

5. ZUSAMMENFASSENDE BEWERTUNG DER ERGEBNISSE

Die große Mehrheit der befragten Jugendlichen strebt deutlich nach nichts mehr, als einen selbstverständlich akzeptierten, integralen Teil der Gesellschaft bereits jetzt, mindestens aber zukünftig zu bilden. Islamische Religion und ihre Revitalisierung³¹² bedeutet dabei einen Schutz davor, um den Preis der Integration, zu einer derart poly- oder – vice versa – unimorphen Masse zu werden, dass sie mit ihrer Unterscheidbarkeit zugleich auch ihre so schwer errungene Identität verlören. Im Gegenteil: erst durch die Bewahrung von Differenz scheint für die Jugendlichen Integration möglich. Ein Aspekt der Religionszugehörigkeit ist daher die Stabilisierung der eigenen Existenz angesichts Disparität der Erfahrungen vor dem Horizont der verstetigten Migration. Das Selbstverständnis als Muslime, die ihre religiösen Bindungen tatsächlich mit Leben füllen (wollen), soll die nunmehr drei Generationen umspannende Migrationsgeschichte mit Sinn anreichern und ihre nicht unerheblichen Mühen im Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft legitimieren. Gegenüber einem traditionell verstandenen Religions- bzw. Islambegriff, wie er die innertürkischen Diskurse bis in die Gegenwart hinein bestimmt, ergeben sich vielfältige Änderungen, die in den Interviews angesprochen und oft auch erst entwickelt wurden. Was sich dabei tatsächlich als neu herausstellt, ist jedoch nicht frei von rekursiven und reflexiven Rezeptionen türkischer und – das ist die Besonderheit – auch deutscher Einstellungen zu Religion³¹³ im Allgemeinen und dem Verhältnis von Religion,

312 Riesebrodt (2000) begreift Säkularisierung und Revitalisierung von Religion als parallele Prozesse und fragt nach deren Bedingungen (ebd. 11f.): „Die Rückkehr der Religionen hat große Bedeutung und stellt ein Potential der Identitätsbildung und Solidarisierung dar. [...] einerseits transformieren und regenerieren sich religiöse Traditionen in Auseinandersetzung mit diesen globalen Prozessen sozialen Wandels, andererseits reagieren die Religionen nicht nur passiv auf diese Prozesse, sondern gestalten sie aktiv mit“ (ebd. 14). – Hinzuweisen bleibt allerdings darauf, dass eine so beschriebene (Mit-)Gestaltung nicht notwendig fundamentalistische Züge haben muss, auch wenn, wie zu zeigen sein wird, die befragten Jugendlichen Teile des *fundamentalistischen Arsenal*s, so wie es Riesebrodt analysiert, durchaus aufnehmen.

313 In den Interviews fällt auf, dass die Befragten selber häufig von *Religion* statt von *Islam* sprechen. Auf S. 142ff. konnte gezeigt werden, wie sich durch den Bezug auf einen westlichen Religionsbegriff zumindest tendenziell die Möglichkeit der Zurückweisung der Kategorie ‚Ausländer‘ auftut. Der Wechsel der Selbst-Identifikation – vom Ausländer zum Muslim – hat weitreichende Folgen für die Situierung der Jugendlichen in der Gesellschaft und ist maßgebliche Ursache für den Wandel des Verhältnisses zu Türkei und Türkentum (s. S. 127-145). Die Einordnung

Gesellschaft, Politik und Staat im Besonderen.³¹⁴ Wenn sich die Jugendlichen positionieren, tun sie das in Relation zu türkischen *und* deutschen Gegebenheiten. Antworten auf die Frage, wie Identität und Religion als ein wesentlicher Teil davon als Eigenes – reflexiv – gebildet und aufgefasst werden, ziehen sich als roter Faden durch die in Kapitel 4 wiedergegebenen Interviewpassagen.

5.1 Individualisierung von Religion: Kritik der Autoritäten

Durch den aktiven Erwerb und die allgemein hohe Wertschätzung von Bildung, die sich als individuelles Bildungsgebot ausdrückt, sowie die partielle Übernahme hiesiger gesellschaftlicher Standards, durch Aufstiegsorientierung und individuelles Erfolgsstreben zeigt sich unter den jugendlichen Muslimen eine ausgeprägte Individualisierungstendenz. Diese Entwicklungen berühren die Religion nicht nur, sie manifestieren sich geradezu in ihr und werden von ihr in gleichem Maß angestoßen, wie sie auf sie zurückwirken. Die vereinsrechtliche Verfassung der Gemeinden und die grundgesetzlichen Garantien der freien Religionsausübung haben ebenfalls Folgen: Sie bewirken eine institutionelle und strukturelle Diversifikation durch Verrechtlichung. Die aber befördert wiederum eine Individualisierung des islamischen Rechts wie der grundlegenden fünf Säulen des Islam, begleitet durch eigenständiges Bemühen um Interpretation der heiligen Schriften, zu der sich eine wachsende Zahl von Jugendlichen in der Lage und auch berufen fühlt.

Das Ergebnis ist eine so umfassende wie begründete Kritik traditioneller Hierarchien, das Streben nach interner Partizipation sowie eine selektive Rationalisierung von Vorschriften. *Gesetz* tritt zugunsten von *Gewissen* zurück.³¹⁵ Die Jugendlichen unternehmen Ein- und Beschränkungen des klassischen islamischen Rechts, die sowohl den gesellschaftlichen Bezugsrahmen als auch die (Neu-)Interpretation seiner

des Islam in den hiesigen Kanon der Religionsgemeinschaften kann allerdings nicht ohne Folgen für die muslimischen Gemeinden und ihr Selbstverständnis bleiben (etwa wenn in juristischen Auseinandersetzungen um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft Analogien hergestellt werden).

314 Nökel (1996: 288ff.) beschreibt junge muslimische Migrantinnen aus allerdings verschiedenen ‚islamischen‘ Herkunftsländern als „Neo-Muslimas“. Auch für diese Gruppe entsteht im Rekurs auf die Herkunfts- und Aufnahmeländer ein ‚neuer‘ Islam, jenseits von Kategorien wie ‚Re-Islamisierung‘.

315 Mit aller gebotenen Vorsicht ist hier eine Analogie zum Wechsel von ‚Gesetzesethik‘ zur ‚Gesinnungsethik‘ (Weber) zu erkennen. Dabei wird das Handeln des Einzelnen nicht länger aus ‚einer sakral untermauerten Stereotypisierung von Konvention und Recht‘ heraus legitimiert, sondern folgt dem ‚Gewissen‘: „die religiöse Gesinnungsethik (entsteht) aus der *prinzipiellen Systematisierung* des Gesolten. Die zuvor weitgehend verselbständigten Einzelnormen werden nicht nur gleichsam neu gruppiert und auf verschiedenen Ebenen verteilt, sondern, zumindest die ethischen, in einen Zusammenhang gebracht, und zwar dadurch, dass sie auf ein religiöses Heilsziel [...] bezogen werden. Man unterwirft sie also einem gedanklichen Abstraktionsprozess“ (Schluchter, 1991a: 222). Deshalb kann Gesinnungsethik nur in einem bestehenden ‚intellektuellen Klima‘ entstehen; sie fordert und erzeugt zugleich einen „autonomen Gewissenstyp“ ebd. 224) und hat weitreichende Folgen für die Lebensführung (vgl. die S. 192-209 und 194ff.).

ursprünglichen Gegenstände umfassen.³¹⁶ Vielfach behauptet wird, dass der Islam in den hiesigen Gemeinden – vertreten durch die jungen Muslime der zweiten/dritten Einwanderergeneration – einen Umbruch erfährt.³¹⁷ Das Verhältnis zu Eltern und allgemein: Älteren, zu Geistlichen und den Honoratioren der Gemeinden, die Bindekraft der religiösen Dachverbände im Hinblick auf nationale Zugehörigkeit und das Verhältnis zu Repräsentanzen und Repräsentationsformen des türkischen Staats sind davon vielfältig betroffen. Zwangsidentitäten stiftende, allgemeine Kategorien wie ‚Türkentum‘ werden von einer Mehrheit kritisch gesehen und treten zurück.

5.1.1 Eltern

Der größte Teil der Jugendlichen ist sich durchaus bewusst, dass die Eltern große Opfer auf sich genommen haben, als sie die Türkei verließen, dass sie sich zugleich von festen sozialen Bezügen und unsicheren ökonomischen Aussichten lossagten, um in Deutschland zu leben. Sie sind ihren Eltern dankbar für die Möglichkeiten, die diese ihnen durch die Migration bieten konnten, und empfinden es als ihre Verantwortung, aus diesen Möglichkeiten ‚etwas zu machen‘, sich umfassend zu bilden und (zukünftig) in möglichst hohen Positionen beruflich erfolgreich zu sein. Alles in allem lässt sich unter den Befragten eine starke Aufstiegsorientierung ausmachen, deren Zweck – auch – darin besteht, die Migration der Eltern und deren Opfer zu rechtfertigen. Die Bildungsmöglichkeiten der zweiten und dritten Generation und als deren Folge, die Option, die erworbene Bildung beruflich nutzen zu können, trägt genau genommen zu einer gewissen Trennung von Eltern und Kindern bei: Die Jugendlichen spüren sehr wohl, dass sie bildungsmäßig ihre Eltern hinter sich lassen, und es kann nicht ohne Auswirkungen auf die innerfamiliären Beziehungen bleiben, wenn die Jugendlichen feststellen, dass die Eltern bzw. ursprünglich die Väter eher wegen körperlicher Gesundheit und Leistungsfähigkeit – ihrer Arbeitskraft – als wegen intellektueller Fähigkeiten nach Deutschland angeworben wurden. Das geringe Bildungsniveau der ersten Generation schreibt für die Jugendlichen deren Inferiorität im Arbeitsleben und in der Gesellschaft fest. Die großen Mühen, den Lebensunterhalt der Familien zu sichern und zusätzlich für eine in der Türkei *gedachte* Zukunft

316 Bezogen auf *islamisches Erbrecht* wurde z.B. gesagt, dass sich die Aufteilung des elterlichen Vermögens nicht (mehr) nach dem Geschlecht, sondern nach den unterschiedlichen Erwerbs- und Einkommensaussichten von Geschwistern richten solle; die klassische Erbfolge, nach der Töchter deutlich geringere Anteile erben, habe, so die Befragten, ihren Grund allein in der Notwendigkeit der Erhaltung gewinnträchtig zu bewirtschaftender Ländereien. Diese Voraussetzungen seien hier – in Deutschland – aber nicht mehr gegeben. Nur ein Befragter sagte vehement, dass solche geschlechtsspezifischen Regeln für aufrichtig Glaubende bindend blieben und schloss dabei ausdrücklich das Erb- wie das Zeugenschaftsrecht ein.

317 Dieser Umbruch wird nur in Ausnahmefällen – wenn im Interview diese Kategorisierung angeboten wurde – als Re-Islamisierung aufgefasst; die Unterscheidung zwischen Hoch- vs. Volksislam, wie sie Mihçiyazgan (1994: 197f.) bezogen auf Migrantenislam vorgenommen hat, fand eher Zustimmung unter den Befragten (vgl. S. 214f.).

Vorsorge zu treffen, ließen wenig Raum und Energie, sich in der deutschen Gesellschaft ‚einzuleben‘, sich mit den bestehenden Anforderungen, so sie denn über das eingegangene Arbeitsverhältnis hinausgingen, nicht nur zu arrangieren, sondern ihnen offensiv und mit Blick auf gesellschaftliche Teilhabe zu begegnen.³¹⁸ Wenn auch manche Jugendliche den Eltern vorwerfen, dass sie sich beispielsweise nicht um den Erwerb von Sprachkompetenz bemüht, sondern sich satt dessen in eigenethnische Zusammenhänge zurückgezogen oder – gravierender noch – als *Familie* isoliert haben, so sehen die meisten Befragten ihre Eltern doch so sehr in ihren Möglichkeiten begrenzt, dass sie solche Erwartungen für unangemessen und überzogen halten.³¹⁹ Dennoch: alle Jugendlichen sehen sich wegen ihrer in Deutschland erworbenen Kompetenzen den Eltern überlegen; alle halten Kenntnis der Sprache und die Bereitschaft, sich auf ‚das deutsche Sozialleben‘ einzulassen, für unverzichtbar, eben weil sie die Migration längst nicht mehr als eine vorübergehende Phase begreifen.³²⁰ Und sie kritisieren deutlich die Haltung der Eltern, deren als Selbstschutz gedachte *splendid isolation*³²¹ letztlich nur die unbefriedigenden Verhältnisse festschreibe. Nur wenige Befragte, namentlich unter denjenigen aus der Yunus-Emre-Moschee, scheinen in gewisser Hinsicht einen Bruch mit den Eltern vollzogen zu haben: In ihren Erzählungen kommen allenfalls Allgemeinplätze über die Rolle von Vätern und Müttern rspt. Männern und Frauen, nicht aber ihre realen Eltern vor. Trotzdem teilen auch sie mit den anderen Befragten die deutlich hohe Wertschätzung enger familiärer Bezüge, die sie als eine Eigenart türkischer und allgemein ‚südländischer‘³²² Einwanderer begreifen, und als beispielhaft auch für die hiesige Gesellschaft ansehen.

