

MUSLIMISCHE SELBSTBESCHREIBUNGEN UNTER JUNGEN MÄNNERN: DIFFERENZKONSTRUKTIONEN UND DIE FORDERUNG NACH RESPEKT

Nikola Tietze

Einleitung

Formen der Identifikation mit dem Islam gehören spätestens seit dem verstärkten Nachzug der Familien angeworbener ausländischer Arbeitnehmer, der nach dem Anwerbestopp von 1973 einsetzte, zur gesellschaftlichen Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Muslime sind in der öffentlichen Meinung jedoch vor allem als „Türken“ wahrgenommen worden, deren andere, fremde kulturelle Identität u. a. von der islamischen Religion geprägt sei. Erst seit den Attentaten vom 11. September und vor allem der Entdeckung, dass zumindest drei der Terroristen jahrelang unauffällig in Hamburg gelebt und studiert haben, entdeckt die öffentliche Diskussion die religiöse Dimension der Selbstbeschreibungen der Zuwanderer und vor allem ihrer in der Bundesrepublik sozialisierten Kinder. Die Bezeichnungen „Türke“ („türkischer Jugendlicher“) und „Muslim“ („muslimischer Jugendlicher“) stehen für zwei unterschiedliche Perspektiven auf die aus der Türkei zugewanderten Immigranten und deren Familien. Während die eine vor allem eine kulturelle, national definierte Distanz betont, hebt die zweite eine mehr oder weniger als bedrohlich empfundene religiöse Fremdheit hervor. Beide Benennungen gehen über die Subjektivität der bezeichneten Personen hinweg und ziehen den selbst gewählten sowie gesellschaftlich zu begründenden Charakter der Differenzherstellung kaum oder gar nicht in Betracht. Dort, wo kulturelle und religiöse Elemente nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten der Alltagswelt gehören (vgl. Schiffauer 1991), können diese jedoch zu Bestandteilen identitätspolitischer Konstruktionen von Alterität werden (vgl. Nökel 2002). In dieser Hinsicht eignen sich junge Erwachsene, die sich „Türken“, „Muslime“ oder auch „türkische Muslime“ in der Bundesrepublik nennen, den Islam und seine vermeintlichen kulturellen Ausprägungen an. Um ihre Selbstbeschreibungen zu verstehen, müssen diese also in den ihnen eigenen sozialen Erfahrungshorizont gestellt und als Formen der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen sowie politischen Realität interpretiert werden. Im Folgenden

steht die Gruppe junger Muslime im Vordergrund, die ihre Differenz vor dem Hintergrund einer prekären sozialen Lage (Arbeitslosigkeit, Sozialhilfeabhängigkeit, institutionelle und politische Diskriminierung, Stigmatisierung des Wohnviertels etc.) herausarbeiten. Es geht darum, das Ineinandergreifen subjektiver Beschreibungen von Ausgrenzung und die Islamisierung des Selbst hervorzuheben und gleichzeitig die Schilderungen der eigenen Situation als Sinnkonstruktionen in Bezug auf die Position innerhalb der deutschen Gesellschaft darzustellen.

Die Grundlage der Überlegungen beruht auf einer Studie muslimischer Religiositätsformen, die zwischen 1995 und 1998 im Hamburger Stadtteil Wilhelmsburg durchgeführt worden ist (vgl. Tietze 2001). Die sozialstatistischen Daten dieses Wohnbezirks haben zur Bemessung der objektiven gesellschaftlichen Randstellung gedient (vgl. Armut in Hamburg 1993, Armut in Hamburg II 1998). Die Untersuchungsgruppe setzte sich aus jungen Männern zwischen 16 und 30 Jahren zusammen, denen einerseits die Sozialisation in einer aus der Türkei eingewanderten Familie und andererseits die unerfüllte Aspiration auf sozio-ökonomische Autonomie gemeinsam waren.¹

Ausgrenzungserfahrungen: Ausländerfeindlichkeit und Konsumwünsche

Mehmet² reicht mir das Stellenangebot für einen Dreher in einer Schiffsblockfabrik mit der Bemerkung: „Hier, das ist unsere Situation!“ In der Tat ist in der letzten Zeile des Computerauszugs, den der 21jährige Mann im Arbeitsamt Harburg vorgefunden hat, zu lesen: „Keine Ausländer zuweisen! Auch Junggesellen vor der Wehrpflicht!“ Für Mehmet – ein „Junggeselle“ mit türkischer Staatsbürgerschaft, der nie an einem anderen Ort als in Wilhelmsburg gelebt hat – ist mit dieser lapidaren Bemerkung der Kern seiner Ausgrenzungserfahrung beschrieben. „Man gibt uns keine Chance! Was willst Du da noch tun? Ich hab Dreher gelernt, ‘ne Ausbildung, alles ... Aber seit zwei Jahren suche ich eine richtige Arbeit, aber immer das...Verrückt werden könnte ich.“

Viele meiner Gesprächspartner arbeiten neben der Schule, der Ausbildung oder auch als „Nebenbeschäftigung zum Rumhängen“ in einem Kleinunternehmen der Großfamilie. Sie erhalten dafür eine Entlohnung, die alle im Ver-

-
- 1 Zwischen Frauen und Männern bestehen erhebliche Unterschiede in bezug auf den hier angedeuteten Emanzipationsprozess. Deshalb müssen die Beschreibungen von Ausgrenzungserfahrungen und ihre mögliche Islamisierung geschlechtsspezifisch differenziert werden (vgl. Karakaşoğlu-Aydin 2000, Klinkhammer 2000, Frese 2002). In diesem Sinne ist die Beschränkung meiner Ausführungen auf maskuline Selbstbeschreibungen und Religiositätsformen im Folgenden zu verstehen.
 - 2 Die Namen der Gesprächspartner sind geändert worden, um die Anonymität der jungen Erwachsenen zu garantieren.

