



Islamismus



Inhalt

Vorwort	3
Islamismus – Ein ideologiegeschichtlicher Überblick Professor Dr. Peter Heine	5
Der Islamismus im Niedergang? Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung Dr. Guido Steinberg	20
Staat und Gesellschaft in der Ideologie der ägyptischen Muslimbruderschaft Dr. Olaf Farschid	48
Grundlagen der Scharia und ihre Anwendung im 21. Jahr- hundert Dr. Rita Breuer	95
Freiheit geistig-politischer Auseinandersetzung – islamistischer Druck auf zivilgesellschaftliche Akteure Claudia Dantschke	118
Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration Susanne Worbs und Professor Dr. Friedrich Heckmann	153
Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln Katrin Brettfeld und Professor Dr. Peter Wetzels	254
Die Autoren	373

Vorwort

Islamismus ist nicht erst in seinen terroristischen Handlungsformen eine Bedrohung, bereits als politische Ideologie enthält er eine Kampfansage an universelle Menschenrechte. Es gilt daher, islamistischen Bestrebungen mit allen gebotenen staatlichen Mitteln, aber auch mit bürgerschaftlichem Engagement entgegenzutreten. Die Verfassungsschutzberichte des Bundes und der Länder klären die Öffentlichkeit kontinuierlich über konkrete Organisationen und aktuelle Entwicklungen auf. Zur geistig-politischen Auseinandersetzung soll dieser Band der „Texte zur Inneren Sicherheit“ grundsätzliche Fragen vertiefen und zur Diskussion anregen, wobei sich naturgemäß nicht jede Einzelheit der Autorenbeiträge mit der Sicht des Herausgebers decken muss.

Der Beitrag von Herrn Prof. Heine führt in breitere Hintergründe und Kontexte islamistischer Ideologie ein. Die wissenschaftliche Diskussion über die Entwicklung des Islamismus – einzelne Autoren sehen ihn in jüngerer Zeit auch im Niedergang – beleuchtet Herr Dr. Steinberg.

Inhaltliche Vorstellungen eines islamistischen Staats- und Gesellschaftsbildes vertieft Herr Dr. Farschid. Er widmet sich dabei dem ägyptischen Zweig der Muslimbruderschaft, die mit ihrer „klassischen“ islamistischen Ideologie gleichermaßen „ideologische Mutterorganisation“ zahlreicher islamistischer Bestrebungen ist.

Der prinzipielle Widerspruch zu den Grundlagen des modernen Verfassungsstaates und einem pluralistischen Politik- und Gesellschaftsverständnis tritt besonders hervor, wenn dem islamischen Recht, der Scharia, ein totaler Geltungsanspruch zugemessen und dem staatlichen Rechtssystem nur hieraus abgeleitete Legitimität zugebilligt wird. Die hierbei teils schwer zu ziehenden Grenzen zwischen traditioneller Orthodoxie und islamistischem Gedankengut untersucht Frau Dr. Breuer ebenso wie die Funktion der Scharia im kulturellen Selbstverständnis muslimischer Aktivisten gerade auch in Abgrenzung zum Westen.

Islamistische Aktivitäten wenden sich offenbar zunehmend auch gegen gesellschaftliche Akteure, die sich politisch mit diesen Phänomenen auseinandersetzen. Hierüber berichtet Frau Dantschke, deren Beitrag zugleich verdeutlicht, dass sich der Rechtsstaat hier nicht von Islamisten instrumentalisieren lässt. Eine weitere Vernetzung zivilgesellschaftlichen Engagements bleibt wichtig.

Bei alledem darf Islam nicht kurzschlüssig mit Islamismus gleichgesetzt werden. Bei dem gewachsenen religiösen Pluralismus in Deutschland ist die soziale Integration auch der Muslime eine wichtige politische Aufgabe. Zu einem differenzierenden Blick auf den Islam und extremistische Verirrungen tragen die vom Bundesministerium des Innern geförderten Forschungsberichte von Herrn Prof. Heckmann und Frau Worbs sowie von Herrn Prof. Wetzels und Frau Brettfeld bei.

Die gesellschaftliche Integration des Islams in Deutschland kann nur auf der Grundlage eines eindeutigen, vorbehaltlosen Bekenntnisses zur säkularen Demokratie des Grundgesetzes und den dort konkretisierten Menschenrechten gelingen. Auf dieser Grundlage ist der Islam eine Bereicherung für die religiöse Pluralität in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit dem politischen Extremismus des Islamismus bleibt eine zivilgesellschaftliche Aufgabe, bei der dem Beitrag der muslimischen Gemeinschaft besonderes Gewicht zukommt.

Professor Dr. Peter Heine

Islamismus –

Ein ideologiegeschichtlicher Überblick

Versuche einer Begriffsbestimmung

Die verschiedenen Formen des islamischen Radikalismus sind seit dem 11. September 2001 verstärkt in den Fokus des öffentlichen wie des sicherheitspolitischen Interesses auch in Deutschland gerückt. Schon ein flüchtiger Überblick über die vorhandene Literatur zeigt, dass es mehrere auf den islamischen Radikalismus bezogene Begriffe gibt.¹ Häufig verwendet wird der des ‚islamischen Fundamentalismus‘, nicht selten reduziert auf ‚Fundamentalismus‘. Der Begriff ist insofern problematisch, als er ursprünglich nicht aus dem islamischen Kontext stammt und nur mit Mühe auf die Gedanken und Vorstellungen der radikalen Muslime angewandt werden kann. Im wissenschaftlichen Diskurs gerne verwendet wird der Begriff ‚Politischer Islam‘, der wiederum nur auf Teilaspekte der radikal-islamischen Vorstellungen Bezug nimmt und vor allem die genuin religiösen Aspekte ausblendet oder zumindest auszublenden scheint. Der Begriff ‚Islamismus‘ bzw. ‚Islamisten‘ erscheint insofern am zutreffendsten, als er das ideologische Moment der radikal-islamischen Vorstellungen verdeutlicht und wenigstens in den entsprechenden arabischen, türkischen oder persischen Sprachformen in einem gewissen Spektrum des innerislamischen Diskurses auch gebraucht wird.

Die Sorge vor einem Erstarken islamistischer Kräfte in der deutschen Öffentlichkeit lässt sich in der jüngeren Geschichte auf den Beginn des 20. Jahrhunderts zurückführen, als der türkische Sultan Abdülhamid II sich 1911 aus Anlass der Besetzung der nordafrikanischen Cyrenaika durch Italien gedrängt sah, den Jihad gegen diese Kolonialexpansion auszurufen. Seinerzeit wurde auch in liberalen deutschen Blättern vor der Gefahr des ‚Panislamismus‘ gewarnt. Als kurz darauf das Osmanische Reich auf deutscher Seite in den 1. Welt-

¹ Die Arbeiten zum islamischen Radikalismus allein in deutscher Sprache sind kaum noch zu überblicken. Unter begriffsgeschichtlichen Aspekten besonders zu beachten ist Gilles Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München (Pieper) 1991; lesenswert wegen seines vielfältigen regional spezifischen Ansatzes ist: Olivier Carré u. Paul Dumont (Ed.): *Radicalismes Islamiques*. 2 vols. Paris (L'Harmattan) 1986; schliesslich sei auch hingewiesen auf: Peter Heine: *Allah und der Rest der Welt*. Frankfurt/M. (Knecht) 2000.

krieg eintrat und auch auf deutschen Druck hin der Jihad gegen die Alliierten ausgerufen wurde, hatten die entsprechenden Autoren Mühe, sich von ihren wenige Jahre vorher geäußerten Positionen zu distanzieren.

Ideologie und Ideologiegeschichte

Das Konzept der Ideologie, das in seinen Grundzügen auch in den aktuellen Vorstellungen radikaler Muslime vorhanden ist, war vor allem von zwei muslimischen Denkern entwickelt worden, dem vermutlich aus Iran stammenden Jamal al-Din al-Afghani (1839–1897) und dem ägyptischen Rechtsgelehrten Muhammad Abduh (1849–1907).² Beide werden in westlichen wissenschaftlichen Untersuchungen bis in die Gegenwart als ‚Modernisten‘ bezeichnet. Als zentralen Begriff ihrer Vorstellungen kann das Konzept der ‚Einheit‘ (arab. Tauhîd) herausgestellt werden. Tauhîd ist zunächst einmal ein theologischer Begriff und beschreibt Gott als den absolut Einen. Ursprünglich richtete er sich gegen die christlichen Trinitätsvorstellungen und wird von westlichen Religionswissenschaftlern auch als Dokument des islamischen ‚Radikalmonotheismus‘³ angesehen.

Die Verfechter des Tauhîd-Gedankens von al-Afghani und Abduh bis in die Gegenwart richten sich gegen jede Abkehr von diesem Radikalmonotheismus, wie er sich in verschiedenen Formen im religiösen Alltagsleben von Muslimen feststellen lässt. Sie kritisieren die islamische Heiligenverehrung ebenso wie Gräberkulte, magische Praktiken oder die vielfältigen Formen der islamischen Mystik. Das islamische Gottesbild kann als das eines sehr fernen, dem einfachen Gläubigen kaum erreichbaren Gott beschrieben werden. Daher hat sich vor allem in der islamischen Volksreligion⁴ ein Konzept von ‚Vermittlern‘ zwischen Gott und den Menschen herausgebildet, in dem ‚Heilige‘ eine besondere Rolle spielen. Danach sind lebendige und tote ‚Heilige‘ in der Lage, bei Gott für einen Menschen zu intervenieren. Diese Kraft dokumentieren sie durch ihre Fähigkeit, Wunder zu wirken.

² Über dies, vor allem Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Oxford (Oxford University Press) 1961.

³ Thomas Mooren: *Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus*. Altenberge 1991.

⁴ Zu islamischen Heiligenverehrung und zur islamischen Volksreligion im Allgemeinen s. Rudold Kriss und Hubert Kriss-Heinrich: *Volks Glaube im Bereich des Islams*, 2 Bde. Wiesbaden (Harrassowitz) 1960–1962.

In unterschiedlichen Formen und Ritualen und mit unterschiedlichen historischen oder mythischen Persönlichkeiten werden Heiligenkulte, die auch mit Gräberkulten verbunden sind, in der gesamten islamischen Welt praktiziert. Es ist objektiv gesehen sicher nicht falsch, dass dieser Heiligenkult, der zahlreiche lokale und regionale Sonderformen aufweist, den ursprünglichen islamischen Vorstellungen theologisch fremd ist. Er hat allerdings zahlreiche wichtige gesellschaftliche, vor allem identitätsstiftende und sozialhygienische Funktionen, auf die im Grunde nicht zu verzichten ist. Gegen diese, wie sie es verstehen, versteckte Form eines Polytheismus in der islamischen Heiligenverehrung wenden sich Islamisten seit dem Beginn der 20. Jahrhunderts.

Mit der Ideologie der Wahhabiten des 19. Jahrhunderts⁵ auf der arabischen Halbinsel, die noch heute die zentrale Religionsvorstellung des Königreichs von Saudiarabien ist, lässt sich diese Ablehnung des Heiligenkult sogar noch weiter zurückverfolgen. Westliche Beobachter hatten lange Zeit den Eindruck, dass der Volksislam sich auf dem Rückzug befinde. Dies war ein Trugschluss, der darauf zurückzuführen ist, dass man sich auf Quellen bezog, die sich als Reformer im Sinne von Al-Afghani und Abudh auf den Kampf gegen diese Formen von Volksreligion bezogen. Eine Vielzahl von religions-ethnologischen und religionspsychologischen Untersuchungen der vergangenen drei Jahrzehnte hat aber gezeigt, dass volksislamische Vorstellungen trotz gravierender sozialer Veränderungen in der islamischen Welt seit den 1950er Jahren weiterhin von großer Bedeutung sind, möglicherweise in der religiösen Praxis sogar wieder an Boden gewonnen haben.

Der schiitische Islam

Eng verbunden mit dem theologischen Konzept der ‚Einheit‘ sind auch die Auseinandersetzungen der sunnitischen Islamisten und ihrer Vorläufer mit der schiitischen Konfession des Islams, die eine Minderheit von etwa 18 % der Weltmuslimbevölkerung ausmacht.⁶ In offiziellen Verlautbarungen erklären Sprecher der beiden islamischen Konfessionen immer wieder, dass beide sich als islamisch anerkennen. In der religiösen Alltagspraxis stellt sich die gegenseitige Einschätzung dann allerdings häufig anders dar.

⁵ Dazu: Joseph Habib: *Ibn Saud's Warriors of Islam. The Ikhwan of Najd and their role in the creation of the Sa'udi Kingdom 1910–1930.* Leiden 1978.

⁶ Zur Geschichte und Dogmatik der Schia s. Heinz Halm: *Die Schia.* Wiesbaden (Wissenschaftlichen Buchgesellschaft) 1988.

Die Schia hat die Heiligenverehrung in ihren Glaubenskanon aufgenommen, so dass sie Teil der schiitischen Orthodoxie geworden ist. Ein großer Teil der schiitischen Rituale ist auf Heilige bezogen. Gräberkulte in verschiedenen Heiligen Städten wie den im Irak liegenden Orten, Kerbela, Najaf, Kazimiyya und Samarra und im iranischen Qum sind mit vielfältigen religiösen Vorstellungen verbunden, die für Sunniten im allgemeinen und für radikale Sunniten im besonderen nicht akzeptabel sind. Der zentrale dogmatische Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten ist aber ein anderer. Schiiten sind zutiefst davon überzeugt, dass die islamische Geschichte in ihrem Verlauf einen grundsätzlichen Fehler aufweist. Ihrer Ansicht nach hätte die Nachfolge in der Führung der Gemeinschaft der Muslime einem Mitglied der Familie des Propheten zukommen müssen. Dass die Herrschaft über die Gläubigen nur in wenigen Zeitspannung in der Hand der ‚Leute des Hauses‘ lag, ist ihrer Ansicht nach eine Umkehrung der von Gott gewollten Verhältnisse. Problematisch war vor allem, dass die schiitische Theologie die allgemein islamischen Dogmen von der Einheit Gottes und dem Prophetentum Muhammads um einen weiteren Artikel erweiterte. ‚Niemand kann ohne die Führung eines Imams die Seligkeit erlangen‘. Unter einem Imam wird im schiitischen Bereich nicht nur der Vorbeter beim Freitagsgebet verstanden, sondern auch und vor allem ein genealogischer Nachfahre des Propheten Muhammad. Die Schiiten glauben, dass Gott dem Propheten und seinen Nachkommen besondere Fähigkeiten zur Auslegung der inneren Bedeutung des Koran gegeben hat, ohne die ein wahrhaft muslimisches Leben nicht möglich ist. Ohne die Führung durch einen Imam ist das Heil also nicht zu erlangen.

Innerhalb der Schia ergaben sich Auseinandersetzungen um die Reihenfolge der Imame, in deren Folge sich mehrere schiitische Richtungen entwickelten. Die historisch und politisch bedeutende Konfession wurde die sogen. Zwölfer-Schia, die heute vor allem im Iran, im Irak und im Libanon verbreitet ist. Der Name rührt daher, dass die Kette der Imame mit dem Zwölften Führer abbricht. Nach schiitischer Auffassung ist er im 9. Jahrhundert in der irakischen Stadt Samarra verschwunden. Die Schiiten glauben jedoch fest daran, dass er als Mahdi (Erlöser) zurückkehren wird und die Welt mit Gerechtigkeit und Frieden erfüllen wird. Erst nachdem seine Herrschaft 1000 Jahre überdauert haben wird, kann dann das ‚jüngste Gericht‘ eintreten. Wie tief verwurzelt diese chiliastischen Vorstellungen in der Schia sich darstellen, zeigt die Tatsache, dass die aktuelle iranische Verfassung in ihren ersten Sätzen darauf ab-

hebt, dass alle grundgesetzlichen Regelungen nur so lange wirksam sind, bis der Mahdi erschienen ist.

Nach dem Verschwinden des letzten Imam befand sich die Gemeinschaft seiner Anhänger natürlich in einer problematischen Situation. Denn ohne seine Führung waren sie nicht in der Lage, ein gottgefälliges Leben zu führen. In einem komplizierten und lang andauernden religionsgeschichtlichen Prozess entwickelte sich die Schicht der schiitischen Religionsgelehrten zu einer Art Stellvertretung für den verschwundenen Imam. In den Rang und die Funktion eines Gelehrten gelangt ein Gläubiger durch eine entsprechende jahrelange Ausbildung, die mit schriftlichen und mündlichen Prüfungen verbunden ist. Endgültig seit dem 18. Jahrhundert ist jeder schiitische Gläubige verpflichtet, sich der Führung eines bestimmten Gelehrten anzuvertrauen. Diese Autoritätsbeziehung wird nur durch den Tod beendet. Die Gläubigen folgen ihrem Gelehrten in allen Bereichen des religiösen, aber auch des täglichen Lebens. Da sie verpflichtet sind, diesem Gelehrten regelmäßig eine festgelegte Summe an Geld zukommen zu lassen, können die Gelehrten beträchtliche Vermögen ansammeln, die sie in der Regel für karitative Zwecke, für die Einrichtung von Schulen und die Förderung von Studenten aufwenden.

Da auch Religionsgelehrte irgendwann in ihrem Leben in einem derartigen religiösen und ethischen Abhängigkeitsverhältnis zu einem Gelehrten gestanden haben, konnte sich im schiitischen Islam, im Unterschied zum sunnitischen Islam, so etwas wie eine religiöse Hierarchie entstehen. An ihrer Spitze steht ein höchster Rechtsgelehrter, der als ‚Quelle der Nachahmung‘ (marja‘ al-taqlid) bezeichnet wird. Es existiert allerdings keine organisatorische Struktur, durch die diese höchste Autorität bestimmt wird. Die führenden schiitischen Gelehrten stehen daher in einem ständigen Konkurrenzkampf um diese höchste Position. Dieser Konkurrenzkampf wird einerseits auf dem Feld der theologischen Auseinandersetzungen geführt. So findet derzeit innerhalb der schiitischen Gelehrtenschaft eine heftige Auseinandersetzung statt um die Frage, wie weit sich die Gelehrten in die praktische Politik einmischen sollen. Auf einer niedrigeren Ebene kommt es aber auch immer wieder zu ganz handfesten Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern verschiedener Rechtsgelehrter, die sich teilweise ent-

sprechende Milizen zugelegten, um auch mit Gewalt ihre Positionen zu verteidigen.⁷

Die gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen aus der grundsätzlichen Vorstellung, dass jede Herrschaft außer der der Imame illegitim ist, sind offenkundig. Jede Ausübung von politischer Macht, auch von schiitischen Herrschern, kann als unrechtmäßig angesehen werden. Die Reaktion der Mehrheit der schiitischen Religionsgelehrten auf diese Grundsatzposition war die Aufforderung zum Quietismus, also zu einer Haltung die jede politische Aktivität, jeden Kommentar zu aktuellen politischen Vorgängen ablehnt. Auch aus anderen religiösen und kulturellen Kontexten ist aber bekannt, dass ein derartiger Quietismus in eine revolutionäre Aktion umschlagen kann, eben weil die öffentliche Ordnung aufrecht-erhaltenden staatlichen und gesellschaftlichen Autoritäten als unrechtmäßig angesehen werden. In den schon kurz angesprochenen Auseinandersetzungen um die Legitimität und die Reichweite der Autorität der schiitischen Rechtsgelehrten hatte Ende der 70er Jahre sich im Iran die Position des Revolutionsführers Khomeini durchsetzen können. Er hatte in einem Buch mit dem Titel ‚Die Herrschaft des Rechtsgelehrten‘ (velayat-e faqih) die Position vertreten, dass die politischen Entscheidungen in einem schiitisch-islamischen Staat nicht beliebigen Herrschern überlassen werden könnten, sondern dass es die Pflicht und die Aufgabe der schiitischen Gelehrten sei, nicht nur in den persönlichen Beziehungen zu ihren Anhängern, sondern auf die gesamte Gesellschaft bezogen als Autoritäten zu wirken. Diese Position ist in der schiitischen Welt nicht unumstritten, bestimmt aber das aktuelle politische Leben im Iran.⁸

In islamischen Staaten, in denen die Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten auf Grund des jeweiligen Bevölkerungsanteils und der damit verbundenen Partizipation an der politischen und gesellschaftlichen Willensbildung besonders heftig sind, wie z.B. in Pakistan, fordern Islamisten immer wieder, dass den Schiiten die Zugehörigkeit zum Islam aberkannt und ihnen der Status einer geduldeten Minderheit wie der der Juden oder Christen zuerkannt wird. Gerade die frühen Vertreter des Islamismus haben versucht,

⁷ Zur Entstehungsgeschichte solcher Milizen s. z. B. Peter Heine: *Zqhurt und Shmurt. Zur gesellschaftlichen Struktur der Schiiten im Iraq*, in *al-Rafidayn* 3 (1995) S. 7–18.

⁸ Zur Islamischen Revolution in Iran s. Michael Fischer: *Iran. From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1980; Nikki Keddie: *Iran. Religion, Politics and Society*. London (Frank Cass) 1980; Sepehr Zabih: *Iran since the Revolution*. London (Croom Helm) 1982.

durch einen ökumenischen Dialog zwischen Sunniten und Schiiten die von beiden Seiten als schmerzlich empfundene konfessionelle Spaltung der Muslime zu überwinden. Aus einer Vielzahl nicht-theologischer Gründe sind diese Dialogbemühungen nur von geringem Erfolg begleitet worden.⁹ Die islamistischen Positionen, die sich im Zusammenhang mit der ‚Islamischen Revolution‘ in Iran in den Vordergrund schiitischen Denkens geschoben haben, sind trotz der zahlreichen Parallelen von sunnitischen Islamisten schlussendlich nicht oder nur in geringem Masse aufgenommen worden. Zu einer Vereinheitlichung der islamistischen Bemühungen wird es schon aus theologisch-dogmatischen Gründen nicht kommen.

Die Situation im sunnitischen Islam

Neben Volksislam und Schia richtet sich die inner-islamische Aggression von sunnitischen Islamisten gegen die in der gesamten islamischen Welt weit verbreitete Mystik.¹⁰ Die islamische Mystik entstand als Reaktion auf das unpersönliche Gottesbild des frühen Islams. Dieses Gottesbild nahm keinen Bezug auf die emotionalen Aspekte religiösen Lebens. Islamische Mystiker begannen seit dem 8. Jahrhundert sich Gott als Liebende und Geliebte zu nähern. Um zu einer Vereinigung mit dem geliebten Wesen zu gelangen, entwickelten sie eine Vielzahl von asketischen und/oder bewusstseinsweiternden Techniken. Dieser ‚Weg zu Gott‘ (arab. Tarīqa) wurde als gefährlich empfunden und konnte nur mit Hilfe eines Führers beschritten werden, der die Erfahrungen dieses Pfades schon gemacht hatte.

Aus dieser Vorstellung entwickelten sich hierarchisch strukturierte Gemeinschaften, die als ‚Orden‘ oder ‚Bruderschaften‘ in die wissenschaftliche Terminologie eingegangen sind.¹¹ Die Orden fanden eine dermaßen allgemeine Verbreitung in der islamischen Welt, dass ein britischer Beobachter in den 1920er Jahren feststellte, dass man beispielsweise in Ägypten nicht Muslim sein konnte, ohne auch

⁹ Dazu Rainer Brunner: *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert.* (Berlin) Klaus Schwarz Verlag) 1996.

¹⁰ Zur islamischen Mystik s. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islams.* Aalen (Qalandar) 1979.

¹¹ Die mystischen Bruderschaften dürfen nicht mit den islamistischen ‚Muslimbrüdern‘ verwechselt werden. Zu den Mystiker-Organisationen s. B. G. Martin: *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa.* Cambridge (Cambridge University Press) 1976; aber vor allem: Frederick de Jong und Bernd Radtke (Eds.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics.* Leiden (Brill) 1999.

gleichzeitig Mitglied in einer Mystikerorganisation zu sein. Manche Bruderschaften sind exklusivistisch, d.h. sie lassen nur die Mitgliedschaft in dieser Organisation zu, andere sind offener und gestatten die Mitgliedschaft in mehreren Organisationen. Die Organisationen hatten und haben vielfältige religiöse, aber auch gesellschaftliche und ökonomische Funktionen. Heute existieren Bruderschaften mit regionalem oder nationalem Charakter, wie auch solche, die in der gesamten islamischen Welt verbreitet sind. Manche Bruderschaften sind an besondere Berufszweige gebunden. Dabei kann es sich um Handwerker handeln, so dass man von zunftähnlichen Strukturen sprechen kann, andere bestehen aus modernen Berufsgruppen wie Regierungsangestellten.¹² Zwischen den Angehörigen einer Bruderschaft bestehen enge Beziehungen. Diese beziehen sich nicht nur auf gemeinsame religiöse Erfahrungen, sondern sind auch sozialer oder wirtschaftlicher Natur. Innerhalb der Gemeinschaft werden Heiratsarrangements geschlossen und man betreibt gemeinsame Geschäfte. Von besonderer wirtschaftlicher Bedeutung ist beispielsweise die Bruderschaft der Muridiyya im Senegal, die die Erduussproduktion des Landes weitgehend kontrolliert.¹³

Die Verbindung mit der Heiligenverehrung, vor allem aber der mit den Bruderschaften einhergehende Segmentierungsprozess der islamischen Gesamtheit ist den Islamisten immer ein heftiger Grund zur Kritik gewesen. Lange Zeit konnte bei westlichen Beobachtern der Eindruck entstehen, dass die Bedeutung der Bruderschaften im Abnehmen begriffen war. Aber auch in diesem Fall wie im Zusammenhang mit dem Volksislam haben genauere Untersuchungen gezeigt, dass der gesellschaftliche und politische Einfluss dieser Organisationen und ihrer Führer wieder zugenommen hat.¹⁴

Das Moment der Einheit, auf das die frühen Reformer ebenso wie die aktuellen Islamisten Wert legen, hatte und hat aber neben dem religiösen auch einen politischen Aspekt. Die Zersplitterung der islamischen Welt in verschiedene Königreiche, Republiken, Sultanate usw. wurde von den frühen wie den gegenwärtigen Islamisten als

¹² Michael Gilson: *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford (Oxford University Press) 1973.

¹³ Donald M. Cruise O'Brien: *Charisma Comes to Town: Mouride Urbanization 1945–1986*, in: Donald Cruise O'Brien u. Christian Coulon (Eds.): *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford (Clarendon) 1988.

¹⁴ Leider existieren noch keine neueren Untersuchungen z. B. über die Rolle der Bruderschaften in den zentralasiatischen Republiken; daher kann hier nur verwiesen werden auf: A. Popovic und G. Veinstein (Eds.): *Les Ordres Mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*. Paris (Éditions de EHESS) 1986.

ein beklagenswerter Zustand angesehen. Es war vor allem der türkische Sultan Abd al-Hamid, der in den panislamischen Vorstellungen ein geeignetes Vehikel für eine Festigung seiner Position auf dem Parkett der internationalen Politik sah. Die von ihm geförderte panislamische Propaganda blieb auch nicht ohne Auswirkungen. Vor allem aus den peripheren Bereichen der islamischen Welt, aus Westafrika oder Südostasien wandten sich lokale Fürsten unter Bezugnahme auf panislamische Ideen an das Osmanische Reich und suchten um Unterstützung gegen westliche Kolonialmächte nach. Dass diese Bitten ohne Erfolg blieben, tat der Faszination der Idee keinen Abbruch. Auch nach dem Ende der osmanischen Herrschaft und der Abschaffung des Khalifats als Ergebnis des Ersten Weltkriegs sahen eine Reihe von Herrschern islamischer Staaten in der Übernahme der Khalifatswürde eine Option, unter ihrer Führung eine politische Einheit der islamischen Welt herbeizuführen. Verschiedentlich versuchten muslimische Politiker in den 20er Jahren, auf Kongressen einen neuen Khalifen zu bestimmen.

De facto gelang es weder der panislamischen Bewegung der Zeit vor dem 1. Weltkrieg noch den verschiedenen späteren Versuchen, eine einheitliche islamische staatliche Organisation zu errichten, der Idealvorstellung des islamischen Einheitsstaates zu entsprechen. Dem haben die politischen Praktiker in den Regierungen islamischer Länder Rechnung getragen, indem sie zwei international operierende Organisationen¹⁵, die ‚Islamische Weltliga‘ und die ‚Organisation der Islamischen Staaten‘¹⁶ gegründet haben. Diese Organisationen verfügen über verschiedene Unterabteilungen, von denen einige recht effektiv operieren. Die ‚Organisation der islamischen Konferenz‘ sieht sich natürlich vor dem Problem, dass in ihr Staaten organisiert sind, die immer wieder untereinander Konflikte austragen, in denen unterschiedliche Ideologien propagiert werden, die aber vor allem unterschiedliche strategische und politische Interessen haben. Ursprüngliche Motivation für ihre Gründung war das Ziel einer Koordinierung der diplomatischen und politischen Bemühungen um die ‚Wiedergewinnung‘ der den Muslimen heiligen Stadt Jerusalem. Man bemühte sich auch um eine gemeinsame Haltung, z. B. nach der sowjetischen Invasion in Afghanistan.

¹⁵ Zu dieser Organisation s. Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*. Leiden (Brill) 1990.

¹⁶ Zu dieser Organisation s. Ellinor Schöne: *Islamische Solidarität: Geschichte, Politik, Ideologie der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) 1969–1981*. Berlin (Klaus Schwarz Verlag) 1997.

Insgesamt kann die Organisation aber als wenig effektiv bezeichnet werden.

Dies gilt jedoch nicht für die ‚Islamische Weltliga‘, die sich auf verschiedenen Feldern engagiert. Für eine schon von Panislamisten geforderte Vereinheitlichung des islamischen Rechts wurde die sogen. ‚Akademie für islamisches Recht‘ gegründet. Bei ihr handelt es sich um einen regelmäßig tagenden Kongress, auf dem islamische Gelehrte aktuelle Themen aus den unterschiedlichsten Lebensbereichen diskutieren und Vorschläge für die Rechtssprechung und das Gutachterwesen machen. In diesem Zusammenhang werden in gleicher Weise Probleme aus dem medizinischen Bereich wie die Organverpflanzung, perinatale Medizin oder Euthanasie behandelt wie wirtschaftliche Themen von Aktienerwerb über Versicherungen bis hin zum Problem von Inflation und islamischem Zinsverbot. Eine andere Unterorganisation ist die ‚Islamische Entwicklungsbank‘, die Entwicklungsprojekte in islamischen Staaten fördert. Des weiteren gibt es auch eine Erziehungsagentur, die Lehrpläne und Curricula entwickelt, mit deren Hilfe ethische Regeln des Islams und religiöse Grundbegriffe möglichst einheitlich für verschiedene islamischen Gesellschaften erarbeitet werden.

Die ‚Islamische Weltliga‘ hat ihren Sitz in Mekka. Saudi-Arabien trägt einen beträchtlichen Anteil der Kosten der Organisation und ihrer Unterabteilungen. Daher kann es nicht erstaunen, dass die speziellen saudischen Vorstellungen von einem korrekten Islam in der Organisation ein beträchtliches Gewicht haben und durch die Organisation auch Verbreitung finden. Diese können als puritanisch und aggressiv bezeichnet werden. Die im 18. Jahrhundert entstandene Bewegung der Wahhabitiden, deren Doktrin die Staatsideologie Saudi-Arabiens bestimmt, kann kurz folgendermaßen beschrieben werden: Die Wahhabitiden bezeichnen sich selbst als Muwahhidun oder ahl-al-tauhid. Beides hängt mit dem Tauhid-Begriff zusammen, von dem schon die Rede war. Ihre Bewegung wird auch als ‚da‘wa ila l-tauhid‘ (Aufruf zum Glauben an die Einheit Gottes) bezeichnet. Der Kampf der Wahhabitiden richtet sich gegen alle so genannten ‚unstatthafter Neuerungen‘ (bid‘a) im islamischen Recht und in der religiösen und alltäglichen Lebenspraxis. Alle Dinge, die nicht vom Koran oder dem Propheten für richtig und erlaubt erklärt worden sind, können zunächst als ‚unstatthafter Neuerungen‘ angesehen werden. Daher müssen wahhabitische Gelehrte auch über die Erlaubtheit von Innovationen wie moderne Waffen, Internet oder den Genuss von Tee oder Cola-Getränken entscheiden. Diese Gelehrten kennen auch so genannte ‚gute Neuerungen‘, wie z. B. Krankenhäuser. Doch muss in Saudi-Arabien in jedem Fall eine ent-

sprechende Entscheidung getroffen werden, ehe die entsprechenden materiellen Kulturgüter oder sozialen Praktiken zugelassen werden.

Nicht in allen Fällen lassen sich die entsprechenden Entscheidungen auch durchsetzen, wenngleich die saudische Religionspolizei mit teilweise drakonischen Maßnahmen für eine entsprechende Beachtung sorgt. Als Beispiel sei hier auf die Frage von Urlaubsreisen verwiesen. Im Jahr 1993 erklärte Ibn Baz, ein führender saudischer Gelehrter, das Urlaubsreisen ins nicht muslimische Ausland abzulehnen seien. Dies gelte auch für Sprachkurse. Die saudischen Touristen seien in der Fremde zu großen moralischen Gefahren ausgeliefert. Sie sollte besser im Land bleiben und die Urlaubszeit mit dem Studium des Korans verbringen. Eine derartige Position ließ sich schlussendlich nicht durchsetzen. Das Beispiel macht aber deutlich, wie weit die wahhabitischen Gelehrten in die persönliche Lebensgestaltung der einzelnen Gläubigen eingreifen, bzw. den entsprechenden Anspruch erheben. Die wahhabitische Lehre stellt noch eine Minderheitenposition im Bereich des sunnitischen Islams dar. Doch hat der Einfluss, nicht zuletzt durch die ‚Islamische Weltliga‘ deutlich zugenommen.¹⁷

Der antikoloniale und der antisäkularistische Haltung

Zunächst waren es vor allem die Auseinandersetzungen mit den westlichen Kolonialmächten, die die politische Gegnerschaft der Islamisten dominierten. Diese erhielt einen zusätzlichen Gegner durch die Gründung des Staates Israel. Auch wenn es zunächst nationalistische Gruppierungen waren, die sich gegen die Besetzung und Eroberung Palästinas wandten, traten von Anfang an doch auch islamistische Organisationen wie die Muslim-Brüder (Ikhwân al-Muslimîn)¹⁸ in Ägypten oder die Gruppe al-Tauhid in Jordanien als militante Gegner des zionistischen Staates auf.

Die wichtigste und einflussreichste Organisation unter den islamistischen Gruppierungen war die der ‚Muslimbrüder‘ (Ikhwan al-Muslimin), die durch den ägyptischen Lehrer Hasan al-Banna 1928

¹⁷ Werner Ende: Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation, in: Orient 22 (1983) S. 377–390; 23 (1984) S. 21–35; 378–393, 524–539.

¹⁸ Zu ihnen s. R. P. Mitchell: The Society of the Muslim Brothers. London (McMillan) 1969; Johannes Reissner: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib al-Shishakli 1952. Freiburg (Klaus Schwarz Verlag) 1980.

gegründet worden war.¹⁹ Die ideologischen Verstellungen dieser Gruppe sind in vielem mit den Ideen von Muhammad Abduh verwandt. Auch für die Muslimbrüder ist der Islam eine Religion der Vernunft. Sie sehen es aber auch als ihre Aufgabe an, durch persönliches und gemeinschaftliches Handeln eine Gesellschaft zu schaffen, in der das islamische Recht sich verwirklicht und in der auf dessen Grundlage allgemeine Gerechtigkeit herrscht. Gut zehn Jahre nach ihrer Gründung hatten die Muslimbrüder ihre eigene Ideologie entwickelt. In ihr stellten sie fest, dass der Islam dem Menschen ein vollkommenes System für alle Lebenssituationen biete. Dieser Islam beruhe auf den geoffenbarten Aussagen des Korans und den Weisheiten der Prophetentraditionen. Dieser Islam ist für alle Zeiten und an allen Orten gültig. Die Muslimbrüder sprachen in diesem Zusammenhang auch von einer ‚islamischen Ordnung‘ (nizam islami).

Für die Muslimbrüder ist Europa oder der Westen ein abschreckendes Beispiel für ‚gewinnsüchtigen Materialismus, militanten Fanatismus, verrottete Moral und Imperialismus‘. Die Ablehnung des westlichen Imperialismus wie des atheistischen Kommunismus, wie er in vielen Texten von den Muslimbrüdern formuliert wurde, macht deutlich, dass sie von einem ‚dritten Weg‘ überzeugt sind. ‚Weder Ost noch West‘ war einer ihrer Slogans. Dennoch fühlten sie sich offenbar in der Defensive. Das wird deutlich daraus, dass sie erklärten, die sozialistischen Länder hätten ihre Ideologie, den Marxismus, die Ideologie des Westens sei die Demokratie und die Muslime hätten daher das Recht auf ihre eigene Ideologie, den ‚Islamismus‘. Die Muslimbrüder machten den europäischen Systemen der Vorwurf, ihre Ideologien zu exportieren, während sie sich allein auf die arabische, bzw. islamische Welt konzentrierten.

Nach aktuellen Äußerungen haben sich die Positionen hier aber gewandelt. So haben Vertreter der Muslimbrüder neuerdings erklärt, dass es die Aufgabe der Muslime sei, ihre Religion auch in den westlichen Gesellschaften zu verbreiten. Man wird wohl nicht zu weit gehen, wenn man davon ausgeht, dass sie für die Verbreitung einer Version des Islams nach dem gusto der Muslimbrüder votieren. Denn der Islam ist nach dieser Auffassung mehr als die Religionen Europas‘, also das Christentum, das als eine Sammlung von Glaubenssätzen über das Jenseits und einige Riten angesehen wird. Islam umfasst für die Muslimbrüder Religion und Welt. Die Bedeutung der Scharia wurde für die Muslimbrüder und für alle anderen radikalen Muslime zum Kriterium für den islamischen Staat. Für sie ist die

¹⁹ Dazu ausführlich in diesem Band: Farschid, Staat und Gesellschaft in der Ideologie der ägyptischen Muslimbruderschaft.

Trennung von Religion und Staat, wie sie in der Mehrzahl der islamischen Staaten festzustellen ist, nicht akzeptabel.

Es waren und sind vor allem frustrierte junge Männer der unteren Mittelschicht, die sich seit dem Beginn der 70er Jahre mit dem Einsatz von Gewalt gegen die herrschenden politischen und sozialen Verhältnisse wandten. Sie akzeptierten die Staatsideologien von Nationalismus oder Sozialismus nicht mehr, die offensichtlich nicht in der Lage waren, mit den zahlreichen Alltagsproblemen der Bevölkerung fertig zu werden. Für diese jungen Leute lag die Ursache für Arbeitslosigkeit, Massenelend, Wohnungsnot, Korruption in der mangelnden Anwendung der Regeln des Islams in den real existierenden islamischen Gesellschaften. „Der Islam ist die Lösung“, ist der Slogan, unter dem die ideale islamische Gesellschaft gefordert wurde.

Diese islamische Idealgesellschaft hatte, nach Ansicht der Islamisten, in der Lebenszeit des Propheten Muhammad und der frühen islamischen Gemeinde real existiert. In einer rückwärts gewandten Utopie wurde die Gemeinde von Medina zum blue print wahren islamischen Lebens. Dabei wurde ein Bild dieser Gesellschaft entwickelt, das den religionshistorischen und sozialgeschichtlichen Verhältnissen nicht entsprach. Spätere zentrale Aspekte des islamischen Kultur oder der Entwicklung des islamischen Rechts wurden nicht als solche zur Kenntnis genommen. Forderungen nach der Einführung des Islamischen Rechts bezogen sich auf rechtliche Formen, die eher im 16. denn im 7. Jahrhundert entstanden waren. Hier lassen sich dann auch die Differenzen der modernen Islamisten gegenüber Denkern wie al-Afghani und Abduh festmachen, die für eine Konzentration auf die eigentlichen Quellen des Islams, Koran und Prophetentraditionen, plädiert hatten und gerade die späteren Entwicklungen ablehnten.

Die jungen Radikalen in Ägypten z. B. zogen sich aus der Gesellschaft zurück, die sie als ‚Heidnisch‘ bezeichneten. Daher leitet sich auch der Name der ersten terroristischen Gruppe ‚al-Takfir wa-l-Hijra‘ her. Das arabische Wort ‚al-Takfir‘ bedeutet ‚jemanden für einen Heiden halten‘ und ‚Hijra‘ ist der Abbruch aller gesellschaftlichen Beziehungen zur Herkunftsgruppe. Wie der Prophet Muhammad die Hijra vollzogen hatte, zogen sich die Radikalen dieser Gruppe in Wüstengebiete zurück, wo sie einen idealen islamischen Staat aufzubauen versuchten. Wie Muhammad begannen sie auch einen Jihad gegen den heidnischen Staat Ägypten mit Attentaten und Entführungen. Der Mechanismus von ‚Takfir‘ und Jihad lässt sich bei

allen anderen radikal islamischen Gruppen von Algerien bis zu den Philippinen feststellen.

Ihre Ideologie kann an einer Reihe von Selbstzeugnissen dokumentiert werden. Sie weisen einerseits darauf hin, dass die Pflicht zum Jihad im Verlauf der islamischen Geschichte mehr und mehr in Vergessenheit geraten sei und man den Glaubenskampf wieder in der Vordergrund islamischen Lebens stellen müsse. In diesem Zusammenhang entwickeln die radikalen Muslime durchaus Perspektiven über die islamische Welt hinaus. Sie weisen darauf hin, dass es Prophetenaussprüche gebe, nach denen Muhammad die Eroberung von Konstantinopel und Rom vorausgesagt habe. Die Autoren dieser Texte kommentieren das mit der Bemerkung, dass die Eroberung Ost-Roms 800 Jahre habe auf sich warten lassen. Doch Rom selbst werde schließlich auch noch erobert werden. Wichtig sei es aber auch zu definieren, wie der wahre islamische Staat beschaffen sein müsse. Die Vertreter des radikalen Islam stellen fest, dass es vielen Muslimen gleichgültig sei, ob sie in einem solchen Staat lebten oder nicht. Dagegen fordern sie: „Wenn die religiösen Pflichten des Islams in ihrer Gesamtheit nicht ohne die Unterstützung des islamischen Staates durchgeführt werden können, dann ist die Errichtung eines solchen Staates religiöse Pflicht. Wenn ein solcher Staat nicht ohne Krieg errichtet werden kann, dann ist dieser Krieg eine religiöse Pflicht für den Muslim.“ Von diesem Punkt aus entwickeln sich auch die Differenzen zu den Muslimbrüdern. Die Vertreter der radikalen Positionen stellen fest, dass Gruppen wie die Muslimbrüder viel Gutes bewirken, dass aus solchen Aktivitäten aber kein wahrer islamischer Staat entstehen könne. Im übrigen seien diese Organisationen auf vielen Ebenen mit Einrichtungen des ‚heidnischen Staates‘ verbunden und könnten daher nicht akzeptiert werden. Diese Gruppen arbeiteten zunächst lediglich lokal, regional und national. Den jeweiligen Sicherheitsdiensten gelang es dann auch, ihre Aktivitäten einzuschränken und schließlich zurückzudrängen.

Eine internationale Vernetzung der verschiedenen regionalen radikalen Gruppen ergab sich erst zu Beginn der 80er Jahre mit dem islamweiten Kampf gegen die Invasion der Roten Armee in Afghanistan. Trotz mancher interner Differenzen zwischen den verschiedenen radikalen Gruppen herrschte Einmütigkeit, dass der Kampf gegen die Invasoren gerechtfertigt war. Gerade gewaltbereite Gruppen aus den Staaten, die mit islamischem Radikalismus zu kämpfen hatten, schickten ihre Kämpfer nach Afghanistan. Hier entwickelte sich eine Art radikal islamischer Internationale, die zunächst auch die Unterstützung westliche Staaten erhielt. In der

islamischen Welt erhielten die Kämpfer einen Heldenstatus und bis heute eine ständige finanzielle Unterstützung. Nach dem für die Islamisten erfolgreichen Ende des Kriegs gegen die Invasoren kam es in Afghanistan zu einem Bürgerkrieg, an dem sich ein Teil der nicht aus Afghanistan stammenden Kämpfer beteiligten. Andere engagierten sich in anderen Konfliktgebieten wie dem Balkan oder den Philippinen. Das Netzwerk aber, das in Afghanistan entstanden war, wurde stärker und lässt sich nur schwer unter Kontrolle bringen.

Mit dem 11. September 2001 hat sich eine neue Facette der Vorstellungen gewaltbereiter, radikaler Muslime herausgestellt. Die Gegnerschaft und der Kampf gegen den Westen bleiben nun nicht mehr auf westliche Produkte oder Lebensweisen innerhalb islamischer Gesellschaften beschränkt. Die Grundpositionen der Forderung nach der Einheit der islamischen Welt im politischen wie religiösen Sinn, die Errichtung eines wirklichen islamischen Staates und die konsequente Anwendung des islamischen Rechts sind aber die gleichen geblieben, die schon bei den islamischen Reformern des ausgehenden 19. Jahrhunderts und den Muslimbrüdern seit den 20er Jahre des 20. Jahrhunderts festzustellen waren.

Dr. Guido Steinberg

Der Islamismus im Niedergang?

Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung

1. Einleitung

Die Islamismusforschung ist für den Laien heute kaum mehr überschaubar. Fast alle islamistischen Bewegungen und Persönlichkeiten sind mittlerweile unter den verschiedensten Perspektiven erforscht worden, ohne dass sich dies notwendigerweise in den öffentlichen Debatten in Deutschland widerspiegelt. Weiterhin herrscht große Unsicherheit, was das Phänomen und seine politische Bedeutung insgesamt angeht. Dies zeigt sich exemplarisch an der immer wieder stockenden Debatte, die ein Buch des französischen Nahostwissenschaftlers Gilles Kepel hervorrief, in dem dieser im Jahr 2000 einen Niedergang des Islamismus konstatierte und hiervon auch nach den Anschlägen des 11. September 2001 nicht abging, sondern diese auch noch als eine Bestätigung seiner Thesen wertete. Die verbreitete Orientierungslosigkeit in diesen Debatten – die in Deutschland ohnehin nur in sehr rudimentärer Form geführt werden – ist umso beklagenswerter, als infolge der Ereignisse des 11. September das Interesse an einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema in einer breiten Öffentlichkeit nachhaltig zugenommen hat. Wissenschaft und Medien gelingt es kaum, die Nachfrage nach Information zu decken. Dies liegt auch daran, dass das europäischsprachige Schrifttum zum Thema Islamismus kaum noch zu überblicken ist.¹

In der Folge werde ich deshalb versuchen, einen Überblick über die Trends in der historischen Entwicklung der europäischen Islamismusforschung zu geben, der es dem Leser erleichtern soll, sich selbst einen Überblick zu verschaffen. Eine historische Vorgehensweise ist

¹ Es gibt mittlerweile mehrere Monographien, in denen der Forschungsstand ausführlich untersucht wird. Hanna Lücke: „Islamischer Fundamentalismus“ – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung, Berlin 1993; Yazbeck Haddad, Yvonne/Voll, John O./Esposito, John L. (u. a.): *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, Westport, Conn. (u. a.) 1991; Yazbeck Haddad, Yvonne (u. a.): *The Islamic Revival since 1988. A Critical Survey and Bibliography*, Westport, Conn. (u. a.) 1997. Als Standardwerk ist vor allem zu nennen: Marty, Martin/Scott Appleby (Hrsg.): *The Fundamentalism Project*, 5. Bde., Chicago (u. a.) 1991–1995.

geeignet, die zeitliche Verankerung von Denkschulen und die Veränderung von Argumentationsmustern aufzuzeigen. Dies soll dem Leser die Einordnung von Texten, Thesen und Argumenten erleichtern. Ziel ist es, einen geistesgeschichtlichen Wegweiser durch das Schrifttum anzubieten. Dabei beschränke ich mich auf eine begrenzte Auswahl von Büchern, die auch für den Nichtspezialisten eine problemlose Einarbeitung und Auseinandersetzung zulassen. Im Zentrum wird dabei das Werk Gilles Kepels und die Debatte um seine These vom Niedergang des Islamismus stehen, die, allerdings in deutlich verschiedener Form, auch von seinem französischen Kollegen Olivier Roy vertreten wird. Dabei ist es aufgrund der geringen Zahl einschlägiger deutscher und übersetzter Publikationen unabdingbar, auch englischsprachige Publikationen einzubeziehen.

2. Anfänge der Islamismusforschung

Die europäischsprachige Islamismusforschung trat leicht zeitversetzt mit dem (Wieder-) Auftreten des Islamismus in den 1970er Jahren auf. Damals gingen in Ägypten junge Islamisten dazu über, auch einzelne Muslime als Ungläubige zu betrachten, die in der angeblich unislamischen ägyptischen Gesellschaft lebten. Ihr Lehrvater, der militante Vordenker Sayyid Qutb (1906–1966) hatte im Gegensatz zu seinen Schülern die Beantwortung der Frage vermieden, inwieweit Individuen auch für ungläubig und damit für vogelfrei erklärt werden dürften. Sie beharrten wie er auf der strengen Unterscheidung von Glauben und Unglauben, hielten aber den Kampf nicht nur gegen den Staat und seine Herrscher, sondern auch gegen seine Bewohner für eine grundlegende religiöse Pflicht und nannten ihn jihad.²

Damit waren die ideologischen Grundlagen für die Entstehung des islamistischen Terrorismus gelegt. Im Ägypten der 70er Jahre bekämpften mehrere militante Gruppierungen den Staat und nahmen den Tod von Unbeteiligten in Kauf. Ihre Mutterorganisation jedoch, die ägyptische Muslimbruderschaft (al-Ikhwan al-Muslimun) schwor

² Zu Qutb vgl. bspw. Kepel, Gilles: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München und Zürich 1995, S. 35–70. Ausführlicher ist: Carré, Olivier: *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb. Frère musulman radical*, Paris 1984. Demnächst erscheint: Damir-Geilsdorf, Sabine: *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg 2003.

gerade in dieser Zeit der Gewalt ab.³ Im Jahre 1928 hatte der Volksschullehrer Hasan al-Banna (1906-1949) diese Organisation gegründet. Ägypten blieb lange Zeit das intellektuelle und politische Zentrum des Islamismus, von wo sich die Muslimbruderschaft ab den 40er Jahren in andere Länder, vor allem nach Syrien, Jordanien und den Sudan ausweitete.

Es ist bemerkenswert, dass das wissenschaftliche Interesse an den Muslimbrüdern erst dann in einem größeren Maßstab entstand, als sie über den ägyptischen Rahmen hinaus zu einer auch regionalpolitisch bedeutenden Erscheinung wurden. Vor Ende der 60er Jahre wurden sie zwar wahrgenommen, waren aber nur am Rande Gegenstand der Forschung. Das erste Standardwerk zur Geschichte der Muslimbrüder, Richard Mitchells *The Society of the Muslim Brothers*, stammte denn auch aus dem Jahr 1969. In den folgenden Jahrzehnten wurde diese Gruppierung Gegenstand einer Vielzahl von Studien.⁴

Doch es dauerte bis zum Ende der siebziger Jahre, bis sich die Islamismusstudien als ein wichtiger Forschungszweig etabliert hatten. Das Forschungsinteresse konzentrierte sich dabei zum einen auf diejenigen Bewegungen, die einflussreich waren oder zu sein schienen, zum anderen und vor allem aber auf diejenigen, die gleichzeitig auch gewalttätig waren. Dies betraf zunächst Ägypten, dessen militante Gruppierungen großes Interesse weckten. Saad Eddin Ibrahims Artikel *"Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"* war insofern wegweisend, als er Interviews mit verhafteten Militanten geführt hatte und deshalb einen ungewöhnlich tiefen Einblick in die Bewegung liefern konnte.⁵ Nur kurz später erschien Gilles Kepels Arbeit *"Der Prophet und der Pharao"*, das bis heute ein Standardwerk geblieben ist.⁶ Seine Aktualität hat es zum einen bewahrt, weil die ägyptischen Islamisten weiterhin eine Vorreiterrolle innehaben, sowohl hinsichtlich der militanten Bewegungen, als auch, was die gemäßigten islamistischen Strömungen angeht. Zum

³ Zur Muslimbruderschaft vgl. Mitchell, Richard P.: *The Society of the Muslim Brothers*, New York (u.a.) 1993 (Neudruck der Ausgabe London 1969).

⁴ Das neuere Standardwerk zu den Muslimbrüdern ist: Lia, Brynjar: *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Reading 1998.

⁵ Ibrahim, Saad Eddin: *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups. Methodological Notes and Preliminary Findings*, in: *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980) S. 423-453.

⁶ Kepel 1995 [dt. Ausgabe von „Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes (ed. rev. et augm.)“, Paris 1993. Die Originalausgabe stammt von 1984].

anderen ermöglicht die Kenntnis der Frühphase des islamistischen Terrorismus in Ägypten einen tieferen Einblick in die Entwicklung des Gesamtthemas. So erwähnt Kepel schon Personen wie Shaikh Yusuf al-Qaradawi, der heute der bekannteste islamistische Gelehrte überhaupt ist und über Einfluss in so verschiedenen Milieus wie unter arabischen Islamisten in der westlichen Welt einerseits und bei der palästinensischen Hamas andererseits verfügt.⁷ Auch der Werdegang anderer bis heute prominenter ägyptischer Islamisten wird hier beleuchtet. Mit diesem Werk begründete Kepel seinen Ruf als einer der führenden europäischen Islamismusforscher, dessen Position in der aktuellen Islamismusdebatte im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht.

Bis heute eine der besten Arbeiten zum Islamismus stammt aus dem Jahr 1985, Emmanuel Sivans "Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics". Sivan hatte die Kairoer und Ost-Jerusalem Buchhandlungen durchkämmt und die islamistischen Pamphlete, die er dort fand, in dieser Arbeit ausgewertet und in den Rahmen der Entwicklung des Islamismus in Ägypten gestellt. In einer späteren, erweiterten Ausgabe ergänzte Sivan sein Werk um ein Kapitel zum Einfluss der Islamischen Revolution und Ayatollah Khomeinis auf die sunnitischen Islamisten.⁸ Auch Sivans neuere Arbeiten sind grundlegend für ein Verständnis der weiteren Entwicklung des Islamismus bis 2003.⁹

⁷ Zu Qaradawi liegt noch keine europäischsprachige Monographie vor. Er ist im Westen vor allem bekannt, weil er regelmäßig in der äußerst populären Sendung „Die *shari'a* und das Leben“ im qatarischen Satellitensender *al-Jazeera* auftritt und weil er die Selbstmordattentate der *Qa'ida* kritisiert, während er diejenigen in Israel/Palästina für gerechtfertigt hält. Seine Schriften sind unter Islamisten auch in deutscher Übersetzung verbreitet. Verstreute Informationen zu Qaradawi finden sich bspw. in der Dissertation von Jan-Peter Hartung: *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abu l-Hasan Ali al-Hasani Nadwi* (st. 1999), Erfurt 2003 und im bereits erwähnten Werk von Sabine Damir-Geilsdorf.

⁸ Sivan, Emmanuel: *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, enlarged edition, New Haven and London 1990.

⁹ So beispielsweise Sivan, Emmanuel: *The Clash within Islam*, in: *Survival*, Vol. 45, No.1 (Spring 2003), S. 25–44.

3. Themen der frühen Islamismusforschung

Ende der siebziger und Beginn der 80er Jahre konzentrierte sich ein bedeutender Teil der Islamismusforschung auf Ägypten, den Iran und in geringerem Maße Syrien.¹⁰ In Syrien hatten militante Gruppierungen, die aus der Muslimbruderschaft hervorgegangen waren, aber nicht alle organisatorisch an sie angebunden waren, in den 70er Jahren den bewaffneten Kampf gegen das Regime Hafiz al-Asads (st. 2000) begonnen.¹¹ Auch in Syrien also war es vor allem die Gewaltanwendung, die das Interesse der Forschung hervorrief.¹² Eher subtile, intellektuelle Entwicklungen nachzeichnende Themen wie die Annäherung zwischen den Muslimbrüdern und den saudi-arabischen Wahhabiten¹³, die sich beispielsweise in der 1962 gegründeten Islamischen Weltliga (Rabitat al-Alam al-Islami) widerspiegeln, wurden entweder noch nicht als wichtige Themen erkannt oder aber wurden aufgrund begrenzter Ressourcen nicht behandelt.¹⁴ In Deutschland herrschte damals noch die klassische Orientalistik vor, die allgemein der gegenwartsbezogenen Forschung nur einen Platz am Rande einräumte. Zwar erschienen auch hier einzelne Artikel, der Sachstand war weitgehend bekannt, aber eigene Forschungen blieben selten.¹⁵

¹⁰ Allerdings existierten sehr früh bereits Arbeiten zu Indo-Pakistan unter Berücksichtigung der dortigen *Jama'at-i islami*, so vor allem: Binder, Leonard: Religion and Politics in Pakistan, Berkeley 1961.

¹¹ Die aufständischen Gruppierungen werden meist fälschlicherweise unter dem Sammelbegriff Muslimbruderschaft geführt.

¹² Die wichtigsten frühen Studien waren: Abdallah, Umar F.: The Islamic Struggle in Syria, Berkeley 1983; Hinnebusch, Raymond A.: The Islamic Movement in Syria. Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime, in: Dessouki, Ali E. Hillal (Hrsg.): Islamic Resurgence in the Arab World, New York 1982, S. 138–169. Spätere Studien stammen von Lobmeyer, Hans Günter: Opposition und Widerstand in Syrien, Hamburg 1995; Ders.: Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien, Berlin 1990.

¹³ Bei der Wahhabiya handelt es sich um eine zentralarabische Reformbewegung, die nach ihrem Begründer Muhammad b. Abdalwahhab (st. 1792) benannt wurde. Sie heute eine Art saudi-arabische Staatsideologie und aufgrund staatlicher Unterstützung weltweit einflussreich. Zu ihrer aktuellen Rolle in Saudi-Arabien vgl. Steinberg, Guido: Die innenpolitische Lage Saudi-Arabiens nach dem 11. September 2001, Deutsches Orient-Institut Hamburg: DOI Focus Nr. 8, Februar 2003.

¹⁴ Das Standardwerk zu diesem Thema erschien erst 1990: Schulze, Reinhard: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden (u. a.) 1990.

¹⁵ Eine Ausnahme bildete die Arbeit Johannes Reissners zur Geschichte der syrischen Muslimbruderschaft: Ideologie und Politik der Muslimbrüder

Dass die ägyptischen Islamisten im Mittelpunkt des Forschungsinteresses standen, hatte mehrere Gründe. Ägypten ist auch heute noch der mit Abstand bevölkerungsreichste Staat der arabischen Welt und kulturelle Entwicklungen in Kairo hatten schon im 19. Jahrhundert Einfluss weit über die Landesgrenzen hinaus. Außerdem versuchten seine Herrscher immer wieder, eine politische Führungsrolle in der Region zu spielen. Dies galt insbesondere seit der Machtübernahme Gamal Abd an-Nasirs (Nasser) im Jahr 1954. Auch wenn das offensichtliche Scheitern seiner panarabischen Politik im Kampf gegen Israel die ägyptische Position schmälerte und ihm in Saudi-Arabien in den 60er Jahren ein mächtiger Konkurrent erwuchs, schaute die Region doch weiterhin nach Kairo. Dem konnte sich auch die Islamismusforschung nicht entziehen.

Zudem wurde der ägyptische Islamismus tatsächlich zu einem Wegbereiter und Vorbild für Islamisten zunächst in der Region, dann auch in Süd- und Südostasien und darüber hinaus. Aus der ägyptischen Muslimbruderschaft gingen in den 40er Jahren mehrere heutige islamistische Bewegungen in den Nachbarstaaten hervor, u. a. die palästinensische Hamas, die sudanesische Muslimbruderschaft unter der Führung von Hasan at-Turabi und die syrischen und irakischen Muslimbrüder. Mit Sayyid Qutb stellte ihr ägyptischer Zweig den zumindest in der Frühzeit wichtigsten Theoretiker des militanten Islamismus, dessen Schriften bis heute unter Islamisten weltweit intensiv rezipiert werden.¹⁶

Schließlich waren es ägyptische Gruppierungen, die erstmals auf breiter Front gegen den Staat vorgingen. Dabei war die Aufsehen erregende Ermordung des Staatspräsidenten Sadat 1981 lediglich der Höhepunkt einer Serie von Anschlägen, die den ägyptischen Staat in den 70er Jahren erschütterten. Erst dadurch wurde einer breiteren Öffentlichkeit im Westen die potentielle Bedeutung des Islamismus deutlich, so dass auch ein Markt für eine erweiterte wissenschaftliche Produktion entstand.

Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli 1952, Freiburg 1980. Zu nennen ist außerdem: Forstner, Martin: Die Muslimbrüder I und II, CIBEDO Texte Nr. 24/25, Frankfurt am Main 1983-84.

¹⁶ Sein wichtigstes politisches Werk war der kleine Band „Wegzeichen“, der bis heute ein sehr einflussreiches islamistisches Pamphlet geblieben ist. Qutb, Saiyid: Milestones, Chicago, Ill. 1993. Viele seiner Gedanken finden sich schon in einem früheren Werk unter dem Titel „Soziale Gerechtigkeit im Islam“. Vgl. Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam, by William E. Shepard, Leiden (u. a.) 1996. Näher zur ägyptischen Muslimbruderschaft noch Farschid, in diesem Band.

Darüber hinaus sollte sich die Islamische Revolution im Iran 1979 als einschneidendes Ereignis auch für die westliche Forschung erweisen. Bisher hatten Modernisierungstheoretiker die akademische Szene beherrscht, die davon ausgingen, dass auch die Staaten der sogenannten Dritten Welt einen linearen Prozess durchliefen, der sie geradewegs in die (westliche) Moderne führen würde. Dass dem nicht so war, erlebten die USA und die westliche Welt 1979, als es mit Ayatollah Khomeini einem scheinbar rückwärtsgewandten Religionsgelehrten gelang, den wichtigsten amerikanischen Verbündeten in der Region, Schah Reza Pahlevi, zu stürzen. Dementsprechend war das Interesse der Wissenschaft – analog zu dem einer breiten Öffentlichkeit – an den Ereignissen im Iran sehr groß. In den folgenden Jahren erschienen zahlreiche Studien zur Islamischen Revolution, die bis heute das wohl wichtigste Einzelereignis in der Geschichte des Islamismus geblieben ist.¹⁷ In den folgenden Jahren waren es die durch die Revolutionäre selbst und ihren libanesischen Ableger der Hizbullah verübten Gewaltakte und vor allem Entführungen, die große Aufmerksamkeit erregten.¹⁸ Schiiten galten schnell als die ganz besonders radikalen Muslime.

Das übergroße Interesse an der gewalttätigen Dimension des Islamismus war insofern problematisch, als die betroffene Seite beziehungsweise ihre Apologeten zu einer Gegenreaktion herausgefordert wurden. Im folgenden Widerstreit entstanden oft Stereotypen. So wie viele Wissenschaftler ihr Interesse auf gewalttätige Phänomene lenkten, waren sie auch vor allzu schnellen Wertungen nicht frei. Viele Beobachter neigten zu extremen Interpretationen, die entweder die totalitären, gewalttätigen Elemente des Islamismus überbetonten oder aber geradezu verharmlosend mit dem Thema umgingen.

¹⁷ Arjomand, Said Amir: *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, London 1988; Keddie, Nikki: *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, London 1981. In den 90er Jahren machte sich vor allem Farhad Khosrokhavar einen Namen, indem er die Rolle der unteren Gesellschaftsschichten in der Revolution untersuchte. Vgl. z. B. Khosrokhavar, Farhad: *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris 1995.

¹⁸ Zur Hizbullah vgl. Jaber, H.: *Hezbollah: Born with a Vengeance*, London 1997. Jaber betont den Wandel, den die Hizbullah zu einer staatstragenden Kraft durchgemacht habe. Das deutsche Standardwerk zum Thema ist: Rosiny, Stephan: *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*, Berlin 1996. Zu den Entführungen der Hizbullah vgl. Ranstorp, Magnus: *Hizb'Allah in Lebanon. The Politics of the Western Hostage Crisis*, New York 1997.

Da sich die Islamismusforschung weitgehend auf die „Kernstaaten“ des Vorderen Orients konzentrierte, fand die „Peripherie“ nur wenig Aufmerksamkeit. Diese ungleichgewichtige Verteilung des Forschungsinteresses verzerrte das Bild des Islamismus mit teilweise bis heute merklichen Folgen. Oft wurde in den folgenden Jahren aufgrund des Forschungsstandes die Entwicklung des Islamismus in Ägypten für wichtiger gehalten als sie es tatsächlich war. So ist beispielsweise bis heute die Auffassung verbreitet, dass der Islamismus der gesamten Region auf die ägyptische Muslimbruderschaft zurückzuführen sei. Dabei wird beispielsweise die Rolle von schon älteren islamischen Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts wie der durch Muhammad Ibn Abdalwahhab (1704–1792) begründeten zentralarabischen Wahhabiya, der des Uthman dan Fodio (1754–1817) in Westafrika, der des Shah Wali Allah Dihlawi (st. 1762) in Indien und der nordindischen Schule von Deoband ignoriert, die den in ihren jeweiligen Heimatregionen entstehenden Islamismus maßgeblich beeinflussten.¹⁹ Mit der Ausweitung des geographischen Blickfeldes der Forscher an die Peripherie begannen sie sich zunehmend für diese Bewegungen zu interessieren. Ohne ein Studium dieser Bewegungen ist der Islamismus nicht sachgerecht zu erfassen.²⁰

4. Islamismusforschung seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes

Das Ende des Ost-West-Konfliktes (1985–1990/91) hatte auch auf die Erforschung des Islamismus Auswirkungen: Erstens gerieten kulturelle Faktoren nun eher in das Blickfeld von Forschung und Öffentlichkeit, und der Islam ist ein solcher par excellence. Zweitens versuchten Islamisten in Ägypten und Algerien seit 1992 die Macht gewaltsam zu übernehmen, was in beiden Fällen in mehrjährige bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen mündete. Sie profitierten dabei von der Rückkehr militanter Islamisten aus Afgha-

¹⁹ Ein Standardwerk zu diesen islamischen Reformbewegungen ist: Dallal, Ahmad: The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750–1850, in: Journal of the American Oriental Society 113:3 (1993), 341–59. Zur Schule von Deoband vgl. Metcalf, Barbara Daly: Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900, Princeton 1982. In einem Neudruck dieses Buches New Delhi 2002 findet sich ein Vorwort zum gegenwärtigen Forschungsstand.

²⁰ Als Beispiel des historischen Rückbezuges von islamistischen Ideologen kann Abu l-A'la al-Mawdudi (1903–1979) dienen, der Gründervater des indopakistani-schen Islamismus. Vgl. Hartung, Jan-Peter: A Contribution of Islamic Revivalists to Modernity: The *Jama'at-i islami* as a Practical Approach for the Realization of an Islamic Concept of History, in: Folia Orientalia 35 (1999), S. 41–54.

nistan und einer breiten Unterstützung der Mittelschichten für die islamistische Ideologie. Auch die zunehmende Bedeutung des islamistischen Terrorismus seit dem ersten Anschlag auf das World Trade Center 1993 wirkte sich auf das öffentliche Interesse aus. Der Islamismus wurde schrittweise zu einem immer bedeutenderen Thema, so dass Forschungen zum Thema kaum noch zu überblicken sind.

Inhaltlich wirkten sich vor allem die Ereignisse in Osteuropa prägend auf die Forschungsdiskussion aus. Sie hatten ein Interesse am Thema Staat und Zivilgesellschaft geweckt, das in das so genannte „Zivilgesellschaftsparadigma“ mündete, das nun auch auf die Gesellschaften der islamischen Welt angewandt wurde.²¹ In vielen dieser Gesellschaften wurden nun islamistische Organisationen als die wichtigsten Elemente einer Zivilgesellschaft erkannt. Problematisch war hier weniger das Konzept als solches, als vielmehr die implizit normative Konnotation des Begriffes Zivilgesellschaft. Diese wird nämlich als Instrument des Widerstands gegen autoritäre Regime gesehen, der idealerweise zu einer Emanzipation seiner Bestandteile und damit zu einer Demokratisierung führt. Die Islamisten verschaffen in diesem Prozess nämlich – angeblich – Gesellschaftsschichten Zugang zur Moderne und zum politischen Leben, die bisher in keiner Weise an der politischen Willensbildung beteiligt waren. Dementsprechend wurden Islamisten in der europäischen Forschung – solange sie nicht offen gewalttätig vorgingen und oft auch noch dann – überwiegend positiv bewertet. Die Einbindung der „gemäßigten“ Islamisten galt vielen Islamismusforschern als die Strategie zur Lösung innenpolitischer Konflikte in der islamischen Welt.

Vertreter der antiislamistischen Gegenposition betonten, dass der Islamismus prinzipiell eine autoritäre oder gar totalitäre Ideologie sei und es seinen Protagonisten vorwiegend um die Errichtung diktatorischer Gottesstaaten gehe. Diese Stimmen galten vielen Teilen der wissenschaftlichen Szene als reaktionär und rechtsgerichtet und konnten sich – zumindest in Europa – nur mit Mühe behaupten.²²

²¹ Zum Thema Zivilgesellschaft im Nahen Osten vgl. Norton, Augustus Richard: *Civil Society in the Middle East*, 2 Bde., Leiden 1995–96.

²² Zu dieser Debatte vgl. v.a. Kramer, Martin (Hrsg.): *The Islamism Debate*, Tel Aviv 1997. Hier fehlen allerdings die Argumente der deutschen Wissenschaft. Kramer beschränkt sich auf die Wiedergabe der Positionen amerikanischer, französischer, englischer und israelischer Wissenschaftler. Vgl. auch Berger, Lars: *Der Islamismus in der wissenschaftlichen und politischen*

Konkret entbrannte diese Debatte beispielsweise am Fall Algeriens. Diskutiert wurde die Frage, ob die Entscheidung der Militärs legitim war, den zweiten Wahlgang im Januar 1992 zu verhindern, nachdem sich ein überwältigender Wahlsieg der Islamischen Heilsfront (FIS) abzeichnete. Kritiker vertraten die These, dass man die Islamisten in einen Demokratisierungsprozess einbinden müsse. Befürworter des Staatsstreichs verwiesen darauf, dass damit die Machtübernahme einer totalitären Bewegung verhindert worden sei. Sie zogen oft Parallelen zur Machtergreifung der deutschen Nationalsozialisten, die man ebenso mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln hätte verhindern müssen. Ein zweites, etwas weniger spektakuläres Beispiel für die Debatte betraf die Einschätzung der jordanischen Muslimbrüder, die gemeinhin als innenpolitisch besonders gemäßigt gelten.²³ In der Forschung dominierte in den 90er Jahren die Auffassung, sie stünden loyal zum jordanischen Königshaus, wie sie auch selbst immer wieder beteuerten. Mehrere Forscher zogen aus der zumindest vordergründig erfolgreichen Einbindung der jordanischen Muslimbrüder in das politische System die Schlussfolgerung, gemäßigte Islamisten sollten allgemein an der Macht beteiligt werden.²⁴ Kritiker hielten das staatstragende Gebaren der Muslimbrüder für eine pragmatische Maske, die sie sofort herunterreißen würden, sollte sich die Chance zur Machtergreifung bieten.

Inhaltlich ging die Islamismusforschung in den 90er Jahren weit über die bis dahin gängigen Bewegungen hinaus. Jetzt wurde die Konzentration auf die Kernstaaten überwunden und stärker als bisher die sog. "Peripherie" der islamischen Welt berücksichtigt. Islamistische Bewegungen in Afrika, in Asien und Südostasien, aber auch in Saudi-Arabien gerieten immer stärker in den Blickpunkt. Auch Islamismus in der Diaspora wurde zu einem Thema.

In Deutschland befand sich die Islamismusforschung immer noch in einer Nische, aber jetzt gab es einige Forscher, die sich hauptsächlich mit Fragen des Islamismus befassten.²⁵ Seit Beginn der 90er Jahre liegen einige grundlegende Studien und eine steigende Zahl von

Debatte in den USA, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 12 (2002), Nr. 4, S. 1601-1620.

²³ Die außenpolitische Orientierung eignet sich selten für eine Kategorisierung islamistischer Bewegungen, da sie alle ausgesprochen antiisraelisch und antiamerikanisch auftreten.

²⁴ Vgl. z. B. Robinson, Glenn E.: Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan, in: the Middle East Journal 51 (1997), S. 373-378.

²⁵ Einschlägig sind die Arbeiten von Gudrun Krämer. Vgl. v. a. Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999.

Dissertationen vor, deren Autoren sich des Themas annahmen. Die bis dato konservative Ausrichtung der deutschen Orientalistik widerspiegelnd, befassten sich Nachwuchswissenschaftler aber immer noch eher mit islamischen Reformbewegungen als mit dem Islamismus des 20. Jahrhunderts. Hierfür sprechen durchaus auch inhaltliche Gründe, da gerade die Erforschung der islamischen Reformbewegungen häufig bedeutendere Erkenntnisgewinne als die Islamismusforschung bringt. Denn die Entstehung islamistischer Bewegungen erfolgte häufig in Auseinandersetzung mit oder aufbauend auf diesen älteren Gruppierungen. So ist die Studie Barbara Metcalfs zur Schule von Deoband (*Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*) bis heute unerlässliches Handwerkszeug für jeden, der sich mit dem Thema Islamismus in Südasien befasst.²⁶ Die Taliban sind ohne den Rückbezug auf Deoband nicht zu verstehen.²⁷ Ähnliches gilt für Usama Bin Laden, al-Qa'ida, und die saudi-arabische Wahhabiya. In der deutschen Forschung hat vor allem diese zentralarabische Reformbewegung großes Interesse gefunden.²⁸ Da Saudi-Arabien seit 1973 zum wichtigsten Financier islamistischer Bewegungen weltweit wurde und auch der saudi-arabische Islamismus zu einem weltpolitisch bedeutenden Faktor wurde, erweisen sich diese Forschungen immer mehr als zentral für ein tieferes Verständnis aktueller Entwicklungen.

²⁶ Metcalf 1982. Zu Südasien vgl. auch die beiden Monographien von Seyyed Vali Reza Nasr: *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Berkeley 1994; *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York 1996. Zur Kritik an einigen Thesen Nasrs vgl. Hartung, Jan-Peter: Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne: Abu 'l-A'la Maududi und die Jama'at-i Islami, in: Reetz, Dietrich (Hrsg.): *Sendungsbewußtsein und Eigennutz: Zum Selbstverständnis islamischer Mobilisierung*, Berlin 2001, S. 107–126.

²⁷ Metcalf, Barbara D.: "Traditionalist" Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs, *ISIM Papers* 4, Leiden 2002.

²⁸ Ende, Werner: Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kultur-politischen Situation, I-IV, in: *Orient* I: 22 (1981)3, S. 377–390; II: 23 (1982)1, S. 21–35; III: 23 (1982)3, S. 378–393; IV: 23 (1982) 4, S. 524–539; Peskes, Esther: *Muhammad b. Abdalwahhab (1703–92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhabiya*, Beirut 1993; Steinberg, Guido: *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten (1902–1953)*, Würzburg 2002.

5. Ein Niedergang des Islamismus? Gilles Kepels Jihad-Studie

Seinen publizistischen Höhepunkt fand dieses Jahrzehnt in Gilles Kepels großer Islamismusstudie "Jihad".²⁹ Er schloss darin implizit an "Das Scheitern des politischen Islam", ein Buch Olivier Roys von 1992 an, in dem dieser bereits das Scheitern des Islamismus konstatiert hatte. Vor dem Hintergrund der damals drohenden Machtübernahme der Islamischen Heilsfront (FIS) in Algerien, die er selbst für unumgänglich hielt, und weiterer, damals übersehbarer Erfolge der Islamisten war dies eine gewagte These.³⁰ Vor allem wird hier deutlich, dass Roys Argument durchaus nicht den Islamismus im herkömmlichen Verständnis zum Gegenstand hatte. Obwohl sein Werk damals nicht die Breitenwirkung erzielte, die Kepels Buch einige Jahre später hatte, ist ein Verständnis seiner Thesen für die Auseinandersetzung mit der späteren Entwicklung grundlegend.

Roy unterscheidet zwischen zwei Formen des politischen Islam, nämlich Islamismus einerseits und Neofundamentalismus andererseits. Islamismus ist demnach eine Variante des politischen Aktivismus, die nach politischer Macht strebt und auf die Errichtung eines islamischen Staates abzielt. Der Islamismus der Islamischen Republik Iran ist solch ein Fall, der einzige – so Roy – bisher erfolgreiche. Neo-Fundamentalismus (oder Salafismus³¹) bezeichnet

²⁹ Kepel, Gilles: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München und Zürich 2002. Es handelt sich hierbei um die deutsche Übersetzung von: Kepel, Gilles: Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris 2000.

³⁰ Roy, Olivier: L'échec de l'Islam politique, Paris 1992 [engl. Übers. The Failure of Political Islam, London (u. a.) 1995]. Zum Thema Algerien vgl. ebd. S. 9. Im Jahr 2000 erschien in Frankreich ein weiteres Buch, in dem der Niedergang des Islamismus diskutiert wurde: Basbous, Antoine: L'Islamisme, une révolution avortée, Paris 2000.

³¹ Als *Salafiyya* wird gemeinhin eine amorphe Strömung in der islamischen Geistesgeschichte bezeichnet, deren Anhänger sich das Leben der frommen Altvorderen (arab. *as-salaf as-salih*) zum Vorbild genommen haben um auf dieser Grundlage modernes Leben zu gestalten. Er wurde zunächst auf islamische Reformisten seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (z. B. Muhammad Abduh, Jamal ad-Din al-Afghani) angewandt, denen es vor allem darum ging, dem Islam durch den Rückgriff auf die Quellen bei gleichzeitiger Überspringung der Tradition den Weg in die Moderne zu öffnen. Es handelte sich dabei um den Versuch, einen Kompromiss zwischen radikalen Modernisierern und den Traditionalisten zu finden. Vgl. Shinar, P./Ende, Werner: Art. „Salafiyya“, in: Encyclopedia Islamica, 2. Auflage, Bd. XIII, S. 900–909. Heute hat sich sein Bedeutungsinhalt enorm erweitert; seine Verwendung verwirrt den Leser eher als dass er zu einem besseren Verständnis beiträgt. M.E. wird er dadurch als Instrument zur Analyse neuerer Bewegungen ungeeignet.

hingegen den Versuch, islamische Idealgesellschaften nach dem Muster der Frühzeit der Muslime im Mekka und Medina des 7. Jahrhunderts zu schaffen, dies aber i.d.R. nicht durch den Versuch der Machtübernahme, sondern durch einen Wandel des sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebens.³² Er schaffe keine neuen politischen „Politikformen“, sondern beschränke sich auf die Durchsetzung der shari'a. Der Neo-Fundamentalismus werde besonders durch den saudi-arabischen Staat gefördert, der seine eigene Legitimität aus dem Bündnis mit den neofundamentalistischen wahhabitischen Religionsgelehrten beziehe. Das wichtigste Beispiel aber – so Roy – sei die indopakistanische transnationale Organisation Tablighi Jamaat.³³ Die zunehmende Attraktivität des Neo-Fundamentalismus schwäche daher den Islamismus, dem es außer im Iran nie gelungen sei, die politische Szene im Vorderen Orient tiefgreifend zu verändern und der mittlerweile (also 1992) an historischer Wirkungsmacht deutlich verloren habe.³⁴ Er sei an seinem wichtigsten Ziel, der Errichtung islamischer Staaten, gescheitert und werde nun immer mehr durch den Neo-Fundamentalismus abgelöst. Dieser aber sei im Gegensatz zum Islamismus nicht revolutionär.

Kepels Argumentation ist stärker soziologisch als ideologiekritisch geprägt. Kurz zusammengefasst lautet seine These, der Islamismus befinde sich seit 1989 im Niedergang. Die Flucht in den Terrorismus sei lediglich ein Indiz für die Schwäche einer Bewegung, die seit der ersten Hälfte der 90er Jahre in keinem Land mehr in der Lage sei, diejenigen Schichten zu mobilisieren, ohne die eine Machtübernahme nicht möglich sei: die arme städtische Jugend, die religiös-konservativen Mittelschichten und die islamistische Intelligenz.

Die analytische Rückbindung der islamistischen Ideologie auf ihre gesellschaftlichen Träger durchzieht das gesamte Buch Kepels und macht eine seiner wichtigsten Stärken aus. In den Worten des Autors: „Anziehungskraft und Begrenzung einer Ideologie hängen von ihrer gesellschaftlichen Verzahnung ab.“³⁵ Stark seien die Islamisten immer nur dann gewesen, so Kepel, wenn es ihnen gelang,

³² Eines der wichtigsten Instrumente neo-fundamentalistischer Bewegungen zur Kontrolle der öffentlichen Moral sind bestellte Tugendwächter nach dem Muster der saudi-arabischen Religionspolizei. Zum saudischen Fall vgl. Steinberg, Guido: Glaube und Macht. Die saudi-arabische Religionspolizei, in: Stanisavljevic/Ralf Zwengel (Hrsg.): Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam (Mostar Friedensprojekt e. V.) 2002, S. 75–108.

³³ Zu Details zu dieser Bewegung s. u.

³⁴ Roy 1992, S. 9.

³⁵ Kepel 2002, S. 48.

die drei genannten Gruppen zu vereinen, deren Interessen einander eigentlich zuwiderliefen.

Die mittellose städtische Jugend entstand demnach in allen Staaten der islamischen Welt als Folge der Bevölkerungsexplosion und der Landflucht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Damals erhielt sie erstmals eine Ausbildung, die ihr aufgrund der verbreiteten Arbeitslosigkeit jedoch nicht den erhofften sozialen Aufstieg erlaubte. Ihr Interesse galt und gilt vorwiegend einer Verbesserung ihrer individuellen Situation. Bei den religiös-konservativen Mittelschichten handele es sich teilweise um die Nachkommen der traditionellen Kaufleute, die im Laufe staatlicher Modernisierung unter Dynastien und Militärregimen von der politischen Macht ausgeschlossen wurden, an der sie vorher teilgehabt hatten. Sie wollten Einfluss und Macht zurückgewinnen. Ihr schlossen sich aber auch Ärzte, Ingenieure und Geschäftsleute an, „neue“ Mittelschichten. Angeführt wurden sie von islamistischen Intellektuellen, die meist naturwissenschaftliche und technische Fächer studiert haben.

Kepel unterscheidet vier Phasen des Islamismus. Eine Entstehungsphase bis 1967, eine Phase des Umschwungs von 1967 bis 1979, die dritte der Ausbreitung und Widersprüche von 1979–1989 und seitdem eine vierte „Zwischen Gewalt und Demokratisierung“. Die Niederlage der Araber im Sechstagekrieg gegen Israel 1967 leitete den Aufstieg des Islamismus ein, der bis 1979 andauerte. In diesen Jahren bildete sich aufgrund des Bevölkerungswachstums eine zahlenmäßig starke mittellose Jugend aus. Es gelang jedoch nur durch eine „Fokussierung auf die sittlichen und kulturellen Dimensionen der Religion“, ein Bündnis der sehr heterogenen drei Teilelemente islamistischer Gruppierungen zu schmieden. Die soziale Programmatik der Islamisten blieb aufgrund der Interessengegensätze der Teilgruppen nur sehr vage. Jeder Teil der Bewegung, so Kepel, konnte „diese Programmatik aufgrund der Mehrdeutigkeit der religiösen Sprache nach Belieben interpretieren.“³⁶ Die Machtübernahme scheiterte in all den Fällen, in denen sich die frommen Mittelschichten und die Jugend entzweiten und die Intellektuellen sie nicht gemeinsam mobilisieren konnten. In diesen Fällen bildeten sich rivalisierende islamistische Gruppierungen. Nur im Iran 1979 gelang es Ayatollah Khomeini, die Widersprüche zwischen den drei Gruppen bis nach dem Sieg der Revolution zu überdecken. Dies

³⁶ Kepel 2002, S. 89.

wirkte auf die Islamisten in der islamischen Welt und auch andere Revolutionäre ermutigend.³⁷

Von 1979 bis 1989 erlebte der Islamismus seine größte Ausbreitung, ohne dass seine Protagonisten jedoch verhindern konnten, dass sich seine inneren Widersprüche verschärften, was zu zahlreichen internen Konflikten führte. Das wichtigste Ereignis dieser Jahre sei der afghanische Jihad gewesen, der in der Wahrnehmung der Islamisten alle anderen Themen wie vor allem den israelisch-palästinensischen Konflikt verdrängte. Sie alle identifizierten sich nun mit der afghanischen Sache. Ende der 80er Jahre standen die Islamisten tatsächlich auf dem Zenit ihrer Macht. In der palästinensischen Intifada löste die Hamas die PLO als dominante revolutionäre Gruppierung ab. In Algerien schickte sich die Islamische Heilsfront scheinbar an, die Macht zu übernehmen. Im Sudan übernahm der Islamist Hasan at-Turabi gemeinsam mit den Militärs die Macht und die sowjetischen Truppen zogen sich aus Afghanistan zurück. Gleichzeitig eroberte der islamistische Diskurs neue Räume: Mit seinem fatwa gegen den Schriftsteller Salman Rushdie bezog Khomeini auch die westliche Welt ein. Zudem befreite der Zusammenbruch des Ostblocks muslimisch geprägte Länder im Kaukasus, auf dem Balkan und in Zentralasien, so dass hier scheinbar auch neuer Raum für neue Ideologien frei wurde.³⁸ Doch trotz all dieser Erfolge erwies sich das den islamistischen Bewegungen zugrundeliegende Bündnis als nicht stabil genug. Im Verlauf der folgenden Auseinandersetzungen mit den Machthabern der islamischen Welt löste es sich schnell.

Schon der zweite Golfkrieg 1990/91 bewirkte, dass der in den 80er Jahren mühsam erarbeitete islamistische Konsens zerbrach. Die saudi-arabische Regierung hatte mit Hilfe ihrer Ölgelder fortwährend das Bündnis mit den religiös-konservativen Mittelschichten der islamischen Welt gesucht. Ihre Finanzierung hatte oft den Konsens zwischen Mittelschichten und der städtischen Jugend erhalten. Vor dem Hintergrund des amerikanischen Truppenaufmarschs in Saudi-Arabien und der folgenden „Befreiung“ Kuwaits aber wandte sich die radikale Stadtjugend gegen die einstigen Förderer und zog auch Teile der Intellektuellen und Mittelschichten mit sich. Fortan eignete sich der Islamismus nicht mehr zu einer breiten gesellschaftlichen Mobilisierung. Folgerichtig spalteten sich die „Jihadis“ ab und wandten sich immer mehr dem Terrorismus zu. In den folgenden Jahren zerstreuten sie sich in den diversen Kampfgebieten der Peri-

³⁷ Kepel 2002, S. 137f.

³⁸ Kepel 2002, S. 252.

perie der islamischen Welt, in Bosnien, Tschetschenien, Kaschmir und Afghanistan.

Das Jahr 1996, so Kepel, sollte sich als Wendepunkt erweisen, der den Niedergang des Islamismus beschleunigte. Denn damals erlitt die islamistische Bewegung an allen Fronten, die sie in den frühen 90er Jahren eröffnet hatte, Niederlagen. In Bosnien blieb nach dem Dayton-Abkommen von 1995 kein Spielraum mehr für militärische Aktivitäten; in Ägypten und Algerien war die Gewalt außer Kontrolle geraten und die Niederlage abzusehen. Nun löste sich das Bündnis zwischen armer städtischer Jugend, religiös-konservativen Mittelschichten und islamistischer Intelligenz vollends auf. Vor allem die Mittelschichten wandten sich ab, so dass fortan keine Machtübernahme mehr möglich werden sollte.

Der Terrorismus der Qa'ida, so Kepel im dritten Teil seines Werks, sei lediglich der erfolglose "Versuch, die Dynamik des bewaffneten Kampfes neu zu beleben". Der exzessiven Gewaltanwendung entspreche ein entsprechend beschleunigter Zerfall der islamistischen Bewegung. al-Qa'ida habe jeglichen Kontakt zu einer sozialen Basis verloren, so dass nicht einmal mehr klar sei, welchen Interessen ihre Aktionen noch dienen sollen.

Nunmehr im Konflikt mit der mittellosen Jugend, bleibe den Mittelschichten, so Kepel in seinem Schlusskapitel („Auf dem Weg zur muslimischen Demokratie“), keine Alternative mehr, als ein Bündnis mit den säkularen Mittelschichten einzugehen und sich wieder der bürgerlichen Gesellschaft zuzuwenden. Diese Trendwende sei mit dem Sieg Mohammad Khatamis bei den iranischen Präsidentschaftswahlen 1997 deutlich zum Ausdruck gekommen und habe sich seither zu einem breiten Trend in islamischen Ländern entwickelt. Es fänden sich immer mehr Beispiele für eine Zusammenarbeit der Islamisten mit den säkularen Mittelschichten. Dies drücke sich ideologisch im Bemühen der Islamisten aus, eine muslimische Form der Demokratie zu suchen. Dem Westen obliege es nunmehr, die weitere Entwicklung des Islamismus zu beobachten. Die wichtigste Frage sei, inwieweit die Regierungen in der islamischen Welt die sich ihnen durch diesen Paradigmenwechsel bietende Chance nutzten, indem sie dem Wunsch nach innenpolitischen Reformen Rechnung trügen. Wenn nicht, seien neue Konflikte schon vorprogrammiert.³⁹

Nach dem 11. September 2001 revidierte Kepel seine Auffassungen nicht, sondern bekräftigte sie in seinem Vorwort zur deutschen

³⁹ Kepel 2002, S. 35.

Ausgabe seines Buches vom Januar 2002. Der Terroranschlag sei nur vor dem Hintergrund der schwindenden Mobilisierungskraft des Islamismus verständlich, da es sich um einen ebenso verzweifelden wie sinnlosen Versuch handele, seinen Niedergang aufzuhalten.

Es war sicherlich legitim, Ende des 20. Jahrhunderts eine Bilanz zu ziehen, vor allem vor dem Hintergrund der neuen Entwicklungen im Islamismus in der zweiten Hälfte der 90er Jahre. Dennoch erntete die Arbeit Kepels in Fachkreisen und auch darüber hinaus heftige Kritik. Zum einen bot er im Detail viele Angriffsflächen, da er den Islamismus insgesamt abzudecken vorgab, hierbei allerdings in vielen Fällen auf Vorarbeiten anderer angewiesen war. Seine Argumentation zum ägyptischen Islamismus ist beispielsweise durchgehend überzeugender als die zum Thema Saudi-Arabien. Vor allem in Frankreich kritisierten einige Gegner Kepels seine stark schematisierende Darstellung und seine sozioökonomisch orientierte Argumentation; dies geschah häufig aus der Perspektive des Länderspezialisten.⁴⁰ In der Kulturzeitschrift *Esprit* beispielsweise fanden sich die Gegner der These Kepels zusammen.⁴¹

Wichtiger aber ist, inwieweit Kepels These von einem Niedergang des Islamismus zutrifft. Da Terrorismus allzu oft eine Strategie der Schwäche in asymmetrischen Konflikten ist, kann der Verweis auf die Anschläge des 11. September nicht als Gegenargument genügen. Während die These Kepels als Hinweis auf eine zu beobachtende Tendenz zutrifft, ist sie bei weitem zu apodiktisch formuliert. So schreibt er: „In dieser nun beginnenden Phase wird die islamische Welt zweifellos gerade in die Moderne eintreten und dabei mit einer unerhörten Wucht mit der westlichen Welt verschmelzen – insbesondere durch die Emigrationsbewegungen und ihre Folgen sowie durch die Revolution der Kommunikations- und Informationstechnologie.“⁴² Diese Schlussfolgerung ist verfrüht. Zwar trat der Islamismus 1996 in eine Schwächephase, doch ist es voreilig, auf Grundlage dieser Beobachtung sein Ende zu verkünden. Seit in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts die ersten islamistischen Bewegungen auftraten, war er nicht durchweg im Aufstieg begriffen und erlebte viele Niederlagen. Ebenso wie er trotz aller gegenläufigen Entwicklungen in immer neuer Form und an neuen Orten Wir-

⁴⁰ So beispielsweise François Burgat in einem Interview mit *Le Monde* vom 14.11.02. Burgat selbst hat ein empfehlenswertes Islamismus-Buch geschrieben. Burgat, François: *Face to face with Political Islam*, London 2003.

⁴¹ Août-septembre 2001. Eine leider nicht sehr ausführliche Wiedergabe des Inhalts findet sich in *Le Monde* vom 14.11.02 (Le "post-islamisme", réalité ou vue de l'esprit).

⁴² Kepel 2002, S. 27.

kungskraft gewann, ist sein Niedergang heute noch nicht abzusehen. Vor allem die weite Verbreitung islamistischer Lehrinhalte in den Schulen der islamischen Welt, die vielfältigen sozialkaritativen Aktivitäten und die fortgesetzte Bedeutung all derjenigen Gruppierungen, die Olivier Roy als neofundamentalistisch einstuft (die gemeinhin jedoch als islamistisch aufgefasst werden) sprechen gegen die Schlussfolgerungen Kepels. Ihr soziokultureller Erfolg kontrastiert mit ihrem politischen Scheitern. Vor diesem Hintergrund muss jede Bilanz vorläufig sein. Die Frage nach neuen Ausprägungen des Islamismus und wie mit ihnen umgegangen werden sollte, muss zukünftig vermehrt diskutiert werden.

Richtig sind seine Schlussfolgerungen, was die Zukunft der islamischen Welt betrifft, sollten die Regierungen dort nicht positiv auf die zu beobachtende Liberalisierung des Islamismus reagieren. Es ist heute schon abzusehen, dass diese ihre Politik in absehbarer Zeit nicht im Sinne Kepels ändern werden. Wie die Verfasser des zweiten Teils des Arab Human Development Report der Vereinten Nationen 2003 feststellten, haben die Regierungen seit September 2001 zumindest in der arabischen Welt repressive Maßnahmen gegen innenpolitische Gegner unter dem Vorwand der Terrorismusbekämpfung verschärft.⁴³ Hier ist Kepels These vorbehaltlos zuzustimmen, dass diese Politik langfristig zu neuen Konflikten führen wird, auch wenn diese nicht notwendigerweise terroristischer Natur sein werden.

Ein wichtiges Beispiel für diesen Trend ist der Iran. Nach dem Scheitern der Reformpolitik Präsident Khatamis ist hier eher eine Verfestigung der Herrschaft der Konservativen zu beobachten. Ihre Politik erhöht so die Gefahr gewaltsamer Zusammenstöße mit der Opposition in naher oder auch ferner Zukunft. Von der Trendwende im Jahr 1997, die Kepel ausgemacht haben will, bleibt zumindest auf Regierungsebene nicht viel übrig.

6. Islamismusforschung seit dem 11. September

Nach dem 11. September fand die Islamismusforschung ein bisher ungeahntes Interesse der Öffentlichkeit. Dabei deutet sich bereits an, dass der Trend zur Befassung mit muslimischen Diasporen anhalten wird. Ein wichtiges Augenmerk gilt jetzt der "Peripherie", wohin sich viele Extremisten zurückgezogen haben (Afghanistan, Südostasien, Zentralasien) und wo ihre Aussichten, politisch eine Rolle zu spielen,

⁴³ Der Bericht findet sich ebenso wie sein erster Teil auf der Webseite des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen www.undp.org.

zumindest in den letzten Jahren größer waren als in den repressionsgeübten arabischen Ländern.⁴⁴

Die Organisationsstruktur der Qa'ida fand jetzt großes Interesse. Vor allem ihr transnationaler Charakter wurde aufmerksam behandelt, auch, weil Teile der Nahostwissenschaften noch im letzten Jahrtausend Konzepte der „Transnationalität“ und „Translokalität“ zu bearbeiten begannen. Länderübergreifende Themen wurden vermehrt behandelt. Ein Beispiel für diesen Trend war die wachsende Zahl von Studien zu den Bewohnern von Hadramaut im Südjemen. Dabei handelte es sich um ein großes Wüstental beziehungsweise eine Region, deren Einwohner aufgrund der schwierigen Lebensbedingungen im Laufe des 19. Jahrhunderts in alle Anrainerregionen des Indischen Ozeans emigrierten und Diasporagemeinschaften in Ostafrika, im saudi-arabischen Hijaz, in Südinien und vor allem in Malaysia und Indonesien gründeten.⁴⁵ Diese Forschungen finden jetzt auch unter dem Islamismusaspekt großes Interesse, da sich herausgestellt hat, dass al-Qa'ida die Netzwerke von Hadramis in den Anrainerstaaten des Indischen Ozeans nutzt.

In der Islamismusforschung schlug sich die Tendenz zur Erforschung transnationaler Phänomene bisher nur begrenzt nieder, dürfte in den kommenden Jahren jedoch an Bedeutung gewinnen. Eines der wichtigsten Beispiele für transnationale islamistische Gruppierungen ist die indo-pakistanische Tablighi Jamaat (Gemeinschaft der Botschaft/Verkündigung). Bei ihr handelt es sich um eine Bewegung, die sich selbst als unpolitisch beschreibt, die aber dennoch die Vision einer puritanischen islamischen Idealgesellschaft mit vielen Islamisten teilt.⁴⁶ Die Tablighis heben zwar nicht auf den politischen Überbau als Bedingung der Möglichkeit frommen Lebens ab, aber

⁴⁴ Besonders die Arbeiten des pakistanischen Journalisten Ahmed Rashid, *Heiliger Krieg am Hindukusch. Der Kampf um Macht und Glauben in Zentralasien*, München 2002 und *Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad*, München 2001 sind populär und sehr gut.

⁴⁵ Vgl. neuerdings: Freitag, Ulrike: *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut. Reforming the Homeland*, Leiden (u. a.) 2003.

⁴⁶ Zu nennen ist vor allem der Sammelband: Masud, Muhammad Khalid (Hrsg.): *Travellers in Faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden 2000. Es handelt sich hierbei um einen Tagungsband einer Veranstaltung von 1990. Das ältere Standardwerk zur Bewegung, das allerdings auf apologetischen Quellen beruht, ist Haq, M. Anwarul: *The Faith Movement of Muhammad Ilyas*, London 1972. Für den deutschen Leser bieten sich vor allem an: Faust, Elke: *Die Jama'at at-Tabligh als Teil und Gegenstück der politischen islamischen Bewegung. Untersuchungen in Marokko*, in: Reetz 2001, S. 55–77. Vgl. auch die genannte Dissertation von Jan-Peter Hartung.

die Verbreitung frommen Lebens soll letzten Endes auch den islamischen Staat verwirklichen.

Die Bewegung wurde von dem Inder Muhammad Ilyas (gest. 1944) in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts gegründet. Ilyas ging es vor allem um die Bewahrung islamischer Frömmigkeit und Lebenspraxis einer Minderheit im mehrheitlich von Hindus bewohnten Indien. Deshalb vertrat er eine unpolitische Wiederbelebung gottgefälligen Lebens in detailgenauer Nachahmung des Propheten. Zu diesem Zweck sollten seine Anhänger in kleinen Gruppen durch die Lande ziehen und Muslime zum Gebet und zu einem Leben nach dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährten auffordern. Tablighis traten im Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend auch international auf, und die Bewegung verbreitete sich weltweit. Der regionale Schwerpunkt der Aktivitäten der Tablighi Jamaat liegt dennoch weiterhin in Südasien, vor allem in Pakistan; konkurrierende Zentralen finden sich in Delhi und Raiwind/Pakistan. Ihr jährliches Treffen in Raiwind bei Lahore gilt als zweitgrößte Zusammenkunft von Muslimen nach der Pilgerfahrt von Mekka. Außerdem ist die Tablighi Jamaat in Nordafrika, den USA und Europa aktiv, wo sie vor allem unter südasiatischen und maghrebischen Gastarbeitern Anhänger hat. Sie geriet nach dem 11. September verstärkt in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses, da Anhänger der Tablighi Jamaat von militanten Bewegungen rekrutiert wurden oder aber Einrichtungen und Einzelgruppen der Tablighi Jamaat zur Rekrutierung oder zu logistischen Hilfeleistungen genutzt wurden.⁴⁷

Ein weiteres wichtiges Beispiel für eine transnational organisierte islamistische Bewegung ist die ursprünglich palästinensische Islamische Befreiungspartei (Hizb at-Tahrir). Sie wurde 1953 in Amman von dem palästinensischen Muslimbruder Taqi ad-Din Nabahani (1904–1978) gegründet. Er und seine Anhänger kritisierten die fehlende Unterstützung der nicht palästinensischen Muslimbrüder für den Kampf ihrer Glaubensgenossen gegen Israel. Sie zielten primär auf eine Befreiung Palästinas ab, daher ihr Name. Seit den 1970er Jahren aber hat die Bewegung – vor allem nach dem Tode Nabahanis – ihren starken Palästina-bezug zugunsten der Forderung nach einem Kalifat verloren, das die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen umfassen solle. Die Parteiführung scheint heute in London angesiedelt zu sein. Bisher trat die Befreiungspartei nicht nachgewiesenermaßen selbst gewalttätig auf, verfolgt ihre Bestre-

⁴⁷ Bekannt wurde der Fall des amerikanischen Talib, John Walker Lindh („Taliban John“).

bungen aber mit rhetorischer Militanz.⁴⁸ Dabei hat sie vor allem in Europa und Zentralasien in den letzten Jahren viele Anhänger gewonnen und könnte eine der wichtigsten islamistischen Bewegungen der Zukunft werden.⁴⁹ Dies gilt auch für eine Abspaltung der Befreiungspartei namens „al-Muhajiroun“ unter der Führung des Syrer Umar Bakri, der ebenso wie die Mutterbewegung verbal radikal auftritt und ein alle muslimische Gesellschaften umfassendes Kalifat anstrebt.⁵⁰

Die Islamismus-Debatte wird auch in Deutschland seit einigen Jahren geführt, wenn auch auf niedrigerem Niveau und mit geringerer öffentlicher Aufmerksamkeit (und geringerer Sachkenntnis der Öffentlichkeit) als beispielsweise in Frankreich. Beginnend in den 80er und mit steigender Tendenz in den 90er Jahren befasst sich die Wissenschaft intensiv mit Islamisten in Deutschland.⁵¹ Zuweilen spiegelt sich diese Debatte auch in einer breiteren Öffentlichkeit wider, meist zwischen den Polen Apologie und Anti-Islamismus.⁵² Der prominenteste Vertreter der These, dass der

⁴⁸ Der Bundesminister des Innern hat dieser im Ausland ansässigen extremistischen Organisation am 15.01.2003 unter anderem deshalb die Betätigung in Deutschland verboten, weil sie Gewaltanwendung als Mittel zur Durchsetzung politischer Belange befürwortet und insbesondere im Rahmen ihrer antijüdischen Hetzpropaganda zur Tötung von Juden auffordert. Im Übrigen verneint sie das Existenzrecht des Staates Israel und ruft zu seiner Vernichtung auf, so dass sich ihre Tätigkeit auch gegen den Gedanken der Völkerverständigung richtet.

⁴⁹ Das Standardwerk zur Islamischen Befreiungspartei ist: Taji-Faruqi, Suha: A Fundamental Quest. Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate, London 1996.

⁵⁰ Zu dieser Bewegung liegt noch keine nennenswerte Literatur vor.

⁵¹ Die m.W. erste Studie zum Thema Islamismus in Deutschland wurde vom DGB herausgegeben. Vgl. DGB – Deutscher Gewerkschaftsbund (Hrsg.): Hintergründe türkischer und extremistischer islamischer Aktivitäten in Deutschland (Sekten und Organisationen), in: Evangelischer Pressedienst Nr. 15/80 (1980), S.1-22. Das Thema Islamismus in Deutschland wurde in mehreren Überblicksdarstellungen zum Thema Muslime in Deutschland abgehandelt. Vgl. v. a. Lemmen, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001. Dort findet sich ein Überblick über den Forschungsstand. Zu nennen sind darüber hinaus vor allem Arbeiten Ursula Spuler-Stegemanns, so z. B. Kompromißlose einfache Welt. Fundamentalisten unter uns, in: Walter, Rudolf (Hrsg.): Leben ist mehr. Lebenswissen in den Religionen und die Frage nach dem Sinn des Lebens, Freiburg 1995, S.289-295. Dies.: Die Bedeutung des islamischen Fundamentalismus für türkische Arbeitsmigranten, in: Koch, Eckhardt (Hrsg.): Psychiatrie und Migration, Heidelberg 1998.

⁵² Im Jahr 2000 veröffentlichte die *tageszeitung* eine Kontroverse zum Umgang mit Islamisten in Deutschland. Die Beiträge sind abgedruckt in: Hartmann,

Islamismus unter den deutschen Muslimen nicht durchweg negativ bewertet werden sollte, ist heute der Ethnologe Werner Schiffauer. In dem Artikel „Alles ist Eines. Demokratische Kultur und Extremistischer Islam“ aus dem Jahr 2002 stellt er seine Ansichten aufbauend auf seiner Beschäftigung mit dem Kölner „Kalifatsstaat“ zusammenfassend dar.⁵³ Seine These formuliert er folgendermaßen: „Der fundamentalistische Gestus bringt aus seiner Eigenlogik heraus Entwicklungen hervor, die ihn selbst in Frage stellen und ihn – unter günstigen Voraussetzungen – von innen heraus überwinden können.“⁵⁴ Im islamistischen Rückgriff zu den Quellen, d. h. Koran und Sunna, sieht Schiffauer eine Dynamik am Werk, die zu einer Individualisierung führt, wobei der einzelne Islamist die Gesellschaft in Frage stellt und gleichzeitig die „eigene Relativität“ erfährt. Hierin sieht er aber „den eigentlichen Ursprung unserer Demokratie“. Das Fazit kann also nur sein, islamistische Organisationen und Personen gewähren zu lassen, da nur dies zu ihrer Integration in die hiesige Gesellschaft führen kann. Die Ähnlichkeit seiner Thesen und der Kepels und Roys liegt auf der Hand.

Es gibt einige Kritiker der Thesen Schiffauers. Deutlich wurde dies, nachdem Schiffauer in der „tageszeitung“ das Betätigungsverbot für die Islamische Befreiungspartei kritisiert hatte.⁵⁵ Er schrieb dort zunächst prinzipiell, dass die Islamisten „durch eine Rückkehr zur Schrift ... die ursprüngliche Kraft der Lehre wiederbeleben“ wollen. Im Rahmen ihrer „individuellen Aneignung der Schrift“ müssten sie zwangsläufig gegen das Interpretationsmonopol der muslimischen Religionsgelehrten vorgehen. Dies berge natürlich die Gefahr der Entstehung „totalitärer Lesarten“, führe aber unausweichlich zu deren Pluralisierung. Dieser Prozess habe in unterschiedlichen Formen in der gesamten islamischen Welt eingesetzt, führe dort

Thomas/Margret Krannich (Hrsg.): *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Neue Akteure in Kultur und Politik*, Berlin 2001, S. 103–119. Das wichtigste Beispiel für eine nichtwissenschaftliche antiislamistische Position ist Udo Ulfkottes „Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern“, Frankfurt am Main 2003. Das Buch ist weitgehend unbrauchbar.

⁵³ Schiffauers Buch zum Kalifatsstaat ist m.W. die einzige Monographie zu einer islamistischen Organisation in Deutschland. Vgl. Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt/M. 2000.

⁵⁴ Schiffauer, Werner: Alles ist Eines. Demokratische Kultur und Extremistischer Islam, in: Kursbuch, Heft 149, September 2002, S. 107–120 (S. 107).

⁵⁵ Schiffauer, Werner: Das Schweigen am Rande, in: taz vom 30. Januar 2003. Der Bundesminister des Innern hatte der im Ausland ansässigen Islamischen Befreiungspartei am 15. Januar 2003 die Betätigung in Deutschland verboten. Vgl. Fn. 48.

auch zur Entstehung einer demokratischen Kultur, sei aber in der europäischen Diaspora nur schwach vertreten. Verbote und der seit dem 11. September sich verstärkende Rechtfertigungsdruck jedoch verhinderten gerade diese Entwicklung und damit, „dass der Islamismus aus den islamischen Gemeinden heraus überwunden wird“.

Der Islamwissenschaftler Ralph Ghadban entgegnete darauf, wiederum in der taz, dass das Verbot von Organisationen wie der Islamischen Befreiungspartei und des Kalifatsstaates richtig sei, da sie die Demokratie bekämpften.⁵⁶ Er bezweifelt ebenso wie Schiffauer, dass eine Verbotspolitik die ideale Antwort auf die islamistische Herausforderung in Europa sei, kritisiert aber dessen allgemeines Plädoyer gegen Verbote islamistischer Organisationen. Und gerade die Islamische Befreiungspartei sei antisemitisch, antiwestlich und habe als erste islamistische Organisation die Gewalt in ihr Programm aufgenommen. Dass sie in Europa lediglich „ideologische Gewalt“ anwende, erfolge aus rein taktischen Erwägungen. Jeder Dialog aber müsse auf dem Boden des Grundgesetzes erfolgen. Wer dies nicht akzeptiere, sei nicht dialogwürdig und wer darüber hinaus Gewaltbereitschaft zeige, werde zum Objekt der Strafverfolgung.

Insgesamt gesehen gewannen nach dem 11. September die Vertreter der These, dass Islamisten keine Partner sein können, an Profil. Sie wurden nun gehört, da ihre Thesen der öffentlichen Wahrnehmung des Problems entsprachen. In den USA eskalierte diese Debatte infolge der Veröffentlichung von Martin Kramers „Ivory Towers in the Sand“, in dem er die amerikanischen Nahostwissenschaften insgesamt einer vernichtenden Kritik unterzog. Sie hätten aufgrund von politischer Voreingenommenheit die wichtigsten Entwicklungen in Politik und Gesellschaft des Nahen Ostens ignoriert. Vor allem hätten sie nicht gesehen, dass der islamistische Terrorismus die USA im Besonderen und den Westen im Allgemeinen bedrohe.⁵⁷ Die darauf folgende Debatte wurde zwar auch in Europa rezipiert, wurde hier aber mit sehr viel geringerer Schärfe und einer nur sehr eingeschränkten Breitenwirkung geführt.

7. Das Scheitern des Islamismus nach Olivier Roy

Die Gegenposition hat in Europa einflussreiche Vertreter. Neben Kepel hat vor allem Olivier Roy in den Monaten nach dem 11. September an Profil gewonnen und auch er sieht eine Moderierung des

⁵⁶ Ghadban, Ralph: Den Dialog nie gesucht, in: taz vom 8. Februar 2003.

⁵⁷ Kramer, Martin: Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America, Washington, DC 2001.

Islamismus. So bezeichnete er beispielsweise die türkische Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) als Variante der europäischen, vor allem der bayrischen Christdemokratie. Die AKP habe verstanden, dass nur die Demokratie ihr erlaube, eine politische Rolle zu spielen, und dass nur Europa sie vor der türkischen Armee schütze. Daher mache sie einen Prozess der Entideologisierung durch. Die Islamisten in der Türkei seien sehr weit auf diesem Pfad fortgeschritten, während arabische Staaten wie beispielsweise Marokko bis zu einer Demokratisierung noch mehr Zeit benötigten. Der radikale Islamismus werde nur noch etwa fünf bis zehn Jahre fortbestehen.⁵⁸

Roy fasste seinen Thesen nach dem 11. September in einem längeren Essay unter dem Titel „Der globalisierte Islam“ zusammen, in dem er ausdrücklich an sein älteres Buch über „Das Scheitern des politischen Islam“ anknüpfte.⁵⁹ Hierin beharrte er auf seiner These vom Scheitern des Islamismus, dem es auch seit 1992 (als sein vorheriges Buch erschienen war) nicht gelungen war, islamische Gottesstaaten zu errichten. Vielmehr hätten sich seine Repräsentanten als „Islamonationalisten“ immer mehr in die jeweilige nationale Politik integriert und zeichneten sich durch Programme aus, in denen sie Konservatismus und Nationalismus mit dem Kampf gegen die Korruption verbänden.⁶⁰ Der Iran sei das beste Beispiel für eine solche Nationalisierung des Islamismus, denn er habe schrittweise jegliche internationalistischen Ambitionen aufgegeben und verfolge heute eine streng interessengeleitete Außenpolitik. Gegen Ende der 90er Jahre seien die meisten islamistischen Bewegungen mehr national als islamistisch geprägt.

Der Neofundamentalismus hingegen habe seit dem Erscheinen von „Das Scheitern des politischen Islam“ an Wirkungskraft gewonnen. So zählt Roy neben der Tablighi Jamaat auch die Islamische Befreiungspartei (Hizb at-Tahrir), die saudi-arabische Wahhabiya und vor allem die Taliban zu den Neofundamentalisten. Letztere – so Roy – hätten nie wirklich versucht, einen islamischen Staat zu begründen. Bezeichnenderweise hätten sie die Bezeichnung „Staat“ abgeschafft und fortan von einem Emirats geredet. Ihnen sei die Durchsetzung der shari'a wichtiger gewesen als die Begründung

⁵⁸ Interview mit Olivier Roy in: *Le Monde*, 14. November 2002.

⁵⁹ Roy, Olivier: *L'Islam mondialisé*, Paris 2002 (erscheint London, Herbst 2003 in englischer Übersetzung unter dem Titel: *Globalised Islam. Fundamentalism, De-Territorialization and the Search for a New Umma*).

⁶⁰ Roy 2002, S. 29 und 31.

eines islamischen Staates; vielfach habe ihre Konzentration auf Sitten und Moral sogar staatlichen Interessen entgegengestanden.⁶¹

Wichtiger noch, der Neofundamentalismus habe sich auch im Westen verbreitet, nicht im Sinne einer politischen Expansion, sondern vielmehr als Ergebnis der Globalisierung im Rahmen von Migration und Revolution der Kommunikationstechniken. Er habe dabei davon profitiert, dass die islamistischen Bewegungen – aufgrund ihrer zunehmend nationalstaatlichen Orientierung – die Verbindungen zu ihren jeweiligen Diasporen schrittweise lösten. Als wichtigstes Beispiel für diese Entwicklung nennt Roy die türkische Refah Partei (und ihre Nachfolgerinnen), die die alte Bindung an die Milli Görüş in Europa immer weiter verliere.⁶² Im Westen fände eine Reislamisierung und eine Rekonstruktion muslimischer Identität in Auseinandersetzung mit den westlichen Gastgesellschaften statt. Vor allem neofundamentalistische Ideen hätten sich hier als erfolgreich erwiesen, da sie die Vergangenheit ablehnen, gegenwärtige Spaltungen überbrücken und ein universales Modell vorgeben.⁶³ Muslime im Westen hätten ihre Wurzeln wieder entdeckt, übten sie nun als eine Art Protest gegenüber der Mehrheitsgesellschaft aus und schlossen sich so enger in einzelnen Gruppen zusammen. Ihre Religiosität sei stark individuell geprägt, da im Westen die Kontrollmechanismen ihrer Heimatländer nicht mehr griffen und das Internet eine solche Kontrolle zunehmend erschwere. Insbesondere hier bilde sich eine virtuelle Gemeinschaft der Gläubigen, in der sich religiöses Wissen unter Autodidakten horizontal verbreite, jegliche Hierarchie fehle und die den Kontakt zu einer konkreten Kultur im jeweiligen Heimatland verliere. Dennoch führe dies nicht notwendigerweise zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition, sondern eher zur Ausbildung einer sehr orthodox geprägten neofundamentalistischen, dogmatischen Vulgärideologie, die ihre Repräsentanten nichtsdestotrotz als den „wahren Islam“ in einer Umgebung von Ungläubigen (die sehr wohl Muslime sein können) vertreten. Sie verbreite sich weltweit.

Der Neofundamentalismus zeichne sich theologisch durch Schriftgläubigkeit und kulturell durch eine antiwestliche Grundhaltung aus, beides Züge, die vor allem auf den Einfluss der saudisch-

⁶¹ Roy 2002, S. 49.

⁶² Roy 2002, S. 34. Als weiteres Beispiel führt er die algerische Islamische Heilsfront an.

⁶³ Roy 2002, S. 11.

wahhabitischen Interpretation des Islam zurückgingen.⁶⁴ Seine Vertreter im Westen seien meist Autodidakten, die einen sehr begrenzten Fundus von Informationen als authentisch und bindend weitergeben und sogar fatwas erteilen, was vor einigen Jahren noch undenkbar gewesen sei.⁶⁵ Diese Entwicklungen wirkten natürlich auch auf die Ursprungsgesellschaften zurück, wo die religiöse Autorität der traditionellen religiösen Eliten durch den Zugang zum Internet untergraben werde.

Roy entwirft vor allem in seinem Kapitel zu den „Muslimen im Okzident“ ein Schema, nach dem sich abschottende Gruppen von Muslimen in nichtmuslimischen Ländern über die modernen Medien, vor allem das Internet, sich einem globalisierten religiös-politischen Diskurs anschließen, um eine neue, wenn auch nur virtuelle Gemeinschaft zu begründen. Als solche treten sie gestärkt ihren Gastgesellschaften entgegen und fordern ihre Anerkennung als Verhandlungs- und Kooperationspartner. Erst diese ermögliche ihnen nämlich die weitere Einflussnahme auf die ihnen mehrheitlich reserviert gegenüberstehenden Muslime in Europa.⁶⁶

Überraschenderweise bezeichnet Roy nun auch die islamistischen Terroristen, d. h. vor allem al-Qa'ida und die algerischen Groupes Islamiques Armées (GIA), als Flügel des Neofundamentalismus, den er „jihadistisch“ nennt. Dieser zeichne sich durch eine übertriebene Interpretation der individuellen Pflicht zum Jihad aus. Dabei habe al-Qa'ida, aufbauend auf einen Kern von bereits älteren militanten Arabern in Afghanistan, im Westen entwurzelte Immigranten rekrutiert, die erst vor kurzem zu einer extremen neofundamentalistischen Islaminterpretation bekehrt worden seien. Ihr Terrorismus sei vor allem deswegen neofundamentalistisch und nicht islamistisch, weil er nicht revolutionär sei, sondern „millenaristisch und selbstmörderisch“; al-Qa'ida sei nichts mehr als eine Sekte, die keinerlei politisches Ziel mehr verfolge.⁶⁷ Die Organisation sei vollkommen „deterritorialisert“, d. h. sie verfolge keine klar definierten Ziele in bezug auf ein Heimatland mehr. Beispielsweise gehe es ihr längst nicht mehr um die Machtübernahme in Saudi-Arabien oder Ägypten. Insofern sei der islamistische Terrorismus auch keinerlei geopolitische Gefahr, sondern lediglich ein gesellschaftliches und ein Sicherheitsproblem im innenpolitischen Sinne.⁶⁸

⁶⁴ Roy 2002, S. 134.