Wenn die Jugendlichen schildern, dass sich die Art und Weise, wie Eltern und allgemein Älteren Respekt zu erweisen sei, geändert habe, muss das vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen betrachtet werden. Väterliche Autorität scheint sich langsam zu wandeln; nicht mehr unterwürfig und mit blindem Respekt begegnen die Söhne ihren Vätern, sondern mit Höflichkeit und wenigstens einer Tendenz zu Gleichberechtigung. Dass in Auseinandersetzungen zwischen Eltern und Kindern

318 Vgl. die Aussage S. 97: der betreffende Jugendliche sieht die Eltern so sehr mit ‚Geld verdienen‘ und ‚Kinder erziehen‘ beschäftigt, dass sie sich kaum angemessen mit den Fragen und Problemen der Kinder auseinandersetzen können.

319 S. dazu S. 85f.

320 Zumindest die Jüngeren Interviewpartner verstehen sich selber *nicht* mehr als Einwanderer! Wann immer in den Interviews danach gefragt wurde, ob die Moscheegemeinden gegenüber den Einwanderern politische Verpflichtungen, z.B. im Sinne einer Interessenvertretung hätten, verwiesen die Befragten dagegen auf die Notwendigkeit von sozialen Hilfestellungen für solche, die gegenwärtig – neu – einwandern.

321 Vgl. dazu die Kritik an den Eltern in den Interviewaussagen S. 96.

322 S. dazu die Seiten 83, 117ff.: Der verlässliche Zusammenhalt innerhalb von Familien und Freundeskreisen wird häufig als positive Eigenschaft von ‚Südländern‘ im Allgemeinen und ‚Türken‘ im Besonderen beschrieben. Dass diese Vorstellungen von der *idealen Familie* deutlich auch von der türkischen Realität der letzten Jahrzehnte abweichen, zeigt Anm. 121.

erst in *Diskussionen* ermittelt werden kann und muss, wer von beiden in einer konkreten Situation Recht hat, wird auch von den Jugendlichen als sozialer Wandel begriffen, der durch die Migration eingetreten ist. Dabei ist die Erfahrung, dass Eltern sich offensichtlich auch irren können und aus der Sicht der Jugendlichen ‚falsche‘ Standpunkte vertreten, nicht selten eine schmerzhaft. ³²³

Solche Diskussionen entfalten sich auch um das Thema Religion. Analog zu eher schulischer Bildung sehen viele der befragten Jugendlichen ihre Eltern auch in religiösen Dingen weniger bewandert als sich selber. Die Eltern, denen von Außenstehenden so oft unterstellt wird, dass sie diejenigen seien, die an ‚traditionellen‘ Lebensweisen festhielten, müssen ihre Einstellungen vor ihren Kindern rechtfertigen, und dabei häufiger die Erfahrung machen, dass die Kinder diese Einstellungen ablehnen, eben weil sie ‚nur‘ traditionell und nicht eigentlich islamisch begründet seien. Die Jugendlichen, so heißt es in einer Interviewaussage, müssten gar ihren Eltern die ‚richtigen‘ Traditionen nahebringen, weil diese in der Türkei in Vergessenheit geraten seien oder – in den Augen der Jugendlichen – nur als sinnentleerte Kultur überlebt hätten. ³²⁴ Die Eltern seien ‚auf dem Hof groß geworden‘ und hätten das Verhalten ihrer Eltern wiederum blind imitiert, ohne sich um eigenständiges Aneignen religiöser Regeln zu bemühen. Wie man zu beten habe und warum, wie das Kopftuch ‚richtig‘ zu tragen sei und warum, wie der *Qur‘an* zu lesen und zu *verstehen* sei – auch in solchen Fragen sehen sich manche Jugendliche kompetenter als Ihre Eltern bzw. die erste Generation türkischer Einwanderer. ³²⁵ Deren fehlende Auseinandersetzung mit den eigenen Wurzeln und ihren geistigen Grundlagen fördere nach Meinung der Jugendlichen zusätzlich die Isolation der ersten Generation, sie trage dazu bei, dass auch die Gemeinden anfangs nur abgeschottet von der übrigen Gesellschaft existierten, und sich so mit nicht viel mehr als sich selber befasst haben. Auch deshalb betonen alle Jugendlichen, dass sie sich verpflichtet fühlten, *unabhängig* von den Eltern religiöse Bildung zu erwerben. Nicht nur, weil ihrer Erfahrung nach viele Erwartungen der Eltern religiös nicht zu begründen seien, sondern weil auch das, was von den Forderungen der Eltern tatsächlich berechtigt sei, sich für die Jugendlichen erst mit Leben erfülle, wenn sie es eigenständig erarbeiteten. ³²⁶

Wann immer es hingegen elterliche Kritik am Verhalten der heranwachsenden Kinder gibt, häufig in Situationen, in denen die Eltern ihre Kinder zu nahe an ‚deutschen‘ Lebensweisen und -stilen wännen, berufen sich die Jugendlichen genau auf ihre religiöse Bildung und führen eine daraus hergeleitete Rechtschaffenheit als Legitimation für ihre Handlungsweise an.

323 Vgl. den Interviewausschnitt S. 102.

324 Vgl. den Interviewausschnitt S. 138.

325 Vgl. die Seiten 179ff.

326 Vgl. die Interviewauszüge auf den S. 147f. und 179.

5.1.2 *Hocas*

Ganz ähnlich lautet denn auch die Kritik der Jugendlichen an den *hocas*³²⁷ der hiesigen Gemeinden. Dazu muss man wissen, dass eine deutliche Mehrheit der *hocas* in der Türkei theologisch ausgebildet worden ist und dass sie in der Regel Angestellte oder Beamte des türkischen Staats sind oder waren. Die Geistlichen der *DİTİB*-Gemeinden stehen durchweg auf türkischen Gehaltslisten. Sie werden für eine bestimmte, relativ kurze Zeit in hiesige Gemeinden abgeordnet, müssen nach Ende der Laufzeit zunächst wieder in die Türkei zurückkehren und können sich erst einige Jahre später erneut für einen Aufenthalt in Deutschland resp. Europa bewerben. Demgegenüber rekrutieren die *Millî-Görüş*-Gemeinden ihre *hocas* häufig unter den Pensionären der *Diyane*.³²⁸ Auch bei ihnen scheint es üblich, dass die Geistlichen in kürzeren Intervallen die Gemeinden wechseln. In beiden Fällen führen diese Praxen zu Schwierigkeiten, unter denen insbesondere jüngere Moscheebesucher leiden: Die Geistlichen stehen der Mehrheitsgesellschaft noch fremder gegenüber als die Eltern- generation, und zusätzlich ist davon auszugehen, dass sie, eben weil ihnen türkische Strukturen und Debatten vertrauter sind, den Gemeindealltag eher nach türkischen Kriterien organisieren und prägen. Für die Jugendlichen wiederholt sich hier genau das, was sie schon gegenüber ihren Eltern kritisch anmerken: eine Abkoppelung von hiesigen Verhältnissen und ihren besonderen Erfordernissen. Besonders heftig wird kritisiert, dass die *hocas* genau wie die Vorstände der Gemeinden, die sich in aller Regel noch immer aus Angehörigen der ersten Generation rekrutieren, über keinerlei bzw. nur mangelhafte Kenntnisse der deutschen Sprache verfügten.³²⁹ Die Jugendlichen warten deshalb ungeduldig darauf, dass sich der Generationswechsel in den Entscheidungsgremien der Gemeinden vollzieht.

Viele Jugendliche machen deutlich, dass die Geistlichen im Grunde nicht für eine Arbeit in Westeuropa qualifiziert sind. Zusätzlich sind sie, ähnlich wie die in der Türkei diensttuenden *hocas*, nach Augenschein der Jugendlichen häufig an politische

327 *Hoca*, wörtlich: Lehrer, bezeichnet in der Türkei den Vorbeter genauso wie den Schiedsrichter beim Fußball. „Im Sprachgebrauch der türkischen Muslime sind *hoca* und *imam* fast zu Synonymen geworden“ (Frese/Hannemann 1995: 23). In meiner Gegenwart hat keiner der Jugendlichen einen Geistlichen nicht mit *hocam* angesprochen.

328 Den *hoca* der *ATİB*-Gemeinde habe ich zwar gesehen, aber nicht kennen lernen können; er verfügt über keine deutschen Sprachkenntnisse und ist dem Augenschein nach deutlich im Rentenalter. Weder kann ich eine Aussage über seine Qualifikation machen, noch war zu ermitteln, nach welchen Kriterien die Gemeinde oder der Dachverband Geistliche auswählt.

329 Die Analyse von internen Dokumenten aus dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten zeigt deutlich, dass zumindest für den Einflussbereich der *DİTİB* / (*Diyane*) davon auszugehen ist, dass der Abstand der *hocas* zur Aufnahmegesellschaft, wie er sich aus ihrer unzulänglichen Vorbereitung auf die Amtsführung in Deutschland resp. Europa zwangsläufig ergibt, ein gewollter ist. Oberstes Anliegen der Behörde ist, Muslime türkischer Herkunft nachhaltig an die türkische Nation und an das Türkentum zu binden. Eine unabhängige Migranten- bzw. migrationspezifische Ausrichtung liegt ganz offensichtlich nicht im Interesse des türkischen Staates (vgl. Seufert, 1999: 261-293).

Weisungen und Vorgaben gebunden.³³⁰ Solche Vorbehalte werden naturgemäß häufiger von *Millî-Görüş*-Anhängern gegenüber *DİTİB*-Gemeinden geäußert, aber auch Jugendliche, die sich im letztgenannten Dachverband einordnen, räumen ein, dass es vom Amt für religiöse Angelegenheiten Vorgaben gibt, denen die Vorbeter Folge leisten müssen. Umgekehrt kann man sich vorstellen, dass auch *Millî-Görüş*-Gemeinden keinen *boca* einstellen würden, der ihnen politisch nicht nahe steht. Im Grunde genommen sind also die Geistlichen sowohl in ihren Meinungsäußerungen als auch in ihrer Arbeit nicht wirklich frei. Generell sprechen aber Jugendliche aller beteiligten Dachverbände den hiesigen Geistlichen eine umfassendere Freiheit der Rede zu als ihren Kollegen in der Türkei. Das gilt naturgemäß stärker für Jugendliche aus *Millî-Görüş*-Gemeinden.

Für die Jugendlichen manifestieren sich solche (an türkische Verhältnisse gebundene) Probleme, wenn die Geistlichen allzu offensichtlich das ‚Innen‘ der Gemeinden vom ‚Außen‘ der nichtislamischen Umgebung trennen, wenn im gemeindlichen Raum an das Gute im Menschen appelliert und die Kraft des Glaubens vergewissert wird, ohne dass daraus *sichtbare* Folgen für das Leben der einzelnen Moscheebesucher und die Gemeinschaft der Muslime – in Deutschland – erwachsen.³³¹ Die *bocas* und mit ihnen die Gemeinden, so lautet ein Vorwurf, befassten sich ‚zu viel mit sich selber‘, anstatt mit dem ‚wirklichen Leben‘ der Gemeindeglieder, also auch mit Fragen, die sich an das ‚Hier-Leben‘ knüpfen, zuzuwenden.³³²

Dass so viele *bocas* wenigstens in der Vergangenheit nicht ohne körperliche Zwangsmittel gegenüber Kindern und/oder Jugendlichen ausgekommen sind, wird von den Jugendlichen als Teil der türkeiorientierten Amtsausübung erkannt. Wenn sie den Eltern durchaus noch körperliche Züchtigung³³³ als erzieherisches Mittel zugestehen, räumen sie den *bocas* dieses Recht nicht ein. Im Zusammenhang mit Religion wird jede Form von Zwang abgelehnt; dass so viele gleichaltrige türkische Einwanderer von den Gemeinden nicht erreicht werden, wird dieser Praxis zugeschrieben. Schlagende Lehrer, so der Vorwurf, verfälschten das Bild des Islam³³⁴, und es dauere Jahre, bis sich eine Gemeinde, der dieser Ruf vorausseile, von den Folgen erholt haben würde.

