

Identität, Lebensführung und Religion junger Zuwanderinnen und Zuwanderer

Gegenstand der vorliegenden Ausführungen sind die jüngsten Tendenzen in der wissenschaftlichen Literatur zum Thema „Muslimische Identitäten“. Es soll ein Überblick über den Forschungsstand vermittelt werden. Eigentlich umfasst die Thematik „Identität“ mehr als die religiöse Komponente. Der Grund dafür, warum ich mich dennoch auf den Aspekt der religiösen Identität konzentriere, liegt darin, dass sich in den letzten Jahren eine folgenreiche Verschiebung der Forschungsperspektive vollzogen hat. Die vormalige Konzentration des wissenschaftlichen Interesses auf die typischen Fragen wie z.B. danach, als was sich die jungen Migrant/innen fühlen (deutsch oder türkisch), ist zwar nicht verschwunden. Auch die Thesen von „Zwischen den Stühlen sitzen“ oder „Zerissenheit zwischen zwei Kulturen“ bleiben in der Forschung weiterhin wirksam und beliebt. Dennoch werden diese und ähnliche Themen der Identitätsforschung immer mehr von einer Perspektive angegangen, in welcher der Religion in der Selbst- und Fremdwahrnehmung, in der Kommunikation mit Anderen und nicht zuletzt in der Lebensführung junger Migrant/innen eine zentrale Bedeutung zugewiesen wird.

Allenthalben ist von 40 Jahren Migration die Rede. In dieser Zeit hat sich jedoch die Identitätsfrage nicht immer auf die gleiche Art und Weise gestellt, d.h. nicht immer eng verknüpft mit Religion. In den 70er Jahren herrschte beispielsweise eine völlig andere Konfliktkonstellation. Selbstverständlich haben sich die meisten Gastarbeiter/innen muslimischen Glaubens schon immer als Muslime verstanden. Religion bildete aber weder den dominanten Aspekt der Identität noch galt sie als anschlussfähig, um sich in den öffentlichen Diskurs einzuklinken. Die weltpolitischen Verschiebungen und die religiösen Erweckungsbewegungen in den Herkunftsländern haben sich auch auf die Selbstverhältnisse muslimischer Minderheiten in Europa ausgewirkt. Bisweilen wird sogar – überspitzt formuliert – die religiöse Sprache als die einzig legitime Möglichkeit verhandelt, um im interkulturellen Diskurs als authentisch zu gelten. Dies beeinflusst die Wahrnehmung der Migrant/innen in der Öffentlichkeit. Ich möchte zwei eigentlich simple Beispiele aus meiner ei-

genen Feldforschung nennen:

Ein öffentlicher Vortrag: Es geht um das Thema „Frau im Islam“, und der Diyanet-Beamte, ein Schriftgelehrter, legt dar, wie sehr im Islam die öffentliche Tätigkeit der Frauen erwünscht sei. Darauf hin fragt eine deutsche Teilnehmerin aus dem Publikum: „Wenn die öffentliche Präsenz der Frauen dermaßen gefördert wird im Islam, warum sind denn die muslimischen Frauen heute hier in diesem Raum nicht präsent?“ Eine spitzfindige Frage! Allein, auf einmal erhoben sich Hände, einige Frauen bekannten sich, Muslime zu sein. Sie trugen aber keine Kopftücher. Das ist ein kleines Beispiel dafür, was für ein starker Bedarf an Eindeutigmachen, an Kenntlichmachen in der Öffentlichkeit besteht. Muslim sein ist – diese Vorstellung scheint sich immer mehr durchzusetzen – in unserer Zeit anscheinend nur durch eine betonte Repräsentation der islamischen Identität möglich, jedenfalls in der Wahrnehmung der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung.

Ein Bürgermeister, der sich stark in Sachen religiösen Dialogs engagiert, fragt seine seit Jahren bei ihm beschäftigte Mitarbeiterin türkischer Herkunft so selbstverständlich: „Warum tragen Sie kein Kopftuch?“ In dieser Frage äußert sich ebenfalls unmissverständlich der Wunsch nach „Klarheit“.

