

1. EINLEITUNG

Von allen Einwanderern werden in Deutschland¹ neben Asylbewerbern die aus der Türkei stammenden mit der größten Aufmerksamkeit bedacht; die organisierten Muslime unter ihnen stehen häufig im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses, gerade sie ziehen vielfältigen Argwohn auf sich, der in den Massenmedien, aber auch in wissenschaftlichen Publikationen genährt und verbreitet wird. Und auch unter den Migrant*innen selber, zumal unter säkularen Türken, haben die organisierten Muslime nicht selten einen schlechten Stand. Zusammen mit den Asylbewerbern bilden die muslimischen Türken in der Bundesrepublik den Prototyp des unverstandenen Fremden, des Ausländers² schlechthin, in dessen Existenz sich aus der Sicht der Aufnahmegesellschaft ein Bedrohungsszenario zu manifestieren scheint.³ Wann immer, gerade in der jüngsten Zeit, multikulturelle Konzepte von Gesellschaft in Frage

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

gestellt werden, müssen Muslime türkischer Herkunft als Beispiel für deren scheinbar zwangsläufiges Scheitern erhalten. Der Begriff der *Leitkultur*, erst in den letzten Monaten des zu Ende gehenden Jahres 2000 durch den Fraktionsvorsitzenden der CDU/CSU im Deutschen Bundestag geprägt, positioniert ‚deutsche Werte‘ nicht zufällig gegen genau solche, die Muslimen türkischer Herkunft gemeinhin unterstellt werden. Dabei bemühen die Politiker der genannten Parteien nicht selten die Frauenfrage, d.h. sie stellen das hiesige Konzept der Gleichberechtigung als zu verteidigende Errungenschaft abendländischen Geistes apodiktisch vermeintlichen ‚türkischen‘ Handlungsmustern und Werten gegenüber, denen zugleich eine latent aggressive Haltung und ein erodierendes Potential für die ganze Gesellschaft zugeschrieben wird. Die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Heterogenisierung des ursprünglichen ‚Gastarbeitermilieus‘, sozialwissenschaftlich längst hinreichend beschrieben⁴, wird in solchen Positionen systematisch ausgeblendet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Beispiel Bremen zeigt, dass interreligiöse und interkulturelle Gespräche auch einen ‚interpolitischen‘ Dialog hervorbringen. Das Rathaus öffnete seine Pforten inzwischen mehrfach für die Bremer Muslime. So hat sich ein jährlicher großer Empfang aus Anlass des Fastenbrechens im *ramazan* nunmehr zu einer noch jungen Tradition ausgewachsen. Auf der anderen Seite können neuere Moscheeneubauten in Bremen die Ströme (christlicher) Besucher kaum noch bewältigen, und diejenigen Mitglieder von Moscheegemeinden, die fähig und willens sind, sich an interreligiösen Dialogen zu beteiligen, sind – oftmals bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit – in verschiedensten Feldern aktiv. Ein Arbeitskreis von Kirchen und Moscheegemeinden ist mit den entsprechenden Behörden in Diskussionen um einen islamischen Religionsunterricht an bremischen Schulen involviert, weitere bemühen sich um Krankenhaus- und Gefangenenseelsorge. Die bremische Sozialsenatorin beteiligt sich persönlich an (politisch nicht unumstrittenen⁹) Spendenaktionen verschiedener

7 Vgl. Kılınç, 2000: 18.

8 Vgl. Hannemann/Meier-Hüsing (2000).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