hältnis zur geleisteten Arbeit als zu gering einschätzen. Man erhalte so den Familienfrieden, aber „kann eigentlich nicht etwas wirklich entwickeln und machen, weil es ja von den Vätern aufgezogen wird, mit ihrer Art, die Dinge zu machen.“ Die Beschäftigung im Sektor des *ethnic business*, die eine gewisse Nähe zur Arbeitswelt aufrechterhält, ist in den Augen vieler junger Erwachsener der zweiten Generation türkischer Immigranten mit dem Gefühl sozialer Ausgrenzung verbunden. Sie lässt weder in finanzieller noch familiärer Hinsicht persönliche Autonomie zu, die für meine Gesprächspartner das positive Gegenbild zur Exklusion darstellt. „Wenn Du so arbeitest bei Deinem Vater, einem Cousin oder so, dann hast Du immer was zu tun, hängst nicht rum und so, aber Du bleibst irgendwie immer... Du bist ein Nichts.“ Die Arbeit im Gemüseladen, Kiosk oder am Marktstand des Vaters oder Onkels verortet den einzelnen am Rande der Gesellschaft, nämlich in der Gruppe der Ausländer, die – wie der oben zitierte Mehmet sagt – „keine Chance haben“. Die Erfahrungen mit der Arbeitswelt innerhalb der Immigrantenstrukturen bestätigen somit die Ausgrenzung aus der Gesellschaft.

Ein junger Mann aus einer türkischen Familie in Wilhelmsburg muss nicht arbeitslos sein, um sich am Rande der Gesellschaft zu fühlen. Viele meiner Gesprächspartner haben in der Tat eine Beschäftigung über Arbeitsbeschaffungsprogramme oder können eine Lehre in einer Ausbildungsgesellschaft vollziehen. In beiden Fällen kann jedoch eine solche staatliche Integrationsmaßnahme den Eindruck entstehen lassen, keine „richtige Arbeit“ zu haben und in einer Art Warteschleife blockiert zu sein. „Wie soll ich denn Zukunftuprojekte entwickeln, wenn ich nie weiß, ob ich wieder Arbeit kriege, wenn meine ABM-Stelle ausgelaufen ist. Heiraten und Kinder haben, das geht nicht, verstehst Du.“ Yaşar macht eine Lehre in einer Ausbildungsgesellschaft: „Weißt Du, da sind alles so Leute wie hier (im Haus der Jugend, NT), alles Türken und so. Es ist auch wirklich eine gute Stimmung. Aber wenn ich fertig bin, krieg ich auch keine Arbeit. Die denken doch, dass wir gar nichts richtig lernen und nicht arbeiten.“ Wie im Falle der Beschäftigung im Bereich des *ethnic business* ist es nicht die Distanz zur Arbeitswelt oder der völlige Verlust der Arbeitserfahrung, sondern das Gefühl, im „falschen“ – stigmatisierten oder prekären – Arbeitsmarkt integriert zu sein, das den Eindruck des Ausgegrenzt-Seins entstehen lässt.

Das Gefühl, Opfer von Ausländerfeindlichkeit am Arbeitsmarkt zu sein, verstärkt sich durch den Eindruck, mit den sozialen Problemen seines Wohnortes, zu denen jeder Hamburger eine Distanz sucht, identifiziert zu werden. „Für die Hamburger gibt es hier nur Alkoholismus, Leute, die von Sozialhilfe leben, Ausländer, die klauen und so. Also, sehen sie mich auch so, wenn ich mich irgendwo vorstelle, egal, was ich eigentlich kann oder bin.“ In dieser Hinsicht wird jede individuelle Anstrengung, die eigene Situation zu verändern, sinnlos. Osman schließt seine pessimistischen Gedanken über seine Situation mit der Bemerkung: „Weißt Du, was einem da bleibt: Man kann nur noch so werden, wie die Leute einen sehen... ein türkischer Jugendlicher, der dealt und am S-Bahnhof rumhängt!“

Der Stadtteil besitzt jedoch nicht nur eine negative Rolle, sondern auch eine emotionale Bedeutung, die über eine einfache affektive Bindung an den Wohnort hinausgeht. Er steht für die soziale Randposition innerhalb der Gesellschaft und wird gleichzeitig ein Teil des eigenen Selbstbildes.

„Also vor allem, wir hier reden irgendwie anderes Deutsch, wir reden so ,ah, öh‘, ‚voll daneben‘ und so was. Und die reden irgendwie so‘n sauberes Deutsch, so slangmäßig. Also jeder hat so seine eigene Sprache, seine anderen Wörter, die er gebraucht. (...) Ich merk sofort, wenn ich hier mit jemandem rede, ja der kommt aus einer besseren Gegend Hamburgs, der da eben aus Wilhelmsburg oder Altona oder so was.“

Die hier angedeuteten Differenzen im Sprachgebrauch vermitteln einen Eindruck davon, wie sehr das Bild des Stadtviertels und dessen gesellschaftliche Bewertung mit der Selbstbeschreibung verschmelzen können. Obwohl Teil der Stigmatisierung, spielt der Wohnort eine affektive Rolle als Ressource für soziale Nahbeziehungen. In dieser Hinsicht ist das Ausgrenzungsgefühl, das mit der urbanen Segregation verbunden ist, von einem eigentümlichen Hin- und Herschwanken zwischen Ablehnung und Verteidigung des Stadtviertels geprägt. Meine Gesprächspartner, die ein durchaus differenziertes Bild von den verschiedenen konkurrierenden, ja sich bekämpfenden Gruppen („türkische Nationalisten“ versus „linke Türken“, Aleviten versus Sunnit, DVU-Wähler versus Ausländer, Jugendliche versus Alte, Alkoholiker und Drogenabhängige versus „cleanen Leuten“ etc.) in Wilhelmsburg zeichnen, betonen übereinstimmend, dass im Falle eines Angriffs von außen „alle zusammenzuhalten“. „Aber wenn wir so von außen angegriffen werden, dann sind wir alle Wilhelmsburger. Ich bin eigentlich auch stolz ein Wilhelmsburger zu sein, schon weil es alle anderen hier schlecht finden und dagegen sind.“

