

Karimah Katja Stauch

**Die Entwicklung einer islamischen
Kultur in Deutschland**

Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen

Berliner Beiträge zur Ethnologie

Band 8

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2004
Kreuzbergstraße 30, 10965 Berlin
Tel. 0 30 / 91 20 7-100
www.weissensee-verlag.de
e-mail: mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagbild: Kachelarbeit, die die Gebetsrichtung (Mihrab) nach Mekka anzeigt, hergestellt in Tunesien. Arbeiten wie diese kann man in vielen deutschen Muslimhaushalten finden. Die abgebildeten Kacheln befinden sich im Hause von Schech Bashir Ahmad und Chadigah M. Kissel. (Foto: Chadigah M. Kissel)

Printed in Germany

ISSN 1610-6768
ISBN 3-89998-049-2

Ich danke Frau Chadigah M. Kissel und ihrem Mann, Schech Bashir Ahmad Dultz, sowie den Geschwistern des Sufi-Ordens Tariqah As-Safinah für Inspiration, Freundschaft und Unterstützung. Mein Dank gilt weiterhin Frau Dr. Irmgard Pinn, die diese Untersuchung angeregt und mir wertvolle Hinweise gegeben hat

Karimah K. Stauch

INHALT

I. EINLEITUNG	Seite	9
II. ISLAMISCHE KULTUR IN DEUTSCHLAND - EINFÜHRUNG	Seite	13
a) Muslime in Deutschland - Geschichte und Zahlen	Seite	13
b) Islamische Kultur in Deutschland	Seite	18
c) Rahmenbedingungen für die Entwicklung muslimischer Kultur in Deutschland	Seite	20
d) Forschungsstand und Verortung der vorliegenden Studie	Seite	30
III. EMPIRISCHE STUDIE - KONZEPTION UND DURCHFÜHRUNG	Seite	51
a) Zielgruppe	Seite	51
b) Auswahl der Probandinnen	Seite	51
c) Konzeption des Fragebogens	Seite	52
d) Durchführung und Auswertung der Interviews	Seite	53
IV. EMPIRISCHE STUDIE - AUSWERTUNG UND INTERPRETATION	Seite	55
a) Rahmenbedingungen	Seite	55
1. Sozio-demographische und andere Charakteristika der Probandinnen	Seite	55
• Ethnische Herkunft und Migrationshintergrund	Seite	55
• Alter, Schul- und Hochschulbildung, Wohnsituation, Familienstand, Kinderzahl, Beruf	Seite	56
• Religiosität, Aktivismus und Einbindung in die <i>Community</i> , Kopftuch	Seite	57
• Mediennutzung	Seite	61
2. Wissenserwerb bezüglich Islam	Seite	62
3. Generelle Einschätzung der Situation als Muslima in Deutschland	Seite	64
b) Kreative Auseinandersetzung mit der eigenen muslimischen Identität	Seite	75
1. Individuelle Ebene	Seite	75
• Wandlungsprozesse	Seite	75
• Aussagen zu Rolle der Frau	Seite	80
2. Innerislamische Ebene	Seite	91
• Gemeindeleben	Seite	92
• Gemeindeübergreifende Aktivitäten und Organisationen	Seite	103
• Islamische Literatur und Medien	Seite	107
• Islamologische Fragen	Seite	110
3. Öffentliche Ebene	Seite	117
c) Institutionalisierung von Islam und Islam im öffentlichen Leben	Seite	133
V. SCHLUSSBETRACHTUNG	Seite	141

Anhang I: Abbildungen	Seite 145
Anhang II: Details einzelner Befragungsergebnisse	Seite 151
1. Von den Probandinnen genannte Beispiele ihrer eigenen Islam-Lektüre	Seite 151
2. Bekanntheit vorgegebener Persönlichkeiten, Strömungen, Buchtitel und Zeitschriften	Seite 151
3. Von den Probandinnen genannte Literaturempfehlungen für Nicht-Muslime	Seite 152
4. Aussagen der Probandinnen zum Bild des Islams in den deutschen Medien	Seite 153
5. Rangliste verschiedener Angelegenheiten des Islams im öffentlichen Leben	Seite 158
Anhang III: Fragebogen	Seite 161
Literaturverzeichnis	Seite 173

"God lead me in the path of the one who is seeking truth
And protect me from the one who has found it."¹

I. EINLEITUNG

Auch wenn die Früchte verschiedener Dialogbemühungen und das Engagement vieler wohlmeinender Menschen nicht hoch genug zu bewerten sind, gelten doch Islam und Muslime weiterhin in der deutschen und europäischen öffentlichen Diskussion größtenteils als fremdartig und stellen häufig unverändert dann ein Gesprächsthema dar, wenn es um Schwierigkeiten auf internationaler oder inländischer Ebene geht.

Die deutschlandbezogenen Probleme, die immer wieder auf der Tagesordnung stehen und von Lehrerinnen, Politikern, Wissenschaftlerinnen und Journalisten vorgetragen werden, betreffen die Zwangsverheiratung von jugendlichen Mädchen ebenso wie einen etwaigen Kopftuchzwang, das Schlachten von Schafen in der Badewanne, mangelnde Deutschkenntnisse oder den Vorwurf antidemokratischer Einstellungen.

Immer noch werden derlei Probleme häufig - aus Mangel an Sachkenntnis ebenso wie infolge einseitiger Analysen und Mediendarstellungen - pauschalisierend "dem Islam" angelastet. Andere Aspekte, die in Konfliktsituationen eine Rolle spielen, wie fehlende interkulturelle Kompetenzen, Wissensmängel, niedriger Bildungsstand, soziale Faktoren, kulturelle Gegebenheiten, Migrationsproblematiken, Kommunikationshindernisse, Ausgrenzungsmechanismen und mangelnde Partizipation, werden demgegenüber regelmäßig aus der Betrachtung ausgeblendet. Ebenso werden Wandlungsprozesse innerhalb der muslimischen *Community* häufig nicht ausreichend wahrgenommen, wobei auch den Wechselwirkungen und gegenseitigen Einflussmöglichkeiten zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft zu wenig Beachtung geschenkt wird. Die Lösung von Konflikten wird daher häufig weiterhin in einer "Befreiung" der beteiligten Muslime und Musliminnen vom Islam gesehen. Demgegenüber sehen sich Muslime zunehmend selbst als kompetente Subjekte und volle Mitglieder der hiesigen Gesellschaft, die für sich selbst sprechen können, als gleichwertige Partner an Problemlösungen mitwirken und ihre islamische Einstellung und Erfahrungen als Potential in die entsprechenden Prozesse einbringen wollen. In der vorliegenden Arbeit geht es darum, die damit umrissenen Fragen in den Blick zu nehmen.

¹ Zitat entnommen aus: "Mischmasch - die feine englische Art - Multireligiöser Religionsunterricht in England" von Christa Dommel, <http://www-user.uni-bremen.de/~relipaed/Dommel2.html>, abgerufen am 25.6.2002.

In der hier vorgestellten empirischen Untersuchung wurden muslimische Frauen der zweiten Generation zu innermuslimischen Wandlungsprozessen und zur gesellschaftlichen Anerkennung des Islams in Deutschland befragt. Die Interviewpartnerinnen verfügten allesamt über gute deutsche Sprachkenntnisse und fast durchweg über sehr gute Bildung. Hinter dieser Auswahl stand der Gedanke, die Faktoren Bildungsmängel und Sprachschwierigkeiten, die so häufig das Bild der Muslime in Deutschland prägen, einmal systematisch aus der Betrachtung auszuklammern und damit gleichzeitig eine Vision zu entwerfen, wie sich Islam in Deutschland entwickeln wird, wenn die sozialen Herausforderungen gelöst sind, mit denen sich die muslimische Community konfrontiert sieht.

Aufgrund von Erfahrungen mit der langjährigen deutsch-islamischen Geschichte, dem aktuellen Diskurs westlicher muslimischer Intellektueller wie auch der Geschichte des Islams insgesamt ist davon auszugehen, dass es in Deutschland zu einem konstruktiven Miteinander zwischen der islamischen Minderheit und der gesamtdeutschen Gesellschaft kommt, sofern die entsprechenden Rahmenbedingungen dafür gegeben sind. Zu den Rahmenbedingungen gehört - neben sozialen Verbesserungen etwa im Bereich der Sprachkenntnisse, der Bildung und im Arbeitsbereich - insbesondere auch eine gleichberechtigte gesellschaftliche Anerkennung islamischer Stimmen und Organisationen.

Die vorliegende Studie soll einen Beitrag dazu leisten, dieses Verständnis empirisch zu überprüfen und näher zu beleuchten.

Für den Fokus der Untersuchung auf muslimische *Frauen* gibt es eine Reihe von Gründen. Einmal ist festzustellen, dass Frauen auf der ganzen Welt besondere Schwierigkeiten zu meistern haben und leicht von gesellschaftlichen Prozessen ausgegrenzt werden. Dies rechtfertigt in vielen Fällen bereits ein besonderes Augenmerk auf Frauenbelange.

Des Weiteren stößt jedoch die Frage der "Frau im Islam" und ihrer Gleichstellung oder Benachteiligung in Deutschland auf besonderes öffentliches und privates Interesse. Die "Unterdrückung der Frau im Islam" ist ein Topos, der in den hiesigen Medien immer wieder vorkommt - neben dem ebenfalls regelmäßig anzutreffenden Bild der verführerischen orientalischen Haremsschönheit und anderen Stereotypen.² In historischer Betrachtung wurde der Topos von der "Unterdrückung der Frau im Islam" in westlichen Argumentationen immer wieder dazu herangezogen, eine Minderwertigkeit der muslimischen Kultur global nachzuweisen und damit Kolonialismus, Imperialismus und Inbesitznahme der muslimischen Welt als Befreiung zu rechtfertigen.³ Nach Einschätzung vieler Muslime setzt sich diese Instrumentalisierung bis in die heutige Zeit hinein fort.⁴

² Vgl. Pinn/Wehner, 1995.

³ Vgl. beispielsweise Mellah, 1995.

⁴ Vergleiche "Bombing for Women's Lib", in: "The Globalist" vom 8.1.2002, <http://www.theglobalist.com/nor/richter/2002/01-08-02.shtml>, abgerufen am 10.1.2002.

Gleichzeitig unternehmen muslimische Frauen vielfach selbst wichtige Schritte zu einer weitergehenden Emanzipation innerhalb des islamischen Kontexts.

So ist die Frauenfrage eines der prominenten Themen in der Auseinandersetzung zwischen der deutschen Mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Minderheit. Hierbei wird die Einstellung zur Frauenfrage häufig von deutscher Seite als Gradmesser für eine muslimische Modernisierung, Säkularisierung und damit Integrationsfähigkeit verstanden, von muslimischer Seite jedoch auch als Maßstab für Authentizität und eigenständige, vollwertige Kulturbeiträge.

Wie die betroffenen Frauen selbst zu verschiedenen Aspekten dieser Diskussion stehen, wird dabei zu häufig immer noch vernachlässigt. Daher soll empirisch untersucht werden, wie sich das Frauenbild von Musliminnen gestaltet und wie sie ihre Situation hierzulande wahrnehmen.

Im Folgenden soll nun zunächst die Geschichte sowie Ausgangssituation der Muslime in Deutschland umrissen werden. Danach wird in der gebotenen Kürze dargestellt, inwieweit sich wissenschaftliche Untersuchungen bereits mit den angesprochenen Fragen von Wandlungsvorgängen innerhalb der muslimischen Community sowie gesellschaftlicher Anerkennung des Islams befasst haben. (Kapitel II).