⁶⁵ Roy 2002, S. 87.

⁶⁶ Roy 2002, S. 117.

⁶⁷ Roy 2002, S. 203.

⁶⁸ Roy 2002, S. 204.

Roy zieht aus seiner Darstellung die Schlussfolgerung, dass die spektakulären Aktionen islamistischer Terroristen keinen Aufschluss über den Zustand des Islamismus insgesamt geben. Die gegenwärtig zu beobachtende Islamisierung im Zeichen des Neofundamentalismus stehe im Gegensatz zum politischen Projekt der Islamisten und könne daher deren Niedergang auch nicht aufhalten. Roy sieht nur zwei Alternativen für die künftige politische Entwicklung der Region. Zum einen eine schrittweise Pluralisierung der politischen Systeme der Region, die gesellschaftlichen Wandel bewirke und schließlich zu einer entscheidenden Schwächung herrschender Oligarchien führen würde. Zum anderen die Kooption der Neofundamentalisten durch die herrschenden Regime ohne eine demokratische Öffnung, indem sie deren Forderungen weitgehend erfüllten und damit die Machtstrukturen weitgehend unangetastet blieben. Gerade diese Politik – die tatsächlich von vielen Regimen bevorzugt werde – habe aber zur Entstehung des jihadistischen Neofundamentalismus geführt. Sollte Regierungen in der islamischen Welt diese Politik fortführen, seien auch in Zukunft gravierende politische Konflikte zu erwarten.

8. Islamismus im Niedergang?

Ob der Islamismus nun im Niedergang begriffen ist oder nicht, selbst Gilles Kepel hat angedeutet, dass hier einiges von der Politik der Regierungen in der islamischen Welt abhängt, deren Reaktionen in den bisher zwei Jahren nach dem 11. September nichts Gutes erwarten lassen. Anstatt ihren unzweifelhaft geschwächten innenpolitischen Gegnern mehr Freiräume zuzugestehen, haben sie ihre Unterdrückung abweichender Politikmodelle eher verschärft. Dies gilt auch für die demokratische Opposition. Sollte also tatsächlich ein übergreifender Trend hin zu einer Liberalisierung oder gar Demokratisierung des Islamismus bestehen, werden seine Protagonisten keine Gelegenheit erhalten, dies nachzuweisen. Hier deuten sich tatsächlich die Konflikte der Zukunft an, ganz gleichgültig, ob künftige Oppositionelle als Islamisten oder Demokraten auftreten werden.

Überdenkenswert sind in diesem Zusammenhang die Thesen Olivier Roys. Denn tatsächlich ist es Islamisten nur in Ausnahmefällen gelungen, die Macht zu übernehmen. In Zukunft wird ihnen dies nicht leichter fallen. Andererseits bestehe ein Islamismus, den er Neofundamentalismus nennt, und der merklich an Boden gewinnt, indem er diejenigen Freiräume nutzt, die sich ihm bieten. Und die finden sich vor allem in der Kommunikation von Ideologien. Seine Be-

obachtung, dass sich ein von wahhabitischen Ideen inspirierter Vulgärislam über das Internet weltweit verbreite und neue, virtuelle Gemeinschaften schaffe, ist korrekt. Trotz aller Skepsis gegenüber seiner Terminologie weist er also auf ein großes Problem hin. Muslime weltweit und in Europa schließen sich einem Diskurs an, der aggressiv antiwestlich und antisemitisch geprägt ist und eine schriftgläubige Islaminterpretation liefert, die einem saudi-arabischen Vorbild verpflichtet ist.

Gleichzeitig besteht die Frage nach der Reformierbarkeit des Islamismus fort, vor allem in offenen Gesellschaften wie denen Europas. Sollte es tatsächlich eine dem Islamismus inhärente Tendenz zur Liberalisierung und Demokratisierung geben, dies also nicht nur Strategie oder Taktik sein, wäre es fahrlässig, diese zu missachten. Dies einschätzen zu können erfordert jedoch eine intensive Beschäftigung mit dem Thema und den handelnden Personen und vor allem gute Kenntnisse der jeweiligen Sprache des Herkunftslandes. Denn Islamisten artikulieren sich auch weiterhin in der Sprache ihres Herkunftslandes, allzu häufig mit Inhalten, die ihren Aussagen in deutscher Sprache nicht entsprechen. Die Zahl derjenigen Personen, die sachkundig an diesen Debatten teilnehmen, wächst stetig. Dennoch ist unser Kenntnisstand zur Binnenstruktur und trans- wie internationalen Vernetzung islamistischer Gruppen und Organisationen in Europa weiterhin schlecht.

Deshalb ist es dringend notwendig, die immer noch häufig auftretende Polarisierung zwischen Apologie und Antiislamismus zu überwinden. Hier finden sich bemerkenswerte Ansätze, wenn auch vor allem in der Debatte zum Islam in Deutschland deutliche Lücken bestehen. Eine Debatte, die nicht lediglich auf die Konjunktur der Gewalt in der Welt reagiert, sondern kontinuierlich geführt wird, sollte hier Abhilfe schaffen können.

Dieser kurze Überblick über den Forschungsstand sollte uns die historische Einbindung der vorherrschenden Interpretationsmodelle zum Islamismus verdeutlichen. Gegenüber allen diesen Thesen sollte gerade der gebildete Laie, der mehr denn je auf fundierte Informationen zu diesem Thema angewiesen ist, ein ausgeprägtes Misstrauen entwickeln. Die Thesen Kepels und Roys spiegeln neben allen guten Argumenten, die sie vorbringen, auch intellektuelle Trends der westlichen Welt wider und geben damit gleichzeitig Auskunft über diese Trends wie auch über das Thema Islamismus an sich. Dies gilt ebenso für die Teilnehmer an und die Thesen der deutschen Islamismusdebatte, wenn man davon denn schon von einer solchen sprechen kann.

Dr. Olaf Farschid

Staat und Gesellschaft in der Ideologie der ägyptischen Muslimbruderschaft

1. Vertreter des klassischen Islamismus

Die 1928 gegründete „Gemeinschaft der Muslimbrüder Ägyptens“ (Arab. Jamacat al-Ikhwan al-Muslimin fi Misr, kurz Muslimbruderschaft, MB) ist die älteste und zugleich bedeutendste arabische islamistische Gruppierung. Die panislamistisch orientierte Organisation ist heute, teils unter anderem Namen, in fast allen Ländern des Vorderen Orients vertreten und unterhält auch Zweige in westeuropäischen Ländern. In den meisten nahöstlichen Staaten bildet sie eine halb- bis illegale Opposition zur Regierung und hat dort vor allem die Funktion einer politischen und sozialen Bewegung „von unten“. Ihre bis in die Kolonialzeit zurückreichenden politischen Aktivitäten sowie der von ihr verstärkt seit den siebziger Jahren vorangetriebene islamistische Diskurs prägen bis heute die Öffentlichkeit in zahlreichen muslimischen Staaten. Viele MB-Mitglieder der ersten und zweiten Generation fungieren heute als politische Berater in muslimischen Ländern und bekleiden führende Positionen in internationalen Finanz- und Hilfsorganisationen.

Im Unterschied zum Jihadismus, dieser neuartigen Form des transnational operierenden islamistischen Terrorismus der „al-Qa’ida“, ist die MB dem klassischen Islamismus zuzuordnen. Anders als die – als „gebundene“ wie „nicht-gebundene“ Mujahidin (Kämpfer) organisierten – Jihadisten um Usama Bin Ladin, die den Jihad¹ als Seinsgrund und Sinnstiftung für den Einzelnen betrachten und die ihre Islamität ausschließlich durch militantes Handeln gegeben sehen, ging es Vertretern des klassischen Islamismus um die Errichtung einer „islamischen Ordnung“ innerhalb des jeweiligen Nationalstaats. Klassische Islamisten verstanden sich hierbei stets als Interessenvertreter bestimmter sozialer Gruppen – etwa des städtischen Kleinbürgertums und der Mittelschichten.

Islamisten der MB verstehen Religion nicht als Glaube und Ethik, sondern als vollkommene Lebensform und Ideologie. So erhebt die MB den aus den dreissiger Jahren stammenden Anspruch, dass es eine „Ordnung des Islam“ (nizam al-Islam bzw. nizam islami) gebe,

¹ *Jihad* hier ausschließlich in der Definition von „Kampf“ im Sinne einer kriegerischer Auseinandersetzung.

die alle Lebensbereiche zu regeln imstande sei. Dieser relativ unkonkrete Anspruch definiert die islamische Religion als ein „System“, das „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ anwendbar sein soll und das den Koran,² die als unmittelbares Gotteswort betrachtete heilige Schrift, und die sunna,³ die in „Berichten“⁴ schriftlich festgehaltenen Worte und Taten des Propheten Muhammad (gest. 632 a. D.), zur Richtschnur politischen Handelns erhebt.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen des klassischen Islamismus ist der Anspruch, dass der Islam zugleich „Religion“ und „Politik“ verkörpere. Die These, dass der Islam in seiner Geschichte eine unteilbare Einheit von Religion und Politik gewesen sei, ist allerdings historisch nicht belegbar. Vielmehr stellt sie ein vor mehr als 100 Jahren erstmals formuliertes Ideologem dar. Angesichts des Bedeutungsverlusts, den die islamische Religion in der muslimischen Welt infolge der westlichen Kolonisierung erlitten hatte, hatten sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert religiöse Reformer im seinerzeit von Großbritannien besetzten Ägypten für die Erneuerung von Religion und Gesellschaft durch die „Rückkehr zu den reinen Ursprüngen des Islam“ ausgesprochen und wollten dazu auf die „normativen Quellen“ des Koran und sunna zurückgreifen. Ähnlich den heutigen Islamisten lautete ihre theologische Prämisse damals, dass die Muslime ein Leben nach den Prinzipien des Koran und der sunna sowie der so genannten „frommen Altvorderen“ (Arab. „as-Salaf as-salih“)⁵ führen sollten.

Reform und Erneuerung des Islam sowie antikonkoloniale – und damit auch antiwestliche – Motive bestimmten in der Folge das Entstehen islamistischer Bewegungen wie der 1928 gegründeten Muslimbruderschaft. Große Anziehungskraft entfaltete islamistisches Denken nach dem Zweiten Weltkrieg, als in den dann unabhängigen arabischen Nationalstaaten nacheinander die Konzepte des

² Arab. „*al-Qur'an*“, wörtl. „das zu Lesende“ bzw. „zu Rezitierende“.

³ Arab. „*as-sunna*“, wörtl. der „Brauch“, eingedeutscht Sunna.

⁴ Arab. *hadith*, Pl. *ahadith*, eingedeutscht Hadith.

⁵ Hiervon abgeleitet ist der Begriff „Salafiya“ bzw. „Salafisten“. „Salafiya“ hat heute eine zweifache Bedeutung: Zum einen steht der Begriff für die frühen islamischen Reformer des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wie Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897) und Muhammad Abduh (1849-1905). Zum anderen bezeichnet „Salafiya“ gewaltausübende islamistische Gruppen wie beispielsweise die algerische „Groupe Salafite pour la prédication et le combat“, GSPC.

Nationalismus, des Pan-Arabismus und des Sozialismus scheiterten. Ab den späten 70er Jahren gelang es Islamisten, dieses entstandene ideologische Vakuum zu füllen und den „Islam“ als ein alternatives politisches und gesellschaftliches Modell zu präsentieren.

2. Historische Stationen

Die ägyptische MB, die größte der MB-Organisationen, durchlief verschiedene historische Phasen, von denen sich – den historischen Prozess stark verkürzend – drei Hauptphasen unterscheiden lassen. Die Anfangsphase ist dadurch gekennzeichnet, dass sich die Organisation vorrangig als religiöse Gemeinschaft verstand und der Lehre und Erziehung der Gläubigen den Vorrang gab.

In der zweiten – die 1940er und 1950er Jahre umfassenden – Phase waren ihre Aktivitäten von einer aggressiven Militanz geprägt, die in zahlreichen politischen Attentaten und Anschlägen auf Vertreter der ägyptischen Regierung zum Ausdruck kam. Die Gewaltbereitschaft der MB stand seinerzeit der zunehmenden Repression des ägyptischen Staates gegenüber, die ihren Höhepunkt 1966 in der Hinrichtung ihres Chefideologen Sayyid Qutb (geb. 1906) fand und die die Herausbildung der terroristischen Gruppen „Takfir wa’l-Hijra“⁶ und „al-Jihad al-Islami“ entscheidend beschleunigte.

Als nicht mehr gewaltorientiert gilt die ägyptische MB erst nach Abspaltung ihrer militanten Kader in den späten 1970er Jahren (Verselbständigung der Gruppen „Takfir wa’l-Hijra“ und „al-Jihad al-Islami“), auf die eine Phase der halblegalen politischen Arbeit und Bereitschaft zur Integration in das politische System folgte. Diese Entwicklung wurde nicht zuletzt durch die – in den 1970er Jahren verfolgte – Politik des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat (reg. 1970–1981) beeinflusst, der die linke Opposition dadurch zu schwächen versuchte, dass er der „islamischen Strömung“ mehr politischen Freiraum einräumte. Der später getroffene Entschluss der MB, sich im politischen System Ägyptens auch an Wahlen zu beteiligen und im Parlament mitzuarbeiten, wird teilweise als ein „Marsch durch die Institutionen“ gewertet.

⁶ Wörtl. „Exkommunizierung [des bestehenden Gesellschaftssystems] und [innere] Emigration“. Das Wort „Hijra“ (wörtl. „Auswanderung“) bezieht sich gleichzeitig auf die 622 a.D. erfolgte „Auswanderung“ des Propheten Muhammad von Mekka nach Medina, wo er die Grundlagen des islamischen Gemeinwesens schuf.

Wie sehr sowohl die Herausbildung islamistischer Bewegungen als auch ihr ideologisches Gedankengut von den jeweiligen historischen und politischen Kontexten geprägt sind, zeigen auch die ab den 1940er Jahren unternommenen Versuche, die Ideologie der MB in Einklang mit dem seinerzeit populären sozialistischen Gedankengut zu bringen. Hierzu zählt vor allem das Konzept des „islamischen Sozialismus“, das der 1945 gegründete syrische Zweig der Muslimbruderschaft zwischen den vierziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts propagierte. Zu den Autoren dieses neuen Konzepts, das seinerzeit in Konkurrenz zu entsprechenden Programmen anderer nationalistischer Parteien formuliert worden war, gehörten insbesondere Sayyid Qutb mit seinem bereits 1945 verfassten Titel „Die soziale Gerechtigkeit im Islam“ (al-^cAdala al-ijtima^ciya fi'l-islam) sowie der Führer der syrischen Muslimbruderschaft, Mustafa as-Sibai (1915–1964), der im Jahre 1950 in zwei Hörfunkreden Grundzüge seines wenig später erschienenen Buches „Der Sozialismus des Islam“ (Ishtirakiyat al-islam) dargelegt hatte.⁷

Der Grundgedanke des von der Muslimbruderschaft in Abgrenzung zum Nasserismus und zu anderen nationalistischen Ideologien propagierten „islamischen Sozialismus“ findet sich in der Doktrin, dass Wirtschaftsverhalten und Moral untrennbar seien. Entsprechend handelte es sich beim „islamischen Sozialismus“ in erster Linie um eine als „islamische Wirtschaftsordnung“ deklarierte Wirtschafts- und Sozialethik, in deren Mittelpunkt der von Sayyid Qutb und Mustafa as-Sibai geprägte Begriff der „gegenseitigen gesellschaftlichen Solidarität und Verantwortung“ (at-takaful al-ijtima^ci) und die Idee der „sozialen Gerechtigkeit“ (al-^cadala al-ijtima^ciya) standen, die bis heute eine große Anziehungskraft entfalten. Kennzeichen dieser Sozialethik sind die Lehre vom Besitz und seinem rechtmäßigen Erwerb, die Prämisse, dass Gott der einzige und alleinige Eigentümer aller materiellen Dinge sei und dass Eigentum daher an die Wahrung des Wohls der Gemeinschaft gebunden sei.⁸

3. Die Ablehnung der herrschenden politischen Systeme

Ziel islamistischer Bewegungen wie der MB war und ist es bis heute, die autokratischen Herrschaftssysteme in den muslimischen Ländern zu beseitigen, der islamischen Religion wieder mehr Einfluss zu verschaffen und einen wie auch immer gearteten

⁷ Farschid 2000: 80–82.

⁸ Ebd. 82–99.

islamischen Staat zu errichten. Die Tatsache, dass die islamistischen Gruppen eine gegen Monarchien, Militärdiktaturen und Einparteiherrschaften gerichtete Opposition bilden, hat zur Konsequenz, dass sie von diesen Staaten massiv bekämpft werden; hierzu gehören seit Jahrzehnten praktizierte Inhaftierungen, Folter und Todesstrafen. Die syrische Regierung beispielsweise schlug 1982 einen Aufstand der syrischen Muslimbruderschaft unter massivem Einsatz militärischer Mittel nieder. Die wochenlange Bombardierung des Zentrums der islamistischen Opposition im Lande, der Kleinstadt Hamah, forderte seinerzeit 20–30.000 tote Zivilisten und zerstörte den historischen Teil der Altstadt.

Die Kritik der islamistischen Bewegungen richtet sich folglich gegen fehlende politische Freiheiten und gegen extreme soziale Unterschiede. Islamisten präsentieren „den Islam“ als ein alternatives politisches und gesellschaftliches Modell, das dem kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaftssystem überlegen sei. So lautete das populärste Wahlmotto der ägyptischen Muslimbruderschaft bei den Parlamentswahlen 1987 „Der Islam ist die Lösung“. Ein weiteres Schlagwort war das der „Anwendung der shari‘a“,⁹ der islamischen Rechts- und Werteordnung, die hauptsächlich die Forderung nach Anwendung des islamischen Strafrechts und eines so genannten „islamischen Wirtschaftssystems“ umfasst.

Für die Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse in den muslimischen Ländern befürworten einige islamistische Gruppen allerdings auch den Einsatz von Gewalt. Die Gewaltbereitschaft der Gruppen hing hierbei allerdings auch von den jeweiligen politischen Verhältnissen und der Reaktionsweise des Staates ab: Dort, wo der Staat auf Repression verzichtete und ihnen politische Betätigung und eine Teilnahme am Parlamentarismus gestattete – etwa in Jordanien oder Ägypten der 1980er Jahre – nahm die Bereitschaft der Gruppen zu Anpassung und Integration deutlich zu. Hier gelang die Einbindung in den parlamentarischen Prozess: Im ägyptischen Parlament ist die MB seit 1984 fast durchgängig vertreten. Auch in Jordanien verfügt die MB über Abgeordnete.

4. Die Gewaltfrage in der MB

4.1 Die ambivalente Haltung zur Gewalt

Ein für die Organisation durchgängiges Charakteristikum ist ihre ambivalente Haltung zur Gewalt: Zwar betont die MB seit den

⁹ Wörtl. „der gebahnte Weg“, eingedeutscht Scharia.

siebziger Jahren, auf Gewalt zur Durchsetzung politischer Ziele zu verzichten. Andererseits finden sich seitens der Organisation regelmäßige Aufrufe zum Jihad, den sie in diesem Zusammenhang eindeutig im Sinne von Kampf und kriegerischer Handlung versteht.¹⁰ So rief Ma'mun al-Hudaibi,¹¹ der neue „Oberste Führer“ der ägyptischen MB, bereits unmittelbar nach Ausbruch des Irakkriegs am 20.3.2003 im Namen des Jihad zum Kampf zur „Befreiung des irakischen Volkes“ auf und kritisierte in diesem Zusammenhang die stillschweigende Zustimmung arabischer Regierungen zum Krieg. Die MB führte ferner zahlreiche Demonstrationen in Ägypten an – insbesondere nach Freitagsgebeten wie am 21. und 28. März 2003, auf denen es zu heftigen Auseinandersetzungen mit ägyptischen Sicherheitskräften kam und gleichfalls zum Jihad gegen amerikanische und britische Truppen aufgerufen wurde.¹²

Ambivalenz kennzeichnet ferner das Verhalten prominenter Vertreter aus dem MB-Spektrum wie etwa Yusuf al-Qaradawi. Al-

¹⁰ Der Begriff *Jihad* hat aus Sicht der islamischen Religion zwei unterschiedliche Bedeutungen: Erstens das Bemühen, die Anstrengung zum Wissenserwerb. Diese Variante wird als der „große *Jihad*“ bezeichnet. Zweitens steht *Jihad* in der Bedeutung von Kampf u. kriegerischer Handlung. Diese – als „Jihad um Gottes Willen“ bezeichnete – Variante wird „kleiner *Jihad*“ genannt. In der klassischen islamischen Rechtstheorie diente der *Jihad* vorrangig der Verteidigung der muslimischen Herrschaftsgebiete, galt nur als kollektive Verpflichtung der Gemeinde und konnte nur durch den Anführer der islamischen Gemeinde ausgerufen werden. Anders ist hingegen die Verwendung des *Jihad* bei Islamisten. Sie interpretieren den *Jihad* einer offensiven, militanten Aktionsform um, deklarieren ihn zu einer Form der Selbstverteidigung, die auch außerhalb der muslimischen Welt gelte und erklären ihn zu einer individuellen Pflicht eines jeden Muslims. Markantestes Beispiel für dieses extrem militante Verständnis des *Jihad* ist der von 1998 Usama Bin Ladin mitunterzeichnete Aufruf der „Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzzügler“: Hierin hatte er die Tötung von Amerikanern zur individuellen Pflicht eines jeden Muslims erklärt und zugleich behauptet, sich in einem gerechten Verteidigungskampf gegen einen überlegenen Gegner zu befinden.

¹¹ Der Jurist Ma'mun al-Hudaibi (Jahrgang 1921) wurde am 27.11.2002, nach dem Tode seines Vorgängers Mustafa Mashhur am 14.11.2002, zum sechsten „Obersten Führer“ der ägyptischen Muslimbruderschaft ernannt. Er selbst ist ein Sohn des zwischen 1951–1972 amtierenden zweiten „Obersten Führers“ der MB, Hassan al-Hudaibi, und war 1965 von Präsident Nasser inhaftiert worden. Ma'mun al-Hudaibi, der als reformorientiert gilt, fungierte 1987 als Sprecher und stellvertretender Fraktionsvorsitzender des – in das ägyptische Parlament eingezogenen – Oppositionsblocks „Islamische Allianz“, in welchem die MB 40 von 60 Abgeordneten stellte.

¹² Vgl. *al-Hayat* v. 29.3.03.

Qaradawi, 1926 in Ägypten geboren, wurde an der theologischen Fakultät der Azhar-Universität ausgebildet, gehörte früher dem ägyptischen Zweig der Muslimbruderschaft an und war unter König Faruk und Präsident Nasser (Arab. Abd an-Nasir; reg. 1954–1970) mehrfach inhaftiert (1949; 1952; 1962). Seit mehr als zwei Jahrzehnten leitet er das Zentrum für Religiöse Studien an der Universität Qatar und verfügt durch seine zahlreichen Publikationen und Auftritte in den Medien (insbes. im Satellitenfernsehen und Internet) sowie nicht zuletzt durch seine anhaltende Kritik an der Politik der arabischen Staaten über einen hohen Bekanntheitsgrad. Nach den Anschlägen des 11. September 2001 rückte er durch ambivalente Äußerungen verstärkt ins Blickfeld, nachdem er die Terrorangriffe auf die USA aus Sicht der islamischen Theologie zunächst für illegitim erklärt, andererseits den im Namen des Jihad geführten militärischen Kampf der Taliban als legitim bezeichnet hatte. Im Rahmen der islamistischen Auslegung des Jihad-Konzepts bejahte er wiederum ausdrücklich gegen Zivilisten gerichtete Selbstmordanschläge der Palästinenser, da sich diese in einer Situation des legitimen Widerstands gegen eine von ihm als militärisch charakterisierte israelische Gesellschaft befänden.

4.2 Takfir und Jihad bei der MB

Nicht zu verkennen ist, dass das aus der militanten Phase der MB stammende ideologische Gedankengut bis heute eine starke Wirkung besitzt. Zweifellos werden die Bücher des Führers der pakistanischen Jama'at-i Islami-Partei, Abu'l-A'la al-Maududi (1903–1979) – z. B. „Unser Kampf mit den Juden“ – oder Sayyid Qutbs Buch „Wegzeichen“ in hohen Auflagen gedruckt und sind unter islamistischen Kreisen – sowohl in der muslimischen Welt als auch in den großen muslimischen Exilgemeinden in Europa und in den USA – weit verbreitet.

Grundlage der militanten Elemente in der MB-Ideologie ist das von den beiden Chefideologen des Islamismus, dem Pakistaner Abu'l-A'la al-Maududi und dem Ägypter Sayyid Qutb favorisierte Konzept der „Gottesherrschaft“. Beide verstanden unter Gottesherrschaft, die Souveränität Gottes (hakimiyat Allah) zu betonen, die zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften durch Exkommunizierung (takfir) für ungläubig zu erklären und im Namen des Jihad zur Bekämpfung von Tyrannei und jahiliya (Unkenntnis bzw. Leugnung des Islam) aufzurufen. Nach islamistischem Verständnis schließt das Konzept des Jihad auch die Anwendung militärischer Gewalt ein und

soll gegen nicht-systemkonforme Muslime und gegen so genannte „Ungläubige“ eingesetzt werden.

Methodisch orientieren sich Islamisten wie Maududi und Qutb bevorzugt am Wortlaut des Korans, den sie als ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ betrachten, und an der sunna, den in „Berichten“ schriftlich festgehaltenen Worten und Taten des Propheten Muhammad. Beide, Koran und sunna, sollen eine Vorbildfunktion für die heutige politische Praxis haben. Kritisch muss man anmerken, dass Islamisten durch ihre selektive Interpretation von Koran und sunna nicht nur von einer starken Schriftgläubigkeit zeugen, sondern gleichzeitig die klassische islamische Theologie und Rechtswissenschaft (fiqh) ignorieren, die umfassende Grundsätze zur Auslegung von Koran und sunna verfasst haben. Der bei Islamisten – wie allen Fundamentalisten – feststellbare Hang zur Schriftgläubigkeit bedeutet wiederum in der Praxis eine höchst selektive und opportunistische Bezugnahme – etwa auf den Koran-Text. Diese selektiven Interpretationen sind es, die zur Ideologisierung – und in der Praxis zugleich zur Politisierung und Instrumentalisierung – von Religion führen.

So gehört es zur gängigen Methode Sayyid Qutbs, entsprechende Koranverse, die zum Kampf gegen die „Ungläubigen“ aufrufen, zu „aktualisieren“: Dies betraf vor allem die sogenannten Kampfverse, die er wörtlich verstanden wissen wollte. Hierzu zählt beispielsweise die Sure 2,190: „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“¹³

Kritisch lässt sich einwenden, dass diese Sure die historischen Auseinandersetzungen der jungen Gemeinde (umma) Medinas mit ihren alten heidnischen Widersachern in Mekka beschreiben und die inneren Konflikte mit Abtrünnigen und Wankelmütigen widerspiegeln. Insofern bedeutet Qutbs Auslegung der Verse eine Verallgemeinerung vieler Koranaussagen in unhistorischer Weise und einen Versuch der Instrumentalisierung für politische Zwecke. Qutbs Methode widerspricht dem historischen Koranverständnis vieler klassischer Korankommentare, die die „Kampfverse“ des Koran im Zusammenhang mit dem Leben des Propheten Muhammad interpretierten.¹⁴

¹³ Koranübersetzung nach Paret 1979.

¹⁴ Bobzin, Hartmut 2001: Schreckgespenst "Dschihad". Wie tolerant ist der Islam? Der Koran, die historische Entwicklung, die Aktualität. In: Landes-

5. Die nicht-gewaltorientierten Teile der MB-Ideologie

So wichtig die Auseinandersetzung mit dem gewaltorientierten Teilen der MB-Ideologie ist, so unabdingbar ist die Beschäftigung mit den nicht-gewaltorientierten Teilen ihrer Ideologie. Um Aufschlüsse über das zeitgenössische Politik- und Gesellschaftsverständnis der MB zu erhalten, wird nicht allein Sayyid Qutbs 1964 herausgegebenes Buch „Wegzeichen“ herangezogen, sondern eine Publikation mit dem Titel *ash-Shahada* („das Bekenntnis“) des Azhar-Gelehrten Salah Abu Isma‘il aus dem Jahre 1984, die auf dessen Zeugenaussage im Prozess gegen die Jihad-Gruppe im Jahre 1983 zurückgeht. Abu Isma‘il (geb. 1927) war ein prominenter Aktivist der ägyptischen Muslimbruderschaft und galt in den siebziger und achtziger Jahren innerhalb der Organisation als ein bedeutender Vertreter des realpolitischen Flügels. Er gehörte seit 1978 zunächst der Neo-Wafd-Partei an, initiierte 1984 das Wahlbündnis zwischen dieser Partei und der Muslimbruderschaft und war nach der Wahl sogar Fraktionssprecher dieses Wahlbündnisses.¹⁵ 1985 trat er jedoch zur „Partei der Sozialistischen Liberalen“ (SLP) über, wo er binnen kürzester Zeit das Amt des Vizepräsidenten übernahm. Unter seinem Einfluss verlor die Partei ihren Beinamen „sozialistisch“, nahm als Hauptprogrammpunkt die Forderung auf, dass die *shari‘a* die „einzige Quelle der Gesetzgebung“ bilden sollte und revidierte ihre Zustimmung zum ägyptisch-israelischen Friedensvertrag von 1979. Im Jahre 1987 war Abu Isma‘il dann die Haupttriebkraft hinter der Bildung des Wahlbündnisses „Islamische Allianz“, das zwischen der Muslimbruderschaft, der „Sozialistischen Partei der Arbeit“ (SPA) und der – nun lediglich „Partei der Liberalen“ (LP) genannten – SLP geschlossen worden war.¹⁶ Innerhalb der Muslimbruderschaft blieb die Politik von Abu Isma‘il jedoch umstritten, und heftige Kontroversen führten 1988 zu seinem vorübergehenden Ausschluss. In den neunziger Jahren verstarb Abu Isma‘il überraschend.

Zwar müssen Abu Isma‘ils Aussagen im politischen Kontext der Auseinandersetzung zwischen dem ägyptischen Staat und seiner islamistischen Opposition der achtziger Jahre gelesen werden; nichtsdestotrotz geben seine Ausführungen umfassende Auskunft über das zeitgenössische Verständnis von Religion, Politik und Gesellschaft in der ägyptischen Muslimbruderschaft.

zentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): *Der Bürger im Staat* 4, 2001, Zeitschrift "Islam in Deutschland".

¹⁵ Salah Abu Isma‘il war von 1985 bis zu seinem plötzlichen Tod auch Mitglied des Religiösen Aufsichtsrates der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE).

¹⁶ Vgl. Farschid 1989: 59–65.

6. Der politische Islam in Ägypten

Folgt man der Definition des Publizisten Farag Ali Foda, einem der prominentesten Kritiker des politischen Islam, der 1992 von ägyptischen Islamisten ermordet wurde, stellt der „politische Islam“, respektive der Islamismus ein vorrangig politisches Phänomen dar, das sich jedoch in religiösen Kategorien artikuliert. Hierunter versteht Foda, dass Vertreter der islamistischen Ideologie sich für das Ziel der Machterlangung und der Gründung eines islamischen Staates der Sprache der Religion bedienen.¹⁷ Dies kann die Zerstörung der nationalen Einheit eines Landes – wie etwa im Libanon – zur Folge haben. Ebenso möglich ist die Etablierung eines rückwärtsge wandten, theokratisch begründeten Staatswesens wie im Iran.¹⁸

Trotz des gemeinsamen Zieles der Schaffung eines religiösen Staates, lassen sich für den politischen Islam drei Strömungen kennzeichnen, die sich in ihrer politischen Ausrichtung und ihren Aktionsformen unterscheiden: Erstens die „traditionelle Strömung“, die vor allem von der Muslimbruderschaft repräsentiert wird und die die schwächste darstellt.¹⁹ Sie ist seit den achtziger Jahren zur Mitarbeit im bestehenden politischen Systems Ägyptens bereit. Zweitens existiert die sog. „revolutionäre Strömung“, die als die gefährlichste gilt. Diese Richtung lehnt legale politische Betätigung ab und setzt auf die Gewaltanwendung als Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele. Sie erklärt den Staat bzw. die ägyptische Gesellschaft für „ungläubig“, ruft zum militanten Kampf im Namen des Jihad auf und führt eindeutig terroristische Aktionen durch. Bekannteste Repräsentantin dieser Richtung ist die Gruppe „al-Jihad al-Islami“. Drittens gibt es die so genannte „wohlhabende islamische Strömung“, die vor allem von Geschäftsleuten und Unternehmern aus Saudi-Arabien und Ägypten getragen wird. Diese suchen in einem künftigen islamischen Staatswesen, das sich an dem saudi-arabischen Modell orientiert, vor allem geeignete Rahmenbedingungen für ihre als „islamisch“ deklarierten Wirtschaftsaktivitäten. Vertreter dieser Richtung agieren eher hinter den Kulissen – etwa, indem Kandidaten für die Parlamentswahlen finanziert oder prominente Journalisten bestochen werden. Die Träger der wohlhabenden islamischen Strömung weisen teils enge Verflechtungen mit der „traditionellen Strömung“ wie der Muslimbruderschaft auf; der

¹⁷ Foda 1987: 30f.

¹⁸ Foda 1985: 104.

¹⁹ Ebd. 102; 162.

„revolutionären Strömung“ stehen sie jedoch eher ablehnend gegenüber.²⁰

Festgehalten werden muss, dass der politische Islam in seinen drei Erscheinungsformen zwar über eine massenwirksame Ideologie, ein bedrohliches Gewaltpotential sowie über ausreichende finanzielle Mittel verfügt, die genannten drei Richtungen aber weder organisatorisch geeint, noch in ihren Aktionen koordiniert sind.²¹ Die Unterschiede lassen sich darauf zuspitzen, dass eine Richtung Veränderungen durch den Einsatz von Gewalt herbeiführen, die andere Richtung die politischen Kräfteverhältnisse durch Mitarbeit im Parlament und gesellschaftliche Veränderungen erreichen will: Etwas polemisierend bemerkt Foda, dass die „revolutionäre Strömung“ die shari'a mit terroristischen Mitteln durchsetzen will, während die „traditionelle Strömung“ ein Terror-Regime mit Hilfe der shari'a zu etablieren trachtet.²²

6.1 Die Stärkung islamistischer Tendenzen seit den 1970er Jahren

Der historische und politische Hintergrund für das Erstarken des politischen Islam in den 70er und 80er Jahren weist verschiedene Aspekte auf. Historisch war die Niederlage Ägyptens im Sechstage-Krieg 1967 ein wichtiger Bedingungsfaktor für den zunehmenden Einfluss islamisch-politischer Ideologien. Diese als in der arabischen Welt als politisch-moralische Katastrophe (nakba) erlebte Niederlage hatte den Glauben an die politische Unabhängigkeit des Landes zerstört und von neuem die Frage nach der Identität Ägyptens aufgeworfen.²³ Wie fast zweihundert Jahre zuvor, als die westlichen Kolonialmächte den Prozess der Industrialisierung Ägyptens abrupt beendeten, schien sich für das Land erneut die Entscheidung zwischen einem an dem europäischen Vorbild ausgerichteten Entwicklungsweg und einem – wie auch immer ausgestalteten – „islamischen System“ zu stellen.²⁴ Teile der Bevölkerung interpretierten die Niederlage auch als Strafe Gottes und begründeten zugleich die militärische Überlegenheit Israels mit der vermeintlichen religiösen Prägung dieses Staates. Als mögliche Gründe für das Erstarken des politischen Islam in Ägypten gelten auch die

²⁰ Ebd. 159ff.

²¹ Foda 1985: 165.

²² Ebd. 102.

²³ Foda 1987: 18.

²⁴ Foda 1985: 168.

anhaltende ökonomische Krise sowie das Fehlen eines „nationalen Projektes“, das die Menschen sozial einzubinden vermochte.

6.2 Die politischen Verhältnisse in den 1970er und 1980er Jahren

Ein weiterer Bedingungsfaktor für die Stärkung islamistischer Tendenzen in Ägypten stellt das herrschende politische Klima der 1970er und 1980er Jahre dar. Nachdem der Versuch des zwischen 1970 und 1981 amtierenden ägyptischen Präsidenten Sadat, die Islamisten als ein Gegengewicht zur Linken aufzubauen, scheiterte,²⁵ ist es vor allem die so genannte „Demokratie von Herrschers Gnaden“ unter seinem Nachfolger Husni Mubarak (reg. seit 1981), die eine der Hauptursachen für das Erstarken des Islamismus in Ägypten bildet. Kennzeichen der „unvollkommenen Demokratie“ unter Mubarak ist eine für die Verhältnisse der arabischen Welt relativ großzügige Meinungsfreiheit, in der etwa die publizistischen Organe der Muslimbruderschaft geduldet werden. Gleichzeitig herrscht in der Frage der Neuzulassung von Parteien eine weitgehend restriktive Praxis. Diese ambivalente Haltung der Regierung führte dazu, dass die Forderungen des politischen Islam an Attraktivität gewannen. Dadurch, dass den ägyptischen Islamisten eine Parteigründung verwehrt wurde, sie aber gleichzeitig ihre populären Parolen ungehindert verbreiten durften, hatten sich in den politischen Parteien „pressure groups“ gebildet, die für eine fast ausnahmslose Übernahme der Parolen des politischen Islam in der nationalen Presse sorgten. Hierzu gehörte vor allem der Slogan „Der Islam ist die Lösung“, der in den Parlamentswahlen 1987, bei der die MB 40 Parlamentssitze gewannen, eine große Rolle spielte.²⁶ Der politische Islam erhielt so eine Legitimität, die den Status der MB als nichtzugelassener politischer Organisation mehr als kompensierte.²⁷ Hinzu kommt, dass der Staat vor allem linke und nasseristische Gegner des politischen Islam daran gehindert hatte, sich zu formieren und ein Gegengewicht zur islamistischen Strömung zu bilden.²⁸

²⁵ Ebd. 174ff.

²⁶ Farschid 1989: 65ff.

²⁷ Foda 1985: 178.

²⁸ Ebd. 176ff.

7. Die heutige Situation der ägyptischen MB

7.1 Das ambivalente Selbstverständnis

Das Selbstverständnis der MB ist vor allem durch Ambivalenz gekennzeichnet, die sich bereits für ihre Formierungsphase nachweisen lässt. Die Ambivalenz besteht einerseits aus der Betonung des Vorrangs der Lehre und der alleinigen Bestimmung zur islamischen Mission (daʿwa). Andererseits existiert der Anspruch, ihre Ziele unter Nutzung der existierenden politischen Institutionen über die Teilnahme an Wahlen und Allianzen mit dem politischen Gegner durchzusetzen. Während das Selbstverständnis als religiöse Vereinigung nie in Frage gestellt war, blieben die Frage einer Partizipation in politischen Entscheidungsprozessen Ägyptens und der Gründung einer politischen Partei der MB durchgängig ein Gegenstand der internen Auseinandersetzung. Im Zuge dieser Auseinandersetzung und des historischen Lernprozesses der Organisation durchlief dabei der Begriff der hizbiya – von der alten Muslimbruderschaft unter dem Gründer der Organisation, Hasan al-Banna (Amtszeit 1928–1949), als auch in der Amtszeit des zweiten „Obersten Führers“ (Murshid ʿamm), Hasan al-Hudaibi (1951–1972) lange als „Parteienzwist“ und korrumpierendes Element nationaler Diversion verurteilt – einen positiven Bedeutungswandel. Wenn heute eine neue Generation der MB von hizbiya spricht, so impliziert dies die Anerkennung des pluralistischen Mehrparteiensystems Ägyptens, den Entschluss, an Wahlen teilzunehmen, im Parlament mitzuarbeiten, Bündnisse mit anderen Parteien einzugehen und nicht zuletzt den Schritt zu vollziehen, sich als politische Partei zu konstituieren. Seit spätestens Anfang der achtziger Jahre spricht sich die MB explizit für Demokratie als Form des politischen Systems aus und befürwortet ein umfassendes und auf freier Konkurrenz beruhendes Parteiensystem, in dem auch eine Islamische Partei ihren Platz einnimmt. Um diese Absicht zu realisieren, beteiligte sich die MB seit den achtziger Jahren an Parlamentswahlen – 1984 im Bündnis mit dem Neo-Wafd, 1987 innerhalb des Wahlbündnisses „Islamische Allianz“ und 2000 mit unabhängigen Kandidaten.

7.2 Der rechtliche Status der MB

Offiziell unterliegt die Muslimbruderschaft noch immer dem Verbot, das auf den Auflösungsbeschluss des ägyptischen Präsidenten Nasser vom Januar 1954 zurückgeht, das sie zur politischen Partei erklärt und somit unter das allgemeine Parteienverbot gestellt hatte. Auf der Grundlage dieses Verbots ist ihren Mitgliedern de jure bis heute

jegliche politische Betätigung untersagt. Eine zweite Restriktion, die den politischen Aktionsradius der Muslimbruderschaft erheblich einengt, stellt das 1977 von Sadat per Präsidialdekret verfügte Parteiengesetz dar. Dieses verbietet die Existenz von Parteien auf der Basis von Rassen- oder Religionszugehörigkeit. Unter Berufung auf Art. 4, Abs. 3 dieses Gesetzes können so der MB als nicht zugelassener und illegaler Gruppierung jegliche Zusammenkünfte auf organisatorischer Ebene untersagt werden. Das Innenministerium kann jederzeit Rede- und Versammlungsverbote verhängen, Personen ohne Anklageerhebung vorläufig festhalten oder Treffen der Generalversammlung der MB (al-Jam'īya al-'umūmiya) unterbinden.²⁹ Trotz des andauernden Zustands der Illegalität konstituiert die Muslimbruderschaft aufgrund ihrer organisatorischen Struktur mit einem „Obersten Führer“ (Murshid 'amm), einem Führungsbüro (Maktab al-irshad), einer beratenden Versammlung (Majlis ash-shura) und den Regionalsektionsleitern für die islamische Missionierung (da'wa) sowie aufgrund ihres hohen Mobilisierungsgrades und ihres intensiven Engagements im gesellschaftspolitischen Bereich de facto bereits eine politische Partei.

7.3 Die Frage der Parteigründung

In der Frage der Gründung einer politischen Partei werden von der MB in der Vergangenheit wie heute zwei Sprachen gesprochen. Zum einen wird betont, dass die Organisation strikt gegen traditionelle Methoden der Machterlangung sei und von einer Parteigründung absehen könne, da sich die Muslimbruderschaft in jedem Falle als „Inhaber einer weltumfassenden islamischen Mission“ (da'wa) betrachte; zum anderen sprach sich seinerzeit etwa 'Umar at-Tilmisani, der dritte „Oberste Führer der MB (gest. 1986), explizit für eine Parteigründung, die Ausarbeitung eines Parteiprogramms und die Bemühung um offizielle Zulassung aus und wollte hierin auch keinen Widerspruch zu dem Standpunkt des Gründers der MB, Hasan al-Banna (1906–1949), sehen, auf keinen Fall eine politische Partei zu konstituieren.³⁰

Hinter dieser ambivalenten Formel verbergen sich auch heute zwei Hauptströmungen, die sich in ihrem Selbstverständnis und ihren Zielen in der gemäßigten Muslimbruderschaft der achtziger und neunziger Jahre gegenüberstehen. Auf der einen Seite befindet sich

²⁹ Vgl. die saudische Tageszeitung ash-Sharq al-Ausat (folgend: AshA) v. 25.5.1986.

³⁰ AshA 25.5.1986.

eine Minderheit des isolationistisch-quietistischen Flügels, vertreten durch die „alte Garde“ von Salih Abu Ruqaiq, die an den Prinzipien „Verbreitung der islamischen da‘wa“, „keine Beteiligung an der politischen Macht“ und „Vermeidung von Konfrontation mit der Regierungsautorität unter Nutzung der Erfahrungen der Zusammenarbeit mit Nasseristen“ festhält. Auf der anderen Seite wird die Mehrheit der MB-Mitglieder in dem realpolitisch orientierten Flügel repräsentiert, der in der Betonung des Islam als Einheit von Religion und Politik das Ziel einer aktiven Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen verfolgt. Der realpolitische Flügel wurde in den letzten Jahren von einer Generation jüngerer Mitglieder, vertreten durch Ma‘mun al-Hudaibi, Salah Abu Isma‘il (gest. 1992) oder Ahmad Saif al-Islam al-Banna, neben Persönlichkeiten der älteren Generation – wenn auch schon des „neuen Typs“ – wie dem 1986 verstorbenen ‘Umar at-Tilmisani oder Mustafa Mashhur (gest. 2002), gemeinsam getragen.

Dem endgültigen Durchsetzen des realpolitischen Flügels in der MB und den Bemühungen um Legalisierung und eine verstärkte politische Partizipation liegen, so der ägyptische Sozialwissenschaftler Saad Eddin Ibrahim, drei strategische Entscheidungen zugrunde: Die erste – während ihrer Inhaftierung in den sechziger Jahren getroffene – Entscheidung betrifft die Aufgabe des Prinzips der Gewaltanwendung und die nun vertretene Überzeugung, den Aufbau einer „islamischen Ordnung“ mit friedlichen Mitteln durchzusetzen. Der zweite Entschluss aus den achtziger Jahren berührt die Teilnahme an den Wahlen zum ägyptischen Parlament für 1984 und 1987. Diese Entscheidung bedeutete eine qualitative Wende mit Wirkung auf die politische Artikulation der MB, denn die Organisation verstand sich seit ihrer Gründung 1928 in erster Linie als religiöse Vereinigung, die die Gesellschaft durch Lehre und Erziehung (tarbiya) zu reformieren suchte. Eine dritte strategische Entscheidung habe die Muslimbruderschaft schließlich damit getroffen, ihre politische Arbeit nicht auf das Parlament zu reduzieren, sondern durch ein intensives Engagement im Wirtschafts-, Informations- und Dienstleistungssektor zu ergänzen.³¹ Obwohl die MB keine juristische Körperschaft bilden könne und ihr somit die Berechtigung zur Gründung eigener Institutionen fehle, stünden ihre Mitglieder oft an der Spitze von karitativen und edukativen

³¹ Vgl. al-Ahram 22.12.1987 u. AShA 26.5.1986.

Einrichtungen, wie Krankenhäusern, religiösen Schulen, aber vereinzelt auch von Investmentfirmen.³²

8. Das parlamentarische Engagement der MB

Zum einen entsprang der Entschluss der Muslimbruderschaft, an den Parlamentswahlen 1984 und 1987 teilzunehmen und auch eine Parteibildung anzustreben, der historischen Erfahrung praktischer und ideologischer Rückschläge und der Enttäuschung über das existierende politische System Ägyptens, die die Organisation in der Vergangenheit nicht zuletzt in die Gewalt geführt hatten. Vor diesem Hintergrund erklärt sich der vollzogene Schritt vor allem als Suche nach einem gesicherten Status, sei es als legalisierte religiöse Vereinigung der Gegenwart oder als neukonstituierte Islamische Partei Ägyptens in der Zukunft.³³

Ebenfalls von Bedeutung waren die veränderten politischen Rahmenbedingungen der siebziger Jahre. Nachdem sie unter Nasser schärfsten Verfolgungen ausgesetzt war, profitierte die MB zunächst von den innenpolitischen Lockerungen Sadats, der sie als ein Gegengewicht zur Linken faktisch tolerierte, ihr neue Bewegungsmöglichkeiten einräumte, es aber vermied, sie zu legalisieren. Das Ende dieser Zweckallianz, das mit Sadats Parteiengesetz von 1977 eingeleitet und mit dem Camp-David-Vertrag vollzogen wurde, bildete – nach dem Höhepunkt der Ermordung Sadats – vermutlich ein weiteres Motiv für die Entscheidung, neue Wege des politischen Handelns einzuschlagen.

Schließlich spielte auch der Generationswechsel in der MB eine Rolle. Nach der Zerschlagung des alten MB-Führungskerns in den fünfziger und sechziger Jahren, dem Ausschluss des linken, nasseristischen Flügels 1953, ferner der Neutralisierung der pro-Sadat-Fraktion nach 1981 und letztlich der Kanalisierung der radikalen Strömung durch Abspaltung der militanten Kräfte (Takfir- und Jihad-Gruppen), dominierte in den siebziger Jahren eine gemäßigte Muslimbruderschaft unter der Führung Tilmisanis, der einen „neuen Typus“ repräsentierte.³⁴

Diese neue alte, mehrheitlich realpolitisch ausgerichtete Muslimbruderschaft wagte schließlich die Neuorientierung in zwei An-

³² Interview des Autors mit Saad Eddin Ibrahim, 3.2.1988.

³³ Mitchell 1969, 312.

³⁴ Kepel 1984: 107; Reissner 1984: 484f.

läufen. Nachdem das 1984 mit dem Neo-Wafd geschlossene Bündnis bald an den bestehenden Gegensätzen scheitern sollte, begann sie zwei Jahre später weitaus erfolgreicher damit, die kleinen und ideologisch labilen Parteien „Sozialistische Partei der Arbeit“ (SPA) und „Partei der Liberalen“ (LP) mit Anhängern der Islamischen Strömung zu besetzen und dort eine programmatische Wende islamistischer Färbung zu bewirken. Die Grundlage für die erfolgreiche Politik, sich – angesichts des eigenen illegalen Status – offizieller Parteien als Medium zu bedienen, schuf eine homogene Führungsschicht in der MB, deren Existenz sich spätestens nach dem Tode Tilmisanis 1986 zeigte und die es sich als stabile Gruppe zudem leisten konnte, ihr ältestes Mitglied im Führungsbüro repräsentativ an der Spitze der Organisation zu postieren.

Diese Entwicklung vollzog sich im Rahmen einer allgemeinen Stärkung islamistischer Tendenzen in Ägypten, die seit den späten siebziger und frühen achtziger Jahren zu beobachten ist. Dazu zählen ein verstärkter Rückhalt der Islamischen Strömung in den Berufsvereinigungen und an den Universitäten, ferner die o.g. gesellschaftspolitischen Erfolge der Muslimbruderschaft als auch die breite finanzielle Unterstützung seitens der Islamischen Investmentgesellschaften, die es der Muslimbruderschaft u.a. ermöglichte, ihren Wahlkampf 1987 ohne staatliche Wahlkampfgelder zu führen.

Den zentralen Bestandteil der inner- wie außerparlamentarischen Slogans der MB bildet die „Anwendung der shari‘a“ (tatbiq al-shari‘a), die Durchsetzung des islamischen Gesetzes. Unter Bezugnahme auf den 1979 modifizierte Passus der ägyptischen Verfassung, der festlegt, dass „die Grundlagen der shari‘a die Hauptquelle der Gesetzgebung“ darstellen solle,³⁵ wird in den Parlamentsreden der MB vorrangig auf die – in allen Bereichen produktivitätssteigernden makroökonomischen – Auswirkungen der „Anwendung der shari‘a“ hingewiesen, wobei sich die Ausführungen zur Funktion eines Islamischen Wirtschaftssystems von „natürlichen Ressourcen“, „Kapital“, „Arbeitswerttheorie“ über das „Zins- bzw. Wucherverbot (riba)“ bis hin zur Schaffung „sozialer Gerechtigkeit“ durch Implementierung der Almosensteuer zakat als nur wenig fundiert und stark idealistisch durchgesetzt ausnehmen.

³⁵ Die von der MB angestrebte Neufassung der Verfassung lautet: „...die shari‘a ist die einzige Quelle (nicht nur die Hauptquelle) der Gesetzgebung“, vgl. *al-Majalla* 6.5.1987.

9. Staatliche Gegenstrategien

9.1 Das System der begrenzten Demokratie

Tatsache ist, dass die ägyptische Regierung nach dem Attraktivitätsverlust ihres „nationalen Projektes“, der von Sadat verfolgten Politik der ökonomischen und gesellschaftlichen Öffnung (Infitah-Politik), dem verstärkten Aufkommen der MB keine umfassende Strategie entgegensetzen hat, was eine der Ursachen für den Erfolg dieser Organisation bildet. Es stellt sich die Frage, ob die Quasi-Zulassung der Muslimbruderschaft als ein Zeichen der Stärke – im Sinne eines graduellen Öffnungsprozesses und fortschreitender Demokratisierung der Gesellschaft – zu werten ist, oder als ein Zeichen der Schwäche von Regierung und System, wie von Farag Foda auf das heftigste kritisiert. Entsprechend seiner Auffassung, dass es keinen echten Kompromiss zwischen Säkularismus und Religion geben könne und die „Anwendung der shari‘a“ – gemäß der Rezeption der MB – zwangsläufig in einen religiösen Staat führen müsse, hält Foda die von der Muslimbruderschaft bestimmte Diskussion um eine shari‘a-konforme Gesetzgebung für äußerst schädlich für den Staat. Mit dem System der „begrenzten Demokratie“, der Anwendung des Parteiengesetzes auf diese Organisation, nütze der ägyptische Staat allein der MB. Eine offizielle Zulassung ihrer Aktivitäten und Etablierung als politische Partei, die sie ja anstrebt, würde diese Vereinigung zwingen, endlich ein konkretes Parteiprogramm vorzulegen, womit sie – angesichts ihrer nur schwach entwickelten politischen Theorie – eher angreifbar wäre, als heute. Fodas Kritik am Staat richtet sich sowohl gegen dessen Taktik, scheinbar auf einen – nach formalen und inhaltlichen Kriterien – religiös gefärbten Dialog mit der islamischen Opposition einzugehen, als auch gegen die vorherrschende Praxis der Regierung, das Prinzip des Säkularismus gegenüber dem politischen Gegner nicht konsequent genug zu verteidigen.³⁶

Unverkennbar ist, dass die regierende „National-Demokratische-Partei“ (NDP) des ägyptischen Präsidenten Husni Mubarak ihre dominierende Stellung durch Aufrechterhaltung und Anwendung der Ausnahmegesetze, des Parteiengesetzes und der Wahlgesetzgebung absichert. Den im Parlament von der Muslimbruderschaft ausgehenden Druck versucht sie einerseits durch Verzögerungstaktiken und Einbindung in die parlamentarische Arbeit zu neutralisieren, andererseits durch programmatische Absorption, wie im Punkte „Anwendung der shari‘a“ abzuschwächen. Dies zeigte sich

³⁶ Interview des Autors mit Farag Foda, 9.2.1988.

etwa bei der Parlamentswahl 1987, als Persönlichkeiten des institutionalisierten Islam in die Wahllisten der NDP aufgenommen wurden, um sich gegenüber den populären Vertretern der Islamischen Allianz als islamisch zu legitimieren.

9.2 Die Doppelstrategie aus Repression und Absorption der MB-Programmatik

Die weitere Entwicklung der innenpolitischen Konstellation Ägyptens wird aber nicht zuletzt von der künftigen Haltung der Regierung abhängen, die zur Zeit noch eine Doppelstrategie verfolgt, indem sie einerseits eine Politik der Repression durch Aufrechterhaltung der Ausnahme Gesetze und Anwendung neuer, restriktiver Wahlgesetze sowie Nichtlegalisierung der MB betreibt, andererseits die Programmatik der MB zu absorbieren und zu neutralisieren versucht. Doch damit betreibt die Regierung ein für sie gefährliches Spiel. Je mehr die NDP versucht ist, sich das Thema „Anwendung der shari‘a“ zu eigen zu machen, um sich gegenüber der Bevölkerung auch als islamisch zu legitimieren, desto eher gerät sie bei ihrem Versuch der programmatischen Absorption in eine defensive Position, in der sie auf die Forderungen der Muslimbruderschaft nach einer (weiteren) Islamisierung der Gesellschaft nur reagieren kann und damit den Vorwurf der Islamisten, keine islamisch legitimierte Regierung zu sein, in der Öffentlichkeit eher zu bestätigen scheint.

10. Grundzüge der MB-Ideologie

Wichtigstes Kennzeichen der Ideologie der MB ist die Konstruktion des Islam als ein Gesellschaftssystem. Hierzu gehören erstens ein spezifisches Verständnis der shari‘a, des islamischen Rechts, das nicht allein als ein Recht begriffen wird, sondern als ein politisches und gesellschaftliches Ordnungsprinzip, zweitens die Erhebung der Frühzeit des Islam zu einem politischen und gesellschaftlichen Ideal für die Gegenwart, drittens der Versuch der islamistischen Neuinterpretation der islamischen Geschichte, viertens stark konservativ bis reaktionäre gesellschaftspolitische Vorstellungen sowie fünftens heftige Polemiken gegen das Prinzip des Säkularismus und der Entwurf teils drastischer Feindbilder gegen als vermeintliche „Ungläubige“ diffamierte Juden und Christen.

10.1 Politische Herrschaft

10.1.1 Das Konzept der „Gottesherrschaft“ v. Sayyid Qutb und Abu'l-A'la al-Maududi

Zu den bedeutendsten Theoretikern islamistischer Herrschaftskonzepte zählt der Ägypter Sayyid Qutb, der für zahlreiche zeitgenössische Islamisten eine Referenzquelle darstellt. Als sein wichtigstes, in der Haft zwischen 1954 und 1966 verfasstes Werk gilt das Buch „Wegzeichen“ (ma^calim fi't-tariq), das im November 1964 veröffentlicht wurde. Es erschien in insgesamt fünf Auflagen, ehe es sechs Monate später endgültig verboten wurde.³⁷ „Wegzeichen“ ist, auch im Vergleich mit seinen anderen Werken, eher ein politisches Manifest als eine religiöse Studie. Das Buch umfasst 13 Kapitel, von denen vier aus einem anderen Werk Qutbs übernommen worden sind. Als Quellenmaterial dienten Qutb der Koran, hadith-Sammlungen (d. h. die Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad) sowie zwei Schriften des Führers der pakistanischen Jama'at-i Islami-Partei, Abu'l-A'la al-Maududi. Im Zentrum des Buches steht das Konzept der „Gottesherrschaft“ (hakimiyat Allah – ein Neologismus, der ursprünglich von Maududi geprägt wurde) sowie die daraus erwachsenden ideologischen und praktischen Konsequenzen. Qutb beginnt mit der Feststellung, dass in der westlichen Welt trotz ihrer gewaltigen materiellen Errungenschaften ein massiver Verfall des Wertesystems vorherrsche. Dieser Werteverfall sei auch für die islamische Welt zu konstatieren, die sich, wie die gesamte Welt, in einem Zustand der jahiliya befinde. Qutb definiert jahiliya als ein Stadium der Unwissenheit, der Ignoranz, des Heidentums und der Verstocktheit, da die Menschen wider besseres Wissen in einem Zustand der Unwissenheit verharrten. Dies sei um so schändlicher für Muslime, da sie die Herrschaft Gottes missachteten.

Qutb folgert hieraus, dass ein Gläubiger, solange er angepasst in der jahiliya-Gesellschaft lebt, nicht als Muslim gelte, selbst dann nicht, wenn er seine Religion vorschriftsmäßig praktiziert. Das was die jahiliya-Gesellschaft kennzeichne und für „wahre Muslime“ inakzeptabel mache, sei die Missachtung der Herrschaft Gottes. Hier maßen sich die Menschen wie auch politische Herrscher an, die „Gottesherrschaft“ (hakimiya) auf sich selbst zu übertragen und sich eigene Werte zu setzen, Gesetze zu erlassen, Systeme auszuarbeiten und politische Standpunkte zu vertreten, die explizit der gottgewollten und im Koran niedergelegten Ordnung widersprächen. An der jahiliya-Gesellschaft sei inakzeptabel, dass sich hierin der Mensch

³⁷ Vgl. Kepel 1985: 37.

zum alleinigen Gegenstand der Verehrung mache, die in Wahrheit nur Gott zustehe, da es der Islam verbiete, Gott etwas beizugesellen. Insofern seien die von Menschenhand geschaffenen Systeme Kapitalismus, Sozialismus, Faschismus und Imperialismus abzulehnen, da sie die von Gott verliehene Würde des Menschen verleugneten. Jede Regierung, die sich nicht strikt an die Regeln, Gesetze, Traditionen und Normen des Islams halte, verwerke ihre Legitimität und den Anspruch auf den Gehorsam ihrer Untertanen.

Die Aufgabe der Gläubigen sei folglich die Bekämpfung der Gottvergessenen und die Errichtung einer islamischen Gemeinschaft auf der ganzen Erde. Um dieses Endziel zu erreichen, bedürfe die „Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger“ eines Anführers, der wisse, wann und auf welche Weise er in Kontakt zur so genannten jahiliya-Gesellschaft zu treten und wann er sich aus ihr zurückziehen habe. Diesem Anführer ist „Wegzeichen“ als praktische Anleitung gewidmet. Mit Hilfe der beiden zentralen Kriterien der ^ʿubudiyya, (Anbetung, Verehrung) mit der Qutb das wahre Verhältnis zwischen Mensch und Gott bezeichnet, und der hakimiya, der Herrschaft Gottes über den Menschen, identifiziert er den Status einer Gesellschaftsform entweder als Islam-konform oder als jahil (ignorant). Qutb zufolge dürfe sich der Mensch ausschließlich in einer Stellung der Anbetung (^ʿubudiya) gegenüber Gott befinden, während Gott seine Herrschaft (hakimiya) über den Menschen ausübe.

Im historischen Kontext wurde es Qutb durch diese begriffliche Unterscheidung möglich, das Doppelgesicht des in Ägypten herrschenden Nasserismus (1954–1970) aus nominellem Islam und Sozialismus zu „entlarven“ und als jahil zu brandmarken. Für Qutb war der in Ägypten praktizierte Sozialismus eine Negation Gottes. Ablehnung erfuhr auch der offizielle, staatsnahe Islam der Azhar-Universität, dessen Rechtsgelehrte (^ʿUlama) ihre religiösen Gutachten den Bedürfnissen der politischen Führung anpassten. Insofern bezeichnet Qutb auch den Azhar-Islam als jahil, da dieser eine Gesellschaft legitimiere, die das göttliche Gesetz missachte und in der Person des Staatsführers Nasser einen Menschen zum Objekt der Verehrung erhoben habe.

Der zweite Themenkomplex, der in „Wegzeichen“ mit großer Ausführlichkeit behandelt wird, befasst sich mit der politischen Strategie zur Errichtung des islamischen Gemeinwesens. Auf dem Weg vom Erscheinen eines geeigneten Anführers bis zur Etablierung der göttlichen Herrschaft auf Erden unterscheidet er zwei Stadien: In der ersten Phase verfolgt die so genannte „Bewegung der Gläubigen“ das Ziel, sich innerlich zu läutern und ihre gesamte Existenz von den

entfremdenden Einflüssen der jahiliya-Gesellschaft zu befreien. Dies soll hauptsächlich durch den Rückzug aus der Gesellschaft und die Besinnung auf den Koran und die „Goldene Ära des Islam“ geschehen. Die zweite Phase ist wiederum gekennzeichnet durch den Jihad gegen die jahiliya-Gesellschaft. Unter Jihad versteht Qutb sowohl ein „Sich-Mühen auf dem Wege Gottes“, im Sinne einer vorbildlichen Lebensführung, als auch den Kampf im kriegerischen Sinne gegen vermeintliche „Ungläubige“. Qutb argumentiert, dass die Herrschaft Gottes auf Erden durch friedliche Überzeugungsarbeit (da^ʿwa) allein nicht zustande gebracht werden könne. Folglich müsse – wie in der Frühzeit des Islam – die Propagierung des Glaubens sowohl mit dem „Buch“ (Koran) als auch mit dem Schwert erfolgen.

Es sei angemerkt, dass Qutbs Äußerungen auf den gesellschaftlichen Kontext seiner Zeit bezogen werden müssen. Vor 1952 hatte keine ägyptische Regierung ernsthaft den Versuch unternommen, die Propaganda der MB einzuschränken, obgleich Hasan al-Banna (Amtszeit v. 1928–1949) und seine Gefolgschaft aus ihrer Ablehnung der parlamentarischen Monarchie nie einen Hehl gemacht hatten. Unter Nasser verengten sich die Spielräume für die Opposition jedoch beträchtlich. Kritik, die den systemtragenden Grundkonsens verletzte, wurde vom ägyptischen Staat unterdrückt und mit aller Entschiedenheit bekämpft. Die Propagierung der Ideologie einer gewaltsamen Befreiung durch Qutb stellt folglich eine Reaktion auf die seinerzeit massive Repression des ägyptischen Staates dar.

Die Verurteilung Sayyid Qutbs und seine Hinrichtung durch den Strang am 29.8.1966 erhob seine Person in den Rang eines Märtyrers. Als problematisch für eine Beurteilung seines Werkes erweist sich der Umstand, dass Qutb zu seinem Werk nicht mehr selbst Stellung nehmen konnte – eine Tatsache, die ob der Radikalität seiner Thesen insbesondere sektiererisch veranlagte Gruppenanhänger zur Dogmatisierung einzelner Aspekte seines Werkes verleiten musste. Dies gilt im speziellen für Qutbs Methode der Exkommunikation (takfir), die darin besteht, den politischen Gegner für ungläubig zu erklären und aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen. Als problematisch muss auch die Tatsache gesehen werden, dass Qutb seine Definition eines Zustands der jahiliya in wesentlichen Bereichen offen gelassen hatte, so dass etwa die Frage, ob sich Herrscher und Bürokratie oder bereits die gesamte Gesellschaft im Zustand der jahiliya befindet, unbeantwortet blieb. Ebenfalls offen blieb die Frage, was mit dem Begriff „Rückzug aus der Gesellschaft“ intendiert war.

10.1.2 Missionierung vor politischer Herrschaft – die Gemäßigten um ^cUmar at-Tilmisani

Neben den „Qutbisten“ gibt es mit der gemäßigten, reformistischen Fraktion in der MB eine zweite Strömung, die von dem zweiten „Obersten Führer“ der MB, Hasan al-Hudaibi (Amtszeit v. 1951–1972), vertreten wurde. Um den Standpunkt dieser gemäßigten Fraktion gegenüber den radikalen Thesen der „Qutbisten“ unmissverständlich abzugrenzen, hatte Hasan al-Hudaibi Mitte der 60er Jahre aus dem Gefängnis heraus eine Gruppe von sieben theologisch geschulten Muslimbrüdern mit Forschungsarbeiten beauftragt, deren Ergebnisse in sein 1969 veröffentlichtes Buch „Prediger nicht Richter“ (Du^cat, la qudat) mündeten.

Hudaibis Buch, dessen Titel programmatisch zu verstehen ist, richtet sich zwar explizit gegen Maududis „Die vier technischen Begriffe des Koran“, doch wird zwischen den Zeilen die eigentliche Adresse seiner Kritik, nämlich Qutbs „Wegzeichen“, deutlich. Hudaibi zufolge gehört die Predigt der Lehren des Islams zur vorrangigen Aufgabe der MB. Im Gegensatz zu Qutb charakterisiert er deshalb das nasseristische Ägypten auch nicht als jahil, sondern als in einem Zustand von juhl befindlich, was lediglich Unwissenheit bedeutet. Beide Worte leiten sich zwar vom gleichen Stamm her, doch bezeichnet juhl im Unterschied zu jahil die alltägliche Form der Unwissenheit, die durch Predigt und Belehrung überwunden werden könne. Die ägyptische Gesellschaft sei folglich nicht ungläubig, sondern bloß unwissend und bedürfe daher der religiösen Aufklärung durch die Muslimbruderschaft. Hudaibi erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass ein Muslim, der das Glaubensbekenntnis, die so genannte shahada („Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Prophet“) abgelegt habe, nicht für ungläubig erklärt werden dürfe, selbst dann nicht, wenn er sündig geworden ist. Er widerspricht damit Maududi, der behauptet hatte, jemand könne als Muslim nur dann anerkannt werden, wenn er sein Glaubensbekenntnis auch in konkrete Taten umsetze.³⁸

Vor diesem Hintergrund entwickelt Hudaibi seine zentrale Kritik an dem von Maududi und Qutb propagierten Konzept der „Gottesherrschaft“ (hakimiyat Allah). Er ist der Auffassung, dass sich weder im Koran noch in der sunna Belege für die hakimiya finden lassen und schreibt:

„Diese Sicht (der hakimiya) ist irrig. Das Gesagte richtet sich nicht gegen die Herrschaft Gottes, ganz im Gegenteil: durch seinen

³⁸ Kepel 1985: 61f.

eigenen Verstand darf ein Muslim der Macht Gottes keine Grenzen setzen, indem er Ihm etwa das Recht abspricht, der Menschheit zu erlauben, bestimmte Gesetze und Vorschriften festzusetzen, vorausgesetzt, dass er durch seinen Verstand der Allmacht Gottes keine Grenze aufzwingt und seinen Verstand nicht über die Macht des allmächtigen Gottes und seinen Willen stellt... Tatsächlich hat Gott der Allmächtige uns einen unermesslichen Spielraum in den Angelegenheiten dieser Welt gelassen. Es liegt an uns, diesen Spielraum zu gestalten gemäß unserem Verstand und im Rahmen der allgemeinen Ziele, die der Allmächtige für uns festgesetzt hat und von denen er verlangt, dass wir sie in die Tat umsetzen, und zwar unter der Bedingung, dass wir weder die Sachen, die Gott verboten hat, erlauben, noch die Sachen, die Er erlaubt hat, verbieten. Das kommt daher, dass es im Heiligen Gesetz Pflichten, Verbote und wertfreie Dinge gibt...

Nun haben die Muslime im Bereich des Wertfreien Bestimmungen ausgearbeitet – Erlasse, Gesetze, Vorschriften – z. B. bezüglich der politischen Ordnung, die die göttliche Pflicht der Beratung (shura) anwenden wird. Wir müssen das Erlaubte und das Verbotene kennen. Dies wissen wir, indem wir die Texte zu Rate ziehen. Es liegt auf der Hand, dass all dies keinen Bezug zum Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer islamischen Regierung hat“.³⁹

Diese Äußerung muss als Absage an den militanten, revolutionären Islam Qutbs aufgefasst werden. Indes musste sich erst in der Praxis der folgenden Jahre, insbesondere unter Nassers Nachfolger Anwar as-Sadat, erweisen, ob Hudaibis eher gemäßigtes Islamverständnis auch von der Mehrheit der Muslimbrüder angenommen würde. Dies sollte sich allerdings als ein langer Prozess erweisen: Die geistige Ausstrahlungskraft von Qutbs Werk und seine „Unberührbarkeit“ als Märtyrer bedingten, dass sich ^cUmar at-Tilmisani im Namen des gemäßigen Flügels von Sayyid Qutb erst 1982 distanzierte – und zwar mit der Feststellung, dieser habe die MB niemals repräsentiert.⁴⁰

10.1.3 Die shari^ca als politisches Programm

Oberstes Prinzip politischer Herrschaft soll die shari^ca (wörtl. „der gebahnte Weg“) sein, ein Begriff, der konkret das islamische Recht bezeichnet. Basis der Anwendung des islamischen Rechts ist das Befolgen der Lebensanweisungen, die im Koran und in der sunna,

³⁹ Zit. nach: Carré/Michaud 1983: 98 f.

⁴⁰ Vgl. Kepel 1985: 63.

der vorbildhaften Lebenspraxis des Propheten Muhammad dargestellt sind. Im Verständnis der Islamisten wird Religion als ein System betrachtet, das alle Lebensbereiche umfasst, nicht nur den individuellen Glauben an Gott, sondern auch die politische Praxis. Um dieses spezifische Verständnis von Religion zu untermauern, beruft sich die MB auf den Koran. Dieser wird als Beleg dafür herangezogen, dass die Offenbarung Gottes an den Propheten eine umfassende gesellschaftliche und politische Ordnung festlegt habe. Die sunna, die in den „Berichten“ (Hadithen) des Propheten niedergelegte, vorbildhafte Lebenspraxis Muhammads, wird wiederum nicht nur als eine der vier „Quellen“ der islamischen Jurisprudenz (usul al-fiqh) verstanden, sondern als konkrete Handlungsweisung für die heutige politische Praxis. Als Beweis für die Einheit von Religion und Politik beruft sich die MB auf die politische Führung des Propheten Muhammad, der seinerzeit in einer Person alle Aufgaben eines modernen Staates wahrgenommen habe: So wird etwa darauf verwiesen, dass der Prophet die Funktion eines Bildungsministers verkörpere, da er seinerzeit von Gott geschickt wurde, um den Menschen den Koran und die Weisheit zu bringen.⁴¹

Als exemplarisch für das Politik- und Gesellschaftsverständnis der zeitgenössischen MB gelten die Aussagen von Salah Abu Isma‘il (geb. 1927). Grundlage der Vorstellungen Abu Isma‘ils ist dessen 1984 veröffentlichtes Buch *ash-Shahada* (das Bekenntnis), das auf seine Zeugenaussage vor dem Obersten Staatsgerichtshof Ägyptens am 24.5.1983 zurückgeht und das der Diskussion um das Verhältnis von Religion und Staat in Ägypten neuen Auftrieb gab. Abu Isma‘il war von der Verteidigung als Sachverständiger mit dem Ziel geladen worden, die Angeklagten die Jihad-Gruppe im Prozess entlasten. Abu Isma‘il benutzte den Prozess gegen die Jihad-Gruppe zur Anklage gegen den ägyptischen Staat, dem er vorwarf, die shari‘a nicht anzuwenden. Er polemisierte ferner gegen den „sündigen“ Präsidenten Sadat sowie gegen die Religionsgelehrten der Azhar-Universität. Die ein Jahr später veröffentlichte *Shahada* ist allerdings weder ein theoretisches Werk über das Verhältnis von Religion und Staat noch ein politisches Programm zur Durchsetzung der shari‘a. Der Form nach ist es ein Protokoll seiner Aussage im Prozess gegen die Jihad-Gruppe. Es besteht aus Fragen, die die Staatsanwaltschaft oder die Verteidigung an ihn richteten, und aus seinen häufig langen Antworten. Auf die Niederschrift der Zeugenaussage folgen eine kritische Stellungnahme des aus fünf Gelehrten zusammengesetzten Azhar-Komitee, Abu Isma‘ils Antwort darauf sowie

⁴¹ Abu Isma‘il 1984: 17.

Stellungnahmen anderer, sich mit ihm solidarischer Gelehrter. Abu Ismaʿil selbst verstand seine Aussage nicht als einen Beitrag zur Aufklärung objektiver Tatbestände, sondern als eine qualifizierte Stellungnahme zur Ideologie der Jihad-Gruppe. Er lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, auf wessen Seite er steht und schreibt: „Ich hatte das Gefühl, zwischen der Wahrheit auf der einen Seite und der Macht, ihren Schwertern, ihrem Ruhm und ihrem Geld auf der anderen Seite zu stehen. Ich entschied mich ohne zu zögern, der Wahrheit zu dienen“.⁴²

Kernpunkt in der Shahada ist Abu Ismaʿils spezifisches Verständnis der shariʿa, des islamischen Rechts. Im Gegensatz zu den klassischen muslimischen Theologen und Rechtsgelehrten versteht er die shariʿa als ein politisches Programm zur Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme eines Landes, indem er schreibt: „Ich fordere die Anwendung des göttlichen Rechts. Ich habe ein sicheres Wissen davon, dass Ägypten wirtschaftliche, militärische und soziale Krisen durchmacht. Und deswegen fordern wir die Anwendung der shariʿa“.⁴³ Auffällig ist, dass Abu Ismaʿil sich diesbezüglich nicht zu der von Sadat eingeleiteten Politik der wirtschaftlichen Liberalisierung (Infitah) äußerte, die von Teilen der Opposition auf das heftigste bekämpft wurde und die 1977 zu den „Brotunruhen“ geführt hatte. Auch trifft er keine Aussagen darüber, wie eine Alternative zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der ägyptischen Regierung aussehen könnte.

Seine vagen Vorstellungen von einer auf der „Anwendung der shariʿa“ basierenden Wirtschaftspolitik versucht Abu Ismaʿil mit einzelnen Koranversen, in denen die Allmacht Gottes gelobt wird, zu belegen – so etwa in Sure 7, 96: „Und wenn die Bewohner der Städte (einst) geglaubt hätten und gottesfürchtig gewesen wären, hätten wir ihnen (alle möglichen) Segnungen des Himmels und der Erde zugänglich gemacht ...“. Er folgert hieraus, dass materieller Wohlstand eine Segnung Gottes für die Gläubigen und dass wirtschaftliche Krisen eine Folge der Abkehr von Gott seien. So solle die ägyptische Regierung bei ihrer Wirtschaftspolitik vor allem von Gottesfurcht geleitet werden.⁴⁴ Einer uneingeschränkten freien Marktwirtschaft stehen diese Aussagen nicht im Wege, was angesichts der Mitgliedschaft Abu Ismaʿils erst im Neo-Wafd und dann in

⁴² Abu Ismaʿil 1984: 7.

⁴³ Ebd. 31.

⁴⁴ Ebd. 31–32.

der Liberalen Partei, die beide die infitah-Politik ausdrücklich befürworteten, nicht verwundern kann.⁴⁵

An konkreten Maßnahmen fordert Abu Ismaʿil die Einführung der Almosensteuer zakat. Diese soll gemäß den koranischen Bestimmungen und den Regeln, die die islamischen Juristen ausgearbeitet haben, erhoben und verteilt werden.⁴⁶ Auf die Schwierigkeiten, Normen des klassischen islamischen Rechts mit einer modernen Wirtschaftsordnung in Einklang zu bringen, geht er nicht ein.

Soziale Krisen versteht Abu Ismaʿil als Folge der Abkehr von Gott und der Missachtung der shariʿa. Deswegen könne er solchen Politikern nicht folgen, die in der Debatte um die Durchsetzung der shariʿa gegen die sofortige Einführung der koranischen Strafen argumentierten, dass die dafür erforderlichen sozioökonomischen Bedingungen in Ägypten noch nicht gegeben seien. Abu Ismaʿil vertritt nicht die Auffassung, dass erst Armut und Not der ägyptischen Bevölkerung beseitigt werden müssten, ehe Diebstahl mit strengen Strafen verfolgt werden dürfe; vielmehr setzt er auf die moralische Abschreckungskraft der koranischen Strafen. Auch lehnt er die Familienplanung ab, die seiner Meinung nach im Widerspruch zum Mangel an Arbeitskräften in Ägypten stehe.⁴⁷

Für Abu Ismaʿil soll die shariʿa darüber hinaus die Grundlage des ägyptischen Rechtssystems bilden. Analysiert man die Aussagen, in denen die populäre Forderung nach der Durchsetzung und „Anwendung der shariʿa“ in Zusammenhang mit dem Rechtswesen gebracht werden, wird deutlich, dass sich die MB hierbei nicht allein auf Koran und sunna, sondern auch auf die klassische islamische Jurisprudenz (fiqh) beruft. So werden die Wiedereinführung eines Teils des islamischen Strafrechts, insbesondere der koranischen Strafen, denen er die Todesstrafe für Apostasie hinzufügt, gefordert.⁴⁸ Die populäre Forderung nach einer „Anwendung der shariʿa“ wurde von Abu Ismaʿil im ägyptischen Parlament mit Vehemenz vorgebracht. Immer wieder legte er selbst oder zusammen mit anderen Parlamentsmitgliedern Entwürfe zur Islamisierung der Gesetzgebung vor. 1976 verlangte er die Aufnahme eines Zinsverbotes in das ägyptische bürgerliche Gesetzbuch. Als Zinsersatz sah sein Entwurf Partnerschaftsverträge auf der Grundlage einer Gewinn- und

⁴⁵ Krämer 1986: 82; 89.

⁴⁶ Abu Ismaʿil 1984: 33–34.

⁴⁷ Abu Ismaʿil 1984: 32f.

⁴⁸ Ebd. 101.

Verlustbeteiligung vor. Im selben Jahr bemühte er sich um die Änderung des ägyptischen Strafgesetzes und forderte die Einführung der koranischen Strafen und die Todesstrafe für Apostasie. 1977 plädierte er dafür, den Verstoß gegen das Fastengebot während des Ramadan unter Strafe zu stellen.

Bei der Sichtweise der MB auf das islamische Recht geht es vor allem um die Frage, in welchem Maße die shariʿa, die von den MB als ein „System für sämtliche Fälle“ und ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ verstanden wird, als Orientierungsrahmen dient. An der Auffassung, dass die shariʿa ein „zeitloses System“ darstelle, lässt sich kritisieren, dass ein solches Verständnis zwei dem islamischen Recht inhärente Ansprüche fortschreibt. Zum einen verbindet die MB mit der shariʿa den Anspruch auf ein System. Dieser geht von der Vorstellung aus, dass die ethischen Werte des islamischen Rechts die Struktur von Staat und Gesellschaft bestimmen und nicht umgekehrt die Gesellschaft auf das religiöse Gesetz einwirkt. In ihren zahlreichen Verweisen auf das islamische Recht betont die MB vor allem die Existenz altruistischer Ideale und die Vielzahl ethisch-religiöser Normen der shariʿa. Hieran muss kritisiert werden, dass die MB die Tatsache verkennen, dass das islamische Recht eine Vielzahl ethisch-moralischer Normen enthält, denen der Entwurf eines Idealzustands oder die Forderung nach Herstellung desselben zugrunde liegt – etwa in Form eines Bildes vom Menschen, der uneigennützig handelt.

Der zweite implizite Anspruch, den die MB in ihren zahlreichen Bezugnahmen auf die shariʿa verkennt, ist der Anspruch auf die Permanenz im Islam. Hierbei handelt es sich um die Behauptung, dass die vier „materiellen Quellen“ des islamischen Rechts, die so genannten *usul al-fiqh*, d. h. Koran, sunna, der Konsensschluss *ijma* und der Analogieschluss *qiyas* von der Entstehungsphase des Islam an in Kraft gewesen sein sollen.⁴⁹ Entsprechend verweisen Vertreter der MB auf den in der shariʿa formulierten Anspruch des Koran, ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“, „ewigen und bindenden“ Charakters zu sein, sowie auf ewige und bindende Anweisungen der „Berichte“ der sunna. Dieses Verständnis ignoriert allerdings Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung, dass es sich bei den in den sunna dargelegten Aussprüchen und Taten Muhammads nicht um glaubwürdige historische Berichte über den Propheten, sondern um später angefertigte Dokumente handelt, die lediglich eine Rückprojizierung auf die Frühzeit des Islam darstellen.

⁴⁹ Ebd. 85.

10.1.4 Die Idealisierung der ersten muslimischen Gemeinde

Die Sicht der MB auf die islamische Geschichte idealisiert den ersten medinensischen Staat, der als modellhaftes Gesellschaftssystem angesehen wird, und leitet hieraus die Forderung nach Wiedererrichtung dieses Modells ab. Hierbei wird besonders die Lebensphase des Propheten, so die Argumentation, Vorbild für jeden Muslim sei, müsse der erste muslimische Staat in Medina zum Vorbild für alle muslimischen Gesellschaften genommen werden. Es gelte, die den Staat Medina beherrschende Dynamik zu erkennen und umzusetzen, wobei der Analyse des politischen Handelns, der Wirtschaftsaktivität und der sozialen „Errungenschaften“ Medinas Vorrang eingeräumt werden sollte. Die Utopie eines islamischen Gesellschaftssystems sei demzufolge nicht in der Zukunft, sondern in dem historischen Modell der Gemeinde (umma) von Medina zu finden.

Das hier verwendete Geschichtsbild, wie es exemplarisch von Sayyid Qutb vertreten wird, konstruiert „Geschichte als Mythos, als historischen Beweis für die Überlegenheit des Islam“.⁵⁰ Qutb will die Entstehungs- und Expansionsphase des Islam im 7. und 8. Jh. a. D. nicht als einen kolonialistischen Eingriff verstanden wissen, sondern als einen Akt der Überbringung eines spirituellen Lebens. Qutb zufolge müssten für die Bewertung der historischen Expansionsphase des Islam weniger der Aspekt der militärischen Eroberungen als vielmehr die spirituellen und sozialen Aspekte betrachtet werden, die Ausdruck des intellektuellen und zivilisatorischen Stands der neuen Religion gewesen seien.⁵¹ Er ist der Auffassung, dass in sämtlichen von ihm als gescheitert betrachteten Ansätzen der traditionellen islamischen Geschichtsschreibung vor Ibn Khaldun, der arabischen Nationalisten und der positivistischen westlichen Geschichtswissenschaft vor allem den politischen Unruhen und Bürgerkriegen in der muslimischen Welt zu viel Bedeutung beigemessen wurde.⁵² Qutb plädiert daher für eine „analytische“ und „zweckdienliche“ Neuschreibung der islamischen Geschichte, die die Früh- und Konsolidierungsphase des Islam und die Bedeutung der religiös-politischen Bewegungen seit der Jahrhundertwende neu bewerten soll.⁵³ Diese Aufgabe könne allerdings nur von einer heranzubildenden Generation muslimischer Historiographen geleistet werden, die auch die notwendigen „mentalen

⁵⁰ Vgl. Johansen 1986: 43.

⁵¹ Sayyid Qutb nach Sardar 1979: 171.

⁵² Ebd. 178; 172-173.

⁵³ Ebd. 178-180.

Voraussetzungen“ in spiritueller und ideologischer Hinsicht mitbringe.⁵⁴

Deutliche Kritik an diesem Geschichtsbild des politischen Islam wird von Montgomery Watt in seinem 1988 erschienenen Buch „Islamic Fundamentalism and Modernity“ geübt. Die auch bei den „konservativen“ Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts⁵⁵ feststellbare Tendenz zur Idealisierung des Lebenslaufs des Propheten und der frühislamischen Periode,⁵⁶ zum Permanenzglauben⁵⁷ und zur Zweiteilung der Welt in eine Sphäre des Islam (dar al-islam) und eine Sphäre des Krieges (dar al-harb)⁵⁸ schreibe eine Konzeption des Islam fort, die in mehrfacher Hinsicht falsch, inadäquat und gefährlich sei.⁵⁹ Denn sie bestätige die traditionelle, von den Theologen über viele Jahrhunderte weitergegebene Weltanschauung des Islam, die die Welt bis heute als eine dem Islam gegenüber feindlich gesonnene Welt wahrnimmt. Diese Idealisierung des Lebenslaufs des Propheten und des Frühislam halte ferner das überlieferte Selbstbild des Islam aufrecht, welches durch den Anspruch auf Endgültigkeit und Überlegenheit des Islam wie auch durch die Selbstüberschätzung des Islam gekennzeichnet ist. Zu den dominierenden zeitgenössischen Propagandisten des von ihm als reformbedürftig kritisierten traditionellen Selbstbildes des Islam und der islamischen Weltanschauung zählt Watt vor allem die – auch für andere politische Strömungen im Islam mit dem Status einer Referenzquelle versehenen – politischen Aktivisten Sayyid Qutb und Abu'l-A'la al-Maududi, respektive dessen pakistanische Jama'at-i Islami-Partei.

Nach Ansicht von Farag Foda, einem der prominentesten Kritiker der MB in Ägypten, der am 8. Juni 1992 von ägyptischen Islamisten ermordet wurde, steht die islamische Geschichte eher für Intoleranz und Repressivität des historischen islamischen Staates, der jede politische Opposition im Namen der Religion gewaltsam bekämpft

⁵⁴ Ebd. 171-173.

⁵⁵ Trotz ihres teils modernistischen Vokabulars und einiger reformistischer Ansätze werden Muhammad Abduh, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb sowie Abu'l-A'la al-Maududi von Watt den „Konservativen“ zugeordnet, vgl. Watt 1988: 50-61.

⁵⁶ Ebd. 90.

⁵⁷ Ebd. 108.

⁵⁸ Ebd. 73.

⁵⁹ Ebd. 75.

habe.⁶⁰ Foda sieht die Utopie der idealen islamischen Gesellschaft nicht nur im Widerspruch zur Geschichte, sondern auch zur menschlichen Natur selbst.⁶¹ Die Menschheit sei auf das Diesseits hin orientiert, sie sei fehlbar und bestehe nicht aus „Engeln“. ⁶² Folglich müsse zwischen dem Islam und den Muslimen unterschieden werden.⁶³

Fodas Ziel ist es, durch eine kritische Geschichtsbetrachtung das Ideal einer „gerechten Kalifats Herrschaft“ sowie die Utopie von der idealen islamischen Gesellschaft zu zerstören, um den Weg für eine „rationale“ und zeitgemäße Lösung der gegenwärtigen Probleme zu ebnet.⁶⁴ Ihm geht es um die Errungenschaften der Moderne wie Rechtssicherheit und politische Meinungsfreiheit.⁶⁵ So müssten sich die Legitimität politischer Herrschaft und die kollektive Identität der politischen Subjekte ausdrücklich auf nicht religiöse Grundlagen und Werte berufen. Indem Foda sich gegen die „Anwendung der shari‘a“ und gegen eine idealisierende Auffassung der islamischen Geschichte ausspricht, wendet er sich explizit gegen Forderungen der Muslimbrüder vom Schläge eines Abu Isma‘il. Dabei entwickelt er jedoch keine geschlossene säkularistische Konzeption im Sinne einer alternativen Deutung der Welt oder eines programmatischen Gesellschaftsentwurfs.⁶⁶ Sein aufklärerisches Engagement ist auf den Bereich der Politik beschränkt.

10.1.5 Der religiöse Staat

Für die ägyptische MB bedeutet die „Anwendung der shari‘a“ die Lösung sämtlicher Probleme Ägyptens, gleich ob im ökonomischen, sozialen oder militärischen Bereich.⁶⁷ Der Beweis für die natürliche Einheit von Politik und Religion im Islam wird in der Person des Propheten Muhammad gesehen,⁶⁸ der neben seiner religiösen Führung auch sämtliche Funktionen der modernen Exekutivgewalt erfüllt habe. Die Forderung der MB nach „Anwendung der shari‘a“

⁶⁰ Foda 1985: 41.

⁶¹ Ebd. 18.

⁶² Ebd. 16.

⁶³ Ebd. 24.

⁶⁴ Ebd. 20f.

⁶⁵ Ebd. 32; 68.

⁶⁶ Schölch 1987: 191.

⁶⁷ Abu Isma‘il 1985: 47.

⁶⁸ Ebd. 30.

zielt auf eine Islamisierung des Staates, welcher als Mittel zur Herstellung einer „islamischen Gesellschaft“ betrachtet wird. Für islamistische Gruppen wird so der Staat zum „Instrument, Religion als ein noch zu schaffendes, herzustellendes soziales System zu wirklichen und Recht das Mittel, ihm die Richtung dazu vorzuschreiben“.⁶⁹

So betont die MB, dass der Staat die shari^ca anwenden und die religiöse Wahrheit verwalten müsse. Die Legitimation politischer Herrschaft sei die Befähigung des Staates, die Prinzipien von Koran und sunna in der richtigen Weise anzuwenden. Dasselbe gelte für das Staatsoberhaupt, das die shari^ca ebenfalls anzuwenden habe, allerdings ohne die Zustimmung des Parlaments oder kodifizierte Gesetze. Insgesamt entwirft die MB das Modell eines autoritären Obrigkeitsstaates: oberstes Prinzip politischer Herrschaft müsse die shari^ca sein, die wiederum auf Koran und sunna basiert. Legislative, Judikative und Exekutive hätten sich der shari^ca unterzuordnen, wobei die Exekutive allein Gott, und nicht der Legislative gegenüber verantwortlich ist und die Legislative als Instrument zur Herstellung der gottgewollten Ordnung fungieren müsse. Ferner findet sich die Aussage, dass die Souveränität in dieser „islamischen Demokratie“ selbstverständlich nicht vom Volke, sondern allein von Gott ausgehe. Hingegen bleibt die Frage der Gewaltanwendung gegen einen „unrechtmäßigen“ und „ungläubigen“ Herrscher offen; hier wird darauf verwiesen, dass ein klarer Beweis für die Exkommunizierung (takfir) dieses Ungläubigen vorliegen müsse.

Prominente Kritiker der MB bemängeln, dass die „Anwendung der shari^ca“, wie sie Vertreter des politischen Islam forderten, im gegenwärtigen Ägypten zwangsläufig zur Errichtung eines religiösen Staates führt, welcher die politische Herrschaft mit „göttlicher Wahrheit“ zu legitimieren versuchen würde (al-hukm bi'l-haqq al-ilahi).⁷⁰ Ein solcher Staat sei aber notwendig intolerant und despotisch,⁷¹ denn, wenn die Religion zum Mittel politischer Herrschaft und politische Positionen zu göttlichen Wahrheiten erklärt würden, dann könne jede Opposition zur „Partei des Teufels“ erklärt und demzufolge bekämpft werden.⁷²

⁶⁹ Johansen 1986: 40.

⁷⁰ Foda 1985: 60.

⁷¹ Foda 1987: 21.

⁷² Foda 1985: 63.

10.1.6 Wahrheitsanspruch und politische Herrschaft

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die MB einem absoluten Wahrheitsanspruch folgt, den sie mit zentralen Begriffen wie „religiöse Wahrheit“, „göttliche Wahrheit“ oder „absolute Wahrheit“ gegen jegliche Form des Meinungspluralismus, insbesondere gegen den Staat und staatsnahe religiöse Gelehrte verteidigt.

So beteuern Teile der MB zwar, dass der Islam die Meinungsfreiheit für heilig halte, jedoch findet diese ihre Grenzen an der so genannten religiösen Wahrheit, von der es wiederum nur eine einzige, und zwar die von ihnen selbst geäußerte, geben könne.⁷³ In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Abu Ismaʿil die Todesstrafe – etwa für Apostasie – fordert. Abu Ismaʿil hält zudem Zensur für ein legitimes Mittel, mit der unter anderem die christliche Minderheit der Kopten in Ägypten daran gehindert werden solle, „irreführende Ansichten“ über den Islam zu verbreiten. Er tritt ferner für die Säuberung klassischer Werke von „islamfremden“ Elementen ein: So sollte etwa der berühmte Korankommentar des andalusischen Gelehrten al-Qurtubi, auf den sich die Azhar-Gelehrten bei der Rechtfertigung des ägyptisch-israelischen Friedensvertrags von 1979 gestützt hatten, nachträglich korrigiert werden.⁷⁴ Mit anderen Worten: Um seine Interpretation der religiösen Quellen zur allein verbindlichen zu erheben, ist Abu Ismaʿil bereit, selbst eine Revision der Gelehrtentradition in Kauf nehmen. Dem geistlichen Oberhaupt der al-Azhar-Universität wirft er wiederum vor, politische Fehlentscheidungen des ägyptischen Staates verschwiegen und damit die göttliche Wahrheit verheimlicht zu haben.⁷⁵

Für Abu Ismaʿil stehen sich ferner nicht unterschiedliche Interpretationen der religiösen Quellen gegenüber, sondern lediglich Wahrheit auf der einen und Lüge auf der anderen Seite. Während die Religionsgelehrten der Azhar-Universität bemüht sind, ihre Positionen durch Bezug auf eine pluralistische Gelehrtentradition zu begründen, lässt Abu Ismaʿil nur seine eigene Interpretation gelten, die er zudem als absolute religiöse Wahrheit darstellt. Dem Staat wiederum weist Abu Ismaʿil die Aufgabe zu, die religiöse Wahrheit zu verwalten. Dem von ihm vertretenen Wahrheitsanspruch werden so nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern auch die klassische islamische Gelehrtentradition geopfert.

⁷³ Abu Ismaʿil 1984: 90.

⁷⁴ Ebd. 59–60.

⁷⁵ Abu Ismaʿil 1984: 67.

10.2 Gesellschaftspolitische Vorstellungen

10.2.1 Grundzüge des Gesellschaftsverständnisses

Der Entwurf eines autoritären Modells von Staat und Politik spiegelt sich auch in Abu Ismaʿils Konzeption einer islamischen Gesellschaft wider. In dieser sind die Machtverhältnisse zugunsten der Muslime gegenüber den Nichtmuslimen und zugunsten der Männer gegenüber den Frauen festgelegt. So wendet sich Abu Ismaʿil zwar gegen eine „kulturelle Verwestlichung“ der ägyptischen Gesellschaft; an der wirtschaftlichen Öffnungspolitik gegenüber dem kapitalistischen Westen hat er jedoch nichts auszusetzen. Weder kritisiert er die externe Abhängigkeit der ägyptischen Wirtschaft, noch befürwortet er Reformen, die die sozialen Kosten der Politik der wirtschaftlichen Öffnung (Infitah) kompensieren können. In seinen wirtschaftsliberalen Vorstellungen ist er sich sogar mit seinem schärfsten Kontrahenten Farag Foda einig. Sein Verständnis von einer auf die „Anwendung der shariʿa“ gestützten Wirtschaftspolitik gründet er wiederum auf Koranverse, in denen die Allmacht Gottes gelobt wird – etwa auf Sure 7, 96: „Und wenn die Bewohner der Städte (einst) geglaubt hätten und gottesfürchtig gewesen wären, hätten wir ihnen (alle möglichen) Segnungen des Himmels und der Erde zugänglich gemacht ...“. Hieraus leitet er ab, dass materieller Wohlstand eine Segnung Gottes an die Gläubigen und wirtschaftliche Krisen eine Folge der Abkehr von Gott seien. Folglich solle sich die ägyptische Regierung in ihrer Wirtschaftspolitik vor allem von Gottesfurcht leiten lassen.⁷⁶

Im Zentrum von Abu Ismaʿils Gesellschaftskritik steht der Verfall von Sitte und Moral. Er fragt rhetorisch: „Warum schließt (der Staat) nicht mit einem Federstrich die Alkoholfabriken? Warum schließt er nicht mit einem Federstrich die Bars? Warum verbietet er nicht die Umarmungen und die Küsse in der Öffentlichkeit mit einem Federstrich? Im Fernsehen, in jedem Haus, können Bilder gesehen werden, die Intimes zeigen. Zusammen hinterlassen sie bei uns den Eindruck, dass das göttliche Recht mit diesen Leuten nicht verwirklicht werden wird“.⁷⁷

Abu Ismaʿil konstatiert vor allem einen um sich greifenden „Sittenverfall“. Seine Kritik zielt vor allem auf die in den modernen, städtischen Bereichen der ägyptischen Gesellschaft herrschenden Verhaltensweisen. Zwar leugnet er nicht die Möglichkeit, dass sich

⁷⁶ Abu Ismaʿil: 31-32.

⁷⁷ Ebd. 18.

die Zeiten änderten, aber er sieht vor allem im sog. „Sittenverfall“ die Ursache für soziokulturelle Veränderungen im 20. Jahrhundert. Da auch soziale Krisen die Folge der Abkehr von Gott und der Missachtung der shari^ca darstellten, dürften, so Abu Isma^cil, Bestimmungen des islamischen Rechts keinesfalls verändert werden, da dies zur Pervertierung und Missachtung der shari^ca führe. Die islamischen Juristen des 20. Jahrhunderts müssten sich allein auf den Koran und die sunna stützen.⁷⁸ Die Hauptverantwortung für den „Sittenverfall“, der mit einem Niedergang der religiösen Ordnung einhergehe, wird nicht der Gesellschaft, sondern dem Staat angelastet, der seine Pflicht vernachlässige, die shari^ca anzuwenden. Entsprechend begreift er kulturelle Veränderungsprozesse nicht als Folge des sozioökonomischen Wandels, sondern lediglich als Ergebnisse einer falschen staatlichen Politik, die die religiösen Normen außer Kraft gesetzt habe. In diesem Zusammenhang fordert Abu Isma^cil die Einführung der „Sittenpolizei“ (hisba) zum Schutz der religiösen Ordnung.⁷⁹

In seinen konkreten Änderungsvorschlägen beruft sich Abu Isma^cil zwar auf das klassische islamische Recht, er strebt jedoch keineswegs eine vollständige Islamisierung der in Ägypten geltenden Gesetzgebung an. Am weitesten gehen seine Forderungen im Bereich des Strafrechts. Den Großteil seiner Forderungen betreffen die rechtliche und gesellschaftliche Stellung von Nichtmuslimen und Frauen oder sollen die Religion als gesellschaftliche Kontrollinstanz rechtlich verankern. Am wenigsten zielen seine Gesetzesvorschläge auf eine Veränderung des ökonomischen Systems ab. In diesem Bereich hält er offensichtlich die islamische Ordnung durch eine europäisch geprägte Gesetzgebung nicht für gefährdet.

10.2.2 Das klassische islamische Prozessrecht

Anhand der Aussagen Abu Isma^cils, in denen er die Forderung nach der Durchsetzung der shari^ca auf das Rechtswesen bezieht, wird deutlich, dass er sich nicht nur auf Koran und sunna, sondern auch auf das klassische Gebäude der islamischen Jurisprudenz (fiqh) beruft. So verlangt er die Wiederherstellung der klassischen islamischen Prozess- und Beweisordnung. Damit fordert er zugleich, dass das Prinzip der rechtlichen Gleichstellung aller Bürger aufgehoben wird, da das klassische islamische Recht die Zeugenaussage

⁷⁸ Ebd. 186.

⁷⁹ Ebd. 101.

eines Nichtmuslimen gegen einen Muslim nicht gelten lässt und der Zeugenaussage einer Frau nur halb soviel Beweiskraft wie der eines Mannes beimisst.⁸⁰

10.2.3 Das klassische islamische Ehe- und Scheidungsrecht

Abu Isma'īl hält ferner am klassischen islamischen Ehe- und Scheidungsrecht fest, wie an seiner Polemik gegen das Gesetz zum Familienrecht von 1979 deutlich wird. Dies zeigte sich anhand der Kontroverse um das 1979 vom ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat erlassene Gesetz zum Familienrecht, welches Azhar-Gelehrte in einem Rechtsgutachten (fatwa) gutgeheißen hatten und das von Abu Isma'īl als Missachtung der koranischen Ehrechtsbestimmungen begriffen wird. Es ging in dieser Auseinandersetzung zwischen Abu Isma'īl mit den Azhar-Gelehrten nicht allein um die Frage, anhand welcher Methoden nun die shari'ca interpretiert werden sollte; vielmehr werden hier gegensätzliche Auffassungen über die gesellschaftliche Funktion von Recht und Religion deutlich.

Das ägyptische Eherecht stützt sich vorwiegend auf die hanafitische Rechtsschule. In Gesetzen von 1920 und 1929 wurden jedoch malikistische Rechtsgrundsätze mit herangezogen, die die im klassischen hanafitischen Recht sehr eingeschränkten Scheidungsmöglichkeiten der Frau erweiterten. Unter anderem gaben sie ihr das Recht, die Scheidung aufgrund einer Misshandlung bzw. Schädigung (darar) durch ihren Mann einzureichen. Der von den Azhar-Gelehrten vorbereitete Artikel 6 des Gesetzes von 1979 baute darauf auf und definierte es bereits als eine Schädigung, wenn der Ehemann eine zweite Frau ohne die Zustimmung seiner ersten Frau heiratet; in diesem Fall erhielt die erste Frau das Recht, die Scheidung zu verlangen.

Dieser Gesetzesentwurf pervertiert für Abu Isma'īl die shari'ca, denn ihm zufolge werde die Polygamie im Koran ausdrücklich gestattet. Hierbei beruft er sich auf Sure 4, 3: „Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht(?), (ein jeder) zwei, drei oder vier.“ Jene auf den Reformier Muhammad 'Abduh (1849–1905) zurückgehende modernistische Auslegungen der Mehr-ehe im Islam, aus denen sich ableiten lässt, dass das eigentliche koranische Gebot die Monogamie sei („Und ihr werdet die Frauen (die ihr zu gleicher Zeit als Ehefrauen habt) nicht (wirklich) gerecht

⁸⁰ Ebd. 101.

behandeln können, ihr mögt noch so sehr darauf aus sein“, Sure 4, 129), werden von Abu Isma‘il strikt abgelehnt. Für ihn bedeutet Gleichbehandlung gleiche materielle Leistungen; darum hält er nach klassischer Deutung die Mehrehe für erlaubt, solange die materielle Gleichberechtigung der Frauen gewährleistet ist.⁸¹

Das Beispiel zeigt, dass Abu Isma‘il nur eine von mehreren, oftmals widersprüchlichen Interpretationen des islamischen Rechts gelten lässt; alle anderen Interpretationen bezeichnet er als selbständige Rechtsfindung (ijtihād), die nicht zulässig seien. Er argumentiert, dass nach der klassischen Regel „la ijtihād ma‘ an-nass“ keine eigenständige Interpretation vorgenommen werden dürfe, wenn ein eindeutiger Offenbarungstext vorliege. Er wirft den Azhar-Gelehrten vor, dass sie in unerlaubter Weise persönlich motivierte Rechtsfindungen in Bereichen anwendeten, die von Koran und sunna klar geregelt seien.⁸² Für Abu Isma‘il geht es hier nicht um verschiedene Interpretationen der religiösen Quellen, sondern um Wahrheit oder Lüge.

Seinen Angriff auf das Rechtsgutachten von 1979 wies das Azhar-Komitee in einer Stellungnahme zu Abu Isma‘ils Shahada vehement zurück. Hierbei rückten die Gelehrten die rechtstheoretischen Grundlagen des neuen Gesetzes in den Vordergrund⁸³ und verwiesen auf die Anwendung der Methode des istislah, die im allgemeinen der malikitischen Schule zugeschrieben wird. Rechtsgrundlage bildet der Begriff al-maslaha al-mursala, das von Koran und sunna losgebundene gesellschaftliche Interesse, das nicht zu den Quellen des islamischen Rechts – also neben Koran und sunna auch den ijma‘ (Konsensschluss der Rechtsgelehrten) und den qiyas (Analogieschluss) – gehört, sondern eine zusätzliche Methode der Rechtsfindung ist. Ihre Befürworter rechtfertigen sie oft mit dem hadith: „Es gibt keine Misshandlung und keine Schädigung im Islam“. Hieraus leiten sie ab, dass die Förderung des Allgemeinwohls das eigentliche Ziel der shari‘a sei. Dieses Prinzip nehmen die Azhar-Gelehrten zur Grundlage und ziehen daraus den Schluss, dass die Polygamie heutzutage als ein gesellschaftliches Problem zu betrachten sei und dass es das Allgemeinwohl rechtfertige, dass die Zweitheirat eines Mannes ohne Zustimmung seiner ersten Frau als Misshandlung definiert und ihr dementsprechend das Scheidungsrecht gewährt werden müsse.

⁸¹ Ebd. 178.

⁸² Ebd. 57–58.

⁸³ Ebd. 143ff.

Die um die Frage der Polygamie zwischen Abu Ismaʿil und den Azhar-Gelehrten geführte Auseinandersetzung verdeutlicht die gegensätzlichen Auffassungen über die gesellschaftliche Funktion von Recht und Religion: Es zeigt sich, dass die Azhar-Gelehrten historische und gesellschaftliche Veränderungsprozesse anerkennen und deshalb versuchen, die Gesetzgebung in Einklang mit den Erfordernissen der Gegenwart zu bringen. Sie argumentieren, dass das Recht, auch wenn es verändert werde, nicht gegen die shariʿa verstoße, solange damit das Allgemeinwohl gefördert wird.

Anders die Position von Abu Ismaʿil: Er bestreitet zwar nicht, dass sich die Zeiten geändert haben, aber er betrachtet die soziokulturellen Veränderungen im 20. Jahrhundert als Prozess des „Sittenverfalls“. Er behauptet, dass eine Veränderung des Rechts nur zur Pervertierung und Missachtung der shariʿa führe. Den islamischen Juristen des 20. Jh. wirft er vor, sie würden sich weder auf den Koran noch auf die sunna stützen.⁸⁴ Während die Azhar-Gelehrten versuchen, ihre Position im Rückgriff auf eine pluralistische Gelehrentradition zu begründen, lässt Abu Ismaʿil auch in diesem Fall nur eine Interpretation gelten – und zwar die eigene. Diese präsentiert er zudem als eine absolute religiöse Wahrheit.

10.2.4 Das klassische islamische Strafrecht

Gefordert wird ferner die Wiedereinführung eines Teils des islamischen Strafrechts, insbesondere der koranischen Strafen (der so genannten hadd-, Pl. hudud-Strafen) für Unzucht, falsche Anschuldigung der Unzucht, Alkoholgenuß, Diebstahl und Straßenraub. Diese Strafen erweitert Abu Ismaʿil um die Todesstrafe für Apostasie.⁸⁵ Da soziale Krisen als Folge der Abkehr von Gott und der Missachtung der shariʿa verstanden werden müssten, widerspricht er Politikern, die in der Debatte um die „Anwendung der shariʿa“ gegen die Einführung der koranischen Strafen, etwa für Diebstahl, argumentierten, dass die dafür erforderlichen sozioökonomischen Bedingungen in Ägypten noch nicht gegeben seien. Er wendet sich gegen die Ansicht, dass erst Armut und Not der ägyptischen Bevölkerung beseitigt werden müssten, bevor Diebstahl mit strengen Strafen verfolgt werden dürfen; er betont vielmehr die moralische Abschreckungskraft der koranischen Strafen.⁸⁶

⁸⁴ Ebd. 186.

⁸⁵ Ebd. 101.

⁸⁶ Ebd. 33.

10.2.5 Die Stellung der Frau und Familienpolitik

Abu Ismaʿil wendet sich ferner entschieden gegen Reformen, die darauf zielen, den rechtlichen Status der Frau in Ägypten zu verbessern. Deutlich wird dies an seiner Polemik gegen das von Sadat im Juni 1979 erlassene Gesetz zum Familienrecht, das die Polygamie eingeschränkt hatte. Art. 6 des Dekrets hatte der Frau das Recht zugesprochen, von sich aus die Scheidung einzureichen, falls ihr Mann ohne ihre Zustimmung eine zweite Frau heiratete.⁸⁷

Abu Ismaʿil war bereits im Parlament als leidenschaftlicher Gegner des Gesetzes aufgetreten; seine Polemik setzte er in der Shahada fort. Er kritisierte, dass das Gesetz formell von Sadat unter Umgehung des Parlaments erlassen worden sei und inhaltlich gegen die shariʿa verstoße, da es der Frau erlaube, mit zwei Männern gleichzeitig verheiratet zu sein. Um diese merkwürdige Interpretation vertreten zu können, wendet Abu Ismaʿil einen Trick an: Der Richter müsse zwar nach dem positiven Gesetz (qanun) die Frau von ihrem ersten Mann scheiden; vor der Religion (din) sei diese Scheidung aber nicht legitim. Heirate die Frau wieder, lebe sie im inakzeptablen Zustand der Polyandrie.⁸⁸

Abu Ismaʿil richtete seine Kritik nicht nur gegen Sadat, der das Gesetz verfügte, sondern auch gegen diejenigen Azhar-Gelehrten, die in einem von Sadat angeforderten Rechtsgutachten das Gesetz religiös legitimierten. Diesen wirft er wiederum vor, dass sie mit ihrer Interpretation der religiösen Quellen koranische Rechtsbestimmungen außer Kraft gesetzt hätten.

Abu Ismaʿil lehnt ferner Familienplanung ab, die seiner Meinung nach im Widerspruch zum Mangel an Arbeitskräften in Ägypten stehe.⁸⁹

10.3 Abgrenzungsmechanismen

10.3.1 Kritik am politischen und gesellschaftlichen System Ägyptens

Im Zentrum von Abu Ismaʿils Kritik von Politik und Gesellschaft steht der säkulare ägyptische Staat, dem er „unislamisches Handeln“ vorwirft. Dieser verstoße durch seine Weigerung, die shariʿa durchzusetzen, sowohl gegen göttliche Gesetze als auch gegen die

⁸⁷ Vgl. al-jarida ar-rasmiya, 21.6.1979, Gesetz 44/1979.

⁸⁸ Abu Ismaʿil, 1984: 58; 87.

⁸⁹ Ebd. 32.

ägyptische Verfassung.⁹⁰ Abu Ismaʿil's Angriffe richten sich dabei gegen alle drei Gewalten: „In unserer demokratischen Gesellschaft gibt es drei Gewalten, eine legislative, eine judikative und eine exekutive Gewalt. Keine hält sich an den Islam.“⁹¹ Die Hauptverantwortung für „unislamisches Handeln“ trage allerdings die Exekutive sowie das frühere Staatsoberhaupt Sadat. Insbesondere Sadat müsse als ein „unislamischer Herrscher“ betrachtet werden, da er 1979 in einer Rede vor Muslimbrüdern und Azhar-Gelehrten eine strikte Trennung von Politik und Religion angemahnt und das Motto „keine Politik in der Religion und keine Religion in der Politik“ geprägt habe.⁹² In Anspielung auf den türkischen Republikgründer Mustafa Kemal (Atatürk) (1881–1938) brandmarkt Abu Ismaʿil den ägyptischen Präsidenten zudem als „Zerstörer des Kalifats“.⁹³

Abu Ismaʿil übt darüber hinaus Kritik an der staatlichen Religionspolitik. Dem Staat wirft er vor, private Moscheen dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten zu unterstellen, um kritische Religionsgelehrte und Prediger zu marginalisieren.⁹⁴ Ferner entpolitisiere der Staat die Moscheen durch strenge Kontrollen der Prediger und lasse die Gotteshäuser durch unzureichende finanzielle Unterstützung verkommen.⁹⁵ Entsprechend kritisiert er das Verhältnis zwischen Regierung und der Azhar-Universität. Die zunehmende Abhängigkeit der Azhar vom Staat zeige sich darin, dass deren Gelehrte kritiklos jene Maßnahmen und Gesetze billigten, die gegen die shariʿa verstießen – so etwa das 1979 erlassene Gesetz zum Familienrecht und den ägyptisch-israelischen Friedensvertrag. Als Inbegriff der Abhängigkeit der Azhar-Universität erscheint ihm auch die Tatsache, dass das geistliche Oberhaupt, der so genannte Shaikh al-Azhar, vom Staat berufen wird.⁹⁶

⁹⁰ Ebd. 13; 41. Damit spielt Abu Ismaʿil auf Art. 2 der Verfassung von 1980 an, der festlegt, dass die Prinzipien der *shariʿa* die „Hauptquelle der Gesetzgebung“ bilden sollen, vgl. Muranyi 1984: 349.

⁹¹ Abu Ismaʿil 1984: 41.

⁹² Ebd. 16; Muranyi 1984: 356–57.

⁹³ Abu Ismaʿil 1984: 16.

⁹⁴ Ebd. 96.

⁹⁵ Ebd. 65.

⁹⁶ Ebd. 70.

10.3.2 Das Feinbild „Juden“ und das Verhältnis zur christlichen Minderheit

In Zusammenhang mit seiner Kritik an der ägyptischen Außenpolitik, die insbesondere auf den Abschluss des ägyptisch-israelischen Friedensvertrag v. 26.3.1979 zielt,⁹⁷ pflegt Abu Ismaʿil ein deutliches Feinbild „Juden“. Im Verhältnis zu Israel und seiner Bevölkerung bedient er sich vor allem religiöser Begriffe. Seine Polemik dominieren nicht etwa politische Begrifflichkeiten wie die Bewegung des „Zionismus“, sondern der „jüdische Feind“.

Neben „den Juden“ bezeichnet Abu Ismaʿil auch die christliche Minderheit der Kopten als Feinde der Muslime, wobei seine Äußerungen der Polemik anderer radikaler islamistischer Aktivisten in nichts nachstehen. Der koptischen Kirche und deren Patriarchen Shenuda wirft er etwa vor, die interkonfessionellen Unruhen des Jahres 1981 angezettelt zu haben.⁹⁸ Er polemisiert ferner gegen die koptische Missionstätigkeit – etwa die Verteilung von Flugblättern, welche verzerrte Koranverse und irreführende Koraninterpretationen enthielten.⁹⁹ Den Patriarchen Shenuda beschuldigt er, den Islam falsch darzustellen und insofern gegen die Prinzipien der nationalen Einheit des Landes und des religiösen Frieden zu verstoßen.¹⁰⁰

Er kritisiert darüber hinaus die parlamentarischen Aktivitäten der Kopten wegen ihrer ablehnenden Haltung zur Islamisierung der Gesetzgebung.¹⁰¹ Er unterstellt ihnen ferner, durch die strikte Ablehnung einer Familienplanung das Bevölkerungswachstum zu ihren Gunsten verändern zu wollen und warnt vor der Gefahr einer „Überfremdung“ der Muslime Ägyptens: „Ich habe Angst, das das (Bevölkerungs-) Gleichgewicht in ein Paar Jahren umkippt und dass die Christen in Ägypten als Feinde der Muslime davon profitieren“.¹⁰²

⁹⁷ So behauptet er, dass das Camp David Abkommen gegen die *shariʿa* verstoße, was er als muslimischer Abgeordneter nicht hinnehmen könne. Seine Kritik zielt auch auf das ägyptische Parlament, das im April 1979 dem Friedensvertrag mit überwältigender Mehrheit zugestimmt hat. Als Hauptverantwortlicher gilt für ihn Präsident Sadat, der sogar die religiösen Quellen falsch interpretiert habe, um seine Außenpolitik zu legitimieren, ebd. 86.

⁹⁸ Ebd. 83.

⁹⁹ Ebd. 77.

¹⁰⁰ Ebd. 80.

¹⁰¹ Ebd. 98.

¹⁰² Ebd. 85.

