten“, von denen sich einige Befragte unter Druck gesetzt fühlten, nach stichhaltigeren Beweisen für ihre Wahrheit zu suchen (vgl. S. 120f. und 210ff.).

wendig, sondern für unterschiedliche Umgebungen von Bedeutung sind.<sup>376</sup> Die in der Regel mathematisch-computertechnischen ‚Beweise‘<sup>377</sup>, die unter den Jugendlichen als Erzählungen kolportiert werden, müssen sie deshalb nicht prüfend nachvollziehen: Der universelle Anspruch und die ‚Absolutheit‘ der *qur'anischen* Überlieferung steht für sie ohnehin nicht in Frage. Und allein das Erzählen dieser apologetischen, gattungsmäßig Wundergeschichten<sup>378</sup> nicht unähnlichen Miniaturen, steigert den Anspruch auf die absolute Wahrheit des *Qur'an* in eine Dimension, die menschlichem Ermessen im Grunde verschlossen ist und bleibt. Die Forderung des wissenschaftlichen Beweises bleibt so gesehen im Grunde uneingelöst, weil sie nichts mehr ergeben kann, als einen weiteren Beleg für die Evidenz des Qur'an als das *unerschaffene* Wort Gottes, das sich menschlichem Verstehen(-wollen) entzieht. Damit ist erneut jeder einzelne Muslim aufgerufen, sein Leben entsprechend *gesinnungsethischer* Forderungen zu gestalten. Das relativiert nicht den Absolutheitsanspruch der Offenbarung, nur sind nun die daraus zu ziehenden Schlüsse gänzlich andere.

Deshalb werden türkische Traditionen aus einer veränderten ‚islamischen Sicht‘ geprüft und abgewogen. Dabei wird häufig der Bereich von Kultur, der vielleicht mit Brauchtum oder einzelnen Bräuchen angemessen zu übersetzen wäre, von den als *eigentlich* islamisch erkannten *richtigen* Traditionen geschieden.<sup>379</sup> Was so übrig bleibt,

376 In denselben Zusammenhängen war die Rede davon, dass der Islam in unterschiedlich konstituierten Gesellschaften je unterschiedlich vertreten und begründet werden müsse. Z.B. die Auseinandersetzung mit dem Darwinismus (vgl. S. 210f.) oder die Frage, wie der Islam in ‚Afrika‘ und ‚hier‘ unterschiedlich begründet werden müsse (vgl. S. 120f.).

377 Vgl. S. 213.

378 Solche Wundergeschichten können genauso als ‚Beweis‘ erhalten. In der Yunus-Emre-Moschee zeigten mir Jugendliche die (undeutliche) Kopie eines Fotos, dass in NRW aufgenommen wurde und mehrere Bäume am Rande einer Landstraße zeigt, die wundersamer Weise in der Form der arabischen Schriftzeichen der *šehadet*, des islamischen Glaubensbekenntnisses gewachsen waren. Dass Gott sich für diese Naturscheinung ausgerechnet ein nichtislamisches Land ausgesucht hat, belegt seine Wunderkraft einmal mehr. Und dass deutsche Behörden (angeblich) den Zugang zu dem entsprechenden Ort verwehrt haben, deuten die Jugendlichen als ungerechtes Vorgehen gegen den Islam (vgl. S. 213f.).

379 Die Traditionskritik richtet sich einerseits konkret gegen türkische Politik: Den türkischen Modernisierungs- und Europäisierungsbestrebungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts seien die ‚wahren‘ islamischen Traditionen geopfert worden, heißt es häufig. Andererseits erodieren früher nicht hinterfragbare Traditionen gleichermaßen durch die oben angesprochene Verlagerung von ‚Gesetz‘ zu ‚Gewissen‘ als handlungslegitimierende Instanzen. Zusätzlich wird ein Mechanismus wirksam, den Berger (1992: 46) beschrieben hat: „Wenn die äußere (das heißt die sozial vorhandene und wirksame) Autorität der Tradition schwindet, sehen sich die Menschen zum Nachdenken gezwungen und müssen sich die Frage stellen, was sie wirklich wissen und was sie in früheren Tagen, als die Tradition noch ihre Kraft besaß, sich nur einbildeten zu wissen“. In einer veränderten sozialen Umgebung können Muslime sich nicht mehr unreflektiert auf Tradition berufen, es sei denn um den Preis des Verzichts auf eine Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen. „Daraus folgt, dass die moderne Situation mit ihrem geschwächtem Einfluss religiöser Tradition auf das Bewusstsein der Menschen zu einer bewussteren Reflexion über das Wesen und die Beweiskraftigkeit religiöser Erfahrung führen muss“ (ebd. 46f.). Das bedeutet für säkulare Gesellschaften, dass „*modernes Bewusstsein eine Bewegung vom Schicksal zu Wahl nach sich (zieht)*“ (ebd. 24). Dass Traditionen nunmehr geprüft und als islamisch oder unislamisch qualifiziert werden, belegt nur diesen Vorgang.



verschmilzt mit dem als Ergebnis einer ‚wissenschaftlichen‘ Beschäftigung mit dem Islam Erwarteten zu etwas Neuem und stellt einen weiteren Aspekt des so oft beschworenen ‚Umbruchs‘ dar. Wie und warum Frauen das Kopftuch tragen, wie die fünf Säulen zu befolgen sind und wie sich die Jugendlichen schließlich als Muslime in einer nichtislamischen Umgebung positionieren, nimmt Bezug auf ‚türkische‘ wie islamische Traditionen und definiert sie für konkrete Lebenslagen neu. Die islamische Gemeinschaft ist der Ort, an dem solche Traditionen erfunden und moduliert werden; sie strukturieren die Gemeinschaft nach innen und ermöglichen zugleich ihren Mitgliedern, sich in und gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu situieren.<sup>380</sup>

### 5.3.1 Islamische Gemeinschaft als ‚sozialmoralische Milieus‘

Gemeinde – und abstrakter Gemeinschaft – konstituieren ein sozial-moralisches Milieu<sup>381</sup>, dessen Mitglieder sich einem *realen* wie *imaginären Ort* zugehörig fühlen, an dem potenziell andere Regeln<sup>382</sup> gelten, als in der unmittelbaren Umgebung. Diese Regeln verlangen und generieren eine Lebensführung, die sich von derjenigen der Mehrheitsgesellschaft deutlich unterscheidet, und schaffen so Möglichkeiten von Grenzziehungen, die Sicheres von Unsicherem, Reines von Unreinem, Gutes von Schlechtem scheiden. Es geht also um die Konstruktion von Selbst- und Weltbildern. Das zentrale Motiv der gemeindlichen Jugendarbeit, Jugendliche *„von der Straße zu holen“*, knüpft sich genau an diese Grenzziehungen. Der mögliche Gewinn für Ju-

380 Diese Vorgänge sind den Jugendlichen durchaus bewusst, sie sind deshalb Ausdruck eines *zweckgerichteten Handelns*. Davon unabhängig folgt ihr Handeln ebenso einer *unbewussten Motivation*, die nicht zwangsläufig und in jedem Fall mit der „reflexiven Steuerung und Rationalisierung des Handelns“ übereinstimmt (vgl. Giddens 1997: 55ff.). Die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten menschlichen Handelns führt für Giddens zu einer „Dualität von Struktur“, d.h. „die Strukturmomente sozialer Systeme (sind) sowohl Medium wie Ergebnis der Praktiken, die sie rekursiv organisieren“ (Giddens 1997: 77). Wenn im Folgenden von der islamischen Gemeinschaft als ‚sozialmoralisches Milieu‘ die Rede sein wird, ist dieser Gedanke zu berücksichtigen.

381 Vgl. dazu Riesebrodt (2000: 55ff. und 68-83): Hier ist unter Bezug auf Lepsius (1990) die Rede von (klassenheterogenen bzw. -homogenen) Kulturmilieus, als die sich eine „Vielzahl religiöser und speziell fundamentalistischer Bewegungen“ (ebd. 73) analysieren lassen. Der Unterschied zwischen Klassen- und Kulturmilieu besteht lt. Riesebrodt darin, dass in letzteren „außerökonomische, sozialmoralische Ordnungsvorstellungen das identitätsstiftende Prinzip darstellen“ (ebd. 72). – Weil sich die Migrationsgründe der ersten Generation in aller Regel aus einer verallgemeinerbaren Erfahrung ökonomischen Mangels herleiteten, kann m.E. für die türkische Wohnbevölkerung (noch) nicht von Klassenheterogenität gesprochen werden, obwohl die zunehmenden Bildungschancen der Jüngeren sicherlich perspektivisch eine solche Entwicklung ankündigen. „Sozialmoralische Ordnungsvorstellungen“ (s.o.) spielen jedoch in der Konstruktion der Gemeinden und darüber hinaus für die Imagination von Gemeinschaft eine wichtige Rolle.

382 Für das Verständnis des Umgangs der Jugendlichen mit ‚Regeln‘ ist der Gedanke Giddens’ (1997: 74) wichtig, demzufolge „die *diskursive Formulierung einer Regel bereits eine Interpretation eben dieser Regel (ist)*“ und sich in diesem Prozess auch die Form der Anwendung ändern könne. Die von den Jugendlichen betriebene *selektive Aktualisierung* von Regeln (vgl. S. 278f.) entspricht genau diesem Vorgang.



gendliche, die sich in den Gemeinden organisieren, ist Zugehörigkeit. Damit eng verbunden ist eine Ich-Stärke, die ein unbeschadetes und nicht zuletzt auch erfolgreiches Bestehen(-können) in einer Umwelt verspricht, die sich für die Befragten nicht selten in ihren negativen Attributen konkretisiert. Wenn es in einem Interview heißt, *„du bist nicht irgendeiner, du gehörst mit dazu“*<sup>383</sup>, klingt genau dies an.

Das Besondere ist aber, dass sich die Mehrheit der Befragten als zwar exklusive und auch elitäre, aber keineswegs als eine solche Gruppe sieht, die von allen anderen gesellschaftlichen Schichten und Gruppen oder von der ganzen Gesellschaft grundsätzlich abgeschnitten ist (oder sein will). Dafür sind auch die negativen Erfahrungen mit der Isolation der Eltern allzu präsent. Die Jugendlichen bestehen vielmehr auf dem Recht, anders zu sein, und sich dennoch als Teil der Gesellschaft zu verstehen, gerade weil sie selber auch solche von deren Teilen respektieren, deren Werte sie ablehnen.<sup>384</sup> Ihre eigene Vorstellung von Integration umfasst deshalb – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die Integration von kultivierter Differenz und lehnt eine Nivellierung der Unterschiede ab.

Religion bietet den Jugendlichen dabei ein Feld, auf dem sie trefflich debattieren, polarisieren und gerade darin ihre Position finden können. Aus der Religion abgeleitete Werte und Lebensmodelle werden ausdrücklich nicht nur im stillen Kämmerlein oder in den gemeindlichen ‚Reservaten‘ diskutiert, sondern aktiv aus einem hoch entwickeltem Verantwortungsgefühl gegenüber der Gesellschaft vorgebracht.<sup>385</sup> In einem Interview wurde so mit einer einschränkenden Bedingung von der Gesellschaft verlangt, ‚fremde Kulturen‘ in ihrer Mitte aufzunehmen: die dürften nur nicht *„irgendwie terroristisch“* sein – eine Bedingung, die sich durchaus auch an das eigene Lager stellt, denn die sich hier äußernden Jugendlichen sehen durchaus realistisch, dass es unter den Muslimen in Europa eben auch Kräfte gibt, die allgemeine rechtlich-moralische Ordnungen missachten oder gar zu zerstören suchen.<sup>386</sup> – Die Religion bietet gesellschaftliche Anknüpfungspunkte und ein Medium, mit dem sich soziale Allianzen schließen lassen, die die Hoffnung nähren, dass sich das Stigma ‚Ausländer‘ eines Tages ablegen lasse. Von großer Bedeutung ist daher, wie sich die befragten Jugendlichen zu Christen ins Verhältnis setzen.

---

383 Vgl. S. 254.

384 Vgl. S. 275f. Der Kontakt zur Gesellschaft und auch innergesellschaftliches Engagement wird nach einer Kosten-Nutzen-Abwägung entschieden.

385 Vgl. S. 119f.

386 Im Interview wurde von Jugendlichen der Eyüp-Sultan-Moschee (S. 93f.) eingeräumt, dass es bereits eine kleine militante islamische Szene in Deutschland gäbe. Deren Protagonisten wurden von den Jugendlichen als ‚gefährliche Ungebildete‘ bezeichnet, die Zulauf bekämen, wenn sich ‚Nicht-Muslime‘ weigerten, den Islam zu akzeptieren, wenn sich die Gesellschaft weigere, Muslime in ihrer Mitte aufzunehmen.

### 5.3.2 Akzeptanz und Ablehnung des Christentums

Die Jugendlichen spüren deutlich am eigenen Leib, dass sich die Aufnahmegesellschaft, trotz vielfach beklagter Säkularisierungstendenzen, auf christlich vermittelte Werte stützt. Die Erfahrung beispielsweise, dass Schulunterricht durchaus eine religiöse Veranstaltung sein kann, haben etliche der Jugendlichen schmerzhaft erlebt, gerade wenn sie sich durch den religiösen Charakter des Unterrichts aus der Klassengemeinschaft ausgeschlossen fühlten.<sup>387</sup> Grundsätzlich begrüßen aber viele Jugendliche, dass Religion an sich eine Rolle im öffentlichen Leben hat, und sie unterstützen beispielsweise die Haltung der katholischen Kirche wie der bayerischen Landesregierung in der Auseinandersetzung um Kruzifixe als Wandschmuck in Schulräumen. Sie sehen darin ein aus ihrer Warte tauglicheres Modell des Verhältnisses von Staat und Religion als das des türkischen Laizismus verwirklicht.

Religion bietet sich also an, um mit anderen Teilen der Gesellschaft Allianzen gegen Säkularisierung und Werteverfall zu schließen, um für den Schutz der Familie einzutreten. Die Kirchen und ihre Mitglieder sind auch deshalb Bundesgenossen, weil sie auf ihrem Recht auf öffentliche Äußerungen im Sinne ihrer Religion bestehen und sich in öffentlichen Debatten (politisch) zu Wort melden. Das alles beschreibt jedoch allein die rational-strategische Perspektive des Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen.<sup>388</sup> Dessen ‚Unterbau‘ hat vielfältigere Aspekte. Christen werden nämlich als diejenigen gesehen, die mit den Muslimen *von einem Stamm her stammen*, die auch *einen Gott haben* und *eigentlich identisch* mit Muslimen sind.<sup>389</sup> Das macht einen vertrauensvollen Umgang mit Christen einfacher als etwa mit Atheisten. Andererseits sind die Christen aber diejenigen, denen Untreue gegenüber ihrer Religion vorgeworfen wird, die sich von der eigentlichen Botschaft ihrer Religion ent-

387 Wenn z.B. in der Vorweihnachtszeit in den Schulklassen gebastelt wird, wenn weihnachtliche Lieder, Gedichte und Texte im Unterricht behandelt werden (vgl. S. 93).

388 Spuler-Stegemann (1998: 307-320) sieht neben einer unbestrittenen Notwendigkeit des Dialogs offensichtlich die Gefahr, dass sich das Interesse der Muslime an Kirchen wie Christen auf taktisch-strategische Fragen beschränke, dass Muslime insbesondere Vertreter der evangelischen Kirche als beinahe ‚blauäugige‘ (ebd. S. 319) unfreiwillige Agenten des organisierten Islam betrachteten. Spuler-Stegemann hinterfragt kritisch, ob sich die Kirchen ‚ausreichend informieren‘, bevor sie mit (vom Verfassungsschutz beobachteten) Gruppen wie *Millî Görüş* zusammenarbeiteten. Zusammen mit ihrer Äußerung zur *taqîya* (ebd. 65ff.) ergibt sich dann doch ein Bild vom Islam und den organisierten Muslimen, das es zweifelhaft erscheinen lässt, ob es überhaupt sinnvoll sei, sich mit ihnen auseinander zu setzen. – In meinen Gesprächen mit jugendlichen Muslimen hatte ich dagegen (fast) immer den Eindruck, dass die aus aufrichtigem Interesse den Dialog suchten, auch wenn es ihnen mitunter Anstand und Höflichkeit verwehren, die ganze Palette ihrer Vorurteile auszubreiten (vgl. S. 270). Wenn aber negative Fremdbilder a priori gegen einen Dialog sprächen, müssten Muslime den Kontakt mehr fürchten: Im Vergleich mit christlich-westlichen, antiislamischen Feindbildern sind die negativen Vorannahmen der hiesigen Muslime schon wegen der realen Bevölkerungsanteile eher unbedeutend!

389 S. S. 267f.

fernt, ja sie sogar (wissentlich) verfälscht haben.<sup>390</sup> So werden Vorwürfe wie Bibelfälschung, Vielgötterei und Missachtung des offenkundig Gebotenen erhoben. Auch die Lebensführung der Christen, jedenfalls derer, die von den Jugendlichen in ihrer Umgebung als Christen wahrgenommen werden, findet vor den Augen der Befragten wenig Zustimmung: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr sollte Christen genauso verboten sein wie der Genuss von Alkohol und Schweinefleisch.<sup>391</sup> Die schärfste Kritik gilt jedoch denjenigen, die zwar von sich selber sagen, dass sie zwar Christen seien, aber mit ihrer Lebensführung nicht für die Religion einstünden. Genau wie bei der Mehrheit der (hiesigen) Muslime, die höchstens zu den Festtagen Moscheen aufsucht, wird das ‚laue‘ Bekenntnis von Christen wie Muslimen, die sich nicht an eine besondere Lebensführung gebunden fühlen, angezweifelt.<sup>392</sup> Dass die Religionszugehörigkeit der (hiesigen) Christen und der Muslime mehrheitlich keine besondere Lebensweise zur Folge hat, stellt für viele Jugendliche andererseits ein verbindendes Band zwischen ‚wahren‘ Muslimen und Christen her.

Trotzdem ist bei den ‚Strenggläubigen‘ beider Lager eine gewisse *Konkurrenz der Offenbarungen* zu spüren, die sicher auf deren jeweilige Exklusivitätsansprüche zurückzuführen ist. Wenn Christen die Gottessohnschaft Jesu bezeugen, wird darin nicht deshalb ein Angriff auf den Islam gesehen, weil aus der Sicht islamischer Theologie der absolute Monotheismus in Frage gestellt ist, sondern weil die Jugendlichen darin Muhammad als ‚Nur-Propheten‘ in eine nachgeordnete Rolle und Funktion abgedrängt sehen. Trotzdem genießen Christen, vor allem wenn sie sich als bibelfeste Skripturalisten beweisen, große Anerkennung bei vielen Befragten. Die Nähe zu Christen und Kirchen verspricht vor allem eines, die Perspektive nämlich, zukünftig eine Stellung in der Gesellschaft einzunehmen, die derjenigen der Kirchen vergleichbar ist. Der langjährige Kampf der Dachverbände um den Körperschaftsstatus weist in dieselbe Richtung.

## 5.4 Minimierung der Bedeutung türkischer Politik

Bei vielen Jugendlichen, mit Ausnahme der wenigen, die explizit nationalistische Ansichten vertreten, zeigt sich eine relative Abkoppelung von türkischer Politik und

390 Der Vorwurf der Schriftfälschung wurde oft erhoben, häufig zusammen mit dem der wissentlichen und u.U. böswilligen Fehlinterpretation (vgl. S. 268ff.). Ebenso häufig äußerten Jugendliche, dass sie ihr nicht selten umfangreiches Wissen über christliche Religion im *Qur'an*-Unterricht erworben haben und dass dieses Wissen für Muslime geboten sei; so kennen sie durchaus die Figuren der jüdisch-christlichen Prophetie (eben weil die auch *qur'anische* ‚Protagonisten‘ sind) und sehen in der (Be-)Deutung dieser Propheten die Gemeinsamkeit der Religionen begründet (vgl. S. 267). Die ‚richtige‘ Bibel heißt es, sei gar nicht so schlecht, und ihre Botschaft sei *Teil des Qur'an* (vgl. S. 270). Anzunehmen ist aber, dass nicht nur das Wissen über, sondern auch die Kritik am Christentum im *Qur'an*-Unterricht vermittelt wird.

391 Vgl. S. 271f. Das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, hieß es am Rande eines Interviews (Hicret II), müsse selbstverständlich für ‚strenggläubige Christen‘ gelten.

392 Vgl. S. 149 und 272.

damit auch von der Türkei bzw. dem Türkentum. Diese Entwicklungen, die für sich genommen Anpassungsprozesse an das Leben in Deutschland darstellen, sind ebenfalls Ausdruck der Individualisierung von *und* durch Religion.<sup>393</sup> Die Jugendlichen geben an, sich von ihren Eltern auch dadurch zu unterscheiden, dass für sie Politik das sei, was hier stattfindet. Und sie befürworten eine Form der Trennung von Religion und Staat, die den türkischen Laizismus weit hinter sich lässt.

