

Michael Tressat

# Muslimische Adoleszenz?

Zur Bedeutung muslimischer Religiosität  
bei jungen Migranten

Biografieanalytische Fallstudien

المراهقون

المسلمون؟

أهمية تدين المسلمين

خلال فترة المراهقة



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

# 1 Einleitung

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit Jugendlichen in Deutschland und Frankreich, deren Migrationshintergrund<sup>2</sup> durch die Religion des Islams<sup>3</sup> oder die Herkunft aus einem islamischen Land geprägt ist. Diese Jugendlichen, die in Europa geboren und aufgewachsen oder zugewandert sind, bezeichnen sich selbst als Muslime<sup>4</sup>. Ihre muslimische Religiosität oder die Zugehörigkeit zum Islam wird in Auseinandersetzung mit Anderen und der „Kultur der Mehrheitsgesellschaft“ jedoch oftmals zum Problem gemacht und auf das „Ziel Integration“ verengt. In dieser Untersuchung geschieht die Rekonstruktion der Bedeutung religiöser Muster daher aus Perspektive der Jugendlichen oder anders gesagt: aus der Subjektperspektive heraus. Die Fokussierung auf die subjektive Ebene ermöglicht es, die biografische Bedeutung muslimischer Religiosität sowie deren spezifische Bedeutung im Adoleszenzverlauf zu rekonstruieren. Dazu wurden die Biografien junger Muslime maghrebinischer und türkischer Herkunft in Deutschland und Frankreich auf die Frage hin untersucht: Wie kommt muslimische Religiosität in den Lebensgeschichten vor und welche Bedeutung wird ihr zugeschrieben?

Um diese Frage angemessen beantworten zu können, greife ich auf die Methodologie der Biografieforschung zurück, genauer gesagt: auf die Methode der biografischen Fallrekonstruktion nach Rosenthal. Die Interpretation der Lebensgeschichten geschieht von einem theoretischen Hintergrund aus, der sich auf zwei Perspektiven stützt. Zum einen gehe ich, anknüpfend an die adoleszenztheoretischen Ausführen von Vera King, von einem verdoppelten Transformationsprozess aus. Das heißt, die Jugendlichen haben nicht nur die mit der Adoleszenz an sich verbundenen Entwicklungsaufgaben, sondern auch die mit der Migration verbundenen Entwicklungsaufgaben zu bearbeiten. Sie sind durch die Migrationssituation

---

2 Der Begriff des „Migrationshintergrundes“ ist hier und im Folgenden in Anlehnung an die Definition im Mikrozensus 2005 zu verstehen. Er umfasst zugewanderte, in Deutschland geborenen Eingebürgerte und deren Kinder, „also Kindern von Ausländerinnen und Ausländern, die gemäß des neuen Staatsangehörigkeitsrechts aus dem Jahr 2000 bei Geburt in Deutschland die deutsche Staatsangehörigkeit (zusätzlich zu denjenigen der Eltern, optional bis zum 23. Lebensjahr) erhalten“ (Bandorski et al. 2009:17). Darüber hinaus werden in dieser Abhandlung „Ausländer und Ausländerinnen“, die ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland haben ebenso als Personen mit Migrationshintergrund bezeichnet. Diese Definition wende ich analog in Bezug auf Frankreich und die dort eingewanderten oder zugewanderten Personen an.

3 „Der Islam“ ist hier und im Folgenden nicht im Sinne einer einheitlichen, sondern heterogenen Religion zu verstehen, die sowohl unterschiedliche religiöse Rechtsschulen und Strömungen als auch individuelle Formen muslimischer Religiosität einschließt.

4 Unter „Muslime“ verstehe ich sowohl männliche als auch weibliche Muslime. Im weiteren Verlauf dieser Abhandlung verzichte ich generell aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf eine Doppelnennung der männlichen und weiblichen Formen, sofern keine inhaltliche Notwendigkeit dazu besteht. Gemeint sind aber immer beide Geschlechter.

herausgefordert, sich zwischen der Herkunftskultur der Eltern und der Kultur der Mehrheitsgesellschaft zu positionieren. Welche Rolle die muslimische Religiosität im Zusammenhang mit der verdoppelten Transformationsanforderung spielt, soll untersucht werden.

