

6. SCHLUSS

Die Diskussion des Islam in Westeuropa verläuft nicht selten entlang eines „Fundamentalismus/Unterwanderungs-Paradigmas“⁴⁰⁴. 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.⁴⁰⁵ Der Islam bleibt in diesem Bild das grundsätzlich Fremde, Muslime bleiben die Fremden und scheinen auf Dauer nicht integrierbar.⁴⁰⁶ Allenfalls in einem (in vieler Hinsicht archaischen) Status des Gastes können sie geduldet werden.⁴⁰⁷

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 Rösen (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 Gruppen⁴⁰⁸ – 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*⁴⁰⁹ 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).⁴¹⁰ 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 *freibeitliche Atmosphäre*⁴¹¹, 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.⁴¹² 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 *Urforn 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.⁴¹³ 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‘ werden⁴¹⁴. 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 äußerten⁴¹⁵, 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.⁴¹⁶ 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 konstitutiert 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.⁴¹⁷

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.⁴¹⁸ 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“⁴¹⁹ 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 Synthese⁴²⁰, 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. Körperchaftsrechte und die Anerkennung als Religionsgemeinschaften dürfen nicht länger pauschal verweigert werden.⁴²¹ 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.