Die Wahrnehmung der Türkei ist ideologisch durch Gemeinden und Dachverbände vermittelt: Die Türkei bildet die negative Folie, auf der ‚unislamische Politik‘ abgebildet wird. Kemalismus und türkischer Laizismus stehen deshalb im Zentrum der Kritik. Verwunderlich ist allenfalls, dass sich diese Einstellungen bei Jugendlichen aller Dachverbände, also auch des staatlich kontrollierten, *DİTİB*, finden, weil die Analyse der inneren bzw. zentralen Diskurse dieser Organisation zu zeigen scheint, dass die türkische Behörde für religiöse Angelegenheiten zuvörderst die Bindung der türkisch-islamischen Migranten an Staat und Türkentum erreichen will.<sup>394</sup> Selbst die zwei Jugendlichen, die im Interview nationalistische Positionen vertreten und Anhänger der ‚Grauen Wölfe‘ sind, kritisieren die Türkei und ihre Bevölkerung wegen der stattfindenden Modernisierungsprozesse, die ihrer Meinung nach für beides, einen Abfall von Tradition und Religion, stehen. In keinem anderen Fall wird so explizit auf eine unauflösbare Verbindung von Türkentum und Islam verwiesen.<sup>395</sup> Wenn demgegenüber alle anderen Jugendlichen zumindest beginnen, die beiden Identitätsaspekte, Türkentum und Islam, unabhängig voneinander zu diskutieren, liegt das auch daran, dass die Religionszugehörigkeit für die Zuwanderungsgesellschaft in ihren Augen eher Anschlussmöglichkeiten bietet als die (fremde) Staatsangehörigkeit und mit ihr der Ausländerstatus. In (von einem abgesehen) allen Interviews wird deshalb eher der Ausländerstatus als wesentliche Diskriminierungsursache gesehen als die religiöse Bindung. Die hohe Wertschätzung der deutschen Verfassung durch eine Mehrheit der Befragten hat ihre Wurzel deutlich darin, dass in ihr weitreichende Rechte für Religionsgemeinschaften und deren Mitglieder festgeschrieben sind. Letztlich, das wird in einem der folgenden Abschnitte deutlich, ver-

393 Vgl. wiederum die Aussage Simmels (1995: 480) über die Bedeutung der Loslösung der Religion von Familie, Sippe, Stamm und Nationalität.

394 Vgl. Seufert 1999: 261-293. Selbststredend kommen auch die anderen türkischen Dachverbände nicht ohne nationale Symbolik und deren Inszenierung aus! Im Falle von *DİTİB* und *Millî Görüş* besteht aber ein gravierender Unterschied darin, dass letztere sich als ‚migrantenspezifische‘ Organisation versteht, die zwar „den türkischen Nationalismus offen (kritisiert), wo er in aggressiver Form auftritt, [...] sich jedoch auch tatkräftig für die Erhaltung der türkischen Identität ihrer Mitglieder in der Diaspora (einsetzt)“ (ebd. 315). Die Unterschiede des Verhältnisses zum türkischen Staat erklären sich aus der Tatsache, dass *Millî Görüş* mit einer in der Türkei oppositionellen Partei verbunden ist, während *DİTİB* als staatliches Organ firmiert. Es stehen also „Regierungsanbindung vs. oppositionelle Tradition“ (ebd. 307). Interessant ist deshalb, *wie* sich Ansichten, die für *Millî Görüş*-Anhänger schlüssig scheinen, auch für solche attraktiv werden können, die zur *DİTİB* gehören.

395 Vgl. u.a. S. 140ff.

lieren Dachverbände wie türkische Parteien unter den meisten Jugendlichen an Einfluss, Bindekraft und damit auch an ‚spalterischem‘ Potential. Die eigentliche Motivation der Dachverbände (und der ihnen nahe stehenden Parteien), auch die zweite und dritte Generation türkischer Migranten nachhaltig an die Nation zu binden, läuft ins Leere, eben weil sie nicht ohne eine politisch *und* religiös explizierte Kritik an der Türkei auskommt.<sup>396</sup> Die Erfahrung der Jugendlichen aber, dass die deutsche Lösung des komplizierten Verhältnisses von Staat und Religion verträglicher ist, konterkariert die Strategie der Dachverbände zusätzlich.

#### 5.4.1 Der Einfluss türkischer Parteien

So wie es von den Jugendlichen eher vermieden wird, über Politik zu sprechen oder sich politisch zu äußern, so üben sie sich auch in großer Zurückhaltung von Sympathiebekundungen für türkische Parteien. Sogar die beiden Jugendlichen, die sicher aktive Mitglieder der ‚Grauen Wölfe‘ sind, haben sich mir gegenüber dazu nicht geäußert. Das Verhalten eines der beiden lässt sich als gezieltes Verheimlichen interpretieren; der andere betrieb deutlich eine Legitimation von religiösen Nationalismen, ohne sich dabei als Parteigänger zu *outen*. Zuverlässige Informanten aus dem Umfeld der Jugendlichen bestätigten allerdings ihr Parteiengagement.

Ein weiterer Jugendlicher, Funktionsträger einer *DİTİB*-Moschee, bekundete am Rande eines Interviews kritische Sympathie für die ‚Grauen Wölfe‘ bzw. die *MHP*, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass längst nicht alle unter deren Mitgliedern ‚Faschisten‘ seien. Er hält regelmäßige Vorträge über den Islam in den Räumen der ‚*Türkischen Familienunion*‘, dem Bremer Zentrum dieser Gruppierung, weil er von deren Mitgliedern behauptet, dass sie *keine Abnung vom Islam* hätten. Jugendliche aus der *Millî Görüş* äußerten sich ebenfalls nur zurückhaltend zugunsten irgendeiner oder namentlich der *Fazilet*-Partei. Eine der deutlicheren Aussagen war noch, man *würde keine Partei wählen, die gegen den Islam ist*, was allerdings angesichts der spannungsgeladenen türkischen Politikfelder dann doch schon eine eindeutige Stellungnahme darstellt. Von den jüngeren Befragten aus *Millî Görüş*-Gemeinden sagten einige aus, dass die *Fazilet*-Partei für die Menschenrechte der Muslime kämpfe. Angesichts der Tatsache, dass diese Partei heftig in der öffentlichen Kritik steht und dass sich die Vorbehalte gegen *Millî Görüş* hierzulande nicht zuletzt auf deren Verbindung zur *Fazilet*-Partei beziehen, lassen sich diese Äußerungen als Versuch einer Umwertung dieser Einschätzungen verstehen.

396 Dass die Politisierung von (islamischer) Religion in der Geschichte des Islam einen vergleichbaren Effekt hatte, beschreibt Bishara (1993: 108): „Auch unter der Bedingung der Einheit von Staat und Religion liegt bereits im Gebrauch der Religion als Instrument des Staates der Keim der Säkularisierung“. „Säkularität und politische Religiosität sind verschiedene Resultate desselben Prozesses“ (ebd. S. 113).

Gleichzeitig haben aber Jugendliche aus den beiden großen Dachverbänden einhellig versichert, dass sie die Gründung türkisch-islamischer Parteien als Interessenvertreter türkischer Migranten jetzt und zukünftig ablehnen. Zusätzlich lehnen sie die einseitige Fixierung der ersten Generation auf die politische Landschaft in der Türkei ab. Wenn sie sagen, *„Politik ist das was hier stattfindet“*,<sup>397</sup> zugleich Präferenzen für hiesige Parteien einräumen und für die Zukunft hoffen, dass sich mehr Einwanderer in diesen Parteien engagieren, zeigt sich einmal mehr die Loslösung von türkischen Verhältnissen. Dafür spricht auch, dass selbst *Millî Görüş*-Anhänger sagen, die Verbindung von Islam und Politik sei im Wesentlichen ein türkisches Problem, das die hier lebenden Muslime nichts angehe und insbesondere Jugendliche auch nicht interessiere.<sup>398</sup> Und es gibt sogar differenziertere, weitergehende Positionen, in denen eindeutig formuliert wird, dass zukünftig muslimische Abgeordnete für Parteien des bestehenden deutschen Spektrums in den Parlamenten vertreten sein sollten. Als Aufgabe der Parteien wie der Parlamente wird im Anschluss beschrieben, dass sie die *ganze* Gesellschaft mit ihren rechten und linken Flügeln und ihrem *„deutschen Kulturcharakter“* abbilden sollten.<sup>399</sup> Im Kontext der Gemeinden sind solche Einstellungen sicher (noch) nicht mehrheitsfähig; für die Zukunft aber, wenn der Einfluss der hier sozialisierten muslimischen Einwanderer in den Gemeinden gewachsen sein wird, deuten sich große Veränderungen an, die selbstverständlich die Dachverbände nicht unberührt lassen werden.

#### 5.4.2 Kritik an den Dachverbänden

Viele Jugendliche unterhalten enge Freundschaften über Gemeinde- und Dachverbands Grenzen hinweg. Etliche besuchen ‚konkurrierende‘ Gemeinden, entweder weil sie sich von besonderen jugendspezifischen Angeboten oder Anlässen angezogen fühlen, oder weil sie (und ihre Familien) tatsächlich in mehreren Gemeinden heimisch sind. Auch unter Angehörigen der Elterngeneration gibt es nicht selten Doppelmitgliedschaften; die Ausschließlichkeitspolitik der Verbände geht bei ihrer Mitgliedschaft nicht mehr grundsätzlich auf.<sup>400</sup> Die Differenzen der Dachverbände sind für viele Jugendliche nicht nachvollziehbar: Sie würden lieber die für sie wesentlichen Gemeinsamkeiten als das zu vernachlässigende Trennende in den Vordergrund

397 Vgl. S. 247. Die Äußerung stammt interessanter Weise von genau dem Jugendlichen, der sich selbst als kritischen Sympathisanten der ‚Grauen Wölfe‘ bezeichnet.

398 Vgl. S. 130.

399 Vgl. S. 276.

400 Allgemein lässt sich in Bremen feststellen, dass die Rivalitäten der Dachverbände an Schärfe verlieren: So gibt es inzwischen häufiger gegenseitige ‚offizielle‘ Besuchen von *bocas* und Gemeindevorständen und anlässlich von Moscheeneubauten oder Gemeindegründungen jeweils anderer Dachverbände werden regelmäßig größere Summen gespendet. Allein eine stadtweite übergeordnete, dachverbandsunabhängige Institutionalisierung der Gemeinden ist bisher stets gescheitert. Ebenso sind gemeinsame Initiativen zur Neugestaltung des schulischen Religionsunterrichts in der jüngeren Vergangenheit aufgegeben worden.

stellen. Dass die Unterschiede überhaupt so hoch bewertet werden, ist für die meisten Befragten wiederum dem Einfluss (türkischer) Politik vor allem auf die erste Generation zuzuschreiben. Die ‚Wände‘, an die Jugendliche bei ihren Eltern und den Gemeindevorständen stoßen, bleiben ihnen unverständlich.<sup>401</sup>

Bei genauerem Hinsehen fällt jedoch auf, dass Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft aller Gemeinden unter einem Dach eher von *Millî Görüş*-Anhängern gehegt werden. Auch wenn sie mit ihren Altersgenossen unter der bisherigen Spaltung leiden, scheinen *DİTİB*-Jugendliche eher geneigt, der *Millî Görüş* politische Ambitionen nachzusagen; sie sehen sie zwar als vom Staat unabhängige, in Deutschland bzw. Europa entstandene Organisation, meinen aber, dass die in ihren Zielen über ‚rein‘ religiöse Angelegenheiten deutlich hinausgehen.<sup>402</sup> Das schließt andererseits ein, dass sie es gleichfalls für unmöglich halten, dass der türkische Staat die muslimischen Türken in Deutschland und Europa aus seiner Führung entlässt. Das Szenario einer gemeinsamen Zukunft lässt sich aus dieser Sicht nicht einmal entwerfen.

Die Überwindung der Spaltung der Dachverbände ist einem Jugendlichen, den ich in einer *DİTİB*-Gemeinde interviewt habe, der aber mit seiner Sympathie für *Millî Görüş* nicht hinter dem Berg hält, so wichtig, dass er sich bereits zu Anfang des Gesprächs des Rechts versichert, nach Beantwortung aller Fragen eine Stellungnahme abzugeben. Er bringt darin seine Hoffnung zum Ausdruck, dass ‚seine Generation‘ die Trennung abschaffen werde, dass die seiner Meinung nach gar nicht so großen Fronten überwunden und der Einfluss der Türkei zurückgedrängt werde. Ihm geht es nicht darum, die Unterschiede zwischen den einzelnen Muslimen aus der Welt zu schaffen; nur sind die seiner Meinung nach nicht so gravierend, dass sie nicht von einem Dachverband repräsentiert werden könnten. Dass die verantwortlichen Muslime, Einwanderer und delegierte Mitarbeiter türkischer Behörden, in seiner Vorstellung ausgerechnet von einem Deutschen auf die Wirkung ihres Tuns aufmerksam gemacht werden sollten, zeigt wie verfahren die Lage ist: Noch ist die Umklammerung durch Organe der türkischen Regierung offenbar so stark, dass Veränderungsimpulse schlechterdings nur von Außen vorstellbar sind.<sup>403</sup>

---

401 Vgl. S. 160.

402 Vgl. S. 247ff.

403 Vgl. S. 250f.

## 6. SCHLUSS

Die Diskussion des Islam in Westeuropa verläuft nicht selten entlang eines „Fundamentalismus/Unterwanderungs-Paradigmas“<sup>404</sup>. Dabei erscheint ‚der‘ Islam als veränderungs- und modernisierungsresistentes Ganzes; seine Anhänger werden als diejenigen beschrieben, denen nichts mehr am Herzen liege, als die westlich-christliche Welt in jedem denkbaren Bereich zu besiegen, oder wenigstens ihr ausgeprägtes Unterlegenheitsgefühl, das allen Muslimen als eine Art Spätfolge der kolonialen Besatzung attestiert wird, durch die Ausweitung des eigenen Einflusses zu kompensieren.<sup>405</sup> Der Islam bleibt in diesem Bild das grundsätzlich Fremde, Muslime bleiben die Fremden und scheinen auf Dauer nicht integrierbar.<sup>406</sup> Allenfalls in einem (in vieler Hinsicht archaischen) Status des Gastes können sie geduldet werden.<sup>407</sup>

Am Ende der Arbeit muss die Frage gestellt werden, ob denn die befragten Jugendlichen und jungen Erwachsenen Fundamentalisten sind. In Kapitel 5 wurde der Kontext, in dem islamische Gemeinden sich organisieren und entfalten im Rückgriff auf Riesebrodt als sozialmoralisches Milieu dargestellt. Riesebrodt (2000: 74ff.) be-

---

404 Trautner (2000: 78).

405 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Zitat von B. Tibi (1992: 12): „Da dieser Fundamentalismus eine Ausgeburt [sic! HLF] des Scheiterns der Muslime darstellt, sich die Moderne anzueignen, sind seine historischen Wurzeln genauso alt wie die Begegnung zwischen der europäischen Moderne und dem Islam“. Was uns blüht, beschreibt er am Ende des genannten Buches: Die Muslime verdoppelten ihre Anzahl alle 25 Jahre und bedrohten durch Migration die Industriestaaten im 21. Jahrhundert mit einem „weltgesellschaftlichen Bürgerkrieg“ (ebd. 184).

406 Bielefeld (1991: 103ff.) beschreibt die psychologischen Grundlagen der Fremdenangst: Vorstellungen des Fremden vermischen sich mit dem eigenen, imaginierten Fremden. „Die Mischung aus realen und imaginären Fremden ergibt zusammen ein Fremdenbild, das sich ganz hervorragend für Grenzziehungsprozesse eignet. Die Strukturen des imaginären Fremden und des unbewussten Eigenen ähneln sich in einer überraschenden Weise [...]. Die Konstruktion des Fremden entspricht dieser »Struktur« [...], so dass es die Fremden nicht immer braucht, sowohl um die Fremden zu machen als auch, um vor ihnen Angst zu haben. »Gefährliche Fremde« sind viele und sie sind mächtig, seien sie auch wenige und schwach“ (ebd. 105).

407 Rüsen (1996: 142f.) beschreibt, wie in frühgeschichtlichen Gemeinschaften das Menschsein an sich mit der eigenen Gruppe identifiziert wurde. Außenstehenden wurde im Gegenzug diese Qualität abgesprochen. Für den Umgang mit ihnen galten andere Verhaltensnormen, eine doppelte Moral, die Frieden nach innen forderte und Krieg nach außen ermöglichte. Um überhaupt mit Fremden umgehen zu können, musste man ihnen schließlich den Status des Gastes zusprechen. „Der regulative (rechtliche, kultische) Aufwand, der mit dem Gaststatus verbunden war, zeigt die Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremden“ (ebd. 143).



schreibt, wie insbesondere marginalisierte und unsicher gestellte Gruppen<sup>408</sup> – in den Industrienationen Westeuropas häufig Migranten aus islamisch geprägten Ländern – *Kulturmilieus* ausbilden. Grundlegende und globale Veränderungen im sozio-ökonomischen Gefüge der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaften lösen traditionelle Klassen- und Sozialstrukturen auf. „Für alle, die unter den dramatischen Wandlungsprozessen Schaden genommen haben, die mit den gewandelten Sozialstrukturen und der normativen Regelung von Beziehungen nicht zurechtkommen oder die die Kosten für den erreichten Aufstieg als zu hoch erachten, ist eine Idealisierung der Vergangenheit naheliegend“ (ebd. 91). Diese Idealisierung kann zu einer umfassenden Kritik an „modernistischen Milieus“ und den in ihnen vertretenen Werten und praktizierten Lebensstilen führen, die von den offenkundigen ‚Modernisierungsverlierern‘ oft genug als dominierende empfunden werden. Als *klassenheterogene Kulturmilieus*<sup>409</sup> bilden Angehörige solcher Gruppen schließlich die Basis für fundamentalistische Mobilisierungen, aber auch für andere religiöse Revitalisierungsbewegungen. „Revitalisierungsbewegungen setzen sich kritisch mit der gesellschaftlichen Realität auseinander und erheben Anspruch, dass die von ihnen diagnostizierte abgrundtiefe Gesellschaftskrise nur durch eine Rückkehr zu den Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition zu überwinden sei. Revitalisierungsbewegungen artikulieren somit eine Gesellschaftskritik, eine Diagnose der Ursachen der Krise, Rezepte zu deren Überwindung sowie den Entwurf einer zukünftigen gerechten Sozialordnung; sie sind somit durch die Komplexität und zentrale Bedeutung ihrer Ideologie gekennzeichnet“ (ebd. 52f.). Längst nicht allen, sondern nur bestimmten Erscheinungen der Moderne gegenüber negativ eingestellt, richtet sich die fundamentalistische Kritik vornehmlich gegen veränderte Familienstrukturen und als oberflächlich charakterisierte, einseitige Konsumorientierung der Bevölkerungsmehrheiten. Askese und patriarchalischer Autoritarismus werden so zu fundamentalistischen Gegenmodellen (vgl. ebd. 88).

408 Lange wurde nicht beachtet, dass Angehörige solcher Gruppen in den Aufnahmegesellschaften ein deutlich „erhöhtes Opferwerdungsrisiko“ tragen und dass insbesondere junge Männer unter ihnen „kaum Chancen (haben), von Polizei und Justiz als Opfer anerkannt zu werden“ (Strobl, 1998: 297). Einige der *hier* Befragten sagten denn auch aus, dass sie augenscheinlich wegen ihres Aussehens gelegentlich eher ruppig von der Polizei kontrolliert worden wären. Speziell für Fälle *tatsächlicher* Kriminalität jugendlicher Türken weist Tellenbach (1995: 229f.) darauf hin, dass in einschlägigen Untersuchungen wichtige soziale und psychologische Parameter, wie mangelnde Sprachkenntnisse, fehlende oder mindere Schulabschlüsse, Jugendarbeitslosigkeit, aber auch spezifische Sozialisationsbedingungen und Lebenssituationen jugendlicher türkischer Herkunft nicht angemessen beachtet würden.

409 U.a. durch die Kategorisierung von fundamentalistischen Gruppen als „klassenheterogene Kulturmilieus“ setzt sich Riesebrodt deutlich von Huntington ab: „Im Gegensatz zu Huntingtons These führt dieser Kulturkampf keineswegs zur Herausbildung zivilisatorischer Blöcke, die untereinander in Konflikt geraten, sondern spaltet Gesellschaften in eine Vielzahl von Kulturmilieus, die oft mehr Affinität zu vergleichbaren Milieus in anderen Gesellschaften und ‚Zivilisationen‘ haben als zu den feindlichen Milieus innerhalb der eigenen Gesellschaft und Zivilisation“ (Riesebrodt, 2000: 12, 56f.).