Hierzu bediene ich mich einer zweiten, religionstheoretischen Perspektive. In Anlehnung an Ulrich Oevermanns Strukturmodell von Religiosität gehe ich davon aus, dass die (strukturelle) Bedeutung des Religiösen sich darin konstituiert, eine Hoffnung auf Bewährung zu eröffnen, die sich sowohl auf das Jenseits als auch auf das Diesseits bezieht. Oevermann versteht hierbei den Tod als größte Krise des Lebens, die mit der religiösen Hoffnung auf ein Leben im Jenseits gemildert wird. Doch auch in den Krisen des Alltags kann die Religiosität – in struktureller Hinsicht – bedeutsam sein, indem sie Bewährung der eigenen Lebenspraxis vor Gott herstellt. Im Anschluss an Oevermann wird daher gefragt: Welche Bedeutung hat muslimische Religiosität im Hinblick auf die Bearbeitung der lebensweltlichen Bewährungsproblematik?

Es wurde dieser zweifach begründete theoretische Hintergrund gewählt, weil die Verbindung aus adoleszenz- und religionstheoretischer Perspektive einen möglichst umfassenden Verstehensprozess der Bedeutung muslimischer Religiosität in der Adoleszenz ermöglicht – und zwar sowohl auf der sozialisatorischen als auch strukturellen Bedeutungsebene. Die Analyse der Biografien beschränkt sich damit nicht nur auf die Frage nach der Funktion muslimischer Religiosität im Hinblick auf deren gesellschaftlich relevanten Ertrag, zumeist in Form des Integrationspotenzials oder der Integrationsfähigkeit, wie dies oftmals der Fall ist. Darüber hinaus wird durch die Bezugnahme auf die Adoleszenztheorie den spezifischen Besonderheiten der Jugendphase Rechnung getragen, und die Jugendlichen werden nicht schlichtweg unter die Gruppe der Migranten subsumiert. Diese empirische Arbeit soll damit einen Beitrag zu einem differenzierten Verstehen der Bedeutung muslimischer Religiosität in der Adoleszenz ermöglichen.

Dieses Unterfangen ist umso schwieriger, als dass sich das Thema „Islam der Migranten“ nahezu tagtäglich in den Medien und neuen wissenschaftlichen Studien wiederfindet. Die Lage ist unübersichtlich, Meinungen sind vielschichtig, die Kontroverse ist groß. Während sich wissenschaftlichen Autoren in Sammelbänden, wie z.B. in Escudier (2003) und Wohlrab-Sahr et al. (2007), um dezidierte Analysen zum „Islam der Migranten“ in Europa bemühen, dominiert in der öffentlichen Wahrnehmung häufig die Vorstellung, der Islam sei die Ursache jedweder gesellschaftlicher und individueller Probleme bei und mit muslimischen Migranten. Letzteres spiegelt sich bspw. auch in den aktuellen Ereignissen wieder: dem Bauverbot von Minaretten aufgrund einer Volksabstimmung in der Schweiz und dem „Burkaverbot“ in Belgien und Frankreich sowie für Angestellte des öffentlichen Dienstes in Hessen. Diese Beispiele zeigen die Probleme im Umgang mit dem Islam in Europa, insbesondere dann, wenn der Islam sichtbar wird.

Die Religiosität der jungen Muslime, deren Biografien analysiert werden, ist nach außen hin unsichtbar – sie tragen weder Kopftuch noch weiße gehäkelte Mützen und lange Bärte. Nicht nur in ihrem visuellen Erscheinungsbild präsentieren sie sich wie ganz normale deutsche oder französische Jugendliche, sondern auch in ihrem formulierten Anspruch an eine erfolgreiche berufliche Karriere und dem damit verbundenen sozialen Ansehen. Bei der Gestaltung des Selbstbildes und Lebensentwurfs müssen die Jugendlichen sich auch mit der negativen Sicht auf den Islam und muslimische Migranten auseinandersetzen, die oftmals in der Öffentlichkeit anzutreffen ist. Die jungen Muslime erfahren ethnisch-religiös begründete Diskriminierungen oder Distinktion in Schule, Universität, auf dem Arbeitsmarkt oder schlichtweg auf der Straße. Sie beschreiben, wie sie aus Perspektive der Anderen, die für sie Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft darstellen, unter Generalverdacht gestellt werden. So, als seien ihr Verständnis und ihre Form von Religiosität gleich einem extremistischen Islam oder gar Islamismus.

