

## **2. Forschungslage und -leitfragen**

---

### **2.1 Forschungslage**

Forschungen und Berichte zum Themenfeld »muslimische Jugendliche« sind rar in Deutschland. Es ist zwar eine Fülle von Einzeluntersuchungen zu religiösem Verhalten von Jugendlichen, ihrem kirchlichen Engagement oder der Verbreitung okkuler Praktiken erschienen. Jedoch fehlt es nicht nur an deren Verzahnung in einer Gesamtuntersuchung, sie sind auch heterogen in ihrer Tiefenschärfe, thematischen Breite, methodischen Solidität und Repräsentativität (vgl. Barz 1992; Mischo 1991; Nembach 1987; Zinser 1997). Die sozialwissenschaftliche Jugendforschung Deutschlands ist noch weithin auf die christliche Religion fixiert und verengt ihren Blickwinkel oftmals auf die Partizipation an kirchlichen Veranstaltungen.

Ferner weist die empirische Jugendforschung in Bezug auf muslimische Jugendliche ernsthafte Defizite auf. Denn bislang wurden die religiösen Orientierungen dieser Jugendlichen ausgeblendet. Dies liegt daran, dass sozial- und migrationswissenschaftliche Publikationen der 1970er und 1980er Jahre mehrheitlich den türkischen Mitbürgern im Allgemeinen gewidmet waren, nicht aber die Muslime ins Zentrum ihres Fokus gerückt haben. Ferner wurde weder nach der Bedeutung des Islam im Leben der Jugendlichen in Deutschland noch nach ihren religiösen Vorstellungen sowie der subjektiven Perspektive ihrer religiösen Praxis und ihrem Zugang zum Islam gefragt. Folgerichtig hat Auernheimer in den 1990er Jahren das sozialwissenschaftliche Forschungsdesiderat »Islam und Religiosität der Muslime in Deutschland« festgestellt. Auf diesem »schießen Fundament« aufbauend haben die genannten Untersuchungen im Ergebnis zu einem Zerrbild geführt: Die türkischen Jugendlichen seien »Opfer« ihrer Herkunftskultur und diese, als deren Subkultur der Islam angesehen wurde, wiederum die Ursache für Konflikte. Dies führte in den 1970er und 1980er Jahren unumgänglich zu Diskussionen über Persönlichkeits- und Identitätsstörungen, Kulturschock und Kulturkonflikt (vgl. Holtbrügge

1975; Renner 1975; Schrader 1976; Neumann 1980; Thomä-Venske 1981; Berkenkopf 1984; Schaumann 1988).

Aufgrund ihrer Neuheit und ihres Gewichts für die Forschung über »muslimische Jugendliche« werden im Folgenden sechs Untersuchungen vorgestellt, die sich in Form quantitativer und qualitativer Forschungsansätze mit der Religiosität und Lebenssituation muslimischer Jugendlicher in Deutschland befassen.

### **2.1.1 »Verlockender Fundamentalismus«**

Diese quantitative Erhebung ist im Jahre 1997 erschienen. Hierzu wurden 1221 türkische Jugendliche zwischen 15 und 21 Jahren aus 63 allgemein- und berufsbildenden Schulklassen in Nordrhein-Westfalen schriftlich mit einem standardisierten Fragebogen in deutscher Sprache befragt. In diesem Fragebogen wurden zu den Themenbereichen Schul- und Familiensituation, Lebensbedingungen, politische und religiöse Orientierungen, nationale und ethnische Identifikation sowie religiös motivierte Gewaltbereitschaft verschiedene geschlossene Fragen gestellt, zum Teil mussten die Jugendlichen vorgegebene Aussagen bewerten. Hauptsächlich geht es hierbei um die Affinität türkischer Jugendlicher zu »islamistischen und nationalistischen« Gruppen und deren Ideologien. Die Autoren beabsichtigten mit dieser Erhebung die Erfassung des Ausmaßes persönlicher Religiosität, religiös fundierter Gewaltbereitschaft und islamzentrierter Überlegenheitsansprüche (vgl. Heitmeyer 1997, S. 27-32).

Die empirische Untersuchung von Heitmeyer geht in erster Linie nicht der Frage der Diskriminierung muslimischer Jugendlicher in Deutschland nach, sondern eher den Reaktionen türkischer Jugendlicher auf diese Situation.

