

Harry Harun Behr | Meltem Kulaçatan

DiTiB Jugendstudie 2021

Lebensweltliche Einstellungen
junger Muslim:innen in Deutschland

Harry Harun Behr | Meltem Kulaçatan
DİTİB Jugendstudie 2021

Jugendforschung

Im Namen des Zentrums für Kindheits- und Jugendforschung

herausgegeben von

Sabine Andresen | Ullrich Bauer | Uwe Sander | Andreas Zick

Harry Harun Behr | Meltem Kulaçatan

DİTİB Jugendstudie 2021

BELTZ JUVENTA

Die Autor_innen

Harry Harun Behr, Prof. Dr., ist Professor für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seine Schwerpunkte liegen in der intersektionalen Bildungsforschung mit besonderem Bezug zu Religion, Gender, Migration, jugendlicher Lebensweltorientierung und Radikalisierungsprävention sowie in der islamischen Bildungslehre und der Fachdidaktik des Islamunterrichts. Weitere Schwerpunkte liegen in der Hermeneutik des Korans und der Anthropologie des Islams.

Meltem Kulaçatan, Dr., studierte Politikwissenschaft und Islamische Religionslehre an der Friedrich-Alexander-Universität Nürnberg-Erlangen. Seit 2015 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sie ist wissenschaftliche Projektleiterin im Fachbereich Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte liegen an der Schnittstelle von Migrations-, Gender- und Bildungsforschung sowie im Bereich Medienanalyse.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de>. Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-6936-5 Print

ISBN 978-3-7799-6937-2 E-Book (PDF)

1. Auflage 2022

© 2022 Beltz Juventa

in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Einige Rechte vorbehalten

Herstellung und Satz: Ulrike Poppel

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-100)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

1	Vorwort	9
2	Das Verfahren	15
2.1	Die Genese der Fragen	17
2.2	Die Zielgruppe	19
2.3	Die Operationalisierung kritischer Kategorien am Beispiel <i>Religion</i>	25
3	Diskussion	31
3.1	Sozialdaten	31
3.1.a	Altersgruppe [003]	31
3.1.b	Geschlecht [004]	34
3.1.c	Staatsbürgerschaft [008]	35
3.1.d	Wohnortgröße [011]	35
3.1.e	Bildungsgang [005]	36
3.2	Beheimatungen	37
3.2.a	Sich in Deutschland zu Hause fühlen [012]	38
3.2.b	Sich zu Hause fühlen: andere Bezugspunkte [013]	39
3.2.c	Die Türkei kennen [014]	41
3.2.d	Schulbesuch Türkei [015]	41
3.2.e	Die Bedeutung der Türkei aus anderen Gründen [016]	42
3.2.f	Sich als Deutsche/r (anerkannt) fühlen [019]	45
3.2.g	Ich fühle mich in Deutschland wie ... [020; ZU03]	47
3.3	Anerkennung [017]	48
3.4	Gesellschaft und Demokratie	51
3.4.a	Demokratiewahrnehmung [038]	53
3.4.b	Politikwahrnehmung [040] und politische Parteien [041]	54
3.4.c	Die Herausforderungen Deutschlands [045]	56
3.4.d	Die Kritik an Erwachsenen [051]	58
3.5	Diskriminierung	59
3.5.a	Schulische Diskriminierungserfahrung: eigene Erfahrung [021]	60
3.5.b	Schulische Diskriminierungserfahrung: Gegenwehr [028]	61

3.5.c	Schulische Diskriminierungserfahrung: Arten [026]; vgl. auch [022] und [024]	62
3.5.d	Schulische Diskriminierungserfahrung: Gründe [027]	65
3.5.e	Erfahrungen der Hilfe bei schulischer Diskriminierung: sonstige Gründe [029]	66
3.5.f	Diskriminierung an Praktikums- und Arbeitsplatz: Gründe [023] [025; DA05]	67
3.5.g	Diskriminierung in anderen Situationen: Gründe [025; DA06]	68
3.6	Engagement	69
3.6.a	Engagement [043]	69
3.6.b	Engagement [044; EN04-EN05]	70
3.7	Lebensplanung und Zukunftsvorstellung	72
3.7.a	Die eigene Zukunft in Deutschland [034]	72
3.7.b	Zukunftsplanung Ausbildung [036]	74
3.7.c	Namensgebung [087]	75
3.7.d	Heirat [091]	77
3.8	Liebe und Freundschaft	80
3.8.a	Liebe [089]	81
3.8.b	Was wäre wenn ... Zur Liebe mit einer Nicht-Muslim:in [090; LF05]	83
3.8.c	Freundschaft [089]	85
3.8.d	Partnerschaft, Heirat, Familiengründung: Was noch wichtig ist [092; LH07]	86
3.9	Religionsverständnis	89
3.9.a	Die körperliche Selbstwahrnehmung [047]	89
3.9.b	Die religiöse Selbstpositionierung [049] und mit der eigenen Religion glücklich sein [058]	91
3.9.c	Die Beziehung zu Gott [060]	94
3.9.d	Der religiöse Wahrheitsanspruch [062]	96
3.9.e	Die persönliche Gebetspraxis [066]	98
3.9.f	Das Freitagsgebet [067]	100
3.9.g	Das Fasten im Ramadan [069]	101
3.9.h	Der Koran [071]	103
3.9.i	Muhammad [073]	104
3.9.j	Moschee [077]	107
3.9.k	Die Gemeinschaft [075]	110
3.9.l	Religiosität [064]	112
3.9.m	Zur Veröffentlichung der eigenen Religion [065 zu RI03]	114
3.9.n	Die Übertreibung in der Religion [065 zu RI04]	115

3.9.o	Die Sorge um die eigene Religion [065 zu RI05]	119
3.9.p	Was ich an den Muslimen am liebsten ändern würde [065 zu RI06]	121
3.9.q	Gender [079]	123
3.10	Familie und Religion	125
3.10.a	Familiengründung [084]	125
3.10.b	Die Eltern [082]	126
3.10.c	Die kulturelle Rahmung [085]	127
3.11	Religiöse Orientierung und Führung	128
3.11.a	Die Orientierung an religiösen Vorbildern: allgemein [053]	128
3.11.b	Die Orientierung an religiösen Vorbildern: bestimmte Personen [054]	129
3.11.c	Die religiöse Orientierung anhand von Medien [056]	130
3.12	Die Wahrnehmung der DİTİB	131
3.12.a	Meine DİTİB: die Frage des Selbstbezugs [096] [097] [098]	132
3.12.b	Die DİTİB und die Frage der inneren Diskriminierung [030] [032]	133
3.12.c	Intramuslimischer Rassismus [033]	136
3.12.d	Die DİTİB als Erwachsenenverband [093]	137
3.12.e	Die DİTİB und die Policy der Anerkennung und gesellschaftlichen Engagements	140
3.12.f	Die DİTİB und ihre kleinen und sehr kleinen Moscheegemeinden	140
3.13	Bildungsfragen	141
3.13.a	Die eigene Bildungsbiografie in der DİTİB [100]	141
3.13.b	Die DİTİB und der schulische Islamunterricht [102] [104]	142
3.13.c	Der Islamunterricht in den freien Antworten [103 zu IS04]	143
4	Zusammenfassung und Ausblick	145
	Wie die Studie zustande kam	145
	Wie die Studie angelegt wurde	146
	Wer die Befragten sind	148
	Wie die Befragten zu <i>Heimat</i> stehen	148
	Was die Befragten zu <i>Diskriminierung</i> mitteilen	152
	Wie die Befragten zur <i>Religion</i> stehen	154
	Wie die Befragten auf die DİTİB blicken	158
	Literatur	161
	Anlage Fragebogen und Skalenwerte	165

1 Vorwort

Der vorliegende Band zeichnet die Ergebnisse einer Erhebung zu lebensweltlichen Einstellungen jugendlicher Muslim:innen nach, die im Frühsommer 2021 durchgeführt wurde. Die Befunde der Untersuchung deuten dabei in zwei grundsätzliche Richtungen: Auf der einen Seite geht es einfach nur um Jugendliche. Auf der anderen Seite geht es um eine besondere Zielgruppe, die sich über bestimmte Merkmalsbezüge von Religion, Herkunft, Geschlecht und Alter beschreiben lässt. Aber nicht nur das: Über die ausdrückliche Bezugnahme auf die DİTİB¹ rückt eine identifizierbare Organisation in den Mittelpunkt, die sich als islamische Religionsgemeinschaft versteht. Sie wurde im Jahr 1984 in Deutschland nach Maßgabe des Vereinsrechts gegründet. Seitdem ist sie Gegenstand öffentlicher Diskurse, die wechselnden politischen Konjunkturen unterliegen. Es liegt auf der Hand, dass sich solche Konjunkturen sowohl in der Außen- als auch in der Selbstwahrnehmung einer solchen Gemeinschaft niederschlagen können. Dies vor allem dann, wenn man einmal die Zeit der Anwerbung türkischer Arbeitskräfte bis in die Gegenwart (und damit auch die jeweiligen bilateralen außenpolitischen Verhältnisbestimmungen zwischen Deutschland und der Türkei) zugrunde legt.

Damit ist auch das Risiko angesprochen, über eine Adressierung nach regelgeleiteter Merkmalsauswahl, also dem wissenschaftlichen *sampling*, eine soziale Gruppe zu konstruieren, die so möglicherweise gar nicht existiert – oder wenigstens nicht dergestalt, wie sich das die Öffentlichkeit, die Politik oder die Wissenschaft vorstellen. Diese Studie wirft also auch die in ethischer Hinsicht kritische Frage auf, inwieweit akademisch betriebene Wissenschaft über ihre bevorzugten Markierungen soziale Gruppen formatiert, welche operativen Artefakte sie dadurch herstellt beziehungsweise welche Präkonzepte kultureller Andersartigkeit² sie reproduziert und perpetuiert.

Man kann auf der anderen Seite aber die Merkmalsbezüge mit der Risiko-Konnotation von *Islam und Migration*, also die Markierung von *Besonderheit*, zurückfahren und auf die Befunde allein unter dem Vorzeichen blicken, dass es sich um junge Menschen handelt, die in Deutschland leben. Dann lassen sich die gleichsam stereoskopischen Verschiebungen zwischen geschlossenen und volatilen Ideologien der Zielgruppen ermitteln, die nicht nur in den Zuschreibungen, sondern mitunter auch – über die soziale Erfahrung eingeschrieben – in den

1 www.ditib.de; zuletzt geöffnet am 01.06.2021.

2 Die Soziologin Kira Kosnick spricht an dieser Stelle von der öffentlichen Konstruktion eines „Spezieswesens“ im Sinne einer Sozialfigur; vertiefend Kosnick 2016.

Selbstbildern auftauchen. Hier versucht der vorliegende Band, solche Projektionen von ihrer eindimensionalen in eine dreidimensionale Wahrnehmung zu überführen. Dies dergestalt, dass sich Erkenntnisse darüber gewinnen lassen, was junge Muslim:innen wirklich denken und fühlen, welche Erfahrungen sie machen, welche Interessen sie verfolgen und welche Hoffnungen für ihre Zukunft sie hegen – und nicht zuletzt: wie unterschiedlich sie darin sind. Es scheint auf der Hand zu liegen, dass Jugendliche, die sich positiv zur DİTİB positionieren, damit automatisch ein bestimmtes Spektrum innerhalb der Farbenlehre bundesdeutscher muslimischer Jugendlichkeit darstellen. Aber dieser Annahme liegt der immer noch weit verbreitete Glaube an die Existenz stabiler Milieus mit jeweils eigener habitueller, mentaler und sozialer Funktionslogik zugrunde.³ Warum also nicht andersherum denken, nämlich dass sich innerhalb solcher Organisationen wie des Bunds der Muslimischen Jugend (BDMJ) möglicherweise die Vielfarbigkeit junger Muslim:innen in Deutschland abbildet? Dieser Perspektive scheint im Wege zu stehen, dass die DİTİB als Mutterorganisation des BDMJ gemeinhin nicht mit Qualitäten wie Offenheit, Transnationalität und Pluralität identifiziert wird, sondern mit einer Ausprägung des Islams, die konservativen muslimischen Lebensstilen türkischer Prägung Ausdruck und Rahmung verleiht. So jedenfalls das gängige Narrativ.

Es ist indes genau diese Oszillation unterschiedlicher Wahrnehmungen und Einordnungen, die die DİTİB in ihren internen Foren auf Bundes-, Landes- und kommunaler Ebene seit geraumer Zeit bewegt und die zum Gegenstand der hier in Rede stehenden Erhebung gemacht wurde. Die Bitte um solch eine Erhebung erreichte uns Ende 2020 von Seiten des genannten Bundes der muslimischen Jugend, BDMJ:⁴ Diese Gruppe, gegründet im Januar 2014, sieht sich als den „mitgliederstärksten muslimischen Jugendverband in ganz Deutschland“ sowie in Vertretung und Koordination von „bundesweit über 820 Jugendgruppen der DİTİB-Gemeinden, und die dazugehörigen 11 Landesjugendverbände der DİTİB.“ Es handelt sich um eine Organisation, die aus Sicht systemisch-theoretischer An-

3 Zum Attentäter im norwegischen Kongsberg (der Anschlag mit Pfeil und Bogen vom 14.10.2021) und seiner mutmaßlichen islamistischen Radikalisierung wurde der Polizeinspektor Per Thomas Omholt damit zitiert, der Täter habe sich „nicht an die in dieser Kultur und Religion üblichen Traditionen“ gehalten und sei „nicht wirklich zum Islam konvertiert“; www.dw.com/de/kongsberg-attentat-zweifel-am-islamistischen-motiv/a-59528907; zuletzt geöffnet am 18.10.2021. Rückfrage: Wäre es dann ein islamistisches Attentat, wenn er sich an die im Islam üblichen Traditionen gehalten hätte – wären dann also diese *der Grund für* die Gewalt? Oder anders herum: Hätte der Anschlag *nicht* stattgefunden, wenn er sich an die im Islam üblichen Traditionen gehalten hätte – wären dann folglich diese *das Mittel gegen* die Gewalt? Da stellt sich die Frage, von welchem inneren, institutionell geprägten Führungsnarrativ eines als *islamisch* markierten kulturellen und religiösen Milieus die Polizei eigentlich grundsätzlich ausgeht.

4 www.ditib-jugend.de; zuletzt geöffnet am 01.06.2021.

sätze der Jungendsozialarbeit auch als „Indexklientel“⁵ bezeichnet werden könnte: Der BDMJ wird als *jugendlich*, *muslimisch* und *migrantisch* im Sinne von Bezugshorizonten klassifiziert, die jeder für sich genommen – insbesondere aber in ihrer Konvergenz – von der Öffentlichkeit als potenziell different, wenn nicht gar als *deviant* gelesen werden.

Vor allem Letzteres, also die unterstellte Abweichung von einer bestimmten sozialen oder politischen Norm als gedachter Mitte der Gesellschaft⁶, gründet in der gegenwärtigen Einordnung des BDMJ in das Spannungsgefüge zwischen der DİTİB, der DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI⁷ und der türkischen Politik – und damit im Vorverständnis einer unterstellten ideologischen, organisatorischen und finanziellen Manipulation aus dem Ausland. Das hat Auswirkungen etwa auf Gestaltung der Kooperation des BDMJ in Formaten der öffentlich geförderter Jugendarbeit. Die Kommunikation in solchen Formaten wird von seinen Mitgliedern zunehmend als unfair und als Belastung des Zusammenlebens in der Gesellschaft empfunden, aber auch als ein Hemmnis, das der eigenen Weiterentwicklung im Wege steht. Mit Weiterentwicklung ist in etwa das gemeint, was die Ministerpräsidentenkonferenz am 20. Dezember 2001 unter der Leitung des damaligen Kanzleramtsministers Frank-Walter Steinmeier als Zielangabe an den schulischen Islamunterricht vorgab: die gleichzeitige Förderung muslimischer Identität und staatsbürgerlicher Gesinnung. Man könnte, was dieses Ziel angeht, die gegenwärtige Situation des BDMJ auch als *Stagnation* bezeichnen, was sich durchaus mit der Befindlichkeit vieler der von uns Befragten zur Deckung bringen ließe: das Gefühl, sich quasi in einer Lebenssituation des vorsichtigen Abwartens zu befinden, in welche Richtung sich Deutschland politisch und zivilgesellschaftlich bewegt (dies vor allem angesichts einer derzeit noch fehlenden religions- und migrationspolitischen Vision im Sinne einer *guten Idee*).

Den konkreten Bedarf einer Untersuchung begründeten die Auftraggeber:innen aber auch unabhängig von Fragen des öffentlichen Prestiges: Sie meinten

5 Eine der jüngeren Verwendungen dieses Begriffs im Zusammenhang mit Prävention gegen extremistische Ideologisierung findet sich bei Waleciak 2021, 117.

6 In welche Richtung sich diese Norm entwickeln könnte, zeigt der Koalitionsvertrag der sogenannten Ampel-Koalition mit dem Titel *Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit. Koalitionsvertrag 2021 – 2025 zwischen der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD), BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN und den Freien Demokraten (FDP)*, Seite 111: „Wir entwickeln das Religionsverfassungsrecht im Sinne des kooperativen Trennungsmodells weiter und verbessern so die Beteiligung und Repräsentanz der Religionsgemeinschaften, insbesondere muslimischer Gemeinden. [...] Neuere, progressive und in Deutschland beheimatete islamische Gemeinschaften binden wir in diesen Prozess ein.“ Mit dieser Formulierung scheinen die Grenzen der staatlichen Einmischung in die theologische Selbstverfassung von Religionsgemeinschaften überschritten zu sein: Was ist mit solchen Gemeinschaften, die aus dieser Sicht als *älter* oder *konservativ* beurteilt werden? Und wo genau würde dann die DİTİB in diesem Koordinatensystem positioniert?

7 www.diyanet.gov.tr; zuletzt geöffnet am 01.06.2021.

unter den mit ihnen verbundenen Jugendlichen neue Dynamiken der spirituellen, ästhetischen, ethischen und sozialräumlichen Orientierung beobachten zu können, die sie gerne besser verstehen würden. Damit geriet natürlich die Frage nach einer grundsätzlichen und weitreichenderen Reformulierung des eigenen religiösen Profils auf die Agenda. Ob sich darin wirklich Interdependenzen mit der oben beschriebenen Belastung durch verkantete Islamdiskurse erweisen würden, war zunächst ein nachrangiges Interesse. Es ging der Mittelgeberin nicht darum, jetzt auch mit der Schärfe des wissenschaftlichen Kontroversarguments auf Vorwürfe zu reagieren, sie sei „der verlängerte Arm“ einer ausländischen Macht, sondern eher darum, im eigenen religionsgemeinschaftlichen Interesse zielgerichteter agieren zu können. Genauer: Der Wunsch des BDMJ war es, seine Angebote als Jugendverband besser an die wirklichen und nicht nur – egal ob von außen her oder aus der eigenen Mutterorganisation heraus – vermuteten oder behaupteten Bedürfnisse ihrer jugendlichen Zielgruppen anpassen zu können.

Ein erster methodischer Aufriss der Studie fokussierte die folgenden Fragen:

- Welche reflektierten Erfahrungen und Erkenntnisse, Erwartungen und Interessen sowie Wahrnehmungen, Einschätzungen und Analysen hinsichtlich Gesellschaft, Migration und Religion (hier besonderer Schwerpunkt auf dem Islam) würden sich ermitteln lassen?
- Wie würden sich Fragen von Status, Visionen und Kritik sowie das subjektive Lebensweltgefühl der Befragten in mentaler, physischer und sozialer Hinsicht artikulieren?
- Wie seien jugendliche Anthropologie, Bildungsverständnis, Ethik, Ästhetik und Spiritualität ausgeprägt?
- Welches Generationenverständnis (nicht zuletzt auch hinsichtlich Jugend und Jugendarbeit) würde sich zeigen? Wie würde sich das hinsichtlich sozialer Identitäten und Rollen, Subjekt und sozialem Kollektiv (z. B. Familie und Freundschaften) ausgestalten?
- Was würde sich bezüglich Vertrauen und Entfremdung, Beheimatung und Transnationalität (Schwerpunkt hier Türkeibezüge) sowie der Bereitschaft zu Engagement und gesellschaftlicher Partizipation sagen lassen?
- Was ließe sich zu Bildungsaspiration und Ausbildung, zu Beruf und Karriere feststellen?

Aus unseren ersten Gesprächen mit dem BDMJ heraus entwickelte sich zudem die Frage, inwieweit die hier vorfindlichen mutmaßlichen Spezifika einer zugleich als religiös *und* migrantisch eingenordeten Matrix jeweils nur auf besondere Merkmalsbezüge deuten:

- Wo also würden sich die Jugendlichen bewusst als Muslim:innen, als Türkei-

- stämmige und als Migrant:innen, und wo entschieden als *Deutsche*, als junge *Frauen* oder *Männer* oder eben einfach nur als *Jugendliche* zu Wort melden?
- Welche Anteile dessen, was zunächst auf die Vereindeutigung mutmaßlicher *Fremdheit* verweist, würden eventuell auf so etwas wie die *Normalität* von Jugend in Deutschland verweisen, und zwar ganz unabhängig von vermeintlich *anderer Religion*, *anderer Herkunft*, *anderer Sprache* oder *anderem Lebensstil*?
 - Inwiefern würde sich hier Religion zwischen *Agenda-* oder *Effektmerkmal* als ein entscheidendes Kriterium der Analyse erweisen?

Ein weiteres Element des uns gegenüber angemeldeten Bedarfs war ein gewisser Zeitdruck angesichts der im Sommer 2021 anstehenden Vorstandswahlen und Umstrukturierungen innerhalb sowohl des BDMJ als auch der DITIB, unter den die hier in Rede stehende Untersuchung geraten könnte; man wisse aber um die empfindliche Verhältnisbestimmung zwischen *schnellen* und *sicheren* Ergebnissen der Forschung und wolle keinesfalls genehme Erkenntnisse, die im Rahmen von solchen Prozessen kurzfristige Zwecke erfüllten. Vielmehr stehe eine gewisse Beunruhigung der gegenwärtig und vermutlich auch zukünftig Verantwortlichen im Raum, die für eine erfolgreiche Jugendarbeit wichtigen Dinge zu übersehen. Immerhin verweisen etliche der forschungsleitenden Fragen auf intergenerationelle Dynamiken, die in der sogenannten *postmigrantischen*⁸ Situation als Kraftschluss zwischen kulturellen und religiösen Transmissions- und Progressionsmotiven noch einmal eine besondere Wendung erhalten können. Als Kompromissformel wurde dann ein Format verabredet, welches Schnelligkeit und Treffsicherheit zusammenführen würde: eine quantitative Erhebung aus skalierbaren und freien Antworten in Form einer Pretest-Studie zum Zwecke einer anschließenden vertiefenden, umfassenderen, qualitativen und über die längere Zeitschiene hinweg angelegten Studie. Für die hier vorliegende Auswertung müssen die Auswertungen exemplarisch, muss vieles also noch vorübergehend angedacht oder gänzlich unfomuliert bleiben.

Damit geriet die avisierte Erhebung aber nicht nur aus strukturellen, sondern auch aus inhaltlichen Gründen in das Portfolio dessen, was von den Jugendlichen als „Erwachsenenverband“ bezeichnet wird: die DITIB als Bundesverband. Unsere Diskussionsgruppe erweiterte sich im Rahmen dieser Konstellation um maßgebliche Teilnehmer:innen aus der Führungsetage der DITIB. Die formale Beauftragung für die Studie erfolgte schließlich durch die DITIB selbst und nicht durch den BDMJ. Das birgt natürlich gewisse Risiken, beispielsweise die Unwäg-

8 Der Begriff meint hier eine soziokulturelle und politische Gegenwart, in der Diversität als Normalzustand der Gesellschaft gesehen und mit der Forderung verbunden wird, kulturalisierende Sehgewohnheiten zu überwinden und Differenz als „Ressource“ (Begriff nach Jullien 2017) anzuerkennen.

barkeit, wie die Mittelgeberin mit für sie als Organisation eventuell unbequemen Ergebnissen umgehen würde, oder der Vorwurf von dritter Seite an uns als Auftragnehmer der Studie, wir würden uns von positiver Voreingenommenheit gegenüber der auftraggebenden Institution ablenken lassen und kritische Aspekte von vornherein unterdrücken. Zudem steht bei einigen Aspekten eine wenn auch produktive, so doch erkennbare Spannung zwischen der DİTİB und dem BDMJ im Raum. Immerhin haben wir als diejenigen, die die Studie konzipiert haben, die aber auch für die Hermeneutik ihrer Ergebnisgewinnung einstehen, noch in anderen Formaten mit muslimisch konnotierten Organisationsformen zu tun, etwa über Fragen des Islamischen Religionsunterrichts beziehungsweise des Islamunterrichts, der Mitarbeit in Landesjugendringen auf Ebene der Kommunen und der Länder, der Forschung *zu* und der Arbeit *mit* geflüchteten muslimischen Frauen, der Prävention gegen religionsbezogene Formen von Extremismus und Radikalisierung, der jugendlichen religiösen Lebensweltorientierung sowie des Islams in intersektionalen Bezügen.⁹ Das wurde mit der DİTİB offen diskutiert: Uns wurde zugesichert, gänzlich frei von Einrede arbeiten zu können, was sich so auch bewahrheitet hat. Das hat auch etwas mit Vertrauen zu tun, das uns entgegengebracht wurde und das mit Blick auf die Vielzahl an „Studien“, über die in den zurückliegenden Jahren das Vertrauen der Moscheen erschlichen und missbraucht wurde, keine Selbstverständlichkeit ist. Aber unsere bewährten und in mancher Hinsicht exklusiven Feldzugänge beruhen auf dem Vertrauen, das uns seit Jahren von Seiten der jeweiligen Mitwirkungsgruppen unserer Forschung entgegengebracht wird und das wir durch transparente und partizipative Forschungsformate generieren. Wir möchten uns an dieser Stelle für das uns entgegengebrachte Vertrauen bedanken.

Zu den Zielkoordinaten der Studie gehörten also, um das zusammenzufassen, ein besseres Verständnis religiöser Dynamiken unter den Mitgliedern des BDMJ, eine Argumentationsgrundlage zur Neugestaltung von Führungs- und Kommunikationsstrategien innerhalb der DİTİB sowie eine revidierte, versachlichte und vorurteilsfreie Außenwahrnehmung beider Adressatengruppen durch Zivilgesellschaft, Medien und Politik und damit eine Neujustierung der Handlungsfähigkeit des BDMJ als einem bundesweit wichtigen muslimischen Zusammenschluss und Akteur in der Jugendarbeit.

9 Siehe www.fem4dem.de und <https://www.mapex-projekt.de>; beide zuletzt geöffnet am 01.06.2021; siehe vertiefend Kulaçatan/Behr 2016, 2017 und 2021, Kulaçatan/Behr/Agai 2017 sowie Behr 2017 und 2018.

2 Das Verfahren

Die vorliegende Untersuchung wurde als quantitative Erhebung angelegt. Quantitativ bedeutet in diesem Zusammenhang eine Mischung aus numerisch, das heißt: skalierbar angelegten Antwortformaten, ergänzt um freie Antworten in Form von Fließtext beziehungsweise Stichpunkten. Die im vorherigen Abschnitt aufgelisteten Segmente des anfänglichen Erkenntnisinteresses wurden in thematische Cluster von Fragen sortiert, die dann in einem Fragebogen Gestalt annahmen.¹⁰ Dieser Fragebogen wurde mit dem BDMJ und mit der DITIB durchgesprochen; er wurde um einige wenige Punkte ergänzt, blieb am Ende aber weitgehend unverändert.¹¹ Als Erhebungstool wurde ein digitales Portal gewählt, das eine umfassende und zuverlässige Anonymisierung und eine zügige Bearbeitung durch die adressierten Jugendlichen gewährleisten würde, indem sie das über entsprechende Endgeräte ansteuern. Ziel der gesamten Erhebung war es, zunächst eine erste Orientierung zu fundamentalen Einstellungen der Zielgruppen zu erhalten, die es ermöglicht, Desiderat und Forschungsdesign einer geplanten umfangreicheren Anschlussuntersuchung präziser beschreiben. Zudem ging es darum, auch das an pragmatischen Erfordernissen der beauftragenden Organisationen orientierte Erkenntnisinteresse zu bedienen.

Aus Gründen bereits verfügbarer Lizenzen fiel die Wahl auf *SoSci*.¹² Dieses digitale Erhebungsinstrument gestattet vielfältige Designs und schnelle Anpassungen des Fragebogens auch während der laufenden Erhebung sowie eine einfache Übertragung der erhobenen Daten in unterschiedliche Auswertungsformate. Für die Auswertung haben wir uns für *IBM SPSS Version 27*¹³ entschieden. Dies deshalb, weil sich die mit *SoSci* erhobenen Datensätze sowohl direkt in *SPSS* einfügen lassen als auch einfache und schnelle *Excel*-basierte Auswertungen für Zwischenauswertungen möglich sind. Zudem können auch umformatierte Datensätze einfach importiert werden und somit Daten aus bereits abgeschlossenen Erhebungen für spätere Kreuzauswertungen eingepflegt werden.

10 Siehe Anlage A Fragebogen.

11 Bei Bitten um Veränderung ging es um sprachliche Anpassungen, die der Befürchtung geschuldet waren, dass einige Formulierungen eine Überforderung der Zielgruppen mit sich bringen könnten; zum Beispiel wurde auf Seite 100 die Formulierung „konfessionell“ um den Begriff „bekenntnisorientiert“ ergänzt. Eine inhaltlich stärker ins Gewicht fallende Änderung gründete in der Bitte, explizit das Kopftuch in die ansonsten eher kategorialen Beschreibungen von Diskriminierungserfahrung zu integrieren.

12 www.soscisurvey.de; zuletzt geöffnet am 31.05.2021.

13 www.ibm.com; zuletzt geöffnet am 31.05.2021.

Immanente Signifikanzen, die für die Diskussion als ausschlaggebend gelten, wurden über vier Wege ermittelt:

- erstens die absoluten Häufigkeiten numerischer Werte, die sich im Vergleich zu den Erwartungen der Interpret:innen als unerwartet hoch oder niedrig erwiesen,
- zweitens die Mittelwerte solcher Items über alle Fälle hinweg,¹⁴
- drittens Korrelationsanalysen¹⁵ zwischen vermutet signifikanten Werten und
- viertens Hinweise aus den freien Antworten und deren Kongruenzen und Diskrepanzen zu den statistischen Ergebnissen.

Darüber hinaus wurden gegebenenfalls exmanente Signifikanzen berücksichtigt, die sich aus Übereinstimmungen oder Abweichungen im Vergleich zu Daten ergaben, die wir aus ähnlichen Studien bereits gewonnen hatten. Die dementsprechenden Datensätze standen dafür zur Verfügung. Dabei handelte es sich um transkribierte Leitfadeninterviews mit jugendlichen und jungen erwachsenen Muslim:innen sowie um Transkripte von Gruppendiskussionen mit muslimischen jungen Frauen; beide Daten wurden über die zurückliegenden fünf Jahre hinweg erhoben und mittels MAXQDA¹⁶ kodiert.

Signifikante Zwischenergebnisse der Erhebung wurden in der Gruppe, die aus Mitgliedern des BDMJ, der DITB und uns bestand, diskutiert. Bei den Diskussionspartner:innen handelte es sich um Personen aus beiden Organisationen, die mit Fragen der Theologie und der Imamausbildung sowie mit der Organisation von Jugendarbeit mandatiert und befasst sind. Darüber hinaus haben wir Personen in die Diskussion integriert, die auch zu allen hier relevanten Items – aber mit anderen Schwerpunkten – arbeiten oder forschen, beispielsweise jüdische Kolleg:innen. Auf diesem Weg konnte hoch diversifiziertes Kontext- und Expert:innenwissen in die Diskussion einfließen; auf eigens angesetzte Expert:inneninterviews zum Beispiel mit Jugendgruppenleiter:innen wurde für diese Studie vorerst noch verzichtet.

14 Siehe Anlage B Alle Skalenwerte.

15 Die linearen Regressionsanalysen erfolgten über die in SPSS automatisierte Formelberechnung nach Pearson; bei unklaren Werten wurde unter Zuhilfenahme der Statistik-Makros eines HP 35s von Hand nachgerechnet; die Unschärfe zwischen Koinzidenz und Korrelation wird an den entsprechenden Stellen diskutiert.

16 www.maxqda.de; zuletzt geöffnet am 31.05.2021.

2.1 Die Genese der Fragen

Die Fragen nahmen in einem Verfahren Gestalt an, das vereinfacht ausgedrückt aus drei nacheinander folgenden, indes ineinander verschränkten Schritten bestand:

- die Konkretisierung des Erkenntnisinteresses seitens der beauftragenden Organisationen (das *pragmatische* Interesse),
- die Konturierung unseres wissenschaftlich erweiterten Erkenntnisinteresses, so wie es sich aus bisherigen Untersuchungen ergab (das *intrinsische* Interesse) und
- der Blick auf absehbare Diskurse, die sich um die Erhebung und Analyse der hier in Rede stehenden Befunde und ihre möglichen Konsequenzen sowohl öffentlich als auch DITIB-intern entwickeln (das *strategische* Interesse).

Man könnte auch von einem prozeduralen, analytischen und antizipatorischen Ansatz sprechen. Dieses Vorgehen, bei dem vor allem das strategische Interesse offen und auch kontrovers in die Debatte gestellt wurde (was bei vielen publizierten Sozialstudien leider oft intransparent bleibt), hatte zur Folge, dass nicht nur Kategorien berücksichtigt wurden, die von Anfang an im engeren Portfolio dieser Studie seitens BDMJ und DITIB standen, sondern die sich aus erweiterten Diskursen ergaben – beispielsweise aus demjenigen um eine derzeit fehlende religionspolitische Vision in Deutschland. Auf diesem Wege wurde für bestimmte Kategorien Anschlussfähigkeit zu verschiedenen anderen Fragen hergestellt. Beispielsweise wurde die Frage nach dem Generationenbezug zwischen den Mitgliedern einer Moscheegemeinde um den Aspekt des *Alters* auf den Differenzierungsebenen von *Gender* (ältere/jüngere weibliche/männliche Mitglieder) und *Funktion* (die Rolle der weiblichen/männlichen Religionsbeauftragten/Hocas für die persönliche religiöse Orientierung bei weiblichen/männlichen Befragten) ergänzt, oder die Kategorie *Unterricht* wurde ergänzt um den persönlichen biografischen Bezug (Unterricht in der *Moschee* in jüngeren Jahren), um denjenigen eines Islamunterrichts an den öffentlichen *Schulen* (theologisches Profil und Frage der Trägerschaft durch die DITIB) sowie um die Frage der persönlichen Orientierung an bestimmten *Medien*.

Auf einen methodologischen oder inhaltlichen Abgleich mit bereits bestehenden Studien, die sich aus jugendsoziologischen oder jugendtheologischen Motiven heraus mit Jugendlichen befassen, wurde aus bestimmten Gründen verzichtet:

- Erstens: Zu muslimischen Jugendlichen in dieser sehr eindeutigen islamisch-organisatorischen Rahmung liegen noch keine nennenswerten Erhebungen vor, die einen Vergleich gestatten würden.