Für die Zunahme der religiösen Auseinandersetzungen macht er vor allem den ägyptischen Staat verantwortlich, welcher der christlichen Bevölkerung übertriebene Toleranz entgegenbringe. So würde der Staat den gesetzeswidrigen Bau von Kirchen auf muslimischen Stiftungsländereien stillschweigend dulden.¹⁰³

Die Existenz einer nichtmuslimischen Bevölkerung will Abu Ismaʿil nur unter bestimmten Bedingungen dulden. Für ihn ergibt sich der Status der Nichtmuslime in einem künftigen islamischen Staat daraus, dass er die Angehörigen der beiden großen Offenbarungsreligionen (ahl al-kitab) – Christen und Juden – mit Bezug auf Koran 60/8–9 in zwei Kategorien einteilt – und zwar in so genannte „friedliebende“ Personen und in „feindselige Personen“.¹⁰⁴

Die erste Kategorie der „friedliebenden Christen und Juden“, so Abu Ismaʿil, habe unzweifelhaft Anspruch auf eine gerechte Behandlung seitens der Muslime. Die Anhänger beider Konfessionen gerecht zu behandeln, bedeute allerdings noch lange nicht, sie auch als Freunde zu betrachten,¹⁰⁵ denn im Koran 3/28 heiße es: „Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen.“ – ein Vers, den er auch für seine Ablehnung von Sadats Friedensabkommen mit „den Juden“ heranzog. Abu Ismaʿil zufolge ist es allein die shariʿa, die die Rechte der Christen und Juden sichere – allerdings nur solange, wie diese sich friedlich verhielten. Gegen die zweite Kategorie, die „feindseligen Nichtmuslime“, sei dagegen Gewaltanwendung, eine Aufgabe, die selbstverständlich dem Staat obliege, legitim – und das nicht nur aus Gründen der Selbstverteidigung.¹⁰⁶ Als „Angriffe“ gegen die Muslime definiert Abu Ismaʿil nicht nur physische Gewalt. Um Nichtmuslimen jeglichen rechtlichen Schutz verwehren, genügen ihm bereits entsprechende mündliche Äußerungen oder Pläne.¹⁰⁷ Was er wiederum unter feindlichen Worten und Plänen versteht, wird aus seinen Äußerungen zu

¹⁰³ Ebd. 86.

¹⁰⁴ Hierzu schreibt er: „Gott verbietet euch nicht gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben. Gott liebt die, die gerecht handeln. Er verbietet euch nur, euch denen anzuschließen, die der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch aus euren Wohnungen vertrieben oder bei eurer Vertreibung mitgeholfen haben. Diejenigen, die sich ihnen anschließen, sind die (wahren) Frevler“, ebd. 54.

¹⁰⁵ Ebd. 55.

¹⁰⁶ Ebd. 105.

¹⁰⁷ Ebd. 56.

den „feindlichen“ Aktivitäten der Kopten deutlich. Zwar betont er, dass nur anhand von Beweisen zu entscheiden sei, ob es sich bei Christen oder Juden um „Angreifer“ handele,¹⁰⁸ doch präjudiziert er mit seiner Polemik gegen die Kopten eine derartige Entscheidung.

11. Zusammenfassung und Bewertung

Es lässt sich die abschließende Feststellung treffen, dass der Großteil des oben dargelegten ideologischen Gemeinguts der MB unvereinbar mit den im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankerten Prinzipien der Demokratie, des Rechtsstaats und einer auf der Menschenwürde basierenden politischen Ordnung ist. Das von der MB angestrebte Herrschaftssystem weist deutliche Züge eines diktatorischen bzw. totalitären Herrschaftssystems auf, das die Selbstbestimmung des Volkes sowie die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit der Menschen nicht garantiert. Ebenso wenig garantiert wird die Nichtbenachteiligung konfessioneller Minderheiten und die Nichtanwendung von Gewalt gegen die politische Opposition. Im folgenden sollen die wichtigsten Charakteristika der Ideologie der MB zusammengefasst und den Prinzipien des Grundgesetzes gegenübergestellt werden.

Den Grundbestandteil der zeitgenössischen Ideologie der MB bildet das Verständnis von Religion als ein System, welches religiöse und politische Aspekte vereinigen soll. Dies gilt auch für das spezifische Verständnis der shariʿa, des islamischen Rechts. Dieses wird von der MB nicht allein als ein Recht verstanden, sondern als ein politisches und gesellschaftliches Ordnungsprinzip (-vs. Rechtsstaatsprinzip) sowie als ein Programm zur Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme eines Landes. Diesem Verständnis der shariʿa entspricht eine Idealisierung der islamischen Frühzeit vor 1400 Jahren, wie auch das Ideal des als vorbildhaft für die Gegenwart betrachteten ersten islamischen Staatswesens, der Gemeinde von Medina, sowie das Ideal einer ebenfalls historisch begründeten „gerechten Kalifats Herrschaft“ (-vs. die weltanschauliche u. religiöse Neutralität des Staates zur Gewährleistung der Glaubensfreiheit, Art. 4). Ferner sollen die beiden ersten „Quellen“ des islamischen Rechts, der Koran und die sunna, eine Vorbildfunktion für die heutige politische Praxis haben.

Auffällig ist der Versuch der MB, politische Herrschaft mit vermeintlich religiösen Grundlagen zu legitimieren. Herrschaft basiert z. T.

¹⁰⁸ Ebd. 55.

auf dem von Qutb und Maududi formulieren Konzept der „Gottes-herrschaft“ (hakimiya), welches das Verhältnis der Menschen zu Gott als das eines diesen „anbetenden“ definiert und den Menschen das Recht der Schaffung eines von dieser „Gottesherrschaft“ unabhängigen politischen Systems abspricht. (- vs. die Demokratieprinzipien der Volkssouveränität und der Chancengleichheit). In dem revolutionären und militanten Islamverständnis von Qutb und Maududi wird die gesamte Welt, einschließlich der islamischen Hemisphäre als in einem Zustand der „heidnischen Unwissenheit“¹⁰⁹ (jahiliya) befindlich definiert, die es durch die Methoden der Exkommunikation (takfir) und des – auch die Anwendung militärischer Gewalt einschließenden – Konzepts des Kampfes im Sinne von Krieg (Jihad) gegen nicht-systemkonforme Muslime und gegen so genannte „Ungläubige“ zu bekämpfen gelte (-vs. Art. 2, Abs. 1: Freiheit der Person; vs. Art. 2, Abs. 3: Recht auf Leben).

Zeitgenössische Vorstellungen der MB entwerfen eine Staatskonzeption, innerhalb derer der politische Herrscher ohne Einschränkung seiner Macht waltet. Allerdings muss das Staatsoberhaupt in der Lage sein, die shari‘a, dessen Geltungsbereich auf die „Prinzipien von Koran und sunna“ reduziert wird, „in der richtigen Weise“ anzuwenden, und kann dies auch ohne Zustimmung des Parlaments oder kodifizierte Gesetze tun (-vs. Gewaltenteilung als Desiderat des Rechtsstaatsprinzips). Die Souveränität geht in diesem System nicht vom Volke, sondern von Gott aus. Die drei Gewalten der Legislative, Judikative und Exekutive sind ebenfalls der shari‘a untergeordnet. Die Legislative soll hierin als Instrument der Herstellung einer gottgewollten Ordnung fungieren. Die Exekutive, der eine allgemein starke Rolle zukommen soll, zeichnet wiederum nicht der Legislative, sondern nur Gott gegenüber verantwortlich (-vs. die Demokratieprinzipien der Volkssouveränität; vs. Rechtsstaatsprinzipien der Gewaltenteilung und der Verantwortlichkeit der Regierung).

Ein Großteil dieser Vorstellungen zählt zum Bestandteil der – von der Muslimbruderschaft seit Mitte der achtziger Jahre vorgebrachten – Forderung nach einer Durchsetzung und „Anwendung der shari‘a“, die in den muslimischen Ländern eine große Öffentlichkeitswirkung entfaltet hat. Nach Ansicht von Kritikern des islamistischen Diskurses führt die „Anwendung der shari‘a“ jedoch zwangsläufig zur Errichtung eines religiösen Staates, der seine politische Herrschaft als „göttliche Wahrheit“ darstellt.¹¹⁰ Dieser religiöse Staat wird hier-

¹⁰⁹ Meier 2002: 78.

¹¹⁰ Foda 1985: 60.

archisch organisiert sein, stark autoritäre Züge aufweisen und nicht auf einer echten Gewaltenteilung basieren. Problematisch ist insbesondere, dass dieses religiöse Staatswesen einen absoluten Wahrheitsanspruch verfolgt (-vs. Art. 5, Abs. 1: Grundrecht auf Meinungsfreiheit), der zahlreiche Gefahren in sich birgt: Zu nennen sind die Etablierung von Religion als Legitimation politischer Herrschaft (-vs. Demokratieprinzip), die Möglichkeit der religiös begründeten Verketzerung – und damit des Ausschaltens – der politischen Opposition (-vs. Parlamentarismus u. Rechtsstaatsprinzip, Art. 20), die Möglichkeit der Zunahme konfessioneller Spaltungen der Gesellschaft in Muslime und Nichtmuslime (-vs. Art. 3, Abs. 3: Diskriminierungsverbote) sowie die Einschränkung der Religionsfreiheit (-vs. Art. 4, Abs. 1 u. 2: Recht auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit), der vollen Rechtsfreiheit und der politischen Handlungsfreiheit. Alles in allem präsentiert sich das religiöse Staatsmodell als intolerant und repressiv.

Nicht minder autoritär und restriktiv sind die gesellschaftspolitischen Vorstellungen, denen zufolge die Machtverhältnisse der Muslime zum Nachteil der Nichtmuslime ebenso festgelegt sind wie die der Männer zum Nachteil der Frauen. Hierzu gehört das Festhalten am klassischen islamischen Prozessrecht, das die Stimme einer Frau nur halb so viel wertet wie die eines Mannes (-vs. Art. 3, Abs. 2: Gleichberechtigung von Männern und Frauen). Hierzu gehört ferner die Forderung nach Aufhebung des Prinzips der rechtlichen Gleichstellung aller Bürger, die etwa in Ägypten vor allem die christliche Minderheit der Kopten betraf und diese gegenüber der muslimischen Bevölkerungsmehrheit erheblich benachteiligen würde (-vs. Art. 3, Abs. 1: Gleichheit vor dem Gesetz; Art. 3, Abs. 3: Diskriminierungsverbote). Zu nennen ist ferner das Festhalten am klassischen islamischen Ehe- und Scheidungsrecht, das – entgegen der Auffassung der islamischen Azhar-Universität – die Mehrehe für erlaubt erklären will (-vs. Art. 3, Abs. 1: Gleichheit vor dem Gesetz; Art. 3, Abs. 2: Gleichberechtigung von Männern und Frauen, Art. 3, Abs. 3: Diskriminierungsverbote). Schließlich gibt es das Plädoyer für die Einführung einer Sittenpolizei, wodurch die Religion als gesellschaftliche Kontrollinstanz etabliert werden würde. Zu den Forderungen zählen schließlich die volle Anwendung des koranischen Strafsystems (der so genannten hadd, bzw. hudud-Strafen) bei Unzucht, Alkoholgenuss und Diebstahl. Diesen mittelalterlichen Strafen wird die Todesstrafe bei Apostasie (Abfall vom Islam) hinzugefügt (-vs. Art. 1, Abs. 1: Menschenwürde).

Schließlich findet sich eine heftige Polemik gegen das Prinzip des Laizismus, die vor allem gegen das politische System des Herkunfts-

landes wie etwa Ägypten gerichtet ist. Verbale Angriffsziele sind ferner die Politik der Staaten Israel und USA. Hierbei wird selten zwischen staatlicher Politik und den Bewohnern eines Landes differenziert, so dass in den Schriften der MB und der ihr nahe stehenden Gruppierungen drastische Feindbilder von „Juden“ und „Christen“ entworfen werden (–vs. Art. 3, Abs. 3: Diskriminierungsverbote; vs. Art 1: die antijüdische bzw. antizionistische Propaganda ist ferner ein Angriff auf die Menschenwürde und richtet sich gegen den Gedanken der Völkerverständigung).

Literatur

Abu Isma‘il, Salah 1984:

Ash-Shahada. Shahadat ash-Shaikh Salah Abu Isma‘il fi qadiyat tanzim al-jihad (Das Bekenntnis. Zeugnisse des Shaikh Salah Abu Isma‘il im Falle der Jihad-Organisation), Kairo.

Ahmad, Khurshid 1979:

Islam and the New World Order, in: The Islamic Council of Europe (ed.) 1979: The Muslim World and the Future Economic Order, 138–152, London.

Carré, Oliver / Michaud, Gérard 1983:

Les frères musulmans. Egypte et Syrie (1928–1982), Paris.

Farschid, Olaf 1989:

Hizbiya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Ägyptens in den Jahren 1984 bis 1989, in: Orient 30, 1989, 1, 53–74.

Farschid, Olaf 2000:

Islamische Ökonomik und Zakat, Berlin.

Foda, Farag Ali 1985:

Qabla as-suqut (vor dem Fall), Kairo (Selbstverlag).

Foda, Farag Ali 1987

Hiwar haula al-^calmaniya (Dialog über den Säkularismus), Kairo (Selbstverlag).

Foda, Farag Ali o.J.

al-Amr bi'l-ma'ruf wa'n-nahi 'an al-munkar (Das Gebieten des Rechten und das Verbieten des Verwerflichen), unveröff. Manuskript.

Ibrahim, Saad Eddin, 1980:

Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings. In: IJMES 12, 423–453.

Johansen, Baber 1986:

Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? in: Marré, H. / Stützing, J. (Hrsg.) 1986: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 20, Münster.

Kepel, Gilles 1984:

The Prophet and Pharaoh, Paris.

Krämer, Gudrun 1986:

Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse, Baden-Baden.

Meier, Andreas 2002:

Politische Strömungen im modernen Islam. Wuppertal.

Mitchell, Richard P. 1969:

The Society of the Muslim Brothers, London.

Muranyi, Miklos 1984:

Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten: Ägypten, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.) 1984: Der Islam in der Gegenwart, München, 344–358.

Musalli, Ahmad 1993:

al-Ushuliya al-islamiya – dirasa fi'l-khitab al-idiuluji wa's-siyasi 'anda Sayyid Qutb (Der islamische Fundamentalismus. Eine Untersuchung der ideologischen und politischen Botschaft Sayyid Qutbs), Beirut.

Reissner, Johannes 1984:

Die militant-islamischen Gruppen, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.) 1984: Der Islam in der Gegenwart, München, 470–483.

Said Aly, Abd al-Moneim / Wenner, Manfred W. 1982:

Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt, in: The Middle East Journal (MEJ) 36, 1982, 3, 352.

Sardar, Ziauddin 1979:

The Future of Muslim Civilisation, London.

Schölch, Alexander 1987:

Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient,
in: Jahrbuch 1985/6 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin, 191–201.

Watt, Montgomery 1988:

Islamic Fundamentalism and Modernity, London/New York.

Dr. Rita Breuer

Grundlagen der Scharia und ihre Anwendung im 21. Jahrhundert

Als im Jahre 1982 im Zuge einer Verfassungsreform die Scharia von einer zu der Quelle der ägyptischen Gesetzgebung wurde, kommentierte der damalige Präsident der Volksversammlung Sufi Abu Talib das wie folgt: „Die Anwendung der islamischen Scharia und die Unterwerfung unter ihre Rechtsprinzipien bedeutet, dass das ägyptische Volk und besser noch die gesamte arabisch-islamische Nation zu ihrer arabischen, islamischen Identität zurückgeführt wird, nach all der Entfremdung, die wir über ein Jahrhundert lang im Schatten fremder Gesetze gelebt haben. Das bedeutet das Ende des Widerspruchs zwischen den moralischen Werten unseres Landes und der Mauer der Zivilisation, die unser Volk umschließt ... zwischen dem, was die Menschen in Ägypten glauben und den Gesetzen, die sie regieren.“¹

Kaum jemand hätte in diesem Zusammenhang bereits von Islamismus oder unmittelbaren Tendenzen zur Radikalisierung gesprochen. Doch zeigen die Worte Abu Talibs die vitale Rolle, die die Scharia und ihre Anwendung zur Verteidigung muslimischer Identität und zur kulturellen Selbstbestimmung spielt, und weisen im Rückblick deutliche Merkmale islamistischen Denkens auf: der unerschütterliche Glaube an die Allmacht der Scharia und ihre Fähigkeit, Probleme jeder Art, jeder Zeit und an jedem Ort zu lösen, und die Gleichsetzung von Arabertum und Islam unter Ignorierung religiöser Minderheiten. Noch in der so genannten ‚Sadat-Verfassung‘ von 1971 wurde die Scharia verhalten als eine Quelle der Gesetzgebung erwähnt, um der wachsenden Sorge der nicht-muslimischen Minderheiten um ihren Status Rechnung zu tragen.

In der Phase der jungen arabischen Nationalstaaten hatten die ägyptischen Verfassungen von 1923 und 1930 lediglich besagt, dass der Islam Staatsreligion sei, was kaum mehr war als ein formales Zugeständnis an den Glauben der Mehrheit, de facto aber einer weitgehenden Trennung von Recht und Religion den Weg ebnete. Die tiefgreifende Erschütterung der islamischen Welt durch die Konfrontation mit dem allseits überlegenen Westen im 19. und 20. Jahrhundert hatte zur Verunsicherung der Muslime und schließlich

¹ Vgl. Botiveau, Bernard: *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. Paris 1993. S. 284f.

zu einer Neuorientierung im Verständnis von Staat und Gesellschaft sowie von Religion und Politik geführt. Nachdem 1924 durch die Abschaffung des Kalifates der politischen Einheit der Muslime auch symbolisch ein Ende bereitet wurde, war eine weitgehende Zurückdrängung der Religion ins Private die Folge. Unter dem Eindruck des Kolonialismus hatten sich Nationalstaaten mit Verfassungen nach europäischem Muster durchgesetzt, in der die Nationalität als prägendes Element die Religionszugehörigkeit ablöste, ein zutiefst unislamischer Gedanke für die Mehrheit der Muslime, deren Zugehörigkeit zum Islam wesentliches Identifikationsmoment ist.

Über Jahrzehnte überließ man so in den meisten muslimischen Kernländern den Religionsgelehrten und Scharia-Gerichten neben dem Ritus die Belange des Familien- und Personenstandsrechts, um in anderen Bereichen des Zivil- und Strafrechts sowie der Regelung öffentlicher Belange und politischer Strukturen europäischen Vorbildern nachzueifern. Der Klerus nahm diese Beschränkung seiner Einflussphäre nicht unwidersprochen hin und konnte im Zuge der Reislamisierung der 1970er und 1980er Jahre allmählich wieder an Boden gewinnen. Unter dem Eindruck islamischer Bewegungen wie der Muslimbruderschaft in Ägypten, Syrien und den Nachbarländern, der Nationalen Heilspartei (MSP) des Necmettin Erbakan in der Türkei, der Jamaat-i Islami in Pakistan und vergleichbarer Gruppierungen wurden die Anleihen beim nicht islamischen Westen mehr und mehr in Frage gestellt und die Ausrichtung politischer und öffentlicher Belange nach den eigenen religiösen Werten eingefordert. In den Folgejahren wird in zahlreichen Verfassungen muslimischer Kernländer die Rolle des Islams und der Scharia als Quelle der Gesetzgebung erheblich gestärkt.²

Wenn mit dem Islam gemeinhin eine Untrennbarkeit von Religion und Politik assoziiert und hierzulande nicht selten problematisiert wird, so zeigt die Untersuchung der Scharia analog die islamrechtliche Regelung des Ritus auf der einen und des zivilen Lebens auf der anderen Seite, vom Beten und Fasten über das Eherecht und das Wirtschaftsrecht bis zum Strafrecht. Nach muslimischer Auffassung handelt es sich um die von Gott gesetzte Ordnung des menschlichen Lebens in all seinen Bereichen und ist wesentlicher Bestandteil der Heilsgeschichte. Wie selbstverständlich ergibt sich hieraus die Verpflichtung des Muslims, die Scharia in ihrer Gänze als Maßstab menschlichen Handelns zu bejahen. Glaubenslehre (‘aqida)

² Vgl. hierzu auch: Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten. S. 213-555 in: Der Islam in der Gegenwart. Hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 4. Auflage. München 1996.

und Rechtslehre (Scharia) sind nach den Worten des ehemaligen Rektors der theologischen Hochschule al-Azhar in Kairo Mahmud Shaltut aufeinander bezogen und gemeinsam zu erfüllen.³ Davon zu unterscheiden ist die Rechtswissenschaft (fiqh) als Geschichte gelebten Rechts und gelehrter Interpretation und Anwendung der Scharia, die naturgemäß auch mit menschlichen Irrtümern behaftet sein kann. In den theologischen Hochschulen der islamischen Welt bezeichnet fiqh die akademische Disziplin, in der Gelehrte die Scharia beschreiben und interpretieren. Bei aller begrifflichen Überschneidung, die es gelegentlich gibt, bleibt als wesentlicher Unterschied, dass fiqh im Unterschied zu der von Gott kommenden Scharia die Konnotation ‚menschlich‘ hat und aus eben diesem Grund von Reformdenkern ebenso wie von Islamisten in seiner Autorität in Frage gestellt oder gar rundweg abgelehnt wird.

Dem Wortsinn nach handelt es sich bei der Scharia um eine Quelle oder auch einen Weg, der zur Quelle führt, eine Übersetzung, die heute nur noch sehr symbolisch verstanden werden kann, insofern als nach muslimischer Auffassung natürlich die Befolgung der Scharia zur Quelle des Lebens führt, oder, um es mit den Worten des zeitgenössischen syrischen Philosophen ʿAbd al-Karim al-Yafi zu sagen: „So wie Wasser für jede lebendige Kreatur Leben bedeutet, so bedeutet die Scharia in ihrem religiösen und juristischen Sinne Leben für die Gesellschaft.“⁴

Grundlagen des islamischen Rechts

Die Scharia als allgemeiner ethischer und rechtlicher Rahmen und Richtschnur für die islamische Lebensweise gründet sich auf zwei materielle und zwei immaterielle Rechtsquellen.

An erster Stelle steht der Koran als das reine Wort Gottes, das dem Propheten Mohammed durch den Engel Gabriel in klarer arabischer Sprache offenbart wurde, und zwar zwischen ca. 610 und dem Tod des Propheten 632 n. Chr. Der Koran trifft in 114 Suren mit insgesamt etwa 6000 Versen Aussagen über das Wesen Gottes und sein Wirken in der Heilsgeschichte sowie die Pflichten des Menschen Gott gegenüber, regelt aber auch in einer ganzen Anzahl von Versen Fragen des menschlichen Zusammenlebens, insbesondere das Familien- und Erbrecht, gefolgt vom Strafrecht und Vermögensrecht. Wenngleich diese juristisch relevanten Verse kaum ein Zehntel des Gesamttextes

³ Vgl. hierzu Nagel, Tilman: Das islamische Recht. Eine Einführung. Dransfeld 2001. S. 5.

⁴ Vgl. Botiveau S. 58.

ausmachen zeigen sie unmissverständlich, dass der Koran nicht einseitig die spirituelle Ausrichtung auf das Jenseits fördert, sondern vielmehr das menschliche Leben als Ganzes erfassen und nach Gottes Willen regeln will. Dasselbe gilt für die Person des Propheten, der zunächst ab 610 in seiner Heimatstadt Mekka vor allem als religiöser Mahner in Erscheinung getreten war, der seine Landsleute vor dem Gericht Gottes warnte und aufrief, von der Verehrung mehrerer lokaler Gottheiten abzulassen, um sich dem Willen des einen Gottes zu unterwerfen. Als Mohammed aber 622 unter dem Druck politischer Umstände mit seinen Gefolgsleuten nach Medina ausgewandert war, fungierte er fortan als religiöser, politischer und militärischer Vorsteher des expandierenden muslimischen Gemeinwesens und traf so Vorkehrungen und Entscheidungen für die verschiedensten o. g. Lebensbereiche.⁵

Als die junge muslimische Gemeinde nach dem Tod des Propheten 632 mit Situationen konfrontiert wurde, für die es im Koran keine eindeutige Vorgabe gab, wurde somit das Vorbild des Propheten als Sunna zu einer zweiten, ergiebigen Quelle der Rechtsfindung nach dem Koran. Die Sunna besteht aus einer Vielzahl von Berichten (Hadithe) darüber, was der Prophet gesagt, getan und stillschweigend geduldet haben soll. Dabei wurde die Authentizität dieser Berichte und insbesondere die Integrität ihrer Überlieferer einer strengen Prüfung unterzogen, bevor sie im 9. Jahrhundert Eingang in eine der sechs von den Sunniten als kanonisch anerkannten Sammlungen fanden und so Quelle der Rechtsfindung werden konnten.⁶ Wie der Koran so liefert auch die Sunna Hinweise auf alle Lebensbereiche und erweist sich so als Spiegel des Prophetenlebens in all seinen Facetten.

Im Zentrum der innerislamischen Diskussion stand alsdann die Frage, wieviel Raum man dem ra'y beimessen könne, der persönlichen Schlussfolgerung, zu der der Gelehrte durch die Benutzung seiner von Gott gegebenen Intelligenz bei der Auslegung der religiösen Quellen kommen könnte. Allgemeine Anerkennung als dritte Quelle bzw. Methode der Rechtsfindung fand in diesem Zusammenhang schließlich der Analogieschluss (qiyas), mit dessen Hilfe eine eindeutige islamrechtliche Regelung auf einen vergleichbaren Sachverhalt übertragen wurde. So kann man bspw. das koranische Alkoholverbot auf die berauschende Wirkung des Alkohols zurück-

⁵ Vgl. hierzu: Forward, Martin: Mohammed – der Prophet des Islam. Sein Leben und seine Wirkung. Freiburg (Herder) 1998.

⁶ Das schiitische Gegenstück bilden die sogenannten vier Grundlagenwerke (al-usul al-arba'a) aus dem 10. und 11. Jahrhundert.

führen und damit dieses Verbot per Analogieschluss auf andere berauschende Substanzen und Drogen übertragen.

An vierter Stelle, wenngleich von zentraler Bedeutung, ist schließlich der Konsens der Gelehrten (ijma) zu erwähnen nach einem Ausspruch des Propheten, dass seine Gemeinde in einem Irrtum nicht einig sein werde. Dieser Konsens wurde angenommen, wenn gegen irgendeine Praxis auch aus dem lokalen Gewohnheitsrecht der eroberten Gebiete binnen einer bestimmten Frist kein Rechtsgelehrter Einspruch erhoben hatte. Dabei galt ein einmal errungener ijma für die betreffende Rechtsangelegenheit als bindend und konnte durch keine neuerliche Interpretation (ijtihad) von Koran und Sunna relativiert werden. Diese eigene Interpretation der religiösen Quellen wurde den frühen Rechtsgelehrten, insbesondere den Gründern der Schulen noch zugestanden und dann mehr und mehr eingeschränkt bis im frühen 10. Jahrhundert das so genannte bab al-ijtihad (Tor der Rechtsfindung) nach breitem sunnitischem Konsens geschlossen wurde zugunsten des Prinzips der Nachahmung (taqlid), womit der Anschluss an eine anerkannte Lehrautorität gemeint ist. Damit war eine Neuinterpretation der Quellen und Anpassung bestehender islamrechtlicher Regelung an veränderte Sachverhalte und Lebensbedingungen de jure kaum mehr möglich, de facto hat es sie natürlich immer wieder gegeben. Im aktuellen Konflikt zwischen Islam und Moderne, Scharia und westlichem Recht spielt das Verhältnis von ijtihad und taqlid eine zentrale Rolle und ist Gegenstand zahlreicher Publikationen auf muslimischer Seite.⁷

Die großen Rechtstraditionen

Mit dem Versuch der Auslegung der Quellen und Kanonisierung von Rechtshandbüchern entstanden verschiedene Rechtstraditionen, von denen bis heute innerhalb des sunnitischen Islams vier große Schulen überlebten. Abu Hanifa (st. 767) gründete im Irak die erste noch bestehende Rechtsschule (madhhab), die dem menschlichen Verstand und Urteilsvermögen großes Vertrauen schenkte: persönliche Meinung (ra'y), Analogieschluss (qiyas) und das ‚Gutdünken‘ (istihsan) als Hilfsprinzip der Rechtsfindung spielen bei den Hanafiten eine wesentliche Rolle. Dem gegenüber betonte Malik ibn Anas (st. 795) das Gewohnheitsrecht von Medina, das in weiten Teilen

⁷ Vgl. z. B. Shams ad-Din, Mohammed Mahdi: Al-ijtihad wa't-taqlid fi'l-fiqh al-islami. Beirut 1999. oder Islamic Law and Ijtihad. The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 14/3. Washington, Kuala Lumpur 1997.

durch den Konsens der Gelehrten (ijma) gerechtfertigt wurde und so Aufnahme in das islamische Rechtsdenken, insbesondere der Malikiten fand. Hanafiten und Malikiten zeigten sich im Rahmen der islamischen Expansion vergleichsweise flexibel in der Akzeptanz lokalen Gewohnheitsrechts, das sie in den eroberten Gebieten vorfanden, solange es sich nicht im offenen Widerspruch zu Koran und Sunna befand. Die Hanafiten dominieren heute in der Türkei, in Ägypten, Syrien und dem Irak, die Malikiten in Nordafrika.

As-Safi'i (st. 820) schließlich gilt als eigentlicher Begründer der Rechtswissenschaft und vollendete das System der vier Wurzeln der Jurisprudenz (usul al-fiqh). Der Begründer der Schafiiten schränkte den Gebrauch rationaler Methoden, insbesondere den der persönlichen Meinung des Gelehrten (ra'y) stark ein und forderte die strikte Orientierung an den vier Quellen der Rechtsfindung. Dabei betonte er die Bedeutung der prophetischen Sunna und beschränkte die Rolle des Analogieschlusses gegenüber Malik. Die Schafiiten spielen in verschiedenen arabischen Ländern eine Minderheitenrolle und konnten sich am Horn von Afrika sowie in Südostasien durchsetzen.

Die Hanbaliten schließlich gehen zurück auf den seinerzeit sehr angesehenen Gelehrten Ahmad ibn Hanbal (st. 855), der gleichwohl keine große Anhängerschaft finden konnte. Die kleinste der sunnitischen Rechtsschulen zeichnet sich durch eine besonders strenge und wortgetreue Auslegung der religiösen Quellen und weitgehende Zurückdrängung menschlicher Interpretation aus. Selbst die Anwendung des Analogieschlusses (qiyas) wird von den Hanbaliten weitgehend ausgeschlossen, da dieser ein zu hohes Maß an menschlicher Einflussnahme und Willkür in sich berge. Die Hanbaliya ist heute die zahlenmäßig kleinste Rechtsschule; sie dominiert in Saudi-Arabien und prägt unter anderem das Denken der Wahhabiya, einer Reformbewegung aus dem 18. Jahrhundert, die den Islam von historischem Ballast im Sinne unislamischer Neuerungen (bid'a) befreien und zu seiner reinen Urform zurückführen wollte.⁸

Mit der Konstituierung der vier Rechtsschulen am Ende des neunten Jahrhunderts kann die Herausbildung der Scharia als abgeschlossen betrachtet werden. Trotz heftiger Kontroversen, die es während der Entstehungszeit zwischen den verschiedenen Richtungen gegeben hat, überwiegen die Gemeinsamkeiten in der Rechtsauffassung er-

⁸ In der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts entstand noch die Schule der Zahiriten, die ausschließlich den Wortsinn der Quellen gelten lassen wollte und so nicht lebensfähig war. In den Texten moderner Islamisten kann man aber gelegentlich auf diesen Begriff stoßen.

heblich die Unterschiede, die es in Detailfragen gibt. Auch das separat entstandene schiitische Recht unterscheidet sich nur in Detailfragen von dem der sunnitischen Rechtsschulen.⁹ Die religiöse Identität des Muslims ist seine Zugehörigkeit zum Islam, das Bekenntnis zu einer Rechtschule (madhhab) ist dem gegenüber sekundär und tritt in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr in den Hintergrund. Die gegenseitige Akzeptanz der Rechtsschulen geht dabei so weit, dass es dem einzelnen Gläubigen erlaubt ist, sich in einer einzelnen Rechtsfrage an einer anderen Rechtsschule als der eigenen zu orientieren, unter der Voraussetzung, dass er das dann in allen Aspekten dieser Rechtsfrage tut, sich also keine Mischung nach persönlichem Gutdünken zusammenstellt.

Ethik und Pflichtenlehre der Scharia

Nach der Scharia wird jede menschliche Handlung in eine von fünf ethischen Kategorien eingeteilt:

1. Pflicht (wajib) ist eine Tat, deren Unterlassung nach der Scharia gerügt bzw. bestraft wird, und zwar in der Regel im Jenseits (z. B. das Ritualgebet).
2. Empfohlen (mandub) ist eine Tat, die besondere Frömmigkeit und Gehorsam gegen Gott erkennen lässt und im Jenseits belohnt wird, deren Unterlassung aber nicht bestraft wird (z. B. das freiwillige Almosen).
3. Erlaubt (mubah) sind alle Taten, die nach der Ethik der Scharia neutral sind.
4. Verabscheuenswert (makruh) ist eine Tat, die nicht bestraft wird, deren Unterlassung aber im Jenseits belohnt wird (z. B. der Genuss von Pferdefleisch)
5. Verboten (haram) ist eine Tat, die nach der Scharia eindeutig verboten ist und die zur Bestrafung im Diesseits und/oder Jenseits führt (z. B. Alkoholgenuss).

Zentral für die Bewertung einer Handlung durch das islamische Recht ist die ihr innewohnende Absicht nach dem Grundsatz ‚al-aʿmal fiʿn-niyat‘ (‚Das Wesen der Handlungen liegt in ihrer Absicht‘). So ist z. B. der Alkoholgenuss zwar verboten (haram), aber straffrei wenn er unabsichtlich geschieht, bspw. durch den Genuss eines

⁹ Zusätzlich zu den genannten Quellen des Rechts spielt für die Schiiten auch die Lehrmeinung der Imame eine wichtige Rolle, die nach ihrer Auffassung als direkte Nachfahren des Propheten die legitimen Leiter der Gemeinde gewesen wären.

Getränkes oder einer Speise, von der man nicht wusste, dass sie Alkohol enthält. Andererseits ist das Verrichten des Ritualgebets eine Pflicht (wajib), der der Gläubige aber nicht in der notwendigen Weise nachgekommen ist, wenn er das Gebet gedankenlos und ohne die innere authentische und ausdrückliche formulierte Absicht (niya) verrichtet.

Schließlich wird nach der Pflichtenlehre unterschieden zwischen Individualpflichten (fard al-'ain), d.h. Pflichten, die jeder einzelnen Gläubige einhalten muss, z. B. das Ritualgebet, und Kollektivpflichten (fard al-kifaya), denen genüge getan ist, wenn ein Teil der Gemeinschaft sie erfüllt. Letzteres gilt z. B. für das gemeinschaftliche Gebet in der Moschee und die Teilnahme am Heiligen Krieg (jihad).

Die Rechtsfähigkeit einschließlich der Verpflichtung, die religiösen Pflichten einzuhalten, richtet sich nach dem Alter, dem Geschlecht, sowie der körperlich-seelischen Verfassung des Muslims. Während bereits ein Säugling bspw. erbfähig ist unterliegt er in den meisten Bereichen Rechtsbeschränkungen. Diese entfallen zum Teil im Alter von 7 bis 9 Jahren, denn dann gilt das Kind als mumayyiz, das heißt es verfügt über eine gewisse Unterscheidungsgabe zwischen Gut und Böse und erfährt erste Bindungen an religiöse Pflichten. Volljährigkeit wird mit Eintreten der Geschlechtsreife, spätestens mit 15 Jahren angenommen; ab dann ist der männliche Muslim voll zurechnungs- und straffähig und zur Erfüllung aller religiösen Pflichten angehalten. Grundsätzlich gelten dieselben Prinzipien für Mädchen bzw. Frauen, doch sind diese in bestimmten Bereichen – z. B. ihrer ersten Verheiratung – nicht eigenständig geschäftsfähig und zu bestimmten Zeiten von der religiösen Pflichterfüllung ausgenommen.¹⁰

Getreu dem Grundsatz, dass Gott es den Menschen leicht machen will, nicht schwer, gilt die Scharia und insbesondere die religiöse Pflichtenlehre immer nur im Rahmen des menschlichen Vermögens (taqa), das heißt insoweit die geistigen, körperlichen und finanziellen Grenzen es zulassen. Mit dem Verweis auf Sure 2:286 „Gott fordert von niemandem mehr, als er vermag“¹¹ betont das islamische Rechtsdenken das Prinzip der Eigenverantwortung. Wer also durch Alter, Krankheit oder Behinderung beeinträchtigt ist, ist vor der Scharia nur eingeschränkt und unter Umständen gar nicht für sein

¹⁰ Frauen gelten während der Menstruation sowie 40 Tage nach der Geburt eines Kindes als rituell unrein und sind in dieser Zeit bspw. vom Ritualgebet sowie vom Fasten ausgenommen.

¹¹ Zitat nach: Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh 1987.

Handeln verantwortlich. Für selbstverschuldete geistige Beeinträchtigungen aber, bspw. durch den Missbrauch von Alkohol, kann keinerlei Strafmilderung geltend gemacht werden.¹²

Rechtsgebiete der Scharia

Eine auch nur annähernde Darstellung der Inhalte der Scharia ist an dieser Stelle nicht möglich. Gleichwohl soll in einem ganz kurzen Abriss auf das inhaltliche Spektrum des islamischen Rechts verwiesen werden.¹³

Grob kann man die von der Scharia abgedeckten Rechtsbereiche unterteilen in den Bereich der religiösen bzw. rituellen Pflichten ('ibadat) sowie den der zwischenmenschlichen Beziehungen (mu'amalat). Der erste Teil der Rechtsbücher widmet sich ausführlich den religiösen Pflichten, die jeder erwachsene Muslim erfüllen muss, sofern er hierzu geistig, körperlich und finanziell in der Lage ist. Am Anfang stehen dabei die detaillierten Vorgaben zu Fragen der rituellen Reinheit, die durch bestimmte Vorgänge verletzt wird und insbesondere vor Verrichten des Gebetes durch entsprechende Waschungen wieder herzustellen ist. Es folgen dann die eigentlichen religiösen Pflichten, die fünf so genannten Säulen der Religion (arkan ad-din). Das Glaubensbekenntnis (shahada)¹⁴ nimmt eine Sonderstellung ein und wird eher in der theologischen als in der islamrechtlichen Literatur behandelt. Ausführliche Angaben finden sich hingegen zur Durchführung des fünf mal täglich zu verrichtenden Ritualgebetes (salat), zu Eintreibung und Verwendung der Almosensteuer (zakat), zum Fasten im Monat Ramadan (saum) und zur Pilgerfahrt (hajj) nach Mekka einmal im Leben. Nach klassischer Auffassung ist ein Verstoß gegen diese Pflichten zwar Sünde, die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft wird aber erst in Frage gestellt, wenn die Pflicht als solche geleugnet wird. Pflicht des islamischen Staates ist es, ebenfalls nach klassischem Konsens, die Rahmenbedingungen z. B. bezüglich der Arbeitszeiten oder der Reisebedingungen so zu gestalten dass der religiösen Pflichterfüllung nichts im Wege steht.

An zweiter Stelle steht das Familien- und Erbrecht, ein Kernbereich islamischen Rechtsdenkens, der auch in Zeiten erheblicher Säkularisierung kaum zu verdrängen war und dem in der theologischen

¹² Vgl. Shams ad-Din, Mohammed Mahdi S. 265ff.

¹³ Vgl. hierzu insbesondere Nagel S. 37-152.

¹⁴ „Ich bekenne, dass es keinen Gott gibt außer Gott und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist“.

Hochschulausbildung größte Aufmerksamkeit gewidmet wird. Im Islam gelten Ehe und Familie als natürliche Bestimmung eines jeden Menschen und als Grundbaustein einer gesunden Gesellschaft, dessen Gründung und Erhalt entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Vorschriften reichen von der Partnerwahl über den Ehevertrag, den Umgang der Partner miteinander, den Familienunterhalt, das Sorgerecht bis zur Scheidung und zum Erbrecht. Dabei wird durch eine Vielzahl detaillierter Maßgaben ein vergleichsweise hohes Maß an Rechtssicherheit geschaffen, indem Mann und Frau klare Rechte und Pflichten zugeschrieben werden, die sich allerdings quantitativ und qualitativ deutlich unterscheiden.¹⁵

Weitere Abschnitte der Scharia-Handbücher behandeln Fragen des Vermögens-, Verkehrs- und Eigentumsrechts und bilden die Grundlage islamischer Wirtschaftsethik. Hierzu zählen das Verbot von Zinsen (*riba*, wörtlich Wucher), sowie Vorschriften zu Kauf und Handel und der Umgang mit religiösen Stiftungen (*auqaf*), die ein zentrales Element der Sozialfürsorge in der islamischen Geschichte waren.

Gegenstand oftmals hitziger Diskussionen und Publikationen ist vor allem das islamische Strafrecht, das im Bereich der strengen koranischen Strafen ein gehöriges Maß an Grausamkeit in sich birgt, de facto aber in der Geschichte nur äußerst selten so angewandt wurde. Diese als *hadd*-Strafen bezeichneten Strafen richten sich auf Vergehen, die eine Grenze (*hadd*) Gottes überschreiten und somit unmittelbar die Rechte Gottes verletzen. Es sind dies Unzucht (*zina*)¹⁶, zu bestrafen mit Steinigung, falls der Täter volljährig und geistig zurechnungsfähig ist und bereits verheiratet war oder ist, andernfalls mit 100 Peitschenhieben. Die fälschliche Unterstellung der Unzucht (*qadhif*) wird mit 80 Peitschenhieben bestraft. Der Genuss von Alkohol muss von zwei Zeugen bestätigt werden und wird je nach Rechtsschule mit 40 bis 80 Peitschenhieben geahndet. Auf Diebstahl steht das Abtrennen der rechten Hand, im Wiederholungsfall des linken Fußes; bei Straßenraub reicht das Strafmaß je nach Schwere von Gefangennahme bis zur Tötung mit nachträglicher Kreuzigung.

Zum Nachweis der Schuld verlangt das islamische Recht grundsätzlich zwei männliche Zeugen (alternativ einen männlichen und zwei weibliche Zeugen), bei Unzucht sogar vier Zeugen. De facto kann so

¹⁵ Vgl. dazu: Breuer, Rita: Familienleben im Islam. Traditionen, Konflikte, Vorurteile. 4. Auflage. Freiburg 2002.

¹⁶ Unter „Unzucht“ fällt jede Form des außerehelichen Geschlechtsverkehrs.

eine hadd-Strafe nur verhängt werden, wenn der Täter oder die Täterin geständig ist.

Umstritten ist die Zuordnung des Abfalls vom Glauben (irtadd) zu den hadd-Vergehen; in jedem Fall steht darauf die Todesstrafe.¹⁷

Im Zweifel soll der Richter immer Barmherzigkeit walten lassen. Obwohl die explizit im Koran geschilderten hadd-Strafen eigentlich keine Interpretation dulden, ist das islamische Strafrecht in der Vergangenheit de facto nur in sehr abgemilderter Form angewandt worden; die harten Körperstrafen wurden nur in Ausnahmefällen verhängt. Oftmals machte man in der Rechtssprechung vom Prinzip der taqa, des menschlichen Vermögens, Gebrauch und trug so dem Umstand Rechnung, dass es bspw. nicht nur die Pflicht des islamischen Staates ist, den Dieb zu bestrafen, sondern auch Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen niemand aus Not zum Dieb wird.

Vergehen, für die es keine klare Regelung im Koran gibt, bspw. Betrug oder kleinerer Diebstahl, werden nach dem Ermessen des Richters bestraft (ta'zir), der auch auf eine Bestrafung verzichten kann. Andernfalls kann es zu leichten Körperstrafen, Gefangennahme oder einem bloßen Verweis kommen.

Die innerislamische Diskussion zur Scharia

Am Beispiel der Scharia zeigt sich die schwierige und oftmals willkürliche Abgrenzung zwischen Islam und Islamismus, Orthodoxie und Extremismus. Das Ansinnen des Menschen, sein Leben umfassend nach dem Willen Gottes und damit nach der Scharia in all ihren Geltungsbereichen auszurichten, ist gewissermaßen muslimisches Allgemeingut. Die überwältigende Mehrheit der Gläubigen wird der Überzeugung zustimmen, dass Gott letztgültiger, wenn nicht gar alleiniger Gesetzgeber ist und sein Wort anders als das Urteil eines Menschen nicht einfach nach Zeit und Ort variiert werden kann.

Das Bekenntnis ‚al-Islam din wa daula‘ ‚Der Islam ist Religion und Staat‘ als Ausdruck umfassender Geltung des Islams für zwei Lebensbereiche, die sich zwar unterscheiden, aber zusammengehören prägte die Realität der frühislamischen Gemeinde und stand über Jahrhunderte als Idealzustand außer jeder Diskussion. Noch 1925, ein

¹⁷ Vgl. Breuer, Rita: Wie du mir so ich dir? Die Freiheit des Glaubens zwischen Christentum und Islam. In: Ursula Spuler-Stegemann (Hg.): Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme. Herder, Freiburg (erscheint Anfang 2004).

Jahr nach der Abschaffung des Kalifates, das die Muslime zwar seit Jahrhunderten nicht mehr politisch, aber doch noch symbolisch einte, konnte es an der theologischen Hochschule al-Azhar diesbezüglich zum Eklat kommen: In seinem Buch ‚Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft‘ (Al-islam wa-usul al-hukm) hatte der Azhar-Lehrer und Scharia-Richter Ali Abd ar-Raziq die These vertreten, dass das Kalifat verzichtbar sei und dabei die Trennung von Religion und Staat aus dem Islam selbst abgeleitet. Mit einem Sturm der Entrüstung wurde der Abweichler seiner Ämter enthoben. Offenes Eintreten für den Säkularismus ist in der aktuellen innerislamischen Diskussion weitgehend tabu. Selbst sehr aufgeschlossene Denker treten möglicherweise für den Laizismus ein in dem Sinne, dass Religionsgelehrte nicht gleichzeitig Politiker sein und die Religion die Politik nicht direkt und ausschließlich bestimmen sollte. Säkularismus gilt aber auch ihnen häufig als jahiliya,¹⁸ gleichbedeutend mit Gottlosigkeit durch die Leugnung der obersten Gültigkeit der göttlichen Gesetze und damit letztlich der Souveränität Gottes.

Autoren, die in der Tradition des ‚Abd ar-Raziq stehen und zwischen dem Kern des Islams, wie er sich vor allem im Glaubensbekenntnis ausdrückt, und dem gelebten traditionellen Islam des angewandten Rechts unterscheiden, haben es schwer und leben bisweilen gefährlich, wie in Ägypten der gewaltsame Tod des Journalisten Farag Fouda 1992 oder die Zwangsscheidung des Koranwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid gezeigt haben. Aber auch andere ‚Querdenker‘ wie Mohammed Ahmad Khalafallah, Fu’ad Zakariyya, oder Mohammed Sa’id al-Ashmawi waren bzw. sind erheblicher Kritik und bisweilen öffentlicher Stimmungsmache ausgesetzt.¹⁹

Wenn es um eine Neuauslegung von Teilen der Scharia im Hinblick auf veränderte Lebensumstände oder um die Kompromissbereitschaft in und mit anderen Rechtssystemen geht, scheiden sich die Geister. Zwar blieb die Glaubens- und Rechtslehre des Islam über Jahrhunderte weitgehend unangetastet, doch hat es immer wieder ein Bemühen um Neuinterpretation der religiösen Quellen im Lichte neuer Erkenntnisse gegeben. Zu den klassischen Koranwissenschaften zählt die Lehre von den asbab an-nuzul, den Umständen, die zur Zeit einer Offenbarung vorlagen, durchaus also ein Eingeständnis, dass Offenbarungstexte konkrete Gegebenheiten zu Leb-

¹⁸ Der äußerst negativ besetzte Begriff ‚Jahiliya‘ (wörtlich: Unwissenheit) bezeichnet die vorislamische, heidnische Epoche, in der die Menschen fern von jeder Gotteserkenntnis und in höchster Unmoral lebten.

¹⁹ Vgl. hierzu auch: Krämer S. 43-50.

zeiten des Propheten in Rechnung stellen. Dies mag ein Indiz dafür sein, dass Gott sich eben des konkreten Lebens der Menschen und der aktuellen Bedarfslage annimmt und hierfür Vorkehrungen trifft, lässt aber die Frage offen, was geschehen soll, wenn eben diese Umstände nicht mehr vorliegen.

Reformdenker innerhalb des Islam verlangen eine sinngemäße Auslegung des Korans zu Lasten des Wortsinns, wenn dieser nicht mehr anwendbar erscheint. Die große Reformbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, getragen von Jamal ad-Din al-Afghani, Mohammed Abduh, Mohammed Iqbal und anderen setzten genau hier an. Während die bereits im 18. Jahrhundert entstandene Reformbewegung der Wahhabiya jeder unislamischen Neuerung den Kampf angesagt hatte und zum reinen, unverfälschten Urislam zurückkehren wollte, versuchten die Reformdenker unter Wahrung der religiösen islamischen Identität einen konstruktiven Weg zwischen Islam und Moderne und widmeten sich in diesem Sinne einer Neuinterpretation der islamischen Quellen. Gerade im Hinblick auf die Stellung der Frau verweisen Mohammed Abduh und Qasim Amin auf die Situation zur Zeit des Propheten, die bestimmte Regelungen, z.B. Zulassung der Polygamie, ihre Berechtigung gegeben habe. Im Spiegel der Zeiten dürfe man aber nicht am Wortlaut des Textes festhalten, sondern müsse den dahinter liegenden Sinn ergründen und weiterdenken. Im konkreten Fall bedeute das eine weitgehende Beschränkung der Polygamie auf wenige Ausnahmefälle, da die seinerzeit gültige Praxis durch den Koran erheblich eingeschränkt und reglementiert wurde und zudem im Vergleich zur Frühzeit des Islams keine kriegsbedingter Männermangel mehr herrsche.

Wenngleich der Reformbewegung keine lang anhaltende Resonanz beschieden war, gibt es auch heute Gelehrte, die den Glauben höher bewerten als das Gesetz und ein neues Verständnis der koranischen Botschaft fordern. Dazu ein Beispiel:

Zu den aktuellen Konfliktfeldern zwischen Islam und so genannter Moderne gehört gerade im Zeitalter der Globalisierung das koranische Verbot des Zinses (riba). Die Bedeutung von riba ist Wucher, und der einschlägige Korantext bezieht sich eindeutig auf eine Praxis zur Zeit des Propheten, da Entliehenes häufig binnen kürzester Zeit in doppelter Höhe zurückverlangt wurde und die Schuldner in existenzielle Nöte gerieten. Dies soll vermieden werden, und zudem soll sich der Mensch nicht durch das Verlangen von Zinsen die Notlage eines anderen zunutze machen. Gemeinhin wurde hieraus ein allgemeines Zinsverbot abgeleitet, gleichwohl hat

es immer auch Stimmen gegeben, die die Übertragbarkeit des riba-Verbotes auf die üblichen Geschäftszinsen moderner Banken in Frage stellten. Der ägyptische Jurist und Richter in höchsten Staatsämtern Mohammed Sa'id al-'Ashmawi hat sich als bekennender Muslim und Dozent für islamisches Recht bei gleichzeitigem Bemühen um eine zeitgemäße Interpretation der religiösen Quellen seit den frühen 1980er Jahren einen Namen gemacht. Nach seinen herausragenden Publikationen zur Scharia und ihrer Stellung im ägyptischen Rechtssystem²⁰ provozierte er mit seinen Thesen zum islamischen Zinsverbot eine heftige Kontroverse, die hier als Beispiel für die innerislamische Diskussion zur Geltung der Scharia skizziert werden soll.

Bei seiner Auslegung des riba-Verbotes greift er zurück auf die oben erwähnte Ermittlung der Begleitumstände der Offenbarung (asbab an-nuzul) um den hinter den Versen liegenden Sinn als die eigentliche göttliche Absicht zu ergründen. Die bloße Anwendung des Wortlautes, noch dazu ohne Betrachtung des koranischen Zusammenhanges, lehnt er dem gegenüber ab. Gleichzeitig greift er als Beleg für die Anpassungsfähigkeit der Religion an neue Umstände ein Dogma auf, nach dem ein späterer Koranvers einen früheren aufheben bzw. abrogieren kann, was insbesondere der Fall ist, wenn zwei Koranverse widersprüchliche Aussagen enthalten (an-nasikh wa'l-mansukh). Was zunächst als Notbehelf der Gelehrten für die Auflösung von Widersprüchen aussah wurde bald als Indiz dafür verstanden, dass Gott gewissermaßen seine Meinung im Zeitablauf ändern kann, wenn es die Umstände erfordern, also in allen Lebenslagen authentisch an der Seite seiner Gläubigen steht. Dieses Prinzip kann zwar nur innerhalb des koranischen Textes gelten, wird aber von Reformern wie al-'Ashmawi als Beleg für die Beweglichkeit des Islam angeführt.

Bei seiner Suche nach den Umständen, die zum Verbot des riba führten, stößt der Gelehrte auf die Vermeidung von Schuldknechtschaft und den Schutz der Armen vor Ausbeutung und liegt damit noch ganz im common sense der Orthodoxie. Doch findet er im weiteren Studium des Koran und der einschlägigen Prophetentraditionen zum Thema keine eindeutige Definition dessen, was mit riba gemeint ist und beruft sich schließlich auf den zweiten Kalifen des Islam Umar ibn al-Khattab (634–644) als herausragender Autorität in Rechtsfragen. Nach seinen Worten soll es beim Tode des Propheten kein eindeutiges Verständnis von riba und dem Umgang damit

²⁰ Al-'Ashmawi, Mohammed Sa'id: *Usul ash-shari'a*. Kairo/Beirut 1983 und *Ash-shari'a al-islamiya wa'l-qanun al-misri*. Dirasa muqarana. Kairo 1988.

gegeben haben, ein Umstand, der auch in der nachfolgenden Gelehrten generation zu Diskussionen führte. Schließlich bezog sich riba traditionell auf Warentauschgeschäfte und sei so nicht unmittelbar auf Finanztransaktionen übertragbar. Mit seiner Argumentation erschließt al-'Ashmawi den Zugang zu einer Neuinterpretation des koranischen Textes, die sorgfältig möglich sein soll, wenn das, was der Koran eben mit riba eigentlich verbietet und alles was in die Richtung deutet vermieden wird.

Die Thesen al-'Ashmawis zogen eine erbitterte Replik des Azhar-Gelehrten Mohammed Abdallah al-Hatib nach sich, in der dieser weniger inhaltlich argumentiert als sich vielmehr empört über die Infragestellung der Unantastbarkeit des fiqh mit seiner 1500-jährigen Tradition sowie der Autorität der Rechtsgelehrten. Wie zahllose Schriften konservativ aber auch fundamentalistisch ausgerichteter Autoren ist hier die tiefe Verunsicherung durch die Dominanz des Westens zu spüren, in der jedes Zugeständnis als Kniefall und Preisgabe islamischer Identität verstanden werden könnte.²¹

In seiner Gesamtschau kommt al-'Ashmawi zu dem erstaunlichen Ergebnis, nur etwa 10% der tradierten Rechtsnormen seien Scharia im engeren Sinne, also authentisch und unzweifelhaft aus den Quellen abzuleiten, wohingegen 90% als fiqh mit entsprechendem Anteil menschlicher Wahrnehmung und Interpretation anzusehen und zu diskutieren seien. Folglich – und dies trage auch dem geringen Anteil rechtlich relevanter Verse am Gesamttext des Koran Rechnung – sind der Glaube und seine Weitergabe für ein Leben im Geist des Islams wichtiger als der Buchstabe des Gesetzes.²²

Die islamische Reaktion

Bereits Rashid Rida (1865–1935), Schüler des oben erwähnten großen Reformtheologen Mohammed Abduh, kehrte dem modernistischen Gedankengut seines Lehrers nach dessen Tod den Rücken und suchte den Einfluss der Scharia sowie der traditionellen islamischen Institutionen erneut zu stärken. Er bereitete somit den Weg für die anschließende Bewegung der Reislamisierung; insbesondere die Muslimbrüder bauten ideologisch explizit auf ihm auf.

²¹ Vgl. al-Asmawi, Mohammed Sa'id: *Ar-riba wa'l-fa'ida fi'l-islam*. Kairo 1988 und Lohlker, Rüdiger: *Schari'a und Moderne. Diskussionen über Schwangerschaftsabbruch, Versicherung und Zinsen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band LI,3 Stuttgart 1996. S. 107-141.

²² Vgl. Krämer 65ff, und al-'Ashmawi: *Al-islam as-siyasi*. Kairo 1987. S. 35 und derselbe: *Ash-shari'a al-islamiya ...*, S. 14-19 und 50-53.

Kennzeichnend für die muslimischen Bewegungen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts ist ein mehr oder minder radikales und ausschließliches Bekenntnis zum Islam, verbunden mit dem Ruf nach der Geltung der Scharia, der allerdings sehr unterschiedlich intoniert wird im Bezug auf den Weg zur ihrer Durchsetzung und ihre konkrete Ausgestaltung.

Eine breite muslimische Bewegung sucht einen Weg zwischen denen, die alles Westliche strikt ablehnen und keinen relevanten Beitrag des Westens zu Zivilisation, Wissenschaft und Entwicklung sehen können, und anderen, die alles blind akzeptieren und nachahmen wollen. „Die islamische Bewegung“, so der pakistanische Gelehrte Khurshid Ahmad, „unterscheidet klar zwischen Entwicklung und Modernisierung auf der einen Seite und Verwestlichung und Säkularisierung auf der anderen. Wir sagen ‚Ja‘ zur Modernisierung, aber ‚nein‘ zu blinder Verwestlichung.“²³

Bei westlichen Konzepten von Modernisierung wird vor allem die Überbetonung des Individuums mit in der Folge seiner Entfremdung von Familie, Gesellschaft und Gemeinwesen problematisiert, während es in islamischer Sicht um die Entfaltung des Individuums in enger Zugehörigkeit zu seinem Kontext gehe. Der pakistanische Gelehrte Mohammed Iqbal (1877–1938) sah den *ijtihad* als wesentliches Instrument der Modernisierung islamischer Gesellschaften an; der *ijtihad* sei nämlich als dynamisches Prinzip Instrument für die ausgewogene Entwicklung und Modernisierung der islamischen Welt, die den schwerwiegenden Verlust der moralischen und spirituellen Basis durch die Gleichsetzung von Säkularisierung und Modernisierung meiden sollte. „Nach der Auffassung von Modernisten sollte Wissenschaft vollkommen frei sein von Gott sowie von jedweder religiösen Orientierung, wohingegen für Qutb und Iqbal alles Wissen letztlich von Gott kommt.“²⁴

So wie heute die Scharia in fast allen Verfassungen mehrheitlich islamischer Länder als eine, häufig als die Rechtsquelle bezeichnet wird, finden die einschlägigen Fakultäten islamischer Universitäten zur Ausbildung von Richtern (*qadi*), Rechtsgutachtern (*mufti*) und Anwälten regen Zulauf. Dabei ist die Handschrift fundamentalistischer Strömungen bspw. an der Rechtsfakultät der Azhar-Universität Kairo oder der ähnlich gelagerten Fakultät für Scharia in Damaskus immer deutlicher zu erkennen: vorherrschend ist eine

²³ Vgl. Ali, Mohammed Mumtaz: *The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought*. S. 13–26 in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 14/1 Washington und Kuala Lumpur 1997. S. 13.

²⁴ Vgl. Ali, Mohammed Mumtaz S. 17.

idealisierte Sicht des islamischen Rechts, das zur Organisation des individuellen wie des gemeinschaftlichen Lebens ausreiche.

Der Koran sollte diesbezüglich so wortgetreu wie möglich verstanden werden, jede Vermittlung zwischen dem Text und seinem Verständnis bzw. seiner Umsetzung ist auszuschließen, es sei denn, sie erfolgt zweifelsfrei durch die Sunna des Propheten. Das Studium der verschiedenen Rechtsbereiche erfolgt so in enger Anlehnung an den Koran, insbesondere die medinensischen Suren,²⁵ sowie die einschlägigen Kommentare (tafsir). Im Mittelpunkt stehen neben der religiösen Pflichtenlehre das Familien- und Personenstandrecht, aber auch Themen wie öffentliche Finanzen oder internationales Recht als gedankliche Projektionen, wie ein islamischer Staat diesbezüglich ausgerichtet sein könnte.

Innerhalb der klassischen Hochschulen wird der *ijtihad* zur Interpretation religiöser Quellen im Lichte moderner Entwicklungen für unabdingbar gehalten, damit ein juristisches System funktionieren kann. Nicht jeder *ijtihad* aber ist erlaubt: so muss derjenige, der ihn ausübt (*mujtahid*) über einschlägige Qualifikationen verfügen und peinlichst auf das richtige Verständnis des Textes bedacht sein. Keinesfalls kann er zu Erkenntnissen kommen, die dem koranischen Wortsinn widersprechen. *Ijtihad* kann sich insofern nur auf Fragen beziehen, zu denen es keinen klaren, unzweifelbaren Text aus Koran oder Sunna gibt, sei es dass sie das Thema nicht erwähnen, oder es in einer Form erwähnen, die unterschiedliche Interpretationen zulässt.²⁶ Für diesen Rechtsbereich können Einzelpersonen ebenso wie Institutionen Rechtsgutachten (*fatwa*) von hierfür qualifizierten Religionsgelehrten erbitten. Solche Gutachten können persönlich übermittelt werden, erscheinen aber auch in religiösen Zeitschriften und werden zunehmend über Rundfunk und Fernsehen verbreitet. Sie können sich auf die verschiedensten Themenfelder beziehen und sind eine wertvolle Quelle für die islamrechtliche Regelung von Sachverhalten, die es zur Zeit des Propheten nicht gab, so beispielsweise die Zulässigkeit von Bluttransfusionen und Organtransplanta-

²⁵ Suren, die dem Propheten während seines Aufenthaltes in Medina (622–632) offenbart wurden, und die im Unterschied zu den mekkanischen Suren (ca. 610 bis 622) mehr juristisch relevante Verse enthalten.

²⁶ Vgl. Botiveau S. 42–69.

tionen²⁷ oder der Umgang mit den Vorschriften zur islamischen Schlachtung im nicht islamischen Ausland.²⁸

Wo aber klare koranische Vorschriften vorliegen, sind sie nach islamistischer Lesart unbedingt und ohne weitere Interpretation anzuwenden. Wenn zum Beispiel der Koran bei der Erbteilung vorsieht, dass weibliche Familienmitglieder die Hälfte dessen bekommen, was männliche Familienmitglieder desselben Verwandtschaftsgrades erhalten, so gibt es diesbezüglich keinen Interpretationsspielraum mehr. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus wurde das von einzelnen Gelehrten durchaus anders gesehen.²⁹ Schließlich könnte man im Sinne der Wissenschaft von den Umständen einer Offenbarung (asbab an-nuzul) schließen, dass diese Verteilung dem Umstand Rechnung trug, dass die Männer die alleinige finanzielle Verantwortung für die Familie trugen und dazu auch heute nach dem islamischen Recht verpflichtet sind, während die Frau über ihr Vermögen verfügen darf. Realität ist aber, dass vielfach die Frauen heute über gute Ausbildung verfügen und viele Familien ohne ihren Beitrag zum Lebensunterhalt gar nicht existieren könnten. Gilt unter diesen Umständen das islamische Erbrecht? In der aktuellen Diskussion gibt es kaum mehr jemanden, der das öffentlich in Frage stellen wird. Der Mensch, so die mehrheitliche Meinung, kann nicht durch eigene Gesetze die Gesetze Gottes außer Kraft setzen. Diese tragen nämlich nicht nur zeithistorischen Umständen Rechnung, sondern auch der von Gott gegebenen Natur des Menschen (fitra), die ihrerseits unveränderlich ist. Wo sich also Abweichungen ergeben zwischen der Lebensrealität und den Maßgaben des Korans muss die Lebensrealität dem Koran angepasst werden und nicht umgekehrt. Anders gesagt: wenn die grundsätzlich vom islamischen Recht erlaubte Erwerbstätigkeit der Frau dazu führt, dass sie das selbe Erbe verlangt wie der Mann, dann darf sie eben nicht erwerbstätig sein.

²⁷ Vgl. hierzu Krawietz, Birgit: Die Hurma. Scheriatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Schriften zur Rechtstheorie 145. Berlin 1991.

²⁸ Vgl. hierzu Andelshauer, Beate: Schlachten im Einklang mit der Scharia: die Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht im Lichte moderner Verhältnisse. Sinzheim 1996.

²⁹ Z. B. Mohammed Abduh (1848–1905), Ägypten und Mahmud Taha (1909–1985), Sudan. Taha wurde aufgrund seiner Thesen hingerichtet.

Tendenzen zur Radikalisierung

Radikalere Autoren wie Abu'l-A'la al-Maududi (1903–1979), Sayyid Qutb (1906–1966) und andere Ideengeber radikaler Gruppierungen sehen in der Einhaltung der Scharia das Kriterium der individuellen Rechtgläubigkeit sowie der politischen Legitimität. Staaten, in denen die Scharia nicht befolgt wird, sind unislamisch und ihre Herrscher nicht legitim.

Die heikle Frage, ob damit automatisch der jihad gegen sie zu führen ist, wird unterschiedlich beantwortet. Während Modernisten den Kern der Scharia in ihrer Ethik, nicht im Recht sehen wollten, lehnen die o. g. Neofundamentalisten diese Unterscheidung vor allem ihrer Intention nach ab und halten fest an der umfassenden Geltung der Scharia als Ethik und Recht und damit Richtschnur individueller und kollektiver islamischer Lebensweise. Davon zu unterscheiden sei die Jurisprudenz als Auslegungsgeschichte der religiösen Quellen (fiqh), die immer auch Ergebnis menschlichen Nachdenkens und damit nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

In diesem Zusammenhang lehnen islamistische Autoren auch das traditionelle madhhab-Wesen ab, da schon die Existenz und Befolgung unterschiedlicher Rechtsschulen ein zu hohes Maß menschlicher Einflussnahme in der Auslegung der Quellen bedeute, die nämlich ihrer Auffassung nach so eindeutig sind, das sie ohne weiteres Zutun zu verstehen und anzuwenden sind. Über den Kern der Scharia hinaus detaillierte Rechtsvorschriften für alle denkbaren Fragen und Lebensbereiche zu erlassen, sei Aufgabe der Gelehrten durch die Anwendung des ijtihad im Geiste des Islams.

Die Unterscheidung zwischen dem, was ewig gültig und dem, was veränderlich bzw. interpretierbar ist, steht im Mittelpunkt der Diskussion um die Gültigkeit der Scharia. Klassisch ist hier die Unterscheidung zwischen den gottesdienstlichen Handlungen bzw. religiösen Pflichten (‘ibadat), die als Rechte Gottes verstanden werden können, und den Regeln des menschlichen Zusammenlebens (mu‘amalat).

Nach breitem innerislamischen Konsens gelten die religiösen Pflichten ohne zeitliche oder regionale Beschränkung. Im Falle der Regeln des menschlichen Zusammenlebens gibt es aber ebenfalls, wie oben am Beispiel des Erbrechts gezeigt, zum Teil Aussagen aus Koran oder Sunna, die nicht einfach relativiert werden können und nach heutiger Mehrheitsmeinung auch nicht dürfen. Das gilt bspw. durchweg für die hadd-Strafen für Vergehen, durch die nach muslimischer Auffassung eine Grenze (hadd) Gottes überschritten

wird und für die Strafen vorgesehen sind, die der Richter im islamischen Staat ohne jeden Interpretationsspielraum zu verhängen hat.

Besondere Härten sollten dabei bereits in der Frühzeit ausgeschlossen werden, indem man die Strafe in Einzelfällen aussetzte, z. B. weil man die Absicht oder besonderen Lebensumstände des Täters in Rechnung stellte, da es wie erläutert nicht nur die Pflicht des islamischen Staates ist, den Dieb durch Handabhacken zu bestrafen, sondern auch für Gerechtigkeit und das Lebensnotwendige seiner Bürger insoweit Sorge zu tragen, dass niemand aus Not zum Dieb wird. Unter traditionellen Muslimen wie gemäßigten Islamisten scheint dies zur offiziellen Sprachregelung geworden zu sein, um dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit Rechnung zu tragen und die Diskussion über die Anwendung der hadd-Strafen zu entschärfen. So äußerte der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland Dr. Nadeem Elyas im Dezember 2001 gegenüber der Süddeutschen Zeitung: „Das islamische Strafrecht ist nur anwendbar, wenn es einen intakten islamischen Rechtsstaat gibt. Und da sieht der Islam bestimmte Strafen für bestimmte, wenige Tatbestände vor.“ SZ: „Wo gibt es diesen intakten Staat?“ Elyas: „Derzeit nirgendwo.“³⁰

Neofundamentalistische Bewegungen, wie sie seit den 1920er Jahren an Einfluss gewannen, verlangen die Rückbesinnung auf den reinen Islam und die Trennung von nicht islamischen Regierungsformen, Rechtsgrundsätzen und Lebensweisen. Die Muslimbruderschaft sowie mit ihr ideologisch verwandte Organisationen sind in diesem Zusammenhang zu nennen, die die kompromisslose und umfassende Anwendung der Scharia auf allen Ebenen fordern. Die Zeitschrift der Muslimbrüder ‚Risalat al-ikhwan‘ (Brief der Brüder) liefert zahlreiche Belege für das Ziel, das die Bewegung mit ihrer islamischen Renaissance letztlich verbindet: die Wiedereinführung der islamischen Scharia,³¹ die das Leben des Menschen umfassend regelt.

Dabei stellten die Muslimbrüder im Vergleich zu radikaleren Organisationen in Rechnung, dass dies nicht mit einem Federstreich geschehen kann, sondern der sukzessiven und soliden Umwandlung aller Rechtsbereiche bedarf, um zu einer nachhaltigen und tragfähigen Lösung zu gelangen.³² Gleichzeitig lassen sie keinen Zweifel daran, dass es Blasphemie bedeutet und einem Zustand der Jahiliya³³

³⁰ Süddeutsche Zeitung 11.12.2001.

³¹ Vgl. z. B. Risalat al-ikhwan. Kuwait 163/2000, S. 6.

³² Vgl. z. B. Risalat al-ikhwan. Kuwait 172/2001, S. 4.

³³ Vgl. FN 18.

gleichkommt, wenn Entscheidungen jeglicher Art auf einer anderen Grundlage als der der Scharia getroffen werden.

Dieser Vorwurf richtet sich nicht gegen die einfachen Gläubigen, sondern gegen die Machthaber muslimischer Länder, deren Verantwortung es wäre, die Scharia durchzusetzen.³⁴ Weil Glaube und Gesetze so eng miteinander verwoben sind, ist jedes Bekenntnis zum Säkularismus gleichbedeutend mit der Ablehnung der ausschließlichen Gültigkeit der Scharia, was wiederum einer Ablehnung der Religion an sich und damit der Souveränität Gottes gleichkommt. Nach muslimischer Auffassung aber – so lautet die Argumentation – hat Gott die Welt nicht erschaffen, um sie dann sich selbst zu überlassen, sondern trägt den Sorgen und Belangen von Individuum und Gesellschaft Rechnung. Auch die Meinungsfreiheit des Menschen muss also ihre Grenze dort haben, wo die klaren Regelungen der Scharia und damit die schützenswerte Einheit der muslimischen Gemeinschaft (umma) angetastet werden. „Ohne jeden Zweifel ist die Einheit der umma eine Verpflichtung seitens der Scharia, die die Lehren des Islam (dem Gläubigen) auferlegen. Auch das Recht auf freie Meinungsäußerung ist eine Notwendigkeit, die gelegentlich zur Pflicht im Sinne der Scharia wird, wenn nämlich der Gläubige durch das Verbergen oder Nicht-Äußern der Meinung Schaden für die Menschen herbeiführen würde.“

Die weitere Argumentation zeigt dabei deutlich, dass sich die Freiheit der Meinungsäußerung auf das koranische Gebot ‚al-amr bi’l-ma’ruf wa’n-nahy ‘an al-munkar‘ bezieht; demnach soll jeder Gläubige zum Guten aufrufen und vom Schlechten abraten. Die Balance zwischen Einheit der umma und Freiheit der Meinungsäußerung ist demnach dort zu suchen, wo die freie Meinungsäußerung auf die Beachtung der Scharia und damit die Stärkung der Einheit hinausläuft.³⁵

Ein kompromissloses Bekenntnis zur Scharia ist auch Kernbestandteil der Ideologie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG) und kommt unter anderem in der ihr nahe stehenden Zeitung Milli Gazete immer wieder zum Ausdruck. So ist die Scharia die letzte und erhabenste Ordnung des menschlichen Lebens, die direkt von Gott kommt. Das Ansinnen, sie zu reformieren oder zu ändern, erscheint heidnisch, irrig und in hohem Maße schädlich für die muslimische Gemeinschaft.³⁶ In besonderer Weise wird das Ansinnen mancher Reformier angeprangert, nur einen Teil der Gebote

³⁴ Vgl. al-Mujtama' Nr. 1481, Kuwait 2001.

³⁵ Vgl. al-Mujahid Nr. 364. Bait al-Muqaddas 6/2003, S. 18–22.

³⁶ Vgl. u.a. Milli Gazete, 22.7.2002, S. 4.

Gottes – das heißt in erster Linie die religiösen Pflichten – als ewig gültig zu akzeptieren, andere aber zu relativieren; der Weg Gottes, so das Gegenargument, ist aber unteilbar. „Die Religion ist ein Ganzes. Wer einen Teil der Gebote Gottes akzeptiert, einen anderen aber nicht, der ist nicht mehr gläubig.“³⁷ Jeder Weg, der sich nicht streng an den Vorgaben für Koran und Sunna, sowie den Prinzipien der Scharia unter Einschluss der hadd-Strafen orientiert, führt zum Unheil und ins Verderben.³⁸

Im Unterschied zur geschilderten Ideologie von Muslimbrüdern, IGMG und ideologisch nahestehenden Gruppierungen ist bei extrem radikalen Gruppen wie der Hizb ut-Tahrir, der Kaplan-Bewegung ‚Kalifatsstaat‘, sowie Teilen der Islamischen Gemeinschaften in Ägypten ein kompromissloses Eintreten für die sofortige und uneingeschränkte Anwendung der Scharia durch einen Kalifen festzustellen. Jede partielle Einführung des islamischen Rechts oder Kombination mit anderen Rechtssystemen, und sei es nur die staatliche Registrierung der Ehescheidung durch Verstoßung, wie sie in zahlreichen arabischen Staaten heute eingefordert wird, erscheint als blasphemischer Kniefall vor dem Westen. Cemaleddin Kaplan, Gründer und geistiger Vater des so genannten Kalifatsstaates, bezeichnet es offen als Gotteslästerung, auch nur irgendeine Vorschrift des Islam und der Scharia zu missachten, in Frage zu stellen oder gar für reformbedürftig zu befinden. Allein die Interpretation der Scharia anstelle der blinden Befolgung des Wortlauts reicht, um die betreffende Person der Partei des Satans zuzuordnen.³⁹

Im Unterschied zur klassischen Lehrmeinung stellt sich der Muslim nicht erst durch die Leugnung der religiösen Vorschriften, sondern bereits durch ihre Nichtbeachtung außerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und ist damit praktisch vogelfrei.

Fazit

Festzuhalten bleibt, dass die Scharia bei aller Augenfälligkeit ihrer strafrechtlichen Implikationen ein umfassendes Werte- und Lebenssystem darstellt, das für die überwältigende Mehrheit der Muslime

³⁷ Vgl. Milli Gazete, 11.3.2002, S. 4.

³⁸ Vgl. Milli Gazete, 11.7.2003, S. 4.

³⁹ Vgl. Kaplan, Cemaleddin: Die Grundbestimmungen des Islam. Köln 2000, S. 90ff.

wenigstens ideell oberste Gültigkeit hat.⁴⁰ In der Praxis manche Aspekte anders zu handhaben, als es der Wortlaut der Quellen verlangt, stellt für sie in Geschichte und Gegenwart keinen Widerspruch dar. Allerdings kann das nicht darüber hinweg täuschen, dass gemäßigt wie radikal orientierte islamistische Bewegungen und Strömungen eine umfassende Anwendung der Scharia fordern mit der damit verbundenen rechtlichen Ungleichbehandlung von Muslimen und Nicht-Muslimen und Männern und Frauen und unter Umständen der wörtlichen Auslegung des Strafrechts. Dass Demokratie und Menschenrechte nach westlicher Auffassung in einem solchen System keinen Platz haben, liegt auf der Hand. Ob die innerislamischen Reformkräfte, die einen Konsens zwischen diesen Werten und denen der Scharia suchen, mittelfristig an Einfluss gewinnen können bleibt abzuwarten.

⁴⁰ Auch Muslime, die letztlich nicht für die Anwendung von Körperstrafen plädieren würden, vertreten gern die Ansicht, der Verlust einer Hand sei letztlich humaner als eine mehrjährige Haftstrafe mit miserablen Aussichten zur Resozialisierung.

Claudia Dantschke

Freiheit geistig-politischer Auseinandersetzung – islamistischer Druck auf zivilgesellschaftliche Akteure

Der Druck islamistischer Kreise in Deutschland auf kritische Medien und Wissenschaftler führt zu einer „schleichenden Auszehrung der Neugier“ und ist „eine Gefahr für die Pressefreiheit“.¹ Zu dieser Erkenntnis gelangt die Neue Zürcher Zeitung (NZZ) in ihrer Ausgabe am 16. Mai 2003. Von den Betroffenen, darunter auch der Fernsehjournalist Rainer Fromm, auf den dieses Zitat zurückgeht, erfährt die NZZ aber nicht nur von Versuchen, „die Reichweite des Prinzips Öffentlichkeit einzuschränken“. Denn nur zum Teil sei „das Unbehagen, das derzeit in vielen Redaktionen und bei unabhängigen Publizisten beim Umgang mit bestimmten islamischen Milieus und Organisationen zu beobachten ist“ auf deren Druck zurückzuführen. „Kulturrelativistische Wahrnehmungs- und Urteilmuster, die gerade in den Medien immer noch weit verbreitet sind“, spielen islamistischen Kreisen in die Hände und bedürfen der kritischen Prüfung. „Die NZZ ist bislang die einzige deutschsprachige Zeitung, die das Problem in seiner ganzen Tragweite erkannte“, lobt Eberhard Seidel in der Berliner tageszeitung (taz) deshalb auch die Schweizer Kollegen.²

Dieser Kulturrelativismus in den Medien spiegelt sich in Politik und Gesellschaft. Grundrechte, wie das Recht auf freie und auch kritische oder satirische Meinungsäußerung, das Recht auf Unversehrtheit und Schutz vor Diskriminierungen, das Recht auf Selbstbestimmung und religiöse Pluralität, sowie die positive aber auch negative Religionsfreiheit, sind zwar universal und gelten per Gesetz für jeden Bürger dieses Landes. In der Umsetzung und Einforderung dieser Rechte wird aber nicht selten vor dem Hintergrund eines positivistischen Verständnisses der eigene Maßstab einer vermeintlichen „Kultur“ untergeordnet. „Die Bereitschaft zur Selbstpreisgabe“, wie es die Marburger Islamwissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann formuliert, ist im Umgang und der Konfrontation mit Organisationen und Akteuren des politischen Islam zudem oft gekoppelt an

¹ Heribert Seifert „Schleichende Auszehrung der Neugier - Deutsche Medien und der radikale Islamismus“, Neue Zürcher Zeitung, 16. Mai 2003, unter: www.nzz.ch/2003/05/16/em/page-article8UPKG.html.

² Eberhard Seidel „Im Namen Gottes“, taz, 20. Mai 2003, unter: www.taz.de/pt/2003/05/20/a0117.nf/text.

Blauäugigkeit, Ahnungslosigkeit und Ignoranz. „Lieber blauäugig als blind“, verteidigt sich denn auch die Bischöfin der Evangelisch-Lutherischen Kirche Nordelbiens, Marie Jepsen, als der Journalist Rainer Fromm sie auf ihren unkritischen „Dialog mit Muslimen“ anspricht.³

Die Kriterien, nach denen bis heute der „Islam-Dialog“ verläuft, sind nicht definiert. Wir brauchen einen „Dialog über den Dialog“, fordert deshalb Johannes Kandel, Leiter des Referates Interkultureller Dialog der Friedrich-Ebert-Stiftung. In seinen Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam stellt er ernüchtert fest: „Die Vertreter der islamischen Spitzenverbände dominieren den Dialog, sie bestimmen die Themen, sie stellen die Forderungskataloge auf“.⁴ Erschwerend kommt hinzu, dass es die Vereine und Verbände oft an Transparenz fehlen lassen, sowohl was ihre tatsächlichen Strukturen und Vernetzungen betrifft, als auch in Bezug auf ihre innere Öffentlichkeit. Dabei können sie sich auch auf ein fehlendes Erkenntnisinteresse ihrer nichtmuslimischen Dialogpartner verlassen.

Welche Gefahren in dieser Form des Dialoges und der damit einhergehenden Aufwertung einer bestimmten Führungsschicht liegen, machte bereits 1997 der deutsche Muslim Ayyub Axel Köhler, jetziger Generalsekretär des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), am Beispiel der Diskussion um die Verleihung von Körperschaftsrechten an diese „Spitzenverbände“ deutlich. Diese Körperschaftsrechte, warnte Köhler, führen nur zu einer weiteren Verfestigung der autokratisch regierenden Funktionärsoligarchie dieser Organisationen: „Selbst konstruktive Kritik an den Maßnahmen, den Finanzen und den Umgangsformen der Funktionäre gilt als Verrat am Islam – so predigen es die Funktionäre schon seit Generationen und haben sich damit unangreifbar gemacht. Der Islam wird ihnen so zum Mittel, unangreifbar und ohne moralische Befähigung, Macht auszuüben. In den meisten Gruppierungen ist die Kontrolle durch die Gemeinschaft von den Funktionären tabuisiert. Und bis jetzt haben sie sich ja auch auf den blinden Gehorsam verlassen können.“⁵

Die gesellschaftliche Aufwertung dieser Funktionärsoligarchie verhindert, dass der Islam, die islamischen Gemeinden und die Muslime im Allgemeinen zu einem selbstverständlichen und integralen Be-

³ Rainer Fromm „Blinde Annäherung“, Kulturzeit, 3 Sat, 12. Dezember 2002.

⁴ Johannes Kandel „Lieber 'blauäugig' als blind?“ - Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam, Juni 2003, in: Islam und Gesellschaft Nr. 2, Friedrich-Ebert-Stiftung, Referat Berliner Akademiegespräche/Interkultureller Dialog.

⁵ Ayyub Axel Köhler, Köln, 8. Februar 1997, unter: <http://www.chrislages.de>.

standteil dieser Gesellschaft werden. In seinen Anmerkungen stellt Kandel deshalb auch die berechnete Frage, „ob die Politik der Verbandsvertreter nicht in erster Linie auf Verwaltung der religiösen und kulturellen Differenz und weniger auf Integration gerichtet ist.“ Der Erfolg dieser „Lobbyisten religiöser und kultureller Identität“ (Kandel) ist nicht zuletzt ein Resultat der ethnischen und kulturalistischen Einwanderungsdebatte in Deutschland. Sie vor allem profitieren von dem deutschen Ansatz, die Menschen in scheinbar homogene Gruppen nach ethnischen und/oder kulturellen Kriterien einzuteilen.

Das Streben einer kleinen, aber lautstarken islamistischen Machtelite, den Diskurs über „den Islam“ und „die Muslime“ entsprechend ihren Auffassungen zu definieren und zu dominieren, wird durch einen weiteren Aspekt begünstigt. Die politische und soziale Ausgrenzung und Diskriminierung von Migranten, Rassismus sowie Rechtsextremismus verführen Vertreter der Mehrheitsgesellschaft dazu, diesen Teil der Bevölkerung auf eine Opferrolle festzuschreiben und damit zu entmündigen. Das ist vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in Bezug auf „die Muslime“ zu beobachten. Waren es zuvor hauptsächlich die Funktionäre des politischen Islam, die mit der Stigmatisierung „Feind der Muslime“ versuchten, Andersdenkende und Kritiker zu isolieren, so bestimmt die behauptete Existenz eines „expliziten Feindbildes Islam“ inzwischen zunehmend das Denken und Handeln der Mehrheitsgesellschaft. Dass diese These einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält, setzt sich nur sehr langsam durch. „Das mediale Feindbild gegenüber Moslems und anderen Einwanderern in Deutschland hat sich entgegen den Erwartungen vieler nach dem 11.9.2001 nicht sonderlich verschärft, im Gegenteil.“ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt der Duisburger Sprachwissenschaftler Siegfried Jäger nach der Auswertung von etwa 1.000 Artikeln großer deutscher Wochen- und Tageszeitungen zu den Themen Terror einerseits und Einwanderung andererseits.⁶ Damit werden rassistische Ressentiments auch explizit gegen Muslime mit Migrationshintergrund keineswegs ignoriert oder geleugnet.

Eine Reflexion der medialen Auseinandersetzung mit dem „Fall Ulfkotte“ im Frühjahr 2003 gibt Jäger Recht. In seinem Buch „Der Krieg in unseren Städten – Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern“ malt der Autor Udo Ulfkotte das Bild einer globalen islamistisch-terroristischen Verschwörung, die auch Deutschland

⁶ Prof. Dr. Siegfried Jäger „Mediale Feindbildkonstruktionen nach dem 11. September 2001“, Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.

bedrohe. Damit leistet er dem Rassismus gegen Muslime Vorschub. „Das Skandalon dieses Buchs besteht aus den Urteilen, die der Autor fällt, weniger aus den Fakten, die er ans Licht bringt“⁷, kritisiert Stefan Weidner in der Zeit und steht mit seinem Urteil nicht allein im deutschen Blätterwald. Dass sich Apologeten der Feindbild-Islam-These Ulfkottes Steilvorlage nicht entgehen lassen, versteht sich von selbst. Insgesamt aber ist das Buch nicht der große Aufreger, als das es Verlag und Autor gerne sehen möchten. Das ändert sich kurzzeitig, als einige im Buch aufgeführten Funktionäre und Organisationen versuchen, neben den Fehlern auch noch die eine oder andere Wahrheit durch eine Klagelawine per Gerichtsentscheid zu eliminieren. Unter Zuhilfenahme „erlaubter Mittel“ werde „systematisch finanzieller Druck aufgebaut, um über diesen Weg das missliebige Buch der öffentlichen Zensur anheim zu stellen“, so Eichborn-Verleger Peter Wilfert in einer Pressemitteilung des Verlages. Dass sich Verlag und Autor zu mutigen Verteidigern der Pressefreiheit stilisieren, mag aus Marketinggesichtspunkten verständlich erscheinen. Problematisch wird es aber, wenn Ulfkotte in der Jungen Freiheit, dem Organ der Neuen Rechten, islamistische Einschüchterungskampagnen gegen Kritiker und das rechtswidrige Agieren einzelner Islamisten instrumentalisiert. „Dass sich hier der Rechtsstaat nicht gegen eine solche Manipulation wehrt, verstehe ich nicht. Würde es sich bei solchen Klägern um Deutsche handeln, würden sie gewiss strafrechtlich zur Verantwortung gezogen werden“⁸, erklärt Ulfkotte und betreibt damit nichts anderes als ausländerfeindliche Stimmungsmache.

Trotz allem widmen die meisten Medien dem „Fall Ulfkotte“, wenn überhaupt, nur wenig Aufmerksamkeit. Sie steigen nicht ein in die Inszenierung einer globalen islamistischen Bedrohung unserer Städte. Sie ergreifen aber auch nicht die Gelegenheit zum Diskurs, „wo die Grenze zwischen legitimem Widerstand gegen fehlerhafte Berichterstattung und Einschüchterung von Journalisten verläuft“, wie es Eberhard Seidel in der taz kritisch anmerkt.⁹

Eine geistig-politische Auseinandersetzung kann sich nur frei entfalten, wenn antidemokratische Entwicklungen entsprechend ihrer gesellschaftlichen Relevanz und unabhängig ihrer ethnischen, kulturellen oder religiösen Konnotation als solche erkannt und

⁷ Stefan Weidner „Wie man Bürgerkriegsängste schürt“, Die Zeit, 15.05.2003.

⁸ Eckhard Nickig „Orientalische Drohgebärden – Interview mit Udo Ulfkotte“, Junge Freiheit, 30. Mai 2003.

⁹ A. a. O. Eberhard Seidel, taz, 20. Mai 2003.

thematisiert werden. Sonst bleiben Kritiker denjenigen ausgesetzt, gegen die sich ihre Kritik wendet.

Im Folgenden soll am konkreten Beispiel aufgezeigt werden, mit welchen Feindbildern und Einschüchterungen Funktionäre des politischen Islam versuchen, ihren Machtanspruch gegenüber den Muslimen und der Gesellschaft zu erhalten und auszubauen. Spezifikum des hier Dargestellten ist nicht die Religion Islam. Sie dient lediglich zur religiösen Verbrämung. Solange die Diskussion auf der theologischen Ebene verharrt, sitzen auch Islamisten freundlich und dialogbereit am Tisch. Wer aber öffentlich thematisiert, was sich intern z. B. bei der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs abspielt, gerät unter Druck. Je konkreter die Funktionäre durch diese Öffentlichkeit ihre Macht, ihren Einfluss und infolge dessen auch ihre finanziellen Quellen bedroht sehen, desto heftiger reagieren sie nach dem Muster aller Führer autoritärer Organisationen, ob sie nun Scientology heißen oder am rechten Rand angesiedelt sind.

Feindbilder islamistischer Gruppen

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 richtet die Öffentlichkeit ihre Aufmerksamkeit verstärkt auf die radikalste Spielart des „Islamismus“, den Terrorismus. Dabei kommt es auch in einigen Fällen zu einer Gleichsetzung von Islamismus und Terrorismus. Beispiele dieser unzulässigen Verkürzung sind Wasser auf islamistische Mühlen. So schreibt der deutsche Konvertit Murad Hofmann im September 2003 in der Islamischen Zeitung: „Seit dem 11. September 2001 ist der Islam weltweit verstärkt zum Feindbild geworden. Alle Muslime stehen seither unter Terrorismusverdacht. Je korrekter sie sich verhalten, um so mehr unterstellt man ihnen, ‚Schläfer‘ zu sein.“¹⁰

Wer sich kritisch mit Organisationen, Funktionären und Entwicklungen des politischen Islam in Deutschland auseinandersetzt, wird denunziert, Muslime pauschal als Terroristen zu bezeichnen. Eine derartige Opferinszenierung zielt darauf ab, jede differenzierte Thematisierung im Keim zu ersticken und soll vom Kern des Begriffes „Islamismus“ ablenken: Ideologisierung (-ismus) einer Religion (Islam) als gesellschaftliche Alternative für das 21. Jahrhundert, ihre Instrumentalisierung für politische und wirtschaftliche Interessen.

¹⁰ „Beste Aufklärungsarbeit“ - Dr. Murad Hofmann über ein auch für Muslime wichtiges Buch. 07.09.2003, unter: www.islamische-zeitung.de/kultur/index.html.

Der Islamismus bzw. politische Islam ist eine Ideologie, also das Konzept einer Gesellschaftsordnung, deren politische, wirtschaftliche, soziale, juristische, religiöse und kulturelle Grundlage der Islam bildet. Diese Gesellschaftsideologie wird von ihren Anhängern als Gegenentwurf zu den beiden großen „materiellen“ Weltideologien Kapitalismus/westliche Demokratie einerseits und Sozialismus/Kommunismus andererseits verstanden.

Die von der Mehrheit gläubiger Muslime geteilte Auffassung, dass der im Koran offenbarte Islam das Maß ihres gesamten Handelns sein muss, instrumentalisieren Islamisten als Basis ihrer Ideologie. Am 5. Juni 2002 erschien in der türkischen Zeitung Zaman ein Interview mit dem damaligen Vorsitzenden der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG), Mehmet Sabri Erbakan. Darin verteidigt Erbakan das Recht auf eine Parallelgesellschaft.^{10a} Es geht um islamische Inseln, in denen das gesamte Leben auf der Grundlage und nach den Gesetzen der Religion von den Muslimen und für sie gestaltet wird. Die überwiegende Mehrheit der Gruppen, die in Deutschland dem politischen Islam zugeordnet werden können, möchten dieses Ziel ohne Gewaltanwendung erreichen, auch wenn sie Gewalt nach innen als Disziplinierung nicht gänzlich ausschließen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die „legalistischen Islamisten“ auch ohne Scheu ein auf Demokratie und Parteiensystem, als Vehikel zur Durchsetzung ihrer Interessen. Eine sich auch im internationalen Kontext in der absoluten Minderheit befindende Anzahl islamistischer Gruppen propagiert dagegen die Gewalt in Form des bewaffneten Kampfes bis hin zum Terrorismus. Diese extremistische Minderheit innerhalb des islamistischen Spektrums ist gleichwohl eine hoch motivierte und gut organisierte.

Charakteristika des Islamismus sind Idealisierung der eigenen Tradition, eine antiindividualistische Homogenisierung nach Innen bei gleichzeitiger Abgrenzung nach Außen auf der Basis einer kulturalistischen Freund-Feind Polarität, Absolutheits- und Überlegenheitsanspruch und dadurch Abwertung des Anderen, Intoleranz, Uniformität und Totalitarismus auf Grund der geschlossenen Gesellschafts- und Staatsentwürfe. Ihre autoritäre Führungsrolle begründen die Ideologen des politisierten Islam mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch. Zur Legitimation ziehen sie entsprechende

^{10a} Übersetzung des Zitats von M. S. Erbakan in Zaman, 5.6.2002: „[] Man sollte sich doch mal anschauen, wie die Homosexuellen sich organisieren. Sie haben eigene Vereine, Zeitungen, Diskotheken. [] Da haben Sie die Parallelgesellschaften. Ist das nicht allzu natürlich, wenn Menschen je nach ihrer Lebensauffassung und ihren Vorstellungen sich mit anderen zusammen tun? [] Wenn ich also eine Parallelgesellschaft möchte, dann habe ich allemal das Recht dazu. []“

Koraninterpretationen heran oder auch aus dem Kontext gelöste Teile von Koran und Sunna, und sichern sich somit „göttliche“ Unfehlbarkeit, die keine Kritik und vor allem keine rationale Auseinandersetzung zulässt.

In islamistischer Lesart wird die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft aller Muslime (Umma) zum allein identitätsstiftenden und damit verbindenden Element in Abgrenzung und Aufwertung zu allem „Nicht-Islamischen“. Zur Aufwertung der „Umma“ wird im islamistischen Freund-Feind-Stereotype die Dekadenz, die Ungerechtigkeit und schließlich der Niedergang des „Westens“ begründet mit der Säkularisierung und der staatlichen Verfasstheit auf der Grundlage materialistischer Weltanschauungen. Nach dem Niedergang des Sozialismus/Kommunismus ist nun das „islamische“ Gesellschaftsmodell die einzig verbliebene Alternative zum „Weltimperialismus unter Führung der USA“. Neben den USA und den Regimes in den Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, sind es insbesondere „die Juden“, die in nahezu allen islamistischen Strömungen als Feindbild erhalten müssen. Der Antisemitismus ist ein wesentlicher Bestandteil des Islamismus.

Antisemitismus

Im Nachgang des Ägyptenfeldzuges Napoleons drangen europäische antisemitische Stereotype vermehrt in die islamische Welt. „Die ersten antisemitischen Pamphlete in arabischer und osmanischer Sprache“, schreibt der Historiker Bernhard Lewis, „erschieden gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Sie wurden aus den französischen Originalen übersetzt.“¹¹ Später folgten Übersetzungen nationalsozialistischer Propagandaschriften, wie Hitlers nach wie vor in der gesamten islamischen Welt populäres Buch „Mein Kampf“, oder das antisemitische Verschwörungspamphlet „Die Protokolle der Weisen von Zion“. Letzteres stellte zum Beispiel der Nürnberger Verein „Muslimische Gemeinschaft Ansar“ am 8. Dezember 2002 in sein Nachrichtenfenster.¹²

In unzähligen Zeitungsartikeln und Büchern zeichnen islamistische Autoren an Hand der Geschichte der Freimaurerlogen und ihrer Mitglieder das Bild einer „jüdischen Weltverschwörung“, die darauf gerichtet sei, nach dem Christentum und der westlichen Welt auch

¹¹ Bernard Lewis „Semites and Antisemites“, 1986, New York und London.

¹² Nachrichtenforum des Vereins „Ansar“ (www.ansary.de) abgelesen am 9.12.2002: www.homezone4u.de/wboard/Nachrichten/messages/69.html, inzwischen gelöscht.

den Islam und die islamische Welt zu vernichten. Die Einführung des „antiislamischen“ Laizismus in der Türkei und die Gründung des Staates Israel als „Gipfel dieser Verschwörung“ seien erst möglich gewesen, nachdem das letzte islamische Großreich, das Osmanische Reich, zerstört und infolge dessen das Kalifat 1924 durch das angebliche Mitglied einer Freimaurerloge, Mustafa Kemal Atatürk, abgeschafft wurde. So lässt sich eine auch unter Muslimen in Deutschland weit verbreitete derartige „Geschichtsdarstellung“ zusammenfassen. Einer der Propagandisten dieser antisemitischen Verschwörungstheorie heißt Mehmet Sevket Eygi. Er gehört zu den Chefideologen des politischen Islam in der Türkei und schreibt täglich eine Kolumne in der Zeitung Milli Gazete, dem Sprachrohr der weltweiten Milli Görüs Bewegung des türkischen Islamistenführers Necmettin Erbakan. Seit drei Jahren greift Eygi immer wieder das Thema der „Sabetaycilar (Sabetaisten)“ auf – ein von dem jüdischen Mystiker Sabbetai Zwi gegründeter Orden, der im 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich zwangsweise zum Islam konvertierte, oft auch als „Kryptojuden“ oder „Dönme“ (die Gedrehten) bezeichnet. Eygi behauptet nun, dass dieser Übertritt nur pro forma erfolgt sei, um den Islam zu unterwandern und langfristig von innen heraus zu zerstören. Am 29. November 2000 schreibt er, dass „die Juden in diesem Jahrhundert zwei Staaten gegründet haben – die Türkei und Israel“.¹³ Zur Begründung zieht er die Herkunft Atatürks heran, der angeblich väterlicherseits von diesen zum Islam konvertierten Juden abstamme. Seine Ahnenforschung hat Eygi inzwischen auch auf Ismet İnönü, den Kampfgefährten und Nachfolger Atatürks, ausgeweitet. Eygis antisemitisches Verschwörungsbuch „Yahudi Türkler yahut Sabetaycilar“ (Jüdische Türken oder Sabetaisten) gehört Ende April 2003 zur reichen Palette ähnlich gelagerter Pamphlete auf der islamischen Buchmesse, die im Hof eines Milli Görüs Moschee- und Kulturhauses in Berlin Kreuzberg stattfand.

Dort werden auch die Bücher eines anderen türkisch-islamistischen Autors verkauft, der in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben darf: Harun Yahya (bürgerlicher Name angeblich: Adnan Oktar). Die Journalisten Ahmet Senyurt und Stefan Meinung berichten am 21. Mai 2001 im ARD-Magazin „Report“ über ein Buch dieses Autors, das sich mit dem Völkermord der Nationalsozialisten an den Juden im „Dritten Reich“ befasst: „SOYKIRIM YALANI – Die Holocaust-Lüge“. In diesem Buch behauptet Yahya, der organisierte Massenmord an den Juden habe nie stattgefunden. „Der angebliche Judengenozid im 2. Weltkrieg ist nichts anderes als eine Über-

¹³ Milli Gazete vom 29.11.2000, unter: <http://www.milligazete.com.tr/29112000/yz14.htm>.

treibung einiger kriegsbedingter Verluste. Mit anderen Worten hat ein Judengenozid zu keiner Zeit stattgefunden“¹⁴, zitiert „Report“ aus der deutschen Übersetzung dieses Buches.

Nachdem „SOYKIRIM YALANI“ auch in der Türkei für Aufsehen sorgte und offiziell aus der fast 200 Bücher umfassenden Publikationsliste Yahyas verschwand, verlegt er sich nun auf die Relativierung des Holocaust. So schreibt er in seinem Buch „Untergegangene Völker“ auf Seite 92: „Faschistische Organisationen haben Juden belästigt und blutige Attentate gegen sie verübt“. In mehreren Varianten setzt sich Yahya pseudowissenschaftlich mit dem Darwinismus auseinander, so in seinem Hauptwerk „Der Evolutionschwinkel“ oder auch in dem Buch „Das Ende des Darwinismus“. Yahyas immer wiederkehrende These: Der Darwinismus ist die Quelle allen Übels der Welt, aller Verbrechen der Neuzeit, einschließlich der Hitlerdiktatur und des Terrorismus. In dem Buch „Der Islam verurteilt den Terrorismus“ analysiert Yahya als Reaktion auf den 11. September das „wahre Gesicht derer, die im Namen der Religion Terrorakte begehen“ entsprechend seiner These: „In Wirklichkeit sind es die materialistisch-atheistischen Philosophien und Ideologien, die im 19. Jahrhundert vorherrschten, die für diese bedauerlichen Zustände verantwortlich sind. ... Es waren antireligiöse Bewegungen, die die Werte des Christentums leugneten, welche zum Kolonialismus führten. Die Wurzeln der größten Brutalitäten des 19. Jahrhunderts liegen in der sozialdarwinistische Ideologie.“¹⁵

Der Darwinismus aber, so Yahyas These weiter, sei die logische Konsequenz der Aufklärung und der Französischen Revolution und der damit vollzogenen Trennung von Staat und Religion. Die Rolle der Freimaurer in diesem Kontext ist ebenso Gegenstand der „Analysen“ des Harun Yahya wie auch der „historische Nachweis“ der Verbindungen zwischen dem Freimaurertum und dem Judentum.¹⁶ Am 27. August 2003 erscheint auf der Titelseite der Milli Gazete eine Anzeige, dass Yahya ab sofort in dieser Zeitung schreiben werde. Thema: „Die Organisatoren des Bösen auf der Erde: Die Templer und die Freimaurer (Yeryüzünde Kötülügü Örgütleyenler: TAPINAKCILAR ve MASONLAR)“.

¹⁴ „Tricksen, Täuschen, Agitieren“, ARD, Report München vom 21.05.2001.

¹⁵ Harun Yahya: „Der Islam Verurteilt Den Terrorismus“, unter: <http://www.harunyahya.com/de/teror3.php>, abgelesen am 28. Juni 2003.

¹⁶ „Yahudilik ve Masonluk“ („Judentum und Freimaurertum“) unter: <http://www.harunyahya.org/kitap/YahudilikveMasonluk/YVM.HTML>; sowie: „Kabala ve Masonluk“ („Die jüdische Zahlenmystik und das Freimaurertum“) unter: <http://www.harunyahya.org/kitap/kabalavemasonluk/kvm01.html>.

Autoren wie Eygi und Yahya schüren mit ihren Schriften Hass gegen Juden, Anhänger einer säkularen oder auch laizistischen Gesellschaftsordnung, Nichtreligiöse oder Atheisten. In der Auseinandersetzung mit Kritikern setzten islamistische Funktionäre diese Feindbilder gezielt zur Denunziation dieser Personen gegenüber den Muslimen ein.

Die islamischen Häretiker

Der Hang zur Homogenisierung „des Islam“ und „der Muslime“ in Deutschland begünstigt den Hegemonieanspruch sunnitischer Islamisten. Leidtragende sind vor allem Angehörige muslimischer oder vom Islam beeinflusster Minderheiten. Nicht nur ganzen Gruppen wird ihr Recht auf die den eigenen Vorstellungen entsprechende Religionsfreiheit abgesprochen, sondern auch jedem einzelnen Muslim, der individuell für sich das Recht auf eigene Religionspraxis und -interpretation beansprucht.

Nicht von ungefähr stellte der damalige grüne Bundestagsabgeordnete Cem Özdemir diesen Aspekt ins Zentrum seiner Rede während der Debatte über den „Islam in Deutschland“ am 17. Mai 2001 im Bundestag: „Wir sollten islamistischen, orthodoxen Organisationen nicht erlauben, zu definieren, wer Muslim ist und wer kein Muslim ist. Wir sollten ihnen nicht erlauben, zu definieren, dass der Muslim eine bestimmte Religionspraxis haben muss, damit er als gläubiger Muslim gelten kann. Wir sollten aber gleichzeitig auch selber diesen Anspruch nicht erheben. Nur dann kommen wir der Aufgabe nach, die wir in der Demokratie zu leisten haben, nämlich dass wir diejenigen in der säkularen Gesellschaft schützen, die sich zwar Muslime nennen, deren religiöse Praxis sich aber diametral von der Praxis orthodoxer Muslime unterscheidet. In der Demokratie muss es also möglich sein, dass Menschen nicht bzw. anders praktizieren. Diesen Schutz zu gewährleisten ist unsere Aufgabe als Demokraten.“¹⁷

Besonders betroffen sind die drei islamisch beeinflussten oder aus dem Islam hervorgegangenen Glaubensgemeinschaften: anatolischer Alevismus-Bektaschismus, pakistanische Ahmadiyya und die in Persien entstandene Baha'i-Religion. Sie hätten den Islam „verfälscht“ und ihre Existenz wird als pure Häresie (Ketzerie) angesehen. Gleichzeitig gelten sie als Einfallstor der „Ungläubigkeit“ in die

¹⁷ 170. Plenarsitzung des Deutschen Bundestages am 17. Mai 2001, Debatte zur Großen Anfrage der CDU/CSU Bundestagsfraktion „Islam in Deutschland“, unter: <http://dip.bundestag.de/btp/14/14170.pdf>.

islamische Welt. Die jahrhundertlange Propagierung dieser Sichtweise durch orthodoxe Islamisten hat allein in Anatolien immer wieder zu Pogromen gegen die anatolischen Aleviten/Bektaschiten geführt.

Die Aleviten der Türkei stehen zwar den Schiiten nahe, „Alevi“ bedeutet „Anhänger Alis“, dennoch unterscheiden sie sich erheblich von ihnen. Ihre Ursprünge gehen auf den im 13. Jahrhundert wirkenden Mystiker Haci Bektas-i Veli zurück, weshalb die anatolische Form des Alevismus auch Bektaschismus und ihre Anhänger Bektaschiten genannt werden. Daneben gibt es eine marginale, orthodox schiitische türkische Alevitengruppe, die Ehl-i Beyt Aleviten. Bei den Aleviten-Bektaschiten sind neben schiitischen Einflüssen auch alttürkische, vorislamische und altchristliche Elemente erhalten geblieben. Religionswissenschaftlich werden die Aleviten gelegentlich als eine eigene, unter anderem vom Islam beeinflusste Religion betrachtet. Sie selbst sehen im Alevismus nicht nur eine Religion, sondern auch eine Philosophie und Lebenseinstellung. Erst seit Ende der achtziger Jahre findet in der Türkei und auch unter den alevitischen Migranten in Europa eine Diskussion über das eigene Selbstverständnis statt und dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen.

Die Aleviten beten nicht in der Moschee, sie fasten nicht im Ramadan und sie pilgern auch nicht nach Mekka. Die Frauen sind den Männern gleichgestellt und gestalten mit ihnen gemeinsam die religiösen Zeremonien. Dafür gibt es das Gemeindehaus – das Cem-Haus. Religion wird von den Aleviten als Privatangelegenheit betrachtet, weshalb sie in der Regel den demokratischen und säkularen Rechtsstaat befürworten.

Das Pogrom von Sivas 1993 führte dazu, dass die Aleviten aufhörten, sich und ihren Glauben aufgrund des Drucks der sunnitischen Mehrheit zu verheimlichen. Der Hintergrund: In der anatolischen Stadt Sivas fand Anfang Juli 1993 ein alevitisches Kulturfestival statt. Zu diesem waren auch linksdemokratische Intellektuelle eingeladen, unter anderem der Schriftsteller Aziz Nesin. Nesin (1915–1995) hatte mit seinen einfachen Satiren Zugang zu breiten Schichten der Bevölkerung. Er griff jede Obrigkeit an und wollte die Menschen zum kritischen, selbständigen Denken bewegen. Sie sollten die Obrigkeit – auch die religiöse – in Frage stellen.

Die Allianz zwischen laizistisch eingestellten Intellektuellen und den Aleviten war für die Vertreter einer Islamisierung eine Provokation. Am zweiten Tag des Festivals, ein Freitag, wurden in den Moscheen von Sivas die Veranstaltung und ihre Teilnehmer als „Feinde des

Islam“ und „Gottlose“ gebrandmarkt und systematisch eine Pogromstimmung erzeugt. Im Anschluss an das Freitagsgebet belagerte eine aufgepeitschte Menge das Hotel Madimak, in das sich zahlreiche Festivalteilnehmer geflüchtet hatten. Der islamistische Mob zündete das Hotel an, 37 Menschen starben in den Flammen.

Nach diesem Pogrom gingen erstmals 10.000 anatolische Aleviten in Berlin auf die Straße. Als der deutsch-türkische Berliner Lokalsender AYPÄ-TV¹⁸ von dieser Demonstration berichtet und eine Wiederholung des Beitrages ankündigt, wird am Tag vor dem angekündigten Sendetermin das Büro überfallen. Ein radikaler Islamist stürmt mit einem Messer in der Hand auf den Büroleiter und ruft: „Tod allen Aleviten. Wir werden Euch alle verbrennen.“ Der Mitarbeiter kann den Angreifer abwehren und in die Flucht schlagen. Der Eingang des Büros war mit Handzetteln markiert, auf denen ein Bild des Cemaleddin Kaplan, der „Khomeini von Köln“ prangte. Der Angreifer trug einen typisch fundamentalistischen Backenbart und stammte wohl nicht aus Berlin. Die Polizei konnte ihn nie ermitteln.

Als Reaktion auch auf diesen Übergriff begann AYPÄ-TV, über die Aleviten zu berichten, aber auch über den Islam und islamisches Leben allgemein, sowie über bestimmte Vereine. Daraufhin erhielten sunnitische Werbekunden des Senders islamistischen Besuch: „Wenn du in diesem Alevitensender Werbung schaltest, werden die Sunniten nicht mehr zu dir kommen“, lautete deren kurze aber eindeutige Botschaft. 1994/1995 war die alevitische Gemeinschaft noch nicht so selbstbewusst wie heute. Die Stigmatisierung als „Alevitensender“ innerhalb der türkischen Community Berlins führte dazu, dass selbst alevitische Geschäftsleute Angst hatten, bei AYPÄ-TV Werbung zu schalten. Sie befürchteten, so als Aleviten „geoutet“ zu werden und dadurch ihre sunnitische Kundschaft zu verlieren.

20 Prozent der Migranten aus der Türkei in Deutschland, also etwa eine halbe Million Menschen, sind Aleviten. Je mehr sie sich organisieren und an die Öffentlichkeit treten, umso zurückhaltender und subtiler agieren die Islamisten. Ein Beispiel: Vertreter des politischen Islam sehen in der Einführung islamischen Religionsunterrichtes die Chance, ihren Einfluss zu festigen und auszubauen. In vielen Fällen stellen aber die Kultusministerien der einzelnen Bundesländer die Vorbedingung, dass sich die muslimischen Gemeinschaften zu einem Ansprechpartner zusammenschließen. Somit wurde die öffentliche Aufmerksamkeit auch auf die Aleviten

¹⁸ Neben dem Inhaber, Ali Yildirim, ist die Autorin, Claudia Dantschke, die einzige Mitarbeiterin des Senders AYPÄ-TV seit dessen Gründung im Februar 1993.

gelenkt. Vor diesem Hintergrund versucht nicht nur Milli Görüs und die von ihr dominierte Dachorganisation „Islamrat“, der Forderung nach Einbeziehung der Aleviten in den Islam-Dialog die Spitze zu nehmen: Die Aleviten sind keine Muslime, das sagen sie ja selbst. Die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) hat zur Untermauerung dieser These eigens eine Fatwa, ein religiöses Gutachten, verfasst. Diese Fatwa spricht sowohl den Ahmadis als auch den Aleviten das Recht ab, sich weiterhin als ein Teil des Islam zu betrachten, da „fundamentale Iman-Inhalte (Glaubensinhalte) von ihnen partiell oder komplett nicht erfüllt, abgelehnt bzw. in Frage gestellt werden“.

Sowohl in der Türkei als auch in Deutschland, mit Ausnahme von Berlin, müssen die Aleviten bis heute gegen diese Ausgrenzung und um ihre selbstbestimmte Anerkennung ringen. Das zeigte sich auch, als sich der türkische Ministerpräsident und Chef der konservativ-islamischen AK-Partei, Recep Tayyip Erdogan, am 2. September 2003 während seines Berlin-Besuches mit türkischen Vereinsvertretern trifft. Auf die Frage des Vertreters der Alevitischen Union Europa e. V., Hasan Ögütcü, ob die Gebetsstätten der Aleviten, die Cem-Häuser, und die Moscheen vor dem Gesetz und in der praktischen Ausführung gleichgestellt seien, antwortet Erdoğan: „Welchen Aleviten ich auch frage, höre ich immer – ich bin ein Moslem. Und die Gebetsstätten der Moslems sind Moscheen. Cem-Häuser sind keine Gebetsstätten!“¹⁹ Innerhalb der Alevitengemeinden hat dieser Vorfall bereits bestehende Ängste vor einer Regierung, deren Chef aus der islamistischen Milli Görüs Bewegung hervorgegangen ist, weiter genährt. Anders als im Fall der christlichen Minderheiten in der Türkei, deren Rechte hierzulande zurecht eingeklagt werden, findet diese religiöse Diskriminierung keinen Widerhall in der deutschen Öffentlichkeit.

Für den Inhaber des Senders AYPATV, Ali Yildirim, ist das keine neue Erfahrung. Als am 30. September 1999 der Islamrat zu einer Podiumsdiskussion ins Berliner Willy-Brandt-Haus lädt, sind deutsche und türkische Journalisten herzlich willkommen. Auf dem Podium sitzen u. a. Theo Sommer, damaliger Herausgeber der Wochenzeitung Die Zeit und Edzard Reuter, ehemaliger Vorstand der Daimler-Benz AG. Trotz Einladung verweigern die Bodyguards des Islamrates Yildirim und Dantschke den Zutritt zu dieser Veranstaltung mit Polizeigewalt. Zu diesem Vorfall schreibt Eberhard Seidel in der taz: „Hasan Özdogan, ehemaliger stellvertretender Generalsekretär von Milli Görüs und heutiger Vorsitzender des Islamrats, begründete den

¹⁹ Deutschsprachige Pressemitteilung von Hasan Ögütcü, Köln, 23.09.2003.

Ausschluss einer kritischen Presse gegenüber der taz: Bei Yildirim und Dantschke handelt es sich um Unruhestifter, Verleumder, engagierte Gegner des Islams, die einen schmutzigen Journalismus betreiben. Solche Leute können wir nicht gebrauchen. Özdoğan beschimpfte Yildirim darüber hinaus als früheren Kommunisten, radikalen, ungläubigen Aleviten mit großem Rachebedürfnis an Muslimen. Bei solchen Formulierungen handelt es sich um verklausulierte Drohungen. Kommunist, Gegner des Islam, radikaler ungläubiger Alevit – in die Sprache der Islamisten übersetzt bedeuten sie: Gegen diesen Mann ist der Einsatz aller Mittel erlaubt.“²⁰

Als Journalist und Inhaber des Senders AYPÄ-TV verfügt Ali Yildirim in Berlin über ein Medium, das sowohl Zugang zur Mehrheitsgesellschaft hat, als auch in die türkische Community hinein sendet. „Ich frage mich, warum Herr Yildirim noch sendet, obwohl er so viel Schulden hat. Ich weiß, wo das herkommt. Ich denke, die arbeiten für den Verfassungsschutz“²¹, lässt sich Hasan Akyol, Pressesprecher der Milli Görüs Berlin, im Juni 2002 in der Süddeutschen Zeitung zitieren. Mit Diffamierung und Zuschreibung von Feindbildern versucht Milli Görüs bis heute, die Glaubwürdigkeit Yildirims und damit seiner Sendungen in der eigenen Anhängerschaft infrage zu stellen. Gleichzeitig hofft man, ihn zu isolieren, einzuschüchtern und so zum Aufgeben zu zwingen.

Alevit, Freund der Schwulen – Beispiel einer Einschüchterung

Das Magazin Der Spiegel „outete“ in seiner Ausgabe vom 7. Oktober 1996 Ertan Taskiran als Vorstandsmitglied der Milli Görüs Berlin. Diese Nachricht sorgte damals für einige Aufregung, da Taskiran seit vier Jahren in der Kreuzberger CDU Karriere gemacht hatte und auf dem Landesparteitag im August 1996 der einzige Delegierte türkischer Herkunft war.

Milli Görüs wurde bereits damals vom Verfassungsschutz beobachtet. Mit dem Spiegel-Artikel lag nun der Makel „Zusammenarbeit mit einer verfassungsfeindlichen Organisation“ auf der CDU-Kreuzberg. Noch am Erscheinungstag des Artikels stellte die Partei Taskiran zur Rede. Dieser leugnete seine Mitgliedschaft solange, bis ihm ein CDU-Vertreter eine Visitenkarte vor die Nase hielt, die Taskiran eindeutig

²⁰ Eberhard Seidel, „Islamistische Doppelstrategie: Dialog und Ausgrenzung“, taz, 2.10.1999.

²¹ Tobias Matern, „Der türkische Bednarz – AYPÄ-TV heißt der kleinste Fernsehsender der Welt, der Feinde hat wie ein ganz großer“, Süddeutsche Zeitung, 11.06.2002.

als Vorstandsmitglied der Milli Görüs Berlin auswies. Innerhalb der türkischen Öffentlichkeit war Taskirans Funktion kein Geheimnis und so hatte ich der CDU auf Anfrage die Visitenkarte zur Verfügung gestellt.

Die CDU verlangte nun von Taskiran, sich schriftlich von der „verfassungsfeindlichen“ Organisation Milli Görüs zu distanzieren. Am Telefon erzählte er mir davon und sagte: „Claudia, was soll ich machen? Du weißt, dass ich das nicht unterschreiben kann.“ Ich schlug ihm vor, den Text abzuändern: „Sollte es stimmen, was der Verfassungsschutz von Milli Görüs behauptet, dann distanziere ich mich davon.“ Selbst das konnte oder wollte er wohl damals nicht unterschreiben und erklärte einen Tag später, am 9. Oktober 1996, seinen Austritt aus der CDU. Inzwischen ist Taskiran wieder in die Partei eingetreten, aber das ist eine andere Geschichte.