Die befragten Jugendlichen hegen ohne Zweifel gewisse Affinitäten zu diesen Gegenmodellen. Sie schätzen familiale Werte über die Maßen hoch, präferieren nicht selten ein festgefügtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern und lehnen (vielfach) außerehelich gelebte Sexualität ab; sie sehen den Vater als legitimes Oberhaupt der Familie und sie kritisieren das Freizeit- und Konsumverhalten der Gesellschaft. Und doch fehlt ihnen ein entscheidendes Kriterium, das nach Riesebrodt auf ‚echte‘ Fundamentalisten zutreffe: Fundamentalisten seien niemals Demokraten aus Prinzip, sondern bestenfalls aus Opportunität (vgl. ebd. 89).<sup>410</sup> Die Mehrheit der befragten Jugendlichen schätzt aber in aller Regel demokratische Werte und die bundesdeutsche Verfassungsrealität als deren Ausdruck überaus hoch. Sie verfügt häufig über die Erfahrung, dass die *freieitliche Atmosphäre*<sup>411</sup>, wenngleich sie ihr niemals unkritisch gegenübersteht, auch und gerade ihr genau solche Entfaltungsmöglichkeiten gewährt, die sie so fassettenreich einfordert. Die Jugendlichen sehen sich als Teil einer gesellschaftlichen Gruppe, die ihren Platz *neben* solchen findet, die *vollgepörrte Gesichter* und *grüne Haare* haben.<sup>412</sup> Sie nehmen für sich (und stellvertretend für die Muslime in der Türkei) die Möglichkeit, die *Religion auszuleben*, als Menschenrecht in Anspruch, und vertreten dabei vehement Pluralismus als ein taugliches gesellschaftliches Konstitutionsmerkmal. Sie aktualisieren zwar Aspekte aus der Vergangenheit, so die *Urform der idealen Moschee*, erwarten aber als Ergebnis eine durch und durch moderne Einrichtung: ein islamisches Freizeitzentrum, in dem sie sich gegebenenfalls auch mit ihren (zukünftigen) Frauen *amüsieren* wollen. Die Segregation der Geschlechter, die integrales Teil der islamischen wie anderer – *auch* fundamentalistischer – patriarchaler Familienideale ist, bricht hier potenziell auf.

Entscheidendes Ergebnis der Arbeit ist, dass genau dasjenige, was nach landläufiger Auffassung eine Integration der türkischen Einwanderer in die Aufnahmegesellschaft nachhaltig verhindere – die bewusst gelebte Zugehörigkeit zum Islam und die Inszenierung einer durch den Islam begründeten Lebensführung in einem weitgehend säkularisierten soziokulturellen Kontext –, tatsächlich für den beschriebenen Teil der türkischen Einwanderer *prozesshaft* Anknüpfungspunkte an gesellschaftliche Diskurse darstellen kann. ‚*Prozesshaft*‘ heißt in diesem Fall: Es ist längst nicht ausgemacht, wie umfassend diese Anknüpfung von statten gehen wird, welche Koalitionen zukünftig geschlossen und ob sie von Dauer sein werden, wie sich die Türkei-Bindung entwickeln und schließlich wie aufnahmebereit und tolerant sich die deutsche Gesellschaft letztendlich erweisen wird. Die Begriffe ‚Zugehörigkeit‘ und ‚Lebensstil‘ verweisen dabei auf die beiden Ebenen, auf denen sich die möglichen Entwicklungen abspielen werden.

410 Genauso fehlt den Jugendlichen, was Marty und Appleby (1996: 27) als „Markenzeichen“ aller Fundamentalisten herausstellen: Sie schlagen eben *nicht* zurück.

411 Vgl. Walzer (1998: 86f.).

412 S. die Interviewpassage S. 275f.

Was sich nun *hier* bei den von mir interviewten Jugendlichen abzuzeichnen beginnt, entspricht dem, was Simmel (1995: 480ff) als von so herausragender Bedeutung für die Weltgeschichte am Beispiel des Christentums beschrieben hat: die Herauslösung der Religion aus ihrer vorher unlösbar scheinenden Verbindung zu Familie, Sippe, Stamm und Nation. Selbstverständlich hat es der Geschichte des Islam zu jeder Zeit Situationen gegeben, in denen er, etwa in Stammesrivalitäten oder politischen Auseinandersetzungen, instrumentalisiert wurde. Jedoch stellt die sich andeutende Trennung von Türkentum und Islam eine wichtige Zäsur in der Migrationsgeschichte dar, weil sie in der Lage ist, die ideologische Umklammerung der türkischen Einwanderer durch die Türkei und darauf bezogene Zuschreibungen der Aufnahmegesellschaft aufzusprengen.<sup>413</sup> So wie, nach Simmel, der Christ seine Zugehörigkeit zur Kirche in jede beliebige Gemeinschaft mitzunehmen in der Lage ist, wird es zukünftig auch der Muslim – und die Muslima – sein. Dazu kommt als ein zweites wesentliches Element, dass die Jugendlichen beginnen, den hiesigen Diskurs über Religion aufzunehmen und den Islam als dessen natürlichen Bestandteil begreifen. Diese Position bietet entscheidende Perspektiven: wenn die Türkeibindung zugleich ihre Notwendigkeit und ihren Nutzen verliert, und wenn der Islam der türkischen Migranten sich zur *Zivilreligion* hin entwickelt, lässt sich eine Aufhebung der oben festgestellten Stigmatisierung antizipieren. Der Islam wird also nicht nur von bestimmten Veränderungen ‚ergriffen‘, sondern generiert sie erst unter den Bedingungen von Migration und Diaspora. Für die Jugendlichen stellen sich so, bezogen auf Eltern, Gemeinde und Gesellschaft, die Weichen auf Emanzipation. Die türkischen Gemeinden entfalten in dieser Situation eine Dynamik, die sich nicht nur an deren Basis, sondern auch in den Dachverbänden zeigt und dort sowohl in peripheren wie zentralen Diskursen niederschlägt (vgl. Seufert 1999: 261-293; 295-322). Die Jugendlichen erwarten sehnsüchtig den Generationswechsel in Gemeinden und Dachverbänden, und es bleibt eine spannende Frage, wie dabei Zentrum und Peripherie neu justiert werden. Seufert beschreibt solche sich anbahnenden Entwicklungen jeweils für *DİTİB* und *Millî Görüş*.

Für die politisch-institutionelle Ebene zeichnen sich Entwicklungen ab, die eine starke Eigendynamik entfalten: Von den ersten Gemeindegründungen in der Bundesrepublik an, bis hin zu hartnäckig vorgetragenen politischen Forderungen nach Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts mit so weitreichenden Ergebnissen wie die Einflussnahme auf den Schulunterricht und seine Gegenstände, haben sich die Gemeinden und ihre übergeordneten Dachverbände in eine „zivilgesellschaftliche Einbindung“ begeben, die „dazu führt, dass nicht nur ihre strategischen Handlungsweisen, sondern – im Zweifel auch wider Willen – ebenso ihre vermeintli-

413 T. Hannemann und ich haben diese Bewegung in einem gemeinsamen Vortrag anlässlich einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bremen (08. – 09.10.99) mit dem Titel *Vom Ausländer zum Muslim* dargestellt.

chen Zielsetzungen sukzessive ‚ver-zivilgesellschaftet‘ werden<sup>414</sup>. Selbst wenn die immer wieder bekundeten Befürchtungen, dass sich die islamischen Dachverbände *nach außen* zwar demokratisch und Menschenrechten gegenüber aufgeschlossen zeigten, aber in ihren inneren Diskursen der westlichen Moderne und ihren Werten gegenüber höchst abfällig und verachtend äußerten<sup>415</sup>, tatsächlich nicht in allen Fällen unbegründet sind, muss davon ausgegangen werden, dass die große Mehrheit der in den Verbänden organisierten oder ihnen nahe stehenden Muslime ein solcher Art gespaltenes Verhalten nicht durchhalten können wird. Ohnehin haben solche zweigleisigen Strategien der Verbände vorrangig den Zweck, türkische Muslime in Westeuropa an Türkentum und türkische Nation zu binden. Weil sie aber je nach politischer Couleur zugleich die türkische Innenpolitik kritisieren, wird diese Bindung zwangsläufig an Kraft verlieren. Bereits die zweite und dritte Generation der türkischen Migranten verfügt kaum mehr über Türkeibilder, die sich aus eigenen und authentischen Erinnerungen, Erfahrungen und Anschauungen speisen!

Auf der anderen Seite kann der Islam, indem er von den Jugendlichen *als Religion* in einem säkularen Kontext begriffen wird, und indem die Jugendlichen auf ihrem Recht beharren, ihn in diesem Kontext *auszuleben*, Teil des westlichen Projekts der individuellen Menschenrechte werden. Der Islam verfügt – in der Rezeption durch die Befragten allemal – über das Potential, in den Wertekanon aufgenommen zu werden, der seit Beginn der europäischen Aufklärung durch und zur *Zivilreligion* gewachsen ist.<sup>416</sup> Besonders deutlich wird das in der Aussage eines jungen Mannes, der feststellt, dass Religion für ihn Arbeit bedeute, und zwar die Arbeit, heraus zu bekommen, welche Rechte und welche Pflichten er in und gegenüber der Gesellschaft

414 Trautner (2000: 58) trifft diese Einschätzung vor allem bezogen auf die IGMG (*Millî Görüş*) und weitere solcher Verbände, die als ‚fundamentalistisch‘ eingeschätzt werden; insgesamt dürften aber alle Gruppen, die sich um gesellschaftliche Anerkennung bemühen, ähnlichen Entwicklungen ausgesetzt sein. So beschreibt auch Seufert (1999: 308ff.), dass die Strategien der IGMG an westliche Wertvorstellungen anknüpfen müssen: Deren Protagonisten könnten sich „nur auf jene allgemeinen, auf der Freiheit des Individuums fußenden, Prinzipien berufen, die im Namen individueller Rechte auch eine an Sonderorientierungen angelehnte Lebensführung schützen. Aktivität in europäischen Gesellschaften verlangt deshalb eine zumindest verbale Übernahme ihrer grundsätzlichen Werthaltungen, die damit – weil niemand in getrennten Welten leben kann – zur bestimmenden Werthaltung der Akteure selbst werden muss“. Dass vergleichbare Prozesse auch in türkischen innenpolitischen Debatten wirksam sind, zeigt Göle (1997: 33-54): Sowohl das kemalistische Frauenideal als auch das (neue) islamistische konstituiert sich insbesondere über die öffentliche Sichtbarkeit der Frau. Durch die *neue* „Verschleierung der Frauen“ werden diese zu öffentlichen Akteurinnen. „Im Widerspruch zu den islamischen Vorschriften machen diese neuen islamistischen Akteurinnen ihren Weg in die öffentlichen Universitäten, in die politische Öffentlichkeit, in die vielschichtigen Räume städtischer Modernität“ (ebd. 43). Eher „ungewollt“ führe der Islamismus so einerseits zu einer „Individualisierung der Frauen“, die andererseits jedoch dadurch limitiert würde, dass sie „auf den Nutzen für die Gemeinschaft“ beschränkt werde (ebd. 47).

415 Vgl. u.a. Spuler-Stegemann (1998: 78ff. und 318f.); Gür (1993: 23ff.); Extremismusbericht des Landes Bremen (2000: 29).

416 Vgl. hierzu Kippenberg (1996: 242ff. und 1997: 21-25) und Walzer (1998: 93-98).

habe, wie er beides miteinander in Einklang bringen könne, und wann er unter welchen Bedingungen auf das eine oder andere auch einmal verzichten können müsse.<sup>417</sup>

Der so hergestellte gesellschaftliche Bezug deutet denn auch daraufhin, dass die Entstehung der Kulturmilieus eher den Anfang als das Ende einer Entwicklung markiert: So notwendig, wie diese Milieus sind und sein werden, um bestimmte Positionen überhaupt erst formulieren – erfinden! – zu können, weisen die aus ihnen abgeleiteten Forderungen doch zugleich über sie hinaus. Denn letztendlich geht es in den Forderungen um individuelle und nicht – jedenfalls nicht auf Dauer – um Gruppenrechte. Das zeigt sich auch darin, dass erlebte Geschichte von den Jugendlichen kaum im Sinne einer kollektiven Heilserwartung interpretiert und dramatisiert wird. Zwar erwarten viele Jugendliche ein letztes göttliches Gericht, dem sie sich mit ihrer eigenen Lebensführung zu stellen haben werden, aber sie schließen eine von den Menschen vorweggenommene Bewertung aus, wenn es etwa heißt, dass niemand das Recht zu sagen habe, wer in den Himmel komme und wer nicht.<sup>418</sup> Soziologisch gesprochen: „Bereiche, in denen gemeinsam verfasstes Handeln das eigene Leben affiziert, (nehmen ab), und es nehmen die Zwänge zu, den eigenen Lebenslauf selbst zu gestalten, und zwar auch und gerade dort, wo er nicht das Produkt der Verhältnisse ist“ (Beck, 1986: 216). Dass Biografien so „*selbstreflexiv*“ (vgl. ebd.) werden, bezieht sich eben nicht nur auf Familie, Beruf und die gewählte Lebensform, sondern auch auf Religion als ein Mittel zur Deutung des eigenen Lebens. Die Bildung von Milieus, wodurch immer sie sich auszeichnen, wird den „Druck in Richtung des individualistischen Modells“<sup>419</sup> nicht dauerhaft aufhalten.

Gerade die vehement vorgetragene Forderung der Jugendlichen, den Islam von Politik strikt zu trennen, und die sich andeutende Zurückweisung der Türkisch-Islamischen Synthese<sup>420</sup>, werden langfristig gesehen zu einer Politisierung der hiesigen Muslime beitragen. Allerdings wird das Ziel zukünftiger islamischer politischer Bestrebungen in Deutschland nicht mehr die Türkei sein: Es werden bundesdeutsche Politikfelder und -themen in den Mittelpunkt rücken. Die Einforderung individueller Rechte gegenüber dem Staat und der Gesellschaft erzeugt beides: eine fortschreitende Säkularisierung *und* eine mögliche Politisierung der islamischen Gemeinschaften bzw. einzelner ihrer Mitglieder. Dass sich eine deutliche Mehrheit der Befragten den demokratischen Wertekonsens längst zu eigen gemacht hat, deutet darauf hin, wie sich zukünftig politische Forderungen innerhalb und aus den Gemeinden heraus relativ nahtlos in aktuelle Politikfelder werden einordnen lassen – wenn die gesellschaftliche Mehrheit es denn zulässt!

Perspektivisch bedeutet das vor allem, dass muslimische Bürger und die, die es zukünftig sein werden, endlich auch als potentielle Wähler wahrgenommen werden

417 Vgl. die Interviewpassage S. 275.

418 So H., Eyüp-Sultan, S. 61.

419 Walzer (1998: 86).

420 S. S. 129f.

müssen. Aktuell aber müssen zunächst andere Probleme gelöst werden. Selbstverständliche Ansprüche von Muslimen gegenüber dem Staat dürfen nicht länger vorrangig als Ansprüche gegenüber dem *türkischen Staat* aufgefasst werden. Körperschaftsrechte und die Anerkennung als Religionsgemeinschaften dürfen nicht länger pauschal verweigert werden.<sup>421</sup> Schulischer Religionsunterricht darf nicht länger ausschließlich aus der Türkei organisiert und personell ermöglicht werden. Der Islam gehört in einen Religionsunterricht, der von seiner Konzeption her landläufigen bildungspolitischen Zielen entspricht, und zugleich unbedingt zu den Aufgabenfeldern der Bildungspolitik der Bundesländer. Seine Inhalte müssen mit Muslimen und ihren Verbänden ausgehandelt werden. Um eine ‚stillschweigende Christianisierung‘ eines solchen Unterrichts auszuschließen, wird es unumgänglich sein, Islamische Theologie in den Fächerkanon deutscher Universitäten aufzunehmen, nicht um ihr die Lehrerbildung zu überlassen, wohl aber um sie mit ihr abzustimmen.

Der Islam ist zur drittgrößten Konfession in Deutschland geworden. Schon deshalb gebührt ihm gesellschaftliche Aufmerksamkeit und politisches Interesse. Im Sinne des Grundgesetzes gebührt ihm ebenfalls gesellschaftlicher und politischer *Schutz*, der dem der anderen Religionsgemeinschaften angeglichen sein muss. Die Zukunft des Islam in Deutschland scheint deshalb nicht allein von religiösen oder kulturellen, sondern vor allem auch von politischen Fragen abzuhängen.

---

421 Die Anerkennung in Berlin stellt einen deutlichen Fortschritt dar (s. S. 19). Dennoch gilt es zu bedenken, dass eine Konfessionalisierung des Religionsunterrichts in vielen Fällen eine Aussonderung nach *ethnischen* Kriterien bedeuten würde. Vielen Befragte lehnen genau das ab; sie verwiesen für religiöse *Unterweisung* auf die Moscheegemeinden und befürworten in der Schule einen allgemeineren, nicht aber allgemeinverbindlichen *religionskundlichen* Unterricht.



## Literatur- und Quellenverzeichnis

- Akgün, Lale (1993): „Psychokulturelle Hintergründe türkischer Jugendlicher der zweiten und dritten Generation“. In: Lajos, Konstantin (Hg.), S. 55-70.
- Alacaoglu, Hasan (1999): Muslimische Jugendliche in türkisch-islamischen Gemeinden [Abschlussbericht: Fachbereich Erziehungswissenschaft. Institut für Sozialpädagogik, Weiterbildung und Empirische Pädagogik. Projektleitung: Jürgen Hohlmeier], Münster: Universität Münster.
- Albrecht, Alfred (1995): „Die Verleihung der Körperschaftsrechte an islamische Vereinigungen“. In: Kirche und Recht 1, S. 1-6.
- AMGT (Hg.) (1393 H./1973): Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur, Istanbul: Conca Yayinevi.
- Amiriaux, Valérie (1999): „Is Islam Soluble into Germany? Sunni Muslims of Turkish Origin“. In: ISIM Newsletter 4, S. 30.
- Antes, Peter/Durán, Khálid/Nagel, Tilman/Walther, Wiebke (1991): Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Aries, Wolf D. Ahmed (1996): „Konfliktlinien westlicher und islamischer Kulturvorstellungen“. In: Heitmeyer, Wilhem & Dollase, Rainer (Hg.), S. 349-359.
- Ausländerbeauftragte des Senats (Hg.) (1997): Türkische Jugendliche in Berlin, Berlin: Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte des Senats.
- Ausländerbeauftragte des Senats (Hg.) (1999): Türkische Berliner, Berlin: Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte des Senats.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.) (1997): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen: Leske + Budrich.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1999): Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. Im Dschungel der ethnischen Kategorien, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berkenkopf, Beatrice (1984): Kindheit im Kulturkonflikt: Fallstudien über türkische Gastarbeiterkinder, Frankfurt am Main: Extrabuch.
- Bichl, Frauke/Kabak, Sevim (1999): Muslimische Frauen in Deutschland erzählen über ihren Glauben, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bielefeld, Uli (1992): „Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären“. In: Ders. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Junius, S. 97-128.
- Bildungs- und Aktionszentrum Dritte Welt (Hg.) (1993): Islam im Umbruch. Grenzen einer Weltreligion, Berlin: Das Arabische Buch.
- Bilgin, Beyza (2000): „Frauen in der islamischen Kultur“. In: Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hg.), S. 136-155.