- Zweitens: Jugendsoziologischen Erhebungen liegt, wenn sie sich denn mit Fragen jugendlicher Religiosität befassen (etwa Shell 2006), in der Regel ein durch christliche und kirchliche Denkmodelle oder aber durch ein religionskritisches Apriori gerahmtes, in jedem Falle aber relativ *konventionelles* Religionsverständnis zugrunde, von dem sich der Islam in theologischer Hinsicht deutlich abhebt. Dazu musste vermieden werden, dass das hier in Rede stehende Anliegen durch kategoriale Vorannahmen versehentlich überprägt werden würde (siehe auch unten Abschnitt 2.3 zum Religionsbegriff).
- Drittens: Auch theologisch oder religionspädagogisch gut durchdachte Studien, die ausdrücklich an Jugendlichkeit oder an entwicklungspsychologische Modelle anknüpfen, leiden in der Regel an einem methodologischen Fehlschluss zwischen dem in Sachen Religion gesellschaftlich *Vorfindlichen* und dem mutmaßlich *Anders-Religiösen*, auch wenn inzwischen einige Autor:innen mit diesem Problem reflektierter umgehen.¹⁷ Das gilt umgekehrt auch für traditionell geprägte muslimische Sichtweisen auf den Islam als religiöses Proprium: Auch hier bestehen erhebliche Diskrepanzen zwischen muslimischer Virtuosität und Expertise. Oder andersherum ausgedrückt: Der inzwischen akademisch gut etablierten islamischen Theologie mangelt es an gesellschaftswissenschaftlicher Theoriebildung; sie ist noch zu sehr dem verhaftet, was ihr in ihrer Gründungsphase durch politische Einrede ins Stammbuch diktiert wurde und die traditionelle Offenheit in den intellektuellen Traditionen des Islams durch Engführungen kontaminierte, die anderen theologischen Formatierungen als derjenigen des Islams entspringen.¹⁸

17 Vertiefend Helsper 2000, Riegel/Ziebertz/Kalbheim 2005, Gensicke 2006, Schlag/Schweitzer 2011, Boschki et al. 2018, Wissner et al. 2020.

18 Die religiös prioritär sinnstiftenden Kategorien islamischer Religionsgelehrsamkeit und Spiritualität gerieten gegenüber einer Art Protestantisierung der Theologie des Islams ins Hintertreffen. Die damals (2010) zuständige (allerdings katholische) Bundesbildungsministerin Annette Schavan vertrat die Ansicht, dass „die deutschen Universitäten besonders geeignet [sind], auch muslimischen Religionsgelehrten und Theologen die Möglichkeit zur Arbeit an einer Theologie zu geben, die die Substanz des Glaubens wahrt und die Übersetzung in die Moderne leistet“ (www.bildungserver.de/innovationsportal/bildungplusartikel.html?artid=882; zuletzt geöffnet am 18.10.2021). Und: „An den Universitäten kann sich eine historisch-kritische Methode im Umgang mit dem Koran entwickeln“ (www.zeit.de/studium/2010-10/islam-studiengaenge?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.de%2F; zuletzt geöffnet am 18.10.2021). Die hier implizierten Brüche in Kultur und Kultivierung religiösen Denkens sind aber weniger ein Problem der islamischen Ideengeschichte; die war eher dadurch gekennzeichnet, dass religionsbezogene Gelehrsamkeit nicht einer klerikalen Statusgruppe überlassen war, sondern in universitärer Expertise gründete. Das bedeutet ja nicht, dass nicht auch prekäre Denkfiguren zum Ballast der islamischen Ideengeschichte gehören, wohl aber, dass eine islamische Theologie aus ihrer heutigen hegemonialen Überprägung heraus keinen Beitrag zu den gesellschaftlichen Diskursen leisten kann, der irgendwie ernst zu nehmen wäre. Die Wahrnehmung des Islams als

Wir haben uns bei dieser Studie deshalb darauf verständigt, und darin sahen wir uns mit der Mittelgeberin und dem BDMJ einig, uns erst einmal unbeeinflusst von vorfindlichen herkunfts- und religionsbezogenen Kategorisierungen (und somit von deren Ähnlichkeitshemmungen) einen Überblick über das Feld und seine eigentlichen Charakteristika zu verschaffen. Für eine anschließende größere Studie wäre allerdings zu überlegen, in diesem Segment ein kooperatives Projekt mit religionswissenschaftlich, soziologisch und bildungswissenschaftlich beschreibbaren Vergleichsebenen anzustoßen, das ähnlich markierte Zielgruppe mitführt, beispielsweise Jugendliche und junge Erwachsene *jüdischen* Glaubens und in jüdisch-religiösgemeinschaftlicher Situierung in Deutschland.

2.2 Die Zielgruppe¹⁹

In das Koordinatensystem der Zielgruppe fielen zunächst solche jungen Menschen, die von Seiten des BDMJ als „unsere Leute“ bezeichnet werden. Der BDMJ hatte zum Zeitpunkt der Erhebung im Sommer 2021 in gewisser Weise ein hybrides Erscheinungsbild. Auf den ersten Blick erschien er wie ein eigenständiger eingetragener Verein: Die Webseite wies dementsprechend acht Personen mit den einschlägigen Funktionen wie Vorstand, Kassenwart oder Sekretariat (Schriftführer) aus. Auf den zweiten Blick fanden sich dort aber weder im Impressum noch in der Selbstdarstellung Hinweise auf das rechtliche Organisationsformat; es stand auch kein Link zu einer Satzung zur Verfügung, auch kein Link zur DITIB und ihrer Satzung. Der BDMJ verfügte folglich nicht über eine eigene Rechtsform. Auf der anderen Seite verwies die Webseite des BDMJ auf eine Deutschlandkarte mit vielen Fähnchen, die seine Präsenz in den Kommunen signalisieren. Klickte man auf ein Fähnchen, erschien jeweils ein konkreter Kontakt im Sinne von Personen und Adressen. Dieser Kontakt war in der Regel auf der *religionsfunktionalen* Ebene ausgewiesen, nicht durch formale Mitgliedschaft; es handelte sich im Grunde genommen um eine Übersichtskarte der DITIB Moscheen, in denen Jugendarbeit stattfindet.²⁰

Organisatorisch stellt der BDMJ „den Bundesverband der DITIB Jugend dar.“²¹ Er wurde im Januar 2014 „in Köln basisdemokratisch mit [...] Delegierten aus allen Landesjugendverbänden bundesweit [...] gegründet [und] vertritt dabei die Interessen und Belange von inzwischen ca. 900 DITIB Jugendgruppen

gleichsam betonierter *Gegenhorizont* durchzieht auch die heutige gesellschafts- und erziehungswissenschaftliche Theoriebildung.

19 Vgl. zu diesem Abschnitt auch unten Abschnitt 3.12.d: die DITIB als Erwachsenenverband.

20 Zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Bandes hatte die Webseite ein verändertes Erscheinungsbild, wies aber keine grundsätzlichen Veränderungen in organisatorischer oder struktureller Hinsicht aus.

21 Internes Dokument „Struktureller Aufbau der DITIB Jugend“; 07.06.2021.

und 15 Landesjugendverbänden auf Bundesebene“. Der BDMJ ist somit bundesweit „der größte muslimische Bundesjugendverband“ (a. a. O.). Die DITIB Jugend organisiert sich dabei über die Landesjugendverbände (LJV); die Finanzmittel, die sie für ihre Arbeit braucht, erhält sie von der DITIB, in deren Satzungen (Landes- und Bundesebene) die Jugendarbeit als Aufgabe der DITIB implementiert ist.

Hier wäre dem BDMJ anzuraten, in dieser Frage sein Erscheinungsbild noch besser zu formatieren und eventuell auszuweisen, in welcher Funktion diese Personen mit dem BDMJ verbunden sind (zum Beispiel als vom BDMJ mandatierte und zertifizierte²² Gruppenleiter:innen). Es liegt ganz grundsätzlich auf der Hand, dass das Fehlen einer eigenen Organisation das größte Hindernis für den BDMJ darstellt, die eigenen Ziele zu erreichen, nämlich „die Interessen und Bedürfnisse aller Jugendgruppen“ hinreichend abdecken zu können (a. a. O.). Beispielsweise hätte der BDMJ die Möglichkeit, Fördermittel für seine Arbeit zu erhalten. Das kann er aber nicht, weil die Mittel dann an die DITIB als Mutterorganisation fließen müssten, und dem stehen formale, gegenwärtig aber wohl hauptsächlich politische Gründe entgegen. Zudem wären eine eigene Satzung und ein eigenes Format der notwendige und hinreichende Ausweis der Unabhängigkeit vom Erwachsenenverband, was die konfliktreiche Frage der Kooperation des BDMJ in den Landesjugendringen auf Bundeslandesebene und der Ebene der großen Kommunen entscheidend vorwärtsbringen würde.

Nun ist für die vorliegende Studie diese Frage noch nicht so ausschlaggebend wie das jetzt klingen mag. Eine Organisationsform, die hinsichtlich gerichtsfester Parameter an ihren Flanken noch offen und formbar ist, weist immer die übliche Spannweite zwischen Momentum und Professionalisierung auf. Das muss sie auch, um ihren Weg zu finden, und das findet sich oft in vergleichbaren Segmenten der Jugend, die die Anmutung eines *young movement* haben. Für den BDMJ als einer Organisation, die im öffentlichen Fokus steht, kann der Organisationsgrad aus drei Gründen aber zu einer Frage des Überlebens werden:

- Erstens *Anschlussfähigkeit*: Nur über eine stabile Rechtsform, die sich dann tatsächlich auch in einer Art *innerer Führung*²³ niederschlägt, wird der BDMJ langfristig die von ihm angestrebte Anschlussfähigkeit an etablierte Regelsysteme der Jugendarbeit erreichen. Gemeint ist damit so etwas wie stabile Verwaltungsnormalität, die von Kooperationspartner:innen als Berechenbarkeit und Zuverlässigkeit wahrgenommen wird. Dies gilt aber nicht nur gegenüber

22 Die Zertifizierung zur ehrenamtlichen Jugendgruppenleiter:in erfolgt beispielsweise über Jugendleiterkurse des Deutschen Bundesjugendrings (Jugendleitercard JuLeiCa; vgl. www.dbjr.de/themen/juleica/; zuletzt geöffnet am 08.06.2021).

23 Gemeint sind verbindliche Leitbilder, Zielvereinbarungen, Führungs-, Kommunikations- und Zweckverwirklichungsstrategien, so wie sie von vielen islamischen Organisationen unter dem arabischen Begriff *tazkiya* (*Führung, Bildung*) zusammengeführt werden.

möglichen Allianzen mit anderen Jugendverbänden, sondern auch der eigenen Klientel gegenüber: Die Ergebnisse der Studie verraten eine hohe Bereitschaft der Befragten, sich auf Regelsysteme einzulassen und für dieses Maß an Verstetigung auch Anstrengungen auf sich zu nehmen. Wenn es dem BDMJ nicht gelingt, aus seinem provisorisch anmutenden Habitus hervorzutreten, wird er den Zuspruch seiner eigenen Klientel verlieren.

- *Zweitens Eigenständigkeit:* Der BDMJ ist erkennbar ein Projekt der DITIB als Erwachsenenverband; sie steht für die maßgebliche Autorität im Sinne der Seniorität.²⁴ Das ist weder verwunderlich noch beunruhigend – ganz im Gegenteil. Ähnliche, ältere Vorstöße in Richtung organisierter muslimischer Jugendarbeit in Deutschland, etwa die Entstehung der *Muslimischen Jugend in Deutschland MJD e. V.*²⁵ in den 1990er-Jahren litten anfangs an einem neurotisch anmutenden Abwehrreflex gegenüber allem, was als erwachsen und moscheegebunden daher zu kommen schien.²⁶ Das mentale Regime der gleichsam dreifachen Eigenständigkeit ist der MJD heute noch anzumerken: *jugendlich* sein ohne Erwachsene, *muslimisch* sein ohne vorgesetzte Moschee, *deutsch* sein ohne Herkunftslogik – mit allen Vor- und Nachteilen dieser Selbstverortung. Aber genau dieser Punkt wirft die Frage auf, in welchem Maße sich der BDMJ von der DITIB wird emanzipieren können, und ob er das will und ob das überhaupt ein erstrebenswertes Ziel ist.²⁷ Die Ergebnisse

24 Dieser Begriff wird je nach Wissensdisziplin unterschiedliche gebraucht. Ganz allgemein bezeichnet er den Vorrang von Personen, die älter sind bzw. einem Unternehmen schon länger angehören (Anciennität). Er impliziert eine wenig konkretisierbare, mithin auch nur schwer operationalisierbare Semantik der erfahrungsbasierten Autorität, mithin des Anspruchsvorsprungs. Übertragen auf eine religionssoziologische Matrix, müssen Faktoren wie Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, Geldmittel, zugeschriebenes Verdienst und mutmaßliche Rechtgläubigkeit als Kriterien hinzugefügt werden. Zum Problem wird dieses Prinzip vor allem dann, wenn es eine männerbündische Gestalt annimmt. Die Tarierung der Vor- und Nachteile dieses Prinzips bleibt eine offene, kritische Frage – nicht zuletzt aus der Perspektive von Genderfragen und Machtkritik heraus.

25 Siehe <https://muslimischejugend.de>; zuletzt geöffnet am 01.06.2021.

26 Anders als im Falle der *Young Muslims* oder der *Muslim Youth* in Großbritannien, die zunächst aus der Moscheejugend selbst heraus ins Leben gerufen wurden und immer darauf bedacht waren, sich mit ihrer Arbeit inhaltlich und organisatorisch in die Moscheegemeinden zu integrieren. In diesem Anliegen der Nachwuchsförderung seitens der Moscheen als Alternative zu jugendorganisatorischer Selbst-Kaderisierung besteht zwischen ihnen und dem BDMJ eine gewisse Gemeinsamkeit.

27 Die islamische Theologie und ihre unterschiedlichen Traditionen sind sich darin einig, dass das Verhältnis zwischen jüngeren und älteren Generationen zwar nicht konfliktfrei ist; vgl. im Koran 29:8 (lies: Sure 29, Vers 8) und 31:15. Aber es gilt allgemeiner muslimischer Auffassung nach als grundsätzlich von Solidarität und wechselseitigem Respekt geprägt; Subjektfähigkeit und Zusammenhalt sollen sinnstiftend und pragmatisch aufeinander bezogen sein; hierin korrespondiert die theologisch beschreibbare Natur der zwischenmenschlichen Beziehung (*ḥablun minan-nās*) mit der Beziehung zwischen Subjekt und Gott (*ḥablun minal-lāh*; vgl. im Koran 3:104, 112; vertieft auch Behr 2020 a).

der Studie zeigen nämlich auch, dass beide Organisationen erheblich voneinander profitieren können und sogar aufeinander angewiesen sein werden, und zwar im Sinne eines bilateral wirksamen Korrektivs: Die von uns erreichten Jugendlichen treten mit ihren Antworten den Beweis an, dass aus ihren Reihen das entscheidende Reformpotenzial erwächst, ohne das die DİTİB als tragfähige Religionsgemeinschaft in Deutschland langfristig nicht auskommen wird. Immerhin ergibt sich auch aus dem Kontext der hier durchgeführten Studie, dass die DİTİB von Beginn an mit gewissem Misstrauen und mit Verlustangst auf den BDMJ geblickt hat und immer noch davor zurückscheut, ihm als von ihr selbst unabhängige Organisation auf die eigenen Füße zu helfen.²⁸ Es kommt jetzt darauf an – und das ist eine unserer Intentionen als Berichterstatter:innen an die Mittelgeberin gewesen –, dass die Erwachsenen und vor allem die Führung in der DİTİB die Dinge, die ihnen von den Jugendlichen mitgeteilt werden, ernst nehmen und gemeinsam mit ihnen weiterentwickeln. Dazu wird es notwendig sein, dass der BDMJ und die DİTİB gemeinsam zwei Schritte gehen: erstens die Implementierung der vereinsrechtlichen und gemeinnützigen Eigenständigkeit des BDMJ und zweitens dessen Vertretung mit Sitz und Stimme im Vorstand der DİTİB.

- Drittens *Nachhaltigkeit*: Die vergleichsweise fortgeschrittene Alterskohorte derjenigen, die durch den Fragebogen der vorliegenden Erhebung erreicht wurden, ergibt sich möglicherweise aus einer inneren Stagnation des BDMJ heraus. Die mit seiner Gründung im Jahr 2014 aktiven und mobilisierten Mitglieder entwachsen allmählich dem jugendlichen Referenzalter – auch als Leiter:innen. Das erinnert an das alte Pfadfinderproblem der älteren Herren mit ihren kurzen Hosen, die nicht mehr so richtig ins Bild passen wollen. Das Risiko, das hier besteht, ist die mangelnde aktive Nachwuchs-Akquise. Sich allein auf die Affiliation von Ortsgruppen zu den rund 900 bundesdeutschen Moscheen in Trägerschaft der DİTİB zu verlassen und davon auf die ungefähr gleiche Anzahl an aktiven Jugendgruppen zu schließen und darüber vielleicht sogar noch über einen statistischen Algorithmus eine fiktive Mitgliederzahl der BDMJ in fünfstelliger Höhe zu errechnen – das dürfe sich als Rohrkrepiierer erweisen. Anderes wird hier zu Buche schlagen: Wenn die Jugendlichen, die den BDMJ solidarisch und aktiv mittragen, mit der Zeit feststellen, dass es ihm nicht gelingt, seine Eigenständigkeit gegenüber der DİTİB als Erwachsenenverband zu behaupten, werden sie ihm den Rücken kehren und alternative soziale Netzwerke aufsuchen oder aufbauen.

Für die Zwecke dieser Erhebung einigten wir uns mit dem BDMJ dahingehend, die Einladung zur Teilnahme an der Befragung über die zur Verfügungen stehenden Mailinglisten der Organisation zu verschicken. Wir verbanden das mit

28 Gesprächsnotiz mit dem BDMJ vom 07.06.2021.

der Bitte, diese Einladung gemäß bestimmten Kriterien weiterzugeben, und zwar an Jugendliche im sozialen Nahraum, die aktiv in die Arbeit einer Jugendgruppe des BDMJ vor Ort involviert sind (und dies zunächst unabhängig von formaler Mitgliedschaft). Uns ging es weniger um *Mitgliedschaft* (*membership*) als um *Anschluss* im Sinne des Zugehörigkeitsgefühls als religionswissenschaftliches Kriterium (*affiliation*)²⁹ im Sinne der Zugewandtheit der Zielgruppen zur Moschee und zu ihrer Arbeit. Für uns war die Verbindung zwischen den beiden Bezugshorizonten *Jugend* und *Moschee* wichtig. Damit wollten wir einerseits dem Momentum jugendlicher Unentschlossenheit³⁰ Raum geben, andererseits die Adressat:innen unserer Einladung mit in die Entscheidungsfindung einbeziehen. Dieses Vorgehen kann auch als *System des gelenkten Schneeballs* beschrieben werden.³¹ Immerhin erfordert die Beantwortung der Frage, an wen man das jetzt noch verschicken könnte, eine nicht unerhebliche Reflexion der eigenen Position und Rückbindung an die in Frage kommende Gruppe der Peers. Dieses bundesweite schneeballartige System der Kontaktkaskade, über das sich schnell ein großes Terrain erschließen lässt, hatte sich bereits in anderen unserer Studien bewährt. Überraschend war für uns zu erfahren, dass die Verantwortlichen im BDMJ nicht wirklich einschätzen konnten, wie groß in etwa die Grundgesamtheit der potenziell Erreichbaren und wie groß ein zuverlässiges Sample aussehen würde. Die Schwankungsbreite der Erwartung reichte von realistischen bis zu utopischen Zahlenangaben. Die Frage der Repräsentativität der hier diskutierten Ergebnisse bleibt also vorerst mit Blick auf eine möglicherweise nur schwer zu berechnende Schwankungsbreite zunächst offen.

Für die Auswertung wurden schließlich über 500 verwertbare Fälle aus einigen tausend Klicks berücksichtigt. Die Entscheidung bezüglich der Verwertbarkeit und damit die entsprechende Filtereinstellung in *SoSci* setzte voraus, dass der Fragebogen *ernsthaft* bearbeitet wurde. Damit sind die Stringenz des Antwortverhaltens und keine zu großen Auslassungen gemeint. Ein Kriterium wie *muss letzte Seite erreichen* wurde von uns deshalb als wenig plausible Regel hintergestellt. Damit gab es zwar zwischen einzelnen Items über die Fälle hinweg Lücken ebenso wie innerhalb der Fälle, was aber für die Auswertung jeweils nachgemessen und gewichtet wurde.

29 Begriff nach Pye 1972.

30 Zum religiösen Moratorium muslimischer Jugendlicher und zur Ethik der gepflegten Meinungsverschiedenheit im Islam siehe vertiefend die Forschung von Prof. Dr. Bülent Şenay, Religionswissenschaftler an der Uludağ Universität, Türkei; vgl. Şenay 2010.

31 Das Schneeballverfahren ist besonders für solche Populationen geeignet, „[...] die für die Forschenden schwer erreichbar, deren Mitglieder untereinander jedoch gut vernetzt sind. Hierbei werden einzelne Mitglieder aus der Population gebeten, über ihre persönlichen sozialen Netzwerke weitere Untersuchungspersonen zu rekrutieren [nicht-probabilistische Stichprobe]“ (Döring/Bortz, 308 ff.).

Ferner bringt es das Schneeballsystem natürlich auch bis zu einem gewissen Grade mit sich, dass es einen Filtereffekt von den höheren Altersgruppen zu den jüngeren gibt, dass also mehr Jugendgruppenleiter:innen und somit ältere Teilnehmende direkt von uns erreicht wurden und mehr jüngere Teilnehmende nur mittelbar. Wir haben über das entsprechende Eingabefeld im Erhebungstool drei Altersgruppen erfasst: 14 bis 17, 18 bis 21 und 22 bis 27 Jahre. Bei einem Alter jünger als 14 hätten wir nicht mehr gewährleisten können, dass die Befragten mit dem Fragebogen sprachlich zurechtkommen. Zudem greifen dann noch andere Effekte der empirischen Erhebung mit sehr jungen Teilnehmenden, beispielsweise der Impuls, mit den eigenen Antworten gefallen oder einen imaginierten Richtigkeitshorizont bedienen zu wollen (zur Verteilung der Antworten auf die Altersgruppen siehe den Abschnitt 3.1.a).

Eine Rolle spielten auch die Länge des Fragebogens (und damit die Ausdauer der Befragten) und der Erhebungszeitraum. Es handelte sich um einen sehr umfangreichen Bogen, der ungefähr eine Stunde Bearbeitungszeit³² erforderte. Unsere Sorge war, dass dieser Umfang zu hohen Abbruchzahlen führen würde, was in statistisch relevantem Umfang auch zutrifft. Aber wir entschieden uns ungeachtet dessen für einen in hohem Maße bemessungsfähigen und reichhaltigen Bogen und nicht für möglicherweise ein paar hundert mehr Antworten. Die Antwortdisziplin in den als gültige Fälle markierten Bögen darf deshalb und gerade angesichts des gewissen Schwierigkeitsgrades als sehr hoch und engagiert gelten (und stellt keine messbare Ursache für den Anteil an höheren Bildungsabschlüssen in Abschnitt 1.3.e gleichsam als Artefakt des Filters dar). Diese Annahme wird durch die Ausführlichkeit sowie durch die stellenweise frappierende Offenheit der freien Antworten unterstützt: Die komplexeren Fragen hätten aus Bequemlichkeitsgründen ja auch übersprungen oder abgekürzt werden können. Zudem verweist die Passung zwischen Ankreuzverhalten und der thematischen und stilistischen Diktion der freien Antworten innerhalb der Fälle auf ein hohes Maß an Ehrlichkeit: Wir können relativ sicher davon ausgehen, dass nicht gelogen wurde.

Für die Diskussion des Antwortverhaltens muss auch der *Erhebungszeitraum* berücksichtigt werden. Der Zugriff auf den Fragebogen wurde zum 13. April 2021 für knapp drei Wochen freigeschaltet, womit der Beginn der Erhebung auf den 1. Ramadan und die gesamte Befragung in die islamische Fastenzeit fiel. Die Erhebung endete zum 30. April 2021. Nach dem zweiten Drittel der Laufzeit entschieden wir uns nach Absprache mit dem BDMJ, noch einmal über die vorhandenen Kommunikationskanäle zur Teilnahme aufzurufen, was zu einem weiteren Schub an Antworten führte. Die Rücklaufstatistik lässt aber nicht vermuten, dass durch eine noch längere Laufzeit signifikant mehr Bögen ausgefüllt worden

32 Die Zeitindizes wurden aus der Erfassung rausgeschaltet, da sie strenggenommen als personenbezogene Daten gelten; über Zeitindizes wären theoretisch Rückschlüsse auf die URL möglich.

wären; mit dem Absinken der Ereigniskurve kurz vor Ende des Erhebungszeitraums wurde eine erste Sättigung³³ erreicht. Darüber, inwieweit der Ramadan möglicherweise durch erhöhte Motivation oder Ermüdung zum Volumen des Rücklaufs beigetragen hat, kann nur spekuliert werden. Eine Reihe von Feedbacks lässt allerdings den vorsichtigen Rückschluss zu, dass sich zwei Faktoren günstig auf die Erhebung auswirkten:

- zum einen das Feedback von Seiten der Jugendlichen, dass sie endlich einmal ein so umfassendes und bedeutsames Forum haben, wirklich mitzuteilen was sie denken und wie sie fühlen, und
- zum anderen der Ramadan als eine spirituell bewusstere Zeit, die solche Art der Selbst-Reflexion³⁴ ohnehin begünstigt; nicht zu unterschätzen ist hierbei auch, dass es sich ja um eine in religiöser Hinsicht besonders hervorgehobene Zielgruppe handelt, die hohe Werte in zentralen Items der religiösen Praxis zu Protokoll gibt (darin aber überraschenderweise auch von genau dieser Erwartung abweicht; vgl. dazu Abschnitt 3.9.e).

2.3 Die Operationalisierung kritischer Kategorien am Beispiel *Religion*

In diesem Abschnitt wird die Frage von *Religion* als komplexer Kategorie beleuchtet. Das geschieht aus zwei Gründen. Erstens handelt es sich dabei um eine Kategorie, die wir bereits im Vorfeld der Fragebogengeneese ausführlich erörtert

33 Dieses Kriterium wäre wichtig für Fragen der Typenbildung, um die es bei dieser Studie aber nicht geht.

34 Die kritische Inblicknahme des eigenen Verhaltens zu wiederkehrenden Zeiten im Lebens- oder Jahreskreis wird auch als *muḥāsaba*, als *Rechenschaft* bezeichnet. Grundlage ist eine Weisung Muhammads, die sich in den Kompendien der prophetischen Weisheitssprüche (sog. *Hadith*) wiederfindet: „Legt euch selbst gegenüber Rechenschaft ab, bevor mit euch abgerechnet wird“ (*ḥāsibū qabla an tuḥāsabū*). Gemeint ist damit der unverstellte Blick auf die eigenen Unzulänglichkeiten unter dem Vorzeichen der bewussten Veränderung hin auf ein besseres Verhalten. Im Lebenskreis ist das Innehalten in der Ebene von *'Arafāt* rund 20 Kilometer südöstlich von Mekka während der großen Wallfahrt (*al-ḥaǧǧ*) der dafür vorgesehene didaktische Ort. Dieser im Leben der meisten Muslim:innen einmalige Nachmittag, in dem man kurz vor dem Abschluss der Wallfahrtsriten noch die weiße ungesäumte Pilgerkleidung (*iḥrām*) trägt und sinnbildlich das eigene Sterben und die Auferweckung im Jenseits imaginiert, nennt sich auch *der Tag an dem die Dinge anhalten* (*yaumul-wuqūf*). Laut einer Überlieferung 'Ā'īṣas, der jungen Gattin Muhammads, ist „dieses Ereignis die Wallfahrt – und die Wallfahrt ohne dieses Ereignis ist nichts“ (*al-ḥaǧǧ hiyal-'arafāt*). Im Jahreskreis ist der alljährliche Fastenmonat Ramadan die dafür vorgesehene Zeit; das Fasten steht für körperliche und geistige Verlangsamung, Intensivierung und Bewusstmachung des Selbst in einer Welt, die als sich beschleunigend und verflachend wahrgenommen wird. Innerhalb der Woche gilt der Freitag als ein ähnlicher Ort der Zäsur, und im Tageslauf die jeweiligen Gebetszeiten.

hatten – das gilt auch für weitere komplexe Kategorien wie zum Beispiel *Rassismus*, *Identität*, *Gewalt* oder *Geschlecht*. Das Erfordernis einer vertiefenden Begriffsklärung gründet darin, dass das, was als Religion identifiziert oder markiert wird, in der Forschung in intersektionalen Bezügen steht. Das bedeutet: Ausprägungen der religionsbezogenen Selbstverortung des Subjekts (zum Beispiel nach Maßgabe der Zustimmung, der Ablehnung oder der Indifferenz) verändern sich entlang den Isobaren zwischen gesellschaftlichen Druckfeldern wie Migration, Geschlecht, Bildung, Alter oder Gender. *Religion* verweist sehr oft auf Dynamiken der lebensweltlichen Orientierung von Personen, und diese Orientierung wiederum verweist sehr oft auf die Dimension von Religion oder religionsähnlichen Dispositiven (Überzeugungen, Narrative, Praktiken). In allen unseren bisherigen Studien zeigen die Korrelationsanalysen von *Religion* oder von einigen ihrer Unter-Items mit wichtigen Sektoren wie zum Beispiel *Schule* oder *Biographie* ausgeprägte Interdependenzen

Das erfordert deshalb besondere Vorüberlegungen hinsichtlich der impliziten Subkategorien, Faktoren und Konnotationen von Religion. Nicht zuletzt durch ihre Verschränkung mit öffentlichen Diskursen, vor allem, wenn sie emotionalen Aufladungen unterliegen, tragen solche Kategorien zur Spreizung von semantischen Feldern bei, mitunter auch durch ihre Verknüpfung. So können sich zwischen sehr unterschiedlichen Vorverständnissen solche Begriffe erheblich verschieben. Während beispielsweise die einen meinen, eine bürgerliche³⁵ *Konsensverschiebung* nach rechts begünstige sogenannten *antimuslimischen Rassismus* als Alltagshandeln, meinen andere, das Narrativ der *Islamfeindlichkeit* sei Teil der Agenda des sogenannten *politischen Islams* und unterliege der diskursiven oder gar operativen Einmischung aus dem Ausland. Eine Diskurslage um Themen, zu denen sich jeder irgendwie berufen fühlt etwas sagen zu können (so wie beispielsweise zu Schule oder Politik), hat insgesamt den Effekt, dass auf Seiten der Befragten bestimmte Reaktionsmuster zwischen *Narration* und *Explikation* oder zwischen *Erfahrung* und *Beobachtung* ineinandergreifen.

Andererseits erfordert die Berücksichtigung solcher Kategorien auch deren Operationalisierung für die tatsächliche Bewältigung des Fragebogens, was weder sprachlich noch gedanklich zu komplex und auch nicht zu simpel angelegt sein darf. Deshalb war es unser Anliegen, den Bogen so zu gestalten, dass die Jugendlichen jederzeit wissen, in welchem thematischen Segment sie sich gerade befinden. Wir wollten, dass sich ihnen jederzeit transparent erschließt, in welchem Kontext eine Frage gestellt wird. Es ging beispielsweise um Horizontlinien zwischen dem *Ereignis*, der *Erfahrung* und dem *Gefühl* rassistisch motivierter Herabsetzung, oder um die Gewichtung zwischen der *Überzeugung* und der *Hoff-*

35 Dieser Begriff steht in der Kritik, vor allem in seiner Kombination mit dem Wort *Partei*: Er „ist ein Un-Begriff [und] umschreibt nichts Messbares, keine Agenda, nur einen Stil. Besser wäre ‚machtnah‘ [...]“; Velten Schäfer in der Freitag Nr. 43 vom 28. Oktober 2021, Seite 21.

nung, sich in ein sinnstiftendes System höherer Ordnung integriert zu sehen – oder ganz allgemein um die Differenz zwischen einer persönlichen *Erkenntnis* und einem partikularen *Interesse*.

Für die Zwecke dieser Untersuchung haben wir uns zunächst an demjenigen religiösen Kanon orientiert, der für die Zielgruppen im Sinne ihrer eigenen Tradition im Regelfall als verbindlich gilt. Wir beziehen uns damit auf das sunnitisch-hanafitische Selbstverständnis, um es mit anderen Items der Untersuchung in Beziehung setzen zu können. Uns ging es dabei aber weder um eine theologische Bewertung bestimmter religionsbezogener Aussagen noch um deren Vergleich mit möglicherweise grundsätzlich abweichenden Positionen, beispielsweise alevitischen oder schiitischen oder aber auch anderen sunnitischen Schulen als derjenigen in maturidischer Traditionslinie als der angenommenen Grundlinie des heutigen Islams hanafitischer Prägung.³⁶ Das betrifft in vereinfachter Darstellung³⁷ die folgenden Bereiche:

- die Einhaltung der elementaren religiösen Rituale,
- Pflichten und praktischen Gebote,
- emotionale und spirituelle Erfahrungen,
- bestimmte Glaubensdispositive,
- religiöse Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaftlichkeit,
- die religiöse Lehre,
- die philosophische Dimension,
- die Ethik,
- Recht und Gesetz,
- die religionsgemeinschaftliche Zugehörigkeit,
- Religion als Lebensstil,
- Religion als materiale und kulturelle Deklination ...

Das ließe sich auch auf die habituelle, kulturelle, soziale und spirituelle Dimension des Islams als Religion hin verdichten. Eine solche faktoriale Matrix wirkt

36 Gemeint ist die sog. hanafitische Schule (auch: Rechtsschule) neben den drei weiteren prominenten sunnitischen Schulen des schafitischen, hanbalitischen und malikitischen Islams. Sie spielt für das unter Türk:innen und Türkeistämmigen verbreitete Islamverständnis eine wichtige Rolle. Spezifische, solche Schulen als Querströmung durchziehende Positionierungen wie *ahlus-sunna wal-gamā'a* (eine besondere Form der Richtigkeits- und Rechtgläubigkeitsannahme unter hervorgehobener Berufung auf die mit Muhammads Religionspraxis identifizierten Gepflogenheiten) wurden für diese Studie nicht operationalisiert. Sie könnten indes aus zwei Gründen für eine anschließende Untersuchung von Interesse sein, die spezifische religiöse Aspekte vertieft diskutiert: als konfessionsähnliches Differenzkriterium nach *außen*, gegenüber anders verorteten Muslim:innen, und als ideologisches Differenzkriterium nach *innen*, gegenüber als dissident markierten Überzeugungen.

37 Hier orientiert am multidimensionalen Religionsmodell nach Smart 2009.

einer Essenzialisierung von Religion hin auf eine phänotypische Systemidentität entgegen. Damit haben wir bereits in anderen Projekten wie beispielsweise Fem4Dem (siehe oben Fußnote 9) gearbeitet.³⁸ Die Ebene der Abfrage, die zunächst der *Adressierung* der Erhebung gilt, ist aber nicht identisch mit der Ebene der *Analyse*, die der Einordnung und Interpretation gilt. Für die letztgenannten Zwecke blicken wir ohne Kulturvorbehalt auf Religion als soziales Kapital. Dabei orientieren wir uns zunächst an den religionsbezogenen und verfassungsrechtlichen Theorien Ernst-Wolfgang Böckenfördes und an seinem Votum hinsichtlich seiner sozialstaatlichen Grundrechtstheorie, die von der Verpflichtung des Staates aus denkt, aus dem einzelnen Grundrecht heraus „die notwendigen sozialen Voraussetzungen für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit zu schaffen“ (Böckenförde 1976, 238).³⁹ Diesbezüglich muss vor allem zwischen unterschiedlichen Ebenen von Religion unterschieden werden, zum Beispiel die *sichtbare* (ihre öffentliche Ausprägung, ihre Inszenierung im *forum externum*) und die *unsichtbare* Ebene⁴⁰ (die nicht-öffentliche Ausprägung im *forum internum*), die *substanzielle* (systematische), *rechtliche* (politische) und die *funktionale* (soziologische) Ebene sowie schließlich die *Religiosität* des Subjekts gegenüber allen anderen systematischen oder rechtlichen Formatierungen von Religion. Diese Unterscheidung ist nicht nur grundlegend, was die grundrechtsbezogene Deklination von Religion (etwa die negative Bekenntnisfreiheit), sondern auch was die Verhältnisbestimmung des Subjekts gegenüber der eigenen Religion hinsichtlich ihrer Lehre, ihrer Institution und ihrer Vergesellschaftung angeht.⁴¹ So können beispielsweise durchaus starke Werte für gemeinschaftlich praktizierte Religion

38 Auf die Zuordnung der einschlägigen Segmente islamischer Wissenstradition zu diesen religionswissenschaftlichen Kategorien wird hier verzichtet, weil das nicht überlappungsfrei möglich ist: die Lehre im Sinne der religiösen Systematik (*uṣūlud-dīn*), die Lehre vom Glauben und seinen Inhalten (*ʿaqīda*), die Praxeologie des gelebten Islams (*fiqh*), die (arabischen) Grundlagen der Zentralschriften des Islams und ihre Sprachlehre (*luḡa*), die Normen- und Methodenlehre sowie die Rechtslehre des Islams (*ṣarīʿa*), die islamischen Zentralschriften, ihre Hermeneutik und ihre Exegese (*qurʿān, ḥadīṭ, tafsīr*), die Geschichte der Welt und der Menschheit, die Geschichte islamisch geprägter geografischer Räume (*tārīḥ*) und die Lebensgeschichte Muhammads (*sīra*), die Bildungs- und Erziehungslehre des Islams (*tarbiya*) sowie die mystischen Schulen des Islams (*tasawwuf*).