In Berlin beschäftigten sich damals zahlreiche Zeitungsartikel mit diesem Thema, das als „Unterwanderung der CDU“ dargestellt wurde. Für Milli Görüs war es ein herber Rückschlag, denn die Öffentlichkeit blickte wieder kritischer auf die Organisation. Bei ihrer Recherche zum Milli-Görüs-Netzwerk wandten sich Journalistenkollegen auch an Yildirim. So wurde in einigen Artikeln auch der private Berliner Fernsehsender „Türkisches Fernsehen in Deutschland“ (TFD) thematisiert. TFD wurde 1989 von drei Milli Görüs Mitgliedern gegründet, die bis heute in der Organisation aktiv sind. Seinen Sitz hat der Sender, wie auch die in Berlin für die Erteilung von Religionsunterricht als Religionsgemeinschaft anerkannte Islamische Föderation, in der Kreuzberger Boppstraße 4. Eigentümer des Grundstücks ist der Verein Islam Vakfi (Islam-Stiftung). Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten stellte TFD im Juni 2001 seine Sendungen ein. Mit Beschluss der Gesellschafterversammlung vom 16. September 2002 soll der private Sender TFD nun „ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke“ verfolgen, im Sinne der Steuerbegünstigung. Die Sendungen werden deshalb „die Völkerverständigung“ fördern und „integrationsfreundlich“ sein.²² Dazu musste zunächst das „Milli-Görüs-Stigma“ aus der Welt.

Im Februar 2002 erhält Yildirim deshalb eine anwaltliche Abmahnung von TFD. Er solle sich verpflichten, die seit 1998 auf der Homepage seines Senders AYPÄ-TV stehende Beziehung zwischen TFD und Milli Görüs nicht mehr zu äußern. Am 16. April 2002 erlässt das Berliner Landgericht auf Antrag von TFD ohne Yildirim zu hören eine einstweilige Verfügung gegen ihn. Er schaltet einen Rechtsanwalt

²² Beschluss der Gesellschafterversammlung, eingetragen im Handelsregister unter HRB 31275.

ein und am 11. März 2003 hebt das Landgericht die Verfügung auf und urteilt, dass TFD als „islamisch fundamentalistischer Sender, gegründet und unterstützt von der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs“ bezeichnet werden darf. Mit Beschluss vom 1. August 2003 hat das Berliner Kammergericht als höchste Instanz dieses Urteil bestätigt. „Angesichts der Vielzahl der von Ali Yildirim als Inhaber der AYPÄ-TV glaubhaft gemachten Indizien einer Verflechtung der TFD GmbH mit Milli Görüs oder dieser nahestehenden Organisationen ist – nach den Anforderungen des Grundrechtes der Meinungsfreiheit – davon auszugehen, dass Yildirim die Wahrheit der streitbefangenen Äußerungen hinreichend glaubhaft gemacht hat“, heißt es in der Begründung.²³

Ein Beispiel für diese Verflechtungen ist der Gründer und Geschäftsführer der TFD GmbH, Zekeriya Bina, Gründungsmitglied und langjähriges Vorstandsmitglied der Islamischen Föderation und des Vereins Islam Vakfi.²⁴ Ein weiterer Gründer und GmbH Gesellschafter ist Hasan Akyol, seit dem „Taskiran-Outing“ Pressesprecher der Milli Görüs Berlin. Von 1995 bis 1999 leitete Süleyman Yilmaz als Chefredakteur die TFD Sendungen. Er wechselte inzwischen in die Milli Görüs Zentrale nach Kerpen bei Köln. Im Januar 2002 stieg er dort zum Vorsitzenden des europäischen Milli-Görüs-Jugendverbandes auf.

„Wir stehen hinter euch“

TFD sendet, ebenso wie AYPÄ-TV, auf dem Berliner Kabelkanal „Spreekanal“. Eine Woche nach dem Spiegel-Artikel über Taskiran, greift TFD dieses Thema in einer türkischsprachigen Live-Sondersendung auf.²⁵ In einem Studiogespräch zwischen dem Chefredakteur Süleyman Yilmaz und dem TFD-Inhaber Hasan Akyol geht Akyol zunächst auf das damalige Mitglied des Berliner Abgeordnetenhauses, den grünen Politiker Ismail Hakki Kosan ein. Dieser hatte sich in einer AYPÄ-TV Sendung kritisch über Milli Görüs geäußert. „Wenn sich ein Atheist als Alevit ausgibt, weiß unser Volk, was es davon zu halten hat“, kommentiert Akyol in Anspielung auf die

²³ Kammergericht, Beschluss vom 1. August 2003, Aktz. 5 U 130/03 (15. O. 227/02 Landgericht Berlin).

²⁴ Seit Herbst 2001 wird TFD nach außen vertreten durch Abdurrahim Vural, Justiziar und (seit Dezember 2002) Geschäftsführer der Islamischen Föderation Berlin. Vural ist seit 1995 Generalbevollmächtigter im Vorstand des Vereins Islam Vakfi. In dem zitierten Gerichtsverfahren gegen Ali Yildirim agierte Vural als Prozessvertreter für TFD.

²⁵ VHS Kopie bei AYPÄ-TV, Berlin.

alevitischer Herkunft des Politikers. Das angesprochene „Volk“ sind die religiös-sunnitischen Zuschauer, deren Feindbilder, Alevismus und Gottlosigkeit, Akyol nicht nur bedient sondern auch schürt.

Im weiteren Verlauf der Sendung greift Akyol wortreich die Stigmatisierungen „Feind des Islam“ und „Laizist“ auf in Zuordnung zu Ali Yildirim und seinem Sender. Das so beim Zuschauer erzeugte Bild äußert sich in einem Telefonanruf, der live in die Sendung geschaltet wird. „Wir stehen hinter euch. Das sollen eure Feinde hören. Ich wende mich an die, die sich selbst tolerant nennen. Die, die ihre Sendungen mit Toleranz einleiten, verdrehen den Leuten den Kopf, bis es einem speiübel wird.“²⁶

Damit ist für Hasan Akyol das Stichwort gefallen, nun direkt auf Yildirim einzugehen. Er hat noch ein Feindbild zur Verfügung, mit dem er die „Abartigkeit“ des Journalisten darstellen will: „Auf einer Sitzung der Anbieter des Spreekanals“, erzählt Akyol, „ging es darum, diesen Kanal sauber zu halten. Während alle Anbieter mit dieser Sauberkeit einverstanden waren, fragte AYPÄ: Was versteht ihr unter dieser Sauberkeit? Der Versammlungsleiter wurde ganz rot im Gesicht und sagte: Unter Sauberkeit verstehen wir, dass die Homosexuellen hier nicht senden sollen. Der Inhaber von AYPÄ-TV, Ali Yildirim, hat daraufhin gesagt: Ich bin dagegen, sie sollen auch senden dürfen. Ich, Hasan Akyol, als Türke, bekam ein ganz rotes Gesicht, weil Herr Yildirim ein Verhalten gezeigt hat, das einem türkischen Sender nicht würdig ist. Ich habe mich in Grund und Boden geschämt, denn wir waren dort unter 30 Anbietern die beiden einzigen türkischen Sender. Und von diesen beiden verhält sich einer auf diese Art und Weise. Jeder hat zwar die Freiheit seiner Meinung, aber man sollte die Grenzen nicht überschreiten. Das hat mich betroffen gemacht. Ein Sender, der solch ein Verhalten zeigt, was wird der erst alles über uns erzählen? Es fällt mir schwer zu verstehen, warum diese Angriffe soweit gegangen sind.“

Daraufhin bedankt sich Akyol bei dem Zuschauer, der angerufen hat und erklärt: „Ich hoffe, dass alle Zuschauer diese Angelegenheit so wie der Anrufer sehen. Denn wenn Erklärungen abgegeben werden, die sich gegen unsere Freiheit richten, müssen wir uns wehren. Heute machen wir das mit dieser Sondersendung und klären unsere Zuschauer auf. Wir werden solche Angriffe²⁷ nicht tatenlos hin-

²⁶ AYPÄ-TV nennt sich: Deutsch-Türkischer Berlin-Spiegel, für alle, die toleranter sein wollen.

²⁷ Im Türkischen gibt es verschiedene Wörter für den Begriff „Angriff“. Akyol verwendet ausschließlich das Wort „SALDIRI“. Eine korrekte Übersetzung

nehmen. Wir wissen, wie wir auf solche Angreifer antworten sollen. Ich rate dem Gegner, in dieser Hinsicht vorsichtiger zu sein.“

Einschüchterung auch mit Gewalt

Mitglieder islamistischer Organisationen, die es wagen, öffentlich Kritik zu üben, brauchen viel Mut. Neben verbaler Einschüchterung und sozialer Isolation, wird selbst vor körperlicher Gewalt nicht zurückgeschreckt. Die Geschichte des Erol S. aus Berlin ist ein Beispiel dafür:

Erol S., Jahrgang 1959, war viele Jahre Milli Görüs Mitglied im Berliner Verein Ayasofya Moschee sowie Mitglied bei der Zentrale²⁸, die damals noch in Köln residierte. 1996/97 wurde Erol in seinem Moscheeverein Abteilungsleiter für die Mitgliederwerbung über das so genannte Lastschriftverfahren (Merkez Üyelik). Erol ist sehr erfolgreich und erhält dafür auch Auszeichnungen der Organisation, unterschrieben vom damaligen Milli Görüs Vorsitzenden Ali Yüksel.

müsste lauten: „tätlicher Angriff“, da dieses Wort beim Zuschauer einen Angriff verbunden mit körperlicher Gewalt assoziiert.

²⁸ Anfang der 70er Jahre entstanden die ersten lokalen Milli Görüs Vereine und Gemeinden, ab 1976 dann auch überregionale unter verschiedenen Namen, wie AMGT (Berlin), Türkische Union Europa/Islamische Union Europa. 1985 wurde dann der zentrale Dachverband unter dem Namen AMGT e. V. in Köln gegründet. 1994/95 wurde die AMGT umstrukturiert in IGMG (zuständig für die religiösen, sozialen und kulturellen Dienste) und EMUG (zuständig für den Moscheebau und die Immobilien). EMUG ist vereinsrechtlich die eigentliche Rechtsnachfolgerin des AMGT e. V., während für die IGMG ein ehemaliger Bonner Milli Görüs Verein für diese vereinsrechtliche Eintragung genutzt wurde.

Nach eigenen Angaben (Stand September 2003) umfasst Milli Görüs als europäischer Dachverband etwa 2.200 Moscheegemeinden, Frauen-, Jugend-, Studenten- und Sportvereine, hauptsächlich in Deutschland. Bereits 1987/88 begann Milli Görüs, über eine Kampagne auch Einzelpersonen als Mitglieder direkt an die AMGT in Köln, die Milli Görüs Zentrale (Merkez), zu binden. Diese Form der Milli Görüs Mitgliedschaft nennt sich Merkez Üyelik-Mitgliedschaft bei der Zentrale. Im Zuge dieser Kampagne wurde das Lastschriftverfahren zur Bezahlung der Mitgliedsbeiträge eingeführt. Durch die häufige Verwendung des deutschen Wortes „Lastschrift“ wurde dieser Begriff zum Synonym für „Mitgliedschaft bei der Zentrale (Merkez Üyelik)“. Die Werbung der Mitglieder erfolgte mit dem Hinweis darauf, dass Milli Görüs (AMGT und ab 1995 dann IGMG) erst dann Körperschaft des Öffentlichen Rechtes werden könne, wenn genügend Personenmitglieder nachgewiesen seien.

Erols gesamtes familiäres und soziales Umfeld wird von Milli Görüs bestimmt. Auch auf Grund der Sprachbarriere gibt es so gut wie keine anderen Bekanntschaften. Sein Vater ist bereits Mitglied der Organisation und so tritt Erol als Jugendlicher ebenfalls ein. Durch sein Amt als Abteilungsleiter erhält er nun auch Einblicke in innere Strukturen der Organisation. Dabei bemerkt er, dass Geld zweckentfremdet und die Mitglieder getäuscht werden. Als tief gläubiger Mensch ist er besonders vom Imam (Vorbeter) seines Vereins enttäuscht. Erol hält diese Vorgänge aber für das Fehlverhalten einzelner Funktionäre und schreibt deshalb am 29. Mai 1997 einen Beschwerdebrief an den Milli Görüs Vorsitzenden Ali Yüksel. 18 Tage später kommt eine knappe Antwort von Ali Yüksel: „Ihr Brief wurde an die zuständige Person weiter geleitet. ... in Kopie auch an: Vorstand des Landesverbandes Berlin der Milli Görüs“.

Von diesem Zeitpunkt an, erzählt Erol, „wurde ich zur Persona non grata erklärt.“ Weil er auf einer Klärung seiner Beschwerde besteht, wird er zunehmend isoliert. Eine schmerzliche Erfahrung sowohl für ihn selbst als auch für seine Familie. Fast ein halbes Jahr wird Erol zudem durch Drohungen und Versprechen bearbeitet, seine Kritik zurückzunehmen. Als dies nicht gelingt, wird er an einem Freitag in der Moschee zusammengeschlagen. „Am 19.12.1997 wurde Erol S. von einem Mann mit der Faust ins Gesicht geschlagen und erlitt eine 10-minütige Ohnmacht und ein Monokelhämatom linksseitig. Nachfolgend längere Zeit Kopfschmerzen und depressive Zustände mit Schlaflosigkeit, wobei dieses Geschehen ihn sehr schockierte, noch dazu, wo es in der Moschee geschah und niemand ihm zur Seite gestanden hat“, heißt es in dem ärztlichen Attest zur Vorlage bei der Polizei.²⁹

Statt sich einschüchtern zu lassen, geht Erol in die Offensive und lädt die türkische Presse zu sich nach Hause ein. In den Artikeln macht er den Berliner Milli Görüs Vorstand und dessen Vorsitzenden (Mehmet) Mahmud Gül (er ist bis heute in diesem Amt) für den Angriff auf ihn verantwortlich.³⁰ Die Öffentlichkeit, die Erol erreicht, zwingt Milli Görüs zum Handeln. Und so erscheint am 24. Dezember 1997 ein fingiertes Interview mit Erol in der Zeitung Milli Gazete. Der Autor dieses „Interviews“ ist nicht nur Mitglied im Berliner Milli Görüs Vorstand, sondern zum damaligen Zeitpunkt auch der eigentliche Vorsitzende von Erols Moscheeverein. Er legt Erol folgende Antworten in den Mund: „Ich bin ein Milli Görüs Soldat (Kendim Milli Görüs

²⁹ Originaldokument bei AYPÄ-TV.

³⁰ 22.12.1997 in Hürriyet und Sabah.

Neferiyim) ... Was die Kartell-Medien³¹ geschrieben haben, habe ich nicht behauptet. Unser Landesvorsitzender [gemeint ist Mahmud Gül] ist wie ein besorgter Vater und sehr fleißig. Wie könnte ich denn über solch einen wertvollen Vorsitzenden und großen Bruder so etwas verleumderisches sagen. Das ist eine sehr große Lüge.³² Der Überfall auf Erol, der bei der Polizei aktenkundig ist, wird in diesem „Interview“ als eine rein private Auseinandersetzung dargestellt und alles, was in der Presse darüber stand, als glatte Lüge bezeichnet. Das Verfahren später verläuft entsprechend.

Im Mai 1998 schildert Erol dem Journalisten Ali Yildirim ausführlich, wie er von Milli Görüs unter Druck gesetzt wird: „Sie haben nie jemandem geholfen. Sie haben immer nur Geld verlangt und gesagt: Gib, gib. Ich habe der Polizei alles erzählt, alle Namen der Personen gegeben, die mir Schaden zufügen würden. Wenn ich sie aber direkt anspreche, sagen sie zu mir: wir sind doch Muslime und ein Muslim wird einen Muslim nicht umbringen. Ich habe keine Angst vor denen. Wenn ich, wie die anderen, Mahmud Gül geschleimt hätte, wäre ich aufgestiegen. Süleyman Yilmaz³³ hat zu mir gesagt, wenn ich die Schlägerei nicht der Presse erzählt hätte, wäre ich aufgestiegen. So hätten sie nun kein Vertrauen mehr. Ich habe an Ali Yüksel geschrieben und keine Antwort erhalten. 15 Jahre lang habe ich Milli Görüs unterstützt, ohne zu wissen, was wirklich in der Organisation läuft. Als ich 11 Monate drin war, habe ich alles gesehen. 6 Monate bevor ich zusammengeschlagen wurde, habe ich gesagt, dass ich der Presse alles erzählen werde. Ich habe ihnen gesagt, dass sie die Leute nicht für dumm verkaufen, sondern mit der Wahrheit ihr Geld verdienen sollen.“³⁴

Yildirim erhält von Erol zahlreiche Dokumente³⁵ über die internen Organisationsstrukturen der Milli Görüs Berlin. Von Mitte der siebziger bis Mitte der neunziger Jahre war hier ein schwer durchschaubares Netzwerk entstanden und bis heute verfügt Milli Görüs in Berlin an sich über keine zugegebene Vereinsstruktur. Die auf-

³¹ Kartell-Medien: Milli Görüs Bezeichnung für die laizistische bürgerliche Presse der Türkei – ein Kartell, das sich gegen den Islam verschworen hat.

³² Milli Gazete, Europaausgabe vom 24.12.1997.

³³ Süleyman Yilmaz ist seit Januar 2002 Vorsitzender des Jugendabteilung des Milli Görüs Europaverbandes.

³⁴ AYPÄ-TV, Berlin, Mai 1998.

³⁵ U. a. eine Computer-Liste mit den Namen, Funktionen und Zuständigkeiten der Vorstandsmitglieder des Landesverbandes Berlin der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG) vom 2. Oktober 1995 sowie eine Computer-Liste über die Abteilungen des Landesverbandes Berlin der IGMG mit den Namen und Adressen der Abteilungsleiter vom 3. Oktober 1995.

geführten Personen und Vereine bestreiten nach wie vor die Echtheit dieser Dokumente, zum Teil sogar an Eides statt.

Am 9. Juli 1998 strahlt das ARD-Magazin „Kontraste“ einen Beitrag der Journalistin Anja Dehne aus, der sich kritisch mit Milli Görüs auseinandersetzt. In Zusammenarbeit mit AYPÄ-TV drehte das Kontraste-Team in entsprechenden Einrichtungen und interviewte auch Erol. Während dieser Dreharbeiten wird Erol das zweite Mal zusammengeschlagen: Das ärztliche Attest vom 6. Juli 1998 bescheinigt Schürf- und Platzwunden im Gesicht und eine leichte Hirnerschütterung. Mit sichtbaren Blessuren kritisiert Erol in dem Fernsehbeitrag offen und selbstbewusst die Vertuschungen der Milli Görüs am Beispiel der Person Ahmet Algan, Vorstandsmitglied des Islam Kolleg Verein, der Trägerverein der privaten islamischen Grundschule Berlin. „Ich kenne diesen Mann“, sagt Erol, nachdem ihm das Kontraste-Interview mit Algan vorgespielt wurde, in dem dieser jede Beziehung zu Milli Görüs leugnet. „Es mag ja sein, dass er kein Mitglied ist, aber hier steht doch: Liste der Abteilungsleiter der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs, Berlin. Und da steht Ahmet Algan, zuständig für das Islam Kolleg. Wenn dieser Kollege nun angeblich mit Milli Görüs nichts zu tun hat, warum taucht dann sein Name in dieser Liste auf. Ich habe keine Angst, ich trete hier gegen zehntausende dieser Mitglieder an. Diese Leute müssen doch dazu stehen, was sie tun. Aber leider wird hier nur mit Lügen gearbeitet. Muslim zu sein heißt aber in meinen Augen, ehrlich zu sein.“³⁶

Mit dem Argument „Öffentlichkeit schützt“ hatte Erol eingewilligt, sich filmen zu lassen. Dazu muss die Öffentlichkeit aber auch bereit sein, das angesprochene Thema aufzugreifen. Nichts dergleichen geschieht im Sommer 1998. Erol wird allein gelassen und ist nun endgültig isoliert.

Als vier Monate später, am 4. November, das Oberverwaltungsgericht Berlin die Islamische Föderation (IFB) als Religionsgemeinschaft nach § 23 des Berliner Schulgesetzes anerkennt, stellen die Journalisten von AYPÄ-TV, Yildirim und Dantschke, Erols Dokumente den Medienkollegen zur Verfügung³⁷. In zahlreichen Artikeln werden daraufhin die Verbindungen zwischen der Islamischen

³⁶ „Türken in Berlin - Integration ohne Chancen?“, ARD/Kontraste, 9. Juli 1998.
³⁷ Computer-Liste des Vorstandes des Landesverbandes Berlin der IGMG vom 2. Oktober 1995, auf der der Vorsitzende der Islamischen Föderation, Nail Dural, als stellvertretender Vorsitzender von Milli Görüs Berlin aufgeführt ist und Computer-Liste über die Abteilungen des Landesverbandes Berlin der IGMG vom 3. Oktober 1995. Dort wird die Islamische Föderation als Abteilung der IGMG Berlin geführt.

Föderation und Milli Görüs Berlin mit Bezug auf diese Organisationspapiere thematisiert. Auch der Verfassungsschutz kündigt an, die IFB nun erneut zu beobachten.

Die betroffene Organisation und ihre Funktionäre bestreiten auf Anfrage zwar die Echtheit der Belege und dargestellten Verbindungen, an einer juristischen Klärung des im Raum stehenden bleibenden Milli Görüs Stigmas scheinen sie aber nicht interessiert zu sein. Verständlich, spielen doch diese Verbindungen in der juristischen Auseinandersetzung des Landes Berlin mit der Islamischen Föderation um den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule bisher keine Rolle. Das ändert sich auch nicht, als im September 2000 der Europaparlamentarier Ozan Ceyhun die Broschüre „Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa“ herausgibt, in der die Autoren Claudia Dantschke und Ali Yildirim gemeinsam mit dem damaligen taz-Journalisten Eberhard Seidel ausführlich Milli Görüs beschreiben und auch die personellen und organisatorischen Vernetzungen in Berlin belegen. „Islam Kolleg, die Islamische Föderation und Milli Görüs sind voneinander unabhängige Organisationen, behaupten die Funktionäre seit mehr als zehn Jahren – und sie lügen. Erfolgreich. Denn wäre der Nachweis gelungen, dass das Islam Kolleg Berlin e. V. eine Tarnorganisation von Milli Görüs ist, hätte der Senat 1995 die Grundschule nicht anerkannt. Und hätten den Richtern des Obergerichtes Berlin Erkenntnisse vorgelegen, dass die Islamische Föderation Milli Görüs angehört, hätten sie die Föderation kaum als Religionsgemeinschaft anerkannt“, heißt es dort.³⁸ Über ein Jahr lang bleiben diese und weitere Passagen der Broschüre unwidersprochen.

Im August/Oktober 2001 siegt die Islamische Föderation endgültig vor Gericht gegen das Land Berlin und kann ihren Religionsunterricht in eigenverantwortlicher Trägerschaft beginnen. Man sollte meinen, dass sie nun erst recht nicht daran interessiert sein dürfte, den bisher ohne Konsequenzen für sie gebliebenen Veröffentlichungen über ihre Milli Görüs Verbindungen durch plötzliche juristische Anfechtungen Aufmerksamkeit zu verschaffen. Dass sie es trotzdem tut, lässt sich nur mit der veränderten gesellschaftlichen Situation im Herbst 2001 erklären.

³⁸ Dantschke, Claudia/Yildirim, Ali/Seidel, Eberhard; MdB Ozan Ceyhun (Hg.): Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa. 2. Auflage, Oktober 2001. [online], erhältlich im Internet als pdf unter: www.AYPA.net und: www.ceyhun.de/pdf/politik_im_namen_allahs.pdf.

Legitime Interessenwahrnehmung oder Einschüchterung?

Nach jahrelangen Diskussionen geben im Sommer 2001 die Kirchen ihren Widerstand gegen die Abschaffung des Religionsprivilegs im deutschen Vereinsgesetz auf. Mit den Anschlägen vom 11. September erhält die bereits geplante Gesetzesänderung oberste Priorität und tritt am 8. Dezember 2001 in Kraft. Kurz darauf verbietet Innenminister Otto Schily auf dieser Grundlage den Kölner Islamistenverein „Kalifats-Staat“ des Metin Kaplan. Nicht nur Schily will dieses Verbot auch als Signal an Milli Görüs verstanden wissen. Als größte Organisation des politischen Islam in Deutschland steht die IGMG im Zentrum repressiver Überlegungen, die selbst ein Verbot nicht ausschließen.

Vor diesem Hintergrund bemüht sich die Führungsebene von Milli Görüs, das äußere Erscheinungsbild der Organisation zu polieren. Sie bietet kurz nach dem 11. September der Bundesregierung ein „Sicherheitsbündnis“ an und säubert eine Woche später erst einmal ihre Homepage. „Und was fehlt im Vergleich zur Vergangenheit?“, fragt Eberhard Seidel in der taz und stellt fest: „Die von der IGMG veröffentlichten Presseerklärungen vor dem 11. September, die Selbstdarstellung über Entstehungsgeschichte, Mitgliedszahlen, Ziele und Inhalte der europaweit agierenden Organisation. Gleichzeitig wurden sämtliche türkischsprachigen Aufsätze und Berichte über Versammlungen gelöscht, die zum Beispiel Aufschlüsse über die Verbindung der IGMG zu Necmettin Erbakan [bis heute der Milli Görüs Leader] geliefert hatten.“³⁹ Gleichzeitig soll, wie mir ein Milli Görüs Funktionär aus Hannover im Winter 2002 erzählt, der damalige Vorsitzende der IGMG, Mehmet Sabri Erbakan, die Leitungen der Regionalverbände und Ortsvereine aufgefordert haben, sich aktiv am gesellschaftlichen Dialog zu beteiligen und dabei immer auch als Milli Görüs aufzutreten.

Die Frage der Glaubwürdigkeit dieses Imagewechsels beantwortet sich aber nicht zuletzt an der Frage, ob die Organisation auch zu einem Eingeständnis und einer selbstkritischen Aufarbeitung unangenehmer Wahrheiten bereit ist. Eine dieser Wahrheiten betrifft den Antisemitismus der Milli Görüs Bewegung. Als ich in der taz über eine antiisraelische Demonstration vom Oktober 2000 schreibe, an der auch der Milli-Görüs-Jugendleiter von Berlin, Mustafa Celebi, teilnahm und auf der antisemitische Parolen gerufen und israelische Fahnen verbrannt wurden⁴⁰, konfrontiert die Welt Mehmet Sabri Erbakan damit. Udenkbar sei es, dass Celebi „bei einer arabischen

³⁹ Eberhard Seidel „Islamisten säubern Internet“, taz, 25.9.2001.

⁴⁰ Claudia Dantschke „Und rüstet gegen sie auf!“, taz, 14.9.2001.

Anti-Israel-Demonstration mitgemischt habe - und wenn doch, dann knöpfen wir uns den Mann nachhaltig vor“, wird Erbakan zitiert.⁴¹

Das ARD-Magazin „Report aus München“ greift das Thema auf und sendet ein Interview mit mir, in dem ich über diese Demonstration und Celebi berichte.⁴² Das Manuskript des Beitrages wird auf der Homepage des Bayerischen Rundfunks (BR) veröffentlicht. Etwa sechs Wochen später erhalten sowohl der BR als auch ich ein anwaltliches Unterlassungsbegehren. Celebi erklärt an Eides statt, niemals an einer solchen Demonstration teilgenommen zu haben. Die Angelegenheit geht vor Gericht und es stellt sich heraus, dass der Milli Görüs Jugendleiter scheinbar nur die Textfassung des Beitrages aus dem Internet kannte. Daraus geht nicht hervor, dass im Beitrag selbst auch Videoaufnahmen zu sehen waren, die seine Teilnahme eindeutig belegen. Das Videoband wird nun als Beweis vorgelegt. Zur mündlichen Verhandlung seiner Klage Ende Februar 2002 erscheint der Milli Görüs Funktionär dann gar nicht mehr. Sein Anwalt zieht die eidesstattliche Erklärung zurück und präsentiert eine neue. Darin gibt Celebi das zu, was mit dem Videoband zu beweisen ist: seine Teilnahme. Er habe die Demonstration verlassen, als Parolen gerufen und israelische Fahnen verbrannt wurden, fügte er der Erklärung hinzu.⁴³ Die Organisation zieht ihn danach von seinem Posten ab.

Dieser Umgang mit der Wahrheit hat Methode. Es ist das typische Verhalten von Personen oder Organisationen, die etwas zu verbergen haben. Schwierig wird diese an sich banale Erkenntnis aber dann, wenn die religiöse Verbrämung dieses Verhaltens nicht als solche erkannt wird. Darauf setzt der Justiziar der Islamischen Föderation Berlin, als er im Herbst 2001 einen regelrechten Feldzug gegen Journalisten und Medien, Politiker sowie Vertreter von Migrantenorganisationen startet, die seinen Dachverband, Unter- und Nebenorganisationen sowie Spitzenfunktionäre in die Nähe von Milli Görüs rücken oder gerückt haben. Sein Mittel zum Zweck sind die seitenlangen Gerichtsurteile über die Anerkennung der Islamischen Föderation als Religionsgemeinschaft und Trägerin des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen Berlins. Mit diesen Urteilen hofft er, Rechtsanwälte und Richter zu beeindrucken und vom rein religiösen Aspekt seiner Organisation und deren Funktionären zu überzeugen. Dass es in diesen Verfahren nur um

⁴¹ Thomas Delekat „Letztlich zählt nur der Koran“, Welt, 2.10.2001.

⁴² Stefan Meining, Ahmet Senyurt „Dialog um jeden Preis? – Deutschlands Politiker und die Islamisten“, Report aus München, 03.12.2001.

⁴³ Landgericht Berlin Aktz.: 27 O 94/02.

formalistische Kriterien und religiöse Aspekte, nie aber um Verbindungen zu Milli Görüs ging, kaschiert er.

Mindestens neun zum Teil äußerst renommierte deutsche Anwaltskanzleien werden von diesem Justiziar ins Rennen geschickt. Auforderungen zu Unterlassungs- und Verpflichtungserklärungen, Gegendarstellungen, Einstweilige Verfügungen und Klagen über alle Instanzen sind die probaten Mittel. Diese Form der Einschüchterung trifft neben der taz, Die Welt, ZDF, Tagesspiegel, Berliner Morgenpost, Spiegel-TV und die türkische Zeitung Cumhuriyet auch den Türkischen Bund Berlin/Brandenburg (TBB) und die Ausländerbeauftragte von Tempelhof-Schöneberg, Emine Demirbüken. Kern des Streits sind die auch auf der Basis von Erols Dokumenten thematisierten Milli Görüs Verbindungen.⁴⁴

Vor diesem Hintergrund stehen der Sender AYPATV und die Broschüre „Politik im Namen Allahs“, die gerade in 2. Auflage erschienen ist, im Zentrum des juristischen Großangriffs. Der Herausgeber Ozan Ceyhun und die Autoren Dantschke, Seidel und besonders Yildirim werden als Bedrohung angesehen: Sie haben nicht nur Zugang zur inneren, vorrangig türkischsprachigen Öffentlichkeit und den Strukturen dieses Organisationsnetzwerkes, sondern sie verfügen auch über die publizistische Möglichkeit, sie der Mehrheitsgesellschaft transparent zu machen. Die veränderte Wahrnehmungsbereitschaft auf Seiten von Politik und Gesellschaft im Herbst 2001 und Diskussionen über Milli Görüs dürften diese Klagewelle ausgelöst haben.

Sich gegen vermeintlich falsche Darstellungen in der Öffentlichkeit auf gerichtlichem Weg zu wehren, ist das Recht eines jeden und steht hier auch nicht zur Diskussion. Fast zweijährige persönliche Erfahrungen mit den Methoden des Justiziar der Islamischen Föderation, diesen Weg als Mittel der Vertuschung und Einschüchterung zu missbrauchen, erinnern aber stark an die Anweisungen, die der Scientology-Gründer Ron Hubbard seinen Anhängern hinterließ: „Erhebt bei jeder Gelegenheit Verleumdungsklagen, um die Presse davon abzuschrecken, über die Scientology-Kirche zu schreiben. Es geht nicht darum, die Verhandlungen zu gewinnen. Der Zweck einer Klage ist es, den Gegner zu zermürben und zu

⁴⁴ Yildirim und Dantschke sind zum großen Teil Quelle der zitierten Dokumente und Beweismaterialien über das organisatorische Netzwerk der Milli Görüs in Berlin. Das führt dazu, dass sie nicht nur in eigener Sache juristische Abmahnungen abwehren müssen, was mit einem enormen Zeitaufwand über sehr lange Zeit hinweg verbunden ist. Eine detaillierte Schilderung würde den Rahmen dieses Textes hier sprengen.

entmutigen. Falls möglich, sollte sie ihn auch vollständig ruinieren."⁴⁵

Treffender lässt sich das Vorgehen besonders gegen den freien Journalisten und Inhaber des Senders AYPÄ-TV, Ali Yildirim, nicht beschreiben. Nahezu im Zwei-Wochen-Rhythmus erhält Yildirim zwischen Oktober 2001 und April 2002 insgesamt zehn anwaltliche Abmahnungen von neun verschiedenen Kanzleien. Alle werden in die Wege geleitet vom Justiziar der IFB, der in einigen Fällen auch in eigener Sache tätig wird – gegen die Behauptung, er sei Leiter der Rechtsabteilung im Vorstand der Milli Görüs Berlin.⁴⁶ Neben der Islamischen Föderation, dem Mevlana Moscheeverein, dem Verein Islam Vakfi, dem Islam Kolleg und dem Fernsehsender TFD treten hinter dem Justiziar fünf Personen, allerdings nur schriftlich, in Erscheinung. Sie bekleiden in unterschiedlicher Verteilung Vorstandsfunktionen der benannten Organisationen. Zu ihnen gehört auch der Berliner Milli Görüs Landesvorsitzende Mehmet Mahmud

⁴⁵ F. Nordhausen/L. v. Billerbeck: „Psycho-Sekten – die Praktiken der Seelenfänger“, Fischer Verlag, 1999, S. 128.

⁴⁶ Am 26. Oktober 2001 erscheint in der Welt ein Artikel von Nina Klein über die Islamische Föderation Berlin (IFB) unter der Überschrift „Koran-Unterricht hinter verschlossenen Schultüren“. Darin heißt es: „Nach Erkenntnissen des türkisch-deutschen TV-Senders AYPÄ ist die IFB jedoch schlicht eine Unterorganisation der Milli Görüs. Vorstandslisten aus dem Jahr 1995 zeigten, dass der heutige IFB-Justiziar damals auch die Milli Görüs Berlin vertrat, der heutige IFB-Vorsitzende Nail Dural sei damals zugleich zweiter Vorsitzender der Milli Görüs Berlin gewesen, so AYPÄ-Journalistin Claudia Dantschke.“ Gegen diesen Artikel reicht der Justiziar der IFB, Abdurrahim Vural, im August 2002 Klage gegen die Autorin und den Axel Springer Verlag als Herausgeber der Welt vor dem Landgericht Potsdam ein. Die Klage wird am 29. Januar 2003 vom Gericht als unbegründet abgewiesen. „Selbst wenn die Äußerung der Welt dahingehend verstanden wird, dass die Welt behauptet, dass der Justiziar der IFB die Milli Görüs vertreten habe, wäre die Klage unbegründet“, heißt es in der Urteilsbegründung. Denn der Kläger Vural sei für die Unwahrheit der Behauptung darlegungs- und beweispflichtig. „Er hat für die Unwahrheit der Äußerung keinen Beweis angeboten. Vural hat sich darauf beschränkt, die Behauptung ohne Beweisantritt zu bestreiten.“ (2 O 317/02).

Am 20. Juni 2003 wird dieses Urteil rechtskräftig. Das Brandenburgische Oberlandesgericht weist die Berufung Vurals zurück. „Die Frage der Darlegungs- und Beweislast in dieser Hinsicht hätte sich allenfalls gestellt, wenn im Raum stünde, dass die Welt die Vorstandslisten als Drittquelle ihrerseits erst „erfunden“ habe. Das aber macht der Justiziar der IFB selbst nicht geltend, dass es jene – den Kläger (als heutigen IFB-Justiziar) mitaufführende – Vorstandsliste gibt und der Fernsehsender AYPÄ darüber berichtet, ist vielmehr unstreitig.“ (1 U 10/03).

Gül, der aber nur in seiner Funktion als Vorstand des Mevlana Moschee Vereins agiert.

Auch auf die Gefahr einer Klage hin, unterschreibt Yildirim keine einzige der zehn Unterlassungs- oder Verpflichtungserklärung. Neben dem psychischen Druck birgt diese Standhaftigkeit auch ein hohes finanzielles Risiko, denn im Fall eines Verfahrens ist ein guter Rechtsanwalt unabdingbar.

In vier dieser zehn Fälle bringt das Milieu der Islamischen Föderation Yildirim, zum Teil allein, zum Teil gemeinsam mit Ceyhun, Dantschke und Seidel, vor Gericht. Vorrangiges Ziel scheint es zunächst zu sein, die weitere Verbreitung ihrer Broschüre zu stoppen. So gerät als fünftes Verfahren auch die taz ins Visier, da sie diese Broschüre auf ihre Homepage gestellt hat. Am 21. März 2002 verhängt das Landgericht auf Initiative des Vereins Islam Kolleg, Trägerverein der islamischen Grundschule in Berlin, eine einstweilige Verfügung gegen die taz, die ihr die weitere Verbreitung der Broschüre bei Androhung eines Ordnungsgeldes in Höhe von 250.000 Euro untersagt. Konkret geht es um die Passage, in der dieser Verein als Tarnorganisation von Milli Görüs bezeichnet wird. Die taz wehrt sich mit Erfolg und am 25. April 2002 hebt das Landgericht Berlin die Verfügung wieder auf. Dem Anwalt der taz, Johannes Eisenberg, war es gelungen, anhand zahlreicher Belege den Richtern das organisatorische Verwirrspiel nachvollziehbar zu vermitteln. „Charakteristisch für eine Tarnorganisation ist“, heißt es in der Urteilsbegründung, „dass sie dem bestimmenden Einfluss eines Dritten unterliegt, der seine beherrschende Stellung zu verheimlichen trachtet. Dieser Einfluss muss nicht notwendig rechtlich abgesichert sein. Die rechtliche Selbständigkeit, die der Antragsteller als eingetragener Verein genießt, verbietet deshalb nicht von vornherein die Vorstellung, er könne eine Tarnorganisation der IGMG darstellen. Eine ideologische Einflussnahme lässt sich vielmehr auch dadurch erzielen, dass als Entscheidungsträger solche Personen eingesetzt werden, die die Zielsetzungen der IGMG verfolgen. Eine solche Einflussnahme auf das Islam Kolleg Berlin e. V. darzulegen und glaubhaft zu machen, war Aufgabe der taz, da die von ihr verbreitete Unterstellung ehrenrühriger Natur ist. Dem ist die taz nachgekommen.“⁴⁷ Am 6. September 2002 weist das Kammergericht als zweite und letzte Instanz die Berufung des Islam Kolleg gegen dieses Urteil zurück, denn „es lagen auch hinreichende

⁴⁷ Landgericht Berlin 27 O 134/02 – Islam Kolleg Berlin e. V./TAZ Verlags- und Vertriebs GmbH.

Indiztatsachen und Anhaltspunkte vor, die die Äußerung der taz stützten und rechtfertigten.“⁴⁸

Zunächst geht die von türkischen Migranten dominierte Islamische Föderation aber in einer ersten Phase gegen die „Nestbeschmutzer“ der „eigenen“ Community vor: Ceyhun und Yildirim und parallel dazu der TBB und die Ausländerbeauftragte Emine Demirbükten. Nicht nur dass die IFB versucht, ihnen durch einstweilige Verfügungen den Mund zu verbieten, die Betroffenen werden darüber hinaus auch denunziert. Als die IFB im Januar 2002 mit ihrem Eilantrag gegen den TBB zunächst erfolgreich ist, schreibt sie in einer Presseerklärung dazu auch folgendes: „Der TBB hat durch seine Vertreter Safer Cinar und Kenan Kolat in der Vergangenheit mehrfach ... Behauptungen aufgestellt, da er seit Jahren die Islamische Föderation um ihren wachsenden Erfolg bei der Integration der Berliner Muslime ... beneidet und ständig versucht, die IFB mit solchen Äußerungen öffentlich zu diskreditieren. Das Landgericht Berlin hat nunmehr dafür gesorgt, dass solche Behauptungen in den Medien nicht mehr sanktionslos verbreitet werden dürfen.“⁴⁹ Anfang April 2002 kommt es zur mündlichen Verhandlung und das Landgericht hebt die Verfügung gegen den TBB wieder auf, was im September 2002 dann auch vom Kammergericht bestätigt wird. Das „Ansinnen der IFB ist nunmehr mehrfach gescheitert“, heißt es dazu in der Presseerklärung des TBB.⁵⁰

Mag sich im Fall des TBB die Denunziation noch vergleichsweise zurückhaltend anhören, so kann davon im Fall des Europapolitikers Ozan Ceyhun keine Rede mehr sein. Auf Antrag der Islamischen Föderation verhängt das Landgericht Berlin „wegen Dringlichkeit ohne mündliche Verhandlung“ am 22. Januar 2002 eine einstweilige Verfügung gegen Yildirim und Ceyhun die Broschüre „Politik im Namen Allahs“ betreffend. Auch in diesem Fall feiert die IFB ihren Erfolg in einer Presseerklärung. Darin behauptet sie, Ceyhun sei 1980 aus der Türkei geflohen, weil er wegen Mordes gesucht worden sei und habe später sein „kriminelles Verhalten“ in Europa fortgesetzt. Er habe sich des Subventionsbetrugs schuldig gemacht, als er im September 2000 „angeblich mit Hilfe von EU-Fördermitteln“ eine Broschüre über den Islamismus herausgab, in der er „ihm nicht genehme Personen und Vereine“ diffamiere. Am Ende ihrer Denunziation veröffentlicht die IFB auch Ceyhuns Privatanschrift. Er muss

⁴⁸ Kammergericht Berlin 9 U 187/02 – Islam Kolleg Berlin e. V./TAZ Verlags- und Vertriebs GmbH.

⁴⁹ Presseerklärung der IFB vom 15.01.2002.

⁵⁰ Presseerklärung des TBB vom 18.09.2002 unter: www.tbb-berlin.de/de/pressemitteilungen/18.09.2002.php, abgelesen am 20.09.2003.

sich und seine Familie wochenlang unter Polizeischutz stellen, weil nicht auszuschließen ist, dass es zu Übergriffen kommen würde. Im März 2003, über ein Jahr später, bekommt Ceyhun vor dem Berliner Landgericht recht. Der IFB wird untersagt diese unwahren und verleumderischen Behauptungen über den SPD-Europaabgeordneten Ceyhun zu verbreiten. Gleichzeitig billigt das Gericht Ceyhun ein Schmerzensgeld in Höhe von 15.000 Euro zu. Da der Justiziar der IFB völlig unabhängig der Erfolgsaussichten gegen jedes verlorene Verfahren, das mir bekannt ist, Berufung einlegt, muss Ceyhun noch immer um sein Recht und das Schmerzensgeld kämpfen.

Von den zahlreichen juristischen Niederlagen ihres Justiziar erfahren nicht nur die Mitglieder des IFB Milieus kaum etwas. Inzwischen scheuen Journalisten nahezu aller Redaktionen die Berichterstattung über die Islamische Föderation und deren Beziehungen zu Milli Görüs. Insofern scheint die Strategie des Justiziar aufgegangen zu sein. Zur Belohnung wird er am 8. Dezember 2002 zum Geschäftsführer in den vierköpfigen Vorstand der IFB gewählt. „Ich gewinne immer wieder den Eindruck, dass es letztendlich der untaugliche Versuch ist, ihre Geschichte umzuschreiben, indem sie deutsche Gerichte mit unvollständigen Wahrhaftigkeiten zu täuschen versuchen“, beschreibt Rechtsanwalt Eisenberg seine Erfahrungen mit dem Rechtsverständnis der Islamisten.⁵¹

Ein Beispiel: Vor Gericht tritt nur der Justiziar auf, nicht aber die eigentlich klagenden Funktionäre. Gegenstand des Verfahrens sind aber deren persönliche Verstrickungen. Es müssen also Belege beigebracht werden, die diese Personen entsprechend identifizieren. Im Fall des Aykut Haldun Algan, Mitglied des Verwaltungsrates der IFB, Vorstandsmitglied des Islam Vakfi und ehemaliger Chefredakteur des Senders TFD, wird Yildirim, der Algan persönlich seit Jahren kennt, mit folgender Darstellung konfrontiert: „Auch halten wir daran fest, dass Herr Aykut Algan niemals Chefredakteur des Fernsehsenders TFD gewesen ist. Entsprechendes ergibt sich auch nicht aus vorgelegtem Schriftstück. Selbst wenn es sich hierbei um einen Auszug aus dem Medienhandbuch Berlin-Brandenburg von 1993 handeln sollte, was bestritten wird, wird dort ein Herr namens Haldun Algan als Chefredakteur aufgeführt. Offenbar handelt es sich hier um eine Namensverwechslung. Der Rufname des Mitglieds des Verwaltungsrates des Antragstellers [IFB], Herrn Aykut Haldun

⁵¹ Dorothea Jung „Islamisten vor Gericht“, Deutschlandfunk Magazin, 5.6.2003.

Algan, ist Aykut, nicht Haldun.“⁵² Mit der Vorlage eines aktuellen Bildes von der Homepage der IFB, auf der diese Person als Aykut Algan unterschrieben ist und der Videoaufzeichnung einer TFD Sendung, auf der die erkennbar gleiche Person als Haldun Algan vorgestellt wird, lies sich hier die Wahrheit recht einfach verteidigen.⁵³

„Was ich vorliegend beobachte, ist, dass hier teilweise mit Mitteln gekämpft wird, die nach dem Deutschen Recht nicht mehr zulässig sind“, beschreibt der Berliner Rechtsanwalt Jörg Thomas, der den Springer-Verlag gegen den Justizar der IFB vertreten hat, seine Erfahrungen. „Darüber hinaus wird auch teilweise, nach mir vorliegenden Unterlagen, der Einsatz von falschen eidesstattlichen Versicherungen benutzt, um die Richter entsprechend zu beeinflussen.“⁵⁴ Erschwerend kommt hinzu, dass die Gerichte nichts unternehmen, wenn in den Verfahren herauskommt, dass beigebrachte Eidesstattliche Erklärungen auf Lügen beruhen. Als Yildirim und Ceyhun durch Videoaufnahmen belegen können, dass selbst der liberale Exponent des Vorstandes der IFB an Eides statt die Unwahrheit erklärt hat, gewinnen sie zwar den Prozess um die Broschüre „Politik im Namen Allahs“, weitere Konsequenzen folgen aber nicht daraus. In diesem Agieren vor Gericht sieht Rechtsanwalt Eisenberg eine Missachtung, ja sogar Verachtung dessen, „was man an Grundausstattung der deutschen Verfassungswirklichkeit und auch der deutschen Rechtskultur mitbringen muss, um hier in einem gesellschaftlichen Zusammenhang zu leben“.⁵⁵

Anonymes Internet

Das Internet hat sich in den letzten Jahren immer stärker zu einem Ort islamistischer Propaganda und Vernetzung aber auch der Gegenaufklärung entwickelt. Auf zahlreichen Seiten wird die gesamte Palette der Feindbilder bedient – seien es „die Juden“, die dekadenten „Gottlosen“, die hinterlistigen Journalisten oder die islamfeindlichen westlichen Medien.

In der Hoffnung auf eine sachliche Debatte wehrt sich der Kölner Journalist Ahmet Senyurt, der in zahlreichen Fernsehreportagen islamistische Machenschaften aufgedeckt hat, gegen die Verleum-

⁵² Landgericht Berlin 27 O 17/02 – Islamische Föderation in Berlin e. V./Ceyhun, und Yildirim, Schriftsatz des Klägers vom 18. Februar 2002 an das Gericht.

⁵³ Landgericht Berlin 15.O.227/02 – TFD Türkisches Fernsehen GmbH/Yildirim.

⁵⁴ „Islamisten vor Gericht“ a. a. O.

⁵⁵ Dorothea Jung „Das Rechtsverständnis der Islamisten in Berlin“ Deutschlandradio, 27.9.2002.

dungen seiner Arbeit als „hinterlistig“. „Warum gibt es keinen Aufschrei der Vertreter des organisierten Islam angesichts der üblen Machenschaften und Betrügereien von so genannten islamischen Holdings, die Tausende Muslime um ihr Geld gebracht haben?“, fragt Senyurt in seiner öffentlichen Stellungnahme im Dezember 2002, die er in ein Forum des christlich-islamischen Dialoges stellen lässt. „Wenn Journalisten mit muslimischem Hintergrund vor Gewalt, Abzocke und Rassismus warnen, den Finger in die Wunde legen, dann heißt es: das ist fitne [Zwietracht]! Ich werde von einigen muslimischen Funktionären fitneci [derjenige, der Zwietracht sät] genannt.“ Statt offener und kontroverser Diskussion, so Senyurt, werde der „Überbringer der schlechten Nachrichten“ verketzert und verteufelt. „Jetzt gibt es einmal die Gelegenheit, tacheles zu reden, und statt dessen herrscht Grabesruhe“, versucht eine christliche DiskutantIn erfolglos, die muslimischen User zu einem Diskurs zu bewegen.⁵⁶

Radikalen Aktivisten bietet das Internet ideale Möglichkeiten, vermeintliche Gegner auch direkt einzuschüchtern und zu bedrohen. Auch diese Erfahrung musste Ali Yildirim bereits machen. Seit 1996 hat er die Internetseiten, www.AYPA.de bzw. www.AYPA.net, zu einem umfangreichen deutsch- und türkischsprachigen Portal ausgebaut – auch zur Diskussion über den politischen Islam. Am 17. August 2000 gründet sich eine E-Mail-Gruppe unter dem Namen AYPA-Kin (AYPA-Hass), die zu einer radikal-islamistischen Webseite führt: www.tevhid.de. Diese Seite gehörte zu der weltweit vernetzten Homepage qoqaz (Kaukasus), auf der in 17 Sprachen zum Heiligen Krieg (Jihad) in Tschetschenien aufgerufen wird, mit konkreten Anleitungen für freiwillige Kämpfer. Betreiber dieser Webseite: Talip Tolgay aus Wiesbaden.⁵⁷ Im Zuge der Ermittlungen nach den Terroranschlägen vom 11. September wird der 27-jährige Tolgay am 27. September 2001 gemeinsam mit zwei Jemeniten in Wiesbaden verhaftet. Generalbundesanwalt Kay Nehm wirft ihnen „Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung mit fundamentalistisch-islamistischem Hintergrund“ vor. Die Fahnder wurden auf das Internet-Netzwerk qoqaz aufmerksam, da auf einer Mailingliste dieser Seite auch eine E-Mail-Adresse des wegen der Planung der Terroranschläge gesuchten Said Bahaji aufgeführt war.

Yildirim wurde mit E-Mails, nicht nur dieser Gruppe, regelrecht bombardiert und auch das Forum seiner Internetseite wurde zu einem Ort übelster Beschimpfungen: „Ihr seid wohl Juden???, Für

⁵⁶ Nachzulesen unter: <http://f1.parsimony.net/forum1257/messages/24879.htm>

⁵⁷ Claudia Dantschke „Und rüstet gegen sie auf!“, taz, 14.09.2001.

eure Gotteslästereien werdet ihr und eure Nachkommen so oder so bestraft!!! Wenn nicht von mir, dann mit Gewissheit von Allah dem Erhabenen!!!", oder: „ulan dinsiz köpekler: Ihr gottlosen Hunde. Habt ihr denn keine Angst vor Gott. Im Jenseits werdet ihr dafür bestraft. Lasst die Götzenanbeterei.⁵⁸ Glaubt an Gott, damit ihr auf dieser Welt und im Jenseits euren Frieden findet.“

In den Jahren 2000 und 2001 erhält Yildirim stoßweise bis zu 2.000 SMS auf sein Handy, das dadurch völlig blockiert wird. Die Palette der Nachrichten reichte von verdeckten Angriffen und Beschuldigungen bis zu offenen Morddrohungen: „Geehrter Herr Ali Yildirim und ehrenlose AYPÄ-Mitarbeiter! Fotziger, blöder alevitischer Zuhälter.“ Derartige Beschimpfungen und Drohungen sind ernst zu nehmen, vor allem weil die Absender unbekannt bleiben und kaum zu ermitteln sind. Meist nutzen sie die kostenlosen SMS-Möglichkeiten über das Internet. Eine Absendergruppe firmierte z. B. unter der Bezeichnung „anti-aypa.de“. Ein solcher Domain-Name ist jedoch im Internet nicht registriert.

Im Sommer 2003 erhält Yildirim nach längerer Pause plötzlich zwei Nächte hintereinander jeweils über 2.500 E-Mails, die damit den AYPÄ-Posteingang völlig lahm legen.

Islamistisches Verständnis von Pressefreiheit

„Die Pressefreiheit im Islam unterscheidet sich sehr stark von der Pressefreiheit in westlichen Ländern ... im Islam muss der Journalist die Würde des Menschen wahren, selbst wenn dieser ein Verbrecher ist. In westlichen Ländern ist es nahezu verpönt, wenn ein Journalist die Würde seines Zielobjektes wahrt, außer er wird gerade begraben. Das Grundgesetz und die ersten Grundsätze sind für Journalisten scheinbar ohnehin nicht gültig“⁵⁹, schreiben die Betreiber des größten islamistischen Internetportals in Deutschland, www.muslim-markt.de, die Delmenhorster Brüder Yavuz und Gürhan Özoguz, im Herbst 2001. Der nichtmuslimische Journalist als Ausgeburt westlicher Dekadenz. Mit dieser klassisch islamistischen Gut-Böse-Polarität verfolgen die Verfasser dieser Zeilen aus Angst um den eigenen Machtverlust ein klares Ziel: die Glaubwürdigkeit journa-

⁵⁸ Götzenanbeterei bezieht sich hier auf die Verehrung Atatürks und damit des Laizismus.

⁵⁹ Muslim-Markt Team am 30. Oktober 2001 als Antwort auf Pressefreiheit im Islam unter: <http://f25.parsimony.net/forum63498/messages/957.htm>, abgelesen am 22.09.2003.

listischer Beiträge bei den muslimischen Rezipienten zu diskreditieren und eine Mauer des Schweigens zu errichten.

Im Kampf islamistischer Kreise um die Deutungshoheit über „den Islam“ und „die Muslime“ in Deutschland spielen die Medien eine zentrale Rolle. Inzwischen ist eine junge, bildungsnahe Elite herangewachsen, die statt die Medien pauschal zu verteufeln, sich ihrer geschickt bedient. Dabei gewinnt das Internet zunehmend an Bedeutung – zur virtuellen Vernetzung und Mobilisierung. Sie instrumentalisieren die Beispiele rassistischer und islamfeindlicher Berichterstattung sowie das Empfinden vieler Muslime in Deutschland, pauschal als Islamisten verurteilt zu werden, um eine gesellschaftliche Aufklärung zu verhindern.

Ein Paradebeispiel für dieses Vorgehen ist das Internetportal Muslim & Recht des Dunia Vereins, ein Projekt des Vereins Islamischer Studienbund Hamburg. „Muslim & Recht“ wurde gegründet, um ein sachliches Bild des Islam und der Muslime in Deutschland zu fördern“, heißt es in der Selbstdarstellung. Was unter dieser „Förderung“ zu verstehen ist, bekam der Fernsehsender Phoenix zu spüren, als er die Ausstrahlung einer WDR-Reportage über junge Muslime in Deutschland für den 19. Januar 2003 ankündigt.

In ihrer Reportage „Wir wollen den wahren Islam – Junge Muslime in Deutschland“ hatte das Kölner Journalistenehepaar Gisela und Udo Kilimann (WDR) auch Ramis Örlü porträtiert, der zu dieser Zeit an der Ruhr-Universität Bochum Maschinenbau studierte. Örlü, der nach eigenen Aussagen aus einem von Milli Görüs geprägten Elternhaus stammt, gehörte zu den Organisatoren des Freitagsgebets an der Universität. Durch Kontakte zu „Brüdern, die den Islam zu ihrem Leben machten“, entwickelte sich Örlü während seines Studiums zu einem im Glauben gefestigten und kompromisslosen Verfechter des islamischen Kalifats. „Ich will keine Monarchie, keine Diktatur, keine Demokratie, keinen Gottesstaat, sondern einen Staat, in dem der Kalif vom Volk gewählt wird und die Gesetze gemäß der Sharia erlässt“, schreibt er Ende September 2001 auf seiner Homepage.⁶⁰ Örlü propagiert in zahlreichen Internetforen sein Islamverständnis und wirbt für die Zeitschrift Explizit – das deutschsprachige Magazin der panislamistischen Kalifatspartei Hizb ut-Tahrir (Partei der Befreiung). Auch vor der Kamera hält er mit seinen Ansichten nicht hinterm Berg. Nach der Erstaussstrahlung der Reportage am 8. September 2002 in der ARD gerät er gegenüber seinen muslimischen Kommilitonen unter Rechtfertigungsdruck, hatte doch der Film

⁶⁰ Siehe Claudia Dantschke „Wir sind die Moslems von morgen“, Jungle World, Dossier, Nr. 52/2002 - 18. Dezember 2002.

auch aufgrund Örlüs Offenheit einen Einblick in eine Art islamistische Parallelgesellschaft vermittelt. Örlü rudert zurück und bezichtigt die Journalisten Kilimann, den WDR und die ARD der Lüge, Verleumdung, Manipulation und des Rufmordes. Er fühle sich instrumentalisiert zur Aufrechterhaltung des „Feindbilds des Islams und der Muslime“.⁶¹

Erfolglos versucht er, vor dem Landgericht Münster die Wiederholung der Reportage bei Phoenix zu stoppen. Das Gericht weist den Antrag als „unbegründet“ zurück. Nun tritt das Internetportal Muslim & Recht in Aktion und propagiert einseitig Örlüs Darstellung. 4.000 Mitglieder der Mailingliste dieses Portals werden fünf Tage vor dem Sendetermin aufgefordert, die bereits vorgefertigten Protestschreiben gegen diesen „die Muslime“ diskriminierenden Beitrag auf den Weg zu bringen. Beim WDR, Phoenix und den Autoren der Reportage treffen in der Folge an die zweihundert dieser Protestbriefe ein und Phoenix nimmt die Reportage aus dem Programm. „Dank der zahlreichen Beteiligung an dem Protest und Euren abgeschickten Briefen und Faxen konnte der TV-Sender Phoenix davon überzeugt werden, von der Ausstrahlung dieser Sendung abzusehen“, feiern die Initiatoren den Erfolg ihrer Kampagne. Redakteure der betroffenen Sender, Journalisten und Islamwissenschaftler aber wehren sich gegen diese islamistische Einschüchterungskampagne und machen sie öffentlich. Denn es war kein Zufall, dass Örlü bei dem Hamburger Online-Pranger Unterstützung für sein Anliegen fand.

Am 15. Januar 2003 hatte Bundesinnenminister Otto Schily der islamistischen Hizb ut-Tahrir die Betätigung in Deutschland verboten und damit auch die Verbreitung ihres Magazins Explizit und ihrer Publikationen. Dazu zählt auch das Buch „Der Islamische Staat“ des Gründers der Hizb ut-Tahrir, Taqiyu-d-Din an-Nabhani (1909-1977). Es ist noch heute auf Deutsch im Internet nachzulesen, auf der Seite www.kalifat.de. Der ehemalige und der jetzige Domaininhaber dieser Homepage finden sich im Geflecht der Hamburger Dunia Gruppe. Aber erst nachdem Journalisten auf diese ideologischen Übereinstimmungen zu Örlü und der verbotenen Kalifatspartei aufmerksam machen, wird „Der islamische Staat“ auf diese Seite verschoben und die Danksagung an die „Geschwister der Explizit-Zeitschrift für ihre unermüdliche Mühe in der Übersetzung dieses wichtigen Buches“ gelöscht. „Wir sind nicht islamistisch, sondern einfache Muslime und deutsche Staatsbürger, die ihr Recht auf

⁶¹ Ramis Örlü „Stellungnahme zur Sendung Wir wollen den wahren Islam vom 8.9.2002“, Karlsruhe, 31.10.2002.

Meinungsfreiheit nutzen“, protestiert Adem Günes als Vertreter von Muslim & Recht am 27. Januar 2003 gegen die Berichterstattung und legt schnell die Rubrik „Kalifat“ mit dem Text der Hizb ut-Tahrir auf der zum Dunia Projekt gehörenden Seite www.teblig.de lahm.⁶²

Inzwischen hatte die senderinterne Verärgerung über die Absetzung der Reportage und die öffentlichen Reaktionen dazu geführt, das Phoenix den Film doch noch ausstrahlte. Der WDR mache sich „entbehrlich“, schreibt der Leiter der Abteilung Religion und Bildung, Ulrich Harbecke, „wenn wir uns unsere Maßstäbe und Regeln von solchen Gruppen diktieren lassen“.⁶³

⁶² www.teblig.de/kalifat/islamstaat/vorwort.htm, eingesehen am 17.01.2003 und am 27.01.2003. Domaininhaber der Seite www.teblig.de ist Adem Günes.

⁶³ Gisela Zabka „Phoenix: Kontroverse um abgesetzte Muslim-Reportage“, epd medien Nr. 6, 25.01.2003.

Susanne Worbs und Professor Dr. Friedrich Heckmann¹

Islam in Deutschland:

Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration

Studie im Auftrag des Bundesministeriums des Innern

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung

- 1. Einführung**
- 2. Resultate einer Befragung der zweiten Migrantengeneration**
 - 2.1 Datengrundlage: der EFFNATIS-Datensatz
 - 2.2 Formale Religionszugehörigkeit der Befragten
 - 2.3 Religion im Alltagsleben: Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen
 - 2.4 Ausgewählte Integrationsindikatoren: Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen
 - 2.4.1 Indikatoren struktureller Integration
 - 2.4.2 Indikatoren kultureller Integration
 - 2.4.3 Indikatoren sozialer Integration
 - 2.4.4 Indikatoren identifikativer Integration
 - 2.4.5 Weitere Indikatoren: Politisches Interesse, gewünschter Lebensort und Lebenszufriedenheit
 - 2.5 Unterschiede nach dem Grad der Religiosität bei muslimischen Befragten

¹ Die Verfasser danken Herrn Dr. Berger, Herrn Stachelscheid und Frau Puschnerat für wertvolle Hinweise und Anregungen. Herr stud. rer. pol. Benjamin Brake hat für die Literaturanalyse zur Thematik "Islam in Deutschland" wichtige Grundlagen erarbeitet, die in die vorliegende Studie eingeflossen sind.

- 2.5.1 Prägekraft der Religion im Alltag
- 2.5.2 Indikatoren zur Integration
 - 2.5.2.1 Indikatoren struktureller Integration
 - 2.5.2.2 Indikatoren kultureller Integration
 - 2.5.2.3 Indikatoren sozialer Integration
 - 2.5.2.4 Indikatoren identikativer Integration
 - 2.5.2.5 Weitere Indikatoren: Politisches Interesse, gewünschter Lebensort und Lebenszufriedenheit
- 2.6 Geschlechterunterschiede bei muslimischen Befragten
- 2.7 Ethnische, nationale und religiöse Selbstverortungen der zweiten Migrantengeneration
- 3. **Literaturanalyse zu islamischer Religiosität, islamischem Fundamentalismus und Identität bei der zweiten Migrantengeneration**
 - 3.1 Charakterisierung der Forschungslandschaft zu islamischer Religiosität und islamischem Fundamentalismus
 - 3.2 Prägekraft des Islams für das Alltagsleben und die Identität muslimischer Jugendlicher
 - 3.3 Islamischer Fundamentalismus
 - 3.4 Identifikative Integration von Migranten in Deutschland
- 4. **Zitierte Literatur**

Tabellenanhang

Zusammenfassung

Die vorliegende Expertise hatte die Aufgabe, einen Überblick zum Forschungsstand hinsichtlich der Prägekraft islamischer Religion im Alltag, ethnisch-nationaler und religiöser Selbstverortungen und islamistischer Tendenzen bei muslimischen Bevölkerungsgruppen in Deutschland zu geben. Zurückgegriffen wurde dabei zum einen auf die für die genannten Themen erstmalige Auswertung eines repräsentativen Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration, zum anderen auf eine Analyse empirisch basierter sonstiger Forschungsliteratur. Fast alle in Deutschland verfügbaren Quellen beziehen sich auf türkische Muslime.

Kern der vorliegenden Expertise ist die erwähnte Auswertung eines repräsentativen Datensatzes (EFFNATIS) über die zweite Generation türkischstämmiger und ex-jugoslawischer Migranten im Alter von 16–25 Jahren in einer bayerischen Großstadt (Nürnberg). Nach den Erfahrungen der Integrationsforschung können gerade Untersuchungen über die zweite Generation Auskunft über Stand und Richtung eines kollektiven Integrationsprozesses geben. Im Mittelpunkt der Analysen standen Vergleiche von Befragten islamischer und nicht-islamischer Religionszugehörigkeit. Zur vertieften Messung der "Prägekraft" islamischer Religion wurden innerhalb der muslimischen Gruppe Vergleiche zwischen Personen starker und schwächerer Religiosität durchgeführt. Des weitern haben wir Analysen zur Bedeutung der Geschlechtszugehörigkeit innerhalb der muslimischen Gruppe vorgenommen. Es war der Wunsch der Auftraggeber, Fragen der Identität und Identifizierung der zweiten Generation allgemein und über die muslimische Gruppe hinaus zu behandeln.

Die Ergebnisse der Analyse der EFFNATIS-Daten zeigen, dass Religion in der muslimischen Gruppe eine stärkere Prägekraft im Alltag entfaltet als dies bei Nicht-Muslimen der Fall ist. Dies spiegelt sich in der hohen Bedeutung religiöser Festtage, in der Beachtung religiöser Speisevorschriften und in der Ablehnung von Alkoholkonsum bei einem relevanten Teil der jungen Muslime. Auch wird der Religion eine größere Bedeutung für die Wahl des Lebenspartners zugemessen als bei Nicht-Muslimen, und in familienbezogenen Wertfragen sind die Muslime konservativer. Im Hinblick auf Indikatoren des Integrationsprozesses haben wir bei einer Reihe von Fragen signifikante Unterschiede nach religiöser Zugehörigkeit gefunden, die auf eine tendenziell etwas schlechtere Integration der muslimischen Gruppe hindeuten. So erreichen sie zum Beispiel häufiger nur niedrige Schulabschlüsse. Die Unterschiede sind aber

insgesamt nicht sehr ausgeprägt, so dass die Muslime nur als graduell abweichende Gruppe in der zweiten Migrantengeneration anzusehen sind. Auch gibt es für die Mehrzahl der untersuchten Indikatoren keine Geschlechterdifferenzen innerhalb der muslimischen Gruppe in unserer Stichprobe.

Für die Beurteilung der Anfälligkeit gegenüber islamistischen oder anderen extremistischen Tendenzen kann angenommen werden, dass Diskriminierungswahrnehmung, Marginalität (soziale Nicht-Zugehörigkeit) und allgemeine Lebenszufriedenheit oder -unzufriedenheit relevante Motivationskomplexe darstellen. Unsere Daten zeigen, dass Muslime sich nicht stärker diskriminiert wahrnehmen und nicht öfter von Gefühlen der Marginalität betroffen sind als Nicht-Muslime. Zudem zeigt die gesamte zweite Migrantengeneration ein erstaunlich hohes Maß an allgemeiner Lebenszufriedenheit, was darauf schließen lässt, dass sie kein hohes gesellschaftliches Aggressionspotenzial darstellt. Wie bei ihren einheimischen Altersgenossen ist als Trend auch bei den Migrantenjugendlichen eine allgemeine Skepsis gegenüber Organisationen und Vereinen festzustellen, die auch islamistische Organisationen einschließt. Eine positive Ausnahme stellt hier, gerade auch bei männlichen und religiösen Jugendlichen, die Mitgliedschaft in allgemeinen (d. h. nicht-ethnischen) Sportvereinen dar.

Es lässt sich bei Befragungen nicht ausschließen, dass Befragte beim Thema Organisationszugehörigkeit taktisch oder ausweichend antworten. Auch können islamistisch orientierte Personen von vornherein die Teilnahme am Interview verweigert haben. Mit großer Wahrscheinlichkeit aber lässt sich anhand unserer Surveydaten sagen, dass unter gegenwärtigen Bedingungen islamistische Organisationen für die große Mehrheit der Muslime zweiter Generation keine bedeutsame Anziehungskraft besitzen.

Bei der ethnisch-nationalen Zugehörigkeit dominieren in der zweiten Generation insgesamt multiple Identifikationsformen und Identifikationen mit Bezug zum Herkunftsland der Eltern. Die Identifizierung als Deutsche ist schwach ausgeprägt, wenngleich man die deutsche Staatsangehörigkeit mehrheitlich anstrebt. Heimatgefühle hat man sowohl in Bezug auf das Herkunftsland der Eltern wie auf Deutschland und vor allem die Stadt, in der man lebt. Bei all diesen Aspekten von Zugehörigkeitsbeschreibungen sind relevante Unterschiede zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen nicht feststellbar.

Die Analyse empirisch basierter Forschungsliteratur zeigt zunächst, dass die Religion eine hohe subjektive Bedeutung für die Mehrzahl muslimische Migranten zu haben scheint. Die Jugendlichen und

junge Erwachsenen unter ihnen sind offenbar in ihrem Verhalten stärker religiös geprägt als ihre deutschen Altersgenossen. Im Vergleich zu ihren Eltern üben sie religiöse Praktiken jedoch weniger häufig aus und setzen sich teilweise durch individuelle Interpretationen des Islam bewusst von ihren Eltern ab. Aussagen über die Größenordnungen solcher Phänomene lassen sich jedoch auf der Basis der vorliegenden, zumeist qualitativen Studien kaum machen.

Der empirisch basierte Wissensstand zum Thema islamischer Fundamentalismus ist gering. Die bekannt gewordene Untersuchung von Heitmeyer et al. glaubt zwar bei jungen Türken "islamzentrierte Überlegenheitsansprüche" und "religiös motivierte Gewaltbereitschaft" in beträchtlichem Ausmaß festgestellt zu haben. Jedoch sind inzwischen eine Reihe gravierender methodischer Kritikpunkte gegen die Ergebnisse vorgebracht wurden, die eine einfache Übernahme der Thesen nicht gestatten. Weitere Erhebungen wie der DJI-Ausländersurvey zeigen, dass die Mehrheit der befragten Jugendlichen Gewalt als Mittel der Konfliktbewältigung oder zur Durchsetzung politisch-religiöser Vorstellungen deutlich ablehnt. Hinsichtlich des Einflusses islamistischer Organisationen und der Mitgliedschaft vor allem jüngerer Migranten gibt es unterschiedliche Einschätzungen und Beobachtungen. Ein abgesicherter Kenntnisstand vor allem hinsichtlich der quantitativen Verbreitung von islamistischen Einstellungs- und Organisationstendenzen liegt nicht vor. Die Studie von Sauer und Goldberg (2001) und die EFFNATIS-Daten stimmen aber darin überein, dass die Mehrheit der jüngeren Muslime keine Neigung zur Organisierung in religiösen Gemeinschaften hat und nur eine kleine Minderheit als Sympathisant oder Mitglied islamistischen Organisationen verbunden ist.

In der Zusammenschau von Daten- und Literaturanalyse lässt der Forschungsstand zum Thema islamische Religiosität und islamischer Fundamentalismus bei in Deutschland ansässigen Migranten insgesamt starke Lücken erkennen. Sie sollen hier abschließend dargestellt werden, um die Richtung für weitere Untersuchungen zu weisen.

- Hinzuweisen ist auf die eingegrenzte Zielgruppe der vorhandenen empirischen Studien in Deutschland: es handelt sich praktisch ausschließlich um Arbeiten über türkische Migranten. Nach Angaben des Ausländerzentralregisters lebten zu Beginn des Jahres 2000 aber auch etwa 288.000 Staatsangehörige arabischer Länder in der Bundesrepublik. Islamistische Bewegungen aus diesen Ländern, wie die ägyptische Muslimbruderschaft, sind auch in Deutschland innerhalb der

arabischen Migrantengruppe tätig und unterhalten organisatorische und wirtschaftliche Beziehungen zu türkischen Organisationen. Um ein vollständigeres Bild des Islams in Deutschland zu erhalten, wäre es also notwendig, gerade auch diesen Teil der Muslime in empirische Untersuchungen einzu beziehen.

- Die vorhandene empirische Forschungsliteratur zu (jungen) türkischen Muslimen besteht zum größeren Teil aus kleinen, qualitativen, nicht repräsentativen Studien. Diese Arbeiten haben weitgehend explorativen Charakter; sie können zwar Einblicke z. B. in die Ausformung einer individuellen muslimischen Lebenspraxis geben, es lässt sich so aber nur schwer ein "Gesamtbild" gewinnen. Studien mit größeren Fallzahlen und größerer Verallgemeinerungsfähigkeit sind hier anzustreben.
- Nicht ausreichend untersucht ist die Frage der Bindung von Muslimen an religiöse oder religiös-fundamentalistische Organisationen. Zwar lassen die Ergebnisse unserer Analysen den Schluss zu, dass solche Organisationen nur für eine Minderheit in der zweiten und dritten Migrantengeneration attraktiv sind, aber dies mindert die Aktualität und Relevanz der Fragestellung keineswegs. Zu untersuchen wäre zum einen, durch welche Strategien und Angebote entsprechende Organisationen versuchen, Mitglieder zu werben und dauerhaft an sich zu binden. Zum anderen ist die Perspektive der Zielgruppe zu beleuchten: was macht die Organisationen für sie attraktiv, für welche Probleme bieten sie Lösungen an? Lassen sich "typische" Persönlichkeitsmerkmale von Menschen im Umfeld islamistischer Organisationen und "typische" Wege zu solchen Gemeinschaften erkennen? Zur Beantwortung dieser Fragen wäre die Untersuchung einer konkreten Einrichtung bzw. Gemeinde einer islamistischen Organisation (zum Beispiel Milli Görüs oder die Muslimbruderschaft) notwendig sowie biographisch-rekonstruktive Tiefeninterviews mit Mitgliedern oder Sympathisanten aus dem Umfeld. Auch personenbezogenes Material des Bundesamtes für Verfassungsschutz wäre eine wertvolle Quelle.

1. Einführung

Mit der Einwanderung großer Gruppen von Muslimen nach Deutschland ist das Interesse an ihren Lebensverhältnissen, Denk-

weisen und Einstellungen stark gestiegen. Dieses Interesse bezieht sich auf die Art und den Grad der Integration der islamischen Bevölkerung in die Kultur und Sozialstruktur der aufnehmenden deutschen Gesellschaft. Nach dem 11.9.2001 hat jedoch ein anderer Gesichtspunkt in der öffentlichen und politischen Diskussion mehr und mehr den Schwerpunkt der Aufmerksamkeit gebildet: Wie ist das Verhältnis der muslimischen Bevölkerung zu islamistischen Einstellungen und Bestrebungen? Nicht selten werden die Muslime nach Terroranschlägen in den USA unter eine Art Generalverdacht gestellt. Es wird viel spekuliert und auch – mit unterschiedlicher Zielrichtung – moralisiert.

Umso wichtiger ist eine nüchterne und empirisch basierte Analyse der Lebens- und Denkweisen dieser in sich stark differenzierten Bevölkerungsgruppe. Unser Ziel ist es, einen Überblick über den Forschungsstand in Deutschland zu den Themen Prägekraft islamischer Religion im Alltag, ethnisch-nationale und religiöse Selbstverortungen und islamistische Tendenzen bei Muslimen zu geben. Was wissen wir mit einer bestimmten Sicherheit, was wissen wir nicht, wo sind wir unsicher? Die vorliegende Expertise versucht diese Fragen vor allem im Hinblick auf die zweite Generation muslimischer Migranten in der Bundesrepublik zu beantworten, da sich Fortschritt, Stagnation oder Rückschritte der Integration der Gesamtheit der Einwanderer am deutlichsten an dieser Gruppe ablesen lassen.

Der erste Teil der Arbeit (Kapitel 2) beruht auf der Auswertung eines repräsentativen Datensatzes über die zweite Generation ex-jugoslawischer und türkischstämmiger Migranten in Nürnberg. Wir unterscheiden muslimische und nicht-muslimische Jugendliche und junge Erwachsene und untersuchen, inwieweit die Religion ihren Alltag prägt und ob sie sich in ihrem Integrationsstatus voneinander unterscheiden. Interne Differenzierungen innerhalb der Muslime werden nach dem Grad der Religiosität und dem Geschlecht vorgenommen. Im Kapitel 3 geben wir einen Überblick über sonstige empirisch basierte Forschungsliteratur zu den Themen islamische Religiosität, islamischer Fundamentalismus und Identität bei (jungen) Migranten in Deutschland. Dabei wird deutlich werden, dass starke Forschungslücken bestehen, zum einen, weil Fragen nicht untersucht wurden, zum anderen weil vorliegende Untersuchungen unzureichend sind.

2. Resultate einer Befragung der zweiten Migrantengeneration

2.1 Datengrundlage: der EFFNATIS-Datensatz

Im Rahmen des international vergleichenden Forschungsprojekts EFFNATIS² hat das europäische forum für migrationsstudien (efms) 1999 in Nürnberg eine empirische Untersuchung zur Integration von Migranten der zweiten Generation durchgeführt. Der Fokus lag dabei auf Kindern der in den 60er und 70er Jahren zugewanderten Gastarbeiter aus der Türkei und (Ex-) Jugoslawien. Für die Studie wurden 587 Jugendliche und junge Erwachsene im Alter von 16 bis 25 Jahren mit Migrationshintergrund befragt. Als Vergleichspopulation diente eine Gruppe von 260 einheimischen Personen der gleichen Altersgruppe, so dass der gesamte Datensatz 847 Befragte umfasst.

Die zweite Generation wurde folgendermaßen definiert: Beide Eltern sind aus dem Ausland zugewandert und die Jugendlichen selbst wurden in Deutschland geboren oder sind bis zum Schulalter (bis zum 6. Lebensjahr) nachgezogen. Das bedeutet, dass die gesamte schulische Bildung und weitere Sozialisationseinflüsse in Deutschland stattgefunden haben. Die Studie enthält also keine so genannten Seiteneinsteiger und auch keine Angehörigen der dritten Generation, deren Eltern selbst schon in Deutschland geboren wurden. Neben den betreffenden ausländischen Staatsangehörigen wurden auch Eingebürgerte befragt. Die 587 Interviewpartner der zweiten Generation setzen sich im Einzelnen zusammen aus 287 Befragten, deren beide Eltern in der Türkei geboren wurden, 283 mit Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien sowie 17 Befragten, deren Eltern zwar beide im Ausland geboren wurden, jedoch in verschiedenen Ländern (z. B. der Vater in der Türkei, die Mutter in Bosnien). Diese Jugendlichen und jungen Erwachsenen können somit nicht eindeutig einem nationalen Hintergrund zugeordnet werden; wir haben sie dennoch in den folgenden Analysen mit

² EFFNATIS bedeutet "Effectiveness of National Integration Strategies Towards Second Generation Migrant Youth in a Comparative European Perspective". Es handelte sich um ein von der Europäischen Union gefördertes Projekt (Projektnummer SOE2-CT97-3055), in dem neun Forschungsinstitute aus acht verschiedenen europäischen Ländern zusammenarbeiteten. Alle Projektpartner haben Politikanalysen sowie Sekundäranalysen bestehender Daten und Statistiken vorgenommen. Drei Forschungsinstitute aus Deutschland, England und Frankreich bildeten die Kerngruppe; in diesen Ländern wurden jeweils empirische Untersuchungen über den Integrationsstand der zweiten Migrantengeneration durchgeführt. Für weitere Informationen siehe <http://www.uni-bamberg.de/projekte/effnatis>.

einbezogen, da bei ihnen die religiöse Zugehörigkeit bzw. die Religiosität im Vordergrund steht und zumindest die Zuordnung zur zweiten Migrantengeneration eindeutig vorgenommen werden kann.

Die Stichprobenziehung des EFFNATIS-Surveys erfolgte durch Zufallsauswahl auf Basis des Nürnberger Melderegisters. Befragt wurden die Jugendlichen und jungen Erwachsenen mittels Interviews, z. T. auch postalisch oder telefonisch; eingesetzt wurden dabei vorwiegend Studierende der Universität Bamberg.³ Gearbeitet wurde mit einem eigens für die Untersuchung entwickelten Fragebogen, der Fragen zu wichtigen Lebensbereichen (u. a. Schule, Beruf, Wohnsituation, Freizeit, soziale Kontakte, Politik, Religion, kulturelle Gewohnheiten, Einstellungen zu Familie und Partnerschaft, Zukunftsplanung, Identifikation) enthielt. Nürnberg als Ort der Befragung stellt sich als ein altindustrielles Zentrum dar, das sich im ökonomischen Strukturwandel befindet und als typisch für eine deutsche Großstadt mit vergleichsweise hoher Zuwanderung stehen kann.

Im Hinblick auf die Themen dieser Studie, nämlich islamische Religiosität und islamischer Fundamentalismus unter der zweiten Migrantengeneration in Deutschland, bietet der EFFNATIS-Datensatz zwei wesentliche Analysemöglichkeiten. Die erste Analysemöglichkeit besteht darin, Muslime und Nicht-Muslime anhand ihrer eigenen Angaben unterscheiden und miteinander vergleichen zu können. Es können Aussagen zur Bedeutung von Religion im Alltagsleben der befragten jungen Menschen gemacht werden, und durch die breite Untersuchungsanlage können verschiedene Integrationsindikatoren darauf untersucht werden, ob und wie sich Muslime und Nicht-Muslime voneinander unterscheiden.

Eine zweite wichtige Analysemöglichkeit besteht darin, interne Differenzierungen innerhalb der Gruppe der Muslime vornehmen zu können. Dies betrifft zum einen den Grad der persönlichen Religiosität, denn dieser Aspekt ist es ja, der die tatsächliche Prägung durch die Religion widerspiegelt – wohingegen die bloße Angabe der Religionszugehörigkeit vielfach nicht mehr ist als eine Art ethnisch-kulturelle Herkunftsverortung. Eine zweite wichtige Differenzierung ist die nach Geschlecht, da die Unterschiede zwischen muslimischen Männern und Frauen hinsichtlich religiöser Einstellungen und religiöser Praxis ein wiederkehrendes Thema der einschlägigen Literatur darstellen.

³ Die Nettoausschöpfung der Stichprobe, d. h. das Verhältnis von tatsächlich realisierten Interviews zu kontaktierten Personen, betrug 46,2 Prozent.

Die Anlage von EFFNATIS als breite Integrationsstudie ist aber auch eine Begrenzung für unsere Themenstellung, denn Religion ist im Fragebogen ein Thema unter vielen. Zu einem komplexen Phänomen wie der Entstehung von islamischem Fundamentalismus unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen können Untersuchungen dieser Art schon durch ihr Design – standardisierte Fragen mit vorgegebenen, zumeist geschlossenen Antworten – nur sehr wenig aussagen. Gleiches gilt für eventuell vorhandene Bindungen an islamistische Organisationen. Zumindest aber können die vorhandenen Indikatoren darauf untersucht werden, ob sie Hinweise auf eine kulturelle, soziale und identifikative "Abschottung" von Muslimen von der deutschen Gesellschaft geben, also auf Tendenzen, die islamischem Fundamentalismus Vorschub leisten können. Zudem ist es anhand der EFFNATIS-Daten möglich, Einschätzungen zum "Aggressionspotenzial" muslimischer Jugendlicher abzugeben, da der Fragebogen auch ein item zur allgemeinen Lebenszufriedenheit enthielt.

2.2 Formale Religionszugehörigkeit der Befragten

Von den insgesamt 847 Befragten im Datensatz haben vier keine Angabe zu ihrer Religionszugehörigkeit gemacht. Von den verbliebenen 843 Personen sind 305 Muslime, d. h. sie haben sich auf die Frage "Welcher Glaubensrichtung gehören sie an?" dem Islam zugeordnet. Dies entspricht 36,2% aller Befragten. Betrachtet man nur die zweite Migrantengeneration, so machen diese 305 Personen 52,2% aus, wie aus Tabelle 1 ersichtlich ist.

Tabelle 1: Formale Religionszugehörigkeit im EFFNATIS-Datensatz (Zeilenprozente)

	Islam	Andere Religion	Keine Religion	Gesamt
Zweite Migrantengeneration	305 52,2%	251 43,0%	28 4,8%	584 100%
Einheimische Jugendliche	0 0,0%	233 90,0%	26 10,0%	259 100%
Gesamt	305 36,2%	484 57,4%	54 6,4%	843 100%

Die Gruppe der Muslime besteht im Einzelnen aus 269 türkischen und 32 jugoslawischen Migranten der zweiten Generation sowie vier Zweitgenerationsmitgliedern ohne eindeutigen nationalen Hinter-

grund (s. o.). Es gibt also keine "einheimischen" Muslime. Frauen sind mit 45,2% innerhalb der islamischen Religionszugehörigen leicht unterrepräsentiert. Die Antwortvorgaben boten zudem die Möglichkeit, entweder "Islam (im allgemeinen)" anzugeben oder sich einzelnen Gruppierungen innerhalb des Islam zuzuordnen (Sunniten, Schiiten und Aleviten), wobei sich die große Mehrheit für die beiden erstgenannten Möglichkeiten entschied. Tabelle 2 verdeutlicht noch einmal die interne Zusammensetzung der Muslime.

Tabelle 2: Merkmale muslimischer Befragter im EFFNATIS-Datensatz (N=305)

Ethnische Zusammensetzung	
Türkisch	269 (88,2%)
(Ex-)jugoslawisch	32 (10,5%)
Gemischt	4 (1,3%)
Geschlecht	
Männer	167 (54,8%)
Frauen	138 (45,2%)
Gruppierung innerhalb des Islam	
Islam allgemein	125 (41,0%)
Sunniten	135 (44,3%)
Schiiten	10 (3,3%)
Aleviten	35 (11,5%)

Wenn wir im Folgenden, ausgehend von der formalen Religionszugehörigkeit, muslimische und nicht-muslimische Befragte gegenüberstellen, so bleibt dabei zunächst unbeachtet, dass diese Gruppen in der Realität natürlich keine homogenen Gebilde sind. Insbesondere können sich Mitglieder einer Religionsgemeinschaft stark nach dem Grad ihrer individuellen Religiosität unterscheiden. Dieser Tatsache versuchen wir im Abschnitt 2.5 mit einer differenzierten Betrachtung der Muslime nach ihrer Religiosität gerecht zu werden. Zunächst geht es jedoch "nur" darum, Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen hinsichtlich der Bedeutung von Religion im Alltag (Abschnitt 2.3) und hinsichtlich ausgewählter Integrations-

indikatoren (Abschnitt 2.4) festzuhalten.

Für die Vergleichsgruppe der Nicht-Muslime stellt sich dabei die Frage der Abgrenzung: man könnte zum einen alle Befragten berücksichtigen, die entweder einer anderen oder keiner Religion angehören, also inklusive der einheimischen deutschen Jugendlichen, oder man könnte sich nur auf die zweite Migrantengeneration konzentrieren und dort ebenfalls die Befragten einer anderen oder keiner Religion als Vergleichsgruppe zu den Muslimen zusammenfassen. Beide Möglichkeiten sind legitim und bieten jeweils eine eigene Perspektive darauf, ob und inwieweit sich muslimische Jugendliche von anderen Mitgliedern ihrer Altersgruppe unterscheiden. Jedoch würde eine Darstellung beider Vergleiche, die für eine Reihe von items möglich wäre, die hier vorliegende Arbeit stark aufblähen und die Komplexität der Argumentation erhöhen. Wir haben uns deshalb im Sinne der Lesbarkeit entschieden, in den folgenden Abschnitten 2.3 und 2.4 nur Vergleiche zwischen Muslimen (N=305) und Nicht-Muslimen (N=279) innerhalb der zweiten Generation zu präsentieren, zumal eine Reihe von Fragen ohnehin nur von den Migrantenjugendlichen beantwortet wurden. Ebenfalls im Sinne der Überschaubarkeit der Arbeit werden im Text nur ausgewählte Tabellen und Grafiken dargestellt, die signifikante Unterschiede zwischen den jeweiligen Befragtengruppen zeigen. Weitere Tabellen befinden sich in einem Anhang.

Schließlich soll an dieser Stelle noch auf einen Aspekt hingewiesen werden, der sich aus der ethnischen Zusammensetzung der Gruppen der Muslime und Nicht-Muslime ergibt. Wie in Tabelle 2 dargestellt, rekrutiert sich die erstgenannte Gruppe zu fast 90 % aus türkischen Migrantenjugendlichen. Die Gruppe der Nicht-Muslime innerhalb der zweiten Generation setzt sich dagegen zu 89,2 % aus Nachfahren von Migranten aus dem ehemaligen Jugoslawien zusammen, die übrigen 10 % verteilen sich auf die türkische zweite Generation (6,1%) und Befragte ohne eindeutigen nationalen Hintergrund (4,7%)³. Diese weitgehende ethnische Homogenität der eigentlich auf Grundlage der Religionszugehörigkeit konstruierten Vergleichsgruppen bedeutet, dass es sich bei den in den folgenden beiden Kapiteln dargestellten Unterschieden um religiös-ethnische Differenzen handelt. Mit anderen Worten: es ist anhand unserer Daten nicht möglich zu unterscheiden, inwieweit z. B. der Schulerfolg von Muslimen und Nicht-Muslimen mit der Herkunftsethnie zusammen-

³ Bei der Religionszugehörigkeit der Nicht-Muslime dominieren Christen unterschiedlicher Konfession (ca. 57% Katholiken, 30% Orthodoxe, 1% Protestanten), 10% gehören keiner Religion an und 2% anderen Religionen.

hängt und inwieweit die Religion an sich einen Einfluss hat. Die "Prägekraft" des Islams an sich wird vor allem im Kapitel 2.5 herausgearbeitet, in dem wir die jungen Muslime nach dem Grad ihrer Religiosität differenzieren und untersuchen, ob und wie stark sich mehr oder weniger religiöse Befragte voneinander unterscheiden. Gerade bei religiösen Menschen wird man die spezifische Prägekraft einer Religion feststellen können. Doch zunächst stellen wir diesen Gesichtspunkt zurück.

2.3 Religion im Alltagsleben: Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen

Der EFFNATIS-Fragebogen enthält eine Reihe von Punkten, die sich auf religiöse Alltagspraktiken im engeren Sinne beziehen. Konkret sind dies die Häufigkeit des Gotteshausbesuchs, die Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen, die Wichtigkeit religiöser Feste aus dem Herkunftsland der Eltern, die Wichtigkeit gleicher Religion beim Partner oder der Partnerin, sowie religiös geprägte Ernährungs- und Trinkgewohnheiten. Anhand dieser Fragen kann festgestellt werden, welche Bedeutung die Religion im Alltag von muslimischen und Jugendlichen anderer religiöser Zugehörigkeit hat. Um die Vergleichsgruppe der Nicht-Muslime nicht durch die ca. 10% der Befragten zu verzerren, die sich als keiner Religion zugehörig bezeichneten (s. Fußnote 2), haben wir diese Untergruppe bei allen genannten Fragen außer der zum Alkoholkonsum ausgeschlossen, was die Gesamtfallzahl der Nicht-Muslime für diesen Abschnitt auf 250 senkt.

Des Weiteren ist zu beachten, dass einige der genannten Praktiken bzw. Einstellungen einen unterschiedlichen Stellenwert in verschiedenen Religionen haben. So ist zum Beispiel das Vermeiden bestimmter Nahrungsmittel für muslimische Gläubige ein Gebot ihrer Religion, für Christen nur bei besonderen Anlässen; bei der Frage der Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen spielt die unterschiedliche Organisationsstruktur dieser beiden Hauptreligionen unter den Befragten eine Rolle. Wir gehen auf solche Fragen bei der Interpretation der jeweiligen Ergebnisse ein und beginnen mit dem Besuch von Gotteshäusern.

Tabelle 3: Häufigkeit des Gotteshausbesuchs⁴

Gotteshausbesuch	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
regelmäßig	31 10,2%	36 14,5%	67 12,1%
manchmal	159 52,1%	159 63,9%	318 57,4%
nie	115 37,7%	54 21,7%	169 30,5%
Gesamt	305 100,0%	249 100,0%	554 100,0%

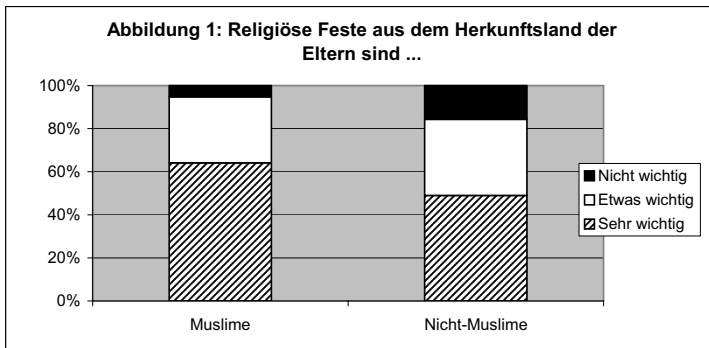
$\chi^2=16,90$; $df=2$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,18$

Muslime geben signifikant⁵ seltener an, "häufig" oder "manchmal" Gotteshäuser zu besuchen als Nicht-Muslime, oder anders ausgedrückt: die ganz überwiegend katholischen und christlich-orthodoxen Nicht-Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien sind offenbar häufiger in Kirchen zu finden als die jungen Muslime in Moscheen. Allerdings ist der Unterschied bei einem Wert von $V=0,18$ gering (siehe Fußnote 4) und es müssen interreligiöse Unterschiede bei der Bedeutung des Gotteshausbesuchs berücksichtigt werden. So gewinnt die Moschee als muslimisches "Gotteshaus" ihre Bedeutung nur durch die Niederwerfung beim Gebet der Muslime, d. h. das Gebäude an sich hat keinen sakralen Charakter (vgl. Lemmen/Miehl 2001, 70). Zudem gibt es im Islam einen Geschlechterunterschied dahingehend, dass das Freitagsgebet in der Moschee nur für männliche Muslime verpflichtend ist, Frauen ist die Teilnahme freigestellt (ebd.).

⁴ Bei dieser wie bei allen folgenden Tabellen werden fehlende Werte (=Befragte, die die entsprechende Frage nicht beantwortet haben) nicht ausgewiesen, die Gesamtheit besteht also jeweils aus den gültigen Antworten.

⁵ Als "statistisch signifikant" wird in dieser Arbeit ein Ergebnis angesehen, wenn die Wahrscheinlichkeit p kleiner als 0,05 (5%) ist. Dies bedeutet, dass das Risiko, fälschlicherweise einen Zusammenhang zwischen den untersuchten Variablen (also hier Häufigkeit des Gotteshausbesuchs und Religionszugehörigkeit) anzunehmen, geringer als 5% ist, oder anders ausgedrückt: man kann mit 95%iger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der in der Stichprobe gefundene Zusammenhang auch in der Grundgesamtheit existiert. Wie stark bzw. relevant dieser Zusammenhang ist, wird durch das Zusammenhangsmaß Cramer's V angegeben, das einen Wertebereich zwischen 0 und 1 hat. Signifikanz und Relevanz müssen immer gemeinsam betrachtet werden, denn ein signifikantes Ergebnis muss nicht relevant sein (und umgekehrt).

Die Interpretation der Antworten zur Frage der Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen (Tabelle A1 im Anhang) wird durch die unterschiedlichen Organisationsformen von Islam und Christentum erschwert. Da der Islam keine "Amtskirche" kennt, wurden von muslimischen Befragten bei einer positiven Antwort durchgängig Moschee- oder Kulturvereine angegeben (z. B. Islamischer Kulturverein, Verband der islamischen Kulturzentren, die EYÜP SULTAN Moschee und der alevitische Verein Haci Bektas). Die nicht-muslimischen Befragten haben hingegen oft entweder ihre Konfessionszugehörigkeit nochmals angegeben oder eine konkrete christliche Kirchgemeinde genannt, was ihre "Mitgliedschaftsquote" auf 18,2% erhöht. Trotz dieses Vergleichsproblems bleibt die geringe Partizipation von muslimischen Migrant*innen in entsprechenden religiös-kulturellen Vereinen bemerkenswert: nur 4,6% geben an, Mitglied solcher Organisationen zu sein. Es ist jedoch zu beachten, dass gerade bei türkischen Vereinen oft nur der Haushaltsvorstand eingetragenem Mitglied ist, aber die ganze Familie an Vereinsaktivitäten partizipiert.



$\chi^2=21,31$; $df=2$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,20$

Als nächstes betrachten wir zwei Indikatoren, die sich mit der subjektiv eingeschätzten Bedeutung von Religion für das eigene Leben befassen. Die Befragten wurden zunächst um eine Aussage gebeten, wie wichtig ihnen religiöse Feste aus dem Herkunftsland der Eltern⁶

⁶ Genannt wurden in der Fragestellung das Zuckerfest (seker bayrami) am

seien. Wie in Abbildung 1 ersichtlich wird, spielen diese Feste für die jungen Muslime in der zweiten Migrantengeneration eine größere Rolle als für die Nicht-Muslime: eine deutliche Mehrheit von über 60 % sieht diese Feste als sehr wichtig an, während nur etwas über 5 % ihnen keine persönliche Bedeutung beimessen. Die entsprechenden Prozentsätze für die religiös gebundenen Nicht-Muslime sind 49 % bzw. 15,7 %.

Die zweite Frage bezog sich auf die Wichtigkeit der gleichen Religion beim Lebenspartner. Dies ist ein häufig verwendeter Indikator für die soziale Distanz oder Nähe zwischen Bevölkerungsgruppen. Wie historische Beispiele aus den Vereinigten Staaten⁷ zeigen, muss eine Zunahme von interethnischen noch keine Zunahme von interreligiösen Eheschließungen bedeuten, d. h. religiöse "Homogamie" ist ein bedeutsames Kriterium beim Aufbau sozialer Verkehrskreise. Tabelle 4 zeigt, dass muslimische Befragte in höherem Maße als Nicht-Muslime Wert auf einen Partner gleicher Religion legen⁸. Sichtbar wird diese Differenz vor allem bei den Extremkategorien "sehr wichtig" und "unwichtig". Allerdings sollte auch die sehr gleichmäßige Verteilung innerhalb der muslimischen Gruppe nicht unbeachtet bleiben: circa 50 % finden einen Partner gleicher Religion wichtig oder sehr wichtig, die übrigen 50 % halten dies indes für nicht sehr wichtig oder ganz unwichtig.

⁷ Ende des Ramadans sowie "Ostern wie man es im Land Ihrer Eltern feiert". Kennedy, R.J.R. (1944: Single or Triple Melting Pot? Intermarriage Trends in New Haven 1870–1940.) In: American Journal of Sociology, Vol. 49, S. 331–349.

⁸ Eine Erklärung dafür könnte sein, dass es muslimischen Frauen nach islamischem Recht nicht gestattet ist, mit einem Nicht-Muslim verheiratet sein (wohingegen die Männer Nicht-Musliminnen ehelichen dürfen, wenn diese zu den "Schriftbesitzern" gehören, also Christinnen oder Jüdinnen sind; vgl. Spuler-Stegemann 1998, 188). Wenngleich dieses Verbot in der Praxis nicht mehr durchgehend befolgt wird, so ist doch zu vermuten, dass junge muslimische Frauen bei ihren Partnerschaftsvorstellungen davon geprägt sind und deshalb mehr Wert als die Männer auf einen Partner gleicher Religion legen. Wie in Kapitel 2.6 dargestellt, ist dies in der EFFNATIS-Befragung auch tatsächlich der Fall. Die gleiche Geschlechterdifferenz tritt allerdings auch bei der nicht-muslimischen zweiten Generation auf, was auf einen allgemein größerer "Konservatismus" der jungen Frauen bei der Partnerwahl schließen lässt.

Tabelle 4: Wichtigkeit gleicher Religion bei Freund(-in) oder Partner(-in)

Gleiche Religion des Partners	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
sehr wichtig	86 29,2%	36 15,0%	122 22,8%
wichtig	64 21,7%	59 24,6%	123 23,0%
nicht sehr wichtig	71 24,1%	59 24,6%	130 24,3%
unwichtig	74 25,1%	86 35,8%	160 32,4%
Gesamt	295 100,0%	240 100,0%	535 100,0%

Chi²=17,23; df=3; p=0,001; Cramer's V=0,18

Im Bereich religiöser Vorschriften für Ernährung schließlich wurden drei Fragen gestellt, nämlich ob Speisen aus religiösen Gründen vermieden werden, welche Speisen dies seien und wie wichtig es sei, dass Fleisch von auf besondere Weise (halal) geschlachteten Tieren stammt. Erwartungsgemäß gibt es beim Vermeiden von Speisen aus religiösen Gründen eine deutliche Differenz nach der Religionszugehörigkeit: über zwei Drittel der muslimischen Befragten geben an, dies zu tun, hingegen nur etwa 5% der nicht-muslimischen (Tabelle A2). Bei der ersten Gruppe werden dabei fast ausschließlich Schweinefleisch, tierische Fette und Alkohol genannt. Die wenigen Nicht-Muslime, die nach eigenen Angaben Speisen aus religiösen Gründen vermeiden, nennen ebenfalls Fleisch bzw. tierische Produkte, teils ergänzt um den Zusatz, dass sie diese an bestimmten (Feier)tagen nicht zu sich nehmen. Dass Fleisch von nach islamischem Ritus geschlachteten Tieren stammt (halal), ist für über ein Drittel der muslimischen Befragten (38,6%) "sehr wichtig", für ein weiteres Drittel "etwas wichtig" (33,8%) und für knapp ein Drittel (27,6%) "nicht wichtig".

Als letztes betrachten wir noch die Frage nach der Häufigkeit des Alkoholkonsums (Tabelle A3), da dieser – ebenso wie der Verzehr von Blut und Schweinefleisch – zumindest formal durch den Koran verboten ist (Lemmen/Miehl 2001, 43). Auch wenn diese Frage möglicherweise Verzerrungstendenzen durch Effekte sozialer Erwünschtheit unterliegt⁹ (und dies bei Muslimen wahrscheinlich

⁹ "Soziale Erwünschtheit" meint, dass Untersuchungspersonen in der empirischen Sozialforschung tendenziell Antworten geben, die sozial erwünschter sind als die tatsächlichen Verhaltensweisen.

noch stärker als bei Nicht-Muslimen), so lässt sich doch auch hier eine deutliche Differenz zwischen den beiden verglichenen Gruppen feststellen. Während über 40% der nicht-muslimischen Befragten – hier wieder inklusive der Befragten ohne Religionszugehörigkeit – antworten, "öfter" oder zumindest "gelegentlich" Alkohol zu trinken, gilt dies für weniger als 25% der muslimischen Interviewpartner. Sie geben dafür zu über drei Vierteln an, selten oder nie Alkohol zu trinken.

Als Zwischenfazit kann man an dieser Stelle festhalten, dass der Islam das Alltagsleben seiner Anhänger stärker prägt, als dies bei Befragten anderer religiöser Zugehörigkeit der Fall ist. Dies äußert sich darin, dass Muslime die Bedeutung eigener religiöser Feste höher einschätzen, dass ihnen die gleiche religiöse Zugehörigkeit des Lebenspartners wichtiger ist und dass islamische Speisevorschriften (inklusive einer weitgehenden oder völligen Vermeidung von Alkohol) von einer Mehrheit nach eigenen Angaben tatsächlich befolgt werden. Hingegen besuchen die muslimischen Befragten eher seltener Gotteshäuser als Nicht-Muslime und sind nur in sehr geringem Maße in religiös-kulturellen Vereinen organisiert.

2.4 Ausgewählte Integrationsindikatoren: Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen

Im zweiten Schritt unserer Analyse haben wir ausgewählte Integrationsindikatoren im EFFNATIS-Datensatz hinsichtlich Unterschieden zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Befragten der zweiten Generation betrachtet. Allgemein wurde "Integration" in der Untersuchung verstanden als die Eingliederung neuer Bevölkerungsgruppen in bestehende Sozialstrukturen und die Art und Weisen, wie diese neuen Bevölkerungsgruppen mit dem bestehenden System sozioökonomischer, rechtlicher und kultureller Beziehungen verknüpft werden. Der Begriff bezeichnet sowohl einen Prozess als auch einen Zielzustand. Im Fragebogen wurde das Integrationskonzept anhand von vier Dimensionen operationalisiert:

Strukturelle Integration bezieht sich auf den Erwerb eines Mitgliedsstatus in den Kerninstitutionen der Aufnahmegesellschaft durch die Migranten: Wirtschaft und Arbeitsmarkt, Bildungs- und Qualifikationssysteme, Wohnungsmarkt und politische Gemeinschaft (Staatsangehörigkeit).

rischen Sozialforschung bei "heiklen" Fragen, wie z. B. nach Drogen- oder Alkoholkonsum, häufig zu beschönigenden Antworten tendieren, um so einer vermeintlichen oder tatsächlichen sozialen Norm zu entsprechen.

Kulturelle Integration bezeichnet die Lern- und Sozialisationsprozesse, die seitens der Migranten notwendig sind, um eine Mitglieds- und Partizipationsrolle überhaupt ausfüllen zu können. Integration bedeutet in diesem Sinne Prozesse kognitiver, kultureller, verhaltens- und einstellungsmäßiger Veränderungen der Migranten, zum Beispiel den Erwerb der Sprache des Aufnahmelandes.

Soziale Integration bedeutet den Erwerb von Mitgliedschaft in einer neuen Gesellschaft in der privaten Sphäre sozialer Verkehrskreise, einschließlich Freundschafts- und Partnerwahlstrukturen sowie Gruppen- und Vereinsmitgliedschaften.

Identifikative Integration schließlich bezieht sich auf Zugehörigkeits- und Identifizierungsbereitschaften und -gefühle mit ethnisch-nationalen, regionalen und/oder lokalen Strukturen.

Wir gliedern die folgenden Analysen anhand dieser vier Dimensionen und beschreiben in den jeweiligen Abschnitten, welche konkreten Indikatoren für die Analysen herangezogen wurden.

2.4.1 Indikatoren struktureller Integration

Im Bereich der strukturellen Integration wurden folgende Indikatoren für einen Vergleich von muslimischen und nicht-muslimischen Befragten ausgewählt:

- die besuchte Bildungseinrichtung und der Schulabschluss;
- die Staatsangehörigkeit und damit zusammenhängende Fragen (Bereitschaft, die deutsche Staatsangehörigkeit zu beantragen, sowie Bedeutung der deutschen Staatsangehörigkeit für die Befragten).

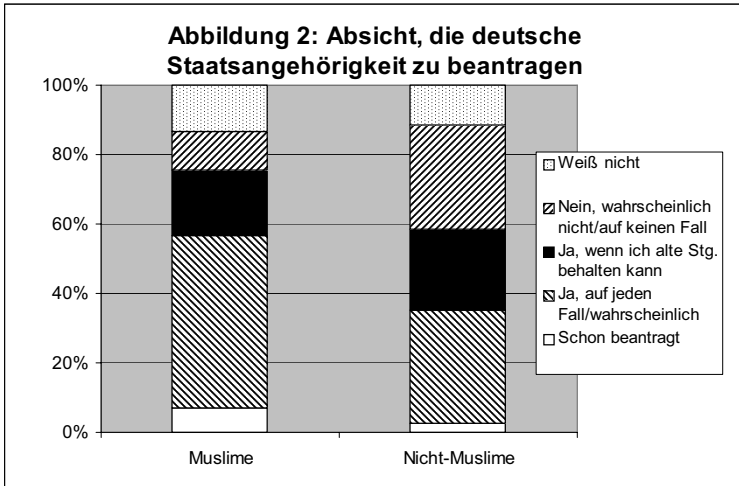
Bei Vergleichen im Bildungsbereich ist es wichtig, dass die miteinander verglichenen Gruppen in etwa die gleiche Altersstruktur aufweisen, da sonst altersstrukturbedingte Unterschiede fälschlich als Gruppenunterschiede interpretiert werden könnten. Im EFFNATIS-Datensatz besteht kein signifikanter Unterschied in der Altersstruktur zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Befragten der zweiten Migrantengeneration. Die erstgenannte Gruppe ist in den unteren Altersgruppen geringfügig stärker vertreten, was sich im etwas geringeren Durchschnittsalter (20,2 vs. 20,5 Jahre) widerspiegelt.

Hinsichtlich der besuchten Bildungseinrichtung lässt sich kein signifikanter Unterschied zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Mitgliedern der zweiten Generation feststellen. Muslime

haben etwas weniger häufig angegeben, keine Bildungseinrichtung mehr zu besuchen (44,9% vs. 55,1%), und sind in beruflichen Bildungseinrichtungen überrepräsentiert (34,7 vs. 26,1%). Innerhalb der letztgenannten Gruppe absolvieren etwa 70% der muslimischen Jugendlichen eine Ausbildung im dualen System oder eine Berufsfachschule, während sich die übrigen 30% auf Förderkurse und -maßnahmen (z. B. Jungarbeiterklassen, Berufsgrundbildungsjahr), Umschulungen, Fachakademien u. ä. verteilen. Bei den Nicht-Muslimen fällt der Anteil im dualen System und auf Berufsfachschulen mit 80% höher aus.

Bei den erreichten Abschlüssen gibt es hingegen einen signifikanten Zusammenhang (Tabelle A4): Muslime erreichen häufiger keinen Abschluss oder nur einen Hauptschul-, Förderschul- oder Sonderabschluss als Nicht-Muslime. Dementsprechend sind sie unterrepräsentiert bei Realschulabschlüssen, Abitur und Universitäts-/Fachhochschulabschlüssen. Insgesamt zeigen sich damit Nachteile der türkisch-muslimischen Jugendlichen im Bildungsbereich gegenüber ihren Altersgenossen in der zweiten Generation, insbesondere was höhere (akademische) Bildung anbelangt. Sie sind zwar dafür stark im Berufsbildungssystem präsent, aber auch dort überdurchschnittlich in Maßnahmen außerhalb des regulären Systems.

Auch die Staatsangehörigkeit ist ein wichtiger Aspekt struktureller Integration. Im EFFNATIS-Datensatz besitzen nur 10,2% (N=64) aller Interviewpartner der zweiten Generation die deutsche oder doppelte Staatsangehörigkeit. Muslimische Befragte sind dabei etwa doppelt so häufig eingebürgert wie Nicht-Muslime (13,9% vs. 6,5%), sie haben auch häufiger bereits einen Antrag gestellt oder äußern die Absicht, dies zu tun (Abbildung 2). Hingegen gibt es kaum Unterschiede in der Bewertung des deutschen Passes. So ist bei Muslimen wie Nicht-Muslimen nur ein gutes Drittel der Meinung, dass die deutsche Staatsangehörigkeit "ein Stück Identifikation mit Deutschland" sei, und jeweils ca. 80% denken, dass es nichts mit dem Pass zu tun habe, ob man sich als Deutscher fühle oder nicht. Muslime stimmen lediglich der Aussage, dass die deutsche Staatsangehörigkeit in erster Linie ein nützliches Papier sei, das Rechte und Reisefreiheit brächte, etwas stärker zu als Nicht-Muslime, nämlich zu 77,1% (vs. 67,1%, Tabelle A5). Unabhängig von der Religionszugehörigkeit dominiert also eine instrumentelle Haltung gegenüber der deutschen Staatsangehörigkeit. Muslimisch-türkische Jugendliche und junge Erwachsene sind aber stärker interessiert, sie auch tatsächlich zu erwerben.



Filter: Befragte ohne deutsche Staatsangehörigkeit. $\chi^2=37,66$; $df=4$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,27$

2.4.2 Indikatoren kultureller Integration

Hier wurden folgende Indikatoren ausgewählt:

- die Sprachkompetenz im Deutschen;
- die Sprachkompetenz in der Muttersprache der Eltern sowie
- eine Reihe von Einstellungsfragen zu Familie und Partnerschaft.

Bei der Sprachkompetenz wurden die Befragten um eine Selbsteinschätzung ihrer Fähigkeit, Deutsch zu schreiben, sowie ihrer Fähigkeiten im Sprechen und Schreiben der Sprache der Eltern gebeten.¹⁰ Bei all diesen Fragen gibt es keine signifikanten Zusammenhänge zur Religionszugehörigkeit. Muslime wie Nicht-Muslime schätzen ihre Schreibfähigkeit im Deutschen zu über 85% als hervorragend oder gut ein, ähnlich positiv wird die Sprechfähigkeit in der Sprache der Eltern bewertet. Bei der Fähigkeit, diese Sprache zu schreiben, fallen die Selbsteinschätzungen nicht mehr so positiv aus (nur noch etwa 60% hervorragend oder gut), aber auch hier ohne Unterschied

¹⁰ Die mündliche Kompetenz im Deutschen wurde nicht erfragt, da die Interviews auf Deutsch geführt wurden. Die Interviewer schätzten die Sprachkompetenzen der interviewten Personen zu über 90% als gut ein.

nach Religion. Diese hat also offenbar weder direkt noch indirekt (z. B. durch einen Rückzug von Muslimen in die eigene Sprach- bzw. ethnische Gemeinschaft) einen Einfluss auf den Erwerb der Sprache des Aufnahmelandes.

Als weiteren Aspekt kultureller Integration untersuchten wir Wertvorstellungen und Einstellungen im Bereich Partnerschaft und Familie. Um diese zu ermitteln, wurden den Befragten folgende items vorgelegt:

"Die Aufgabe des Ehemannes ist es Geld zu verdienen, die Aufgabe der Ehefrau, sich um Heim und Familie zu kümmern."

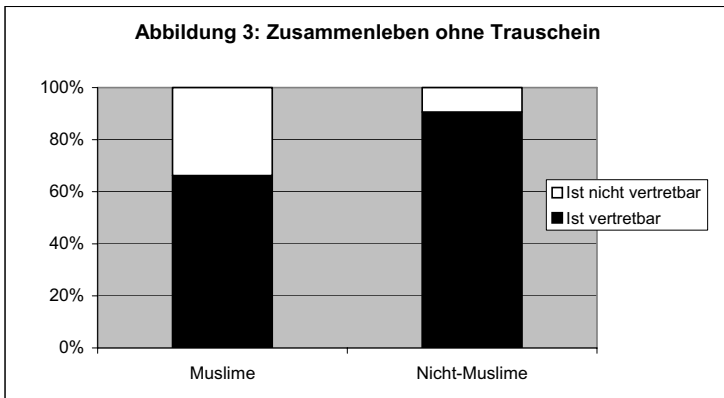
"Wenn jemand in der Ehe unglücklich ist, sollte es ihr oder ihm erlaubt sein, sich scheiden zu lassen."

"Was ist für Sie die ideale Familiengröße?" (Anzahl der Personen insgesamt)

"Denken Sie, dass es vertretbar ist, wenn Mann und Frau zusammenleben ohne verheiratet zu sein?"

"Sind homosexuelle Beziehungen zwischen Erwachsenen moralisch zu verurteilen?"

Bei allen diesen Fragen gibt es eine Tendenz dahingehend, dass die Muslime innerhalb der zweiten Generation etwas "konservativere" Einstellungen zum Ausdruck bringen. Allerdings sind die Unterschiede nicht sehr ausgeprägt. Am deutlichsten zeigen sie sich noch bei der Frage nach dem Zusammenleben ohne Trauschein: über 90 % der Nicht-Muslime, aber nur 66 % der Muslime finden dies vertretbar (Abbildung 3).



$\text{Chi}^2=49,78$; $\text{df}=1$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,29$

Ebenfalls signifikant, aber schwächer ausgeprägt sind die Unterschiede bei der Einstellung zur Ehescheidung und zur Homosexualität (Tabellen A6 und A7). Beides wird von den Muslimen stärker abgelehnt bzw. sie sind sich eher unsicher als Nicht-Muslime. Dafür stimmen sie einer traditionellen Rollenverteilung in der Ehe mehr zu, allerdings nicht mehr in signifikantem Ausmaß. Zudem sollte gerade bei dieser Frage die Gesamtverteilung nicht aus dem Blick geraten: über zwei Drittel der jungen Muslime und sogar über drei Viertel der Nicht-Muslime wollen Männer und Frauen nicht auf ihre traditionellen Familienrollen beschränkt sehen, teilen also moderne Auffassungen.

Die Antworten auf die Frage nach der idealen Familiengröße wurden in vier Kategorien zusammengefasst, nämlich "1-2 Personen", "3-6 Personen", "mehr als 6 Personen" und "ist mir egal/sonstige Antworten". Die zweite der genannten Kategorien erscheint etwas weit gefasst, jedoch ließ sich nur auf diese Art und Weise eine Reihe von Antworten unterbringen, die keine einzelne Zahl nannten, sondern Bereiche ("4-5"). Vergleicht man diese Kategorisierung nun hinsichtlich der Religionszugehörigkeit der Befragten, so zeigt sich, dass sich Muslime etwas häufiger 3-6 Personen als ideale Familiengröße vorstellen (87% vs. 78,5% bei Nicht-Muslimen), was besonders auf eine Präferenz für 4-Personen-Familien zurückzuführen ist. Zugleich ist Muslimen die Familiengröße weniger häufig "egal" als Nicht-Muslimen (11% vs. 18,3%). Diese Differenzen sind jedoch insgesamt nicht statistisch signifikant.

2.4.3 Indikatoren sozialer Integration

Soziale Integration bezieht sich auf die privaten Beziehungsnetze in der Gesellschaft und die Akzeptanz von Migranten und ihren Kindern innerhalb dieser Netze. Für diesen Bereich wurden folgende Indikatoren ausgewählt:

- die Mitgliedschaft in Vereinen
- und die Wahrnehmung von Diskriminierung im Alltagsleben.

Auf die Frage "Sind Sie Mitglied eines Vereins (z. B. Sport-, Kultur-, Heimatverein)?" haben jeweils etwa ein Drittel der muslimischen wie auch der nicht-muslimischen Mitglieder der zweiten Generation mit "Ja" geantwortet. Es gibt also keinen Unterschied nach der Religionszugehörigkeit. Die Vereinsmitglieder wurden anschließend gebeten, den oder die Vereine zu benennen deren Mitglied sie sind, und die Antworten wurden kategorisiert nach allgemeinen Sportvereinen, ethnischen Sportvereinen, religiösen Vereinen, Kultur- bzw. Heimatvereinen, politischen Vereinen, Kampfsportclubs und anderen Vereinen. Aus Tabelle 5 wird ersichtlich, dass eine deutliche Mehrzahl der Nennungen in den beiden Vergleichsgruppen (jeweils 118) auf allgemeine Sportvereine entfällt. Bei den Muslimen ist die Konzentration auf diese Kategorie noch ausgeprägter. Sie sind darüber hinaus häufiger in religiösen Vereinen zu finden, Nicht-Muslime hingegen in Kultur- bzw. Heimatvereinen, wobei die Zahl der Nennungen sich bei allen Kategorien außer Sportvereinen auf geringem absolutem Niveau bewegt.