Ich will damit keineswegs den Eindruck erwecken, als wäre die starke öffentliche Präsenz der Religion etwas, was allein von den Wissenschaftlern, Politikern und Lehrern heraufbeschworen würde. Seit Mitte der 80er Jahre haben die Moscheevereine einen Bewusstseinswandel durchgemacht. Ihre öffentliche Repräsentation verstehen sie immer weniger als ein Zugeständnis der Mehrheit denn als einen verbrieften Rechtsanspruch. Parallel dazu sind neue Generationen herangewachsen, die ihren Lebensmittelpunkt in dieser Gesellschaft sehen und sich damit ganz anders positionieren. Ich möchte hier zunächst einmal lediglich davor warnen, das Phänomen religiöser Identität mit einer sozialen Notwendigkeit zu betrachten. Daher möchte ich die Geschichtlichkeit, d.h. auch die Kontingenz dieser Erscheinung noch einmal betonen. Die bestehende Literatur zum Thema „Muslimische Identitäten“ sollte man sich daher auf diesem Hintergrund ihrer Geschichtlichkeit zu Gemüte führen.

Religiöse Identität im Zeichen der Integrationsfrage

Die Leitfrage der Forschung zielt im Wesentlichen darauf, ob der Islam für die Moderne verträglich ist. Diese Frage mündet dann unmittelbar in eine weitere, viel praktischere:

„Sind die Muslime integrierbar?“ Im Grunde wird damit eine Positionierung des Islam vorgenommen, die meist zwischen zwei Polen pendelt: entweder eine ausschließende wie sie zum Beispiel jüngst der berühmte Sozialhistoriker Hans Ulrich WEHLER in einem taz-Interview vom 10. September 2002 formulierte, oder eine einschließende, die sich darum bemüht, zu zeigen, dass Muslime im Grunde genauso sind wie alle anderen. Insbesondere die Studien über die Identität junger Männer und Frauen von FRESE (2002) und TIETZE (2001) tragen gewissermaßen diesen Normalisierungsdiskurs. Diese lassen sich unterschwellig, aber letztlich ähnlich wie die ersten von der Vorstellung leiten, dass die Feststellung kultureller Differenzen notwendigerweise in Ausschließung münden muss. Kultur und Integration werden in beiden Fällen kurzgeschlossen.

In seinem Buch „Islam und Integration“, das eins der ersten zum Thema war, diskutierte Hanns THOMÄ-VENSKE (1981) die Bedeutung der Religion bei der Identitätsbildung. Erst wenn den türkischen Gastarbeiter/innen seitens der Mehrheitsgesellschaft genug Angebote unterbreitet würden, würde sich eine von fanatischen Gruppen abgekoppelte Religionskultur mit integrativen Funktionen entwickeln. Der diskursive Raum, in dem die Arbeit von THOMÄ-VENSKE entstand, wurde hauptsächlich durch die damals noch hegemoniale Konfliktlinie links-rechts dominiert und die Religion spielte dabei eine akzidentielle Rolle, ohne selbst diesen Raum entscheidend durchwirkt zu haben. Die ersten Ansätze einer „Rückkehr der Religionen“ hatten sich zwar infolge der zu jener Zeit noch aktuellen iranischen Revolution bereits angedeutet, ihre Durchdringung des politischen Raums in globaler Reichweite sollte aber noch einige Jahre beanspruchen. Deutlich wurde nunmehr die Bedeutung der Religion für eine Bevölkerungsgruppe, die nach knapp zwei Jahrzehnten des Gastarbeiterdaseins allmählich Verbleibsabsichten artikuliert. Hatten die Eingewanderten ihre Präsenz nun einmal als dauerhaft registriert, so eröffnete sich eine breite Palette von sozialen Bedürfnissen auch mit religiösem Gehalt. Daher war es auch kein Zufall, dass ab Mitte der 80er Jahre ein umwälzender Transformationsprozess innerhalb der türkischen Einwandererbevolkerung in Gang kam, in dem sich vielerorts zeitgleich muslimische Gruppen herausbildeten. Falsch ist jedoch, die Formierung religiöser Organisationen lediglich einer selbstbezüglichen sozialen Dynamik zuzuschreiben. Ohne die diskursive Verschiebung globalen Ausmaßes auf „public religion“ (CASANOVA 1994) hin hätte die soziale Tatsache, nämlich die Etablierung der türki-