39 Auf dieser Theorie beruht das bekannte Böckenförde-Diktum: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (Böckenförde 1976, 112 f.); siehe vertiefend auch Heinig 2018a und 2018b.

40 Vertiefend Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009.

41 Vertiefend Bochinger/Frank 2015.

Hand in Hand gehen mit der Kritik an der eigenen Gemeinschaft in ihrer konkreten (die Moschee in der Nähe) oder abstrakten (Muslime in Deutschland) Form. Zudem wird dadurch auch erkennbar, inwieweit die DİTİB für ihre Zielgruppen möglicherweise gar nicht mal so sehr in religiöser im engeren Sinne, sondern in anderer, weiterer, lebensweltlicher Orientierungshinsicht Bedeutung haben kann.

Zwei sehr wichtige religionssoziologisch beschreibbare Grundformen der persönlichen Verhältnisbestimmung des religiösen Subjekts zur eigenen Religion – Glaube ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) und Zugehörigkeit ohne Glaube (*belonging without believing*)⁴² – können vor allem für islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland angesichts der oben genannten unterschiedlichen Sichtweisen auf Religion sehr diverse Schattierungen erhalten. Dabei geht es nicht unbedingt um gefestigte Identitäten, sondern um sich je nach sozialer Situation verändernde Modi des Umgangs *mit* und der Kultivierung *von* Religion. Das gilt ganz besonders für die hohe ideologische Volatilität des Jugendalters. Dass diese religiöse Volatilität natürlich ein Effekt des jugendlichen Zugriffs auf Religion ist, muss nicht weiter erklärt werden. Damit wäre dann in etwa auch die Kluft zwischen den etablierten religiösen Institutionen und ihrem kaum ins Halfter zu kriegenden Nachwuchs beschrieben; die Letztgenannten üben das, was Berger und Luckmann als eine Art Überholmanöver von rechts bezeichnen und was ein Effekt der institutionellen Selbstsäkularisierung von Religion darstellt. Das würde dann auf die üblichen Diskurse um die mehrfach ineinander verschachtelten Prozesse der Säkularisierung und Pluralisierung in Gesellschaften hindeuten, die als *modern* identifiziert werden – und damit wäre diese Studie letztlich überflüssig.⁴³

Ein ganz eigenes Gewicht erhält die religiöse Volatilität – gemeint ist so etwas wie die Veruneindeutigung der religiösen Dogmatik zugunsten religiöser Diskursivität und geistiger Fluidität – als identifizierbarer Kernbestand (und nicht nur als literarische Randnotiz) der islamischen Traditionen selbst. Hierin liegt einer der Gründe für unsere weiter oben erwähnte Zurückhaltung gegenüber jugendsoziologischen und sonstigen Studien mit einem Religionsbezug, die sich auf Vereindeutigung von *believing* und *belonging* und damit auf die Auffassung von einer hermetischen Kultur und Praxis des Islams verlegen. Das markiert einen wesentlichen theologischen Unterschied zwischen dem Islam und anderen Religionen, der nur schwer vermittelbar ist, und zwar vor allem in einem durch das europäische Christentum gerahmten Verständnis von religiöser Kultur und Religionskultur, denen zufolge Religionen wie Fußballvereine funktionieren: Du musst Dich entscheiden, mit welchem Schal du ins Stadion gehen und welche Lieder du dort singen willst, und du musst dich vergewissern, dass Du in der

42 Vertiefend Casanova 2006.

43 Vertiefend Berger/Luckmann 2003.

richtigen Kurve stehst. Dieses ungewöhnliche und wenig bewusste islamische Erbe lässt sich vereinfacht an zwei wesentlichen Leitmotiven seiner theologischen Denkfiguren festmachen: seine *diskursive*⁴⁴ und seine *säkulare*⁴⁵ Tradition. Gemeint ist zusammenfassend seine auf intellektuelle Neugier und auf die Kunst bezogene Deklination, den richtigen Fragen gegenüber den richtigen Antworten den Vorzug zu geben.

Solche Differenzierungen sind vor allem angesichts einer Diskurslage wichtig, in der sich die hier in Rede stehenden Zielgruppen immer wieder über mehrere Kraftvektoren zu einer kulturell, habituell, religiös, und politisch scheinbar wesenhaft und unveränderlich *andersartigen* sozialen *Ethnie*⁴⁶ verschweißt sehen. In dieses Schema der religiösen Ontologisierung *von* Muslimen *zu* Muslimen fällt auch das Narrativ der mutmaßlichen Türkeihörigkeit der DİTİB, wobei an dieser Stelle in der Regel die notwendige Unterscheidung zwischen türkischer Politik oder der Politik und Führung der regierenden AKP einerseits und Religion sowie Religionspolitik etwa in Gestalt der DİYANET andererseits abhandelt. Gerade die letztgenannte Institution unterliegt hier oft einer Fehlwahrnehmung: Die DİYANET gibt es seit rund 100 Jahren, und sie hat viele Regierungen kommen und gehen sehen. Es ist deshalb wichtig für die hier gegebene Thematik, auf tiefe und längerfristig angelegte Prozesse zu blicken.

Das gilt für beide Herangehensweisen, die emische und die etische. Für die Zwecke dieser Untersuchung war es deshalb ausschlaggebend, vorab keine identitäre Matrix anzuzeichnen und keine Forschungssubjekte zu konstruieren.⁴⁷ In diesem Zusammenhang war die *kulturelle Innensicht* ein wichtiger Trittstein für die hermeneutischen Erschließung unserer Befunde.

44 Zu Islam als *Diskurs* siehe Asad 2003 und 2018; Asad et al. 2013.

45 Vertiefend Behr 2017 b.

46 Vertiefend Cakir 2014.

47 Zur Kritik an eingefahrenen Mustern der auf Muslim:innen bezogenen Forschung siehe Amir-Moazami 2018.

3 Diskussion

In diesem Kapitel werden solche Ergebnisse diskutiert, die zunächst in das oben beschriebene engere Erkenntnisinteresse fallen. Weiterführende Aspekte, die auf eine vertiefende Anschlussperspektive in der Forschung verweisen, für die die vorhandene Datenlage aber nicht belastbar genug ist, werden gegebenenfalls gekennzeichnet, aber nicht diskutiert. Eingangs der nun folgenden Abschnitte werden die ausschlaggebenden prozentualen Werte aus den Fragebögen dargestellt, auf die sich die Diskussion bezieht und in der auf Werte anderer Items oder aber signifikante Korrelationen Bezug genommen wird.

3.1 Sozialdaten

Die gültigen Fälle der Erhebung verteilen sich über die folgenden statistisch relevanten Sozialdaten:

3.1.a Altersgruppe [003]-

14-17 Jahre	18-21 Jahre	22-27 Jahre
19%	40%	41%

Einer nicht unumstrittenen, aber auch nicht ganz abwegigen Einteilung nach würden sich in der vorliegenden Untersuchung die jüngere und mittlere Alterskohorte, also 3/5 der Antworten, auf Angehörige der so bezeichneten „vierten Generation“ verteilen – gemessen ab dem Beginn der türkischen Arbeitsmigration Anfang der 1960er-Jahre. Die ältere Gruppe der Befragten (rund 2/5) wäre hingegen noch der „dritten Generation“ in der Postmigration⁴⁹ zuzurechnen. Beide Gruppen erhalten in einschlägiger Literatur das Merkmal „in Deutschland geboren“. Es handelt sich bei dieser Einteilung aber um ein soziologisches Konstrukt, das weitgehend aus einer dominanzgesellschaftlichen (man könnte bei aller Vorsicht auch sagen: *westlichen*) Perspektive heraus entstanden ist.⁵⁰ Es be-

48 In eckigen Klammern werden der Übersicht halber die Seitenzahlen des Fragebogens und nicht die Kürzel der Items vermerkt. Das dient der einfachen Nachverfolgung an Hand der Anlage B Alle Skalenwerte. Gegebenenfalls stehen an dieser Stelle auch Zitate aus den freien Antworten.

49 Siehe zu diesem Begriff Foroutan/Karakayali/Spielhaus 2018 sowie oben Fußnote 8.

50 Auch relevante Statistiken bedienen sich dieser Idiomatik: „Im Jahr 2016 hatten 18,6 Millionen der insgesamt 82,4 Millionen Einwohner in Deutschland einen Migrationshinter-

rücksichtigt weder die Phänomene zirkulärer Migration⁵¹ noch Aspekte der Postmigration. Zudem fußt es auf kulturell eher essenzialisierenden und, bezogen auf kulturräumliche Zugehörigkeiten, eher einfach konstruierten Weltbildern – beispielsweise nach binär angelegten Kriterien wie integriert vs. nicht-integriert, deutsch-erstsprachig vs. deutsch-zweitsprachig, konservativ vs. liberal oder erfolgreich vs. gefährdet mit Blick auf die Bildungsherkunft⁵² und ähnliche mehr. Solche Etikettierungen existieren in unterschiedlichen Bezügen, zum Beispiel auch in Begriffskombinationen wie *Nachkriegsgeneration*, *Babyboomer* oder *Nach-Wende-Generation*. Andere höchst fragwürdige, da vorrangig am Konsumverhalten des Globalen Nordens gemessene Nomenklaturen, wären formelhaft wirkende Ausdrücke wie *Generation X*⁵³, *Generation Y*⁵⁴ und *Generation Z*.⁵⁵ Gerade die zuletzt genannte Formel wurde unlängst und wird immer wieder mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Türkei diskutiert.⁵⁶ Der Anteil an der letzt-

grund. Von den Personen mit Migrationshintergrund waren 51,8 Prozent Deutsche und 48,2 Prozent Ausländer. Gut zwei Drittel waren selbst Migranten (erste Generation), knapp ein Drittel wurde bereits in Deutschland geboren (zweite oder dritte Generation)“; www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/150599/migrationshintergrund-iii; zuletzt geöffnet am 07.06.2021.

- 51 Gemeint sind damit beispielsweise Phänomene wie der mehrfache oder stete Wechsel oder auch die annähernde Gleichzeitigkeit des Lebensmittelpunkts im sogenannten Herkunfts- und Zielland im Sinne einer transnationalen Bi- oder Multilokalität. Für Deutschland schwanken die Angaben zwischen 100.000 und 300.000 Drittstaatsangehörigen in der zirkulären Migration. Die Kriterien dafür sind nicht verbindlich festgelegt, meistens aber auf das Reiseverhalten bezogen. Aus wirtschaftlicher Sicht indes wären Kriterien wie bilateraler Kapitaltransfer oder Kulturaustausch noch aussagekräftiger.
- 52 „*Bildungsherkunft* [...] ist eine bemerkenswerte Wortschöpfung: Ähnlich einer Gleichung mit zwei Unbekannten [...] lässt sie offen, wie die damit gesetzten Schlüsselbegriffe *Kultur*, *Herkunft* und *Bildung* eigentlich jenseits ihrer Verschmelzung besetzt sind – was also gleichsam ihre rohstofflichen Eigenschaften sind. Die differenztheoretische Matrix ist so manifest defizitorientiert, dass jeder Gedanke an eine Umkodierung der Herkunftssemantik oder des Bildungsverständnisses abwegig erscheint. Das Defizitäre wird [...] der offenbar herkunftsbeeinträchtigten Person als Signum ihrer Existenz zugewiesen und nicht als Defizit der pädagogischen Situation oder als Effekt von pädagogischer Haltung und beruflichem Handeln in der Institution verstanden [...]“ (Behr 2020 d, 44 ff.).
- 53 Die auf die sogenannten *Babyboomers* folgende Alterskohorte der zwischen 1965 und 1980 Geborenen; der Begriff wurde durch den 1991 erschienenen Roman *Generation X* von Douglas Coupland mitgeprägt (vgl. auch *Generation Golf* von Florian Illies).
- 54 In der Regel die sogenannten *Millennials*, also die zwischen den frühen 1980er- und den späten 1990er-Jahren Geborenen; der Buchstabe *y* symbolisiert *why* für *warum*; diese Kategorie wurde erstmals auch auf junge Erwachsene im arabischen Raum übertragen; vgl. www.fes.de/referat-naheer-mittlerer-osten-und-nordafrika/jugendstudie/; zuletzt geöffnet am 07.06.2021.
- 55 „Z“ steht für *Zoomer*, die Nachfolgegeneration der Generation Y, geboren zwischen den späten 1990er-Jahren bis in etwa 2012.
- 56 Vgl. www.deutschlandfunknova.de/beitrag/tuerkei-die-generation-z-kann-mit-praesident-erdogan-wenig-anfangen und www.deutschlandfunk.de/gesichter-europas.4239.

genannten Generation gilt in der Türkei mit über 25% der Bevölkerung als besonders hoch. Sie zeichnet sich offenbar durch eine globale, transnationale, kritische und ethisch bewusste Haltung aus: Ihr geht es nicht um Zugehörigkeit, sondern um moralische Integrität. Was ihre *Islamizität*⁵⁷ angeht, ist sie weniger durch den Islam in seiner Ausprägung durch spezifische nationale und kulturelle Merkmalsbezüge geprägt, sondern zunehmend auch durch das, was in der Forschung als *religiöse Meta-Identität* mit Bezug zu einem *universalistischen* Islamverständnis identifiziert wurde.⁵⁸ Hierbei handelt es sich um eine politisch interessanteste Gruppe, da sie die sogenannten Erstwähler:innen der nahen Zukunft umfasst – etwa in Ungarn in 2022 und in der Türkei in 2023. Auch bei den letzten Bundestagswahlen 2021 in Deutschland machte sich diese Generation durch überraschende Tendenzen (etwa ihr Anteil am Erfolg der FDP) bemerkbar. Es ist zu erwarten, dass sich der politische und soziale Anpassungsdruck auf diese Generation erhöhen wird und sie öffentlich ausdrücklich als „Generation Z“ adressiert und dämonisiert wird. Dabei mag man zunächst an Staaten denken, die autoritär und illiberal geführt werden. Aber das wäre ein Trugschluss, der so lange vorhält, bis sich das, was man weit weg wähnt, vor der eigenen Haustüre abspielt.

Ein maßgebliches Problem hinter solchen Plakatierungen liegt – vor allem wenn es um ihre Übertragung auf spezifische jugendliche Gruppen geht – aber nicht zuletzt darin, dass hier Prozesse der Migration von gesellschaftlichen Transformationsprozessen entweder gänzlich entkoppelt oder aber monokausal aufeinander bezogen werden. Beides ist falsch: Es gibt mittelbare Bezüge, zeitliche Koinzidenzen und multiple Kausalzusammenhänge.⁵⁹ Allerdings ermöglichen es solche Indizes auch, die üblichen Zuweisungen zu überwinden und beispielsweise *Integration* als gesamtgesellschaftliche Aufgabe und nicht als Bringschuld von Zugewanderten gegenüber einer Gesellschaft zu beschreiben, die sich selbst als Mehrheit versteht. Der Aussagewert solcher Begriffe bleibt unter dem Strich aber fraglich, so auch für die hier vorliegende Studie. Allerdings behalten wir die auf die Türkei bezogenen Charakterisierungen des Phänomens

de.html?drbm:date=2015-10-10 (Deutschlandfunk: Die Generation Z in der Türkei; Feature vom 22.Mai 2021); zuletzt geöffnet am 07.06.2021.

57 Begriff nach Kulaçatan/Behr 2016; vgl. dazu auch den Begriff *islamicity* nach Esposito 2017.

58 “The Muslim girls and young women that were part of our empirical research tend to position themselves within a meta-identical reconstruction of having something like a Muslim identity – doing so with a kind of resolute decidedness. Their cognitive reconstruction of Islam as a body of symbols and teachings reminds us of an almost subcultural kind of shaping of identity by inventing traditions claiming universal truth – a confusion of universalism with ideology, which is a state of mind”, Kulaçatan/Behr 2016, 15.

59 Beispielsweise in der weit verbreiteten Fehlwahrnehmung (Verwechslung von *Ursache* und *Anlass*), das Erstarken der AfD im Osten der Republik sei ein Effekt der sogenannten *Flüchtlingskrise* von 2015 – ein Narrativ, das auch sogar in den Kommentaren der öffentlich-rechtlichen Medien zur Landtagswahl in Sachsen-Anhalt am Abend des 6. Juni 2021 wieder zu hören war.

Generation Z hier im Blick, da sich gerade ihre generationen-, system- und machtkritischen Aspekte in den vorliegenden Daten wiederfinden.

Ganz pragmatisch gesehen aber zeichnet sich in dieser Verteilung über die Altersgruppen einfach ein Effekt in der Verteilung der Einladung zur Teilnahme ab, so wie das oben in Abschnitt 2.2 beschrieben wurde: Im Durchsatz von der Leitungsebene über die Landesgruppenverantwortlichen und Gruppenleiter:innen hin zu den jüngeren Adressat:innen filtert sich die Verteilung entgegen der Alterspyramide von oben nach unten durch. Alle linearen Regressionsmessungen hinsichtlich der hier relevanten Items zeigen dabei, dass es keine Häufungen gibt, die sich auf eine der drei Gruppen konzentrieren würden. Wir gehen deshalb ungeachtet der ungleichen Verteilung von relativ stabilen Werten aus, was aber für eine zweite Auswertung noch einmal genauer anhand der Standardabweichungen nachgemessen werden sowie durch qualitative Tiefenbohrungen eruiert werden müsste.

Inwieweit bestimmte Fragestellungen zu komplex für die ganz junge Altersgruppe gewesen sein könnten, muss an dieser Stelle offenbleiben; die freien Antworten geben keinen Hinweis auf unterkomplexe Antworten oder ausweichendes Verhalten. Allerdings lässt sich auch die höhere Altersgruppe in die Phase der fundamentalen ideologischen und lebensweltlichen Orientierung einordnen; eine gewisse mentale Unbeweglichkeit hin auf eine manifeste Ideologisierung setzt sich erfahrungsgemäß erst ab einem Alter von rund 40 Jahren durch, was in vergleichbaren Erhebungen auch mit höheren Werten für Unzufriedenheit korreliert (das nimmt ab etwa 50 Jahren dann wieder ab).

3.1.b Geschlecht [004]

weiblich	männlich
57%	43%

Bei einem insgesamt annähernd gleichen Anteil an jungen Frauen und Männern ergibt sich für die gültigen Fälle ein etwas höherer Anteil auf Seiten der Frauen. Ob sich das mit einer tendenziell größeren Bereitschaft zur Teilnahme oder aber mit mehr Ernsthaftigkeit oder Pflichtbewusstsein erklären lässt, unserem Anliegen der Teilnahme nachzukommen, kann an dieser Stelle nicht so einfach beantwortet werden. Denkbar, indes genauso wenig messbar, wäre die Annahme einer größeren Ansprechbarkeit durch bestimmte Fragen und damit durch einen bestimmten Trigger-Effekt, etwa ausgelöst durch Fragen der Diskriminierung an der Schnittstelle von Herkunft und Geschlecht. Es lässt sich aber gut nachmessen, dass sich etliche der Befragten zunächst durch den Fragebogen durchgeklickt haben. Erst danach haben sie entschieden, an welcher Stelle des Fragebogens sie einsteigen (das Format ließ Vor- und Zurückblättern sowie Überspringen zu), und erst dann sind sie durch die restlichen Fragen des

Bogens durchgegangen, die sie interessiert haben. Wir können also weder von einem zeitlich noch von einem dramaturgisch linearen Durchlauf durch den Fragebogen sprechen, was einen interessanten Hinweis auf eine kritische und konstruktive Neugier gibt. Nur eine Teilnehmer:in hat im Übrigen die Option *divers* anstelle von *männlich* oder *weiblich* angekreuzt; ihr Bogen enthält indes keine sonstigen Indikatoren auf besondere Selbstverortungen; alle Werte liegen dort im Durchschnitt.

3.1.c Staatsbürgerschaft [008]

deutsch	nicht-deutsch
79%	21%

Rund 4/5 der Befragten geben an, die deutsche Staatsbürgerschaft zu haben. Bei den männlichen Befragten liegt der Anteil leicht höher. 1/5 geben eine (weitere oder einzige) nichtdeutsche Staatsbürgerschaft an, was in der Regel auf eine doppelte deutsche und türkische Staatsbürgerschaft verweist. Der hohe Anteil an deutscher Staatsbürgerschaft ist ein wichtiger Befund für die Einordnung anderer Fragen wie zum Beispiel die nach Beheimatung oder Zukunftsplanung, die weiter unten diskutiert werden.

3.1.d Wohnortgröße [011]

	Dorf	Kleinstadt	Mittelstadt	Großstadt	Millionenstadt
alle	11%	22%	38%	22%	7%
männlich	6%	14%	39%	29%	12%
weiblich	14%	29%	37%	17%	3%

Die Einteilung der Wohnortgrößen folgt den üblichen bevölkerungsstatistischen Parametern (Einwohnerzahl). Die Verteilung der Befragten auf die Wohnortgröße zeigt eine annähernde Normalverteilung, was auf eine gute Streuung der Befragung zwischen Metropolregion und ländlichem Raum hinweist. Allerdings zeigt sich hier eine deutliche Verschiebung zwischen den männlichen und den weiblichen Teilnehmer:innen: Der Anteil der jungen Frauen ist im dörflichen und kleinstädtischen Milieu signifikant höher und im großstädtischen Milieu um eine umgekehrt proportionale Abweichung niedriger. Dafür kann es unterschiedliche Erklärungen geben. In Frage käme etwa das Phänomen des Wohnortverbleibs: Die jungen Frauen bleiben öfter zu Hause wohnhaft, beispielsweise bedingt durch genderspezifische Erziehungsformen des behüteten Milieus und des Schutzes vor Angriffen gegen die eigene Person. Das wäre ein Befund, der sich auch aus den freien Antworten zum Beispiel zu Fragen von Heirat und Partnerschaft herauszeichnen ließe. Die biografische Zäsur des Auszugs aus dem El-

ternhaus ist bei den jungen Frauen stärker durch die Heirat bedingt als das bei den jungen Männern der Fall ist.

Es treten aber noch andere Begründungsmöglichkeiten hinzu: Die jungen Frauen übernehmen mehr Care-Arbeit in der Familie im Vergleich zu den jungen Männern. *Care* bedeutet in diesem Fall dann tatsächlich *younger care*.⁶⁰ Ein anderer Grund ist die finanzielle Situation: Geld wird häufiger für Rücklagen im Rahmen des Wohnortverbleibs investiert, es sei denn die Kinder wohnen im elterlichen Wohneigentum. Das ist zunächst aber kein spezifisches Merkmal der Merkmalsträgerinnen *muslimisch* und *weiblich*, sondern kommt ganz unabhängig von Herkunft in dieser Verteilung über die jungen Alters- und Genderkohorten vor. Aber das Merkmal verstärkt sich durch andere und durchaus religionsbezogene Kriterien, was weiter unten noch thematisiert wird. Insgesamt deuten die Werte hier auf eine hohe Zuverlässigkeit der gesamten Erhebung.

3.1.e Bildungsgang [005]

Hauptschule	Realschule	Gymnasium	Gesamt- schule ⁶²	Berufsschule	fertig
9%	9%	32%	7%	15%	28%

Die Möglichkeit der Mehrfachbeantwortung in diesem Antwortsegment bildet auch unübliche Bildungswege ab, beispielsweise den (Um)Weg zum Abitur über den Qualifizierenden Hauptschulabschluss und die Mittlere Reife. Hier können sich auch Bildungswege abbilden, die etwa in der Grundschulzeit mit einer Förderschule begonnen haben, wofür es seit längerer Zeit schon signifikante Zahlen aus der allgemeinen Bildungsforschung gibt.⁶³ Differenziert wurde auch nicht zwischen dem Besuch eines Gymnasiums und dem gymnasialen Zweig einer Gesamtschule. Die Verzweigungen der Bildungsbiographie waren auch nicht das Anliegen der Befragung, sondern nur der erreichte Stand. Allerdings können sich hier auch Korrelationseffekte etwa mit den Items auf den Seiten [034] und [036] einstellen, beispielsweise zwischen einem erreichten Abschluss und dem Wunsch nach einem höheren Abschluss, also so etwas wie eine Aufstiegsaspiration. Das aber soll vertiefenden Auswertungen vorbehalten bleiben.

60 Siehe dazu <https://young-helping-hands.de/was-kann-ich-tun/>; und: Bühring, Petra (2018): Junge Pflegende, eine massive Überforderung; www.aerzteblatt.de/archiv/200819/Junge-Pflegende-Eine-massive-Ueberforderung; beide zuletzt aufgerufen am 12.06.2021.

61 Und Mittelschule.

62 Und Integrierte Gesamtschule.

63 Vgl. BAMF 2008; www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/WorkingPapers/wp13-schulische-bildung.pdf?__blob=publicationFile&v=11; zuletzt geöffnet am 08.06.2021.

Die jungen Männer haben auf Seiten der Berufsschule ein leichtes Übergewicht, die jungen Frauen auf Seiten der Realschule und des Gymnasiums. Allerdings sind hier nur die absoluten Zahlen signifikant, etwa der insgesamt hohe Anteil am Gymnasium mit rund einem Drittel bei beiden Geschlechtern. Das mag auch ein Effekt der insgesamt älteren Kohorte sein; für die nachrückende jüngere Kohorte ist dieser Anteil vermutlich noch höher zu veranschlagen. Das sind Zahlen, die sich insgesamt gut in den Bundesdurchschnitt⁶⁴ einfügen, auch wenn sie in der Summe darüber liegen. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass das Angebot, sich in einer Gemeinschaft wie der DITIB sozial zu engagieren und Verantwortung im Rahmen der Jugendarbeit zu übernehmen, mit höheren Bildungsaspirationen korreliert, so wie man das auch für andere Segmente des zivilgesellschaftlichen Engagements in ähnlicher jugendorganisatorischer Rahmung zwischen kirchlicher Jungschar und Gewerkschaftsjugend erwarten würde. Es geht hier also um Zahlen, die für ein großes Maß an Normalität sprechen, verstärkt durch einen gewissen Trend unter Bevölkerungsangehörigen, die sich in der postmigrantischen Situation befinden.

3.2 Beheimatungen

Die Fragen mit Bezug zu dieser Kategorie betreffen das Gefühl der sozialräumlichen Verbundenheit. Das hat zunächst eine territoriale und eine soziale Komponente. Die in diesem Segment gestellten Fragen zielen auf das, was von kommunalen Verwaltungen gelegentlich auch mit der Formulierung *Lebensmittelpunkt* erfragt wird, aber auch mit dem Begriff der *Lebenswelt*⁶⁵ korrespondiert. Diese Kategorie ist darüber hinaus natürlich von diversen, gelegentlich emotional und disparat verorteten Bezugshorizonten geprägt, was beispielsweise *Erfahrungen* betrifft; die können durch die Gleichzeitigkeit und Gleichrangigkeit der persönlichen Bezüge zu Deutschland und zur Türkei entstehen, aber auch durch ihre Wandlung über die Zeit oder durch ihre konkurrierende mentale und emotionale Repräsentanz. Deshalb steht der Begriff *Beheimatungen* hier im Plural. Auf den ersten Blick wird aus den freien Antworten ersichtlich, dass die gegenwärtigen Spannungen zwischen Deutschland und der Türkei die von uns erfassten Ju-

64 Vgl. El-Mafaalani 2020.

65 Der Begriff *Lebenswelt* entwickelt sich etwa ab dem 19. Jahrhundert und ist in wissenschaftlicher Verwendung noch jüngeren Datums. Abgesehen von biologischen (das botanische Umfeld), lyrischen (Heinrich Heine) und religionsphilosophischen (die Konvergenz von christlichem Glauben und christlicher Daseinsform) Kontexten geht die heutige Begriffsverwendung sehr stark in der phänomenologischen These des Naheliegenden und Selbstverständlichen als gewohnte Umwelt, so wie das von Edmund Husserl beschrieben wird. Über die Soziologie erhält der Begriff bei Alfred Schütz und Jürgen Habermas eine kommunikations- und handlungstheoretische Dimension.

gendlichen belasten und in vielen Aspekten ihres Lebens beeinträchtigen – etwa was die Frage der Zukunftsplanung, aber auch das Gefühl der gesellschaftlichen Akzeptanz angeht.

3.2.a Sich in Deutschland zu Hause fühlen [012]

„Ich fühle mich in Deutschland zuhause.“

3,83⁶⁶ (stimme eher zu)

Dieser Wert (ohne Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Befragten) ist in unterschiedliche Richtung für Interpretationen offen. Zunächst könnte man eine deutlichere Absage an die getroffene Aussage erwarten, legt man die mutmaßlichen Stimmungsbilder muslimischer Jugendlicher zugrunde, so wie sie verschiedentlich artikuliert werden. Gemeint ist: wenn auch nicht unbedingt *keine* Zustimmung oder gar Ablehnung, so doch eine deutlichere Unentschiedenheit. Vor diesem Hintergrund ist dieses Ergebnis einer doch stark bekundeten Beheimatung in Deutschland als überraschend positiv zu werten. Von der anderen Seite her betrachtet, wirft dieser Wert allerdings die Frage auf, was einer gänzlichen Zustimmung eigentlich im Wege stünde, also ein Wert deutlich über 4,45. Der hier gegebene Wert verweist aus dieser Perspektive eher auf die tendenzielle Unentschlossenheit und möglicherweise auf eine Ambivalenz aus gegenwärtigen Orientierungsbewegungen heraus. Und hier liegt vielleicht auch ein Indiz für eine Verschiebung zwischen den Generationen und damit ein Novum: Bei einer Befragung der 2. Generation zur Zeit ihres jugendlichen Umbruchs wären der Wert vermutlich höher ausgefallen und die Zustimmung deutlicher erfolgt. Hier tritt gegenüber dem früheren signifikanten *Assimilationscharakter* möglicherweise eine Verschlechterung zutage. Um es vereinfacht auszudrücken: Früher war es einfacher, ein Gastarbeiterkind in Lindau zu sein; es gab positiven Rassismus; man wurde beispielsweise von Lehrer:innen *gepuscht*. Das hat sich inzwischen verändert und ist ungefähr in den 2000er-Jahren gekippt – in einer Zeit also, in der in der öffentlichen Wahrnehmung die Wende vom *türkischen* zum *muslimischen* Subjekt vollzogen wurde. Dieser Befund zeigt sich auch in der

66 Dieser Skalenwert bewegt sich zwischen 3,45 und 4,44, gerundet 4 für „stimme eher zu“; er beruht auf einer Übertragung der Skalierung von 0 bis 4 im Fragebogen auf 1 bis 5 für die Bearbeitung in statistischen Formeln, bei denen der Wert „0“ rechnerische Probleme bereitet. Ein Wert wie 3,83 könnte auch mit dem Wert 77% wiedergegeben werden; darauf wird hier aber verzichtet, weil dabei immer das Risiko besteht, dass Prozentangaben aus gewissen statistischen Sehgewohnheiten heraus als absolute Werte und damit eindeutige Zuordnungen gelesen werden. Das wollen wir hier vermeiden – ausgenommen dort, wo sich aus der Diskussion heraus Vereindeutigungen vornehmen lassen. Das ist dann aber das Ergebnis der Diskussion und nicht der Illusion.

Bereitschaft, sich gesellschaftlich zu engagieren (siehe unten den Abschnitt 3.6 zur Kategorie *Engagement*).

3.2.b Sich zu Hause fühlen: andere Bezugspunkte [013]

- „Zu Hause bedeutet für mich Wohlfühlen, keinen Unterschied zwischen Dir und anderen Menschen im Umfeld zu spüren oder spüren zu lassen.“⁶⁷

Sowohl das Gefühl der Zugehörigkeit als auch das Gefühl des Zu-Hause-Seins und der Heimat im Sinne der Beheimatung des Selbst wurden hier adressiert. Die Beantwortungen geben einen ersten Einblick zu der Frage, wie das Gefühl oder Nicht-Gefühl über das Zuhause oder über die Beheimatung ausgeprägt sind.

Die Angaben korrespondieren mit den Angaben zum ehrenamtlichen Engagement in Deutschland einerseits und den Angaben zum Fremdheitsgefühl andererseits: Die Bereitschaft, sich ehrenamtlich engagieren zu wollen, ist sehr hoch ausgeprägt. Neben den klassischen sowie strukturellen etablierten Einrichtungen wie der freiwilligen Feuerwehr oder dem THW, werden Senioreneinrichtungen, Frauenarbeit, Nachhilfe für Kinder und Jugendliche sowie die Arbeit mit Geflüchteten genannt (vgl. auch die Abschnitte 3.4.b, 3.6.a und 3.12.e). Das Gefühl, in Deutschland aufgrund unterschiedlicher Fremdmarkierungen nicht gewollt zu sein, ist leider sehr hoch. Die befragten jungen Menschen nennen in den freien Antworten, wenn es um die Art und Weise geht, mit der sie sich aus ihrem Umfeld heraus adressiert sehen, Begriffe wie *Ausländer* beziehungsweise *Ausländerin* und nicht etwa Migrantin oder Migrant. Häufig wird auch der Begriff *Gast* oder *Fremder* genannt, wobei das Rückschluss auf den türkischen Begriff *gurbetçi* (diejenige/derjenige, die/der in der Fremde lebt) geben könnte. Auch die Begriffe *Stiefkind* und *das ungewollte Stiefkind* werden häufig genannt. Und dennoch würden sich die Befragten über ihr gegenwärtig bestehendes Maß hinaus gerne noch weiter gesellschaftlich, und das bedeutet: *ehrenamtlich* engagieren. Diese Drift zwischen stagnierender Anerkennungskultur auf Seiten der Gesellschaft einerseits und einer zunehmenden Bereitschaft, sich gesellschaftlich einzubringen andererseits, müsste eingehender untersucht werden, um die Begründungszusammenhänger besser zu verstehen.