Anschließend wird die Konzeption der vorliegenden empirischen Untersuchung vorgestellt (Kapitel III), woraufhin im Hauptteil der Arbeit die Ergebnisse der Befragung präsentiert werden (Kapitel IV). Ein Schlusskapitel (Kapitel V) fasst die wichtigsten Resultate und Schlussfolgerungen zusammen.

II. ISLAMISCHE KULTUR IN DEUTSCHLAND – EINFÜHRUNG

a) Muslime in Deutschland - Geschichte und Zahlen

Islam hat in Deutschland eine Geschichte von mehreren hundert Jahren.⁵ Gehen die deutsch-islamischen Kontakte durch Kaufleute, Reisende und Diplomaten auf das 10. Jahrhundert zurück, so sind seit dem 17. Jahrhundert dauerhaft in Deutschland lebende Muslime nachweisbar.⁶

Seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts existierten beständige muslimische Truppenteile in der preußischen Armee, die sogenannten Ulanenregimenter, die sich aus Tartaren litauischer, polnischer und russischer Herkunft sowie aus bosnischen Muslimen zusammensetzten.⁷

Kontakte zum Osmanischen Reich bestanden seit 1763, als der erste osmanische Gesandte, Ali Aziz Effendi, in Berlin begrüßt wurde. Als dieser wenige Monate nach seiner Ankunft dort verstarb, richtete ihm König Friedrich Wilhelm III. in der Hasenheide einen Begräbnisplatz ein. Der osmanische Friedhof, der ein Geschenk des Königs an die Hohe Pforte in Istanbul war, musste später einem Kasernenbau Platz machen und übersiedelte an den Columbiadamm, wo er bis zum heutigen Tage besteht.⁸

Die erste deutsche Moschee, von der Fotografien erhalten sind, entstand 1915 im Kriegsgefangenenlager von Wünsdorf in Brandenburg (siehe Abb. 1, Anhang I). Es handelte sich um eine Holzmoschee, die in den Zwanziger Jahren wegen Bau-fälligkeit abgerissen werden musste. Das Leben im Gefangenenlager ist durch Fotos und Dokumente dokumentiert, die einen guten Einblick in das religiöse Leben der Lagerinsassen vermitteln.⁹

Die 1924 in Berlin Wilmersdorf von einer Gruppe der Lahore-Ahmadiyah gegründete Moschee ist dagegen bis heute erhalten, wenn sie auch im zweiten Weltkrieg von deutschen Truppen als Beobachtungsstand oder Artillerie-Feuerleitstand genutzt wurde, weshalb sie unter direkten sowjetischen Beschuss geriet und schwer beschädigt wurde.¹⁰ Sie wird bis in die Gegenwart von der Lahore-Ahma-diyah-Gemeinschaft und einer Vielzahl anderer Muslime und islamischer Gruppen genutzt (siehe Abb. 2, Anhang I).

⁵ Vgl. etwa Abdullah, 1987; Zentralinstitut, 1999; Schütt, 1993; Schütt, 1997; Mommsen, 2001; Okday, 1991; Kahleyss, 1998; Bauknecht, 2001a; Bauknecht, 2001b; Höpp, 1997; Hobohm, 1999; Grimm, 1999.

⁶ Bauknecht, 2001a, S. 28; Heine, 1997, S. 83-87; Lemmen/Miehl, 2001, S. 17.

⁷ Bauknecht, 2001a, S. 29.

⁸ Bauknecht, 2001a, S. 29; Lemmen/Miehl, 2001, S. 17.

⁹ Kahleyss, 1998, S. 121 u.a..

¹⁰ Bauknecht, 2001a, S. 63.

Das islamische Gemeindeleben in Berlin während der Weimarer Republik und im Dritten Reich stellt Bernd Bauknecht in seinem Buch „Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945“ dar.¹¹ Unter den verschiedenen muslimischen Organisationen und Vereinen in Berlin in der Weimarer Zeit hatte insbesondere die *Deutsch-Moslemische Gesellschaft* erfolgreich die Grundlagen für ein verständnisvolles und offenes Zusammenleben in Berlin entwickelt. Ihre Aktivitäten fanden einen breiten Widerhall in der Presse wie auch in der Berliner Bevölkerung. Zur Gesellschaft gehörten immer auch Nichtmuslime, die satzungsgemäß im Vereinsvorstand vertreten waren. Durch die Mitwirkung von Muslimen aus verschiedenen Ländern wie auch einer erheblichen Zahl deutscher Konvertiten kam es zu einem Vermischungsprozess zwischen orientalischer und deutscher Kultur ebenso wie zu einer bewussten intellektuellen Auseinandersetzung und innovativer kultureller Produktion und Sinndeutung.¹² Der 2. Weltkrieg machte die Fortführung dieser viel versprechenden Aktivitäten zunichte.¹³

Nach Kriegsende kam es in Berlin zu einer Wiederbelebung islamischer Aktivitäten in der Moschee in Wilmersdorf.¹⁴ In Hamburg wurde unmittelbar nach dem Krieg die Deutsche Muslim-Liga e.V. gegründet und im Jahre 1954 ins dortige Vereinsregister eingetragen. Sie existiert ohne Unterbrechung bis in die Gegenwart und feierte im Jahre 2004 ihr 50-jähriges Bestehen. Heute ist die Deutsche Muslim-Liga die älteste muslimische Organisation in Deutschland, die sich als Sachwalterin der Interessen insbesondere von Muslimen mit deutscher Staatsangehörigkeit versteht.¹⁵ Schech Bashir Ahmad Dultz, langjähriger Vorsitzender der Deutschen Muslim-Liga Bonn e.V., hat die Errichtung der DML in Hamburg seinerzeit als Gründungsmitglied persönlich mitgetragen und miterlebt.

Zu erwähnen ist weiterhin Muhammad Salim Abdullah, der mit der Neugründung des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland in Soest hinsichtlich der Dokumentation der deutsch-islamischen Geschichte Pionierarbeit geleistet hat.¹⁶ Außerdem hat er die 1924 gegründete Zeitschrift „Moslemische Revue“ übernommen und auf hohem Niveau wiederbelebt und fortgeführt.

¹¹ Bauknecht, 2001a; Bauknecht, 2001b.

¹² Vgl. auch die Abbildungen 3 bis 7 im Anhang I, Seite 106-108.

¹³ Bauknecht, 2001a, S. 95-99 sowie S. 140f..

¹⁴ Hobohm, 1999.

¹⁵ Auskunft von Schech Bashir Ahmad Dultz – siehe auch die Einträge zu seiner Person im Literaturverzeichnis; siehe weiterhin DML-Rundbrief Nr. 79, 11. Jahrgang, Nr. 2/2002, Juni/Juli 2002 - Rabi I/Rabi II 1423 sowie die Internet-Seiten www.muslimliga.de sowie www.deutsche-muslim-liga.de.

¹⁶ Vgl. auch seine Bücher „Und gab ihnen sein Königswort“, „Islam für das Gespräch mit Christen“ (siehe Literaturverzeichnis) und zahlreiche andere.

Mit der Arbeitsmigration seit Beginn der Sechziger Jahre veränderte sich die islamische Landschaft in Deutschland durch die Einwanderung einer großen Zahl von Muslimen aus der Türkei, Marokko, Tunesien und Jugoslawien.¹⁷ Die türkisch-deutsche Vereinbarung über die Anwerbung von Arbeitskräften wurde am 30.10.1961 abgeschlossen.¹⁸ 1963 folgte das Anwerbeabkommen mit Marokko, 1965 mit Tunesien und 1968 mit Jugoslawien.¹⁹

Während anfänglich hauptsächlich männliche Arbeitnehmer und nur vereinzelt Frauen in die Bundesrepublik kamen, änderte sich dies nach dem Anwerbestopp 1973 infolge der Politik der Familienzusammenführung und der Möglichkeit des Ehegattennachzugs. Wenn daher im Jahre 1972 noch 89% der türkischen Migranten Männer waren, lag der Anteil der Migrantinnen im Jahre 1995 bei 45%.²⁰

Sowohl die damaligen Gastarbeiter wie auch die deutsche Politik gingen zunächst von einem vorübergehenden Aufenthalt der Migranten aus, der nur einige Jahre dauern würde. Heute wächst, vierzig Jahre später, die dritte Generation heran und durchläuft das deutsche Schulsystem, während die Diskussion über Deutschland als Einwanderungsland bis in die Gegenwart anhält. Dennoch - und auch wenn Migranten und ihre Nachkommen im Zuge einer zunehmenden Internationalisierung der Lebensläufe eine Remigration zum Teil durchaus in Betracht ziehen mögen - ist offensichtlich, dass der Islam in Deutschland inzwischen zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft geworden ist und eine entsprechende Bedeutung behalten wird. Auch die zugewanderten Muslime sind in Deutschland heimisch geworden, was sich nicht zuletzt darin ausdrückt, dass die Religionsausübung nicht mehr allein im privaten Rahmen, sondern auf breiter Basis vielfach sichtbar auch in der Öffentlichkeit gelebt wird. Mit den Wandlungs- und Institutionalisierungsprozessen, die dies mit sich bringt, beschäftigt sich die vorliegende Studie.

In Deutschland leben heute schätzungsweise 3,2 Millionen Muslime. Die größte Gruppe unter ihnen sind die ehemaligen türkischen Gastarbeiter und ihre Nachkommen. Leider gibt es keine offiziellen Statistiken zum Islam in Deutschland, da die Religion nicht als Kriterium der amtlichen Statistik geführt wird. Obgleich die Ausländerstatistik kein geeignetes Instrument ist, um das Phänomen des Islams in Deutschland angemessen zu beschreiben, wird doch immer wieder auf sie zurückgegriffen, um zumindest die Anhaltspunkte, die sie bietet, zu nutzen. Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes lebten am 31.12.2000 knapp

¹⁷ Die Erfahrungen eines marokkanischen Migranten der Siebziger Jahre beschreibt eindrücklich und humorvoll El Karrouch, 1999.

¹⁸ LpB Baden-Württemberg, 2000, Baustein B.

¹⁹ Spuler-Stegemann, 2002, S. 22; Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, 1997, S. 62.

²⁰ Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, 1997, S. 63.

zwei Millionen Menschen mit türkischer Staatsangehörigkeit in Deutschland.²¹ Weitere große Gruppen waren Bosnier (156.000), Iraner (108.000), Marokkaner (80.266), Afghanen (72.000) sowie Libanesen (51.000). Darüber hinaus leben in Deutschland jeweils zwischen 38.000 und 10.000 Pakistaner, Syrer, Tunesier, Algerier, Ägypter, Indonesier sowie Jordanier und zwischen 9.000 und 700 Somalier, Bangladeschis, Sudanesen, Malaien, Libyer, Senegalesen, Jemeniten, Nigerianer, Malier sowie saudi-arabische Staatsbürger.²² Hierbei handelt es sich um Menschen mit entsprechendem Pass aus mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern.²³

Zur Zahl der Muslime mit deutscher Staatsangehörigkeit gibt es leider keine zuverlässigen Angaben. Die letzte Volkszählung, nach der die Anzahl der Muslime deutscher Nationalität mit 47.966 angegeben worden war, fand im Jahre 1987 statt, liegt also bereits etliche Jahre zurück.²⁴ Die Zahl der Einbürgerungen allein von Türken seit diesem Zeitpunkt wird mit ungefähr 450.000 bis 500.000 Personen beziffert.²⁵ Hinzu kommt, dass mit dem neuen Staatsangehörigkeitsrecht, das am 1. Januar 2000 in Kraft getreten ist, hier geborene Kinder dauerhaft in Deutschland lebender ausländischer Eltern automatisch die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten.^{26 27} Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes aus dem Jahre 2000 sind

²¹ Spuler-Stegemann, 2002, S. 29; Bundesausländerbeauftragte 2002a, S. 23; Bundesausländerbeauftragte 2002b, S. 17.