Heitmeyer behauptet, dass die türkischen Jugendlichen vermehrt von »islamischem Fundamentalismus« betroffen seien. Der Mehrheit dieser Jugendlichen wird ferner ein islamzentrierter Überlegenheitsanspruch und eine Bereitschaft zu einer religiös fundierten Gewalt gegen Nichtmuslime und andere Religionen sowie die Ablehnung der westlichen Lebensweise zugeschrieben (vgl. ebd., S. 124-135).

Auch zu der Situation in türkischen Familien wird Stellung genommen. Die türkischen Jugendlichen werden zu den Gründen befragt, die zur Auseinandersetzung mit ihren Eltern führen. Die Jugendlichen gaben unter den vorgegebenen Antworten an, dass sie häufig wegen »schulischer Leistungen«, »abends länger ausgehen« und »Kleidung/Aussehen« Konflikte hätten (ebd., S. 73).

Die türkischen Jugendlichen verbringen nach diesem Bericht ihre Freizeit überwiegend mit Fernsehen oder Musikhören (74,9 % bzw. 84,1 %), aber auch mit Sporttreiben (53,7 %).

Des Weiteren spielt bei der Wahl einer möglichen Lebenspartnerin

bzw. eines möglichen Lebenspartners die Nationalität (33,7 % sehr stark bzw. 18 % stark) und die Religionszugehörigkeit (37,5 % sehr stark bzw. 22,9 % stark) eine erhebliche Rolle (vgl. ebd., S. 92f.).

Die Befragung ergab nach den Angaben der Jugendlichen, dass sie im Ramadan<sup>1</sup> zu 61,4 % durchweg, zu 25,1 % über mehrere Tage und zu 12 % nie fasten. Auf die Frage nach dem Gebetsverhalten antworteten 21,9 % der befragten Jugendlichen, dass sie »nie« beten würden, 26,9 % »selten«, 20,4 % »nur freitags«, 7,4 % »einmal täglich«, 10,2 % »mehrmals täglich« und 10,8 % »fünfmal täglich«. Die Moschee wird von den Jugendlichen zu 21 % »jede Woche«, 10,3 % »mehrmals im Monat«, 12,1 % »mehrmals im Jahr«, 22,8 % »an Feiertagen« und 23,3 % »nie« aufgesucht (vgl. ebd., S. 116).

Die persönliche Religiosität der türkischen Jugendlichen zeichne sich überwiegend durch ein »hohes Maß« an Eigeninterpretationen aus. Circa zwei Drittel aller Befragten wiesen eine »hohe oder sehr hohe« Religiosität auf. Eine Ablehnung des Islam finde keinen Halt bei den befragten Jugendlichen (vgl. ebd., S. 119f.).

Wilhelm Heitmeyer hat als Gesamtergebnis festgehalten, dass die Ursachen für die Hinwendung »zu einer religiös fundierten Gewaltbereitschaft die Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und die Verweigerung der Anerkennung einer kollektiven Identität durch die Mehrheitsgesellschaft, aber auch konkrete Diskriminierungserfahrungen im privaten Bereich« seien (ebd., S. 183f.). Das kulturell-religiöse Eigenleben vermittele ihnen Sicherheit und Geborgenheit und befähige sie dazu, gesellschaftliche Anforderungen zu bewältigen und Diskriminierungen zu widerstehen. Die türkischen Jugendlichen würden sich deshalb »islamisch-fundamentalistischen« Organisationen zuwenden, weil sie ihnen bei der Suche nach kultureller Sicherheit vertrauenswürdig erschienen. Hieraus entstehe die Gefahr, »dass Religion in einer desintegrierenden Gesellschaft zunehmend für pluralismus- und demokratiefeindliche politische Zwecke instrumentalisiert« würde (ebd., S. 193f.).

Mit Verweis auf Desintegrationsprozesse fordert Heitmeyer Differenzierung und demokratische Aufmerksamkeit:

»Die türkische Bevölkerung wird in der öffentlichen und politischen Diskussion in der Regel über ihren Migrantenstatus und ihre ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit fälschlicherweise künstlich homogenisiert. Dies führt zu der bekannten schlichten Schematik negativer Diskriminierung aus konservativen und rechtsextrem orientierten sowie positiver Diskriminierung aus sozialliberalen und linken Gruppen der

<sup>1</sup> | Der Fastenmonat Ramadan ist der 9. Monat des islamischen Kalenders, in dem täglich von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang Enthaltsamkeit gegenüber Essen, Trinken und Sexualität vorgeschrieben ist.