- Bishara, Azmi (1993): „Religion und Politik im Nahen und Mittleren Osten“. In: Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hg.), S. 92-141.
- Boos-Nünning, Ursula (1994): „Türkische Familien in Deutschland“. In: Luchtenberg, Sigrid/Nieke, Wolfgang (Hg.), S. 5-24.
- Boos-Nünning, Ursula/Nieke, Wolfgang (1982): „Orientierungs- und Handlungsmuster türkischer Jugendlicher zur Bewältigung der Lebenssituation in der Bundesrepublik Deutschland“. In: psychosozial 16, 63-89.
- Bourdieu, Pierre (1998): „Verstehen“. In: Ders. et al., S. 779-822.
- Bourdieu, Pierre. et al. (1998<sup>2</sup>): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz: UVK.
- Breuer, Rita (1998<sup>2</sup>): Familienleben im Islam. Traditionen - Konflikte – Vorurteile, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Buhārī, Saḥīh al- (1991): Nachrichten von Aussprüchen und Taten des Propheten Muhammad. Saḥīh al-Buhārī, Stuttgart: Reclam.
- Busse, Heribert (1991): Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Deger, Petra (1997): „Ethnische Grenzziehungen, Bürgerstatus und multikulturelle Gesellschaft: Gastarbeiter in Deutschland“. In: Hettlage, Robert/Deger, Petra/Wagner, Susanne (Hg.) (1997): Kollektive Ethnizität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation, Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 98 - 111.
- DGB (Hg.) (1980): „Hintergründe türkischer und extremistischer Aktivitäten in Deutschland (Sekten und Organisationen)“. In: Evangelischer Presse Dienst Nr. 15, S. 1-22.
- Diehl, Claudia/Urbahn, Julia [in Zusammenarbeit mit H. Esser] (1999<sup>2</sup>): Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik.
- Dietzsch, Martin et al. (Hg.) (1997): Der Ruf des Muezzin. Ein Lehrstück über die neigung deutscher BürgerInnen, eine Religion als Anlass zu rassistischer Diskriminierung zumisbrauchen statt religiöse Toleranz zu üben. Eine kommentierte Dokumentation des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung, Duisburg: DISS.
- Dilger, Konrad (1996<sup>4</sup>): „Tendenzen der Rechtsentwicklung“. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.), S. 186-212.
- Douglas, Mary (1988): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Durán, Khálid/Ahmed, Munir D. (1996<sup>4</sup>): „Pakistan“. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.), S. 330-358.
- Eickelman, Dale F./Piscatori, James (Hg.) (1990). Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination, London/New York: Routledge.

- Elwert, Georg (1982): „Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?“. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderdruck aus Heft 4/1982. Köln: Westdeutscher Verlag, S. 717-731.
- Elwert, Georg/Jensen, Jürgen & Kortt, Ivan R. (Hg.) (1996): Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolf, Berlin: Duncker & Humblot.
- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.) (1996<sup>4</sup>): Der Islam in der Gegenwart, München: Beck.
- Esser, Hartmut (1996): „Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 64-99.
- Esposito, John L. (1992): The Islamic Threat. Myth or Reality? New York, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Even, Herbert/Yeşilyaprak, Kadir /Elwert, Georg /Stauth, Georg (1984): Sozio-ökonomische Differenzierung und Arbeitsmigration in der ländlichen Türkei, Saarbrücken, Fort Lauderdale: breitenbach.
- Faist, Thomas (Hg.) (2000): Transstaatliche Räume, Bielefeld: transcript.
- Feindt-Riggers, Nils/Steinbach, Udo (1997): Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse, Hamburg: Deutsches Orientinstitut.
- Fichte, Hubert (1984 [1976]): Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad, Frankfurt: Fischer.
- Fichte, Hubert (1988): „Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen“. In: Ders. 1988 [1980]. Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada, Frankfurt: Fischer, S. 359-365.
- Fijalkowski, Jürgen/Gillmeister, Helmut (1997): Ausländervereine. Ein Forschungsbericht: über die Funktion von Eigenorganisationen für die Integration heterogener Zuwanderer in eine Aufnahmegesellschaft – am Beispiel Berlins, Berlin: Hitit.
- Flick, Uwe at al. (Hg.) (1995): Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen, Weinheim, München: BELTZ, Psychologie Verlags Union.
- Frese, Hans-Ludwig (1997): Integrität versus Integration? Über das Verhältnis von religiöser Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Integration turko-deutscher Jugendlicher, Bremen: unveröff. Diplomarbeit.
- Frese, Hans-Ludwig/Hannemann, Tilman (1995): Wir sind ja keine Gäste mehr. Religiöse Einrichtungen Bremer Muslime, Bremen: Bremische Evangelische Kirche.
- Frese, Hans-Ludwig/Hannemann, Tilman (1999): Vom Ausländer zum Muslim. Referat im Rahmen einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung/Julius-Leber-Forum: „Islam und gesellschaftliche Integration. Zur Wiederentdeckung des Islam in der Diaspora und ihren Folgen“. Bremen, 8. - 9. Oktober 1999.
- Freud, Sigmund (1986 [1912/13]): „Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker)“. In: Ders. Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main: Fischer, S. 287-444.
- Geertz, Clifford (1991): Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Gerholm, Thomas/Lithman, Yngwe (Hg.) (1990): *The New Islamic Presence in Western Europe*, London, New York: Mansell.
- Giddens, Anthony (1997<sup>3</sup> [engl. 1984]): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Giddens, Anthony (1999<sup>3</sup> [engl. 1990]): *Die Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giordano, Christian (1988): „'Miserabilismus' als Ethnozentrismus. Zur Kritik der Kulturkonfliktthese in der Migrationsforschung“. In: Greverus, Ina-Maria/Köstlin, Konrad/Schilling, Heinz (Hg.), S. 243-249.
- Glaser, Barney G. (1978): *Theoretical Sensitivity*, Mill Valley, Cal.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1967): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.
- Goffman, Erving (1998<sup>13</sup> [amerik. 1963]): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Göle, Nilüfer (1997): „Feminismus, Islamismus und Postmodernismus“. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Aylâ/Jansen, Mechthild M. (Hg.), S. 33-54.
- Greverus, Ina-Maria/Köstlin, Konrad/Schilling, Heinz (Hg.) (1988): *Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
- Gür, Metin (1993): *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Habermas, Rebekka (1991): *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hg.) (2000): *Deutscher Islam – Islam in Deutschland. Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche*, Marburg: diagonal.
- Hart, Maarten 't (1999<sup>2</sup>): *Die schwarzen Vögel*, Zürich, Hamburg: Arche.
- Heine, Peter (1997): *Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land*, München: List.
- Heitmeyer, Wilhelm (1996): „Einleitung: Ethnisch-kulturelle und religiöse Differenzen zwischen gewaltförmigen Politisierungen und inflationären Toleranzanforderungen“. In: Ders./Dollase, Rainer (Hg.), S. 11-28.
- Heitmeyer, Wilhelm (1996): „Ethnisch-kulturelle Konfliktodynamiken in gesellschaftlichen Desintegrationsprozessen“. In: Ders./Dollase, Rainer (Hg.), S. 31-63.
- Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.) (1996): *Die bedrängte Toleranz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer/Backes, Otto (Hg.) (1998): *Die Krise der Städte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Henning, Max ( 1991 [1960]): Der Koran. [Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel], Stuttgart: Reclam.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hg.) (1993): Feindbild Islam, Hamburg: Konkret Literatur Verlag.
- Hocker, Reinhard (1996): „Türkische Jugendliche im ideologischen Zugriff. Zur Einflussnahme extremistischer Gruppierungen auf jugendliche Migranten türkischer Herkunft“. In: Heitmeyer, Wilhem/Dollase, Rainer (Hg.), S. 426-449.
- Hoffmann, Lutz (1997): Feindbild Islam. Warum man hierzulande den Islam erfinden würde, wenn es ihn nicht schon gäbe [Gleichlautend neu veröffentlicht in: Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hg.), S. 63-81.], Bremen: Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen.
- Holtbrügge, Heiner (1975): Türkische Familien in der Bundesrepublik. Erziehungsvorstellungen und familiäre Rollen- und Autoritätsstruktur, Duisburg: Verlag der Sozialwiss. Kooperative.
- Johansen, Steppat (1991<sup>8</sup>): Der Islam und die Muslime. Geschichte und religiöse Tradition, Berlin: Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte.
- Jüttemann, Gerd (Hg.) (1989<sup>2</sup>): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, Heidelberg: Asanger.
- Kandil, Fuad (1996): „Die gesellschaftliche Akzeptanz muslimischer Zuwanderer. Verfestigung der Kulturdifferenzhypothese als Folge des religiösen Fundamentalismus“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 401-425.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: IKO.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1996): „Formen ritueller Verwandtschaft in der Türkei“. In: Elwert, Georg et al. (Hg.), S. 187-209.
- Kepel, Gilles (1996): „Islam in Europa. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 200-208.
- Kepel, Gilles (1991): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München: Piper.
- Khoury, Adel Theodor/Hagemann Ludwig/Heine, Peter (1991): Islam Lexikon. 3 Bände, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Kılınç, Mehmet (2000): „Rede zur Eröffnung der 1. Bremer Islam-Woche“. In: Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hg.), S. 18-20.
- Kippenberg, Hans G. (1996): „Fundamentalismus: es herrscht Klärungsbedarf“. In: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott, S. 226-247.
- Kippenberg, Hans G. (1997): Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München: Beck.
- Kippenberg, Hans G. (2000): „Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession?“. In: Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hg.), S. 106-116.

- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.) (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript.
- Kleining, Gerhard (1995): „Methodologie und Geschichte qualitativer Sozialforschung“. In: Flick, Uwe et al. (Hg.), S. 11-22.
- Klinkhammer, Grit (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: diagonal.
- Kudat, Ayşe (1975): *Stability and Change in the Turkish Family at Home and Abroad: Comparative Perspectives*, Berlin.
- Lajios, Konstantin (Hg.) (1993): *Die psychosoziale Situation von Ausländern in der Bundesrepublik. Integrationsprobleme und seelische Folgen*, Opladen: Leske + Budrich.
- Lamnek, Siegfried (1995<sup>3</sup>): *Qualitative Sozialforschung. Methodologie*. Band 1, Weinheim: BELTZ, Psychologie Verlags Union.
- Lamnek, Siegfried (1995<sup>3</sup>): *Qualitative Sozialforschung. Methoden und Techniken*. Band 2, Weinheim: BELTZ, Psychologie Verlags Union.
- Leggewie, Claus (1993a): *Alhambra – Der Islam im Westen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Leggewie, Claus (1993b): „Der Islam im Westen. Zwischen Neofundamentalismus und Euro-Islam“. In: KZfSS, Sonderheft Religion und Kultur. 1993, S. 271-290.
- Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (Hg.) (1994): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*, Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Luchtenberg, Sigrid/Nieke, Wolfgang. (Hg.) (1994): *Interkulturelle Pädagogik und Europäische Dimension. Herausforderungen für Bildungssystem und Erziehungswissenschaft*, Münster: Waxmann.
- Lueg, Andrea (1993): „Das Feindbild Islam in der westlichen Öffentlichkeit“. In: Hippler, Jochen/Dies. (Hg.), S. 14-43.
- Mandel, Ruth (1990): „Shifting centres and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter“. In: Eickelmann, Dale F./Piscatori, James (Hg.), S. 153-171.
- Mannheim, Karl (1970): „Das Problem der Generationen“. In: Ders. (1970<sup>2</sup>) *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* [Hg. von Kurt H. Wolff], Darmstadt: Luchterhand, S. 509-565.
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (1996): *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne* [mit einem Nachwort von Hans G. Kippenberg.], Frankfurt/Main: Campus.
- Mayring, Philipp (1996<sup>3</sup>): *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, Weinheim: BELTZ.
- Meyer, Thomas (1989): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mernissi, Fatema (1987): *Geschlecht Ideologie Islam*, Freiburg: Herder.

- Mernissi, Fatema (1993): *Frauen im Wandel der islamischen Welt. Die Vergessene Macht*, Berlin.
- Mernissi, Fatema (1996): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, München: dtv.
- Mertek, Muhammet (1997): *Türkisch-deutsches Wörterbuch islamischer Begriffe mit deutsch-türkischem Glossar*, İzmir: Kaynak.
- Mihçiyazgan, Ursula (1986): *Wir haben uns vergessen. Ein intrakultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten*, Hamburg: ebv.
- Mihçiyazgan, Ursula (1990): *Moscheen türkischer Muslime in Hamburg. Dokumentation zur Herausbildung religiöser Institutionen türkischer Migranten*, Hamburg: Senator für Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Mihçiyazgan, Ursula (1994): „Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg“. In: Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (Hg.), S. 195-206.
- Nauck, Bernhard (1986): „Der Verlauf von Integrationsprozessen und die Binnenintegration von türkischen Migrantenfamilien“. In: Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen (Hg.), *Segregation und Integration*, Berlin: Quorum, S. 56-105.
- Nauck, Bernhard (1988): „Zwanzig Jahre Migrantenfamilien in der Bundesrepublik. Familiärer Wandel zwischen Situationsanpassung, Akkulturation und Segregation“. In: Nave-Herz, Rosemarie (Hg.): *Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart: Enke, S. 279-297.
- Neumann, Ursula (1980): *Erziehung ausländischer Kinder. Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien*, Düsseldorf: Schwann.
- Nökel, Sigrid (1996): „Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben: Islam und zweite Immigrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland“. In: Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.): *Inklusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*, Köln: Rüdiger Köppe, S. 6-22.
- Nökel, Sigrid (1999): „Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland“. In: Klein-Hessling, Ruth/Dies./Werner, Karin (Hg.), S. 124-146.
- Paret, Rudi (1996): *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Peters, Rudolph (1979): *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague: Mouton Publishers.
- Pfeifer, Wolfgang. et al. (Hg.) (1995): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München: dtv.
- Pfeifer, Christian/Wetzels, Peter (2000): *Şiddetin Fail ve Kurbanları Genç Türkler – Junge Türken als Täter und Opfer von Gewalt* [Erweiterte Fassung eines Zeitungsartikels in der FAZ vom 30.03.2000: 14], Hannover: KfN Forschungsbericht Nr. 81.

- Pflüger-Schindlbeck, Ingrid (1989): „Achte die Älteren, liebe die Jüngeren“: Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration, Frankfurt am Main: Ate-naeum.
- Pusch, Barbara (1999): „Schleierhafter Protest? Zur Kopftuchdebatte in der Türkei“. In: Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.), S. 147-174.
- Renner, Erich (1975): Erziehungs- und Sozialisationsbedingungen türkischer Kinder. Ein Vergleich zwischen Deutschland und der Türkei, Heidelberg: Schindele.
- Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchale Protestbewegung, Tübingen: Mohr.
- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalisten und der „Kampf der Kulturen“, München: Beck.
- Rüsen, Jörn (1996): „Kollektive Identität und ethnischer Konflikt im Prozess der Modernisierung“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 142-151.
- Sag, Emir Ali (1996): „Üben islamisch-fundamentalistische Organisationen eine Anziehungskraft auf Jugendliche aus?“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 450-473.
- Sandt, Fred-Ole (1996): Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen, Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Schiffauer, Werner (1983): Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (1984): „Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsemigranten“. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Rev. suisse sociol. 2, S. 485-516.
- Schiffauer, Werner (1990): „Migration and Religiousness“. In: Thomas Gerholm, Yngve Georg Lithman (Hg.), S. 146-158.
- Schiffauer, Werner (1991): Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner (1997): Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (1997): „Kulturalismus vs. Universalismus. Ethnologische Anmerkungen zu einer Debatte“ [zuerst veröffentlicht in Die tageszeitung Nr. 4773, 14.11.1995: 14-15] In: Ders., S. 144-156.
- Schiffauer, Werner (2000): Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1991a): Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie. Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1991b): Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftstheorie. Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Schmidt-Grünert, Marianne (1999): „Forschung in einer lebensweltbezogenen und sozialwissenschaftlich ausgerichteten Sozialen Arbeit“. In: Dies. (Hg.). Sozialarbeitsforschung konkret. Problemzentrierte Interviews als qualitative Erhebungsmethode, Freiburg: Lambertus, S. 15-68.
- Schirazi, Ali (1993): „Zur Entstehung und Wandlung des iranischen Islamismus im Kontext der modernen Welt“. In: Bildungs- und Aktionszentrum Dritte Welt (Hg.), S. 15-23.
- Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Aylâ/Jansen, Mechthild M. (Hg.) (1997): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt: Campus.
- Schrader, Achim/Nikles, Bruno W./ Griese, Hartmut M. (1976): Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik, Kronberg: Athenaeum.
- Senator für Inneres, Kultur und Sport (2000): Bericht des Senators für Inneres, Kultur und Sport über den Extremismus im Land Bremen. Stand November 2000.
- Seufert, Günter (1997): Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart: Steiner.
- Seufert, Günter (1999): „Die »Türkisch-Islamische-Union« (DİTİB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation“. In: Ders./Waardenburg, Jacques (Hg.), S. 261-293.
- Seufert, Günter (1999): „Die Milli-Görüş-Bewegung (AMGT/IGMG): Zwischen Integration und Isolation“. In: Ders./Waardenburg, Jacques (Hg.), S. 295-322.
- Seufert, Günter/Waardenburg, Jacques (Hg.) (1999): Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa. Europe and Christianity als reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim Life in the diaspora, Stuttgart: Steiner.
- Simmel, Georg (1992 [1908]): Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Bd. 11 [Herausgegeben von Othein Rammstedt], Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992): „Die Kreuzung sozialer Kreise“. In: Ders., S. 456-511.
- Simmel, Georg (1992): „Exkurs über den Fremden“. In: Ders., S. 764-511.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1996<sup>4</sup>): „Türkei“. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.), S. 232-246.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1998): Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Statistisches Landesamt Bremen (1987): Volkszählung 1987. Gemeindeblatt der Volks- und Berufszählung 1987, Bremen.
- Statistisches Landesamt Bremen (1997): Ausländerzentralregister – Stand 31.12.1997, Bremen.
- Statistisches Landesamt Bremen (1998): 9.1 Ausländische Schüler/Schülerinnen nach Staatsangehörigkeit und Schularten 1998. An Schulen der allgemeinen Ausbildung, Bremen.



- Statistisches Landesamt Bremen (1999): Einwohnermelderegister. Bevölkerungstatistik (BIZ 14.07.99/02.XLS), Bremen.
- Steuerwald, Karl (1988<sup>2</sup>): Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Türkwe-Almanca Sözlük, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stirling, Paul (1965): Turkish Village, London: Weidenfeld & Nicholson.
- Strobl, Rainer (1998): Soziale Folgen der Opfererfahrungen ethnischer Minderheiten: Effekte von Integrationsmustern, Bewertungen, Reaktionsformen und Erfahrungen mit Polizei und Justiz, dargestellt am Beispiel türkischer Männer und Frauen in Deutschland [Interdisziplinäre Beiträge zur kriminologischen Forschung, Bd. 11], Baden-Baden: Nomos.
- Strobl, Rainer/Böttger, Andreas (Hg.) (1996): Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews, Baden-Baden: Nomos.
- Suzuki, P. (1963): „Encounters with Istanbul, Urban Peasants and Village Peasants.“ In: Science. 132, S. 891-892.
- Şen, Faruk (1996): „Die Folgen zunehmender Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung. Am Beispiel der türkischen Minderheit in Deutschland“. In: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), S. 261-270.
- Taylor, Charles (1997 [amerik. 1992]): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung [mit Kommentaren von Susan Wolf, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Amy Gutman & Jürgen Habermas.], Frankfurt am Main: Fischer.
- Tellenbach, Silvia (1995): „Zur Kriminalität der türkischen Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland“. In: Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS), 8. Jg., Heft 2, S. 221-231.
- Tertilt, Hermann (1996): Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam (1992): Islamischer Fundamentalismus., moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tietze, Nikola (2001): Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg: Hamburger Edition.
- Thomä-Venske, Hanns (1981): Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozess der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg: Rissen.
- Trautner, Bernhard (2000): „Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland-Türkei“. In: Faist, Thomas (Hg.), S. 57-86.
- Treibel, Annette (1988): Engagement und Distanzierung in der westdeutschen Ausländerforschung. Eine Untersuchung ihrer soziologischen Beiträge, Stuttgart: Enke.
- Walzer, Michael (2000 [amerik. 1997]): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Gesellschaft [Hg. und mit einem Nachwort versehen von Otto Kallscheuer], Berlin: Rotbuch.
- Weidacher, Alois/Lopéz-Blasco, Andrés (1982): Ausländerpolitik und Integrationsforschung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Darstellung wichtigster Ergebnisse mit Auswahlbibliographie, München: Deutsches Jugendinstitut.

- Weiss, Robert S. (1994): *Learning from Strangers. The Art and Method of Qualitative Interview Studies*, New York: The Free Press.
- Witzel, Andreas (1982): *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*, Frankfurt am Main: Campus.
- Witzel, Andreas (1989): „Das problemzentrierte Interview“. In: Jüttemann, Gerd (Hg.), S. 227-255.
- Witzel, Andreas (1996): „Auswertung problemzentrierter Interviews: Grundlagen und Erfahrungen“. In: Strobl, Rainer/Böttger, Andreas (Hg.), S. 49-76.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997): „Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus“. In: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.), S. 23-36.
- Wolff-Pweska, Anna/Schulz, Eberhard (2000): *Polen in Deutschland. Integration oder Separation*, Düsseldorf: Droste.
- Yonan, Gabriele (1993): *Einheit in der Vielfalt. Weltreligionen in Berlin*, Berlin: Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte des Senats.
- Zaimoğlu, Feridun (1997): *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*, Berlin: Rotbuch.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.) (1994): *Türkei - Sozialkunde: Wirtschaft, Beruf, Bildung, Religion, Familie, Erziehung*, Opladen: Leske + Budrich.