²² Spuler-Stegemann, 2002, S. 29.

²³ Diese Zahlen bieten einen Anhaltspunkt. Jedoch ist zu berücksichtigen, dass einerseits nicht notwendigerweise alle in Deutschland lebenden Menschen aus mehrheitlich islamisch geprägten Ländern Muslime sind und andererseits Muslime auch aus mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern in Deutschland leben.

²⁴ Lemmen/Miehl, 2001, S. 20.

²⁵ Von Wilamowitz-Moellendorf, 2001, S. 1. Vgl. auch Lemmen/Miehl, 2001, S. 20f., die unter Bezug auf eine Mitteilung des Bundesministeriums des Inneren vom 28. Juni 2000 von 344.000 Einbürgerungen von Ausländern aus Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit ausgehen. Bundesministerium für Familie, 6. Familienbericht, 2000, S. 64, gibt die Zahlen der jährlichen Einbürgerungen von Türken und anderen Ausländern 1981 - 1996 an: sie sind für Türken von 534 im Jahre 1981 auf 46.294 im Jahre 1996 angestiegen. Sonntag-Wollgast, 2001, nennt 103.000 Einbürgerungen von Türken im Jahre 1999 - dies seien 73% der gesamten Einbürgerungen. - Sowohl die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS - von Wilamowitz-Moellendorf, 2001) wie auch das Zentrum für Türkeistudien (ZfT, 2000) haben repräsentative Befragungen unter in Deutschland bzw. Nordrhein-Westfalen lebenden Türken mit deutscher und türkischer Staatsangehörigkeit durchgeführt. Nach der Studie der KAS haben 61% der befragten Türken die türkische Staatsangehörigkeit, 30% die deutsche und 7% eine doppelte Staatsangehörigkeit (S. 1). Von den Befragten mit türkischer Staatsangehörigkeit hatten bereits 11% einen Antrag auf Einbürgerung gestellt und weitere 48% hatten vor, diesen Antrag zu stellen (S. 17). Gemäß der Studie des ZfT hatten 75% der befragten Türken aus Nordrhein-Westfalen die türkische Staatsangehörigkeit, 20% die deutsche und 4% eine doppelte Staatsangehörigkeit.

²⁶ Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, 1999. Diese können gleichzeitig auch die Staatsangehörigkeit ihrer Eltern erhalten und müssen sich dann bis zum 23. Lebensjahr für eine der beiden entscheiden (S. 15).

mehr als zwei Drittel der unter achtzehnjährigen Jugendlichen mit ausländischer Nationalität in Deutschland geboren.²⁸

Es handelt sich also bei den Muslimen in Deutschland um Menschen verschiedener ethnischer Herkunft. Die innermuslimische Mehrheit türkischer Herkunft ist in sich nochmals ethnisch wie religiös differenziert. Hinsichtlich der ethnischen Differenzierung sind viele aus der Türkei zugewanderte Menschen Kurden. Die Zahl der aus der Türkei stammenden, in Deutschland lebenden Kurden wird auf etwa 550.000 geschätzt.²⁹ Hinsichtlich der religiösen Differenzierung sind etwa 65-90% der Menschen türkischer Herkunft Sunniten und etwa 10-15% Aleviten.³⁰

Insgesamt darf man davon ausgehen, dass der Anteil von Muslimen an der Gesamtbevölkerung regional sehr stark variiert. Am größten dürfte der muslimische Bevölkerungsanteil in den Großstädten sowie in den städtischen Ballungsgebieten Nordrhein-Westfalens, Baden-Württembergs und Hessens sein. Einen unvollkommenen Anhaltspunkt liefern auch in diesem Punkt die Daten der Ausländerstatistik: Mit 60% lebt der überwiegende Teil der Bevölkerung mit ausländischem Pass in Kernstädten und urbanen Regionen mit großen Verdichtungsräumen, während dies nur für 41% der deutschen Wohnbevölkerung gilt.³¹

Der entsprechende Anteil der Bevölkerung ausländischer Staatsbürgerschaft an der gesamten Wohnbevölkerung variiert und beträgt beispielsweise 16,9% für die Hansestadt Hamburg und 11,1% für das Bundesland Nordrhein-Westfalen.³² Die Großstädte mit dem höchsten Anteil von Einwohnern anderer Nationalität sind Frankfurt am Main (29,2%), Offenbach (28,4%), Stuttgart (24%) und München

²⁷ Nach dem 6. Familienbericht (Bundesministerium für Familie, 2000, S. 70) wurden 1997 812.173 ausländische Kinder in Deutschland geboren. Nach den Angaben der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, 2002, S. 23, stellen die Türken 27,4% der in Deutschland lebenden 7,2 Millionen Ausländer insgesamt. Bei der Annahme eines Anteils von 27,4% auch an den Geburten ausländischer Kinder ergibt sich, dass jährlich etwa 220.000 türkischstämmige Kinder in Deutschland geboren werden. Tatsächlich sollte der Anteil etwas höher liegen, da die durchschnittlichen Geburtenzahlen bei Türken höher liegen als etwa bei Griechen und Italienern. (BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 102).

²⁸ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), 11. Jugendbericht, 2002, S. 204; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), 6. Familienbericht, 2000, S. 68; vgl. auch Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, 2002a, S. 25.

²⁹ LpB Baden-Württemberg, 2000, Baustein B - Migration.

³⁰ Von Wilamowitz-Möllendorf, 2001, ermittelte in der repräsentativen Studie der KAS unter Türken Anteile von 12% Aleviten und 63% Sunniten. Das ZfT stellte in seiner repräsentativen Umfrage unter Türken in Deutschland einen Anteil von 11% Aleviten und 88% Sunniten fest (ZfT, Presseinformation, 2002).

³¹ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 65-67.

³² Deutsche Shell, 2000, S. 225.

(22,9%). Auch in Mannheim, Ludwigshafen, Köln, Düsseldorf und Duisburg liegt diese Quote zwischen 21,1,% und 17%.³³

Wenn auch in Ermangelung von Zahlenmaterial zum Islam in Deutschland immer wieder auf die Ausländerstatistik zurückgegriffen wird, sei hier nochmals festgestellt, dass es zutiefst fragwürdig ist, Islam als reines "Ausländerphänomen" zu betrachten. Diese Sicht wird weder der langjährigen muslimischen Geschichte in Deutschland gerecht noch viel weniger der heutigen Lebensrealität, in der die zugewanderten Muslime schon lange zu Inländern geworden sind, was sich in Zukunft noch viel stärker als bereits heute auch an der Staatsbürgerschaft festmachen lassen wird.³⁴

b) Islamische Kultur in Deutschland

Thema der vorliegenden Arbeit ist, wie ihr Titel sagt, die islamische Kultur in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung von Frauenbelangen.

Nun ist der Begriff "Kultur" ein sehr umfassender. Im von Bernhard Schäfers herausgegebenen soziologischen Lexikon "Grundbegriffe der Soziologie" heißt es:

"Heute versteht man unter Kultur die raum-zeitlich eingrenzbare Gesamtheit gemeinsamer materieller und ideeller Hervorbringungen, internalisierter Werte und Sinndeutungen sowie institutionalisierter Lebensformen von Menschen."³⁵

So kann auch "islamische Kultur" eine Vielzahl von Bedeutungen haben. Bezieht man sich auf geistige Errungenschaften, so kann sich jede islamisch begründete Geistestätigkeit auf verschiedene Quellen beziehen, wie etwa den Qur'ān, die Sunnah des Propheten in ihrer ideellen oder ihrer überlieferten Form, auf die Ideen muslimischer Denkerinnen und Denker oder die kulturellen und traditionellen Einflüsse verschiedener Epochen und Weltregionen. Weiterhin kann sich "islami-sche Kultur" auf handwerkliche Tätigkeiten und künstlerisches Schaffen beziehen, auf Hoch- oder Volkskultur sowie alle Zwischenformen.

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich daher vornehmlich auf zwei spezifische Aspekte islamischer Kultur in Deutschland, nämlich

³³ Deutsche Shell, 2000, S. 238.

³⁴ Hierbei werden weiterhin auch die hohen Zahlen binationaler Ehen eine Rolle spielen. Im 10. Jugendbericht des BMFSFJ (1998) wird auf S. 96 angegeben, dass 7,3% der im Jahre 1995 geborenen Kinder aus binationalen Ehen stammen. In dieser Zahl ist, wie allgemein in der Ausländerstatistik, nur die Staatsangehörigkeit der Eltern berücksichtigt, nicht auch der ethnische Hintergrund.

³⁵ Schäfers, 2001, S. 196.

1. einerseits auf eine kreative und bewusste Fortentwicklung islamischer Identität vor dem Hintergrund des Lebens in Deutschland, die eine Auseinandersetzung mit den islamischen Quellen einschließt, sowie
2. andererseits auf die Institutionalisierung islamischen Lebens und die Mitwirkung des Islams im öffentlichen Raum.

Es geht also um eine die Weiterentwicklung islamischer Identität sowie um die Anerkennung des Islams im deutschen öffentlichen Leben.

Beide Bereiche sind insofern miteinander verwoben, als der Mensch seine Identität als ein soziales Wesen stets im Austausch mit anderen entwickelt und weiterbildet.³⁶ Insofern dieser Austausch mit anderen Menschen feste Strukturen erhält - beispielsweise in Form einer muslimischen Zeitung, eines Forschungsinstituts, eines Moscheevereins, einer Dialog-Gesellschaft, in Form von Körperschaftsstrukturen oder des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen - handelt es sich um Institutionalisierung.

An dieser Stelle muss auch angemerkt werden, dass Kulturen niemals homogen und statisch sind, und es insofern weder *die* deutsche noch *die* islamische Kultur und nicht einmal *die* islamische Kultur in Deutschland gibt.³⁷ Diese Feststellung ist zwar banal, aber doch unumgänglich, da neben der begrüßenswerten Forderung nach dem "Dialog der Kulturen" immer wieder auch der vermeintliche "Kampf der Kulturen" beschworen wird.³⁸ Nur durch Austausch und verständnisvollen Dialog kann weiten Kreisen von Menschen bewusst werden, dass in sich abgeschlossene, monolithische Kulturgebilde eine bloße Phantasie sind und man Menschen als Einzelwesen mit einem kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund wahrnehmen muss.³⁹

Nach islamischem Verständnis geht mit der Erkenntnis eines "Anderen" letzten Endes auch Selbsterkenntnis einher, wie der iranische Präsident Chatamī in seiner Rede vom 12.7.2000 in Weimar treffend darlegte. Nach diesem Verständnis gibt es in der Welt des Menschen kein absolutes "Anderssein", sondern Erkenntnis des

³⁶ Kanacher, 2001, S. 12.

³⁷ Vgl. etwa Oberndörfer, Dieter: "Vom Unsinn der >Integration<", in: Stern Nr. 45, vom 2.11.2000, auch abrufbar unter <http://www.carl-theodor-schule.de/forumpolitik.htm> (abgerufen am 6.6.2002); Leggewie, Claus: "Politik im Merz-Bau. - In der Leitkultur: Kulturwissenschaftler haben wir genug", in: Frankfurter Rundschau vom 5.2.2002; Bundesausländerbeauftragte, 2000a.

³⁸ Galtung, 2002. Siehe auch Massarrat, Mohssen: "Der 11. September: Neues Feindbild Islam? - Anmerkung über tief greifende Konfliktstrukturen", in: Das Parlament Nr. 3-4, 18./25. Januar 2002, www.das-parlament.de/2002/03_4/Beilage/006.html, abgerufen am 17.5.2002.

³⁹ Als Beispiel für die Übernahme von Kulturgütern erwähnt die Bundesausländerbeauftragte die türkische Herkunft der Gartenzwerge (Bundesausländerbeauftragte, 1995b, S. 16). Bauknecht, 2001, bringt auf S. 20-23 eine Vielzahl von Beispielen vermeintlich deutscher Kulturgüter mit orientalischer Herkunft.