Trotz allem gibt es auch Geistliche, die den Anforderungen der Jugendlichen entsprechen. Sie zeichneten sich eben dadurch aus, dass sie den Fragen der Jugendlichen nicht auswichen, sondern Antworten gäben, die unmittelbare Lebenshilfe bedeuteten, so für den Umgang mit Sexualität und das Zusammenleben von Ehepaaren und Familien, über den Umgang mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft,

330 Dass Geistliche in der Türkei nicht frei reden dürfen, behaupten alle Befragten unisono (vgl. S. 130f.; 159).

331 Der Umgang mit dem Zinsverbot ist dafür ein Beispiel (vgl. S. 155f.).

332 Siehe S. 237f.

333 Siehe S. 94f.

334 Siehe S. 103f.

aber auch bei psychischen Problemen einzelner.³³⁵ Solchen, mit den Worten der Jugendlichen, eher *coolen bocas* gelingt es nicht selten, Jugendliche, die sich deutlich von einem – aus islamischer Sicht – ‚gottesfürchtigen‘ Lebenswandel entfernt haben, zurückzuholen und für die Gemeinden zu interessieren.³³⁶ Aber dann ist wiederum entscheidend, ob diese *bocas* die Jugendlichen in eine sich isolierende Gemeinde zurück holen, oder aber Möglichkeiten aufzeigen, wie sie hier, in einer mehrheitlich nichtislamischen Umgebung leben können, ohne dieser Umgebung ständiges Ärgernis und Provokation zu sein. Das gelingt tatsächlich bislang eher selten, und wohl auch deshalb warten die Befragten sehnsüchtig auf eine neue Generation von Geistlichen, die den Islam ‚auf Deutsch gelernt haben‘, die hier aufgewachsen und ausgebildet worden sind. Unklar bleibt dabei allerdings, ob und wie sich darüber die Anforderungen an eine theologische Qualifikation ändern (werden). In einigen Gemeinden gibt es bereits heute junge Leute, Angehörige der zweiten oder dritten Generation, die unter den Jugendlichen als *bocas* gelten, u.U. mit eingeschränktem Wirkungskreis für jugendliche Gemeindemitglieder. In den Interviews wurden drei Jüngere genannt, zwei aus *Millî-Görüş*- und einer aus einer *DİTİB*-Gemeinde, deren Kenntnisse allseits Anerkennung finden. Interessanterweise haben die Genannten keinerlei Ausbildung in der Türkei (etwa auf einer Imam-Hatip-Schule) erhalten, sondern sich teils in privatem, teils in gemeindlichem Rahmen überdurchschnittlich qualifiziert. Einer von ihnen, Student der Elektrotechnik, für die Jugendarbeit einer *DİTİB*-Gemeinde verantwortlich und Interviewteilnehmer, sagt von sich, er habe sein ‚halbes Leben in den Gemeinden zugebracht‘ und sei dadurch ausreichend qualifiziert.³³⁷ Ob aber die Gemeinden zukünftig Strukturen entwickeln werden, die geeignet sind, auf solche Weise qualifizierte Angehörige jüngerer Generationen *professi-*

335 Zugleich wird allerdings kritisiert, dass so wenige Gläubige sich mit ihren Problemen direkt an *Allah*, d.h. an den *Qur'an* wendeten. Das sei zwar nicht immer der einfachere Weg, weil sich der Inhalt des *Qur'an* gerade Laien häufig nicht unmittelbar erschließe, sei aber doch notwendig, um sich zusätzlich zur Meinung des *bocas* ein eigenes Bild machen zu können (vgl. S. 160f.). Manche Jugendliche gingen sogar so weit, Geistlichen das Recht auf Leitung einzelner Muslime in konkreten Lebenslagen (etwa Konflikte mit isl. Recht) abzusprechen (vgl. S. 196f.).

336 Vgl. S. 215f.

337 Vgl. S. 261f. – Noch bevor sich der Islam in Deutschland unter dem wachsenden Einfluss der erst vergleichsweise spät entstandenen Dachverbände zu institutionalisieren begann, war es unter den ersten ‚Gastarbeitern‘ üblich, dass sich interessierte Muslime unter der Führung desjenigen unter ihnen, der die umfassendsten Kenntnisse über den Islam hatte, in privatem Rahmen zum (Freitags-)Gebet zusammen fanden. Der *Imam* als Vorbeter ist hier deutlich einer aus dem Kreis der Gläubigen. Zur Ausübung dieses Amtes „müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: 1.) Er muss Muslim sein; 2.) es soll sich um einen Mann handeln, wobei aber auch Frauen dieses Amt ausüben dürfen, was aber vermieden werden soll; 3.) er muss im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte sein; 4.) er muss erwachsen sein; 5.) er darf nicht behindert sein; 6.) er muss für das auswendige Rezitieren des Koran im Gebet mindestens über ausreichende Kenntnisse verfügen“ (Mertek, 1997: 121). Die Aussage des Befragten hinsichtlich ‚jugendlicher *bocas*‘ knüpft u.U. an diese Praxis an. Ob sie eine Verbindung zur Tradition des schiitischen *mullâ*, des ‚einfachen‘ Theologen darstellt, der die untere Ebene des schiitischen ‚Klerus‘ repräsentiert (vgl. Ende, 1996: 80), muss hier offen bleiben.

onell einzubinden, bleibt angesichts der noch vorherrschenden Gemeindestrukturen und der Dominanz der Dachverbände unsicher. Für den Moment gilt, dass *alle* neuen Bewegungen, die sich in den Gemeinden und ihrer Peripherie etablieren und insbesondere unter den jüngeren Muslimen ausbreiten, *Laienbewegungen* sind; sie erfahren kaum eine *theologische* Begleitung. Angesichts der weitreichenden Veränderungen, die sich in Bezug auf die Interpretation des *Qur'an*, des Islamischen Rechts und seiner Quellen, auf Tradition und nicht zuletzt auf Lebensführung zu zeigen beginnen, scheint es zukünftig unabdingbar, an deutschen Universitäten Lehrstühle für islamische Theologie einzurichten.

5.1.3 *Qur'an*-Unterricht

Hinsichtlich der Einstellungen zum *Qur'an*-Unterricht zeigen sich deutliche Unterschiede bei jeweils jüngeren und älteren Befragten. Während die Jüngeren offenbar noch deutlich unter dem Eindruck der Mühen³³⁸ stehen, die ihnen dieser Unterricht – neben dem Besuch der Regelschulen³³⁹ – bereitete, und daher keine zusätzlichen Forderungen an dessen Inhalte stellen, sind ältere Befragte häufiger unzufrieden, weil in ihm ‚nur‘ auswendig gelernt und den Unterrichteten weder Informationen über die *Bedeutung* des Gelernten³⁴⁰ noch islamische Geschichte vermittelt würde. Außerdem räumen viele der älteren Befragten auf Nachfrage ein, dass sich ein solcher Unterricht insbesondere auch mit den Lebensumständen der Migration zu befassen habe. Die Jüngeren, und von den Älteren vor allem diejenigen, die sich in den Gemeinden weniger engagiert zeigen, sind mit dem Unterricht im Grunde zufrieden, wenn sie auch deutliche Hinweise geben, dass Zwang der Eltern oder Geistlichen sich im Hinblick auf die Ziele solcher Unterrichte nur negativ auswirken könnten.³⁴¹

338 Siehe die Seiten 154 und 260f.

339 In einigen Interviews wurde auch nach (zukünftig einzuführenden) schulischen Religionsunterricht gefragt. Der Tenor der Aussagen dazu war, dass dessen flächendeckende Erteilung grundsätzlich begrüßt werden würde. Jedoch könne ein solcher Unterricht nicht an die Stelle des gemeindlichen *Qur'an*-Unterrichts treten. Im eigentlichen Sinne religiöse Unterweisung gehört nach Auffassung einer Mehrheit der Befragten in die Moscheegemeinden. Für den Schulunterricht forderten die Jugendlichen, dass der Islam gleichberechtigt *neben* anderen Religionen in einem für alle Schülerinnen und Schüler verbindlichen Unterricht behandelt werden müsste. Nur so könne eine zusätzliche Segregation von Schülerinnen und Schülern nach ethnischen Kategorien verhindert werden, die einhellig abgelehnt wurde. Allerdings gab es angesichts eigener Erfahrungen große Zweifel, ob (deutsche) Lehrerinnen und Lehrer befähigt seien, den Islam objektiv darzustellen. Deshalb forderten die Jugendlichen, dass zumindest in die Konzeption entsprechender Unterrichtsinhalte (türkische) Muslime verantwortlich eingebunden sein sollten.

340 Vgl. S. 260.

341 Vgl. S. 89ff. – Hinsichtlich der Intensität disziplinierender Einwirkungen der *Qur'an*-LehrerInnen) gibt es unterschiedliche Aussagen. In modernen westlichen Berichten wird häufig eine Strenge vorausgesetzt, die körperliche Gewalt genauso kennt wie ein „monotones Pauksystem, das heutiger westlicher Lernpsychologie grundlegend widerspricht“ (Antes, 1991: 71). Anders liest sich die Schilderung marokkanischer Verhältnisse bei Mernissi (1992: 112-116): Hier ist die Rede von *zartfühlender Verurteilung* und „liebevollem Spott“, die solche Kinder treffen, die mit

Dass nur wenig mehr als 30 % aller Kinder aus türkisch-islamischen Familien³⁴² zum *Qur'an*-Unterricht gingen, sei eine Folge des Drucks, den Eltern und nicht zuletzt auch *hocas* ausübten. Dieser Druck ist in den Augen der Jugendlichen auch dafür verantwortlich, dass so viele Teilnehmer in den *Qur'an*-Kursen entweder von vornherein nur halbherzig bei der Sache sind, oder nach Ende der ‚Pflichtübung‘ den Gemeinden schnell wieder den Rücken kehren.³⁴³

Eher als der Inhalt des *Qur'an*-Unterrichts, dessen Vermittlung von allen Befragten als absolut notwendig und unverzichtbar angesehen wird, steht also die Form zur Disposition. Die aber ist abhängig von den unterschiedlichen Klimata in den Gemeinden, und wird maßgeblich von Vorständen und *hocas*, aber wohl auch von den übergeordneten Dachverbänden bestimmt. Wenn also die Wahl der Gemeinde, in der *Qur'an*-Unterricht besucht werden soll, nicht schon durch die Mitgliedschaft der Eltern bzw. Väter von vornherein entschieden ist, ist für die Jugendlichen zusätzlich ausschlaggebend, was über die jeweils angewandten Methoden und den Ruf des Geistlichen bekannt ist.³⁴⁴ Wenn es heißt, dass sich die Unterrichtsmethoden aller Gemeinden in den letzten Jahren deutlich zum Besseren gewandelt haben, dürften solche Wahlmöglichkeiten der Kinder und Jugendlichen darauf einen gewissen Einfluss ausgeübt haben.

Die Fähigkeit zur Rezitation ist eine wichtige Voraussetzung des Muslimseins: Ohne Grundkenntnisse des *Qur'an*³⁴⁵ können die Pflichtgebete nicht verrichtet werden. Die Teilnahme am *Qur'an*-Unterricht dient also zuerst dem Erwerb von ritueller Kompetenz. Die von den älteren Jugendlichen häufiger geäußerte Kritik am mangelnden Verständnis der *Qur'an*-Schüler(innen) ist dieser grundlegenden Forderung nachgeordnet; sie ist auch eher eingebettet in eine umfassendere Kritik des Bildungs-

geringerem Erfolg lernen. Kinder, die bei Schreibübungen oder der Lektüre einschließen würden liebevoll hingelegt. Heute sei der *Qur'an*-Unterricht vor allem eine Bildungsmöglichkeit für Kinder aus ärmeren Schichten, denen das Geld für teure Kindergärten und Privatschulen fehle. Die besondere Form des Lernens in den *Qur'an*-Schulen fördere auch besondere Fähigkeiten, namentlich genaues und vollständiges Memorieren. Mernissi verdeutlicht auch, dass die Fähigkeit zur Rezitation ein zentrales und grundlegendes Gebot ist, insofern es den Befehl der ersten Offenbarung an Muhammad aufnimmt, in der es heißt: Lies! (vgl. ebd. 109).