Die Stadtteilgemeinschaft, die in der zitierten Haltung zum Ausdruck kommt, existiert jedoch nur in der Vorstellung von einer Ausnahmesituation. Der Alltag der sozialen Beziehungen ist ein anderer. Die Schilderungen meiner Gesprächspartner lassen nicht nur auf die oben genannten Gruppendifferenzierungen innerhalb der Wohnbevölkerung schließen, sondern relativieren auch die Qualität der Solidaritätsbande unter den „Ausgegrenzten“. Für einige junge Männer türkischer Herkunft sind die familiären und auf regionale Zugehörigkeit in der Türkei zurückgehende Netzwerke (*hemşerilik*), die häufig als Kompensation von „Heimatverlust“ und Ausländerfeindlichkeit interpretiert werden (vgl. Nauck/Kohlmann/Diefenbach 1997), „zum Ersticken“. Die Schwierigkeiten, eine Arbeit zu finden, die eine eigene Wohnung in einem anderen Stadtteil finanzieren könnte, beziehungsweise sich überhaupt auf dem allgemeinen Wohnungsmarkt mit einem türkischen Namen und einer Adresse in Wilhelmsburg behaupten zu können, können daher zum Hindernis für die Emanzipation von der Familie und als auferlegte Festlegung der eigenen Personen auf „das türkische Leben“ erfahren werden. In dieser Hinsicht wird die Qualität der sozialen Nahbeziehungen der „ethnischen Gemeinschaft“ für den nach Autonomie strebenden jungen Erwachsenen zu einem zusätzlichen Element des Gefühls von Ausgrenzung.

Die Stigmatisierung durch die Wohnadresse, die sich mit der empfundenen Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt als türkischer – ausländischer – Jugendlicher verbindet, übersetzt sich für meine Gesprächspartner in eine institutionelle Marginalisierung. Insbesondere die Bereiche der Schule, Ausbildung und Universität werden als Orte erlebt, an denen die urbane Segregation und die Zugehörigkeit zur Gruppe der „Türken“ in eine Chancenungleichheit im gesellschaftlichen System münden. Die jungen Leute sehen sich mit der Prämisse konfrontiert, es wegen des Immigrantenhintergrunds nicht „schaffen“ zu können. Kenan erzählt zum Beispiel:

„Mein Berufsschullehrer war der Meinung, ich würd den Beruf nicht schaffen und auch nicht die Prüfung. Wozu geh ich aber zur Schule? (...) Jedes Mal nach dem Unterricht, hat er alle rausgehen lassen, nur mit mir wollte er noch mal reden: ‚Das schaffen Sie nicht, gucken Sie mal Ihre Arbeiten an, lauter Fünfen.‘ (...) Er wollte, dass ich mir eine Arbeitsstelle suche und die Lehre nicht zu Ende mache. Er hat das schon mal mit einem Schüler gemacht, das war auch ein Türke. (...) Ich hab einen deutschen Kollegen gehabt, Detlef, der hat kein Wort Englisch gekonnt. Manchmal ist er gar nicht zum Unterricht gekommen. Dem hat er das nicht gesagt, aber mir.“

Yıldırım sieht sich damit konfrontiert, dass man ihn nicht in die gymnasiale Oberstufe versetzen will, weil „es für türkische Jugendliche besser [ist], eine Lehre zu machen. Wirklich, das haben die so zu mir gesagt nach der Konferenz!“ Ertekin hingegen meint, seine Wirtschaftsprüfung an der Universität nicht bestanden zu haben, weil der Professor keine Ausländer als Studenten haben möchte. Das Entscheidende dieser Geschichten ist nicht, ob sie wirklich so abgelaufen, sind wie sie erzählt werden, sondern das Gefühl der jungen Männer, innerhalb der Bildungsinstitutionen nicht dieselben Chancen zu haben wie ihre Mitschüler, die eben nicht Kinder von türkischen Einwanderern sind. Wird das Scheitern im schulischen System als Folge eines auferlegten Status erlebt, dann scheint jede Eigeninitiative sinnlos. „Weißt Du in der Schule haben die mich immer als Null gesehen, als einen Türken, der doch nie richtig schreiben lernen kann, da hab ich es gelassen.“ Der Autor dieses Satzes ist heute arbeitslos, hat nie eine Lehre gemacht und verbringt seine Zeit mit Freunden am Eingang des Einkaufszentrums am S-Bahnhof Wilhelmsburg oder im Café des nahegelegenen Haus der Jugend.

Für einige junge Erwachsene türkischer Herkunft, die ihr Ausgrenzungsgefühl in gesellschaftspolitischen Kategorien formulieren, verstärkt sich das Erleben von urbaner Segregation, Stigmatisierung am Arbeitsmarkt und institutioneller Diskriminierung durch die Erfahrung einer politischen Ausgrenzung, insbesondere im lokalpolitischen Bereich. Ismail stellt fest:

„Die Ausländer müssen hier wählen. In Wilhelmsburg gibt es dreißig Prozent Ausländer, wenn nicht mehr, dann müssen die hier wählen. Zum Beispiel das kommunale Wahlrecht. Da entscheidet eine Minderheit hier über die Zukunft anderer. Das ist nicht einsichtig (...) nach dem demokratischen Prinzip. Also das ist nicht eine Sache, dass wir mehr Macht haben wollen.“