Mehrheitsgesellschaft. Dramatisierungen oder Tabuisierungen statt Differenzierungen sind deshalb immer noch an der Tagesordnung.« (Ebd., S. 187)<sup>2</sup>

### 2.1.2 Shell-Studie »Jugend 2000«

In dieser Shell-Studie »Jugend 2000« wurden deutsche und türkische Jugendliche über ihre Vorstellungen von ihrem derzeitigen und zukünftigen Leben befragt.

Im Folgenden sei unser Augenmerk auf zwei Abhandlungen einer Reihe unterschiedlich akzentuierter Beiträge gerichtet: der eine von Richard Münchmeier mit dem Titel »Miteinander – Nebeneinander – Gegeneinander« und der andere von Werner Fuchs-Heinritz mit dem Titel »Religion«.

Richard Münchmeier geht in seinem Aufsatz der Frage zum Verhältnis zwischen deutschen und ausländischen Jugendlichen nach (vgl. Münchmeier 2000, S. 221-260):

»Wie häufig (oder wie selten) haben sie miteinander zu tun, welche Freizeitaktivitäten unternehmen sie in der eigenen oder in gemischten Gruppen, in Bezug auf welche Gewohnheiten empfinden sie sich als untereinander ähnlich oder als anders, wie bewerten sie aus ihrer Sicht den Ausländeranteil an der Bevölkerung und was kritisieren bzw. lehnen sie an den Ausländern ab?«

Auf die Frage der Häufigkeit der Begegnung mit ausländischen Jugendlichen antwortete fast ein Viertel der deutschen Jugendlichen, dass sie »überhaupt nicht« mit ausländischen Altersgenossen zu tun hätten. Geschlechts- und altersspezifische Unterschiede finden sich auf dieser Ebene kaum. Lediglich den Bildungsinstitutionen wie der Schule und der Universität komme eine besondere Bedeutung zu, weil die Begegnung hier bereits sichtbar würde. Die Prozentwerte für »häufig« und »sehr häufig« liegen für Schüler bei 37,1 % und für Studenten bei 41,1 %.

Der Kontakt zu Ausländern sieht dagegen in der Arbeitswelt, also bei Auszubildenden und Berufstätigen, aber auch bei Arbeitslosen anders aus. Weniger als ein Viertel der berufstätigen Jugendlichen gab an, »häufige« bzw. »sehr häufige« Kontakte mit ausländischen Jugendlichen zu haben (vgl. ebd., S. 222f.). Vor allem Jugendliche aus Ostdeutschland hätten so gut wie gar keinen Kontakt zu Nichtdeutschen. Münchmeier stellt somit fest, dass »sich Begegnung und Kontakt zwischen deutschen und ausländi-

---

2 | Diese Publikation Heitmeyers wurde heftig diskutiert, einige stimmten mit den Ergebnissen überein, andere hielten sie für umstritten und kritisierten seine Methodik. Dies nicht zuletzt deshalb, weil Heitmeyer mit seinen (Sensations-) Ergebnissen den Weg in die Öffentlichkeit gesucht haben soll (Bukow/Ottersbach 1999; Pinn 1999; Berliner Studie im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Senats – Repräsentativumfrage 1997).

schen Jugendlichen eher noch in Grenzen halten und bei der großen Mehrheit eher selten sind« (ebd., S. 222).

Zu der Frage »Freizeit mit wem?« ist Folgendes festzuhalten:

»Zumindest im Freizeiterleben der (west-)deutschen Jugendlichen spielen deutsche Freunde die Hauptrolle. Freizeit ›nur‹ mit ausländischen Freunden kommt eher nicht oder nur in marginalem Umfang vor. Meist bleibt der Kontakt zu ihnen in der Freizeit dem Zufall überlassen, eben ›je nachdem‹, wie es sich so ergibt.« (Ebd., S. 235)

Bei den ausländischen, insbesondere türkischen Jugendlichen ist die gewichtigste Antwortkategorie »gemischt, je nachdem« (ebd., S. 234f.).