In den freien Antworten zum Segment der Beheimatung überwiegen zunächst Gefühle wie Geborgenheit, Wertschätzung und Anerkennung. Daneben wird der Begriff *Ruhe* genannt. Wir gehen davon aus, dass damit eigentlich der türkische Begriff *huzur* (*Seelenruhe*, gepaart mit innerem Frieden und Geborgenheit) gemeint ist, der im Zusammenhang mit Beziehungen, Partnerschaften und sozialen Bindungen, aber auch Orten verwendet wird. Ein weiteres Differenzkri-

67 Einige Zitate wurden für ihre Einfügung in den Fließtext behutsam rechtschriftlich korrigiert.

terium liegt in dem unterschiedlichen Gefühl, sich entweder *bei* jemandem oder *mit* jemandem glücklich zu fühlen. Für die Konvergenz dieser beiden Pole zu einem umfassenden Gefühl der Geborgenheit spielt die Liebe in der Familie und im Freundeskreis eine große Rolle. Ein weiteres wichtiges Empfinden, das hier zu Protokoll gebracht wird, ist *Sicherheit* – im Sinne von sich in der Wohnung oder in der Umgebung sicher fühlen. Die Erläuterungen werden auch in den Zusammenhang mit der Gesellschaft im Allgemeinen und dem sozialen Nahfeld im Besonderen gestellt und entsprechend differenziert. Festzustellen ist, dass Diskriminierungserfahrungen, egal auf welcher der Ebenen, zu hohen Belastungsgefühlen auf beiden Ebenen führen und das Wohlbefinden oder die Suche nach seinem eigenen Platz und Ort in der Gesellschaft und im Lebensalltag erheblich einschränken. Das wird in folgenden Wortmeldungen deutlich:

- „Nicht nur, dass man in dem Land lebt, auch nicht, dass man die Sprache spricht oder in dem Land geboren ist. Es ist mehr ein Gefühl der Akzeptanz und des Wohlbefindens. Ich fühle mich zu Hause da, wo ich als Angehörige der Gesellschaft trotz anders klingendem Namen und anderem Aussehen akzeptiert werde. Daher ist es für mich schwer zu sagen, ob ich mich in ganz Deutschland zu Hause fühle.“
- „Ein Ort, an dem mein Herz Ruhe findet.“
- „Sich nicht rechtfertigen müssen für andere (Staaten, Staatsoberhäupter, Politik).“
- „Sich nicht für andere verantworten müssen.“
- „Mama.“
- „Dort, wo man sich sicher fühlt.“
- „Die Regeln sowie Gesetze zu kennen.“
- „Wohl fühlen; die Möglichkeit haben, seine Träume zu verwirklichen, nicht in einer Gesellschaftsklasse feststecken, nicht diskriminiert werden.“
- „Nicht dumm angeguckt zu werden, weil ich schwarze Haare habe.“
- „Sicher, einheimisch, gewohntes Umfeld, offene Kommunikation mit der Nachbarschaft.“
- „Noch auf der Suche ☺.“
- „Aufgrund meiner Individualität nicht diskriminiert zu werden. Das Gefühl zu haben, willkommen zu sein, ein Teil vom Ganzen zu sein.“
- „Das Gefühl von Freiheit, Sicherheit und Uneingeschränktheit UND nicht beurteilt zu werden, aus egal welchen Gründen (Religion, Herkunft, Schulbildung).“

3.2.c Die Türkei kennen [014]

„Ich kenne die Türkei sehr gut.“	„Ich kenne die Türkei nur aus den Ferien.“	„Die Türkei ist für mich wegen meiner Familie wichtig.“	„Die Türkei spielt für mich keine Rolle.“
3,69 (stimme eher zu)	3,22 (bin unentschieden)	3,87 (stimme eher zu)	1,25 (stimme gar nicht zu)

Ziel der Erhebung war es nicht, eine Nut zwischen türkischen und deutschen Bezugshorizonten zu konstruieren. Dass es die gibt, liegt auf der Hand – ebenso wie die Erkenntnis, dass diese weder in ihren Konkretisierungen noch über die Zeitschiene hinweg stabil sind. Dazu sind sie auf Grund ihres latenten Bezugs zu Stimmungskonjunkturen möglicherweise zu filigran und zu schwierig zu erfassen und am Ende für die Bestimmung einer grundsätzlichen Positionierung dann auch nicht aussagekräftig genug. Die hier in den Raum gestellten Aussagen verweisen allerdings indirekt auf Dispositive der eigenen Rekonstruktion erinnelter Biographie und damit auf eine gewisse Situierung zur Türkei. Für die hier vorliegende Untersuchung spielt dieses Item vor allem hinsichtlich einer möglichen Korrelation zu religiösen Gefühlen und Einstellungen eine Rolle – mithin hinsichtlich der Spannung zwischen zwei wichtigen Polen der DİTİB: die *migrantisches* und die *religiöse* Profilidentität. Den Aussagen, die Türkei sehr gut zu kennen, und zwar mit Bezug zur eigenen Familie, stimmen tendenziell mehr Männer als Frauen zu, für die wiederum der Ferienbezug leicht höher ausfällt. Alle Befragten aber bewegen sich synchron in den grundsätzlichen Zustimmungswerten; es gibt keine signifikanten Ausreißer. Die hohe Zustimmung dafür, die Türkei sehr gut zu kennen, muss allerdings kritisch hinterfragt werden, da hier eventuell nur das Gefühl, die Türkei gut zu kennen, die Wahrnehmung überprägt.

3.2.d Schulbesuch Türkei [015]

Die Befragten haben zu 96% keine Schule in der Türkei besucht. Die Schulbildung findet seit der 3. und für die 4. Generation geschlossen in Deutschland statt. Dieser Wert nahm sich für die 1. und 2. Generation noch anders aus, was der Aussage, die Türkei wirklich gut zu kennen, seinerzeit noch eine andere Konnotation verliehen hätte. Immerhin unterlagen bis in die 1990er-Jahre hinein alle zusätzlichen schulischen Bildungsangebote, die sich an türkische Schüler:innen richteten⁶⁸, dem Primat der sogenannten Rückkehroption in die vermeintliche Heimat jenseits des Bosphorus. Hier zeichnet sich möglicherweise eine Korrela-

68 Beispielsweise Muttersprachlicher Ergänzungsunterricht, türkische Heimatkunde und religiöse Unterweisung türkischer Schüler:innen muslimischen Glaubens, in der Regel erteilt von aus der Türkei befristet nach Deutschland abgeordneten Lehrkräften (sogenannte Entsendelehrkräfte).

tion zwischen zwei Befunden ab: die Erosion des Gefühls, in Deutschland zu Hause zu sein, und der Abbruch jedweder bildungsrelevanten Rückbindung an die Türkei⁶⁹ – gleichsam so, als habe sich dazwischen eine Art Spalt aufgetan, der sich nicht richtig schließen will. Das lässt Rückschlüsse auf eine mangelhafte Würdigung und Bearbeitung dieser ambivalenten Situierung der nachrückenden Generationen in ihrer Schulzeit zu, die es hätte ermöglichen sollen, hier Diskurse um Integration unter dem Vorzeichen des Rechts auf Differenz und der Unentschiedenheit der jugendlichen Lebensalter fruchtbarer zu gestalten. Stattdessen wurde auf das gesetzt, was kritische Stimmen aus der Türkei und auch aus Deutschland seinerzeit mit dem (durchaus problematischen) Begriff der „Zwangsgermanisierung“ belegten.

3.2.e Die Bedeutung der Türkei aus anderen Gründen [O16]

Neben dem Bezug zu Deutschland und dem Gefühl der Beheimatung in Deutschland haben wir auch konkret nach der persönlichen Bedeutung der Türkei gefragt. Die Beantwortungen konzentrieren sich überwiegend auf Aspekte, die eine stark ausgeprägte emotionale und positiv konnotierte Bindung an die Türkei aufzeigen. Dabei sind die familiären Bindungen und Wurzeln vorrangig.

- „Weil meine Familie dort ist und ich türkische Wurzeln habe. Und ich diese orientalische Musik und das Essen liebe.“
- „Meine Wurzeln, Familie, auch Religion.“
- „Das Grab meines Vaters, sonst würde ich nicht so oft hingehen.“
- „Familie, Urlaub, Investitionen.“

Zwei Dinge werden bei solchen und ähnlichen Antworten deutlich: Die Türkei ist *Heimat*. Sie wird auch als solche definiert. An dieser Stelle muss jedoch als Voraussetzung bedacht werden, dass die Türkei nur durch temporäre Aufenthalte bekannt ist. Einen Lebensmittelpunkt in der Türkei hatten die wenigsten der Beantwortenden angegeben. Zweitens, die Türkei ist (beziehungsweise war bisher) ein attraktives Land, um Investitionen zu tätigen. Der überwiegende Teil dürfte seine Ersparnisse in Immobilien investieren. Aufschlussreich sind auch

69 Verstärkt durch sogenannte Sprachverbote in deutschen Schulen, die die Verwendung des Türkischen oder Arabischen als Verkehrssprache skandalisieren. Inwieweit sie eine Menschenrechtsverletzung (Bestandsschutz der Erstsprache) darstellen, ist Gegenstand der wissenschaftlichen Kontroverse: „Diese Freiheit, die Muttersprache zu sprechen, ist grundlegend – und sie ist erstaunlich kompliziert. [...] Was das Recht, die Muttersprache zu sprechen, so kompliziert macht, sind auch der Hintergrund und die Bandbreite von Themen, die mit Sprachrechten einhergehen: Hintergrund sind regelmäßig politische Spannungen zwischen sprachlicher Minderheit und der Mehrheitsbevölkerung im Staat“ (Schmalz 2016, ohne Seitenangabe).

die Antworten, in denen politische und auch identitätspolitische Bezüge formuliert werden:

- „Klima, habe das Gefühl, dort eher toleriert zu werden.“
- „Muslimisch.“
- „Heimat, ein Ort, was weit weg ist, aber zugleich so nah aufgrund meiner Geschichte, Vorfahren und das Erlebte meiner Großeltern. Der Ort, wo ich mich vollkommen fühle.“
- „Mehr Toleranz und Akzeptanz der Religion und der Kultur. Die Sitten und Bräuche zuhause auch vor der Tür ausleben können.“
- „Keine Islam-Phobie, gleiche Kultur & Sprache, wärmeres Land.“
- „Familie, Urlaub, Zukunftswohnort.“
- „Heimat, Wurzeln, Herkunft, große Familie, familiär, Frieden, glücklich, geborgen.“
- „Sich nicht verstellen zu müssen, als gläubige Person genießt man hauptsächlich volle Akzeptanz, spielt eine bedeutende Rolle für insgesamt muslimische Stellung und Rechte, zentrale Bedeutung für die Herstellung des Friedens in dieser Region.“
- „Für den Fall, dass irgendwann in Deutschland der Rassismus viel zu stark wird, habe ich die Türkei als sicheren Zukunftsort.“
- „Vatan.“
- „Vatansevgisi.“
- „Einfach, wegen Nationalstolz, um ehrlich zu sein,“
- „Na ja, die Türkei hat eine Armee und eine Politik, die für den Islam ist und gegen islamfeindliche Länder was unternimmt.“

Nun sind insgesamt die identitätspolitischen und die identitätsstiftenden Merkmale unterschiedlich gewichtet. Sie können jedoch mit Bezug auf zwei Phänomene durchaus verbunden werden: einerseits Islamfeindlichkeit und andererseits Rassismus. Deutlich wird aber auch eine gewisse Romantisierung der türkischen Regierungs- und Außenpolitik, was den Anspruch auf globale Repräsentation des Islams und von Muslim:innen angeht. Die Antworten gestatten nur bedingt Rückschlüsse auf Sympathien gegenüber der Politik der AKP-Regierung im Sinne eines sicheren ideologischen Narrativs. In das Portfolio der Pluspunkte dürfte die durchaus problematische sogenannte *One-Minute-Rede* des türkischen Staatspräsidenten in seiner Amtszeit als Ministerpräsident im Jahr 2009 in Davos gehören.⁷⁰ Ein weiterer Eintrag geschah vermutlich darüber, wie der Um-

70 Siehe dazu: Debatte mit Peres Gaza-Eklat in Davos – Erdogan stürmt vom Podium; www.spiegel.de/wirtschaft/debatte-mit-peres-gaza-eklat-in-davos-erdogan-stuermt-vom-podium-a-604429.html, 29.01.2009 und: Erdoğan'dan „One Minute“ Çıkışı | 29 Ocak 2009 | 32. Gün Arşivi; www.youtube.com/watch?v=K_NNPfMqduo, 29.01.2020; beide zuletzt geöffnet am 12.06.2021.

gang der türkischen Regierung mit den Bürgerkriegsflüchtlingen zu Beginn der Fluchtmigration aus Syrien im Jahr 2015 wahrgenommen wurde. Die Türkei ist neben dem Libanon und Jordanien das Land, das die meisten geflüchteten Menschen aus Syrien aufgenommen hat.

Dieser Punkt wird indes kaum in der europäischen Öffentlichkeit diskutiert. Genauso bleibt auch die Tatsache unterbelichtet, dass eine nicht unerhebliche Zahl türkischer Bürger:innen in der Türkei ähnliche Ressentiments gegenüber syrischen Geflüchteten hegt, so wie das auch in Deutschland verbreitet ist. Die Fluchtmigration aus dem arabischen Raum führte zu erheblichen Anspannungen in der Türkei selbst, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt andauern. Viele türkische Bürger:innen sehen in der Bevölkerungsgruppe der Syrer:innen potenzielle AKP-Wähler:innen, die – so wird behauptet – sich weder mit der Geschichte der Türkei noch mit den demokratischen Verhältnissen auskennen würden. Ebenso wenig bekannt dürfte zudem die Tatsache sein, dass beispielsweise ein Imam an der laizistisch orientierten Ägäisküste islamische Bestattungen für die Toten ermöglicht, die die Flucht über die Ägais nicht überlebt haben.⁷¹ Sowohl der türkische Staatspräsident als auch die amtierende Regierung nutzen die antiislamischen Ressentiments in Europa und verwenden dabei die syrischen Geflüchteten als eine Art Manövriermasse, da Europa an dieser Stelle mit seiner Menschenrechtspolitik seit Jahren versagt. Das sind nur einige wenige Beispiele, die hier aus der türkischen Öffentlichkeit genannt werden können, jedoch im Bewusstsein der von uns befragten jungen Menschen präsent sein dürften.

Angesichts dessen, dass sich die Befragten potenziell häufig rassistischen und islamfeindlichen Übergriffen ausgesetzt sehen, kann es nicht verwundern, dass einigen von ihnen die Türkei so etwas wie eine Exit-Option bedeutet. Dieses Ergebnis wäre eigentlich ein Appell an die hiesige Politik, die Tragweise von islamfeindlicher Hassrede deutlicher zu erkennen und ihr entgegenzutreten. Schließlich geben behördliche Arbeitgeber wie Polizei, der Zoll und Bundesgrenzschutz, aber auch die Bundeswehr in Deutschland Nachwuchsprobleme zu Protokoll und suchen auch gezielt (etwa über öffentliche Plakatierungen) nach jungen Interessent:innen mit der Signatur dessen, was sie als *Migrationshintergrund* verstehen. Diese Dienste sind für die hier erfassten Befragten sehr verlockend, weil sich in ihnen zwei Fluchtpunkte der perspektivischen Biographie verwirklichen lassen: der Gesellschaft etwas zurückgeben und so etwas wie eine gesunden Verfassungspatriotismus Gestalt verleihen, der nicht primär in nationaler Perspektive gesinnungs-, sondern – ganz im Sinne der *Generation Z* – in globaler Perspektive wertorientiert ist. Hier aber zeigen sich die Zielgruppen zunächst noch zurückhaltend gegenüber diesen Arbeitgebern, was nicht zuletzt an den rechts-

71 Yücel, Deniz: Der Imam, der die ertrunkenen Flüchtlinge begräbt; www.welt.de/politik/ausland/article154111862/Der-Imam-der-die-ertrunkenen-Fluechtlinge-begraebt.html, 07.04.2016; zuletzt geöffnet am 12.06.2021.

extremen Vorfällen in diesen beruflichen Feldern liegt, die auf ein strukturelles Problem der behördlichen Führungskulturen hindeuten und nicht auf singuläre oder momentane Ereignishorizonte.⁷² Die Frage, inwiefern dann eine alternative Orientierung im beruflichen Regelsystem der Türkei überhaupt in Frage kommen könnte und als Ressource (über die Exit-Option hinaus) mitgedacht wird, geht aus den Antworten nicht hervor und lässt sich auch nicht extrapolieren oder errahnen; die Türkei bleibt als wirkliche Lebensperspektive am Ende eine eher phantomhafte Denkfigur. Erkennbar ist an Hand der freien Antworten eher ein zunehmendes Maß an Fremdheitsgefühlen, eine Art Migrationsgefühl in der *optionalen* Migration, das sich nicht genau adressieren lässt. Weshalb das ausgerechnet bei dieser noch jungen Generation so stark zu Tage tritt, bedarf einer weiteren vertiefenden Untersuchung.

3.2.f Sich als Deutsche/r (anerkannt) fühlen [019]

„Ich fühle mich als Deutsche/r.“	„Ich fühle mich als Deutsche/r in Deutschland anerkannt.“
2,64 (bin unentschieden)	2,22 (stimme eher nicht zu)

Diese Werte sind für die jungen Frauen und Männer in etwa identisch, und sie verweisen auf ein ernstes Problem. Sie stehen für einen bedrückenden Befund der sozialen und identitätsbezogenen Fragmentierung. Natürlich provoziert eine derartig indikativische Ansage wie *als Deutsche/r* ohne ein Angebot einer Differenzierung oder Paraphrasierung so etwas wie Entschiedenheit in der Positionierung. Der Abgleich mit den freien Antworten davor legt zunächst die Vermutung nahe, hinter dieser gemäßigten Absage daran, Deutscher zu sein und das in die eigene Identität zu integrieren sowie zu bekunden, regiere ein erkennbarer mentaler Algorithmus – nämlich: Die miserablen Werte erklärten sich aus der dezidiert islamaffinen Positionierung heraus, stellten also so etwas wie religionsbezogene Opposition gegenüber der Mehrheitsgesellschaft dar und seien damit ein logischer Effekt der Zugehörigkeit zur DİTİB gerade aus ihrer Rolle als migran-tische und eben nicht nur religiöse Organisation heraus.

Das aber wäre ein Fehlschluss: Es handelt sich hierbei weder um einen religionsbezogenen Effekt im Allgemeinen, noch um einen der Rückbindung an eine religiöse Organisation im Besonderen. Auf dieser Vergleichsebene lassen sich für die entsprechenden Items weder positive noch negative Korrelationen messen.

72 Die Geheimdienste sind besorgt über Rechtsextremismus in Behörden: „Zahlreiche Polizisten und Soldaten werden als rechtsextremistische Verdachtsfälle geführt. Der Verfassungsschutz warnt vor deren Zugang zu Informationen und Waffen“; www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2021-10/verfassungsschutz-rechtsextremismus-bundeswehr-behoerden-netzwerke-geheimdienst; zuletzt geöffnet am 27.10.2021. Siehe dazu auch Melchers/Hasselmann/Bauer/Wolf 2021.

Vielmehr – und für uns überraschend – scheint genau das Gegenteil dieser Annahme der Fall zu sein: Die religionsbezogenen Items korrelieren *positiv* mit der Bereitschaft, sich gesellschaftlich zu engagieren. Auch die Items für die deutsche Staatsbürgerschaft [ST02] und für das Gefühl, Deutsche/r zu sein, korrelieren *in beide Richtungen signifikant negativ* (-.173) zueinander. Was hier also Regie zu führen scheint, reicht vermutlich tiefer als oberflächliche Selbstverortungen zu irgendeinem formalen religiösen oder staatsbürgerlichen Status. Es geht um etwas, das offenbar längerfristig die identitäre Basis der Person unterminiert und einen Hinweis auf eine schon länger andauernde Verschlechterung in der Selbstwahrnehmung als anerkanntes Mitglied der deutschen Gesellschaft gibt. Das bezieht sich hier auf solche Prozesse, die zu Ereignissen wie die Attentate in Hanau führen und dann wiederum aus ihnen heraus Fahrt aufnehmen: Gemeint ist das Narrativ der *wesenhaften Nichtzugehörigkeit* als mentales Regime des gesellschaftlichen Diskurses um Muslim:innen. Um das hier einmal in aller provokanten Deutlichkeit zu formulieren: Das ist ein rassistisches Motiv, welches von der Imagination getragen ist, das minoritär markierte Gegenüber nicht nur zu schwächen, sondern es tatsächlich zu vernichten.

Das macht die Rolle der DITIB in genau dieser Diskurslage sehr spannend. Denn ausgerechnet sie zeitigt hier offenbar einen positiven, nivellierenden und tonisierenden Effekt – genauer: einen religiösen Bildungseffekt mit Blick auf die gesamtgesellschaftliche Situation. Das liegt daran, dass sie Zugang zu diesen Mentalitäten und Dynamiken hat und über das entsprechende Repertoire verfügt, die hybriden und diffusen, indes konfliktträchtigen Erfahrungswelten der Jugendlichen in sinnstiftende Zusammenhänge (etwa religiöse Narrative) einzuordnen. Was sie leistet, ist die Moderation divergierender Zugehörigkeitsgefühle und damit die Erschließung von Religion als sozialem Kapital. Hier wäre es nun angesagt, die DITIB in dieser Rolle und Funktion zu stärken anstatt sie ständig zu schwächen. Das würde dann nämlich auch bedeuten, die bundesdeutsche Gesellschaft insgesamt zu stärken. Die hier befragten Jugendlichen verfügen offenbar über einen lebensweltlichen Kompass: Wären sie nicht in der DITIB und wären sie religiös nicht so sprechfähig, dann fiele die sich hier abzeichnende Polarisierung vermutlich noch deutlicher aus. Die damit verknüpfte, das Dasein stabilisierende Bindung durch den Glauben an das Göttliche beziehungsweise Numinose wird in einigen der folgenden Kategorien und Abschnitte noch diskutiert. Damit gewinnt das, was sich dann als Ausprägung der jugendlich-muslimischen Religiosität beschreiben lässt, auch theologisch deutlicher an Kontur und lässt sich präziser von islam-ähnlich erscheinenden Zeitgeistformeln abgrenzen.

3.2.g Ich fühle mich in Deutschland wie ... [020; ZU03]

In diesem Frageabschnitt hatten die Jugendlichen und jungen Erwachsenen die Möglichkeit, ihr persönliches Lebensgefühl in Deutschland näher zu beschreiben. Bei der Auswertung der Angaben ist eine Diskrepanz zwischen den folgenden Beispielen und den Beispielen im vorausgegangenen Abschnitt festzustellen: Das Gefühl selbst ist negativer ausgeprägt, als es die Bereitschaft, sich ehrenamtlich engagieren zu wollen, vermuten ließe. Hier wird deutlich, dass die Anerkennung von außen defizitär bleibt und rassistische Zuschreibungen sowie Stereotype nach wie vor die Selbst- und Fremdwahrnehmung bestimmen. Die Antworten lassen einen Rückschluss darauf zu, dass die eigenen Communities als *safe spaces* und als Rückzugsräume gelten, wenn es in der *Mehrheitsgesellschaft* quasi zu viel wird. Einige Antworten deuten zudem auf eine gewisse Form der Verbitterung. Die Gefahr, dass sich junge Menschen dann aus dem Regelsystem verabschieden und sich ausschließlich in die eigenen Communities zurückziehen, ist – wie wir aus unseren anderen Forschungsprojekten wissen – hoch:

- „Ein Ausgrenzter, sobald Ansprüche erhoben werden. Zwischen zwei Stühlen (deutsch und türkisch) und unter Druck, sich für eines entscheiden zu müssen.“
- „Ein sehr gut integrierter Ausländer.“
- „Ein Mensch.“
- „Eine anerkannte Minderheit.“
- „Das Stiefkind, das dazu gehört aber nicht so gewollt ist.“
- „Eine unter Vorurteilen leidende Person.“
- „Eine, die es keinem recht machen kann. Nicht als Individuum anerkannt. Ein Ausländer (obwohl hier geboren etc.).“
- „Eine Person, die dazu gehört, aber von der Gesellschaft nicht anerkannt wird.“
- „Eine Türkin, die privilegiert ist, da sie aussieht wie eine deutsche Konvertierte und dementsprechend behandelt wird.“
- „Ein Ausländer in der Türkei genauso. Man ist eine Mischung aus beiden, jedoch weiß man manchmal nicht, wohin man gehört, da man sich in beiden Ländern von den Menschen ausgestoßen fühlt.“
- „Eine Kuh, die im Schweinestall auf die Welt gekommen ist.“
- „Momentan gut, aber man hat schon Sorgen über die Zukunft, über diesen Rechtsdrift.“
- „Bemüht, aber nicht angekommen. Egal wie sehr man sich anpasst, sofern man nicht komplett assimiliert ist, wird man sich lediglich in seinem türkischen Milieu daheim fühlen – das Gefühl habe ich.“
- „Jemand, der ohne Heimatland ist.“

- „Als wäre ich ungebildet und dumm nur wegen meiner Nationalität und meines Kopftuchs.“
- „Eine Randgruppe, deren Meinung, Gedanken und Anschauung nicht wichtig sind und nicht zugehörig sind. Um etwas zu erreichen, muss ich erfolgreicher sein als eine Person, die als deutsch anerkannt wird. Jeder Fehler, den ich mache, wird der Gruppe zu der ich vermeintlich gehöre zugeschrieben – und genau umgekehrt: Jeder Fehler meiner vermeintlichen Gruppe wird automatisch mir zugeschrieben.“
- „Jemand, der nur toleriert wird.“
- „Ich fühle mich in Deutschland sehr wohl, lebe aber überwiegend unsere türkisch-muslimische Kultur.“
- „Wie ein ungewollter Gast. Ich möchte mich hier wohl fühlen. Ich bin hier geboren und aufgewachsen, kenne mich mit der deutschen Kultur aus und beherrsche die Sprache sehr gut. Aufgrund meiner Religion und meiner Herkunft werde ich in vielen Bereichen des Lebens ausgegrenzt, und das finde ich sehr schade, denn ich sehe Deutschland auch als Heimat an. Genauso wie die Türkei. Dieses gute Gefühl wird mir leider oftmals genommen. Leider.“

Aus diesen überwiegend kritischen Antworten sticht die folgende hervor:

- „Eine Türkin. Ich identifiziere mich mit dieser Nationalitätszuordnung. Dennoch gibt es viele Aspekte, in denen die deutsche Kultur auf mich Einfluss nimmt, was total normal ist, da man sich ja in diesem Land befindet und sein komplettes Leben hier verbringt.“

3.3 Anerkennung [017]

„Ich fühle mich von der Gesellschaft hier in Deutschland anerkannt.“	„Ich mache im Alltag die Erfahrung von Geringschätzung oder Ablehnung.“	„Mir ist die Anerkennung durch die Gesellschaft eigentlich egal.“	„Mir bedeutet die Anerkennung durch meine Glaubensgeschwister sehr viel.“	„Ich suche Anerkennung nur bei Allah.“ ⁷³
3,35 (bin unentschieden)	3,08 (bin unentschieden)	2,40 (stimme eher nicht zu)	3,88 (stimme eher zu)	4,32 (stimme eher zu)

73 Für die Zwecke dieser Untersuchung wurde der Idiomatik der Zielgruppen gegenüber einer gelehrten Differenzsemantik der Vorzug gegeben: In der Alltagssprache der Jugendlichen ist von *Allah* und nicht von *Gott* die Rede, auch wenn etwa im islamischen Religionsunterricht dafür Sorge getragen wird, zuerst die deutsche Vokabel zu erarbeiten und dann kontrastive Elemente aus anderen Bezugssprachen mit zu berücksichtigen.

Diese Kategorie der Analyse nimmt Bezug auf *Anerkennung* in unterschiedlichen mentalen Schattierungen. Es geht um das Gefühl, das man hat, um die Erfahrung, die gemacht wurde, um die Bezüge zu sozialen Erwartungshorizonten und um Aspekte der religiösen Selbstverortung. Aus solchen mentalen, sozialen und emotionalen Segmenten können Konkurrenzen entstehen – etwa die zwischen *Erfahrung* und *Erwartung* –, welche die sicher geglaubte innere und äußere Mediation vor unerwartet Herausforderungen stellen. Dabei kann es auch um die Entstehung von Loyalitätskonflikten gehen. Blickt man auf die oben beschriebenen ersten Befunde hinsichtlich der lebensweltlichen und sozialräumlichen Dynamiken, dann waren für diese Kategorie ähnlich volatile Werte zu erwarten.

Die Werte für den ersten Item der ausdrücklichen Anerkennung als *gefühlte* Anerkennung fallen im Vergleich zu möglichen Erwartungen niedrig aus, aber höher als der vergleichbare Item bei Frage [019], wo es dezidiert um die Anerkennung „als Deutsche/r“ ging. Bei [017] sind die Konnotationen offener und persönlicher angelegt. Dabei fällt der Wert (3,27) für die jungen Frauen noch einmal leicht gegenüber den jungen Männern (3,49) ab, was mit Diskriminierungserfahrung korrespondieren könnte; sie scheinen da entweder als Frauen oder als Musliminnen – so genau lässt sich das an Hand der hier gewonnenen Daten nicht feststellen – ein wenig unentschlossen zu sein als die männlichen Befragten. Dieser Annahme steht allerdings auch der Befund gegenüber, dass sie der Anerkennung durch die Gesellschaft weniger gleichgültig gegenüberstehen (2,32) als das die Männer tun (2,51).

Auffällig innerhalb dieser Kategorie ist zudem die Diskrepanz zwischen den gesellschaftlich und den religiös konnotierten Aspekten von Anerkennung: Die Anerkennung durch die Glaubensgeschwister und durch Gott erfahren deutlich mehr Zustimmung. Dabei legt der letztgenannte Aspekt, der ja eine individuelle Beziehung zu einem subjektiv personalisierten Gottesbild zum Ausdruck bringt (was in dieser Form der gleichsam sozialen Essenzialisierung Gottes als Ansprechpartner⁷⁴ psychologisch nicht unproblematisch ist), noch einmal zu. In diesem Zusammenhang mag die Nachrangigkeit der gesellschaftsbezogenen Kriterien gegenüber den *religiös* und als die *eigenen* markierten Kriterien die kritische Frage nach Integrationspotenzialen aufwerfen, die möglicherweise noch offen sind und genutzt werden könnten. Man kann das aber auch andersherum lesen: Weder erfahren die Kriterien der gesellschaftlichen Anerkennung eine vollumfängliche Ablehnung, noch heben sich die religionsbezogenen Kriterien über eine uneingeschränkte Zustimmung ab. Es geht hier offenbar um etwas Anderes: erstens um einen Ausdruck der bereits erwähnten Unentschlossenheit in

74 *Gott als Partnerin* im Sinne des partnerschaftlichen Gegenübers wäre indes wieder ein interessanter Befund, der sich aber nicht über einen Fragebogen adressieren lässt; dazu wäre diese Perspektive der kosmogonischen Projektion eines spezifischen Geschlechtsbildes, das mit dem Maskulinum als *pars pro toto* oder als religiöse Konvention bricht, zu intim. Das muss der qualitativen Tiefenbohrung überlassen bleiben.

der persönlichen, lebensweltlichen Orientierung, bei der religiöse und soziale Aspekte ineinanderfließen, zweitens um einen Indikator für mögliche zukünftige Tendenzen und – um das zusammenzufassen – damit vermutlich um eine weitere Bestätigung für den Befund der sowohl sozial als auch religiös sehr volatilen und vor allem grundsätzlichen Orientierungssituation der Befragten.

Die Frage stellt sich – und das wäre ein Auftrag an eine vertiefende qualitative Untersuchung –, ob sich hier *Muslimischkeit*⁷⁵ als eine Art meta-identitärer Geschmackshorizont etabliert, der ja Bezüge zur globalen und transnationalen Perspektive gestattet und sich insgesamt in das Portfolio dessen einfügen würde, was gemeinhin (siehe oben 3.1.a) der *Generation Z* zugeschrieben wird, nämlich eine stärkere Orientierung an humanitären Werten, die sich aus einem religiös partikularen Proprium in eine universale Matrix übersetzen.⁷⁶ Dass es sich dabei möglicherweise um einen einfachen Peergroupeffekt handeln könnte, der sowohl seine *Begrenzung* als auch seine *Beschleunigung* in einem zugehörigkeitslogisch definierten Raum erfährt, darf vorerst verneint werden; dem widersprechen die freien Antworten. Das wird auch durch Korrelationswerte entscheidend untermauert: Sich als Deutsche/r zu fühlen in Bezug zum Gefühl der allgemeinen Anerkennung korreliert in beide Richtungen gemäßigt positiv (+.158). Das deutet auf wechselseitige Mitnahmeeffekte hin, nicht aber zwangsläufig auf Abhängigkeiten im Sinne von Kausalitäten. Allerdings korreliert die Erfahrung von Geringschätzung, Zurücksetzung und Abwertung durch die deutsche Gesellschaft eindeutig *nicht* damit, sich zuerst und prioritär als Muslim:in zu verstehen (-.040). Der vermutete Effekt, dass die Erfahrung von Diskriminierung religiöse Orientierungen im Sinne der mentalen Schließung oder sozialen Segregation bedinge, lässt sich jedenfalls hier nicht nachweisen.

Mittelbar zeigt sich damit, dass der weit verbreiteten Auffassung, die enttäuschte Suche nach gesellschaftlicher Anerkennung, *the quest for appreciation*,⁷⁷ liefere den Zündstoff für religiöse Radikalisierung (siehe dazu auch weiter unten Abschnitt 3.9.1), für diese Untersuchungsgruppe widersprochen werden kann: Es zeigen sich keinerlei Korrelationen zwischen beiden Itemkategorien. Aber ein anderer Faktor könnte hier zu Buche schlagen, nämlich derjenige der Verunmöglichung oder der Unfähigkeit, sich selbst als an der Gesellschaft aktiv partizipierendes Individuum zu verstehen und zu benennen. Das wäre einfacher, gäbe es für die hier untersuchten Jugendlichen einen Zugang zum Segment der „anderen Deutschen“.⁷⁸ Was ihnen zu fehlen scheint, ließe sich als das Momentum

75 Diese herkunftskolorierte Formulierung des Mitverfassers, in dessen Familie gelegentlich von *Jiddischkeit* die Rede war, ermöglicht uns vorläufig noch eine gewisse Unentschiedenheit hinsichtlich kategorialer Festlegungen; hier geht es um die semantische Markierung eines Lebensgefühls (siehe zu ähnlichen Konnotationen des Begriffs *isamicity* auch Behr 2018 a).

76 Vertiefend mit Bezug zu religiöser Radikalisierung siehe Kulaçatan/Behr 2016.

77 Vertiefend Kruglanski 2014.

78 Vertiefend Mecheril 1994.

des Empowerments als Deutsche *und* als Muslim:innen beschreiben, die nicht nur Erwartungshorizonte *erfüllen*, sondern sie *setzen*. Das hat übrigens auch etwas mit sprachbezogenen Regimes zu tun: Deutschsprachigkeit bedeutet nicht automatisch *Mitsprache* – diese will auch auf anderen Wegen erstritten und durchgesetzt werden. Und *Mitsprache* bedeutet nicht automatisch, für sich selbst sprechen zu dürfen und darin auch Gehör zu finden. Zusammengefasst scheint das Moratorium der Unentschlossenheit in der Suche nach geeigneten Strategien zu gründen, die migrationsbezogene Platzanweisung an den gesellschaftlich kürzeren Hebel zu überwinden. Und das sollte angesichts ähnlicher Dynamiken auf globaler Vergleichsebene klar sein: Wenn gleichberechtigte Partizipation und Anerkennung nur durch die Umkehrung der Hebelverhältnisse zu schaffen ist und nicht durch die Verständigung auf ein Äquilibrium, dann wird dieser Weg auch beschritten werden, und das angesichts der fehlenden Bereitschaft der Gesellschaft zur Konsolidierung vermutlich mit absehbar großem Erfolg.

3.4 Gesellschaft und Demokratie

Diese Kategorie an Items adressiert Erfahrungen und Aspirationen hinsichtlich Deutschlands als demokratischer Staat. Dabei werden Fragen des Vertrauens und des Wunsches nach politischer Partizipation in den Vordergrund gerückt. Berücksichtigung finden aber auch die Kritik und gegebenenfalls Ausprägungen dessen, was die Forschung zu gesellschaftlichen Einstellungen (mit Schwerpunkt etwa auf den neuen Bundesländern) als *Anomien*⁷⁹ identifiziert. Dazu werden auch Wahrnehmungen erfasst, die Aussagen hinsichtlich zukunftsrelevanter Herausforderungen und damit gesamtgesellschaftlicher Gestaltungsdiskurse und intergenerationeller Verhältnisbestimmungen der Befragten gestatten. In diesem Zusammenhang sind besonders Querverbindungen zu den Segmenten der eigenen Religion und der Gesellschaft in der Migrationssituation von Interesse.