schen Bevölkerung in Deutschland mitsamt der Folgen sozialer Transformationen wie z.B. Herausbildung einer aufstrebenden Mittelschicht und Intellektualisierung, nicht notwendigerweise eine religiöse Artikulation der eigenen Präsenz hervorgebracht. Ohnehin bleibt sie lediglich eine Variante der Selbstbeschreibung.

In den 90er Jahren etablierte sich in beträchtlichem Maße die Fundamentalismus-Forschung, die sich vornehmlich mit weltweiten Entwicklungen, vor allem aber mit denen in islamischen Ländern befasste, schon bald auch in Deutschland. Die Texte von Karl BINGSWANGER mit mitunter sensationell klingenden Titeln wie „Fundamentalisten-Filz – Getrennt marschieren – vereint schlagen?“ (1990a; vgl. auch 1990b und 1990c) sind ebensolche Signale einer von historisch wirksamen Ereignissen wie die Rushdi-Affäre und der weltweiten islamischen Radikalisierung motivierten Wende in Richtung Fundamentalismusforschung. Sie vermochte allerdings noch kaum über eine politische Abwehrhaltung hinaus zu einem analytischen Zugriff vorzudringen. Dennoch waren solche Arbeiten (z.B. auch die Under-Cover-Recherchen von GÜR, 1993) relativ wirksam. Die Formen des öffentlichen Handelns, die immer stärker werdende Präsenz muslimischer Organisationen, werden hier unter dem Gesichtspunkt der Taktiererei entlarvt.

Die Studie von HEITMEYER /MÜLLER/SCHRÖDER (1997), „Verlockender Fundamentalismus“, hat mit Nachdruck auf religiös motivierte, gewaltaffine Einstellungen unter den türkischen Jugendlichen hingewiesen, wenn auch die Handlungsrelevanz solcher Einstellungen nicht eigens thematisiert wurde. In der wesentlich auf methodische Probleme abstellenden, kritischen Rezeption der Studie in Teilen der akademischen Öffentlichkeit (PINN 1999; BUKOW 1999) ging jedoch gleich auch das Interesse an den in der Studie problematisierten Einstellungen unter, die in den islamistischen Kreisen unverblümt kursieren. Die Vorstellung, dass die Migranten-Jugendlichen nicht nur Objekte sozialpädagogischer Maßnahmen sind, sondern selbst agieren, und dass dieses Agieren unter Umständen sehr problematische Züge haben könnte, ist wohl in Teilen der wissenschaftlichen Welt nicht leicht zu akzeptieren. Nicht selten kommt hier ein advokatorischer Paternalismus zum Ausdruck, der seinem Untersuchungs- bzw. Betreuungsobjekt nichts zukommen lassen möchte.

Parallel zum Forschungsstrang Fundamentalismus und quasi als Reaktion auf dessen Misstrauen gegenüber islamischen Gruppierungen hat sich ein entgegengesetztes Interesse in diesem umkämpften Diskursfeld herausgebildet. Nicht mehr die Einstellungen zu Gewalt oder