In einer anderen Fragestellung wurden die Bedingungen für das Eingehen einer gemischten Ehe erfragt. 28,4 % der Deutschen und 21,5 % der Türken können sich gar nicht vorstellen, jemanden mit einer anderen Nationalität zu heiraten. Die türkischen Mädchen seien ablehnender als die türkischen Jungen. Noch ablehnender zeigten sich die deutschen Jugendlichen aus Ostdeutschland – 42,4 % von ihnen lehnten gemischte Ehen ab (vgl. ebd., S. 252f.). Wenn man sich jetzt die Bedingungen für eine Nationalitätengemischte Ehe im Vergleich von deutschen und türkischen Jugendlichen anschaut, dann ergeben sich folgende Zahlen: 54,6 % der deutschen bzw. 52,9 % der türkischen Jugendlichen zählen die Liebe als wichtigste Bedingung für das Eingehen einer gemischten Ehe. Für das Zustandekommen einer Ehe sehen 25,1 % der deutschen bzw. 37,6 % der türkischen Jugendlichen die Akzeptanz durch ihre Familie als eine Voraussetzung an. Auch das Einverständnis der Eltern wird von 14,6 % der deutschen und 28,2 % der türkischen Jugendlichen als wichtig erachtet. »Die-selbe Religion (und die Annahme meiner Religion)« spielt keine wichtige Rolle für eine Nationalitätengemischte Ehe: 6,1 % (4,0 %) der deutschen und 12,9 % (11,2 %) der türkischen Jugendlichen äußerten dies (ebd., S. 254).

Richard Münchmeier resümiert, dass sich die Selbstbilder der in Deutschland lebenden Jugendlichen nicht fundamental unterscheiden. Nach seiner Untersuchung sind die Unterschiede vielmehr gradueller Art. In fast allen Bereichen, außer Religion und Familie, überwiegen die Ähnlichkeiten (vgl. ebd., S. 252).

Werner Fuchs-Heinritz (2000, S. 157-180) widmete sich dem Themenfeld Religion und geht in seinem Beitrag folgenden Fragestellungen nach: »Welche Bedeutung haben religiöse Feste? Werden ›Heilige Schriften‹ gelesen? Gibt es außerkonfessionelle, spirituell-okkulte Praktiken? Gibt es einen grundlegenden Schicksalsglauben?«

In seinen quantitativen Untersuchungen wurden ebenfalls Jugendliche befragt, die zu 33 % katholisch, 33 % evangelisch, 6 % muslimisch oder 25 % keiner Religion angehörig sind (vgl. ebd., S. 157).

Im Folgenden werden wir uns auf die Feststellungen über die befragten

273 muslimischen Jugendlichen beschränken. Fuchs-Heinritz stellt in seiner Studie fest, dass diese zögernd und in Erwartung von Belastungen der Zukunft entgegengehen – lediglich 42 % der Befragten haben eine optimistische Zukunftseinstellung (vgl. ebd., S. 159). Zu dem Themenfeld »religiöse Praktiken« stellt der Autor fest: 46 % der befragten männlichen und 38 % der weiblichen türkischen Jugendlichen gehen in die Moschee zum Gottesdienst, 49 % bzw. 55 % beten, 31 % bzw. 35 % lesen religiöse Bücher, 46 % bzw. 43 % glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, 78 % bzw. 80 % wünschen eine religiöse Hochzeit und 73 % bzw. 72 % wollen ihre Kinder religiös erziehen. Für die Feststellung »ich bin nicht religiös« wählen 75 % der männlichen bzw. 80 % der weiblichen türkischen Jugendlichen die Kategorie »trifft überhaupt nicht zu« (ebd., S. 158) aus. 76 % der muslimischen Jugendlichen ist die Bedeutung des Ramadans sowie die Teilnahme daran sehr wichtig (vgl. ebd., S. 169).

Anhand seiner Untersuchungen konstatiert Fuchs-Heinritz abschließend, dass infolge des Ansässigwerdens von muslimischen Arbeitsmigranten die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und eine religiös bestimmte Lebensführung eine Bedeutungsaufladung erfahren haben. Religiöse Lernprozesse fänden kaum statt:

»So bleibt die Merkwürdigkeit, dass die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft und die davon bestimmte Lebensführung im jugendlichen Alltag dauernd erfahrbar ist, ohne dass sich die evangelischen und katholischen Jugendlichen und auch nicht die ohne Religionsgemeinschaft davon beeindrucken lassen.« (Ebd., S. 180)<sup>3</sup>

### **2.1.3 »Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft«**

Fred-Ole Sandt veröffentlichte im Jahre 1996 eine qualitative Untersuchung zur Religiosität von Jugendlichen in Deutschland, in der er Schülerinnen und Schüler zwischen 14 und 16 Jahren in Hamburg zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen befragte. Er setzte auf qualitative Verfahren und wählte das Interview und die teilnehmende Beobachtung. Sandt hat zwischen 1992 und 1995 in Hamburg insgesamt 158 Jugendliche, darunter 49 christliche, 44 muslimische, 28 atheistische und 21 spiritualistische, interviewt (vgl. Sandt 1996, S. 60-67). Zusätzlich führte er auch Expertenbefragungen mit Lehrern und Repräsentanten religiöser Einrichtungen durch.