342 Diese Zahl wurde als Selbsteinschätzung von Befragten genannt (vgl. S. 261); sie bezieht sich nicht auf eine reale quantitativ messbare Größe. Ebenso wenig wie die Aussage, in Deutschland lebten zur Zeit vier Millionen Muslime (vgl. S. 239). Die Jugendlichen sind, und das zeigt wie wenig realistisch das Selbstbild als Gruppe ist, häufig versucht, ihre Bedeutung durch die Nennung abwegig großer Zahlen zu erhöhen; gleichzeitig beklagen sie ebenso häufig, wie wenige der Muslime türkischer Herkunft von den Gemeinden erreicht würden. Die zwischen Allmachts- und Ohnmachtsfantasien schwankende Selbsteinschätzung deutet sicher nicht auf ein ausgeprägtes und gefestigtes Selbstbewusstsein.

343 Ein Jugendlicher beklagte, dass in den Kursen nicht auch der Islam als ‚Lebensphilosophie‘ (vgl. S. 260) gelehrt würde, und sah darin eine Ursache der mangelnden Bindungskraft der Gemeinden für Jugendliche.

344 Siehe S. 103ff.

345 Mertek (1997: 141) übersetzt den Begriff *Qur'an* mit „das oft Gelesene“ und „die Rezitation“.

stands der (jugendlichen) Muslime.³⁴⁶ So heißt es häufig, dass der Erwerb islamischer Bildung mit dem *Qur'an*-Unterricht nicht abgeschlossen sein darf. Allerdings gibt es, von den Sommerinternaten der *Millî-Görüş*-Gemeinden abgesehen, kein organisiertes Angebot für vertiefende Bildung. Etliche Jugendliche lesen deshalb eher im privaten Bereich einschlägige Literaturen, die in den gemeindeeigenen Buchläden angeboten werden. In den Freundeskreisen werden Bücher weiterempfohlen und sicherlich auch diskutiert. Die Bildungsangebote, die von den Jugendabteilungen der Gemeinden vorgehalten werden, sind samt und sonders eher auf praktischen Nutzen ausgerichtet: Neben den Computerschulen der größeren Gemeinden gibt es Sprach- und Handarbeitskurse, sportliche Angebote aber auch lose strukturierte Debattierzirkel, die sich mit Alltagsproblemen befassen.

Interessant ist wiederum, dass die meisten Jugendlichen (und zwar aus allen Dachverbänden) behaupten, in der Türkei seien *Qur'an*-Kurse entweder völlig verboten, oder die entsprechenden Schulen würden – zu Unrecht – benachteiligt. Solche Einstellungen sind zu weiten Teilen über die Dachverbände vermittelt, da die meisten Jugendlichen kaum über eigene Einblicke in die tatsächliche Lage in der Türkei verfügen – und sie sind so verbreitet wie *falsch*.³⁴⁷ Sie markieren deshalb einen Bedeutungsverlust der Türkei-Bindung, der um so erstaunlicher ist, da kaum einer der Dachverbände darauf verzichtet, nationale Symbole zur Mobilisierung zu instrumentalisieren; die Kritik an der angeblichen wie tatsächlichen Benachteiligung religiöser Kräfte in der Türkei schafft aber Ressentiments unter den Jugendlichen, die eine Identifikation mit dem ‚Vaterland‘ auf Dauer untergraben, obwohl genau das sicher nicht im Interesse der Dachverbände liegt und liegen kann.³⁴⁸

5.2. ‚Binnenintegration‘ als Integrationsmodus der Gemeinden

Alle Jugendlichen haben eine von der Mehrheitsgesellschaft deutlich abweichende Integrationsvorstellung; allein der Begriff Integration ist vielfach negativ besetzt. Wann immer er in den Interviews abgefragt wurde, entgegneten die Gesprächspart-

346 So beklagte ein Jugendlicher mir gegenüber am Rande eines Interviews, dass seiner Einschätzung nach 80 Prozent aller, besonders aber der älteren Gemeindeglieder über weniger Kenntnisse des Islam verfügten als ich als Außenstehender.

347 Vgl. insbesondere die Seiten 136f. und 141. – Dagegen zeigt Seufert (1997: 196f.) mit Bezug auf die Aussagen eines türkischen Parlamentsabgeordneten, dass „die Zahl der Koran-Kurse von 1980 bis 1990 um 52 % gestiegen (ist), und jedes Jahr circa 300 neue Koran-Kurs-Gebäude errichtet (werden)“. Allerdings ist die Entwicklung, die Seufert für die Verlängerung der Schulpflicht ankündigt, inzwischen eingetreten: Sie wurde gegen den Willen ‚religiöser Kreise‘ (Seufert) von fünf auf acht Jahre verlängert (vgl. ebd. 196). Weiter zeigt Seufert, dass 1994 in der Türkei mehr Moscheen als Schulen zur Verfügung stehen, und dass trotz großer Raumnot in den vorhandenen Schulen immer noch mehr (staatliche) Gelder in den Bau von Moscheen investiert würden (vgl. ebd. 197). Allerdings wurde in der jüngsten Vergangenheit die Schulpflicht in der Türkei auf acht Jahre ausgedehnt, wodurch sich insbesondere die *Qur'an*-Kurse benachteiligt sehen.

348 Vgl. S. 129f.

ner, dass zunächst seine eigentliche Bedeutung diskutiert werden müsse. Dahinter verbirgt sich die deutliche Abwehr von vollständiger Assimilation, die die Befragten als Motivation und eigentliches Ziel des gesellschaftlichen Integrationsdrucks verstehen. Integration hat nach Einschätzung der Jugendlichen zunächst *immer* mit Selbsthilfe zu tun: Einwanderer, vor allem solche, die gegenwärtig neu nach Deutschland kommen, sollen in den Gemeinden aufgefangen werden und Unterstützung für erste Schritte und darüber hinaus ein Zurechtfinden in der Aufnahmegesellschaft finden. Die Gemeinden sind insofern Konstruktion sozialer Netzwerke von und für Migranten, die unterstützt durch Zusammenhalt in Familien und Freundeskreisen, *community* aber auch Gesellschaft auf ein Zusammenleben vorbereiten. Die von Elwert entwickelte These der ‚*Binnenintegration*‘³⁴⁹ erweist sich einmal mehr als zutreffend und – wie im Folgenden deutlich werden wird – auch stichhaltig: Gerade weil sie die Interessen der Betroffenen berücksichtigt, ist sie in der Lage, die Vorgänge in den Gemeinden abzubilden.

5.2.1 *Ein neues Verständnis von islamischer Gemeinde*

Eine Aufgabe der Gemeinden besteht deshalb in der Stiftung von sozialer Kohäsion; die Gemeinden sollen, so die Jugendlichen, zu sozialen Zentren³⁵⁰ werden, die sich für die Einwanderer einsetzen und auch gesellschaftspolitisch aktiv werden.³⁵¹ So verstanden sind die Gemeinden Interessenvertretungen; sie sollen nach innen wie nach außen definieren, welche Stellung sie und die in ihnen organisierten Muslime in der Gesellschaft einnehmen wollen. Diese Aufgabenfelder reichen deutlich in den Bereich von Politik hinein und sind genau deshalb auch nicht unumstritten unter den Jugendlichen. Denn Politik ist das, womit die meisten Jugendlichen – vordergründig – nichts zu tun haben wollen.³⁵² So gibt es Jugendliche, die eine stellvertretende Interessenwahrnehmung durch die Gemeinden resolut ablehnen und statt dessen jeden Muslim, jeden türkischen Einwanderer und darüber hinaus alle Ausländer individuell verantwortlich für die Formulierung und die Artikulation ihrer Interessen

349 S. S. 26 und 87.

350 Vgl. insbesondere S. 225ff.

351 Wann immer pauschal nach ‚Stellvertretung‘ und ‚Interessenvertretung‘ gefragt wurde, äußerten sich die Jugendlichen wegen der politischen Konnotation des Begriffs ausweichend oder klarer ablehnend. Wenn aber zur Illustration der Frage auf konkrete Fälle (etwa auf die Berufsverbote gegen ‚kopftuchtragende‘ Lehrerinnen) hingewiesen wurde, verschob sich das Bild, und die Jugendlichen sagten, dass die Gemeinden in solchen Fällen ausdrücklich aufgerufen seien, sich zu äußern (vgl. S. 235-243).

352 Das gilt vor allem für Parteipolitik. Vor allem Jugendliche aus *DİTİB*-Gemeinden äußern sich ablehnend über direkte Verbindungen von Gemeinden zu (türkischen) Parteien; bei ihnen heißt es, die Gemeinden könnten ‚vielleicht Vorschläge‘ machen, sollten sich aber nicht in Tagespolitik einmischen (vgl. 236). An anderer Stelle wird jedoch festgestellt, dass Kirchen wie islamische Organisationen in bestimmten Fragen, z.B. zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts, Stellungnahmen abgeben (dürfen) sollten (vgl. S. 240f.).

sehen.³⁵³ Nur wenige Befragte sehen die Gemeinden mit den bisherigen Aufgaben schon derart gefordert, dass ihrer Einschätzung nach für weitere Aufgaben keine Kapazitäten frei wären. Der größere Teil der Befragten ist sich jedoch einig, dass es zu den gemeindlichen Aufgaben gehört, die Interessen der Muslime in Deutschland in oder gegenüber der Gesellschaft zu vertreten.³⁵⁴

Für einige Jugendliche stellt die Gemeinde Gegenwelt, Zuflucht und Schutzraum dar. Sie beschreiben es z.B. als komisches Gefühl, wenn sie etwa vom Freitagsgebet kommen, und ‚draußen‘, in der Umgebung der Moschee, feststellen, dass keine Frau ein Kopftuch trägt. Diesen Jugendlichen bietet der Gemeindebesuch offenbar eine Möglichkeit des Eintauchens in einen geschützten Raum, der eine bestimmte Atmosphäre vorhält, die in keinem anderen Lebensbereich unmittelbar zu erleben ist. Vergleichbar höchstens mit dem privaten Raum der eigenen Familie, dem Zuhause der Wohnung, unterscheidet sich die Gemeinde davon jedoch durch das intensive Gemeinschaftserlebnis, das familiäre Isolation und Minderheitserfahrungen³⁵⁵ durch eine Reproduktion ‚türkischer‘ Lebenswelt aufzulösen scheint. Das gilt um so stärker für Jugendliche, die ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft generell als angespannt empfinden und u.U. jeden ‚kulturellen‘ *faux pas* nichtmuslimischer Mitmenschen fast als feindseligen Übergriff wahrnehmen.³⁵⁶ Gerade akustische Wahrnehmungen spielen dabei offenkundig eine herausragende Rolle. Viele Jugendlichen beschreiben intensive Gefühle, die durch das Hören des *ezan* und das gemeinschaftliche Gebet ausgelöst werden und eine Art kollektive Heimat bedeuten.³⁵⁷

Für das Gros der Jugendlichen erschöpfen sich darin aber längst nicht die Erwartungen und daraus abzuleitende Aufgaben der Gemeinden. Für sie müssen die Gemeinden auch möglichst umfangreiche Angebote zur Freizeitgestaltung bereithalten, mittels derer einerseits Jugendliche ‚von der Straße geholt‘ werden sollen³⁵⁸,

353 Vgl. u.a. S. 229.

354 So heißt es häufiger, die Gemeinden müssten sich öffnen und den Islam *nach außen* als nicht radikal und nicht fundamentalistisch darstellen (vgl. 233).

355 Vgl. S. 122: Hier wird die Gemeinde als ‚Standbein‘ gerade für solche Muslime, die *nicht* in der Lage sind, sich zu integrieren, beschrieben.

356 Das solche Gefühle durchaus nicht selten sind, steht zu vermuten; offensichtlich fällt es den Jugendlichen aber schwer, die auch zu artikulieren. Nur selten wurde deshalb so freimütig wie in dem Interview mit Jugendlichen der Yunus-Emre-Moschee über Begegnungen gesprochen, in denen Nichtmuslime sich tatsächlich voreingenommen, verächtlich und aggressiv gegenüber den Interviewpartnern zeigten, bzw. die von den Jugendlichen (nur) so interpretiert wurden. Je stabiler das Selbstwertgefühl und je gefestigter die Identität der Jugendlichen ist, desto eher sind sie in der Lage, erlittene Diskriminierungen im Ton angemessen anzusprechen (oder zu beklagen).