Sein Freund Kenan, der als selbständiger Kurier arbeitet, fügt hinzu: „Und das liegt auch daran, dass man sich mehr für die türkische Politik interessiert, weil man auf die deutsche Politik gar keinen Einfluss hat.“³ Wird der Antrag auf Einbürgerung abgelehnt, wird der politische Ausschluss aus der Gesellschaft zum Kern der Ausgrenzungserfahrung. Urbane und institutionelle Diskriminierung sowie die ungleiche Behandlung auf dem Arbeitsmarkt werden dann als Folge eines ungerechten, rassistischen politischen Systems erlebt. Ertekin, der sich als Opfer der Ausländerfeindlichkeit seiner Professoren an der Fachhochschule beschreibt, ist, wie er sagt, „einer von denen, die die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt haben. Sie haben sie abgelehnt, ohne weitere Erklärung. Dabei bin ich hier geboren und kenne die Türkei nur aus dem Urlaub.“ Jedoch ist eine solche politische Definition des Ausgrenzungsgefühls eine Ausnahme unter meinen Gesprächspartnern. Die Mehrheit unter ihnen erlebt den Ausschluss von der politischen Partizipation in der Bundesrepublik als ein Element unter vielen, das die eigene Biographie am Rand der Gesellschaft verortet. Die erlebte Distanz zum Arbeitsmarkt beziehungsweise die empfundene Blockierung des eigenen Lebens in Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen oder Ausbildungsprogrammen, die Stigmatisierung in der Stadt und die immer schon vorweggenommenen Urteile über Lernhandicaps in der Schule spielen hingegen in den meisten Selbstbeschreibungen die zentrale Rolle für das Gefühl, an der Peripherie der Gesellschaft zu leben. Da die Einbürgerung die soziale prekäre Lage nicht ändern kann, wird das Fehlen des deutschen Passes kaum als zusätzliche gesellschaftliche Exklusionsform empfunden.⁴ Denn wie Hüseyin, der die deutsche und die türkische Staatsbürgerschaft besitzt, feststellt: „Ob Du nun einen deutschen Pass hast oder nicht, Du bleibst doch ein Ausländer, ein Türke!“

Die geringe Rolle, die der Ausschluss von der politischen Beteiligung in der subjektiven Beschreibung von Ausgrenzung einnimmt, ist eng mit der Konzeption vom eigenen Leben verbunden. Die Partizipation an Wahlen oder politischen Debatten nimmt darin keine zentrale Stellung ein. Vielmehr ist der Dreh- und Angelpunkt der Lebensvorstellung der Konsum. Mode, Freizeitgestaltung und Körperpflege sind die entscheidenden Elemente, an denen sich unter den jungen Männern die Bestätigung des Ichs bemisst. In der Tat zeugt die Kleidung der Mehrheit meiner Gesprächspartner von einer perfekten Integration in die Welt der Mode und ihrer Marken. Der Besuch des Bräunungsstudios und Bodybuildingraums gehört zur Normalität der jungen Männer, die

-
- 3 Die Interviews sind vor der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts vom 1. Januar 2000 geführt worden sind. Es ist zu erwarten, dass sich im Laufe der nächsten Jahre das Ausgrenzungsgefühl von der politischen Beteiligung entschärft, wenn eine größere Anzahl von jungen Erwachsenen die bundesdeutsche Staatsbürgerschaft beziehungsweise einen Anspruch auf Einbürgerung besitzt und sich an Wahlen beteiligen kann.
 - 4 Eine Minderheit, die die deutsche Staatsbürgerschaft nie beantragen wollte, sieht allerdings eine Notwendigkeit eines solchen Antrags, weil sonst die Abschiebung im Falle einer Straffälligkeit drohe.

den Erfolg ihres Körperbewusstseins an der Quantität der Eroberung von Frauen bemessen.⁵ Die Debatten über gelungene oder weniger erfolgreiche Abende in der Diskothek sind permanenter Gesprächsstoff. Die herausragende Bedeutung, die die „Disco“ einnimmt, macht aus diesem öffentlichen Freizeitort eine zentrale Kategorie der Bewertung der eigenen gesellschaftlichen Position. Die Tatsache, dass einige Türsteher „Türken“ den Eintritt verwehren, nimmt daher in den Schilderungen der Ausgrenzung mehr Platz ein, als die Unmöglichkeit für türkischer Staatsbürger, sich an bundesdeutschen Kommunalwahlen beteiligen zu können.

„Ja, ich habe auch deutsche Bekannte, aber die kommen rein (in die Diskothek, NT). Beim Ausländer gibt es immer Komplikationen. Man wird in eine Lage gebracht, wo man nichts dafür kann. Ich weiß nicht, ob man sich das auf Dauer gefallen lassen kann. Oder ob es dann zu anderen Reaktionen kommt, dass man halt seine eigenen Unterhaltungsanstalten macht. Das führt dann aber auch dazu, dass die Kommunikation zwischen Ausländern und Deutschen, die kommt dann nicht voran. Und dann sagen die Deutschen, die Ausländer müssen sich anpassen. Das geht ja nicht. Man kann sich ja nicht in eine Gesellschaft mit Zwang begeben, wenn einem davor Barrieren gestellt werden.“

Die Selbstinszenierung durch Mode und Freizeit verweist auf eine Hyper-Integration in die bundesrepublikanische Konsumgesellschaft, die in einem scharfen Kontrast zu den subjektiven Beschreibungen eines Ausgegrenzten Seins aus dem wirtschaftlichen, urbanen und politischen Leben der Bundesrepublik steht. Die soziale Lage der jungen Männer erscheint somit als ein merkwürdiges „Drinnen im Draußen“, das einerseits das Gefühl, sich im „Aus“ der Gesellschaft zu befinden, schmerhaft verstärkt und andererseits von einer noch vorhandenen Teilnahme am „In“ zeugt.⁶ In dieser ambivalenten Situation kann der Islam für einige (wohl gemerkt nicht für alle) jungen Erwachsenen zu einer Ressource werden, die hilft, Widersprüche zu bewältigen und sich uneingelösten Autonomievorstellungen anzunähern.

Vom „Ausländer“ zum „Muslim“

Kenan weiß, was es heißt „sein eigenes Ich“ zu verlieren: „Wenn man das verloren hat, dann hat das ganze Leben keinen Sinn mehr.“ Er hat die Erfahrung gemacht „rumzuziehen“, zu trinken. „Ziellos, man schwiebt irgendwie im

5 Es besteht ein entscheidender Unterschied zwischen dem Erfolg in der „Anmache“ von Frauen, mit dem man sich vor den anderen brüstet, und der Tatsache, sich zu verlieben, was man vor den Kumpeln verheimlicht.

6 François Dubet und Didier Lapeyronnie (1994) beschreiben in ihrem Buch „Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft“ den Wandel der Industriegesellschaft als eine Transformation sozialer Schichtung. Die klassische vertikale gesellschaftliche Struktur in ein „Oben“ und „Unten“ wird von einer horizontalen Linie, die nun mehr ein „Drinnen“ und „Draußen“ festlegt, durchbrochen.