## Artikel aus Tages- und Wochenzeitungen

- ap: „Massenprotest für Koranschule. 300 000 demonstrieren gegen Maßnahmen des türkischen Militärs“. *Weser-Kurier* 108 (12.05.97), S. 3.
- ap: „Vorzeitige Neuwahl in der Türkei. Ciller wird Ministerpräsidentin“. *Weser-Kurier* 125 (2.06.97), S. 2.
- ap: „Richter erlauben Islam Unterricht“. *Weser-Kurier* 46 (24.02.00), S. 1.
- ap: „Mit Kopftuch kein Schuldienst“. *Weser-Kurier* 161 (14.07.98), S. 1.
- ap/dpa: „Druck auf Erbakan wächst. Türkisches Militär will den Einfluss der Fundamentalisten zurückdrängen“. *Weser-Kurier* 52 (03.03.97), S. 3.
- ap/dpa: „Türkei: Armee droht mit Waffengewalt. Warnung vor fundamentalistischer Unterwanderung“. *Weser-Kurier* 134 (12.06.97), S. 1.
- ap/dpa: „Kein Kopftuch-Verbot in Baden Württemberg. Landtag gibt jedoch Rückendeckung im Fall Ludin“. *Weser-Kurier* 163 (16.07.98), S. 4.
- Der Spiegel: „Titel: Zeitbomben in den Vorstädten. Die Ausländerintegration ist gescheitert. Überall im Land entsteht eine explosive Spannung. Bei jungen Türken und Aussiedlern, Randgruppen ohne Perspektive, wächst die Bereitschaft, sich mit Gewalt zu holen, was die Gesellschaft ihnen verweigert“. *Der Spiegel* 16 (14.04.97), S. 88-93.

- Der Spiegel: „Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der Multikulturellen Gesellschaft“. Der Spiegel 16 (14.04.97): Titelblatt.
- Der Spiegel: „Die letzte Schlacht. Durch den Streit um das Kopftuch einer muslimischen Lehrmittelsanwärterin ist die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion erneut aktuell geworden“. Der Spiegel 30 (20.7.98), S. 58-59.
- dpa: „Kopftuch ist ein Kampfinstrument. Verbot für Lehrerin verteidigt“. Weser-Kurier 166 (20.07.98), S. 4.
- dpa: „Klasse bekommt jetzt eine Lehrerin ohne Kopftuch. Streit für Grundschüler zu Ende. Muslimin will jetzt klagen“. Weser-Kurier 216 (15.09.99), S. 6.
- dpa: „15jährige Libanesin von der Schule verwiesen. Mit Kopftuch im Unterricht/Bezirksregierung ist hilflos“. Weser-Kurier 24 (24.09.96), S. 18.
- dpa: „Service“ für Moslems: Konto ohne Zinsen“. Weser-Kurier 243 (02.06.99), S. 4.
- dpa: „Erbakan wagt Kraftprobe. Widerstand gegen anti-islamistischen Kurs der türkischen Armee“. Weser-Kurier 53 (04.03.97), S. 2.
- dpa: „Erbakan gibt Druck nach. Forderung des Sicherheitsrats akzeptiert“. Weser-Kurier 55 (06.03.97), S. 2.
- dpa: „Kampf gegen Fundamentalismus“. Weser-Kurier 62 (14.03.97), S. 2.
- dpa: „Türkische Regierung gehorcht Militär“. die tageszeitung Nr. 5178 (14. März. 1997), S. 2.
- dpa: „Druck der Militärs: Erbakan will Fundamentalismus eindämmen. Türkischer Regierungschef lenkt in/Zwei Minister zurückgetreten“. Weser-Kurier 98 (28.04.97), S. 2.
- dpa: „Erbakan mit dem Rücken zur Wand. Regierungskrise in der Türkei. Sicherheitsrat tagt“. Weser-Kurier 124 (31.05.97), S. 1.
- dpa: „Islamisten gründen angeblich Partei“. Weser-Kurier 205 (03.09.01), S. 2.
- eb: „Fleischspende zum Opferfest“. Weser-Kurier 75 (30.03.99), S. 19.
- Frank, Helmut/Kruse, Kuno/Willeke, Stefan: „Zuflucht in der Moschee“. Die Zeit 35 (DOSSIER 23.08.96), S. 11-13.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim /Schröder, Helmut: „Zuflucht in der Abkehr?“ Die Zeit 35 (DOSSIER 23.08.96), S. 11-13.
- Hilbk, Merle: „Der Streit um das Kopftuch: Was muslimische Frauen denken. Im Glauben eine Heimat finden. Die Lehrmittelsanwärterin Ludin kämpft sanft, aber beharrlich. Ihre Entschlossenheit wuchs mit den Anfeindungen“. Die Zeit 31 (23.07.98), S. 7.
- Klüver, Reymers: „Gesellschaft mit beschränkter Weltsicht. Ungehindert hat sich die islamische AMGT mit zehntausenden von Anhängern ausgebreitet, die für eine extremistische Kaderschmiede gehalten wird“. Süddeutsche Zeitung 98 (28.04.95), S. 3.
- Klüver, Reymers: „Türken in Deutschland: Auf dem Weg ins Abseits? Einmal Bosphorus, aber bitte retour“. Süddeutsche Zeitung 174 (31.07.95), S. 3.
- Kılınç, Mehmet: „Wir Muslime leiden. Gegen Intoleranz und Eiferer“. Gastkommentar. taz-Bremen (28.02.98), S. 1.

- Lüders, Michael: „Ich bin doch kein Alien. Mit oder ohne Kopftuch – muslimische Studentinnen in Deutschland sind pragmatisch“. *Die Zeit* 31 (23.07.98), S. 7.
- Mehr, Max Thomas: „Schulfrei für alle Götter. Eine Berliner Senatorin, ein Richter und ein Vertreter der Türken diskutieren über islamischen Religionsunterricht“. *Die Zeit* 48 (19.11.98), S. 4.
- Neumann, Edgar: „Darf eine Muslimin mit Kopftuch unterrichten? Streit um die Einstellung einer deutschen Lehrerin afghanischer Herkunft in Baden-Württemberg“. *Weser-Kurier* 155 (07.07.98), S. 4.
- Pazarkaya, Utku: „Muslimische Weihnachten“. *Die Zeit* 52 (20.12.00), S. 6.
- pv: „Fleischspende stößt Behörde sauer auf“. *Weser-Kurier* 76 (31.03.99), S. 22.
- Schiffauer, Werner: „Sie verlassen die geschützte Zone! Kulturalismus versus Universalismus oder Das ungeduldige Auflösen von Widersprüchen im kulturellen ‚Diskursfeld‘: Ethnologische Anmerkungen zu einer Debatte und ihren praktischen Konsequenzen“. *die tageszeitung* 4773 (14.11.95), S. 14-15.
- Schuller, Axel: „Kontrolleure des Verfassungsschutzes sauer. Abgeordnete zitieren Innensenator zu einer Sondersitzung/Über angebliche Extremisten informieren“. *Weser-Kurier* 42 (25.02.98), S. 14.
- Schuller, Axel: „Jugendliche nicht einfach den Fundamentalisten überlassen. Kontrollkommission bestätigt Gefahren durch die islamische Milli Görüs“. *Weser-Kurier* 49 (27.02.98), S. 21.
- Sommer, Theo: „Der Kopf zählt, nicht das Tuch. Ausländer in Deutschland: Integration kann keine Einbahnstraße sein“. *Die Zeit* 30 (16.07.98), S. 3.
- Spiewak, Martin: „Das Recht auf Unterricht. Islam in der Schule war jahrelang ein Tabuthema. Nun wird er in Berlin als ordentliches Schulfach eingeführt“. *Die Zeit* 10 (02.03.00), S. 32.
- Spiewak, Martin: „Allah ist schulreif. Solange Deutschland islamischen Religionsunterricht verhindert, profitieren davon radikale Koranschulen“. *Die Zeit* 31 ([DOSSIER] 23.07.98), S. 9-11.
- Weser-Kurier: „Integrations-Problem nicht zukleistern. Ralf Bortscheller äußert sich über Islamwoche“. *Weser-Kurier* 220 (20.09.97), S. 17.
- Wiegand, Ralf: „Hier bin ich kein Deutscher, dort kein Türke. Der ehemalige Werder-Spieler Ersan Doğu und sein kurzes Abenteuer bei Galatasaray Istanbul“. *Weser-Kurier* (09.11.96), S. 37.
- Zaimoğlu, Feridun: „Was halten Sie von diesem Mann? Lügen ist zwecklos. Ein Türke erkennt an Ihren Blicken, wie Sie über ihn denken“. *Die Zeit* 23 (Leben 02.06.99), S. 4.



## Register: Sachen und Begriffe

*abdest* **159**

Abgrenzung 16, 48, 53, 65, 67

Absicherung, materielle 85

Absolutheit 146, 210f., 213

Abtreibung (kath. Kirche und § 218) 240

*ADÜTDF* 71, 243ff.

Affenabstammung 182

*abl al-kitab* **54**

*akulbâlig* **216f.**

Akzeptanz 178, 183, 187, 233, 297

Aleviten 10, 106

Alkohol 109ff., 124f., 135f., 149, 171f., 181,

192-195, 199, 202f., 215, 220, 269ff., 298

*Allab* 146f., 159, 181, 192, 195, 197ff., 203-

206, 212ff., 216f., 263, 271

Alltag 92, 155, 227, 259, 262, 275

Alltagskommunikation 60

Alltagsleben 28, 52, 65, 99, 121

*Alman üsüllü* **107**

Almosensteuer 168, 175f.

Alterspanne 64, 70

Alterssegment 64

Anarchie 122

Angebot, jugendspezifisches 25, 42, 64, 70-

72, 81f., 144, 150-155, 207, 224ff., 243f.,

254, 257, 289, 301

Angst 66, 86, 114, 142, 166, 188

Anomie 48

Anpassung, rechtliche 229

Anschlussfähigkeit 143

Ansehen 117, 146, 187, 255

Arbeitskollege(n) 111, 160, 162ff.

Arbeitslosigkeit 11, 91

Arbeitsmarkt 11, 85, 185, 209, 224

Arbeitsplatz 170-173, 196

Assimilation 93, 196, 209, 228, 274, 288

Asylbewerber 9

Atheist(en) 106f., 154, 209-212, 262f., 269,  
293, 297

*ATİB* 70, 113, 135, 140, 243, 245

Atmosphäre, freiheitliche 121

Attaché 212

Attitüde 116

Aufstiegsorientierung 93, 208, 273, 278f.

Auseinandersetzung(en) 26f., 85, 102, 117,

133, 160, 181ff., 219, 240, 242f., 252,

258, 262, 280f., 297

Ausländer 9, 26, 43, 67, 93, 106, 112f., 116,

142, 186, 201, 244, 254, 275f., 288, 296

Ausländerfeindlichkeit 42, 292

Ausländerstatus 142f., 299

ausleben 17, 132f., 137, 147f., 153, 163,

177f., 186, 192, 221, 223, 239, 254, 276

auswendig lernen 291f

Autorität 16f., 82, 90, 102, 277, 280, 294

*âyet* **157**

Barmherzigkeit 140

Bart(tracht) 129, 135, 137, 175

Bedeckung (s.a. Kopftuch) 133, 135, 137,

145, 177-192, 221, 237, 246

Bedürfnis(s)e, religiöse 148

Befragungssituation 31, 58, 62, 81

Bekehrungsversuch 175

Bekennntnis 20, 24, 47, 67, 152, 176, 193, 214  
 Bekleidung 177, 190, 292  
 Bekleidungsvorschriften 178f.  
 Beleidigung(en) 115, 117, 125  
 Benachteiligung(en) 27, 115, 142, 185f., 266  
 Beobachtung, teilnehmende 64  
 Berufstätigkeit (von Frauen) 183ff.  
 Bevölkerungsstruktur 67  
 Bevölkerungswachstum 67  
 Beweis, wissenschaftlicher 210ff., 293f.  
 Bewegung(en), soziale 233  
 Bewusstsein 9, 21, 31, 38, 51, 77, 113, 128, 144, 155, 181, 192, 222, 294  
 Bibel 205, 265-271, 298  
 Bildung 14f., 45, 47f., 64, 70, 73, 84f., 88-93, 99, 113, 128, 147f., 184, 194, 197, **208-215**, 219, 221ff., 228, 239, 254, 277f., 281, 286  
 Bildung, islamische 10, 129, 194, 287  
 Bildung, religiöse 16, 42, 66, 166, 258, 262, 281  
 Bildungsangebot(e) 72, 209, 214, 224, 278, 287  
 Bildungsaspiration 68f., 113, 209  
 Bildungsniveau 68, 85, 195f., 219, 279  
 Bindung(en) 24, 45, 49, 57, 65, 73, 77, 113, 144, 220, 245, 260, 272, 275, 287, 299, 305ff.  
 Binnenintegration 17, 26f., 87, 228, 230, 287f.  
 Biografie 11, 219, 308  
 Bundestag 133  
 CDU 234, 241, 244f., 276

## *cennet* **213**

Christ(en) 13, 16f., 43, 49, 54f., 98, 100, 106, 111, 122, 133, 146, 149, 161f., 166f., 170, 175, 205, 210, 216, 240, 262-272, 296, 297-299

Christen, türkische 133, 161

Christen, armenische 111

*community*, türkische 20f., 24, 26, 36, 86, 250

*community*, islamische 169, 288

Computer 210, 213, 229, 254

## *cuma* **253**

## *dar al-islam* **54**

## *dar al-harb* **54**

Darwinismus 182, 209f., 284

Definitionsmacht 24, 46, 233, 266

## *delikanlı* **36**

Demokratie 33f., 42, 47, 141, 145, 161, 241, 292

Demokratieverständnis 161f.

demokratisch 16, 131, 137, 161, 179, 191, 241, 292

Denken, relatives 146, 213

Denkstrukturen 60

deutsch fühlen, sich 239, 292

Deutung(en) 14, 30, 46, 78, 99, 159, 308

Deutungsmuster 30, 57, 59f., 76

Dialog 12, 55, 67, 73, 165, 167, 182, 209, 263, 297

Diaspora 20, 24, 31, 127, 299, 306

Differenz(en) 12, 16, 19f., 31, 43, 125, 204, 276, 296, 301

Differenzierung, soziale 48ff.

Differenzierungsprozess(e) 49

Disco(theken) 193, 210f, 219ff

- Diskriminierung 22, 32, 47, 99, 141ff., 185f., 201, 236
- Diskriminierungsursache(n) 142f., 299
- Diskurs(e) 10f., 25, 27, 30, 45, 53, 115, 137, 145, 185, 196, 252, 276, 299, 305ff.
- Diskursfeld 24, 30, 74, 77, 154
- Distanz, gesellschaftliche 62
- DİTİB* 35, 70-72, 136ff., 158, 230, 243-253, 282ff., 298-302
- Divergenz 62, 246
- Diyamet* **130**, 153, 158, 244, 251, 282
- Doppelpass 161, 240, 244
- Dorf 21ff., 38, 84f., 89, 176
- Drecksarbeit 116
- Druck, familiärer 35, 98
- dua* **157**
- Ehefrau(en) 107, 180-183, 188
- Ehre 19, 22, 124, 181, 187
- Einrichtungen, eigenethnische 35, 87
- Einwanderergeneration 27, 74, 85, 92f., 209, 215, 221, 254, 278
- Engagement 10, 11, 24, 39, 111, 163, 202, 230f., 243, 245, 293
- Entbettung 43f
- Erfolg 70, 84, 94, 97, 103, 184, 187, 243, 255, 277f., 296
- Erhebungsgruppe 64
- Erkenntnisinteresse 14
- Erklärung, wissenschaftliche 120, 210f., 215
- Erziehung 21, 23, 38, 48, 89-102, 104, 133, 150, 215, 217, 219, 239
- Erziehungsideale 21, 47f., 89ff.
- Erziehungsprozess 36, 93, 219
- Evolutionstheorie 120, 182, 209, 262
- ezan* **129, 133**, 137, **152f.**, 160ff., 289
- Familiengeschichte 90
- Familiennachzug 65, 85, 224
- Familienunion, Türkische 71, 300
- farz* 148, **208f.**, 211, 219, 221
- Fasten 148f., 151f., 165-169
- Fatih*-Moschee 36, 70, 103, 226, 233, 244, 246f., 255
- Fazilet*-Partei 134, 244, 300
- Feindbild(er) 11, 31, 33, 35, 37, 236, 292
- Feste, islamische 64, 67, 232f.
- fetwa* 87
- Föderation, islamische 12, 19, 177, 226, 261
- Forschungsdesign 14
- Forschungsverlauf 14, 58f.
- Fragestellung 11, 14, 49, 63f., 77
- Frau(en) 13, 23, 27, 32, 39, 45ff., 91, 121, 133ff., 140, 177-192, 202f., 206f., 224, 226f.
- Frauenbild 183
- Frauengruppen 39
- Freiheit, der Drang nach 118
- Freitagsgebet 14, 67, 157-160, 217, 223, 227, 232, 253, 289
- Freizeit 40ff., 144, 149ff., 190, 224, 226f., 255
- Fremdbilder 15, 54
- Fremddetermination 60
- Fremde(r) 9, 22, 31, 54f.
- Fremdenfeindlichkeit 25, 29, 32, 236
- Freundeskreis(e) 15, 82f., 102-113
- Freundin(nen) 97, 119, 190, 194
- Freundschaft 15, 102, 113
- Fronten 121, 250, 302



- Führung, gesellschaftliche 146ff.
- Führungsstrukturen, gemeindliche 146
- Fundamentalismus 13, 32ff., 92, 142, 233, 303
- Fundamentalisten 185, 216, 303ff.
- Funktionär(e) 16, 64, 223, 244
- Gastarbeiter 9, 45, 51, 85, 224
- Gastarbeitermilieu 10
- Gebet 40f., 140, 146, 149ff., 153, 155, 157-160, 162f., 165, 167, 176, 187, 193, 204, 226f., 253, 267, 286, 289
- Gebetsraum, Gebetsräume 87, 163, 227, 238
- Gebetspflicht 149, 152, 164, 253
- Gebetsruf 133ff., 161f., 164, 275
- Gebetszeit 150, 166, 291
- Gebot(e) 99, 167, 187ff., 192ff., 200, 214, 216, 277
- Gefahr(en) 94ff., 105, 166, 207f., 254, 289
- Geistliche(r) 17, 129, 220, 249, 278, 282-286
- Gemeindebildung(en) 11, 19
- Gemeindeleben 74, 160, 226
- Gemeinschaft 19, 20ff., 35, 40, 49f., 54, 143, 152, 173f., 200, 203, 283, 295f., 306, 308
- Gemeinwesen 100, 146, 233
- Generationenfolge 50f.
- Generationenkonflikt 23
- Generationenlage 50
- Generationenwechsel 51, 282
- Genuss, sexueller 224
- Gericht, inneres 196ff.
- Gericht, jüngstes 125, 147f., 210, 271
- Geschlecht(er) 39, 45ff., 91f.
- Gesellschaftsordnung 16
- Gesellschaftsstruktur, vormoderne 131
- Gesetzgebung, deutsche 133, 268
- Gesinnung(-sethik) 195f., 277, 294
- Gewalt 25, 35ff., 94, 95
- Gewissen 192-209, 211, 277, 294
- Glaube 35, 40, 79, 104, 112, 120, 122, 140f., 149, 151, 154f., 164, 172, 174ff., 178, 192, 199, 207, 210, 266f., 272, 283
- Glaubensbekenntnis 193, 214, 294
- Glaubensfreiheit 134, 141, 182,
- Glaubensinhalte 11
- Gleichberechtigung 257, 280
- Glücksspiel 135
- Gottesfurcht 154, 197
- Gottessohnschaft 262f.
- Graue Wölfe 71f., 113, 139, 141, 243f., 299ff.
- Grenze(n) 12, 54, 96, 101f., 104, 133, 145, 165, 169, 194, 198, 214, 223, 239, 243, 295
- Grenzüberschreitung 199
- Grundgesetz 132, 137, 145, 161, 242, 250, 277, 292
- Grüne, Bündnis 90/Die Grünen 238, 244
- gīnah* **195**
- Güter, sprachliche und symbolische 61
- Güter, konsumtive 88
- Güter, immaterielle 86, 143
- hac* 126, **168-177**
- hac* **168**, 173f., 176
- hadd*-Strafen **195**, 197
- hadi*s **160**, 192, 211, 215
- hāfiṣ* **262**