Die Angst vor einem zwar ohne Frage existierenden, aber in seiner Bedeutung für eine Großzahl der muslimischen Migranten in Deutschland und Frankreich bedeutungslosen Islamismus führte zu einer so genannten „Islamophobie“ – einer diffusen Angst vor dem Islam und seinen Anhängern. Muslimische Migranten werden zum Inbegriff des Fremden, von dem man sein Fremdsein geradezu erwartet. Die junge Muslimin Kadia\*<sup>5</sup> beschreibt in ihrer biografischen Selbstpräsentation, dass sie des Öfteren mit der Frage konfrontiert wurde: „Wenn du ein gute Muslimin bist, warum trägst du dann kein Kopftuch?“ Dieses Beispiel zeigt, dass die Heranwachsenden bei den migrationspezifischen Entwicklungsaufgaben, also der Positionierung zwischen Herkunftskultur der Eltern und der Mehrheitskultur, vor einer schwierigen Aufgabe stehen, da ihre religiös-kulturelle Herkunft kaum (positive) Anerkennung findet. Dies gilt umso mehr, wenn in öffentlichen Debatten, wie der Kopftuchdebatte in Deutschland und besonders in Frankreich, eine „Rückbesinnung“ auf die gesellschaftlichen Grundlagen stattfindet – seien es die neu entdeckte Laizität oder die christlich-abendländischen Wurzeln. Dabei steht außer Frage, dass es diese gesellschaftlichen Grundlagen tatsächlich gibt. Allerdings müssen sie nicht per se in Widerspruch zu kopftuchtragenden Musliminnen stehen. Eine differenzierte Betrachtung der Bedeutung muslimischer Religiosität wäre meines Erachtens nötiger, als beständig den Ruf nach Integration auf alle muslimischen Migranten zu beziehen, also auch auf diejenigen, die längst integriert sind.

Wie eingefahren die Positionen in der Integrationsdebatte sind, zeigte sich unlängst auf der ersten Islamkonferenz unter Leitung des CSU-Politikers Hans-Peter Friedrich: Die Opposition polemisiert, die muslimischen Verbände und Einzelpersonen sind brüskiert – und dabei sei alles nur ein Missverständnis gewesen. Weder die von Friedrich geforderte „Sicherheitspartnerschaft“ mit muslimischen Verbän-

---

5 Die Pseudonyme der Autobiografen (Mahmut\*, Kadia\*, Yasmina\* und Mostapha\*) werden im Fließtext bis zum Beginn des empirischen Teils der Arbeit (im vierten Kapitel) durch einen Stern am Namen kenntlich gemacht.

den noch seine Aussage, „dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich auch aus der Historie nirgends belegen lässt“, seien richtig verstanden worden.<sup>6</sup> Es scheint, als seien die unterschiedlichen Positionen dermaßen eingefahren, dass ein gegenseitiges Verstehen kaum mehr möglich ist. Stattdessen wird mit Pauschalurteilen und nicht mehr in der Sache argumentiert.<sup>7</sup> Doch wer will wirklich in Abrede stellen, dass das christlich-abendländische Erbe Deutschland geprägt hat und nicht der Islam? Und wer will ernsthaft behaupten, dass die vier Millionen Muslime in Deutschland nicht Teil der Gesellschaft sind, sondern vier Millionen unintegrierte Bürger, die ein Sicherheitsrisiko darstellen? Es sollte vielmehr gefragt werden, ob diese Themen für heranwachsende Muslime in Deutschland oder Frankreich relevant sind? Ein Perspektivwechsel kann hier hilfreich sein.