Weltall, ziellos wie ein Schrotthaufen, nee... das ist ziellos!“ Der Bezug auf die religiöse Tradition hat es Kenan ermöglicht, eine Distanz zur eigenen sozialen Lage aufzubauen. „Wenn ich noch weiter, wenn ich mich nicht zusammengerissen hätte, mich sozusagen... das, was ich gelernt habe, meinen religiösen Stamm, wenn ich da nicht wieder hingegriffen hätte, wär ich jetzt auch bestimmt ziellos auf der Straße.“ Er meint, dank seiner Islamität die Lehre als Schlosser beendet haben zu können, obwohl sein Berufsschullehrer ihn (in seinen Augen wegen Türkenfeindlichkeit) als unfähig bezeichnet hat. Die religiöse Identifikation führt ein „Vorher“ und „Nachher“ in seinen Lebenslauf ein. Sie macht aus dem „Herumschwelen als Schrotthaufen“ Vergangenheit und ermöglicht gleichzeitig die Erfahrung der Gegenwart und eine Aussicht auf eine Zukunft. So sieht sich Kenan, der nach seiner Lehre arbeitslos war und in dem Fuhrunternehmen eines Onkels gearbeitet hat, in der Lage, seine berufliche Situation durch eine Fortbildung im Versicherungswesen zu verbessern. Mit der Vorstellung einer persönlichen Zukunftsperspektive wird gleichzeitig die jugendspezifische Phase des Wartens, das im Zusammenhang des Ausgrenzungsgefühls als ein Zustand der Blockierung erlebt wird, umgedeutet in die religiös begründete Notwendigkeit, „Geduld zu haben“.⁷

Die Bezugnahme auf den Islam geht mit einer Sinnkonstruktion für die Zeiterfahrung einher. Die Langeweile oder der desorientierte Hyperaktivismus, der die Ziellosigkeit des „Herumhängen“ begleiten kann, wird mittels einer religiös definierten Zeit überwunden. So erzählt Muzaffer wie die fünf Gebete am Tag „die Leere des Arbeitslos-Sein“ durchbrechen. Deniz hingegen, der eine Lehre abgeschlossen hat und das Abitur nachmachen will, um Flugzeugbau zu studieren, hat sich eine volkstümliche Tradition aus der Türkei zu Eigen gemacht: Am Donnerstagabend trinkt er keinen Alkohol und macht keine Frauen an, um den Freitag als muslimischen Feiertag einzuleiten.⁸ In der Tat sitzt Deniz donnerstags abends während seines Urlaubs mit seiner Wilhelmsburger Fußballmannschaft auf der Terrasse eines türkischen Hotels am Mittelmeer vor einem nicht alkoholischen Getränk, während seine Kollegen wie üblich die umliegenden Diskotheken „unsicher machen“. Die selbstaufgerlegte Abstinenz, die Deniz nicht davon abhält, es am Freitagabend seinen Freunden gleich zu tun, ist keine Farce, sondern der individuelle Versuch, Sinn in einer Zeit zu konstruieren, die sich im *hic et nunc* des Konsums zu verlieren droht.

Der arbeitslose Nurretin benutzt seine muslimische Religiosität, um dem urbanen Raum eine Topographie zu geben, die sich der Sinnlosigkeit des

7 Geduld darf hier nicht als Schicksalsergebnis verstanden werden. Die jungen Männer, die auf den Begriff der Geduld rekurrieren, geben ihre Eigeninitiative nicht auf, sondern erarbeiten sich ein Mittel, um objektive Handlungseinschränkungen auf einer subjektiven Ebene zu handhaben.

8 Das Mittagsgebet (*zuhr*) am Freitag besitzt eine herausragende Funktion im Wochenablauf eines Gläubigen. Nach der islamischen Tradition ist er der Versammlung der Gläubigen an einem Ort gewidmet und symbolisiert den Gedanken der *umma*, der Gemeinschaft der Muslime.

Nichtstuns und dem Gefühl von gesellschaftlicher Bedeutungslosigkeit entgegenstellt:

„Wenn ich rausgehe, weiß ich, wo ich hingehe und warum. Ich hab ein Ziel: die Moschee oder hier den Jugendclub. Dadurch komme ich nicht auf krumme Gedanken, wie Spielotheken und so. Weißt Du, ich weiß dann auch, warum ich zu Hause bleibe. Ich mein, ich halt es dann zu Hause auch aus.“

Die Orte der Negatividentität – der Langeweile des „Herumhängens“, des Stresses, wenn man ein „Ding drehen“ wollte, oder der sinnlosen Inszenierung der eigenen Person über Konsum – werden durch die positive Bedeutung der „islamischen Orte“ ersetzt. Dadurch wird einerseits die Wohnung, in der man mit seinen Eltern lebt, und der man wegen der fehlenden Arbeit nicht entkommen kann, zu einem erträglichen beziehungsweise sinnvollen Ort. Andererseits wird die Bedeutung der Orte im Stadtteil ausgehend von der zentralen Stellung der Moschee oder des islamischen Jugendclubs organisiert und nach Regeln der islamischen Tradition hierarchisiert. Die Stigmatisierung des Stadtviertels, das einem an der Haut zu kleben schien, wird angesichts der Aufwertung von religiös definierten Orten im Wohnort überwindbar.