Anderen bedingt gleichzeitig Selbstbetrachtung durch die Augen des Anderen und damit Selbsterkenntnis und auch Selbstkritik.⁴⁰

Nach dieser Sichtweise ist für Selbsterkenntnis der mitfühlende und vertrauensvolle Dialog mit dem "Anderen" unerlässlich. Insofern stellt auch die Anwesenheit von Muslimen verschiedenster kultureller Herkunft in Deutschland eine Chance und Gelegenheit dar, die freilich von allen Beteiligten Engagement und Empathie verlangt und nicht immer ohne Konflikte ist.⁴¹

Im Sinne eines echten Austausches und neuer Horizonte sollte daher der Integrations- und Wandlungsprozess die Mitglieder der deutschen Mehrheitsgesellschaft ebenso einbeziehen wie die Angehörigen der muslimischen Minderheit. Die vorliegende Arbeit hat in diesem Zusammenhang auch zum Ziel, einmal einen Blick auf die hiesige Gesellschaft durch die Augen gebildeter deutschsprachiger Muslimen zu ermöglichen.

Die bereits erwähnte Vielfalt und Heterogenität jeglicher - insbesondere moderner - Kultur bringt weiterhin mit sich, dass Assimilierung der Muslime an *die* deutsche Kultur insofern nicht möglich ist, da diese so einheitlich gar nicht existiert.⁴² Was unter deutscher Kultur verstanden wird, reicht je nach persönlicher Einstellung von Goethe und Schiller über das Münchner Hofbräuhaus und das Dirndl bis hin zur Love-Parade oder zur parlamentarischen Demokratie, vom Berliner Kiez bis hin zum ländlichen Leben in einem Dorf im Allgäu oder den Krabbenfischern an der Nordsee. Daher wird beständig diskutiert, was Integration tatsächlich heißt und wie ein minimaler Konsens aussieht, der eine integrierte deutsche Gesellschaft zusammenhält. Als zwei entscheidende Elemente hierbei zeichnen sich deutsche Sprachkenntnisse sowie die Anerkennung der hiesigen rechtlichen Grundordnung ab.⁴³

c) Rahmenbedingungen für die Entwicklung muslimischer Kultur in Deutschland

Wandlungsprozesse sowie Prozesse der Institutionalisierung leben von Kommunikation und Verhandlungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und spielen sich immer in einem sozio-politischen Kontext ab.

Dieser Kontext ist zu berücksichtigen, da anderenfalls dem Islam immer wieder unzutreffend Phänomene zugeschrieben werden, die ihre Ursache nicht im religiösen und spirituellen Bereich, sondern in sozialen und gesellschaftlichen Faktoren haben. Daher sollen die Rahmenbedingungen kurz umrissen werden. Dabei muss leider wiederum annäherungsweise auf die Angaben der Ausländerstatistik zu-

⁴⁰ Chatami, 2000.

⁴¹ Bundesausländerbeauftragte, 1995b, S. 16.

⁴² BMFSFJ, 10. Jugendbericht, 1998, S. 97; BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 182, 185.

⁴³ Rohe, Mathias: "In Deutschland wenden wir jeden Tag die Scharia an", in: Frankfurter Rundschau vom 6.3.2002; Bundesausländerbeauftragte, 2000.

rückgegriffen werden, da Daten zu Muslimen in Deutschland kaum vorhanden sind.

Zunächst ist festzustellen, dass die sozialen Daten für Menschen mit ausländischem Pass erheblich ungünstiger ausfallen als für die hiesige Wohnbevölkerung. So ist die berufliche Stellung bei Zuwanderern im Durchschnitt immer noch deutlich schlechter als bei Deutschen. Nach einer Studie aus dem Jahre 1997 waren mehr als die Hälfte der Menschen mit ausländischer Nationalität (nämlich 54%) ungelernte und angelernte Arbeiter, jedoch nur gut ein Zehntel (11%) der Deutschen. Dagegen waren umgekehrt von den Ausländern nur knapp ein Fünftel (18%) einfache, mittlere und höhere Angestellte, aber mehr als die Hälfte (52%) der deutschen Erwerbstätigen.⁴⁴ Eine andere Untersuchung weist in dieselbe Richtung: Ihr zufolge waren im Jahre 1994 63% der Ausländer, aber nur 34% der Deutschen Arbeiter, wohingegen wiederum gut ein Fünftel (23%) der Ausländer und knapp die Hälfte (49%) der Deutschen als Angestellte arbeiteten. Der Anteil der Beamten betrug bei den Deutschen 7,5% und bei den Ausländern 0%. Ähnliche Zahlen legen das Max-Planck-Institut für Bildungsforschung⁴⁵ sowie das Zentrum für Türkeistudien⁴⁶ vor.

Wenn sich auch die berufliche Stellung für jüngere Ausländer im Vergleich zur Situation der älteren deutlich gebessert hat, ist sie dennoch weiterhin erheblich schlechter als bei den deutschen Jugendlichen derselben Altersgruppe.⁴⁷

Dementsprechend sind Menschen ausländischer Nationalität insbesondere auch von Arbeitslosigkeit stärker betroffen als Deutsche. So lag die Arbeitslosenquote von Menschen mit türkischem Pass in den Jahren 1979 - 1998 ausnahmslos erheblich über der Arbeitslosenquote insgesamt. So war 1999 jeder vierte Türke im Erwerbsalter arbeitslos.⁴⁸ Demgegenüber lag die Arbeitslosenquote im Bundesdurchschnitt durchgehend um die 10%.⁴⁹

Die schlechtere Stellung im Berufsleben wirkt sich natürlich auch auf die Einkommensverhältnisse aus. Şen, 1999, gibt den durchschnittlichen deutschen Bruttolohn insgesamt mit DM 4.130,-- an, den der Türken dagegen mit DM 3.420,--. Dieser Unterschied wirkt sich in einem Nettolohn von DM 2.690,-- im deutschen Durchschnitt aus, dem ein durchschnittlicher Nettolohn der Türken von DM 2.260,-- gegenübersteht.⁵⁰

⁴⁴ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 149.

⁴⁵ Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, 2001, S. 34.

⁴⁶ Zentrum für Türkeistudien, 2000, S. 5.

⁴⁷ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 149.

⁴⁸ Şen, 1999, S. 57.

⁴⁹ Şen, 1999, S. 57. Siehe auch <http://www.arbeitsamt.de/hst/services/statistik/kurzinformation/bundesgebiet/index.html> sowie <http://www.arbeitsamt.de/hst/services/statistik/zentral/s001d.pdf>, abgerufen am 14.7.2002.

⁵⁰ Şen, 1999, S. 55.

Ausländische Ehepaare sind deutlich stärker als deutsche oder binationale in den niedrigen Einkommensklassen von DM 2.000 - 3.000 vertreten. Von den verschiedenen Nationalitäten haben es die Türken am schwersten, sich in den höheren Klassen zu positionieren.⁵¹

Im Bundesland Hamburg waren am 31. Dezember 1997 ca. 15% der deutschen, aber 33,6% der ausländischen, Jugendlichen unter 18 Jahren Empfänger von Hilfen zum Lebensunterhalt.⁵²

Die Einkommensdisparitäten wirken sich in vielfältiger Weise aus. Während beispielsweise etwa 60% der deutschen Jugendlichen über einen eigenen Computer verfügen, so gilt dies nur für 30% der türkischen Jugendlichen.⁵³

Es ist davon auszugehen, dass eingebürgerte Menschen türkischer Herkunft gegenüber den hier erfassten Türken ausländischer Nationalität beruflich und finanziell eher besser gestellt sind.⁵⁴ Dennoch geben die obigen Angaben Hinweise auf die sozialen Herausforderungen, mit denen sich die muslimische Community in Deutschland auseinandersetzen hat.

Mit der schwierigeren ökonomischen Lage der Bürger ausländischer Nationalität gehen zweitens auch wesentlich schlechtere Bildungschancen einher.

Während 1997 etwa jeder fünfte Schulabsolvent ohne deutschen Pass die Schule ohne Abschluss verließ (ca. 19% aller ausländischen Schüler/innen), galt dies für nur ca. 8% der deutschen Schulabgänger. 43% der ausländischen und 25% der deutschen Schüler schlossen mit einem Hauptschulabschluss ab, das Abitur machten dagegen nur 9% der ausländischen, aber 26% der deutschen Schüler; 28% der ausländischen und 41% der deutschen Schüler erlangten den Realschulabschluss. Während also gut zwei Drittel der deutschen Schüler die Schule mit dem Realschulabschluss oder Abitur verließen, gingen ungefähr 60% der ausländischen Schüler ohne Abschluss oder nur mit Hauptschulabschluss ab.⁵⁵

Unter den ausländischen Schülerinnen und Schülern sind die türkischen am ungünstigsten im Bildungssystem platziert. Sie bleiben überdurchschnittlich häufig ohne Bildungsabschluss und sind in Gymnasien und Realschulen am stärksten unterrepräsentiert.⁵⁶ Allerdings ist festzustellen, dass sich die Bildungsabschlüsse ausländischer Schulabsolventen von 1985 bis 1995 kontinuierlich verbessert haben.⁵⁷

⁵¹ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 142f..

⁵² BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 208.

⁵³ BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 185.

⁵⁴ Vgl. von Wilamowitz-Moellendorf, 2002, S. 4-7, wo die Einschätzungen von Deutschen türkischer Herkunft ein wenig optimistischer sind als die der türkischen Staatsbürger.

⁵⁵ Bundesausländerbeauftragte 2000c, S. 116. Siehe auch BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 206f..

⁵⁶ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 178.

⁵⁷ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 177.

Das deutsche Schulsystem wirkt, wie zuletzt die PISA-Studie feststellte, hochgradig selektiv. Da in Deutschland der Wechsel auf weiterführende Schulen bereits nach dem vierten Schuljahr erfolgt und es an Fördermaßnahmen für schwächere Kinder in der Grundschule und im Vorschulalter mangelt, hängt der hiesige Schulerfolg entscheidend von der sozialen Herkunft der Kinder ab.⁵⁸ Der soziale Gradient, der die Abhängigkeit des Leistungserfolgs von der Herkunft und dem Umfeld der Schüler misst, ist in Deutschland höher als in jedem anderen der 32 PISA-Länder. In keinem anderen Land wird also der Schulerfolg so stark von der sozialen Herkunft der Schülerinnen und Schüler vorherbestimmt wie in Deutschland.⁵⁹

Für das schlechtere Abschneiden von Schülerinnen und Schülern ausländischer Herkunft im Bildungssystem spielen außerdem mangelhafte Deutschkenntnisse eine entscheidende Rolle.⁶⁰

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass in türkischen und anderen Migrantenfamilien die Deutschkenntnisse der Mütter mitunter sehr gering sind, so dass in den betroffenen Familien zu Hause überhaupt nur türkisch bzw. die jeweilige Muttersprache gesprochen wird und die Deutschkenntnisse der Kinder entsprechend schwach sind.⁶¹

Benachteiligung von ausländischen Kindern und Jugendlichen zeigt sich weiterhin an einer unterdurchschnittlichen - wenn auch steigenden - Nutzung von Kindergärten⁶², einer unterdurchschnittlichen Ausbildungsquote⁶³ sowie einer geringen Teilhabe am so genannten tertiären Bildungssektor, den Universitäten.⁶⁴ Die Zahlen der Ausländerstatistik müssen auch hier wieder als ungenügender Anhaltspunkt für die Situation der Muslime in Deutschland herangezogen werden.