357 Vgl. S. 152f.

358 Dabei geht es um mehr als ‚sinnvolle‘ Freizeitgestaltung. Viele Jugendliche sehen durchaus die Gefahr, dass ihre Altersgenossen entwurzelt sind und deshalb kriminell werden (könnten). Die Probleme, die von der Mehrheitsgesellschaft häufig im Zusammenhang mit jugendlichen Türken der zweiten und dritten Generation ausgemacht werden – aggressive *Jugendgangs*, Drogen- und Kleinkriminalität – sind auch den befragten Jugendlichen allzu bewusst (vgl. S. 115f.). Die Gemeinde soll auch deshalb ein Ort sein, von dem aus demonstriert werden kann, dass solche

die andererseits aber auch *islamische* Freizeitgestaltung³⁵⁹ sein und damit einen Ort kreieren sollen, der den Interessen aller Altersgruppen, Familien und (Ehe-)Paaren entgegen kommt, und gerade darin ‚traditionelle‘ Aufgaben einer Moscheegemeinde erweitert. Die Jugendlichen hegen Anforderungen an die Leistungsfähigkeit ihrer Gemeinden, die sich sehr weit von den Gemeinden in der Türkei³⁶⁰ entfernt haben. Sie sehen aber auch, dass die Lebens- und Produktionsbedingungen in Deutschland sich von den türkischen deutlich unterscheiden, und dass sich die Erwartungen an eine Moscheegemeinde deshalb hier erweitert haben.³⁶¹ Im Entstehen begriffen sind so in der Wahrnehmung der Befragten Moscheegemeinden, die einer idealisierten ‚Urform‘³⁶² einer Gemeinde nahe kommen. Dabei orientieren die Jugendlichen sich dachverbandsübergreifend an denselben Darstellungen, die im Internet kursieren und die architektonische Anlage islamischer (*orientalischer*) Städte aufnehmen, in deren geografischem und sozialem Mittelpunkt eine Moschee das eigentliche Zentrum dieser Städte bildet(e). Dort kann man einkaufen, zum Frisör gehen, Restaurants und Teehäuser besuchen, es gibt Möglichkeiten durchreisende Gäste aufzunehmen und zu verköstigen, *Qur’an*-Schulen, *medresen*, und Treffpunkte für Frauen.³⁶³ In ihrer Aktualisierung als *Migrantenmoschee* bieten sie sogar Räume, die Männer und Frauen aufsuchen können, wenn sie gemeinsam etwas unternehmen wollen, wenn sie, wie es ein Jugendlicher formuliert, sich *auf islamische Art* zusammen *vergnügen* wollen.³⁶⁴ Spätestens hier verlässt die Idealvorstellung die historischen Vorbilder: Von Männern und Frauen gemeinsam zu nutzende Bereiche sind in ‚klassischen‘ Moscheen schlechterdings nicht vorstellbar.³⁶⁵ All diese Forderungen erfüllen hiesige Moscheen aus der Sicht der Jugendlichen zunehmend besser als türkische. Die erfahren deshalb

Erscheinungen nicht nur kein vollständiges Bild der Einwanderer türkischer Herkunft zeigen, sondern auch durch Angebote der Gemeinden, die als *präventive Sozialarbeit* verstanden werden wollen, überwunden werden können (vgl. S. 253f.). Diese Angebote sind i.d.R. niedrigschwellig gedacht: Dass die Jugendlichen in den Gemeinden selbstverständlich nicht beten müssten, wird allenthalben betont.

359 Das Bedürfnis der Jugendlichen ist offenbar, mit der idealisierten Moschee einen (öffentlichen) Raum zu schaffen, an dem ein neuer – nach ihrem Verständnis: *der eigentliche* – islamischer Lebensstil (u.U. unabhängig von der eigenen Familie) entworfen und gelebt werden kann.

360 Dort, so lautet ein oft erhobener Vorwurf, seien die Gemeinden nur (noch) zum Beten da. Sie hätten sich im Laufe von Jahren und Jahrhunderten u.a. durch ‚äußere‘ politische Einwirkungen weit von den klassischen und traditionellen Aufgaben einer Moscheegemeinde entfernt (vgl. S. 156ff.; 225ff.).

361 So heißt es (vgl. S. 157f.), dass die Menschen in der Türkei gar keine Freizeit im hiesigen Sinne – vor allem: im hier üblichem Umfang – haben, und dass außerdem dort auch andere öffentliche Räume zur Verfügung stünden, an denen Muslime sich unbeschwert treffen könnten.

362 Vgl. S. 158f.

363 Vgl. S. 225ff.

364 Vgl. S. 226.

365 Vgl. ebd.: Auch der in diesem Zusammenhang genannte Wunsch, in den Gemeinden einen Rahmen zum Heiraten und Hochzeit *feiern* zu schaffen, sprengt deutlich den ‚traditionellen‘ Rahmen einer (türkischen) Moschee. Dass diese Forderung hier erhoben wird, hängt vielleicht damit zusammen, dass es in Bremen nicht, wie in vielen vergleichbaren Großstädten, die von türkischen Einwanderern betriebenen Hochzeitssalons gibt.

eine scharfe Kritik, die wiederum voraussetzt, dass staatliche/politische Kräfte in der Türkei, die *„da zur Zeit das Sagen haben“*, der Religion kritisch bis ablehnend gegenüber stehen, und die Muslime sowie ihre Institutionen beschränken und behindern, wo es nur eben geht. Die türkischen Moscheen sind nach Meinung der Jugendlichen vielfach Orte, die tatsächlich *nur* zu den Gebetszeiten aufgesucht werden und potentiellen Besuchern ansonsten verschlossen bleiben. Im Vergleich dazu machen etliche Jugendliche für die in Deutschland entstandenen einen ‚Umbruch‘ aus, den sie vor allem von ihrer Generation angestoßen sehen, ausgelöst durch einen neuen, bildungsgestützten Zugang zum Islam und der Tatsache, dass die Jugendlichen im Gegensatz zur ersten Generation hier sozialisiert sind und dadurch sowohl Zugang zur Mehrheitsgesellschaft als auch ein intuitives Verständnis für deren innere Verfasstheit entwickelt haben.

Die vereinsrechtliche Verfassung der Gemeinden, die so entscheidend Einfluss auf ihre Institutionalisierung und Verrechtlichung hatte und ausschlaggebend für dynamische strukturelle Entwicklungen war, hat für die meisten Jugendlichen dagegen eine eher untergeordnete Bedeutung. Dies ist ein Beleg dafür, dass ihre Generation tatsächlich noch nicht so weit in die Hierarchien der Gemeinden vorgedrungen ist, dass sie dort über Mitspracherechte und Entscheidungsbefugnisse verfügten. Die Mitgliedschaft im vereinsrechtlichen Sinn bleibt vorerst den Vätern vorbehalten.³⁶⁶ Dass die Gemeinden – nicht nur finanziell – von ihrer Mitgliedschaft abhängig sind, wird nur von sehr wenigen Befragten gesehen. Die anderen sehen sich entweder persönlich (noch) nicht in der Pflicht, zum wirtschaftlichen Auskommen der Gemeinden beizutragen (weil sie als Schüler oder Studenten über ein geringfügiges Einkommen verfügen) oder aber sie sagen, dass sich die Gemeinden eigenverantwortlich durch Spenden der Besucher und durch kommerzielle Offerten, z.B. in den angeschlossenen Teestuben und Restaurants, den Buch- und Lebensmittelläden sowie kostenpflichtigen Kursen, um die Haushaltsdeckung bemühen müssten. Einige wenige Jugendliche sehen jedoch sehr wohl, dass sich mit dem sozialen Aufstieg zumindest eines Teils der türkischen Migrantinnen auch eine Phase nie gekannter Prosperität der Gemeinden und damit auch eine Veränderung ihrer Bedeutung im öffentlichen Leben abzuzeichnen beginnt

366 Dass einige der Jugendabteilungen selber eigene Mitglieder, eigene Vorstände und auch darüber eingeworbene Haushaltsmittel haben, sehen die Jugendlichen nicht mit den Strukturen der Gemeinden verbunden. Bezogen auf die Gemeinde ist ihnen zwar ‚Gemeinschaftserlebnis‘ und ‚Zusammengehörigkeitsgefühl‘ wichtig, aber nicht selten wurde in entsprechenden Interviewsituationen geäußert, dass man Muslim für sich selber, nicht aber für eine Gemeinde (als Verein) oder einen Dachverband sei.

5.2.2 *Religionsautonome Integration bei voller sozialer, rechtlicher und politischer Integration in die Zuwanderungsgesellschaft*

Einen deutlichen Beleg für bereits erfolgte Individualisierung stellt der Wunsch dar, *als Muslime* integriert zu sein. Manche Jugendliche tun sich schwer mit der Entdeckung, dass sie beginnen, sich deutsch zu fühlen;³⁶⁷ andere sehen darin einen selbstverständlichen Prozess, der nicht ausbleiben kann, wenn ‚türkische‘ und ‚deutsche‘ Lebensrealitäten unmittelbar miteinander verglichen werden, und die ‚deutschen‘ dabei in vielem als vertrauter, richtiger und in einzelnen Fällen auch islamischer erscheinen.³⁶⁸ Um so auffälliger, dass die deutsche Gesellschaft dabei nicht unkritisch gesehen wird! Viele Bereiche öffentlichen wie privaten Lebens und etliche Manifestierungen des Zeitgeists werden von einer zwar wertkonservativen, jedoch *gesellschaftsimmanenten* Werte her beurteilt. Wenn sich daraus Handlungsoptionen herleiten, haben diese stets die Verbesserung der eigenen Lebensumstände, oft aber auch das allgemeine Wohl der Gesellschaft zum Ziel.³⁶⁹ Die Jugendlichen fühlen sich so nicht nur für sich und ihre eigene (ethnisch-religiöse) Gruppe verantwortlich, sondern genauso gut für die Entwicklung der Zuwanderungsgesellschaft, eben weil sie mindestens ihre Stadt, häufig aber auch Deutschland als Heimat empfinden. Wenn sie *gleiche Rechte* (fallweise: für ihre Religionsgemeinschaft) einfordern, beziehen sie sich auf Demokratie und Verfassung als allgemein gültige, für alle verbindliche Werte und treten dabei mit der nichtislamischen Umwelt in eine politisch-kulturelle Interaktion. Ihre Ausgangsposition und ihre Forderungen sind aus ihrer Sicht um so schlüssiger, als dass sie sich eben nicht (mehr) als Einwanderer, sondern als Bürger empfinden, die sich der bestehenden Rechtsordnung verbunden fühlen und Angehörige der Mehrheitsgesellschaft an der Umsetzung ihrer eigenen Werte messen.³⁷⁰ Ausländerfeindlichkeit und antiislamische Feindbilder, unter der die befragten Jugendlichen sicherlich zu leiden haben, werden z.B. deutlich nicht als schichtspezifische Probleme verstanden, sondern als ein Problem der ganzen Gesellschaft begriffen.³⁷¹ Ebenso machen die Jugendlichen den Bedeutungsverlust familiärer Werte, den sie stets beklagen und als Kehrseite eines Bedeutungsverlusts von Religion auf-

367 Vgl. S. 239.

368 Das Grundgesetz etwa erfährt von vielen Jugendlichen eine derart hohe Wertschätzung, dass sie an seinen Standards, gerade wenn es um die Rechte von Einzelnen gegenüber dem Staat geht, auch die Türkei messen wollen. Ebenso wird die Einhaltung der ‚Menschenrechte‘ für die Türkei eingeklagt. Beides allerdings häufig in Zusammenhang mit ‚Freiheit der Religionsausübung‘, die ein Recht auf ‚islamische‘ Bekleidung ebenso einschließen müsse wie das Recht zur Interpretation von Geschichte (s. S. 118ff.). Grundsätzlich präferieren sie auch die ‚deutsche Lösung‘ des Verhältnisses von Religion, Politik und Staat, die den Religionsgemeinschaften vielfältige Mitspracherechte einräumt (vgl. S. 240ff.).