In dieser Studie zeigte die Analyse aus Perspektive der Subjekte, vereinfacht gesagt, das Bild von muslimischen Jugendlichen, die in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld integriert sind und „normale“ Jugendbiografien vorweisen. Muslim zu sein bedeutet nicht automatisch ausgegrenzt zu sein. Allerdings zeigte der Fall des elternunabhängig migrierten Marokkaners Mostapha\*, dass bei all seiner Anstrengung zur Integration eine Diskriminierung und Ausgrenzung von Muslimen in der Luftfahrtbranche nicht überwunden werden konnte. Doch die Bedeutung der Religiosität beschränkt sich keinesfalls auf die Integrationsfrage. Aus der Analyse der Biografien ließen sich drei Bedeutungsmuster muslimischer Religiosität in der Adoleszenz formulieren. Ohne bereits an dieser Stelle auf die Details einzugehen, lässt sich sagen, dass diese Muster jeweils als Ausdruck eines individualisierten und individuierten Islams, der jeweils eigene Formen muslimischer Religiosität hervorbringt, verstanden werden müssen. Doch was bedeutet eine individualisierte Religiosität im Hinblick auf die Bewältigung adoleszenter Entwicklungsaufgaben? Können die jungen Muslime ihre Religiosität produktiv verwenden oder verhindert muslimische Religiosität Entwicklungsmöglichkeiten? In Anlehnung an Wensierkis (2007; 2010) Thesen zur Jugendphase junger Muslime ließe sich auch so fragen: Gibt es eine islamisch-selektiv modernisierte Jugendphase, die strukturell anders ist als bei deutschen Jugendlichen – eine spezifisch muslimische Adoleszenz?

Wie diese Fragen im weiteren Verlauf der Arbeit beantwortet werden, kann für die pädagogische Arbeit mit muslimischen Jugendlichen von Bedeutung sein. Denn ob man muslimische Religiosität als Defizit oder Ressource bewertet, könnte der entscheidende Ausgangspunkt für eine eher paternalistische oder partizipative und befähigende Arbeitshaltung sein. Dabei gilt es, die Bedingungen offenzulegen, unter denen eine produktive oder unproduktive Bedeutung muslimischer Religiosität entsteht oder entstehen kann. Diese Arbeit versteht sich daher als erfahrungswis-

---

6 Hamburger Abendblatt vom 30. März 2011, S.3.

7 Die zwei widerstreitenden Positionen werden in den zwei von Schneiders (2009) herausgegebenen Sammelbänden hervorragend wissenschaftlich abgebildet. In: „Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird“ und in: „Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.“

senschaftlicher Beitrag, der um ein besseres Verstehen individueller Formen muslimischer Religiosität bemüht ist.

An dieser Stelle scheint auch eine erste Eingrenzung der zentralen Begriffe „Jugend“ und „Adoleszenz“ sowie „Religion“ und „Religiosität“ notwendig, die bis hierhin bereits mehrmals verwendet wurden, jedoch erst im Kapitel eins definiert werden. Mit dem Begriff „Jugend“ ist die Übergangszeit von der Kindheit in das Erwachsenenalter gemeint, die mit der Pubertät eingeleitet wird. Die körperlichen Veränderungen haben dabei eine Vielzahl psychischer Folgen. Das Ende der Jugend oder genauer gesagt das vollendete Erwachsensein lässt sich immer weniger klar bestimmen. Tendenziell wird der Begriff Jugend im Sinne einer Statuspassage verstanden, die es zu durchlaufen gilt. Das Ziel ist es, seinen eigenen Platz in der Gesellschaft zu finden; dazu müssen jugendspezifische Entwicklungsanforderungen bearbeitet werden. Der Begriff „Adoleszenz“ ist nicht identisch mit dem Begriff „Jugend“, obgleich die Begriffe auch in adoleszenztheoretischen Arbeiten mitunter synonym verwendet werden. Die adoleszenztheoretische Sicht der Jugendphase betont insbesondere, dass der adoleszente Entwicklungsprozess ein Individualisierungsprozess ist; sie versucht den Einfluss unterschiedlicher sozialisatorischer Faktoren zu erfassen und erklären. Bei diesem Konzept der Adoleszenz werden die speziellen Entwicklungen bei jugendlichen Migranten beachtet, die sich aus dem migrationspezifischen Kontext ergeben – Stichwort: verdoppelte Transformationsanforderung. Religiosität wird dabei unter den (kulturellen) Migrationshintergrund subsumiert, und es wird nicht zwischen ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Dimensionen differenziert. In dieser Arbeit wird versucht, diese Lücke zu schließen – und zwar im Hinblick auf die Bedeutung muslimischer Religiosität in der Adoleszenz.