Während es also Hinweise darauf gibt, dass die sozialen Voraussetzungen muslimischer Jugendlicher überwiegend nicht eben einfach sind, stoßen sie auf der anderen Seite in der deutschen Mehrheitsgesellschaft häufig auf Ablehnung in Form von Fremden- wie auch Islamfeindlichkeit.

⁵⁸ Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, 2001, S. 45f.; BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 207f.; BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 175.

⁵⁹ Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, 2001, S. 40 und S. 35f.; <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,druck-172574,00.html>, abgerufen am 4.6.2002.

⁶⁰ Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, 2001, S. 37f.; <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,druck-172574,00.html>, abgerufen am 4.6.2002.

⁶¹ Vgl. eine Umfrage unter den Müttern von vier Vorklassen einer Berliner Grundschule im Bezirk Kreuzberg (FES, 2001, S. 8-13, insbesondere S. 11). - Siehe auch: "Senol und Özgür in der Schule abgehängt - Über die uneingelöste Chancengleichheit bei ausländischen Kindern und Jugendlichen" von Birgit Krummacher, in: Frankfurter Rundschau vom 30. März 2000.

⁶² BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 173f.; BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 213.

⁶³ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 181; BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 207.

⁶⁴ BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 207.

Im Hinblick auf Fremdenfeindlichkeit ist unter Jugendlichen allgemein ein Klima festzustellen, in dem Ausländer mehrheitlich abgelehnt werden. So schätzten 62% der in der jüngsten Shell-Jugend-Studie befragten deutschen Jugendlichen den Anteil von Ausländern in Deutschland als "zu hoch" ein. Die Antwort "zu niedrig" spielte praktisch keine Rolle, 36% der Jugendlichen fanden den Ausländeranteil "gerade richtig".⁶⁵ Soziale Distanz und gegenseitige Ablehnung sind dabei desto häufiger, je weniger die Befragten Gelegenheiten zu interethnischen Kontakten haben.⁶⁶

Eine repräsentative Umfrage des Sigmund-Freud-Instituts vom April 2002 unter jeweils mehr als 1.000 Ost- sowie Westdeutschen brachte ähnliche Ergebnisse: So hat der Anteil derer, der der Losung "Deutschland den Deutschen" zustimmt, von 1994 bis 2002 von 28% auf 38% zugenommen. Diese Zunahme ist besonders stark in den Altersgruppen ab 45 Jahren.^{67 68}

Immer wieder werden Menschen ausländischer Herkunft oder muslimischer Prägung in der öffentlichen Debatte aufgefordert, sich in die deutsche Gesellschaft besser zu integrieren. Dabei wird jedoch kaum je berücksichtigt, dass eine solche Eingliederung auch eine Öffnung auf deutscher Seite voraussetzt.

So lässt sich beispielsweise feststellen, dass Jugendliche türkischer Herkunft für ihre deutschen Altersgenossen offener sind als dies umgekehrt der Fall ist. Auf die in der Shell-Jugend-Studie gestellte Frage, ob ausländische und deutsche Jugendliche voneinander lernen könnten, antworten 78% der türkischen Jungen und 83% der türkischen Mädchen, aber nur 70% der deutschen Jungen und 77% der deutschen Mädchen, mit "es können beide voneinander lernen". 14% der deutschen Jungen und 10% der deutschen Mädchen, jedoch nur 9% der türkischen Jungen und 7% der türkischen Mädchen sind der Ansicht, sie könnten voneinander nichts lernen.⁶⁹

Auch lässt sich am Selbstbild der türkischen Jugendlichen feststellen, dass sie die Ähnlichkeit zu deutschen Jugendlichen in allen aufgeführten Lebensbereichen - wie Essen und Trinken, Kleidung, Fernsehen, Musik hören, Schule/Ausbildung, Arbeit und vielen anderen - stärker betonen als dies umgekehrt der Fall ist.⁷⁰

⁶⁵ Deutsche Shell, 2000, Band 1, S. 240-244. - In die repräsentative Befragung der Jugendstudie wurden über 5.000 Jugendliche einbezogen.

⁶⁶ BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 208; Deutsche Shell, 2000, Band 1, S. 243.

⁶⁷ Sigmund-Freud-Institut, 2002, S. 6-8.

⁶⁸ Dagegen ist die Angst vor Ausländern seit 1999 erheblich zurückgegangen, die Zustimmung zur Aussage "Die Ausländer im Land machen mir eher viel Angst" sank von 57% auf 43% in Ostdeutschland und von 44% auf 34% in Westdeutschland (Sigmund-Freud-Institut, 2002, S. 15).

⁶⁹ Deutsche Shell, 2000, Band 1, S. 244-248.

⁷⁰ Deutsche Shell, 2000, Band 1, S. 248-252.

Eine nationalitätengemischte Ehe scheint 28% der Deutschen, aber nur 22% der Türken undenkbar.⁷¹ Dass interkulturelle Hochzeiten von deutscher Seite stärker abgelehnt werden als von türkischer Seite, belegt auch der Sechste Familienbericht des Bundesministeriums für Familie, Soziales, Frauen und Jugend.⁷²

Empirisch nachgewiesen ist weiterhin, dass türkischstämmige Bürger von deutscher Seite stärkere Ablehnung erfahren als Menschen anderer ethnischer Herkunft.⁷³ Nach den repräsentativen Ergebnissen einer Umfrage des Sigmund-Freud-Instituts ist auch zu Arabern eine negative Einstellung weit verbreitet: 49% der Deutschen stimmen der Aussage zu: "Ich kann gut verstehen, dass manchen Leuten Araber unangenehm sind".⁷⁴

Fremdenfeindlichkeit äußert sich jedoch nicht nur in sozialer Ablehnung oder negativen Äußerungen, sondern in Extremfällen auch in gewalttätigen Angriffen. So sind die Morde von Mölln am 23.11.1992 und Solingen am 29. Mai 1993 auf die Stimmung türkischer und andersstämmiger Menschen nicht ohne Wirkung geblieben.⁷⁵ Menschen türkischer Abstammung sehen in der Bekämpfung des Rechtsextremismus weiterhin eine der vordringlichsten Aufgaben der deutschen Politik.⁷⁶ Jedoch weisen Umfragen unter türkischstämmigen Berlinern darauf hin, dass die Angst vor den negativen Auswirkungen von Rassismus in den letzten Jahren eher abgenommen hat.⁷⁷

Abgesehen von den genannten *fremdenfeindlichen* Tendenzen, gibt es deutliche Anzeichen für eine *islamfeindliche* Stimmung in Deutschland und Europa, die bereits seit einer Reihe von Jahren besteht und nach dem 11. September 2001 zugenommen haben dürfte.⁷⁸ Sie kommt häufig dann besonders deutlich zum

⁷¹ Deutsche Shell, 2000, Band 1, S. 254.

⁷² BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000, S. 201.

⁷³ BMFSFJ, 10. Jugendbericht, 1998, S. 101-103 sowie 105.

⁷⁴ Sigmund-Freud-Institut, 2002, S. 9. - Der entsprechende Wert für die Ablehnung von US-Amerikanern liegt bei 38%, und von Juden bei 36%. Bezüglich der Juden ist der Prozentsatz seit 1999 von 20% auf die genannten 36% gestiegen. Bezüglich US-Amerikanern und Arabern liegen keine Vergleichszahlen vor. - Befragt wurden im April 2002 jeweils über tausend Ost- und Westdeutsche. (Sigmund-Freud-Institut, 2002, S. 1, 2 und 9)

⁷⁵ Vgl. zu rechtsextremistischen Übergriffen allgemein www.frankfurter-rundschau.de/fr/spezial/rechts/t2018001.htm. - Zu Gewalttaten mit Todesfolge siehe www.frankfurter-rundschau.de/fr/spezial/rechts/08.htm, beide abgerufen am 20.3.2002.

⁷⁶ Von Wilamowitz-Moellendorff, 2002, S. 15; ZfT, 2000, S. 17.

⁷⁷ Ausländerbeauftragte des Berliner Senats, 2002, S. 5; Ausländerbeauftragte des Berliner Senats, 1997, S. 25; ZfT, 2000, S. 17.

⁷⁸ Vgl. Lutz Hoffmann, 1997.

Tragen, wenn Islam im öffentlichen Raum sichtbar wird, wie etwa die Diskussionen um Moscheebauten, den Muezzinruf oder um das Kopftuch zeigen.⁷⁹

Beinahe jeder fünfte Deutsche (19%) gibt an, dass er Muslime nicht gerne als Nachbarn hätte. Diese Prozentuale hatte zehn Monate zuvor, im Juni 2001, noch bei etwa 12% gelegen. Ausländer/Gastarbeiter wurden demgegenüber von gleichbleibend knapp 11% der Befragten als unerwünschte Nachbarn genannt.⁸⁰ Insofern ist festzustellen, dass anti-islamische Stimmungen in Deutschland mindestens ebenso bedeutsam sind wie fremdenfeindliche Ressentiments. In politischen Programmen jedoch spielen allenfalls Maßnahmen gegen Ausländerfeindlichkeit und Rassismus eine Rolle⁸¹.

Nach Erkenntnissen einer österreichischen Studie fühlt sich jeder fünfte steirische Jugendliche durch den Islam bedroht. Gleichzeitig ist das Faktenwissen über Islam bei den Schülern ausgesprochen schwach.⁸² Eine ausführliche Studie des britischen Runnymede Trust in London beschäftigt sich mit dem verzerrten Islambild in Medien und Öffentlichkeit und führt dafür zahlreiche Belege an.⁸³

In den Jahren 1981 bis 2001 wurden nach Angaben der *Moslemischen Revue* mindestens 31 Anschläge auf Moscheen und muslimische Gebetshäuser verübt, wobei diese zum Teil völlig ausbrannten. Für denselben Zeitraum sind weiterhin zwei Anschläge auf muslimische Friedhöfe erfasst.⁸⁴ - Angriffe und Anschläge gegen Muslime und islamische Einrichtungen geschehen über die soeben genannten hinaus mit Regelmäßigkeit, ohne dass dies bislang zu einer angemessenen Reaktion in Politik und Medien geführt hätte. Allein für den Zeitraum von Oktober 2000 bis Juli 2002 liegen der Verfasserin der vorliegenden Studie Meldungen zu achtzehn Angriffen vor, ohne dass sie etwa systematisch nach solchen Vorfällen recherchiert hätte.⁸⁵

⁷⁹ Vgl. zur Moscheebau-Debatte die in der Frankfurter Rundschau vom 25.4.1998 abgedruckten Leserbriefe. Leserbriefe und Artikel zum Muezzinruf in Weltbild, Nr. 10, vom 9. Mai 1997, S. 6-15.

⁸⁰ Auskunft von Prof. Dr. Elmar Brähler, Universitätsklinikum Leipzig, Abteilung für Med. Psychologie und Med. Soziologie, der die entsprechende repräsentative Studie des Sigmund-Freud-Instituts mit verantwortet, per E-Mail vom 4.7.2002. - Die entsprechende Frage lautete: "Auf einer Liste stehen eine Reihe ganz verschiedener Personengruppen. Könnten Sie einmal alle herausuchen, die Sie nicht gern als Nachbarn hätten." Antwortmöglichkeiten waren Neonazis, Drogenabhängige, Alkoholiker, Linksextremisten, Zigeuner, Schizophrene, Vorbestrafte, Moslems, Aids-Kranke, Homosexuelle, Depressiv Kranke, Ausländer/Gastarbeiter, Juden, Kinderreiche.

⁸¹ EUMC, 2001, S. 56.

⁸² "Jugendliche fürchten den Islam - Steirische Studie offenbart große Ängste und Wissenslücken", in: Der Standard vom 15.5.2002, S. 9.

⁸³ Runnymede Trust, 1997.

⁸⁴ Moslemische Revue, 22. (77.) Jhg., Heft 2, April-Juni 2001, S. 102-105.