In der Einleitung seines Buches bemerkt der Autor, dass die Religiosität von jugendlichen Immigranten in den Untersuchungen nur als Randphä-

---

<sup>3</sup> | Diese Schlussfolgerung ist allerdings nicht durch die Daten abgedeckt. Auch wurden die Jugendlichen nicht über den christlich-islamischen Dialog gefragt.

nomen behandelt werde und aus diesem Grund keine vorweisbaren Ergebnisse in Hinsicht auf die eigenständige Erfassung der Religiosität von muslimischen Jugendlichen vorliegen. Trotz dieser berechtigten Feststellung widmet auch er den muslimischen Jugendlichen nur einen Teilbereich innerhalb der Gesamtstudie (vgl. ebd., S. 44). Hierbei wurden die muslimischen Jugendlichen über ihre religiösen Orientierungen, Glaubens- und Gottesvorstellungen sowie über ihr Menschenbild von der eigenen religiösen Praxis befragt (vgl. ebd., 195f.). Aufgrund seiner Studie stellt Sandt fest, dass sich diese Jugendlichen beim Glauben an Gott einig seien, aber in Bezug auf das Verständnis und die Ausführung der religiösen Pflichten unterschiedliche Einstellungen und Orientierungen aufzeigten.

Diese Unterschiedlichkeit gebe sich dadurch zu erkennen, dass ein Teil der muslimischen Jugendlichen in der religiösen Praxis ein orthodoxes Verhältnis zu den Glaubensvorstellungen vertrete, sich weitgehend an den islamischen Glaubensvorstellungen zu orientieren versuche und die Individualisierungstendenzen der Moderne beanstehe. Der andere Teil der muslimischen Jugendlichen zeige eine relative Trennung von religiöser Praxis und westlich-moderner Orientierung. Diese Jugendlichen bewegten sich laut Sandt 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., S. 259).

Nach Sandt wird die Institution Moschee von den befragten Jugendlichen mit dem islamischen Glauben identifiziert, weshalb der Besuch der Moschee als »sehr religiös« eingeschätzt und als moralische Verpflichtung angesehen werde. Sandt führt seine Aussagen über die Moschee weiter und fügt hinzu, dass die Vorstellung der muslimischen Jugendlichen von der Moschee geprägt sei, da das Gotteshaus für sie »eine unverfälschte Natur« habe. In der Moschee fänden sie eine automatische Trennung zwischen Heiligem und Weltlichem, dem reinen Glauben und der Alltagswelt. Der regelmäßige Moscheebesuch festige die Bindung an die Religion und durch die gemeinschaftliche Ausübung religiöser Praktiken komme es zur »Vergemeinschaftung« zwischen den Gläubigen. Diese Vergemeinschaftung ruht auf zwei Aspekten: dem gemeinsamen Glauben und der gemeinsamen Immigrantenkultur. Somit hat dieser Aspekt der Vergemeinschaftung die Funktion der sozialen Bestätigung und Verfestigung des Glaubens (vgl. ebd., S. 222-223).

Der Autor unterstreicht in dieser Studie ein weiteres interessantes Befragungsergebnis: Die muslimischen Jugendlichen sehen im Christentum eine gleichwertige, verwandte Religion des Islam und stehen dem Atheismus trotz der expliziten Abgrenzung mit Toleranz gegenüber (vgl. ebd., S. 252-255).

### 2.1.4 »Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen«

Die empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogikstudentinnen in Deutschland ist eine im Jahre 1999 in Essen zugelassene Dissertationenarbeit von Yasemin Karakaşoğlu. Die Autorin hat neun Diplompädagogikstudentinnen, eine Sozialpädagogikstudentin und 16 Lehramtsstudentinnen zu Themenkreisen wie beispielsweise Familie, religiöse Sozialisation, religiöse Praxis, Kleidung und Kopftuch sowie Erziehung der Kinder befragt (vgl. Karakaşoğlu 2000, S. 160-167).

Grundlage für diese qualitativ angelegte Befragung sind narrative Interviews, bei denen die Befragungsgruppe nicht zuerst nach Bekenntnis oder Zugehörigkeit, sondern nach islamisch geprägtem Familienkontext als individuellem Hintergrund gebildet ist (vgl. ebd., S.160 ff.).