Mit Hilfe der Dogmen des Islams – insbesondere der Unterscheidung zwischen dem Erlaubten (*halal*) und dem Unerlaubten (*haram*) – geben sich die jungen Wilhelmsburger Orientierungspunkte in einer sozialen Welt, die „ziellos“ erscheint, in der alles möglich und doch nichts erreichbar ist. Die Anomieerfahrungen, die die Schilderungen des Ausgrenzungsgefühls durchziehen, überwinden sie auf einer subjektiven Ebene durch die religiös begründete Vorstellung von Grenzen. Die muslimische Identifikation wird in ein ethisches Prinzip übersetzt, das im Sinne einer Lebensführung die Erfahrung vom eigenen Selbst im sozialen Raum und in der Zeit ermöglicht. Gleichzeitig eröffnet sich dem Individuum dadurch eine Perspektive, mit den egozentrischen Beziehungen des „Herumhängens“ zu brechen. „Hier [im Jugendclub des Milli Görüs nahestehenden Moscheevereins, NT] hab ich richtige Freunde gefunden. Früher, das waren Kumpel, man hat zusammen irgendwas gemacht. Aber so richtig Vertrauen gibt's da nicht.“ Die Selbstbeschreibung als Muslim öffnet den Blick auf den (muslimischen und nicht muslimischen) Anderen: Während des Fastenmonats geht es darum, eine Solidarität [mit] Obdachlosen und der Dritten Welt zum Ausdruck zu bringen.

Die Identifikation mit der islamischen Tradition, in der die jungen Männer durch ihre Eltern kulturell oder auch religiös sozialisiert worden sind, impliziert keine Selbstaufgabe oder Absage an die so sehr gewünschte Emanzipation von der Familie und dem Immigrationsmilieu. Im Gegenteil die Herausbildung einer muslimischen Religiosität geht bei meinen Gesprächspartnern mit einem komplexen Ablösungsprozess von der Herkunftswelt einher. Ferhat erklärt mir:

„Bei uns zu Hause erzählt man sich viele solche Legenden [über die Siege der Türken und ihre Helden, NT]. Das ist ein bisschen so in den Familien, die rechts sind.

Meine Familie ist ein bisschen so. Aber der Islam und der Nationalismus sind zwei verschiedene Sachen, das ist nicht eins. Der Islam ist für alle, nicht nur für die Türken. Die Alten denken oft, dass Türke sein und Muslim sein dasselbe ist. Also der Islam ist nicht links und nicht rechts. Er geht da zwischen hindurch.“

Indem der Sohn einer aus der Türkei eingewanderten Familie den Islam universalisiert und damit aus der vorgelebten nationalkulturellen Verortung herauslöst, schafft er sich eine Distanz zu den Eltern, ohne mit ihnen vollkommen zu brechen. Darüber hinaus kann er mit dieser Konzeption der islamischen Tradition als Muslim ein Deutscher sein, der mit seiner aus der Türkei stammenden Familie weiterhin kommunizieren kann. Ferhat, der sich wünscht, einmal beim Bundesgrenzschutz arbeiten zu können, bliebe mit einer Selbstbeschreibung als Türke ein „Ausländer“ mit dem ihm wohl bekannten stigmatisierten gesellschaftlichen Status. Dank einer muslimischen Religiosität, die ihm den Zugang zu universellen Werten und Normen eröffnet, bewältigt er – so paradox dies auch erscheinen mag – den Widerspruch zwischen einem Berufswunsch, als deutscher Beamter die nationalstaatlichen Grenzen der Bundesrepublik zu schützen, und der Solidarität mit seiner „türkisch“ orientierten Familie.

Die Tendenz, den Islam als eine universelle Religion zu verstehen, die nicht auf die Gruppe „der Türken“ beschränkt ist, gibt dem Glauben die Qualität einer Utopie.⁹ Die religiöse Tradition mit ihren kulturellen und historischen Implikationen wird durch den Bezug auf eine außerweltliche Instanz in den Hintergrund gedrängt. In diesem Falle werten die jungen Männer die Bedeutung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Probleme im Hinblick auf die herausragende Rolle des durch den Glauben konstruierten Alternativbereichs ab. Mehmet durchbricht seinen Nihilismus, mit dem er seinen Alltag mit verschiedenen Jobs mit und ohne Arbeitsvertrag und den Rassismus „der Deutschen“ schildert und beschreibt seine Emotionen während des Abendgebets im Fastenmonat: „Weißt Du, beim Ramazan, nach dem Gebet, abends, dann singen alle, das ist wie ein Traum. Weißt Du, wie sie dann alle singen, ein Traum! Das ist auf Arabisch, ich verstehe nichts, aber es ist sooo gut!“ Die Momente solcher Gefühle – die, wie Murat beschreibt, das Gefühl der Wahrheit geben – „lassen Dich vergessen, dass Du eigentlich immer der Beschissene bist.“ Die Möglichkeit, die soziale Welt zu „vergessen“, impliziert für das Individuum die Fähigkeit, Distanz zu eigener Situation einzunehmen und die Erfahrungen aus dem Glaubensmoment heraus neu zu ordnen. „Arbeitslosigkeit ist ein Loch, da steckt man drin. Und weißt Du als Türke steckt man da richtig drin. Wenn Du dann etwas hast, woran Du glaubst, dann ist das Loch nicht mehr so tief.“

9 Paul Ricœur definiert die Utopie als eine Zusammensetzung aus drei Elementen: die Vorstellung von einer Alternative zur bestehenden sozialen Ordnung, die Blindheit gegenüber Widersprüchen zwischen Anspruch und Wirklichkeit und die Ablehnung von Handlungseinschränkungen (vgl. Ricœur 1986: 430).

Der Universalisierung des Islams, die in einigen Selbstbeschreibungen aufbricht, steht eine Tendenz der Ethnisierung der Religion gegenüber. In diesen Fällen beruht die religiöse Identifikation nicht auf einem utopischen Prinzip oder einer ethischen Rationalisierung islamischer Dogmen und Praktiken. Sie wird vielmehr zu einem Instrument kultureller bzw. politischer Integration für die soziale Gruppe. Deniz, für den ein Türke „automatisch (...) mit der Geburt“ ein Muslim ist, stellt über die konfessionelle Zuweisung eine Distinktion zu „den Deutschen“ her. Entscheidend ist dabei, dass die Zugehörigkeit zum Islam – die sich hier eben nicht, wie im Falle einer ethischen oder utopischen Akzentuierung der Religiosität, an dem Praktizieren der religiösen Dogmen bemisst oder bewerten lässt – die soziale Stigmatisierung der „türkischen Ausländer“ ins Positive wendet. „Die Lehrer in der Schule haben keine Ahnung von der Türkei und den Leistungen in der Geschichte des Islam. Das interessiert die auch gar nicht. Weißt Du zum Beispiel, dass Goethe einen türkischen Großvater hatte? Ja, das wusstest Du nicht.“ Der Erfahrung, als türkischer Jugendlicher per se als Arbeiter oder Handwerker und für intellektuelle Reflexionen als untauglich eingestuft zu werden, wird über eine solche Aufwertung des eigenen kulturellen Hintergrunds die abwertende Dimension genommen. Dabei verschmelzen die Bezüge auf eine türkische und islamische Kultur miteinander, werden austauschbar.