⁸⁵ Es handelt sich um die folgenden Anschläge: Angriff auf den Islampavillon auf der Expo 2000 in Hannover, Strafverfolgung wird vom Staatsanwalt eingestellt (www.islam.de/htdocs/)

Bei laufenden sozialpolitischen Maßnahmen werden die spezifischen Bedürfnisse von Muslimen und Migranten immer noch in den seltensten Fällen berücksichtigt. So stellen beispielsweise der 10. und 11. Jugendbericht des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend fest, dass es bislang noch kein pädagogisches und bildungspolitisches Konzept zum Umgang mit kultureller Vielfalt in der Jugendarbeit gibt. Stattdessen werden Jugendliche mit Migrationshintergrund in der Jugendarbeit vielfach denselben Klischeevorstellungen ausgesetzt wie in anderen Lebensbereichen auch. Dem entsprechend sind auch in fast allen Formen der Jugendhilfe Jugendliche mit Migrationshintergrund als Teilnehmer unterrepräsentiert.⁹⁶

Ebenso ist eine gleichberechtigte Einbeziehung von qualifizierten Migrantengruppen in die Einrichtungen der Vorschulerziehung bisher nicht systematisch erfolgt. In Nordrhein-Westfalen beschäftigen bislang erst 44% der Einrichtungen mit einem hohen Anteil (von über 40%) an Kindern ausländischer Herkunft eine Kraft, die selbst einen Migrationshintergrund hat.⁹⁷ Ähnliches lässt sich für qualifizierte Mitarbeiter mit islamischem Hintergrund feststellen.

Dabei spielt unter anderem eine Rolle, dass sich zwei Drittel aller Kindergärten derzeit in der Trägerschaft der beiden großen christlichen Kirchen befinden.⁹⁸ Ihre Finanzierung erfolgt jedoch ganz überwiegend aus öffentlichen Mitteln. Die Evangelische Kirche hat festgestellt, dass im Grundsatz in den kirchlichen Dienst nur eingestellt werden kann, wer Mitglied einer der Gliedkirchen der EKD ist. Ausnahmen sind möglich und beziehen sich vor allem auf muslimisches Küchen- und Reinigungspersonal. Die Evangelische Kirche im Rheinland hat 1999 die Erlaubnis erteilt, ausnahmsweise Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einzustellen, die nicht der EKD angehören. Muslimische Kräfte können dann angestellt werden, wenn das Gesamtkonzept den Verkündigungsauftrag der Kirche im Kindergarten gewährleistet. Von der Leitung der Einrichtung sind muslimische Kräfte ausgeschlossen.⁹⁹ Für die katholische Kirche gelten ähnliche Grundsätze wie im evangelischen Bereich. Einschlägigen Untersuchungen zufolge ziehen Einrichtungen in konfessioneller Trägerschaft deutsche Kinder und Kinder der jeweiligen Konfession vor.¹⁰⁰

tagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen vom 4. Juni 2002,

<http://www.nrwegegendiskriminierung.de/de/docs/aktuelles.html>, abgerufen am 15.7.02.

Siehe auch taz Nr. 6749 vom 15.5.2002, Seite 9, www.taz.de/pt/2002/05/15/a0053.nf/textdruck, abgerufen am 15.7.2002; taz Nr. 6742 vom 6.5.2002, S. 7, www.taz.de/pt/2002/05/06/a0120.nf/textdruck, abgerufen am 15.7.2002; "Scheitert das Gesetz für die Toleranz?" von Süleyman Artiisik, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,193308,00.html>, abgerufen am 24.4.2002.

⁹⁶ BMFSFJ, 10. Jugendbericht, 1998, S. 106; BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 188f., 214f., 331f., 354f..

⁹⁷ BMFSFJ, 6. Familienbericht, 2000.

⁹⁸ EKD, Kirchenamt, 2000, S. 56.

⁹⁹ EKD, Kirchenamt, 2000, S. 57f..

¹⁰⁰ BMFSFJ, 11. Jugendbericht, 2002, S. 213.

Angesichts eines Verkündigungsauftrags bis in den Kindergarten darf man Bemühungen zur Gründung eigener, z.B. muslimischer, Einrichtungen nicht als freiwillige Abwanderung in eine Parallelgesellschaft betrachten.¹⁰¹ Vielmehr sind dringend sehr viel stärkere Anstrengungen als bisher nötig, damit interreligiöse und interkulturelle Erziehungskonzepte tatsächlich verwirklicht werden.

Für den Schulbereich – und teilweise über diesen hinaus - haben nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom September 2003 bislang die Bundesländer Baden-Württemberg, Berlin, Hessen, Niedersachsen, das Saarland sowie Bayern Gesetze erlassen, die Lehrerinnen das Tragen eines Kopftuchs im Unterricht verbietet. Damit wird es muslimischen Lehrerinnen mit Kopftuch praktisch unmöglich, ihre interreligiösen und interkulturellen Kompetenzen im Schulbetrieb fruchtbar werden zu lassen.

Die vorangegangenen Hinweise sollten deutlich gemacht haben, dass Institutionalisierung, kulturelle Produktion und Wandlungsprozesse auf muslimischer Seite keinesfalls allein religiöse oder islamisch-theologische Voraussetzungen haben, sondern in ganz erheblichem Umfang auch soziale Komponenten einschließen und von der Politik der Mehrheitsgesellschaft abhängen.

d) Forschungsstand und Verortung der vorliegenden Studie

Studien zu muslimischer Religiosität entstanden zuerst im Rahmen der Migrationsforschung. Obgleich religiöse Aspekte meist nur am Rande in die Betrachtung einfließen, wurde doch verschiedentlich die Frage gestellt, inwieweit mit dem Migrationsprozess religiöse sowie kulturelle Wandlungsvorgänge verbunden sind. Mittlerweile liegt eine ganze Reihe von Untersuchungsergebnissen zur Religiosität und zu religiösen Wandlungsprozessen bei Muslimen vor.¹⁰² Ohne dass die vorliegenden Studien an dieser Stelle im Einzelnen dargestellt werden könnten, sollen doch in Kürze einige wichtige Ergebnisse zusammengefasst werden.

Erstens ist - entgegen gelegentlich geäußerten anders lautenden Vermutungen - festzustellen, dass muslimische Religiosität weiterhin eine relativ große Rolle im Leben von Menschen muslimischer Herkunft spielt, wenn diese auch in der Regel bei jüngeren Befragten weniger stark ausgeprägt ist als bei älteren.

So geben etwa in einer von Heitmeyer et. al. (1997) durchgeführten Studie 86% der mehr als 1200 interviewten türkischen Jugendlichen an, dass sie im Ramadan

¹⁰¹ Vgl. zu diesem Vorwurf etwa "Vom Unsinn der Integration", Tübinger Linke/PDS, <http://www.tuel-pds.de/010318.pdf>, abgerufen am 6.6.2002.

¹⁰² Eine gute Kurzdarstellung diverser Studien findet sich bei Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 44-71. Weiterhin sind bei Klinkhammer, 2000, S. 19-26, einige Forschungsergebnisse in Kürze dargestellt.

die ganze Zeit (61%) oder mehrere Tage (25%) fasten.¹⁰³ Die Gebetspraxis ist demgegenüber weniger ausgeprägt. Dennoch sagten immerhin 28,4% der Interviewten, dass sie mindestens einmal am Tag beteten, 20,4% beten nur das Freitagsgebet und 26,9% beten selten, beispielsweise Totengebete.¹⁰⁴

62% der Jugendlichen äußerten, dass ihnen, sollten sie selber einmal Kinder haben, religiöse Ziele bei der Erziehung "sehr wichtig" (35%) oder "wichtig" (26,6%) wären. Weiterhin würden 51,4% der Befragten, von denen ca. 60% selbst eine Qur'ān-Schule besucht haben, ihrerseits ihre eigenen Kinder in eine Koranschule schicken, 16,1% verneinten dies und 30,5% machten die Angabe "weiß nicht".¹⁰⁵ Entsprechend dem Wert, der der religiösen Erziehung beigemessen wird, sprechen sich weiterhin 53% der türkischstämmigen Jugendlichen für mehr islamischen Unterricht an deutschen Schulen aus, eigens eingerichtete muslimische Schulen werden dagegen von 79% der Probanden abgelehnt.¹⁰⁶

In einer Umfrage der Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin (1997) unter ca. 1.000 türkischen Jugendlichen geben 38,6% der Befragten an, dass ihr Verhält-

¹⁰³ Das besondere Interesse der Studie des Forschungsteams unter der Leitung Wilhelm Heitmeyers lag in der Untersuchung so genannter "islamzentrierter Überlegenheitsansprüchen" sowie "religiös fundierter Gewaltbereitschaft". Diese meinten die Autoren für ein Drittel der Jugendlichen nachweisen zu können. Bei Erscheinen der Studie zogen diese Ergebnisse lange die Aufmerksamkeit der deutschen Öffentlichkeit auf sich. Der vermeintliche Nachweis "islamzentrierter Überlegenheitsansprüche" sowie "religiös fundierter Gewaltbereitschaft" wurde jedoch wegen inhaltlicher und methodischer Mängel wissenschaftlich stark kritisiert und scheint letzten Endes nicht haltbar (vgl. etwa Pinn, 1997; Karakaşoğlu-Aydın, 1998; sowie zahlreiche weitere Quellenangaben bei Pinn, 1997, sowie Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 57).

Die Kritik bezieht sich beispielsweise darauf, dass von den Probanden zu bewertende Sätze teilweise zwei mit "und" verknüpfte Aussagen enthalten, zu denen der/die einzelne Proband/in jeweils verschiedene Ansichten haben kann, so dass die angekreuzte Antwort keiner der beiden Aussagen eindeutig zuzuordnen ist (Pinn, 1997, S. 28). Weiterhin wird mehrfach nachgewiesen, dass aus den vorgegebenen Aussagen die behaupteten Kategorien wie "islamzentrierte Überlegenheitsansprüche" inhaltlich nicht abgeleitet werden können (Pinn, 1997, S. 29-31). Auch wird in der Studie nicht zwischen Religion und schicht- oder milieuspezifischem Denken und Verhalten unterschieden (Pinn, 1997, S. 31f.). Wie Yasemin Karakaşoğlu-Aydın feststellt, kommen Heitmeyer et. al. dennoch zu aufschlussreichen Ergebnissen bezüglich der persönlichen Religiosität der türkischen Jugendlichen, weshalb ihre Ergebnisse in diesem Bereich in der vorliegenden Studie rezipiert werden (Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 57).

¹⁰⁴ Heitmeyer et. al., 1997, S. 258f..

¹⁰⁵ Heitmeyer et. al., 1997, S. 258, - alle Zahlenangaben auf volle Zahlen gerundet.