79 Der Begriff beschreibt ein unbestimmtes Ohnmachtsempfinden, ausgelöst durch die Befürchtung, einem System ausgeliefert zu sein, das untauglich ist. In der sozialwissenschaftlichen Analyse verweist er auf das Empfinden von Unwägbarkeit, Normalitätsverlust und Vertrauensverlust in die staatlichen Systeme, auf Zukunftsverunsicherung und damit auf den Rückzug aus gesellschaftlicher Kommunikation und Partizipation. Aus pädagogischer Sicht korrespondiert der Phänomenkomplex anomistischer Ausprägungen in Haltung und Verhalten mit dem Phänomen der Misserfolgsvermeidungsstrategie, die der Erfolgsmotivation diametral entgegensteht. In der diesbezüglichen Forschung wurden dazu Schwellenwerte für typische Ereignishorizonte der Erfolgs- oder Versagenserlebens beschrieben. Sie legen, auch wenn sie unpräzise sind, nahe, dass es möglich ist, mit geeigneten Führungsstrategien den Hebel von Vermeidungs- hin zu Erreichensmotiven umzulegen. Eine der bekanntesten Strategien ist bei jungen Menschen die didaktisch angebaute Selbstwirksamkeitserfahrung (vgl. dazu die Forschung von Heckhausen 2010 zur Handlungsmotivation sowie von Ryan/Deci 2008 zur Selbstbestimmungstheorie).

Im Vorgriff auf die nun im Einzelnen skizzierten Items und Ergebnisse lässt sich zusammenfassend sagen: Die Ergebnisse verweisen auf die Befragten als Angehörige einer bürgerlich orientierten Mittelschicht in Deutschland mit besonderem Bezug zur Türkei. Dabei darf derzeit noch von einem wenig erforschten Milieu gesprochen werden. Das liegt unter anderem an bestimmten Defiziten in der Forschung, die Kategorien wie Mittelstand oder solche der jugendlichen Kohorten (wie oben in Abschnitt 3.1.a beschrieben) vorrangig über ökonomische Kriterien rahmen. Dabei geht es beispielsweise um Konsumverhalten und noch zu wenig über Aspekte, die auf tiefer liegende Regimes der Selbstführung und der Haltung der Person verweisen. Gemeint sind Aspekte aspirativer (zukunftsgewandter, erfolgsmotivationaler), loyalitätsbezogener, ethischer, physischer (körperliches Empfinden), ästhetischer oder spiritueller Natur. Diese aber stehen für ganz wesentliche Aspekte jugendlicher Lebensweltorientierung, die jeweils für sich genommen, insbesondere aber über ihre ideologische oder operationale Verknüpfung, religiös aufgeladen sein können, ohne dass das im Sinne verlautbarter oder inszenierter Religion sichtbar würde. Gerade die oben in Abschnitt 2.3 beschriebene Dimension des *believing without belonging* korrespondiert sehr stark mit solchen Kriterien, die zunächst keinen Bezug zu vordergründig religiösen Kriterien (etwa Glaubenspraxis) nahelegen.

Das gilt ganz besonders in der Volatilität jugendlicher Lebensweltorientierung. Aus unseren diversen Forschungsprojekten heraus, die auf Islam und Jugendlichkeit blicken (vertiefend Behr 2018 a), lassen sich die Befunde, ungeachtet all ihrer biografischen und situativen Diversität, vereinfacht ausgedrückt zu vier Mustern (*patterns*) verdichten, nach denen sich junge Muslim:innen religiös orientieren – und in denen sie dann auch vulnerabel sind. Inwieweit diese Muster generell auf Fragen von Jugendlichkeit und *anderer* Religion übertragbar sind, muss vorerst noch zurückhaltend bewertet werden, was an der hybriden Fassung dessen liegt, was oben als *Islamizität* angeleuchtet wurde. Die Zurückhaltung hinsichtlich der Generalisierbarkeit begründet sich darin, dass sich in diesen Kategorien auch spezifische theologische Motive wie Wachstum, Heilung und Herrschaftskritik abbilden, so wie sie sich beispielsweise über die altprophetischen Narrative des Korans artikulieren (dazu vertiefend Behr 2014 a):

<p>Körper: physische Integrität, die Heilung von Brüchen, die Reintegration fragmentierter Identitäten</p>	<p>Kultur: subkulturelle Affinitäten, die Orientierung an alternativen Netzwerken, die Bevorzugung kultureller und religiöser Progression statt Transmission in der postmigrantischen Situation</p>
<p>Kosmos: die Eingliederung in eine sinnstiftende Struktur höherer und numinoser Ordnung, die ludische, kognitive, emotionale, spirituelle und ästhetische Verortung</p>	<p>Kritik: kritische Intelligenz, intellektuelle Ansprechbarkeit, die Verhandlung von Autoritäten, System- und Machtkritik</p>

3.4.a Demokratiewahrnehmung [038]

	„Deutschland ist ein demokratisches Land.“	„Ich möchte in Deutschland von meinem Wahlrecht Gebrauch machen.“	„Ich vertraue dem deutschen Staat.“
alle	3,40 (bin unentschieden)	4,13 (stimme eher zu)	2,97 (bin unentschieden)
Männer	3,85 (stimme eher zu)	4,01 (stimme eher zu)	2,86 (bin unentschieden)
Frauen	3,29 (bin unentschieden)	4,18 (stimme eher zu)	2,75 (bin unentschieden)

An diesen Werten fallen gleich mehrere Dinge auf: Es lassen sich weder totale Ablehnung noch totale Zustimmung zuweisen; die Wahrnehmung scheint skeptischer angelegt zu sein als die Vision. Das ist zunächst einmal als positiv in dem Sinne zu bewerten, als das auf ideologische und handlungsleitende Entwicklungspotenziale hindeutet. Die Werte gruppieren sich um so etwas wie eine stabile Mitte. Damit verweisen auch sie auf die eher abwartende Haltung, in welche Richtung sich das Land entwickeln wird. Diese Haltung bezieht sich ganz besonders auf Schlüsselfragen, die für die hier in Rede stehenden Zielgruppen entscheidend sind: Anerkennung, Repräsentanz und Status im Sinne einer Diskriminierungsfreiheit, die *achievement* ermöglicht. Damit ist jene Situierung⁸⁰ gemeint, die es gestattet, die Ernte der eigenen Leistung auch einfahren zu können und mit Blick auf die Gesamtgesellschaft keine qua Minderheitenzuschreibung partikuläre Ungerechtigkeit zu erfahren.

Damit wäre auch erklärbar, warum hier der Wert auf Seiten der jungen Frauen und Mädchen gegenüber demjenigen der jungen Männer und Jungen doch erkennbar von Zustimmung zu eher Ablehnung und damit zur Aussage abfällt, Deutschland sei ein demokratisches Land: Sie machen im Alltag die einschneidenden Erfahrungen, wegen ihres Aussehens – und das bezieht sich auch auf religiös konnotierte Bekleidung – *feindselig*⁸¹ angegangen zu werden. Demgegenüber ist die vergleichsweise hohe Bereitschaft auffällig (und der Wert ist für die weiblichen Befragten höher als bei den männlichen), vom eigenen Wahlrecht in Deutschland auch Gebrauch machen zu wollen. Immerhin liegt dieser Wert, der als positiver Index demokratischen Bewusstseins gelten darf, in etwa auf der Höhe des allgemeinen Bundesdurchschnitts⁸², vermutlich aber im Mittel des Durchschnitts jugendlicher Kohorten (das würde sich dann auch mit den bereits formulierten Merkmalen der sogenannten *Generation Z* decken). Bedenklich ist indes der niedrige Wert, was das *Vertrauen* angeht. Allerdings korreliert er in beide Richtungen und unabhängig vom Geschlecht mit +.309 positiv zur Bereit-

80 Wir möchten diesen Begriff zunächst als Zustand der Person im Sinne Friedrich Schillers verstanden wissen; vgl. dazu Schillers Abhandlungen und Briefe zu Ästhetik und Person, vertiefend Berghahn 2020.

81 *Feindseligkeit* ist ein fokaler Punkt der viel und auch kontrovers diskutierten sogenannten *Mitte-Studien*; vgl. Zick et al. 2014, 2016, 2019.

82 <https://de.statista.com/themen/175/wahlbeteiligung/>; zuletzt geöffnet am 08.06.2021.

schaft, vom eigenen Wahlrecht Gebrauch machen zu wollen. Das bedeutet, dass er weniger für Ablehnung als vielmehr für eine Haltung der konstruktiven Zustimmung und des Kritikvorbehalts steht, und damit für ein aktives demokratisches Bewusstsein.

3.4.b Politikwahrnehmung [040] und politische Parteien [041]

„Ich fühle mich von Politiker/innen in Deutschland ernst genommen.“	„Ich würde mich in Deutschland gerne politisch engagieren.“	„Es lohnt sich, sich in Deutschland politisch zu engagieren.“
2,13 (stimme eher nicht zu)	2,75 (bin unentschieden)	2,96 (bin unentschieden)

„Ich stehe politischen Parteien in Deutschland kritisch gegenüber.“	„Ich würde gerne einer Partei beitreten.“
3,66 (stimme eher zu)	1,98 (stimme eher nicht zu)

Die oben angesprochenen Befunde unter *Demokratiewahrnehmung [038]* werfen die Frage danach auf, wie die Befragten die Politik im Allgemeinen und die politischen Parteien im Besonderen in Deutschland wahrnehmen: mit mittlerer Unentschlossenheit (für beide Geschlechter in etwa identisch). Aber: Es gibt eine signifikante Korrelation mit +.345 für die beiden Aussagen *Ich möchte in Deutschland von meinem Wahlrecht Gebrauch machen* (4,13; stimme eher zu) und *Ich würde mich in Deutschland gerne politisch engagieren* (2,75; bin unentschieden). Beide Fragen bedienen eine modale, konjunktivische Verbform, was nicht suggestiv gemeint ist (das implizite *aber*), sondern den mentalen Zustand der *Erwägung* adressiert. Alternativ hätte man auch *ich werde ...* fragen können, was aber eine andere Adressierung, und zwar diejenige der programmatischen Entschlossenheit bedeutet, und das wäre dann ein anderes mentales Segment.

Unter dem Strich verweisen die Zustimmung bei *Engagement* und die Unentschlossenheit hinsichtlich des *politischen* Engagements auf eine Tendenz, sich zivilgesellschaftlich persönlich einzubringen und sich damit am Demokratieaufbau zu beteiligen, weniger aber auf eine politische oder gar parteipolitische Vision. Denn: Die Diskrepanz des Items *Ich würde gerne einer Partei beitreten* zu allen andere Items dieses Clusters ist unübersehbar. Damit scheinen auch die Zeiten, in denen sich Menschen der zweiten postmigrantischen Generation auf politische Parteien und möglicherweise auf Gewerkschaften mit offenen Armen zubewegten und sich via Mitgliedschaft einbrachten (dass sich die Parteien mit dem großen „C“ ihrer migrantischen Mitglieder rühmten, ist nicht mehr öffentlich zu vernehmen und spielte in den jüngeren Landes- und Bundeswahlkämpfen nicht mehr die Rolle wie noch zu Ende der 1990er-Jahre), derzeit wohl vorbei zu sein.

Aber am Horizont zeichnet sich ein tröstendes Argument ab: Die Kritik ge-

genüber politischen Parteien in Deutschland erfährt eine gemäßigte (3,66) und nicht etwa eine totale Zustimmung – also, um diesen Vergleich einmal zu wagen, gegenüber den zerrüttet anmutenden ostdeutschen Verhältnissen doch eher gemäßigt kultivierte und stabile westdeutsche Verhältnisse. Das darf aber nicht davon ablenken, dass sich die Befragten eindeutig *nicht* von den politischen Parteien vertreten fühlen.⁸³ Vieles hängt offenbar davon ab, in welche Richtung sich die politischen Diskurse in Deutschland bewegen werden: Eine weitere Zunahme islam-, migrations- und diversitätsfeindlicher Rhetorik wird hier der Regler hin auf die totale Ablehnung verschieben. Eine Korrektur des Sprechens und der Programmatik hin auf Sensibilität, Wertschätzung und Einladung zur gesellschaftlichen Teilnahme und Teilhabe wird demgegenüber den Regler hin auf das verschieben, was sich hier schon abzeichnet: Die Bereitschaft, die sozialen und ökonomischen Kapitalressourcen, über die die hier adressierte Zielgruppe verfügt, in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen und das, was man *ist* und *hat* und *kann*, verfügbar zu machen. Es ist allerdings kein gutes Signal, dass nicht eine der Vertreter:in der Parteien, die sich in den Triellen und Talkrunden des Bundestagswahlkampfes 2021 präsentieren, diesen Faden aufgegriffen und konstruktiv zu einer guten visionären Idee des zukünftigen zivilgesellschaftlichen Zusammenlebens weitergesponnen hätte. Und genau das wird von den hier Befragten als nahezu schmerzlich empfunden: Man kann auf ein Moratorium nicht mit einem Moratorium, auf Schweigen nicht mit Schweigen reagieren. Das führt zu politischer und sozialer Apathie und langfristig zu Haltungen und Verhaltensweisen, die nicht anders als mit Desintegration⁸⁴ beschrieben werden können.

Es lassen sich allerdings weitere Korrelationen ermitteln, die sich in die Analyse einfügen und diskutieren lassen. Das Gefühl, *in Deutschland anerkannt* zu sein und sich *von Politiker/innen ernst genommen* fühlen, korreliert zueinander und in beide Richtungen mit +.250 positiv zueinander, was einen signifikant hohen Wert darstellt. Ähnlich aussagekräftig korrelieren das Gefühl, *in Deutschland zuhause* zu sein und *von Politiker/innen ernst genommen* zu werden (+.195) sowie *sich als Deutsche/r zu fühlen* und *von Politiker/innen ernst genommen* zu werden (+.174). Dabei stehen alle vier bislang genannten Items in leicht absteigendem Ranking zueinander.

83 Eine vertiefende Analyse müsste an dieser Stelle zwischen unterschiedlichen Parteien differenzieren, aber primär wird hier offenbar wahrgenommen, was sich insgesamt und über alle Parteien hinweg der bürgerlichen Mitte und ihrem Konsens zuweisen lässt: Eine diffuse Haltung gegenüber der aktiven Gestaltung einer Anerkennungskultur und darin noch einmal eine Verschärfung, was den Ausschluss des Islams aus dem gesellschaftlichen Relevanzsystem (Begriff nach Schütz 1982) angeht. Zudem müsste noch einmal zwischen den politischen Parteien im Besonderen und dem Parteiensystem im Allgemeinen unterschieden werden.

84 Diesen Kontroversbegriff leihen wir uns von Max Czollek aus; vgl. Czollek 2020.

Das bedeutet vermutlich Folgendes: Die Politik hat es in der Hand, durch eine passende Adressierung die hier in Rede stehenden Zielgruppen abzuholen und ihre Ressourcenpotenziale für sich und für die Allgemeinheit zu gewinnen. Zudem steckt in diesen Ressourcen auch das Potenzial eines für die Ordnungspolitik wichtigen Korrektivs, denn die kritische Haltung der jugendlichen Muslim:innen gegenüber politischen Parteien und ihr Wunsch, sich dessen ungeachtet politisch zu engagieren, korrelieren positiv und in beide Richtungen mit einem Wert von +.157. Das heißt: Es gibt auch eine – wenn auch schwächer ausgeprägte – Adressierung an die Politik von Seiten der hier Befragten. Das verweist auf den oben beschriebenen Zielkorridor, gesellschaftliche Erwartungshorizonte nicht nur zu *erfüllen*, sondern sie aktiv gestaltend und partizipierend zu *setzen*.

Als Vorteil für die Politik kann sich hier erweisen, dass die Bereitschaft, sich in genau diesem Sinne zivilgesellschaftlich einzubringen, von den Befragten nicht davon abhängig gemacht wird, gleichsam als Vertrauensvorschuss Anerkennung zu erfahren, denn: Sich in Deutschland anerkannt fühlen und sich politisch engagieren zu wollen korrelieren nur mit einem Wert von +.017 und damit außerhalb der Signifikanz. Den inneren Rückhalt für Engagement und Anstrengungsbereitschaft erfahren die hier Befragten durch ihre *religiösen* Rückbindung; sie machen sich nicht von gesellschaftlichen oder medial inszenierten Sympathiebekundungen abhängig und damit auch nicht von einer gedächtnistheaterhaften Erinnerung an den Beginn der Arbeitsmigration aus der Türkei. Im Gegenteil: Das wird als unaufrichtige und geheuchelte Momentaufnahme wahrgenommen und nicht als Kultur der Erinnerung und Anerkennung. Alles was sie in ihrer mutmaßlich migrantischen, muslimischen und jugendlichen Besonderheit adressiert und markiert und ihnen damit Normalität abspricht, kommt ihnen verdächtig vor und stößt auf Ablehnung.⁸⁵ Was als Stimmungsbild bereits gut bekannt war, lässt sich nun anhand der hier vorliegenden Zahlen nicht nur nachzeichnen, sondern auch erklären.

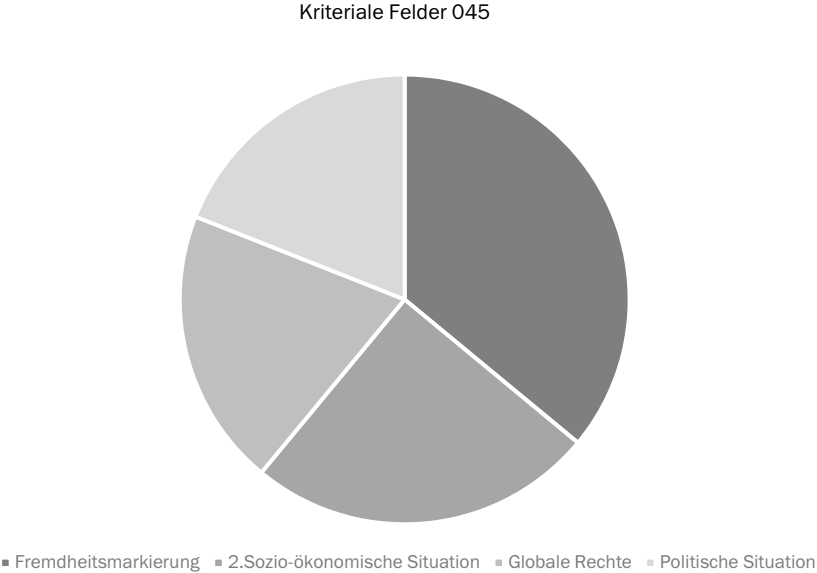
3.4.c Die Herausforderungen Deutschlands [045]

Die Angaben zur Frage, vor welchen Herausforderungen Deutschland insgesamt steht, verteilen sich vergleichsweise gleichmäßig. Dass bei dieser Frage insgesamt viel angekreuzt wurde, lässt auf eine allgemeine krisenhafte Wahrnehmung der gesellschaftlichen Gegenwart schließen. Die Differenzierung wiederum lässt auf

85 Wir können beispielsweise anhand unserer Forschungen und genau in diesem Sinne gut nachzeichnen, warum auch ein Satz wie *Der Islam gehört zu Deutschland* von Seiten jugendlicher Muslim:innen auf Ablehnung stößt – aber auch die Erschütterung angesichts der öffentlichen Demontage, die Politiker:innen erfahren, die solch einen Satz bedienen (das betrifft zum Beispiel den Umgang mit Christian Wulff gegen Ende seiner Zeit als Bundespräsident).

eine generell gute Informiertheit schließen, was sich eventuell mit den hohen Werten bei den Items zum Engagement zur Deckung bringen lässt. Gemeint ist das Bewusstsein, dass die Gesellschaft im nationalen Sinne vor Herausforderungen steht, die erstens *alle* betreffen und zweitens nur *von allen* gemeinsam gelöst werden können, unabhängig von religiösen, kulturellen oder anderen Demarkationslinien. Das wird darüber hinaus auch auf die Weltgemeinschaft bezogen gelesen, also auf die Menschheit im globalen Sinne, was gut zu den Profilmertalen der *Generation Z* passt. Dass die drei Werte für Rechtsradikalismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit mit durchschnittlich doppelter Valenz nach oben ausreißen, ist einfach erklärbar: Die Befragten fügen sich in dem Sinne in den Betroffenenkontext ein, als sie mutmaßlich zu den Zielgruppen möglicher Anschläge von Hassverbrechen zählen. Angesichts dessen allerdings sind sogar diese Werte eher gemäßigt und fügen sich in das Gesamtbild ein. Dabei muss zugestanden werden, dass diese annähernde Normalverteilung auch als ein Effekt der wenig differenzierenden und vor allem thematisch wenig partitionierten Fragestellung gelten darf. Das folgende Schaubild weist die verhältnismäßig ausgewogene Verteilung der Antworten aus.

Abb. 1: Kriteriale Felder Herausforderungen Deutschlands [026]



3.4.d Die Kritik an Erwachsenen [051]

„Ich bin der Meinung, dass die wirklichen Probleme der Welt von den maßgeblichen erwachsenen Personen richtig erkannt werden.“	„Ich sehe meine Zukunft durch die Inkompetenz von Erwachsenen bedroht.“
2,43 (stimme eher nicht zu)	3,79 (stimme eher zu)

Dieses Kriterium verweist auf die Wahrnehmung des Generationenverhältnisses, was von uns auch als ein demokratietheoretisches Kriterium im Sinne des Gesellschaftsvertrags verstanden wird.⁸⁶ Zudem ist es Bestandteil diverser jugendsoziologischer Klassifizierungen. Im Rahmen der hier in Rede stehenden Untersuchung korrespondiert es mit den beiden Items zur Alters- und Genderstruktur in den Moscheen (siehe dazu weiter unten Abschnitt 3.12.d). Insgesamt erhält die Generation, die mit dem Attribut *erwachsen* versehen wird, keine wirklich guten Noten: Die maßgeblich als *erwachsen* markierten Personen sind offenbar nicht in der Lage, die wirklichen Problem der Welt richtig zu erkennen, geschweige denn zu lösen, und dies im Übrigen auch nach Maßgabe religiöser Standards. Ihre Inkompetenz wird durchaus als Bedrohung wahrgenommen, was hier vermutlich zuerst als *abstrakte* Bedrohung hinsichtlich der Zukunft der Menschheit gelesen werden muss, durchaus aber auch als *konkrete* Bedrohung der eigenen Zukunft aus der jugendlichen und subjektiven Perspektive. Das spiegelt auch die Diskrepanz zwischen theoretischer und praktischer Betroffenheit, zwischen Konjunktiv und Indikativ wider – wobei beide Pole zusammengenommen schon so etwas wie einen konjunktiven Erfahrungsraum im Sinne Karl Mannheims⁸⁷ darstellen, zumindest wenn auch noch nicht auf der Ebene des ordnungspolitischen Handelns, so doch wenigstens in seiner mentalen und diskursiven Repräsentanz. Will heißen: Hier lässt sich eine Diskrepanz beschreiben, der ein innovatives Potenzial innewohnt.

Beide Items, Problemerkennntnis und Inkompetenz, korrelieren indes gemäßigt negativ zueinander (-.141). Das gibt einen Hinweis darauf, dass die Streuung der beiden Items für die Annahme einer Interdependenz zu hoch ist. Das kann bedeuten, dass hier bewusst zwischen abstrakter und konkreter Bedrohung unterschieden wird: Die erste Frage adressiert eher einen theoretischen Bezug, die zweite verweist über den Subjektbezug eher auf die Dimension des eigenen Handelns. Darauf deutet auch die relativ signifikante Korrelation (+.186) der beiden

86 Ausgehend von Ergebnissen der Genderforschung und der feministischen Theoriebildung orientieren wir uns als Autor:innen in dieser Frage an Carole Patemans Begriff des *new fraternal social contract*. Gemeint ist damit das Erfordernis der Reformulierung eines zukunftsfähigen Konzepts der Zivilgesellschaft nicht nur in ihrer ideellen, sondern auch in ihrer nationalen und territorialen Einhegung und damit in der Rahmung der konkreten Grundrechtsverwirklichung; vgl. grundlegend dazu Pateman 2007 und 2013.

87 Vertiefend dazu Kettler et al. 1980.

Items jeweils für die Bereitschaft, sich politisch zu engagieren und das subjektive Bedrohungsgefühl mit Blick auf die fragliche Kompetenz der Erwachsenen.

Die Frage der Kritik an den Erwachsenen korrespondiert zunächst auch mit den Items für religiöse Führungsstile, so wie sie weiter unten in Abschnitt 3.11.a diskutiert werden. Die Frage ist, wie sich Autorität und vor allem Akzeptanz manifestieren. Die Antworten darauf lassen sich unter bestimmten Begriffen zusammenführen: gerechtes Verhalten, Toleranz, respektvoller Umgang, Empathiefähigkeit, Fähigkeit zur Selbstkritik und verantwortungsvoller und maßvoller Umgang mit Macht. Weitere Aspekte sind Geradlinigkeit, Rücksicht, zu seinem Wort stehen und sein Wort halten sowie Mut. Signifikant sind dabei vor allem folgende freie Antworten:

- „Er soll sich für Minderheiten einsetzen.“
- „Sie ist treu und loyal.“
- „Er oder sie kann gut mit Krisensituationen umgehen.“
- „Er besitzt religiös anerkanntes Wissen.“
- „Er vergisst seinen Glauben nicht, hat Ziele vor sich, ist loyal.“

Das am häufigste (aber nicht ausschließlich!) verwendete Pronomen ist das grammatikalisch männliche „er“. Macht, Autorität und Machtstellungen werden folglich – so scheint es zumindest, ohne das überspannen zu wollen – mit einer männlichen Person assoziiert. Eine weitere Signifikanz ist, dass diese Person allen Altersgruppen gegenüber offen sein sollte. Im Fragebogen wurde auch nicht nach den Effekten der restriktiven Beschlüsse während der Corona-Pandemie für die jungen Menschen gefragt. Vielleicht besteht hier jedoch ein Zusammenhang mit den Auswirkungen der Pandemiesituation auf junge Menschen.

Bemerkenswert ist, dass an dieser Stelle religiöse Aspekte offenbar einen nachrangigen Bezug darstellen. Hier gibt es nur zwei Antworten, die ein Engagement für den Islam in die Charakterisierung in den Mittelpunkt stellen. Das bedeutet vor allem, dass die Befragten, die sich ja weiter unten noch dezidiert zur religiösen Führungskompetenzen positionieren, hier klar zwischen der *allgemeinen* und der *islambezogenen* Ebene unterscheiden, was auf geschulte Religiosität schließen lässt, die nicht totalisiert.

3.5 Diskriminierung

Diese Kategorie umfasst die folgenden analytischen Items:

- retrospektive (der Blick auf die eigene Biografie),
- analytische (die Wahrnehmung von Situationen),
- empathische (das Mitfühlen mit Betroffenen),

- handlungsbezogene (der Umgang mit Ereignisfällen) und
- andere Aspekte, die nicht eindeutig zugeordnet werden können.

Der Begriff *Diskriminierung* wurde für die Zwecke des Fragebogens zunächst offengehalten, was seine multiplen und gelegentlich kontroversen Semantiken angeht. Er korrespondiert deshalb umso stärker mit einem Verständnis, das durch seinen alltagssprachlichen Gebrauch bezogen auf Formen der Ungleichbehandlung geprägt ist. Und das ist eigentlich auch das, was uns hier interessiert. Er verweist indirekt auch auf die mit den Fragebogenseiten [032] und [045] angezeigte Thematik des Rassismus. Für die Zwecke dieser Untersuchung verbleibt der Fokus zunächst aber auf der Mitteilung von Erfahrungswerten seitens der Befragten.

3.5.a Schulische Diskriminierungserfahrung: eigene Erfahrung [021]

	„Ich wurde/werde in der Schule diskriminiert.“
alle	2,58 (bin unentschieden)
männlich	2,36 (stimme eher nicht zu)
weiblich	2,73 (bin unentschieden)

Zunächst fällt auf, dass die Werte insgesamt niedriger ausfallen als erwartet. Die Erwartung höherer Werte, also einer eindeutigeren Bestätigung von in der Schule gemachter Diskriminierungserfahrung, speist sich zum einen aus den teilweise drastischen Schilderungen in den freien Antworten zur Fragebogenseite [027], aber auch aus den Befunden unsrer qualitativen Erhebungen unter muslimischen Schüler:innen der Sekundarstufen in Hessen sowie aus Befunden einer (von der zuständigen Auftraggeberin nicht freigegebenen) sozialräumlichen Studie zu diskriminierenden Strukturen und Mentalitäten einer hessischen Mittelstadt, in die auch fünf Schulen einbezogen waren.⁸⁸ Dass die Werte bei den weiblichen Befragten höher sind, überrascht erst einmal nicht und lässt sich an die nachfolgenden Fragen anlehnen, bei denen nach spezifischen Faktoren der Diskriminierung unterschieden wird. Auf der anderen Seite wäre ja auch zu hoffen gewesen, dass hier alle Werte deutlich niedriger sind; immerhin geht es um die öffentliche Schule und ihren institutionellen Anspruch auf diskriminierungsfreie Rahmung von Erziehung, Unterricht und Schulleben. Das ist aber nicht der Fall und trotz der mittleren Lage der Werte ein beunruhigender Befund. Der kann nun unterschiedlich gedeutet werden: Die Befragten haben genau so viele Diskriminierungserfahrungen gemacht und geben das hier zu Protokoll, oder es gibt eine Diffusion zwischen diskriminierenden (sich als *Mädchen* zurückgesetzt fühlen) und anderen (sich als *muslimisches Mädchen* zurückgesetzt fühlen) Faktoren, o-

⁸⁸ Behr 2020 e.

der sie haben Erfahrungen gemacht, bei denen sie unschlüssig sind, inwieweit sie das als diskriminierend einordnen sollen – eine Annahme, für die es angesichts der Gewöhnung an strukturelle Gewalt vor allem in hierarchisch gegliederten Systemen⁸⁹ genügend Anlass gibt. Genauer lässt sich durch die Messung von Korrelationen näherungsweise nachprüfen; zunächst aber die weiteren Items dieser Kategorie.

3.5.b Schulische Diskriminierungserfahrung: Gegenwehr [028]

	„Ich habe mich gegen Diskriminierungen in der Schule erfolgreich zur Wehr gesetzt.“	„Ich habe dabei Hilfe erhalten.“
alle	3,51 (trifft eher zu)	2,33 (trifft eher nicht zu)
männlich	3,74 (trifft eher zu)	2,32 (trifft eher nicht zu)
weiblich	3,38 (bin unentschieden)	2,34 (trifft eher nicht zu)

Mit diesem Item verschärft sich noch einmal die kritische Anfrage an die öffentliche Schule, inwieweit sie ihr hoheitliches Mandat und als für alle verpflichtende und damit unvermeidbare Institution erfüllt.⁹⁰ Wie die Werte für die Gegenwehr gegen Diskriminierung eingestuft werden können – als hoch und damit ermutigend oder als insgesamt zu niedrig und damit beunruhigend –, das soll an dieser Stelle noch nicht diskutiert werden. Aber die Diskrepanz zwischen Gegenwehr und der Erfahrung mangelnder Unterstützung ist ein diskutabler Hinweis. Er wirft Fragen an Schulkultur und pädagogischen Führungsstil auf, die einer vertiefenden Untersuchung bedürfen, etwa hinsichtlich Genese und Durchgriff von impliziten Führungstheorien auf Seiten der Lehrer:innen, die sich auf die Wahrnehmung von kultureller, habitueller, religiöser oder anderer Differenz stützen und zu defizittheoretischen Markierungen von Schüler:innen führen können.⁹¹ Allerdings lässt sich zwischen den beiden Items dieser Kategorie eine negative Korrelation von $-0,154$ messen, was bedeutet, dass sich auf der Ebene der Zahlen

89 Vertiefend Galtung 1975, Gomolla/Radtke 2009, Diehm et al. 2017.

90 Die berühmte Weimarer Grundschuldefinition spricht zum Beispiel von der „ersten allgemeinen und gemeinsamen Kinderschule“ als Ergebnis der Koalitionsverhandlungen zur Bildung der Reichsregierung im Juni 1919; vgl. Artikel 146 Absatz 2 der Weimarer Reichsverfassung vom 14. August 1919.

91 Religionsbezogene implizite Führungstheorien führen zu operativen Artefakten von Religion, die im Unterrichtsdiskurs sichtbar werden und nicht nur bei den betroffenen Lehrer:innen, sondern auch auf Seiten der Schüler:innen zu „Handlungsverlegenheit“ führen (Begriff nach Behr/Kulacatan/Sitzer 2021 c, 84). Sie speisen sich aus Überzeugungen und Weltbildern, charakterlichen Dispositiven, institutionellen Habitualisierungen, Statusgruppenkonsens, Mandaten, Interessen, Ausbildung, Erfahrungen, Ängsten, kognitiven und emotionalen Konflikten und letztlich auch aus der Technokratisierung des Bildungshandelns.

allein noch kein logischer Zusammenhang zwischen dem Grad der Gegenwehr und demjenigen der gegebenen oder versagten Hilfe messen lässt.

3.5.c Schulische Diskriminierungserfahrung: Arten [026]; vgl. auch [022] und [024]

Die Werte für die unterschiedlichen Faktoren von Diskriminierung sind relativ weit gestreut. Aber es zeichnen sich Verdichtungen für die Bereiche *Herkunft* und *Religion* ab, die mit Blick auf die freien Antworten auch als ein gemeinsamer Faktor gelesen werden können, wenn es um Muslim:innen geht: In der weit verbreiteten öffentlichen Wahrnehmung, aber auch in rechtlichen Rahmungen, rangiert der Islam als sogenannte *Fremdreligion*.⁹² Insofern können hier die Zuschreibungen *muslimisch* und *migrantisch* zu einem Kriterium der Wahrnehmung durch die Lehrer:innen verschmelzen und zu einer Exponierung und sogar Ausgrenzung der davon betroffenen Schüler:innen von einem als *bürgerlich* gedachten Normalfall führen. Ähnliches gilt für die Kategorien *Aussehen* und *Sprache* und ihre Korrespondenz zu *fremder Herkunft* und *anderem Deutschsein*. Wenn man diese Items inkludiert, dann bedeutet das, dass in der Summe ein Viertel der Befragten angibt, aufgrund religionsgezogener Markierungen in der Schule Diskriminierungserfahrungen gemacht zu haben (einmal berücksichtigt, dass es sich hier mit Blick auf die oben angesprochene alltagssemantische Nähe der Items auch um operationale Antworteffekte handeln kann): Die Itemkategorien für Schule und Religion als Diskriminierungsgrund korrelieren positiv mit +.517 (Schule und Aussehen +.355; Schule und Herkunft +.493). Die entsprechenden arrondierten Korrelationswerte (zusammengefasst aus den Kategorien Schule, Praktikum, Arbeitsplatz) weisen auf eine ähnlich enge Verknüpfung zwischen Religion und institutioneller Diskriminierung hin, verraten aber im Einzelnen wenig über den eigentlichen, fallspezifischen Grund: Sprache und Religion korrelieren mit +.427 sowie Aussehen und Religion mit +.322 zueinander.

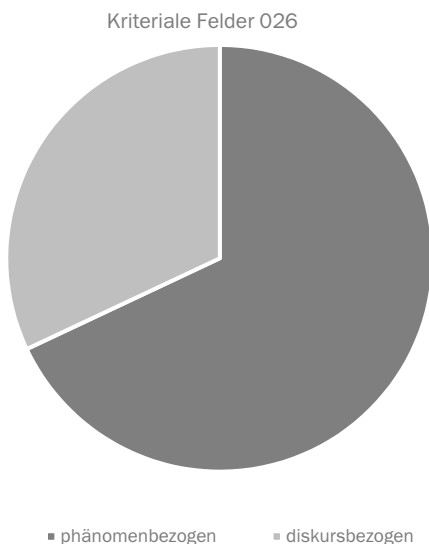
Das verweist indes auf ein Aufgabenportfolio der DİTİB und des BDMJ in genau dieser Frage: Beide Organisationen gehen nach wie vor ihrer Brückenfunktion zwischen hybriden Beheimatungen und gefühlten kulturellen, eventuell auch nationalen Anbindung ihrer Zielgruppen nach. Dafür gibt es gute Gründe, die sich nicht nur aus ihrer Genese her begründen lassen, sondern auch aus der diskursiven Gegenwartslage von Islam und Migration. Die DİTİB im Allgemeinen und der BDMJ im Besonderen stehen damit aber auch vor der Herausforderung, in diesem Segment institutioneller Diskriminierung aus religiösen Gründen eindeutiger Signale der Steuerung zu setzen und dazu das Selbstverständnis zwischen *religiöser* und *migrantischer* Interessenvertretung klarer zu definieren, zu artikulieren und aufeinander bezogen zu moderieren. Hierin liegen große

92 Vgl. Maunz Dürig.

Chancen für die Weiterentwicklung vor allem ihres religionsgemeinschaftlichen Profils.