369 Vgl. S. 275f.

370 Vgl. S. 161f.

371 So z.B. auf S. 162: Hier wird einem ‚bürgerlich situierten‘ Publikum vorgeworfen, dass es die demokratischen Ansprüche, die es gegenüber Ausländern erhebt, seinerseits nicht einzulösen bereit ist.

fassen³⁷², nicht nur unter deutschen, sondern eben auch unter türkischen Familien aus. Kritik und daraus hergeleitete Veränderungswünsche bleiben jedoch – von vielleicht einer Ausnahme abgesehen – moderat, weil die meisten befragten Jugendlichen durchaus realistisch einschätzen können, was jeweils wünschenswert oder machbar ist, weil sie Konfrontationen um jeden Preis zu vermeiden suchen, und nicht zuletzt, weil sie Entscheidungen für oder gegen bestimmte Lebensstile tatsächlich als individuelle begreifen. Dass sie darüber hinaus die Option eigener Parteien von und für (türkische) Einwanderer oder gar einer islamischen Partei als Erweiterung des hiesigen Parteienspektrums mehrheitlich eindeutig ablehnen und statt dessen ein Engagement in den bestehenden (deutschen) Parteien begrüßen, weist, zusammen mit dem spiegelbildlich zu beobachtenden Relevanzverlust türkischer Parteien³⁷³, auf eine zunehmend stabilere Verankerung in den Politikfeldern der Mehrheitsgesellschaft.

5.3 Religionspragmatik:

Islam als Frage der Lebensführung – Re-Traditionalsierung

Die beschriebenen Phänomene lassen sich als Entwürfe eines neuen Lebensstils interpretieren, der in konkreten lebenspraktischen Situationen pragmatische Entscheidungen für oder gegen ein bestimmtes gebotenes Handeln notwendig und möglich macht, ohne dass dabei ‚islamische‘ Forderungen komplett aufgegeben würden. Zusammen mit der oben gezeigten Bereitschaft vieler Jugendlicher, für richtig und angemessen Erkanntes nicht um jeden Preis durchzusetzen, entsteht so eine Option islamischer Lebensführung, die tatsächlich vielfältige Handlungsspielräume eröffnet. Eine wichtige Rolle hat dabei die selektive, häufig auch apologetische Verwendung von Wissenschaft und mit ihr der Versuch einer Versöhnung von ‚traditioneller‘ Kultur und dem rationalistischen Weltbild, das der Mehrheitsgesellschaft pauschal unterstellt wird. Wenn man den Islam nur wissenschaftlich betrachte, so ein Allgemeinplatz der Befragten, könne dabei einzig herauskommen, dass er in allem Recht habe. Der Anspruch einer ‚wissenschaftlichen‘ Betrachtung³⁷⁴ des Islam erhebt sich aber auch, weil die Jugendlichen permanent erfahren, dass der hiesige gesellschaftliche Kontext andere Konzepte der Legitimation von Religion fordert. Die Suche nach einem wissenschaftlichen Beweis der Wahrheit und Einzigartigkeit des Islam trägt deshalb deutlich apologetische Züge,³⁷⁵ die nicht für die Gläubigen selber not-

372 Vgl. u.a. S. 122f.

373 S. dazu den Abschnitt 5.4.

374 Die aber ausdrücklich keine Islamwissenschaft ist! Zur Kritik der (westlichen) Islamwissenschaft s. S. 65.

375 Interviewfragen nach dem Kontakt mit Andersgläubigen oder Atheisten lenkten den Gesprächsverlauf deshalb oft direkt auf „wissenschaftlich geprägte Atheisten“, von denen sich einige Befragte unter Druck gesetzt fühlten, nach stichhaltigeren Beweisen für ihre Wahrheit zu suchen (vgl. S. 120f. und 210ff.).

wendig, sondern für unterschiedliche Umgebungen von Bedeutung sind.³⁷⁶ Die in der Regel mathematisch-computertechnischen ‚Beweise‘³⁷⁷, die unter den Jugendlichen als Erzählungen kolportiert werden, müssen sie deshalb nicht prüfend nachvollziehen: Der universelle Anspruch und die ‚Absolutheit‘ der *qur’anischen* Überlieferung steht für sie ohnehin nicht in Frage. Und allein das Erzählen dieser apologetischen, gattungsmäßig Wundergeschichten³⁷⁸ nicht unähnlichen Miniaturen, steigert den Anspruch auf die absolute Wahrheit des *Qur’an* in eine Dimension, die menschlichem Ermessen im Grunde verschlossen ist und bleibt. Die Forderung des wissenschaftlichen Beweises bleibt so gesehen im Grunde uneingelöst, weil sie nichts mehr ergeben kann, als einen weiteren Beleg für die Evidenz des Qur’an als das *unerschaffene* Wort Gottes, das sich menschlichem Verstehen(-wollen) entzieht. Damit ist erneut jeder einzelne Muslim aufgerufen, sein Leben entsprechend *gesinnungsethischer* Forderungen zu gestalten. Das relativiert nicht den Absolutheitsanspruch der Offenbarung, nur sind nun die daraus zu ziehenden Schlüsse gänzlich andere.

Deshalb werden türkische Traditionen aus einer veränderten ‚islamischen Sicht‘ geprüft und abgewogen. Dabei wird häufig der Bereich von Kultur, der vielleicht mit Brauchtum oder einzelnen Bräuchen angemessen zu übersetzen wäre, von den als *eigentlich* islamisch erkannten *richtigen* Traditionen geschieden.³⁷⁹ Was so übrig bleibt,

376 In denselben Zusammenhängen war die Rede davon, dass der Islam in unterschiedlich konstituierten Gesellschaften je unterschiedlich vertreten und begründet werden müsse. Z.B. die Auseinandersetzung mit dem Darwinismus (vgl. S. 210f.) oder die Frage, wie der Islam in ‚Afrika‘ und ‚hier‘ unterschiedlich begründet werden müsse (vgl. S. 120f.).

377 Vgl. S. 213.

378 Solche Wundergeschichten können genauso als ‚Beweis‘ erhalten. In der Yunus-Emre-Moschee zeigten mir Jugendliche die (undeutliche) Kopie eines Fotos, dass in NRW aufgenommen wurde und mehrere Bäume am Rande einer Landstraße zeigt, die wundersamer Weise in der Form der arabischen Schriftzeichen der *shahadet*, des islamischen Glaubensbekenntnisses gewachsen waren. Dass Gott sich für diese Naturscheinung ausgerechnet ein nichtislamisches Land ausgesucht hat, belegt seine Wunderkraft einmal mehr. Und dass deutsche Behörden (angeblich) den Zugang zu dem entsprechenden Ort verwehrt haben, deuten die Jugendlichen als ungerechtes Vorgehen gegen den Islam (vgl. S. 213f.).

379 Die Traditionskritik richtet sich einerseits konkret gegen türkische Politik: Den türkischen Modernisierungs- und Europäisierungsbestrebungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts seien die ‚wahren‘ islamischen Traditionen geopfert worden, heißt es häufig. Andererseits erodieren früher nicht hinterfragbare Traditionen gleichermaßen durch die oben angesprochene Verlagerung von ‚Gesetz‘ zu ‚Gewissen‘ als handlungslegitimierende Instanzen. Zusätzlich wird ein Mechanismus wirksam, den Berger (1992: 46) beschrieben hat: „Wenn die äußere (das heißt die sozial vorhandene und wirksame) Autorität der Tradition schwindet, sehen sich die Menschen zum Nachdenken gezwungen und müssen sich die Frage stellen, was sie wirklich wissen und was sie in früheren Tagen, als die Tradition noch ihre Kraft besaß, sich nur einbildeten zu wissen“. In einer veränderten sozialen Umgebung können Muslime sich nicht mehr unreflektiert auf Tradition berufen, es sei denn um den Preis des Verzichts auf eine Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen. „Daraus folgt, dass die moderne Situation mit ihrem geschwächtem Einfluss religiöser Tradition auf das Bewusstsein der Menschen zu einer bewussteren Reflexion über das Wesen und die Beweiskräftigkeit religiöser Erfahrung führen muss“ (ebd. 46f.). Das bedeutet für säkulare Gesellschaften, dass „*modernes Bewusstsein eine Bewegung vom Schicksal zu Wahl nach sich zieht*“ (ebd. 24). Dass Traditionen nunmehr geprüft und als islamisch oder unislamisch qualifiziert werden, belegt nur diesen Vorgang.

verschmilzt mit dem als Ergebnis einer ‚wissenschaftlichen‘ Beschäftigung mit dem Islam Erwarteten zu etwas Neuem und stellt einen weiteren Aspekt des so oft beschworenen ‚Umbruchs‘ dar. Wie und warum Frauen das Kopftuch tragen, wie die fünf Säulen zu befolgen sind und wie sich die Jugendlichen schließlich als Muslime in einer nichtislamischen Umgebung positionieren, nimmt Bezug auf ‚türkische‘ wie islamische Traditionen und definiert sie für konkrete Lebenslagen neu. Die islamische Gemeinschaft ist der Ort, an dem solche Traditionen erfunden und moduliert werden; sie strukturieren die Gemeinschaft nach innen und ermöglichen zugleich ihren Mitgliedern, sich in und gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu situieren.³⁸⁰

5.3.1 *Islamische Gemeinschaft als ‚sozialmoralische Milieus‘*

Gemeinde – und abstrakter Gemeinschaft – konstituieren ein sozial-moralisches Milieu³⁸¹, dessen Mitglieder sich einem *realen* wie *imaginären Ort* zugehörig fühlen, an dem potenziell andere Regeln³⁸² gelten, als in der unmittelbaren Umgebung. Diese Regeln verlangen und generieren eine Lebensführung, die sich von derjenigen der Mehrheitsgesellschaft deutlich unterscheidet, und schaffen so Möglichkeiten von Grenzziehungen, die Sicheres von Unsicherem, Reines von Unreinem, Gutes von Schlechtem scheiden. Es geht also um die Konstruktion von Selbst- und Weltbildern. Das zentrale Motiv der gemeindlichen Jugendarbeit, Jugendliche *‚von der Straße zu holen‘*, knüpft sich genau an diese Grenzziehungen. Der mögliche Gewinn für Ju-

380 Diese Vorgänge sind den Jugendlichen durchaus bewusst, sie sind deshalb Ausdruck eines *zweckgerichteten Handelns*. Davon unabhängig folgt ihr Handeln ebenso einer *unbewussten Motivation*, die nicht zwangsläufig und in jedem Fall mit der „reflexiven Steuerung und Rationalisierung des Handelns“ übereinstimmt (vgl. Giddens 1997: 55ff.). Die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten menschlichen Handelns führt für Giddens zu einer „Dualität von Struktur“, d.h. „die Strukturmomente sozialer Systeme (sind) sowohl Medium wie Ergebnis der Praktiken, die sie rekursiv organisieren“ (Giddens 1997: 77). Wenn im Folgenden von der islamischen Gemeinschaft als ‚sozialmoralisches Milieu‘ die Rede sein wird, ist dieser Gedanke zu berücksichtigen.

381 Vgl. dazu Riesebrodt (2000: 55ff. und 68-83): Hier ist unter Bezug auf Lepsius (1990) die Rede von (klassenheterogenen bzw. -homogenen) Kulturmilieus, als die sich eine „Vielzahl religiöser und speziell fundamentalistischer Bewegungen“ (ebd. 73) analysieren lassen. Der Unterschied zwischen Klassen- und Kulturmilieu besteht lt. Riesebrodt darin, dass in letzteren „außerökonomische, sozialmoralische Ordnungsvorstellungen das Identitätsstiftende Prinzip darstellen“ (ebd. 72). – Weil sich die Migrationsgründe der ersten Generation in aller Regel aus einer verallgemeinerbaren Erfahrung ökonomischen Mangels herleiteten, kann m.E. für die türkische Wohnbevölkerung (noch) nicht von Klassenheterogenität gesprochen werden, obwohl die zunehmenden Bildungschancen der Jüngeren sicherlich perspektivisch eine solche Entwicklung ankündigen. „Sozialmoralische Ordnungsvorstellungen“ (s.o.) spielen jedoch in der Konstruktion der Gemeinden und darüber hinaus für die Imagination von Gemeinschaft eine wichtige Rolle.

382 Für das Verständnis des Umgangs der Jugendlichen mit ‚Regeln‘ ist der Gedanke Giddens’ (1997: 74) wichtig, demzufolge „die *diskursive Formulierung einer Regel bereits eine Interpretation eben dieser Regel (ist)*“ und sich in diesem Prozess auch die Form der Anwendung ändern könne. Die von den Jugendlichen betriebene *selektive Aktualisierung* von Regeln (vgl. S. 278f.) entspricht genau diesem Vorgang.

gendliche, die sich in den Gemeinden organisieren, ist Zugehörigkeit. Damit eng verbunden ist eine Ich-Stärke, die ein unbeschadetes und nicht zuletzt auch erfolgreiches Bestehen(-können) in einer Umwelt verspricht, die sich für die Befragten nicht selten in ihren negativen Attributen konkretisiert. Wenn es in einem Interview heißt, *„du bist nicht irgendeiner, du gehörst mit dazu“*³⁸³, klingt genau dies an.