- Häresie 54, 177  
*halife* 140, **192**  
 Haltung, wertkonservative 17  
 Handeln 30, 45, 50, 52ff., 81, 136, 148, 194, 196ff., 293, 295  
 Handeln, rekursives 52ff.  
 Handeln, politisches 34, 136, 240  
 Handlung(en) 66, 72  
 Handlungsmöglichkeiten 195, 210  
 Handlungsmuster 7, 51  
*haram* **87, 140, 211**  
 Heimat 14, 21, 42, 84, 118, 140, 275, 289, 292  
*helâl* **87, 140**  
 Herausforderung 107, 117  
 Herkunftsland 16  
 Herrscher, christliche 140  
 Heterogenisierung 10, 27, 224f.  
 Hinderniss(e) 133, 164  
 Hinterhofmoschee 223  
*hoca(s)* 95, 103, 130, 147, 153, 156, 158ff., 188f., 196f., 213, 215f., 220, 229, 243, 257, 261, 266, **282ff.**, 286  
 Hochislam 23, 215  
 Hochislamisierung 23, 38  
*huris* **206**  
 Idealbild 192, 225  
 Identität(en) 9, 16, 19ff., 26, 29, 43, 45, 52, 113ff., 127, 143, 191, 204, 277f.  
 Identitätsaspekte 82, 299  
 Identitäts-Standards 53  
 Identitätsverlust 96  
 Ideologie 16, 33, 43f., 53, 78, 99, 141, 250, 399  
 IGMG 12f., 42, 136, 176, 235, 250, 263  
*İmam-Hatip*-Schule **218f.**, 284  
*imam* 153, 158ff., 240, 252, 261f., 284, **284**  
 Individualisierung 17, 23, 38, 41, 48f., 89, 121, 143, 162, 188, 253, 277ff., 292, 299  
 Individualisierungsprozess(e) 48  
 Individualität 38, 49  
 Individuum 22, 38, 40, 45, 49, 53f.  
 Inferiorität 279  
 Informationskontrolle 81  
 Inkorporation 23  
*inşâallah* 175  
 Institution(en) 20, 28, 32, 73, 87f., 228, 252, 255, 291  
 Integrationsmedium 7, 300  
 Integrationsverlauf 75, 110  
 Integrationsvorstellung 58, 322  
 Integrität 8, 35, 125, 201, 206  
 Interaktionsbeziehung 51f  
 Interessen, innenpolitische türkische 113, 127f., 246ff.  
 Interessenvertretung 37, 233, 235ff., 246, 288  
 Interpretation 191, 214, 217, 274, 277, 285  
 Interview (problemzentriertes) 14ff., 54f., 57-81  
 Interviewer 14, 54, 72ff.  
 Interviewprotokolle 15  
*İsa* 269  
 Islam, deutscher 25, 273ff.  
 Islamisierung 140, 144, 234  
 Islamrat 42, 87, 214, 250  
 Islamverständnis 34, 138  
 Islamvorstellung 156  
 Islamwissenschaft 31, 33

- Islam-Woche, Bremer 12, 73f, 234f
- Isolation 26f., 86, 94, 105, 112, 116, 280f., 289, 296
- Jenseits 204ff.
- Jesus 182, 193, 262ff.
- Juden 140, 267ff., 271
- Judentum 20
- Jugendabteilung(en) 64-69ff., 74, 81, 104, 152, 171, 231, 255, 257ff., 287
- Jugendarbeit 64, 71f., 152, 207, 238, 244, 252-262, 284, 296
- Justiz („innere Justiz“) 154
- Ka'ba (Kābe)* 159, 172
- kamet* **152**
- Kampf, politischer 180, 237
- Kanak Sprak 117
- Kapital, kulturelles 61f., 233
- Kemalismus 99, 132, 138, 299
- Khalif 140, **192**, 203
- Kindheit 65, 93, 106, 112, 138, 150, 217f., 220
- Kirche(n) 12f., 17, 49, 73, 122, 161f., 166f., 210, 240ff., 250, 264-267, 269f., 297f.
- Klassenlage 50
- Klischee 117
- Kohäsion, soziale 227, 288
- Kompetenz, rituelle 218, 286
- Konflikt(e) 72, 88, 91, 94, 142, 181f., 185, 247, 249
- Konfliktlage(n) 14, 96
- Konkurrenz 91, 133, 160, 166, 247, 250, 262, 298
- Konstruktion, ästhetische 78
- Konstruktion, realistische 60
- Konstruktionsakt(e) 61
- Kontamination 110
- Kontingenz 50
- Kontrolle 35, 129, 154, 206, 231
- Konzept, pädagogisches 96f., 102, 285
- Kopftuch 45, 47f., 134f., 137, 177-195, 221, 247, 262, 279, 289, 295
- Körperschaftsrecht(e) 19, 39, 72, 250f., 258, 298, 306, 309
- Kreise, Kreuzung sozialer 20, 49
- Kriminalität 29, 53, 70, 92, 115, 203
- Krise 25, 304
- Kritik, antiautoritäre 16f., 277ff.
- Kritik, fundamentalistische 304
- Kruzifix-Streit 242, 297
- keijfür* **193f.**
- Kulturcharakter, der deutsche 301
- Kulturgüter 50
- Kulturkonflikt 93
- Kulturkonfliktthese 24, 29f.
- Kulturmilieu 297, 306, 308
- Kulturmuslime 54, 67, 112, 271
- kurban* 123, **176f.**, 233
- kurban bayramı* **176**
- la ilaha illallah* **214**
- Laienbewegungen 285
- Laizismus 16, 129f., 138, 240ff., 249, 297ff.
- Leben, kollektives 24
- Leben, rechtschaffenes 112, 193
- Lebensbedingungen 32, 77, 245, 325
- Lebenserfahrung(en) 14, 111
- Lebensführung 11, 15, 45ff., 195f., 203, 277, 285, 293ff., 298, 305, 308

- Lebensmittelpunkt 93, 224  
 Lebensrealität 10, 135, 220f., 292  
 Lebenssituation 31, 40, 45, 73, 198, 259, 274  
 Lebensstandard 114  
 Lebensstil 16, 25, 29, 45ff. 121, 178, 181f.f., 203, 216, 293, 304  
 Lebensweise 21, 23ff., 114, 122, 172, 192, 202ff., 220, 281, 298  
 Lebenswelt(en) 21, 36, 40, 89, 204, 207, 212, 289  
 Lehrer(innen) 96, 153, 178f., 184f., 237, 283, 285  
 Leitkultur 10  
 Liebe, elterliche 83  
 Lobby, Lobbies 74, 141  
 Logik 204, 262  
 Lustobjekt 190  
  
 Macht, politische 134, 140, 269  
     transzendente 182, 213  
 Machtstruktur 88  
 Mann 98f., 107, 183, 206f.  
 Materialismus 109, 122  
 Materialismus, medizinischer 200, 211  
 Medien 9, 24, 65, 115, 120, 142, 225, 235f.  
*medrese (madrassa)* **228**  
 Meidungsvorschriften 110  
 Mekka 126f., 178ff., 183, 186  
 Menschenrecht(e) 134, 137, 142, 145, 245, 292, 300, 305, 307  
*mescid* 165, **250**  
 MHP 113, 140, **245**, 300  
 Migrantenmoschee 139, 290  
 Migrantenstatus 11  
 Migrationsentscheidung 86  
 Migrationserfahrung 11, 24, 35, 92, 153  
 Migrationsforschung 28ff., 39  
 Migrationsgeschichte 11, 17, 196  
 Migrationsgründe 84  
 Migrationskosten 83, 93  
 Migrationsverlauf 114  
 Migrationsziele 85, 209, 224  
 Milieu, sozialmoralisches 17, 295ff., 304  
 Milieu, klassenheterogenes 297, 304  
 Milieuspezifität 48  
 Militär 34, 129  
*Millî Görüş* 34, 42, 70ff., 103, 136, 143, 229f., 243-252, 258, 282ff., 287, 300ff., 306f.  
 Minderheit 10, 13, 21-24, 28, 32, 45, 53, 93, 90f., 106, 117-122, 152, 155, 225, 237f., 244, 260  
 Misstrauen 65, 90, 116  
 Mitarbeiter, ehrenamtliche 64, 70f.  
 Mitgliederstruktur 57, 256  
 Mitgliedschaft 14, 20, 24, 27, 47, 57, 77, 230ff., 286, 291, 301  
 Mittler, eigenethnische 88  
 Mittlerfunktion 28  
 Moderne 33, 38, 44, 47f., 92, 127, 131, 206, 307  
 Modernisierung 208, 304  
 Modernisierungserfahrung(en) 17, 146  
 Modernisierungsprozess(e) 132, 299  
 Monotheismus 206, 298  
*müezzin* 153, 161, 275  
 Muhammad 99, 152, 160, 167, 262f., 268, 298  
*musahiplik* 106

- Muslim(e), faktische 20, 273
- Muslim(e), organisierte 9, 21, 24, 65, 82, 288
- Muslim(e), praktizierende 10, 20, 92, 272
- Muslime, richtige 15f, 145-177
- Muslime, moderne 194, 198, 201
- Mutter 99, 104, 183, 217, 219ff.
- Nachbar 86, 107, 142, 234, 274
- Nachbarschaft 147
- Nagel und Fleisch 127, 132, 140
- Nahrungsmittel, erlaubte 87
- namaz* (rituelles Pflichtgebet) 149, 162, 165, 227, 253
- Nation 17, 49, 53, 99, 300, 307
- Nationalismus 99, 139ff., 143ff., 300
- Nationalität(en) 32, 141ff.
- nefis* 207
- Ninja-Kämpfer 188f.
- Normalität 36
- Norm(en) 20, 25, 28, 30, 91, 137, 188
- nur* 207
- Nurculuk*-Bewegung 71
- Offenbarung 214, 262f., 268, 270, 294, 298
- Offene-Tür-Arbeit 255
- Offensive 234
- Öffnung 27
- Orientierung(en) 31, 37ff., 48, 131, 160, 244
- örtünmek* 177
- Osmanen 127ff., 139ff.
- Osmanisches Reich 99, 127-132, 139ff.
- Paradies 84, 168, 205ff., 213
- Parteien, christliche 241
- Parteien, deutsche 10, 138, 244ff., 275, 293
- Partei(en), islamische 34f., 138, 233, 244-248, 274, 293
- Parteien, türkische 17, 34f., 129, 134, 138ff., 244ff., 293, 300ff.
- Parties 97, 109, 254
- Peripherie 35, 285
- Permissivität 90
- Persönlichkeit 49, 124, 172, 195
- Perspektive(n) 85ff., 143f., 180, 215, 252f., 272ff., 297f.
- Pfad, der richtige 70, 83, 203f., 209
- Pfeiler, fünf 147ff., 152, 173ff., 209, 214
- Phänomen, migrationsspezifisches 20
- Pilgerreise 168-176
- PKK* 141
- Politik 12, 16, 24, 34, 127-141, 145, 158, 233, 235ff., 242-248, 253, 273ff., 277, 288, 298-302, 307ff.
- Positionsgüter 24, 233
- Präferenz(en) 26, 36, 71, 102, 106, 235ff., 246, 301
- Prestige 15, 74, 143
- Prophet(en) 54, 160, 167, 175, 182, 193, 212, 263, 266-271, 298
- Prototyp 184, 244, 256
- Provokation(en) 116f., 161, 189
- Prüfung, das Leben als 167f., 198, 204f.
- Prügel 94ff., 103
- Pubertät 217ff.
- Qur'an*-Kurse (-Unterricht) 65, 72, 102ff., 137, 144, 154, 166, 209, 215-219, 227, 238, 247, 258ff., 270, 285ff.
- Qur'an*-Lektüre 138
- Qur'an*-Rezitation 216, 259f.

- ramazan* 12, 123, 149ff., 152, 165f., 233, 258
- Rassismus 30, 42, 143
- Rationalisierung 200, 277, 295
- Recht(e) 17, 24f., 27, 118, 120, 129, 131, 133, 142, 161f., 183f., 198, 246ff., 266, 274, 292, 296f., 307f.
- Recht, deutsches 20, 39, 143, 225, 306
- Recht, islamisches 54, 67, 140, 165, 195ff., 225, 277, 285
- Rechtsgelehrte(r) 198
- Refah*-Partei 34f., 134, 245, 247
- Reflexion 41, 58, 61, 73, 94, 162, 294
- Reflexivität 52
- Regelschule, türkische 93
- Regierung, die türkische 34f., 130, 134, 141f., 246f., 304
- Reinheit(-svorstellungen) 110, 123-126, 159, 200
- Re-Integration 28
- Re-Islamisierung 24, 129f., 179f., 214f.
- Religionen 132, 140, 161, 194, 207, 264-268, 272
- Religionsbegriff 143, 276
- Religionsfreiheit 17, 129f., 133, 161, 178
- Religionsunterricht 12, 73f., 221f., 242, 285, 309
- Religionswissenschaft 20, 65
- Religionszugehörigkeit 10, 16, 20, 25, 28, 30f., 42, 29, 99, 106, 112, 124, 141, 167, 273, 277, 298f.
- Religiosität 20f., 25, 28-48, 77f., 152, 186, 204, 212, 215, 223
- Repräsentanz, öffentliche 24, 82, 119, 185, 233
- Respekt (Achtung) 15, 22, 27, 36, 90f., 100ff, 111, 118f., 163, 182, 280
- Re-Traditionalisierung 293ff.
- Rezitation 216, 286f.
- Rückkehr 93, 224
- Rückkehrhoffnung 85
- säkular 22f., 31, 35, 42, 47, 129ff., 146, 178, 212, 294, 307
- Säkularisierung 17, 41, 50, 297, 300, 309
- Satan 99, 202f., 207, 213
- Schlagen 94f., 103
- Schulunterricht 65, 104, 182
- Schweinefleisch 85, 87, 110, 124, 142, 149, 166, 192f., 195, 200, 211, 269ff., 298
- Segregation 42f., 112, 285
- Selbstbild(er) 48, 53f., 70, 81, 116, 144
- Selbsteinschätzung 68, 70
- Selbstverständnis 17, 82, 143, 196, 234, 277f.
- Sexualität 135, 147, 207, 269, 283
- Sommerinternat(e) 39, 259
- Sozialforschung, qualitative 49, 53
- Sozialisation, familiäre 23, 93ff.
- Spaltung(en) 26, 160, 223, 247, 302
- Spaß 117, 170, 173ff., 202, 216, 233
- SPD 244, 276
- Speisevorschriften 87
- Sportunterricht 134, 184
- Sprache, die Deutsche 84ff., 88, 154, 178, 240, 256, 280, 282
- Sprache, die Türkische 97, 114, 153, 222
- Sprachvermögen 60
- Staat 22, 35f., 43, 50, 125, 147, 197, 240ff., 256ff., 277, 297ff., 309f.

- Staat, islamischer 128-131
- Staat, türkischer 128-131, 153, 243, 248ff., 278, 282, 291, 299, 302, 309f.
- Staatsangehörigkeit 67ff., 99, 141, 299
- Staatsangehörigkeitsrecht 244
- Staatsbürgerschaft 9, 67f, 253, 273
- Status 11, 14f., 20ff., 30, 36, 66, 74, 101, 142f., 169ff., 183, 209, 233, 255, 299
- Stellvertreterfunktion 82, 185, 233, 236, 288
- Stigma 43, 53f., 76ff., 81, 93, 115, 142, 296
- Struktur 21f., 25-28, 30, 36, 38, 47, 51f., 57, 60-64, 77f., 82f., 88f., 91ff., 131, 225ff., 239, 251, 278, 282, 284f., 291, 304
- Struktur, dialogische 28, 55
- Sünde(n) 112, 170ff., 192-209, 217, 262
- Sunna 167, 186, 218
- sünnet* **160, 175, 212**
- Symbol, politisches 178ff.
- Symbol, nationales 287, 299
- Synthese, Türkisch-Islamische 110, 130
- System, europäisches 99
- şehadet* **294**
- şirk* **206**
- Tabubruch 199
- taqîya* **115**
- Teilhabe, gesellschaftliche 10f., 15, 143, 280
- teşbih* **157**
- terroristisch 34, 120
- Theologie, islamische 197, 205, 269f., 285, 298, 309
- Tochter 121, 188, 191
- Toleranz 121, 142, 178, 184, 188
- Tradition 15f., 24, 28, 39ff., 43-48, 52, 92ff., 97ff., 105ff., 114, 123, 127-139, 144f., 159, 179, 189ff., 208, 219ff., 274, 277ff., 293ff., 299, 304
- Traditionskritik 294
- Transkription 15, 66, 74-76
- Treffpunkt (Moscheen als) 159, 227, 290
- Trennung 20, 30, 49, 93, 129, 144, 181ff., 241ff., 279, 299, 302, 306
- Trichinen 200
- Tschador* **189**
- Überlegenheitsansprüche 35ff.
- ülkücü* **139**
- Umbruch 145, 155f., 215, 226, 273, 279, 291, 295
- ümmet* **173**
- Ungläubige(r) 54, 112, 182, 190, 207
- Unreinheit 110, 123f., 192
- Unterwerfung 146
- Utilitarismus 196
- Vaterland 133, 149, 287
- Vaterlandstreue (s. *ülkücü*)
- Verantwortlichkeit 167, 191
- Verantwortung 115, 119ff., 144, 147, 192ff., 204, 209ff., 253, 279
- Verbote 36, 137, 156, 167, 179, 216, 220
- Verbundenheit 102, 244
- Vereinsrecht 19ff., 25f., 115, 225
- Vereinsstrukturen 25, 28
- Verfassung (Grundgesetz) 137, 145, 161f., 196, 242, 250, 274, 278, 299
- Vergesellschaftung 65
- Verrechtlichung 115, 180, 291

- Vertrauen 111f., 155, 186
- VIKZ 72, 244, 250
- Volk 127f., 140
- Volksislam 215
- Vorschrift(en) 122, 135, 198, 215, 278
- Vorurteil(e) 17, 33, 42, 76, 81, 102f., 120f.,  
142, 170, 185ff., 239f., 267
- Vorurteilsstruktur 31, 59, 116, 121
- Wahlfreiheit 98
- Wandel 51, 89, 92, 99f., 145, 168, 174, 183,  
277, 281
- Waschung, rituelle 159
- Weg, der richtige (s. a. Pfad) 96ff., 155, 203-  
206
- Weihnachten 93
- Weltbild(er) 25f., 50f., 119, 209, 293, 295
- Wert(e) 10, 15, 22, 24, 28, 30, 36, 42, 52,  
82f., 91f., 97f., 105, 107, 118, 132, 145f.,  
151, 167, 187, 219, 239, 264f., 292, 296f.
- Wertewandel 123, 228
- Wertvorgaben, ideologische 139
- Widerspruch 24f., 28, 50, 121f., 193, 205,  
308
- Widerspruchspotential 25
- Wissenschaft 61, 77f., 120, 200, 209-215
- Wohlstand 116
- Wundergeschichten 294
- Würde 19
- ṣekāt* **168**, 175f.
- Zilhicce* **176**
- Zinsen (Zinsverbot) 155f.
- Zivilreligion 306f.
- Zivilisation, westlich-christliche 73
- Zocken (Glücksspiel) 136, 208
- Züchtigung, körperliche 283
- Zukunft 122f., 244, 248, 257, 273-276, 301f.
- Zusammenhalt 83, 117, 230, 250, 288
- Zwang 102f., 181, 188, 191, 259, 283ff.
- Zwangsidentität(en) 279





## Interviewsituationen

Alle Interviews fanden jeweils in Räumen der betreffenden Gemeinden statt. So schwer auch manche der Termine zu verabreden waren, so freundlich wurde ich doch überall aufgenommen, wenn es denn gelungen war, den Kontakt zu möglichst mehreren Jugendlichen aus den einzelnen Gemeinden herzustellen. In aller Regel hat einer der beteiligten Jugendlichen während der Gespräche für stets frischen Tee oder andere Getränke gesorgt, wenn nicht andere Gemeindemitglieder diese Aufgabe freundlicherweise übernommen haben. In einigen Gemeinden wurde ich am Rande der Interviews von den *bocas* zu einer Mahlzeit eingeladen, was immer Gelegenheit bot, diesen mein Vorhaben zu erläutern. Auch hier waren die Reaktionen einhellig positiv. Trotzdem gab es natürlich atmosphärische Unterschiede in einzelnen Gemeinden. Diese Unterschiede hingen aber nicht mit verschiedenen Dachorganisationen zusammen, sondern eher damit, wie geläufig den jeweiligen Gesprächspartnern Kontakte und Gespräche mit Deutschen sind.