¹⁰⁶ Heitmeyer et. al., 1997, S. 260. Auch Yalçın-Heckmann, 1998, kommt zu dem Ergebnis, dass türkischstämmige Eltern sich mehrheitlich für einen Qur'ānkursbesuch und den Besuch religiöser Unterweisung durch ihre Kinder aussprechen. (Yalçın-Heckmann, Lale: "Growing Up as Muslim in Germany: Religious Socialization among Turkish Migrant Families", in: Vertovec, Steven/Rogers, Alisdair (Hrsg.): Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture, Aldershot, GB/Brookfield, USA, 1998, S. 167-192, hier S. 172. Zitiert bei Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 52.)

nis zur Religion "sehr eng" (11,2%) oder "eng" (27,4%) ist. Demgegenüber bezeichnen es 50,7% als "etwas distanziert" und nur 7,5% als "völlig distanziert".¹⁰⁷

In einer Befragung des Zentrums für Türkeistudien aus dem Juli 2000 unter 1.000 türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen, sagten etwas mehr als die Hälfte der Befragten, nämlich 55%, dass sie religiös seien, 40% definieren sich als wenig oder gar nicht gläubig.¹⁰⁸

Eine deutschlandweite Befragung des Zentrums für Türkeistudien von 2.000 türkischstämmigen Migranten vom Oktober 2000 kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Von den Befragten, die zu 93% dem Islam - und darunter zu 88% der sunnitischen und zu 11% der alevitischen Richtung - angehören, definieren sich zwei Drittel als "eher religiös" und 7% als "sehr religiös". Ein Viertel der Migranten empfinden sich als "eher nicht religiös" und 3% als "gar nicht religiös". Die religiöse Bindung steigt mit zunehmendem Alter.¹⁰⁹

Ebenfalls bestätigt werden diese Aussagen durch eine Telefonbefragung der Konrad-Adenauer-Stiftung (2001), bei der 43% der Interviewten angaben, dass sie ihr Leben vollständig (13%) oder überwiegend (30%) nach den Regeln des Islams gestalteten. 27% befolgen die islamischen Regeln teilweise, und 27% richten sich im Leben weniger oder überhaupt nicht danach.¹¹⁰

Zweitens werden in Studien zu muslimischer Religiosität durchgängig Wandlungsprozesse in der islamischen Deutung und Praxis infolge der Migration ausgemacht. Ebenso ist eine deutliche Differenzierung festzustellen, was den Umgang mit Religiosität umgeht, etwa innerhalb der Gruppe von Muslimen türkischer Herkunft.¹¹¹

So wählen beispielsweise 50% der von Heitmeyer et. al. (1997) befragten türkischstämmigen Jugendlichen auf die Frage nach der Art ihrer Religiosität die Aussage "Ich glaube an Gott, bin aber nicht streng religiös". 16,7% meinen: "Ich bin auf meine persönliche Weise religiös". Weitere 24,7% geben an: "Ich bin gläubig, folge den Lehren des Islams".¹¹² Es zeigt sich also eine differenzierte Einstellung zu Religiosität.

Eine ganze Reihe von Fragen bezieht sich weiterhin auf die Identität der türkischstämmigen Jugendlichen als Muslime in Deutschland, wobei die Ergebnisse keinesfalls etwa mangelnden Integrations- oder Anpassungswillen belegen. So komplettierten zum Beispiel 80% der Jugendlichen den Satz "Wie ein Muslim zu denken und zu fühlen und gleichzeitig in Deutschland zu leben....." mit "...finde ich

¹⁰⁷ Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin, 1997, S. 3.

¹⁰⁸ ZfT, 2000, S. 4.

¹⁰⁹ Sauer/Goldberg, 2001, die Zusammenfassung enthält keine Seitenzahlen.

¹¹⁰ Von Wilamowitz-Moellendorf, 2001, S. 13.

¹¹¹ Vergleich hierzu insbesondere die bei Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 44-71, vorgestellte

Literatur.

¹¹² Heitmeyer et. al., 1997, S. 259.

gut" (33%), "...lässt sich bewältigen" (12%) oder "...ist normal" (35%). Nur 6% ergänzen "...verunsichert mich" und 4% "...macht mich fertig".¹¹³

Den Satz "Ein Muslim kann am Biologieunterricht in deutschen Schulen nicht teilnehmen" lehnen 87% der Befragten ab. 73% sprechen sich gegen die Aussage "Im Sportunterricht sollten Jungen und Mädchen getrennt werden" aus, und auch die Forderung "Es müssten rein muslimische Kindergärten und Schulen eingerichtet werden" findet bei 79% der Probanden keine Zustimmung.¹¹⁴

In der Befragung des Zentrums für Türkeistudien, 2001, unter zweitausend türkischstämmigen Migranten wird ebenfalls Differenziertheit und Wandel religiöser Einstellungen deutlich. So wurden den Interviewpartnern vier Aussagen zur Bewertung vorgelegt, von denen zwei eher "religiös-konservativ" und zwei "modernistisch" geprägt waren.

Der Aussage "Es würde mir keine Probleme machen, wenn mein Sohn eine Nichtmuslime [sic!] heiraten würde" stimmten 37% der Befragten zu¹¹⁵, 56,7% verneinten sie¹¹⁶. Wurde die Frage auf die eigene *Tochter* bezogen, nahm der Grad der Zustimmung leicht ab (34,1% Zustimmung, 59,4% Ablehnung).

Demgegenüber wurde die Aussage "Muslimische Frauen sollten generell in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen" von 58,2% der Befragten abgelehnt¹¹⁷, 27,2% stimmten voll zu (13,7%) bzw. eher zu (13,5%).¹¹⁸

Die Forderung "Am Sportunterricht oder an Klassenfahrten sollten Mädchen und Jungen nicht gemeinsam teilnehmen" lehnten sogar 79,4% der befragten türkischstämmigen Migranten ab, lediglich 18,7% befürworteten diese Aussage.

Das Zentrum für Türkeistudien sieht in diesen Ergebnissen eine Tendenz zu einem flexiblen und offenen Umgang mit religiösen Fragen und zu einem "Euro-Islam". Insgesamt werden die eher modernistischen Antworten durchgehend von den jüngeren Befragten stärker als von den älteren favorisiert.¹¹⁹

Neben den genannten Studien mit hoher Probandenzahl befassen sich auch eine Reihe qualitativer empirischer Untersuchungen mit muslimischen Wandlungsprozessen.

So wertet Gritt Klinkhammer (2000) für ihre Dissertation Interviews mit sieben muslimischen Frauen türkischer Herkunft sunnitischer Prägung aus.¹²⁰ Inhaltlich

¹¹³ Heitmeyer et. al., 1997, S. 264.

¹¹⁴ Heitmeyer et. al., 1997, S. 259f..

¹¹⁵ 18,6% "stimme voll zu", 18,4% "stimme eher zu".

¹¹⁶ 25,5% "stimme eher nicht zu", 31,2% "stimme gar nicht zu".

¹¹⁷ 23,5% "stimme eher nicht zu", 34,7% "stimme gar nicht zu".

¹¹⁸ Vgl. jedoch auch Fußnote 177, S. 32. - Demnach empfinden es 70% der befragten türkischstämmigen Berliner als unproblematisch, wenn Frauen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen.

¹¹⁹ Sauer/Goldberg, 2001, ohne Seitenzahlen.

¹²⁰ Klinkhammer, 2001. Die Auswahl der Probandinnen erfolgt nach den Kriterienpaaren "Kopftuch/kein Kopftuch" sowie "Einbindung in einen Moscheeverein/keine Einbindung in

geht es Klinkhammer um die Frage, inwieweit islamische Religiosität hierzulande die Kriterien der Moderne erfüllt. Diese macht sie insbesondere an der freien Wahl des Individuums fest, sich in verschiedene, separate gesellschaftliche Zusammenhänge einzubringen, sowie an der Individualisierung des Lebenslaufes.¹²¹

Im Ergebnis kommt sie zu einem ausdifferenzierten Gesamtbild islamischer Religiosität, wobei sie drei moderne Formen islamischer Lebensführung unterscheidet: Bei der "*traditionalisierenden islamischen Lebensführung*" wird die Zugehörigkeit durch das Hineingeboren-Sein stärker betont. Der Umgang mit der islamischen Religion ist bei den entsprechenden Probandinnen pragmatisch oder ästhetisierend. Dennoch kommt es zu einer "Hochislamisierung", die sich beispielsweise aus einer Auseinandersetzung mit säkular-christlicher Lebensweise ergeben.

Bei einer "*exklusivistischen islamischen Lebensführung*" wird der Islam dagegen stärker als eine persönliche, die ganze Person prägende, Entscheidung erlebt. Die entsprechenden Probandinnen grenzen sich von der als traditionell erlebten islamischen Lebensführung ihrer Eltern deutlich ab. Die islamische Lebensführung der betreffenden Frauen wird intellektualisiert und auch dogmatisiert. Emanzipation und Durchsetzung religiöser Autorität gegenüber muslimischen Männern sind hierbei wichtige Themen.

Die "*universalisierende islamische Lebensführung*" ist ihrerseits stärker an allgemeinen Sinnfragen orientiert, hinter denen die Bedeutung religiöser Praxis zurücktritt. Insofern zeigt sich die islamische Lebensführung als Form "religiöser Suche". Die Einbindung ins soziale Umfeld ist weniger durch das Selbstbild als Muslimin gesteuert, es bestehen Kontakte und Freundschaften zu Nichtmuslimen und die Einbindung in eine islamische Organisation wird als unwichtig gesehen.

Insgesamt kommt Klinkhammer zu dem Schluss, dass alle Lebensläufe die Kriterien einer Modernisierung erfüllen. Hierfür verwendet sie den Begriff einer "strukturellen Integration".¹²²

Es ist erwähnenswert, dass sich in allen drei Kategorien islamischer Lebensführung Kopftuchträgerinnen finden, was darauf hinweist, dass das Kopftuch keinesfalls automatisch als Kennzeichen religiöser oder politischer Radikalität zu sehen ist.

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın (1999) beschäftigt sich in ihrer Studie mit muslimischer Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Sie befragt 26 türkische Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen sunnitischer sowie alevitischer Einbindung mit Hilfe eines Interview-Leitfadens.

Aufgrund der Interview-Ergebnisse nimmt sie zunächst eine Typisierung der befragten Frauen nach ihrer religiösen Orientierung in Atheistinnen, Spiritualistinnen, Laizistinnen, pragmatische Ritualistinnen sowie idealistische Ritualistinnen vor: Während *Atheistinnen* sich bewusst von jeder Gläubigkeit distanzieren, beto-

einen Moscheeverein". Zu jeder der vier möglichen Kombinationen dieser beiden Kriterien bezieht sie zwei Frauen - bzw. in einem Falle eine Frau - in die Untersuchung ein.

¹²¹ Klinkhammer, 2001, S. 28-35.

¹²² Klinkhammer, 2001, S. 283-290.

nen *Spiritualistinnen* die Existenz eines transzendentalen göttlichen Wesens und sehen sich als spirituell interessierte Menschen, sie ordnen sich jedoch nicht eindeutig einer Religion zu.

Die *Laizistinnen* sehen sich als religiös im herkömmlichen Sinne, begrenzen jedoch den Geltungsbereich von Religiosität auf private Zusammenhänge.

Demgegenüber sehen die *Ritualistinnen* religiöse Wert und Regeln als maßgeblich für ihre gesamte Lebensgestaltung an. Während die *pragmatischen Ritualistinnen* pragmatisch mit religiösen Verpflichtungen umgehen und sie teilweise anderen Erwägungen unterordnen, tun dies die *idealistischen Ritualistinnen* nicht. Für sie ist die Religion das Wichtigste im Leben, sie sehen sie als Mittel zur Selbsterziehung, das den Alltag tief durchdringt.¹²³

Wie Karakaşoğlu-Aydın feststellt, sind Übergänge zwischen den von ihr festgelegten Kategorien fließend. Auch sie kommt zu dem Ergebnis, dass das Kopftuch nicht mit dem Wunsch gleichgesetzt werden kann, der persönlichen Religiosität in allen Bereichen des Lebens Geltung zu verschaffen, sondern vielmehr individuell sehr verschieden interpretiert wird.¹²⁴ In ihre Untersuchung bezieht sie sowohl Sunnitinnen als auch Alevitinnen ein. Diese Zugehörigkeit stellt sie als wichtiges Unterscheidungsmerkmal heraus, das in zukünftigen Studien zu türkischstämmigen Migranten einbezogen werden sollte.

Im Folgenden untersucht Karakaşoğlu-Aydın dann die Erziehungsvorstellungen der Probandinnen im familiären Bereich, im Bereich der religiösen Erziehung sowie als professionelle Pädagoginnen.

Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass auch eine intensive persönliche Religiosität aus Sicht der einzelnen Frauen keinen Gegensatz zu grundlegenden Ideen der Moderne darstellt, wie etwa gesellschaftlichem Pluralismus, dem politischen System der Demokratie, Entscheidungsfreiheit des Individuums und Toleranz. Vielmehr zeige sich die muslimische Religiosität in der Migration als wandelbar und könne von der zweiten Migrantengeneration als Ressource wahrgenommen werden, die sie aktiv in den Eingliederungsprozess einbeziehen will.

Die Probandinnen sehen die Notwendigkeit, den Erziehungsstil, insbesondere auch die religiöse Erziehung, an gesellschaftliche Verhältnisse anzupassen, ohne dabei eigenständige islamische Positionen aufzugeben. Bezüglich der beruflichen Tätigkeit als Pädagogin ist in der Regel keine Tendenz zu erkennen, religiöse Werte im Konflikt mit allgemeinen gesellschaftlichen Werten durchzusetzen. Eher trifft dies für einen Teil der Probandinnen hinsichtlich der eigenen familiären Erziehungsvorstellungen zu, die von der jeweiligen religiösen Orientierung der Probandin geprägt sind.

Unabhängig von ihrer religiösen Einstellung nimmt ein Großteil der befragten Frauen vorweg, dass ihre Person im Kontext von Bildungseinrichtungen der deut-

¹²³ Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 183-287.

¹²⁴ Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 441f.

schen Mehrheitsgesellschaft als problematisch angesehen wird, und hat die Sorge, als Türkin oder Muslimin nicht anerkannt zu werden. Die dadurch entstehenden Unsicherheiten sollten, so Karakaşoğlu-Aydın, nach Möglichkeit bereits während des Studiums aufgegriffen werden und die betroffenen qualifizierten Pädagoginnen in die Behandlung dieser Fragen selbst einbezogen werden.

Bezüglich einer "interkulturellen Pädagogik" bringen die Probandinnen die Befürchtung zum Ausdruck, dass es dabei in Wirklichkeit um bloße Assimilationsforderungen gehen könne. Stattdessen fordern sie ein, dass das, was sie jeweils als "Eigenes" begreifen oder ausweisen, zunächst gesellschaftliche Anerkennung und Würdigung finden solle.

Unabhängig von der religiösen Orientierung finden sich in allen Gruppen Probandinnen, die aktiv an gesellschaftlichen Prozessen mitwirken wollen. Die demokratisch gewährte Religionsfreiheit verstehen sie dahingehend, dass sie ihre spezifische Form von Religiosität ausleben und einbringen dürfen, sofern sie die grundlegenden gesellschaftlichen Spielregeln einhalten.

Diese Spielregeln beinhalten für die befragten Studentinnen jedoch nicht, dass sie von ihnen als authentisch gewertete Glaubens- und Verhaltensweisen aufgeben müssten.

Als intellektuelle Vermittlerinnen können sie an der Schnittstelle zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft eine allmähliche Bezugnahme auf die deutsche Gesellschaft herbeiführen. Deren Geschwindigkeit und Umfang wollen sie jedoch selbst bestimmen. Insofern finden Integrationsvorstellungen wenig Zustimmung, die auf der Vorgabe von Anpassungsrichtlinien basieren.

Langfristig sei abzusehen, so Karakaşoğlu-Aydın, dass sich eine Vielzahl von Identitäten herausbilden werden, nach denen sich die Frauen als Teil der deutschen Gesellschaft begreifen, ohne gleichzeitig ihren türkischen oder islamischen Hintergrund aufzugeben oder zu verleugnen. Auch das Kopftuch kann Ausdruck des Wunsches sein, zwischen dem, was als eigener kultureller Hintergrund empfunden wird, und der Kultur der Aufnahmegesellschaft einen Ausgleich zu schaffen.

Eine Reihe von Probandinnen bezieht sich hinsichtlich ihrer familiären Erziehungsvorstellungen auf islamische oder alevitische Ideale und versucht, sich die Grundlagen einer entsprechenden Pädagogik mit Hilfe entsprechender Literatur anzueignen. Angesichts der zunehmenden Zahl von Studentinnen mit muslimischem Hintergrund wäre es daher unter Umständen sinnvoll, entsprechende pädagogische Traditionen aus dem muslimischen Bereich auch in entsprechenden Seminaren an den Universitäten zu reflektieren.¹²⁵

Dorothee Palm (2000) schließt, anders als Klinkhammer und Karakaşoğlu-Aydın, in ihre Studie muslimische Frauen verschiedenen ethnischen Hintergrunds ein. Sie befragt zehn Musliminnen deutscher, türkischer, tunesischer, libanesischer, iranischer sowie jordanischer Herkunft, wobei es sich um Frauen unterschiedlicher

¹²⁵ Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 441-448.

Altersgruppen sowie um Frauen der ersten wie auch der zweiten Generation handelt.¹²⁶

Die im Interviewleitfaden behandelten Fragestellungen umfassen die Bereiche "Bild der Herkunftskultur bzw. Kindheit bzw. Jugend", "Deutschland-Bild bzw. Erwachsenenleben", "Emanzipation" sowie "Religiosität". Dabei werden auch Fragen religiöser Erziehung in der Familie angesprochen.

In ihrer Gesamtheit bilden die einzelnen Frauenporträts ein facettenreiches Bild, das verschiedene individuelle Biographien, familiäre Hintergründe sowie aktuelle Lebenslagen deutlich macht.

Allen Frauen ist die Bestrebung gemein, sich - vor dem Hintergrund der eigenen islamischen Identität - mit ihrer Rolle als Frau und Muslima in Deutschland auseinander zu setzen. Insbesondere fordern sie die Interpretationsmacht von Frauen in Bezug auf die islamischen Quellen ein. Dabei kommt immer wieder auch die Unterscheidung zwischen Traditionen und tatsächlich islamischen Inhalten zur Sprache.¹²⁷

Ein weiteres Thema, mit dem sich die Frauen beschäftigen und das sich durch alle Interviews zieht, ist die Frage der Vereinbarkeit von Familie und Beruf sowie flexibler Geschlechterrollen, die die Frauen in der überwiegenden Mehrheit als wünschenswert ansehen.¹²⁸

Insgesamt wird deutlich, dass alle Frauen ihr Leben eigenständig und selbstbewusst gestalten und ihre islamische Religiosität vor dem Hintergrund der Lebensverhältnisse in Deutschland reflektiert leben.

Erwähnt werden soll auch die Studie von Atabay, 1998, die familiäre Einstellungen türkischer Ehepaare der zweiten Generation in den Blick nimmt. Da in seiner Untersuchung jedoch religiöse Aspekte nur ganz am Rande berücksichtigt werden, erübrigt sich hier eine nähere Darstellung. Jedoch ist festzustellen, dass auch er einen sehr differenzierten Umgang mit der Tradition unter den verschiedenen Paaren türkischer Herkunft feststellt.¹²⁹

¹²⁶ Als Frauen der zweiten Generation werden hier Frauen bezeichnet die in Deutschland geboren sind oder den größten Teil ihrer Ausbildung absolviert haben.

¹²⁷ Palm, 2000, 35, 44f., 58, 77f., 87f., 99, 109, 119f..

¹²⁸ Palm, 2000, 43f., 56f., 65, 79, 88f., 97f., 111f., 121f..

¹²⁹ Atabay befragt in seiner Studie türkische Ehepaare der zweiten Generation zu Geschlechterrollen und Familienleben. Mithilfe eines grob strukturierten Leitfadens führt er Interviews mit insgesamt 19 Personen aus zehn Ehen oder Partnerschaften durch. Bei der Auswertung kommt Atabay nach mehreren Schritten zu einer Kategorisierung in drei Familientypen, nämlich religiös-traditionell orientierte Familien, Familien zwischen Tradition und Moderne sowie moderne Familien. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf der Darstellung der religiös-traditionell orientierten Familien, wobei er insbesondere aufzeigt, wie individuell-biographische und kulturell-gesellschaftliche Faktoren beim Zustandekommen einer religiös-traditionellen Familiengründung und -gestaltung zusammen wirken. Wenn der Islam in Atabays Analyse Erwähnung findet, fällt er sehr stark mit türkisch-islamischer Tradition zusammen. Diese Gleichsetzung wird nur ansatzweise hinterfragt, wobei auch hierbei wiederum ausschließlich auf neuere Entwicklungen

Drittens ist als Ergebnis der vorliegenden Studien zur islamischen Religiosität hervorzuheben, dass insbesondere unter solchen Muslimen, für die der Islam eine zentrale Rolle spielt, wenn auch keinesfalls ausschließlich unter diesen, ein Prozess der Hochislamisierung im Sinne einer Auseinandersetzung mit den islamischen Quellen festzustellen ist. Dabei kommt es auch zu einer Unterscheidung zwischen solchen religiös begründeten Regeln, die lediglich als kulturell-traditionelle erklärt werden, und anderen, die als genuin religiöse Vorschriften betrachtet werden.

Neben den soeben bereits skizzierten Studien von Palm, Klinkhammer und Karakaşoğlu-Aydın sind in diesem Zusammenhang auch die Ergebnisse von Mişçıyazgan sowie Sandt zu nennen.

Mişçıyazgan kommt aufgrund ihrer Interviews mit dreißig muslimischen Migrantinnen und Migranten unter anderem zu dem Schluss, dass >>die Probandinnen verstärkt theologische Literatur lesen. Trotz der de-facto-Wissenserweiterung, verbunden mit einer qualitativen Wissensveränderung durch Hochislamisierung, gibt die Mehrheit der [...] Befragten jedoch eine Kontinuität ihres Wissensbestandes an. (ebenda, S. 199) Die Autorin führt hier den Begriff "Prozess der Hochislamisierung" ein und meint damit den Prozess der Veränderung des Wissensbestandes durch aktive Auseinandersetzung mit theologischem Schriftmaterial (ebenda S. 200). Sie sieht zwei Gründe für diese "Wissenserweiterung", zum einen geschehe sie "nicht selten als Reaktion auf den westlichen Diskurs über den Islam" (S. 198), aber auch durch den Diskurs der zweiten Generation über Religion, bei dem sich die Volksislamorientierten Eltern aufgrund einer mangelnden Kenntnis des Korantextes in die argumentative Defensive gedrängt fühlten. Dies nehmen einige Eltern zum Anlass der stärkeren Auseinandersetzung mit dem Originaltext in türkischer Übersetzung, wodurch es auch zu einer "Entheiligung" des Koran komme (S. 199)<<.¹³⁰

Auch Sandt, der insgesamt 31 muslimische Jugendliche in Gruppeninterviews und dreizehn in Einzelinterviews befragt hat, stellt fest, dass es den Interviewpartnern wichtig ist, >>die Differenz zwischen Religion und Kultur zu betonen; dies gilt insbesondere für muslimische Mädchen, die patriarchale Verhältnisse in Familie und Gesellschaft auf kulturelle Praktiken zurückführen, deren Geltungsanspruch nicht in religiösen Begründungen liegt (S. 213). Das Leben in der Diaspora-Situation verstärkt die Anlässe, die Sinnhaftigkeit der Gebote zu hinterfragen. Die Reaktion der Jugendlichen auf die Anfragen von nicht-muslimischen Men-

in der Türkei abgehoben wird, etwa auf das Phänomen der selbstbewusst in der Öffentlichkeit agierenden islamistischen türkischen Frau (Atabay, 1998, S. 106-110).

¹³⁰ Mişçıyazgan, Ursula: "Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg", in: Lohmann, I./Weiße, W. (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster/New York, 1994, S. 195-206. - Hier Zitat aus der Zusammenfassung bei Karakaşoğlu-Aydın, 1999, S. 49.