die Abschottung ethnischer Gemeinschaftsgrenzen mit Hilfe von Religion wie in der „Fundamentalismus-Studie“ von HEITMEYER, nicht die Integrationshemmnisse stehen hier im Fokus der Analysen. Zeitgleich mit den Studien, welche die Gründe für die Attraktivität des Fundamentalismus erklären und auf die darin schwelenden Konfliktpotentiale aufmerksam machen wollen, also ab Mitte der 90er Jahre, bildet sich zunehmend ein anderer Forschungsstrang heraus. Hier erscheint der Islam vielmehr, entgegen der bisherigen Einschätzung, quasi als ein wichtiges Mittel der Integration. Es handelt sich in den meisten gemäß dem Paradigma der Anerkennungspolitik angefertigten Studien zu muslimischen Organisationen um Effekte, welche von den Kontextbedingungen (zumeist: organisatorischem Rahmen und politischer Kultur) des jeweiligen Landes auf die Konstruktionen islamischer Identitäten ausgehen. In diesem Sinne tauchen bei AMIRAUX muslimische Organisationen unter dem Gesichtspunkt einer „European Citizenship“ (1997) auf und mit BARTELS (2000) lassen sich gar nicht allzu schwer die Anzeichen eines „Dutch Islam“ ausfindig machen. Gemeinsam ist diesen Studien nun die Überlegung (gleichzeitig die Erwartung), dass der Heimatbezug bei den Jugendlichen allmählich zurückgehe und über die Betonung der universalisierbaren religiösen Identität ein positiver Bezug zur neuen Heimat entstehe. Bei Hans-Ludwig FRESE „Den Islam ausleben“ (2002) kommt dem angeblich schwindenden Türkeibezug eine Schlüsselrolle bei der Deutung der Identitätsentwicklung zu. Dort wird eine Unterscheidung getroffen, die zwischen der Politik der Dachverbände und der individuellen Haltung der Jugendlichen verläuft. Demnach lassen sich selbst innerhalb der Organisationen Tendenzen individuellen Umgangs mit nationaler Zugehörigkeit ausmachen, die dem Versuch des Verbandes, Jugendliche auf Dauer an die Nation zu binden, entgegenwirken (FRESE 2002: 298f.). So wird eine „relative Abkoppelung von türkischer Politik und damit auch von der Türkei bzw. dem Türkentum“ behauptet. FRESE hebt die Individualisierung „von und durch die Religion“ hervor, die sich deshalb als funktional erweise, weil sie, anders als die nationale Identität, Anschlussmöglichkeiten in der Aufnahmegesellschaft biete. FRESES Schlussfolgerung, die man durchaus als stellvertretend für andere Studien erachten kann (z.B. auch für SEUFERT 1999), mündet schließlich in der „Minimierung der Bedeutung türkischer Politik“. Keineswegs blendet auch FRESE die Tatsache aus, dass ein „relatives Bewusstsein für ihre türkische Wurzeln“ bei allen von ihm befragten Jugendlichen in den Bremer Mo-

scheen vorherrscht (2002: 113). Ihm kommt es dabei hauptsächlich darauf an, dass die Bedeutung dessen nun individuell unterschiedlich beantwortet wird (2002: 113). Diese Einsicht ergibt sich wiederum aus dem Perspektivenwechsel, den der Autor bewusst vorgenommen hatte. Anstatt von den Organisationen mit ihren geschlossenen Symbol- und Ideensystemen auszugehen, rückt hier die „Sicht der Einzelnen“ in den Blickpunkt. Sicherlich ist das unter integrationstheoretischen Gesichtspunkten interessant. Eine gewisse Gelassenheit gegenüber muslimischen Organisationen wäre hiernach die Folge, da diese durch den Blick auf individuelle Wahrnehmungen bereits in sich eine Relativierung erfahren. Eine weitere Schlussfolgerung würde wiederum darauf hinaus laufen, dass die Organisationen nachhaltig gezwungen sein würden, den anpassungsorientierten Stimmen in den eigenen Reihen mehr Gehör zu schenken – das ist der viel gerühmte Generationenwechsel, der es schon richten wird. Andernfalls würden sie angesichts der gesellschaftlichen Erfordernisse obsolet. Bei aller vordergründigen Plausibilität, die man diesem Ansatz zusprechen muss, tragen sich die Dinge jedoch nicht so einfach zu, und vor allem nicht so eindeutig. Wer nämlich die Massenveranstaltungen z.B. der türkisch-islamischen Milli Görüs besucht, wer sich die Bilder an den Moscheebildern anschaut; wer zur Kenntnis nimmt, dass in den Moscheen fast ausnahmslos türkische Zeitungen vorliegen und ausschließlich türkische Sender auf dem Bildschirm zu sehen sind, der wird merken, dass der Türkeibezug mehr besagt als ein „relatives Bewusstsein von gemeinsamen Wurzeln“.