### 1. *Eyüp-Sultan-Camii (DİTİB)*

Das Interview fand am 4.6.99 im Büro der neuen *Eyüp-Sultan*-Moschee statt. Wir hatten uns für 18:00 Uhr verabredet. Meine drei Gesprächspartner waren beim Abendgebet, als ich kam. *H.* kenne ich seit der BEK-Untersuchung.<sup>422</sup> Er hatte - damals 17-jährig - seinen Vater vertreten, der als Vorsitzender des Moscheevereins aus gesundheitlichen Gründen nicht an einem Interview teilnehmen konnte. Zusammen mit dem etwas älteren Pressesprecher der Gemeinde hatte er als Übersetzer fungiert, sich aber auch selber und eigenständig geäußert. Mit *H.* und *Ö.A.* und einigen anderen Jugendlichen hatte ich im August 1998 den damaligen Stand meiner Fragestellungen diskutiert; sie wussten daher in etwa, worum es mir in diesem Gespräch gehen würde. Auch *Ö.D.* kenne ich seit der ersten Untersuchung von 1995. Er hatte das Gespräch mit der *Zeyn-El-Abidine*-Moschee (*Millî Görüş*) übersetzt. Später trafen wir noch einmal zusammen. *Ö.D.* übersetzte für *T. Hannemann* und mich eine Veranstaltung in den Räumen der *Selimiye*-Moschee (*DİTİB*) in Blumenthal, die aus Anlass der bevorstehenden Pilgerreise für die Pilger ausgerichtet wurde. Am Rande dieser Veranstaltung diskutierten wir sehr engagiert, dabei ging es auch um brisante Fragen, wie z.B. Homosexualität und Religion, und wir diskutierten kontrovers, aber wir diskutierten.

Dieses neue Interview fand in sehr offener Atmosphäre statt; bisweilen bewiesen die Gesprächspartner einen ausgeprägten Sinn für Ironie und einen etwas beißenden Humor, wenn gleich entscheidende Fragen mit großer Ernsthaftigkeit und Engagement, niemals beiläufig besprochen wurden. Ich brauchte verhältnismäßig wenig mit meinen vorbereiteten Fragen einzugreifen. Lange Phasen des Gesprächs entwickelten sich aus einer gewissen Eigendynamik heraus. Mitunter ermunterten die drei mich förmlich, meine Fragen vehementer vorzutragen. Ich tat das eher zurückhaltend, wurden die meisten mir wichtigen Punkte doch auch aus dem Gesprächsfluss heraus angesprochen. Eine Besonderheit dieses Interviews ergab sich aus der Anwesenheit des Sohnes des *bocas* der Gemeinde. Der, deutlich jünger als die Befragten, war vorübergehend zu Besuch aus der Türkei und deshalb nicht des Deutschen mächtig. Er saß aber geduldig dabei, kochte von Zeit zu Zeit frischen Tee und schaltete sich nur dann ein, wenn einzelne türkische Worte fielen, die seine Aufmerksamkeit erregten. Insbesondere reagierte er dabei auf den Namen *Millî Görüş* oder auf Personen und Parteien usw., die zu deren Umfeld gehören, indem er vehement sein Missfallen bekundete oder umgehend den Namen *DİTİB* bzw. *Diyanet* erwähnte. Und jedes Mal sorgte er damit bei den anderen für ausgesprochene Heiterkeit.

---

422 Frese/Hannemann 1995.

*H.* ist 22 Jahre alt, wurde in Bremen-Nord geboren. Nach dem Abschluss des Gymnasiums studiert er im vierten Semester Wirtschaftswissenschaften an der Uni Bremen; *Ö.D.*, 23 Jahre alt, ebenfalls gebürtiger Bremen-Norder; er studiert im 8. Semester Wirtschaftswissenschaften und plant, sein Studium Ende nächsten Jahres zu beenden. Bis zum Vordiplom studierte er an der Universität Bielefeld, seitdem in Bremen. Er ist seit kurzem mit *H.*'s Schwester verlobt; *Ö.A.*, 23 Jahre alt, geboren im Umland, studiert im sechsten Semester Wirtschaftswissenschaften. Alle leben noch bei den Eltern.

## 2. *Fatih-Camii I. (Millî Görüş)*

Das Interview fand am 6. Mai 1999 in den Räumen der *Fatih-Moschee* statt. Am Vorabend des Freitags waren alle Räume der Moschee gut besucht. Wir mussten wegen anderer Veranstaltungen mehrmals den Raum wechseln und wurden auch danach noch häufiger unterbrochen, wobei alle Leute, die zufällig oder mit konkreten Absichten die jeweiligen Räume betraten, neugierig und wohlmeinend reagierten, wenn sie den Anlass unserer Zusammenkunft erfuhren, und deshalb nicht so schnell den Raum wieder verließen.

Die eigentliche Verabredung zum Interview war mit *V.*, *T.* und *M.* getroffen worden. Ich hatte mich etwas nassforsch zu einer Versammlung des Vorstands der Jugendabteilung, dem alle drei angehören, selbst eingeladen, bei der Gelegenheit noch einmal für meine Untersuchung geworben und schließlich mit den Genannten den Termin vereinbart. *V.* bestätigte im Interview mein Vorgehen: „*Den Druck musst du machen, das können wir nicht tun.*“ Aus unterschiedlichen Gründen konnten *T.* und *M.* nicht am gesamten Interview teilnehmen; *T.* musste wegen anderer Verpflichtungen früher gehen, *M.* kam später dazu. Insgesamt war in dem Interview die Sorge der Gesprächspartner deutlich, dass sie sich zu so wichtigen Fragen, wie ihnen der Islam eine ist, falsch, inkompetent oder unangemessen äußern könnten. Das wurde auch immer dann deutlich, wenn dritte, unter Umständen ältere Personen zwischenzeitlich den Raum betraten: Die Befragten wurden umgehend spürbar zurückhaltender in ihren Stellungnahmen. Eine solche Störung verursachte ein junger Mann, der innerhalb der islamischen Zusammenhänge (und zunehmend darüber hinaus) wegen seiner Ämter großes Ansehen und Bekanntheit genießt. Er, versiert im Dialog mit Kirchen wie Politik, machte mich auf einen Konflikt aufmerksam, der zwischen dem Gemeindevorstand und vielen Jugendlichen schwelte: dass vom Vorstand für alle Gemeinderäume verhängte Rauchverbot empfänden manche Jugendlichen als (zu) große Einschränkung. Und die Möglichkeiten, etwa vor der Tür zu rauchen, sei für viele keine Alternative, da es sich nicht schicke, das vor älteren Respektspersonen und schlimmer, womöglich dem eigenen Vater zu tun. Sie würden deshalb lieber wieder Jugendräume nutzen, die von der eigentlichen Gemeinde getrennt seien, so wie ‚es früher war‘. Den Befragten war es spürbar unangenehm, vor mir einen gemeindeinternen Konflikt auszubreiten; der Hinzugekommene sah aber eine Gelegenheit, mir die Offenheit in der Gemeinde im Umgang mit internen Konflikten zu demonstrieren. Diese Strategie ist mir auch in Gemeinden anderer Dachorganisationen häufiger begegnet, was die Vermutung nahelegt, sie folge taktischen Absprachen innerhalb dieser Organisationen, deren Ziel ist, plurale und auch dissonante Strukturen innerhalb dieser Organisationen, denen nicht selten ‚Gleichschaltung‘ unterstellt wird, einer breiten Öffentlichkeit zu demonstrieren.

*V.* ist 24 Jahre alt, wurde in Bremen geboren und verbrachte auch seine gesamte Schulzeit bis zum Abitur hier. Er studiert im 6. Semester Informatik an der Uni Bremen; *T.*, 22, ebenfalls in Bremen geboren, Realschulabschluss, arbeitet im Bremer Mercedes-Werk; beide leben bei den Eltern; *M.*, Anfang zwanzig, in Osnabrück geboren, arbeitet bei den Bremer Stahlwerken und ist mit einer ‚deutschen Frau‘ aus einem binationalen deutsch-türkischen Elternhaus (nach Islamischem Recht) verheiratet. Seine Frau bekennt sich zum Islam.

### 3. *Fatih-Camii II. (Millî Görüş)*

Das Interview kam am 23. Oktober 1999 nach längeren Bemühungen (über *V.* (s.o.) vermittelt) zustande. Der hatte zwischenzeitlich die Betreuung der jüngeren Jugendlichen in der Fatih-Moschee übernommen; er sprach während der Anbahnungsphase von ‚den Kindern‘, die doch so unzuverlässig seien und eigentlich auch gar keine Lust auf das Interview hätten. Zum verabredeten Zeitpunkt war keiner der Jugendlichen in der Moschee. *V.* war sehr beschäftigt. Neben vielem anderem beanspruchte ihn die Einrichtung bzw. Vernetzung der neuangeschafften Rechner für eine Computerschule, die sehr ambitioniert ‚Computeruniversität‘ genannt wird. Acht komplette neue Rechnerarbeitsplätze standen schon in dem dafür vorgesehenen Raum. Ziel dieser Schule soll sein, auf verschiedenen Niveaus EDV-Grundlagen- und Spezialkenntnisse zu vermitteln. Professionelle Lehrkräfte sollen Anfänger- und Fortgeschrittenenkurse anbieten. Die Lehrkräfte würden ihre Arbeit für einen verringerten Stundenlohn (20DM/h) anbieten. Den Teilnehmern entstehen 150 - 180 DM Kosten für ca. acht Kursabende. *V.* erzählte nicht ohne Stolz von diesen Plänen und wies auch darauf hin, dass die Computerschule der benachbarten *Mevlana*-Moschee zur Zeit nicht ‚funktionierte‘.

Die Gesprächsteilnehmer konnten schließlich per Handy herbeigerufen werden. Sie schienen etwas müde. *V.* blieb nur solange dabei, bis er mich mit den Jugendlichen bekannt gemacht hatte. Dann beeilte er sich aber, mich mit ihnen allein zu lassen. Zunächst erläuterte ich mein Vorhaben. Alle drei hatten keine Rückfragen, aber auch keine Vorbehalte. So kamen wir vergleichsweise schnell zur Sache. Grundsätzlich waren die Gesprächsteilnehmer den Fragen gegenüber offen; diejenigen Fragen, die gezielt nach ‚islamischer Bildung‘ bzw. religiösen Kenntnissen fragten, gingen offensichtlich zu großen Teilen an ihrer ‚Alltagsreligiosität‘ vorbei. Wenn es um Fragen von Lebensführung und religiöser Praxis ging, hieß es hier ausgeprägter als in anderen Interviews, dass diese letztlich im *individuellen* Ermessen lägen. Im Verlauf des Interviews kam noch ein weiterer Teilnehmer (*K.*) hinzu. Etwa nach einer Stunde betraten zwei Männer in meinem Alter, ein Türke und ein Araber den Raum, um, wie sie sagten, mal eben eine Fotokopie zu ziehen. Die Unterbrechung dauerte aber ziemlich lange, weil es doch etliche Kopien wurden, und die beiden mit dem professionellen Kopiergerät, einer Neuanschaffung, nicht zurecht kamen. Die jugendlichen Gesprächsteilnehmer meckerten die beiden Älteren schließlich, wie ich fand, ziemlich respektlos an und beschwerten sich über die Unterbrechung.

*A.*, 18 Jahre alt, besucht die zwölfte Klasse eines Gymnasiums; *A.* beteiligte sich reger und auch dominanter als seine Freunde am Gespräch. Er zeigte häufig eine kritische Distanz gegenüber Forderungen, die sonst häufig an ein *richtiges Leben* gestellt werden, und betonte denen gegenüber die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen. Er schien auch gegenüber der *Millî Görüş* distanzierter, ist mir aber trotzdem anlässlich verschiedener Veranstaltungen der Gemeinde als einer der aktiveren Jugendlichen aufgefallen; *F.*, 16 Jahre alt, besucht die elfte Klasse eines Gymnasiums; *M.*, 16 Jahre alt, hat die deutsche Staatsbürgerschaft; elfte Klasse, Gymnasium; *K.*, 16 Jahre alt, Realschüler; alle sind gebürtige Bremer und leben bei den Eltern. Einer der drei ist verwandtschaftlich eng an Mitglieder der Führungsebene der benachbarten *Mevlana-Camii (DİTİB)* gebunden.

### 4. *Hicret-Camii I. (Millî Görüş)*

Das Interview fand am Abend des 17. Juni 1999 in den Räumen der Hicret-Moschee statt. Nachdem ich bei meinem zweiten Besuch der Moschee den Vorsitzenden der Jugendabteilung, *H.*, kennen gelernt hatte, stand ich mit ihm in telefonischer Verbindung. Trotzdem hat es einige Zeit gedauert, bis wir einen Gesprächstermin vereinbaren konnten. Ich hatte dabei das Gefühl, *H.* ginge nicht ganz unbefangen auf mich zu. Zwar verliefen die Vorgespräche in einer freundlichen Atmosphäre, aber wenn es an die Terminabsprache ging, wirkte er stets etwas reserviert. Nun aber sollte es so weit sein. Ich war, wie verabredet, um 19:00 Uhr da, und *H.*, wir blieben zunächst per Sie, erwartete mich. Allerdings war außer ihm niemand da. Nach einer halben

Stunde vergeblichen Wartens gingen wir auf seinen Vorschlag hin in den Unterrichtsraum im ersten Stock des Gebäudes und begannen das Gespräch zu zweit. *H.* wirkte sehr formell, um nicht zu sagen, formelhaft; vieles von dem, was er sagte, schien einstudiert, als wäre er schon öfters zum selben Thema interviewt worden. Andererseits erzählte er sehr freimütig von seinem persönlichen Werdegang, seiner familiären Situation, um vieles detaillierter als das im Interviewleitfaden vorgesehen war. Nach einiger Zeit mussten wir den Raum verlassen, weil der Gemeindevorstand dort tagen wollte. Wir wechselten in den großen Gebetsraum und zogen uns in eine Ecke zurück. Kurz darauf kam *A.* zu dem Gespräch. Er war von *H.* vorher angesprochen worden, konnte allerdings nicht rechtzeitig da sein. *A.*, siebzehn Jahre alt, ließ sich viel unbefangener - und selbstbewusster? - auf das Gespräch ein. Später mussten wir das Gespräch vorzeitig abbrechen; die Zeit des Abendgebets nahte, und beide hatten im Anschluss andere Verabredungen, bzw. *H.* wollte, weil er direkt von seinem Arbeitsplatz in einem Ingenieurbüro in die Moschee gekommen war, zu seiner Familie.

*H.*, 26 Jahre alt, verheirateter Familienvater; *H.* hat ein ingenieurwissenschaftliches Studium absolviert und arbeitet erfolgreich in seinem Beruf; er ist in der Gemeinde ‚aufgewachsen‘ und hat in seiner Kindheit ausführlich am *Qur'an*-Unterricht teilgenommen und auch die intensiven Wochenendkurse der *Millî Görüş* besucht. Seitdem die Gemeinde über ihre neuen und großzügigen Räumlichkeiten verfügt, steht er verantwortlich der Jugendabteilung vor. *H.* wurde noch in der Türkei geboren und kam im Kleinkindalter über den Familiennachzug nach Bremen. *A.*, 17-jähriger gebürtiger Bremer, dessen Eltern auch schon in Bremen aufgewachsen sind. Zwischendurch hat er für ein Jahr mit den Eltern in der Türkei gelebt, fühlt sich nach eigenem Bekunden aber hier deutlich wohler als dort. Er beschreibt den Erziehungsstil seiner Eltern als gemäßigt, was sich darin zeige, dass die Eltern sich sowohl auf türkische als auch auf hiesige Erziehungsstile und -ziele verließen.

### 5. *Hicret-Camii II. (Millî Görüş)*

Am 29.06.99 rief mich *H.* spontan an und stellte einen Gesprächstermin für denselben Abend in Aussicht. Er selber könne zwar nicht teilnehmen, aber es hätten sich andere Jugendliche bereit gefunden, mit mir zu sprechen. Als ich gegen 19:15 Uhr in die Teestube der Moschee kam, waren einige Jugendliche schon dort versammelt. Sie spielten Billard, wobei ich erst eine Weile zu sah, bis ich eingeladen wurde, eine Partie mit zu spielen. Bald darauf kam *H.* vorbei, um den Friseur in der Moschee aufzusuchen, er stellte mich den Jugendlichen vor, und kündigte zugleich an, das er selber keine Zeit habe, und deshalb den Jugendlichen das Terrain überließe. Denen, zwei von ihnen kannte ich vom Ansehen, war aber wichtig, zumindest noch auf *Ab.* zu warten, bevor wir anfangen. *Ab.* ist jüngstes Mitglied des Vorstands der Jugendabteilung; die anderen Jugendlichen wollten ihn als eine Art Diskussionsleiter bestimmen. Er solle jeweils entscheiden, wer auf welche Frage antworte. Als ich einwandte, das wir uns aber auch so verständigen könnten und dass überhaupt das Gespräch nicht so formell geführt werden müsse, nur weil es per Tonband aufgezeichnet würde, akzeptierten das alle. Trotzdem war *Ab.* im Gesprächsverlauf eine Art *primus inter pares*.

Die sechs Jugendlichen sind zwischen fünfzehn und siebzehn Jahre alt. Alle sind gebürtige Bremer und gehen noch zur Schule. Je einer besucht eine Haupt- und eine Gesamtschule, vier weitere sind Gymnasiasten. Gegen Ende kam ein weiterer 19-jähriger, *Mz.*, hinzu. Alle leben bei den Eltern. Das Gespräch fand im Unterrichts- und Versammlungsraum statt. Der Raum liegt auf einer Ebene mit dem großen Gebetsraum, d. h. man kann ihn nur ohne Schuhe betreten. Mir fiel wiederum auf, wie genau mein Verhalten im Eingangsbereich beobachtet wurde: Ob ich meine Schuhe auszöge und den durch eine Leiste markierten Bereich beachtete, der mit Schuhen nicht übertreten werden darf, ob ich mich meiner Schuhe so entledigte, dass ich nicht barfuß bzw. auf Socken den ‚unreinen‘ Bereich betreten würde. Und mir schien, die Jugendlichen

registrierten mit Wohlwollen, dass sie mich nicht eigens auf die zu beachteten Regeln hinweisen müssten.

Zu Anfang wies ich wieder darauf hin, dass ich eine Abschrift des Tonbands vorbeibringen und die Namen der Gesprächspartner anonymisieren würde, bevor ich mit dem Material weiter arbeite. Wegen der vielen Teilnehmer verlief das Interview sehr lebhaft; es wurde viel diskutiert.

## 6. *Mevlana-Camii I (DİTİB)*

Über den Pressesprecher der Islamischen Föderation Bremen und Aktivisten der *Fatih-Camii (Millî Görüş)* hatte ich Kontakt mit dem neuen Vorsitzenden der Mevlana-Jugendabteilung, B., bekommen. Nach einem orientierenden Telefonat machten wir sofort einen Gesprächstermin aus. B. war sehr zuvorkommend; das bewusst unverbindlich gehaltene Vorgeplänkel der anderen Gemeinden fand hier nicht statt. Am 23.07.99 traf ich mich zunächst mit B. in der Mevlana-Teestube; wir führten in der ‚Computerschule‘ der Jugendabteilung ein Vorgespräch, bei dem ich wie üblich Auskunft über mein Projekt gab. B. betonte, dass die Jugendabteilung erst wieder neu im Entstehen sei, viele Vorhaben warteten noch auf ihre Realisierung, und er beklagte, dass bisher nur solche Veranstaltungen bzw. Angebote gut liefen, bei denen er selber anwesend sei. Insgesamt war B. sehr offen in seinen Äußerungen, scheute sich in vielen Fällen auch nicht Kritik zu äußern, so z.B. an den türkischen Muslimen, den Dachverbänden, den politischen Einstellungen vieler türkischer Einwanderer. Die Entscheidung, ob er bei dem Interview zugegen sein sollte, überließ er ausdrücklich mir; ich musste ihn schließlich bitten, dabei zu bleiben. Außer ihm nahmen drei Jugendliche teil: Y. ist 14 Jahre alt, gebürtiger Bremer, geht zur Schule; S., 17 Jahre, gebürtiger Bremer, besucht nach den Ferien die gymnasiale Oberstufe; E., 16 Jahre alt, gebürtiger Bremer, Realschüler; B., 23 Jahre alt, gebürtiger Bremer, studiert Elektrotechnik, Vorstand der Jugendabteilung und Mitglied im Vorstand der Mevlana-Gemeinde; alle leben bei den Eltern.