Tabelle 5: Mitgliedschaft in Vereinen (Nennungen für bis zu drei Vereine)

Art des Vereins	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
allgemeiner Sportverein	85 72,0%	74 62,7%	159 67,4%
ethnischer Sportverein	6 5,1%	4 3,4%	10 4,2%
religiöser Verein	8 6,8%	2 1,7%	10 4,2%
Kultur-/Heimatverein	1 0,8%	19 16,1%	20 8,4%
politischer Verein	3 2,5%	0 0,0%	3 1,3%
Kampfsportclub	7 5,9%	8 6,8%	15 6,4%
andere Vereine	8 6,8%	11 9,3%	19 8,1%
Gesamt	118 100,0%	118 100,0%	236 100,0%

Während dieses Ergebnis eine positiv zu wertende Inklusion von muslimischen wie nicht-muslimischen Jugendlichen der zweiten Generation in die deutsche (Sport-)vereinslandschaft anzeigt, kann die Wahrnehmung von Diskriminierung im Alltagsleben das Gegenteil bewirken: den Rückzug in die eigene ethnische oder religiöse Gruppe und möglicherweise größeres Interesse für die Angebote islamistischer Organisationen. Erfahrungen von Diskriminierung wurden im EFFNATIS-Survey getrennt für vier Bereiche erfasst: Schule, Suche eines Ausbildungs-/Arbeitsplatzes, am Arbeitsplatz, in anderen Lebensbereichen.

Zunächst ist festzuhalten, dass unabhängig von der Religionszugehörigkeit in allen Bereichen mindestens zwei Drittel der Migrantenjugendlichen angeben, noch keine Diskriminierung erfahren zu haben. Der Prozentsatz muslimischer Befragter, die solche Erfahrungen schon machen mussten, ist zwar durchgängig etwas höher als bei nicht-muslimischen Befragten. Jedoch ist die Differenz nur in einem Bereich signifikant, nämlich bei der Suche eines Ausbildungs- und Arbeitsplatzes (Tabelle A8). Hier werden auch in den im Fragebogen möglichen freien Beschreibungen der Diskriminierungssituation noch am ehesten religiöse Momente angeführt, nämlich dass wegen Kopftuchtragens kein Ausbildungsplatz ge-

funden werden konnte (9 Fälle). In allen anderen Bereichen werden kaum religiöse Bezüge in den Diskriminierungsbeschreibungen muslimischer Befragter sichtbar, vielmehr geht es ganz überwiegend um negative Erfahrungen als "Ausländer" bzw. Angehöriger einer bestimmten ethnischen Gruppe. Allerdings ist es natürlich möglich, dass sich hinter Angaben wie "Beschimpfungen durch die Mitschüler" auch Diskriminierungen wegen einer anderen Religion verbergen.

2.4.4 Indikatoren identikativer Integration

Der Bereich identifikative Integration hat im EFFNATIS-Fragebogen einen verhältnismäßig breiten Raum eingenommen. Da die "innere Bindung" der zweiten Generation an Deutschland und/oder das Herkunftsland der Eltern auch für die Fragestellung dieser Expertise besonders wichtig ist, wurde eine ganze Reihe der erhobenen Indikatoren in die Analysen einbezogen, nämlich:

- eine offene Fragen danach, wie sich die Jugendlichen selbst sehen und beschreiben;
- Fragen, ob sie sich beiden Ländern (Deutschland und Herkunftsland der Eltern) zugehörig oder "zwischen den Stühlen" fühlen und inwieweit sie beide Länder als Heimat ansehen;
- Fragen nach der Stärke des Zugehörigkeitsgefühls zu bestimmten Kategorien;
- Fragen nach dem Empfinden des eigenen "Andersseins" und dem Wunsch, dieses "Anderssein" auch zu erhalten.

Bei den offenen Selbstbeschreibungen der Befragten (Tabelle 6) ist zunächst zu vermerken, dass insgesamt nur fünf Antworten von 574 Antworten Bezüge zur Religion aufweisen ("als moslemischer Mensch", "als Türke, vor allem als Moslem" sowie "ich habe ja meinen Glauben" als Begründung dafür, dass es nichts ausmache, sowohl in der Türkei als auch in Deutschland als Ausländer angesehen zu werden). Ordnet man die Antworten nach Kategorien, so geben jeweils ein reichliches Drittel sowohl der muslimischen als auch der nicht-muslimischen Befragten Selbstbeschreibungen mit eindeutigen Bezug zum Herkunftsland der Eltern. Die zweitwichtigste Kategorie ebenfalls für beide Gruppen sind "multiple" Identifikationsformen; dahinter verbergen sich Antworten mit mehreren Bezügen, zum Beispiel "deutsche Bosnierin und Nürnbergerin". Nicht-Muslime fühlen sich häufiger als Europäer, wohingegen Gefühle der Heimatlosigkeit, regionale Identifikationen, Selbstver-

ortungen als "Weltbürger" oder Mensch und andere Arten der Identifikation etwa gleich oft bei beiden Gruppen auftreten. Für die Identifikation als Deutsche schließlich ist festzuhalten, dass sie sowohl bei muslimischen als auch bei nicht-muslimischen Befragten gering ausgeprägt ist, bei letzteren jedoch noch etwas stärker.

Tabelle 6: Offene Selbstbeschreibung (kategorisierte Antworten)

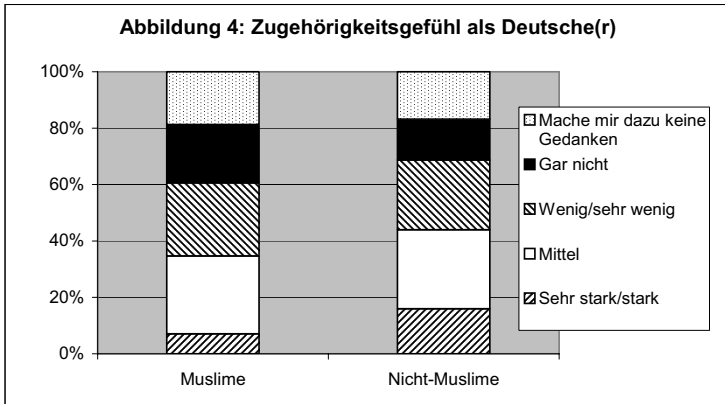
Selbstbeschreibung	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
Identifikation m. Herkunftsland d. Eltern	102 34,0%	100 36,5%	202 35,2%
Identifikation m. Deutschland	7 2,3%	29 10,6%	36 6,3%
Europäer	7 2,3%	14 5,1%	21 3,7%
Weltbürger, Mensch, Kosmopolit	34 11,3%	23 8,4%	57 9,9%
Multiple Identifikation	86 28,7%	49 17,9%	135 23,5%
Heimatlose	34 11,3%	30 10,9%	64 11,1%
Nürnberger, Franke, Bayer	7 2,3%	10 3,6%	17 3,0%
Sonstiges	23 7,7%	19 6,9%	42 7,3%
Gesamt	300 100,0%	274 100,0%	574 100%

Chi²=28,10; df=7; p=0,00; Cramer's V=0,22

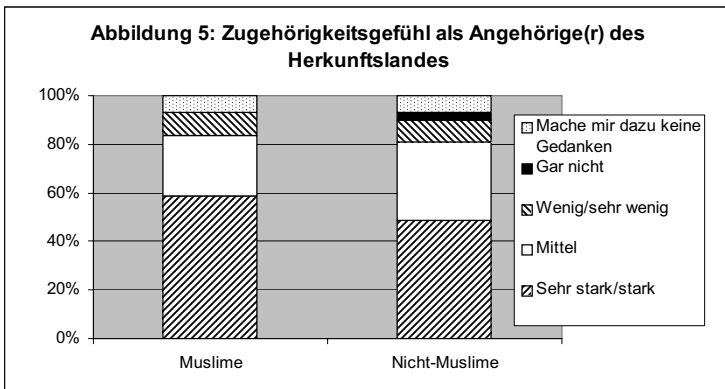
Identifikative Integration versuchten wir auch über Fragen zur Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit zu messen. Die Frage nach der Häufigkeit des Gefühls, "zwischen den Stühlen zu sitzen" (Marginalität) ergibt keine signifikanten Differenzen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Erstere geben zwar etwas häufiger an, dieses Gefühl "sehr oft" (12,4% vs. 9,1%) oder "manchmal" zu haben (28,8% vs. 23,2%), gleichzeitig sind sie jedoch zu über einem Drittel in der Kategorie "nie" vertreten, was nur für 10% der Nicht-Muslimen gilt. Auch bei der inhaltlich verwandten Frage danach, ob man sich beiden Ländern zugehörig fühle, ist kein Unterschied nach religiöser Zugehörigkeit feststellbar: jeweils über 50% bei Muslimen wie Nicht-

Muslimen stimmen dem zu, ein Viertel findet dies für sich nicht zutreffend und 20 % sind sich nicht sicher. Die Feststellung einer Nicht-Differenz gilt schließlich auch bei den Fragen zum Thema Heimat. Exakt der gleiche Prozentsatz von muslimischen und nicht-muslimischen Befragten, nämlich jeweils 46,8%, stimmen (voll und ganz) zu, dass Deutschland ihre Heimat sei. Ebenso sehen über zwei Drittel in beiden Gruppen – bei Muslimen noch etwas mehr mit 72,7% – das Land ihrer Eltern auch als ihre Heimat an, so dass bei beiden Fragen keine Signifikanz auf 5%-Niveau gegeben ist.

Bei den Fragen nach der Stärke des Zugehörigkeitsgefühls zu bestimmten Gruppen (Deutsche(r), Angehörige(r) des Herkunftslandes der Eltern, Europäer/-in), Nürnberger/-in) ergeben sich in zwei Fällen signifikante Differenzen: nur 7,1% der Muslime fühlen sich stark oder sehr stark als Deutsche, im Vergleich zu 16% der Nicht-Muslime in der zweiten Generation. Komplementär dazu sehen sich Muslime etwas stärker als Angehörige des Herkunftslandes der Eltern (also meist der Türkei) als Nicht-Muslime, wobei diese Identifikation in der gesamten zweiten Migrantengeneration deutlich stärker ausgeprägt ist als die Identifikation mit Deutschland (Abbildungen 4 und 5). Bei den Fragen nach der europäischen und lokalen Identifikation gibt es hingegen keine statistisch untermauerbaren Unterschiede nach Religionszugehörigkeit. Auffällig für beide Gruppen ist übrigens, dass bei den Fragen nach dem Zugehörigkeitsgefühl als Deutscher und als Europäer jeweils fast doppelt so viele Befragte antworten, sich "dazu keine Gedanken zu machen", als bei den beiden anderen Fragen. Diese Kategorien sind der zweiten Generation offensichtlich in ihrem Selbstverständnis eher fremd, während die Identifikation mit dem Herkunftsland der Eltern und dem Lebensort die stärkste Zustimmung erfahren: jeweils über 50 % sehen sich stark oder sehr stark als Türke, Serbe etc. bzw. als Nürnberger.



$\chi^2=13,23$; $df=4$; $p=0,01$; Cramer's $V=0,15$



$\chi^2=14,37$; $df=4$; $p=0,006$; Cramer's $V=0,16$

Abschließend werden im Bereich Identifikation noch drei weitere items betrachtet. Die Befragten sollten folgende Aussagen bewerten (Tabellen A9–A11):

"Weil ich in Deutschland in meiner (türkischen, serbischen, kroatischen, bosnischen etc.) Familie aufgewachsen bin, bin ich doch anders als die Deutschen."

"Wir (Kroaten, Serben, Türken etc.) müssen unter uns bleiben, um unsere Lebensweise nicht zu verlieren."

"Wir müssen aufpassen, dass wir nicht allmählich zu Deutschen werden."

Bei diesen drei Fragen gibt es jeweils einen signifikanten Unterschied zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in der zweiten Generation: erstere nehmen sich stärker als "anders als die Deutschen" wahr, sie plädieren eher für innerethnischen (also innertürkischen) Zusammenhalt und wollen häufiger als Nicht-Muslime "nicht zu Deutschen werden". Allerdings ist in allen drei Fällen die Differenz nicht sehr ausgeprägt, am stärksten noch bei dem zuletzt genannten item ($V=0,19$). Anders ausgedrückt: auch Nicht-Muslime nehmen sich zu über zwei Dritteln als "anders als die Deutschen" wahr (bei Muslimen: 78,7%), was aber nicht bedeutet, dass eine Mehrheit in beiden Gruppen "unter sich bleiben" will. 62,8% der Muslime und 77,6% der Nicht-Muslime lehnen diese Aussage ab. Ebenso sehen die Migrantenjugendlichen unabhängig von ihrer Religion mehrheitlich keine Veranlassung, sich vor dem "Deutschwerden" zu schützen.

2.4.5 Weitere Indikatoren: Politisches Interesse, gewünschter Lebensort und Lebenszufriedenheit

In diesem Abschnitt werden einige Indikatoren untersucht, die sich nicht eindeutig einer der genannten Integrationsdimensionen zuordnen lassen, aber dennoch für die vorliegende Fragestellung von Interesse sind. Es handelt sich um:

- das politische Interesse der zweiten Generation in Bezug auf Deutschland und das Herkunftsland der Eltern;
- den gewünschte Lebensort im Alter 30 und
- eine allgemeine Frage zur Lebenszufriedenheit, die den Abschluss des Fragebogens bildete.

Muslimische Befragte interessieren sich signifikant weniger für deutsche Politik als Nicht-Muslime (Tabelle A12), hinsichtlich des Interesses für die Politik im Herkunftsland gibt es keinen Unterschied nach religiöser Zugehörigkeit. Gleiches gilt für die so gut wie nicht vorhandene Mitgliedschaft in politischen Parteien, die nicht gesondert in einer Tabelle dargestellt wird. Bei Muslimen wie Nicht-Muslimen der zweiten Generation gibt es jeweils nur vier Parteimitglieder, darunter bei den Muslimen zwei Mitglieder der türkisch-nationalistischen "Partei der Nationalen Bewegung" MHP (vgl. Kreile 1999, 186). Bei der Parteienpräferenz unter den deutschen Parteien zeigt sich ein signifikanter Unterschied dahingehend, dass Muslime stärker als Nicht-Muslime gar keine Partei nennen oder linken

Parteien (SPD, Grüne, PDS) zuneigen, hingegen unter den Anhängern der Union deutlich unterrepräsentiert sind (Tabelle A13). Darin spiegelt sich allerdings wiederum die unterschiedliche ethnische Zusammensetzung der beiden Vergleichsgruppen, denn eine Berechnung der Parteienpräferenz für die türkische vs. jugoslawische zweite Generation ergibt fast das gleiche Resultat.

Ähnliches lässt sich über die Situation bezüglich des gewünschten Lebensortes im Alter 30 sagen. Bei einer Analyse nach ethnischer Zugehörigkeit zeigt sich für alle drei Gruppen von Befragten – türkische und jugoslawische zweite Generation sowie deutsche Jugendliche und junge Erwachsene – eine klare Dominanz der Antwortkategorien "Deutschland" (entweder Nürnberg oder anderswo) und "egal/kommt darauf an/(noch) keine Ahnung". Jeweils deutlich über 80% der Befragten gaben eine dieser Antworten, hingegen spielen die Herkunftsländer der zweiten Generation nur eine untergeordnete Rolle (ca. 7% aller Nennungen bei Türken wie Jugoslawen). Bei einer Analyse nach Religionszugehörigkeit schlägt sich dieses Muster darin nieder, dass es keine signifikanten Differenzen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen hinsichtlich des gewünschten Lebensortes gibt. Erstere wollen sogar etwas häufiger als Nicht-Muslime in Deutschland bleiben, was dadurch bedingt ist, dass die türkische Gruppe insgesamt die stärkste Bleibeorientierung aufweist.

In vielen öffentlichen Diskussionen wird die zweite Migrantengeneration, und hier vor allem die türkisch-muslimische Gruppe, als "tickende Zeitbombe" bezeichnet. Damit will man offenbar auf ein vermutetes Aggressionspotenzial hinweisen. Dieses Potenzial versuchten wir im EFFNATIS-Survey indirekt über eine Frage zur allgemeinen Lebenszufriedenheit zu erfassen. Unabhängig von der Religionszugehörigkeit zeigt die zweite Generation dabei überraschenderweise eine hohe Lebenszufriedenheit: annähernd 70% sind zufrieden oder sehr zufrieden mit ihren Lebensverhältnissen, weniger als 10% unzufrieden oder sehr unzufrieden (Tabelle 7). Bei Muslimen sind die Zahlen leicht in Richtung Unzufriedenheit verschoben, jedoch nicht so stark, dass dies signifikant feststellbar wäre. Von einem erhöhten "Aggressionspotenzial" eines Großteils muslimischer Jugendlicher, das wiederum eine erhöhte Anfälligkeit für das Werben islamistischer Organisationen begünstigt, kann man auf der Basis dieser Zahlen also nicht sprechen.

Tabelle 7: Allgemeine Lebenszufriedenheit

Bin mit meinen Lebensverhältnissen ...	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
(sehr) zufrieden	202 66,9%	198 71,2%	400 69,0%
weder zufrieden, noch unzufrieden	69 22,8%	63 22,7%	132 22,8%
(sehr) unzufrieden	31 10,3%	17 6,1%	48 8,3%
Gesamt	302 100,0%	278 100,0%	580 100,0%

$\chi^2=3,41$; $df=2$; $p=0,18$; Cramer's $V=0,077$

Zwischenfazit

Im Abschnitt 2.4 wurde für ausgewählte Integrationsindikatoren untersucht, ob es Unterschiede zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Befragten der zweiten Generation gibt. Bei einer Reihe von Indikatoren konnten solche statistisch signifikanten Unterschiede festgestellt werden. Dies betrifft:

- den erreichten Schulabschluss: Muslime erreichen häufiger nur einen Hauptschul-, Sonderschul- oder Förderschulabschluss;
- die Häufigkeit des Besitzes der deutschen Staatsbürgerschaft bzw. die Bereitschaft, sie zu beantragen: beides ist bei Muslimen häufiger anzutreffen;
- die instrumentelle Einschätzung der deutschen Staatsangehörigkeit als "nützliches Papier" ist bei Muslimen ausgeprägter;
- die familialen Wertvorstellungen: Muslime sind insgesamt "konservativer" als Nicht-Muslime;
- die Diskriminierungswahrnehmung bei der Suche nach einem Ausbildungs- oder Arbeitsplatz ist bei Muslimen stärker ausgeprägt;
- die Selbstbeschreibung: Muslime nehmen sich weniger häufig als Deutsche wahr, haben ein stärkeres Zugehörigkeitsgefühl zum Herkunftsland der Eltern und ein schwächeres Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland;
- die Wahrnehmung eigenen "Andersseins" und den Wunsch

nach Abschottung von der Mehrheitsgesellschaft: beides ist bei Muslimen häufiger anzutreffen;

- das politische Interesse und die Parteienpräferenz: Muslime sind weniger an Politik in Deutschland interessiert als Nicht-Muslime und neigen eher linksgerichteten Parteien zu.

Diese Feststellung von Differenzen muss jedoch relativiert werden. Zum einen handelt es sich, worauf bereits einleitend hingewiesen wurde, um Differenzen zwischen ethnisch-religiösen Gruppen, bei denen der "Anteil" der Religion nicht eindeutig bestimmbar ist. Das zweite relativierende Argument ist ein statistisches: signifikante Zusammenhänge müssen nicht auch relevant (also stark ausgeprägt) sein und bei keinem der oben aufgelisteten Fälle geht das Zusammenhangsmaß Cramer's V über einen Wert von 0,29 hinaus. Bei einem Wertebereich dieses Maßes zwischen 0 und 1 sind damit die Unterschiede zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen nicht als gravierend einzuschätzen. Zudem gibt es eine Reihe von Integrationsindikatoren, bei denen nicht einmal signifikante Unterschiede nach Religionszugehörigkeit feststellbar sind, nämlich:

- die besuchte Bildungseinrichtung;
- die identifikative Bedeutung der deutschen Staatsangehörigkeit;
- die Sprachkompetenz im Deutschen und in der Sprache der Eltern;
- die Mitgliedschaft in Vereinen;
- die Wahrnehmung von Diskriminierung in der Schule, am Arbeitsplatz und in anderen Lebenssituationen;
- Marginalitätsempfindungen, Empfinden einer Zugehörigkeit zum Herkunfts- wie zum Aufnahmeland und "Heimatgefühle";
- europäische und lokale Identifikationen;
- der gewünschte spätere Lebensort;
- das Interesse für Politik im Herkunftsland der Eltern;
- die allgemeine Lebenszufriedenheit bzw. ein Aggressionspotenzial.

Bei der Diskriminierungswahrnehmung und den identifikativen Fragen erscheinen diese Nicht-Zusammenhänge überraschend: Muslime nehmen sich also weder als stärker diskriminiert wahr (in drei von vier erfragten Bereichen), noch sind sie öfter von Gefühlen

der Marginalität betroffen als Nicht-Muslime. Damit sind zwei Faktoren nicht gegeben, von denen man annehmen kann, dass sie die Anfälligkeit für religiös-fundamentalistisches Gedankengut erhöhen.

Betrachtet man nun sowohl die Analysen im Abschnitt 2.3 (Religion im Alltagsleben) als auch im Abschnitt 2.4 (Vergleich von Integrationsindikatoren), so kann folgendes Resümee gezogen werden: Muslimische Jugendliche sind in ihrem Alltagsleben stärker durch ihre Religion geprägt als nicht-muslimische Altersgenossen. Dies zeigt sich im Ausmaß des Befolgens islamischer Speisevorschriften und in den Einschätzungen der Wichtigkeit religiöser Feste und der gleichen Religion des Partners. Muslime sind zudem tendenziell "konservativer" in Wertfragen, haben ein geringer ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland und sind insgesamt etwas schlechter integriert. Wie bereits weiter oben argumentiert, sind diese Zusammenhänge jedoch von ethnischen Gruppenunterschieden überlagert und zudem in ihrer absoluten Stärke gering ausgeprägt. Die Muslime sind insofern als nur graduell abweichende Gruppe innerhalb der zweiten Generation anzusehen.

2.5 Unterschiede nach dem Grad der Religiosität bei muslimischen Befragten

In den bisher dargestellten Analysen wurden die muslimischen und nicht-muslimischen Befragten der zweiten Generation jeweils als "Block" betrachtet und miteinander verglichen. Die Prägekraft des Islams müsste sich jedoch vor allem bei seinen stark religiösen Anhängern zeigen und weniger oder gar nicht bei denen, die ihre religiöse Zugehörigkeit eher als Teil einer ethnisch-kulturellen Herkunftsverortung sehen. Wir wollen also im Folgenden die jungen Muslime im EFFNATIS-Datensatz nach dem Grad ihrer Religiosität differenzieren und untersuchen, inwieweit sich mehr oder weniger stark religiöse Befragte hinsichtlich der vorgestellten Integrationsindikatoren voneinander unterscheiden.

Der Grad der persönlichen Religiosität wurde im EFFNATIS-Fragebogen nicht direkt erhoben (etwa über eine Frage, als wie religiös man sich selbst bezeichnen würde). Daher war es zunächst notwendig, diese Differenzierung über einen "Umweg" zu bilden, nämlich anhand eines Index, der auf sonstigen religionsbezogenen Fragen beruht. Für die Konstruktion eines solchen Index war zu bedenken, wie viele und welche Indikatoren herangezogen werden sollen. Je höher die Zahl der Indikatoren ist, desto höher ist zwar die "Treff-

sicherheit" bei der Zuordnung einzelner Befragter, desto mehr sinkt aber auch die Fallzahl, für die der Index überhaupt berechnet werden kann, denn es können logischerweise nur Befragte berücksichtigt werden, die alle der interessierenden Fragen beantwortet haben. Ein Kriterium für die inhaltliche Auswahl von Indikatoren ist die statistische Maßzahl Cronbachs, die im Rahmen so genannte Reliabilitätsanalysen berechnet wird. Sie erlaubt Aussagen darüber, inwieweit die ausgewählten Indikatoren tatsächlich etwas "Gemeinsames" messen und welche items sich gut oder weniger gut für die Indexkonstruktion eignen.¹¹

Auf der Basis dieser Überlegungen und entsprechender Berechnungen wurden die folgenden drei Indikatoren für den Index ausgewählt:

"Wie oft besuchen Sie ein Gotteshaus (z. B. Kirche, Moschee)?"

Antwortvorgaben (in Klammern der jeweilige Code bzw. der zugeordnete Zahlenwert):

- (1) regelmäßig
- (2) manchmal
- (3) nie

"Wie wichtig sind Ihnen religiöse Feste aus dem Herkunftsland Ihrer Eltern (z. B. seker bayrami – Zuckerfest) oder Ostern wie man es im Land ihrer Eltern feiert?"

- (1) sehr wichtig
- (2) etwas wichtig
- (3) nicht wichtig

"Vermeiden Sie aus religiösen Gründen bestimmte Speisen?"

- (1) ja
- (2) nein

Die Frage zum Gotteshausbesuch ist etwas problematisch, weil – wie im Abschnitt 2.3 ausgeführt – diese Praxis nicht gleichermaßen verpflichtend für männliche und weibliche Muslime ist und Frauen auch tatsächlich weniger die Moschee besuchen (siehe Kapitel 2.6). Da die Kombination dieser items jedoch das beste Cronbachs (0,7) ergibt, d. h. empirisch am validesten ist, haben wir uns dennoch für sie entschieden. Da die Fragen gleich "gepolt" sind, also jeweils der niedrigere Punktwert als höhere Religiosität zu interpretieren ist, konnte der Index als einfacher additiver Punktwert gebildet werden.

¹¹ Vgl. für ein ähnliches Vorgehen Kecskes (2000), der ebenfalls einen Religiositätsindex bildet.

Der Wertebereich liegt zwischen 3 und 8, wobei der Grad der Religiosität mit zunehmendem Wert abnimmt. Eine Gewichtung der Einzelfragen des Index wurde nicht vorgenommen.

Die Einordnung der muslimischen Befragten anhand des 3-Indikatoren-Index, also die Berechnung der individuellen Punktwerte, ergibt folgendes Bild:

Tabelle 8: Religiositätsindex

Punktwert des Index	% der muslimischen Befragten (N=302)
3	8,9
4	37,1
5	20,2
6	16,2
7	13,2
8	4,3

Die Befragten mit den Punktwerten 3 und 4 (N=139) können als "stark religiös"¹² eingestuft werden, denn sie haben bei mindestens zwei der drei Fragen die Antwort (1) gewählt. Sie machen 46% aller Muslime aus. In dieser Gruppe sind Männer deutlich überrepräsentiert, vermutlich ein Resultat der Gotteshausfrage. Eine Differenzierung nach islamischen Konfessionen zeigt, dass die stärker religiösen Muslime zumeist Sunniten sind oder sich dem Islam im Allgemeinen zugeordnet haben, hingegen finden sich nur wenige Schiiten und Aleviten in dieser Gruppe. Die Punktwerte 5 und 6 kennzeichnen die "mäßig religiösen" Muslime, die mit 36,4% den zweithöchsten Anteil an der Gesamtgruppe haben (N=110). Hinter dieser Klassifizierung verbergen sich stärker variable Antwortmuster als bei den beiden "Extremgruppen". So gibt es beispielsweise einen Befragten mit dem Punktwert 5, der regelmäßig die Moschee besucht, die Feste aber nur für "etwas wichtig" hält und keine Speisen aus religiösen Gründen vermeidet. Die Geschlechterverteilung bei den mäßig religiösen Muslimen ist beinahe genau 50/50, und auch diese Gruppe besteht hauptsächlich aus Sunniten und Befragten, die "Islam im Allgemeinen" angegeben haben. Je-

¹² Die Bezeichnungen "stark", "mäßig" und "schwach" sind relational zu verstehen, das heißt, sie bilden vor allem das Verhältnis der drei Gruppen untereinander ab und sollten nicht als Aussage über die "absolute" Stärke der Religiosität der einzelnen Befragten interpretiert werden.

doch ist auch fast die Hälfte der alevitischen Befragten hier vertreten. Die Befragten mit den Punktwerten 7 und 8 schließlich bilden die kleinste (N=53/17,6 %) und am wenigsten religiöse Gruppe: sie haben auf mindestens zwei der drei Fragen die "unreligiöseste" Antwort gegeben. In dieser Gruppe sind – komplementär zu den stark religiösen Muslimen – Frauen deutlich überrepräsentiert, ebenso wie Befragte, die sich dem Islam im Allgemeinen zugeordnet haben oder Aleviten sind. Sunniten haben dagegen mit 18,9% einen deutlich geringen Anteil als an der Gesamtgruppe der Muslime (vgl. Tabelle 2).

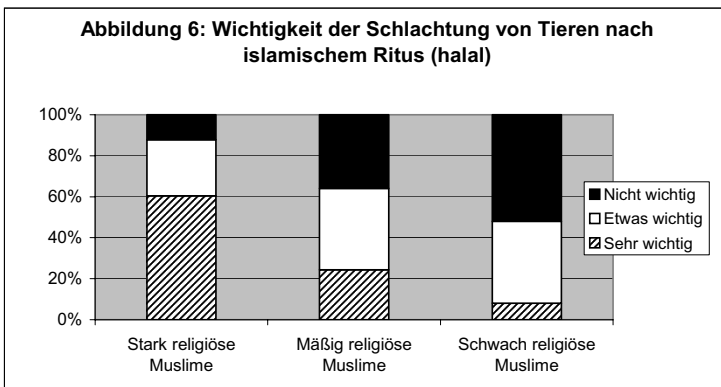
Abschließend zur Indexbildung noch ein Wort zur ethnischen Zusammensetzung der drei Religiositätsgruppen. Gemäß der Zusammensetzung der Gesamtgruppe der Muslime dominieren natürlich auch in allen drei Untergruppen die türkischen Befragten, jedoch in unterschiedlichem Ausmaß: je geringer der Grad der Religiosität, desto mehr nimmt ihr Anteil ab. So besteht die Gruppe der stark religiösen Befragten zu 95 % aus türkischen Migrantenjugendlichen, die der mäßig religiösen zu 85 % und die der schwach religiösen nur noch zu knapp 80 %, während die jugoslawischen Muslime entsprechend Anteile gewinnen. Damit bilden die türkischen Migrantenjugendlichen also sowohl den quantitativ bedeutsameren als auch den "religiöseren" Teil der jungen Muslime im EFFNATIS-Survey.

Im nächsten Schritt wird nun für die bereits vorgestellten Indikatoren untersucht, ob und welche Unterschiede es nach dem Grad der Religiosität von Muslimen gibt¹³. Die kleine Fallzahl der schwach religiösen Muslime im Vergleich zu den beiden anderen Gruppen legt leider etwas Vorsicht bei den Interpretationen nahe, da die Zellenbesetzungen teilweise sehr klein ausfallen.

¹³ Für einige Indikatoren könnten in diesem Kapitel auch andere Koeffizienten als Chi-Quadrat und Cramer's V berechnet werden, nämlich Koeffizienten für ordinalskalierte Merkmale (Kendall's tau, Gamma). Dies ist immer dann möglich, wenn die Antwortvorgaben eine "Rangfolge" aufweisen, ebenso wie es bei der Einteilung der Befragten in stark, mäßig und schwach religiöse Muslime der Fall ist. Wo dies zutrifft, wurden solche Berechnungen auch durchgeführt, wir weisen die entsprechenden Koeffizienten aber nicht eigens aus, um die Darstellung übersichtlich zu halten. Inhaltlich haben sich in allen Fällen die gleichen Zusammenhänge ergeben wie im Text beschrieben.

2.5.1 Prägekraft der Religion im Alltag

Die verbliebenen Indikatoren der Alltagsreligiosität (Mitgliedschaft in religiösen Vereinen, Wichtigkeit gleicher Religion des Partners, Schlachtung von Tieren nach islamischem Ritus, Alkoholkonsum) können quasi als Test für die Einteilung der Befragten nach dem Index betrachtet werden. Bei allen vier items gibt es signifikante Zusammenhänge in der erwartbaren Richtung. So setzen sich die insgesamt wenigen Mitglieder religiös-kultureller Vereine fast ausschließlich aus stark religiösen Interviewpartnern zusammen (Tabelle A14). Dieser Gruppe ist es auch zu zwei Dritteln wichtig oder sehr wichtig, dass der Partner oder die Partnerin ebenfalls muslimisch ist, während dies beinahe drei Vierteln der schwach religiösen Befragten wenig oder nichts bedeutet (Tabelle A15). Eine besonders deutliche Differenz gibt es bei der Frage, wie wichtig beim Fleischverzehr die Schlachtung des Tieres nach islamischem Ritus (halal) sei: dies ist für über 60% der stark religiösen, aber weniger 10% der schwach religiösen Befragten sehr wichtig, mit fast spiegelbildlichem Verhältnis bei der Antwort "nicht wichtig" (Abbildung 6). Schließlich sind die stark religiösen Befragten auch signifikant zurückhaltender bei den Angaben zur Häufigkeit des Alkoholkonsums (Tabelle A16). Alle diese Ergebnisse sind damit konsistent zur Einteilung der Befragten anhand des Religiositätsindex und illustrieren, dass die als stark religiös klassifizierten Befragten im Alltagsleben weitaus mehr durch den Islam geprägt sind als die übrigen Muslime.



$\chi^2=63,51$; $df=4$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,33$

2.5.2 Indikatoren zur Integration

Im nächsten Schritt untersuchen wir, ob Zusammenhänge zwischen muslimischer Religiosität und bestimmten Indikatoren des Integrationsprozesses festzustellen sind. Wir gehen dabei wieder nach den vier Dimensionen von Integration vor und betrachten anschließend ausgewählte weitere Indikatoren.

2.5.2.1 Indikatoren struktureller Integration

Hinsichtlich des Einflusses von Religiosität auf das Bildungsverhalten sind einander entgegenwirkende Tendenzen denkbar. Einerseits kann Religiosität zu hoher Selbstdisziplin und einem verstärkten Leistungstreben führen, wie Max Weber in einer klassischen soziologischen Studie anhand des Protestantismus verdeutlicht hat¹⁴. Andererseits kann religiöse Hinwendung und eine "jenseitige" Orientierung auch zu einer Abkehr von weltlichem Erfolg führen. In den EFFNATIS-Daten sind signifikante Unterschiede nach der Stärke der religiösen Bindung von Muslimen nicht nachweisbar, weder bei den besuchten Bildungseinrichtungen noch bei den erreichten Abschlüssen. Allenfalls lässt sich bei letzteren eine Differenz dahingehend erkennen, dass die schwach religiösen Muslime bei Abitur und Hochschulabschlüssen etwas überrepräsentiert sind und bei keinem Abschluss, Hauptschul- oder Förderschulabschluss etwas unterrepräsentiert. Die Unterschiede bewegen sich aber im einstelligen Prozentbereich.

Bei den Fragen zur Staatsangehörigkeit ist festzustellen, dass schwach religiöse Muslime häufiger eingebürgert sind¹⁵ oder bereits einen Antrag auf deutsche Staatsangehörigkeit gestellt haben als die beiden anderen Gruppen. Sie schließen eine Einbürgerung auch am wenigsten aus (Tabelle 9). Die stark religiöse Gruppe auf der anderen Seite zeigt die höchste Beantragungsbereitschaft, plädiert aber auch am deutlichsten für doppelte Staatsangehörigkeit. Diese Befragten wollen also die rechtlichen Bindungen an die Herkunftsgesellschaft nicht aufgeben. Bei den Einstellungsfragen zur deutschen Staatsangehörigkeit sind hingegen keine signifikanten Unterschiede nach Religiosität nachweisbar.

¹⁴ Weber, M. (1972, urspr. 1904/05): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 2 Bände, herausgegeben von J. Winkelmann. Hamburg.

¹⁵ Der Unterschied beim formalen Status ist nicht signifikant.

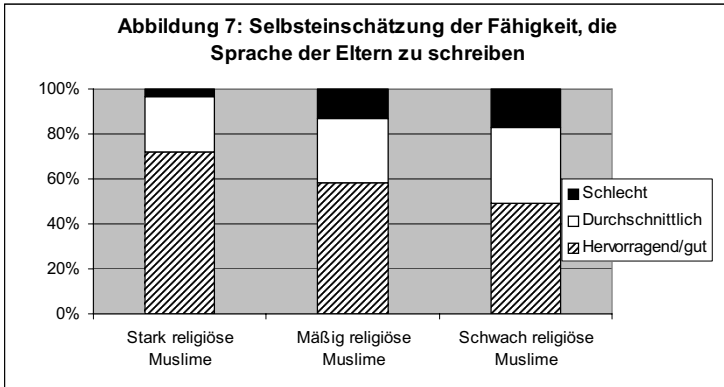
Tabelle 9: Staatsangehörigkeit (zusammengefasste Tabelle für zwei Fragen)

Staatsangeh.: Status/Antrag	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach relig. Muslime	Gesamt
habe deutsche/ doppelte Stag.	15 10,9%	17 16,0%	10 19,2%	42 13,9%
Antrag auf deut. Stag. gestellt	4 2,9%	4 3,8%	10 19,2%	18 6,0%
Will beantragen/ vielleicht beantr.	62 45,3%	43 40,6%	20 38,4%	125 42,0%
Beantragen, aber alte Stag. beh.	29 21,2%	13 12,3%	6 11,5%	48 16,1%
Will deut. Stag. nicht beantragen	14 10,2%	13 12,3%	1 1,9%	28 9,4%
Weiß nicht	13 9,5%	16 15,1%	5 9,6%	34 11,9%
Gesamt	137 100,0%	106 100,0%	52 100,0%	295 100,0%

$\chi^2=28,83$; $df=8$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,24$ (für die Frage nach Beantragen der deutschen Staatsangehörigkeit bei ausländischen Staatsangehörigen)

2.5.2.2 Indikatoren kultureller Integration

Gibt es Zusammenhänge zwischen muslimischer Religiosität und dem für Integration zentralen Bereich der Sprachkompetenzen? Es kann vermutet werden, dass stärker religiöse Muslime innerreligiöse und innerethnische Kontakte bevorzugen und daher der Beherrschung der deutschen Sprache weniger Bedeutung zumessen. In den EFFNATIS-Daten gibt es jedoch nur eine signifikante Differenz, die diese Vermutung stützt: die stark religiösen Muslime schätzen ihre schriftliche Kompetenz in der Sprache der Eltern höher ein als mäßig und schwach religiöse Muslime (Abbildung 7). Hingegen gibt es keine signifikanten Unterschiede bei der Frage nach dem Sprechen der Sprache der Eltern und beim Schreiben auf Deutsch. Hier schätzen je nach Frage 75 bis 90 % der jungen Muslime ihre Kompetenzen als hervorragend oder gut ein, unabhängig davon, wie religiös sie sind.



$\chi^2=14,58$; $df=4$; $p=0,006$; Cramer's $V=0,16$

Kulturelle Integration bezieht sich auch auf Annäherungen in zentralen gesellschaftlichen Wertbereichen. Als Beispiel nehmen wir hier die Werte im Bereich Familie und Partnerschaft. Die Resultate differenziert nach dem Grad der Religiosität sind "gemischt". Die deutlichsten Unterschiede gibt es bei den items zur Rollenverteilung zwischen Frau und Mann (Tabelle A17) und zum Zusammenleben ohne Trauschein (Tabelle A18), hier sind die stark religiösen Muslime jeweils signifikant konservativer in ihren Einstellungen. Bei den drei übrigen Fragen sind jedoch keine solchen Differenzen feststellbar. Stark religiöse Muslime sind ebenso wie weniger religiöse zu etwa 80% der Auffassung, dass Scheidung bei unglücklicher Ehe erlaubt sein sollte, sie haben ähnliche Vorstellungen von der idealen Familiengröße (schwerpunktmäßig 4-5 Personen) und eine ähnliche Einstellung zu homosexuellen Beziehungen (etwa ein Drittel in allen Befragtengruppen sieht sie als moralisch verurteilenswert an).

2.5.2.3 Indikatoren sozialer Integration

Bei sozialer Integration schauen wir auf Mitgliedschaft in Vereinen einerseits und zum anderen auf Diskriminierungswahrnehmungen als Indikator fehlender sozialer Integration und gesellschaftlicher Exklusion. Hinsichtlich des erstgenannten Punktes gibt es einen signifikanten Unterschied dahingehend, dass stark religiöse Muslime etwas häufiger Vereinsmitglieder sind als mäßig und schwach religiöse (Tabelle A19). In allen drei Gruppen bilden dabei allgemeine Sportvereine den Schwerpunkt der Nennungen, bei den stark

religiösen Muslimen gefolgt von religiösen Vereinen und anderen, nicht genau zuordenbaren Gruppierungen, die jedoch beide quantitativ unbedeutend sind (7 bzw. 5 Nennungen, gegenüber 50 Nennungen allgemeiner Sportvereine). Diese überdurchschnittliche Partizipation von religiös stark geprägten muslimischen Migranten der zweiten Generation ist durchaus ein "kontraintuitives" Ergebnis.

Bei der Diskriminierungswahrnehmung sind keinerlei signifikanten Differenzen nach der Religiosität feststellbar, wobei die schwach religiösen Muslime in drei von vier abgefragten Bereichen am wenigsten Diskriminierung wahrnehmen. Die Differenz zu den beiden anderen Gruppen beträgt dabei jeweils 10–12 Prozentpunkte, nur im Bereich Diskriminierungswahrnehmung bei der Suche eines Ausbildungs-/Arbeitsplatzes liegen alle drei Vergleichskategorien etwa gleichauf.

2.5.2.4 Indikatoren identifikativer Integration

Bei den Analysen im Kapitel 2.4 hatten wir festgestellt, dass die türkisch-muslimische Gruppe unter den Migrantenjugendlichen ein geringer ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland zeigt als Nicht-Muslime. Gleichzeitig sind bei ihnen das Zugehörigkeitsgefühl zum Herkunftsland, die Wahrnehmung eigenen "Andersseins" und den Wunsch nach Abschottung in der eigenen Gruppe stärker vorhanden. Interessant für den Einfluss von Religion ist nun die Frage, ob diese Muster bei den stark religiösen Muslimen möglicherweise noch ausgeprägter sind oder nicht.

Bei der kategorisierten offenen Selbstbeschreibung können wir einen deutlichen Unterschied zwischen stark und schwach religiösen Muslimen erkennen: erstere identifizieren sich häufiger mit Bezug zum Herkunftsland der Eltern (44,1% vs. 17% aller Nennungen in der jeweiligen Gruppe, Tabelle A20). Komplementär dazu sind die schwach religiösen Befragten "führend" bei der Selbstbeschreibung als Deutscher, Europäer, Weltbürger/Mensch und bei lokalen Identifikationen. In Übereinstimmung mit diesem Ergebnis steht die Tatsache, dass es einen signifikanten Zusammenhang zwischen Religiosität und Stärke des Zugehörigkeitsgefühls als Angehöriger des Herkunftslandes der Eltern gibt (Tabelle A21): bei über zwei Dritteln der stark religiösen, aber nur einem Drittel der schwach religiösen Muslime ist dieses Gefühl stark oder sehr stark ausgeprägt. Bei den übrigen Fragen dieses Blocks (Zugehörigkeit als Deutscher, Europäer, Nürnberger) sind hingegen keine signifikanten Unterschiede feststellbar.

Die übrigen Fragen im identifikativen Bereich ergeben folgendes Bild:

- Es gibt keinen signifikanten Unterschied nach Religiosität hinsichtlich der Aussage, sich beiden Ländern zugehörig zu fühlen, und hinsichtlich des Gefühls, "zwischen den Stühlen zu sitzen".
- Schwach religiöse Muslime sehen am ehesten (zu über 60%) Deutschland als ihre Heimat an, der Unterschied zu den übrigen Muslimen ist aber ebenfalls nicht signifikant. Über 80% der stark religiösen Muslime nehmen hingegen das Land ihrer Eltern auch als Heimat wahr, was nur für etwas mehr als die Hälfte der schwach religiösen Muslime gilt (Tabelle A22).
- Alle drei Religiositätsgruppen nehmen sich mit deutlicher Mehrheit (72–85%) als "anders als die Deutschen" wahr. Unterschiede gibt es jedoch bei der Frage nach der Notwendigkeit, "unter sich" zu bleiben: diese wird von stark und mäßig religiösen Befragten mehr gesehen als von schwach religiösen (Tabelle 10). Ebenfalls etwa ein Drittel der stark religiösen Muslime ist der Meinung, man müsse aufpassen, dass man nicht allmählich zu einem Deutschen werde. Dies gilt nur für etwa 6% der schwach religiösen Muslime, die diese Aussage zu fast drei Vierteln ablehnen (Tabelle 11).

Tabelle 10: Unter sich bleiben, um Lebensweise nicht zu verlieren

Müssen unter uns bleiben	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	43 31,2%	16 15,0%	3 5,8%	62 20,9%
bin nicht sicher	25 18,1%	18 16,8%	6 11,5%	49 16,5%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	70 50,7%	73 68,2%	43 82,7%	186 62,6%
Gesamt	138 100,0%	107 100,0%	52 100,0%	297 100%

$\chi^2=22,47$; $df=4$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,19$

Tabelle 11: Nicht zu Deutschen werden

Nicht zu Deutschen werden	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach relig. Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	48 35,0%	19 17,6%	3 5,8%	70 23,6%
bin nicht sicher	26 19,0%	19 17,6%	11 21,2%	56 18,9%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	63 46,0%	70 64,8%	38 73,1%	171 57,6%
Gesamt	137 100,0%	108 100,0%	52 100,0%	297 100%

$\chi^2=22,86$; $df=4$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,20$

Zusammenfassend lässt sich damit sagen, dass religiös geprägte junge Muslime eine vergleichsweise geringe Bindung an Deutschland haben, während bei religiös eher gleichgültigen Befragten die Identifizierungsbereitschaft größer ist.

2.5.2.5 Weitere Indikatoren: Politisches Interesse, gewünschter Lebensort und Lebenszufriedenheit

Beim Interesse für die Politik in Deutschland gibt es keine signifikanten Unterschiede nach der Religiosität der befragten Muslime. Das Interesse für die Politik im Herkunftsland der Eltern fällt in allen drei Gruppen absolut etwas stärker aus, und hier zeigt sich auch eine Differenz: die stark religiösen Muslime geben mehr als dreimal so häufig an, sich "sehr" für die Politik im Herkunftsland zu interessieren, als schwach religiöse Muslime (Tabelle A23). Bezüglich der Parteienpräferenz in Deutschland präferieren alle drei Gruppen Parteien des linken Spektrums (SPD, PDS und Grüne), am stärksten ist diese Neigung jedoch ebenfalls bei den stark religiösen Muslimen, während die schwach religiösen zu über 40 % die Antwort "kein/weiß nicht/kenne mich nicht aus" oder ähnliches geben (Tabelle A24). Das Gesamtbild im Bereich des politischen Interesses ist damit – nach den Analysen über Identifizierung – ein nicht unbedingt erwartetes: die stark religiösen Muslime erweisen sich am interessiertesten, sowohl was Deutschland als auch was das Herkunftsland angeht, und sie sind am wenigsten indifferent in ihrer Parteienpräferenz.

Die offenbar geringe Bindung der schwach religiösen Muslime an

das Herkunftsland der Eltern zeigt sich auch bei der Frage nach dem gewünschten Lebensort im Alter 30: aus dieser Gruppe hat nur ein Befragter dieses Land (die Türkei) genannt, zugleich findet sich hier die relativ größte Zahl derer, die in dieser Frage noch unentschieden sind. Stark und mäßig religiöse Befragte verteilen sich hingegen zu etwa gleichen Anteilen auf die Kategorien "Deutschland" oder "noch nicht entschieden" und nennen in einigen Fällen auch das Herkunftsland, wobei die Gesamtunterschiede nicht signifikant sind.

Schließlich gibt es auch hinsichtlich der allgemeinen Lebenszufriedenheit keinen belegbaren Unterschied nach dem Grad der Religiosität von Muslimen: eine breite Mehrheit ist jeweils (sehr) zufrieden. Am stärksten gilt dies für die stark religiösen Muslime (72,3%), gefolgt von den schwach und den mäßig religiösen Befragten, wobei die Gruppe der (sehr) Unzufriedenen in allen drei Gruppen etwa 10% beträgt. Auch die stark religiösen Muslime weisen also kein erhöhtes Unzufriedenheits- und damit möglicherweise Aggressionspotenzial auf.

Fassen wir zusammen: in diesem Abschnitt interessierten wir uns spezifischer für Zusammenhänge von muslimischer Religiosität mit Indikatoren, die für Integration relevant sind. Die Prägekraft von Religion sollte auf diese Weise untersucht werden. Die gefundenen signifikanten Unterschiede zwischen den drei gebildeten Gruppen der stark, mäßig und schwach religiösen Muslime sind jedoch nicht "in einer Richtung" interpretierbar, wie die folgende Übersicht zeigt:

- Schwach religiöse Muslime sind häufiger eingebürgert oder haben bereits einen Antrag auf deutsche Staatsangehörigkeit gestellt. Stark religiöse Muslime auf der anderen Seite zeigen die höchste Beantragungsbereitschaft, wollen aber auch am ehesten ihren alten Pass bei Annahme der deutschen Staatsangehörigkeit behalten.
- Stark religiöse Muslime schätzen ihre schriftliche Kompetenz in der Sprache der Eltern am besten ein.
- Stark religiöse Muslime sind signifikant konservativer, was die Rollenverteilung in der Ehe und das unverheiratete Zusammenleben angeht.
- Stark religiöse Muslime sind am ehesten Mitglieder in Vereinen, und zwar (wie auch die weniger religiös Geprägten) schwerpunktmäßig in allgemeinen deutschen Sportvereinen.
- Stark religiöse Muslime zeigen die geringste identifikative Bindung an Deutschland, sind jedoch politisch am interes-

siertesten und am wenigsten indifferent gegenüber der deutschen Parteienlandschaft.

Zudem ist bemerkenswert, dass die stark religiöse Gruppe keine schlechteren Bildungsergebnisse erreicht als die übrigen Befragten und nicht überdurchschnittlich von Marginalitäts- und Unzufriedenheitsgefühlen betroffen ist, eher sogar weniger. Alle diese Aussagen bedürften allerdings zu ihrer Absicherung einer Untersuchung mit größeren Fallzahlen, zumal auch in diesem Analyseteil kein Zusammenhang stärker als $V=0,37$ ist.

2.6 Geschlechterunterschiede bei muslimischen Befragten

Das Geschlecht ist neben der individuellen Religiosität ein weiteres wichtiges Differenzierungskriterium innerhalb der Muslime, das auch in der sonstigen empirischen Forschungsliteratur eine bedeutende Rolle spielt (vgl. Kapitel 3). Wie schon im Abschnitt 2.2 erwähnt, sind Frauen innerhalb der muslimischen Gruppe im EFFNATIS-Datensatz mit 45,2% Anteil etwas unterrepräsentiert. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern wurden anhand der gleichen Indikatoren untersucht wie bisher (also Fragen zu Religion im Alltag sowie ausgewählte Integrationsindikatoren). Aus Gründen der Lesbarkeit stellen wir die Ergebnisse jedoch nicht so ausführlich dar wie bisher, sondern geben nur einen Überblick und verweisen im Übrigen auf den Tabellenanhang.

Generell ist festzustellen, dass es nur wenige signifikante Unterschiede nach Geschlecht unter den jungen Muslimen gibt. Konkret sind dies die folgenden:

- Muslimische junge Frauen besuchen seltener als muslimische Männer Gotteshäuser und sind weniger häufig Mitglied in Vereinen aller Art (Tabellen A25, A26 und A32);
- es ist ihnen wichtiger als den Männern, dass ihr Partner gleicher Religion ist (Tabelle A 27);
- sie sind häufiger eingebürgert oder haben bereits einen Antrag gestellt (Tabellen A28 und A29);
- sie sind weniger einverstanden mit traditionellen Rollenbildern und stimmen eher zu, dass Scheidung bei unglücklicher Ehe erlaubt sein sollte (Tabellen A30 und A31);
- sie sind weniger politisch interessiert als ihre männlichen muslimischen Altersgenossen, sowohl im Bezug auf Deutschland als auch auf das Herkunftsland der Eltern (Tabellen A33

und A34);

- sie sind offener (oder: sich unsicherer) hinsichtlich ihres späteren Lebensortes (Tabelle A35).

Bei der Bewertung dieser Ergebnisse ist außerdem zu beachten, ob die Geschlechterunterschiede tatsächlich nur in der Gruppe der Muslime auftreten oder möglicherweise auch bei den übrigen Befragten, d. h. ob sie als religionsunspezifische "allgemeine" Männer-Frauen-Differenzen gelten können. Dies ist auch tatsächlich bei einigen der genannten Indikatoren der Fall, so bei der Frage der gleichen Religion des Partners, den familialen Wertvorstellungen, der allgemeinen Vereinsmitgliedschaft und dem politischen Interesse. Hier sind die oben beschriebenen Differenzen also auch in der nicht-muslimischen zweiten Migrantengeneration und/oder bei einheimischen Jugendlichen zu finden. Wenn man zudem berücksichtigt, dass die Zusammenhänge bei den Muslimen sich bis auf die allgemeine Vereinsmitgliedschaft wiederum zwischen 0,1 und 0,3 bewegen, so kann man insgesamt nicht von starken religionspezifischen Geschlechterdifferenzen bei den jungen Muslimen sprechen.

2.7 Ethnische, nationale und religiöse Selbstverortungen der zweiten Generation

Die Indikatoren der identifikativen Integration haben in den vorausgegangenen Kapiteln bereits breiten Raum eingenommen. Im Vordergrund standen dabei interne Differenzierungen innerhalb der zweiten Migrantengeneration bzw. innerhalb der muslimischen zweiten Migrantengeneration. Gemäß dem Informationsinteresse des Auftraggebers soll es in diesem letzten Abschnitt der Datenanalyse darum gehen, quasi einen Schritt zurückzutreten und die Zielgruppe noch einmal als Ganzes zu betrachten. Wie ordnen sich die im EFFNATIS-Survey erfassten Zuwanderernachfahren in ethnische, nationale oder lokale Kategorien ein, welche Rolle spielen Deutschland, das Herkunftsland der Eltern und die Religion für ihre Selbstverortung? Zur Übersicht haben wir die Ergebnisse der einschlägigen Fragen in Tabelle 12 zusammengestellt. Bei der Darstellung gehen wir jedoch anhand von inhaltlichen Komplexen vor und nicht anhand der einzelnen Fragen.

Zur Bedeutung von Religion für die persönliche Identität der Befragten ist dem EFFNATIS-Datensatz nicht viel zu entnehmen, was dem Charakter des Surveys als quantitativ-standardisierter allgemeiner Integrationsuntersuchung zuzuschreiben ist. Im Grunde konnten die Interviewpartner überhaupt nur bei einer identifika-

tionsbezogenen Frage religiöse Bezüge herstellen, nämlich bei der offenen Selbstbeschreibung. Wie schon im Abschnitt 2.4 erwähnt, haben dies nur fünf Befragte getan, übrigens ausschließlich solche mit türkischem Hintergrund, die als "stark religiös" eingestuft wurden.

Das Herkunftsland der Eltern stellt hingegen für einen großen Teil der zweiten Migrantengeneration offenbar einen wichtigen "Identitätsanker" dar. Dafür spricht, dass

- sich über ein Drittel aller Interviewpartner bei der Selbstbeschreibungsfraage nur über diese Kategorie identifizierten (also als Türke, Serbe, etc.) und damit den quantitativ bedeutsamsten Anteil ausmachen;
- über die Hälfte der Interviewpartner sich "sehr stark" oder "stark" als Angehörige(r) des Herkunftslandes der Eltern fühlen, eine positive Identifikation, die nur noch von der lokalen mit Nürnberg übertroffen wird;
- 70% der zweiten Generation zustimmen, dass das Land ihrer Eltern auch ihre Heimat sei.

Allerdings sollten diese Zahlen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Türkei und Jugoslawien ungeachtet ihrer emotionalen Bedeutung nur für wenige Jugendliche ein praktischer Bezugspunkt für die Lebensplanung sind. Die Frage zum gewünschten Lebensort im Alter 30 (vgl. Abschnitt 2.4.5) hat deutlich gezeigt, dass nur etwa 7% konkrete Rückkehrpläne haben, alle übrigen Befragten wollen entweder in Deutschland bleiben oder sind sich noch unschlüssig.

Wenden wir uns nun der Bedeutung Deutschlands für die Identifikation zu, zunächst auf "nationaler" Ebene. Hier wird ein distanziertes oder zumindest ambivalentes Verhältnis der zweiten Migrantengeneration deutlich:

- bei der Selbstbeschreibungsfraage erreicht diese Kategorie quantitativ betrachtet lediglich den sechsten von acht Rängen mit 6,3% aller Nennungen;
- bei den Fragen zur Stärke des Zugehörigkeitsgefühls zu bestimmten Gruppen geben nur 11,4% der Migrantengenerationen an, sich stark oder sehr stark als Deutsche zu fühlen. Bei den drei anderen Fragen (Zugehörigkeit als Angehöriger des Herkunftslandes, als Nürnberger, als Europäer) liegt dieser Wert vier- bis fünfmal höher;
- weniger als die Hälfte der Befragten sehen Deutschland als ihre

Heimat an;

- fast drei Viertel fühlen sich aufgrund ihres familiären Hintergrundes "anders als die Deutschen".

Im Anschluss an diesen letzten Punkt müssen jedoch weitere Differenzierungen des Bildes vorgenommen werden: dass sich die zweite Generation mehrheitlich als "anders als die Deutschen" wahrnimmt, bedeutet nicht, dass sie Abschottung wünscht. 70% lehnen die Aussage, man müsse unter sich (in der ethnischen Gruppe bzw. Herkunftsnationalität) bleiben ab und ein fast gleich hoher Anteil die Aussage, man müsse aufpassen, kein Deutscher zu werden. Bereits erwähnt wurde, dass es eine hohe positive Identifikation mit dem Lebensort Nürnberg gibt und dass auch der zukünftig gewünschte Lebensort bei einer großen Gruppe in Deutschland liegt. Offensichtlich gibt es parallel zu einer emotionalen Distanz zu Deutschland als nationaler Kategorie zugleich lokalen Patriotismus und eine pragmatische Ausrichtung auf ein Leben in der Bundesrepublik. Dazu passt auch, dass unter der zweiten Generation ohne deutsche Staatsangehörigkeit eine Mehrheit die Absicht äußert, einen Antrag auf den deutschen Pass zu stellen. Allerdings wünscht sich ein Drittel dieser potentiellen Antragsteller, die alte Staatsangehörigkeit behalten zu dürfen, und die Einstellungen zur deutschen Staatsangehörigkeit sind eher "instrumentell" denn identifikativ geprägt.

Abschließend wollen wir noch darauf eingehen, inwieweit das Leben zwischen Herkunftsland der Eltern und Aufnahmeland von der zweiten Generation möglicherweise als belastend empfunden wird, also Gefühle von Marginalität oder Heimatlosigkeit vorhanden sind. Sich "beiden Ländern zugehörig" fühlen sich etwas über die Hälfte der Befragten. Die Zahl derer, die dies negativ bewerten, ist jedoch deutlich kleiner: jeweils etwa 11% äußerten bei der Selbstbeschreibungsfraße Gefühle von Heimatlosigkeit (zum Beispiel "Bin überall fremd") oder gaben an, sich sehr oft "zwischen den Stühlen" zu fühlen. Diejenigen, auf die beides zutrifft, sind quasi der harte Kern der Heimatlosen, dies trifft jedoch nur auf 16 Befragte (2,7% der gesamten zweiten Generation) zu. Unter ihnen sind je zur Hälfte Muslime und Nicht-Muslime, was das Ergebnis der Analysen in den vorhergehenden Abschnitten bestätigt: Marginalitätsgefühle sind offenbar kein religionsgebundenes Problem.

Tabelle 12: Identifikative Integration bei der zweiten Migrantengeneration

Fragestellung/Item	Verteilung der Antworten: gesamte zweite Migrantengeneration	
"Sie sind in Deutschland aufgewachsen und leben hier, auf der anderen Seite gelten Sie häufig noch als Ausländer, also beispielsweise als Türke (-in), Kurde(-in) (...). Wie ist das, als was fühlen Sie sich selbst?" (N=576)	Identifikation m. Herkunftsland:	35,2%
	Identifikation m. Deutschland:	6,3%
	als Europäer:	3,6%
	als Weltbürger/Mensch:	9,9%
	Multiple Identifikation:	23,4%
	Heimatlose:	11,1%
	Nürnberger, Franke, Bayer:	3,0%
	Sonstiges (inkl. Religion):	7,5%
"Manche Leute sagen: Als Ausländer (oder eingebürgerter Deutscher) fühlt man sich weder dem Herkunftsland der Eltern zugehörig noch als Deutscher, man sitzt sozusagen zwischen den Stühlen. Wie oft haben Sie solche Gefühle?" (N=577)	Sehr oft:	10,7%
	Oft:	22,2%
	Manchmal:	26,3%
	Selten:	20,1%
	Nie:	20,6%
"Manche Leute sagen: Ich fühle mich Deutschland und dem Herkunftsland meiner Eltern zugehörig. Trifft das auf Sie zu?" (N=581)	Trifft (völlig) zu:	54,2%
	Bin mir nicht sicher:	21,5%
	Trifft (überhaupt) nicht zu:	24,3%
"Deutschland ist meine Heimat." (N=581)	Stimme (voll und ganz) zu:	46,6%
	Bin nicht sicher:	30,1%
	Stimme (überhaupt) nicht zu:	23,2%
"Das Land meiner Eltern ist auch meine Heimat." (N=579)	Stimme (voll und ganz) zu:	70,1%
	Bin nicht sicher:	17,8%
	Stimme (überhaupt) nicht zu:	12,1%

"Wie sehr fühlen Sie sich als Deutsche(r)?" (N=571)	(Sehr) stark: Mittel: (Sehr) wenig: Gar nicht: Mache mir keine Gedanken:	11,4% 27,7% 25,6% 17,7% 17,7%
"Wie sehr fühlen Sie sich als Angehörige(r) des Herkunftslandes Ihrer Eltern?" (N=579)	(Sehr) stark: Mittel: (Sehr) wenig: Gar nicht: Mache mir keine Gedanken:	54,2% 28,2% 9,3% 1,4% 6,8%
"Wie sehr fühlen Sie sich als Europäer/-in?" (N=579)	(Sehr) stark: Mittel: (Sehr) wenig: Gar nicht: Mache mir keine Gedanken:	39,9% 23,8% 13,8% 6,7% 15,7%
"Wie sehr fühlen Sie sich als Nürnberger/-in?" (N=580)	(Sehr) stark: Mittel: (Sehr) wenig: Gar nicht: Mache mir keine Gedanken:	56,2% 21,9% 11,6% 2,9% 7,4%
"Weil ich in Deutschland in meiner (türkischen, serbischen, kroatischen, bosnischen etc.) Familie aufgewachsen bin, bin ich doch anders als die Deutschen." (N=578)	Stimme (voll und ganz) zu: Bin nicht sicher: Stimme (überhaupt) nicht zu:	73,4% 9,0% 17,6%
"Wir (Kroaten, Serben, Türken etc.) müssen unter uns bleiben, um unsere Lebensweise nicht zu verlieren." (N=577)	Stimme (voll und ganz) zu: Bin nicht sicher: Stimme (überhaupt) nicht zu:	16,8% 13,2% 70,0%
"Wir müssen aufpassen, dass wir nicht allmählich zu Deutschen werden." (N=577)	Stimme (voll und ganz) zu: Bin nicht sicher: Stimme (überhaupt) nicht zu:	17,3% 17,3% 65,4%

3. Literaturanalyse zu islamischer Religiosität, islamischem Fundamentalismus und Identität bei der zweiten Migrantengeneration

Gemäß der Aufgabenstellung für die vorliegende Studie wird der Schwerpunkt der folgenden Literatursauswertung auf empirisch basierten Arbeiten, insbesondere solchen zur zweiten und dritten Migrantengeneration in der Bundesrepublik, liegen. Bei der Identifizierung und Beschaffung der einschlägigen Literatur wurden u. a. eine Bibliografie des Informationszentrums Sozialwissenschaften ("Gewalt im Namen Allahs. Islamischer Fundamentalismus zwischen Terrorismus und Religion", Bonn 2000) sowie die Ergebnisse eigener Recherchen in der sozialwissenschaftlichen Literatur- und Forschungsdatenbank SOLIS/FORIS genutzt. Zeitlich gesehen beschränken wir uns auf Arbeiten, die seit Mitte der 90er Jahre entstanden sind.

Im Abschnitt 3.1 geben wir zunächst einen Überblick darüber, wie sich die einschlägige Forschungslandschaft zu islamischer Religiosität und Islamismus in Deutschland gestaltet und welche Arbeiten für die Literatursauswertung berücksichtigt wurden. Die wesentlichen Ergebnisse dieser Arbeiten werden in den Kapiteln 3.2 (Prägestkraft des Islams im Alltagsleben und für die Identität muslimischer Jugendlicher) und 3.3 (islamischer Fundamentalismus) dargestellt. Wo es möglich ist, ziehen wir dabei Vergleiche zu den Resultaten der EFFNATIS-Datenanalysen. Im Abschnitt 3.4 behandeln wir – in Analogie zum Kapitel 2.7 der Datenanalyse – überblickshaft den Forschungsstand zur identifikativen Integration von Migranten in Deutschland, wiederum unter besonderer Berücksichtigung der zweiten Generation.

3.1 Charakterisierung der Forschungslandschaft zu islamischer Religiosität und islamischem Fundamentalismus

Die von uns vorgenommene Analyse basiert für die Abschnitte 3.2 und 3.3 auf 21 empirischen (d. h. auf selbst oder durch andere erhobenen Daten beruhenden) Publikationen, die zwischen 1996 und 2002 erschienen sind. Am Ende des Tabellenanhangs befindet sich ein Überblick über diese Arbeiten. Sie können grob in vier Gruppen unterschieden werden.

Die erste Gruppe besteht aus Untersuchungen, die Religion als Teilbereich von zumeist standardisierten Mehrthemenbefragungen unter (jungen) Migranten behandeln. Dazu gehören die so genannten Repräsentativuntersuchungen zur Situation der auslän-

dischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung (Mehrländer/Ascheberg/Ueltzhöffer 1996, Venema/Grimm 2002) sowie zwei jugendspezifische Surveys, nämlich die 13. Shell-Jugendstudie (Deutsche Shell 2000) sowie der "Ausländersurvey" des Deutschen Jugendinstitutes (Weidacher 2000). Des Weiteren ist zu dieser Gruppe die Arbeit von Diehl und Urbahn (1998) zu zählen, die auf der Basis von Daten des Sozio-Ökonomischen Panels die politische und soziale Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik untersuchen, unter anderem auch die religiöse Partizipation. Das Forschungsinteresse von Sackmann et al. (2001) galt der kollektiven Identität türkischer Migranten und in diesem Zusammenhang auch religiösen Identifikationen, wobei hier auch halbstandardisierte Befragungsformen (Leitfadeninterviews) zum Einsatz kamen. Schließlich ist noch die Arbeit von Robert Kecskes (2000) zu erwähnen, der anhand einer Befragung von 614 türkischen Jugendlichen in Köln versucht, den Einfluss von Kontext- und Individualmerkmalen (u. a. der Religiosität) auf die soziale und identifikative Assimilation der untersuchten Personen zu ermitteln.

Das Zentrum für Türkeistudien in Essen hat sich in einer Reihe von Veröffentlichungen dem türkisch-muslimischen Leben in Deutschland gewidmet, von denen wir hier auf zwei zurückgreifen. Beide basieren auf bundesweiten, standardisierten Telefonbefragungen türkischstämmiger Migranten, durchgeführt 1999 (Publikation Sauer 2000) bzw. 2000 (Publikation Sauer/Goldberg 2001). Die letztgenannte Umfrage im Auftrag des Bundesministeriums des Innern war speziell der Religion gewidmet.

Eine dritte Gruppe besteht aus zumeist qualitativ ausgerichteten Studien mit kleinerer Fallzahl, die sich mit verschiedenen Aspekten muslimischer Religiosität beschäftigen. Ein Teil dieser Arbeiten umfaßt nur junge Männer (Alacacioglu 2000, Tietze 2001) oder Frauen (Karakasoglu-Aydin 1998 und 2000, Klinkhammer 2000, Nökel 2000), zumeist türkischer Abstammung. Reinhard Hocker (2000) und Neclá Kelek (2000) beziehen hingegen beide Geschlechter mit ein. Im Mittelpunkt dieser Arbeiten stehen vorrangig die subjektive Bedeutung der Religion für die Befragten und ihre religiöse Praxis. Die Anfälligkeit für Fundamentalismus wird zwar z. T. thematisiert (z. B. von Hocker 2000), steht aber nicht im Mittelpunkt der Betrachtungen.

Die vierte Gruppe unserer Kategorisierung schließlich besteht aus Untersuchungen, die sich explizit mit islamisch-fundamentalistischen Einstellungen und/oder mit entsprechenden Organisa-

tionsstrukturen befassen. Hier ist als erstes die 1997 erschienene Arbeit der Bielefelder Soziologen Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder über die Verbreitung fundamentalistischer Einstellungen bei türkischen Jugendlichen zu nennen, die viel Aufsehen erregt hat. In diesem Zusammenhang behandeln wir auch einige Beiträge, die nicht auf eigenen empirischen Untersuchungen beruhen, sondern sich kritisch mit der Arbeit von Heitmeyer et al. auseinandersetzen. Die Studie von Meng (2001) beruht auf einer Gruppendiskussion mit einer an Milli Görüs angeschlossenen Frauengruppe und versucht, vor allem die formalen Strukturen fundamentalistischen Denkens darzustellen. Schließlich gibt es noch eher organisationsbezogene Studien: Salentin und Wilkening (2002) beleuchten anhand einer standardisierte Befragung die Merkmale von Milli-Görüs-Anhängern, und Schiffauer (2000) untersucht in Form einer ethnologischen Fallstudie den Aufstieg und Fall des Kölner "Kalifatsstaats" in den 90er Jahren. Auch die bereits erwähnte Telefonumfrage des Zentrums für Türkeistudien (Sauer/Goldberg 2001) behandelt die Anbindung türkischer Migranten an verschiedene Moscheevereine mit teils islamistischen Trägergruppen.¹⁶

Aus dieser ersten Skizzierung der einbezogenen Studien ergeben sich folgende zusammengefasste Merkmale der Forschungslandschaft zu islamischer Religiosität und islamischem Fundamentalismus:

- Methodisch gesehen wird ganz überwiegend mit Befragungen einzelner Personen gearbeitet, in einem Fall mit Material einer Gruppendiskussion. Die Befragungsdaten werden in einigen Untersuchungen noch ergänzt durch "Hintergrundgespräche" mit Personen des Umfelds wie Lehrern, Sozialarbeitern etc.,

¹⁶ Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine weitere Publikation erwähnt, nämlich das 1996 erschienene Arbeitspapier "Die Auswirkungen des islamischen Fundamentalismus auf die muslimischen Jugendlichen in Berlin" von M. Heshmati, das auf einer standardisierten Umfrage unter 569 türkischen Schülern in Berlin-Wedding beruht. Diese Studie weist jedoch eine Reihe augenfälliger Mängel auf, weshalb wir sie nicht als wissenschaftlich seriös ansehen und im Folgenden nicht behandeln. So ist zum Beispiel der Einordnung der Befragten in verschiedene "Gefährdungsstufen" hinsichtlich islamischem Fundamentalismus nicht nachvollziehbar, die insgesamt nur 22 Fragen wirken zusammengewürfelt, teilweise unklar in ihrer Bedeutung und der Altersgruppe nicht angemessen (so wird Zwölfjährigen die Frage gestellt, ob sie für eine Wiedereinführung der Scharia in der Türkei seien). Schließlich stimmt es auch mehr als bedenklich, dass von den insgesamt nur elf Seiten Text sechs Seiten ein allgemeines Rasonnement über die Lage türkischer Migranten in Deutschland enthalten.

oder durch teilnehmende Beobachtung. Repräsentativität für die Muslime in Deutschland, oder zumindest für die türkischen Muslime (s.u.), ist im strengen Sinne einer Zufallsauswahl meist nicht gegeben. Auch bei den deutschlandweiten quantitativen Studien mit Interviewern werden häufig Quotierungsverfahren eingesetzt. Als eine gute Annäherung an Repräsentativität erscheint uns die namensbasierte Stichprobenziehung aus elektronischen Telefonverzeichnissen in den Umfragen des Zentrums für Türkeistudien, auch wenn es auch dabei sicher Abstriche zu machen gilt (Verbreitung von Handys, Namensänderungen durch Heirat etc.).

- Wie schon im Angebot für diese Expertise angedeutet, und nicht überraschend angesichts der Zusammensetzung der Migrantenbevölkerung in Deutschland, beziehen sich praktisch fast alle Arbeiten auf türkische Migranten und ihre Nachkommen. Zwar werden in den quantitativen Mehrthemenbefragungen auch andere Nationalitäten mit einbezogen (z. B. griechische und italienische Jugendliche im DJI-Ausländer-survey), die aber zumeist nicht muslimisch geprägt sind, so dass die türkischen Migranten als die Repräsentanten des Islam behandelt werden. Lediglich in zwei der qualitativen Arbeiten finden sich Hinweise auf nicht-türkische Befragte: bei Nökel (2000) wurden auch marokkanische junge Frauen mit einbezogen und bei Tietze (2001) Männer nordafrikanischer Abstammung, dies jedoch offenbar nur für den Untersuchungsteil in Frankreich.

3.2 Prägekraft des Islams für das Alltagsleben und die Identität muslimischer Jugendlicher

Es ist nicht ganz einfach, aus den vorliegenden, zumeist qualitativen Studien ein Bild darüber zu gewinnen, wie der Islam den Alltag und das Selbstverständnis muslimischer Jugendlicher in Deutschland prägt. Die Bandbreite der Forschungsinhalte reicht von der bloßen Frequenzerhebung religiöser Praktiken (Beten, Moscheebesuch etc.) bis hin zu komplexen Typenbildungen, die verschiedene Formen muslimischer Religiosität unterscheiden. Noch dazu konzentrieren sich, wie in Kapitel 3.1 dargestellt, einige Arbeiten nur auf ein Geschlecht, und wenigstens annähernde Repräsentativität ist nur in den seltensten Fällen gegeben. Dennoch soll im Folgenden versucht werden, einige zentrale und abgesichert erscheinende Befunde darzustellen.

Zunächst ist zu konstatieren, dass die Mehrzahl der Migranten muslimischer Abstammung in Deutschland – unabhängig von Alter, Geschlecht und der individuellen religiösen Praxis – ihrer Religion offenbar eine vergleichsweise hohe subjektive Bedeutung zuschreibt. Dies dürfte auch damit zusammenhängen, dass der Islam Sakrales und Profanes nicht trennt und damit schon von seiner Anlage her "alltagswirksamer" und stärker im Bewusstsein der Gläubigen verankert ist als etwa das Christentum (vgl. Sen/Sauer/Halm 2001, 75). So sehen in der von Sackmann et al. (2001) in Bremen durchgeführten Studie zur kollektiven Identität türkischer Migranten 80% der Befragten – generations- und geschlechterübergreifend – die Religion als wichtig oder sehr wichtig für ihr eigenes Leben an. Weidacher (2000) kommt bei einem Vergleich zwischen türkischen, griechischen, italienischen und deutschen Jugendlichen zu dem Ergebnis, dass es vor allem die jungen Türken sind, die der Religion einen hohen Stellenwert in ihrem Leben einräumen: mehr als 60% sehen sie als wichtigen oder sehr wichtigen persönlichen Lebensinhalt an (ebd., 125). Die deutsche Vergleichsgruppe der Studie, besonders in Ostdeutschland, misst der Religion hingegen eine sehr viel geringere Bedeutung zu als Migrantenjugendliche. Übereinstimmend dazu definieren sich in der Shell-Jugendstudie deutsche Jugendliche zu fast doppelt so hohen Anteilen wie türkische und italienische als nicht-religiös (Deutsche Shell 2000, 173). Damit lässt sich als erstes "jugendspezifisches" Ergebnis festhalten, dass Migrantenjugendliche mit muslimischem Hintergrund stärker religiös geprägt sind als ihre deutschen Altersgenossen. Die muslimische Identität ist nach der Darstellung von Kelek (2002, 172) eine Selbstverständlichkeit, die auch von Jugendlichen mit keiner oder einer stark eingeschränkten religiösen Praxis nicht ernsthaft hinterfragt wird. Diese "Selbstverständlichkeit" ist möglicherweise auch der Grund für das Ergebnis von Sackmann et al., dass nur sehr wenige der befragten türkischen Migranten in ihren Selbstdefinitionen Bezug zur Religion nehmen, ganz ähnlich wie es in der EFFNATIS-Befragung der Fall war (vgl. Kapitel 2.4.4). Auch in der Bremer Untersuchung war allerdings eine "religiöse" Antwortmöglichkeit nicht explizit als Beispiel vorgegeben.

Hinsichtlich konkreter religiöser Praktiken werden in den vorliegenden Studien vor allem das Beten und der Besuch von Gottesdiensten und religiösen Veranstaltungen untersucht, in einigen Fällen auch andere Pflichten wie das Fasten, die Almosengabe und die Absicht zur Wallfahrt (z. B. Sauer/Goldberg 2001). Beim Besuch von Gottesdiensten und religiösen Veranstaltungen zeigt sich im Vergleich zwischen Migrantengruppen zunächst noch einmal die

hohe Bedeutung der Religion für die Muslime: sowohl in den Repräsentativuntersuchungen im Auftrag des Bundesarbeitsministeriums, als auch in der Auswertung von SOEP-Daten durch Diehl/Urbahn haben türkische Zuwanderer den höchsten Anteil an regelmäßigen Besuchern religiöser Veranstaltungen. Durchgehend wird bei dieser Praxis der schon bei den EFFNATIS-Datenanalysen behandelte Geschlechterunterschied hervorgehoben: Männer sind häufiger in Moscheen zu finden als Frauen (vgl. z. B. Heitmeyer et al. 1997 und Kecskes 2000), was mit dem spezifischen religiösen Pflichtenkatalog von Männern erklärt werden kann. Ein für unsere Fragestellung noch wichtigerer Unterschied ist jedoch der nach dem Alter der Muslime: je jünger die Befragten in den verschiedenen Studien sind, desto seltener besuchen sie religiöse Veranstaltungen bzw. Moscheen (Diehl/Urbahn 1998, Sauer/Goldberg 2001, Salentin/Wilkening 2002). Dieser Befund zieht sich tendenziell durch alle Studien, in denen Unterschiede zwischen jüngeren und älteren muslimischen Befragten hinsichtlich religiöser Praktiken erhoben wurden, und zwar nicht nur hinsichtlich des Gotteshausbesuchs. Zusammenfassend kann hier der Befund aus der Telefonumfrage des Zentrums für Türkeistudien im Oktober 2001 zitiert werden: "Die hier Geborenen praktizieren alle abgefragten Handlungen (gemeint sind solche religiöser Art) unterdurchschnittlich häufig" (Sauer/Goldberg 2001, 30).

Die Speisevorschriften, das Fasten im Ramadan sowie religiöse Feste scheinen allerdings nach wie vor eine gewisse Bedeutung auch für die jüngeren Muslime zu haben. Die Shell-Jugendstudie stellt fest, dass der erste Ramadantag für 76 % der muslimischen Jugendlichen wichtig ist, ebenso viele nehmen daran teil (Deutsche Shell 2000, 576). Auch Heitmeyer, Müller und Schröder (1997, 117) weisen darauf hin, dass die Mehrheit der Befragten in ihrer Studie nach eigenen Angaben die ganze Fastenzeit oder zumindest einige Tage fastet. Die Gründe für diese nach wie vor hohe Bedeutung werden unterschiedlich bewertet: Alacacioglu (2000) vermutet, dass eine bewusste Ablehnung des Fastens aufgrund der Sichtbarkeit eher sanktioniert wird, als beispielsweise unregelmäßiges Beten. Andererseits schätzten junge Muslime auch den gemeinschaftlichen Charakter des Festes und die Absicht der Selbstbeschränkung und Mäßigung (Klinkhammer 2000). Die Autorin vergleicht in diesem Zusammenhang das Fasten und das Zuckerfest mit dem christlichen Weihnachten, an dem sich auch "weniger engagiert Gläubige" beteiligen würden. Die EFFNATIS-Resultate weisen die gleiche Richtung wie die zitierten Arbeiten: im Kapitel 2.3 hatten wir festgestellt, dass religiöse Feste aus dem Herkunftsland der Eltern für über 60 %

der jungen Muslime sehr wichtig sind und dass über zwei Drittel nach eigenen Angaben die Speisevorschriften beachten (zum Fasten wurde keine Frage gestellt).

Zusammenfassend lässt sich damit kein einheitlicher Trend bei den religiösen Praktiken der zweiten muslimischen Migrantengeneration feststellen: einige wie der Moscheebesuch scheinen an Bedeutung zu verlieren, andere wie die Beteiligung an Festen hingegen nicht, wobei für letzteres auch nicht religiöse Beweggründe denkbar sind. Im Vergleich zur Elterngeneration scheint es jedoch einen einheitlichen Trend zu geben, dass die zweite Generation religiöse Handlungen weniger häufig praktiziert. Dies kann jedoch, wie einleitend dargestellt, mit einer konstant hohen subjektiven Bedeutungszuweisung an die Religion einhergehen, oder anders ausgedrückt: wer nicht regelmäßig oder gar nicht betet, fastet etc., kann den Islam trotzdem als wichtig für das eigene Leben einschätzen und sich als religiös bezeichnen. Salentin und Wilkening sprechen in diesem Sinne von Religion als zunehmend "institutionell ungebundener Einstellung" unter jungen Türken (Salentin/Wilkening 2002, 10).

Diese Einstellung – mit oder ohne Ausübung religiöser Praktiken – wirkt sich natürlich auch in anderen Lebensbereichen aus. Bei der Wahl des Freundeskreises scheint die Religion keine dominante Rolle zu spielen. Zwar gibt Weidacher an, dass junge Türken, die Religion als wichtigen Lebensbereich werten, eher ein auf ihre Bevölkerungsgruppe beschränktes Beziehungsnetz haben und weniger an einer Partnerschaft oder Heirat mit Deutschen interessiert sind (Weidacher 2000, 126), aber das Gros der Autoren konstatiert hier keinen Zusammenhang. Die überwiegende Zahl der muslimischen Befragten gab jeweils an, selbstverständlich auch Kontakte zu deutschen Jugendlichen zu pflegen (z. B. Alacacioglu 2000, 38). Von einem potenziellen Lebenspartner wird allerdings häufig der Übertritt zum Islam (Kelek 2002) bzw. die gleiche Religionszugehörigkeit verlangt. Sackmann et al. vermerken hier, dass dieses Kriterium für die Befragten ihrer Studie weitaus wichtiger ist als die nationale Herkunft. Kecskes (2000) kommt ähnlich wie in der EFFNATIS-Befragung zu dem Resultat, dass junge türkische Frauen eine größere intraethnische Heiratspräferenz (gleiche Nationalität und gleiche Religion des Partners) aufweisen als die türkischen Männer, wobei dies – wir hatten schon in der Datenanalyse darauf hingewiesen – unter anderem mit den geschlechtsspezifischen Heiratsregeln des Islams zusammenhängen dürfte.

Mit der Ausformung von Religiosität zu einer individuellen musli-

mischen Lebenspraxis von Jugendlichen haben sich vor allem qualitative Studien wie die von Klinkhammer, Tietze, Kelek und Nökel beschäftigt, teilweise mit dem Anspruch, "Typen" muslimischer Religiosität aufzustellen. Allgemein betonen die meisten Studien, dass sich der Umgang von türkisch-muslimischen Jugendlichen mit der eigenen Religion durch ein "hohes Maß an Eigeninterpretation" (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997, 119) auszeichnet, dass sie versuchen, subjektivierte Zugänge zum Islam zu finden und ihn mit dem Leben in einer modern-westlichen Gesellschaft zu verbinden (Kelek 2002). Die stärker religiösen jungen Muslime scheinen sich dabei zum Teil bewusst von der Eltern- generation abzusetzen, der ein unreflektierter "Volks glauben" vorgeworfen wird. So gaben z. B. alle sieben der von Klinkhammer (2000) befragten sunnitischen Musliminnen an, dass sie im Vergleich mit ihren Eltern die eigentlichen Träger des Islams seien, denn die Eltern würden den Islam nur praktizieren, aber nicht verstehen. Nökel (2000) berichtet, dass die untersuchten jungen Frauen ihren Eltern nicht nur eine spontane und eklektizistische Religionsausübung vorwerfen, sondern sie darüber hinaus für das schlechte Image des Islam im Westen mit verantwortlich machen. Sie selbst seien hingegen, so Nökel, in ihrem "neo-islamischen Lebensstil" gekennzeichnet durch einen intellektuell-rationalen Umgang mit den islamischen Quellen, d. h. Koran und Hadith würden im Hinblick auf anstehende Probleme der Lebensführung in einem westlichen Land gelesen und die eigene Auslegung sei zentral (ebd., 266). Die religiöse Praxis der Jugendlichen ist damit, wie auch Hocker (2000) in seinen geschlechtsübergreifenden Interviews feststellt, in vielen Fällen rational begründet und teilweise das Resultat langer innerer Auseinandersetzungen, z. B. in der Frage des Kopftuchtragens bei jungen Frauen. Sie können sowohl Eltern haben, die zum Kopftuch zwingen, oder es unreflektiert ablehnen, und müssen sich oft mit dem Vorwurf einer integrationsfeindlichen Haltung durch Mitschüler, Arbeitskollegen etc. auseinander setzen (vgl. hierzu auch Karakasoglu-Aydin 1998).

Hinsichtlich der erwähnten Typenbildungen sollen abschließend beispielhaft die Resultate von Klinkhammer (2000) und Tietze (2001) präsentiert werden.¹⁷ Klinkhammer unterscheidet in Bezug auf die Lebensführung sunnitischer junger Frauen drei verschiedene Typen. Frauen, die eine "traditionalisierende islamische Lebensführung" pflegen, sind meist in die islamische Tradition hineingeboren

¹⁷ Eine weitere Typisierung nach "Atheisten", "Spiritualisten", "Laizisten", "Pragmatikern" und "Idealisten" findet sich in der Arbeit von Karakasoglu (2000) über türkische Lehramts- und Pädagogikstudentinnen.

worden und haben sich weniger bewusst dafür entschieden. Der Islam wirkt hier nicht auf alle Lebensbereiche (pragmatischer Umgang), die bewahrende Haltung im Bezug auf religiöse Traditionen ist auf den Geltungsbereich der Familie beschränkt. Der Islam wird nicht als Opposition oder Protest gegen die Mehrheitsgesellschaft verstanden. Im Gegensatz dazu stehen die Frauen mit "exklusivistischer islamischer Lebensführung", die sich durch eine bewusste Entscheidung für den Islam auszeichnen. Der Alltag wird hier durch die "islamische Brille" wahrgenommen, das gesellschaftliche Leben somit islamisiert. Gegenüber den Eltern grenzen sich die Frauen dieses Typs ab, da sie diese eher dem ersten Typ zuordnen (vgl. den vorhergehenden Abschnitt). Durch ihre Auffassung des Islams verstehen sie sich in Opposition zur christlich-säkularen (deutschen) Gesellschaft. Dies ist durchaus fundamentalistisch zu verstehen, aber eher im Sinne eines reflektierenden Fundamentalismus: Gewalt wird ausgeschlossen, aber die Frauen proklamieren für sich die Definitionsgewalt über die Auslegung der islamischen Vorschriften. Beim dritten Typ, der "universalisierenden islamischen Lebensführung", verstehen sich die Frauen zwar als auch als Musliminnen, suchen aber eher nach einem ethischen und/oder spirituellen Charakter des Islams. Rituelle Gebote wie Beten, Fasten oder die Pilgerfahrt finden bei ihnen kaum Umsetzung. Ihr Selbstverständnis ist eingebettet in einen globalen Kontext, der Islam ist im Alltag nicht (mehr) omnipräsent (Klinkhammer 2000, 283f).

Tietze (2001) unterscheidet anhand von Männern und im Vergleich Deutschland-Frankreich vier Typen muslimischer Religiosität. Bei der "utopischen Religiosität" ist der Glaube eine außersoziale Instanz, eine Utopie, die nicht in die alltägliche Lebenswelt vordringt und keinen Einfluss nimmt. Individuelle Probleme werden im Hoffen auf ein Leben im Jenseits marginalisiert und zurückgedrängt. Als zweiten Typ definiert Tietze die "ideologische Religiosität", bei der der Islam v. a. durch "Erinnerungsgruppen" (z. B. türkische Vereine und Organisationen) subjektive Bedeutung erhält. Er dient als Ideologie, um eine Gemeinschaft der Unterdrückten zu konstituieren und wird somit in soziale und politische Kategorien umgesetzt. Der dritte Typ ist die "ethisierte Religiosität", in der der Islam als ethischer Verhaltenskodex fungiert (vgl. die "universalisierende islamische Lebensführung" bei Klinkhammer). Wesentliche Elemente muslimischer Tradition werden rationalisiert und dienen als Orientierungspunkte im Alltag. Der Glaube wird somit zu einem Ordnungskriterium und ermöglicht so den Zugang zur sozialen (Mit-)Welt. Schließlich bleibt noch die "kulturalisierte Religiosität". Bei Personen mit dieser Ausprägung wird die Religiosität im wesent-

lichen durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur bestimmt, die religiöse Praxis ist nur noch mechanischer Natur (Gebräuche und Gewohnheiten) und wirkt nicht am Aufbau einer Beziehung zur Gesellschaft mit. Nach Tietze sind in Deutschland v. a. die ideologisierte und die kulturalisierte Variante ausgeprägt, in Frankreich hingegen eher die utopische und die ethisierte Religiosität.

3.3 Islamischer Fundamentalismus

Die empirisch basierte Literatur zum Thema islamischer Fundamentalismus unter Migrant*innenjugendlichen in Deutschland ist nicht sehr umfangreich, was mit dem schwierigen Zugang zu entsprechenden Untersuchungspersonen beziehungsweise Organisationen zusammenhängen dürfte. Unterscheiden lassen sich dabei Studien, die fundamentalistische Einstellungen bzw. Denkmuster untersuchen, und solche, die Aussagen zur Bindung an entsprechende Organisationen machen. Im Falle der Arbeit von Heitmeyer, Müller und Schröder (1997) trifft beides zu. Da diese Untersuchung zentral für den gesamten Themenbereich ist, beginnen wir auch mit ihr.

Die Studie wurde im Jahr 1995 an 63 allgemein- und berufsbildenden Schulen in Nordrhein-Westfalen durchgeführt (vgl. Tabelle 13), und zwar mittels einer schriftlichen Befragung von rund 1.200 türkischstämmigen Jugendlichen im Alter von 15–21 Jahren, die zu 78 % in Deutschland geboren wurden. Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses standen damals die Ergebnisse zu "islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen" und zu "religiös motivierter Gewaltbereitschaft", die beide anhand von jeweils vier items gemessen wurden (auf die Fragen zur Anbindung an islamistische Organisationen gehen wir weiter unten ein).¹⁸ Die Ergebnisse hinsichtlich der

¹⁸ Items zur Messung "Islamzentrierter Überlegenheitsansprüche":

"Man sollte sein Leben nach dem Koran ausrichten. Reform und Modernisierung des Glaubens sollte man ablehnen und für eine göttliche Ordnung eintreten."

"Nach dem Ende des Kommunismus geht es auch mit dem Kapitalismus bergab. Die Zukunft gehört dem Islam."

"Auch wenn man hier lebt, sollte man sich nicht zu stark an die westliche Lebensweise anpassen, sondern eher nach den Lehren des Islams richten."

"Jeder Gläubige muss wissen, dass die Religionen anderer Nationen nichtig und falsch sind und ihre Angehörigen Ungläubige sind. Der Islam ist die einzig rechthältige Religion."

Items zur Messung "Religiös fundierter Gewaltbereitschaft":

erstgenannten Dimension sollten erste Anhaltspunkte über "demokratie- und integrationsfeindlicher Orientierungsmuster" (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997, 126) geben, da Überlegenheitsansprüche scharfe Grenzlinien zu anderen Religionen betonen und somit den Boden für Rückzug, Abgrenzung und Selbstethnisierung bereiten. Alle vier der genannten items fanden jeweils die Zustimmung von rund der Hälfte der befragten Jugendlichen, mit nur marginalen Variationen nach Alter und Geschlecht (jüngere und männliche Befragten wiesen leicht erhöhte Werte auf). Stärkere Kovariationen ergaben sich zwischen "Variablen, die Rückschlüsse auf die persönlichen Zukunftschancen der [...] türkischen Jugendlichen zulassen" (ebd., 127f): Es waren zumeist türkische Haupt- und Berufsschüler und solche mit mittleren, v.a. aber mit niedrigen Bildungs- und Berufsaspirationen, die deutlich stärker islamzentrierte Überlegenheitsansprüche äußerten.

Die Zustimmungswerte bei den items zur religiös motivierten Gewaltbereitschaft lagen zwar niedriger (zwischen 23,2 und 35,7%), jedoch wurde ein starker Zusammenhang zur Dimension "islamzentrierte Überlegenheitsansprüche" und zu einer allgemein konservativtraditionellen Sichtweise festgestellt (ebd., 130). Auch die Gewaltbereitschaft wurde eher bei den jüngeren und männlichen Jugendlichen sowie Hauptschülern gefunden. Zwar wird von den Autoren auch die Möglichkeit diskutiert, dass bei der Gewaltbereitschaft nur "legitimationsheischend" auf die Religion zurückgegriffen wird, aber dies wird in der weiteren Argumentation nicht mehr berücksichtigt, da das Ergebnis "im Extremfall" dasselbe sei, nämlich Gewalt gegen Ungläubige (ebd.,131).

Islamische Überlegenheitsansprüche und Gewaltbereitschaft stehen, so die Autoren, in einem komplexen Verhältnis zueinander. Die Überlegenheitsansprüche können befriedend wirken, wenn sie mit einer hohen allgemeinen Lebenszufriedenheit kovariieren, sie können aber auch die Grundlage für religiös motivierte Gewaltbereitschaft sein. Selbst der erste Fall bietet jedoch "keine voll-

"Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, mich mit körperlicher Gewalt gegen Ungläubige durchzusetzen."

"Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, andere zu demütigen"

"Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Durchsetzung des islamischen Glaubens geht."

"Wenn jemand gegen den Islam kämpft, muss man ihn töten."

Antwortvorgaben jeweils: stimme voll zu, stimme zu, stimme nicht zu, stimme gar nicht zu, keine Angabe

ständige Gewähr für die Distanz gegenüber religiös fundierter Gewaltbereitschaft, denn die Lebenszufriedenheit "wird z. T. durch 'Überintegration' in die eigenethnische Gruppe erst hergestellt" (ebd., 132), ein Umstand, der islamischfundamentalistischen Gruppen Zugriffschancen eröffne. Ob eine Akzeptanz religiös fundierter Gewaltbereitschaft entsteht, ist nach Ansicht der Autoren von weiteren Bedingungen abhängig, vor allem von organisatorischen Einbindungen und Mobilisierungsressourcen.

Nicht zuletzt durch die medienwirksame Publizierung der Studie hat sich im Anschluss eine heftige Debatte entwickelt, wie die Ergebnisse zu bewerten seien. Eine Reihe von Sozialwissenschaftlern haben teils schwerwiegende Einwände gegen die These einer um sich greifenden Fundamentalisierung türkischer Jugendlicher erhoben, die wir im Folgenden anhand einiger zentraler Kritikpunkte darstellen.

- Die Stichprobe: Diehl und Urbahn (1998) kritisieren die Befragtenauswahl an "Schulen mit einem ausreichend hohen Anteil türkischer Jugendlicher". Dies lege die Vermutung nahe, dass die Stichprobe zugunsten sozial schwacher Gegenden mit hohen Zuwandereranteilen verzerrt sei (ebd., 27). Zudem sind jüngere Befragte zwischen 15 und 17 Jahren in der Stichprobe mit einem Anteil von fast 75 % deutlich gegenüber den Älteren überrepräsentiert.
- Der Fragebogen: Wiederum Diehl und Urbahn weisen auf die "hohe Suggestivität und Komplexität" der Frageformulierungen hin (ebd.). Eine eingehende Kritik der verwendeten Itemblöcke findet sich in einem Beitrag von Schiffauer (1999), der z. B. anmerkt, dass die items zur Gewaltbereitschaft von vielen Befragten im Zusammenhang mit dem zeitgleichen Genozid in Bosnien und ausländerfeindliche Gewalt in Deutschland verstanden worden seien, was aus den begleitenden nicht-standardisierten Interviews hervorginge. "Weder die Fragenbatterie zu islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen noch die zu religiös fundierter Gewaltbereitschaft scheint mir also das zu messen, was sie zu messen vorgibt. In beiden Fälle werden die eigentlich relevanten Fragen, die nämlich nach der Konsequenz für die Praxis, nicht gestellt. Statt dessen wird mit kühnen, aber völlig unbewiesenen Unterstellungen gearbeitet" (Schiffauer 1999,112).
- Theoriekonforme Deutung der Daten bzw. Vernachlässigung von Daten, die die Fundamentalisierungsthese zu falsifizieren drohen. Schiffauer spricht hier von einer "idée fixe", die die

Autoren verfolgten und zu deren Abstützung empirisch zweifelhafte Kausalzusammenhänge (z. B. zwischen radikaler Rhetorik und tatsächlicher Gewaltbereitschaft) suggeriert werden. In ähnlicher Richtung argumentieren auch Proske/Radtke, Auernheimer und Lang (alle 1999).

- Unzureichende Begriffsklärungen und zweifelhafte Begriffsverwendungen. Hier ist beispielhaft der Aufsatz von Marco Heinz (1999) zu nennen, der sich mit der Verwendung der Kategorie "ethnisch" bei Heitmeyer et al. auseinandersetzt und den Vorwurf einer übermäßigen "Homogenisierung" der türkischen Jugendlichen und ihrer Herkunftsfamilien unter diesem Begriff erhebt.
- Unbelegte Trendaussagen sowie fehlende/ungeeignete Vergleichsdaten. Proske/Radtke (1999) merken an, dass die Verfasser der Bielefelder Studie die Ergebnisse ihrer zeitpunktbezogenen Einstellungsmessungen dazu verwenden, einen Re-Islamisierungstrend zu konstruieren, obwohl gar keine Indikatoren für längerfristige Vergleiche vorliegen (ebd., 51f). Der vorgenommene Vergleich mit älteren Ergebnissen von Befragungen unter deutschen Jugendlichen wird von Auernheimer (1999) dahingehend kritisiert, dass die Befragtengruppen hinsichtlich relevanter demographischer Merkmale nicht übereinstimmen.

Resultierend aus diesen und weiteren Kritikpunkten wird Heitmeyer, Müller und Schröder in letzter Konsequenz Mithilfe bei der Konstruktion des Feindbildes "Islam" bzw. beim Aufbau von Bedrohungsszenarien attestiert, welche die soziale Realität nur stark vereinfacht widerspiegeln. Dies bedeutet nicht, wie auch die Kritiker anmerken, dass es unnötig sei, "über problematische politische und religiöse sowie demokratiefeindliche Haltungen Auseinandersetzungen zu führen" (Lang 1999) oder sie gar zu verharmlosen. Jedoch wird in der Bielefelder Studie, um mit einer Bewertung Schiffauers abzuschließen "die Gefahr des Fundamentalismus beschworen, obwohl sie empirisch nicht nachzuweisen ist" (Schiffauer 1999, 116).

Neben dieser theoretisch-methodischen Kritik an der Heitmeyer-Studie haben sich auch einige nachfolgende empirische Arbeiten der Frage nach der Verbreitung islamisch-fundamentalistischer Einstellungen unter Jugendlichen in Deutschland gewidmet, allerdings oft nur als Teilaspekt eines breiteren Erkenntnisinteresses. So hat Reinhard Hocker, der selbst die Hintergrundinterviews zu der Bielefelder Untersuchung durchgeführt hat, Ergebnisse einer

eigenen Untersuchung publiziert, die den expliziten Anspruch einer kritischen Ergänzung und Erweiterung der Heitmeyer-Studie hatte (Hocker 2000, 102). "Islamzentrierte Überlegenheitsansprüche" haben nur wenige der insgesamt 22 befragten türkischen Jugendlichen geäußert (der Autor quantifiziert dies nicht näher). Gleiches gilt für religiös motivierte Gewaltbereitschaft, die Hocker nur bei einem Befragten feststellt, der sich dabei auf eine fiktive islamische Türkei bezieht. Viele der übrigen männlichen Befragten haben zwar schon Gewalterfahrungen gemacht oder selbst Gewalt ausgeübt, jedoch ohne religiösen Hintergrund (z. B. Auseinandersetzungen mit deutschen Rechtsradikalen oder PKK-Anhängern). In Übereinstimmung damit haben eine Reihe anderer Untersuchungen ergeben, dass die Mehrheit der jeweils Befragten Gewalt als ein Mittel der Durchsetzung politischer oder religiöser Vorstellungen deutlich ablehnt. So zeigen die Daten des DJI-Ausländersurveys, dass jeweils etwa zwei Drittel der jungen Türken, Italiener und Griechen der Aussage zustimmen, dass Religion Privatsache sei und Staat und Religion unabhängig voneinander sein sollten. Ein etwa gleich großer Prozentsatz in allen drei Gruppen ist gegen Gewalt als Mittel der Konfliktbewältigung in demokratischen Gesellschaften, 12,4% der türkischen Jugendlichen sehen dies allerdings nicht als problematisch an und weitere 22,8% sind unentschlossen (Wiedacher 2000, 166 und 176). Tietze (2001), die in ihrer Untersuchung französische und deutsche Muslime miteinander verglich, kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Alle Befragten äußerten sich ablehnend dazu, ihre Ziele und Vorstellungen mit Gewalt durchzusetzen. Vielmehr ginge es darum, durch den subjektivierten Umgang mit dem Glauben und die individuelle Auslegung bestimmter Regeln Zugang zur Mehrheitsgesellschaft zu finden. So äußern einige von ihnen zwar den Wunsch nach einer homogenen (Bezugs-)Gruppe von Gläubigen (ebd., 150), die sich aber nicht durch Überhöhung auszeichnet, sondern vielmehr als eine unter vielen anderen sozialen Gruppen Präsenz im öffentlichen Raum zeigen sollte. Fundamentalistische Gewalt wäre diesem integrativen Vorhaben eher abträglich. Schließlich gaben auch in der Studie von Alacacioglu (2000, 80) so gut wie alle der 30 Befragten an, dass sie sich nicht vorstellen könnten, Gruppierungen anzugehören, die politische oder religiöse Anliegen auch mit Gewalt durchsetzen wollen. Genauso hoch ist die Zustimmung, dass Muslime mit Andersgläubigen friedlich zusammenleben können, und zwei Drittel sehen darüber hinaus Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum im Hinblick auf gemeinsame geschichtliche Wurzeln und bestimmte Glaubensrituale wie Beten und Fasten (ebd., 74f).

Im Bereich der "einstellungsbezogenen" empirischen Arbeiten wollen wir abschließend noch die Studie von Meng (2001) behandeln. Sie beruht im Gegensatz zu allen bisher vorgestellten nicht auf Einzelgesprächen, sondern auf einer Gruppendiskussion mit einer nach eigenem Verständnis "fundamentalistischen" Gruppe junger Musliminnen. Ziel dieses Beitrags ist es damit nicht, Aussagen über die Verbreitung fundamentalistischen Gedankenguts zu machen, sondern die "Struktur islamisch-fundamentalistischer Selbst- und Weltdeutungen" zu verdeutlichen. Merkmale des Denkens der Frauen sind nach Meng unter anderem:

- die Überhöhung des Weltbildes: Eine kritische Auseinandersetzung mit menschenrechtsverletzenden oder terroristischen Aktivitäten im Namen des Islam findet nicht statt. Diese Praktiken und die entsprechenden Akteure stehen qua Definition außerhalb des Islams. Stattdessen wird ein umfassender Wertekonsens der "echten" Muslime konstruiert, den die Frauen gemäß ihrer eigenen Vorstellungen verkörpern.
- die religiöse Ableitung eigener Werte und Normen: Die konkreten Werte und Normen der Frauen entsprächen "im Wesentlichen den Ansprüchen bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften" (Meng 2001, 7), sie sähen diese aber als einzig dem Islam entspringend an und leugneten Sozialisations- und Internalisierungsprozesse. Die Werte seien göttlichen Ursprungs, damit unangreifbar und metahistorisch, deshalb sei auch keine Rechtfertigung der muslimischen Werte gegenüber Nichtgläubigen notwendig.
- Antipathie der Außenwelt als substanzloses Missverständnis: Die Schuld für das ihnen von der Mehrheitsgesellschaft entgegengebrachte Misstrauen führten die Frauen ausschließlich auf Versäumnisse anderer zurück. Die "Nichtgläubigen" seien aufgrund ihrer Unkenntnis für die Kommunikationsstörungen verantwortlich. Jene Personen, die mit der Gruppe bekannt sind, verstünden sie, andere nicht. Wer die Frauen nicht akzeptiert, hätte im Hinblick auf die wahre Lehre des Islams Informationsdefizite oder gar intellektuelle Defizite ("nicht gebildet", "hat das nicht begriffen").

Meng betont jedoch, dass die Frauen trotz ihrer fundamentalistischen Denkweise Gewalt, Unterdrückung oder Zwang ablehnen und politische Ansprüche ausschließlich im Rahmen der grundgesetzlich garantierten Rechte (Religionsfreiheit) stellen. Zudem bewertet er die Einstellungen und beschriebenen Verhaltensweisen

seiner Gesprächspartnerinnen nicht als grundsätzlich problematisch für die gesellschaftliche Integration. Durch die teilweise selbst organisierte Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft, z. B. bei Veranstaltungen in Schulen, würde die islamisch-fundamentalistische Selbstdeutung der Frauen destabilisiert und sie müssten letztlich "die Leugnung der eigenen Vergesellschaftung und damit den Kern des fundamentalistischen Selbstverständnisses" (ebd., 27) aufgeben. Allerdings wäre hier aus unserer Sicht auch eine entgegengesetzte Prognose denkbar, nämlich, dass in solchen Begegnungen mit Nicht-Muslimen und durch die möglicherweise dabei erfahrene Ablehnung das fundamentalistische Selbstverständnis eher noch stabilisiert wird.

Als letztem Aspekt der Literaturanalyse zu islamischem Fundamentalismus wollen wir uns der Frage der Bindung der zweiten Migrantengeneration an entsprechende Organisationen widmen. Inwieweit solche Bindungen existieren, möglicherweise in den letzten Jahren zugenommen haben, und wie sie konkret aussehen (also ob die Jugendlichen vorwiegend "einfache Mitglieder" sind oder zur Führungsspitze gehören), wird nicht einheitlich beurteilt. In Deutschland werden vor allem zwei Organisationen bzw. Moscheevereine im Zusammenhang mit einer gezielten Jugendarbeit genannt, die "Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG)", die auch vom Verfassungsschutz beobachtet wird, und der "Verband der Islamischen Kulturzentren" (VIKZ), hinter dem die in der Türkei verbotene Süleymanci-Bewegung steht (vgl. Kreile 1999).¹⁹ Die IGMG verfügt nach Angaben von Spuler-Stegemann (1998), die sich allerdings auf eine ältere Quelle von 1993 stützt, über eine "außerordentlich gut durchorganisierte und sehr aktive Jugendorganisation" mit angeblich 5000 Mitgliedern; zudem veranstalte die Organisation jährlich einen deutschen "Islamischen Jugendkongress" mit einer Beteiligung von durchschnittlich 10.000 Jugend-

¹⁹ Andere Organisationen, zu denen wir jedoch wenig konkrete Angaben über ihre Attraktivität für Migrantenjugendliche gefunden haben, sind die Nurculuk-Bewegung und die Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V. (ADÜTDF), besser bekannt als "Graue Wölfe". Die als antilaizistisch geltende Nurculuk-Bewegung bzw. die "Islamische Gemeinschaft Jama'at un-Nur" bietet Korankurse an und steht hinter dem "Bund Muslimischer Pfadfinder Deutschlands" (Kreile 1999, 185f). Die ADÜTDF gilt als stark nationalistisch und der türkischen MHP-Partei nahestehend, die Synthese mit dem Islam spielt nach Diehl und Urbahn (1998, 27) "eine zunehmend wichtige Rolle". Nach Angaben in der Heitmeyer-Studie fühlen sich etwa Drittel der befragten Jugendlichen gut oder zumindest teilweise durch die "Grauen Wölfe" vertreten, ein ebenso großer Anteil von Milli Görüs.

lichen (Spuler-Stegemann 1998, 97). Die Autorin verweist darüber hinaus auf das reichhaltige Freizeit- und Unterhaltungsangebot von fundamentalistischen Organisationen, das auf "beachtliche Resonanz" stieße. Kreile (1999) konstatiert in einem Überblicksaufsatz über den politischen Islam in Deutschland, dass islamistische Vereinigungen zunehmend Einfluss bei Jugendlichen türkischer Herkunft, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, gewinnen: Im Gegensatz zu den siebziger und achtziger Jahren seien heute mehrheitlich Jugendliche bzw. junge Intellektuelle Anhänger und Träger der islamischen Organisationen (Kreile 1999, 187). Konkret belegt wird dies allerdings nicht. Der Hinweis auf eine junge intellektuelle "Elite" innerhalb der Moscheeverbände findet sich aber auch an anderer Stelle. So zitieren die Journalisten Eberhard Seidel, Claudia Dantschke und Ali Yildirim in ihrer Veröffentlichung "Politik im Namen Allahs" aus einer Selbstdarstellung des VIKZ, in der es heißt: "Mittlerweile sind in den Gemeinden des VIKZ größtenteils hauptamtliche islamische Gelehrte angestellt, die überwiegend aus der zweiten Generation stammen und in Deutschland eine religiöse Ausbildung absolviert haben. Diese sind in Deutschland aufgewachsen, haben deutsche Schulen besucht, sie beherrschen die deutsche Sprache und können sich besser auf die Bedürfnisse und die neuen Herausforderungen einer Gemeinde einstellen" (Seidel/Dantschke/Yildirim 2000, 81; Hervorhebung nicht im Original).

Es ist also davon auszugehen, dass die zweite Migrantengeneration sowohl unter den "einfachen" Mitgliedern islamistischer Organisationen zu finden ist als auch im Bereich der Führungseliten. Diehl und Urbahn weisen darauf hin, dass zwischen diesen beide Gruppen beträchtliche Unterschiede hinsichtlich der Partizipationsmotivation bestehen dürften: "Für die einfachen Mitglieder haben die Angebote dieser Vereinigungen eine essentielle Funktion bei der Alltagsgestaltung und -bewältigung. Je mehr alternative Quellen dieser Angebote es gibt, desto weniger stark wird der Zulauf zu diesen Gruppen sein [...] Das geringe politische Interesse und die niedrige allgemeine religiöse Partizipation der jugendlichen Migranten sprechen dafür, dass es in erster Linie die Angebote im Bereich Freizeitgestaltung, Alltagsbewältigung und Zugehörigkeitsgefühl sind, die die Attraktivität dieser Gruppierungen ausmachen" (Diehl/Urbahn 1998, 7f). Die jungen "Eliten" dürften hingegen ein gutes Aushängeschild für die Verbände sein, insbesondere wenn es um die Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft geht. So wird in der genannten Publikation von Seidel/Dantschke/Yildirim darauf verwiesen, dass der Dialog des VIKZ mit den christlichen Kirchen in

den Händen "von wenigen, gut geschulten, zumeist in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Funktionären" liegt (ebd., 86). Inwieweit die jungen Erwachsenen tatsächliche Kompetenzen innerhalb der Verbandsstrukturen haben bzw. versuchen, diese zu verändern, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.

Die bisher angeführten Studien lassen den Eindruck einer starken Präsenz von Migrantenjugendlichen in als islamistisch einzustufenden Organisationen entstehen. Hierzu gibt es jedoch auch andere Ergebnisse, und zuerst wollen wir den Blick zurück auf die Analyse des EFFNATIS-Surveys lenken. Dort hatten wir festgestellt, dass nur etwa ein Drittel der befragten Zweitgenerationsmitglieder (egal welcher Religionszugehörigkeit) nach eigenen Angaben in Vereinen organisiert ist, und dass religiös-kulturelle Vereine in der Beliebtheit deutlich hinter den dominierenden allgemeinen Sportvereinen liegen. Letzteres galt innerhalb der Gruppe der Muslime auch unabhängig vom Grad der persönlichen Religiosität. Übereinstimmend dazu kommen Salentin und Wilkening (2002) anhand von eigenen Befragungsdaten aus dem Jahr 2001 zu dem Ergebnis, dass – wie schon im Kapitel 3.2 dargestellt – der Anteil der Moscheebesucher und Sympathisanten für alle türkischen Moscheevereine in den jüngeren Altersgruppen kontinuierlich absinkt, unabhängig von der politisch-religiösen Ausrichtung des Trägervereins. Die zweite Generation besucht nach ihren Ergebnissen zu zwei Dritteln überhaupt keine Moscheen, woraus die Autoren schlussfolgern, dass "die islamischen Verbände Zug um Zug ihre Klientel an die Gruppe der Nichtreligiösen [verlieren], die unter den Jungen bzw. den Enkeln der ersten Migranten inzwischen die Mehrheit einnehmen" (Salentin/Wilkening 2002,8). Das besondere Interesse der Autoren galt jedoch der Milli-Görüs-Anhängerschaft, und hier ist der Alterseinbruch besonders deutlich, sowohl bei den Moscheegängern als auch bei denjenigen, die Sympathie für den Verband äußern: "Die in manchen qualitativen Studien beobachtete erhöhte Attraktivität von Milli Görüs unter jungen Erwachsenen repräsentiert offenbar kein Massenphänomen" (ebd., 7).

In ähnlicher Weise lassen sich die Ergebnisse der Telefonumfrage des Zentrums für Türkeistudien im Jahr 2000 lesen. Zwar stellen Sauer und Goldberg (2001) fest, dass Milli Görüs im Vergleich zu anderen Moscheevereinen vor allem jüngere und auch viele in Deutschland geborene Türken bindet (Sauer/Goldberg 2001, 61). Dies relativiert sich allerdings angesichts der Tatsache, dass nur 11% der überhaupt organisierten Jugendlichen und nur 3% aller Befragten dieser Altersgruppe Milli Görüs angehören. Die Autoren ziehen daraus die Schlussfolgerung, dass von einer massiven Fundamentali-

sierung der zweiten Migrantengeneration nicht gesprochen werden könne. Die Mehrheit der Jüngeren weise vielmehr eine geringere Neigung zur Organisation in religiösen Gemeinschaften auf, "die Minderheit, die konservative Einstellungen vertritt, ist aber eher in doktrinären Moscheevereinen organisiert" (ebd., 66).

Dieser Minderheit gilt wiederum das Augenmerk von Schiffauer (2000), der in seiner Arbeit über den Kölner "Kalifatsstaat" die Fallstudie eines jugendlichen Anhängers der Kaplan-Bewegung präsentiert. Sie gibt Aufschluss darüber, wie durch die Hinwendung zu einer radikalislamistischen Bewegung eine persönliche Krise überwunden wird, die jedoch strukturell mit der Lebenssituation in der Bundesrepublik zusammenhängt. Im geschilderten Fall handelt es sich um einen 17 Jahre alten, in Deutschland geborenen Türken, der sich nach einer solchen Lebenskrise (Pubertät, Umzug der Familie und Verlust des Freundeskreises) bewusst für den Islam und für Kaplan entschieden hat. Zu seinen Eltern hat er ein gespanntes Verhältnis, da die Eltern den Islam nicht wirklich bewusst leben würden, sondern sich auf die Pflege von Traditionen beschränkten (vgl. die Ausführungen im Kapitel 3.2 zur Distanzierung von der Elterngeneration bei religiösen Jugendlichen). Mitgliedern anderer Moscheenverbände, aber auch seinen Eltern gegenüber wähnt sich Seyfullah im "Besitz der Wahrheit", was sich durch Überheblichkeit, bewusste Verletzung der in islamischen Gesellschaften ansonsten sehr hochgehaltenen Höflichkeitsformen, sowie Anprangerung "des Falschen" äußert. Im Bezug auf die deutsche Gesellschaft werden auf der anderen Seite Vorurteile und Fremdzuweisungen kritisiert, ihr gegenüber kommt es dann zu einer demonstrativen Inszenierung "islamischen" Verhaltens (z.B. Anlegen traditioneller Kleidung). Zwischen der wahrgenommenen Nichtakzeptanz durch die Mehrheitsgesellschaft und dem bewussten Eintreten für den Islam gibt es einen Zusammenhang: "Junge Immigranten stehen vor der Notwendigkeit, sich in zwei Lebensbereichen bewegen zu müssen, die sich kritisch bis ablehnend gegenüberstehen. [...] Befindet man sich in der einen 'Wirklichkeit', wird der andere Bereich merkwürdig unwirklich – und umgekehrt. Die Verzweiflung darüber, sich nicht verständlich machen zu können, geht einher mit dem Erlebnis von Macht- und Hilflosigkeit. Die Begegnung mit Kaplan ermöglichte es Seyfullah in dieser Situation, 'Boden unter die Füße' zu bekommen" (ebd., 301f).