Dass der Item für *politische Ansichten* vergleichsweise hoch ausgeprägt ist, verweist wiederum auf eine schulische Diskurskultur, die entweder offene Meinungsäußerung fördert (die dann leicht Reaktionen evozieren kann, die als herabwürdigend empfunden werden) oder aber die bestimmte Meinungen vor schnell auf- und abwertet. Diskussionen im Klassenraum, die durch einen großen Meinungs- und Orientierungsdruck geprägt sind, lassen sich für Lehrkräfte manchmal nur schwer steuern. Das hat zwei Gründe: Sie haben das nicht richtig gelernt, und es geht dabei um Themen, bei denen sie selbst um Standpunktsicherheit ringen. Das alles lässt sich nur durch vertiefende Erhebungen ausleuchten, die qualitativ und diskursanalytisch angelegt sind. Der Wert für die empfundene Diskriminierung wegen des Kopftuchs muss an dieser Stelle nachkorrigiert werden: Er fällt für die männlichen Antworten weg und verzerrt das Ergebnis (die eine männliche Antwort ist vermutlich ein Antwortfehler); nimmt man nur die weiblichen Befragten, erhält das Kopftuch den Wert 13%, der hochgradig mit den Werten für Diskriminierung aufgrund der Religion korreliert.

Abb. 2: Arten schulischer Diskriminierungserfahrung [026]



Insgesamt wären auch wesentlich höhere Werte bei den weiblichen Befragten zu erwarten gewesen, was aber nicht der Fall ist. Deshalb stellt geschlechterspezifische Diskriminierung nicht das Problem dar, sondern wenn überhaupt, dann die Diskriminierung über die religionsbezogenen Markierungen. Jedenfalls wird das so von den Befragten wahrgenommen. Dass hier das jeweils höhere schulische

Bildungssegment positiv im Sinne von abnehmender Diskriminierungslatenz zu Buche schlagen könnte, bewahrheitet sich indes nicht über die statistische Analyse. Allerdings liegt hierin vermutlich ein Grund für die niedrigen Werte hinsichtlich des ökonomischen Kriteriums: Die Befragten sind vermutlich eher Kinder von Eltern, die den Aufstieg geschafft haben beziehungsweise die einen intramilieuspezifischen Aufstieg erfahren haben.

Zu diesem Segment der Diskriminierung lässt sich ferner sagen, dass die Demütigungen, die die erste Generation als Gastarbeiter:innen in Deutschland erfahren haben, nicht an die nachfolgenden Generationen übertragen wurden – weder als Narrativ noch über die Habitualisierung. Das steht für eine herausragende Integrationsleistung über eine offenbar zukunftsorientierte Erziehung türkisch-muslimischer Eltern, die den Blick über den eigenen, gegenwartsbefangenen Blick nach vorne richtet. Die hier Befragten zeigen eine deutlich positive Affinität zum Regelsystem. Mit Blick auf die inzwischen lange Tradition der DİTİB in Deutschland inklusive der noch längeren erziehungswirksamen Tradition der Moscheen in Deutschland muss das in seinen angemessenen Anteilen auch als Verdienst solcher religiösen Organisationen gesehen werden.

Dies umso mehr, wenn man vergleichend in Betracht zieht, wie sehr sich demokratiefeindliche, rechtsradikale und abwehernationalistische Haltungen in den neuen Bundesländern offenbar auch in der nachrückenden Jugend in der Post-DDR manifestieren und im Wahlverhalten niederschlagen. Der Grund liegt vermutlich darin, dass Narrative in der intergenerationellen Kommunikation Raum griffen, die von Scheitern, Aufstiegsverlust, unerfüllten Erwartungen und Systemversagen sowie letztlich von Schuldzuweisungen überprägt waren. Hier mag vermutlich auch das Fehlen religiöser Angebote im Sinne sinnstiftender Korrekative in der ehemaligen DDR negativ zu Buche schlagen. Dort fehlte jedenfalls die im bundesdeutschen Kontext der Bonner Republik entstandene rechtsphilosophische Überzeugung, dass Religion zum sozialen Kapital gehört, auf das der Staat angewiesen ist, das er aber selbst nicht gewährleisten kann. Diese Gewährleistungsfunktion von Religion gilt nach einhelliger Grundrechtsauffassung ohne Kulturvorbehalt, mithin auch für islamische Religionsgemeinden, und sie scheint sich angesichts der hier vorliegenden Ergebnisse zu bewahrheiten. Die sich in den neuen Bundesländern auffallend verdichtende islamophobe Agitation richtet sich deshalb nicht nur gegen den Islam, sondern gegen die ungestörte Religionsausübung gemäß dem hier beschriebenen grundgesetzlichen Verfassungsgut. Organisationen, die beides repräsentieren, nämlich *Religion im allgemeinen Sinne* der Mehrheit und *Religion im spezifischen Sinne* einer migrantisch markierten Minderheit, operationalisieren also einen Verfassungsanspruch auf zwei Differenzachsen. Und wir reden hier von Tendenzen, die sich schon längst nicht mehr auf den Osten der Republik beschränken, sondern die bundes- und inzwischen europaweit viral gehen. Das sollte noch einmal deutlich machen, dass Organisationen wie die DİTİB aus einer ganz grundsätzlichen demokratietheoretischen Betrachtung heraus für

unsere bundesdeutsche Gesellschaft überlebenswichtig sind: Sie verfechten Rechte, die am Ende allen in Deutschland lebenden Menschen zugutekommen.

3.5.d Schulische Diskriminierungserfahrung: Gründe [027]

- „Weil ich aus ihrer Sicht ein Kanacke bin.“

Reaktionen aus den freien Antwortfeldern unserer Erhebung wie die obige, die hier als einzige emblematisch für viele andere herausragt, lassen sich unter folgende Formen von Rassismus summieren – sie alle tauchen in den Antworten auf:

- Fat- oder Bodyshaming (die Diskriminierung von Menschen mit Übergewicht)
- Antimuslimischer Rassismus
- Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit
- Ableismus (die Diskriminierung von Menschen mit besonderen körperlichen oder mentalen Bedürfnissen)
- Positiver Rassismus
- Frauenfeindlichkeit verschränkt mit antitürkischen Aussagen
- Antisemitismus, der mit antimuslimischen Rassismus verschränkt wird
- Rechtsextremistische und nationalsozialistische Haltungen gegenüber muslimischen Schüler:innen
- Antimuslimischer und antitürkischer Rassismus resultierend aus dem Integrationsparadox⁹³
- Türkeipolitik, hier mit Schwerpunkt auf der gegenwärtigen türkischen Staatspräsidentschaft

Die Abwertungsstrategien weisen Formen der Ent-Individualisierungen (ein Merkmal gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit) und der Projektion (Zuschreibung im Sinne einer Übertragung der eigenen Defizite auf andere) auf. Beispielweise werden Ereignisse geschildert, bei denen türkische Namen zeichenhaft verwendet werden, um ein Stereotyp zu betonen und einen gesellschaftlichen Platzverweis von der Mitte aus an den Rand zu erteilen:

- „Meine Herkunft; mein früheres Aussehen; wurde in der Schule immer Ayşe genannt.“
- „1. Mitschüler malte mir das Hakenkreuz mit Kreide auf meine Jacke, ohne dass ich es bemerkte 2. In Deutsch jahrelang eine 2 im Zeugnis, und plötzlich

93 Vertiefend El-Mafaalani 2018.

bei der neuen Lehrerin eine 3, und sie konnte mir meine Note nicht erklären, trotz mehrmaligen Nachgesprächen über die Klausur. 3. Des Weiteren: Ich sollte die Arbeitsblätter vom Türkischunterricht, der bei uns an der Schule stattfand, im Lehrerzimmer kopieren lassen, die Lehrerin, die die Lehrerzimmertür aufgemacht hat, hat dies nicht getan mit der Aussage ‚Ja du, Türkisch!!‘ (auf die Art, na und? Türkisch ist doch kein richtiges Fach).“

- „Aufforderungen, ‚in mein Land zurück zu kehren‘; ich wäre überdurchschnittlich schlau als Ausländerin; Kollegen meinten, sie wären stolz auf mich, weil meine Eltern mir erlauben, Bildung zu erlangen, statt in der Küche zu stehen.“
- „Ich würde meine Qualifikation nicht schaffen, obwohl mein Durchschnitt 1,6 war.“
- „Strebersein.“

Die Fragen, die sich aus diesen Fällen herausstellen lassen und die in einer weiteren Studie ergründet werden müssten, lauten: Welche Strategien entwickeln diese jungen Menschen, um trotz dieser Herabwürdigungen an ihren Zielen festzuhalten und ihren Bildungsweg zu verfolgen? Welche Strukturen von Sicherheit, Beratung und Empowerment sind vorhanden, so dass sie weder aufgeben oder ein deviantes Verhalten entwickeln? Hierbei interessiert uns vor allem ihre Rückbindung an eine religiöse Gemeinschaft. Dazu geben die nun folgenden Items erste Hinweise.

3.5.e Erfahrungen der Hilfe bei schulischer Diskriminierung: sonstige Gründe [029]

An dieser Stelle werden Familie, Mitschüler:innen, Freund:innen und entsprechend sensibilisierte Lehrer:innen und Pädagog:innen genannt. Andere sahen sich mit den Angriffen allein gelassen und erhielten keine Hilfe oder nur die Hilfe der eigenen Familie. Es gibt indes auch Antworten, die sich von den anderen abheben:

- „Meine einzige Hilfe auf meinem Weg ist Allah!!!“

Diese Antwort könnte insofern als problematisch eingestuft werden, da sie möglicherweise einen Weg der Verabschiedung aus dem gängigen Regelsystem anzeigt – eine Art Zuruf zum Abschied. Andere Antworten hingegen deuten auf positivere Erfahrungen in der Schule:

- „Unser Rektor hatte sehr streng darauf reagiert als er erfuhr, dass Hakenkreuze an die Tafel gemalt wurden.“
- „Katholische Religionslehrerin 😊.“

Das heißt wiederum, dass zunächst einmal das Bewusstsein für rassistisch motivierte Vorkommnisse in pädagogischen Handlungsfeldern vorhanden sein muss,

um entsprechend gegenwirken zu können. Werden allerdings Haltungen auf Seiten der Pädagog:innen und Schüler:innen nicht als rassistisch erkannt, besteht die Gefahr, mit der Stigmatisierung allein gelassen und dann möglicherweise – weil das Umfeld keine Sanktionen fürchtet – auch angegriffen zu werden. Aber in den Antworten sind keine Angaben zu konkreten rassistisch motivierten Gewalttaten physischer Art zu finden, was an dieser Stelle auch festgehalten werden muss.

3.5.f Diskriminierung an Praktikums- und Arbeitsplatz: Gründe [023] [025; DA05]

In diesem Abschnitt wurde ergänzend auch nach Diskriminierungserfahrungen auf der Suche nach einem Ausbildungs- oder Arbeitsplatz gefragt. Die Beantwortungen lassen darauf schließen, dass sich die Formen der Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen mit dem Eintritt – oder mit dem *Versuch* des Eintritts – in das Berufsleben zuspitzen. Dabei stechen drei Arten von Angaben in beiden Antwortfeldern heraus, und zwar Diskriminierungserfahrungen

- aufgrund des Kopftuchs,
- aufgrund des türkischen Namens und
- aufgrund der Regierungspolitik in der Türkei.

Hier drei anschauliche Beispiele, die exemplarisch für viele andere ähnliche Antworten sowie für die Verschränkung der genannten Kriterien stehen. Es sind solche Erfahrungen der Verschränkung zu einem die Person totalisierenden Marker der Andersartigkeit, die es den Betroffenen so erschweren, treffsichere Gegenstrategien zu entwickeln, ohne dabei den gleichen Fehler der Totalisierung zu begehen:

- „Wegen meinem Kopftuch. Habe 50 Bewerbungen abgeschickt und wurde trotzdem nicht angenommen.“
- „Aufgrund meiner Kopfbedeckung hat man mir (in einem privaten Raum) klipp und klar gesagt, dass ich aufgrund meines Kopftuchs nicht dort arbeiten darf. Falls ich es abnehmen würde, wären sie bereit, mich anzunehmen.“
- „Bei einem Vorstellungsgespräch hat man mich auf meinen Nachnamen angesprochen (NN) und anschließend gefragt, wie ich zu Recep Tayyip Erdoğan stehe ...“

Bei einigen Angaben werden die Diskriminierungsformen entsprechend abgeleitet oder interpretiert (Nachname oder Hijab), und zwar vor allem dann, wenn die Qualifikationen im Vergleich mit den Mitbewerber:innen auf die entsprechende Stelle die gleichen oder sogar die besseren sind. Einige Diskriminierungserfahrungen resultieren sogar aus dem ehrenamtlichen (!) Engagement bei der DİTİB. Insgesamt können wir dazu zwei Befunde präzisieren.

- Vielfach sind die Diskriminierungsformen diffus. Sie erstrecken sich beispielsweise auf einen herablassenden Umgang, der keine konkreten Rückschlüsse auf die Gründe möglich macht. Nur wenige der Befragten haben bisher gar keine diskriminierenden Erfahrungen machen müssen.
- Ein weiteres größeres Segment sind Diskriminierungserfahrungen aufgrund von Aussehen, Sprachfehlern oder sozioökonomischen Verhältnissen.

3.5.g Diskriminierung in anderen Situationen: Gründe [025; DA06]

- „Alltagsrassismus ist allgegenwärtig.“

Diese Aussage aus den freien Antworten fasst explikativ und exemplarisch zusammen, was in der Fülle und Dichte der Reaktionen verborgen liegt. Als besonders prekär wahrgenommener Ereignishorizont ist an dieser Stelle der öffentliche Raum zu benennen. Vor allem der Personennahverkehr (Bahn, Bus Haltestellen), behördliche Einrichtungen und die Wohnungssuche werden hier zuerst genannt, direkt gefolgt von der Schule. Als weiterer Raum wird der Arbeitsplatz genannt, in dem Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen durchlebt werden müssen. Auch an dieser Stelle lassen sich Rassismusmerkmale, wie sie oben bereits genannt wurden, feststellen. Dabei ist insbesondere die Verschränkung zwischen Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus auffällig:

- „Im Umgang mit Patienten im Krankenhaus kam eine Aussage wie folgt: ‚Schön, dass sie mir helfen. Aber würden sie kein Kopftuch tragen, hätte ich mich bedankt.‘“
- „Man meinte: Lieber hätte man die Juden da als mich an der Kasse in einem Supermarkt.“
- „Beim Praktikum: Kollegen haben sich darüber lustig gemacht, dass ich kein Schweinefleisch essen darf/wollte.“
- „Wohnungssuche; zusammen mit meiner Frau (trägt Kopftuch).“

Geschlechterspezifisch lässt sich feststellen: Ob sich antimuslimischer Rassismus⁹⁴ gegen Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, häufiger artikuliert, ist umstritten. Nicht strittig ist indes, dass er sich unmittelbarer gegen die jeweilige Person richtet und damit als besonders bedrohlich wahrgenommen wird. Bei jungen Männern wiederum werden sowohl das sogenannte *phänotypische Aussehen* als auch die religiöse Haltung als Angriffsziele missbraucht. Wir möchten an dieser

94 Vgl. dazu auch: Lehrerverband „warnt“ Mädchen vor Sex mit Muslimen. „Eine Immigranteninvasion überschwappt Deutschland“: Der Philologenverband Sachsen-Anhalts warnt junge Frauen vor Sex mit muslimischen Männern. Landespolitiker sind empört, 06.11.2015; www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/sachsen-anhalt-lehrerverband-warnt-maedchen-vor-sex-mit-muslimen-a-1061626.html; zuletzt geöffnet am 12.06.2021.

Stelle darauf hinweisen, dass wir zwar keine spezifischen Fragen zu Gewalterfahrungen gestellt haben. Wir wissen jedoch aus anderen Studien zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, dass exakt diese Einstellungen in einer Gesellschaft zu physischer Gewalt gegen sogenannte Minderheiten führen können – und wie sehr nach wie vor diese Gefahr unterschätzt wird. Hier wäre es nach den rassistisch motivierten Tötungen wie in Hanau 2020 oder nach den antisemitischen und muslimfeindlichen Gewalttaten in Halle 2019 wichtig, dass die Politik nachhaltig klare Gegenstrategien formuliert.

Einige Beantwortungen richten sich auch kritisch gegen uns als die Forschenden und als diejenigen, die sich die Fragen ausgedacht und den Fragebogen konzipiert haben:

- „Die Frage ist unklar, da Diskriminierung verdrängt werden kann und gar nicht mehr als solche wahrgenommen wird. Stichpunkt: Stigma-Management.“
- „Ihr setzt Diskriminierung automatisch voraus.“

Wir haben uns bewusst zurückgehalten, was die Anformulierung unserer Fragestellungen im Kontext von Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen betrifft, da wir es mit unterschiedlichen Altersgruppen zu tun haben. Allerdings ist diese kritische Rückmeldung an uns hilfreich, um hier bei einer nächsten Erhebung mit Items zu arbeiten, die feinteiliger und treffsicherer sind.

3.6 Engagement

Mit dieser Kategorie wird erfasst, wie die Befragten auf zivilgesellschaftliches Engagement blicken. Auch wenn es naheliegende Korrespondenzen zur oben behandelten Frage des politischen Engagements gibt, handelt es sich hierbei doch um einen eigenständigen Bereich.

3.6.a Engagement [043]

„Es lohnt sich, sich in Deutschland (zum Beispiel ehrenamtlich) zu engagieren.“	„Wir brauchen in Deutschland mehr Kritik am herrschenden System.“	„Wer sich in Deutschland gesellschaftlich engagiert, muss mit Benachteiligungen rechnen.“
4,09 (stimme eher zu)	3,90 (stimme eher zu)	3,07 (bin unentschlossen)

Die Bereitschaft, sich ehrenamtlich und gesellschaftlich zu engagieren, ist im Mittel relativ hoch ausgeprägt; die Werte sind für männliche und weibliche Befragte annähernd gleich. Das deckt sich mit allen anderen relevanten Befunden. Diese Bereitschaft korreliert positiv mit dem Gefühl, in Deutschland zuhause zu

sein (+.316). Das ließe sich – so wie bereits weiter oben angemerkt – auch als positiver Indikator für demokratische Einstellungen lesen, was sicher in vielen Fällen zutrifft. Aber dieser Verallgemeinerung stehen freie Kommentare entgegen, die auch Zustimmungen zu konkurrierenden Tendenzen erahnen lassen, beispielsweise zu illiberalen Formatierungen von Demokratie. Das verweist mittelbar auf einen Nebenaspekt der *Generation Z*, nämlich eine gewisse Spannung zwischen ihrer transnationalen Werteorientierung einerseits, und andererseits ihrer Bereitschaft, sich eindeutigeren Orientierungsangeboten zuzuwenden, als es derzeit der repräsentative Parlamentarismus zu schaffen scheint. Dabei besteht ein gewisses Risiko darin, dass es zu Soldarisierungseffekten mit gesellschaftlichen Strömungen kommt, die sich nicht aus dem Anliegen des postmigrantischen Empowerments, sondern aus einer fundamentalen Ablehnung des politischen Systems und Establishments heraus speisen und die destruktiv agieren. So wie es über diesen Brückenschlag zu irritierenden Allianzen zwischen linken und rechten Bewegungen kommt, so muss auch damit gerechnet werden, dass hier muslimisches Agitationspotenzial mobilisiert wird. Die Dynamiken zwischen *islamo-gauche* und *islamo-droite* in unserem Nachbarland Frankreich sind gar nicht so exotisch wie sie anmuten. Ähnliches gilt übrigens auch für verstörende Phänomene wie die steigenden Mitgliedschaften deutscher Jüd:innen in der AfD.⁹⁵ Damit ist ein weiterer Aufgabenbereich für die DITB und BDMJ umrissen: Sie tragen durch eine religiös gelehrte Rückbindung dazu bei, dass junge Muslim:innen die demokratische Allianz in unserem Land bereichern und stärken und nicht solchen Rattenfänger:innen auf den Leim gehen, die versuchen, sie über vermeintlich religionsaffine Rhetorik von einem guten Weg des Engagements und der kultivierten Religionsausübung abspenstig zu machen.

3.6.b Engagement [044; EN04-EN05]

Die Bereitschaft, sich ehrenamtlich zu engagieren, ist insgesamt sehr hoch ausgeprägt. Das ist bemerkenswert, da hier eine hohe Identifikation mit der hiesigen Gesellschaft zum Ausdruck kommt, und zwar trotz der bekundeten Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen oder des teilweise indifferenten Zugehörigkeitsgefühls. An dieser Stelle lässt sich der folgende Zusammenhang vermuten. Die Befragten gehen davon aus, dass das Zugehörigkeitsgefühl mit Deutschland deutlich stärker ausgeprägt wäre, wenn die Erfahrungen bezüglich Anerkennung und Repräsentanz positiver ausfielen. Das ist allerdings keine zwingende Schlussfolgerung. Das am häufigsten genannte Segment für das ehrenamtliche Engagement ist die Flüchtlingshilfe. An zweiter Stelle folgt die Jugendhilfe. Darüber hin-

95 www.faz.net/aktuell/politik/inland/zentralrat-der-juden-afd-nutzt-juden-als-feigenblatt-17190014.html und <https://taz.de/Juedische-Verbaende-gegen-die-AfD!/5797378/>; zuletzt geöffnet am 07.11.2021.

aus lässt sich ein gewisses Grundvertrauen in Berufsfelder ableiten, die im Kontext der politischen Exekutive verortet sind, beispielsweise die Polizei, der Zoll, der Bundesgrenzschutz oder die Bundeswehr. Ein weiteres signifikantes Ergebnis ist, dass die Feuerwehr (beruflich und freiwillig) mehrmals genannt wird – offensichtlich unabhängig von den skandalösen rassistischen Strukturen, die in der Feuerwehr insbesondere in den Jahren 2019 und 2020 offenkundig wurden.⁹⁶

Die Bereitschaft, sich parteipolitisch zu engagieren, ist grundsätzlich hoch ausgeprägt. Gleichzeitig heißt das auch, dass sich die Parteien in Deutschland stärker um eine diverse orientierte Aufstellung von Kandidat:innen bemühen und das als Anspruch an die Parlamente, basierend auf ihrem Vertretungscharakter, umsetzen müssen. Dass der 20. Deutsche Bundestag in dieser Richtung deutlich besser aufgestellt ist als sein Vorgänger, weist in die richtige Richtung. Nun muss Sorge getragen werden, dass die Entscheidungsträger:innen des Regelsystems das Potenzial einer jungen, postmigrantischen und gut ausgebildeten Generation, die global orientiert ist und sich in unterschiedlichen sozialen Milieus auskennt, nicht verspielen. Hier zur Veranschaulichung einige Zitate aus den freien Antworten – eine Angabe wie „Würde gerne Schafe hüten.“ muss dabei nicht zwingend als repräsentativ eingestuft werden:

- „Seelsorge, Sterbebegleitung.“
- „Hilfsorganisationen für Bedürftige, Arme & Benachteiligte.“
- „Flüchtlingspolitik.“
- „Politik.“
- „Politische Arbeit.“
- „Jugend/Flüchtlingshilfe.“
- „Veranstaltungen für Obdachlose oder Waisenkinder.“
- „Flüchtlingshilfe (aus muslimischer Perspektive).“
- „Flüchtlingsfamilien.“
- „Rettungsdienst, Feuerwehr, THW.“
- „Polizei.“
- „Staatsanwaltschaft.“
- „Altenpflege.“
- „In einer Stiftung.“

96 www.migazin.de/2021/03/05/umfrage-rassismus-und-sexismus-bei-der-berufsfeuerwehr/; zuletzt geöffnet am 04.11.2021.

3.7 Lebensplanung und Zukunftsvorstellung

Über die Fragen zur Lebens- und Zukunftsplanung werden Haltungen und Überzeugungen adressiert, die sich in bestimmten Antwortsegmenten spiegeln; diese verweisen mutmaßlich auf sehr tief verankerte und auf ihre Dauerhaftigkeit über die Zeitschiene hinweg angelegte Wertvorstellungen. Zudem korreliert das Segment des Visionären mit der sozialen und spirituellen Utopie des Islams, vor allem derjenigen einer Gesellschaft, die durch die drei elementaren Grundformen guten Regierens, so wie sie die islamischen Traditionen beschreiben, geprägt sind: die Gerechtigkeit (*al-'adl*), die Sicherheit (*al-'amn*) und der Friede (*as-salām*).⁹⁷ Diese Zusammenhänge sind vor allem dann wichtig, wenn es darum geht, dem sozialstaatlichen Kapital der Religion(en) konkrete Gestalt zu geben. Das ist ja auch eine Gestaltungsaufgabe, die auf der einen Seite nach theologischer Expertise verlangt, auf der anderen nach der Positionierung der Religionsgemeinschaften.⁹⁸ Gefragt ist also mittelbar auch das konkrete theologische Profil der DITIB, zunächst aber erst einmal die religiös konnotierten Aspirationen der Befragten.

3.7.a Die eigene Zukunft in Deutschland [034]

„Ich plane meine Zukunft in Deutschland.“	„Ich möchte in Deutschland beredigt werden.“	„Ich möchte weg aus Deutschland.“	„Ich möchte am liebsten in der Türkei leben“
4,06 (stimme eher zu)	1,66 (stimme eher nicht zu)	2,60 (bin unentschlossen)	2,90 (bin unentschlossen)

Es wäre sicher ein positiver und nicht gänzlich unerwartbarer Befund gewesen, wenn die eigene Zukunftsplanung in Deutschland vollumfängliche Zustimmung, also einen Wert ab 4,45 erreicht hätte. Aber erstens ist der hier erreichte Wert hoch genug für eine optimistische Interpretation, zweitens dürften sich Werte, die sich an ähnliche Samplegruppen *ohne* religiöse oder migrantische und damit diskriminierungsanfällige Merkmalsbezüge richten, möglicherweise auch gar keine höheren Werte erzielen. Oder sogar noch niedrigere, bedenkt man die hohen jährlichen bundesdeutschen Auswanderungszahlen oder doch zumindest

⁹⁷ Vertiefend Asad 1961.

⁹⁸ Die besteht zum Beispiel hinsichtlich der Mitgestaltung und Mitverantwortung des konfessionellen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen (Curricula, Lehrwerke, Lehrer:innenausbildung), aber auch in besonderen Bereichen der Bildungs- und Ordnungspolitik. Beispielsweise erwähnen die einschlägigen Programmatiken der Bundesregierung bezüglich der Prävention gegen islamistische Radikalisierung ausdrücklich die Rolle der akademischen islamischen Theologie; vgl. dazu www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/praeventionsprogramm-islamismus.html; zuletzt geöffnet am 22.10.2021.

die Erwägung einer neuen Existenzgründung im Ausland angesichts existenzieller Unwägbarkeiten und grundsätzlicher Unzufriedenheiten. Zudem ist die potenziell dauerhafter angelegte Orientierung ins Ausland nicht untypisch für das Jugendalter, was noch einmal die Einordnung dieses hohen Wertes erleichtert.

Allerdings ist *Planung* noch etwas anderes als der *Wunsch* nach Veränderung oder Sehnsuchtsorte oder gar Fluchtgedanken. Wie akut und real das für die ehemaligen Gastarbeiter:innen und ihre Nachkommen in Deutschland nach der Wende und nach Hoyerswerda, Lichtenhagen, Solingen und Mölln im Raum stand, ist öffentlich noch gar nicht richtig wahrgenommen und diskutiert worden. Die *gepackten Koffer* waren kein Sprichwort, sondern die standen tatsächlich im Flur neben der Tür – ein Narrativ, das ab 2010⁹⁹ neuen Anschub erhielt und durch die Verharmlosung von PEGIDA und AfD zur Artikulationsfläche vermeintlich besorgter Bürgerlichkeit noch einmal Dringlichkeit erfuhr. Erstaunlicherweise war niemals die Rede von der Besorgnis von Migrant:innen oder Muslim:innen, egal in welchem Ausmaß gegen sie Hassrede geführt wird und sie Angriffen ausgesetzt sind.

Eine Rolle spielt natürlich auch, dass die Arbeitsbedingungen in anderen Ländern innerhalb und außerhalb Europas vor allem für muslimisch gelesene Frauen diskriminierungsfreier sind und zudem mit besserer Bezahlung locken. Aber um das Idiom noch einmal aufzugreifen: Zumindest *mental* sitzen die von uns Befragten auf *gepackten Koffern* – das unterstreichen die hohen Korrelationen zu den Items der Unentschlossenheit bezüglich dessen, Deutschland zu verlassen und in der Türkei zu leben. Die freien Antworten verraten hier noch viele weitere alternative Orte und Länder.¹⁰⁰ Dennoch bleibt der Türkeibezug diffus, was eine qualitative Tiefenbohrung rechtfertigen würde: Was genau wird hier eigentlich als *Türkei* imaginiert, wenn etwa eine positive oder negative Antwort gegeben wird?

Herausragend ist nun aber der hohe Ablehnungswert bezüglich der Vorstellung, *in Deutschland die letzte Ruhestätte* zu finden. Zugegebenermaßen ist die Frage, wo man beerdigt werden möchte, für die allermeisten Menschen deutlich schwieriger zu beantworten als die Frage nach dem Ort ihrer prioritären heimatlichen Bindung; sie bündelt in besonderem Maße die identitäre Dichotomie von Herkunft und Ankunft in der Rahmung des Letztgültigen (Zitat aus den freien Antworten: „Deutschland ist eine Drehtür.“). Das sind zudem Fragen, die im Jugendalter ihre eigene Wirksamkeit hinsichtlich der Lebensweltorientierung und

99 Die entscheidende Zäsur im Sinne des Dammbrochs in der Sprache und in der Sache setzte in dem Jahr Tilo Sarrazin mit seinem Buch *Deutschland schafft sich ab*.

100 Eine Ortsangabe wie „Bali“ vereint unterschiedliche paradiesische Phantasmen, wobei Indonesien mehrfach angegeben wird; immerhin sind inzwischen auch international prominente islamische Theolog:innen etwa aus den USA in den südostasiatischen Archipel gezogen, und es gibt seit Jahren eine intensive Kooperation zwischen der Türkei und Indonesien in wirtschaftlichen und anderen Fragen.

damit der spirituellen, ästhetischen, sozialen und moralischen Situierung entfalten (siehe oben Abschnitt 3.4.a). Überraschenderweise korrelieren die beiden Items für *die eigene Zukunftsplanung in Deutschland* und für *nicht in Deutschland beerdigt zu werden* in beide Richtungen positiv mit +.325. Das ist allein an Hand der Zahlen nur schwer zu erklären und muss der vertiefenden Erhebung überlassen bleiben. Im Sinne eines *educated guess* ließe sich allerdings vorab festhalten: Die Frage berührt direkt eine religiöse Dimension, etwa in dem Sinne, dass Muhammad unter anderem das Phänomen der menschlichen Unverfügbarkeit (arabisch *ġayb*) mit dem Hinweis darauf umschrieb, niemand wisse, „in welcher Erde du dereinst liegen wirst“ (arab. *fi ayyi ardin tamūt*). Erstaunlicherweise rekurrieren alle islamischen Traditionstexte (und damit verweisen sie auf eine starke Verbindung zum Judentum) bei Sterben und Tod auf die *Erde* als Dimension des *Ortes* und nicht auf das *Wann*, also auf die Dimension der *Zeit*. Unter Berücksichtigung des hohen Grades an religiöser Informiertheit und Bildung der DİTİB Jugend könnte hier ein Hinweis auf die Fähigkeit liegen, scheinbar unvereinbare Dimensionen wie die diesseitige und die jenseitige Domäne als Bezugspunkte des eigenen Lebens konstruktiv aufeinander zu beziehen, beides letztlich aber in der Schwebelage zu halten (Zitat aus den freien Antworten: „Ich gebe doch nicht auch noch meine Gebeine an ein Land her, das mich nicht will!“). Das wäre auch ein Ausweis dessen, was geschulte Wissenschaft dem Islam als theologisch und ideengeschichtlich eingeschriebene Unwägbarkeits- und Ambiguitätstoleranz zuweist.¹⁰¹

3.7.b Zukunftsplanung Ausbildung [036]

„Ich möchte mein Abitur machen.“	„Ich möchte die Mittlere Reife machen.“	„Ich möchte studieren.“	„Ich möchte eine betriebliche Ausbildung machen.“	„Ich möchte etwas ganz Anderes machen.“
21%	4%	47%	16%	12%

Anders als die Erhebung zum tatsächlichen Bildungsgang (siehe oben Abschnitt 3.1.e), geht es hier deutlicher um die *Aspiration*, also um den Wunsch und die Erwartung, durch Bildungsabschlüsse und vor allem durch die Zertifizierung des Bildungserfolgs die Weichen im eigenen Leben stellen zu können. Die Werte sind, und das ist ein klarer Hinweis auf eine migrationsstabile Signatur in den Mentalitäten, für beide – männliche und weibliche Befragte – in etwa gleich. Mit *migrationsstabiler Signatur* ist der Umstand gemeint, dass die migrierte Parentalgeneration alles daransetzt, damit die eigene Filialgeneration im Zielgebiet der Migration Tritt fassen kann und erfolgreich ist. Das ist der Grund, weshalb die

¹⁰¹ Vertiefend Bauer 2011.

elterliche Investitionsanstrengung hinsichtlich Zeit und Geld in den Bildungserfolg der Kinder fließt und nicht in das eigene Reüssieren. Die sehr hohen Werte der Befragten hinsichtlich akademischer Abschlüsse verweisen auf eben diese Bildungsaspiration auch als den elterlichen Erwartungshorizont in der Gegenwart.

Das hat natürlich eine religiöse Konnotation: Einer der maßgeblichen Gründe, warum Eltern ihre Kinder für den islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Deutschland anmelden, war eigentlich nie die religiöse Unterweisung im Sinne dessen, was christlicherseits als *Katechese* bezeichnet wird. Im Fokus der Motive steht vielmehr die Erwartung, dass der Islamunterricht generell zum Bildungserfolg beitragen möge – etwa durch die Stärkung der bereits erwähnten Unwägbarkeits- und Ambiguitätstoleranz.¹⁰² Hierin liegt eine weitere Perspektive für DITIB und BDMJ, was ihre strategische Ausrichtung betrifft: In den hier vorliegenden Ergebnissen, und in ihrem Abgleich mit ähnlichen Ergebnissen über die Zeitschiene der letzten vier Dekaden hinweg,¹⁰³ zeigt sich der Wandel von einem ursprünglichen migrationsbedingten Motiv der kulturellen *Transmission* (beispielsweise Sprachentscheidung oder Gesinnung oder Teilhabe) hin zum Motiv der kulturellen *Progression* (beispielsweise Mitsprache oder Verantwortung oder Gestaltung). Hier gibt es einen Kraftschluss zwischen solchen lebensweltlichen und religiösen Motivhorizonten. Was die Verhältnisbestimmung von DITIB und BDMJ als religiöse oder migrantische Interessenvertretung betrifft, geht es also nicht um ein Entweder-oder, sondern um eine gelungene Synergie. Das wird sich auch positiv auf das theologische Profil der DITIB auswirken: Migration und ihre transformatorische Kraft gehören seit je her zum Grundbestand religiöser Narration und Erinnerungsgemeinschaft. Hier liegen für beide Organisationen erhebliche Ressourcenpotenziale in der jungen Generation für die jeweils eigene Profilbildung.