Das Gespräch verlief über weite Strecken auf eine anstrengende Weise träge, die drei Jüngeren antworteten häufig einsilbig mit ja oder nein. Dabei war nicht klar, ob sie sich durch das laufende Tonband irritiert fühlten, oder ob die grundsätzlich fremde Gesprächssituation daran Anteil hatte. Darüber hinaus trug der äußere Rahmen der ‚Computerschule‘ wenig zu einer Lockerung der Atmosphäre bei: Wir saßen an etwas mitgenommenen Büromöbeln. Auch für Moschee-Verhältnisse wirkte der Raum unfreundlich und weniger zweckmäßig als zweckreduziert. Teilweise versuchte B. die Jüngeren zum Reden zu ermuntern, was jedoch häufig nicht auf Erfolg stieß. Wann immer Fragen angesprochen wurden, die in diesem Kontext allgemein als heikel betrachtet wurden, ließ das Mienenspiel der Jugendlichen erkennen, dass auch sie über die von mir angedeuteten Erfahrungen verfügten. Vielleicht schienen sie ihnen als zu heikel, um darüber zu reden; vielleicht nahmen sie mich aber auch zu sehr als Repräsentanten der Inländer-Gesellschaft wahr, und es schien ihnen sicherer, Zurückhaltung zu üben. So bleibt für mich zu fragen, warum das Gespräch so schleppend verlief:

- Greifen meine Fragen bei jüngeren Gesprächspartnern nicht?
- War die geschilderte Atmosphäre abträglich?
- Waren die Jüngeren durch den anwesenden ‚Funktionär‘ eingeschüchtert?
- Ist mein Altersabstand zu den 14- bis 16-Jährigen zu groß?

Am Ende haben B. und ich noch ohne die Jüngeren für über eine Stunde in der Teestube zusammengessen und uns unterhalten. Schade, dass dort das Tonband nicht lief. B. gab freimütig Einblick in seine Sicht der Moscheeszene, redete unbefangen über Politik und seine Kontakte über die Grenzen der Gemeinden und Dachverbände hinaus. U.a. meinte er, ich hätte die Jugendlichen fragen müssen, warum so viele junge Männer davon ‚träumten‘, sich zum Heiraten eine *reine* Frau aus der Türkei zu holen. Ob sie dächten, dass hier aufgewachsene Mädchen und

Frauen per se *unrein* wären, oder ob sie vielmehr die Vermutung hegten, in der Türkei aufgewachsene Frauen würden eher bereit sein, die Haus- und Familienarbeit in einem ‚traditionelleren‘ Sinn zu erledigen, wodurch sie zugleich von Auseinandersetzungen um eben diese Arbeiten und der Verpflichtung, sich selber daran zu beteiligen, entlastet würden.

Seine eigene Rolle in der Moschee verglich er durchaus mit der eines *bocas*; nur sei er speziell für die Belange der Jugendlichen zuständig. Die entsprechenden Kenntnisse habe er im Lauf der Jahre erworben. Ab dem Alter von vier Jahren hat er am *Qur'an*-Unterricht teilgenommen und seine Kenntnisse seitdem ständig erweitert. Bei Moscheebesuchen in der Türkei wären die Landsleute immer wieder erstaunt gewesen, dass ein türkischer Junge aus Deutschland so gekonnt den *Qur'an* rezitiere. Und hier in Deutschland habe er sogar schon Freitagsgebete gesprochen und auch die Ansprache auf dem *minber* gehalten. B. hält einige Jugendliche der zweiten Generation für fähig, das zu tun; sie alle könnten ohne weiteres *imame* sein. Inwiefern diese dann tatsächlich in den Gemeinden auch so betrachtet würden, wurde mir allerdings nicht klar. B. differenzierte zwar zwischen diesen und *bocas* mit theologischer Ausbildung, welche Folgen diese Differenz aber für die Bewertung haben kann, blieb offen. Eine Aufgabe dieser Jugendlichen sei aber die Vermittlung in Generationskonflikten. Teilweise würden Eltern sehr rigide über die Freizeit ihrer Kinder verfügen - immer wieder genannt wurde u. a. Hilfe auf der Parzelle - für andere Interessen fehle häufig das Verständnis. Die Moschee, und insbesondere Veranstaltungen der Jugendabteilung, würden allerdings von vielen Eltern positiv gesehen. Schwieriger sei es oft die Erlaubnis, etwa für Grillparties, zu bekommen. Eltern hätten die eigentümlichsten Fantasien, was sich anlässlich solcher Feste ereignete, und verweigerten den Söhnen die Teilnahme. Solche Konflikte zu moderieren gehöre klassisch in B.'s Aufgabenbereich.

Deutliche Kritik übte B. an der Form des *Qur'an*-Unterrichts. Zwar müsse man Lesen und Rezitieren und auch gewisse Dinge auswendig lernen, es ginge aber nicht an, dass die Kinder auf Dauer nicht wüssten, was sie da lernten. Also musste der Unterricht auch die Bedeutung der Suren vermitteln und zu einer Interpretation des *Qur'an* befähigen. Das reine Lesen und Rezitieren lernen nähme vielleicht zwei Jahre in Anspruch, danach müssten aber komplexere Inhalte vermittelt werden.

### 7. *Mevlana-Camii II (DİTİB)*

Das Interview kam auf Vermittlung von B. (s.o.) zustande. Nach dem ersten Gespräch mit jüngeren Teilnehmern hatte ich ihn um Kontakt mit etwas älteren Jugendlichen aus dem Umfeld der Gemeinde gebeten. Zum vereinbarten Zeitpunkt am 30.09.99 war zunächst B. allein in der Teestube der Moschee. Zu den anderen Jugendlichen bestand Kontakt via Handy, sie standen jeweils in verschiedenen Staus des Feierabendverkehrs und sagten aber ihre Teilnahme zu.

B. berichtete wiederum von Kontakten zu den ‚Grauen Wölfen‘, er zeigte mir seinen neuen Schlüsselanhänger mit deren Emblem (*Hier das hab ich da gerade bekommen. Das kennst du sicherlich. Da hab' ich die ganzen Schlüssel von der Moschee dran.*) und berichtete, dass er am Wochenende zu einem Kongress der ‚Grauen Wölfe‘ fahren werde und dafür am Rechner Anstecker für die Bremer Teilnehmer herstellen wolle. Eigenartig ist, wie B. immer wieder die ‚Grauen Wölfe‘ zur Sprache bringt: Er berichtet von seinen Kontakten und Aktivitäten und betont einerseits eine gewisse Distanz und signalisiert gleichzeitig, *die sind ja gar nicht so, wie immer alle denken*. Als der *boca* dazu kam und uns begrüßte, lag allerdings der Schlüsselanhänger wie zufällig mit dem Emblem nach unten auf der Tischplatte. B. und ich saßen für einige Zeit mit dem *boca* zusammen, der wirklich sehr um Kontakt bemüht war. Natürlich ergab sich das ein oder andere Gespräch über Religion. Der *boca* befragte mich u.a. zu Satanisten und zu Praxis und Bedeutung von Wallfahrten im Christentum!

Nach und nach kamen die eigentlichen Interviewteilnehmer. Als erster Şe., der nach B. zweiter Vorsitzender der Jugendabteilung ist. Şe. schien deutlicher eingebunden in die Gemeinde als die beiden anderen, M. und Şa. Letztere, beide Raucher, Partygänger und zumindest gele-

gentlich mit *Freundin*, bezeichneten sich als *moderne Muslime*. Sie unterschieden sich äußerlich, in Kleidung und Gehabe deutlich von *Şe. M.*, das stellte sich am Ende heraus, hat weniger Verbindung zur Gemeinde und ist fast zufällig zum Interview gekommen; er wollte ursprünglich mit *Şa.* Bewerbungen schreiben. Als die Runde komplett war, wechselten wir in die ‚Computerschule‘ der Gemeinde. *B.* stellte mich noch einmal kurz vor und ließ uns dann im Wesentlichen allein. Ich erläuterte mein Vorhaben; es gab diesbezüglich keine Nachfragen, so konnten wir schnell anfangen. Das Gespräch dauerte ungewöhnlich lange; als sich bei allen Beteiligten erste Ermüdungserscheinungen zeigten, betrat *B.* den Raum und hob ‚ausnahmsweise‘ das bestehende Rauchverbot auf, worauf zumindest die Raucher wieder konzentrierter bei der Sache waren.

*Şe.*, 19 Jahre alt, studiert an der Hochschule Bremen Bauingenieurwesen; *M.*, 21, studiert Informatik an der Uni Bremen; *Şa.*, 20, studiert Informatik an der Uni Bremen; alle sind gebürtige Bremer und leben bei den Eltern.

### 8. *Yunus-Emre-Camii* (ATİB)

Nach mehreren verglichenen Versuchen, ein Interview mit Jugendlichen aus der *Selimiye*-Moschee zu verabreden, hatte ich mich, zwei Wochen vor dem jetzigen Termin, dem Vorstand der *Selimiye* angekündigt, um im direkten Gespräch vielleicht doch noch ein Interview zu verabreden. Vorausgegangen waren, wie mir von Informanten zugetragen wurde, Konflikte um eine Verstrickung der Jugendabteilung der Moschee in Drogenhandel und -konsum und Versuchen der ‚Grauen Wölfe‘, die Jugendabteilung zu unterwandern. Beides führte letztlich zu einer vorübergehenden Schließung der Abteilung, die zuvor ein für Bremer Verhältnisse ausgesprochen breites Angebot für Jugendliche vorhielt. Auch wegen dieser Probleme war ich bisher nicht vorangekommen. Während meines Besuches wurde dann ein junger Mann, *S.*, aus der Teestube in das Vorstandsbüro gerufen, und wir verabredeten, einen Gesprächstermin für den 26.11.99 ins Auge zu fassen. Dafür brauchten wir letztendlich mehrere Telefonate; wie so viele Gesprächspartner litt auch *S.* unter akutem Zeitmangel: Er sei berufstätig und verheiratet und könne deshalb längst nicht mehr so viel Zeit in und für die Gemeinde(n) opfern. Früher war er an führender Position in der *Selimiye* Jugendabteilung engagiert. Ob und in welcher Form er am ‚Niedergang‘ der Abteilung teil hatte, blieb auch später unklar. Einige Tage nach unserem ersten Treffen sah ich ihn in einem dokumentarischen Film über eine internationale Jugendgang in Bremen-Nord, die verschiedentlich durch delinquentes Verhalten in Erscheinung getreten war. Gegenstand des Films waren die speziellen Lebensumstände der Jugendlichen und ein Theaterprojekt, das deren zum Teil kriminelles Gewaltpotential kreativ kanalisieren sollte. *S.* wurde im Film als ein rigide auftretender junger Moscheefunktionär dargestellt und zu den betreffenden Jugendlichen, von denen einer sein Bruder war, befragt. – Mir gegenüber beschwerte sich *S.*, dass die Filmemacherin ihre Zusage nicht eingehalten habe, ihm das Material zugänglich zu machen, bevor es in die Kinos käme.

Während unserer Telefonate stellte sich heraus, dass er inzwischen nach Marßel verzogen sei, und deshalb gegenwärtig eher die dortige *Yunus-Emre-Camii* aufsuchte. Weitere Jugendliche, die Zeit und Lust hätten, an dem Interview teilzunehmen, konnte er zunächst nicht nennen. Zwischenzeitlich schlug er erst einen gleich alten deutschen Muslim und später einen 40-jährigen Ägypter vor, und ließ sich nur schwer überzeugen, dass beide nicht in mein Untersuchungsprofil passten. Wir verabredeten uns schließlich zu zweit in den Räumen der genannten Moschee. Zum ausgemachten Zeitpunkt war *S.* zunächst noch nicht dort. Ich wurde von den Anwesenden in der Teestube der Gemeinde – eher erste Generation – nicht eben offen aufgenommen. Auch nachdem ich den Grund meines Kommens mitgeteilt hatte, bot mir niemand einen Platz an. Insgesamt reagierten die Anwesenden, anders als in allen anderen Gemeinden, die ich im Laufe der Zeit besucht habe, gleichgültig bis abweisend. Es schien mir angenehmer und angemessener, draußen zu warten. *S.* kam schließlich leicht verspätet. Wir betraten zusammen die Teestube und nachdem *S.* mich den Anwesenden vorgestellt hatte, wurde die Stim-



mung auch etwas freundlicher. Ich stellte die BEK-Broschüre vor. Zumindest die wenigen jüngeren Besucher waren interessiert. Mit einem weiteren Jugendlichen, *H.* (gekleidet wie ein typischer frommer Türke der ersten Generation und mitunter mit Schwierigkeiten im Deutschen), gingen wir schließlich in das im Keller befindliche Vorstandsbüro und begannen mit dem Interview. Nach etwa zwei Stunden musste *H.* gehen. Wieder später unterbrach uns der Vereinsvorsitzende, weil er die Moschee verlassen und das Büro abschließen wollte. Wir wechselten in die inzwischen leere Teestube, wo sich uns *C.* anschloss. *C.* verfolgte den weiteren Gesprächsverlauf aufmerksam, beteiligte sich aber nur sporadisch, oft mit einem milden Lächeln angesichts *S.*'s Eifer. Insbesondere *S.* und *C.*, beide mehr als latent aggressiv gegenüber der Gesellschaft eingestellt, stellten mitunter meine Geduld und mein Bemühen um Objektivität auf eine harte Probe. *S.* versuchte massiv und mit einigem Druck, mich zu bekehren; er war scheinbar außer Stande, neben seinen andere Positionen zu zu lassen. *C.*, der sich insgesamt eher in Form von rigiden Slogans oder Parolen äußerte (*mein Sohn soll Hassan beißen und nicht Hans!*), vertrat antigriechische, antiamerikanische und nicht zuletzt antisemitische Positionen; er schien überhaupt eher politisch-ideologisch zu agieren als über Religion zu reden in der Lage zu sein. Das Gespräch dauerte bis weit in die Nacht und wurde auch fortgesetzt, als alle Tonbänder bespielt waren. Ich verließ die Moschee deutlich nach 24:00 Uhr. Insbesondere *S.* wollte, so schien es, eine ‚Grundsatzdebatte‘. Später war er einer der wenigen, der an dem Interviewtranskript – alle Befragten haben die jeweiligen Transkripte einsehen können – nachträglich Änderungen vornehmen wollte. Seine Einwände bezogen sich nicht auf die Wiedergabe; er wollte solche Passagen ändern, in denen er sich allzu umgangssprachlich ausgedrückt hatte.

*S.*, 23-jährig und in Bremen geboren. Nach der Hauptschule, die er als mit Abstand bester Schüler verließ, besuchte er die zweijährige höhere Handelsschule. Anschließend absolvierte er eine Ausbildung zum Speditionskaufmann. *S.* führte nach eigenen Erzählungen in seiner früheren Jugend ein wenig tugendhaftes Leben. Er hatte später intensiven Austausch mit dem früheren *boca* der *Eyyüp-Sultan-Camii* (s.o.) und begann danach die religiösen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen. Später war er in der *Selimiye-Camii* an prominenter Stelle in der Jugendabteilung tätig. *S.* ist verheiratet und arbeitet im erlernten Beruf. Mir wurde von anderer Stelle zugetragen, dass er bei den ‚Grauen Wölfen‘ aktiv sei; *H.*, ebenfalls 23 und in Bremen geboren. Er hat sich zwischenzeitlich einige Jahre in der Türkei aufgehalten und dort die Schule u.a. *Qur'an*-Schule besucht. Später erlangte er in Bremen nach einem weiteren Schuljahr den Hauptschulabschluss und wurde Betriebsschlosser in einem großen Industrieunternehmen. *H.*, hörte ich, sei Mitglied eines in Dortmund ansässigen Ordens; *C.*, 24-jährig, in Bremen geboren, wurde allerdings mit sieben Jahren in Begleitung der Mutter und seiner Geschwister in die Türkei zurückgeschickt. Er absolvierte dort acht Jahre die Schule. 1989 kam er erneut nach Bremen, besuchte die Hauptschule und machte den Abschluss. Danach begann er eine Industrielehre, wurde jedoch nach dem Abschluss nicht übernommen, weil er, wie er selber einräumt, während der Ausbildungszeit zu häufig ‚blaumachte‘. Nach einiger Zeit der Arbeitslosigkeit begann er eine Umschulung als Maschinenschlosser. Heute ist er erneut arbeitslos. *C.* fliegt mindestens dreimal im Jahr in die Türkei. Er ist engagiert im Waller Zentrum der ‚Grauen Wölfe‘ und verrichtet dort auch seine Gebete, allerdings hinterließ er den Eindruck, wenn überhaupt, dann nur sporadisch zu beten. Rückblickend sieht er sich in seiner Schul- und Jugendzeit als total problematisch. *C.* soll ‚Funktionär‘ bei den ‚Grauen Wölfen‘ sein. Seine häufigen Türkeireisen, hieß es von anderer Stelle, stünden im Zusammenhang mit Parteaufgaben; *H.* und *C.* leben bei den Eltern.

## DANK

Viele Menschen haben mich in den letzten Jahren unterstützt. Ihnen allen möchte ich herzlich danken. Zuerst genannt sei mein Doktorvater, Prof. Dr. Hans G. Kippenberg, der mir überhaupt erst die Perspektive der Promotion eröffnet und mich seither am langen Zügel zwar, aber eben doch geführt hat. Seine Hinweise und seine anregende Kritik waren mir in jeder Phase der Arbeit hilfreich. Gleichfalls danken möchte ich Prof. Dr. Jürgen Lott, der mit großem Engagement das Zweitgutachten erstellt hat. Prof. Dr. Hermann Schulz und Dr. Brigitte Luchesi erklärten kurzfristig ihre Bereitschaft, dem Prüfungskomitee anzugehören und gaben mir zahlreiche Anregungen für die vorliegende Veröffentlichung. Dr. Krisztina Kehl und Tilman Hannemann, beide auch Teilnehmer der Disputation, haben das Projekt von Beginn an mit Interesse verfolgt und oft genug geholfen, meine (Interview-)Erfahrungen aus der Sicht ihrer jeweiligen Fachgebiete zu objektivieren. Dr. Kurt Greussing, früherer Mitarbeiter des Studiengangs Religionswissenschaft, hat große Teile der Arbeit gründlich gelesen. Ihm verdanke ich zahlreiche Anregungen, auf die ich nicht hätte verzichten wollen. Frank Meng, der von anderer wissenschaftlicher Warte aus ein ähnliches Thema bearbeitet, war mir ein wichtiger und kollegialer Gesprächspartner. Bettina Platzek half bei den Kürzungen für die vorliegende Veröffentlichung. Unterstützung habe ich auch von MitarbeiterInnen und Studierenden des Studiengangs Religionswissenschaft der Bremer Universität erhalten. Zu nennen sind hier insbesondere TeilnehmerInnen des Kolloquiums zu neueren Forschungen lokaler Religionsgeschichte, das mir über die Jahre Möglichkeiten zu Austausch und Weiterentwicklung bot. Der Universität Bremen schulde ich Dank für die Gewährung eines 3-jährigen Stipendiums, das großzügig um die Zeit, die ich nach einem Unfall aussetzen musste, verlängert wurde. Vielen Dank für das in mich gesetzte Vertrauen!

Manchen tieferen Einblick in die innere Struktur der Moscheegemeinden und die Lebenswelt insbesondere jüngerer Muslime verdanke ich unzähligen Gesprächen mit jüngeren und älteren Muslimen aus verschiedenen Bremer Gemeinden. Diesen und den zahlreichen Jugendlichen, die sich an Interviews beteiligten, sich zu so anregenden wie aufschlussreichen Diskussionen bereit fanden und mir dabei immer wieder neu und herzerwärmend gastfreundlich begegneten (in meinem Leben habe ich noch nicht so viel Tee getrunken!), danke ich für ihr Vertrauen und ihre Geduld.

Ohne ihre Freimütigkeit wäre die Arbeit nicht geschrieben worden! Ihnen allen bin ich von Herzen dankbar!

Und schließlich verdanke ich meinen Familien, Freunden und Freundinnen viel. Über den Zeitraum von drei Jahren gab es manche Durststrecke, die ich allein nur schwer gemeistert hätte. Mich umgab immer ein aufmunterndes Klima von wohlwollender Unterstützung. Frau Ursula Kaminski hat es nicht bei ideeller Unterstützung bewenden lassen, sondern mir von Zeit zu Zeit auch materielle Zuwendung zukommen lassen, ohne die mir vieles von dem, was ich in den letzten Jahren habe tun können, so nicht möglich gewesen wäre. Marcus Kaminski, meinem Lebensgefährten, gilt mein größter Dank: Er unterstützte mich in allem, sorgte für Bodenhaftung bei unwillkürlichen Überflügen, richtete mich auf, wann immer es notwendig war, und nahm mir manchen Selbstzweifel. Sein unerschütterlicher Optimismus und seine Geduld, obwohl er genau die sicher nicht zu seinen größten Tugenden zählt, waren mir sicherer Hafen, nicht nur was die Tücken universitärer Fahrwasser anging und -geht.

Zum Schluss bleibt, meinem Vater, Hans-Friedrich Frese, zu danken. Ohne seine Unterstützung wäre es mit dem späten Studium nichts geworden. Und: er hat mich, gemeinsam mit meiner Mutter, Annegret Frese, deren Andenken ich diese Arbeit widmen möchte, auf den Weg gebracht. Das klingt an dieser Stelle nach so wenig – und meint doch so viel! Danke für alles!

Hans-Ludwig Frese