3.4 Identifikative Integration von Migranten in Deutschland

Als Abschluss der Literaturanalyse wollen wir ergänzend zum Kapitel 2.7, das die Resultate des EFFNATIS-Surveys hinsichtlich der identifikativen Integration der zweiten Migrantengeneration zusammengefasst hat, einen Überblick über sonstige empirische Forschungsliteratur zu diesem Themenbereich geben. Auch hier, dies sei vorangestellt, befassen sich so gut wie alle Untersuchungen mit türkischen Migranten und ihren Nachfahren. Da die Bedeutung von Religion für die Identität von (jungen) Migranten bereits im Abschnitt 3.2 behandelt wurde, gehen wir auf diesen Aspekt hier nicht noch einmal ein. Vielmehr konzentrieren wir uns auf Arbeiten, die die Bedeutung von territorial-kulturellen Kategorien (Herkunftsland, Deutschland, Wohnort in Deutschland) und von Kollektiven (z. B. die türkische Migrantengemeinschaft in Deutschland) für die Identifikation von Migranten thematisieren. Ebenfalls behandelt werden soll die Frage nach empirischer Evidenz für das Vorhandensein von Marginalitäts- und Heimatlosigkeitsgefühlen bei Migranten. Solche Empfindungen können, wie an anderer Stelle von uns argumentiert, der Hinwendung zu islamistischen Organisationen Vorschub leisten, da sie "Auswege" aus Situationen unklarer Zugehörigkeit anbieten (Heckmann 2002).

Generell ist zu bemerken, dass subjektive Identifikationen bzw. "ethnische Identität" bei Migranten in den Sozialwissenschaften eher in kleineren, qualitativen Studien behandelt werden und weniger (oder nur oberflächlich) in großen Surveys. Die zweite Migrantengeneration hat dabei das besondere Interesse der Forschenden gefunden, und zwar deshalb, weil die Identitätsbildung von Migrantenkindern sich angenommenermaßen unter besonders schwierigen Bedingungen vollzieht. Die These vom so genannten Kulturkonflikt besagt zusammengefasst etwa Folgendes (vgl. Gaitanides 1996): Die Elterngeneration wurde vollständig im Herkunftsland sozialisiert, nimmt nur instrumentelle Anpassungen an die Aufnahmegesellschaft vor und bleibt mehrheitlich "unter sich", weswegen kaum Identitätsprobleme auftreten. Die Kinder der Migranten werden dagegen über Kindergarten, Schule, Ausbildung und den Kontakt mit gleichaltrigen Deutschen viel stärker mit den Deutungs- und Handlungsmustern der Mehrheitsgesellschaft konfrontiert, erfahren aber auch Diskriminierung und Zurückweisungen als "Ausländer". Orientierungs- und Identitätskrisen sind damit quasi vorprogrammiert, zumal die autoritätsbetonte Erziehung in den "Gastarbeiterfamilien" gerade nicht geeignet sei, solche Widersprüche einer Lösung zuzuführen. Damit erscheint die zweite Generation besonders anfällig für marginale Positionen, und tat-

sächlich wurde in einem klassischen theoretischen Beitrag auch genau diese Gruppe als Beispiel für "marginal men" behandelt.²⁰

Die vorhandenen empirischen Untersuchungen an Migrantenkindern und -jugendlichen in der Bundesrepublik heben zu einem Teil – in der Tradition der Kulturkonfliktthese – die konflikthafter Aspekte der Identitätsbildung hervor (Portera 1991, 1995; vgl. auch die oben dargestellte Fallstudie von Schiffauer). Eine immer größere Gruppe von Arbeiten, ganz überwiegend am Beispiel türkischer Jugendlicher, hat jedoch herausgestellt, dass diese Entwicklung nicht zwangsläufig sein muss. Vielmehr seien die Jugendlichen durchaus in der Lage, mit widersprüchlichen kulturellen Systemen sowie Selbst- und Fremdbildern umzugehen und diese in eine "Patchwork-Identität" zu integrieren (Atabay 1994). In diesem Sinne könnten auch die zahlreichen "multiplen" Selbstidentifizierungen im EFFNATIS-Survey interpretiert werden. In der gleichen Linie steht eine aktuelle Arbeit von Badawia (2002), die programmatisch mit "Der Dritte Stuhl" überschrieben ist (in Anlehnung an die häufig gebrauchte Metapher "zwischen den Stühlen sitzen"). Der Autor hat dazu Migrant*innenjugendliche zwischen 19–24 Jahren befragt, die Bildungsinländer und größtenteils Abiturienten oder Studierende sind. "Sie verstehen sich als selbstverständliche Mitglieder der deutschen Gesellschaft und verstehen sich selber demzufolge als deutsch, aber sie betonen bei der Beschreibung ihrer Identität eindeutig noch den 'nicht-deutschen' Anteil (...) Bikulturell sozialisierte Immigrant*innenjugendliche [empfinden] ihre authentisch erfahrbare Bikulturalität trotz aller Schwierigkeiten, Herausforderungen und des Stresscharakters des gesamten Prozesses als 'faszinierend', 'bereichernd' und vor allem als eine gegebene 'Chance'" (Badawia 2002, 44 und 309).

Wie weit solche positiven Verarbeitungsformen einer bikulturellen Sozialisation unter der zweiten Migrantengeneration insgesamt verbreitet sind, oder inwieweit dies nicht gelingt und Orientierungslosigkeit und Identitätszweifel vorherrschen, kann anhand solcher Arbeiten mit meist kleiner Datenbasis natürlich nicht beantwortet werden. In größeren Surveys kommen solche Fragen hingegen praktisch nicht vor, wobei die EFFNATIS-Resultate keine Hinweise auf ausgeprägte Marginalitätsempfindungen in der zweiten Generation geben (siehe Kapitel 2.7). Wir müssen uns daher mit dem Resümee begnügen, dass beide Entwicklungen bei Migrant*innenjugendlichen möglich sind und diejenigen in höheren Bildungs- und

²⁰ Stonequist, E. (1965, ursprünglich 1937): *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York, S. 96f.

Berufspositionen (vgl. die Befragtenauswahl in der Studie von Badawia) wahrscheinlich eher in der Lage sind, eigenständig eine gefestigte Identität zu entwickeln.

Hinsichtlich des Vorhandenseins einer Identifikation mit Deutschland kann hingegen auf Auswertungen eines bundesweit repräsentativen Datensatzes zurückgegriffen werden, nämlich des Sozio-Ökonomischen Panels. Seifert (2000) stellt anhand der Längsschnittskohorten 1984–1989 und 1993–1997 fest, dass sich von den untersuchten Migranten trotz einer zunehmend dauerhaften Aufenthaltsperspektive nur wenige als Deutsche fühlen. Generationsübergreifend bewegt sich der Prozentsatz im fraglichen Zeitraum zwischen 10–17%, wobei sich die türkischen Zuwanderer seit den 80er Jahren dem Durchschnitt angeglichen haben (bei ihnen war die Identifikation noch geringer ausgeprägt). Die Werte nur für die zweite Generation liegen allerdings zu allen erfassten Zeitpunkten über denen für alle Migranten, d. h. die Kinder identifizieren sich stärker mit Deutschland als ihre zugewanderten Eltern. Im Jahr 1997 fühlte sich nach eigenen Angaben bereits knapp ein Drittel der in Deutschland Geborenen mit ausländischem Pass ganz oder mehrheitlich als Deutsche (Seifert 2000, 576). Zum Vergleich die Ergebnisse der ähnlich formulierten EFFNATIS-Frage: hier gaben 11,4% der Migrantenjugendlichen an, sich stark oder sehr stark als Deutsche zu fühlen und 27,7% "mittel".

In einer in Bremen durchgeführten Befragung haben Sackmann et al. (2001) versucht herauszufinden, ob und welche kollektiven Identitätsvorstellungen es unter türkischen Migranten in Deutschland gibt. Sie stellen fest, dass der Bezugspunkt solcher Vorstellungen eindeutig die Migrantencommunity in Deutschland ist (also nicht die Türken in der Türkei). Die Bedeutungen, die für die Einzelnen mit dieser kollektiven Identität verbunden sind, variieren insbesondere nach der Generationenzugehörigkeit. "Unter Migranten der ersten Generation werden Zugehörigkeitskriterien angeführt, die auf Gemeinschaftsorientierung und auf Vorstellungen über das angemessene Verhalten von Gruppenmitgliedern basieren. Dabei spielt die Forderung nach einem loyalen Verhalten (loyal gegenüber dem Türkentum, dem türkischen Staat, oder den Türken) eine gewisse Rolle. In der zweiten Generation wird dagegen überwiegend ein anderes Bild gezeichnet, in dem die Gruppenzugehörigkeit von der Wahl des Mitglieds abhängt. Zur Gruppenzugehörigkeit aus der Perspektive der zweiten Generation gehört die bewusst gewählte Identifikation und/oder die Pflege von Traditionen und Kulturelementen (Sprache; Religion)" (Sackmann et al. 2001, 206; Hervorhebung nicht im Original). Hier wird also – ähnlich

wie es schon beim Thema Religion und Identität einige Autoren getan haben – auf bewusste "Identitätsentscheidungen" der zweiten im Gegensatz zur ersten Migrantengeneration verwiesen. Zudem heben Sackmann et al. hervor, dass der Bezug auf die Migrantengemeinschaft für die meisten Befragten "nicht in grundsätzlichem Konflikt mit einer positiven Orientierung auf ihren Lebensort Deutschland" stehe (ebd., 211).

Hinsichtlich der identifikativen Bindung an das Herkunftsland und eventuellen Rückkehrplänen bestätigt sich in der empirischen Forschungsliteratur das anhand der EFFNATIS-Daten gewonnene Bild: bei der jungen Generation mag eine abstrakt emotionale Bindung und Selbstidentifikation als Angehöriger des Herkunftslandes zwar vorhanden sein, jedoch gibt es kaum eine konkrete Rückkehrabsicht. So stellt die Repräsentativuntersuchung 1995 fest, dass mehr als zwei Drittel der Befragten aller Generationen und Nationalitäten angeben, weiterhin in Deutschland bleiben zu wollen, bei den unter 25-jährigen liegt der Prozentsatz mit 72% am höchsten (Mehrländer/Ascheberg/Ueltzhöffer 1996, 353). Dieses Ergebnis wiederholte sich bei der Befragung 2001: je nach Nationalität hatten 70–80% der Befragten unter 25 Jahren die Absicht, auch in Zukunft in Deutschland zu leben (Venema/Grimm 2002, 79). Die Aussagen der im DJI-Ausländersurvey befragten italienischen, griechischen und türkischen Jugendlichen sind etwas weniger deutlich: Jeweils 60% wollen weiter in Deutschland bleiben, weitere 25% sind unentschlossen und die übrigen ca. 15% äußern die Absicht, ins Herkunftsland der Eltern zurückzukehren. Dabei ist der Anteil der Verbleibsorientierten bei denen, die in Deutschland geboren sind und dauerhaft hier gelebt haben, jedoch doppelt so hoch wie bei den später Zugewanderten (Weidacher 2000, 68f.). Die vorliegenden Quellen weisen zudem darauf hin, dass selbst diejenigen Migranten, die nicht in Deutschland bleiben wollen, diese Ankündigung zumeist nicht mit einer konkreten Rückkehrabsicht verbinden. Seifert interpretierte in diesem Sinne schon frühe Daten des Sozio-ökonomischen Panels dahingehend, dass selbst eine verhältnismäßig starke (geäußerte) Rückkehrorientierung eher als "Notausgang" bzw. als "psychologische Hintertür" anzusehen sei (Seifert 1995, 128).

4. Zitierte Literatur

Alacacioglu, H. (2000):

Deutsche Heimat Islam. Münster.

Atabay, I. (1994):

Ist dies mein Land? Identitätsentwicklung türkischer Migrantenkinder und -jugendlicher in der Bundesrepublik. Pfaffenweiler.

Auernheimer, G. (1999):

"Verlockender Fundamentalismus" – ein problematischer Beitrag zum Diskurs über "ausländische Jugendliche". In: Bukow/Ottersbach (Hg.), S. 119–133.

Badawia, T. (2002):

"Der Dritte Stuhl". Eine Grounded-Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrantenjugendlicher mit kultureller Differenz. Frankfurt/Main und London.

Bielefeldt, H./Heitmeyer, W. (Hg.)(1998):

Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt/Main.

Bukow, W. und Ottersbach, M. (Hg.) (1999):

Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen. Opladen.

Deutsche Shell (Hg.) (2000):

Jugend 2000. 13. Shell-Jugendstudie. Opladen.

Diehl, C./Urbahn, J. (1998):

Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn.

Gaitanides, S. (1996):

Probleme der Identitätsfindung der zweiten Einwanderergeneration. In: iza – Zeitschrift für Migration und soziale Arbeit, 1, S. 32–39.

Heckmann, F. (2002):

Islamische Milieus: Rekrutierungsfeld für islamistische Organisationen? Manuskript für das Symposium "Politischer Extremismus in der Ära der Globalisierung" des Bundesamtes für Verfassungsschutz in Köln, 20.06.02.

Heinz, M. (1999):

Der fundamentale Irrtum im "ethnischen Diskurs" – Wilhelm Heitmeyers unkritischer Umgang mit einem undefinierten Begriff, in: Bukow/Ottersbach (Hg.), S. 159–177.

Heitmeyer, W./Müller, J./Schröder, H. (1997):

Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt/Main.

Heshmati, M. (1996):

Die Auswirkungen des islamischen Fundamentalismus auf die muslimischen Jugendlichen in Berlin. Eine Untersuchung über türkische Jugendliche im Alter zwischen 12 und 20 Jahren. Berlin: Institut für Internationale Politik und Regionalstudien des Fachbereichs Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin.

Hocker, R. (2000):

Erfahrungen und Orientierungen von Jugendlichen aus türkischen Migrantenfamilien. In: Referat für Multikulturelles im Amt für Soziales und Wohnen der Bundesstadt Bonn (Hg.): Migrationsarbeit und Islam als Sozialisationsfaktor, 2. Auflage. Bonn, S. 101–161.

Karakasoglu-Aydin, Y. (1998):

"Kopftuch-Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen. In: Bielefeldt/Heitmeyer (Hg.), S. 450–473.

Karakasoglu-Aydin, Y. (2000):

Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland. Frankfurt/Main.

Kecskes, R. (2000):

Soziale und identifikative Assimilation türkischer Jugendlicher. In: Berliner Journal für Soziologie, 1, S. 61–78.

Kelek, N. (2002):

Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. Münster.

Klinkhammer, G. (2000):

Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg.

Kreile, R. (1999):

Der politische Islam in Deutschland. In: Gegenwartskunde, 2, S. 179–191.

Lang, S. (1999):

Zur Konstruktion des Feindbildes "Islam" in der Bielefelder Studie "Verlockender Fundamentalismus". In: Bukow/Ottersbach (Hg.), S. 134–158.

Lemmen, T./Miehl, M. (2001):

Islamisches Alltagsleben in Deutschland. Bonn.

Mehrländer, U./Ascheberg, C./Ueltzhöffer, J. (1996):

Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 1995. Berlin, Bonn and Mannheim.

Meng, F. (2001):

Fundamentalismus und Integration. Wie strenggläubige muslimische Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration ihren Weg in die Integration gehen. Herausgegeben von der Ausländerbeauftragten des Landes Bremen.

Nökel, S. (2000):

Migration, Islamisierung und Identitätspolitiken: zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland. In: Lukatis, I. u. a. (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen, S. 261–270.

Portera, A. (1991):

Europäische Bürger oder benachteiligte Fremde? Wert- und Identitätskonflikte junger italienischer Migranten in der Bundesrepublik. In: Blätter der Wohlfahrtspflege, 4, S. 95–97.

Portera, A. (1995):

Interkulturelle Identitäten. Faktoren der Identitätsbildung Jugendlicher italienischer Herkunft in Südbaden und Süditalien. Köln, Weimar und Wien.

Proske, M./Radtke, F. (1999):

Islamischer Fundamentalismus und jugendliche Gewaltbereitschaft: über eine pädagogische Parallelaktion. In: Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 1, S. 47–62.

Sackmann, R. u. a. (2001):

Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland. Forschungsbericht. Bremen. (<http://www.institute.uni-bremen.de/~iniis/weiterev.htm>).

Salentin, K./Wilkening, F. (2002):

Die Basis einer islamistischen Bewegung: Wer sind die Milli Görüs-Anhänger in der Bundesrepublik? Arbeitspapier SW 1/2002 des DFG-Projektes "Bedingungen und Folgen ethnischer Koloniebildungen". Bielefeld.

Sauer, M. (2000):

Kulturell-religiöse Einstellungen und sozioökonomische Lage junger türkischer Migranten in Deutschland. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik, 2, S. 51–59.

Sauer, M./Goldberg, A. (2001):

Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Meinungsumfrage von türkischen Migranten zu ihren religiösen Einstellungen, zu Problemen und Erwartungen an die deutsche Gesellschaft, im Auftrag des Bundesministeriums des Innern. Essen.

Schiffauer, W. (2000):

Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt/Main.

Schiffauer, W. (1999):

Beschwörungsrhetorik: Zur Konstruktion des islamischen Fundamentalismus in der Wissenschaft. In: Bukow/Ottersbach (Hg.), S. 101–118.

Seidel, E./Dantschke, C./Yildirim, A. (2000):

Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa. Herausgegeben von Ozan Ceyhun, MdEP. Brüssel.

Seifert, W. (2000):

Ausländer in Deutschland, in: Statistisches Bundesamt (ed.) Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, pp. 569–580, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Seifert, W. (1995):

Die Mobilität der Migranten. Die berufliche, ökonomische und soziale Stellung ausländischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik. Berlin.

Sen, F./Sauer, M./Halm, D. (2001):

Intergeneratives Verhalten und (Selbst-)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern. Gutachten des ZfT für die Unabhängige Kommission "Zuwanderung". Essen.

Spuler-Stegemann, U. (1998):

Muslimen in Deutschland. Freiburg.

Tietze, N. (2001):

Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in Deutschland und Frankreich. Hamburg.

Venema, M./Grimm, C. (2002):

Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 2001, Teil A: Türkisch, ehemalige jugoslawische, italienische sowie griechische Arbeitnehmer und ihre Familienangehörigen in den alten Bundesländern und im ehemaligen West-Berlin. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung. Offenbach und München.

Weidacher, A. (Hg.) (2000):

In Deutschland zu Hause. Politische Einstellungen griechischer, italienischer, türkischer und deutscher junger Erwachsener im Vergleich. Opladen.

Tabellenanhang

Tabellen zum Kapitel 2.3: Religion im Alltagsleben (Unterschiede nach Religionszugehörigkeit)

Tabelle A1: Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen

Mitgliedschaft in rel. Verein/Kirche	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
Ja	14 4,6%	45 18,2%	59 10,7%
Nein	290 95,4%	202 81,8%	521 89,8%
Gesamt	304 100,0%	247 100,0%	551 100,0%

$\chi^2=26,41$; $df=1$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,22$

Tabelle A2: Vermeiden von Speisen aus religiösen Gründen

Vermeide Speisen aus rel. Gründen	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
Ja	205 67,7%	13 5,2%	218 39,4%
Nein	98 32,3%	237 94,8%	335 60,6%
Gesamt	303 100,0%	250 100,0%	553 100,0%

$\chi^2=223,75$; $df=1$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,64$

Tabelle A3: Alkoholkonsum

Ich trinke Alkohol ...	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
öfter	5 1,7%	23 8,2%	28 4,8%
gelegentlich	66 21,9%	95 34,1%	161 27,7%
selten	130 43,0%	119 42,7%	249 42,9%
nie	101 33,4%	42 15,1%	143 24,6%
Gesamt	302 100,0%	279 100,0%	581 100%

$\chi^2=40,78$; $df=3$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,27$

Tabellen zum Kapitel 2.4: Ausgewählte Integrationsindikatoren (Unterschiede nach Religionszugehörigkeit)

Tabelle A4: Erreichter Schulabschluss

Schulabschluss	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
kein Abschluss	15 5,1%	7 2,6%	22 3,9%
Haupt-, Förderschule oder Sonderschule	179 60,9%	134 49,4%	313 55,4%
Mittlere Reife	64 21,8%	92 33,9%	156 27,6%
Abitur oder Hochschulabschluss*	34 11,6%	38 14,0%	72 12,7%
sonstiger Abschluss	2 0,7%	0 0,0%	2 0,4%
Gesamt	294 100,0%	271 100,0%	565 100%

Chi²=15,72; df=4; p=0,003; Cramer's V=0,17

*Aufgrund der Altersstruktur der Stichprobe haben nur insgesamt vier Befragte einen Hochschulabschluss, daher wurde diese Kategorie mit dem Abitur verschmolzen.

Tabelle A5: Bedeutung der deutschen Staatsangehörigkeit – Nützlichkeit

Staatsangehörigkeit v. a. nützliches Papier	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	232 77,1%	186 67,1%	418 72,3%
bin nicht sicher	22 7,3%	33 11,9%	55 9,5%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	47 15,6%	58 20,9%	105 18,2%
Gesamt	301 100,0%	277 100,0%	578 100,0%

Chi²=7,43; df=2; p=0,024; Cramer's V=0,11

Tabelle A6: Wertvorstellungen – Ehescheidung

Scheidung b. ungl. Ehe erlaubt	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	239 79,4%	244 87,8%	483 83,4%
bin nicht sicher	45 15,0%	25 9,0%	70 12,1%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	17 5,6%	9 3,2%	26 4,5%
Gesamt	301 100,0%	278 100,0%	579 100,0%

$\chi^2=7,33$; $df=2$; $p=0,026$; Cramer's $V=0,11$

Tabelle A7: Wertvorstellungen – Homosexualität

Homosexualität ist zu verurteilen	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
Ja	105 36,5%	72 26,7%	177 31,7%
Nein	183 63,5%	198 73,3%	381 68,3%
Gesamt	288 100,0%	270 100,0%	558 100,0%

$\chi^2=6,17$; $df=1$; $p=0,013$; Cramer's $V=0,11$

Tabelle A8: Diskriminierungswahrnehmung bei Suche eines Arbeits-/Ausbildungsplatzes

Wurde benachteiligt	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
Ja	71 23,9%	37 13,4%	108 18,8%
Nein	199 67,0%	211 76,4%	410 71,6%
Nie um Arbeit/ Ausbildung beworben	27 9,1%	28 10,1%	55 9,6%
Gesamt	297 100,0%	276 100,0%	573 100,0%

$\chi^2=10,32$; $df=2$; $p=0,006$; Cramer's $V=0,13$

Tabelle A9: Anders sein als die Deutschen

Bin anders als die Deutschen	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	236 78,7%	187 67,8%	423 73,4%
bin nicht sicher	24 8,0%	28 10,1%	52 9,0%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	40 13,3%	61 22,1%	101 17,5%
Gesamt	300 100,0%	276 100,0%	576 100,0%

Chi²=9,37; df=2; p=0,009; Cramer's V=0,13

Tabelle A10: Unter sich bleiben, um Lebensweise nicht zu verlieren

Müssen unter uns bleiben	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	62 20,8%	35 12,6%	97 16,9%
bin nicht sicher	49 16,4%	27 9,7%	76 13,2%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	187 62,8%	215 77,6%	402 69,9%
Gesamt	298 100,0%	277 100,0%	575 100,0%

Chi²=15,09; df=2; p=0,001; Cramer's V=0,16

Tabelle A11: Nicht zu Deutschen werden

Nicht zu Deutschen werden	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	71 23,8%	29 10,5%	100 17,4%
bin nicht sicher	56 18,8%	44 15,9%	100 17,4%
Stimme nicht zu/ überh. nicht zu	171 57,4%	204 73,6%	375 65,2%
Gesamt	298 100,0%	277 100,0%	575 100,0%

Chi²=21,25; df=2; p=0,00; Cramer's V=0,19

Tabelle A12: Interesse für Politik in Deutschland

Interesse an deutscher Politik	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
sehr	33 10,8%	54 19,4%	87 14,9%
mittelmäßig	169 55,4%	169 60,8%	338 58,0%
gar nicht	103 33,8%	55 19,8%	158 27,1%
Gesamt	305 100,0%	278 100,0%	583 100,0%

$\chi^2=18,44$; $df=2$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,18$

Tabelle A13: Parteienpräferenz in Deutschland

Parteien-sympathie	Muslime	Nicht-Muslime	Gesamt
keine/weiß nicht/ kenne mich nicht aus	100 34,0%	78 28,4%	178 31,3%
SPD/Grüne/PDS	161 54,8%	121 44,0%	282 49,6%
CDU/CSU	26 8,8%	64 23,3%	90 15,8%
Sonstige Parteien, Mehrfach- nennungen	7 2,4%	12 4,3%	19 3,3%
Gesamt	294 100,0%	275 100,0%	569 100,0%

$\chi^2=25,15$; $df=3$; $p=0,00$; Cramer's $V=0,21$

Tabellen zum Kapitel 2.5: Unterschiede nach dem Grad der Religiosität muslimischer Befragter

Tabelle A14: Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen

Mitgliedschaft in rel. Verein/Kirche	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
Ja	12 8,6%	1 0,9%	1 1,9%	14 4,7%
Nein	127 91,4%	108 99,1%	52 98,1%	287 95,3%
Gesamt	139 100,0%	109 100,0%	53 100,0%	301 100,0%

Chi²=9,31; df=2; p=0,01; Cramer's V=0,18

Tabelle A15: Wichtigkeit gleicher Religion bei Freund(-in) oder Partner(-in)

Gleiche Religion des Partners	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
sehr wichtig	59 43,4%	21 19,8%	6 11,8%	86 29,4%
wichtig	30 22,1%	26 24,5%	8 15,7%	64 21,8%
nicht sehr wichtig	27 19,9%	31 29,2%	12 23,5%	70 23,9%
unwichtig	20 14,7%	28 26,4%	25 49,0%	73 24,9%
Gesamt	136 100,0%	106 100,0%	51 100,0%	293 100,0%

Chi²=38,90; df=6; p=0,00; Cramer's V=0,26

Tabelle A16: Alkoholkonsum

Ich trinke Alkohol ...	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
öfter	0 0,0%	4 3,6%	1 1,9%	5 1,7%
gelegentlich	16 11,6%	34 30,9%	16 30,2%	66 21,9%
selten	50 36,2%	53 48,2%	26 49,1%	129 42,9%
nie	72 52,2%	19 17,3%	10 18,9%	101 33,6%
Gesamt	138 100,0%	110 100,0%	53 100,0%	301 100,0%

Chi²=46,28; df=6; p=0,00; Cramer's V=0,28

Tabelle A17: Wertvorstellungen – Rollenverteilung in der Ehe

Traditionelle Rollenverteilung	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	44 31,9%	7 6,5%	3 5,7%	54 18,1%
bin nicht sicher	25 18,1%	14 13,1%	4 7,5%	43 14,4%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	69 50,0%	86 80,4%	46 86,8%	201 67,4%
Gesamt	138 100,0%	107 100,0%	53 100,0%	298 100,0%

Chi²=41,88; df=4; p=0,00; Cramer's V=0,27

Tabelle A18: Wertvorstellungen – Zusammenleben ohne Tauschein

Zusammenleben ohne Tauschein vertretbar	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
Ja	65 47,4%	87 81,3%	45 84,9%	197 66,3%
Nein	72 52,6%	20 18,7%	8 15,1%	100 33,7%
Gesamt	137 100,0%	107 100,0%	53 100,0%	297 100,0%

Chi²=40,82; df=2; p=0,00; Cramer's V=0,37

Tabelle A19: Mitgliedschaft in Vereinen (z. B. Kultur-, Sport-, Heimatvereine)

Bin Vereinsmitglied	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
Ja	60 43,2%	27 24,8%	15 28,3%	102 33,9%
Nein	79 56,8%	82 75,2%	38 71,7%	199 66,1%
Gesamt	139 100,0%	109 100,0%	53 100,0%	301 100,0%

Chi²=10,12; df=2; p=0,006; Cramer's V=0,18

Tabelle A20: Offene Selbstbeschreibung (kategorisierte Antworten)

Selbstbeschreibung	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
Identifikation m. Herkunftsland der Eltern	60 44,1%	33 30,0%	9 17,0%	102 34,1%
Identifikation mit Deutschland	1 0,7%	2 1,8%	4 7,5%	7 2,3%
Europäer	1 0,7%	1 0,9%	5 9,4%	7 2,3%
Weltbürger, Mensch, Kosmopolit	10 7,4%	15 13,6%	9 17,0%	34 11,4%
Multiple Identifikation	38 27,9%	37 33,6%	10 18,9%	85 28,4%
Heimatlose	17 12,5%	10 9,1%	7 13,2%	34 11,4%
Nürnberger, Franke, Bayer	1 0,7%	1 0,9%	5 9,4%	7 2,3%
Sonstiges	8 5,9%	11 10,0%	4 7,5%	23 7,7%
Gesamt	136 100,0%	110 100,0%	53 100,0%	299 100%

Chi²=53,37; df=14; p=0,00; Cramer's V=0,30

Tabelle A21: Zugehörigkeitsgefühl als Angehöriger des Herkunftslandes der Eltern

Zugehörigkeitsgefühl: Herkunftsland	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
sehr stark/ stark	92 67,2%	68 61,8%	17 32,1%	177 59,0%
mittel	29 21,2%	23 20,9%	21 39,6%	73 24,3%
wenig/ sehr wenig	11 8,0%	8 7,3%	10 18,9%	29 9,7%
gar nicht	0 0,0%	0 0,0%	0 0,0%	0 0,0%
mache mir dazu keine Gedanken	5 3,6%	11 10,0%	5 9,4%	21 7,0%
Gesamt	137 100,0%	110 100,0%	53 100,0%	300 100%

Chi²=24,12; df=6; p=0,00; Cramer's V=0,20 (berechnet ohne die Kategorie "gar nicht")

Tabelle A22: Land der Eltern auch Heimat

Land der Eltern auch Heimat	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	112 81,2%	77 70,6%	28 53,8%	217 72,6%
bin nicht sicher	17 12,3%	19 17,4%	13 25,0%	49 16,4%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	9 6,5%	13 11,9%	11 21,2%	33 11,0%
Gesamt	138 100,0%	109 100,0%	52 100,0%	299 100%

Chi²=15,24; df=4; p=0,004; Cramer's V=0,16

Tabelle A23: Interesse für Politik im Herkunftsland der Eltern

Interesse an Politik im Herkunftsland	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
sehr	35 25,4%	18 16,4%	4 7,7%	57 19,0%
mittelmäßig	73 52,9%	59 53,6%	34 65,4%	166 55,3%
gar nicht	30 21,7%	33 30,0%	14 26,9%	77 25,7%
Gesamt	138 100,0%	110 100,0%	52 100,0%	300 100,0%

$\chi^2=9,66$; $df=4$; $p=0,047$; Cramer's $V=0,13$

Tabelle A24: Parteienpräferenz in Deutschland

Parteiensympathie	Stark religiöse Muslime	Mäßig religiöse Muslime	Schwach religiöse Muslime	Gesamt
keine/weiß nicht/ kenne mich nicht aus	35 26,3%	41 38,7%	22 42,3%	98 33,7%
SPD/Grüne/PDS	88 66,2%	47 44,3%	25 48,1%	160 55,0%
CDU/CSU	8 6,0%	13 12,3%	5 9,6%	26 8,9%
Sonstige Parteien, Mehrfach- nennungen	2 1,5%	5 4,7%	0 0,0%	7 2,4%
Gesamt	133 100,0%	106 100,0%	52 100,0%	291 100,0%

$\chi^2=16,40$; $df=6$; $p=0,012$; Cramer's $V=0,17$

Tabellen zum Kapitel 2.6: Geschlechterunterschiede bei muslimischen Befragten

Tabelle A25: Häufigkeit des Gotteshausbesuchs

Gotteshausbesuch	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
regelmäßig	6 4,3%	25 15,0%	31 10,2%
manchmal	59 42,8%	100 59,9%	159 52,1%
nie	73 52,9%	42 25,1%	115 37,7%
Gesamt	138 100,0%	167 100,0%	305 100,0%

Chi²=28,07; df=2; p=0,00; Cramer's V=0,30

Tabelle A26: Mitgliedschaft in religiösen Vereinen oder Kirchen

Mitgliedschaft in rel. Verein/Kirche	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
Ja	2 1,4%	12 7,2%	14 4,6%
Nein	136 95,4%	154 92,8%	290 95,4%
Gesamt	138 100,0%	166 100,0%	304 100,0%

Chi²=5,73; df=1; p=0,02; Cramer's V=0,14

Tabelle A27: Wichtigkeit gleicher Religion bei Partner(-in)

Gleiche Religion des Partners	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
sehr wichtig	43 31,9%	43 26,9%	86 29,2%
wichtig	37 27,4%	27 16,9%	64 21,7%
nicht sehr wichtig	31 23,0%	40 25,0%	71 24,1%
unwichtig	24 17,8%	50 31,3%	74 25,1%
Gesamt	135 100,0%	160 100,0%	295 100,0%

Chi²=9,79; df=3; p=0,02; Cramer's V=0,18

Tabelle A28: Staatsangehörigkeit

Ich habe ...	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
deutsche/ doppelte Staatsang.	28 20,4%	14 8,4%	42 13,9%
keine deutsche Staatsang.	109 79,6%	152 91,6%	261 86,1%
Gesamt	137 100,0%	166 100,0%	303 100,0%

$\chi^2=9,06$; $df=1$; $p=0,003$; Cramer's $V=0,17$

Tabelle A29: Beantragen der deutschen Staatsangehörigkeit

Deutsche Staatsang. beantragen?	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
Habe sie schon beantragt	11 10,5%	7 4,7%	18 7,1%
Ja, auf jeden Fall/ Ja, wahrscheinlich	43 41,0%	83 55,7%	126 49,6%
Ja, wenn ich alte Stag. behalten kann	22 21,0%	26 17,4%	48 18,9%
Nein, wahrs. nicht/auf keinen Fall	9 8,6%	19 12,8%	28 11,0%
Weiß nicht	20 19,0%	14 9,4%	34 13,4%
Gesamt	105 100,0%	149 100,0%	254 100%

$\chi^2=11,27$; $df=4$; $p=0,024$; Cramer's $V=0,21$

Tabelle A30: Wertvorstellungen – Rollenverteilung in der Ehe

Traditionelle Rollenverteilung	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	10 7,4%	45 27,3%	55 18,3%
bin nicht sicher	13 9,6%	30 18,2%	43 14,3%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	112 83,0%	90 54,5%	202 67,3%
Gesamt	135 100,0%	165 100,0%	300 100,0%

Chi²=28,68; df=2; p=0,00; Cramer's V=0,31

Tabelle A31: Wertvorstellungen – Ehescheidung

Scheidung b. ungl. Ehe erlaubt	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
stimme zu/ voll und ganz zu	116 84,7%	123 75,0%	239 79,4%
bin nicht sicher	18 13,1%	27 16,5%	45 15,0%
stimme nicht zu/ überhaupt nicht zu	3 2,2%	14 8,5%	17 5,6%
Gesamt	137 100,0%	164 100,0%	301 100,0%

Chi²=6,76; df=2; p=0,034; Cramer's V=0,15

Tabelle A32: Mitgliedschaft in Vereinen (z. B. Kultur-, Sport-, Heimatvereine)

Bin Vereinsmitglied	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
Ja	16 11,7%	86 51,8%	102 33,7%
Nein	121 88,3%	80 48,2%	201 95,4%
Gesamt	137 100,0%	166 100,0%	303 100,0%

Chi²=54,12; df=1; p=0,00; Cramer's V=0,42

Tabelle A33: Interesse für Politik in Deutschland

Interesse an deutscher Politik	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
sehr	7 5,1%	26 15,6%	33 10,8%
mittelmäßig	74 53,6%	95 56,9%	169 55,4%
gar nicht	57 41,3%	46 27,5%	103 33,8%
Gesamt	138 100,0%	167 100,0%	305 100,0%

Chi²=12,08; df=2; p=0,002; Cramer's V=0,20

Tabelle A34: Interesse für Politik im Herkunftsland der Eltern

Interesse a. Politik im Herkunftsland	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
sehr	16 11,9%	42 25,1%	58 19,2%
mittelmäßig	82 60,7%	85 50,9%	167 55,3%
gar nicht	37 27,4%	40 24,0%	77 25,5%
Gesamt	135 100,0%	167 100,0%	302 100,0%

Chi²=8,53; df=2; p=0,014; Cramer's V=0,17

Tabelle A35: Gewünschter Lebensort im Alter 30

Ich möchte leben in...	Muslimische Frauen	Muslimische Männer	Gesamt
Deutschland	46 33,8%	84 50,9%	130 43,2%
Türkei/Jugoslawien bzw. Nachfolgestaaten	12 8,8%	8 4,8%	20 6,6%
egal/kommt drauf an/keine Ahnung	74 54,4%	62 37,6%	136 45,2%
andere Länder	4 2,9%	11 6,7%	15 5,0%
Gesamt	136 100,0%	165 100,0%	301 100%

Chi²=13,57; df=3; p=0,004; Cramer's V=0,21

Übersicht über die für die Kapitel 3.2 und 3.3 ausgewerteten empirischen Publikationen (alphabetisch nach Autorennamen)

Verfasser/ Titel der Studie	Methode	Wann und wo durch- geführt?	Untersuchter Personenkreis	Thematischer Fokus
Alacacioglu, H. (2000)* Deutsche Heimat Islam	Eigene Befragung halbstan- dardisierte Interviews	1998–1999 in verschie- denen Orten in NRW (u. a. Köln, Dort- mund)	30 männliche türkische Jugendliche zwischen 16 und 21 Jahren, davon 20 Mitglieder einer islamischen Gemeinde	Vergleich von Gemeinde- und Nicht-Gemeinde- mitgliedern hinsichtlich verschiedener Aspekte der Lebenssituation (incl. Religiosität und Verhältnis zu islamischen Gemeinden)
Deutsche Shell (2000) (Hg.)** Jugend 2000. 13. Shell- Jugendstudie	Kombina- tion mehrerer Verfahren, hauptsäch- lich quanti- tativ- standar- disierte Befragung	Quantita- tive Studie: 1999, bundesweit	In der Haupt- stichprobe: 4.546 Jugendliche, deutsche und nicht-deutsche Jugendliche (N=554, Türken und Italiener) zw. 15–24 Jahren	Wert- und Zukunftsorien- tierungen, Politik, Deutschlandbild, Europa u. a.; im Bereich Religion v. a. religiöse Selbstdefinition und Praxis, kirchliche Organisiertheit
Diehl, C./ Urbahn, J. (1998) Die soziale und politische Partizipation von Zuwan- derern in der Bundes- republik Deutschland	Re-Analyse des Sozio- ökonomi- schen Panels (SOEP)	Datener- hebung 1996 (13. SOEP- Welle), bundesweit	"Ausländer- stichprobe" des SOEP + deutsche Vergleichs- gruppe (nur Westdeutsch- land), jeweils Personen ab 16 Jahren	Polit., religiöse und soziale Partizipation von Zuwanderern, jeweils unterschieden nach herkunftsland- bezogener und aufnahmeland- bezogener Partizipation

<p>Heitmeyer, W./Müller, J./Schröder, H. (1997) Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland</p>	<p>Standardisierte schriftliche Befragung</p>	<p>1995 an 63 allgemein- und berufsbildenden Schulklassen in NRW (freiwillige Teilnahme der Jugendlichen)</p>	<p>1.221 türkischstämmige Jugendliche zwischen 15 und 21 Jahren, davon 78 % in Deutschland geboren</p>	<p>Verschiedene Aspekte der Lebenssituation, Bewertung von Aussagen zu Staat, Religion und dem Verhältnis zwischen Glaubensgemeinschaften</p>
<p>Hocker, R. (2000) Erfahrungen und Orientierungen von Jugendlichen aus türkischen Migrantenfamilien</p>	<p>Biographische Interviews</p>	<p>Keine Angabe zum Erhebungszeitraum, wahrs. in Köln in der 2. Hälfte der 90er Jahre durchgeführt (Anknüpfung an Heitmeyer et al.)</p>	<p>22 türkische Jugendliche (7 Frauen, 15 Männer)</p>	<p>Subjektive Bedeutung und Ausdrucksformen von Religion, Einfluss der Familie auf Religiosität, islamzentrierte Überlegenheitsansprüche, Hinwendung zu islamistischen Organisationen</p>
<p>Karakasoglu-Aydin, Y. (1998) "Kopftuch-Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen</p>	<p>Leitfadentiefeninterviews</p>	<p>1996 an Ruhrgebietsuniversitäten</p>	<p>6 kopftuchtragende Studentinnen zwischen 21–25 Jahren, die in Deutschland zur Schule gegangen sind</p>	<p>Bedeutungsebenen des Kopftuchtragens, Diskriminierungserfahrung und Reaktionen darauf, kognitiver Zugang zum Islam in Abgrenzung zu den Eltern</p>

<p>Karakasoglu-Aydin, Y. (2000) Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- u. Pädagogik-Studentinnen in Deutschland</p>	<p>Eigene Befragung, Interviews mit narrativen und standardisierten Elementen</p>	<p>1996–1997 in der Rhein-Ruhr-Region</p>	<p>26 türkische Studentinnen (Pädagogik, Sozialpädagogik, Lehramt)</p>	<p>Reichweite und Intensität muslimischer Religiosität, Typenbildung, Einfluss der Religion auf pädagogische Zielsetzungen</p>
<p>Kecskes, R. (2000) Soziale und identifikative Assimilation türkischer Jugendlicher</p>	<p>Eigene Befragung, standardisierte face-to-face-Interviews</p>	<p>1998 in Köln</p>	<p>614 in Köln lebende türkische Jugendliche zwischen 15–21 Jahren (79 % in Deutschland geboren)</p>	<p>Einfluss von Kontext- und Individualmerkmalen (u. a. Religiosität) auf die soziale und identifikative Assimilation der Befragten</p>
<p>Kelek, N. (2002) Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft</p>	<p>Kombination mehrerer Verfahren, hauptsächlich nicht-standardisierte Interviews</p>	<p>1998 an einer Gesamtschule in Hamburg-Wilhelmsburg</p>	<p>türkisch-sunnitische Jugendliche zwischen 14–17 Jahren, für die Auswertung wurden acht Interviews (4m/4w) berücksichtigt</p>	<p>Verhältnis zu Gott, Lebensentwürfe zwischen Islam und Moderne, Bildung von Glaubenstypen</p>

<p>Klinkhammer, G. (2000) Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der 2. Generation in Deutschland</p>	<p>Qualitative Interviews (Leitfaden und narrative Elemente)</p>	<p>Keine Angaben zu Zeit und Ort der Interviews</p>	<p>19 türkisch-stämmige Frauen zwischen 20–31 Jahren, für die Auswertung wurden nur sieben Interviews berücksichtigt</p>	<p>Formen islamischer Lebensführung, Selbstbilder, Verhältnis zur Religiosität der Eltern</p>
<p>Mehrländer, U./Ascheberg, C./Ueltzhöffer, J. (1996) Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland (Repräsentativuntersuchung 1995)</p>	<p>Standardisierte Befragung durch Interviewer</p>	<p>1995, in den alten Bundesländern und West-Berlin</p>	<p>Insgesamt 4.057 Befragte türkischer, jugoslawischer, italienischer und griechischer Herkunft ab 15 Jahren</p>	<p>Gesamte Lebenssituation, bei Religion: Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften, Besuch von Gottesdiensten oder religiösen Veranstaltungen</p>
<p>Meng, F. (2001) Fundamentalismus und Integration. Wie strenggläubige muslimische Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration ihren Weg in die Integration gehen</p>	<p>Gruppendiskussion</p>	<p>1998, keine Angabe zum Ort (wahrscheinlich Bremen)</p>	<p>Mitglieder einer ihrem Selbstverständnis nach "fundamentalistischen" Frauengruppe, die an einen Milli-Görüs-Bezirksdachverband angeschlossen ist</p>	<p>Muster fundamentalistischen Denkens und Bedeutung dieser Muster bzw. entsprechenden Verhaltens für den Integrationsprozess</p>

Nökel, S. (2000) Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland	Re-Analyse bereits erhobenen Datenmaterials, narrativ-biographische Interviews	Datenerhebung 1994–1996 an der Universität Bielefeld	junge muslimische Frauen vorwiegend türkischer und marokkanischer Abstammung (keine näheren Angaben zu Fallzahl und Alter)	Verhältnis zur Religiosität der Eltern und zu Fremdwahrnehmungen, Entwicklung und Komponenten eines "neo-islamischen Lebensstils"
Sackmann, R. et al. (2001) Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland	Eigene Befragung, Leitfadenterviews und ergänzende standardisierte Befragung	Mai 1999–Mai 2001 in Bremen (Laufzeit des Forschungsprojektes, keine Angaben zum Erhebungszeitraum)	122 türkische Migranten, zum größten Teil Eltern-Kind-Dyaden (also 1. und 2. Generation)	Selbstverortungen der Migranten (incl. Bedeutung von Religion), Dimensionen kollektiver Identität
Salentin, K./Wilkening, F. (2002) Die Basis einer islamistischen Bewegung: Wer sind die Milli Görüs-Anhänger in der BRD?	Postalische Befragung von Migranten aus insgesamt fünf Herkunftsländern	2001, Stichprobe sowohl bundesweit als auch aus dem Melderegister einer westdeutschen Großstadt	808 türkischstämmige Migranten der ersten, zweiten und dritten Generation	Nähe zu religiösen Verbänden, Merkmale von Milli-Görüs-Anhängern (Untergruppe der Befragten)
Sauer, M. (2000) Kulturell-religiöse Einstellungen und sozio-ökonomische Lage junger türkischer Migranten	Telefonische, standardisierte Befragung	1999, bundesweit	2.014 türkischstämmige Migranten ab 18 Jahren	Wertorientierungen insbesondere der jungen Migranten, Zusammenhang mit sozio-ökonomischen Merkmalen

Sauer, M./Goldberg, A. (2001) Der Islam etabliert sich in Deutschland	Telefonische, standardisierte Befragung	2000, bundesweit	2.066 türkischstämmige Migranten ab 18 Jahren	Religiosität, Rückkehrabsicht und Heimatbindung, religiöse Einstellungen u. Praxis, Vereinsbindung, Bedarf an religiösen Einrichtungen, Diskriminierung aufgrund Religionszugehörigkeit
Schiffauer, W. (2000) Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland	Ethnologische Feldstudie über den Kölner „Kalfatsstaat“	Entfällt	Entfällt	Entwicklung der Kaplan-Gemeinde, Porträts von Anhängern
Tietze, N. (2001) Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in Deutschland und Frankreich	Eigene Interviews	1994–1997 in bestimmten Stadtteilen von Argenteuil (nahe Paris), Straßburg und Hamburg, die jeweils als soziale Brennpunkte gelten	Junge muslimische Männer türkischer und nordafrikanischer Herkunft (keine zusammenfassenden Angaben zu Fallzahl, Alter etc.)	Selbstbeschreibung der Befragten, Bildung von Typen muslimischer Religiosität
Venema, M./Grimm, C. (2002) Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland (Repräsentativuntersuchung 2001)	Standardisierte Befragung durch Interviewer	2001, in den alten Bundesländern und West-Berlin	Insgesamt 4.022 Befragte türkischer, jugoslawischer, italienischer und griechischer Herkunft ab 15 Jahren	Gesamte Lebenssituation, bei Religion: Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften, Besuch von Gottesdiensten oder religiösen Veranstaltungen

Weidacher, A. (Hg.) (2000) In Deutschland zu Hause. Politische Einstellungen griechischer, italienischer, türkischer und deutscher Erwachsener im Vergleich	Zwei standardisierte Befragungen (DJI-Ausländersurvey und DJI-Jugend-survey)	1997, nur in West-deutschland (Ausländer-survey) bzw. bundesweit (Jugendsurvey mit deutschen Jugendlichen)	2.504 griechische, italienische und türkische junge Erwachsene zwischen 18–25 Jahren und 3500 altersgleiche ost- und west-deutsche Jugendliche	Soziokulturelle Orientierungen, politische Einstellungen und politische Partizipation, Vertrauen in Institutionen, Rolle von Religion für die Lebensgestaltung, Verhältnis von Kirche und Staat
---	--	--	--	---

*Die Studie von Hasan Alacacioglu wurde vom Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland gefördert, der als von Milli Görüs dominiert gilt (vgl. Sauer/ Goldberg 2001). Die sehr positive Darstellung der befragten Milli-Görüs-Mitglieder (S. 95f) in dieser Arbeit sollte deshalb mit Vorsicht betrachtet werden.

**Zwischenzeitlich ist bereits die 14. Shell-Jugendstudie erschienen, die jedoch keine Differenzierung nach Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund und so gut wie keine religionsbezogenen Fragen enthält.

Katrin Brettfeld und Professor Dr. Peter Wetzels

Junge Muslime in Deutschland:

Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln¹

Die Studie wurde durch das Bundesministerium des Inneren finanziell gefördert.

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Frage, welcher Stellenwert Religion für Jugendliche unterschiedlicher Bekenntnisse hat und ob Zusammenhänge zwischen der Ausprägung religiöser Bindungen einerseits und Gewalteinstellungen sowie aktiver Gewaltdelinquenz andererseits bestehen. Damit wird eine Thematik fokussiert die, obschon Religion und religiöse Überzeugungen einen unmittelbaren Bezug zu normativen Orientierungen, Moral und damit auch zu Fragen der Kriminologie und des Strafrechts aufweisen,² in der deutschen Kriminologie in den letzten 60 Jahren nur sehr randständig behandelt³ und empirisch fast gar nicht untersucht

¹ Die Daten auf denen die Untersuchung basiert, stammen aus repräsentativen Befragungen, die unter Leitung von Prof. Dr. Wetzels am Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen e. V. durchgeführt wurden. Wichtige Ergebnisse des Forschungsvorhabens, aus dem diese Daten stammen, wurden bereits ausführlich öffentlich dargestellt (vgl. z. B. Brettfeld & Wetzels, 2003; Wetzels & Enzmann, 1999; Wetzels et al. 2000; Wilmers et al., 2002). Der hier vorgelegt Beitrag stellt die gekürzte Fassung eines umfangreichen Forschungsberichtes dar, der in voller Länge als Monographie publiziert wurde (Wetzels & Brettfeld, 2003).

² "Dennoch lässt sich nicht übersehen, dass vor und neben dem Recht die Religion die Wertorientierung am verbindlichsten formuliert." (Kaiser 1996, S. 465).

³ So geht beispielsweise Kaiser in seinem großen Lehrbuch der Kriminologie zwar auch auf Religion ein. Er billigt ihr wie o. a. zwar theoretisch einen relativ hohen Stellenwert im Hinblick auf die Formulierung von Wertorientierungen zu. Zugleich konstatiert er aber auch einen Bedeutungsverlust der Religion, die an sozialer Determinationskraft verliere. Insgesamt sind in diesem großen Standardwerk die Ausführungen zur Religion auf knapp zwei von 1104 reinen Textseiten doch recht kurz, und die diesbezügliche Aufarbeitung des Forschungsstandes mehr als kärglich. Nur wenig ausführlicher sind die entsprechenden Ausführungen bei Eisenberg (2000), während das Stichwort Religion in dem Lehrbuch von Göppinger (1997) überhaupt

wurde. Insbesondere bezogen auf den Islam und in Deutschland lebende muslimische Migranten sind die Forschungslücken beträchtlich, und das, obschon ein relevanter Anteil der in Deutschland lebenden jungen Migranten Muslime sind.

Diese Ausblendung eines für den Alltag vieler Menschen wesentlichen Moments mag zwar mit der Säkularisierung in den Sozialwissenschaften und der Einbettung der Kriminologie in die Rationalität der Moderne erklärlich sein (Garland, 1994). "As a result, the issue of religion and peoples's belief has rarely featured as an object of study." (Spalek, 2002, S. 2). In diesem Sinne verweist auch Morrison auf die säkularen Wurzeln der Kriminologie, die durch Abkehr von Transzendentes betreffenden Fragen und die Rationalität der Moderne gekennzeichnet sei: "Criminology claims the status of the rational and scientific attempt to study the phenomenon of crime. It was born with the death of God." (1995, S. 5).⁴

Andererseits ist diese Enthaltensamkeit der Kriminologie zum Thema Religion theoretisch wiederum auch erstaunlich, bedenkt man, dass in prominenten ätiologischen Konzepten, exemplarisch sei hier nur die soziale Kontrolltheorie genannt (vgl. Hirschi, 1969), normative Überzeugungen, wie sie auch durch Religion vermittelt werden, eine wichtige Rolle spielen. Vergleichbares gilt für die Einbindung in soziale Gemeinschaften – eine wichtige Form dessen wären ja gerade religiöse Gemeinden und Gruppen – und darüber vermittelte soziale Kontrollen. Dementsprechend kommt Peterson zu der Einschätzung, es sei angesichts dessen, dass ein Zusammenhang zwischen Säkularisierungsprozessen und Kriminalitätsentwicklung angenommen und auch die Entscheidung für einen ehrenhaften, moralischen Lebenswandel von einer Reihe sozialwissenschaftlicher Theoretiker als genuin religiöse Qualität angesehen wird, "surprising that religion has been commonly neglected in research on crime" (Peterson, 1991, S. 279). Die Kriminologen Johnson, Jang, Larson und Li (2001, p. 38) formulieren ganz ähnlich: "...it is surprising to note the overall lack of research examining the etiological relevance of religion and religiosity in the the study of crime and delinquency. ...This research oversight may be at least partially due to Gottfredson and Hirschi's (1990) observation that the classical tendency to grant religion at least some potential effect on behavior (p.7) has been largely lost among criminologists."

nicht auftaucht, genauso wenig wie bei Albrecht (2002), Bock (2000), Killias (2002), Kunz (2001), Meier (2003) oder Schwind (2003).

⁴ So auch eine entsprechende Anmerkung Gottfredsons und Hirschis (1990, S. 7).

Gerade im Jugendalter können Entwicklungsvorgänge, das Finden von Selbstdefinitionen und Identität, die Suche nach sozialer Anerkennung und Sinn, mit Religion bzw. der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen eng verknüpft sein (vgl. Feige, 2002). Zugleich sind soziale Anerkennung, Identität, Selbstwert und moralisches Bewusstsein auch Aspekte, die in der Kriminologie im Kontext von Kriminalitätserklärungen durchaus thematisiert werden (vgl. Kaiser, 1996; Adler, Mueller & Laufer, 1998). Insofern besteht in kriminologischer Hinsicht theoretisch in mannigfacher Weise Anlass dafür, die religiösen Überzeugungen und religiös begründeten sozialen Vergemeinschaftungen junger Menschen systematisch zu beachten und zum Gegenstand empirischer Analysen zu machen.

Mit Blick auf den Islam ist dies gegenwärtig besonders drängend. Im Gefolge der Ereignisse des 11. September 2001 erhöhte sich die Gefahr einer Dämonisierung, einer pauschalisierenden negativen Bewertung des Islam. Gerade hier stellt sich – auch für Kriminologen – nachdrücklich die Aufgabe, die Frage der Bedeutung von Religion und religiösen Bindungen differenziert zu analysieren. Die Diskussionen um einen "Clash of Civilizations", die Frage, ob wir uns in einem Kulturkrieg zwischen Religionen befinden, steht in der Gefahr, sich auf die individuelle Ebene der Sichtweisen auf Migranten – bzw. noch verallgemeinerter auf die Betrachtung des Fremden und Andersartigen unter uns – auszudehnen. Sobald aber die Debatte um ein gedeihliches Zusammenleben unterschiedlicher Ethnien, Kulturen und das heißt auch Religionen, als Sicherheits- und Bedrohungsdiskurs geführt wird, werden un gute Vorzeichen gesetzt. Irrationalitäten und unreflektierte Emotionen drohen dann eine Debatte zu prägen. Islamisierung, Islamismus, Fundamentalismus sind Stichworte, die geeignet sind, Ängste zu schüren, die allzuleicht mit apokalyptischen Visionen einer Durchbrechung von Religion und Staat verknüpft werden. Was Fundamentalismus ist, dass scheint uns über die Medien alltäglich ins Wohnzimmer transportiert zu werden. Wie denken und fühlen die unter uns lebenden Muslime tatsächlich? Welche Beziehung haben sie zum Aufnahmeland Deutschland? Was bedeutet für sie wie für uns Religionsfreiheit? Antworten auf diese zentralen Fragen gelangen im Regelfall nicht über Massenmedien in die Haushalte. Gilt für die unter uns in Deutschland lebenden Muslime, ein nicht unbeträchtlicher Teil von ihnen deutsche Staatsbürger, die unerschwerlich von vielen gehegte Vermutung, die pauschale These 'je islamischer desto modernisierungsfeindlicher' oder 'desto weniger integriert' und 'desto eher auch gewaltbereit'? Vielfach legen öffentliche Diskurse aber auch die Sensibilitäten von Sicherheitsorganen dies nahe, wenn

auch nicht intentional. Und selbst wenn unter Muslimen Integrationsprobleme oder auch eine erhöhte Tendenz zu Delinquenz und Gewalt existieren sollte, was ist der spezifische Stellenwert von Religion in diesem Zusammenhang, wie viel davon könnte ein Migrationsphänomen sein, das unabhängig von religiöser Orientierung existiert, wo sind Potentiale der Integration und wechselseitigen Toleranz erkennbar, an die Maßnahmen anknüpfen könnten? Diese Fragen sollen – zumindest partiell – aus einer kriminologischen Perspektive im Folgenden aufgegriffen werden.

Entstehungshintergrund und Fragestellungen

Nach den Anschlägen des 11. September 2001 setzte in den Sozialwissenschaften insgesamt, so auch in der Kriminologie, eine intensivierte Auseinandersetzung mit Fragen des Terrorismus sowie der Bedeutung religiös legitimer Gewalt wie auch religiös-kultureller Konflikte ein (vgl. Beste, 2003 m. w. Nachw.; Scheerer, 2002a, 2002b), die sich speziell auch mit dem Islam befasste. Empirische Untersuchungen zur Bedeutung eines radikalen, als traditionalistisch, demokratiedistant bzw. modernisierungsfeindlich etikettierten Islam, der mit dem Begriff des islamischen Fundamentalismus, des Islamismus, des religiösen Extremismus oder des Fanatismus umschrieben wurde, lagen für die BRD jedoch, abgesehen von einer Mitte der 90er Jahre durchgeführten Studie von Heitmeyer und Mitarbeitern (vgl. Heitmeyer et al., 1997) kaum vor. Zwar wurde diese Thematik bezogen auf in Deutschland lebende Muslime in einigen wenigen qualitativen Studien behandelt (vgl. z. B. Hocker, 2000; Meng 2001; Schiffhauer, 1999). Bis heute fehlen jedoch verallgemeinerungsfähig Erkenntnisse dazu, in welchem Maße in Deutschland lebende Zuwanderer verschiedener Nationalitäten, insbesondere jüngere Menschen, sich mit dem Islam identifizieren und welchen Stellenwert die Religion für sie hat. Inwieweit religiöse Bindungen bei muslimischen Jugendlichen mit dem Risiko der Entwicklung von Gewaltbereitschaft und -handeln sowie einer Einbindung in entsprechende gewaltaffine Organisationen verbunden sind, war zwar nicht völlig aus der Forschung ausgeblendet worden. Es kann jedoch theoretisch wie empirisch keinesfalls als geklärt angesehen werden. Neben methodischen Unzulänglichkeiten der Erhebungs- und Messmethoden der vorliegenden Studien⁵ ist kritisch anzumerken, dass

⁵ Vgl. z. B. die Kritik an der Studie von Heitmeyer et al. durch Diehl & Urban, 1998, Schiffhauer, 1999, Proske & Radtke, 1999. Worbs und Heckmann (2003, S. 57, Fn. 16) verweisen weiter auf ein Arbeitspapier von Heshmati aus dem Jahre 1996, das sich zwar explizit dem Phänomen des islamischen Fundamen-

die Forschungsarbeiten sich weitgehend auf die türkische Teilpopulation der Zuwanderer beschränkten, obschon diese nur einen (wenngleich recht großen) Teil der muslimischen Wohnbevölkerung in Deutschland stellt.

Es war eines der Ziele dieser Untersuchung, einen Beitrag zu Schließung dieser Lücke zu leisten. Bei der Analyse der Religiosität Jugendlicher, darunter auch junger Zuwanderer, sowie deren Zusammenhang mit Gewaltbefürwortung und Gewaltdelinquenz erfolgte, anders als in der bisherigen Forschung, keine Beschränkung auf eine nach Religion (etwa muslimische Jugendliche) oder ethnischer Herkunft bzw. Nationalität (etwa türkische Jugendliche) spezifizierte Gruppe. Es wurde vielmehr ein komparativer Ansatz verfolgt mit dem Ziel, die Verbreitung religiöser Orientierung junger Menschen – Migranten sowie Einheimische aller Bekenntnisse – zu beschreiben und die Bedeutung der Religion auf der Individual-ebene in einer kriminologischen Perspektive zu beleuchten. Religionszugehörigkeit und Religiosität sollten zum einen in Beziehung gesetzt werden zur sozialen Lage junger Menschen, um der Frage nachzugehen, inwiefern religiöse Bindungen unter bestimmten sozioökonomischen und familiären Rahmenbedingungen gehäuft anzutreffen sind und inwiefern sich für Muslime spezielle Befunde ermitteln lassen. Auch mögliche Zusammenhänge von Gewaltbereitschaft und Gewalthandeln mit Religion und religiöser Bindung werden empirisch vergleichend untersucht, um die Befunde für Muslime in ihrer relativen Bedeutung einschätzen zu können. Folgende Hauptfragestellungen waren untersuchungsleitend:

- Wie verbreitet ist die (formale) Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften bei Jugendlichen? Wie bedeutsam ist die Religion für die Jugendlichen subjektiv? Wie stark ist die Religionspraxis der jungen Menschen ausgeprägt?
- Unterscheidet sich das Ausmaß religiöser Bindungen⁶ zwischen jugendlichen Zuwanderern islamischen Glaubens,

talismus bezogen auf muslimische türkische Jugendliche in Berlin zuwendet. Die empirische Umsetzung der Fragestellung und die Form der Präsentation der Ergebnisse sei jedoch wissenschaftlich unseriös, zumal die gesamte Darlegung auf nur 11 Seiten nicht nachvollziehbar werden lasse, wie Vorgehensweise und Analysestrategie gestaltet und begründet wurden.

⁶ Religiöse Bindungen werden hier synonym mit dem Begriff Religiosität verwendet und operationalisiert über eine Skala, in die Aussagen zu formaler Religionszugehörigkeit, der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion im Alltag sowie den Ausprägungen der tatsächlichen kollektiven und individuellen Religionspraxis eingehen.

jungen Zuwanderern anderer Religionsgruppen und einheimischen deutschen Jugendlichen?

- Finden sich Zusammenhänge zwischen der Religionszugehörigkeit und der religiösen Bindung (Religiosität) einerseits und Indikatoren sozialer Lage und sprachlich-sozialer Integration andererseits?
- Steht die Intensität religiöser Bindungen Jugendlicher in einem Zusammenhang mit Geschlechtsrollenorientierungen, traditionellen Männlichkeitskonzepten und Vorstellungen von Ehre und Gewaltlegitimationen, die sich in früheren Studien als wichtige Prädiktoren für Gewaltdelinquenz erwiesen haben? Bestehen Zusammenhänge zwischen Religiosität und solchen familiären Sozialisationserfahrungen, die nach vorliegenden Erkenntnissen für Gewaltbereitschaft und Gewalthandeln Jugendlicher relevant sind?
- Gibt es Zusammenhänge zwischen Religionszugehörigkeit und Gewalteinstellungen sowie Gewalthandeln? Ist die Ausprägung der Religiosität innerhalb der verschiedenen Religionsgemeinschaften ein Faktor, der Zusammenhänge mit Gewaltbereitschaft und Gewalthandeln aufweist?

Es handelt sich um eine empirisch-kriminologische Analyse, nicht um eine religionssoziologische Untersuchung oder eine Arbeit im Kontext von Theologie und Islamwissenschaften. Betrachtet werden nicht Sollens- und Glaubenssätze der religiösen Gemeinschaften, wie sie in den jeweiligen zentralen Schriften niedergelegt sind, sondern das Erleben und Verhalten der Mitglieder dieser Gemeinschaften.

Zum Forschungsstand

Die Übersicht über den Forschungsstand erfolgt in drei Schritten. Zunächst wird eine Bilanz der Erkenntnisse zur Relevanz von Religion für junge Menschen unterschiedlicher Bekenntnisse gezogen. Während religionssoziologische Arbeiten zur Bedeutung der Religion im Alltag einheimisch deutscher Jugendlicher bzw. junger Christen recht zahlreich sind (vgl. Feige, 2002; Schwab, 2002), ist die Forschungslage bezüglich anderer Religionsgemeinschaften sowie junger Migranten erheblich dürftiger. Soweit überhaupt Studien vorliegen, beziehen diese sich überwiegend auf türkische Zuwanderer bzw. Jugendliche (z. B. Sauer & Goldberg, 2001; Kecskes, 2000). Zur Bedeutung der Religion im Alltag nicht türkischer Muslime liegen

nur sehr begrenzt Informationen vor (z. B. Tietze, 2001; Venema & Grimm, 2002).

Im zweiten Schritt geht es um spezifisch kriminologische Erkenntnisse mit Blick auf Religion. In der Kriminologie gibt es, wenn auch in bescheidenem Umfang im Vergleich zu anderen Themenstellungen, eine gewisse Tradition der Analyse von Zusammenhängen zwischen Religion, Einbettung in religiöse Gemeinschaften, und Kriminalität (siehe die Überblicke bei Applegate et al., 2000; Baier & Wright, 2001; Burkett, 1993; Cochran, Wood & Arneklev, 1994; Evans, Cullen, Dunaway & Burton, 1995; Johnson et al. 2001; Tittle & Welch, 1983). Neben Arbeiten, die Religion im Kontext der Erklärung delinquenten Verhaltens betrachten, wird auch auf sozialpsychologische Studien eingegangen, die sich mit Einstellungen zu Demokratie, zu Fremden sowie Meinungen zu Strafe und Abweichung unter Bezug auf Religion befassen, insofern also einen Bezug zur Fragestellung des Forschungsvorhabens aufweisen. Schließlich wird in einem dritten Schritt jene Forschung gesichtet, die sich speziell mit dem Islam in kriminologischer Perspektive befasst hat. Auf die wenigen einschlägigen Arbeiten wird dabei etwas ausführlicher einzugehen sein, was aber nicht übersehen lassen sollte, dass diese Thematik nur sehr unzureichend untersucht wurde.

3.1 Verbreitung und Stellenwert von Religion

In der Bundesrepublik sind bekanntermaßen die christlichen Glaubensgemeinschaften – zumindest was die formale Zugehörigkeit anbelangt – enorm verbreitet. So waren im früheren Bundesgebiet nach den Resultaten der Volkszählung von 1987 insgesamt 26,2 Mill. Menschen römisch-katholisch (42,9%), weitere 25,4 Mill. Gehörten der evangelischen Kirche an (41,6%), 32.319 waren jüdischen Glaubens, 1,65 Mill. waren Angehörige des Islam (2,7%) und 1,2 Mill. Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften (2,0%). Für das Jahr 2000 gibt das statistische Bundesamt bezogen auf die BRD insgesamt die Zahl der Angehörigen islamischer Glaubensgemeinschaften nicht mehr an. Es finden sich 26,6 Mill. evangelische, 26,8 Mill. katholische und 88.000 jüdische Bewohner. Diesen Daten sind, sieht man einmal von Erkenntnissen zur Mitgliedschaft in Kirchen und zum Gottesdienstbesuch ab, keine weiteren Erkenntnisse zur Relevanz der Religion im Alltag der Bevölkerung zu entnehmen.

Seitens der unabhängigen Kommission Zuwanderung wird geschätzt, dass die Anzahl der Muslime bei 2,8 bis 3,2 Millionen Menschen in der BRD liegt (Bundesministerium des Inneren, 2001).

Für die islamischen Teile der Wohnbevölkerung wird der Organisationsgrad in religiösen Vereinen nach dem Gutachten der unabhängigen Kommission Zuwanderung auf 12-15% der Muslime geschätzt. Weiter wird angenommen, dass ca. 10% der muslimischen Eltern ihre Kinder in Koranschulen schicken. Exakte Daten liegen dazu freilich nicht vor.

Im Hinblick auf die schulische Situation der jungen Muslime hat die unabhängige Kommission Zuwanderung die Empfehlung vorgelegt, islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache als Unterrichtsfach vorzusehen, um so eine Alternative zu den Koranschulen zu schaffen, deren Wirken offenbar als einer Integration in und der Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft abträglich angesehen werden. In die gleiche Richtung geht die Empfehlung, das dafür benötigte Lehrpersonal in Deutschland auszubilden, wobei ein islamischer Religionsunterricht in Einklang mit Art. 7 Abs. 3 GG so gestaltet werden sollte, dass er zur Identitätsfindung junger Muslime in Deutschland beiträgt. In einigen Bundesländern existiert seit kurzem ein solcher Unterricht. So wird in Niedersachsen seit dem 1. August 2003 in einem Schulversuch an Grundschulen ein deutschsprachiger Religionsunterricht angeboten. Dieser Unterricht soll, so die Auskunft des Niedersächsischen Kultusministeriums "ein Ort gedanklicher Auseinandersetzung mit Glaubensgrundlagen in der heutigen Zeit sein".⁷ Es soll gerade nicht ein Ort sein, "an dem Glaubenspraxis eingeübt wird, wie etwa in Koranschulen".⁸ Auch in Bremen wird seit jüngster Zeit ein entsprechender Unterricht in einer Grundschule als Modellversuch angeboten.⁹ Aus Berlin wurde in jüngster Zeit bekannt, dass dort die Islamische Föderation im Klageweg die Etablierung eines islamischen Unterrichts in einigen Schulen durchgesetzt hat, dessen Gestaltung den jeweiligen Schulleitungen nicht bekannt ist und der von Lehrkräften realisiert wird, die nicht zum eigentlichen Lehrkörper der Schule gehören,¹⁰ was mit Blick auf Transparenz und pädagogische Konzeption wie auch Integration junger Muslime durchaus als problematisch angesehen werden kann.

Bezogen auf christliche Jugendliche werden auf der einen Seite deutliche Anzeichen der Distanzierung von kirchlichen Institutionen und einer durch diese Institutionen normierten Praxis berichtet. Auf der anderen Seite besteht jedoch bei einem substantiellen Teil der jungen Deutschen ein Interesse an religiösen Deutungsangeboten sowie sozialetischen Aspekten der christ-

⁷ Mitteilung des Niedersächsischen Kultusministeriums vom 18.3.2003, cma@izn.niedersachsen.de.

⁸ Weserkurier vom 03.07.2003: "Islamunterricht vor dem Start. Pilotprojekt an Rotenburger Grundschule/Busemann: Beitrag zu Integration."

⁹ Siehe "Die Stimme", Zeitschrift für In- und Ausländerinnen im Lande Bremen, 8-10/03, S. 7. "Start für Islamkunde erstmals an einer Grundschule".

¹⁰ Mitteilungen in Spiegel TV vom 27.9.2003.

lichen Religionen (vgl. Feige, 2002, S. 808). Der Rückgang der Bedeutung institutionalisierter Formen von Religion unter Jugendlichen lässt sich unter anderem anhand der Daten der großen Shell-Jugendstudien nachzeichnen, von denen die 13. Studie im Jahr 2000 dem Thema Religion einen eigenen Schwerpunkt widmete (vgl. Deutsche Shell 2000, S. 157 ff.). Unter deutschen Jugendlichen wurde ein hoher Anteil registriert, die angaben, ohne Konfession zu sein. Während dies im Westen 13% sind, waren es im Osten 80%. Im Hinblick auf die tatsächliche Religionspraxis offenbart die Shell-Studie, im Einklang mit der dritten Studie der EKD in Deutschland, die o. a. Anzeichen von Distanz gegenüber formell institutionalisierten Formen der Religionspraxis. So gaben in der Shell-Studie 16% der westdeutschen Jugendlichen an, in den letzten vier Wochen einen Gottesdienst besucht zu haben; 1991 waren dies noch 21%. Im Jahr 2000 lag diese Rate im Osten bei nur 7%. Auch das regelmäßige Beten hat bei den deutschen Jugendlichen deutlich rückläufige Tendenzen. Im Westen waren es 1999 28%, acht Jahre zuvor hingegen noch 39%. Ähnlich stellt die dritte EKD-Studie fest, dass 35% der 14-17-Jährigen zwar an eine höhere Kraft glauben, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt (Engelhardt et al. 1997).

Erkenntnisse zur subjektiven Bedeutung der Religion im Alltag und der tatsächlichen Religionspraxis der in Deutschland lebenden Migranten liegen nur wenige vor. Die Shell-Studie 2000 stellte dazu fest, dass junge christliche Migranten deutlich häufiger einen Gottesdienst besuchen oder regelmäßig beten als einheimische christliche Jugendliche (Deutsche Shell, 2000, S. 163). Am höchsten fallen die Werte für die islamischen Jugendlichen aus, von denen 35% in den letzten vier Wochen einen Gottesdienst besucht haben und etwa 50% regelmäßig beten. Auch das Lesen religiöser Bücher (Bibel/ Koran) findet sich bei den jungen Migranten generell häufiger, als bei den deutschen Jugendlichen; mit Abstand am häufigsten bei islamischen Jugendlichen. Sackmann und Mitarbeiter (2001) stellten in ihrer Bremer Studie fest, dass ca. 80% der türkischen Migranten ihre Religion als wichtig oder sehr wichtig betrachteten. Weidacher (2000) kommt zu der Feststellung, dass bei einem Vergleich verschiedener Migrantengruppen (türkisch, italienisch, griechisch) mit deutschen Jugendlichen die türkischen Jugendlichen mit Abstand am häufigsten (zu 60%) ihre Religion als wichtig oder sehr wichtig betrachteten. Ähnlich berichten auch Diehl und Urban (1998), dass sich unter Migranten, insbesondere unter türkischen Migranten, die höchsten Anteile regelmäßiger Besucher religiöser Veranstaltungen finden. Dabei besuchen Männer deutlich häufiger solche religiösen Treffen, was auf geschlechtsbezogen unterschied-

liche religiöse Verpflichtungen muslimischer Zuwanderer zurückgeführt werden kann.

Bei muslimischen Zuwanderern zeigen die vorliegenden Studien, dass die jüngeren Muslime deutlich seltener Gotteshäuser besuchen als die älteren. Dies gilt auch für religiöse Praktiken wie beispielsweise das Fasten und das Zuckerfest. Insbesondere die Migranten der zweiten Generation praktizierten religiöse Handlungen in deutlich verringertem Maße (vgl. Sauer & Goldberg, 2001, S. 30). In neueren qualitativen Studien wurde weiter festgestellt, dass speziell die stark religiösen jungen Muslime einen eigenen Zugang zum Islam suchen, der sich teilweise bewusst von einem naiven Glauben der Eltern abhebt (vgl. Klinkhammer, 2000; Kelek, 2002; Nökel, 2000). So berichtet Hocker (2000) über innere Auseinandersetzungen der jungen Muslime und eine reflektierte, bewusste Hinwendung zum Islam, die nach Nökel (2000) auch als "neo-islamisch" mit Blick auf einen rationalen Umgang mit religiösen Quellen und die Erfordernisse einer modernen Lebensweise in der westlichen Welt bezeichnet werden können. Inwieweit diese Befunde qualitativer Studien mit recht kleinen Stichproben indessen verallgemeinerungsfähig sind, ist unbekannt. Worbs und Heckmann (2003) stellten in ihrer Untersuchung junger Migranten der zweiten Generation und einer einheimischen Vergleichsgruppe in Nürnberg fest, dass im Vergleich zu nicht muslimischen Migranten der zweiten Generation, die jungen Muslime seltener regelmäßig ein Gotteshaus besuchen, dass bei ihnen aber andererseits mit etwa zwei Drittel die religiösen Feste des Herkunftslandes der Eltern eine höhere Bedeutung haben und sie zugleich auch stärkeren Wert darauf legen, einen Partner/eine Partnerin mit demselben religiösen Bekenntnis zu finden (Worbs & Heckmann, 2003, S. 17 ff.). Andererseits war die Quote der jungen Befragten, die als Muslime in religiös-kulturellen Vereinen Mitglied waren, mit 4,6% doch relativ gering. Eine Einteilung nach dem Grad der Religiosität führte zu der Feststellung, dass etwa 46% der befragten Muslime als stark religiös und weiter 36,4% als mäßig religiös einzustufen waren.

In der Shell-Studie zeigte sich, dass die islamischen Jugendlichen am wenigsten optimistisch in die Zukunft blickten und eine problematische, eher gegenwartsbezogene Zeitorientierung aufwiesen, während bei den christlichen Jugendlichen sowohl die soziale Lage besser als auch die Zukunftsorientierungen längerfristiger waren (Deutsche Shell 2000, S. 159). Religiös geprägte muslimische Jugendliche erwiesen sich auf der einen Seite zwar als stärker leistungsorientiert, waren auf der anderen Seite aber eher an kurzfristigem

Nutzen denn an langfristigen Perspektiven interessiert. Auch im Bereich Anomie fanden sich für die muslimischen Jugendlichen die höchsten Ausprägungen.

In der o. a. EFFNATIS-Studie von Worbs und Heckmann konnte hingegen kein Zusammenhang zwischen dem Grad der Religiosität muslimischer Jugendlicher und ihren Sprachkompetenzen und kaum ein Zusammenhang mit formalen Bildungsabschlüssen nachgewiesen werden. Festzustellen war aber, dass stark muslimisch geprägte Jugendliche deutlich traditionellere Geschlechtsrollenvorstellungen aufwiesen. Weiter fanden sich für die hoch religiösen muslimischen Jugendlichen und Heranwachsenden deutlich stärkere Tendenzen einer ethnischen Selbstsegregation im Sinne des Bedürfnisses, unter sich zu bleiben. Weiter identifizierten sich die stark religiösen Muslime zu 80% mit dem Herkunftsland der Eltern als Heimatland. Bei den schwach religiösen Muslimen war dies nur bei etwa der Hälfte der Fall (Worbs & Heckmann, 2003, S. 45).

Die Shell-Studie verweist weiter darauf, dass die islamische Religionsgemeinschaft nach ihren Daten ein eigenes Milieu mit spezifischen Merkmalen bilde. Es sei aber nicht klar, inwiefern die milieubildende Kraft auf den Islam als Glaubensgemeinschaft oder aber darauf zurückzuführen sei, dass die spezielle Lebenslage, insbesondere die Segregation und Selbstsegregation der islamischen Migranten hier Wirkungen entfalten, das Milieu also eher ein spezifisches Migrantenmilieu ist (Deutsche Shell 2000, S. 161).

Schon dies verweist darauf, dass Religion besonders für islamische Jugendliche auch ein Moment der Bewältigung von Ausgrenzungserfahrungen darstellen kann, in der Form eines Ausweichens auf traditionelle Rollen und einfache Erklärungsmuster in einer komplexer und riskanter werdenden sozialen Welt. Es kann auch ein Moment der Sicherung von Zugehörigkeitsgefühlen und Anerkennung im Rahmen eines Rückzuges von der Aufnahmegesellschaft sein. In der Tat lässt sich feststellen, dass Muslime in der EFFNATIS-Studie zu 23,9% wahrnehmen, bei der Suche nach einem Arbeits- oder Ausbildungsplatz benachteiligt worden zu sein (Worbs & Heckmann, 2003, Tabelle A8), was deutlich höher liegt als die Quote für nicht muslimische Migranten (13,4%). Im Hinblick auf die Hintergründe derartiger Erfahrungen von Diskriminierung wurden dabei interessanterweise auch religiöse Momente angeführt. In anderen Bereichen von Diskriminierungserfahrungen unterscheiden sich die entsprechenden Quoten für muslimische und nicht muslimische Migranten zwar nicht. Angesichts des zentralen Stellenwertes der Statuspassage in den Beruf ist aber gerade diese Erfahrung für junge

Migranten der zweiten Generation vermutlich besonders bedeutsam.

Insgesamt kann in Deutschland vor dem Hintergrund von Migrationsprozessen von einer gesteigerten Vielfalt der Religionen gesprochen werden. Wie die Shell-Studie 2000 feststellte, kam es im Zuge von Migrationsprozessen zu strukturellen Veränderungen der Population, die durch den erhöhten Anteil muslimischer Jugendlicher in der Bevölkerung zu einer Bedeutungsaufladung des Religiösen geführt haben. Mit der Wiedervereinigung kam es auf der anderen Seite dazu, dass die deutsche Wohnbevölkerung um eine Teilgruppe anwuchs, die überwiegend, vor allem in der jüngeren Generation, keine religiöse Erziehung erhalten hat. Diesbezüglich lautet das Resümee der 13. Jugendstudie der Deutschen Shell: "Durch die Anwesenheit muslimischer Jugendlicher ist im jugendlichen Alltag gerade in dem Moment eine neue "Konfessionsgrenze" wirksam geworden, als die alten konfessionellen Konturen weithin abgeschliffen waren" (Deutsche Shell 2000, S. 180).

Im Jahr 2002 stellt die 14. Jugendstudie der Deutschen Shell, die sich allerdings nicht im Schwerpunkt mit Fragen der Religiosität befasste, fest, dass es im Bereich der Religiosität die größten Polarisierungen unter den Jugendlichen gebe. Während 48% den Glauben als unwichtig bezeichnen, halten 38% ihn für wichtig. Diese Polarisierung gehe darauf zurück, dass eine erhöhte Wichtigkeit der Religion bei einem Teil der Jugendlichen im Westen, vornehmlich den dort vermehrt lebenden Migranten, erkennbar sei, während im Osten ein besonders niedriger Stellenwert der Religion konstatiert werden könne. Speziell bezogen auf die islamischen Jugendlichen deuten die vorliegenden Studien darauf hin, dass für sie Religion eine besonders hohe Bedeutung hat, wobei allerdings auch bei ihnen nicht zu verkennen ist, dass eine Diskrepanz zwischen den Generationen zu bestehen scheint: Für die muslimischen Jugendlichen scheint Religion – trotz ihres hohen Stellenwertes im Vergleich zu den einheimischen deutschen Jugendlichen – im Vergleich zur älteren Generation hier lebender Muslime rückläufig zu sein.

3.2 Religion, Autoritarismus, Kriminalität und Gewalt

Innerhalb der Sozialwissenschaften spielte Religion für die Erklärung von Erlebensweisen, Bewertungsprozessen sowie das Verhalten von Individuen theoretisch zwar schon lange eine nicht unwesentliche Rolle. Insbesondere die Analyse der Beziehungen zwischen Religion und Gewalt – hier sowohl die von Staaten und

größeren sozialen Gebilden ausgehenden Formen symbolischer, sozialer wie auch physischer Gewalt als auch individuelles Gewalt-handeln der Mitglieder religiöser Gemeinschaften – finden sich als Theorie-debatte schon in den klassischen Arbeiten von Durkheim, Freud, Weber sowie Marx (vgl. Pahl, 2002).

Auch in der Kriminologie hat es schon früh eine Auseinandersetzung um die Frage gegeben, inwieweit religiöse Überzeugungen und religiöse Gemeinschaften ein wesentliches Element der Entwicklung und der Beständigkeit wie auch der Veränderungen der normativen Struktur von Gesellschaften sind (vgl. Durkheim, 1897; Bongers, 1916; Ellis, 1910; Lombroso, 1911; s. a. Hinweise bei Benda, 1995). Gleichwohl findet sich seit dem Ende des zweiten Weltkrieges innerhalb der Sozialwissenschaften zumindest in empirischer Hinsicht eine bemerkenswerte Enthaltensamkeit, eine "blindness of the social sciences to tradition" (Shils, 1981, S. 14), die von Pahl (2002) auf die von Säkularisierung und Trennung von Kirche und Staat ausgehenden Einflüsse auf sozialwissenschaftliche Paradigmen zurückgeführt wird.

Zwar liegen umfangreiche Arbeiten zur Analyse aktueller ethnisch-religiös getönter, mit massiver Gewalt verbundener Konflikte in verschiedenen Regionen der Welt vor (Irland, Indien, Balkan), so beispielsweise zu Krieg und Völkermord im Namen von Religionen (vgl. Juergensmeyer, 2000). Untersuchungen jedoch, die sich innerhalb ziviler Gesellschaften – außerhalb des Kontextes von Krieg und Bürgerkrieg – mit der Bedeutung von Religion für Inklusion und Exklusion von Individuen und damit verbundenen Normabweichungen befassen, sind vergleichsweise selten, insbesondere, sofern es sich um von Individuen ausgehende Gewalt handelt.

3.2.1 Rassismus, Autoritarismus und Religiosität

In der Einstellungsforschung wurde schon früh von Allport (1954) das Paradox thematisiert, dass Religiosität mit Vorurteilen und Rassismus in Zusammenhang zu stehen scheint, während gleichzeitig die Inhalte der (christlichen) Religion doch zu einem höheren Maß an Toleranz Fremd- oder Andersartigen gegenüber beitragen sollten. Allport und Ross (1967) unterschieden zur Differenzierung verschiedener Wirkungen von Religiosität theoretisch intrinsische von extrinsischen religiösen Orientierungen. Während extrinsische religiöse Orientierungen, bei denen Religiosität von persönlichen oder sozialen Nutzenerwägungen geleitet ist, einen leichten positiven Zusammenhang mit Rassismus aufweisen, findet sich für intrinsische religiöse Orientierungen, die sich dadurch kennzeich-

nen, dass Religion ein aus innerer Überzeugung entspringendes und zentrales Prinzip der Organisation des eigenen Lebens ist, ohne dass damit unmittelbare Nutzenkalküle verbunden wären, kein solcher Zusammenhang (vgl. Fulton, Gorsuch & Maynard, 1999).

In jüngerer Zeit wurde in diesem Forschungskontext auch religiöser Fundamentalismus analysiert. Fundamentalismus wurde dabei aufgefasst als ein militanter Glaubensstil, der gekennzeichnet ist durch die Überzeugung, im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein, in Abgrenzung und Gegensatz zu anderen Religionen oder Glaubenssystemen; Fundamentalismus ist eine Haltung, die von der Auffassung getragen ist, eine besondere, gerade diese Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion exklusiv kennzeichnende Beziehung zu Gott zu besitzen, über die andere, welche nicht dieser Religion angehören, so nicht verfügen (vgl. Altemeyer & Hunsberger, 1992).

Empirische Untersuchungen zeigen, dass ein Zusammenhang zwischen der Ausprägung von religiösem Fundamentalismus und rassistischen Vorurteilen wie auch Vorurteilen gegenüber Homosexuellen besteht (vgl. Wylie & Forest, 1992; Hunsberger, 1995). Dieser Zusammenhang scheint maßgeblich darauf rückführbar zu sein, dass eine hohe Korrelation zwischen religiösem Fundamentalismus sowie Autoritarismus und Rechtsextremismus besteht. Wird multivariat die Ausprägung von Autoritarismus statistisch kontrolliert, dann erweist sich, dass die Beziehung zwischen religiösem Fundamentalismus und Rassismus invers wird, während der Zusammenhang mit Vorurteilen gegenüber Homosexualität bestehen bleibt (vgl. Laythe, Finkel, Bringle & Kirkpatrick, 2002).

Theoretisch wurde dies als Hinweis darauf interpretiert, dass religiöser Fundamentalismus zwei Elemente enthält: Zum einen das, was mit Autoritarismus und Rechtsextremismus umschrieben werden kann, nämlich Überlegenheitsansprüche sowie eine Abwertung anderer Menschen. Auf der anderen Seite kann Fundamentalismus auch mit einer Rückbesinnung auf die Wurzeln der religiösen Überzeugungen einher gehen, die Akzentuierung der reinen Lehre, das Bestreben, andere auch davon zu überzeugen sowie die Suche nach einem gottesfürchtigen Lebenswandel, der das Heil auch im Jenseits zu sichern vermag. Im Christentum wäre dies u. a. der Bezug auf das neue Testament und die Betonung von Nächstenliebe und Vergebung, unabhängig von Nation, Rasse und Geschlecht. Während Fundamentalismus die Art und Weise, in der Überzeugungen nach außen getragen werden, betrifft, ist mit Orthodoxie insoweit eher eine inhaltliche Bestimmung verbunden.

Empirisch zeigte sich damit übereinstimmend, dass bei gleichzeitiger Berücksichtigung von Fundamentalismus, Autoritarismus und Orthodoxie, der Autoritarismus positiv mit Rassismus korreliert ist, Fundamentalismus dazu multivariat keine Beziehung mehr aufweist und Orthodoxie in einer negativen Beziehung zu rassistischen Vorurteilen steht (vgl. Laythe, Finkel, Bringle & Kirkpatrick, 2002). Vor diesem Hintergrund wäre eine mehrdimensionale Erfassung von Religiosität empfehlenswert, welche die Aspekte Zugehörigkeit, spezifische Inhalte der Überzeugungen, Intensität der Überzeugungen, tatsächliche Religionspraxis und Einbindung in religiöse Gemeinschaften sowie die Art und Weise, wie diese Überzeugungen – auch in Interaktion mit Andersdenkenden – nach außen getragen werden, differenziert.

In der Kriminologie wurden Studien zur Analyse der Schweregrad-einschätzungen krimineller Delikte durchgeführt. Neben kulturvergleichenden Untersuchungen, die an Nationalität beziehungsweise Migrantenstatus anknüpften (aus jüngster Zeit für die BRD vgl. Braun, 2002) sind vor allem jene Arbeiten relevant, die Zusammenhänge mit religiösen Überzeugungen thematisierten (z. B. Evans & Scott, 1984; Curry, 1996). Evans und Scott (1984) sowie Al Thakeb und Scott (1981) analysierten hier bereits in den 80er Jahren das Phänomen des religiösen Fundamentalismus. Sie fanden bei einem Vergleich von Befragten in den USA und Kuwait, dass religiöser Fundamentalismus, der als solcher sowohl im Christentum als auch im Islam existiert, in beiden Kulturkreisen mit einer deutlich höheren Einschätzung von Schweregrad und Strafwürdigkeit jener Delikte einherging, die als "moral offenses" gekennzeichnet werden können. Islamischer Fundamentalismus war der beste Prädiktor für Schweregradeinschätzungen innerhalb der kuwaitischen Stichprobe. Seine Effekte dort waren noch stärker als die ebenfalls hoch signifikanten Effekte für christlichen Fundamentalismus¹¹ (vgl. Evans & Scott, 1984, S. 56, Fn. 11).

3.2.2 Religion, Kriminalität und delinquentes Verhalten

In der Kriminologie finden sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Religion in einer kriminologischen Perspektive befasst haben, insbesondere im Anschluss an Dürkheim unter anomietheoretischen Vorzeichen. Aktuellere Arbeiten der letzten 30 Jahre waren demgegenüber eher kontroll-

¹¹ Fundamentalismus wurde hier gemessen über den Index für christliche Orthodoxy von Glock und Stark (1966).

und lerntheoretisch ausgerichtet (vgl. Baier & Wright, 2001). Theoretische Analysen, die auch explizit an die Inhalte religiöser Überzeugungen anknüpfen und dies auch empirisch in den verwendeten Messmodellen umsetzen, findet man erst in den letzten Jahren (vgl. Benda, 1995, 2002; Jang & Johnson, 2003). Anschließend an die klassische Studie von Hirschi und Stark mit dem recht prosaischen Titel "Hellfire and Delinquency" (1969) wurde eine zwar – angesichts des Umfangs beispielsweise von Studien zur Bedeutung von Selbstkontrolle oder Peer-Gruppen Einflüssen – begrenzte, doch mittlerweile nicht mehr zu vernachlässigende Zahl von Studien zu diesem Thema realisiert.

In einer der wenigen deutschen Studien, die den Zusammenhang von Religiosität und Delinquenz Jugendlicher fokussierten, befasste sich Koervers (1988) mit Formen der Religiosität delinquenter Jugendlicher. Ziel war es, Ansatzpunkte einer religionspädagogischen Erziehung zu finden, die insbesondere die Gruppe der delinquenten Jugendlichen erreicht. Mittels einer Kombination aus Befragung und halbstandardisierten Interviews wurde eine Zufallsstichprobe der in der JVA Heinsberg inhaftierten männlichen Jugendlichen und Heranwachsenden untersucht. Angehörige nicht-christlicher Glaubensrichtungen bzw. Personen, die einem im allgemeinen nicht christlich geprägten Kulturraum entstammten, wurden von vornherein aus der Analyse ausgeschlossen. Letztlich wurden 52 Personen untersucht und deren Sozialisations- und Religionserfahrungen deskriptiv dargestellt. Koervers stellt dabei unter anderem ein erhebliches Defizit religiöser Erziehung, religiöser Grunderfahrungen und religiösen Glaubens bei den inhaftierten Jugendlichen fest. Allerdings ist die Aussagekraft dieser Studie in doppelter Hinsicht begrenzt. Zum einen beschränkt sie sich, wie die Mehrzahl der US-Studien im Übrigen auch, auf Angehörige christlicher Glaubensrichtungen. Ferner erstreckt sie sich nur auf rechtskräftig verurteilte Personen. Aussagen zu einem möglichen Zusammenhang von Religiosität und delinquentem Verhalten sind auf Basis dieser Untersuchung kaum möglich, da eine Kontrollgruppe nichtdelinquenter Jugendlicher fehlt.

Die meisten Arbeiten in diesem Gebiet stammen aus den USA (vgl. Baier & Wright, 2001; Sherkat & Ellison, 1999; Tittle & Welch, 1983). Diese kamen zu recht unterschiedlichen Ergebnissen: Von der Feststellung, dass die Resultate von Hirschi und Stark, die keinen kriminalitätsreduzierenden Effekt von Religiosität finden konnten, sich bestätigen ließen (Ellis & Thompson, 1989), über Resultate, die nahe legten, dass zwar ein bivariater Zusammenhang besteht, der sich

aber als Scheinzusammenhang erweist, welcher nicht mehr besteht, wenn multivariat die Effekte von Gleichaltrigengruppen und familiären Einflüssen kontrolliert werden (so z. B. Burkett & Warren, 1987) bis hin zu Befunden, die religiösen Überzeugungen eine wichtige auch ätiologische Bedeutung in der Kriminologie zuschreiben (z. B. Benda 1995).

So wurde die Auffassung vertreten, dass die Effekte von Religiosität nicht mit dem Inhalt religiöser Überzeugungen zusammenhängen, sondern komplett durch mit Religion verbundene soziale Kontrollen sowie Variablen, die Aspekte sozialen Lernens (z. B. in Gleichaltrigengruppen) erfassen, vermittelt sind (vgl. Bahr, Hawks und Wang, 1993). Andere Arbeiten kamen zu dem Ergebnis, dass ein solcher Mediationseffekt zwar existiert, dass dieser aber die bivariaten Zusammenhänge zwischen Religion und Delinquenz nur partiell zu erklären vermag (z. B. Evans, Cullen, Dunaway & Burton, 1995). Schließlich finden sich auch Forscher, die einen direkten, stark delinquenzreduzierenden Effekt von Religion annehmen (so Chadwick & Top, 1993).

In kontrolltheoretischer Sicht ist zunächst die so genannte Hell-Fire-Hypothese leitend gewesen. Danach werden religiöse Menschen durch die nach ihren eigenen Überzeugungen drohenden übernatürlichen, göttlichen Sanktionen davon abgeschreckt, kriminelle Handlungen zu begehen bzw. umgekehrt, religiös begründete Belohnungen (Paradies, ewiges Leben, Vergebung von Sünden) motivieren sie zu einem normkonformen Lebenswandel. Postuliert wird also ein direkter Effekt der individuellen Religiosität auf Delinquenz über den Weg der Abschreckung bzw. auch der Belohnung (vgl. Hirschi & Stark, 1969; Burkett & White, 1974).

Stärker auf die weltliche Einbettung religiöser Menschen in soziale Systeme stellt eine andere Variante der sozialen Kontrolltheorie ab. Danach erzeugen religiöse Institutionen und Sozialisationsagenturen nicht nur individuelle moralische Überzeugungen, sondern gleichzeitig auch eine emotionale und soziale Bindung an diese Gemeinschaften. Sie erhöhen die Bindungen eines Menschen an die Gesellschaft, in der diese religiösen Überzeugungen von Bedeutung sind. Zugleich sind die informellen sozialen Kontrollen dieser Gemeinschaften der zentrale Faktor, der eine höhere Normkonformität erzeugt. Die Wirkung von Religion ist hier also die der Sozialisierung in Richtung auf Normkonformität (was voraussetzt, dass die Normen der fraglichen Gesellschaft auch mit den Normen der Religion übereinstimmen, weshalb theoretisch für religiöse Minderheiten möglicherweise andere Wirkungen anzunehmen wären).

Die Wirkungen sind jedoch eher indirekt, vermittelt über die mit religiöser Zugehörigkeit verknüpften informellen sozialen Kontrollen.

Grasmick und Mitarbeiter (1991) beziehen sich theoretisch auf die Wirkung der mit Religiosität verbundenen Bewertungen von Normabweichung, die – von Individuen internalisiert – Scham erzeugen und insoweit, als moralische Normen der Individuen, ein normabweichendes Verhalten mit negativen Emotionen verbinden und eher weniger wahrscheinlich werden lassen.

Lerntheoretische Konzepte knüpfen an die Theorie der differentiellen Assoziation an. Sie postulieren, dass Menschen ihre Freunde und Bezugsgruppen nach dem Kriterium von Ähnlichkeit auswählen und dabei zugleich in diesen Gruppen in ihren Überzeugungen weiter sozialisiert und bestärkt werden. Im Falle von Religiosität sollte dies dazu führen, dass Menschen sich mit anderen zusammenschließen, die ähnliche religiöse Überzeugungen vertreten und dass in diesen Gruppen die religiösen Überzeugungen durch die Gruppe selbst positiv verstärkt werden, was in der Summe, vorausgesetzt wiederum die religiösen Überzeugungen selbst sind konsistent mit dem Normgefüge der Gesellschaft, zu erhöhter Normkonformität führt.

Eine anomietheoretische Variante der Konzeptualisierung der Beziehung von Religion und Kriminalität wurde in jüngster Zeit von Jang und Johnson (2003) vorgeschlagen. Ausgehend von Postulaten der allgemeinen Strain-Theorie von Agnew, wonach beeinträchtigende Erfahrungen (strain, wie z. B. sozialer Ausschluss), sich nicht direkt auf Normkonformität auswirken, sondern vermittelt über dadurch ausgelöste negative Emotionen und die, durch individuelle Merkmale beeinflusste, unterschiedliche Bewältigung solcher negativer Emotionen, vermuteten sie, dass Religiosität ein moderierender, individualspezifischer Faktor ist, der sowohl die Entstehung negativer Emotionen über die Bewertung entsprechender Erlebnisse beeinflusst, als auch – vermittelt über Möglichkeiten sowohl der kognitiven als auch sozialen Bewältigung solcher Emotionen (i. e. Umdeutungen bzw. soziale Unterstützung) – die Beziehung zwischen Belastung (strain) und Kriminalität moderiert. Danach ist es unter anderem die individuelle Religiosität, die einen Einfluss darauf hat, ob negative Emotionen ihren Niederschlag in normabweichendem Verhalten finden.

Die vorliegenden empirischen Arbeiten lassen sich zunächst einmal untergliedern in Studien, die auf der Aggregatebene Zusammenhänge zwischen Religiosität und Kriminalität analysieren und

solchen Studien, die sich mit der individuellen Religiosität und ihrer Bedeutung für Delinquenz befassen.

Auf der Aggregatebene konnten Stark, Doyle und Kent (1980) eine negative Korrelation zwischen der Kriminalitätsrate von 193 US-Gemeinden und dem dortigen Anteil von Kirchenbesuchern nachweisen, die auch nach multivariater Kontrolle weiter signifikant war. Stack und Kanavy (1983) analysierten in ähnlicher Weise den Zusammenhang von Vergewaltigungsraten und dem Anteil der Katholiken auf Ebene von Bundesstaaten. Auch hier fand sich eine negative Korrelation, die auch nach multivariater Kontrolle als wichtigster Prädiktor Bestand hatte. Allerdings ist fraglich, ob diese Beziehung, die sich ja auf die registrierte Kriminalität als abhängige Variable bezieht, nicht möglicherweise auch Ausdruck dessen ist, dass – zumindest für Sexualdelikte scheint das theoretisch erwägenswert – die Neigung, entsprechende Vorfälle anzuzeigen ebenso mit der Verbreitung religiöser Überzeugungen variiert.

Diese Einschränkung betrifft auch eine europäische Studie, die von Petterson (1991) in Schweden durchgeführt wurde. Auf der Aggregatebene zeigte sich zunächst, dass deutliche Unterschiede der Wertvorstellungen zwischen Angehörigen christlicher Kirchen und solchen, die keiner Kirche angehören bestanden. Dazu wurden Befunde der European Value System Study herangezogen. Diese zeigten, dass Kirchgänger gegenüber Drogenabhängigkeit, sexueller Devianz und Eigentumsdelikten deutlich ablehnender eingestellt waren. Eine Analyse aller Polizeidistrikte erbrachte weiterhin auf bivariater Ebene signifikante inverse Beziehungen zwischen Religiosität (hier Kirchenmitgliedschaft) und registrierter Kriminalität in allen Deliktsbereichen. Nach multivariater Kontrolle solcher soziodemographischer Faktoren, die sich zwischen Kirchenmitgliedern und Nichtmitgliedern gleichfalls unterschieden (z.B. Scheidungsrate, Familiengröße) waren nach wie vor signifikante Unterschiede für Gewaltkriminalität, Delikte gegen die öffentliche Ordnung und Fahren unter Alkoholeinfluss festzustellen, während die zuvor bestehende negative Korrelationen für Eigentums-, Sexual- und Drogendelinquenz nicht mehr nachweisbar waren. Insofern liegt der Schluss nahe, dass ein Teil der Unterschiede der Delinquenz zwischen Kirchenmitgliedern und Nichtmitgliedern auf Differenzen der sozialen Lage zurückzuführen ist, während in anderen Deliktsbereichen die Wirkung unterschiedlicher moralischer Bewertungsmaßstäbe von Bedeutung sein könnte.

Im Hinblick auf die Wirkung individueller Religiosität auf Delinquenz haben die bislang vorliegenden Studien, wie schon einleitend

angemerkt, durchaus uneinheitliche Ergebnisse geliefert. Ein Teil dessen wird darauf zurückgeführt, dass sich die Studien in der Messung des Konstrukts Religiosität voneinander unterscheiden (vgl. Baier & Wright, 2002). Des Weiteren wird argumentiert, dass die Wirkung individueller Religiosität möglicherweise kontextabhängig ist. Dazu liegen konträre Auffassungen vor. Während Stark (1996) die These vertritt, dass Religiosität vor allem dort stärkere Wirksamkeit entfalten sollte, wo die soziale Gemeinschaft als ganze religiös geprägt ist, in sogenannten "moral communities", argumentierten Tittle und Welch (1983) gegenteilig, dass nämlich die Wirkungen individueller Religiosität gerade in solchen sozialen Settings besonders deutlich zu erkennen sein sollte, die gerade nicht durch eine starke allgemeine religiöse Prägung charakterisiert sind, weil in den "moral communities" der allgemeine Effekt religiös geprägter Erwartungen und Kontrollen auch auf jene ausstrahlt, die persönlich solche religiösen Überzeugungen nicht teilen.

Ein zweites Argument lautete, dass Religion nur bezogen auf bestimmte Delikte wirke, nämlich auf solche, die auch spezifischer Gegenstand religiöser Normen sind, ohne in der Gesamtgesellschaft selbst Gegenstand entsprechender sozialer Normen zu sein. Dies seien vorrangig so genannte "moral offenses" bzw. asketischen Delikte (vgl. Burkett & White, 1974), beispielsweise Glücksspiel oder Alkoholmissbrauch, nicht aber Gewaltdelikte bzw. generell gegen Personen gerichtete Straftaten, die auch von nichtreligiösen Einrichtungen negativ sanktioniert werden. Eine Reihe von Studien konnte diese These empirisch stützen (vgl. z. B. Cochran, Wood & Arneklev, 1994), während andere in dieser Hinsicht uneinheitliche Ergebnisse lieferten (vgl. z. B. Benda 1995).

In einer Metaanalyse von 60 in der Zeit zwischen 1970 und 1992 zu diesem Thema in den USA durchgeführten Studien fanden Baier und Wright (2001), dass die individuelle Religiosität einen moderaten negativen Effekt auf Delinquenz hatte. Dies gilt, wie Benda (1995) in einer methodisch recht aufwendigen Untersuchung mit differenzierten Maßen zur Erfassung individueller Religiosität feststellen konnte, auch nach multivariater Kontrolle. Daraus ist zu schließen, dass – entgegen den ursprünglichen Befunden von Hirschi und Stark (1969) – die individuelle Religiosität tatsächlich einen kriminalitätsreduzierenden Effekt besitzt, der nicht vollständig durch die Wirkung informeller sozialer Kontrollen vermittelt wird (vgl. auch Benda, 1995).

Weiter zeigt sich, dass in kleineren sozialen Aggregaten, in Gemeinden mit hoher religiöser Prägung (moral communities), die

Effekte von Religiosität deutlich ausgeprägter waren, was allerdings auf der Ebene größerer regionaler Einheiten (Bundesstaaten) nicht mehr festgestellt werden konnte. Communities wären demnach gelebte soziale Einheiten und nicht administrative, artifizielle Gebilde oder Zähl- und Gruppierungseinheiten. Und schließlich waren die Effekte der Religiosität in ethnisch-heterogenen Stichproben deutlich stärker als in ethnisch homogenen, was im Falle der USA darauf zurückgeführt werden könnte, dass in Gebieten mit starker ethnischer Segregation sowohl die Religion als auch nicht religiös fundierte soziale Normen der eigenen Gruppe gerade für die Minderheiten, deren Selbstbehauptung und sozialen Zusammenhalt, der für den Einzelnen einer Minorität einen sehr hohen Stellenwert erhalten kann, insofern insgesamt besondere Relevanz haben.

Eine sehr aufschlussreiche aktuelle Längsschnittstudie zur Bedeutung von Religion und Religiosität in kriminologischer Hinsicht wurde von Johnson, Jang, Larson und Li (2001) auf Basis von Daten des National Youth Survey durchgeführt. In einer multivariaten Analyse unter Verwendung von Latent-Class Modellen ließ sich zeigen, dass signifikante Effekte von Religiosität auf Delinquenz im Sinne einer Delinquenzreduktion nachweisbar waren, die nur teilweise durch Mediatoreffekte der Faktoren sozialer Kontrolle vermittelt waren. Die Studie, die eine mehrdimensionale Erfassung von individueller Religiosität vornahm, und auf diese Weise Probleme vermied, die dadurch entstehen können, dass Kirchenmitgliedschaft oder Kirchenbesuch auch ritualisierte Formen der Befolgung sozialer Normen ohne entsprechende persönliche Überzeugungen insbesondere junger Menschen sein können, wies zudem nach, dass diese Effekte auch im Längsschnitt, nach Kontrolle soziodemographischer sowie aus der Kontrolltheorie abgeleiteter Variablen zu familiärer Supervision und der säkularer Kontrollen, weiterhin einen signifikanten Effekt hatten. Mit religiösen Bindungen war eine stärkere Ablehnung delinquenten Handelns verbunden sowie eine erhöhte Tendenz, Kontakte mit Gleichaltrigen zu pflegen, die ebenfalls normkonform eingestellt waren.

Die Studie konnte allerdings nicht genau den Wirkungsmechanismus spezifizieren, über den Religiosität einen delinquenzreduzierenden Effekt ausübte. Ob Angst vor göttlichen Sanktionen, individuelle Scham bei Normverstößen oder aber, so die dritte These, positive Emotionen wie beispielsweise Stolz oder religiöse Überzeugungen hier entscheidend waren, konnte nicht weiter aufgeklärt werden.

Benda (2002) führte eine weitere Studie zu diesem Thema mit 600 Teilnehmern eines Boot-Camps in Arkansas durch, die sich speziell

mit Gewaltdelinquenz befasste. Es zeigte sich, dass Religiosität, die hier äußerst differenziert (auch mit Bezug zu spirituellen Dimensionen individuellen Erlebens) erhoben worden war, auch multivariat eine negative Beziehung zu Gewalt, Waffengebrauch und Drogenhandel aufwies. Die Messung von Religiosität stellte hier auch darauf ab, ob die Befragten eine persönliche Beziehung zu Gott erlebten sowie den Aspekten Vergebung und Versöhnung einen hohen Stellenwert einräumten. Benda führt aus, dass erst diese Form einer multidimensionalen Erfassung von Religiosität deren tatsächliche kriminologische Bedeutung zu identifizieren vermag. "...that religious expressions similar to those used in this study are related to unlawful behaviors, whereas church attendance is not significantly related to the same behaviors." (Benda, 2002, S. 113).

Die aktuellste US-Studie wurde auf Basis einer nationalen repräsentativen Stichprobe erwachsener Afro-Amerikaner von Jang & Johnson publiziert (2003). Sie verfolgte das Ziel der Prüfung theoretischer Annahmen der General-Strain-Theory zur Wirkung der mit Belastungen (Strain) verbundenen negativen Emotionen auf die Tendenz zur Begehung delinquenter Handlungen. Agnew (1992) postuliert in seiner General Strain Theory, dass internale und externale individuelle Merkmale (conditioning factors) einen Einfluss darauf haben, ob eine Person bei der Bewältigung negativer, aus Belastungen (z. B. sozialen Ausschlusserfahrungen) resultierender Emotionen zu delinquenten Verhaltensweisen greift. Jang und Johnson (1993) analysierten dazu, neben Selbstwert und Selbstwirksamkeitserwartungen, auch Religiosität – "a relative neglected [internal factor] ... in the literature on general strain theory" (Jang & Johnson, 2003, p. 80) – als (persönlichkeitsspezifischer) Faktor, der die Beziehung zwischen negativen Emotionen wie Ärger, Wut und Aggression einerseits und tatsächlichem delinquentem Verhalten andererseits moderieren könnte.

Damit dehnen sie den theoretischen Bezugsrahmen der kriminologischen Analyse von Religiosität deutlich aus, der sich zuvor in der Kriminologie primär auf soziale Kontrolltheorien sowie soziale Lerntheorien beschränkte. Jang und Johnson weisen darauf hin, dass die Bedeutung von Religiosität für die Bewältigung von Belastungserlebnissen, Stress und Krankheit in der Psychologie, der Gerontologie wie auch im Bereich der sozialen Arbeit recht gut etabliert ist. Dies spreche dafür, in einer strain-theoretischen Untersuchung von Delinquenz – ein anomietheoretischer Ansatz im Sinne einer individuumzentrierten Konzeption von Anomietheorie – zu prüfen, ob der

persönlichen Religiosität eine Bedeutung als Moderatorvariable bezogen auf kriminelles Verhalten zukommt.

Die von Jang und Johnson verwendete Messung von Religiosität kann als eine multidimensionale Erfassung dieses latenten Konstrukts bezeichnet werden, wie sie sich auf dem aktuellen Stand der Forschung, anknüpfend an Levine et al. (1995), als adäquat anbietet. Neben der Frage der Religionszugehörigkeit sowie der Einbindung in organisierte religiöse Aktivitäten wurden von ihnen auch nicht-organisierte religiöse Verhaltensweisen erhoben sowie die subjektive Bedeutsamkeit von Religion erfasst. Als abhängige Variable wurden Alkoholmissbrauch oder Missbrauch anderer Drogen sowie Streit und Verwicklung in physische Gewalt summarisch erfasst. Im Ergebnis zeigte sich, dass Religiosität den Effekt, den aus Belastungen resultierende negative Emotionen auf die Erhöhung der Wahrscheinlichkeit von delinquentem Verhalten im hier erhobenen Sinne haben, abpufferte. Religiosität ist insoweit eine wichtige moderierende Variable, die ein wesentliches Moment der Bewältigung alltäglicher Belastungserfahrungen darstellt, welche im Falle einer geringeren Religiosität zu negativen Emotionen und darauf folgend einer gesteigerten Wahrscheinlichkeit kriminellen Verhaltens führt.

Inwieweit dies allerdings auch für Religionsarten gilt, die in diese Studie nicht einbezogen waren, insbesondere islamisch geprägte Personen, kann die Studie nicht beantworten. Ferner ist die abhängige Variable hier recht grob gemessen, was dazu führt, dass die spezifischen Effekte mit Blick auf Gewaltdelinquenz auf Basis dieser Studie nicht klar spezifiziert werden können.

3.3 Islam, Religiosität, Kriminalität und Gewalt

In der Kriminologie haben sich die meisten Studien, die das Thema Religion und Delinquenz behandelten, nicht explizit mit dem Islam befasst.¹² Eine Ausnahme stellt auf Aggregatebene die Untersuchung von Groves und Mitarbeitern (1987) dar. Auf Basis einer Analyse der vorliegenden Literatur kamen sie zu der These, es sei zu erwarten, dass der Islam in deutlich stärkerem Maße als westlich judäo-christliche Religionen eine abschreckende Wirkung im Hinblick auf Delinquenz besitzen sollte, weil er die Gesellschaft stärker durchdringe

¹² So wurden in allen US-Amerikanischen Studien Angehörige des Islam, sofern sie in den Samples erfasst waren, von den weiteren Analysen ausgeschlossen.

und normative Strukturen etabliere, die allgemein in den Alltag einfließen.

Zu diesen kontextabhängigen Effekten von Religionszugehörigkeit liegen wie o. a. unterschiedliche theoretische Positionen vor, die zu gegensätzlichen Hypothesen führen. Nach Stark et al. (1982) hängt die Wirkung von Religiosität vom religiösen Klima einer Gesellschaft ab. Während in einer Gesellschaft, in der Religiosität in das soziale Leben stark integriert ist, sie sprechen hier von "moral communities", weniger Delinquenz existieren sollte und die individuelle Religiosität mit einer geringeren Delinquenz verbunden sein sollte, ist in säkularen Gemeinschaften kein solcher Zusammenhang zu erwarten. In "social groups wherein a religious sanctioning system is the mode and is expressed in daily life, the propensity to deviate from the norms will be influenced substantially by the degree of ones commitment to the religious sanctioning system". In säkularen Gemeinschaften hingegen, "where the religious sanctioning system is not pervasive, the effects of the individuals religious commitment will be muffled and curtailed. In such a setting, religion will not find everyday expression, but will tend to be a highly compartmentalized part of the lives of its adherents." (Stark et al., 1987, S. 7f). Tittle und Welch (1983) kommen exakt zur gegenteiligen Auffassung. Ihrer Ansicht nach ist der Effekt individueller Religiosität in säkularen Gemeinschaften erst erkennbar. Auch sie sind der Auffassung, dass die Wirkung individueller Religiosität kontextabhängig ist. Aber "...individual religiosity seems to inhibit deviance most within secularized, disorganized social contexts because those environments do not possess the mechanisms necessary to produce general conformity, thereby permitting focused effect for the variables linked with religious participation. (Tittle & Welch, 1983, 676). Beide Ansichten unterscheiden sich also in der Frage, unter welchen Bedingungen die individuellen Ausprägungen von Religiosität Wirkungen entfalten können. Sie stimmen jedoch darin überein, dass in sogenannten moral communities, die von religiösen Normen durchdrungen sind, weniger Delinquenz feststellbar sein sollte.

Ein Vergleich der offiziell registrierten Delinquenz zwischen islamischen und nicht islamischen Staaten konnte diese Hypothese von Groves et al. (1987) jedoch nicht stützen. Lediglich bivariat fand sich im Sinne der Hypothesen eine geringere Belastung islamischer Länder mit Diebstahl und Betrug. Dieser Unterschied war jedoch multivariat, nach Berücksichtigung von Gelegenheitsstrukturen durch Einbeziehung von Indikatoren der wirtschaftlichen Entwicklung, nicht mehr nachweisbar (vgl. Groves et al., 1987).

Es ist allerdings fraglich, ob die Verwendung von Daten, die auch nicht angezeigte Vorfälle einbeziehen, nicht zu anderen Resultaten führen würde, da mit Religiosität auch eine systematische Variation des Anzeigeverhaltens einhergehen könnte. Zudem ist weiter in Frage zu stellen, ob zwischen verschiedenen christlichen wie auch islamischen Ländern nicht auch Unterschiede hinsichtlich des Ausmaßes bestehen, in dem Religion

im Alltag verhaltensrelevant wird. Insofern könnte das Ergebnis dieser Studie auch auf die mangelnde Berücksichtigung der Binnenvarianz innerhalb der Gruppen zurückzuführen sein.

Eine Studie, die neben Hellfeldereignissen (hier Polizeikontakte) auch Dunkelfelddaten (selbstberichtete Delinquenz) verwendete und die Frage der Wirkung von Religiosität sowohl auf der Aggregat-(Communities) als auch auf Individualebene verfolgte und dabei islamische mit anderen Religionsgemeinschaften kontrastierte wurde in den Niederlanden von Junger und Polder durchgeführt (Junger & Polder, 1993). Sie befragten Jugendliche im Alter zwischen 12 und 17 Jahren zu eigenem delinquentem Verhalten sowie zu Religionszugehörigkeit und ihrer Religiosität. Es handelte sich um Jugendliche die aus Marokko, der Türkei, Surinam sowie den Niederlanden stammten. Die Messung der Religiosität beschränkte sich auf Fragen zu Religionszugehörigkeit sowie die Häufigkeit des Betens und des Besuchs von Gotteshäusern durch die Jugendlichen wie auch deren Eltern. Es erwies sich, im Einklang mit Befunden auch der neueren bundesdeutschen Studien, dass die Religiosität der islamischen Jugendlichen, die im Schwerpunkt aus der Türkei und Marokko und nur zu einem kleineren Teil aus Surinam stammten, erheblich stärker ausgeprägt war als die religiöse Bindung der christlichen Jugendlichen. Die niedrigsten Werte fanden sich für die einheimischen Jugendlichen aus den Niederlanden. Weiter zeigte sich, dass die Gruppe der islamisch geprägten Jugendlichen mit Abstand die traditionellsten, d.h. nicht egalitäre, Geschlechtsrollenvorstellungen aufwiesen. In diesem Punkte sind die Resultate ebenfalls mit den vorliegenden deutschen Befunden im Einklang. Weiter war die Integration in die niederländische Aufnahmegesellschaft bei den islamisch geprägten Jugendlichen am wenigsten entwickelt, sowohl was ihre Kontakte zu Einheimischen als auch, was ihr Heiratsverhalten und Partnerwahl anbelangt, ein Ergebnis, das sich auch in den angeführten deutschen Studien so findet.