Durch ihre eigenen persönlichen Kontakte hat Karakaşoğlu mit sieben Alevitinnen, neun Sunnitinnen ohne und zehn Sunnitinnen mit Kopftuch – im Alter zwischen 20 und 26 Jahren – Gespräche geführt, deren Aussagen sie nach Kriterien der strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse auswertete. Im ersten Kapitel ihrer Studie vergleicht sie allgemein die Religiosität und Erziehungsvorstellungen in türkischen Familien in der Türkei und in Deutschland. Als analytischen Bezugsrahmen zur Interpretation der Befragungsergebnisse zu religiösen Orientierungen bei türkisch-muslimischen Studentinnen hat sie sich unter anderem an den Erkenntnissen von Clifford Geertz über die Entwicklung von islamischer Religiosität in der Moderne orientiert (vgl. ebd., S. 115ff.).

Karakaşoğlu hat anhand ihres empirischen Materials eine differenzierte Typenbildung nach Alevitinnen und Sunnitinnen vorgenommen und die Probandinnen als *Laizistinnen*, *Atheistinnen*, *Spiritualistinnen* sowie *Ritualistinnen* eingestuft (vgl. ebd., S. 178-182). Ausgehend davon hat sie dann jeweils die familiären und religiösen Erziehungsvorstellungen und religiöse Einstellungen untersucht (vgl. ebd., S. 183-412).

Zu den zentralen Feststellungen aus ihrer empirischen Untersuchung lässt sich sagen, dass alle Probandinnen – unabhängig von ihrer Zuordnung zu einem bestimmten Typ religiöser Orientierung – die Zugehörigkeit zum Islam als einen wichtigen kulturellen Bezugspunkt interpretieren. Sie teilen ein säkulares Grundverständnis und begreifen Religiosität als private Angelegenheit des Einzelnen.

Zu der Frage der Erziehungsinhalte und -ziele befürworten alle Befragten, die elterlichen Erziehungsentscheidungen den Kindern gegenüber transparent zu machen, indem eine partnerschaftliche Beziehung zum Kind gepflegt wird. In diesem Zusammenhang lehnen sie auch rigide und autoritäre Erziehungsmethoden ab. Auf die Vermittlung islamischer Grundprinzipien – vor allem durch Korankurse und Religionsunterricht –, legen alle Probandinnen, insbesondere auch die äußerlich »nicht religiös« in Erscheinung tretenden türkischen Pädagogikstudentinnen, sehr großen

Wert (vgl. ebd., S. 442f.). Nach dem Verständnis der angehenden Pädagoginnen stellen der gelebte Islam und eine moderne Erziehung keinen Widerspruch dar.

### 2.1.5 »Islamische Identitäten«

Die Autorin Nikola Tietze stellt in ihrer Dissertationsarbeit die »Formen muslimischer Religiosität junger Männer« in Deutschland und Frankreich vergleichend gegenüber. Sie versucht anhand von Interviews und teilnehmender Beobachtung am Beispiel junger muslimischer Männer eine Typologie verschiedener Formen muslimischer Religiosität aufzuzeigen. Dabei beleuchtet sie das Phänomen muslimischer Religiosität unter jungen Männern mit dem historischen Verlauf der Migration in Deutschland und Frankreich. Hierbei fördert sie zutage, dass sich die Selbstverständnisse muslimischer Migranten in Frankreich und Deutschland unterscheiden und unterstreicht dabei, dass das »Muslim-Sein« kein statischer Prozess oder ein codiertes Verhalten ist, sondern sich ständig ändert. Der Islam sei zu einem Subjektivierungsfaktor geworden. Es zeigt sich deshalb ein Spektrum von Religiositätsformen unter jungen Muslimen: »Der eine ist Muslim, weil es seine Eltern schon gewesen sind oder er hat sich dem Islam zugewandt, weil seine Eltern keine oder nur in unzureichender Weise Muslime sind.« (Tietze 2001, S. 7ff.) Die Autorin geht bei ihrer Analyse der Glaubensformen und der Zugehörigkeit zum Islam von vier Formen der Religiosität aus, fasst diese Dimensionen in der Reihenfolge der Porträts junger Muslime zusammen und zerlegt die religiöse Tradition in je eine ethisierte, utopisierte, ideologische und kulturalisierte Form, die von den Muslimen unterschiedlich betont werden.