Die Kulturalisierung der Zugehörigkeit zum Islam kann sich politisieren, wenn die religiöse Tradition zum zentralen Mittel der Integration für die Gruppe wird und als Ideologie darauf abzielt, eine Ordnung für die Gemeinschaft herzustellen.¹⁰ Diese Tendenz ist bei denjenigen jungen Männern ausgeprägt, die ihre soziale Randstellung und jede Form von institutioneller Diskriminierung in politischen Kategorien begreifen. Der im ersten Teil zitierte Ertekin, der sich der Ausländerfeindlichkeit seiner Professoren ausgeliefert sieht und dessen Antrag auf Einbürgerung abgelehnt worden ist, spricht daher von der Notwendigkeit, dass sich die Muslime zusammenschließen müssen, „um ihre Interesse und ihre Vision der Dinge“ vertreten zu können. „Ich bin Muslim, weil wir Türken in Deutschland unterdrückt werden.“ Auch wenn in diesem Ausdruck von Religiosität wie im Falle der Kulturalisierung die national-kulturelle Komponente des Türkischen mit der religiösen Kategorie verschmilzt, so wird die islamische Identität – anders als in den oben von Deniz zitierten Äußerungen – zum zentralen Element der Selbstbeschreibung. Mittels einer solchen ideologischen Akzentuierung der religiösen Identifikation löst sich das Individuum von dem Ausländerstatus, der mit der faktischen po-

10 Der Begriff des Ideologischen lehnt sich an die Definition von Paul Ricœur an, der die Ideologie als eine komplementäre Bewegung zur Utopie betrachtet und, wie für die Utopie, drei Dimensionen in der Ideologie unterscheidet: die Verschleierung, die Gruppenintegration und das Verwechseln der in der Weltanschauung produzierten Bilder mit der Wirklichkeit. Die Ideologie ist also „ein Muster, ein Kode, um sich ein Gesamtbild nicht nur von der Gruppe, sondern auch von der Geschichte und letztendlich von der Welt zu machen“ (Ricœur 1986: 340).

litischen Ausgrenzung einher geht, und wechselt in ein konfessionelles Auseinandersetzungsfeld über, in dem es ungeachtet der Staatsangehörigkeit um die Rechte und Pflichten von christlichen und islamischen Gemeinschaften geht.

In Wilhelmsburg, wo eine große Anzahl von islamischen Vereinen mit diversen sozialen Strukturen (wie ein Kindergarten oder ein Jugendclub) und ein recht ausdifferenziertes islamisch orientiertes Geschäftsleben (Lebensmitteläden, Autoreparaturwerkstätten, ein Reisebüro etc.) existieren, kann eine ideologische Akzentuierung der individuellen Religiosität in eine imaginäre Islamisierung des gesamten Stadtteils übergehen. „Wir haben alles hier, aber das ist getrennt von den Deutschen. Hier in Wilhelmsburg ist eigentlich alles sehr gut.“ Das gesellschaftliche Stigma, das dem Wohnort anhaftet, wird verkehrt. Dadurch kann sich der Gläubige einerseits von seinen als ausgegrenzt geltenden Nachbarn – den Arbeitslosen, den Sozialhilfeempfängern, die sich vom sozialen Leben in die Isolation zurückziehen oder in Alkoholismus oder Drogenabhängigkeit abdriften – differenzieren. Andererseits wird die Distanz zum Zentrum der Gesellschaft – den „integrierten Deutschen“ – eine berechtigte, ja eine durch religiöse Reinheit begründete Distanz, weil sie sich durch die Identifikation mit der islamischen Tradition herstellt. Die objektive Segregation zwischen „Deutschen“ und „Türken“ wird von vielen jungen Muslimen, die sich in Moscheevereinen engagieren und dort Funktionen übernehmen, zur Ausgangsbasis für eine konfessionell begründete Konzeption der gesellschaftlichen Beziehungen. Aus den „Deutschen“ werden Christen (Protestanten oder Katholiken), aus den „Türken“ Muslime, die als gleichberechtigte Gemeinschaften das Leben im Stadtteil organisieren. Man ist dadurch nicht mehr der „minderwertige Ausländer, der schief angeguckt wird“, sondern Muslim, der dem Christen (und nicht dem Deutschen) gleichwertig gegenübersteht und legitimer Weise den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaft einklagen kann. Ertekin aus Wilhelmsburg fordert Gleichheit und Respekt für sich und seine Glaubensbrüder, indem er sich als Teil der „islamische Gemeinde“ seines Stadtteils versteht.¹¹ Im Namen dieser „Gemeinde“ geht er zu Bürgerversammlungen, wo Probleme des Umweltschutzes, der Kinderbetreuung oder des Straßenverkehrs diskutiert werden, um Interessen der islamischen Gemeinschaft (oder das, was er darunter versteht) zu vertreten. Bei solchen Gelegenheiten stellt er die Differenz der Muslime heraus und wird gleichzeitig zu einem deutschen Bürger, der sich für das Wohlergehen der Bewohner eines Stadtteils einsetzt und genau so wie die nicht-muslimischen Bürger soziale Interessen vertritt.

11 Schon durch den Gebrauch seiner Begriffe – z.B. die Übernahme des christlich geprägten Worts „Gemeinde“ und nicht Gemeinschaft oder *umma* – macht Ertekin deutlich, wie sehr er die Sprache des gesellschaftlichen Alltags in seinem Stadtteil verinnerlicht hat.