Das Besondere ist aber, dass sich die Mehrheit der Befragten als zwar exklusive und auch elitäre, aber keineswegs als eine solche Gruppe sieht, die von allen anderen gesellschaftlichen Schichten und Gruppen oder von der ganzen Gesellschaft grundsätzlich abgeschnitten ist (oder sein will). Dafür sind auch die negativen Erfahrungen mit der Isolation der Eltern allzu präsent. Die Jugendlichen bestehen vielmehr auf dem Recht, anders zu sein, und sich dennoch als Teil der Gesellschaft zu verstehen, gerade weil sie selber auch solche von deren Teilen respektieren, deren Werte sie ablehnen.³⁸⁴ Ihre eigene Vorstellung von Integration umfasst deshalb – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die Integration von kultivierter Differenz und lehnt eine Nivellierung der Unterschiede ab.

Religion bietet den Jugendlichen dabei ein Feld, auf dem sie trefflich debattieren, polarisieren und gerade darin ihre Position finden können. Aus der Religion abgeleitete Werte und Lebensmodelle werden ausdrücklich nicht nur im stillen Kämmerlein oder in den gemeindlichen ‚Reservaten‘ diskutiert, sondern aktiv aus einem hoch entwickeltem Verantwortungsgefühl gegenüber der Gesellschaft vorgebracht.³⁸⁵ In einem Interview wurde so mit einer einschränkenden Bedingung von der Gesellschaft verlangt, ‚fremde Kulturen‘ in ihrer Mitte aufzunehmen: die dürften nur nicht *„irgendwie terroristisch“* sein – eine Bedingung, die sich durchaus auch an das eigene Lager stellt, denn die sich hier äussernden Jugendlichen sehen durchaus realistisch, dass es unter den Muslimen in Europa eben auch Kräfte gibt, die allgemeine rechtlich-moralische Ordnungen missachten oder gar zu zerstören suchen.³⁸⁶ – Die Religion bietet gesellschaftliche Anknüpfungspunkte und ein Medium, mit dem sich soziale Allianzen schließen lassen, die die Hoffnung nähren, dass sich das Stigma ‚Ausländer‘ eines Tages ablegen lasse. Von großer Bedeutung ist daher, wie sich die befragten Jugendlichen zu Christen ins Verhältnis setzen.

383 Vgl. S. 254.

384 Vgl. S. 275f. Der Kontakt zur Gesellschaft und auch innergesellschaftliches Engagement wird nach einer Kosten-Nutzen-Abwägung entschieden.

385 Vgl. S. 119f.

386 Im Interview wurde von Jugendlichen der Eyüp-Sultan-Moschee (S. 93f.) eingeräumt, dass es bereits eine kleine militante islamische Szene in Deutschland gäbe. Deren Protagonisten wurden von den Jugendlichen als ‚gefährliche Ungebildete‘ bezeichnet, die Zulauf bekämen, wenn sich ‚Nicht-Muslime‘ weigerten, den Islam zu akzeptieren, wenn sich die Gesellschaft weigere, Muslime in ihrer Mitte aufzunehmen.

5.3.2 Akzeptanz und Ablehnung des Christentums

Die Jugendlichen spüren deutlich am eigenen Leib, dass sich die Aufnahmegesellschaft, trotz vielfach beklagter Säkularisierungstendenzen, auf christlich vermittelte Werte stützt. Die Erfahrung beispielsweise, dass Schulunterricht durchaus eine religiöse Veranstaltung sein kann, haben etliche der Jugendlichen schmerzhaft erlebt, gerade wenn sie sich durch den religiösen Charakter des Unterrichts aus der Klassengemeinschaft ausgeschlossen fühlten.³⁸⁷ Grundsätzlich begrüßen aber viele Jugendliche, dass Religion an sich eine Rolle im öffentlichen Leben hat, und sie unterstützen beispielsweise die Haltung der katholischen Kirche wie der bayerischen Landesregierung in der Auseinandersetzung um Kruzifixe als Wandschmuck in Schulräumen. Sie sehen darin ein aus ihrer Warte tauglicheres Modell des Verhältnisses von Staat und Religion als das des türkischen Laizismus verwirklicht.

Religion bietet sich also an, um mit anderen Teilen der Gesellschaft Allianzen gegen Säkularisierung und Werteverfall zu schließen, um für den Schutz der Familie einzutreten. Die Kirchen und ihre Mitglieder sind auch deshalb Bundesgenossen, weil sie auf ihrem Recht auf öffentliche Äußerungen im Sinne ihrer Religion bestehen und sich in öffentlichen Debatten (politisch) zu Wort melden. Das alles beschreibt jedoch allein die rational-strategische Perspektive des Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen.³⁸⁸ Dessen ‚Unterbau‘ hat vielfältigere Aspekte. Christen werden nämlich als diejenigen gesehen, die mit den Muslimen *von einem Stamm her stammen*, die auch *einen Gott haben* und *eigentlich identisch* mit Muslimen sind.³⁸⁹ Das macht einen vertrauensvollen Umgang mit Christen einfacher als etwa mit Atheisten. Andererseits sind die Christen aber diejenigen, denen Untreue gegenüber ihrer Religion vorgeworfen wird, die sich von der eigentlichen Botschaft ihrer Religion ent-

387 Wenn z.B. in der Vorweihnachtszeit in den Schulklassen gebastelt wird, wenn weihnachtliche Lieder, Gedichte und Texte im Unterricht behandelt werden (vgl. S. 93).

388 Spuler-Stegemann (1998: 307-320) sieht neben einer unbestrittenen Notwendigkeit des Dialogs offensichtlich die Gefahr, dass sich das Interesse der Muslime an Kirchen wie Christen auf taktisch-strategische Fragen beschränke, dass Muslime insbesondere Vertreter der evangelischen Kirche als beinahe ‚blauäugige‘ (ebd. S. 319) unfreiwillige Agenten des organisierten Islam betrachteten. Spuler-Stegemann hinterfragt kritisch, ob sich die Kirchen ‚ausreichend informieren‘, bevor sie mit (vom Verfassungsschutz überservierten) Gruppen wie *Millî Görüş* zusammenarbeiteten. Zusammen mit ihrer Äußerung zur *taqîya* (ebd. 65ff.) ergibt sich dann doch ein Bild vom Islam und den organisierten Muslimen, das es zweifelhaft erscheinen lässt, ob es überhaupt sinnvoll sei, sich mit ihnen auseinander zu setzen. – In meinen Gesprächen mit jugendlichen Muslimen hatte ich dagegen (fast) immer den Eindruck, dass die aus aufrichtigem Interesse den Dialog suchten, auch wenn es ihnen mitunter Anstand und Höflichkeit verwehren, die ganze Palette ihrer Vorurteile auszubreiten (vgl. S. 270). Wenn aber negative Fremdbilder a priori gegen einen Dialog sprächen, müssten Muslime den Kontakt mehr fürchten: Im Vergleich mit christlich-westlichen, antiislamischen Feindbildern sind die negativen Vorannahmen der hiesigen Muslime schon wegen der realen Bevölkerungsanteile eher unbedeutend!

389 S. S. 267f.

fernt, ja sie sogar (wissentlich) verfälscht haben.³⁹⁰ So werden Vorwürfe wie Bibelfälschung, Vielgötterei und Missachtung des offenkundig Gebotenen erhoben. Auch die Lebensführung der Christen, jedenfalls derer, die von den Jugendlichen in ihrer Umgebung als Christen wahrgenommen werden, findet vor den Augen der Befragten wenig Zustimmung: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr sollte Christen genauso verboten sein wie der Genuss von Alkohol und Schweinefleisch.³⁹¹ Die schärfste Kritik gilt jedoch denjenigen, die zwar von sich selber sagen, dass sie zwar Christen seien, aber mit ihrer Lebensführung nicht für die Religion einstünden. Genau wie bei der Mehrheit der (hiesigen) Muslime, die höchstens zu den Festtagen Moscheen aufsucht, wird das ‚laue‘ Bekenntnis von Christen wie Muslimen, die sich nicht an eine besondere Lebensführung gebunden fühlen, angezweifelt.³⁹² Dass die Religionszugehörigkeit der (hiesigen) Christen und der Muslime mehrheitlich keine besondere Lebensweise zur Folge hat, stellt für viele Jugendliche andererseits ein verbindendes Band zwischen ‚wahren‘ Muslimen und Christen her.

Trotzdem ist bei den ‚Strenggläubigen‘ beider Lager eine gewisse *Konkurrenz der Offenbarungen* zu spüren, die sicher auf deren jeweilige Exklusivitätsansprüche zurückzuführen ist. Wenn Christen die Gottessohnschaft Jesu bezeugen, wird darin nicht deshalb ein Angriff auf den Islam gesehen, weil aus der Sicht islamischer Theologie der absolute Monotheismus in Frage gestellt ist, sondern weil die Jugendlichen darin Muhammad als ‚Nur-Propheten‘ in eine nachgeordnete Rolle und Funktion abgedrängt sehen. Trotzdem genießen Christen, vor allem wenn sie sich als bibelfeste Skripturalisten beweisen, große Anerkennung bei vielen Befragten. Die Nähe zu Christen und Kirchen verspricht vor allem eines, die Perspektive nämlich, zukünftig eine Stellung in der Gesellschaft einzunehmen, die derjenigen der Kirchen vergleichbar ist. Der langjährige Kampf der Dachverbände um den Körperschaftsstatus weist in dieselbe Richtung.

5.4 Minimierung der Bedeutung türkischer Politik

Bei vielen Jugendlichen, mit Ausnahme der wenigen, die explizit nationalistische Ansichten vertreten, zeigt sich eine relative Abkoppelung von türkischer Politik und

390 Der Vorwurf der Schriftfälschung wurde oft erhoben, häufig zusammen mit dem der wissentlichen und u.U. böswilligen Fehlinterpretation (vgl. S. 268ff.). Ebenso häufig äußerten Jugendliche, dass sie ihr nicht selten umfangreiches Wissen über christliche Religion im *Qur'an*-Unterricht erworben haben und dass dieses Wissen für Muslime geboten sei; so kennen sie durchaus die Figuren der jüdisch-christlichen Prophetie (eben weil die auch *qur'anische* ‚Protagonisten‘ sind) und sehen in der (Be-)Deutung dieser Propheten die Gemeinsamkeit der Religionen begründet (vgl. S. 267). Die ‚richtige‘ Bibel heißt es, sei gar nicht so schlecht, und ihre Botschaft sei *Teil* des *Qur'an* (vgl. S. 270). Anzunehmen ist aber, dass nicht nur das Wissen über, sondern auch die Kritik am Christentum im *Qur'an*-Unterricht vermittelt wird.

391 Vgl. S. 271f. Das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, hieß es am Rande eines Interviews (Hicret II), müsse selbstverständlich für ‚strenggläubige Christen‘ gelten.

392 Vgl. S. 149 und 272.

damit auch von der Türkei bzw. dem Türkentum. Diese Entwicklungen, die für sich genommen Anpassungsprozesse an das Leben in Deutschland darstellen, sind ebenfalls Ausdruck der Individualisierung von *und* durch Religion.³⁹³ Die Jugendlichen geben an, sich von ihren Eltern auch dadurch zu unterscheiden, dass für sie Politik das sei, was hier stattfindet. Und sie befürworten eine Form der Trennung von Religion und Staat, die den türkischen Laizismus weit hinter sich lässt.