3.7.c Namensgebung [087]

„Meine Kinder sollen türkische Vornamen tragen.“	„Meine Kinder dürfen nicht-türkische Vornamen tragen.“
3,79 (stimme eher zu)	2,92 (bin eher unentschlossen)

Auch für diesen Bereich sind die Werte für die männlichen und weiblichen Befragten in etwa gleich. Die Frage nach den Namen der eigenen Kinder ist ein potenzieller Indikator für die gesellschaftliche Selbstverortung und für Gefühle von Zugehörigkeit oder Entfremdung. Welche Bedeutung hier die Namensgebung zeitigt, lässt sich am Wandel in den entsprechenden jüdischen Gepflogenheiten zwischen wilhelminischer Ära, Weimarer Republik und dem Abdriften in die na-

102 Vertiefend Behr 2008 a.

103 Vertiefend Kühn 1979.

tionalsozialistische Diktatur in Deutschland nachzeichnen. Dort oszillieren die Namen zwischen expressiv jüdisch und an mutmaßlich germanischer Mythologie orientiert. Schon im Vorfeld von 1933 tendiert die Namensgebung von *Siegfried* oder *Freia* zurück zu *Jakob* oder *Mira*, was sich sehr gut an jüdischen Friedhöfen in Deutschland ablesen lässt.

Die Formulierung *türkische Vornamen* stand zwischen uns und der Mittelgeberin zur Debatte, handelt es sich doch um eine kaum noch zulässige Stereotypisierung. Gemeint sind damit aber Namen, über die muslimische Zugehörigkeit markiert wird, und zwar ohne Differenzierung danach, ob die Namen nun arabischen oder anders-ideengeschichtlichen Ursprungs sind. In dieser Richtung lenkte die Mittelgeberin schließlich ein. Als überraschend erwies sich gerade hier die relative Offenheit der Befragten, die weder für eine türkisch-nationale oder islamische Totalisierung noch für eine Ablehnung etwaiger Alternativen plädierten. Hier enthalten die freien Antworten zur Frage [088] die wegweisenden Informationen: Die Namen sollen eine schöne Bedeutung haben, in Bezug zum Koran, zu Muhammad oder seinen Zeitgenoss:innen¹⁰⁴ stehen und vor allem schön klingen. Neben diesen Aspekten der klanglichen und spirituellen Ästhetik spielen pragmatische Gründe eine Rolle: Die Namen sollen auch für eine nicht-türkischsprachige und nicht-islamische Umgebung gut auszusprechen sein, so dass mit ihnen kein Schindluder getrieben werden kann (Zitat aus den freien Antworten: „Andere sollen damit keine Späße treiben.“) oder sie der Gesellschaft *ein Dorn im Auge* sind. Das korrespondiert mit den Indikatoren für die ausgeprägten Bleibe- und Zukunftsperspektiven in Deutschland, die wir messen konnten. Es sollen aber auch Namen sein, die von der Herkunft zeugen und auf die religiöse Dimension verweisen. Das berührt auch das Motiv des Stolzes.

Ein Konsens besteht also darin, dem eigenen Kind einen islamischen Namen geben zu wollen beziehungsweise einen Namen, der eng im Zusammenhang mit dem Propheten Muhammad und seiner imaginierten Zustimmung steht. Eine weitere Präferenz geht dahin, dass die Bedeutung des Namens wichtig sei und die Namen einen Bezug zur kulturellen Herkunft des Kindes besäßen. Die Möglichkeit von deutschen Namensgebungen wird nicht ausdrücklich in Erwägung gezogen. Allerdings gibt es hier eine Bezugnahme auf die deutsche Sprache als klangliches Umfeld: Wichtig ist eine entsprechende leichte Aussprache für die deutschsprachige Umgebung (Zitat aus den freien Antworten: „Schöne Namen, in Deutschland kompatibel.“). Hier wird zusätzlich die Absicht geäußert, Namen, bei denen mögliche Verballhornungen von Seiten der sogenannten Mehr-

104 Einige der freien Antworten rekurren dazu auf den arabischen Begriff *ṣaḥāba* aus der islamischen Tradition, der auch als Lehnwort im Türkischen oder im Deutschen verwendet wird, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass man sich auf das gute Vorbild der altvorderen Prophetengefährten bezieht.

heitsgesellschaft möglich sind, zu vermeiden. Daraus sprechen eigene gesellschaftliche Erfahrungen, die beim eigenen Kind nicht wiederholt werden sollen.

3.7.d Heirat [091]

	„Ich würde nur eine Muslimin oder einen Muslim heiraten.“	„Ich kann mir ein Zusammenleben nur mit jemandem vorstellen, der meine Religion genauso praktiziert wie ich.“	„Ich würde auch eine Christin oder einen Christen heiraten.“	„Ich würde auch eine Jüdin oder einen Juden heiraten.“	„Ich würde nur jemanden heiraten, der seine Religion (egal welche) auch praktiziert.“	„Ich würde auch jemanden ohne Religion heiraten.“
alle	4,53 (stimme voll zu)	4,14 (stimme eher zu)	1,59 (stimme eher nicht zu)	1,46 (stimme eher nicht zu)	1,86 (stimme eher nicht zu)	1,26 (stimme gar nicht zu)
männl.	4,10 (stimme eher zu)	3,92 (stimme eher zu)	2,21 (stimme eher nicht zu)	1,95 (stimme eher nicht zu)	2,20 (stimme eher nicht zu)	1,50 (stimme eher nicht zu)
weibl.	4,81 (stimme voll zu)	4,29 (stimme eher zu)	1,24 (stimme gar nicht zu)	1,17 (stimme gar nicht zu)	1,37 (stimme gar nicht zu)	1,11 (stimme gar nicht zu)

In relativer Nähe zur Frage der Namensgebung für die eigenen Kinder stehen Fragen der Partner:innenwahl. Auch hier geht es um Fragen der Zugehörigkeit, vor allem aber der lebensgemeinschaftlichen *Zusammengehörigkeit* und damit mittelbar auch der erzieherischen Perspektive hinsichtlich der eigenen Kinder. Das betrifft nicht nur die religiöse Erziehung im Besonderen, sondern die Sozialisation in ihrem allgemeinen Bezug zur persönlichen (und *in spe* partnerschaftlichen) Prinzipienorientierung. Das generelle Votum für eine rein muslimische Partnerschaft und die Absage an bi-religiöse Experimente sind eindeutig. Eine zur Diskussionsgruppe arrondierte jüdische Kollegin orthodoxer Ausprägung rief hier spontan aus: „Die ticken ja genauso wie wir!“ Damit beschrieb sie eine gewisse Abkehr von der Idee, durch gemischte Heirat bewerkstellige sich Zusammenhalt; sie verwies dabei auch auf neuere Tendenzen in den jüdischen Religionsgemeinschaften, sich stärker um Konsolidierung nach innen zum Zwecke der Verteidigung des Eigenen zu bemühen.

Die frühere soziologische Ratio, ein hoher Index für Mischehen stehe für gelungene Integration, ist nur auf der Folie eines wenig reflektierten Vorverständnisses von Differenz erklärbar: Differenz beschreibt eine *Abweichung* von der Normalität; sie trägt damit die Latenz des Defizits. Das Gegenteil ist hier aber der Fall: Im Vordergrund steht für die Befragten, die das Argument natürlich kennen, die kritische Reflexion dieses Paradigmas. Sie geben indes der kritischen Betrachtung der Situation den Vorzug und bringen damit ein bewusstes Verständnis der eigenen Position innerhalb eines konflikthaft verhandelten Integrationsbegriffs zum Ausdruck. Genau das belegt noch einmal das kritische und intellektuelle Diskurspotenzial, für das die hier Befragten stehen und das sie mitbringen. Das hat nichts mit Parallelvergesellschaftung tun, sondern mit kritischer Diversität: Das alte *Commonwealth*-Diktum *No pluralism without a healthy*

amount of separatism! steht hier (ungeachtet der Unterschiede im *Citizenship-Management*) ja im Kontext einer positiven Affinität zu gesellschaftlicher Mitgestaltung und nicht im Kontext der Abkehr von ihr.

Unter dem Strich lässt sich noch festhalten, dass das weibliche Votum für eine homogen muslimische Partnerschaft etwas höher ausfällt, was möglicherweise auf eine hier zugrundeliegende und altbekannte islamische Dogmatik zurückzuführen ist, die besagt: Muslimische Frauen sollten keinesfalls nicht-muslimische Männer heiraten, während muslimischen Männern die Option der Partnerschaft mit einer Nicht-Muslimin offen stünde. Dieses sehr traditionelle Diktum wird innerhalb der islamischen Religionsgelehrsamkeit heute differenzierter diskutiert, hält sich aber gegenwärtig noch als gleichsam religionspraktischer Mythos unter Muslim:innen. Aber genau darüber schreiben sich die patriarchalen Muster¹⁰⁵ in die Religionslehre ein. Alle Voten sprechen für den Wunsch nach einer zwischen den Partner:innen ähnlich gelagerten Religionsintensität und nach einem ähnlichen Religionsverständnis des Islams. Hier aber ist anzumerken, dass diese Frage im möglichen Falle einer bi-religiösen Partnerschaft offener als erwartet gesehen wird: Neben einer womöglich anderen Religion wird auch eine potenziell andere *Ausprägung* gelebter Religiosität zugestanden, was vermutlich den allgemeinen transkulturellen Kompetenzen der hier erfassten Zielgruppe zuzuschreiben ist. Demgegenüber aber wird Religionslosigkeit als Basis für eine Partnerschaft von allen eindeutig abgelehnt. Und während die männlichen Befragten die Option der Partnerschaft mit einer Christin oder Jüdin gemäßigt ablehnen, fällt diese Möglichkeit für die weiblichen Befragten gänzlich aus dem Portfolio ihrer Optionen heraus.

Die Befunde entsprechen dem erwartbaren normativem Gefüge sowie den sozialen Erwartungshorizonten eines religiösen Bezugshorizonts, so wie er hier gegeben ist. Das hat auch etwas mit Sexualität zu tun. In den noch einmal graduell verschärften Ablehnungswerten hinsichtlich möglicher jüdischer Partner:innen spiegeln sich vermutlich auch Vorbehalte, die durch politische Diskursverschärfungen wie den Nahostkonflikt unterfüttert werden. Das ist eine Situation, die von Seiten der DITIB und des BDMJ unbedingt rasch, tiefgreifend und nach-

105 Das soll hier vorerst einmal auf der wenig konkreten Ebene verbleiben, bedarf aber einer Studie, die da tiefer nachfasst. Das betrifft auch den Befund, dass einige der problematischen Bestimmungen zur Verhältnisbestimmung von Frau und Mann zu ihrer jeweiligen rollenbezogenen Vergesellschaftung unter binären Vorzeichen letztlich den Geist des byzantinischen Patronusrechts atmen, das zur Zeit der Entstehung des Korans der *status quo* im gesamten mediterranen und vorderasiatischen Raum darstellte. Der Koran stellt diese Rechtsnorm zwar nicht rundheraus in Frage, wohl aber den Umgang mit ihr. Und hier spricht er auch davon, eben diese Normen zu verändern. Ein gutes Beispiel für diese Oszillation zwischen Recht und Billigkeit findet sich in Sure 4, Vers 34 und vor allem 35 (der in kritischen Diskursen ebenso gerne unterschlagen wird wie der präambelartige Vers 1 derselben Sure: Mann und Frau sind *aus einem Guss* (*min-naḥsin wāḥidatin*; vgl. Behr 2008 b und 2018 b).

haltig bearbeitet werden muss. Denn: Es gibt mehr theologische und religionspraktische Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Judentum verglichen mit dem Christentum. Eine Rolle bei den etwas zurückhaltenden Werten auf Seiten der männlichen Befragten dürfte auch spielen, dass bei ihnen der Anteil an großstädtischem Wohnort höher ist (vgl. oben Abschnitt 3.1.d) und sie mehr Diversität und damit Partnerschaften in ihrem Umfeld erleben, in denen beispielsweise die Frauen zum Islam konvertieren und die Kinder dann muslimisch erzogen werden. Es finden sich im Metropol-Milieu natürlich auch die jüdisch-muslimischen Partnerschaften (gelegentlich gegen den heftigen Widerstand einer oder beider Familien), die durch die Vorbildfunktion öffentlich wahrgenommener jüdischer und muslimischer Personen dann plötzlich nicht nur gangbar gemacht werden, sondern sich als Ausweis einer progressiven Haltung und damit als nützlich erweisen (beispielsweise als karrierefördernd).

Interessanterweise korrelieren die beiden Items der religionshomogenen *muslimischen Partnerschaft* (-.113) und des familienbedingten *Türkeibezugs* (-.128) bedingt negativ mit der Vorstellung der *letzten Ruhestätte in Deutschland*. Das verweist auf eine lebenspraktische Differenzierung zwischen zwei Polen: einerseits die pragmatischen Erfordernisse, eine Partnerschaft zu gestalten, und andererseits die tief verankerten spirituellen Dispositive. Es ist überraschend, wie wenig kausal oder konsekutiv verwoben sich religionsrelevante Items als Kriterien muslimischer Subjektfähigkeit ohne Rückbezug zu sozialen oder anderen Erwartungen etablieren. Das wirft erneut ein Schlaglicht auf die Fähigkeit der DITIB, über religiöse Grundbildung zur Stabilisierung der Persönlichkeit beizutragen. Zu dieser Stabilisierung gehört eine sehr zurückgenommene Dichotomie zwischen einem imaginierten *Wir* gegenüber einem imaginierten *Ihr*. Es wird nicht polarisiert; das Gegenteil ist der Fall: Die DITIB und der BDMJ adressieren über ihre Arbeit Jugendliche mit einer dezidiert postmigrantischen Identität und verleihen ihnen über die religiöse Matrix einen gesellschaftlich relevanten moralischen Kompass. Die jungen Muslim:innen werden befähigt, die Diskrepanz zwischen Beheimatung und Entfremdung sowie Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen zu bearbeiten und zu moderieren; sie sind dadurch krisenfest. Die DITIB und der BDMJ kaprizieren sich nicht auf eine religionsgemeinschaftliche Sondersozialisation oder leisten eine gesellschaftliche Defizitkompensation, sondern sie erwirtschaften einen staatsbürgerlichen Mehrwert, der auch der Gesamtgesellschaft zugutekommt. In diesem Sinne bleibt die DITIB für die Befragten auch hinsichtlich ihrer eigenen Kinder und *zukunftsbezogen* relevant (vgl. auch weiter unten zu [097] in Abschnitt 3.12.a).

3.8 Liebe und Freundschaft

Diese Kategorie knüpft an die Diskussion der Partnerschaftsfragen in ihrer religiösen Kontextualisierung an. Nach *Liebe* wurde in diesem Zusammenhang gefragt, weil sie auch aus religiöser Sicht ein wichtiger Bezugspunkt ist: Sie ist ein Scharnier der zwischenmenschlichen Beziehung in ihrer Verknüpfung des Subjekts mit Gott im Koran, sie ist ideengeschichtlich seit Ibn Arabis berühmten Traktat zur Liebe in seinem großen Werk *Futuḥāt al-Makkiyya* Impulsgeberin für eine frühe humanistische Naturrechtsphilosophie des Islams, und sie ist über die osmanische Dichtung etwa bei Ğalālud-Dīn Rūmī in türkisch-literarische Narrative eingeschrieben und damit auch in der heutigen türkischen Sprache vielfältig idiomatisch repräsentiert. Vor Jahren rief der Vater eines türkischen Jungen in einer Nürnberger Grundschule auf einer Tagung, bei der es um den islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache ging, in die Runde, er verstehe das Anliegen eines solchen Unterrichts, er aber könne seine Kinder „nur auf Türkisch lieben“. Es handelt sich also auch für das Segment der interkulturellen und interkonfessionellen Begegnung um eine kritische Kategorie. Gerade was diese im Grunde genommen transkulturelle Dimension angeht, finden sich im islamischen Schriftgut auch spannende theologische und anthropologische Anknüpfungspunkte: In Sure 30, Vers 21 ist die Rede davon, dass „Liebe und Fürsorge zwischen euch“¹⁰⁶ gelegt sind – übrigens *zwischen* und nicht *in*, womit die Notwendigkeit beschrieben ist, sich aufeinander zuzubewegen und sich zu begegnen. Damit adressiert der Koran kognitive Zugänge zur Erkenntnis Gottes – gleichsam als ein „Zeichen für die, die nachdenken“.¹⁰⁷ Mit Vers 22 wird diese Verhältnisbestimmung dann in den migrationsoffenen Raum gestellt: „die Verschiedenheit eurer Zungen und Farben“ (gemeint sind Sprache, Hautfarbe und Kultur)¹⁰⁸ werden als Segen und Beweis der göttlichen Weisheit und als Chance für die Menschheit gefeiert – eine Verschiedenheit der „Herkünfte und Zugehörigkeiten“¹⁰⁹ (Sure 49, Vers 13), die dazu führen soll, dass „ihr einander (und euch selbst) kennenlernt.“¹¹⁰ Der Koran verweist hier auf den Zusammenhang der *Welt-Erfahrung*¹¹¹ und der *Zuneigung ohne Kalkül* (der arabische Begriff *raḥma* steht für *Liebe, die nicht nachrechnet*) auch über Widerstände hinweg. Damit eröffnen sich eine besondere didaktische Viabilität, die auch ohne Religion schon gut repräsentierten interkulturellen Kompetenzen der hier Befragten auch religiös und damit sowohl spirituell als auch intellektuell zu rahmen. Eine Organi-

106 Der arabische Text lautet gemäß dem DMG, dem Transkriptionssystem der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: *ġa'ala baynakum mawaddatan wa raḥma*.

107 Dito: *la'āyātīn liqaumin yafakkarūn*.

108 Dito: *iḥtilāfi alsinatikum wa alwānikum*.

109 Dito: *šu'ūban wa qabā'ila*.

110 Dito: *li-ta'ārafū*.

111 Vertiefend Behr 2014 b.

sation wie die DITB, die curricular strukturierte Bildungsangebote zwischen Laienkurs und Imamausbildung bereithält, könnte in dieser Hinsicht ihre Programmatik ausbauen und sich darüber auch öffentlich wahrnehmbar im Sinne einer progressiven Theologie der transnationalen Verständigung positionieren. An jungen Menschen, die genau darauf warten, wird es nicht mangeln.

3.8.a Liebe [089]

	„Wenn sich zwei Menschen ineinander verlieben, dann weil Allah ihre Herzen zusammenführt.“	„Allah prüft uns auch dadurch, dass wir uns in jemanden verlieben, mit der/ dem wir nicht zusammen sein dürfen.“
alle	4,66 (stimme voll zu)	4,34 (stimme eher zu)
männlich	4,59 (stimme voll zu)	4,27 (stimme eher zu)
weiblich	4,70 (stimme voll zu)	4,38 (stimme eher zu)

So eindeutige Zustimmungswerte wie zur These, dass Gott gleichsam *der Regisseur der zwischenmenschlichen Liebe* sei, finden sich in dieser Erhebung eher selten, und dann meistens in den eindeutig religiösen und nachgerade theologischen Bezügen. Das sind schon beeindruckende Werte, die natürlich für diejenigen irritierend sein können, die nicht mit binnen-muslimischen Eigenheiten von Diskurs und Rhetorik vertraut ist. Vor allem eine Vokabel wie *das Herz* hat eine prominente literarische und religiöse Stellung in islamischen Narrativen, bewegt sich dabei aber bewusst in der Unschärfe zwischen Literalität und Allegorie oder zwischen Weisung und Narration – im Übrigen auch in der Metaphorik der nichtreligiösen Alltagssprache.

Die hier vorfindlichen Werte stellen einen Indikator für religionsbezogene Entscheidung dar. Interessanterweise fallen gegenüber dieser eher abstrakten theologischen Ebene die Werte für die moralische Beurteilung (göttliche Prüfung durch verbotene Liebe) deutlich ab, sind aber insgesamt noch im Zustimmungsbereich (das wäre dann der Vorzug des Metaphorischen gegenüber der Weisung und Ausweis einer diskursiven Religiosität jenseits der vermeintlich muslimischen Obedienz). Sie verweisen möglicherweise auf die Erfahrung des Verliebtseins in seiner Gleichzeitigkeit von *Überwältigung* und *Überforderung*. Allerdings deutet das auch auf die philosophisch und theologisch wichtige Unterscheidung von Wahrheitssatz und Wirklichkeitssatz und damit auf eine religiös intelligente Entscheidungsoffenheit zwischen Lebensbewältigung und Religiosität hin: Was im Leben geschieht und was davon am Ende noch religiös bedenklich bleibt, steht auf einem anderen Blatt. Der Erfahrung gemäß kann hier prognostiziert werden, dass sich die Werte dieses Items auf einem eher jugendlich hohen Niveau befinden und sich mit fortschreitendem Alter nivellieren (man könnte auch sagen: *stabilisieren*).

Zu fragen wäre im Zuge weiterer Erhebungen auch, inwieweit sich die Wahlmög-

lichkeit der *arrangierten Ehe* mit diesen Auffassungen beziehungsweise Erfahrungen in Übereinstimmung bringen lässt und möglicherweise eine Entlastungsfunktion hat. Die Frage ist also, ob man gleichsam ein sozial intelligentes Verfahren anwendet und sich dann der göttlichen Fügung anvertraut. Immerhin korrelieren die beiden Items, sich von Allah gesehen zu fühlen (siehe unten Abschnitt 3.9.c) und das Vertrauen in die göttliche Führung in Sachen Liebe in beide Richtungen positiv mit +.123. Und in dem Falle, da das Modell einer begleiteten Partnerschaftsanbahnung mit Vorstellungen des prophetischen Vorbilds einer islamisch guten Lebensweise (die sogenannte *Sunna*)¹¹² verknüpft wird, verstärkt sich diese Form des Zutrauens in dieses Modell noch über den romantischen Bezugshorizont, über den sich die Befragten mit Muhammad verbunden sehen: sich *von Gott gesehen* und sich *Muhammad nahe* zu fühlen korrelieren gemäßigt signifikant mit +.151.

Das, um es vereinfacht auszudrücken: *westliche* Modell des Verliebensein als Grundlage für eine langfristige Lebensentscheidung kollidiert eventuell mit dem beiderseitigen Wunsch nach Sicherheit zwischen partnerschaftlicher Geborgenheit und Glaubensbezug zum Unverfügbaren. Der Vorwurf, das Öffnen einer fatalistischen Einstellung Tür und Tor und bereite die Entmündigung der jungen Partner:innen (und dann in der Regel zu Ungunsten der jungen Frau) vor, wäre indes vorschnell. Es handelt sich um eine Diskurskultur, die seit etlichen Jahren vor allem in den Metropolen der islamischen Welt gerade unter Jugendlichen der gehobenen bürgerlichen Schichten wieder in Mode gekommen ist: Die Eltern oder geeignete Verwandte und mitunter auch professionelle Vermittler:innen werden in Sachen Partnerwahl involviert oder zumindest konsultiert. Es handelt sich hierbei in Deutschland indes um ein völlig abgewertetes Intra-Segment, das mutmaßlich dem Ideal der romantischen Begegnung und *Findung* (arabisch *al-wuğūd*) im Wege steht. Aber auch dieses Ideal wäre erst einmal kritisch zu hinterfragen. Bereits geprüft ist aber die bittere Erfahrung, dass muslimische Mäd-

112 In der Sunna (das arabische Ursprungsverb *sanna* meint so viel wie *schleifen, wetzen*) finden Konkretisierungen religiöser Lebensstile ihren Ausdruck, die sich auf die Gepflogenheiten Muhammads und der sogenannten *Leute seines Hauses* (*ahlus-sunna*) beziehungsweise seiner Nachfahren beziehen. Sie sind in überlieferten Sammlungen fragmentierter Texte (sogenannter *hadīṭ*) kodifiziert und – je nach Ausprägung der islamischen Denk- und Rechtsschule – kanonisiert. Die Frage eines bayerischen Ministerialbeauftragten in einer Lehrplankommission für den islamischen Religionsunterricht, ob denn auch Schiiten nach der Sunna lebten, darf nach bestem Juristendeutsch so beantwortet werden: Grundsätzlich ja. Es handelt sich dabei nicht um ein konfessionelles Differenzkriterium. Eine ganz andere und für die Sunna als Gegenstand heutiger religiöser Unterweisung viel wichtigere Frage ist die folgende: Inwieweit stellt der Lebensstil Muhammads ein Kriterium der *Gemeinsamkeit* im Sinne der *imitatio* oder eher der *Unterscheidung* im Sinne der *demarcatio* dar? Das hat seine Bewandnis vor allem für die Korrelation zwischen religiöser Tradition und lebensweltlicher Situation, zwischen vorfindlichem Traditionstext und dem Geist, aus dem heraus der Zugriff auf den Text geschieht, und zwischen religionsgemeinschaftlichem Kollektiv und religiösem Subjekt.

chen und junge Frauen vermeintlich religiös attraktiven Männern in die Falle und damit in eine Karriere der psychischen und mitunter auch physischen Gewalterfahrung als Ausdruckform des spirituellen Missbrauchs laufen können.¹¹³

3.8.b Was wäre wenn ... Zur Liebe mit einer Nicht-Muslim:in [090; LF05]

Bei dieser Frage wurden, ähnlich wie das weiter unten für die Frage der Ehe diskutiert wird (vgl. Abschnitt 3.7.d), die häufigsten Angaben zu Inkompabilitäten mit Blick auf die gemeinsame Familienplanung als auch auf die Erziehung der Kinder gemacht. Wir haben in diesem Zusammenhang keine Items zu Sexualität allgemein oder zu Sexualität in der Partnerschaft und Ehe abgefragt. Relativ häufig fanden sich Angaben zur Notwendigkeit einer Konversion im Falle der bi-religiösen Zuneigung, unabhängig von weiblichen oder männlichen Antwortenden. Gleichzeitig wurde angegeben, dass die Beziehung entweder, wie in diesem theoretischen Fall, nicht stattfinden könne, oder aber dass die Probleme zu groß wären, damit sich überhaupt eine Beziehung entwickeln könne.

Einigen Antworten war zu entnehmen, dass entsprechende Situationen vermieden werden (vermutlich ein Rückschluss auf Vermeidungsstrategien), zum Beispiel mit Angaben wie „Ich gehe nichtmuslimischen Jungs aus dem Weg.“ Einige Antworten bezogen sich auch auf die prinzipielle islamische Option, Angehörige anderer monotheistischer Religionsgemeinschaften heiraten zu können. Allerdings wird diese Option aufgrund der möglichen Probleme häufig ausgeschlossen. Anzunehmen ist, dass hier die weiblichen Befragten eine häufig höhere abschlägige Meinung vertreten als die männlichen, zumal Ehen zwischen muslimischen Männern und vor allem mit Christinnen nicht so selten sind. Häufig wird von Seiten der Frau dann nämlich eine Konversion angestrebt, die beispielsweise mit einem Wechsel oder der Ergänzung des Vornamens einhergeht. Inwiefern solche Konversionen jedoch langfristig angelegt oder tatsächlich mit Blick auf eine nachhaltige persönliche Entwicklung und Entscheidung religiös gerahmt sind, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.¹¹⁴

113 Zu religiöser und körperlicher Attraktivität im Zusammenhang mit religiöser Radikalisierung von Mädchen und jungen Frauen siehe vertiefend Kulaçatan/Behr 2016; siehe auch ergänzend www.instagram.com/p/CP5FUt-H3tH/?utm_source=ig_web_copy_link, und: <https://iase-ev.de/spiritueller-missbrauch-eine-verantwortung-der-gemeinschaft/>; zuletzt geöffnet am 14.06.2021.

114 Bereits Anfang der 1980er-Jahre verständigten sich die größeren islamischen Zentren in München, Aachen und Hamburg (das waren keine türkischen, sondern arabisch und iranisch konnotierte Moscheen) hinsichtlich des gemeinsamen Problems, dass wöchentlich mehrere konversionswillige Personen, meistens „deutsche“ Frauen mit ihren „muslimischen“ Partnern, bei ihnen aufschlugen. Der Hintergrund war in fast allen Fällen die Vorbereitung einer Heirat. Das Problem wurde darin gesehen, dass man hier eigentlich eine Beziehung zwischen Personen religiös nobilitiere, die gar kein Interesse an der Religion hätten, sondern allein soziale Erwartungshorizonte bedienten. Es waren damals diese

Wir haben in diesem Segment nicht nach Erfahrungswerten oder bestehenden Beziehungen gefragt, so dass wir hier keine weiteren Hypothesen aufstellen können. Anzunehmen ist aber, dass es bereits im Umfeld Erfahrungswerte gibt oder ein Abgrenzungsmechanismus besteht, dessen Gründe wir als Forschende entlang den von uns abgefragten Items nicht nachzeichnen können. Einige wenige Antworten, in denen zugleich ein Lösungsweg skizziert wird, beziehen sich auf einen anderen Fokus: „[Dann] achte ich nur auf die Menschlichkeit in dieser Person als Charakter“. Häufig wird auch angegeben, dass die Betroffenen „Allah darum bitten“ würden, diesen Menschen aus dem eigenen Herzen „zu nehmen“, damit es zu einer göttlich vorgesehenen Liebe kommt.¹¹⁵ Insgesamt ist bei diesen Antworten festzuhalten, dass a) die Notwendigkeit zur Konversion zum Islam am häufigsten genannt wurde und b) die Bereitschaft, sich anderweitig zu orientieren, hoch ist. Diese Angaben sind unter den Aspekten Familiengründung und Kindererziehung als besonders relevant einzustufen.

Abschließend ist noch bemerkenswert: Die auf Partnerschaft, Liebe und Ehe bezogenen Antworten sind stark vernunftorientiert formuliert worden. Sie beziehen sich überwiegend auf die Frage, inwiefern und durch welche Bedingungen größtmögliche Vereinbarkeiten mit den eigenen und sozialen sowie den religiösen und pragmatischen Erwartungshorizonten erzielt werden können. Das ist nicht zu verwechseln mit den sogenannten *matching-points* auf Online-Portalen zur Partner:innensuche. Den Ausgangspunkt bilden Religion und der spirituelle Kontext in einem Gemeinschaftsgefüge, das sich zwar immer noch durch familiäre Beziehungen auszeichnet, aber auch durch den Bezug zu dem weiter oben beschriebenen Phänomen eines universalistischen Religionsverständnisses. Und: Wir gehen davon aus, dass die primär vertragsrechtliche Basis einer Eheschlie-

schlecht reflektierten Erwartungshorizonte und damit die hohe Latenz dieser Ehen, zu scheitern, die den Imamen Sorge bereiteten, nicht die Entscheidungen der jungen Heiratswilligen an sich. Denn es häuften sich auch die Anfragen an Imame, die zunehmenden und sich intensivierenden Konflikte in solchen Ehen zu moderieren. Als Hauptproblem wurde damals ziemlich rasch erkannt, dass der Beziehung nicht genügend Zeit und Raum gegeben wurde, um mehr miteinander zu reden und sich besser kennenzulernen.

115 In diesen Kontext fällt auch die Frage einer Realschülerin einer neunten Klasse in Nürnberg, mit der sie ihren islamischen Religionslehrer ziemlich ins Schwitzen brachte: „Wie erkenne ich den Mann, den Allah für mich aufgeschrieben hat?“ Sie fragte das nämlich, so der ergänzende Kommentar ihrer Klassenkameradin, die neben ihr am Pult stand, weil sie in den Michael aus der Parallelklasse verliebt sei und es doch nicht sein könne, dass Allah für sie einen „Deutschen“, einen „Ungläubigen“ vorgesehen habe. Die Gegenfrage des Lehrers, wie denn der Michael erkennen könne, welche Frau Allah für *ihn* aufgeschrieben habe, warf sie völlig aus der Bahn: Die Vorstellung, Allah könne für Michael zuständig sein, hatte in ihrem Weltbild keinen Platz – sie besaßen dafür weder eine soziale Grammatik noch eine Sprache. Hier wäre noch wichtig zu ergänzen, dass weder die beiden Mädchen noch ihre Eltern irgendeinen elaborierten Bezug zu islamischer Glaubenspraxis oder gar zu einer Moschee und ihrem Bildungsangebot hatten. Ihre Islamizität formatierte sich einzig und allein über die Zugehörigkeit zu Ethnie und Stamm.

ßung im Bewusstsein der Befragten fest verankert ist. Ein Äquivalent zum Begriff *Ehe* im islamischen Kontext bietet lediglich der arabische Begriff *nikāh*.¹¹⁶ Der Begriff *Ehe* als Institution, wie sie in Deutschland gängig ist, entspricht nicht der islamischen Semantik.

3.8.c Freundschaft [089]

	„Freundschaft ist Freundschaft; da spielt die Religion keine Rolle.“	„Bei der Wahl meiner Freundinnen bzw. Freunde spielen für mich meine eigenen religiösen Grundsätze eine Rolle.“
alle	3,52 (stimme eher zu)	3,46 (stimme eher zu)
männlich	3,38 (bin unentschlossen)	3,72 (stimme eher zu)
weiblich	3,72 (stimme eher zu)	3,28 (bin unentschlossen)

Die Zustimmungswerte fallen für das Segment der Freundschaft ähnlich aus wie für dasjenige der Liebe, wobei ein leichter Unterschied zwischen den weiblichen und männlichen Befragten zu erkennen ist: Die weiblichen Befragten sind eher geneigt, die Frage der *Religion* von der Frage der *Religionszugehörigkeit* zu trennen. Das mag damit zu tun haben, dass sie vermutlich auf der kommunalen Ebene mehr Kontakterfahrung mit Frauen und Mädchen anderer Religion haben, beispielsweise auch über erweiterte Formen der Begegnung im sozialen Nahbereich. Das würde mit dem höheren Wert für den *Wohnortverbleib* korrespondieren (siehe oben Abschnitt 3.1.d). Hier kommen auch die kommunal oft recht gut etablierten Dialogformate beispielsweise mit den örtlichen Kirchengemeinden zum Zuge, denn auch für sie gilt: In den Religionsgemeinschaften tragen ganz allgemein die Frauen den Hauptanteil der Organisation des sozialen Gemeindelebens. Die mittlere Unentschlossenheit mit Blick auf die eigenen religiösen Grundsätze bei der Wahl der eigenen konkreten Freund:innen korreliert hier allerdings sehr deutlich negativ mit -.410 und unterstützt diese Hypothese eher nicht. Diese Inkongruenz beruht eventuell auf einer höheren Ambiguitätstoleranz auf Seiten der weiblichen Befragten.

Ein weiterer Faktor könnte darin liegen, dass Frauen, die sich via Kopftuch markiert sehen, andere Kriterien und eine höhere Toleranzschwelle entwickeln, was die Wahl von sozialen Interaktionspartner:innen angeht. In diesem Bereich stehen vermutlich noch neue Dynamiken an, bei denen Fragen einer revidierten Geschlechterverteilung in der Gemeindeaktivität eine Rolle spielen – ein Segment, das Gemeinden immerhin direkt ansteuern und verändern können: mehr Männer in die Organisation des Gemeindelebens integrieren, während die Frauen (aus der kritischen Distanz zu den Männern der Moschee) vermehrt ei-

116 Vertiefend Ghandour 2019.

gene Initiativen gründen, sich dabei aber nicht von der Moschee lossagen. Darüber könnten sich neue Formen der Solidarpartnerschaft mit den Männern entwickeln, denn: Die Frage, wie sich Männlichkeit neu und gut gestalten lässt, gewinnt nicht nur in Formaten der Jungen- und Männerarbeit, sondern generell in islamisch geprägten Gesellschaften nach und nach größeren Raum. Eine andere Dynamik, die damit einhergeht, gründet in einer veränderten Auffassung von Religion und folglich in einer veränderten Selbstwahrnehmung als religiöse Person und damit als dezidiert *muslimische* Frau und *muslimischer* Mann. Hier wird auch der Generationenwechsel in den leitenden Gemeindefunktionen eine Rolle spielen, und zwar vor allem dann, wenn die oben skizzierte muslimische *Generation Z* ihren Platz im Leben gefunden haben wird und dann bereit ist, Verantwortung zu übernehmen. Dazu liegen aus dem Forschungsprojekt Fem4Dem sehr schlüssige Indizien vor, aber hier wäre über qualitative Erhebungen weiter nachzufragen

3.8.d Partnerschaft, Heirat, Familiengründung: Was noch wichtig ist [092: LH07]

Die freien Antworten zu Partnerschaft, Eheanbahnungsprozessen sowie Familiengründung sind in einer bestimmten Sache besonders aussagekräftig: Es wird nach der größtmöglichen partnerschaftlichen Kompatibilität gesucht, und zwar ausgehend von der gelebten Religion und der gelebten Glaubenspraxis im Alltag. Der Wunsch nach partnerschaftlicher Kompatibilität wird unterschiedlich begründet: Im Vordergrund stehen mögliche Konfliktsituationen und deren Vermeidung bei der Kindererziehung sowie das gegenseitige Verständnis und die Verständigung zwischen den Familien.