Die Identifikation mit dem Islam: die Forderung nach Respekt

Die unterschiedlichen Akzentuierungen in der Identifikation mit dem Islam gehen aus den individuellen Verknüpfungen von sozialen Erfahrungen mit Elementen der religiösen Tradition hervor. Das Individuum ist der Ort, „an dem sich eine Religion anlagert“ (Wohlrab-Sahr/Krüggeler 2000: 241). Indem Dogmen, Rituale und religiöse Erinnerungsfiguren aus der institutionellen Konzeption der islamischen Tradition herausgelöst und auf eine auf das Selbst zentrierte Perspektive übertragen werden, brechen Möglichkeiten für neue Interpretationen und Kombinationen sowie Umdeutungen auf. Dabei kann die Religion zu dem ethischen Prinzip einer Lebensführung werden und in einer utopischen Akzentuierung Widersprüche des gesellschaftlichen Alltags relativieren oder überwinden. Sie kann aber auch kulturalisiert werden und dadurch zu einer positiven Umwertung eines Stigmas beitragen. In ihrer ideologisierenden Ausrichtung wird sie schließlich zum zentralen Integrationselement einer Gruppe und ermöglicht, soziale Erfahrungen in politische Kategorien bzw. Forderungen zu übersetzen. Die Privatsphäre wird somit nicht zum exklusiven Bereich der Religiosität, wie es Thomas Luckmann (1991) mit dem Titel seines Buchs „Die unsichtbare Religion“ nahe legt. Vielmehr ermöglicht das permanente Neu-Zusammensetzen von Elementen der islamischen Tradition, der Religion eine „öffentliche“ und damit auch eine politische Bedeutung zu geben. Dabei werden das Individuum und seine sozialen Beziehungen nicht den religiösen Regeln des Islam unterstellt, sondern der individuelle Gläubige macht aus der Tradition eine Ressource, um seinen gesellschaftlichen Erfahrungen und seiner Individualität einen Sinn geben zu können. Man kann in dieser Hinsicht von einem Dialog sprechen, den der einzelne Muslim mit der deutschen Gesellschaft aufnimmt. Dieser Dialog wird in der Herstellung von Differenz deutlich. Die Konstruktion des eigenen Selbst als der oder die Andere darf jedoch nicht mit einer Verabsolutierung der Alterität verwechselt werden. Sie ist vielmehr ein Prozess, in dem sich die Identität mit Mitgliedern des gleichen sozialen Milieus und der gleichen Altersgruppe in der Mehrheitsgesellschaft (z.B. im Bereich von Bildungs- und Berufsvorstellungen, politischer Partizipationsaspirationen und Konsumwünsche) mit einer selbst bestimmten Differenz verknüpft. Das Vermengen von Gleichsein und Anderssein in den Identifikationsformen mit dem Islam gibt der jeweiligen individuellen Religiosität die nötige Dynamik, um soziales Handeln in einer prekären sozialen Lage zu ermöglichen.

Die islamische Tradition dient somit als eine mögliche Ressource, um die eigene soziale Position am Rande der Gesellschaft zu bewältigen bzw. zu konfliktualisieren, und um Widersprüche zu Bestandteilen des eigenen Ichs zu machen. Der Islam bietet sich in der Tat gerade dort zur Konfliktualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse an, wo sich Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf Konsumwünsche und Vorstellungen von beruflichen Karrieren längst nivelliert haben. Die religiöse Identifikation wird so zu einem der

letzten Mittel, um in positiver Form Differenz zu formulieren. In diesem Sinne haben die muslimischen Erfahrungen einerseits die Funktion, auseinanderfallende Anforderungen und widerstreitende Wünsche zu bündeln und zu Teilen des eigenen Selbst zu machen. Andererseits werden sie zu Trägern der Forderung nach Respekt in einem gesellschaftlichen und politischen Beziehungsgefüge, in dem sie sich marginalisiert fühlen (Bude 2001). Es geht dabei nur begrenzt um ein Mehr an sozio-ökonomischer Gerechtigkeit, die über soziale Maßnahmen teilweise umgesetzt werden kann. Im Vordergrund steht für die jungen Männer vielmehr die Herstellung von Bedingungen, in denen ihr Wunsch nach Autonomie, Individualität und Unverletzlichkeit respektiert wird.¹² Die muslimische Religiosität – als „unsichtbare“ und als „sichtbar gemachte Religion“ – stellt eine mögliche Form dar, um diesen Bedingungen und Zielen näher zu kommen und gleichzeitig die pädagogisierende Bevormundung durch die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Individualität einschränkende Familienbande zurückzuweisen.

Zitierte Literatur

- Armut in Hamburg (1993): *Beiträge zur Sozialberichterstattung*, Hamburg: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Armut in Hamburg II (1998): Hamburg: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Bude, Heinz (2001): „Gerechtigkeit als Respekt. Sozialmoralische Folgen von Ungerechtigkeit durch Exklusion“, in: *Berliner Debatte INITIAL* 12/3, S. 28-37.
- Dubet, François/Lapeyronnie, Didier (1994): *Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Frese, Hans-Ludwig (2002): *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Karakoçlu-Aydin, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitative-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.

12 Der Begriff der Unverletzlichkeit wird hier als Gegensatz zum Gefühl der Verwundbarkeit verstanden, das meine Gesprächspartner im Zusammenhang mit den alltäglichen Diskriminierungserfahrungen beschreiben. Ein Satz, ein Blick oder eine Geste, die als ausländerfeindlich oder rassistisch interpretiert werden, können in eine geradezu körperlich empfundene Verletztheit münden.

- Luckmann, Thomas (1991 [1967]): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nauck, Bernhard/Kohlmann, Annette/Diefenbach, Heike (1997): „Familiäre Netzwerke, intergenerative Transmission und Assimilierungsprozesse“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49, S. 477-499.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Bielefeld: transcript.
- Ricœur, Paul (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Schiffauer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Krüggeler, Michael (2000): „Strukturelle Individualisierung versus autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist die Religion? Replik zu Pollack / Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, S. 240-244.