Auf der Individualebene fand sich eine mäßige, inverse Beziehung zwischen Religiosität und Delinquenz. Dies stimmt mit der allgemeinen Tendenz der o. a. Studien überein. Allerdings war diese Beziehung bei türkischen (i. e. eine relevante Teilgruppe der islamischen Jugendlichen) sowie bei Jugendlichen mit hinduistischem Hintergrund nicht nachweisbar. Eine separate Analyse der Zusammenhänge zwischen Religiosität und Delinquenz für jede der untersuchten ethnischen Gruppen zur Prüfung, inwieweit moralische Gemeinschaften (moral communities), als die sowohl die Marokkaner als auch die türkischen Jugendlichen qualifiziert wurden, eine stärkere Beziehung zwischen Religiosität und Delinquenz aufwiesen

als säkulare Gemeinschaften (als solche wurden die Niederländer kategorisiert) führte nicht zu eindeutigen Ergebnissen. Es ergab sich eine inverse Beziehung bei Marokkanern und Niederländern einerseits, also bei einer säkularen (christlichen) und einer moralischen (islamischen) Gruppe, sowie kein Zusammenhang bei den türkischen Jugendlichen (moralische, islamische community).

Im Hinblick auf die Häufigkeit von Polizeikontakten war die türkische Gruppe sogar die einzige, bei der ein positiver Zusammenhang zwischen Anzahl der Polizeikontakte und Religiosität erkennbar war. Insoweit kann auch diese Studie nicht feststellen, dass die moralischen Gemeinschaften niedrigere Delinquenzraten aufwiesen. Die beiden Gruppen, die in diesem Sinne kategorisiert wurden, Marokkaner und Türken, hatte zwar die höchste Religiosität, zugleich aber auch die häufigsten Polizeikontakte. Niederländische Jugendliche wiederum hatten die niedrigste Religiosität aber auch die wenigsten Polizeikontakte.

Die Bewertung dieses Ergebnisses ist allerdings problematisch, da es sich um eine national-repräsentative Studie handelte und die Einstufung der nach ethnischen Kriterien gebildeten Gemeinschaften artifiziell erscheint, denn real leben die befragten Jugendlichen weit voneinander getrennt, so dass ihre Eingruppierung als moral community bzw. secular community zumindest problematisch erscheint. Hier wären Analysen gefordert, die tatsächliche räumlich-soziale Einheiten fokussieren und daraufhin einstufen, wie homogen bzw. heterogen diese mit Blick auf die Bedeutung der Religion zusammengesetzt sind und inwiefern im Alltag hier von "communities" im Sinne geteilten Lebensalltags gesprochen, der als säkular oder moralisch qualifiziert werden können.¹³

Weiter wurde summarisch die Delinquenz analysiert, ohne verschiedene Deliktgruppen zu unterscheiden. Von daher ist der Studie

¹³ Darüber hinaus ist nicht nachvollziehbar, weshalb Junger und Polder beim Vergleich auf Gruppenebene als abhängige Variable die Anzahl der Polizeikontakte verwendet haben, obschon ihnen auch die selbstberichtete Delinquenz zur Verfügung stand. Diese wurde jedoch nur im Hinblick auf ihre Korrelation mit Religiosität verwendet nicht hingegen bezogen auf die Einschätzung der jeweiligen Communities. Weiter ist nicht ersichtlich, weshalb in dieser Studie keine multivariaten Analysen durchgeführt wurden, um Effekte der sozialen Lage, die nach den in der Publikation berichteten Ergebnisse in der Gruppe der islamischen Jugendlichen deutlich schlechter war, statistisch zu kontrollieren. Der Hinweis, dass es keine Zusammenhänge zwischen Religiosität und soziodemographischen Variablen gab (so Junger & Polder, S. 430 f.) vermag hier nicht zu überzeugen, nachdem die Gruppen als ganze sich in diesem Punkte sehr wohl deutlich unterschieden.

keine Aussage zum speziellen Bereich der Gewaltdelinquenz zu entnehmen, obschon die Erhebungsinstrumente dies eigentlich zugelassen hätten. Insgesamt ist diese Studie zwar interessant, da sie auf Binnendifferenzen der Bedeutung islamischer Religionszugehörigkeit und Religiosität bei verschiedenen Teilpopulationen verweist, was die Hinweise bezogen auf die Studie von Groves und Mitarbeitern nochmals unterstreicht. Gleichwohl sind substantielle Feststellungen zum Zusammenhang zwischen Religion und Kriminalität, mangels Differenzierungen und unzureichender Analysestrategie, nicht abzuleiten.

Aus Großbritannien liegen Erfahrungsberichte zu Gewaltvorfällen mit Jugendlichen in Bradford vor. Diese haben sich auch mit dem Zusammenhang von islamischer Religionszugehörigkeit und Gewaltbereitschaft befasst. Macey (2002) verweist darauf, dass religiöse Überzeugungen generell in mindestens zweifacher Hinsicht für normabweichendes, auch gewaltförmiges, Verhalten Relevanz besitzen können: Zum einen können Täter den Verweis auf religiöse Normen zur nachträglichen Rechtfertigung ihres Verhaltens benutzen; zum anderen enthalte der Islam auch Normen und Werte, die Gewalt wahrscheinlicher machen. Dabei sei zwischen der Religion als solcher (den in den Schriften der jeweiligen Gemeinschaften niedergelegten zentralen Glaubenssätzen) und den tatsächlichen Überzeugungen und Verhaltensweisen der Mitglieder dieser religiösen Gemeinschaften zu differenzieren. So predigen zwar sowohl der Islam als auch die christlichen Religionen den Respekt vor dem menschlichen Leben und propagieren Friedfertigkeit. Zugleich finden sich aber, sowohl in der Historie als auch aktuell, religiöse Legitimationen von kollektiver (Krieg) wie individueller Gewalt.

Kennzeichnend für den Islam seien Auffassungen, die Gewalt zur Aufrechterhaltung der Ehre der Familie sowie des Einzelnen auch religiös-normativ legitimieren. So sei beispielsweise in Bradford festzustellen, dass junge Muslime viele Stunden damit verbrächten, Verhalten und äußere Erscheinung von Frauen zu kontrollieren. Innerhalb der Familien käme es über die Rolle von Frauen und das adäquate Verhalten in der Öffentlichkeit auch zu Konflikten mit psychischer und physischer Gewalt (vgl. Macey, 2002, S. 28 m. w. Nachw.). In Bradford seien diese Erwartungen von jungen Männern sogar ausgedehnt worden auf weiße, nicht islamische Studentinnen.

Im Jahr 1995 ereigneten sich in Bradford gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen der Polizei und muslimischen Jugendlichen, die sich über drei Tage hinzogen. Dabei kam es zu bewaffneten Über-

griffen, Brandstiftungen sowie Vandalismus. Ausgangspunkt waren Konflikte zwischen der Polizei und muslimischen Jugendlichen, die auf der Straße Fußball spielten. Die Jugendlichen fassten das Einschreiten der Polizei als Ausdruck von Rassismus und Diskriminierung auf. Die Situation eskalierte, als die Polizei vermeintliche Anführer verhaftete, darunter auch die Schwester eines muslimischen jungen Mannes. Dies sei Anlass für Gerüchte gewesen, die Polizei habe "attacked an Asian women" (Macey, 2002, S. 29), was zu heftigen Gegenreaktionen führte. In den anschließenden gewaltförmigen Auseinandersetzungen sei eine kleine Gruppe von muslimischen Jugendlichen sehr aktiv gewesen.

Im Anschluss an diese Vorfälle habe sich in Bradford das Problem der Gewalt, die von muslimischen jungen Männern ausging, ebenso verschärft wie ihre Aktivitäten im Bereich des Drogenhandels. Es habe sich um eine kleine Minderheit der jüngeren muslimischen Bevölkerung gehandelt, deren Verhalten aber massive Auswirkungen gezeigt habe. Das Problem sei von lokalen Politikern ebenso wie von Vertretern der muslimischen Bevölkerung und den Massenmedien bagatellisiert und nicht ernsthaft thematisiert worden. "A serious drugs and alcohol problem is growing, but the local Asian community is in denial and local politicians have a vested interest in playing it down" ... "In 1999, I noted that acts of aggression by young Pakistani men had become part of everyday life in Bradford." (Macey, 2002, S. 30). Hintergrund dessen waren Ängste vor Ausgrenzung, Befürchtungen, die Stadt könne ein negatives Image erhalten sowie die Sorge, dass mit einer Thematisierung auch rassistisch motivierte Konflikte geschürt werden könnten.

Innerhalb der Wissenschaften, so Macey (2002, S. 19), habe es ebenfalls Bestrebungen gegeben, eine Thematisierung von ethnischen und religiösen Hintergründen von Kriminalität und Gewalt zu unterbinden. "Sir Herman Ousley's investigation into inter-ethnic relations in Bradford describes a city 'in the grip of fear': fear of talking about problems openly; fear of challenging wrong-doing in case of being labelled 'racist'; fear of confronting the gang culture, the illegal drugs trade and the growing racial intolerance, harassment and abuse that exists (Ousley, 2001)." (Macey, 2002, S. 20). Teilweise seien einzelne Mitarbeiter und Studenten aus der Forschungsgruppe in Bradford auch physisch bedroht und angegriffen worden. Macey zitiert diesbezüglich Afshar (1994, S. 144): "...a climate of fear and oppression has been created in this area which extends to research and scholarly pursuits".

Im Jahr 2001 kam es erneut zu Unruhen und Gewaltvorfällen, in denen wiederum muslimische junge Männer eine zentrale Rolle spielten (vgl. Macey, 2002, S. 30 f.). Es wurden Brandanschläge auf Geschäfte weißer Kaufleute, eine katholische Schule sowie Autos verübt und es kam zu Übergriffen der Nationalen Front (eine rechtsextreme Organisation) auf die Wohnungen asiatischstämmiger Einwanderer. Die geschilderten Vorfälle haben insoweit gewisse Ähnlichkeiten mit fremdenfeindlichen Anschlägen in Deutschland. In Bradford waren Ausgangspunkte die heftigen Gewaltkonflikte, in denen muslimische Jugendliche aktiv wurden. Diese eskalierten im Zuge der Gegenreaktion einheimischer Jugendlicher schließlich. Etwa vier- bis fünfhundert junge Muslime befanden sich bewaffnet mit Messern, Molotow-Cocktails, Steinen und Baseballschlägern auf den Strassen und lieferten sich Gefechte mit der Polizei, in denen über 300 Beamte verletzt wurden.

In ihrer Analyse dieser Entwicklungen kommt Macey zu dem Schluss, dass Fremdenfeindlichkeit, Rassismus – auch in der Polizei – sowie soziale Deprivation insbesondere der muslimischen Zuwanderer einen wichtigen Hintergrund dieser Ereignisse bildeten. Sie waren offenkundig die Folie, auf der eine massive Radikalisierung einer kleinen Gruppe muslimischer Jugendlicher, die nicht die Mehrheit der Zuwanderer stellte, entstehen konnte. Andererseits sei auch festzustellen, dass auf soziale Marginalisierung und Rassismus gestützte Erklärungen alleine zu kurz greifen würden. Beispielsweise habe es in Bradfords islamischen Gemeinden Äußerungen der Imame gegeben, in denen die westliche Lebensart als unmoralisch und korrupt gebrandmarkt und eine Distanzierung zur Aufnahmegesellschaft insofern nahegelegt wurde.

Macey vertritt weiter die Auffassung, dass die muslimischen Zuwanderer durch eine aktive Abgrenzung von der Aufnahmegesellschaft selbst zur Problemverschärfung beitragen. So würden in der Erziehung durch muslimische Eltern, vor allem bezogen auf die männlichen Kinder und Jugendlichen, Integration nicht gefördert und Normverstöße toleriert. Auch die religiöse Abschottung trage zu der Etablierung sozioökonomischer Randlagen und der Verschärfung der sozialen Marginalisierung muslimischer Familien und Kinder bei. Dieser Umstand sei in den Sozialwissenschaften ebenso wie im politischen Diskurs lange tabuisiert worden. "...it is imperative that social science analyses of young Pakistani Muslim men's involvement in crime, including public disorder, are as comprehensive as possible. It is important therefore, to consider the influences of gender, generation and social class along with those of

ethnicity an religion. We have to move from explanations that focus only, or mainly on racism and discrimination, whilst not negating their effects." (Macey, 2002, S. 42).

Insgesamt deuten diese Beobachtungen in Bradford zwar daraufhin, dass ein wichtiges Moment in der Erklärung sowohl sozialer Ausgrenzungsprozesse von ethnischen Minderheiten als auch der Gegenreaktion auf derartige Erfahrungen im Bereich religiöser Überzeugungen zu sehen sein könnte. Auch die hohe Sensibilität, die eine Thematisierung derartiger Fragen erfordert, ist mehr als deutlich. Andererseits handelt es sich nicht um Analysen, die tatsächlich empirisch die Frage der Bedeutung von Religion und religiösen Überzeugungen de lege artis analysiert hätten. Es sind vielmehr sehr alltagsnahe Beschreibungen von Konfliktszenarien die, darin ist Macey allerdings zuzustimmen, eine differenzierte wissenschaftliche Analyse und offene Thematisierung als notwendig erscheinen lassen. Mit diesem Postulat ist allerdings die Analyse selbst natürlich noch nicht geleistet.

Die ausführlichste Studie, die sich in Deutschland explizit mit Fragen islamischer Religion und islamischen Fundamentalismus im Zusammenhang mit Gewalt auf der Basis von Primärdaten befasste wurde von Heitmeyer und Mitarbeitern 1995 in Nordrhein-Westfalen durchgeführt. Untersucht wurde die Bedeutung von Religionszugehörigkeit und Religiosität für Gewalteinstellungen bei in Deutschland lebenden muslimischen Jugendlichen. In dieser Studie, die auf standardisierten Erhebungen bei 1.221 Schülerinnen und Schülern beruht, waren allerdings nur Jugendliche türkischer Herkunft einbezogen. Entsprechende Vergleichsgruppen anderer Nationalität oder religiöser Bekenntnisse fehlten. Tatsächliches delinquentes Verhalten war nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Die Frage, inwieweit die Ergebnisse dieses Forschungsprojektes spezifisch für muslimische Jugendliche in Deutschland oder aber, unabhängig von der Art der Religionszugehörigkeit, kennzeichnend für junge Zuwanderer auch anderer religiöser Bekenntnisse sind, kann die Studie mangels einer Vergleichsgruppe ebenso wenig beantworten wie die Frage, inwieweit die Befunde, welche sich auf der Einstellungsebene zeigen, auch auf der Verhaltensebene Geltung besitzen.

Ein weiteres Manko besteht darin, dass für die Erhebung nur solche Schulstandorte ausgewählt wurden, in denen ein "ausreichender Anteil" türkischer Jugendlicher angetroffen werden konnte (vgl. Heitmeyer et al., 1997, S. 45). Insoweit ist nicht auszuschließen, dass die Resultate, trotz entgegenlautender Bekundungen der Wissenschaftler, nicht ohne weiteres verallgemeinerungsfähig sind, da die Selektion der Stichprobe auch zur

Überrepräsentation von Jugendlichen unter sozialen Bedingungen ethnischer Segregation in bestimmten Stadtteilen geführt haben könnte. Ein erster Hinweis ist der Mitteilung zu entnehmen, dass die Jugendlichen zu zwei Dritteln mitgeteilt haben, in ihrer unmittelbaren Wohnumgebung befände sich eine Moschee (Heitmeyer et al., 1997, S.117). Dies dürfte in Stadtteilen, in denen islamische Jugendliche eine besonders kleine Minderheit stellen, vermutlich nicht in dem Maße der Fall sein.¹⁴

Gleichwohl bietet diese Studie wertvolle Einsichten, insbesondere mit Blick auf die Binnenvarianz der islamisch geprägten Jugendlichen. So war die religiöse Praxis der Jugendlichen relativ heterogen: Fasten im Ramadan wurde von etwa 2/3 der Jugendlichen praktiziert, der Besuch einer Moschee von 31,3% jede Woche oder mehrmals im Monat und auch die Häufigkeit des Betens (28,4% mindestens täglich) variierte beträchtlich. Auch die Selbstbeschreibungen zur subjektiven Relevanz des Islam lassen eine erhebliche Varianz erkennen. So bezeichneten sich 24,7% als gläubig und den Lehren des Islam folgend, auf der anderen Seite fanden sich 50%, die angaben, an Gott zu glauben, aber nicht streng religiös zu sein (Heitmeyer et al., 1997, S. 119).

Bei gut der Hälfte der islamischen Jugendlichen, für die Religion vor allen Dingen Zugehörigkeitsgefühl, Sicherheit und Selbstvertrauen bedeutet, fanden sich Haltungen, die von den Autoren als islamzentrierte Überlegenheitsansprüche gekennzeichnet wurden. Sie waren deutlich stärker bei jenen Jugendlichen zu erkennen, deren soziale Partizipationschancen und Zukunftsoptionen schlechter waren. Weiter wurden auch Orientierungen analysiert, die als religiös fundierte Gewaltbereitschaft gekennzeichnet wurden. Diese wurden allerdings nur auf der Einstellungsebene gemessen. Bei etwa einem Drittel der Jugendlichen ließen sich solche Haltungen erkennen. Diese standen in einem engen Zusammenhang mit islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen einerseits und traditionell-konservativen Sichtweisen andererseits und waren vermehrt bei islamischen Jugendlichen mit geringer Bildung anzutreffen.

Weiter fand sich ein hoher Bekanntheitsgrad von Organisationen, die als islamisch-fundamentalistisch und demokratiefeindlich etikettiert wurden. Nach den Ergebnissen dieser Studie finden solche Organisationen unter etwa einem Viertel der Jugendlichen eine

¹⁴ Weitere methodische Kritik an der Studie, bezogen auf Stichprobe, Repräsentativität, Probleme der Messung von Fundamentalismus, insbesondere der Formulierung der dazu verwendeten Items, sowie fehlerhafter längsschnittlicher Interpretation querschnittlicher Daten finden sich bei Diehl und Urban (1998), Schiffauer (1999), Auernheimer (1999), Lang (1999) sowie Proske und Radtke (1999).

positive Resonanz. Dies steht den Autoren zufolge in Beziehung zu der Entwicklung politischer Strömungen in der Türkei als dem Herkunftsland und kann insoweit nicht als spezifisch für islamische Jugendliche in Deutschland angesehen werden.

Die Bielefelder Studie ging auch Fragen zu familiären und sozialen Rahmenbedingungen nach. Dabei erwies sich, dass familiäre Konfliktbelastungen, ein geringes Selbstwertgefühl der Jugendlichen und fehlender emotionaler Rückhalt in der Familie mit einer Erhöhung der religiös motivierten Gewaltbereitschaft der Jugendlichen einhergingen (Heitmeyer et al., S.149). Inwieweit sich dies allerdings, angesichts dessen, dass Gewaltbereitschaft bei Jugendlichen aller Religionsarten erhöht ist, sofern es im familiären Kontext zu Konflikten und mangelnder emotionaler Bindung kommt (vgl. Wilmers et al., 2002), um ein Spezifikum islamischer religiöser Orientierungen handelt, oder ob nicht womöglich die Ursachenverbindung umgekehrt läuft – in Familien mit strenger religiöser Bindung und ausgeprägten stark traditioneller islamischer Orientierung ist auch das Erziehungsverhalten der Eltern weniger empathisch und stärker repressiv bzw. gewaltgeprägt – lässt sich so nicht ergründen. Vor allem macht sich an dieser Stelle das Fehlen entsprechender Kontrollgruppen Jugendlicher anderer religiöser Bekenntnisse, bei denen gleichfalls Migrationserfahrungen vorliegen oder die als Einheimische ähnliche Erfahrungen von Ausgrenzung oder sozialer Benachteiligung machen mussten, nachteilig bemerkbar.

Weiter zeigte die Untersuchung, dass soziale Desintegrationserfahrungen in einem Zusammenhang mit religiösen Überlegenheitsansprüchen sowie religiös motivierter Gewaltbereitschaft standen. Insgesamt konnte die soziale Integration der islamischen Jugendlichen als problematisch bezeichnet werden. Dies galt nicht nur für ihre sozialen Partizipationschancen, sondern auch für ihre persönliche soziale Vernetzung in die Aufnahmegesellschaft, vermittelt über individuelle Beziehungen. So fühlten sich zwei Drittel nach eigenen Angaben unter anderen Türken wohler. Als weiterer Indikator wird auf die Wahl von Lebenspartnern hingewiesen, die sich ebenfalls vorrangig auf die eigene ethnische Gruppe konzentriert. Insofern stimmen diese Ergebnisse in der Tendenz mit den aus den Niederlanden berichteten Befunden sowie den Ergebnisse der neueren deutschen Untersuchungen, so z.B. der EFFNATIS-Studie überein. Die über Bildung vermittelten Chancen bzw. die angesichts geringer Bildung schlechteren Zukunftsoptionen sind nach den Ergebnissen dieser Studie ein weiteres Moment von (drohenden)

Desintegrationserfahrungen, die islamisch-fundamentalistische Auffassungen für Jugendliche attraktiv werden lassen können (S.161).

Weiter spielen Diskriminierungserfahrungen eine wesentliche Rolle für einen Rückzug auf die eigene ethnische Gruppe und die Aufwertung der auch über Religion und damit verknüpften Überlegenheitsansprüchen vermittelten Sicherheit. Wesentlich erscheinen vor allem Formen subjektiv erlebter institutioneller Diskriminierung bei Behörden, Polizei oder der Wohnungssuche; weniger jedoch solche, die sich auf Äußerungen im Freizeitbereich unter Gleichaltrigen beziehen. In dieser Hinsicht stimmen diese Ergebnisse mit Befunden überein, die Strobl (1998) für die Opfererlebnisse von Migranten in Deutschland gefunden hat. Auch hier stand das Moment von erlebter sozialer Ungleichbehandlung durch Institutionen der Gesellschaft im Vordergrund.

Im Falle eines Rückzugs auf die eigene Ethnie kommt es offenbar bei den Jugendlichen zu einer stärkeren Traditionalisierung sowie einer höheren Attraktivität religiös begründeter Überlegenheitsansprüche und Gewaltlegitimationen, auf deren Entwicklung die Integration in Gleichaltrigengruppen hingegen keinen Einfluss hat. Von Cliques ausgehende Gewaltbereitschaft kann allerdings, ohne selbst religiös-kulturell verankert zu sein, den Bezug zum Islam instrumentell als Legitimationsfundus nutzen (vgl. S.164). Es gibt zwar unter den türkischen Jugendlichen eine starke Tendenz, Kontakte auch zu Gleichaltrigen anderer Ethnien zu suchen – die meisten Gleichaltrigengruppen sind auch gemischtethnisch zusammengesetzt. Innerhalb der Teilgruppe jener Jugendlichen, die ihre Freizeit ausschließlich mit Angehörigen der eigenen Ethnie verbringen, ist die Verbreitung islamisch-fundamentalistischer Auffassungen jedoch deutlich größer, ein Umstand der nochmals auf die Relevanz der sozialen Integration auch in Bezug auf die Gleichaltrigengruppe verweist.

In der Summe kommt die Studie von Heitmeyer und Mitarbeitern zu der Feststellung, dass soziale Desintegrationsprozesse bei türkischen Zuwanderern, die aus einer islamisch geprägten Kultur stammen, ein hohes Risiko in sich bergen, dass es in Reaktion auf Exklusionserfahrungen zur Formierung traditionalistisch geprägter, religiös aufgeladener, ethnisch-religiöser Parallelgesellschaften kommen kann. Solche Formen der Bewältigung spezifischer Desintegrationserfahrungen unter religiösen Vorzeichen können unter anderem auch durch Gewalaffinität und antidemokratische, modernen

Gesellschaftskonzeptionen fremde Formen von Autoritarismus gekennzeichnet sein.

4. Erhebungsmethode und Stichprobe

Die Datenbasis der folgenden Analysen sind Befragungen von Schülerinnen und Schülern aus den Städten Hamburg, Hannover, München und Leipzig sowie dem Landkreis Friesland. In diesen Orten wurden repräsentative Stichproben von Schülerinnen und Schülern der 9. Jahrgangsstufe und des BVJ schriftlich, in standardisierter Form während der Unterrichtszeit befragt. Im Landkreis Friesland handelt es sich um eine Totalerhebung, in die auch Jugendliche der 10. Jahrgangsstufen einbezogen wurden.

Der verwendete Fragebogen wurde in den Schulklassen von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Forschungsgruppe den Jugendlichen erläutert. Das Ausfüllen der Fragebögen erforderte im Schnitt etwa zwei Schulstunden. In dieser Zeit waren die Lehrkräfte zwar anwesend, griffen aber in die Befragung nicht ein. Zentrale Ergebnisse dieser Untersuchungen mit Blick auf Opfererfahrungen, Anzeigeverhalten sowie Gewalteinstellungen und Gewalthandeln Jugendlicher wurden – auf Grundlage der Stichprobe der Jugendlichen aus allgemeinbildenden Schulen (ohne Einbeziehung der BVJ-Klassen) – bereits publiziert (vgl. Wilmers et al., 2002). In die im Folgenden dargestellten Analysen wurden auch die BVJ-Klassen einbezogen.

Bezogen auf die so bestimmte Zielgruppe beläuft sich die Rücklaufquote (verwertbare Fragebögen relativiert auf die um Totalausfälle bereinigte Bruttostichprobe) auf 84,5%. Die Gesamtstichprobe besteht aus 11.819 Jugendlichen. Ihr Durchschnittsalter liegt bei 15,3 Jahren ($SD=,844$). 50,5% der Jugendlichen sind männlichen Geschlechts. Ihre Verteilung auf die verschiedenen Schulformen ist in der folgenden Abbildung dargestellt.

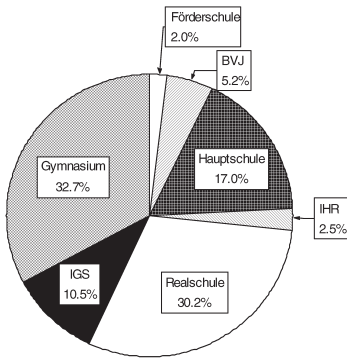


Abbildung 1: Verteilung der Analysestichprobe nach Schulform

Insgesamt hatten 13,6% der Jugendlichen, für die verwertbare Fragebögen vorliegen, in dieser Analysestichprobe keine deutsche Staatsbürgerschaft. Die Erhebung erlaubte, anknüpfend an eine mögliche frühere Nationalität der Jugendlichen sowie die Nationalität von Vater und Mutter zu deren Geburtszeitpunkt, eine Einteilung nach der ethnischen Herkunft vorzunehmen. Die Verteilung der Jugendlichen, die nicht einheimische Deutsche sind, ist in der untenstehenden Grafik dokumentiert (Die Prozentangaben beziehen sich dort auf die Gesamtstichprobe; die Jugendlichen, die einheimische Deutsche sind, sind dabei nicht aufgeführt. Sie stellen 75,5% der Analysestichprobe).

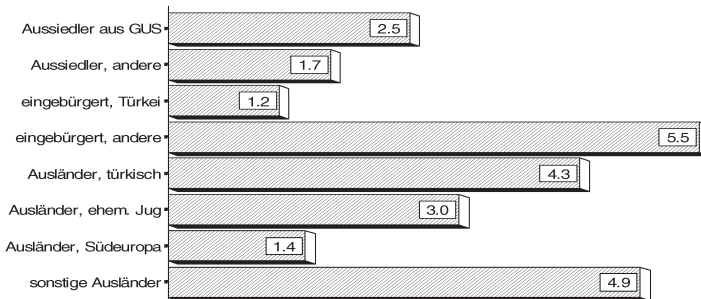


Abbildung 2: Anteile jugendlicher Zuwanderer an der Gesamtstichprobe nach ethnischer Herkunft

5. Verbreitung religiöser Bekenntnisse und die subjektive Bedeutung von Religion

Von den insgesamt 11.819 in die Analyse einbezogenen, befragten Jugendlichen haben 7,4% angegeben, dem Islam anzugehören. Von 10.774 Personen mit gültigen Angaben auf die Frage nach ihrer Religionszugehörigkeit gaben etwa ein Drittel an, gar keiner Religionsgemeinschaft anzugehören. Neben den christlichen Religionen die (unter Einschluss christlich-orthodoxer Religionsgemeinschaften) 58,1% der gültigen Angaben ausmachen, finden sich 8,3% (n=869) Jugendliche, die einer islamischen Religionsgemeinschaft angehören.

Tabelle 1: Verteilung der Religionszugehörigkeit in der Stichprobe

Religionszugehörigkeit	gültigen	% der Befragten	% der gültigen Angaben
katholisch	2 389	20.2%	22.8%
evangelisch	3 492	29.5%	33.3%
orthodox	213	1.8%	2.0%
jüdisch	36	0.3%	0.3%
islamisch	869	7.4%	8.3%
andere Religion	245	2.1%	2.3%
keine Religion	3 230	27.3%	30.8%
Summe gültige N	10 474		100.0%
missing data	1 345	11.4%	

Betrachtet man die Verteilung der Religionszugehörigkeit der Jugendlichen verschiedener ethnischer Gruppen, so zeigt sich, wenn zunächst einmal nur zwischen Jugendlichen mit und ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft differenziert wird, ein deutlicher Unterschied ($\chi^2(18;11.819)=835$; $p<.0001$). Auffallend ist weiterhin, dass die jungen Migranten häufiger als die einheimischen

Jugendlichen keine explizite Angabe zu ihrer Religionszugehörigkeit gemacht haben.

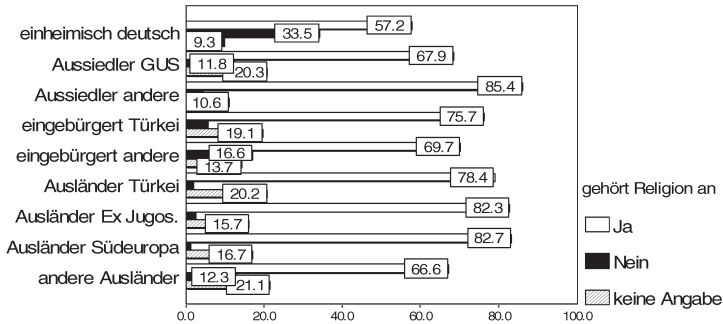


Abbildung 3: Rate Jugendlicher mit Religionszugehörigkeit nach ethnischer Herkunft

Weiter zeigen sich deutliche regionale Divergenzen. Während sich sowohl im ländlichen Bereich (Friesland) als auch im Süden der Bundesrepublik (München) deutlich höhere Raten finden (81,4% und 81,8%), gehören in Hamburg und Hannover jeweils nur 63,8% bzw. 68,8% der deutschen Jugendlichen einer Religionsgemeinschaft an. In Leipzig bleibt diese Rate mit 10,7% deutlich hinter den anderen untersuchten Regionen zurück, was auch die insgesamt geringe Rate von 57,2% erklärt. Dieses Muster regionaler Unterschiede findet sich bei der Gruppe der Migranten hingegen nicht. Zwar gilt auch hier, dass Leipzig die Stadt ist, in der die wenigsten Migrantenjugendlichen einer Religionsgemeinschaft angehören (57,1%). Insgesamt sind die Raten jedoch homogener.

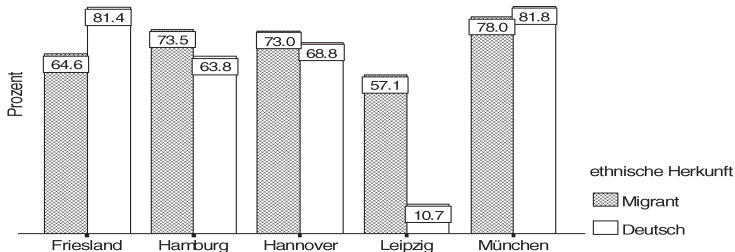


Abbildung 4: Rate Jugendlicher mit Religionszugehörigkeit nach ethnischer Herkunft und Erhebungsort

Um die Art der Religionszugehörigkeit und deren mögliche Differenzen zwischen den ethnischen Gruppen erkennbar zu machen, wurden in der folgenden Tabelle, zum Zwecke einer besseren Übersichtlichkeit, die Gruppen der jugendlichen Aussiedler zusammengefasst. Ebenso wurden die aus der Türkei stammenden Jugendlichen, die nach eingebürgerten und nicht eingebürgerten Jugendlichen differenziert waren, einer Kategorie zugeordnet. Im Hinblick auf die Art des religiösen Bekenntnisses wird zwischen christlichen (einschließlich der orthodoxen Christen), jüdischen, islamischen und anderen Religionsgemeinschaften differenziert.

Tabelle 2: Verteilung der Religionszugehörigkeit nach ethnischer Herkunft

	ein- Deut.	Aus- siedler	Tür- ken	Einge- bürg., andere	Ex- Jugosl.	Ausl. Süd- europ.	Ausl. andere	total
christ- lich	4894 (80.7%) [60.8%]	357 (5.9%) [86.2%]	7 (0.1%) [1.4%]	330 (5.4%) [58.8%]	174 (2.9%) [58.0%]	120 (2.0%) [85.7%]	185 (3.0%) [40.6%]	6 067 [58.1%]
jüdisch	8 (22.9%) [0.1%]	3 (8.6%) [0.7%]		5 (14.3%) [0.9%]	2 (5.4%) [0.7%]		17 (48.6%) [3.7%]	35 [0.3%]
isla- misch	25 (2.9%) [0.3%]		478 (55.1%) [93.4%]	93 (10.7%) [16.6%]	109 (12.6%) [36.3%]	7 (0.8%) [5.0%]	155 (17.9%) [34.0%]	867 [8.3%]
andere Reli- gion	148 (60.4%) [1.8%]	11 (4.5%) [2.7%]	13 (5.3%) [2.5%]	25 (10.2%) [4.5]	8 (3.3%) [2.7%]	12 (4.9%) [8.6%]	28 (11.4%) [6.1%]	245 [2.3%]
keine Reli- gion	2 977 (92.4%) [37.0%]	43 (1.3%) [10.4%]	14 (0.4%) [2.7%]	108 (3.4%) [19.3%]	7 (0.2%) [2.3%]	1 (0.0%) [0.7%]	71 (2.2%) [15.6%]	3 221 [30.9%]

Anmerkung: Prozentangaben in () sind Zeilenprozente; in [] Spaltenprozente; leere Zellen sind nicht besetzt

Die einzelnen Religionsformen sind sehr unterschiedlich über die Ethnien verteilt. Während die christlichen Religionen erwartungsgemäß weit überwiegend unter den deutschen Jugendlichen vorkommen, ist der Islam stärker über verschiedene Ethnien gestreut. Türkische Jugendliche stellen mit 55,1% zwar den größten Anteil – aber eben nur etwas über die Hälfte derjenigen, die dem Islam

angehören. Von daher sollte die Analyse muslimischer Jugendlicher nicht nur beschränkt auf junge Türken erfolgen, wie es in der Mehrzahl der bisherigen Studien geschehen ist. Immerhin sind etwas mehr als ein Drittel (36,3%) der Jugendlichen aus dem früheren Jugoslawien dem Islam zugehörig. Sie stellen 12,6% aller islamischen Jugendlichen. Die Jugendlichen in der Restkategorie "andere Ausländer" stammen zu 36,5% aus nordafrikanischen Staaten (Marokko, Tunesien, Ägypten, Libyen) oder Staaten des Nahen Osten (Libanon, Syrien, Jemen bzw. als Palästinenser aus Israel). In dieser Gruppe (n=211) finden sich 145 Befragte islamischer Religionszugehörigkeit, d.h. etwa zwei Drittel (68,7%) der von dort stammenden Jugendlichen. Damit stellt diese Gruppe 93,5% aller Islamangehörigen aus der Restkategorie der "anderen Ausländer". Sie macht insgesamt 16,8% aller muslimischen Jugendlichen der Stichprobe aus. Muslimische Jugendliche sind demnach verteilt auf drei ethnische/nationale Schwerpunkte: 55,1% aus der Türkei, 16,8% aus Nordafrika/Nahost und 12,6% aus dem ehemaligen Jugoslawien. Die übrigen Nationalitäten spielen nur eine marginale Rolle.

Betrachtet man die Verteilung der Spaltenprozente so erweist sich, dass die Jugendlichen aus Südeuropa und die jugendlichen Ausiedler hinsichtlich ihrer weitüberwiegend christlichen Religionszugehörigkeit recht homogen erscheinen. Dies gilt auch für die Jugendlichen türkischer Herkunft, die zu über 90% einen islamischen Hintergrund aufweisen. Explizit keine Religionszugehörigkeit findet sich bei den jungen Türken extrem selten, dies ist am häufigsten, wie bereits dargelegt, bei den Jugendlichen deutscher Herkunft anzutreffen.

Abseits der formalen Religionszugehörigkeit wurde auch die subjektive Bedeutsamkeit der Religion für die Jugendlichen erhoben. Auf die Frage "Wie wichtig ist Deine Religion für Dich persönlich in Deinem Alltag?" konnten die Jugendlichen eine von 1 "sehr wichtig" bis 6 "völlig unwichtig" reichende Einschätzung vornehmen. Die folgende graphische Übersicht stellt die Verteilung der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion im Alltag der Jugendlichen, unabhängig von der Art des religiösen Bekenntnisses dar.

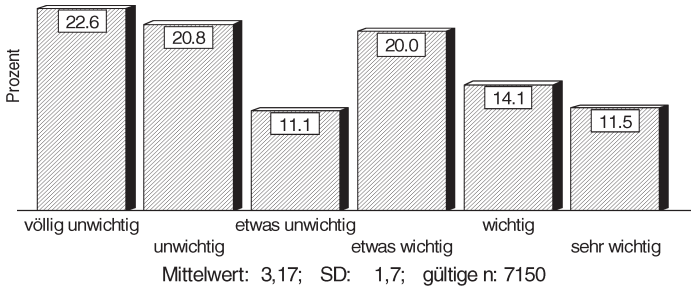


Abbildung 5: Bedeutsamkeit der Religion im Alltag Jugendlicher (nur Jugendliche, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

Für etwas mehr als ein Viertel der Jugendlichen (25,6 %) ist demnach ihre Religion im Alltag recht bedeutsam. Weitere 20 % halten sie zwar für bedeutsam, messen ihr aber keinen so hohen Stellenwert bei. Offensichtlich unwichtig ist die Religion für 43,4 % der Jugendlichen. Differenziert man die Verteilung der subjektiven Bedeutsamkeit nach Art der Religionsgemeinschaft, so findet sich ein hoch signifikanter Unterschied ($\chi^2(15;7150)=1523$; $p<.0001$). Während Jugendliche christlicher Religionsgemeinschaften die Einschätzung "wichtig" oder "sehr wichtig" nur zu 17,2 % treffen, beläuft sich diese Quote bei jungen Muslimen auf 73,1%. Umgekehrt, "völlig unwichtig" oder "unwichtig" ist die Religion im Alltag nur für 7,3 % der muslimischen Jugendlichen, im Kontrast dazu aber für 49,7 % der christlichen Jugendlichen. Insgesamt hat demnach die Religion für muslimische Jugendliche eine erheblich höhere Bedeutsamkeit als das für Jugendliche anderer Religionen gilt, was konsistent mit entsprechenden Befunden der Shell-Studie ist und sich auch in den Niederlanden so gezeigt hatte.

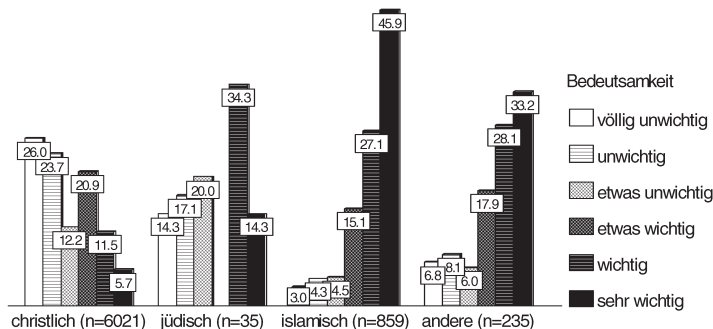


Abbildung 6: Bedeutsamkeit der Religion im Alltag Jugendlicher nach Art der Religion (nur Jugendliche, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

Differenziert man innerhalb der Gruppe der islamischen Jugendlichen nach nationaler Herkunft und betrachtet nur die drei größten nationalen Gruppen, so findet sich auch hier ein signifikanter Mittelwertsunterschied ($F[2; 722]=8,81; p<.001$). Post-hoc-Vergleiche (Tukey-Test) zeigen, dass sich Jugendliche türkischer Herkunft ($M=5,11; SD=1,14$) und solche aus Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens ($M=4,96; SD=1,38$) in der hohen subjektiven Bedeutsamkeit ihrer islamischen Religionszugehörigkeit nicht wesentlich unterscheiden. Eine signifikante Mittelwertsdifferenz findet sich allerdings zwischen diesen beiden auf der einen Seite und muslimischen Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien auf der anderen Seite ($M=4,55; SD=1,58$). Dies verdeutlicht auch die folgende Grafik, welche die Verteilung der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion im Alltag bei diesen drei Gruppen darstellt.

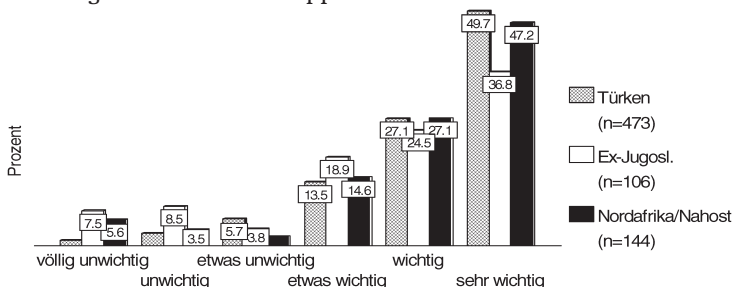


Abbildung 7: Bedeutsamkeit der Religion muslimischer Jugendlicher nach nationaler Herkunft

Neben der subjektiven Bedeutsamkeit wurde auch die tatsächliche Religionspraxis als Indikator der Einbindung in religiöse Gemeinschaften und der individuellen Bindung an eine Religion erhoben. Zum einen wurde dazu erfragt, wie häufig die Jugendlichen beten (individuelle Bindung an Religion und individuelle religiöse Praxis). Zum anderen wurde erhoben, wie häufig sie ein Gotteshaus/eine Moschee/eine Synagoge aufsuchen (kollektive religiöse Praxis und Indikator der sozialen Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft).

Insgesamt zeigt sich, dass die Jugendlichen häufiger beten als dass sie ein Gotteshaus aufsuchen. Die bivariate Korrelation zwischen diesen beiden Formen der Religionspraxis beträgt über alle Religionsarten hinweg $r=.52$ ($p<.001$). Diese Korrelation von mittlerer Stärke bedeutet, dass ein nicht unerheblicher Teil der Jugendlichen zwar dem Beten eine hohe Bedeutung beimisst, gleichwohl aber selten ein Gotteshaus aufsucht. Dies wird gestützt durch den Befund, dass die Korrelation zwischen der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion einerseits und der religiösen Praxis andererseits für das Beten $r=.61$ ($p<.001$) beträgt und damit signifikant höher ausfällt als die Korrelation zwischen der Bedeutsamkeit der Religion einerseits und dem Besuch eines Gotteshauses andererseits ($r=.48$; $p<.001$). Der Unterschied der beiden Korrelationen ist statistisch signifikant ($p<.0001$).

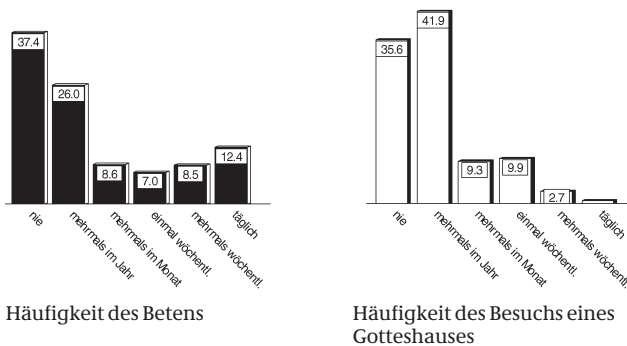


Abbildung 8: Religionspraxis Jugendlicher mit Religionszugehörigkeit (alle Jugendlichen, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

Beim Vergleich der Intensität der beiden Indikatoren der Religionspraxis zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften finden sich ebenfalls erhebliche Unterschiede. Eine Kontrastierung der beiden größten Gruppen (christlich vs. islamisch) zeigt, dass muslimische Jugendliche deutlich häufiger beten als christliche Jugendliche. Allerdings hat die Verteilung für die muslimischen Jugendlichen einen U-förmigen Verlauf, d. h., es findet sich etwa ein Drittel Jugendlicher, die nicht häufig beten. Auf der anderen Seite steht ein weiteres Drittel, die sehr häufig individuell ihre Religion praktizieren. Dies kontrastiert deutlich mit dem oben dargestellten Verlauf der Verteilung der subjektiven Bedeutsamkeit, die für die muslimischen Jugendlichen ja extrem linksschief ausfiel. Mit Blick auf die Häufigkeit des Besuchs eines Gotteshauses zeigt sich demgegenüber für die beiden großen Religionsgemeinschaften einheitlich eine rechtsschiefe Verteilung. Der größte Teil sowohl der muslimischen als auch der christlichen Jugendlichen besuchen eher selten Gotteshäuser. Sofern ein Gotteshaus aufgesucht wird (die Quote für "nie" ist in beiden Religionen nahezu gleich), geschieht dies bei den muslimischen Jugendlichen häufiger.

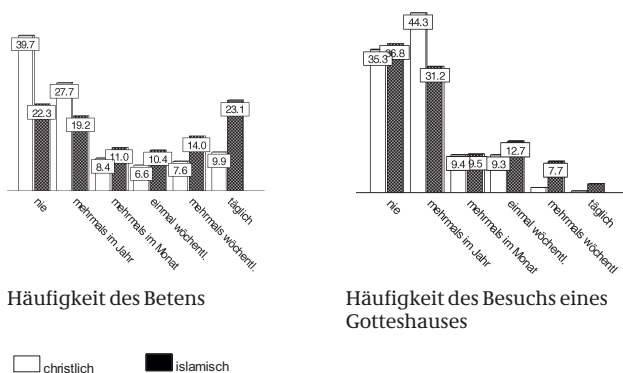


Abbildung 9: Religionspraxis Jugendlicher mit Religionszugehörigkeit (nur Jugendliche, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

Eine bivariate Analyse des Zusammenhangs zwischen ausgeübter Religion (individuelle und kollektive Religionspraxis) und dem Ausmaß der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion für die Jugend-

lichen ergab deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen.

Tabelle 3: Korrelationen zwischen Religionsbedeutsamkeit und Religionspraxis nach Religionszugehörigkeit

	Bedeutung/Beten				Bedeutung/Gotteshaus				Beten/Gotteshaus			
	r	sig.	n	r _{diff}	r	sig.	n	r _{diff}	r	sig.	n	r _{diff}
katholisch	.654	***	2 330	a	.561	***	2 267	a	.564	***	2 278	a
evangelisch	.613	***	3 398	a	.474	***	3 362	b	.445	***	3 346	b
orthodox	.571	***	208	a	.523	***	200	a	.521	***	196	a
jüdisch	.692	***	35	a	.692	***	35	a	.664	***	36	a
islamisch	.368	***	831	c	.375	***	799	c	.427	***	786	b
and. Rel.	.522	***	234	b	.391	***	228	c	.697	***	233	a
total	.616	***	7 036		.487	***	6 891		.521	***	6 875	

Anmerkung: r_{diff}=signifikante Differenz der Korrelationen; ausgewiesen sind die Gruppen, die sich auf dem p<.01 Signifikanzniveau unterscheiden.

Bei den muslimischen Jugendlichen fällt der Zusammenhang zwischen Religionspraxis und subjektiver Bedeutsamkeit der Religion niedriger aus, als das bei den christlich-jüdischen Religionsgemeinschaften der Fall ist. Bei den "anderen Religionen" findet sich zwar auch ein hoher Zusammenhang zwischen der Bedeutsamkeit einerseits und der Häufigkeit des Betens andererseits. Dieser lässt sich aber für die Häufigkeit des Besuchs eines Gotteshauses nicht erkennen, was womöglich auf seltenere Verfügbarkeit entsprechender Versammlungsstätten rückführbar sein könnte. Die Tatsache, dass ein solcher Unterschied bei den islamischen Jugendlichen nicht besteht, indiziert, dass der geringere Zusammenhang von Religionspraxis und Religionsbedeutsamkeit hier nicht auf geringere Gelegenheiten zur Religionspraxis rückführbar ist. Es scheint vielmehr so zu sein, dass eine tatsächliche kollektive bzw. auch formal-institutionelle Religionspraxis für einen Teil der muslimischen Jugendlichen nicht in dem Maße stattfindet, wie es angesichts der

religiösen Normen im Falle einer kompletten Identifikation mit dem Islam zu erwarten wäre. Dies ist konsistent mit Befunden, wonach zwar die Religion für muslimische Jugendliche einen hohen Stellenwert besitzt, sie aber zu gewissen Anteilen ihre eignen Formen von Religionspraxis und eigene Auffassung vom Islam entwickeln.

Aus den beiden Indikatoren für Religionspraxis einerseits sowie den Angaben zur subjektiven Bedeutsamkeit der Religion im Alltag andererseits wurde ein zusammenfassender Indikator der Religiosität gebildet. Eine Faktorenanalyse dieser drei Variablen ergab, dass diese auf einem gemeinsamen Faktor laden, der 69,5% der Varianz aufklärt. Eine Reliabilitätsanalyse zeigte eine für eine solche aus drei Items bestehende Kurzskaala eine zufrieden stellende interne Konsistenz mit Cronbach's Alpha=.77. Die Gesamtskaala kann Werte zwischen 0 und 5 annehmen. Um jene Jugendlichen, welche zwar angaben, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören, bei denen aber aufgrund der Religionszugehörigkeit der Eltern eine Zuordnung zu einer Religionsart vorgenommen werden kann¹⁵ in die Auswertungen einbeziehen zu können, wurde eine zweite Skala gebildet, bei denen die Jugendlichen ohne Religionszugehörigkeit den Wert 0 und die Jugendlichen mit einer Religionszugehörigkeit den um den Wert 1 erhöhten Score der zuvor gebildeten Skala für Religiosität zugewiesen bekommen.¹⁶

Ein Vergleich der Religiosität zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen zeigt, dass im Mittel die weiblichen Jugendlichen ($M=1,7$; $SD=1,25$) eine höhere Religiosität erkennen lassen als die männlichen Jugendlichen ($M=1,5$; $SD=1,32$). Dieser Unterschied ist, obschon absolut gesehen relativ klein, aber auf Grund des großen Stichprobenumfangs statistisch signifikant ($t=6,04$; $df=7007,7$; $p<.0001$). Bei simultaner Berücksichtigung des Migrationsstatus zeigt sich, dass sowohl der Migrationsstatus ($F[1;7074]=937$; $p<.0001$) als auch das Geschlecht ($F[1;7074]=39,62$; $p<.0001$) einen signifikanten Haupteffekt auf Religiosität haben: Migranten sind erheblich religiöser als Deutsche und Frauen etwas stärker religiös als Männer.

¹⁵ Z. B. als 'potentiell islamisch' wenn beide Elternteile dem Islam angehören, der Jugendliche aber selbst 'keine Religionszugehörigkeit' angegeben hat. Jene Jugendliche, bei denen für beide Elternteile keine Religionszugehörigkeit explizit angegeben war und bei denen auch die befragten Jugendlichen selbst angaben, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören (auch nicht die Kategorie "andere, ...") wurde in dieser Skala als fehlend betrachtet, da eine Zuordnung zur Variable Migration/Religion nicht möglich war, diese Variable aber für Gruppierungszwecke in dieser Studie zentral war.

¹⁶ Diese Verfahrensweise ermöglicht, auch die Abwendung der Jugendlichen von Religion in dieser zweiten Skala zur Messung von Religiosität zu erfassen.

Neben diesen beiden Haupteffekten besteht noch ein signifikanter Interaktionseffekt ($F[1;7074]=14,67$; $p<.0001$). Der Unterschied der Religiosität zwischen Migranten und einheimischen ist bei Männern stärker ausgeprägt.

Am höchsten ausgeprägt ist die Religiosität bei den islamischen Jugendlichen. Die niedrigsten Werte auf dieser Skala finden sich bei evangelischen Christen (vor allem wegen deren selteneren Besuchen von Gotteshäusern). Im Mittelbereich liegen die übrigen christlich/jüdischen Religionsgemeinschaften.

Tabelle 4: Mittelwertsvergleich der Religiosität nach Religionszugehörigkeit

	M	SD	n
katholisch	1.621 ^b	1.299	2 342
evangelisch	1.271 ^a	1.109	3 440
orthodox	1.758 ^b	1.265	212
jüdisch	2.009 ^b	1.472	35
islamisch	2.609 ^c	1.202	847
andere Religion	2.588 ^c	1.505	235
total	1.617	1.290	7 111

$F=203.283$; $p<.001$

Anmerkung: Ergebnisse von post-hoc Vergleichen zur Prüfung von Mittelwertsdifferenzen der einzelnen Gruppen (Duncan-Test) sind mit a, b und c gekennzeichnet, wenn die Differenz statistisch signifikant ist ($p<.05$).

Eine simultane Betrachtung der Effekte der Art der Religionszugehörigkeit und des Geschlechts auf die Religiosität zeigt, dass die Geschlechtsunterschiede innerhalb der Religionsgruppen zum Teil allerdings gegenläufig sind. Während bei den islamischen Jugendlichen die Ausprägung für Männer höher ist als für Frauen, verhält sich dies in allen anderen Religionsgemeinschaften umgekehrt. Dementsprechend findet sich neben signifikanten Haupteffekten für Geschlecht ($F[1,7103]=61,8$; $p<.0001$) und Religionszugehörigkeit ($F[5,7103]=208,3$; $p<.0001$) auch ein signifikanter Interaktionseffekt ($F[5,7103]=6,7$; $p<.0001$).

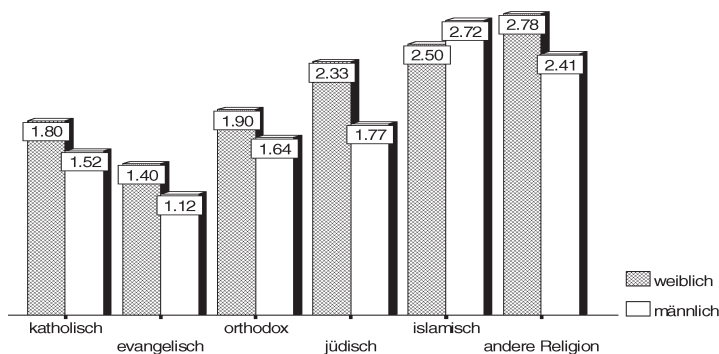


Abbildung 10: Mittelwerte der Religiosität nach Religionsart und Geschlecht (nur Jugendliche, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

Eine genauere Inspektion der Daten erweist, dass dieser gegenläufige Interaktionseffekt von Geschlecht und Religionszugehörigkeit bei zwei der drei in die Religiositätsskala eingehenden Größen so nicht besteht: Bei der subjektiven Bedeutsamkeit der Religion sowie der Häufigkeit des Betens zeigt sich ein schwacher, ordinaler, aber gleichsinniger Interaktionseffekt. Nur bezogen auf die Häufigkeit des Besuches von Gotteshäusern findet sich diese Gegenläufigkeit stark ausgeprägt (Interaktion Geschlecht*Religionsart auf Besuch von Gotteshäusern: $F[5,7103]=6,7; p<.0001$). Das heißt, unter den muslimischen Jugendlichen ist die höhere Religiosität der Männer im Vergleich zu den Frauen darauf zurückzuführen, dass die Männer wesentlich häufiger Gotteshäuser besuchen als Frauen. Dies wurde auch in anderen Studien so bestätigt (vgl. Worbs & Heckmann, 2003). In den anderen Religionen zeigt sich das hingegen nicht.

Bei Verwendung eines kategorialen Indikators der Religiosität erweist sich, dass etwa ein Viertel der Jugendlichen islamischen Bekenntnisses einen sehr hohen Wert auf der Religiositätsskala erhalten. Ein weiteres Viertel erreicht einen hohen Wert.¹⁷

¹⁷ Dieser Indikator rekurriert auf die absoluten Werte in der Religiositätsskala, ist also verteilungsunabhängig. Jugendliche, die auf der Religiositätsskala (Skalenbreite von 0 bis 5) Werte zwischen 0 und 1,5 erhalten, werden der Kategorie "sehr niedrig" ($n=3802; 53,5\%$) bei Werten von über 1,5 bis einschließlich 2,5 der Kategorie "niedrig" ($n=1472; 20,7\%$), bei Werten ab 2,5 bis unter 3,5 der Kategorie "hoch" ($n=1115; 15,7\%$) und bei Werten über 3,5 der Kategorie "sehr hoch" ($n=722; 10,2\%$) zugeordnet.

Tabelle 5: Religiosität nach Religionszugehörigkeit

	sehr niedrig	niedrig	hoch	sehr hoch	N
katholisch	52.2%	20.0%	17.1%	10.8%	2 342
evangelisch	64.7%	19.4%	11.8%	4.2%	3 440
orthodox	46.7%	25.5%	17.9%	9.9%	212
jüdisch	42.9%	22.9%	14.3%	20.0%	35
islamisch	19.7%	28.0%	26.6%	25.7%	847
andere Religion	31.5%	16.2%	17.9%	34.5%	235
total	53.5%	20.7%	15.7%	10.2%	7 111

$\chi^2=883.05; df=15; p<.0001$

Im Folgenden ist die Verteilung des Ausmaßes der Religiosität für die verschiedenen ethnischen Gruppen dargestellt. Ausgewiesen sind dabei sowohl Mittelwerte derer, die eine Religionszugehörigkeit angegeben haben, als auch die Verteilung entsprechend dem o. a. kategorialen Indikator. Einbezogen wurden hier auch Jugendliche, die keiner Religionsgemeinschaft angehören (n=3230; 27,3% der Gesamtstichprobe) sowie Jugendliche, die keine Angaben zu ihrer Religiosität machten (n=1478; 12,5% der Gesamtstichprobe). Unter jenen, die eine explizite Zugehörigkeit zu einer Religion angegeben haben, ist die Religiosität bei den türkischen und den aus Nordafrika/dem Nahen Osten stammenden Jugendlichen am höchsten ausgeprägt. Der Unterschied zwischen den nationalen Gruppen erweist sich statistisch als hoch signifikant ($F[8;7082]=137,05; p<.0001$). Betrachtet man den kategorialen Indikator, so findet sich speziell bei der türkischen Gruppe, bei den Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien sowie bei den Jugendlichen aus Nordafrika und dem Nahen Osten eine relativ gleichmäßige Verteilung über die Kategorien, während die Verteilung bei den Jugendlichen aus Deutschland deutlich rechtsschief ist.

Tabelle 6: Religiosität nach ethnischer Herkunft

	M	SD	n	keine	sehr	nie-	hoch	sehr	keine	N
				sehr	nie-	hoch	hoch	An-	An-	
				niedrig	niedrig	niedrig	niedrig	gabe	gabe	
einheimisch	1.33 ^a	1.16	4990	33.5%	35.3%	10.8%	7.0%	3.0%	10.3%	8 879
Aus-siedler	1.99 ^b	1.29	361	8.7%	32.1%	15.8%	13.9%	11.1%	18.4%	495
eingebürgerte	2.00 ^b	1.35	446	16.6%	28.6%	13.8%	15.7%	10.5%	14.8%	650
Türkisch	2.68 ^d	1.17	486	2.2%	13.3%	21.9%	19.4%	21.4%	21.9%	640
Ex-Jugosl.	2.43 ^c	1.33	287	2.0%	19.9%	23.3%	19.1%	18.3%	17.4%	356
Südeuropa	2.43 ^c	1.34	136	0.6%	22.6%	18.5%	17.9%	22.0%	18.5%	168
Nordafrika/Nahost	2.74 ^d	1.25	148	5.7%	12.8%	15.2%	20.9%	21.3%	24.2%	211
Mittlerer/Ferner Osten	2.21 ^b	1.17	25	25.5%	17.0%	14.9%	10.6%	10.6%	21.3%	47
Andere	1.98 ^b	1.32	203	14.7%	25.9%	13.4%	13.1%	10.9%	21.9%	320
total	1.61	1.29	7082	27.4%	32.2%	12.5%	9.4%	6.1%	12.4%	11 766
	F=137.05; p<.0001			$\chi^2=1881.41$; df=40; p<.0001						

Anmerkung: Ergebnisse von post-hoc Vergleichen zur Prüfung von Mittelwertsdifferenzen der einzelnen Gruppen (Duncan-Test) sind mit a, b, c und d gekennzeichnet, wenn eine Differenz statistisch signifikant ist (p<.05). Mittelwerte nur für Jugendliche mit einer Religionszugehörigkeit. Kategoriale Angaben beziehen sich auf alle Jugendlichen mit gültiger Angabe zur nationalen/ethnischen Herkunft.

Die verschiedenen religiösen Bekenntnisse unterscheiden sich demnach mit Blick auf das Ausmaß der Religiosität der Jugendlichen signifikant. Die religiöse Bindung ist bei muslimischen Jugendlichen im Vergleich zu christlichen Religionsgemeinschaften erheblich höher. Interessant ist dabei, dass sich eine im Vergleich zu einheimisch-deutschen Jugendlichen höhere Religiosität generell bei allen Jugendlichen mit Migrationshintergrund findet, d. h., auch bei solchen Migrantengruppen mit christlich/jüdischem Bekenntnis. Von daher stellt sich die Frage, ob ein separater Effekt der Art der Religionszugehörigkeit noch nachweisbar ist, wenn simultan der

Status als Migrant statistisch berücksichtigt wird. Zu diesem Zweck wurden die Jugendlichen in vier ethnische Gruppen eingeteilt: Gruppe 1 sind die einheimischen Deutschen; Gruppe 2 sind Ausiedler und andere eingebürgerte; Gruppe 3 sind Jugendliche aus der Türkei, Nordafrika, dem Nahen, Mittleren und Fernen Osten sowie anderen Ländern; Gruppe 4 bilden Jugendliche aus dem ehemaligen Jugoslawien und Südeuropa. Als Religionszugehörigkeit berücksichtigt wurden katholisch, evangelisch, christlich-orthodox/jüdisch (letztere wurden wegen der geringen Fallzahlen hier kombiniert), islamische Religionszugehörigkeit als vierte und „andere Religion“ als fünfte und letzte Kategorie.

In einer zweifaktoriellen Varianzanalyse mit den Faktoren Religionszugehörigkeit und nationale Herkunft als unabhängigen sowie der Ausprägung der Religiosität als abhängiger Variable zeigt sich sowohl ein signifikanter Haupteffekt für die Religionszugehörigkeit ($F[4;7081]=63,25$; $p<.0001$) als auch für die nationale Herkunft ($F[3;7081]=89,29$; $p<.0001$). Zusätzlich erweist sich die Interaktion zwischen nationaler Herkunft und Religionszugehörigkeit als signifikant ($F[12;7081]=6,9$; $p<.0001$). Die Interpretation dieses Interaktionseffektes ist allerdings problematisch, da sich innerhalb der Gruppe der einheimischen Deutschen kaum muslimische Jugendliche finden und die evangelische Religionszugehörigkeit bei Jugendlichen aus der Türkei oder Nahost und Nordafrika extrem selten anzutreffen ist, weshalb diese Zellen kaum besetzt sind.

Eine genauere Betrachtung der Mittelwerte zeigt, dass dieser Interaktionseffekt vor allem darauf zurückzuführen ist, dass innerhalb der christlichen Religionszugehörigkeit eine höhere religiöse Bindung bei den jugendlichen Migranten im Vergleich zu den einheimischen Deutschen festzustellen ist, während bei den muslimischen Jugendlichen der Unterschied zwischen Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien einerseits und jenen aus der Türkei und Nahost/Nordafrika auffällt. Insgesamt lässt sich feststellen, dass zum ersten junge Migranten generell ein höheres Maß an religiöser Bindung aufweisen und dass zum zweiten innerhalb der Migrantengruppe die religiöse Bindung der muslimischen Jugendlichen im Mittel stärker ist als die der christlich-jüdischen Jugendlichen.

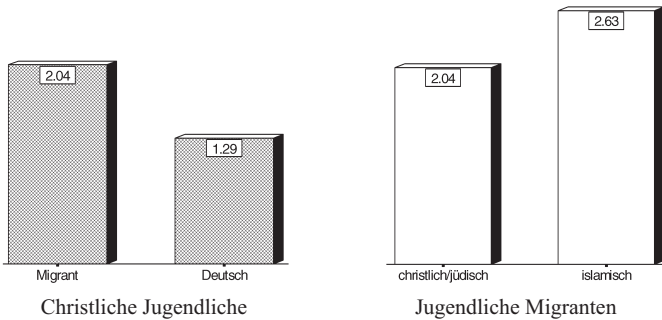


Abbildung 11: Mittelwert der Religiosität nach Migrantenstatus und Religionsart (nur Jugendliche, die einer Religionsgemeinschaft angehören)

In der linken Graphik sind die Mittelwerte der Religiosität eingeschränkt auf die Angehörigen einer christlichen Religionsgemeinschaft für Migranten im Vergleich zu den Nichtmigranten dargestellt. In der rechten Graphik findet sich die Gegenüberstellung von christlich-jüdischen Migrantenjugendlichen einerseits mit muslimischen Migrantenjugendlichen andererseits. Bei gleicher Religionszugehörigkeit (christlich-jüdisch) haben Migrantenjugendliche eine stärker ausgeprägte religiöse Orientierung. Bei gleichem Migrantenstatus (nur Migrantenjugendliche) erweist sich die Religiosität der muslimischen Jugendlichen als höher ausgeprägt im Vergleich zu den christlich-jüdischen jungen Migranten.

Weiter wurde der Frage nachgegangen, inwieweit bei den Jugendlichen mit Migrationshintergrund das Ausmaß ihrer Religiosität mit der Aufenthaltsdauer zusammenhängt. Der Hintergrund eines möglichen Zusammenhangs von Religiosität und Aufenthaltsdauer könnte einerseits in Selektionsprozessen bestehen, dergestalt, dass schon länger zurückliegende Zuwanderung aus anderen Populationsanteilen erfolgte als jüngere Migrationsprozesse. Er könnte aber auch auf Rückzugsprozesse von Migranten auf die eigene ethnische Gruppe und die Kultur des Herkunftslandes während ihres Aufenthaltes in der BRD verweisen. Angesichts dessen, dass es sich bei dem Datenmaterial um Querschnittinformationen handelt, kann diese Frage so nicht abschließend geklärt werden. Was jedoch festgestellt werden kann ist, inwieweit stark religiös geprägte Jugendliche sich schon länger in der BRD aufhalten als solche, die weniger religiös geprägt sind.

Zunächst zeigt sich, dass sich die Aufenthaltsdauer der Jugendlichen (gemessen als Prozent der bisherigen Lebenszeit, die in Deutschland verbracht wurde) zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften der Migranten erheblich unterscheidet ($F[4;2158]=21.8$; $p<.0001$). Die höchste Aufenthaltsdauer findet sich unter den muslimischen Jugendlichen ($M=81,6$; $SD\ 26,5$). Diese unterscheiden sich von den christlichen Jugendlichen als der zweitgrößten Migranten-Gruppe deutlich ($M=72,8$; $SD\ 29,1$). Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Gruppe der türkischen Jugendlichen die mit Abstand längste Aufenthaltsdauer aufweist. So sind von den türkischen Jugendlichen 62,2% bereits seit ihrer Geburt in Deutschland. Weitere 22,5% befinden sich seit über 10 Jahren in der BRD. Demgegenüber leben von den jugendlichen Aussiedlern nur 9,1% seit ihrer Geburt in Deutschland, und weitere 25% seit mehr als 10 Jahren. Auch in der Gruppe der Migranten, die den größten Teil der muslimischen Jugendlichen stellen, finden sich deutliche Unterschiede der Aufenthaltsdauer. So sind neben den schon genannten türkischen Jugendlichen jene, die aus Nordafrika oder dem Nahen Osten stammen nur zu 13% seit ihrer Geburt in Deutschland, und zu ca. 26% seit mehr als 10 Jahren. Daher ist es angezeigt, den Zusammenhang zwischen Religiosität und Aufenthaltsdauer innerhalb der Religionsgemeinschaften getrennt nach nationaler Herkunft zu betrachten.

Diese Analyse wurde auf die hier im Vordergrund des Interesses stehenden Jugendlichen beschränkt, bei denen mindestens ein Elternteil eine islamische Religionszugehörigkeit aufweist und die Jugendlichen selbst entweder dem Islam angehören oder, keiner Religionsgemeinschaft (auf diese Weise wird es möglich, auch nicht-religiöse Jugendliche, die potentielle Islamangehörige sind, einzu-beziehen). Es zeigt sich, dass der Zusammenhang von Religiosität und Aufenthaltsdauer für die verschiedenen ethnischen Gruppen der potentiell muslimischen Jugendlichen in der Stichprobe unterschiedlich ist.

Allerdings sind die Fallzahlen in den einzelnen Zellen zu klein, als dass hier noch signifikante Effekte identifiziert werden könnten. Was sich jedoch anhand des Mittelwertverlaufs erkennen lässt ist, dass innerhalb der Gruppe der aus Jugoslawien stammenden Jugendlichen insbesondere jene, die noch nicht lange in Deutschland leben, ein hohes Maß als Religiosität erkennen lassen, was bei den schon länger hier Lebenden aus dem ehemaligen Jugoslawien so nicht gilt. Ähnlich, wenn auch nicht so ausgeprägt, stellt sich die Unterschiedlichkeit des Verlaufs für die Jugendlichen aus Nordafrika/Nahost dar. Demgegenüber findet sich bei den türkischen

Jugendlichen kein Zusammenhang der Religiosität mit der Aufenthaltsdauer.

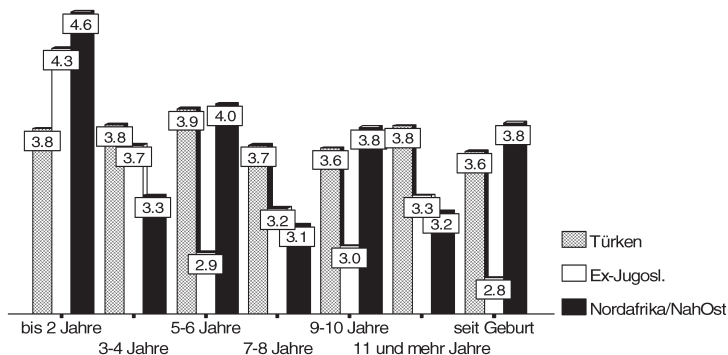


Abbildung 12: Mittelwert der Religiosität Jugendlicher nach Aufenthaltsdauer und Herkunftsland (nur Jugendliche, mit mindestens einem muslimischen Elternteil)

Dieses Ergebnis wäre plausibel damit in Einklang zu bringen, dass hinter der Aufenthaltsdauer zumindest bei den jugoslawischen Jugendlichen auch unterschiedliche Einwanderungswellen stehen: Jene, die erst seit kürzerer Zeit in Deutschland leben, dürften zu einem erheblichen Anteil aus muslimischen Familien stammen, die als Bürgerkriegsflüchtlinge nach Deutschland gekommen sind. Was sich allerdings auch erkennen lässt ist, dass mit zunehmender Aufenthaltsdauer bei den türkischen Jugendlichen keinesfalls eine stärkere Abkehr vom Islam stattfindet, ihre religiöse Orientierung scheint vielmehr über die Zeit konstant zu bleiben.

6. Religiosität und soziale Lebenslage

Als Indikatoren zur Beschreibung der sozialen Lage der Jugendlichen wurden auf der einen Seite, mit Blick auf die wirtschaftliche Situation der Herkunftsfamilien, der sozioökonomische Status der Eltern sowie die Abhängigkeit der Familie der Jugendlichen von Sozialhilfe bzw. deren Betroffenheit durch Arbeitslosigkeit verwendet. Grundannahme war hier, dass soziale Ausschlusserfahrungen bzw. geringe Partizipationschancen eher mit einem Rückzug auf die

eigene Ethnie und auf traditionelle, auch religiöse Orientierungen verknüpft sein könnten. Ganz ähnlich stellt sich die Frage, inwieweit ein Zusammenhang zwischen dem elterlichen Bildungsniveau einerseits und den religiösen Orientierungen der Jugendlichen andererseits besteht. Speziell für die muslimischen Jugendlichen wäre zu vermuten, dass ein geringes Bildungsniveau der Eltern mit eher traditionellen, auch religiösen Orientierungen verbunden sein könnte.

Auf Seiten der Jugendlichen selbst wurde ihr aktuelles Bildungsniveau, das sich aus der besuchten Schulform ergibt, als Indikator zukunftsbezogener Partizipationschancen sowie die Frage, ob sie zu Hause über ein eigenes Zimmer verfügen als Proxi-Variable zur Kennzeichnung der die Jugendlichen direkt betreffenden wirtschaftlichen Lage der Familie in die Analyse einbezogen.

Als Indikatoren der sozialen Integration wurden der Umfang, in dem die Jugendlichen in ihrem Freundeskreis Deutsch sprechen sowie ihre Einbindung in organisierte Vereinsaktivitäten ausgewertet. Leitende Annahme war hier, dass eine geringe sprachlich-soziale Integration vor allem bei muslimischen Jugendlichen mit einer deutlich höheren Religiosität verbunden sein sollte – aufgrund der christlichen Prägung der deutschen Aufnahmegesellschaft – was bei christlichen Migranten nicht in dem Maße zu vermuten ist.

Die Bestimmung des sozioökonomischen Status der Familien knüpft an die ausgeübte berufliche Tätigkeit (oder ersatzweise die sozialrechtliche berufliche Stellung) der Eltern an. Dazu wurde der ISCO88 verwendet (vgl. Wolf 1995). Aus der ISCO-Kategorisierung lässt sich unmittelbar ein Skalenwert für den sozioökonomischen Status als quasikontinuierliche Größe bestimmen. Es handelt sich um die von Ganzeboom, DeGraaf, Treiman und de Leeuw (1992) entwickelte Internationale Skala des sozioökonomischen Status (ISEI), welche ihrerseits auf Basis von Informationen über Einkommen, Bildung und Beruf gebildet wurde und international vergleichbar ist. Die ISEI-Werte variieren zwischen 10 (z. B. Landarbeiter) und 90 (z. B. Richter) und können als Indikatoren vor allem der materiellen Lage der Familien angesehen werden.

Betrachtet man zunächst den Zusammenhang zwischen dem sozioökonomischen Status und der kategorial bestimmten Religiosität für die Gesamtstichprobe, so findet sich ein signifikanter Unterschied ($F[4;9993]=8.78; p<.0001$). Post hoc Vergleiche zeigen, dass Jugendliche mit einer hoch ausgeprägten Religiosität im Schnitt aus Familien mit einem signifikant über dem Durchschnitt der Stichprobe liegenden sozioökonomischen Status stammen, während jene mit

einer sehr hoch ausgeprägten Religiosität eher unterdurchschnittliche Ausprägungen in der Statusvariable aufweisen. Ohne Berücksichtigung des Migrationsstatus scheint demnach kein linearer Zusammenhang zwischen Religiosität und Status zu bestehen. Von daher erklärt sich auch, dass die Korrelation dieser beiden Größen mit -0.0015 sehr gering und nicht signifikant ist.

Eine Analyse, die berücksichtigt, ob die Jugendlichen einen Migrationshintergrund aufweisen oder nicht, offenbart neben einem Haupteffekt der Religiosität ($F[4;9957]=20.84$; $p<.0001$) sowie einem Haupteffekt des Migrantensstatus ($F[1;9957]=444.48$; $p<.0001$) zudem einen bemerkenswerten, hochsignifikanten Interaktionseffekt dieser beiden Variablen ($F[43,57;9957]=43.75$; $p<.001$): Der Haupteffekt für den Migrantensstatus zeigt, dass die Familien jugendlicher Migranten, wie schon aus früheren Studien bekannt und daher zu erwarten, einen erheblich niedrigeren sozioökonomischen Status besitzen, als die der jungen einheimischen Deutschen. Im Hinblick auf Religiosität erweist sich der Zusammenhang also als abhängig vom Migrantensstatus. Während bei Migranteng jugendlichen der Status der Familien am höchsten ausfällt, sofern die Jugendlichen gar keiner Religionsgemeinschaft angehören, verhält sich das bei den einheimischen deutschen Jugendlichen umgekehrt: Dort ist der sozioökonomische Status der Familien jener Jugendlichen am höchsten, die eine hohe oder sehr hohe religiöse Bindung aufweisen. Interessanterweise unterscheidet sich der sozioökonomische Status der Familien jugendlicher ohne Religionszugehörigkeit zwischen Migranten und Deutschen kaum.

Dieser Interaktionseffekt lässt sich auch verdeutlichen, wenn statt der kategorialen Variable der Religiosität die o. a. kontinuierliche Variable verwendet wird. Während für jugendliche Migranten diese Korrelation negativ ausfällt ($r=-.17$, $p<.001$, $n=2197$) findet sich bei den deutschen Jugendlichen ein hochsignifikanter positiver Zusammenhang ($r=.15$, $p<.0001$, $n=7761$).

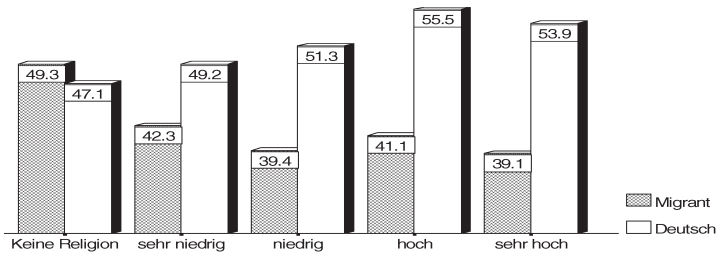


Abbildung 13: Mittelwert des sozioökonomischen Status nach Religiosität und Migrantenstatus

In einem weiteren Schritt wurden nur jene Migrantengruppen betrachtet, die die weit überwiegende Mehrzahl der muslimischen Jugendlichen der Stichprobe stellen (Türkei, Nordafrika/Nahost und Ex-Jugoslawien). Auch hier zeigt sich, dass mit höherer Religiosität ein niedrigerer sozioökonomischer Status der Familie verbunden ist. Dieser Unterschied ist statistisch signifikant ($p < .05$).

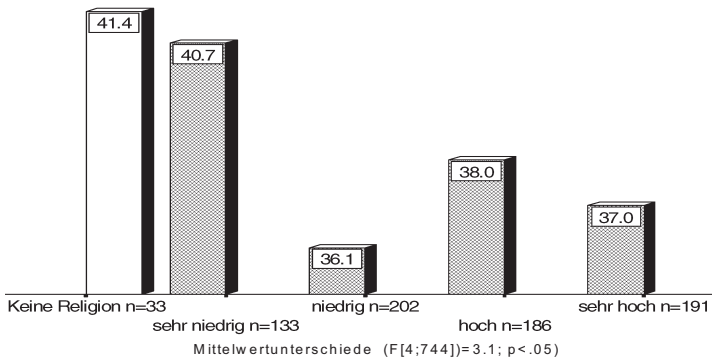


Abbildung 14: Mittelwert des sozioökonomischen Status nach Religiosität für Jugendliche aus der Türkei, Nordafrika/Nahost und dem ehemaligen Jugoslawien (ohne christliche, jüdische oder andere Religionszugehörigkeiten außer Islam)

Neben einem signifikant niedrigeren sozioökonomischen Status bei den Familien der jungen Migranten hatte sich in unseren früheren Studien (vgl. Wilmers et al., 2002; Wetzels et al., 2000a; 2001) auch gezeigt, dass die Eltern der jugendlichen Migranten wesentlich häufiger von Arbeitslosigkeit betroffen, oder von Sozialhilfe

abhängig waren, als das für deutsche Jugendliche festgestellt werden konnte. Bezogen auf die hier untersuchte Stichprobe sind 15,4% der Migranten in dieser Weise von wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Familien (mit)betroffen, bei den Deutschen ist diese Quote mit 8,4% nur etwas mehr als halb so hoch. Betrachtet man den Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug und Religiosität, so erweist sich, dass bei den deutschen Jugendlichen ein solcher Zusammenhang besteht während das bei den jungen Migranten nicht der Fall ist.

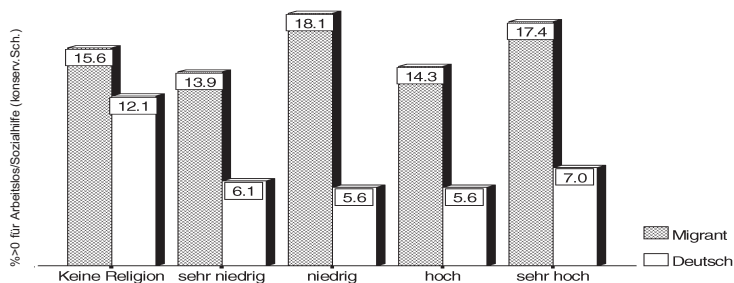


Abbildung 15: Rate elterlicher Arbeitslosigkeit/Sozialhilfeabhängigkeit nach Migrantenstatus und Religiosität

Bei den jungen Migranten ist die Ausprägung der Religiosität zudem umso höher, je niedriger das Bildungsniveau ihrer Eltern ist. Bei den deutschen Jugendlichen ist ein solcher Zusammenhang nicht festzustellen. Hier zeigt sich, dass Jugendliche, deren Eltern keinen Bildungsabschluss aufweisen, das niedrigste Ausmaß an Religiosität berichten. Ansonsten finden sich kaum Unterschiede in Abhängigkeit von der elterlichen Bildung.

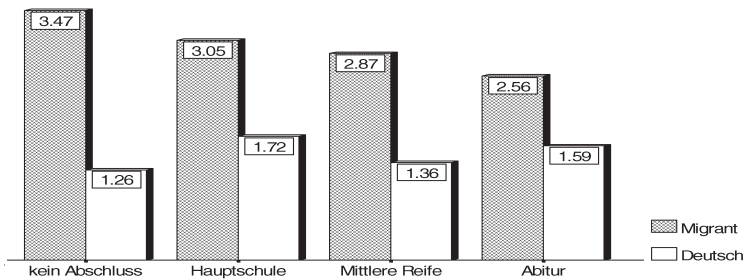


Abbildung 16: Mittelwerte der Religiosität nach elterlichem Bildungsniveau und Migrantenstatus

Wird die Untersuchung auf muslimische Jugendliche beschränkt, so findet sich ein linearer negativer Zusammenhang: Je höher die elterliche Bildung, desto geringer die Religiosität dieser Jugendlichen ($F[3,598]=2.76; p<.05$).

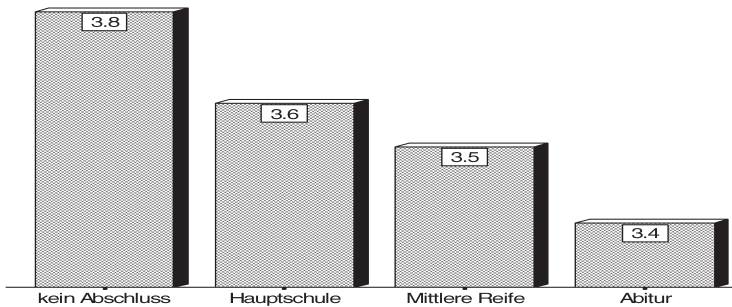


Abbildung 17: Religiosität islamischer Jugendlicher aus Türkei, Nordafrika/Nahost und dem ehemaligen Jugoslawien nach elterlichem Bildungsniveau

Die Bildungsstufe der Jugendlichen selbst ist ein Indikator, der eng mit den Zukunftsoptionen der Jugendlichen, ihren Chancen eines erfolgreichen Übergangs in den Beruf verbunden ist. Hier zeigt sich, dass die Bildungschancen über die verschiedenen Ethnien, hier nun kombiniert mit Religionszugehörigkeit, extrem ungleich verteilt sind. Offenkundig haben insbesondere die muslimischen Jugendlichen in Deutschland deutlich geringere Bildungschancen als alle anderen Gruppen.

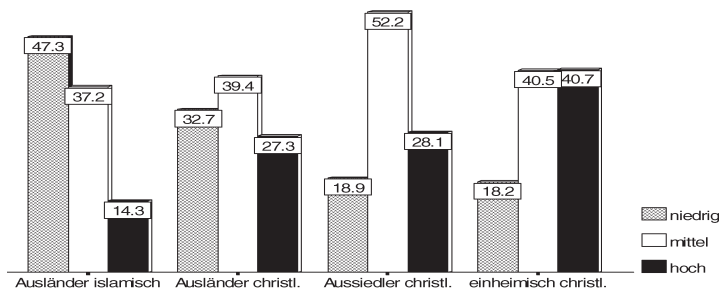


Abbildung 18: Bildungsniveau Jugendlicher nach Migrantenstatus und Religionsart¹⁸

Darüber hinaus zeichnen sich die muslimischen Jugendlichen auch durch eine etwas pessimistischere Sicht auf ihre Chancen aus, mit ihren schulischen Leistungen später auch einen Übergang in den Arbeitsmarkt realisieren zu können. So stimmen der Aussage: "Es bringt nichts zur Schule zu gehen, weil ich ja doch später keinen guten Job kriegen werde." 11,4% der muslimischen Jugendlichen eher oder vollständig zu; bei den einheimischen christlichen Jugendlichen sind dies mit 5,9% nur etwa halb so viele. Dieser Unterschied ist auch dann noch signifikant, wenn der Effekt des Bildungsniveaus statistisch kontrolliert wird ($F[3,7510]=3,16; p<.05$).

Im Hinblick auf die Ausprägung der Religiosität ergab eine zweifaktorielle Varianzanalyse einen signifikanten Interaktionseffekt zwischen der von den Jugendlichen besuchten Schulform und ihrem Migrantenstatus ($F[5;10183]=23.6; p<.0001$), der auch in der nachfolgenden Abbildung deutlich wird. Während bei den deutschen Jugendlichen ein höheres Bildungsniveau (ausgedrückt durch den Besuch einer höheren Schulform) mit einem höheren Maß an religiöser Orientierung verbunden ist, gilt für die Migrantenjugendlichen, dass hohe Ausprägungen ihrer Religiosität eher in den unteren Bildungsstufen angetroffen werden.

¹⁸ BVJ, Hauptschule und IHR wurden als 'niedrig', IGS und Realschule als 'mittel' und Gymnasium als 'hoch' kodiert.

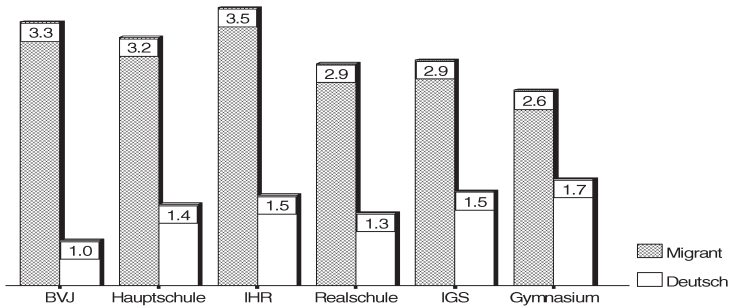


Abbildung 19: Religiosität der Jugendlichen nach besuchter Schulform und Migrantenstatus

Eine genauere Inspektion der Daten zeigt, dass sich innerhalb der Migrantengruppe der Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und Religiosität unterschiedlich darstellt, wie die folgende Abbildung illustriert.

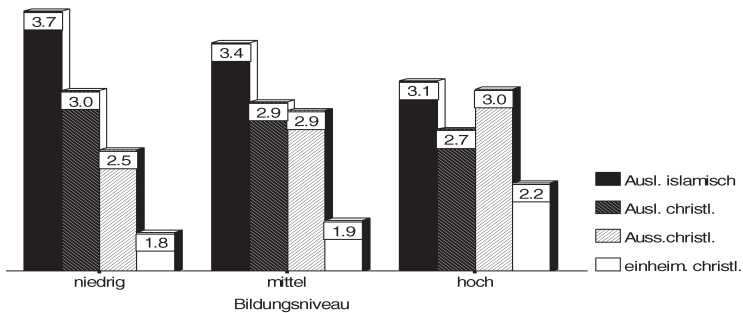


Abbildung 20: Mittelwerte der Religiosität nach Bildungsniveau, Migrantensstatus und Religionsart¹⁹

¹⁹ Die unterschiedliche Höhe von Diagrammbalken bei gleichem Mittelwert ergibt sich daraus, dass die Grafiken mit nicht gerundeten Werten erstellt wurden.

Für die Aussiedler mit christlicher Religionszugehörigkeit findet sich ein Anstieg der Religiosität mit zunehmendem Bildungsniveau, ganz ähnlich wie auch für die einheimischen christlichen Jugendlichen. Für jene Migranten allerdings, die nicht Aussiedler sind, ist sowohl bei den muslimischen als auch den christlichen Jugendlichen mit steigendem Bildungsniveau eine geringere Religiosität festzustellen. Dies deutet darauf hin, dass bei den beiden letztgenannten Zuwanderergruppen mit höherer Bildung vermutlich auch eine stärkere Abkehr von religiösen Orientierungen einhergeht. Gleichwohl ist selbst auf dem höchsten Bildungsniveau die religiöse Orientierung der muslimischen Zuwanderer stärker ausgeprägt, als das bei den einheimischen Deutschen der Fall ist.

Neben der wirtschaftlichen Lage und den Bildungschancen ist auch zu fragen, inwieweit ein Zusammenhang zwischen der sozialen Integration der Zuwanderer und ihrer Religiosität besteht. Als Indikator sozialer Integration in die Aufnahmegesellschaft der BRD wurde zum einen erhoben, in welchem Maße die Jugendlichen in Interaktion mit ihren Freunden Deutsch sprechen. Dahinter steht die Überlegung, dass im Falle ausgeprägter Kontakte zu einheimisch-deutschen Jugendlichen, was auf einen Aspekt sozialer Einbindung verweist, auch die Verwendung der deutschen Sprache häufiger zu erwarten wäre.

Zum anderen wurde die Teilnahme an organisierten Gruppen im Rahmen der Freizeitgestaltung erhoben. Den Jugendlichen waren dazu 10 Fragen zu verschiedenen Freizeitaktivitäten gestellt worden, mit der Bitte anzugeben, wie häufig sie die jeweiligen Aktivitäten ausüben. Die Angaben konnten als Stundenanzahl pro Woche oder als Häufigkeit pro Monat vorgenommen werden.

Für die sprachlich-soziale Integration findet sich ein signifikanter Mittelwertunterschied zwischen den verschiedenen Migranten-Gruppen. ($F[7,2837]=20,0$; $p<.0001$). Post-hoc-Vergleiche zeigen, dass die niedrigsten Werte interessanterweise für jene Gruppe zu finden sind, bei der die durchschnittliche Aufenthaltsdauer am höchsten ist, den türkischen Jugendlichen. Da die ethnische Herkunft eng mit der Art des religiösen Bekenntnisses verknüpft ist, zeigt sich erwartungsgemäß auch ein Unterschied der sprachlich-sozialen Integration für die verschiedenen Religionsarten ($F[3,2345]=23,0$; $p<.0001$). Die niedrigsten Ausprägungen für die so bestimmte sprachlich-soziale Integration findet sich für die muslimischen Migranten, im Mittelbereich liegen christlich/jüdische Migranten und Zuwanderer anderer Religionen, am höchsten ist der Wert für nichtreligiöse junge Migranten.

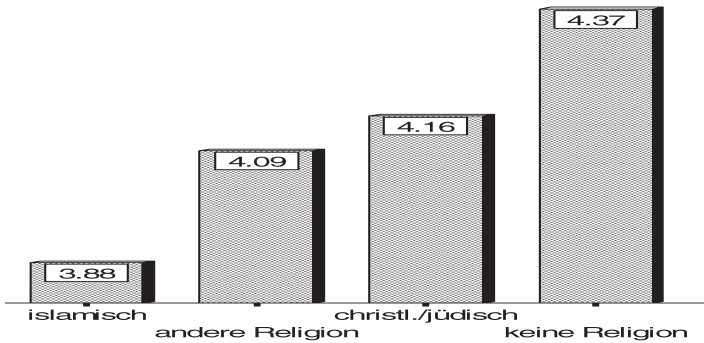


Abbildung 21: Mittelwert der Häufigkeit des deutschen Sprachgebrauchs im Freundeskreis nach Religionsart bei jugendlichen Migranten

Innerhalb der Gruppe der muslimischen jugendlichen Migranten findet sich ein eindeutiger Zusammenhang: Je ausgeprägter die Religiosität, desto niedriger die sprachlich-soziale Integration der Jugendlichen.

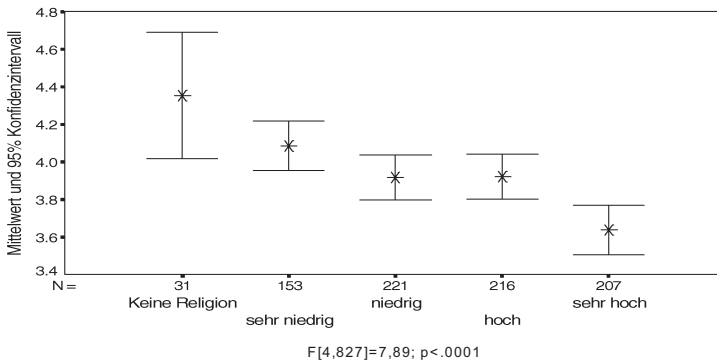


Abbildung 22: Mittelwert der Häufigkeit des deutschen Sprachgebrauchs im Freundeskreis nach Religiosität bei muslimischen Jugendlichen

Auffällig sind die stark religiösen muslimischen Jugendlichen, bei denen der Mittelwert der Häufigkeit deutschen Sprachgebrauchs im Freundeskreis erheblich unterhalb der Werte aller anderen Gruppen liegt. Im Kontrast dazu liegen die Werte für die nicht oder nur sehr

wenig religiösen muslimischen Jugendlichen auf einem Niveau, wie es auch bei den christlich/jüdischen Migranten gefunden wurde. Um eine Schätzung der Verbreitung geringer sprachlich-sozialer Integration vornehmen zu können, wurde diese Variable dichotomisiert. Jene Jugendliche, die nie bzw. selten im Freundeskreis Deutsch sprechen oder aber gleich oft Deutsch und eine andere Sprache, wurden der Kategorie einer geringen sprachlich-sozialen Integration zugeordnet. Von der Gesamtgruppe der potentiell muslimischen Jugendlichen sind 35,8% in dieser Weise nur gering sprachlich-sozial integriert. Die Quote niedriger sprachlich-sozialer Integration liegt für die sehr hoch religiösen muslimischen Jugendlichen bei 47,2%.

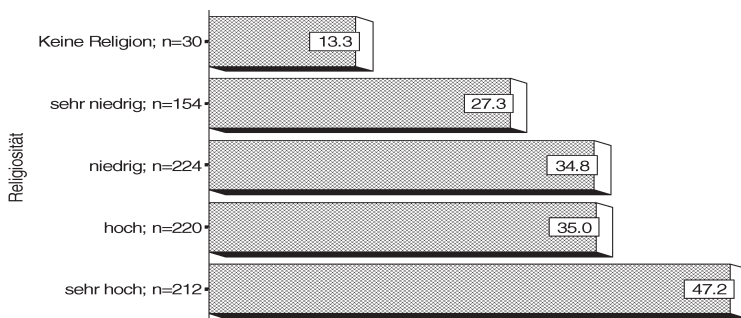


Abbildung 23: Rate unterdurchschnittlicher sprachlich-sozialer Integration nach Religiosität bei muslimischen Jugendlichen

Eine Analyse der sprachlich-sozialen Integration in Abhängigkeit der Ausprägungen von Religiosität und Zuwanderungsstatus (christliche Ausländer, christliche Aussiedler, islamische Ausländer) zeigt sowohl deutliche Haupteffekte für den Zuwanderungsstatus ($F[2,2028]=45,16$; $p<.0001$) und die Religiosität ($F[4,2028]=12,71$; $p<.0001$) als auch einen signifikanten Interaktionseffekt ($F[8,2020]=3,93$; $p<.0001$). Die unten stehende graphische Darstellung illustriert diesen deutlich unterschiedlichen Mittelwertverlauf der sprachlich-sozialen Integration in Abhängigkeit von Migrantenstatus und Religiosität.

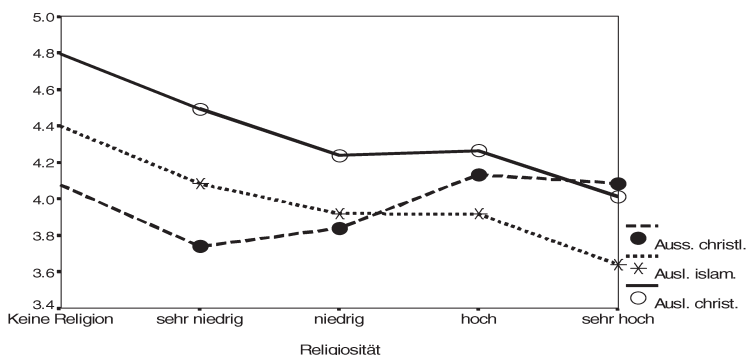


Abbildung 24: Mittelwert der sprachlich-sozialen Integration nach Art und Ausmaß der Religiosität junger Migranten

Die jungen Aussiedler stellen offenbar eine Sondergruppe dar. Im Unterschied zu den christlichen Ausländern findet sich bei ihnen ein Anstieg der sprachlich-sozialen Integration mit zunehmender Religiosität. Bei sehr stark ausgeprägter Religiosität erreichen sie das höchste Maß dieser Form der Integration. Es liegt allerdings bei niedrig ausgeprägter Religiosität immer noch unter dem, was für christliche Ausländer festzustellen ist. Hintergrund dürfte sein, dass die durchschnittliche Aufenthaltsdauer der jungen Aussiedler niedriger ist, als die der jungen christlichen Ausländer, die im Schwerpunkt aus Südeuropäischen Ländern kommen und sich schon recht lange in der BRD aufhalten.

Die muslimischen Jugendlichen lassen im Gegensatz dazu mit zunehmender Religiosität eine geringere sprachlich-soziale Integration erkennen. Diese liegt auf jeder Stufe der Religiosität immer unterhalb des Niveaus, das für christliche Ausländer festzustellen ist. Kontrastiert man nur die beiden Ausländergruppen, so erweist sich, dass die Zugehörigkeit zu einer christlichen Religionsgemeinschaft generell mit einer besseren sprachlich-sozialen Integration einhergeht. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass die dominierende Religionszugehörigkeit in der BRD christlich ist und eine christliche Religionspraxis für die jungen Ausländer mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in Gemeinsamkeit mit einheimischen Deutschen erfolgen kann, was so für die islamische Religion nicht gilt.

Neben dem Sprachgebrauch im Freundeskreis wurde als zweiter Indikator sozialer Integration und Vernetzung die Beteiligung an Vereinen und Organisationen herangezogen. Von den jugendlichen Migranten sind 41,9 % in ihrer Freizeit in einem Sportverein aktiv. Die beiden anderen Organisationsformen tauchen deutlich seltener auf: Nur 10 % sind in einer organisierten Jugendgruppe und 2,8 % in einem anderen Verein aktiv. Vergleicht man in diesem Punkte die jungen Migranten mit den jungen Deutschen, so zeigt sich, dass organisierte Freizeitaktivitäten in allen drei Formen von Migranten deutlich seltener praktiziert werden.

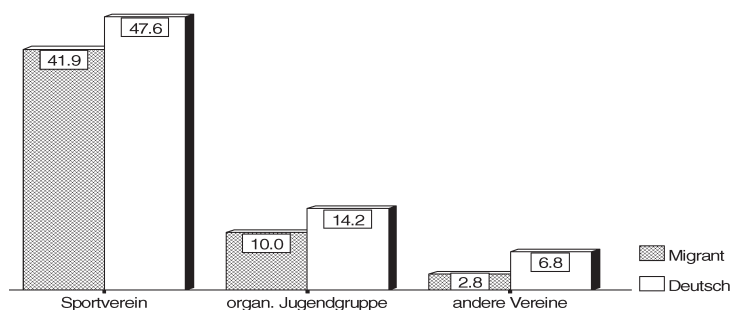


Abbildung 25: Rate der Teilnehmer an Formen organisierter Freizeitgestaltung im Vergleich von Migranten und einheimischen Deutschen

Differenziert man zwischen christlichen und muslimischen Jugendlichen und berücksichtigt, ob es sich bei den jungen Migranten um Aussiedler oder aber Ausländer (einschließlich der eingebürgerten ohne früheren Aussiedlerstatus)²⁰ handelt, so findet sich hinsichtlich organisierter Freizeitaktivitäten ein deutlicher Unterschied zwischen den muslimischen Zuwanderern und den anderen Gruppen. Die muslimischen Jugendlichen sind, wenn, dann nur im Bereich der Sportvereine in ähnlichem Maße sozial eingebunden, in den beiden

²⁰ Zur Differenzierung zwischen Aussiedlern einerseits und Zuwanderern, die nicht den Status von Aussiedlern haben, wurde hier die Bezeichnung "Ausländer" in Kombination mit dem religiösen Bekenntnis (z. B. Ausländer islamisch) verwendet, also nicht im staatsbürgerschaftsrechtlichen und ausländerrechtlichen Sinne. In dieser Kombination bezeichnet Ausländer also all jene jungen Menschen, die über einen Migrationshintergrund verfügen, auch wenn es sich um Angehörige der zweiten oder dritten Generation handeln sollte und aktuell eine deutsche Staatsbürgerschaft vorliegt.

anderen Aktivitätsbereichen sind ihre Beteiligungsraten erheblich niedriger.

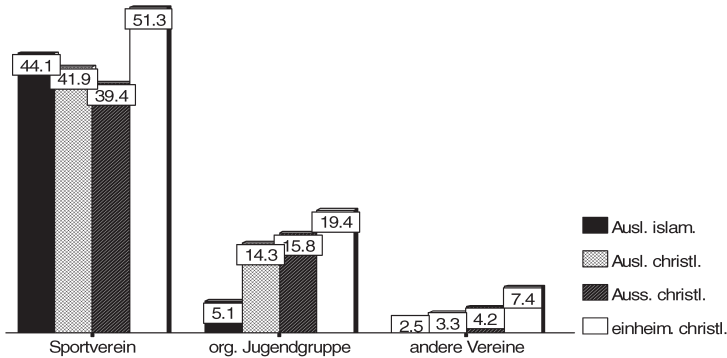


Abbildung 26: Rate der Teilnehmer an unterschiedlichen Formen organisierter Freizeitgestaltung nach Migrantenstatus und religiöser Orientierung

Innerhalb der muslimischen Jugendlichen unterscheidet sich die Beteiligungsrate an organisierten Aktivitäten in Abhängigkeit von der Intensität der Religiosität kaum. Lediglich für organisierte Jugendgruppen ist, auf einem sehr niedrigen Niveau, festzustellen, dass stark religiös geprägte muslimische Jugendliche höhere Beteiligungsraten aufweisen. Abseits der Tatsache, dass die Fallzahlen hier sehr niedrig ausfallen, ist nicht auszuschließen, dass die Jugendlichen sich an ethnisch bzw. religiös homogenen Gruppen beteiligen. Da im Rahmen unserer Befragung nicht genauer eruiert wurde, inwieweit die einzelnen Vereine, an denen die Jugendlichen sich beteiligen, eher integrativ oder aber ethnisch segregierende Wirkungen entfalten, ist eine eindeutige Interpretation nicht möglich. Die bloße Vereinsmitgliedschaft ist insofern ein eher ungeeigneter Indikator für soziale Integration in die bundesdeutsche Gesellschaft und wird im Folgenden aus diesem Grunde auch nicht in diesem Sinne weiter verwendet.

7. Familiäre Sozialisationserfahrungen und Religiosität

Ergebnisse früherer Analysen der vorliegenden Daten zeigten, dass Gewalt als Erziehungsmittel vor allem von den Jugendlichen jener

ethnischen Gruppen berichtet wurde, die einen hohen Anteil islamischer Religionsangehöriger aufweisen, insbesondere von türkischen Jugendlichen (vgl. Enzmann & Wetzels, 2002). Weiter hatte sich gezeigt, dass wichtige Prädiktoren von Gewalthandeln, darunter Gewalteinstellungen, traditionelle Geschlechtsrollenorientierungen und gewaltlegitimierende Männlichkeitsvorstellungen, einen engen Zusammenhang mit familiären Sozialisationserfahrungen aufwiesen (vgl. Wilmers et al., 2002). Vor diesem Hintergrund wurde in der vorliegenden Studie untersucht, inwieweit ein Zusammenhang zwischen Religiosität und den o.a. Aspekten familiärer Sozialisation festzustellen ist und inwieweit sich die verschiedenen Religionsarten in dieser Hinsicht unterscheiden. Neben der Frage, inwieweit das Ausmaß von Gewalt sowie elterlicher Kontrolle und Supervision der Jugendlichen zwischen den Religionsarten und in Abhängigkeit von der Ausprägung der religiösen Bindung variiert, wurde auch analysiert, ob es Unterschiede der normativen Wertungen von Gewalt durch die Eltern gibt, die sich gleichfalls als ein wichtiger Moderator der Effekte familiärer Sozialisation erwiesen haben (vgl. Wetzels et al. 2001).

Zur Messung der elterlichen Supervision wurde eine aus fünf Items bestehende Skala gebildet. Die Items betreffen Fragen wie "Meine Eltern wollen oft wissen, wo ich in meiner Freizeit bin" oder "Ich kann in der Freizeit machen was ich will, meine Eltern sagen dazu nichts". Die Antwortmöglichkeiten reichten von 1 ('stimmt nicht') bis 4 ('stimmt genau'). Ihr Mittelwert für die Gesamtstichprobe liegt bei 3,13 (SD 0.597). Sie hat eine zufrieden stellende interne Konsistenz von $\alpha=.71$, die Trennschärfe der einzelnen Items liegt zwischen $r_{it}=.35$ und $r_{it}=.56$ und ist danach ebenfalls akzeptabel.

Eine Varianzanalyse mit den Faktoren Geschlecht, Ausprägung der Religiosität und Migrantensstatus/Religionsart ergibt signifikante Haupteffekte für Geschlecht ($F[1;7422]=219.6$, $p<.0001$) und Religiosität ($F[4;7422]=30.2$, $p<.0001$), aber keinen Effekt für Migrantensstatus/Religionsart. Das Ausmaß elterlicher Supervision und Kontrolle ist danach bei weiblichen Jugendlichen höher. Weiter ist die elterliche Kontrolle dann ausgeprägter, wenn die Jugendlichen stark religiös sind. Dies gilt für alle Religionsgruppen. Signifikante Interaktionseffekte finden sich nicht.

Eine auf die muslimischen Migranten begrenzte Betrachtung führt zur Feststellung eines signifikanten Unterschiedes der elterlichen Supervision zwischen Jungen und Mädchen ($F[1;836]=37.7$; $p<.0001$), während hier keine Unterschiede in Abhängigkeit vom Ausmaß der Religiosität nachweisbar sind. In der untenstehenden Abbildung

sind diese Differenzen innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen nochmals graphisch veranschaulicht.

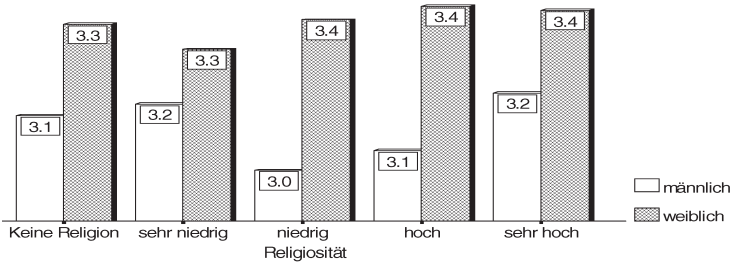


Abbildung 27: Mittelwerte elterlicher Kontrolle in der Freizeit nach Religiosität und Geschlecht bei muslimischen jungen Migranten

Im Gegensatz dazu zeigt sich für die ausländischen christlichen Jugendlichen, dass neben dem Haupteffekt für Geschlecht auch ein Effekt der Religiosität besteht: Je stärker die religiöse Bindung, desto ausgeprägter die elterliche Kontrolle.

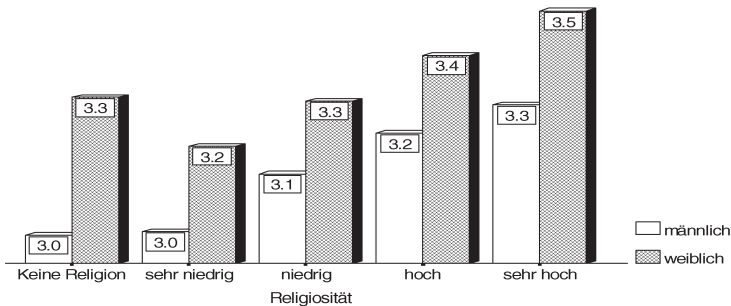


Abbildung 28: Mittelwerte elterlicher Kontrolle in der Freizeit nach Religiosität und Geschlecht bei christlichen jungen Migranten

Während danach in den anderen Religionsgruppen (christliche Ausländer und einheimische christliche Jugendliche) neben dem Geschlechtseffekt durchaus auch ein Unterschied der elterlichen Kontrolle in Abhängigkeit von der Intensität der religiösen Bindung besteht, ist bei den muslimischen Jugendlichen ein solcher Effekt

nicht mehr nachweisbar, hier dominiert einzig und allein der Unterschied der Kontrolle bezogen auf Mädchen und Jungen.

Neben der elterlichen Kontrolle wurden die von den Jugendlichen wahrgenommenen normativen Haltungen ihrer Eltern erhoben. Qualitative Studien hatten dazu zeigen können, dass elterliche Gewalt vor allem dann mit einer erhöhten Gewaltneigung Jugendlicher verbunden ist, wenn die Eltern selbst auch Gewalt der Jugendlichen positiv bewerten (vgl. Böttger, 1998). Das hat sich in standardisierten Erhebungen bestätigen lassen (vgl. Wetzels et al., 2000).

In der vorliegenden Erhebung war den Jugendlichen eine Fallgeschichte vorgelegt worden: Sie sollten sich vorstellen, sie wären mit einem anderen Jugendlichen aus der Klasse in Streit geraten, wütend geworden und hätten der anderen Person mit der Faust ins Gesicht geschlagen. Die andere Person fällt hin, ihre Nase blutet und die Hose wird zerrissen. Die Befragten wurden gebeten anzugeben, wie schlimm bestimmte Bezugspersonen es finden würden, wenn die Jugendlichen selbst in dieser Weise als Täter gehandelt hätten. Die Antwortmöglichkeiten reichten von 1 ("gar nicht schlimm") bis 5 ("sehr schlimm"). Hohe Werte indizieren also eine hohe perzipierte Gewaltablehnung durch die jeweilige Bezugsperson im Falle eines Normverstoßes (vgl. Wilmers et al., 2002, S.165f.). Neben Lehrerinnen und Lehrern sowie Gleichaltrigen wurden auch die Eltern (Vater und Mutter getrennt) als Bezugspersonen thematisiert.

Da die Verteilung der Angaben extrem schief in Richtung auf hohe wahrgenommene elterliche Gewaltablehnung ausfiel, wurde die Skala transformiert, indem sie zunächst reflektiert und anschließend invertiert wurde. Die so normalisierte Skala drückt nach wie vor hohe Gewaltablehnung durch hohe Werte aus, die nun jedoch zwischen 0,2 und 1 variieren. Zunächst zeigt sich erwartungsgemäß, dass die wahrgenommene elterliche Gewaltablehnung bezogen auf gewaltsames Handeln von Mädchen signifikant höher ausfällt ($t=24,51$; $df=11.729$; $p<.0001$). In einer Varianzanalyse mit den Faktoren Geschlecht, Ausprägung der Religiosität und Migrantenstatus/Religionsart ergibt sich ein signifikanter Haupteffekt für Geschlecht einerseits ($F[1;7434]=397,6$; $p<.0001$) sowie für die Ausprägung der Religiosität ($F[4;7434]=20,2$; $p<.0001$) andererseits. Je religiöser die Jugendlichen, desto stärker nehmen sie bei ihren Eltern eine gewaltablehnende Haltung wahr.

Interaktionen zwischen Geschlecht und Religiosität oder Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart finden sich nicht, wohl aber eine Interaktion zwischen Migrantenstatus/Religionsart und Ausprägung

der Religiosität ($F[12;7403]=1,9; p<.05$): Während bei christlichen Ausländern ebenso wie bei christlichen einheimischen Deutschen mit hoher Religiosität auch eine deutlich höhere Gewaltablehnung der Eltern einhergeht, ist das bei den muslimischen Jugendlichen so nicht der Fall. Hier ist stärkere Religiosität nicht mit erhöhter Gewaltablehnung verknüpft, die Differenzen liegen innerhalb der jeweiligen Konfidenzintervalle, sind also nicht größer als auch zufallsbedingt erwartbar wäre.

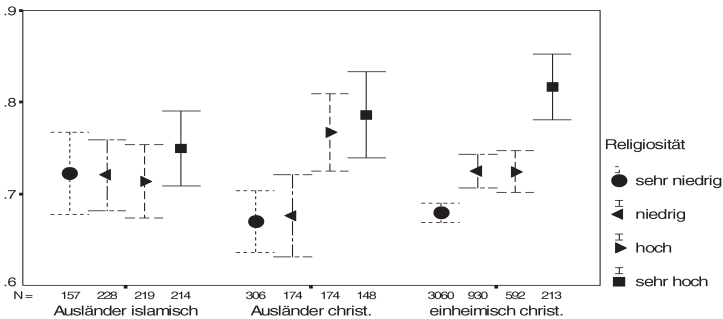


Abbildung 29: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall der wahrgenommenen elterlichen Gewaltablehnung nach Religiosität und Migrantenstatus/Religionsart

Insgesamt überwiegt bei allen Jugendlichen eine ausgeprägt gewaltablehnende Haltung der Eltern gegenüber dem Gewalthandeln ihrer Kinder. Allerdings zeigt sich für die christlichen Jugendlichen, dass dies im Falle hoher Religiosität deutlich häufiger der Fall ist. Bei ihnen scheint Religiosität von daher in höherem Maße auch mit normativen Vorstellungen von Gewaltablehnung verbunden zu sein, beim Islam so hingegen nicht.

Weiter war erhoben worden, inwieweit die Jugendlichen in ihrer Kindheit Opfer elterlicher Züchtigung oder Misshandlung waren. Diese Angaben wurden in einem fünfstufigen Indikator zusammengefasst, der Gewaltintensität und Häufigkeit simultan berücksichtigt (zu den verwendeten Items und der Bildung dieses Indikators siehe Wilmers et al., 2002, S. 64). Ein Vergleich der Verbreitung innerfamiliärer Gewalterfahrungen in der Kindheit nach Migrantenstatus/Religionsart zeigt, dass die muslimischen Jugendlichen wesentlich

häufiger in ihrer Kindheit Gewaltopfer waren, als das für die christlichen Jugendlichen gilt ($\chi^2=285,10$; $df=12$; $p<.0001$).

Tabelle 7: Rate der Opfer körperlicher elterlicher Gewalt in der Kindheit (vor dem 12. Lebensjahr) nach Migrantenstatus/Religionsart

	Keine Gewalt	leicht gezüchtigt	schwer gezüchtigt	selten misshandelt	gehäuft misshandelt	gültige
Ausländer islamisch	48.6%	17.8%	11.8%	9.3%	12.4%	837
Ausländer christlich	48.8%	23.7%	16.4%	4.8%	6.3%	855
Aussiedler christlich	50.4%	21.4%	16.4%	6.0%	5.8%	365
einheim. christlich	53.9%	28.3%	11.8%	2.5%	3.5%	5 439
total	52.5%	26.3%	12.6%	3.7%	4.9%	7 496

Die Unterschiede sind vor allem darauf zurückzuführen, dass innerhalb der Gruppe der islamischen Ausländer die gravierenden Gewaltformen der Misshandlung erheblich häufiger genannt wurden als in den Vergleichsgruppen. Dies ist insbesondere bezogen auf die Gegenüberstellung der christlichen Ausländer und der islamischen Ausländer, also bei Konstanz des Status als Ausländer, augenfällig.

Weiter erweist sich, dass die Raten der Misshandlung bei den muslimischen Jugendlichen auf jeder Stufe der Religiositätsausprägung höher ausfallen als in den beiden Vergleichsgruppen. Ferner findet sich bei den christlichen Ausländern tendenziell ein Rückgang der innerfamiliären Gewalt bei steigender Religiosität; bei den einheimischen Christen scheint hier gar kein Zusammenhang zu bestehen. Bei den muslimischen Jugendlichen hingegen lässt sich eine U-förmige Verteilung erkennen. Sofern die Jugendlichen stark religiös sind, sind auch die Raten innerfamiliärer Misshandlungserfahrungen am höchsten.

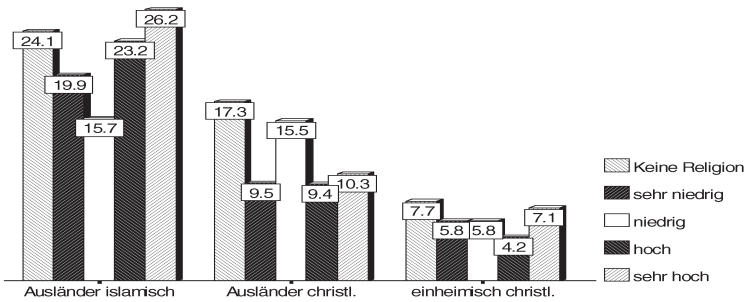


Abbildung 30: Rate der Misshandlung in der Kindheit nach Religiosität und Migrantenstatus/Religionsart

In gleichartiger Weise wie die innerfamiliären Gewalterfahrungen in der Kindheit wurde in unseren Erhebungen auch erfasst, inwieweit die Jugendlichen innerhalb der letzten 12 Monate vor der Befragung Opfer elterlicher Gewalt wurden. Auch hier zeigt sich, dass die muslimischen Jugendlichen deutlich häufiger in dieser Weise von innerfamiliärer Gewalt betroffen waren als die zum Vergleich herangezogenen anderen Gruppen. Insbesondere die stark religiösen muslimischen Jugendlichen waren in hohem Maße von massiver elterlicher Gewalt betroffen. Tendenziell lässt sich für die muslimischen Jugendlichen ein Anstieg der Viktimisierung durch innerfamiliäre Gewalt mit Zunahme ihrer Religiosität feststellen. Dies ist bei den anderen Religionsgruppen so nicht der Fall. Die Unterschiede sind allerdings innerhalb der muslimischen Jugendlichen aufgrund der insgesamt niedrigen Fallzahlen nur auf dem 10% Niveau statistisch bedeutsam, also recht vorsichtig zu interpretieren.