Die Wahrnehmung der Türkei ist ideologisch durch Gemeinden und Dachverbände vermittelt: Die Türkei bildet die negative Folie, auf der ‚unislamische Politik‘ abgebildet wird. Kemalismus und türkischer Laizismus stehen deshalb im Zentrum der Kritik. Verwunderlich ist allenfalls, dass sich diese Einstellungen bei Jugendlichen aller Dachverbände, also auch des staatlich kontrollierten, *DİTİB*, finden, weil die Analyse der inneren bzw. zentralen Diskurse dieser Organisation zu zeigen scheint, dass die türkische Behörde für religiöse Angelegenheiten zuvörderst die Bindung der türkisch-islamischen Migranten an Staat und Türkentum erreichen will.³⁹⁴ Selbst die zwei Jugendlichen, die im Interview nationalistische Positionen vertreten und Anhänger der ‚Grauen Wölfe‘ sind, kritisieren die Türkei und ihre Bevölkerung wegen der stattfindenden Modernisierungsprozesse, die ihrer Meinung nach für beides, einen Abfall von Tradition und Religion, stehen. In keinem anderen Fall wird so explizit auf eine unauflösbare Verbindung von Türkentum und Islam verwiesen.³⁹⁵ Wenn demgegenüber alle anderen Jugendlichen zumindest beginnen, die beiden Identitätsaspekte, Türkentum und Islam, unabhängig voneinander zu diskutieren, liegt das auch daran, dass die Religionszugehörigkeit für die Zuwanderungsgesellschaft in ihren Augen eher Anschlussmöglichkeiten bietet als die (fremde) Staatsangehörigkeit und mit ihr der Ausländerstatus. In (von einem abgesehen) allen Interviews wird deshalb eher der Ausländerstatus als wesentliche Diskriminierungsursache gesehen als die religiöse Bindung. Die hohe Wertschätzung der deutschen Verfassung durch eine Mehrheit der Befragten hat ihre Wurzel deutlich darin, dass in ihr weitreichende Rechte für Religionsgemeinschaften und deren Mitglieder festgeschrieben sind. Letztlich, das wird in einem der folgenden Abschnitte deutlich, ver-

393 Vgl. wiederum die Aussage Simmels (1995: 480) über die Bedeutung der Loslösung der Religion von Familie, Sippe, Stamm und Nationalität.

394 Vgl. Seufert 1999: 261-293. Selbstredend kommen auch die anderen türkischen Dachverbände nicht ohne nationale Symbolik und deren Inszenierung aus! Im Falle von *DİTİB* und *Millî Görüş* besteht aber ein gravierender Unterschied darin, dass letztere sich als ‚migrantenspezifische‘ Organisation versteht, die zwar „den türkischen Nationalismus offen (kritisiert), wo er in aggressiver Form auftritt, [...] sich jedoch auch tatkräftig für die Erhaltung der türkischen Identität ihrer Mitglieder in der Diaspora (einsetzt)“ (ebd. 315). Die Unterschiede des Verhältnisses zum türkischen Staat erklären sich aus der Tatsache, dass *Millî Görüş* mit einer in der Türkei oppositionellen Partei verbunden ist, während *DİTİB* als staatliches Organ firmiert. Es stehen also „Regierungsanbindung vs. oppositionelle Tradition“ (ebd. 307). Interessant ist deshalb, wie sich Ansichten, die für *Millî Görüş*-Anhänger schlüssig scheinen, auch für solche attraktiv werden können, die zur *DİTİB* gehören.

395 Vgl. u.a. S. 140ff.

lieren Dachverbände wie türkische Parteien unter den meisten Jugendlichen an Einfluss, Bindekraft und damit auch an ‚spalterischem‘ Potential. Die eigentliche Motivation der Dachverbände (und der ihnen nahe stehenden Parteien), auch die zweite und dritte Generation türkischer Migranten nachhaltig an die Nation zu binden, läuft ins Leere, eben weil sie nicht ohne eine politisch *und* religiös explizierte Kritik an der Türkei auskommt.³⁹⁶ Die Erfahrung der Jugendlichen aber, dass die deutsche Lösung des komplizierten Verhältnisses von Staat und Religion verträglicher ist, konterkariert die Strategie der Dachverbände zusätzlich.

5.4.1 Der Einfluss türkischer Parteien

So wie es von den Jugendlichen eher vermieden wird, über Politik zu sprechen oder sich politisch zu äußern, so üben sie sich auch in großer Zurückhaltung von Sympathiebekundungen für türkische Parteien. Sogar die beiden Jugendlichen, die sicher aktive Mitglieder der ‚Grauen Wölfe‘ sind, haben sich mir gegenüber dazu nicht geäußert. Das Verhalten eines der beiden lässt sich als gezieltes Verheimlichen interpretieren; der andere betrieb deutlich eine Legitimation von religiösen Nationalismen, ohne sich dabei als Parteigänger zu *outen*. Zuverlässige Informanten aus dem Umfeld der Jugendlichen bestätigten allerdings ihr Parteiengagement.

Ein weiterer Jugendlicher, Funktionsträger einer *DİTİB*-Moschee, bekundete am Rande eines Interviews kritische Sympathie für die ‚Grauen Wölfe‘ bzw. die *MHP*, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass längst nicht alle unter deren Mitgliedern ‚Faschisten‘ seien. Er hält regelmäßige Vorträge über den Islam in den Räumen der ‚*Türkischen Familienunion*‘, dem Bremer Zentrum dieser Gruppierung, weil er von deren Mitgliedern behauptet, dass sie ‚*keine Abnung vom Islam*‘ hätten. Jugendliche aus der *Millî Görüş* äußerten sich ebenfalls nur zurückhaltend zugunsten irgendeiner oder namentlich der *Fazilet*-Partei. Eine der deutlicheren Aussagen war noch, man ‚*würde keine Partei wählen, die gegen den Islam ist*‘, was allerdings angesichts der spannungsgeladenen türkischen Politikfelder dann doch schon eine eindeutige Stellungnahme darstellt. Von den jüngeren Befragten aus *Millî Görüş*-Gemeinden sagten einige aus, dass die *Fazilet*-Partei für die Menschenrechte der Muslime kämpfe. Angesichts der Tatsache, dass diese Partei heftig in der öffentlichen Kritik steht und dass sich die Vorbehalte gegen *Millî Görüş* hierzulande nicht zuletzt auf deren Verbindung zur *Fazilet*-Partei beziehen, lassen sich diese Äußerungen als Versuch einer Umwertung dieser Einschätzungen verstehen.

396 Dass die Politisierung von (islamischer) Religion in der Geschichte des Islam einen vergleichbaren Effekt hatte, beschreibt Bishara (1993: 108): „Auch unter der Bedingung der Einheit von Staat und Religion liegt bereits im Gebrauch der Religion als Instrument des Staates der Keim der Säkularisierung“: „Säkularität und politische Religiosität sind verschiedene Resultate desselben Prozesses“ (ebd. S. 113).

Gleichzeitig haben aber Jugendliche aus den beiden großen Dachverbänden einhellig versichert, dass sie die Gründung türkisch-islamischer Parteien als Interessenvertreter türkischer Migranten jetzt und zukünftig ablehnen. Zusätzlich lehnen sie die einseitige Fixierung der ersten Generation auf die politische Landschaft in der Türkei ab. Wenn sie sagen, *„Politik ist das was hier stattfindet“*,³⁹⁷ zugleich Präferenzen für hiesige Parteien einräumen und für die Zukunft hoffen, dass sich mehr Einwanderer in diesen Parteien engagieren, zeigt sich einmal mehr die Loslösung von türkischen Verhältnissen. Dafür spricht auch, dass selbst *Millî Görüş*-Anhänger sagen, die Verbindung von Islam und Politik sei im Wesentlichen ein türkisches Problem, das die hier lebenden Muslime nichts angehe und insbesondere Jugendliche auch nicht interessiere.³⁹⁸ Und es gibt sogar differenziertere, weitergehende Positionen, in denen eindeutig formuliert wird, dass zukünftig muslimische Abgeordnete für Parteien des bestehenden deutschen Spektrums in den Parlamenten vertreten sein sollten. Als Aufgabe der Parteien wie der Parlamente wird im Anschluss beschrieben, dass sie die *ganze* Gesellschaft mit ihren rechten und linken Flügeln und ihrem *„deutschen Kulturcharakter“* abbilden sollten.³⁹⁹ Im Kontext der Gemeinden sind solche Einstellungen sicher (noch) nicht mehrheitsfähig; für die Zukunft aber, wenn der Einfluss der hier sozialisierten muslimischen Einwanderer in den Gemeinden gewachsen sein wird, deuten sich große Veränderungen an, die selbstverständlich die Dachverbände nicht unberührt lassen werden.

5.4.2 Kritik an den Dachverbänden

Viele Jugendliche unterhalten enge Freundschaften über Gemeinde- und Dachverbands Grenzen hinweg. Etliche besuchen ‚konkurrierende‘ Gemeinden, entweder weil sie sich von besonderen jugendspezifischen Angeboten oder Anlässen angezogen fühlen, oder weil sie (und ihre Familien) tatsächlich in mehreren Gemeinden heimisch sind. Auch unter Angehörigen der Elterngeneration gibt es nicht selten Doppelmitgliedschaften; die Ausschließlichkeitspolitik der Verbände geht bei ihrer Mitgliedschaft nicht mehr grundsätzlich auf.⁴⁰⁰ Die Differenzen der Dachverbände sind für viele Jugendliche nicht nachvollziehbar: Sie würden lieber die für sie wesentlichen Gemeinsamkeiten als das zu vernachlässigende Trennende in den Vordergrund

397 Vgl. S. 247. Die Äußerung stammt interessanter Weise von genau dem Jugendlichen, der sich selbst als kritischen Sympathisanten der ‚Grauen Wölfe‘ bezeichnet.

398 Vgl. S. 130.

399 Vgl. S. 276.

400 Allgemein lässt sich in Bremen feststellen, dass die Rivalitäten der Dachverbände an Schärfe verlieren: So gibt es inzwischen häufiger gegenseitige ‚offizielle‘ Besuchen von *bocas* und Gemeindevorständen und anlässlich von Moscheeneubauten oder Gemeindegründungen jeweils anderer Dachverbände werden regelmäßig größere Summen gespendet. Allein eine stadtweite übergeordnete, dachverbandsunabhängige Institutionalisierung der Gemeinden ist bisher stets gescheitert. Ebenso sind gemeinsame Initiativen zur Neugestaltung des schulischen Religionsunterrichts in der jüngeren Vergangenheit aufgegeben worden.

stellen. Dass die Unterschiede überhaupt so hoch bewertet werden, ist für die meisten Befragten wiederum dem Einfluss (türkischer) Politik vor allem auf die erste Generation zuzuschreiben. Die ‚Wände‘, an die Jugendliche bei ihren Eltern und den Gemeindevorständen stoßen, bleiben ihnen unverständlich.⁴⁰¹

Bei genauerem Hinsehen fällt jedoch auf, dass Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft aller Gemeinden unter einem Dach eher von *Millî Görüş*-Anhängern gehegt werden. Auch wenn sie mit ihren Altersgenossen unter der bisherigen Spaltung leiden, scheinen *DİTİB*-Jugendliche eher geneigt, der *Millî Görüş* politische Ambitionen nachzusagen; sie sehen sie zwar als vom Staat unabhängige, in Deutschland bzw. Europa entstandene Organisation, meinen aber, dass die in ihren Zielen über ‚rein‘ religiöse Angelegenheiten deutlich hinausgehen.⁴⁰² Das schließt andererseits ein, dass sie es gleichfalls für unmöglich halten, dass der türkische Staat die muslimischen Türken in Deutschland und Europa aus seiner Führung entlässt. Das Szenario einer gemeinsamen Zukunft lässt sich aus dieser Sicht nicht einmal entwerfen.

Die Überwindung der Spaltung der Dachverbände ist einem Jugendlichen, den ich in einer *DİTİB*-Gemeinde interviewt habe, der aber mit seiner Sympathie für *Millî Görüş* nicht hinter dem Berg hält, so wichtig, dass er sich bereits zu Anfang des Gesprächs des Rechts versichert, nach Beantwortung aller Fragen eine Stellungnahme abzugeben. Er bringt darin seine Hoffnung zum Ausdruck, dass ‚seine Generation‘ die Trennung abschaffen werde, dass die seiner Meinung nach gar nicht so großen Fronten überwunden und der Einfluss der Türkei zurückgedrängt werde. Ihm geht es nicht darum, die Unterschiede zwischen den einzelnen Muslimen aus der Welt zu schaffen; nur sind die seiner Meinung nach nicht so gravierend, dass sie nicht von einem Dachverband repräsentiert werden könnten. Dass die verantwortlichen Muslime, Einwanderer und delegierte Mitarbeiter türkischer Behörden, in seiner Vorstellung ausgerechnet von einem Deutschen auf die Wirkung ihres Tuns aufmerksam gemacht werden sollten, zeigt wie verfahren die Lage ist: Noch ist die Umklammerung durch Organe der türkischen Regierung offenbar so stark, dass Veränderungsimpulse schlechterdings nur von Außen vorstellbar sind.⁴⁰³

401 Vgl. S. 160.

402 Vgl. S. 247ff.

403 Vgl. S. 250f.