Das Fehlen einer Differenzierung könnte auch damit zusammenhängen, dass eine Eingrenzung der Begriffe „Religion“ und „Religiosität“ kaum möglich ist. „Die Unterscheidung zwischen dem, was man ›Religion‹ nennen möchte und dem, was man nicht so nennen möchte [ist] derart kontrovers, dass nicht einmal Einigkeit über einen ›Kernbereich des Religiösen‹ besteht“ (Popp-Baier 2007:515). Das Religiöse ist in dieser Arbeit beschränkt auf eine monotheistische Glaubensvorstellung, insbesondere die des Islams. Damit verbunden sind die Vorstellung einer – mehr oder minder – personalen Gottheit<sup>8</sup> und der Glaube an ein Leben im Jenseits. Der Begriff „Religion“ wird tendenziell zur Beschreibung der dogmatisch-theologischen Seite des Religiösen verwendet, während der Begriff „Religiosität“ eher die „subjektive Seite der Religion“ beschreibt, welche nicht mit Konfessionsgebundenheit gleichzusetzen sei (vgl. Gensicke 2006:204f.). Obgleich hier keine Unterschiede zwischen „Religion“ und „Religiosität“ bestehen, werden die Begriffe zum Teil auch als Begriffspaar verwendet.

---

8 Zu der Frage, inwieweit im Islam überhaupt ein *persönlicher* Gottesglaube zugegen ist und wie sich dieser vom christlichen Gottesglauben unterscheidet, siehe S. 37.

Dieses Buch gliedert sich in sechs Kapitel. Im Anschluss an die Einleitung wird ein Blick auf das weitläufige Forschungsfeld „Muslime in Deutschland und Frankreich“ geworfen. Der überblickartige Vergleich nationaler Entwicklungen liefert ein Kontextwissen, das zum Verständnis der narrativen Interviews notwendig ist. Die anschließende Betrachtung quantitativer und qualitativer Untersuchungen bildet den Stand der Forschung ab und zeigt, dass es kaum Studien gibt, die sich deziert mit muslimischer Religiosität in der Adoleszenz befassen. Im dritten Kapitel werden daher eingehend die theoretischen Grundlagen entfaltet und ein Zusammenhang zwischen adoleszenz- und religionstheoretischer Perspektive erarbeitet. An diese Ausführungen schließen Thesen an, die ausgehend von dem Ideal einer individualisierten Jugendbiografie und eines individuierten Lebensentwurfes die Entwicklungsspielräume muslimischer Jugendlicher aufgrund ihrer Religiosität eingeschränkt sehen. Im Kapitel vier folgt die empirische Analyse der Fallbeispiele; die Analysemethode der biografischen Fallrekonstruktion wird zuvor erläutert. Im fünften Kapitel werden die Fälle verglichen und kontrastiert. In einem weiteren Analyseschritt werden aus den Fallbeispielen drei charakteristische Bedeutungsmuster muslimischer Religiosität herausgearbeitet, die jeweils eine spezifische Wirkweise muslimischer Religiosität in der Adoleszenz beschreiben. Im sechsten Kapitel werden die Ergebnisse der Untersuchung in Verbindung mit den Thesen zu einer „muslimischen Adoleszenz“ diskutiert und perspektivisch weiter gedacht.