Wie stark die identifikatorische Bindung in politischen und religiösen Gruppierungen an die alte Heimat ist, wird in der empirischen Untersuchung „Die Gottesmänner“ von Werner SCHIFFAUER (2000) besonders deutlich. Dort wird mit ethnologischer Sensibilität nachgezeichnet, wie sehr die Sinnwelten der Organisationen von den islamischen Erzählungen durchdrungen sind, welche die Migrant/innen auf historische, heilsbezogene Abrechnungen in der alten Heimat verpflichten wollen.

SCHIFFAUER behandelt schwerpunktmäßig die politische Religiosität älterer Islamisten. Dennoch widmet er im letzten Teil seiner ethnologischen Studie dem Thema Jugendliche besondere Aufmerksamkeit. Dass sich junge Migrant/innen wie Seyfullah losgelöst von alltagsweltlichen Selbstverständlichkeiten eines muslimischen Milieus folglich hauptsächlich über intellektuelle Mittel ihre Religion aneignen, analysiert SCHIFFAUER sehr überzeugend. Gleichwohl schlussfolgert er daraus nicht voreilig die Zeichen einer liberalen Haltung, die oft

mit relativ gebildeten, heranwachsenden religiösen Eliten in Verbindung gebracht wird. Ganz im Gegenteil macht er den Leser auf den Rigorismus aufmerksam, der sich besonders dann einstellt, wenn die lebensweltlich eingespielten Integrationsmodi wie z.B. die Höflichkeitsregel aufgegeben werden, welche noch den sozialen Umgang der älteren Islamisten-Generation untereinander auszeichneten. Die Älteren qualifiziert SCHIFFAUER nicht als autoritätshörig, unwissend, traditionelle Muslime ab, um im Gegenzug den Jüngeren die Verdienste selbstbewusst, emanzipiert, tolerant etc. zuzuschreiben. Ganz im Gegenteil, stimmen hier die traditionellen Codierungen des sozialen Lebens islamistische Autodidakten älterer Generation gegen eine „Durchfundamentalisierung“ des Lebens skeptisch ein, welche hingegen die Kompromisslosigkeit bei den jüngeren Generationen der Islamisten ausmacht (2000: 311). Allerdings attestiert SCHIFFAUER, meines Erachtens nicht überzeugend, am Beispiel des Jugendlichen Seyfullah, islamistischen Jugendlichen und mit Bezug auf alltägliche Erfahrungen in der Gesellschaft das Bestreben, ein Teil der deutschen Öffentlichkeit werden zu wollen (2000: 300f. u. 327).

Religion und individuelle Selbstkonzepte

Ein weiteres, in jüngster Zeit sehr populär gewordenes Forschungsinteresse bezieht sich auf die Selbstverhältnisse bzw. Lebensführung, die sich nicht einfach innerhalb des Kontexts von Organisationen bzw. Gemeinden erfassen lassen. Selbsttechniken, Subjektivierung des Glaubens, Selbstverhältnisse sind zentrale Stichworte dieses um sich greifenden Interesses, die die soziologische Modernisierungstheorie nun unmittelbar auf die muslimischen Selbstkonzepte appliziert.