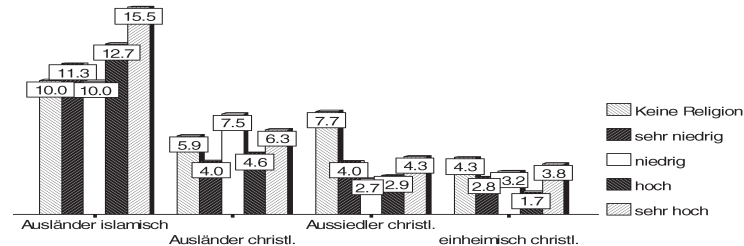


Abbildung 31: Rate der Misshandlung in den letzten 12 Monaten nach Religiosität und Migrantenstatus/Religionsart

Abschließend wurde in einem multivariaten Modell geprüft, ob die erhöhte Prävalenz innerfamiliärer Viktimisierungserfahrungen bei muslimischen Jugendlichen auch dann noch nachweisbar ist, wenn Indikatoren der sozioökonomischen Lage der Familie statistisch kontrolliert werden und ob die Religiosität in dieser Hinsicht auch multivariat statistisch bedeutsam ist. In einem ersten Schritt wurde zunächst geprüft, ob bei den islamischen Ausländern im Vergleich zu den beiden drei anderen Gruppen auch nach Kontrolle sozioökonomischer Rahmenbedingungen, hier operationalisiert über den sozioökonomischen Status und die Betroffenheit durch Arbeitslosigkeit/Sozialhilfeempfang, eine signifikant höhere Rate der Opfer elterlicher Misshandlung in der Kindheit festzustellen ist.

Im Modell 1 wurde nur der Effekt von Migrantenstatus/Religionsart berücksichtigt. Es zeigt sich der bereits bivariat demonstrierte signifikante Effekt: Im Vergleich zu einheimisch-christlichen Jugendlichen ist das Risiko einer elterlichen Misshandlung bei muslimischen Jugendlichen etwa 4,8fach höher. Auch für christliche Ausländer zeigt sich ein Effekt – im Vergleich zu einheimischen christlichen Jugendlichen eine Erhöhung der Misshandlungswahrscheinlichkeit um den Faktor 1,85. Der Effekt für die muslimischen Jugendlichen ist mithin deutlich stärker. Im Modell 2 wurden Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug und der sozioökonomische Status als Prädiktoren in das Modell aufgenommen. Beide erweisen sich als statistisch hoch signifikant: Bei Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug ist, auch bei Konstanz des Status, das Risiko von Misshandlungen deutlich erhöht. Weiter gilt, dass ein geringer sozioökonomischer Status mit einer erhöhten Auftretenswahrscheinlichkeit von Misshandlungen einhergeht. In einem zweiten Schritt wurde nun zusätzlich die Variable Migrantenstatus/Religionsart in das Modell 2 aufgenommen. Auch nach statistischer Kontrolle der genannten beiden Indikatoren sozialer Lage zeigt sich, dass Religionsart/Migrantenstatus nach wie vor einen signifikanten Effekt hat. Zwar ist der Vorhersagebeitrag dieser Variable in Relation zum Modell 1 reduziert, d. h. ein Teil der scheinbar auf Migrantenstatus/Religionsart rückführbaren Effekte sind tatsächlich in Unterschieden der sozialen Lage der verschiedenen Migrantengruppen begründet. Gleichwohl ist aber auch bei deren systematischer Berücksichtigung immer noch eine deutliche Erhöhung der Misshandlungsrate im Falle muslimischer Jugendlicher festzustellen. Dies ist also keineswegs alleine auf schlechtere soziale Rahmenbedingungen rückführbar.

Tabelle 8: Hierarchische logistische Regressionen von Misshandlung im Jugendalter auf Migrantenstatus/Religionsart unter Kontrolle sozialstruktureller Merkmale

UV	Modell 1		Exp(b)	Modell 2		Exp(b)
	stand. b	p		stand. b	p	
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe (0: nicht arbeitslos/ Sozialhilfe)				5.1774	***	2.2435
Status (cont.)				-2.1649	**	1.009 ⁻¹
Migrantenstatus/ Religionsart (0:christlich/ einheimisch deutsch)						
islamisch Ausländer	11.5498	***	4.7813	9.5031	***	3.9173
christlich Ausländer	3.5797	***	1.8595	2.9759	***	1.6867
christlich Aussiedler	1.1221	n.s.	1.3761	.4576	n.s.	1.1414
$\Delta\chi^2$ Migrantenstatus/ Religionsart	116.1; df=3; p<.001		83.3; df=3; p<.001			
χ^2 Gesamtmodell	116.1; df=3; p<.001		147.5; df=5; p<.001			

Anmerkung: N = 7345; Exp (b) sind Odds-Ratios <1 sind als 1/Exp(b) dargestellt; n.s.=nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001

In weiteren Analysen wurde geprüft, inwieweit innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen eine erhöhte Auftretenswahrscheinlichkeit elterlicher Misshandlung im Zusammenhang mit der Ausprägung der Religiosität steht. Es zeigte sich bivariat, dass die Gruppen der gar nicht, sehr niedrig oder niedrig ausgeprägten Religiosität tendenziell eine geringere Misshandlungsrate aufwiesen, als diejenigen mit hoher oder sehr hoher Religiosität. Dieser Unterschied war allerdings, wie bereits o. a. nur auf dem 10% Niveau statistisch signifikant. Innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen ließ sich ferner kein signifikanter Effekt von sozialem Status oder Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug mehr identifizieren. Dies könnte auf einen Bodeneffekt im Sinne dessen zurückzuführen sein, dass die Varianz dieser Indikatoren sozialer Lage innerhalb der islamischen Gruppe relativ gering ist. Insoweit verwundert dann

auch nicht, dass eine Berücksichtigung dieser Indikatoren den tendenziellen Effekt der Religiosität auf die Misshandlungsrate nicht zu beeinflussen vermag.

Insgesamt bedeutet das allerdings, dass die erhöhte Misshandlungsrate der muslimischen Jugendlichen ihre Erklärung nur zu einem geringen Anteil in der Ausprägung der Religiosität der Jugendlichen findet. Hier könnten neben der Religion der Eltern, deren traditionelle Orientierungen durchaus erheblich von denen ihrer Kinder abweichen können, auch von der Religion unabhängige, ethnisch/kulturell geprägte Erziehungsvorstellungen eine Rolle spielen, traditionelle Vorstellungen dahingehend, dass Gewalt ein akzeptiertes Mittel der Erziehung sein könnte, die möglicherweise auch von jenen muslimischen Migranteltern geteilt werden, deren Kinder eine relativ geringe religiöse Bindung aufweisen.

Insgesamt zeigt sich, dass muslimische Jugendliche deutlich häufiger in familiären Konstellationen aufgewachsen sind, in denen sie Opfer elterlicher Gewalt waren. Diese erhöhte Prävalenz der Viktimisierung durch Kindesmisshandlung lässt sich nicht durch die gleichfalls konstatierten höheren Belastungen der Familien erklären, in denen sie aufgewachsen sind. Auch unabhängig von sozialen Lageindikatoren ist Gewalt als Mittel der Erziehung bei stark religiösen Muslimen deutlich stärker verbreitet. Zudem erfahren junge Muslime eine stärker Gewaltakzeptanz auf Seiten ihrer Eltern. Anders als in allen anderen religiösen Gemeinschaften ist bei den Muslimen mit erhöhter Religiosität keine stärkere Ablehnung jugendlichen Gewalthandelns durch die Eltern verbunden. Insofern findet sich in mehrfacher Hinsicht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen muslimischen Jugendlichen und Jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse mit Blick auf ihre familiären Sozialisationserfahrungen und normativen Erwartungen seitens der Eltern, die in Richtung auf eine stärkere Gewaltakzeptanz und Gewalterfahrung bei muslimischen Jugendlichen wirken.

8. Geschlechtsrollenorientierungen, Männlichkeitsvorstellungen und Religiosität

Frühere Studien haben gezeigt, dass stark gewaltbefürwortend eingestellte Jugendliche sich durch vermehrt traditionelle, nicht egalitäre Geschlechtsrollenvorstellungen kennzeichnen (Strobl & Kühnel, 2000, s. a. Junger & Polder, 1993). Derartige, von männlicher Dominanz geprägte Auffassungen fanden sich auch in unseren Analysen bei jungen Zuwanderern aus der Türkei und dem ehe-

maligen Jugoslawien in erhöhtem Maße (vgl. Wilmers et al., 2002). Gerade junge Angehörige dieser Ethnien erwiesen sich, auch nach multivariater statistischer Kontrolle von Indikatoren sozialer Lage, als erhöht durch solche Geschlechtsrollenkonzepte gekennzeichnet, in denen Vorstellungen der Verweisung von Frauen an Heim und Herd dominieren (vgl. Wilmers et al., 2002). Neben der Geschlechtsrollenorientierung spielen auch Auffassungen von Männlichkeit, insbesondere die normative Akzeptanz von Gewalt als einem konstitutiven Element männlicher Identität eine wichtige Rolle. Dazu konnten wir zeigen, dass sich verschiedene ethnische Gruppen junger Migranten im Ausmaß ihrer Gewaltdelinquenz abhängig davon unterscheiden, inwieweit sie Gewalt als ein angemessenes Verhalten speziell von Männern in Situationen der Selbstverteidigung, in Fällen der Bedrohung ihrer Familienangehörigen, und bei Ehrverletzungen betrachten (vgl. Enzmann & Wetzels, 2001). Weiter zeigte sich, dass sich die ethnischen Gruppen bei beiden Geschlechtern signifikant in ihrer Akzeptanz gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen voneinander unterscheiden, dass also auch Frauen ein solches Konzept von Männlichkeit kennen und partiell akzeptieren. Schließlich war nach Kontrolle sozialstruktureller Variablen und zusätzlicher Berücksichtigung gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen kein signifikanter Unterschied der Gewalttäterraten zwischen den ethnischen Gruppen mehr nachweisbar – weder für Männer, noch für Frauen.

Zur Messung der Geschlechtsrollenorientierung wurde eine aus neun Items bestehende Skala verwendet (vgl. Wilmers et al. S. 210). Die Itemformulierungen wurden aus Strobl & Kühnel (2000) übernommen. Die Items akzentuieren den Aspekt der inner- und extrafamiliären Zuständigkeiten von Mann und Frau (z. B. "Um die Kinder muss sich die Frau kümmern"), geschlechtsbezogene Differenzen sozialer Partizipationsansprüche (z. B. "Es genügt für eine Frau, Hausfrau und Mutter zu sein" oder "Eine gute Berufsausbildung ist für Frauen nicht so wichtig wie für Männer") sowie die Frage einer Kontrolle von Männern über Frauen (z. B. "Eine Frau sollte auch ohne ihren Mann in eine Kneipe gehen dürfen.").

Die Skala erweist sich in der hier zugrundeliegenden Stichprobe als einfaktoriell; der Faktor klärt 43,1% der Varianz auf. Ihre Reliabilität ist mit $\alpha = .83$ zufriedenstellend. Die Skala kann Werte zwischen 1 (nicht traditionell) und 4 (stark traditionell) annehmen. In der hier analysierten Stichprobe liegt der Mittelwert bei $M = 2.05$ ($SD = .60$). Ein Vergleich zwischen männlichen und weiblichen Befragten zeigt einen hoch signifikanten Unterschied: Weibliche Jugendliche stim-

men traditionellen Geschlechtsrollenvorstellungen deutlich seltener zu ($t=54.0$; $df=11.340$; $p<.0001$).

In einer Varianzanalyse mit den Faktoren Geschlecht und Migrationsstatus/Religionsart findet sich, neben einem signifikanten Haupteffekt für Geschlecht ($F[1;7582]=2550.9$; $p<.0001$) und Migrationsstatus/Religionsart ($F[3;7582]=288.1$; $p<.0001$), auch ein signifikanter Interaktionseffekt der beiden Faktoren ($F[3;7579]=5.7$; $p<.001$). Eine genauere Inspektion der Mittelwertverläufe zeigt, dass nicht nur die Ausprägung traditioneller Geschlechtsrollenorientierung bei muslimischen Jugendlichen höher ist als in den anderen Vergleichsgruppen. Für die weiblichen Jugendlichen sind zudem die Unterschiede zwischen den Religionsarten stärker ausgeprägt. Der Interaktionseffekt ist vor allem darauf zurückzuführen, dass die männlichen christlichen Ausländer und Aussiedler sich nicht unterscheiden, bei den weiblichen Jugendlichen dieser beiden Gruppen ist das aber der Fall. Aussiedlerinnen sind deutlich traditioneller

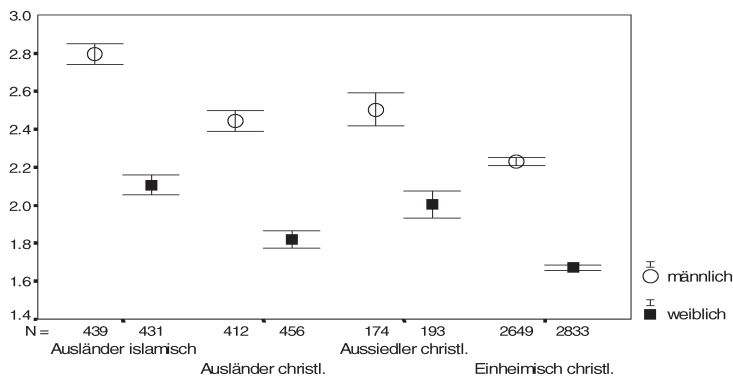


Abbildung 32: Mittelwerte traditioneller Geschlechtsrollenorientierung nach Migrantenstatus/Religionsart und Geschlecht

In einem zweiten Schritt wurde für die Gruppe der ausländischen Jugendlichen (also ohne Aussiedler und ohne einheimische Deutsche) geprüft, inwieweit sich das Ausmaß traditioneller Geschlechtsrollenorientierungen in Abhängigkeit von der Intensität der religiösen Bindung unterscheidet. Dazu wurde eine Kovarianzanalyse durchgeführt. Als Kovariate wurde der sozioökonomische Status kontrolliert. Als Faktoren gingen Geschlecht, Religionsart (christlich

vs. islamisch) sowie die kategorial codierte Religiosität (von "sehr niedrig" bis "sehr hoch") in das Modell ein. Es finden sich – auch nach statistischer Kontrolle des sozioökonomischen Status, der den erwarteten signifikanten Effekt aufweist (je niedriger der Status desto traditioneller die Geschlechtsrollenorientierung; $(F[1;1493]=14.1; p<.0001); t=-3.75; p<.0001)$ – signifikante Haupteffekte für Geschlecht ($F[1;1493]=549.0; p<.0001$), für Religionsart ($F[1;1493]=80.8; p<.0001$) sowie für Religiosität ($F[3;1493]=14.93; p<.0001$). Zudem ist der Interaktionseffekt für Religionsart und Religiosität statistisch signifikant ($F[3;1490]=5.75; p<.001$).

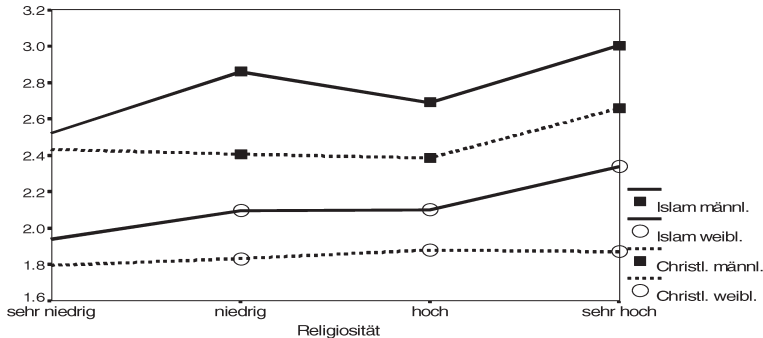


Abbildung 33: Mittelwerte traditioneller Geschlechtsrollenorientierung nach Religionsart, Religiosität und Geschlecht (nur jugendliche Migranten ohne Aussiedler)

Für die muslimischen Jugendlichen erweist sich, dass auch nach Kontrolle des sozioökonomischen Status mit zunehmender Religiosität die Geschlechtsrollenorientierungen traditioneller ausfallen. Dies gilt für weibliche wie männliche Muslime. Für die christlichen Jugendlichen findet sich hingegen in erster Linie ein Effekt des Geschlechts, während die Religiosität hier insbesondere bei den männlichen Jugendlichen kaum Unterschiede in Abhängigkeit von der Religiosität erkennen lässt. Lediglich im Fall hoch ausgeprägter Religiosität sind bei ihnen die Geschlechtsrollenorientierungen deutlich traditioneller als auf allen anderen Stufen. Für weibliche muslimische Jugendliche findet sich ein linearer Anstieg traditioneller Geschlechtsrollenorientierung mit Religiosität, der in dieser Deutlichkeit für weibliche christliche Jugendliche nicht zu erkennen ist.

In der Summe lässt sich somit feststellen, dass muslimische Jugendliche, auch innerhalb der Gruppe der Migranten und bei Berücksichtigung ihrer ungünstigeren sozialen Lage, die mit Abstand traditionellsten Geschlechtsrollenorientierungen aufweisen. Dies gilt sowohl für Jungen als auch für Mädchen. Für die muslimischen Jungen ist bei hoher Religiosität der Abstand zu den christlichen Jugendlichen am höchsten. Auch für weibliche Jugendliche gilt: je höher die Religiosität, desto ausgeprägter stellen sich die Differenzen der beiden Religionsgemeinschaften mit Blick auf Geschlechtsrollenorientierungen dar.

Zur Messung gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen wurde die von Enzmann und Wetzels (2002) entwickelte Skala GLMN verwendet (zum Wortlaut der Items s.a. Wilmers et al., 2002, S. 178). Diese Skala besteht aus acht Items mit Aussagen wie: "Wenn eine Frau ihren Mann betrügt, darf er sie schlagen" oder "Ein Mann der nicht bereit ist, sich gegen Beleidigungen mit Gewalt zu wehren, ist ein Schwächling". Inhaltlich betreffen die Items die Akzeptanz von Gewalt im Geschlechterverhältnis und Gewalt als Reaktion auf Anfeindungen und Ehrverletzungen. Die Antwortmöglichkeiten reichen von 1 ('lehne vollkommen ab') bis 4 ('stimme vollkommen zu').

Die Skala erweist sich als einfaktoriell. Der Faktor klärt 43,1% der Varianz auf. Ferner ist ihre Reliabilität mit $\alpha=.81$ zufriedenstellend. In der hier analysierten Stichprobe liegt der Mittelwert bei $M=2.00$ ($SD=.58$). Die Werte für männliche Befragte ($M=2.2$; $SD=.58$) liegen signifikant über denen der weiblichen Jugendlichen ($M=1.77$; $SD=.47$; $t=45.4$; $df=11.317.6$; $p<.0001$).

Die so gemessenen gewaltlegitimierenden Männlichkeitsnormen korrelieren erwartungsgemäß hoch mit traditionellen Geschlechtsrollenorientierungen ($r=.66$). Allerdings wird mit der hier vorgestellten Skala, neben dem Aspekt der Geschlechtsrollenvorstellung, noch ein weiterer Gesichtspunkt, nämlich Gewaltakzeptanz als konstituierendes Merkmal der Auffassung von Männlichkeit erfasst, weshalb die Korrelation in einem mittleren Bereich liegt (die Skalen für Geschlechtsrollenorientierung und GLMN haben etwa 40% gemeinsame Varianz).

In einer zweifaktoriellen Varianzanalyse mit den Faktoren Geschlecht und Migrationsstatus/Religionsart findet sich, neben einem signifikanten Haupteffekt für Geschlecht ($F[1;7572]=1569.2$; $p<.0001$) und Migrationsstatus/Religionsart ($F[3;7572]=269.3$; $p<.0001$), auch ein signifikanter Interaktionseffekt der beiden Faktoren ($F[3;7569]=10.45$; $p<.001$).

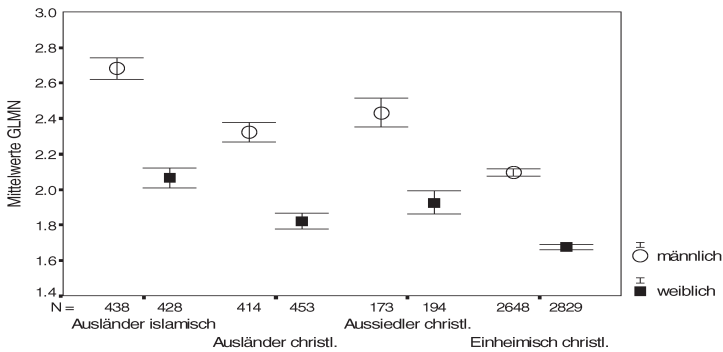


Abbildung 34: Mittelwerte und 95%-Konfidenzintervalle für gewaltlegitimierende Männlichkeitsnormen nach Migrantenstatus/Religionsart und Geschlecht

Während der Effekt für Geschlecht etwas geringer ausfällt, als das für die Geschlechtsrollenorientierungen festzustellen war, ist der Interaktionseffekt von Geschlecht und Migrationsstatus/Religionsart etwas größer. Ansonsten stellt sich der Verlauf recht ähnlich dar, wie jener, der für die Geschlechtsrollenorientierungen aufzufinden war.

In einem weiteren Schritt wurde innerhalb der Migrantenjugendlichen (unter Ausklammerung der Aussiedler und Einheimischen) geprüft, inwieweit sich das Ausmaß der GLMN in Abhängigkeit von der Intensität der religiösen Bindung unterscheidet. Dazu wurde eine Kovarianzanalyse durchgeführt. Als Kovariate wurde der sozioökonomische Status kontrolliert. Als Faktoren gingen Geschlecht, Religionsart (christlich vs. islamisch) sowie die kategorial codierte Religiosität (von "sehr niedrig" bis "sehr hoch") in das Modell ein. Das Gesamtmodell klärt 26 % der Varianz auf. Es finden sich, nach statistischer Kontrolle des sozioökonomischen Status, der den erwarteten signifikanten Effekt aufweist (je niedriger der Status desto höher GLMN - $F[1;1486]=15.2$; $p<.0001$; $t=-3.90$; $p<.0001$), signifikante Haupteffekte für Geschlecht ($F[1;1486]=372.5$; $p<.0001$), Religionsart ($F[1;1486]=71.2$; $p<.0001$) und Religiosität ($F[3;1486]=5.4$; $p<.001$). Der Interaktionseffekt für Religionsart und Religiosität wird hingegen statistisch nicht signifikant.

Eine genauere Betrachtung der Mittelwertsverläufe lässt erkennen, dass sich innerhalb der christlichen Jugendlichen für männliche und

weibliche Jugendliche tendenziell unterschiedliche Verläufe zeigen, was so für die muslimischen Jugendlichen nicht gilt.

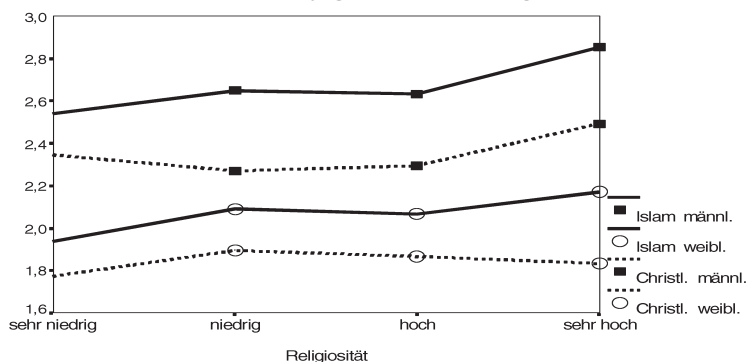


Abbildung 35: Mittelwerte gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen nach Religionsart, Religiosität und Geschlecht (nur jugendliche Migranten ohne Aussiedler)

In der Summe ergibt sich, dass muslimische Jugendliche in stärkerem Maß zur Übernahme normativer Vorstellungen im Sinne des Konzeptes der Kultur der Ehre neigen, als das für Jugendliche anderer Religionsgruppen festgestellt werden kann. Dabei gilt weiter, dass bei muslimischen Jugendlichen diese Akzeptanz um so ausgeprägter ist, je stärker ihre religiöse Bindung ist, bei christlichen Migranten ist das nicht der Fall. So beträgt der Prozentsatz der Jugendlichen, die auf der Skala der GLMN im obersten Quartil liegen, bei muslimischen Jugendlichen mit sehr niedriger Religiosität 34,8 %, bei den sehr hoch religiösen muslimischen Migranten hingegen 60,1 %, wohingegen bei christlichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund kaum eine Differenz besteht: Bei sehr niedriger Religiosität 25,5 % bei sehr hoher Religiosität 25,9 %.

9. Einstellungen zu Gewalt, aktives Gewalthandeln und Religiosität

Zur Messung von Gewalteinstellungen wurde eine aus 11 Items bestehende Skala verwendet. Die Items (vgl. dazu Wetzels et al., 2000; 2001 und Wilmers et al. 2002) enthalten Aussagen wie "Ein bisschen Gewalt gehört einfach dazu, um Spaß zu haben" (expressive Gewalt), "Es ist völlig normal, wenn Männer sich im körperlichen Kampf mit

anderen selbst beweisen wollen" (Gewalt als Element männlicher Selbstdefinition), "Man muss zu Gewalt greifen, weil man nur so beachtet wird" (Gewalt als Mittel, Anerkennung zu erhalten), "Wenn mich jemand angreift, dann schlage ich auch zu" (Gewalt als Mittel der Selbstverteidigung und Konfliktregulation) oder "Der Stärkere muss sich durchsetzen, sonst gibt es keinen Fortschritt" (normative Legitimation von Gewalt). Die Probanden konnten diese Fragen auf einer vierstufigen Skala von 1 "stimmt gar nicht" bis 4 "stimmt völlig" beantworten.

Die Items laden auf einem Faktor, der 51% der Varianz aufklärt. Es handelt sich um eine eindimensionale Skala, welche die Befürwortung von Gewalt, deren positive Bewertung abbildet. Die Skala erweist sich als intern konsistent ($\text{Alpha}=.90$). In früheren Untersuchungen hatte sich gezeigt, dass auch die Test-Retest-Reliabilität zufriedenstellend ausfällt ($r_{tt}=.78$; vgl. Wetzels 2000; Wilmers et al., 2002, S.162). Im Mittel liegt die Ausprägung gewaltbefürwortender Einstellungen (Min=1; Max=4) in der hier untersuchten Stichprobe bei $M=1.88$ ($SD=.63$).

Zur Illustration wird für einige Analysen die Gesamtstichprobe unterteilt in Personen, deren Skalenwert über bzw. unter 2,5 liegen. Probanden mit Werten unter 2,5 werden als ‚niedrig gewaltbefürwortend‘ kategorisiert. Bei Personen mit Werten von 2,5 und größer wird eine Kategorisierung als ‚hoch gewaltbefürwortend‘ (auch als ‚gewaltaffin‘ bezeichnet) vorgenommen. Es handelt sich um eine Einteilung, die am absoluten Mittelpunkt der Skala anknüpft, also verteilungsunabhängig ist.

In der Gesamtstichprobe finden sich 16,2% hoch gewaltbefürwortend eingestellte Jugendliche. Die weiblichen Jugendlichen erweisen sich erwartungsgemäß als weniger gewaltbefürwortend ($t=10.56$; $df= 11.688$; $p<.0001$). So finden sich unter den weiblichen Jugendlichen 7,9% in diesem Sinne gewaltaffine, unter den männlichen 24,5%.

In einer zweifaktoriellen Varianzanalyse mit den Faktoren Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart finden sich zwei signifikante Haupteffekte: Neben dem schon bekannten Effekt der Geschlechtszugehörigkeit ($F[1;7587]=1219.57$; $p<.0001$) ist auch die Ausprägung der Gewaltbefürwortung zwischen den nach Migrantenstatus/Religionsart gruppierten Jugendlichen deutlich verschiedenen ($F[3;7587]=96.34$; $p<.0001$). Auch der Interaktionseffekt von Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart ist statistisch signifikant ($F[3,7584]=3.12$; $p<.05$).

In der untenstehenden Grafik wird dieses Ergebnis anhand der Raten gewaltaffiner Jugendlicher in den verschiedenen Gruppen illustriert. Bei den muslimischen Migranten ist die Gewaltbefürwortung insgesamt deutlich höher. Dies gilt sowohl für männliche wie für weibliche Jugendliche. Erkennbar wird auch der Interaktionseffekt: Der relative Unterschied zwischen den Geschlechtern ist bei den muslimischen Jugendlichen am geringsten und bei den jungen Aussiedlern am stärksten ausgeprägt.

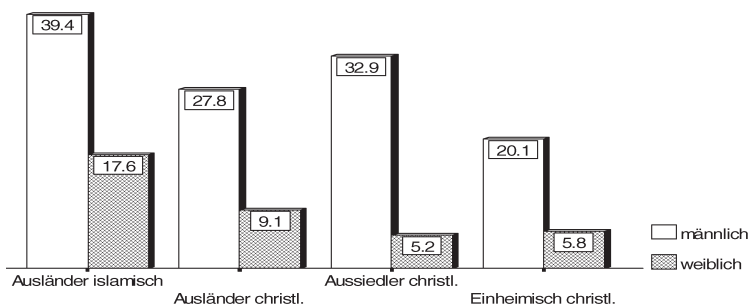
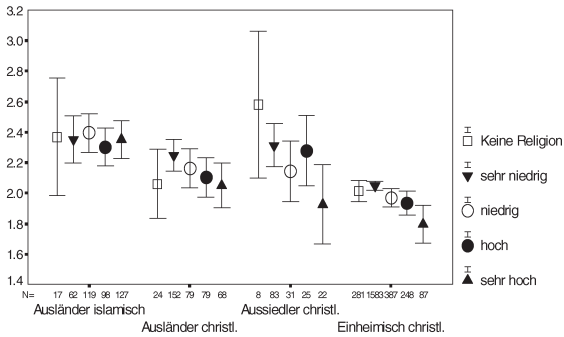
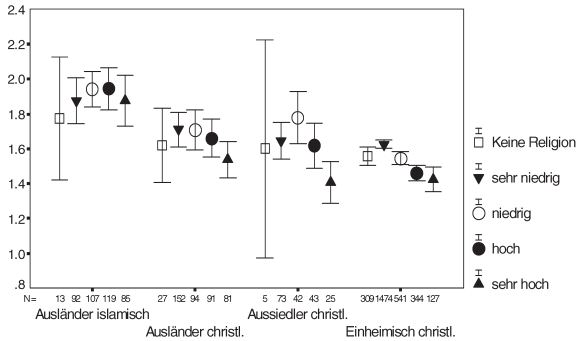


Abbildung 36: Rate gewaltaffiner Jugendlicher nach Migrantenstatus/Religionsart und Geschlecht

Zur Prüfung der Frage, ob eine Beziehung zwischen der Intensität der religiösen Bindung und der Ausprägung der Gewaltbefürwortung besteht wurde eine dreifaktorielle Varianzanalyse durchgeführt: Neben Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart wurde als dritter Faktor die Ausprägung der Religiosität berücksichtigt. Bei Einbeziehung aller Religionsarten findet sich, neben den Haupteffekten für Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart, ein signifikanter Haupteffekt für die Religiosität ($F[4;7415]=17.26$; $p<.0001$). Weiter finden sich schwache ($p<.10$) Interaktionseffekte: zum einen für Geschlecht und Migrantenstatus/Religionsart und zum anderen für Migrantenstatus/Religionsart und Religiosität. Eine genauere Inspektion der Mittelwertverläufe getrennt für männliche und weibliche Jugendliche, zeigt, dass die Ausprägung der Religiosität nur bei den christlichen Jugendlichen signifikante Effekte hat, ganz ähnlich, wie dies oben bereits für die Wahrnehmung der elterlichen normativen Haltungen zu Gewalt festzustellen war.



männliche Jugendliche



weibliche Jugendliche

Abbildung 37: Mittelwerte der Gewaltbefürwortung nach Migrantensstatus/Religionsart, Religiosität und Geschlecht

Je stärker eine christlich geprägte Religiosität, desto niedriger ist die Gewaltbefürwortung. Bei den muslimischen Jugendlichen unterscheidet sich hingegen das Ausmaß der Gewaltbefürwortung weder bei Jungen noch bei Mädchen in Abhängigkeit von der Religiosität. Die Mittelwerte liegen hier allesamt in sich überlappenden Konfidenzintervallen. Anders formuliert: Während im Falle christlicher Religionen die religiöse Bindung im Sinne eines Schutzfaktors die

Gewaltbefürwortung zu senken scheint, ist bei den jungen Muslimen derartiges nicht festzustellen.

Offenbar ist also neben der Zugehörigkeit zum Islam, die mit einer erhöhten Gewaltbefürwortung einhergeht, innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen, auch nach Kontrolle der Effekte der Geschlechtszugehörigkeit, die Frage, ob die einzelnen Jugendlichen in hohem Maße religiös sind oder nicht, nicht prädiktiv für die Ausprägung der Gewaltbefürwortung, was sich für christliche Jugendliche anders darstellt. Allerdings ist bei letzteren der Zusammenhang invers, Religiosität ist hier also eher ein Schutzfaktor.

Angesichts der erhöhten sozialen und wirtschaftlichen Nachteile, mit denen muslimische Jugendliche konfrontiert sind, ist zu fragen, inwieweit die Zusammenhänge zwischen islamischer Religionszugehörigkeit und Gewaltbefürwortung möglicherweise Scheinkorrelationen sind, die durch die Effekte einer schlechteren sozialen Lage auf die Gewalteinstellungen aufgeklärt werden könnten. Dieser Frage wird im Folgenden multivariat in einer hierarchischen multiplen Regressionsanalyse nachgegangen.

Tabelle 9 Hierarchische multiple Regression von Gewaltbefürwortung auf Migrantenstatus/Religionsart unter Kontrolle sozialstruktureller Merkmale

UV	Modell 1				Modell 2			
	b	β	t	p	b	β	t	p
Arbeitslosigkeit/ Sozialhilfe (0: nicht arbeitsl./ Sozialhilfe)					.070	.031	2.89	**
Bildung (0=hoch)								
niedrig					.280	.191	14.54	***
mittel					.172	.137	11.05	***
Status (cont.)					-.001	-.038	-3.14	**
Geschlecht (0=weiblich)	.453	.366	34.92	***	.440	.358	34.08	***
Migrantenstatus/ Religionsart (0: christlich Ausländer)								
islamisch Ausländer	.221	.114	8.15	***	.169	.084	6.15	***
christlich Aussiedler	.020	.007	0.56	n.s.	.028	.010	.79	n. s.
christlich/ einheim. deutsch	-.118	-.085	-5.72	***	-.066	-.047	-3.21	**
Constant	1.68		83.78	***	1.584		49.08	***
	7		5	***				***
F_{change} Migrantenstatus/ Religionsart	96.34; df=3; p<.0001				39.51; df 3; p<.0001			
F Gesamtmodell	380.18, df=4, p<.0001				235.35; df=8; p<.0001			
R^2_{change} Migrantenstatus/ Religionsart	3.2%				1.3%			
R^2 Gesamtmodell	16.7%				20.5%			

Anmerkung: N = 7302; n.s. = nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001[#]

In Modell 0 (tabellarisch nicht dargestellt) wurde der bivariate Effekt der Religionszugehörigkeit zur Vorhersage der Gewalteinstellungen analysiert. Für das Regressionsmodell wurde diese Variable dummy-codiert. Referenzkategorie ist dabei "Ausländer/christlich", da über diese Kategorie der unmittelbare Vergleich verschiedener Religionsarten unter Konstanzhaltung des Migrationsstatus möglich ist. Hier klärt Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus 3,3% der Gewalteinstellungen auf. Modell 1 enthält die Variablen Geschlecht (im ersten Schritt) sowie Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus (in einem zweiten Schritt). Modell 2 enthält in einem ersten Schritt die Variablen Geschlecht, sozioökonomischer Status, Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe und das Bildungsniveau der Jugendlichen (dummy-codiert nach niedrig, mittel und hoch, Referenzkategorie ist hier hoch (Gymnasium)). In einem zweiten Schritt wird die Variable Migrantenstatus/Religionsart hinzugefügt, um so zu prüfen, inwieweit nach statistischer Kontrolle von Indikatoren der sozioökonomischen Lage noch ein Effekt für Religionsart/Migrantenstatus verbleibt.

In Modell 1 zeigt sich, dass auch nach statistischer Kontrolle des starken Effektes von Geschlecht die Variable der Religionszugehörigkeit einen signifikanten Einfluss ausübt. Sie trägt zur Gesamtvarianzaufklärung von 16,7% ihrerseits 3,2% bei. Das heißt, etwa ein Fünftel der Varianzaufklärung in diesem Modell entfällt auf die Religionszugehörigkeit. Betrachtet man die Effekte der Religionszugehörigkeit im Einzelnen, so zeigt sich, dass sich christliche Aussiedler von den christlichen Ausländern nicht unterscheiden; wohl aber von den christlichen einheimischen Deutschen, bei denen eine deutlich niedrigere Gewaltbefürwortung zu finden ist, und von den muslimischen Jugendlichen, die die höchsten Ausprägung von Gewaltbefürwortung erkennen lassen.

Werden nun in Modell 2 multivariat neben dem Geschlecht noch die Effekte von Bildung, sozioökonomischem Status und Arbeitslosigkeit in das Modell einbezogen, so verschwindet der Effekt der Religionsart nicht. Es zeigt sich nach wie vor für die muslimischen Jugendlichen eine signifikant erhöhte Gewaltbefürwortung. Die Art der Religionszugehörigkeit trägt in diesem zweiten Modell, das insgesamt 20,5% der Varianz der Gewaltbefürwortung aufklärt, allerdings nur noch eigenständig zu 1,2% zur Varianzaufklärung bei, d. h. deren Anteil an der Varianzaufklärung ist zu zwei Dritteln (zuvor 3,2%) vermittelt über Unterschiede der sozialen Lage der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Zur Klärung der Frage, worauf die erhöhte Gewaltbefürwortung der muslimischen Jugendlichen zurückgeführt werden könnte, wird im

folgenden auf die Effekte elterlicher Sozialisationspraktiken rekurriert, von denen theoretisch anzunehmen ist, wie sich empirisch auch zeigen lässt, dass sie einen Effekt auf Gewalteinstellungen und -handeln haben (s. a. Wetzels, 2002). Von daher wird in einem dritten Modell analysiert, inwiefern sich nach Kontrolle von elterlicher Gewalt in der Kindheit, elterlichen Normen zu Gewalthandeln sowie elterlicher Supervision, die Gewaltbefürwortung zwischen den verschiedenen Religionsarten noch signifikant unterscheidet.

Die Erfahrung von Elterngewalt in der Kindheit und die normativen Haltungen der Eltern erhöhen die Gesamtaufklärung um 5,8%. Die Berücksichtigung der elterlichen Supervision in der Jugend erhöht die Varianzaufklärung zusätzlich um weitere 0,8%, so dass sich die Varianzaufklärung für das Gesamtmodell durch die Faktoren der elterlichen Sozialisation, gegeben die statistische Kontrolle sozialer Lageindikatoren, immerhin um 7% gegenüber dem obigen Modell 2 erhöht. In diesem komplexeren dritten Modell findet sich allerdings nach wie vor ein signifikanter Effekt für Migrantenstatus/Religionsart, wenn diese im letzten Schritt in das Modell eingefügt werden. Diese Variable trägt auch dann noch mit zusätzlichen 1,4% zur Varianzaufklärung bei.

Die Beachtung von Unterschieden familiärer Sozialisation führt also nicht dazu, dass der Effekt der Religionsart auf die Gewaltbefürwortung der Jugendlichen nicht mehr nachweisbar wäre. In einem vierten Schritt wurden zusätzlich die antizipierten Chancen im Übergang von der Schule in den Beruf sowie, als Proxi-Variable für die Erfassung von Traditionalismus, die kontinuierlich gemessene Geschlechtsrollenorientierung in das Modell aufgenommen.

Die antizipierten schlechteren Chancen beim Übergang in den Beruf haben im multivariaten Modell einen eigenständigen Effekt; sie steigern die Varianzaufklärung um 2,2%. Besonders deutlich ist aber der Effekt für die ebenfalls ja mit Religiosität korrelierten Geschlechtsrollenorientierungen. Ihre Berücksichtigung trägt zusätzlich mit 6,8% zur Varianzaufklärung bei. Die simultane Berücksichtigung dieser beiden Größen erhöht die Vorhersagekraft des Modells beträchtlich auf insgesamt 35,3%. Gleichwohl verbleibt noch ein signifikanter Effekt von Migrantenstatus/Religionsart. Dieser ist aber, angesichts einer zusätzlichen Varianzaufklärung von 0,3%, nur noch aufgrund der Stichprobengröße signifikant, aber praktisch nicht mehr relevant. Der Effekt stellt sich zudem so dar, dass sich nach den durchgeführten statistischen Kontrollen nur noch die muslimischen jungen Ausländer von allen anderen Gruppen signifikant, wenn auch substanziell nicht mehr erheblich, abheben.

Es lässt sich somit festhalten, dass der Unterschied der Gewaltbefürwortung seitens der Jugendlichen der verschiedenen Religionsgruppen zu nicht unwesentlichen Anteilen auf Differenzen in der sozialen Lage, insbesondere Bildungsunterschieden und Zukunftsoptionen, sowie stärker traditionellen Geschlechtsrollenorientierungen zurückgeführt werden kann. Eine Erklärung alleine damit, dass sich die sozialen Lebenslagen erheblich unterscheiden, dass vor allem junge Muslime erheblich größere soziale Nachteile zu gewärtigen haben, ist hingegen unzureichend. Vielmehr ist das elterliche Erziehungsverhalten innerhalb der verschiedenen religiösen Gruppierungen deutlich unterschiedlich und hat eigenständige Effekte auf die Einstellungen der Jugendlichen sowohl zu Geschlechtsrollenorientierung als auch zu Gewalt.

In einem multivariaten logistischen Modell wurde weiter, getrennt für männliche und weibliche Jugendliche, geprüft, welche der bivariat signifikanten Einflussfaktoren multivariat noch geeignet sind, zwischen gewaltaffinen und nicht gewaltaffinen Jugendlichen zu differenzieren.

Sowohl für männliche als auch weibliche muslimische Jugendliche erweist sich das multivariate logistische Modell als den Daten gut angepasst. Es werden 38,5% bzw. 40.7% der Varianz aufgeklärt. Bei beiden Geschlechtern gilt, dass die Ausprägung gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen die beiden Gruppen der gewaltaffinen und nicht gewaltaffinen am deutlichsten zu differenzieren vermag. Traditionelle Geschlechtsrollenorientierungen, die mit GLMN hoch korreliert sind, haben bei Berücksichtigung von GLMN keinen Effekt mehr. Bei den männlichen Jugendlichen ist darüber hinaus ein wichtiges Kennzeichen der Gewaltaffinen, dass bei ihnen die elterliche Supervision deutlich geringer ausfällt (um den Faktor 1,9) und dass das Risiko, in der Kindheit Misshandlungserfahrungen gemacht zu haben, etwa vierfach erhöht ist.

**Tabelle 10: Hierarchische multiple Regression von Gewaltbe-
fürwortung auf Migrantenstatus/Religionsart unter Kontrolle
sozialstruktureller Merkmale, Merkmalen familiärer Sozialisa-
tion und Geschlechtsrollenorientierung**

UV	Modell 3				Modell 4			
	b	β	t	p	b	β	t	p
Arbeitslosigkeit/ Sozialhilfe (0: nicht arbeitsl./Sozialhilfe)	.031	.014	1.33	n.s.	.026	.011	1.17	n.s.
Bildung (0=hoch)								
niedrig	.227	.155	12.12	***	.186	.126	10.44	***
mittel	.144	.116	9.63	***	.133	.107	9.38	***
Status (cont.)	-.0009	-.026	-2.24	**	-.0005	-.015	-1.39	n.s.
Elternnorm	-.379	-.181	-16.92	***	-.331	-.158	-15.54	***
Gewaltablehnung Gewalterfahrung in Kindheit (0=keine Gewalt)								
selten gezüchtigt	.088	.064	6.02	***	.074	.054	5.32	***
gehäuft gezüchtigt	.141	.077	7.28	***	.124	.067	6.73	***
selten misshandelt	.131	.040	3.83	***	.085	.026	2.61	**
gehäuft misshandelt	.276	.094	9.00	***	.222	.076	7.65	***
elterliche Supervision	-.111	-.104	-9.83	***	-.086	-.081	-8.03	***
Zukunftspessimismus					.144	.123	12.59	***
Geschlechtsrollen- orientierung					.304	.295	25.24	***
Geschlecht (0=weiblich)	.453	.366	34.92	***	.192	.157	13.90	***
Migrantenstatus/ Religionsart (0: christlich Ausländer)								
islamisch Ausländer	.168	.084	6.30	***	.083	.041	3.27	**
christlich Aussiedler	.005	.002	0.15	n.s.	-.035	-.012	-1.09	n.s.
christlich/einheim. deutsch	-.078	-.057	-3.94	***	-.033	-.024	-1.78	n.s.
Constant	2.193		43.92	***	1.584		49.08	***
F _{change} Migrantenstatus/ Religionsart	45.05; df=3; p<.0001				10.68; df 3; p<.0001			
F Gesamtmodell	191.01; df=14, p<.0001				241.26; df=16; p<.0001			
R ² _{change} Migrantenstatus/ Religionsart	1.4%				0.3%			
R ² Gesamtmodell	27.2%				35.3%			

Anmerkung: N = 7302; n.s. = nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001[#]

Tabelle 11: Logistische Regression von starker Gewaltbefürwortung (Gewaltaffinität) auf familiäre Sozialisation, Geschlechterrollenkonzepte und Bildung, getrennt für männliche und weibliche muslimische Jugendliche

UV	Modell 1 (männliche muslimische Jugendliche)			Modell 2 (weibliche muslimische Jugendliche)		
	stand. b	p	Exp (b)	stand. b	p	Exp(b)
Bildung (0=mittel/hoch) niedrig	1.177	n.s.	1.339	2.356	*	2.115
Elternnorm						
Gewaltablehnung (cont.)	-1.374	n.s.	1.751 ⁻¹	-.636	n.s.	1.412 ⁻¹
Gewalterfahrung in Kindheit (0=keine Gewalt)						
selten gezüchtigt	1.483	n.s.	1.681	.087	n.s.	1.038
gehäuft gezüchtigt	1.621	n.s.	1.950	2.582	**	3.133
selten misshandelt	-.221	n.s.	1.088 ⁻¹	-.177	n.s.	1.131 ⁻¹
gehäuft misshandelt	3.575	***	4.046	2.486	*	3.057
elterliche Supervision (cont.)	-3.378	***	1.934 ⁻¹	.077	n.s.	1.023
gewaltlegitimierende Männlichkeitsnormen (cont.)	5.991	***	4.694	6.613	***	11.348
traditionelle Geschlechtsrollenorientierung (cont.)	-.041	n.s.	1.011 ⁻¹	-1.564	n.s.	1.742 ⁻¹
Constant	-2.774	**		-4.626	***	
χ^2 Gesamtmodell	122.42; df=9; p<.001			97.46; df=9 p<.001		
Pseudo R ²	38.5%			40.7%		

Anmerkung: Exp (b) sind Odds-Ratios; Odds Ratios <1 sind als 1/Exp(b) dargestellt; n.s.=nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001; Modell 1: Gültige n=393; Modell 2: Gültige n=410

Somit bestätigt sich für die männlichen Jugendlichen, dass neben Männlichkeitskonzeptionen vor allem familiäre Sozialisationserfahrungen entscheidend für die Ausprägung starker, gewaltbefürwortender Einstellungen sind. Die Effekte von Bildung und Elternnormen treten dahinter zurück.

Bei den weiblichen Jugendlichen ist, auch wenn gewaltlegitimierende Männlichkeitsvorstellungen berücksichtigt werden, immer noch ein Effekt niedriger Bildung zu erkennen. Daneben spielen,

ähnlich wie bei den Jungen, Gewalterfahrungen in der Kindheit eine wesentliche Rolle.

Auf Basis dieser logistischen Regressionsfunktion wird bei den männlichen Jugendlichen die Zuordnung zu den Gruppen der gewaltaffinen einerseits sowie der nicht gewaltaffinen andererseits zu 75,8% korrekt vorhergesagt. Von insgesamt 237 nicht gewaltaffinen Jugendlichen werden 86,9% richtig zugeordnet. Von den 156 Gewaltaffinen werden über dieses Modell 59,0% richtig vorhergesagt. Bei den weiblichen Jugendlichen wird die Vorhersage der Gewaltaffinität in 86,1% der Fälle auf Basis des logistischen Modells richtig vorgenommen. Von insgesamt 341 nicht gewaltaffinen weiblichen Jugendlichen werden 96,5% richtig zugeordnet. Von den 69 Gewaltaffinen werden über dieses Modell 34,8% richtig vorhergesagt.

Neben den Einstellungen zu Gewalt wurde in unseren Befragungen auch erhoben, inwiefern die Jugendlichen selbst aktiv Gewaltdelikte begangen haben. Hierzu war den Jugendlichen eine Liste von 12 Delikten vorgelegt worden mit der Bitte anzugeben, ob sie jemals eine solche Handlung begangen haben und wie oft sie dies in den letzten 12 Monaten getan haben.²¹ Darunter finden sich vier Delikte, die mit Gewalt- oder Gewaltandrohungen gegen Personen verbunden sind.²²

Für diese vier Gewaltdelikte wurden zwei zusammenfassende Indikatoren gebildet: Das Prävalenzmaß erfasst, ob die befragten Personen innerhalb der letzten 12 Monate nach eigenen Angaben ein solches Gewaltdelikt begangen haben oder nicht. Der zweite Indikator berücksichtigt zusätzlich auch die Häufigkeit der Begehung von Gewaltdelikten. Hierbei wird differenziert zwischen den Nichttätern einerseits (kein selbstberichtetes Gewaltdelikt in den letzten 12 Monaten), der einmaligen Deliktsbegehung, zwei bis viermal, fünf bis neunmal sowie zehn und mehr begangenen Gewaltdelikten. Unsere früheren Analysen hatten hierzu gezeigt, dass ein Zusammenhang der selbstberichteten Gewaltdelinquenz mit Geschlecht, sozialer Lage (Bildung, Arbeitslosigkeit, Status) sowie ethnischer Herkunft besteht (vgl. Enzmann & Wetzels, 2002).

Multivariat konnte weiter gezeigt werden, dass die Häufigkeit aktiver Gewaltdelinquenz in Zusammenhang mit elterlicher Gewalt-

²¹ Dieser Teil des Erhebungsinstrumentes lehnt sich an Frageformulierungen an, wie sie bereits in den 70er Jahren von Lösel (1975) zur Erfassung delinquenten Verhaltens entwickelt wurde.

²² Raub, Erpressung, Körperverletzung und Bedrohung mit Waffen.

erfahrung in der Kindheit sowie der elterlichen Kontrolle in der Jugend steht. Weiter ergab sich, dass junge männliche Zuwanderer eine deutlich erhöhte Delinquenzbelastung im Bereich der Gewaltdelikte aufwiesen, die sich durch Faktoren der sozialen Lage, familiäre Sozialisationserfahrungen sowie die zwischen den ethnischen Gruppen unterschiedlichen Ausprägungen von gewaltlegitimierenden Männlichkeitsnormen aufklären ließen (vgl. a. Wilmers et al., 2002).

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, inwieweit sich die selbstberichtete Gewaltdelinquenz der Jugendlichen der verschiedenen Religionsarten unterscheidet und ob ein Zusammenhang zwischen der Belastung mit aktiver Gewaltdelinquenz und dem Ausmaß religiöser Bindung besteht. Unsere Hypothese war, dass sich die Jugendlichen der verschiedenen Religionsarten zwar signifikant in ihrer Gewaltbelastung unterscheiden, dass dies jedoch auf Unterschiede der sozialen Lage sowie kulturell geprägten Unterschieden familiärer Sozialisationspraktiken und unterschiedlicher normativer Bewertung von Gewalt im Kontext von Ehrkonflikten (Männlichkeitsnormen) zurückführbar ist, nicht hingegen auf die Religiosität, wenn die o. a. Faktoren statistisch kontrolliert werden.

Weiter nehmen wir an, dass innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften die Gewaltdelinquenz umso niedriger ausfällt, je höher die religiöse Bindung ist. Hintergrund dieser Annahme ist, dass mit höherer religiöser Bindung auch ein höheres Maß informeller sozialer Kontrolle verbunden ist, was die Wahrscheinlichkeit von Deliktsbegehungen reduziert.

Vergleicht man die Täterraten für Gewaltdelikte zwischen den verschiedenen Religionsarten (unter Beachtung des Migrantensstatus), so zeigt sich bei Kontrolle der Geschlechtszugehörigkeit für muslimische Jugendliche die mit Abstand höchste Rate selbstberichteter Gewaltdelinquenz (Männer: $\chi^2=48.9$; $df=3$; $n=3628$; $p<.0001$; Frauen: $\chi^2=43.0$; $df=3$ $n=3903$; $p<.0001$). Bei Konstanz des Migrantensstatus (innerhalb der Gruppe der Ausländer) liegt diese Rate bei den männlichen Muslimen um 8 und bei den weiblichen Muslimen um 5 Prozentpunkte höher als bei den christlichen Ausländern.

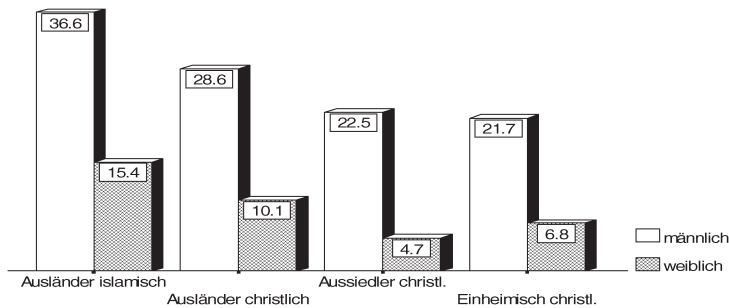


Abbildung 38: Prävalenz selbstberichteter aktiver Gewaltdelinquenz in den letzten 12 Monaten nach Migrantenstatus/Religionsart und Geschlecht

In einer hierarchischen, schrittweisen logistischen Regression wurde geprüft, inwieweit Unterschiede der Gewaltdelinquenz für die nach Migrantenstatus/Religionsart kategorisierten Gruppen noch nachweisbar sind, wenn Indikatoren der sozialen Lage, der familiären Sozialisation sowie der Männlichkeitskonzepte (GLMN) kontrolliert werden. Da männliche Jugendliche die höchsten Gewalttätterraten aufweisen, wurde das Modell auf die jungen Männer beschränkt. Um die Intensität der Gewaltdelinquenz zu berücksichtigen, wurde als abhängige Variable nicht das Prävalenzmaß, sondern der fünfstufige Indikator selbstberichteter Gewaltdelinquenz verwendet. Da es sich hier nicht um eine intervallskalierte AV handelt, die auch nicht normalverteilt ist, wurden ordinale logistische Modelle geprüft.

Im Modell 0 zeigt sich der bivariat schon dokumentierte Effekt von Religionsart/Migrantenstatus. Die Berücksichtigung von Indikatoren der sozialen Lage in Modell 1 halbiert diesen Effekt von Migrantenstatus/Religionsart; nunmehr unterscheiden sich nur noch die einheimischen christlichen Jugendlichen von allen anderen. In Modell 2 führt zwar die Berücksichtigung von Gewalterfahrungen in der Kindheit und elterlichen Normen zu Gewalt zu einer Verdopplung der Varianzaufklärung; der Effekt von Migrantenstatus/Religionsart bleibt jedoch unverändert bestehen, d. h., familiäre Gewalterfahrungen und elterliche Gewaltakzeptanz wirken in vergleichbarer Weise für die verschiedenen Religionsgruppen. Im Modell 4 wird zusätzlich der Effekt der elterlichen Supervision eingeführt; erneut steigert sich die Varianzaufklärung

des Gesamtmodells; nach wie vor ist jedoch die Variable Migrantensstatus/Religionsart statistisch signifikant. Die Einzelbetrachtung offenbart, dass sich nun die Muslime von den christlichen Ausländern signifikant abheben, d. h., bei gleicher sozialer Lage und gleicher familiärer Gewalterfahrung wirkt offenkundig die elterliche Supervision bei den muslimischen Jugendlichen weniger stark als das für die christlichen Ausländer gilt. Dies unterstreicht die o. a. Zweifel hinsichtlich der gewaltreduzierenden Effekte elterlicher Supervision bei muslimischen Jugendlichen, angesichts ihrer normativen Haltungen gegenüber Jugendgewalt, also dem, was ein Inhalt der Supervision sein kann. Im letzten Modell führt die Berücksichtigung gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen dazu, dass die Varianzaufklärung mehr als verdoppelt werden kann. Der $\Delta\chi^2$ für Migrantensstatus/Religionsart ist nicht mehr signifikant. Von daher können die Unterschiede der Gewaltdelinquenz der verschiedenen Religionsgruppen bei Konstanthaltung des Migrantensstatus auf Divergenzen in der sozialen Lage einerseits, familiärer Sozialisationserfahrungen andererseits und für die Religionsgruppen charakteristischen Männlichkeitsnormen zum Dritten zurückgeführt werden.

Tabelle 12: Hierarchische ordinale logistische Regression von Gewaltdelinquenz auf Indikatoren sozialer Lage, familiäre Sozialisation, Männlichkeitsnormen und Migrantenstatus/Religionsart (nur männliche Jugendliche)

UV	Modell 0 Exp (b)	Modell 1 Exp (b)	Modell 2 Exp (b)	Modell 3 Exp (b)	Modell 4 Exp (b)
Arbeitslosigkeit/ Sozialhilfe (0=nicht arbeitsl./ Sozialhilfe)		1.748 ***	1.582 **	1.576 **	1.553 **
Bildung (0=niedrig (HS/ BVJ))		.752 **	.789 *	.816 *	.892 n.s.
Status (cont.)		.994 *	.994 *	.994 *	.998 n.s.
Gewalterfahrung in Kindheit (0=keine Gewalt)					
selten gezüchtigt			1.389 ***	1.381 **	1.302 **
gehäuft gezüchtigt			1.536 ***	1.546 ***	1.387 *
selten misshandelt			1.506 *	1.458 n.s.	1.144 n.s.
gehäuft misshandelt			2.178 ***	2.044 ***	1.434 *
Elternnorm					
Gewaltablehnung			.376 ***	.436 ***	.591 ***
elterliche Supervision				.685 ***	.715 ***
Gewaltlegiti- mierende Männlichkeits- normen (cont.)					3.553 ***
Migrantenstatus/ Religionsart (0: christlich Ausländer)					
islamisch Ausländer	1.472 *	.308 n.s.	.345 n.s.	1.389 *	.992 n.s.
christlich Aussiedler	.700 n.s.	.683 n.s.	.670 n.s.	.672 n.s.	.596 *
christlich-einheim. deutsch	.663 ***	.724 **	.728 *	.722 n.s.	.914 n.s.
Constant					
$\Delta\chi^2$ Migrantenstatus/ Religion	48.1 df=3 p<.0001	25.7, df=3 , p<.0001	25.5, df=3 p<.0001	28.1 df=3 p<.0001	6.0 df=3 n.s.
χ^2 Gesamtmodell	48.1 df=3 p<.0001	85.9 df=6 p<.0001	170.5 df 11 p<.0001	199.3 df=12 p<.0001	447.4 df=13 p<.0001
Pseudo R ² Gesamtmodell	2.0%	3.7%	7.6%	8.8%	19.4%

Anmerkung: Exp (b) sind Odds-Ratios; Odds Ratios <1 sind als 1/Exp(b) dargestellt; n.s. = nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001# Gültige n: 3304

In einem weiteren Schritt wurde untersucht, inwieweit sich die Gewalttäterrate der Jugendlichen innerhalb der verschiedenen Religionsgruppen in Abhängigkeit von ihrer Religiosität unterscheidet. Bivariat zeigt sich, dass in allen Gruppen die Rate der Gewalttäter mit zunehmender Religiosität sinkt. In der folgenden grafischen Darstellung werden dazu die muslimischen Jugendlichen verglichen mit den christlichen ausländischen und den christlichen einheimischen Jugendlichen (nur männliche Jugendliche).

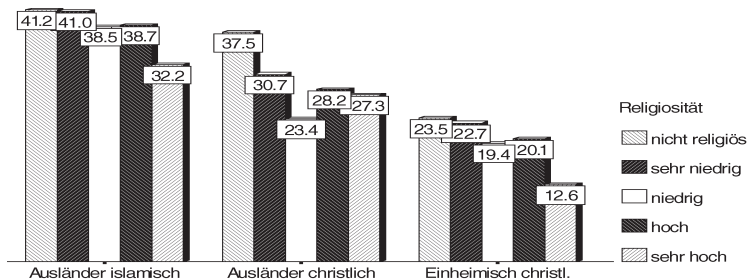


Abbildung 39: Prävalenz selbstberichteter aktiver Gewaltdelinquenz in den letzten 12 Monaten nach Religiosität für männliche Jugendliche

Hier deutet sich an, dass eine starke religiöse Bindung innerhalb der verschiedenen religiösen Gruppen tendenziell einen Schutzfaktor darstellt, der dazu beiträgt, dass die Jugendlichen weniger stark aktiv gewaltdelinqent sind. Allerdings erweist sich innerhalb der jungen Muslime der o. a. Unterschied der Gewalttäterraten ebenso als statistisch nicht signifikant ($\chi^2=2.67$, $df=4$, n.s.) wie bei den christlichen Ausländern ($\chi^2=2.34$, $df=4$, n.s.) und den einheimischen deutschen Jugendlichen.

Um der Frage nachzugehen, inwieweit eine erhöhte informelle soziale Kontrolle diese in der Stichprobe vorfindlichen Unterschiede erklären könnten, wurde die Variable "elterliche Kontrolle/Supervision", die als Indikator einer Form informeller sozialer Kontrolle aufgefasst werden könnte, mediandichotomisiert. Eine Kombination der Variablen der elterlichen Supervision/Kontrolle und der Religiosität zeigt, dass bei hoher elterlicher Supervision/Kontrolle ein Unterschied der Gewalttäterraten in Abhängigkeit von der Religiosität nicht besteht.

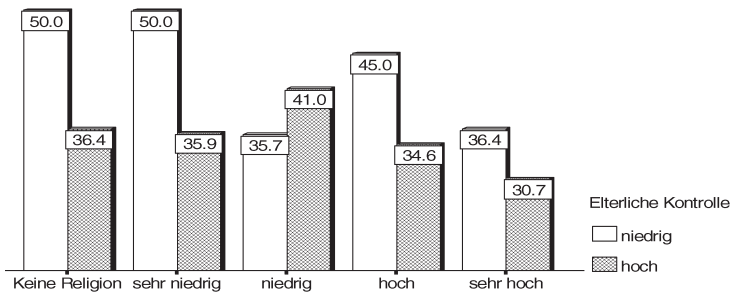


Abbildung 40: Prävalenz selbstberichteter aktiver Gewaltdelinquenz in den letzten 12 Monaten nach Religiosität und elterlicher Supervision/Kontrolle für männliche muslimische Jugendliche

Im Falle einer geringen elterlichen Kontrolle hingegen zeigt sich in der Analysestichprobe ein Unterschied, der allerdings erneut nicht statistisch signifikant ist. Fehlt die elterliche Kontrolle, dann erweisen sich die befragten muslimischen Jugendlichen mit hoher religiöser Bindung als tendenziell weniger gewalttätig, was dafür spricht, dass mit Religion andere, nicht-familiäre Kontrollen bzw. auch interne Hemmungen verbunden sein könnten.

10. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Studie hat sich mit der Verbreitung religiöser Orientierungen bei Jugendlichen in Deutschland, insbesondere der Verbreitung islamischer Religionszugehörigkeit, ihrer Relevanz im Alltag und ihren Zusammenhängen mit Gewalt befasst. Datenbasis war eine Befragung von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Nationalitäten, ethnischer Herkunft und religiöser Bekenntnisse in fünf verschiedenen Orten der BRD. Es handelt sich um regional jeweils repräsentative Stichproben, die das Alterssegment der 14–17-Jährigen betreffen.

Etwa 8% der Jugendlichen gaben eine islamische Religionszugehörigkeit an. Etwas mehr als die Hälfte der muslimischen Jugendlichen stammte aus der Türkei. Weitere wichtige Herkunftsgebiete waren Nordafrika mit einem Anteil von etwa 17% an den muslimischen Jugendlichen sowie das ehemalige Jugoslawien, woher etwa 13% der islamischen Jugendlichen stammen. Während die Jugendlichen aus Nordafrika und dem nahen Osten zu etwa 2/3 eine

islamische Religionszugehörigkeit angeben, ist dies bei den Jugendlichen aus der Türkei zu über 90 % und bei jenen aus dem ehemaligen Jugoslawien zu etwa einem Drittel der Fall.

Die Religion hat für die muslimischen Jugendlichen subjektiv eine deutlich höhere Bedeutung als für Jugendliche anderer Bekenntnisse. Mit Blick auf die tatsächliche religiöse Praxis relativiert sich dieses Bild zwar ein wenig. Es ist aber immer noch so, dass muslimische Jugendliche wesentlich häufiger beten und Gotteshäuser aufsuchen, als das bei christlichen Jugendlichen festzustellen ist. In dieser Hinsicht unterstreicht die vorliegende Studie nochmals Ergebnisse, die auch in anderen Jugendstudien sowie migrationssoziologischen Analysen gefunden wurden. Bei Verwendung eines Indikators, der subjektive Bedeutsamkeit sowie kollektive und individuelle Religionspraxis kombiniert, finden sich etwa 53 % muslimische Jugendliche, deren religiöse Bindung als hoch oder sehr hoch einzustufen ist. Zum Vergleich: bei den christlichen Jugendlichen fanden sich unter den Katholiken etwa 28 % und unter den evangelischen Jugendlichen etwa 16 % mit ähnlichen Ausprägungen. Eine Differenzierung nach ethnischer Herkunft weist allerdings auf die besondere Bedeutung des Migrantenstatus hin. Unter den christlichen Jugendlichen sind die religiösen Bindungen bei den jungen Migranten aus Osteuropa sowie den Zuwanderern aus dem vornehmlich katholisch geprägten Ländern des Mittelmeerraums, Italien, Spanien und Portugal, besonders hoch. Nur 10 % der einheimischen deutschen Jugendlichen weisen eine hohe oder sehr hohe religiöse Bindung in diesem Sinne auf. Aber auch innerhalb der jugendlichen Migranten waren jene mit christlichem Bekenntnis deutlich weniger stark religiös orientiert als die Jugendlichen, die als Migranten islamischen Glaubens sind.

Innerhalb der Migranten islamischen Glaubens war ein konsistenter Zusammenhang der Religiosität mit der Aufenthaltsdauer nicht festzustellen. Bei den muslimischen Jugendlichen türkischer Herkunft besteht kein solcher Zusammenhang. Unabhängig von der Aufenthaltsdauer ist ihre religiöse Bindung hoch. Diese wird allerdings von jenen Jugendlichen noch übertroffen, die als Zuwanderer aus Nordafrika oder dem Nahen Osten sowie aus dem ehemaligen Jugoslawien in den letzten 2 Jahren nach Deutschland zugewandert sind. Offenkundig sind vor allem die kürzlich zugewanderten muslimischen Jugendlichen aus diesen Gruppen extrem religiös.

Während bei den einheimischen Jugendlichen eine hohe Religiosität mit einem signifikant höheren sozioökonomischen Status der Familien einherging, war bei den jungen Migranten das Gegenteil zu

erkennen: Je höher ihre Religiosität, desto niedriger der sozio-ökonomische Status der Familien. Dieser Zusammenhang findet sich auch, wenn nur die Ethnien betrachtet werden, die den Schwerpunkt der muslimischen Jugendlichen bilden. Weiter ist das elterliche Bildungsniveau der jungen Migranten dann besonders niedrig, wenn die Jugendlichen stark religiös sind. Bei den deutschen Jugendlichen gilt das Gegenteil.

Auch das Bildungsniveau der muslimischen Jugendlichen selbst ist wesentlich niedriger, als das der christlichen jungen Migranten und nochmals deutlich unter dem der einheimischen Deutschen. Ähnlich wie bei den Eltern findet sich für die Religiosität der muslimischen Jugendlichen ein negativer Zusammenhang mit Bildung: Je geringer das Bildungsniveau, desto höher die Religiosität innerhalb der Gruppe der muslimischen Migranten. Bei den christlichen Ausländern ist dies nicht so deutlich, während bei den einheimischen christlichen Jugendlichen wiederum das Gegenteil festzustellen war.

Besonders auffällig ist die schlechtere sprachlich-soziale Integration der muslimischen Jugendlichen im Vergleich zu jungen Migranten anderer religiöser Bekenntnisse. Innerhalb der Gruppe der Muslime ist zudem die sprachlich soziale Integration negativ mit der Religiosität korreliert: Je ausgeprägter die Religiosität, desto schlechter die sprachlich-soziale Integration. Während bei sehr niedriger Religiosität etwa 27% eine geringe sprachlich-soziale Integration aufwiesen, waren es bei hoher Religiosität mit 47% fast die Hälfte, die in diesem Sinne im Bereich der Gleichaltrigen schlecht in die Aufnahmegeellschaft integriert sind. Insbesondere die christlichen Aussiedler sind hier eine aufschlussreiche Kontrastgruppe. Ihre sprachlich-soziale Integration ist bei hoher christlicher religiöser Bindung deutlich besser, als wenn sie nicht in diesem Sinne gebunden sind. Insofern kann Religion auch ein Faktor sein, der entweder die Integration behindert oder aber, bei misslingender Integration, ein Feld des Rückzuges auf intraethnische Möglichkeiten der Zugehörigkeit und Identifikation darstellt. Genaueren Aufschluss über Ursache-Wirkungszusammenhänge können hier freilich nur längsschnittliche Analysen liefern.

Insgesamt zeigt sich konsistent, dass stark religiöse muslimische Jugendliche durch eine Mehrzahl sozialer Benachteiligungsfaktoren gekennzeichnet sind. Allerdings klären diese Faktoren multivariat die Varianz der Religiosität nur mäßig auf. Hohe Religiosität islamischer Jugendlicher alleine als Reaktion auf soziale Nachteile und mangelnde Integration aufzufassen wäre von daher verfehlt.

Zugleich ist aber zu beachten, dass muslimische Jugendliche insgesamt die am stärksten sozial benachteiligte und am schlechtesten sprachlich-sozial integrierte Gruppe der jungen Migranten in dem hier untersuchten Alterssegment sind.

Auch die familiäre Sozialisation junger Muslime unterscheidet sich grundlegend von der Jugendlicher anderer religiöser Gemeinschaften. So haben muslimische Jugendliche mit Abstand am häufigsten in ihren Familien die Erfahrung machen müssen, dass ihre Eltern ihnen gegenüber gewalttätig waren. Eine erhöhte Prävalenz der Viktimisierung durch Kindesmisshandlung war bei Jugendlichen islamischer Religionszugehörigkeit auch nach multivariater Kontrolle sozialer Belastungsfaktoren sowie des Migrantenstatus nachweisbar. Zugleich befürworteten die muslimischen Jugendlichen selbst in deutlich höherem Maße Gewalt als Mittel der Kindererziehung. Dabei galt weiter: Je stärker die religiöse Bindung der jungen Muslime, desto deutlicher auch ihre Bereitschaft, Gewalt als Erziehungsmittel einzusetzen.

Muslimische Jugendliche erfahren auch deutlich häufiger eine Akzeptanz eigenen gewaltförmigen Handelns seitens ihrer Eltern. Zwar galt für die jungen Muslime wie für Jugendliche der anderen Religionsarten auch, dass die Eltern einem gewaltförmigen Handeln ihrer Kinder überwiegend ablehnend eingestellt waren. Bei den muslimischen Jugendlichen war das jedoch seltener als in den Vergleichsgruppen zu erkennen.

In allen Aspekten ist demnach für muslimische junge Migranten eine stärkere Gewaltaffinität ihrer Sozialisation festzustellen. Dies ist mit zunehmender Religiosität stärker ausgeprägt, während für alle anderen Religionsgemeinschaften, auch unter den Migranten, das Gegenteil galt. Insoweit ist eine gewaltförderliche Sozialisation im familiären Bereich ein wichtiges Kennzeichen, das junge Migranten islamischer Religion von anderen differenziert.

In christlichen Religionsgemeinschaften war mit erhöhter Religiosität auch eine deutlich erhöhte elterliche Kontrolle und Supervision verbunden, was bei muslimischen Jugendlichen so nicht erkennbar war. Hier unterlagen zwar Mädchen in jedem Fall einer ausgeprägteren elterlichen Kontrolle. Dies war jedoch unabhängig von deren religiösen Bindungen. Islamische männliche Jugendliche unterlagen im Falle einer hohen religiösen Bindung einer geringfügig stärkeren elterlichen Kontrolle als im Falle einer geringen religiösen Bindung. Das verweist zwar darauf, dass stärkere religiöse Bindungen auch bei ihnen mit einer vermehrten informellen sozialen Kontrolle einhergehen. Es ist jedoch fraglich, inwieweit bei den

männlichen Jugendlichen die Steigerung der sozialen Kontrolle durch die Eltern mit zunehmender Religiosität auch in eine Richtung wirksam wird, die Gewalthandeln weniger wahrscheinlich werden ließe. Angesichts der weniger gewaltablehnenden normativen Haltungen muslimischer Eltern, dem fehlenden Zusammenhang zwischen Religiosität und elterlicher Gewaltablehnung bei islamischen Jugendlichen sowie einer erhöhten Gewalt im elterlichen Erziehungsverhalten sind bei hoher Religiosität der Muslime hier Zweifel angebracht.

Erhebliche Unterschiede zeigten sich auch im Bereich der Geschlechtsrollenorientierungen der Jugendlichen. Muslimische Jugendliche zeigten im Vergleich aller Religionsgruppen deutlich vermehrt traditionelle Geschlechtsrollenorientierungen. Weiter war bei muslimischen Jugendlichen eine stärkere Akzeptanz gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen zu erkennen. Dies galt auch dann, wenn Effekte sozialer Lageindikatoren sowie des Migrantenstatus in Rechnung gestellt wurden. Zwar war die Ausprägung solcher gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen bei weiblichen Jugendlichen deutlich niedriger als bei männlichen. Der Umstand jedoch, dass sich eine erhöhte Verbreitung solcher Einstellungen auch bei weiblichen Muslimen im Vergleich zu den jungen Frauen aus anderen Religionsgemeinschaften finden, legt die Interpretation nahe, dass es sich hier um kulturell verankerte Geschlechtsrollen- und Männlichkeitskonzepte handelt, die einen Zusammenhang mit religiösen Orientierungen aufweisen. Starke religiöse Bindungen gehen bei jungen Muslimen mit einem Konzept männlicher Ehre einher, was gewaltsames Handeln in Konfliktsituationen wahrscheinlicher werden lässt. Im Falle starker Religiosität ist dies bei muslimischen Jugendlichen etwa doppelt so oft anzutreffen wie im Falle einer niedrigen Religiosität.

Damit konsistent war festzustellen, dass junge Muslime Gewalt stärker befürworten als Jugendliche christlicher Religionszugehörigkeit. Während bei christlichen Jugendlichen weiter gilt, dass mit erhöhter religiöser Bindung auf der Einstellungsebene eine deutlich verringerte Befürwortung von Gewalt festzustellen ist, gilt dies für die muslimischen Jugendlichen nicht. Allerdings lässt sich nicht bestätigen, dass eine starke religiöse Bindung bei Muslimen mit vermehrter Gewaltbefürwortung einherginge. Es ist vielmehr so, dass eine starke religiöse Bindung im Falle des Islam nicht den Schutzfaktor mit Blick auf Gewalteinstellungen darstellt, wie es bei christlichen Jugendlichen der Fall ist. Die erhöhte Befürwortung von Gewalt seitens muslimischer Jugendlicher ließ sich multivariat nicht

alleine auf Unterschiede in Bildungsoptionen, sozialer Lage oder familiären Sozialisationsprozessen zurückführen. Es scheint vielmehr so zu sein, dass hier vor allem die Auffassungen zur Legitimation von Gewalt im Kontext von Ehrverletzungen entscheidend sind. Wird dieses besondere Moment von Ehrauffassungen und Männlichkeit statistisch kontrolliert, dann ist kein signifikanter Unterschied zwischen den religiösen Gruppen mehr nachweisbar. Insofern bestätigt sich die These, dass muslimische Jugendliche eine Sozialisation erfahren, die in deutlich erhöhtem Maße von Gewalt geprägt ist, was mit späteren normativen Auffassungen derselben Jugendlichen korrespondiert, wonach in bestimmten Konstellationen Gewalt für Männer ein, normativ sogar gebotenes, sozial akzeptiertes Mittel der Konfliktregulation darstellt.

Auf der Verhaltensebene finden sich ähnliche Ergebnisse. Insgesamt sind die muslimischen Jugendlichen deutlich häufiger mit Gewaltdelinquenz in Erscheinung getreten, als das für die christlichen Jugendlichen, auch die christlichen jungen Migranten, festzustellen ist. Das war auch dann noch nachweisbar, wenn multivariat die soziale Lage der Familien, die Bildungsoptionen der Jugendlichen und die familiären Gewalterfahrungen in der Kindheit statistisch kontrolliert wurden. Die Unterschiede sind vor allem auf Unterschiede der familiären Sozialisation, die Verwendung von Gewalt als Erziehungsmittel, sowie normative Auffassungen von Gewaltakzeptanz, insbesondere bei Männern, zurückzuführen.

Insgesamt ergibt sich somit ein konsistentes Bild dahingehend, dass muslimische Jugendliche sowohl auf der Einstellungs- als auch auf der Verhaltensebene eine deutlich stärkere Neigung zu Gewalt erkennen lassen. Diese scheint durch kulturelle und insofern partiell auch über religiöse Traditionen beschreibbare Konzepte von Ehre und Selbstwertbehauptung mittels Gewaltanwendung erklärlich zu sein.

Zugleich ist aber die Rolle der Ausprägung individueller religiöser Bindungen im Kontext der Erklärung von Gewalt ambivalent. Innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen geht eine stärkere religiöse Bindung nicht mit einer erhöhten Gewalt, weder auf der Einstellungs- noch auf der Verhaltensebene, einher. Vielmehr fehlt auf der Einstellungsebene, anders als bei christlichen Jugendlichen, der Effekt der Religion als Schutzfaktor. Auf der Verhaltensebene scheint dies tendenziell der Fall zu sein. Hier sind die Effekte jedoch recht schwach und nicht signifikant.

Insoweit ist in kriminologischer Hinsicht die Bedeutung islamischer Religionszugehörigkeit und Religiosität durchaus nicht eindeutig.

Offenbar kann eine starke religiöse Bindung im Falle islamischer Religionszugehörigkeit ein Risikofaktor sein, worauf erhöhte innerfamiliäre Gewalt, deren Akzeptanz sowie die Propagierung gewaltlegitimierender Ehrkonzepte hinweisen; in diesem Sinne kann es sich auch um einen Faktor der Erhöhung des Risikos sozialer Ausgrenzung bzw. Selbstaussgrenzung handeln. Ob dieser aber auch zu delinquentem Verhalten führt ist vermutlich abhängig von der Art der Bewertung und Bewältigung solcher Erfahrungen. Insofern wären hier Analysen in der theoretischen Tradition der General Strain Theory von Agnew (1992), die ja gerade diesen Aspekt der emotionalen Reaktionen auf negative Erlebnisse sowie die Bewältigung solcher Reaktionen durch Individuen fokussieren, weiterführend.

Insbesondere sollte in zukünftigen Studien beachtet werden, dass die Religion, auch im Falle des Islam, eine Quelle persönlicher Sinnfindung, und individueller Anerkennung sowie informeller sozialer Kontrolle sein kann, also von Faktoren, die eher delinquenzreduzierend wirken können. Eine einfache Formel, die in einer islamisch geprägten Religiosität umstandslos eine Gefährdung sieht, ein Desintegrationspotential, und die mit einer stärkeren religiösen Bindung muslimischer Jugendlicher automatisch auch ein wachsendes Gewaltpotential verbindet, ist so sowohl vor dem Hintergrund des Forschungsstandes als auch der hier vorgelegten Ergebnisse sicherlich zu undifferenziert.

Weiter sind vermutlich Binnendifferenzierungen zu beachten, sowohl hinsichtlich der Art der Einbindung in religiöse Organisationen als auch bezüglich der dort vertretenen normativen Auffassungen zu Gewalt. Wesentlich dürfte insbesondere sein, wie viel Toleranz im Verhältnis zu Andersgläubigen aufgebracht wird und wie eigene negative Erfahrungen in der Aufnahmegesellschaft mit Bezug zur eigenen Religion gedeutet werden. Dies kann sich innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaften individuell sehr unterschiedlich darstellen.

Mit Bezug auf die vorliegenden theoretischen und empirischen Arbeiten zur Bedeutung christlicher Religiosität für Gewalt und Delinquenz ist zudem zu beachten, dass die Frage, in welchem Maße die unmittelbare soziale Umgebung ebenfalls religiös geprägt ist, sowohl auf der Individualebene als auch der Aggregatebene von Stadtteilen und Städten einen nicht unerheblichen Einfluss haben kann. Insofern ist eine Perspektive der weiteren Forschung auch die Integration von Makro- und Mikroperspektiven.

Insgesamt haben die Analysen unseres Erachtens eine Reihe interessanter Befunde erbracht, die sowohl für die Praxis als auch für

zukünftige Forschung beachtenswert wären. Dazu gehören zum einen die Feststellungen von Zusammenhängen zwischen Religiosität und Aspekten der sozialen Lage, die zeigen, dass auch innerhalb der Teilpopulation der in Deutschland lebenden jungen Migranten die Angehörigen islamischen Glaubens mit Abstand die schlechtesten sozialen Rahmenbedingungen des Aufwachsens haben. Ihre geringere Bildung, der geringere sozioökonomische Status ihrer Eltern sowie ihre schlechtere sprachlich-soziale Integration deuten hier auf ein soziales Problem hin, dass Anlass für Maßnahmen schon im präventiven Bereich sein könnte. Insbesondere ist hier die Frage zu stellen, inwieweit es wichtig wäre, gerade im Jugendbereich zum Beispiel im schulischen Kontext die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dem Islam und eigenen religiösen Orientierungen zu ermöglichen, die nicht auf die Nischen von Koranschulen oder den Privatraum verwiesen sind. Insofern sind auch vor dem Hintergrund empirischer Befunde die Anregungen der unabhängigen Kommission Zuwanderung sehr bedenkenswert.

Weiter zeigte sich deutlich die Relevanz, welche kulturell-religiös geprägte Einflüsse auf die Etablierung von Geschlechtsrollenkonzepten, Erziehungsvorstellungen wie auch Ehrvorstellungen sowie Gewaltlegitimationen haben. Vermutlich spielt eine islamisch geprägte Religiosität über religiös geformte Normorientierungen eher indirekt, vermittelt über familiäre Sozialisationsprozesse, in denen Risiken geschaffen, verschärft oder aber abgepuffert werden können, eine nicht unerhebliche Rolle für die Entwicklung von Gewalteinstellungen und der Neigung zu Gewalthandeln bei jungen Menschen. Auch dies sollte Anlass offensiver Thematisierung sein.

Der hier verfolgte komparative Ansatz hat sich ferner als eine Möglichkeit erwiesen, Nachteile von Analysen, die sich auf muslimische Jugendliche beschränken, zu vermeiden. So erweist sich, dass ein Teil der festgestellten Phänomene eher in der besonderen Migrantensituation als in religiös basierten Normvorstellungen begründet zu sein scheint. Andererseits wird aber auch erkennbar, dass bei jungen Islamangehörigen nicht alle Phänomene im Bereich Gewaltorientierung und Verhalten mit Verweis auf soziale Nachteile und Migrantenstatus erklärlich sind. Wesentlich sind, neben den Feststellungen zu geschlechtsspezifischen Normorientierungen hier auch die Ergebnisse zur sprachlich-sozialen Integration. Unseres Erachtens spricht dies dafür, in Zukunft ein besonderes Augenmerk auf die Dynamik und Interaktion von Ausgrenzungs- wie auch Selbstausgrenzungs- und Segregationsprozessen zu legen. Dies ist sicherlich ein Moment, das im Kontext der Aufklärung und Information von

Zuwanderern offen ausgesprochen werden und keinesfalls unter dem Gesichtspunkt der Vermeidung von Vorurteilen verschwiegen werden sollte.

Andererseits lässt sich zeigen, dass die Gleichung "starke islamische religiöse Bindung erzeugt Gewaltbereitschaft und -handeln" so zu undifferenziert und deshalb nicht richtig ist. Vermutlich sind, neben weitergehenden Binnendifferenzierungen des genauen Charakters einer ausgeprägten Religiosität im Falle islamisch-religiöser Bindungen, auch divergierende Kontextbedingungen zu beachten. Von daher ist hier ein Feld, in dem weitere Forschung zu Differenzierungen – und damit auch zur Förderung von Toleranz und Anerkennung unterschiedlicher religiöser Überzeugungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft – beitragen könnte.

Selbstverständlich sollten die Grenzen der vorliegenden Studie beachtet werden, sowohl was die daraus abzuleitenden Schlussfolgerungen als auch was die Aufgaben und Perspektiven der weiteren Forschung anbelangt. So bezieht sich diese Studie ausschließlich auf Jugendliche, die in Schulen erreicht werden konnten. Das Alterssegment ist hauptsächlich die Gruppe der 14–17-Jährigen. Im Hinblick auf Gewalt, religiösen Fundamentalismus und die Problematik der über Religion womöglich vermittelten Ausgrenzungserfahrungen sowie Selbstsegregationsprozesse ist jedoch auch die Gruppe der Heranwachsenden von Relevanz, die hier nicht einbezogen war. Gerade Heranwachsende und junge Erwachsene im Alter zwischen 18 und 25 Jahren befinden sich in einer biographischen Phase, in der sowohl eine Radikalisierung ihrer Überzeugungen als auch eine aktive Abgrenzung von ihren Herkunftsfamilien ebenso verstärkt zu beobachten ist wie die Rückbesinnung auf Traditionen (vgl. z. B. die Hinweise bei Feige, 2002). Fragen nach Sinn, Zugehörigkeit und die kritische Betrachtung von gesellschaftlichen Gegebenheiten, darunter auch Normen- und Wertvorgaben sind bei ihnen besonders virulent. Es handelt sich zudem um jene Altersgruppe, bei der die Probleme des Übergangs in die Erwachsenenrolle akut werden und unmittelbar in den Lebensalltag eingreifen. Damit können auch Bewältigungsversuche, die auf religiöse bis hin zu radikalen Deutungs- und Identifikationsangeboten rekurren, einen besonderen Stellenwert erhalten.

Weiter wurde in dieser Studie religiöser Fundamentalismus nicht analysiert. Hierzu liegen vor allem aus dem angloamerikanischen Sprachraum Erfahrungen vor, insbesondere auch zur Messung in standardisierter Form geeignete Skalen, die sich bereits bewährt haben (vgl. Hill & Hood, 2000; Levine et al., 1995). Neben den Einstel-

lungen zu Religion sowie spirituellen Erfahrungen und der religiösen Bewertung von konkreten Verhaltensweisen wäre in Zukunft dabei auch die Religionspraxis differenzierter zu erfassen, so z. B. die Bedeutung des Fastens, die Frage, inwieweit eine Pilgerfahrt ein wichtiges individuelles Anliegen ist, aber insbesondere auch, welche religiöse Erziehung (z. B. Besuch von Koranschulen) bisher erfahren wurde. Ebenso spielt die tatsächliche Mitgliedschaft in Organisationen, darunter auch solchen, die als fundamentalistisch zu kennzeichnen sind, eine entscheidende Rolle. Die in dieser Studie recht grob thematisierten Vereine sind dazu nicht differenziert genug.

Vor dem Hintergrund der amerikanischen Befunde sowie den Ergebnissen der Bielefelder Studie von Heitmeyer und Mitarbeitern ist davor zu warnen, "Fundamentalismus" undifferenziert zu betrachten. Nach dem internationalen Forschungsstand erscheint es unverzichtbar, in der weiteren Befassung mit diesen Fragen eine Differenzierung zwischen religiösem Traditionalismus, religiöser Orthodoxie und Aspekten (tatsächlich oder nur legitimatorisch religiös eingebetteter) antidemokratischer Haltungen (z. B. eigene Überlegenheitsansprüche, Abwertungen anderer, Ideologie der Ungleichwertigkeit, daran anknüpfende subjektive Legitimation von Gewalt bzw. Gesetzesverstößen) im Sinne von Autoritarismus bzw. Extremismus vorzunehmen. Dies sollte schon in der Untersuchungsanlage sowie den verwendeten Erhebungsinstrumenten zum Tragen kommen sich nicht alleine auf Angehörige des Islam beschränken.

Dabei ist ein kultur- und religionsvergleichender Ansatz zu empfehlen. So ist beim gegenwärtigen Stand des Wissens unabweisbar, dass antidemokratische, rechtsextreme Haltungen kein Spezifikum muslimischer Jugendlicher oder eines "islamischen Fundamentalismus" sind. Sie sind unter deutschen Jugendlichen, wenn auch mit möglicherweise anderen subjektiven Legitimationen, bekanntermaßen ebenfalls anzutreffen. Sie weisen zudem ähnliche soziale Hintergründe auf, wie sie in der Bielefelder Studie von Heitmeyer und Mitarbeitern in einen Zusammenhang mit islamischem Fundamentalismus gebracht wurden.

In der vorliegenden Studie wurden Ausgrenzungserfahrungen, insbesondere Erlebnisse, die von den Jugendlichen als religiöse Diskriminierung gedeutet werden könnten, nicht gemessen. Auch die Analyse von Aspekten ethnischer Segregation und des Ausmaßes der Integration in die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft sollten in die Erhebungsinstrumente zukünftiger Forschung integriert werden. Die hier verwendeten Variablen stellen Proxivariablen dar, denen erste Hinweise zu entnehmen sind. Eine differenziertere

Analyse von anomischen Erfahrungen im Sinne der General Strain Theory von Agnew (1992) sowie die Erhebung von Diskriminierungserlebnissen würden es vermutlich erlauben, bei einer vergleichenden Analyse der subjektiven Bedeutung des Islam die möglicherweise unterschiedlichen Wirkungen religiöser Überzeugungen bei der Bewältigung negativer, aus Anomie resultierender Emotionen genauer zu erfassen. Die Studie von Jang und Johnson (2003) könnte, sofern dieser Ansatz auf den Islam ausgedehnt wird, theoretisch wie empirisch richtungsweisend sein.

In dieser Hinsicht stellt sich beispielsweise zentral die Frage, inwieweit ein religiöser Traditionalismus bis hin zu einem extremistischen Fundamentalismus auf Aspekte zurückgeführt werden kann, die speziell mit Migrationserfahrungen zusammenhängen. Handelt es sich um eine Form der Bewältigung solcher Erlebnisse im Migrationsprozess, die als belastend oder ungerecht erlebt werden? Werden Identifikationen aufgebaut und Deutungsangebote aufgegriffen, die in den jeweiligen Herkunftsländern von Angehörigen derselben Ethnie und derselben Religionsgemeinschaft so nicht mehr geteilt werden? Kehren sich insofern junge Migranten stärker von der Moderne ab, als das für die jungen Menschen in den jeweiligen Herkunftsländern gilt? Fehlen im Aufnahmeland kulturell eingebettete, informelle soziale Kontrollen, die im Herkunftsland womöglich existieren? Ist gerade dies ein Spezifikum des Migrationsprozesses, das in kriminologischer Hinsicht eine erhöhte Gewalt- und Delinquenzneigung sowie eventuelle Radikalisierung junger Migranten in Deutschland erklären könnte? Insoweit wirft für uns sowohl die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung in diesem Feld sowie die Ergebnisse unserer eigenen, notwendigerweise begrenzten, empirischen Analysen, eine Serie neuer Fragen auf, deren Beantwortung nicht nur kriminologisch-theoretisch interessant, sondern für die Bundesrepublik Deutschland im Zuge des Zusammenwachsens Europas und der erwartbaren stärkeren kulturellen und ethnischen Vielfalt von vitaler Bedeutung sein dürften.

Literatur

Adler, F., Mueller, G. O. W. & Laufer, W. S. (1998):

Criminology and the Criminal Justice System. 4. Ed. New York: McGraw-Hill.

Afshar, H. (1994):

Muslim women in West Yorkshire: growing up with real and imaginary values amidst conflicting views of self and society. In H. Afshar & M. Maynard (Eds.), *The dynamics of race and gender: some feminist interventions* (S. 127–147). London: Taylor & Francis.

Agnew, R. (1992):

Foundations for a general strain theory of crime and delinquency. *Criminology*, 30, S. 47–87.

Albrecht, P.-A. (2002):

Kriminologie. 2. Auflage. München: C.H. Beck.

Allport, G.W. (1954):

The nature of prejudice. Cambridge: Addison Wesley.

Allport, G.W. & Ross, J.M. (1967):

Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, S. 432–443.

Altemeyer, B. & Hunsberger, B. (1992):

Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, S. 113–133.

Al-Thakeb, F. & Scott, J.E. (1981):

The perceived seriousness of crime in the Middle East. *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 5, S. 129–143.

Applegate, B.K., Cullen, F.T., Fisher, B.S. & Vander Van, T. (2000):

Forgiveness and fundamentalism between correctional attitudes and religion. *Criminology*, 38, S. 719–759.

Auernheimer, G. (1999):

"Verlockender Fundamentalismus" – ein problematischer Beitrag zum Diskurs über "ausländische Jugendliche". In W. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen* (S. 119–133). Opladen: Leske + Budrich.

Bahr, S.J., Hawks, R.D. & Wang, G. (1993):

Family and religious influences on adolescent substance abuse. *Youth and Society*, 24, S. 443–465.

Baier, C.J. & Wright, B.R.E. (2001):

"If you love me, keep my commandments": A metaanalysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38 (1), S. 3–21.

Benda, B.B. (1994):

Testing competing theoretical concepts: adolescent alcohol consumption. *Deviant Behavior*, 12, S. 375–395.

Benda, B.B. (1995):

The effect of religion on adolescent delinquency revisited. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 32 (4), S. 446–466.

Benda, B.B. (2002):

Religion and violent offenders in boot camp: a structural equation model. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 39 (1), S. 91–121.

Beste, H. (2003):

Die Anschläge des 11. September in der Rezeption. *Kriminologisches Journal* 35 (1), S. 30–41.

Bock, M. (2000):

Kriminologie. Für Studium und Praxis. 2. Auflage. München: Vahlen.

Bonger, W.A. (1916):

Criminality and economic conditions. Bloomington: Indiana University Press.

Böttger, A. (1998):

Gewalt und Biographie. Baden-Baden: Nomos.

Bainbridge, W.S. (1989):

The religious ecology of deviance. *American Sociological Review*, 54, S. 288–295.

Braun, C.C. (2002):

Migration und interkultureller Konsens, ein kriminologischer Ausblick. Einschätzung der Deliktschwere durch deutsche und türkische Studierende der Rechtswissenschaften. Münster: Lit.

Bundesministerium des Inneren (2001):

Bericht der unabhängigen Kommission "Zuwanderung" (4. Juli 2001). Internetpublikation: <http://www.bmi.bund.de/dokumente/Artikel/ix-46876.htm?>

Burkett, S. (1993):

Perceived parents' religiosity, friend's drinking, and hellfire. A panel study on adolescent drinking. *Review of religious research*, 35, S. 134–154.

Burkett, S.R. & Warren, B.O. (1987):

Religiosity, peer associations, and marijuana use: a panel study of underlying causal structures. *Criminology*, 25, S. 109–131.

Catherwood, C. (1997):

Why the nations rage. London: Hodder and Stoughton.

Chadwick, B. & Top, B. (1993):

Religiosity and delinquency among LDS adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, S. 51–67.

Cochran, J.K., Wood, P.B. & Arneklev, B.J. (1994):

Is the religiosity-delinquency relationship spurious? A test of arousal and social control theories. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 31, S. 92–123.

Cohen, D. & Nisbett, R. E. (1997):

Field experiments examining the culture of honor. The role of institutions in perpetuating norms about violence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23 (11), S. 1188–1199.

Curry, T.R. (1996):

Conservative Protestantism and the perceived wrongfulness of crimes: a research note. *Criminology*, 34 (3), S. 453–464.

Deutsche Shell (2000):

Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie. Band 1. Opladen: Leske + Budrich.

Deutsche Shell (2002):

Jugend 2002. 14. Shell Jugendstudie. Frankfurt: Fischer.

Diehl, C. & Urbahn, J. (1998):

Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Dürkheim, E. (1951; Orig.1897):

Suicide. A study in Sociology. Glencoe: Free Press. (Orig. *Le Suicide*).

Deutsch: Dürkheim, E. (1983):

Der Selbstmord. Frankfurt: Suhrkamp.

Eisenberg, U. (2000):

Kriminologie. 5. Auflage. München: C.H. Beck.

Eisner, M., Manzoni, P. & Ribeaud, D. (2000):

Gewalterfahrungen Jugendlicher im Kanton Zürich. Eine repräsentative Befragung von Schülerinnen und Schülern zu Opfererfahrungen, selbstberichteter und schulischer Gewalt. Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, Professur für Soziologie: Eigendruck.

Ellis, H. (1910):

The Criminal. New York: Walter Scott.

Ellis, L. & Thompson, R. (1989):

Relating religion, crime, and arousal and boredom. *Sociology and Social Research*, 73, S. 132–139.

Engelhardt, K. von Loewenich, H. & Steinacker, P. (1997):

Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Enzmann, D. & Wetzels, P. (2001):

Das Ausmaß häuslicher Gewalt und die Bedeutung innerfamiliärer Gewalt für das Sozialverhalten von jungen Menschen aus kriminologischer Sicht. *Familie, Partnerschaft, Recht*, 7, S. 246–251.

Enzmann, D. & Wetzels, P. (2002):

Jugenddelinquenz und Ethnizität: Die Rolle gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen. In M. Osterheider (Hrsg.), *Die 16. Eickelborner Fachtagung: Innovative Konzepte – Forensik 2001* (S. 14–34). Dortmund: PsychoGen-Verlag.

Evans, T.D., Cullen, F.T., Dunaway, R.G. & Burton, V.S. Jr. (1995):

Religion and crime reexamined: The impact of religion, secular controls, and social ecology on adult criminality. *Criminology*, 33 (2), S. 195–224.

Evans, S. S. & Scott, J.E. (1984):

The seriousness of crime cross-culturally. The impact of religiosity. *Criminology*, 22 (1), S. 39–59.

Feige, A. (2002):

Jugend und Religion. In H.-H. Krüger & C. Grunert (Hrsg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung* (S. 805–818). Opladen: Leske + Budrich.

Fulton, A.S., Gorsuch, R.L. & Maynard, E.A. (1999):

Religious orientation, anti-homosexual sentiment, and fundamentalism among Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, S. 14–22.

Ganzeboom, H. B. G., De Graaf, P. M., Treimann, D. J. & de Leeuw, J. (1992):

A standard international socio-economic index of occupational status. *Social Science Research*, 21, S. 1–56.

Garland, D. (1994):

Of crimes and criminals: the development of Criminology in Britain. In M. Maguire et al. (Eds.), *The Oxford Handbook of Criminology* (S. 17–68). Oxford: Oxford University Press.

Gilmore, D. D. (1990):

Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity. New Haven: Yale University Press.

Glock, C.Y. & Stark, R. (1966):

Christian beliefs and Anti-Semitism. New York: Harper & Row.

Göppinger, H. (1997):

Kriminologie. 13. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck.

Gottfredson, M.R. & Hirschi, T. (1990):

A general theory of crime. Stanford: Stanford University Press.

Grasmick, H., Bursik, R. & Cochran, J. (1991):

Render unto Caesar what is Caesar's: religiosity and taxpayers inclination to cheat. *Sociological Quarterly*, 32, S. 251–266.

Groves, W.B., Newman, G. & Corrado, C. (1987):

Islam, modernization and crime: A test of the religious ecology thesis. *Journal of Criminal Justice*, 15, S. 495–503.

Heitmeyer, W., Müller, J. & Schröder, H. (1997):

Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hill, P.C. & Hood, R.W. Jr. (2000):

Measures of religiosity. Birmingham: Religious Education Press.

Hirschi, T. & Stark, R. (1969):

Hellfire and delinquency. *Social Problems*, 17, S. 202–213.

Hocker, R. (2000):

Erfahrungen und Orientierungen von Jugendlichen aus türkischen Migrantenfamilien. In: Referat für Multikulturelles im Amt für Soziales und Wohnen der Stadt Bonn (Hrsg.). *Migrationsarbeit und Islam als Sozialisationsfaktor* (S. 101–161), 2. Auflage. Bonn.

Hunsberger, B. (1995):

Religion and prejudice: the role of religious fundamentalism, quest and right wing authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51 (2), S. 113–129.

Jang, S.J. & Johnson, B.R. (2003):

Strain, negative emotions, and deviant coping among African Americans: A test of general strain theory. *Journal of Quantitative Criminology*, 19 (1), S. 79–105.

Johnson, B.R., Jang, S.J., Larson, D.B. & Li, S.D. (2001):

Does adolescent religious commitment matter? A reexamination of the effects of religiosity on delinquency. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38 (1), S. 22–44.

Johnson, B.R. Li, S.D. & McCullough, M.E. (2000):

Religion and delinquency: A systematic review of the literature. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16, S. 32–52.

Juergensmeyer, M. (2000):

Terror in the mind of god. The global rise of religious violence. Berkley: The University of Berkley Press.

Junger, M. & Polder, W. (1993):

Religiosity, religious climate, and delinquency among ethnic groups in the netherlands. *British Journal of Criminology*, 33 (3), S. 416–435.

Kaiser, G. (1996):

Kriminologie. 3. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. Heidelberg: C.F. Müller.

Karstedt, S. (2001):

Die moralische Stärke schwacher Bindungen. Individualismus und Gewalt im Kulturvergleich. Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform, 84 (3), S. 226–243.

Kecskes, R. (2000):

Soziale und identifikative Assimilation türkischer Jugendlicher. Berliner Journal für Soziologie, 1, S. 61–78.

Kelek, N. (2002):

Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. Münster: Waxmann.

Killias, M. (2002):

Grundriss der Kriminologie. Eine europäische Perspektive. Bern: Stämpfli.

Klinkhammer, G. (2000):

Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: Diagonal-Verlag.

Koervers, Hans-Jürgen (1988):

Jugendkriminalität und Religiosität. Untersuchungen zur Religiosität delinquenter Jugendlicher und Perspektiven einer präventiven religiösen Erziehung. Weinheim: Deutscher Studienverlag.

Kunz, K.-L. (2001):

Kriminologie. 3. Auflage. Bern, Stuttgart, Wien: Haupt.

Lang, S. (1999):

Zur Konstruktion des Feindbildes "Islam" in der Bielefelder Studie "Verlockender Fundamentalismus". In W. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen (S. 134–158). Opladen: Leske + Budrich.

Laythe, B., Finkel, D.G., Bringle, R.G. & Kirkpatrick, L.A. (2002):

Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two component model. Journal for the Scientific Study of Religion, 41 (4), S. 623–635.

Levine, J.S., Taylor, R.J. & Chatters, L.M. (1995):

A multidimensional measure of religious involvement for African Americans. Sociological Quarterly, 36, S. 157–173.

Lösel, F. & Bliesener, T. (2003):

Aggression und Delinquenz unter Jugendlichen. Eine Untersuchung von kognitiven und sozialen Bedingungen. München: Luchterhand.

Marty, M. E. & Appleby, R.S. (1993) (Eds.):
Fundamentalism and the State: remaking politics, economies and militance. The Fundamentalism Project Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.

Macey, M. (2002):
Interpreting Islam: young Muslim men's involvement in criminal activity in Bradford. In B. Spalek, (Hrsg.). Islam, Crime and Criminal Justice (S.19–49). Portland: Willan.

Meier, B.-D. (2003):
Kriminologie. München: C.H. Beck.

Meng, F. (2001):
Fundamentalismus und Integration. Wie strenggläubige muslimische Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration ihren Weg in die Integration gehen. Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen.

Morrison, W. (1995):
Theoretical Criminology. From Modernity to Post-modernism. London: Cavendish.

Nisbett, R. E. & Cohen, D. (1996):
Culture of honor: The psychology of violence in the South. Boulder, CO: Westview Press.

Nökel, S. (2000):
Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland. In I. Lukatis, R. Sommer & Ch. Wolf (Hrsg.), Religion und Geschlechterverhältnis (S. 261–270). Opladen: Leske + Budrich.

Ousley, Sir H. (2001):
Community pride not prejudice: making diversity work in Bradford. Bradford: Bradford Vision.

Pahl, J. (2002):
Gewalt durch religiöse Gruppen. In W. Heitmeyer & J. Hagan (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, (S. 406–425). Westdeutscher Verlag.

Parsons, T. (1951):
The Social System. New York: Macmillan.

Perry, B. (2003):
Where Do We Go From Here? Researching Hate Crime. Internet Journal of Criminology, June 2003. <http://www.flashmousepublishing.com>.

Petterson, T. (1991):
Religion and criminality: structural relationships between church involvement and crime rates in contemporary Sweden. Journal for the Scientific Study of Religion, 30 (3), S. 279–291.

Proske, M. & Radtke, F. (1999):

Islamischer Fundamentalismus und jugendliche Gewaltbereitschaft. über eine pädagogische Parallelaktion. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 1, S. 47–62.

Sackmann, R., Peters, B., Schultz, T. & Prümm, K. (2001):

Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland. Forschungsbericht. Bremen (<http://www.institute.uni-bremen.de/~iniis/weiterev.htm>).

Salentin, K. & Wilkening, F. (2002):

Die Basis einer islamistischen Bewegung: Wer sind die Milli Görüs-Anhänger in der Bundesrepublik? Arbeitspapier SW 1/2002 des DFG-Projektes "Bedingungen und Folgen ethnischer Koloniebildungen". Bielefeld.

Salentin, K. & Wilkening, F. (2003):

Viktimisierung durch Fremdenfeindlichkeit und das Systemvertrauen von Migranten. Ergebnis einer standardisierten Befragung. Journal für Konflikt- und Gewaltforschung, 5 (1), S. 88–96.

Sauer, M. & Goldberg, A. (2001):

Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Meinungsumfrage von türkischen Migranten zu ihren religiösen Einstellungen, zu Problemen und Erwartungen an die deutsche Gesellschaft. Studie im Auftrag des Bundesministeriums des Innern. Essen.

Scheerer, S. (2002a):

Die Zukunft des Terrorismus. Drei Szenarien. Lüneburg: Zu Klampen.

Scheerer, S. (2002b):

Nachteil und Nutzen kritischer Kriminologie in Zeiten des Terrorismus. Kriminologisches Journal, 34 (1), S. 35–40.

Schiffauer, W. (1999):

Beschwörungsrhetorik. Zur Konstruktion des islamischen Fundamentalismus in der Wissenschaft. In: W. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen (S. 101–118). Opladen: Leske + Budrich.

Schwab, U. (2002):

Kinder und Jugendliche in Kirchen und Verbänden. In H.-H. Krüger & C. Grunert (Hrsg.), Handbuch Kindheits- und Jugendforschung (S. 795–804). Opladen: Leske + Budrich.

Schwind, H.-D. (2003):

Kriminologie. Eine praxisorientierte Einführung mit Beispielen. 13. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Heidelberg: Kriminalistik Verlag.

Sells, M. (1996):

The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia. Berkley: University of California Press.

Sharp, D. (2002):

Policing after Macpherson: some experiences of muslim police officers. In B. Spalek, (Hrsg.), *Islam, Crime and Criminal Justice* (S. 76–95). Portland: Willan.

Sherkat, D.E. & Ellison, C.G. (1999):

Recent developments and current controversies in the Sociology of Religion. *Annual Review of Sociology*, 25, S. 363–394.

Shils, E. (1981):

Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

Spalek, B. (2002a):

Religious diversity, British Muslims, crime and victimization. In B. Spalek, (Hrsg.), *Islam, Crime and Criminal Justice* (S. 1–18). Portland: Willan.

Spalek, B. (2002b):

Muslims women safety talk and their experiences of victimization: a study exploring specificity and difference. In B. Spalek, (Hrsg.), *Islam, Crime and Criminal Justice* (S. 50–75). Portland: Willan.

Spalek, B. (2002c):

Conclusion: Religious diversity and criminal justice policy. In B. Spalek, (Hrsg.) *Islam, Crime and Criminal Justice* (S. 133–140). Portland: Willan.

Spalek & Wilson, D. (2002):

Racism and religious discrimination in prison: the marginalisation of Imams in their work with prisoners. In In B. Spalek, (Hrsg.), *Islam, Crime and Criminal Justice* (S. 96–112). Portland: Willan.

Stack, S. & Kanavy, M.J. (1983):

The effect of religion on forcible rape: a structural analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22 (3), S. 67–74.

Stark, R. (1996):

Religion as context. Hellfire and delinquency one more time. *Sociology of Religion*, 57, S. 163–173.

Stark, R., Doyle, D. & Kent, L. (1980):

Rediscovering moral communities. In T. Hirschi & M. Gottfredson (Eds.), *Understanding crime* (p. 43–52). London: Sage.

Stark, R., Kent, L. & Doyle, D.P. (1982):

Religion and delinquency: the ecology of a 'lost' relationship. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 19, S. 4–24.

Stark, R. (1987):

Religion and deviance: A new look. In J.A. Day & W.S. Laufer (Eds.), *Crime, values and religion*. Norwood: Ablex.

Steiner, J.F. (1924):

Religion and rougery. New York: Truth Seekers.

Strobl, R. (1998):

Soziale Folgen der Opfererfahrungen ethnischer Minderheiten. Baden-Baden: Nomos.

Strobl, R. & Kühnel, W. (2000):

Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschance junger Ausiedler. München: Juventa.

Strobl, R. , Lobermeier, O. & Böttger, A. (2003):

Verunsicherung und Vertrauensverlust bei Minderheiten durch stellvertretende kollektive Viktimisierung. Journal für Konflikt- und Gewaltforschung, 5 (1), S. 29–48.

Sutton, M. & Mann, D. (2003):

The Evolution of Hate. Internet Journal of Criminology, January 2003. <http://www.flashmousepublishing.com>.

Sykes, G.M. & Matza, D. (1968):

Techniken der Neutralisierung: Eine Theorie der Delinquenz. In F. Sack & R. König (Hrsg.), Kriminalsoziologie (S. 360–371). Frankfurt a. M.

Tietze, N. (2001):

Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in Deutschland und Frankreich. Hamburg: Hamburger Edition, Hamburger Institut für Sozialforschung.

Tittle, C.R. & Welch, M.R. (1983):

Religiosity and deviance: toward a contingency theory of constraining effects. Social Forces, 66 (3), S. 653–682.

Venema, M. & Grimm, C. (2002):

Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 2001, Teil A. Türkisch, ehemalige jugoslawische, italienische sowie griechische Arbeitnehmer und ihre Familienangehörigen in den alten Bundesländern und im ehemaligen West-Berlin. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung. Offenbach und München. (http://www.bmgs.bund.de/download/broschueren/c501/BMA_Berichtsband-Teil%20A.pdf).

Weidacher, A. (2000):

In Deutschland zu Hause. Politische Einstellungen griechischer, italienischer, türkischer und deutscher junger Erwachsener im Vergleich. Opladen: Leske + Budrich.

Wendel, K. (2003):

Opfererfahrungen von Migranten und Flüchtlingen in Brandenburg. Journal für Konflikt- und Gewaltforschung, 5 (1), S. 70–87.

Wetzels, P. (2000):

Ausländerfeindlichkeit und Ethnozentrismus bei Schülerinnen und Schülern: Ergebnisse repräsentativer Befragungen in Rostock und Delmenhorst. *Politisches Lernen*, 18 (3–4), S. 50–73.

Wetzels, P. & Enzmann, D. (1999):

Die Bedeutung der Zugehörigkeit zu devianten Cliques und der Normen Gleichaltriger für die Erklärung jugendlichen Gewalthandelns. *DVJJ-Jour.*, 10, S.116–131.

Wetzels, P., Enzmann, D., Mecklenburg, E. & Pfeiffer, C. (2001): Jugend und Gewalt. Eine repräsentative Dunkelfeldanalyse in München und acht weiteren deutschen Städten. Baden-Baden: Nomos.

Wetzels, P., Mecklenburg, E., Wilmers, N., Enzmann, D., & Pfeiffer, C. (2000): Gewalterfahrungen, Schulschwänzen und delinquentes Verhalten Jugendlicher in Rostock. Hannover: KFN.

Wetzels, P. (2002):

Innerfamiliäre physische Gewalt im Leben von Kindern und Jugendlichen. In R. Gerber Jenni & C. Hausammann (Hrsg.), *Kinderrechte – Kinderschutz* (S. 155–185). Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Wetzels, P., Fabian, T. & Danner, St. (2001):

Fremdenfeindliche Einstellungen unter Jugendlichen in Leipzig. Münster: LIT-Verlag.

Wilmers, N., Enzmann, D., Schaefer, D., Herbers, K. Greve, W. & Wetzels, P. (2002):

Jugendliche in Deutschland zur Jahrtausendwende: Gefährlich oder gefährdet?. Ergebnisse wiederholter, repräsentativer Dunkelfelduntersuchungen zu Gewalt und Kriminalität im Leben junger Menschen 1998–2000. (Unter Mitarbeit von Katrin Brettfeld, Eberhard Mecklenburg und Tania Lange). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Wolf, C. (1995):

Sozioökonomischer Status und berufliches Prestige. Ein kleines Kompendium sozialwissenschaftlicher Skalen auf Basis der beruflichen Stellung und Tätigkeit. *ZUMA-Nachrichten*, 37, 19, 102–136.

Worbs, S. & Heckmann, F. (2003):

Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration. Studie im Auftrag des Bundesministeriums des Inneren (in diesem Band veröffentlicht).

Wylie, L. & Forest, J. (1992):

Religious fundamentalism, right wing authoritarianism and prejudice. *Psychological Reports*, 71, S. 1291–1298.

Die Autoren

Brettfeld, Karin

Studium der Physik, Wirtschaftsinformatik und Rechtswissenschaften in Merseburg, Jena und Hannover; 2002 Diplomjuristin; 1995–2002 wissenschaftliche Tätigkeit am Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen; seit 2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kriminalwissenschaften an der Universität Hamburg

Breuer, Rita, Dr.

Islamwissenschaftlerin; langjährige Tätigkeit in Wissenschaft, Erwachsenenbildung und Entwicklungszusammenarbeit; zahlreiche Publikationen zur islamischen Religions- und Gesellschaftslehre sowie zur modernen islamischen Welt; Referatsleiterin im Bundesamt für Verfassungsschutz

Dantschke, Claudia

Studium der Arabistik an der Universität Leipzig mit dem Abschluss als Dolmetscherin und Übersetzerin für Arabisch und Französisch; 1986–1990 Fremdsprachenredakteurin in der arabischen Redaktion der Nachrichtenagentur ADN der DDR; seit 1993 freie Journalistin bei der deutsch-türkischen Fernsehanstalt AYPÄ-TV in Berlin; Veröffentlichungen zu den Themen Migration, Islam und Islamismus; seit 2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Zentrum Demokratische Kultur (ZDK) in Berlin

Farschid, Olaf, Dr.

Studium der Islamwissenschaft und Politische Wissenschaften an der Freien Universität Berlin sowie Geschichte und Arabische Literatur an der Universität Damaskus, 1994–1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients der FU-Berlin, 1999–2002 wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, promoviert zum Thema "Islamische Ökonomie und Zakat", seit 2002 wissenschaftlicher Referent beim Berliner Verfassungsschutz

Heckmann, Friedrich, Professor Dr.

Studium der Soziologie, Geschichte und Volkswirtschaftslehre in Münster, Kiel, Lawrence (USA) und Erlangen-Nürnberg; 1972 Promotion in Soziologie an der Universität Nürnberg-Erlangen; 1980 Habilitation an der Universität Bamberg; 1982 Professor an der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg; seit 1992 Professor für Soziologie an der Universität Bamberg, Leiter des europäischen forums für migrationsstudien (efms), Institut an der Universität Bamberg

Heine, Peter, Professor Dr.

1965–1971 Studium der Islamwissenschaft; Philosophie, Ethnologie in Münster und Bagdad; 1971 Promotion in Münster; 1978 Habilitation in Münster; 1983 Professor für Islamwissenschaft in Münster; seit 1994 Professor für Islamwissenschaft des nicht-arabischen Raumes an der Humboldt-Universität zu Berlin

Steinberg, Guido, Dr.

Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Islamwissenschaft und Politikwissenschaft in Köln; 2000 Promotion in Islamwissenschaft an der FU Berlin; zahlreiche Publikationen zur saudi-arabischen Geschichte und Politik; seit 2002 Referent im Bundeskanzleramt

Wetzels, Peter, Professor Dr.

Studium der Wirtschaftswissenschaften, Psychologie und Rechtswissenschaften an der Universität Bremen; 1985 Diplom in Psychologie; 1990 Zweites juristisches Staatsexamen; 1991–2002 Wissenschaftliche Tätigkeiten am Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen KFN e.V., zuletzt als geschäftsführender Direktor; 1997 Promotion zum Dr. phil.; 2001 Habilitation; Lehrbefugnis für Kriminologie und Rechtspsychologie; seit 2002 Professor für Kriminologie am Fachbereich Rechtswissenschaften der Universität Hamburg, geschäftsführender Direktor der Abteilung Kriminologie am Institut für Kriminalwissenschaften

Worbs, Susanne

Diplomsoziologin; wissenschaftliche Mitarbeiterin am europäischen forum für migrationsstudien (efms), Institut an der Universität Bamberg; Arbeitsgebiete: Integration von Migranten, insbesondere der zweiten Generation, Ethnische Identität, Einbürgerung, Methoden der empirischen Sozialforschung und Projektmanagement