»Das Zirkulieren zwischen den verschiedenen Dimensionen ist also nicht nur möglich, sondern sogar entscheidend für den Prozess der Subjektivierung. Ein Muslim kann die Religiosität in einer Lebensphase »ethisieren«, in einer anderen Situation, bei einem anderen Gesprächspartner oder in einer anderen politischen Konstellation »utopisieren«, »kulturalisieren« oder »ideologisieren«.« (Ebd., S. 160)

Auch betont sie, dass der Islam und die Muslime in Frankreich und Deutschland mit ihrem Glauben in der Öffentlichkeit sehr unterschiedlich wahrgenommen werden. Während in Deutschland der Islam und die Muslime mit der Integrationsproblematik türkischer Einwanderer identifiziert werden, steht der Islam in Frankreich in einem Zusammenhang mit Integrationsproblemen junger Erwachsener aus sozialen Brennpunkten:

»Die Zugehörigkeit der zweiten Generation zum Islam wird generell mit dem kulturellen und familiären Erbe gleichgesetzt, wodurch die Gläubigen auf ein ethnisches Milieu in der deutschen Gesellschaft reduziert werden.« (Ebd., S. 39)

Hinzu kommt, dass der Alltag der muslimischen Jugendlichen in Frankreich und Deutschland vor allem von Arbeitslosigkeit, mangelnder Qualifizierung und gesellschaftlicher Stigmatisierung als »Immigrant« oder »Ausländer« gekennzeichnet ist und mit politischer Diskriminierung verbunden ist. Die Jugendlichen seien Anhänger einer institutionell nicht anerkannten Religionsgemeinschaft, die im öffentlichen Diskurs häufig die Rolle eines Feindbildes einnehme bzw. den von der Gesellschaft fernzu haltenden Fremden darstelle. Aus diesem Grund fühlen sich die muslimischen Jugendlichen »vom gesellschaftlichen Ausschluss bedroht, obwohl sie im alltäglichen Verhalten – hinsichtlich ihres Konsumverhaltens, ihrer Berufswünsche oder ihrer jugendkulturellen Vorstellungen – jungen Erwachsenen desselben sozialen Milieus gleichen« (ebd., S. 10-17).

Tietzes Fazit: Die *nachindustrielle Moderne* und die *Globalisierung* in Frankreich und Deutschland haben zu einer *Individualisierung* und zur *Schwächung traditioneller Institutionen und Wertesysteme* geführt. Aus diesem Grund ist der Einzelne gefragt, *sich seine Biografie zu basteln*. Gerade der Islam biete diesen jungen Muslimen eine Möglichkeit dazu. Die Pluralität und Flexibilität der muslimischen Identifikationsformen sind somit eine entscheidende Ressource für die individuelle Emanzipation und die Teilhabe an der Gesellschaft.

### 2.1.6 »Den Islam ausleben«

Die qualitative Untersuchung von Hans-Ludwig Frese ist ebenfalls eine Dissertationsarbeit, die im Jahre 2001 in der Universität Bremen ange nommen wurde. Der Autor befasst sich in seiner Arbeit mit Fragestellungen, »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« (Frese 2002, S. 11).

Um auf seine Fragen Antworten zu bekommen, hat er insgesamt 29 männliche türkische Jugendliche zwischen 14 und 26 Jahren aus vier Dachverbänden (DITIB, IGMG, ATIB und ADÜTDF) befragt. Als Untersuchungsmethode wählte Frese das *problemzentrierte Interview*. Alle Interviews fanden in Bremen, jeweils in Räumen der betreffenden Gemeinden sowie überwiegend als Gruppenbefragung, statt (vgl. ebd., S. 337-344).

Frese hat die Jugendlichen über das Bild vom Islam und den Muslimen, über Familie, Freundschaft und Freundeskreis, über die Türkei, die Türken und das Türkentum, über den ›richtigen‹ Muslim, über die islamische Gemeinde und das Verhältnis zu Nichtmuslimen und Andersgläubigen interviewt. Die organisierten Muslime in Deutschland stünden, so Frese, häufig im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses und zögen vielfältigen Argwohn auf sich, der in *Massenmedien*, aber auch in *wissenschaftli-*

chen Publikationen genährt und verbreitet werde. Die Muslime hätten auch unter den Migranten selbst nicht selten einen schlechten Stand, bildeten doch sie in Deutschland immer noch den Prototyp des »unverstandenen Fremden« (ebd., S. 9-17).