Ein gottgefälliges Leben verlangt in den Augen der aufstrebenden Mittelschichtfrauen (meist geht es auffälliger Weise um Frauen), die Anerkennung und Teilnahme in der ethnisch differenzierenden Gesellschaft suchen, eine peinlichst genaue Methodisierung des Alltagslebens. Über den Islam können junge Frauen folglich ihre Differenz zum gesellschaftlichen Umfeld markieren, in dem ihre Rolle als Türkin, Einwanderin vorgeschrieben steht; eine Rolle, die sie mit ihren Aufstiegsambitionen nicht verbinden können. Gleichzeitig ermöglicht der Islam, so die These, den Frauen aus der sich allmählich herausbildenden muslimischen Mittelschicht, sich in den zuvor verschlossenen sozialen Bereichen als erkennbare Subjekte zu betätigen. Die „Hyper-Integration“ (vgl. auch KLEIN-HESSLING/ NÖKEL/ WERNER 1999) über die Islamisierung, ein durchaus pro-

vokativer Gedanke, schlägt neue Schneiden in die Landschaft der Integrationsdebatte, indem sie Islamisierung kontextualisiert (Arbeit, Schule, Geschlechterbeziehungen etc.) und somit die Konstruktion einer islamischen Identität in den Zusammenhang gesellschaftlicher Interaktion stellt. NÖKEL (2002) beschreibt überzeugend alltägliche Anerkennungskämpfe junger Frauen. Ob es sich um vehemente Opposition gegen die eigenen, als traditionell, unwissend, ja als „reine Alltagsmenschen“ abgestempelten Eltern handelt; ob mal eine junge Frau mit Kopftuch ihren misstrauischen deutschen Kolleg/innen beweisen muss, dass sie den funktionalen Erfordernissen ihres Berufes, z.B. als Arzthelferin Ganzkörperpflege männlicher Patienten zu betreiben, ungehindert durch ihren islamischen Glauben nachkommen kann. In einem anderen Fall setzt sich eine andere junge Muslima demonstrativ in den faktisch Männern vorbehaltenen Teeraum der Moschee. Selbst bei der Eheschließung, Domäne elterlicher Autorität und das Herzstück herkömmlicher islamischer Moralvorstellungen, nähmen die Frauen des „Neoislams“ die Partnerwahl in eigener Regie vor. Was allerdings NÖKEL bei aller feingliedrigen Analyse nicht genügend berücksichtigt, ist die Frage, inwiefern denn diese auf eine kleine Gruppe beschränkter Praktiken einiger junger Frauen institutionalisiert werden können und somit eine neue islamische Kultur hervorbringen werden. So bleibt das demonstrative Sitzen der jungen Frau im gewohnheitsmäßig den Männern vorbehaltenen Teeraum eher ein pubertäres Verhalten, von dem man annehmen kann, dass es Einzelfall bleiben wird. Die strikte Geschlechtertrennung, auf der die islamische Religionskultur wesentlich basiert, behauptet sich weiterhin, wenn auch schon etwas modelliert.

Während NÖKELS Untersuchungsgruppe ausschließlich aus beruflich aufstrebenden Frauen besteht, hat sich Nicola TIETZE (2001) junge Männer als Objekt ihrer empirischen Untersuchung ausgesucht. Auch ihre zentrale These lautet, dass junge Menschen eine subjektive Haltung zur Religion entwickeln und sich dabei als moderne Subjekte konstituieren. Dabei beschreibt sie, wie flexibel manche junge Männer mit religiösen Geboten umgehen. Sie interpretiert dies als Folge der Modernisierung und Integration junger Männer. Dabei ist diese oft übersehene und unterschätzte Haltung ein uraltes Phänomen der Muslime (ähnlich wie bei den Katholiken), dass man ein rituelles Verhältnis zum Glauben hat, welches in der Regel nicht auf eine Konsistenz zwischen der religiösen Idee bzw. dem religiösen Glauben und der religiösen Praxis drängt.