Auf der Grundlage seiner Interviews schlussfolgert Frese, dass für die befragten Jugendlichen die Familie und der Freundeskreis den zentralen Wert für das Selbstverständnis bilden (ebd., S. 81f.). Nach Freses Untersuchungen nehmen die Jugendlichen für sich als Menschenrecht in Anspruch, »die Religion auszuleben«, und »vertreten dabei vehement Pluralismus als ein taugliches gesellschaftliches Konstitutionsmerkmal« (ebd., S. 305-309). Sie stellen impulsiv die Forderung nach strikter Trennung von Islam und Parteipolitik.

## 2.2 Forschungsleitfragen

Trotz dieser (Einzel-)Untersuchungen ist zu konstatieren, dass keine Ergebnisse in Hinsicht auf die eigenständige Erfassung der Religiosität, der religiösen Einstellungen und der religiösen Praxis von muslimischen Jugendlichen vorliegen.

Nach wie vor bestehen erhebliche Forschungsdefizite hinsichtlich der Lebensbedingungen, der Lebenssituation, der Lebenswelt und der Zukunftsvorstellungen der muslimischen Jugendlichen. Die vorhandenen empirischen Untersuchungen konzentrieren sich auf die Auseinandersetzung mit den »religiös-kulturell-gesellschaftlichen« Existenzformen der Muslime und dem »modernen westlichen« Lebensstil. Über die Weltanschauung und die Religiosität der muslimischen Jugendlichen ist bislang sehr wenig bekannt – und das Bekannte auf einige wenige Untersuchungen beschränkt. Diese wiederum konzentrieren sich lediglich auf den Sozialisationsprozess, die Identität sowie die Konflikte politischer und religiöser Glaubensvorstellungen (vgl. Berkenkopf 1984; Bouman 1983; Ehlers 1997; Heitmeyer 1998; Proske 1999; Schaumann 1988; Stöbe 1998; Thomä-Venske 1981). Entsprechende Präsumtionen richten sich dabei insbesondere auf die Arbeit islamischer Gemeinden und den Einfluss, den sie auf ihre jugendlichen Mitglieder nehmen.

Hierbei wird nicht berücksichtigt, dass sich die religiösen Einrichtungen bzw. Moscheen in ihren Strukturen und Angeboten unterscheiden. Dieser Bereich ist insgesamt nicht hinlänglich untersucht worden. Er ist ein »blinder Fleck«, weshalb auch viele Analysen lediglich projizieren. Bewegt sich nicht demzufolge die These, die Frequenz der Moscheegänge der Jugendlichen zeige die Ausmaße ihrer Religiosität, auf unerforschter Grundlage – mithin auf »dünnem Eis«?

Gerade deswegen ist es wichtig, diese Thematik im Zusammenhang

mit der Religiosität junger Muslime zu beleuchten. Deshalb besteht die Aufgabe dieser Studie darin, eine dringende sachlich-objektive Diskussion über die folgenden Forschungsleitfragen zu initiieren:

Die zentrale Fragestellung zielt darauf, die Religiosität muslimischer Jugendlicher facettenreich aufzugreifen. Wenn die islamische Religiosität in die wesentlichen fünf Teilbereiche zergliedert wird, dann konkretisiert und präzisiert sich die Fragestellung wie folgt:

- Bekennen sich die muslimischen Jugendlichen zu den islamischen Glaubensgrundsätzen und den Hauptpflichten?
- Was sind ihre religiösen Einstellungen und Praktiken? Wie schätzen sie ihre eigene Religiosität ein?
- Wie erleben die muslimischen Jugendlichen den islamischen Glauben und was bedeutet der Islam für sie?
- Wie schätzen sie ihr religiöses Wissen um den Islam ein und was sind ihre Anliegen diesbezüglich?
- Welche Bedeutung wird dem Islam in Fragen der Kindererziehung, Partnerschaft, der Wahl von (Ehe-)Partnern zugewiesen? Was assoziieren sie mit dem Begriff »Moschee« und »Islam«? Erfüllen ihrer Meinung nach die Moscheen ihre Aufgaben? Wie ist ihre Einstellung zu Imamen und muslimischen Organisationen?

Nach der Erschließung dieser Fragen werden die Befunde im Zusammenhang mit der Integrationsthematik diskutiert. Insoweit wird sich diese Studie der Frage annehmen, welche Wirkung ein Leben in Konformität mit dem Islam für einen jungen religiösen Muslim auf dessen Integration hat.