Die „Restkategorie“: Pragmatische „Alltagsreligiosität“

Man kann sich im Prinzip zum Glauben bekennen, ohne dass man sich dadurch verpflichtet, die religiöse Praxis möglichst konsequent durchzuführen. Dass sich z.B. der türkische Islam in seinen organisatorisch nicht eingebundenen Formen wesentlich durch eine solche pragmatische Haltung auszeichnet, wird von den Wissenschaftler/innen oft nicht wahrgenommen. Daher wird die liberale Komponente, die in dieser mit Säkularität verbundenen Haltung zum Ausdruck kommt, nicht richtig (ein-)geschätzt. Die Modernität der Subjekte wird immer mehr bei solchen Muslimen ausgemacht, die sich durch eine betont religiöse Haltung auszeichnen, welche sich durch ein an der Schrift orientiertes, rigides Religionsverständnis auszeichnen. In der Regel geht es um die Erscheinungsformen des „organisierten“ Islams, der nun mit einem öffentlichem Anspruch und Präsenz auftritt. Bei dem hohen, ja ausschließlichen Interesse an dieser Version des Islam spielt auch der christlich geschulte Blick eine Rolle, der nach organisierten Formen und religiösen Vertretern sucht. Sieht man von diesen organisierten Formen der Religion ab, dann bleibt eine „Restkategorie“, die man erst nehmen sollte als bisher. Der Witz an der Sache ist, dass diese Restkategorie die Mehrheit der Muslime, vor allem der türkischen, bildet. Es geht um den so genannten „Volksislam“ (vgl. MIHCİYAZGAN 1994), der nicht einfach der Glaube der Traditionalisten ist, kein unterentwickelter Glaube, nicht einfach eine „Laxheit“. Diese religiöse Haltung drückt sich nicht direkt durch die Aneignung der Schrift aus, sie ist eher lebenspragmatisch angelegt. Die katholischen Rheinländer könnten mit dieser augenzwinkernden, dem Leben zugewandten Frömmigkeit eventuell etwas mehr anfangen. Für diese Mehrheit der „laxen“ Muslime ist allerdings die Religion nicht selten lediglich ein Aspekt ihrer Identität, der im Alltag nicht viel, und selten mit einer systematischen Begründung thematisiert wird. Die Zeiten stehen aber für solche Muslime nicht gut. Somit werden sie immer stärker dazu gezwungen, sich mit einer an der Schrift orientierten Version des Islam auseinander zu setzen. Auch von deutscher Seite werden sie mit Erwartungen faktisch zu einer solchen eindeutig gemachten Identität hin gedrängt. Sie können schließlich in dieser Zeit kultureller Identitäten, die zudem immer stärker auf die Religion reduziert werden, dem Zwang wenig entgegensetzen, der darin besteht, die authentische Religion öffentlich repräsentieren zu müssen: Sowohl durch die eigene Lebensführung, die nun streng mit religiösen Geboten nach Außen den „wahren“

Muslim repräsentieren soll, als auch durch die politisch-organisatorische Repräsentation im öffentlichen Raum. In dieser wechselseitigen Positionierung der Identitäten stehen die Migranten-Jugendlichen teilweise vor der Gefahr bzw. der Versuchung, sich selbst auf ihre religiöse Identität zu reduzieren, welche wiederum ihrerseits auf eine orthodoxe Spielart der Religion reduziert wird. Eine praktische Hilfe für diese Jugendlichen wäre dann darin zu suchen, dass die Praktiker, die in professionellen Zusammenhängen mit den muslimischen Jugendlichen zu tun haben, dieses Spiel der Authentifizierung nicht ihrerseits auch noch betreiben. In der Folge heißt es, die Religiosität junger Menschen in ihrer Vielfalt, auch in den nicht eigens betonten Formen, so zu nehmen wie sie von diesen ausgelebt, aber auch ausgeblendet werden. Und eine solche Haltung ist wiederum auch für die Jugendlichen genuin islamisch zu rechtfertigen, da sich nach einem verbreiteten islamischen Gebot niemand in die Glaubensangelegenheiten der Anderen einmischen darf. Denn Rechenschaft schuldet er einzig und allein Gott gegenüber. Und wer letztlich mit Gottes Gnade gesegnet wird, ob der fromme oder der nicht praktizierende Muslim, der nach dem vorherrschenden Muster der religiösen Karriere später ohnehin alles nachzuholen gedenkt, das wird niemand mit letzter Gewissheit sagen können.