Der Religionszugehörigkeit wird dabei der größte Wert zugewiesen. In diesem Kontext erhalten der gemeinsame gleiche Glaubensbezug sowie habituelle Praktiken einen hohen Stellenwert. Der Wunsch, diese gemeinsam mit einer Partner:in teilen zu können, ist hoch. Obwohl die Heirat mit Angehörigen anderer Religionen, insbesondere monotheistischer Religionen, durchaus erlaubt ist und gelegentlich auch praktiziert wird, hat sich ein Großteil der von uns befragten jungen Menschen skeptisch bis zurückhaltend zu diesen Möglichkeiten positioniert – und zwar deutlich skeptischer, als das noch vor vielen Jahren der Fall war. Auch Muslim:innen, die religiöse Praktiken wie das Beten oder Fasten nicht stringent befolgen, tendieren verstärkt dazu, lieber keine Experimente mit Menschen einzugehen, die sie als außerhalb des Islams stehend empfinden. Aus den Antworten geht hervor, dass sich die jungen Muslim:innen heute intensiver mit der religiösen Thematik auseinandersetzen, soweit es das partnerschaftliche Zusammenleben (hier vor allem das Vertrauen) oder die Erziehung der eigenen Kinder angeht, aber auch was den ganz persönlichen spirituellen Bezugshorizont betrifft: auch was das eigene Herz bewegt, will geteilt werden.

Viele der Angaben – und das fällt auf – bewegen sich nicht auf der Ebene von einfachen Statements, sondern sie werden differenziert begründet. Und: Sie richten sich nicht gegen Angehörige anderer Religionsgemeinschaften; es geht hier also um einen Diskurs der eigenen Orientierung, nicht der Apologetik. Für einen Eheanbahnungsprozess steht die Frage im Vordergrund, ob man zusammenpasst, welche Kompromisse nötig und möglich sind und wie ernst es der Partner:in nicht nur mit der Eheschließung, sondern mit der *Gestaltung* des Zusammenlebens und damit der Ehe ist (die Ehe als Rahmung des Zusammenlebens steht nicht zur Disposition). Unsere Frage richtete sich aber auch darauf, ob weitere Aspekte neben demjenigen der gleichen Religionszugehörigkeit wichtig seien. Hier wurden Begriffe wie *Familie*, *Respekt*, ein allgemeiner (konfessionell offen gehaltener) *Gottesbezug* sowie die gemeinsame *kulturelle Kompatibilität* am häufigsten genannt, dicht gefolgt von *gutem Charakter*, *Liebe* und *Vertrauen*.

Eine einzelne der schriftlichen Angaben unterscheidet sich deutlich von der restlichen Vielfalt: Hier werden konkrete Schrittfolgen formuliert, um eine Ehe anzubahnen. In diesem Fall spielt die Erlaubnis der Eltern, dass die beiden Partner:innen sich gegenseitig kennen lernen dürfen, eine besonders große Rolle. Im Zuge dessen werden noch weitere Personen ins Spiel gebracht, die das Kennenlernen gleichsam *unter Aufsicht* begleiten und die beiden Kandidat:innen auf ihrem Weg zu einer Partnerschaft unterstützen sollen. Diesen Aspekt hat Gaby Straßburger in ihrer Expertise zum Heiratsverhalten und zur Partnerwahl unter der zweiten türkischstämmigen Generation in Deutschland untersucht.¹¹⁷ Straßburger stellt fest, dass viele Paare die familiäre Beratung bereits im Vorfeld mit einbeziehen, sofern das von allen Seiten so erwünscht sei. Sie grenzt diesen Modus scharf von sogenannten *Zwangsehen* ab und spricht hier von Prozessen der arrangierten Eheanbahnung. Die Juristin Filiz Sütçü allerdings widerspricht Straßburger an dieser Stelle und erklärt – und zwar aus ihrer eigenen Anwaltspraxis heraus –, dass auch derart begleitete Eheanbahnungsprozesse in eine Zwangssituation kippen können, da der soziale Druck vor allem von Seiten der beteiligten Familien auf das Paar mit jedem Treffen steige.¹¹⁸ In der oben erwähnten freien Antwort wird übrigens ähnlich argumentiert, womit auf die muslimische Ehe als Topos öffentlicher Skandalisierung Bezug genommen wird: Das Institut der familialen Konsultation wird scharf vom Phänomenkomplex sogenannter *Zwangsehen* abgegrenzt.¹¹⁹

117 Vertiefend Straßburger 2003.

118 Vertiefend Sütçü 2009.

119 In der Sunna finden sich zahlreiche Aussagen dazu, dass eine Ehe, die gegen den ausdrücklichen Willen der beiden Partner:innen geschlossen wurde, ungültig ist (auch das sogenannte Schweigen gilt nach heutiger islamischer Gelehrtenauffassung ausdrücklich nicht als Jawort): Von Ibn 'Abbās, einem Zeitzeugen Muhammads, wird in den beiden kanonischen Sammlungen nach Ahmad und Abū Dāūd überliefert, dass eine junge Frau bei Muhammad vorsprach und sich darüber beklagte, ihr Vater habe sie ohne ihre Zustimmung

In den Antworten wird überwiegend eine rasche Heirat favorisiert; ein langes Moratorium zwischen der Bekundung der Zuneigung, dem Begehren nach einer Beziehung, eventuell einer Verlobung und dann einer Heirat ist nicht die bevorzugte Denkfigur. Ähnliche Modi lassen sich im Heiratsverhalten von orthodox orientierten Jüdinnen und Juden dort finden, wo auf eine ähnliche Art und Weise die Familien beratend in die Anbahnung einer Partnerschaft involviert sind. Ein weiterer, vor allem religiös signifikanter Aspekt tritt dort zutage, wo der Wunsch nach einem gemeinsamen Übergang in das Paradies artikuliert wird. Dieser Wunsch fußt in der Vorstellung, dass die richtige Partner:innenwahl im islamischen Kontext bestimmten Regeln (vor allem der Sunna¹²⁰) unterliegt, die den Zusammenhang zwischen diesseitigem und jenseitigem Zusammensein verdeutlichen: Die Partnerschaft soll beiden ein gutes und gottgefälliges Leben erleichtern und nicht erschweren. Hierin liegt im Übrigen einer der wesentlichen Gründe dafür, dass der Islam die Scheidung erlaubt: Die Ehe ist kein Sakrament, sondern sie beruht auf einer vertraglichen Vereinbarung.¹²¹

Die Ergebnisse geben noch einen weiteren relevanten Hinweis: Gängige Argumentationen hinsichtlich einer fortgeschrittenen *Integration* fußen zum Teil darauf, dass bi-nationale Partnerschaften oder die Entscheidung für eine bi-nationale Partner:innenwahl ein Beweis für die Integrationsbereitschaft seien, vor allem in der zweiten oder dritten Generation. Je nach Zählung haben wir es in der Auswertung mit der dritten und vierten Generation zu tun. Die zunehmende Präferenz für eine muslimische Partner:in, sei sie nun bi-national oder nicht, gestattet indes keinerlei Aufschluss bezüglich einer abnehmenden Integrationswillingkeit in just diesen Alterskohorten. Dass eine bi-nationale oder bi-religiöse Ehe Ausweis von Weltoffenheit, Toleranz oder gar Integrationsbereitschaft seien, darf in Frage gestellt werden. Die Angaben in den freien Antworten der vorlie-

mung verheiratet. Daraufhin habe Muhammad dieses Verhalten gerügt und der jungen Frau die Wahl überlassen, ob sie die Ehe eingehen wolle oder nicht. Einer ähnlichen Überlieferung nach habe sie, nachdem ihr Recht gegeben wurde, dann ihr Jawort erteilt.

120 Die DITIB zitiert auf ihrer Homepage aus einer Freitagspredigt Kriterien einer in religiöser Hinsicht geeigneten Partner:innenwahl und zitiert dazu eine berühmte Überlieferung aus den Traditionen Muhammads (Sammlung at-Tirmidī): „Eine Frau kann aus vier Gründen geehelicht werden. Wegen ihres Vermögens, wegen ihrer Abstammung, wegen ihrer Schönheit oder wegen ihrer Frömmigkeit. Du aber [...] solltest die Fromme bevorzugen“ (www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=38&lang=de; zuletzt geöffnet am 23.10.2021).

121 Das Internet ist voll von mehr oder weniger elaborierten islamischen Musterverträgen; die enorm hohe Treffer- und Seitenzahl weist mittelbar auch auf die Heirat als Konversionsgrund hin: Die Adressat:innen sind durchweg *User* auf der Laienebene. Auch die problematische Entwicklung hin auf eine vermeintlich *islamkonforme* Partnerschaft, auf die sich beide ohne Zeugen und ohne Veröffentlichung – und leider auch ohne standesamtliche Ehe – verständigen, gehört in einen Bereich, der spezifische Formen des Missbrauchs unter dem Deckmantel der Religion ermöglicht und ausnahmslos zu Lasten der Mädchen und Frauen geht.

genden Studie beziehen sich hauptsächlich auf die Glaubenszugehörigkeit und -praxis der zukünftigen Partner:in. Vielfach ist demgegenüber zu lesen, dass die Herkunft gleichgültig sei: „Hauptsache Muslim.“ Im Grunde genommen heißt das, dass unter dem Vorzeichen gemeinsamer Glaubensaspekte auch der sogenannten *Liebesheirat* nichts im Weg stehen sollte.

3.9 Religionsverständnis

Mit dieser Kategorie sollen nun weitere Aspekte des religiösen Selbstverständnisses der Befragten nachgezeichnet werden, die bislang immer wieder als Querverbindungen in die Diskussion eingeflossen sind. Zur wissenschaftlichen und methodologischen Rahmung des Religionsbegriffs für die vorliegende Untersuchung wurde bereits in Abschnitt 2.3 das Wesentliche ausgeführt. Nun aber kommen die empirischen Befunde deutlicher zum Zuge. Zunächst weisen die freien Antworten aus, dass auch in diesem Segment sehr offen und ehrlich geantwortet wurde. Dabei muss aber im Blick behalten werden, dass sich so etwas wie ein umfassend beschreibbares Religionsverständnis in letzter Konsequenz der adäquaten Erfassung durch die hier verwendeten Tools entziehen kann: Es tritt in der Forschung zu Religion grundsätzlich immer nur diejenige *Religion* und *nur so* zutage, wie sie kriterial gerahmt und empirisch erfasst wird. Ferner muss im Blick behalten werden, dass sich das Religionsverständnis gerade im Zuge der jugendlichen Entwicklung rasch wandelt. Inwieweit die hier gewonnenen Momentaufnahmen auf die nachrückenden Jugendlichen in der Zukunft übertragbar sind, wird sich noch zeigen müssen. Für die hier angeschnittenen Fragen wären eigentlich Erhebungen über den zeitlichen Längsschnitt erforderlich, so wie das etwa Boschki et al. 2018 und Wissner et al. 2020 sehr klug und nachvollziehbar bewerkstelligt haben.

3.9.a Die körperliche Selbstwahrnehmung [047]

„Ich fühle mich körperlich wohl.“	„Ich bin mit mir zufrieden.“
4,12 (stimme eher zu)	4,08 (stimme eher zu)

Die Zustimmungswerte für das körperliche Wohlbefinden und die Zufriedenheit sind hoch. Man könnte indes auch die Frage stellen, warum es an dieser Stelle keine vollumfängliche Zustimmung gibt. Die Intensitäten und unterschiedlichen Ausprägungen der Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper sind in dieser Alterskohorte allerdings so manifest ausgeprägt, dass man hier von überraschend hohen Werten sprechen muss, zumal sie sich (für männliche und weibliche Befragte gleichermaßen) tatsächlich nur knapp unterhalb der totalen Zustimmung bewegen. Auch dass die globale Zufriedenheit so hoch rangiert, passt dazu: Solche allge-

meinen Angaben korrespondieren vorrangig mit körperlichen Empfindungen und nicht so sehr mit anderen Faktoren, etwa sozialen oder moralischen Faktoren (auch wenn diese nicht zu unterschätzen sind). Zudem haben wir in anderen Untersuchungen die Erfahrung gemacht, dass von uns interviewte muslimische Schüler:innen und Student:innen, wenn sie ihre Diskriminierungserfahrungen rekapitulieren und dabei ihr Unbehagen artikulieren, oft ihre Hände auf den Bauch legen, etwa zwischen Oberbauch und Leber. Damit ist aus religionswissenschaftlicher Sicht eine zentrale Kategorie der Dynamiken von religiöser Orientierung und Selbstvergewisserung angesprochen: diejenige der Körperlichkeit und der Heilung von Brüchen im Sinne des Zusammenhangs von psychischer und physischer Fragmentierung (siehe dazu auch oben Abschnitt 3.4).¹²² In diesem Sinne dürfen die hohen Zustimmungswerte für diese Items als wichtiger Indikator für gelebte und geschulte Religiosität gelten, was noch einmal auf die Bedeutung der religionsgemeinschaftlichen Rahmung der Befragten durch DİTİB und BDMJ verweist.

Sich körperlich wohlfühlen resultiert aber auch aus der von außen her übernommenen Bewertung hinsichtlich des eigenen Körpers. An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, dass die Härte, mit denen Frauen in der Türkei begutachtet werden, (nicht nur) von Frauen als wüst und gewaltvoll wahrgenommen wird und sich hier die religiöse Rahmung als Zuflucht erweisen kann. Eine andere, damit aber verbundene Ebene ist das Gefühl, sich körperlich in der Geborgenheit Gottes angenommen zu fühlen, der vorbehaltlos liebt. Was über diese Kategorie hervortritt ist der Aspekt der *religiösen Leiblichkeit*: Es gibt in der islamischen Tradition und Theologie, ähnlich wie im Judentum, keinen metaphysischen Dualismus zwischen Körper und Geist, sondern immer den Vorzug der ganzheitlichen Sicht auf den Menschen in seinen räumlichen, zeitlichen und physischen Zuständen.¹²³ In den islamischen Traditionen findet sich auch keine konstruierte Trennung von Leib und Körper. Im Koran ist es Maryam, die Mutter Jesu, die Körperlichkeit und Leiblichkeit in ihrer narrativen Gestalt – gemeint sind die Person und die Rolle im Sinne ihres Wesens und ihres prophetischen Amtes – integriert. In der entsprechenden Passage des Korans geht es um sie als *Frau* und nicht allein um das Kind als Produkt dieses Prozesses: Im Koran wird Jesus als Sohn Maryams geadelt, nicht Maryam als Mutter Jesu.¹²⁴

122 Zusammengefasst, jedenfalls auf der Grundlage islamisch-ganzheitlicher Betrachtung, auch als *seelische* Fragmentierung zu bezeichnen; vertiefend Stark/Finke 2000 und Behr 2018a.

123 Als religiöses Sinnbild der spirituellen im Einklang mit der körperlichen Schönheit gilt in den jüdischen und islamischen Traditionen die altprophetische Gestalt des Josef, deren erotisierende Wirkung auch in Thomas Manns Tetralogie *Josef und seine Brüder* ihr literarisches Abbild findet (und der sich dabei vor allem auf den Koran, Sure 12, Vers 31, also auf die berühmte Handschneideszene bezieht).

124 Vgl. im Koran Sure 19, Verse 21-26; zu Körperbildern, Körpersymbolen und Bekleidungs-vorschriften siehe auch vertiefend Sauer et al. 2020.

3.9.b Die religiöse Selbstpositionierung [049] und mit der eigenen Religion glücklich sein [058]

„Ich bin zuallererst Muslim/in.“	„Ich bin zuallererst Deutsche/r.“	„Ich bin zuallererst Türkin/Türke.“
4,89 (stimme voll zu)	1,98 (stimme eher zu)	3,33 (bin unentschlossen)
„Ich bin mit meiner Religion glücklich.“		
4,93 (stimme voll zu)		

Die Werte sind für beide Geschlechter in etwa gleich. Die Zustimmung zum ersten Item der prioritären muslimischen Selbstpositionierung und bezüglich der Zufriedenheit mit der eigenen Religion sind mit die höchsten im ganzen Fragebogen. Damit wird, und zwar erst einmal ohne Berücksichtigung der beiden anderen Items, Muslim:in zu sein als eine Meta-Identität angezeichnet. Hier handelt es sich um Statements, um Ansagen, nicht um Reflexionen oder Verhältnisbestimmungen. Das findet sich so auch bei der neuen jungen jüdischen Generation in Deutschland. Dabei handelt es sich zunächst eine völlig normale und religionswissenschaftlich gut beschriebene Dynamik jenseits der religiösen Institution.¹²⁵ Das ist ein spannender Befund, weil es dabei mittelbar auch um die DITIB geht: Sie hat hier den Vorteil, dass sie eine Dynamik einhegen kann, die sich normalerweise aus der *Opposition* zur religiösen Institution heraus artikuliert. Das verweist auf Diskursfähigkeit im Sinne des Habermas'schen Diskursbegriffs als Herstellung von Handlungsfähigkeit. Die Befragten erfüllen ein deutsches bürgerliches Ideal, was in bedenklichem Widerspruch zu der deutlichen Absage an das zweite Item des Deutschseins steht. Die Abwertung dürfte sich indes zuallererst auf die hier implizierte Totalisierung des Deutschseins beziehen und nicht auf die Identifikation mit Deutschland an sich. Dazu müssen die Werte aus Abschnitt 3.2.a danebengelegt werden. Und an dieser Stelle ließe sich ergänzen: Die Türkei treibt im Vergleich zur religiösen Positionierung weiterhin führungslos durch die inneren Gemüter: Die pauschale Vermutung einer um sich greifenden nationalistischen Deklination des Islams unter Türk:innen¹²⁶ in Deutschland lässt sich an Hand der vorliegenden Zahlen für die hier Befragten nicht bestätigen. Zudem löst sich der Aspekt der Nationalität und Staatsbürgerschaft für diese Generation auf, und eine andere Form der Selbstverortung greift deutlich Raum. Wie sehr und wie sichtbar, das wird sich noch zeigen, ist aber vor

¹²⁵ Vertiefend Berger/Luckmann 2003.

¹²⁶ Hier führen immer wieder jüngere Beiträge auch in seriösen Formaten aus einer persönlichen, wohl biografisch bedingten (und in der Regel auf den Islam beschränkten) Vorurteilslogik und einer Art systematischen Erblindung gegenüber religiösen Dynamiken heraus auf eine erratische Spur; vgl. www.ufuq.de/tuerkischer-nationalismus-in-deutschland-gemeinschaft-und-identitaet-im-migrationskontext/; zuletzt geöffnet am 10.06.2021.

dem Hintergrund der *Generation Z* und ihrer insgesamt meta-identitären Merkmalsbezüge nicht ganz abwegig.

Zur Frage, was den Befragten an ihrer Religion am besten gefällt [057; RB02-RB05], wurden folgende Antworten gegeben (Auswahl):

- „Ausgleich zwischen Spiritualität und Bewusstsein für das diesseitige Leben, Ausgleich zwischen Individualität und Gemeinschaftlichkeit.“
- „Dass die Botschaft an alle geht. Dass es keinen Zwang gibt und jeder selbst verantwortlich für seine Taten ist. Und dass der Islam zeitlos ist.“
- „Liebe, Respekt und Freundlichkeit.“
- „Dass ich alles für Gott tue und nicht für die Anerkennung von anderen (im Idealfall), und das Prinzip, dass schon die gute Absicht¹²⁷ belohnt wird, und vieles mehr!“
- „Ein Kompass für Ethik und Moral.“
- „Unsere Religion ist einzigartig. Mir gefällt am meisten, dass wir Menschen egal was wir in unserer Vergangenheit gemacht haben immer Zuflucht bei Allah finden können.“
- „Es ist die einzige wahre Religion.“
- „Dass sie auch Antworten auf aktuelle Sachverhalte gibt und dem Menschen vieles erleichtert; dass sie über religiöse Praxen hinausgeht und sie einen Bezug zu vielen weiteren Bereichen hat, zum Beispiel gesellschaftliche, politische, wissenschaftliche, ökologische und psychologische Sachverhalte; dass die Community einen besonderen Stellenwert hat.“
- „Die Barmherzigkeit, und dass es keine Hoffnungslosigkeit gibt, weil alles seinen Grund hat.“
- „Der Ein-Gott-Glaube.“
- „Tauhid.“¹²⁸
- „Dass es keinen Zwang gibt, dass der Islam für die ganze Menschheit herabgeschickt wurde.“¹²⁹
- „Inklusivität.“
- „Zusammenhalt über Nationen und Ethnien hinweg.“
- „Alles was dem Körper schadet ist haram.“¹³⁰

127 Vermutlich bezieht sich hier die antwortgebende Person auf einen Traditionsspruch Muhammads, der sich in der berühmten und sehr weit verbreiteten, da relativ kurzen Sammlung der Vierzig Hadithe aus der Feder von Imam Nawawi (*Arb'īna Nawawīya*) wiederfindet. Er beginnt mit der Feststellung, dass Gott *die Taten eines Menschen entsprechend seinen Absichten bewertet (innamā-l-a'mālu bin-niyāt)*.

128 Vgl. dazu Fußnote 158.

129 Hier steht vermutlich Koran 21:107 Pate: „Und wir haben Dich zu nichts anderem geschickt als eine Gnade für die Welt zu sein“ (*wa mā arsalnāka illā raḥmatan li-l-'ālamīn*).

130 Das arabische Wort *ḥarām* (jiddisch *treife*) bedeutet aus religiösen Gründen *verwehrt* oder

Auch auf die Frage, was den Befragten an ihrer Religion gar nicht gefällt [057; RB02-RB05], wurden Antworten gegeben (Auswahl). Diese Frage wurde entlang der beobachtbaren Praxis beantwortet. Das heißt, dass hier die Handlungen der Menschen im Mittelpunkt der Beantwortungen stehen und nicht die Religion an sich, wobei es auch hier Ausnahmen gibt (Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch, Geschlechterordnung). Als eine der Hauptproblematiken werden der religiös bedingte Extremismus und die dadurch erzeugten Vorurteile, Stigmatisierungen und Generalverdächtigungen thematisiert, und zwar auf einer globalen und nicht nur der bundesdeutschen. In dieser Verschiebung des Akzents zeigt sich ein Phänomen des von Benjamin Barber (vertiefend Barber 2013) beschriebenen Zusammenhangs des *Glocalism*: Vor allem die Empfindung von Krisen wirkt sich auf die Ratio *think global – act local* aus. Auch hier muss eine Antwort wie „Ich darf kein Schweinefleisch essen.“ nicht repräsentativ gelesen werden:

- „Die blinde Nachahmung tradierter, zum Teil überholter Gelehrtenmeinungen; die strenge Fixierung auf zeitlich, wiederkehrende Kriterien bei den Gottesdiensten.“
- „Dass es in die Extreme gezogen wird oder als Entschuldigung benutzt wird.“
- „Dass es falsch ausgeübt wird von zum Beispiel Terroristen – automatisch gilt dann: alle Moslems = Terroristen, obwohl der Islam eine Friedensreligion ist.“
- „Die Religion ist perfekt (die Menschen sind es nicht).“
- „Dass alles auf Arabisch ist.“
- „Geschlechterrollen“
- „Menschen, die ungebildet sind und ihre eigene Religion nicht verstehen.“
- „Die Menschen die toxisch sind.“
- „Meine Religion ist perfekt. Ich als Mensch bin es nicht. Wenn ich manche Anforderungen nicht erfüllen kann, habe ich ein schlechtes Gewissen und fühle mich daher schlecht.“

Auf die Frage, wo die Religion den Befragten hilft [057; RB02-RB05], wurden folgende Antworten gegeben (Auswahl), die fast durchgängig auf Dimensionen der konkreten Lebenshilfe verweisen und weniger auf Prozesse der grundsätzlichen Lebensweltorientierung. Das ist ein bemerkenswerter Befund: Offenbar wird in diesem Segment die persönliche Religiosität quasi im therapeutischen Sinne angerufen:

- „In Krisensituationen bezüglich der Arbeit oder des Studiums, aber auch in Streitsituationen mit dem sozialen Umfeld.“
- „Wenn ich seelisch/spirituelle Hilfe brauche.“

untauglich, das Wort *ḥalāl* (*koscher*) bedeutet so viel wie gemäß religiösen Regeln *erlaubt* oder *tauglich*.

- „Wenn ich mal wieder in Depressionen wegen falscher Menschen falle.“
- „Wenn ich unter Stress leide.“
- „Wenn ich überlastet bin.“
- „Wenn ich mit Situationen nicht klarkomme, die ich nicht beeinflussen kann.“
- „Bei Trauer, bei Stress, bei Glück.“

Die Religion gefällt den Befragten hingegen eher nicht [057; RB02-RB05], wenn die Religionsausübung, die im vorangegangenen Item sehr mit der Lebenshilfe korrespondierte, an Grenzen stößt. Gemeint sind Grenzen, die auf die Erfahrung der mangelnden gesellschaftlichen Anerkennung verweisen. Auch in diesem thematischen Zusammenhang kommen Diskriminierungserfahrungen zum Ausdruck, wenngleich die inhaltliche Konkretion zum Teil in der Schwebe bleibt. Gerade dieser Aspekt könnte mit religiösen Narrativen der Unterdrückung und ihrer Aktivierung oder Aktualisierung zu tun haben:

- „Wenn meine Rechte, die mir der Islam zugesteht, von der Gesellschaft verletzt werden.“
- „Wenn ich die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft anstrebe.“
- „Wenn ich hier in Deutschland lebe. Aber irgendwie gibt mir das dann auch schon wieder Kraft und Glauben.“

Andere Angaben stellen aber auch genau diesen Aspekt der Lebenshilfe in ein anderes Licht:

- „Wenn ich versuche mich selbst zu finden.“

3.9.c Die Beziehung zu Gott [060]

„Ich fühle mich von Allah gesehen.“	„Ich fühle mich von Allah behütet.“	„Ich zweifle daran, dass Allah auf mich schaut.“	„Ich zweifle daran, dass es Allah wirklich gibt.“
4,85 (stimme voll zu)	4,90 (stimme voll zu)	1,22 (stimme gar nicht zu)	1,16 (stimme gar nicht zu)

Dieser Bereich erfragt persönliche Dispositive der Beziehung zum Numinosen, die sich in der Jugendphase in der Entwicklung befinden und die eine große Bedeutung für die lebensweltliche Orientierung haben. Es handelt sich um Ausprägungen einer allgemeineren Kategorie, die nicht unbedingt einer religiösen Grammatik (zum Beispiel einem Gottesbild) folgen muss, sondern sich auch über andere sprachliche und ideelle Register artikulieren kann: Es geht um die *kosmische Beheimatung* im Sinne eines Gefühls oder einer Überzeugung oder einer Erfahrung, sich in einen sinnstiftende Daseinsbezug höherer Ordnung einzugliedern und sich darin geborgen oder getragen zu fühlen. Damit verbunden

ist auch das Urvertrauen in eine numinose Wirkmacht (siehe auch oben Abschnitt 3.2.f).

Die Differenzen zwischen Zustimmung und Ablehnung (für die weiblichen und männlichen Befragten annähernd identisch) verdeutlichen die Eindeutigkeit der religiösen Selbstverortung. Auch das ist eine Ansage im Sinne eines sicheren und bewussten Glaubensdispositivs. Der Erfahrung nach werden aber auch hier kritische Anfragen an das gesichert Geglaubte formuliert, wenn es dafür einen geschützten Raum gibt. Das resultiert einmal aus der philosophischen und theologischen Neugier junger Muslim:innen, aber auch in der Verschiebung eines postmigrantischen Motivs kultureller Transmission hin auf ein zukunftsfähiges Motiv der religiösen Transformation, was zum Merkmalsbündel transnationaler meta-identitärer Religiosität junger Menschen der *Generation Z* gehört. Was hier im Raum steht, sind bislang noch wenig erkannte und in der Forschung völlig unterbelichtete Orientierungskriterien, in denen sich intellektuell und spirituelle Leitmotive verbinden.

Hierin liegt ein wichtiger Befund für die Konturierung eines islamischen Religionsunterrichts, der diesem Anliegen gerecht wird: er muss die potenzielle Ergebnisoffenheit dieser Orientierungsbewegung ermöglichen, schützen und achten – dies ungeachtet der dogmatischen Meilensteine des Islams. Ein guter Islamunterricht wird von vielen Schüler:innen dieser Altersgruppe als ein *safe space* angesehen, und in ihm können sie sich an Fragen ausprobieren, mit denen sie sich nicht an Personen ihres sozialen Nahbereichs wenden würden, und zwar aus Angst, als unfromm und unfolgsam stigmatisiert zu werden. Die Frage, ob ein islamkundlicher Unterricht den bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht, so wie derzeit vielerorts implementiert, ersetzen kann, muss wohl abschlägig beschieden werden: Nur der konfessionelle Religionsunterricht kann diese Dispositive spiegeln, mit Sachwissen unterfüttern und gegebenenfalls fachlich disziplinieren. Darin wirkt er religiös identitätsfördernd, und zwar nicht zwangsläufig im Sinne der Glaubensbereitschaft, aber im Sinne der *Befähigung*, reflektiert mit Glaubensfragen umgehen zu können. Hierin liegt sein grundgesetzmäßiges Mandat. Der islamkundliche Unterricht ohne religionsgemeinschaftliche Mitverantwortung kann das nicht leisten¹³¹ – oder aber nur bedingt,

131 Islamkundliche Ersatzangebote, die das Erfordernis eines ordentlichen Religionsunterrichts im Sinne und im Geiste des Deutschen Grundgesetzes umgehen, verhandeln „Religion als *abstrakte* Dimension und unter Rückgriff auf eine *bestimmte* Religion, aber unter Ausschluss der mit ihr verbundenen religionsgemeinschaftlichen und praxeologischen Dimension.“ [Deshalb muss] „das Schulfach *Religion* im religionsgemeinschaftlichen Deutungsfeld verbleiben [...]: Religiöse Orientierung [...] kann nur durch die Religion mit ihrer je eigenen erkenntnis- und wissenstheoretischen Grammatik und Sprache geschehen und nicht an ihr vorbei.“ In solchen islamkundlichen Konstruktionen wird der „Islam von Seiten der politischen Exekutive in einer irritierenden Paradoxie verhandelt wird, nämlich als *Religion ohne Gemeinschaft* – und die muslimischen Schüler:innen gleichsam als *Gemeinschaft ohne Religion* [...], mithin nicht als Religion im Sinne des Deutschen Grundge-

und zwar unter der Voraussetzung, dass seine Lehrer:innen von den Schüler:innen als religiös kundige Fachkräfte gelesen und angenommen werden und sie einen didaktisch guten Unterricht genießen (vgl. unten die Abschnitte 3.13.c zu [103]). Ziel *und* Bedingung (genau da liegt nämlich die Herausforderung) einer guten Didaktik, und zwar egal ob das in der Schule, in der Moschee oder in irgend einem anderen pädagogischen Szenario der zwischenmenschlichen Interaktion geschieht, ist es, eine Vertrauensbasis herzustellen, die mit dem oben angesprochenen Urvertrauen (junger und älterer (!) Menschen) in Korrespondenz zu treten weiß.

Hierin liegt auch ein wichtiger Hinweis für die Bildungsarbeit von DİTİB und BDMJ: Der Bedarf nach religionsbezogenen Diskursangeboten, durch die sich die Jugendlichen gleichermaßen intellektuell und spirituell angesprochen fühlen, ist groß. Dabei darf darauf vertraut werden, dass sie auch mit Thesen gut umgehen können, wie sie etwa aus der theologischen oder kulturhistorischen oder textlinguistischen Grundlagenforschung heraus entstehen – auch wenn diese möglicherweise mit Konvention und Konsens hinsichtlich des religiösen Erbes kollidieren.¹³² Beide Organisationen benötigen dazu den entsprechenden Mut.

3.9.d Der religiöse Wahrheitsanspruch [062]

	„Meine Religion ist die einzig wahre Religion.“	„Auch andere Religionen sind wahre Religionen.“	„Wahrheit existiert unabhängig von Religion.“
alle	4,69 (stimme voll zu)	2,41 (stimme eher nicht zu)	2,44 (stimme eher nicht zu)
männlich	4,73 (stimme voll zu)	2,15 (stimme eher nicht zu)	2,56 (bin unentschlossen)
weiblich	4,67 (stimme voll zu)	2,85 (bin unentschlossen)	2,35 (stimme eher nicht zu)

Ähnlich wie bei den vorangegangenen Items des sogenannten religiösen *Propriums* stehen auch hier die Werte für eine klare konfessionelle Positionalität mit einem erkennbaren Maß an Anerkenntnis von Wahrheit als diskursivem, offenen und plural dekliniertem Kriterium. Die jeweils etwas höheren

setzes, sondern als Marker einer auf staatlichem Verwaltungswege, nicht aber durch gerichtsfeste Mitgliedschaft hergestellten Sozialgruppenzugehörigkeit“ (Behr 2021 a, 235, 241).

132 Zum Beispiel die folgenden Kontroversdiskurse betreffend: die Historizität und Kontextgebundenheit des Korans, seiner Entstehung und seiner Aussagen, die soziale Rolle Muhammads, die Infragestellung tradierter Religionsgelehrsamkeit, die notwendige Revision geschlechtsbasierter Rollenbilder, die Diversität sexueller Identitäten, die Fraglichkeit von Religion als Legitimationsbasis von Herrschaftsbestellung und politischem Handeln, nicht-praxeologische Ausprägungen subjektiver Religiosität, die Anerkennung und Würdigung von Wahrheit jenseits nicht-islamischer Denkfiguren, die Relativität der sogenannten Sunna, binnen-islamischer Rassismus und viele andere Themen mehr.

Werte bei den weiblichen Befragten zu Gunsten der Anerkennung anders-religiös konjugierter Wahrheit dürften (vgl. oben in Abschnitt 3.8.a zu Seite [089]) auch hier auf die soziale Manifestation religiöser Pluralität verweisen, was möglicherweise mit höherer kommunikativer Kompetenz und zivilgesellschaftlicher Begegnungserfahrung in nachbarschaftlicher Nähe zum Wohnortverbleib zu tun hat. Immerhin spiegeln sich hier Parallelen mit Blick auf christlich geprägte Strukturen.

Was eine mögliche andere Auffassung von Wahrheit [063; RW04] angeht, deuten viele der Antworten auf eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen religiösem und säkularem Regime in den Erfahrungen und Einstellungen der Befragten. Bei dieser Frage wurden mehr Verweise auf die türkische Sprache vorgenommen als das bei anderen Fragen der Fall war, zum Beispiel: Begriffe wie *gerçek*, *hakikat* und *doğru* werden im Türkischen als Synonyme für den Begriff *Wahrheit* verwendet, obwohl sie auch *Realität* und *richtig* bedeuten können, je nach ihrer semantischen Einbettung in eine Gesamtaussage. Die philosophische Hintergrundbeleuchtung bleibt bei diesen Begriffen in ihrer Alltagsverwendung häufig außen vor. Insofern müsste hier eigentlich nochmals hinsichtlich des Sprachgebrauchs nachgefragt werden; das beträfe auch eine kontrastive Untersuchung der jeweils im Türkischen und im Deutschen gepaarten Begriffe. Zutage tritt hier auch, dass sich die Überzeugung, der Islam sei die letzte geoffenbarte und damit letztgültige Religion, während die anderen monotheistischen Religionen modifiziert worden seien¹³³, hartnäckig hält:

- „Wahrheit ist Islam, aber Judentum und Christentum waren auch die Wahrheit, doch sie wurden umgeändert von Menschen.“

133 Der Vorwurf der *Verfälschung* der göttlichen Offenbarung (*tahrif*) durch jüdische und christliche Schrifttradition ist ein in einfachen islamischen Lehrtraditionen wiederkehrendes Motiv, vom dem aus es nicht gelingt, den Wahrheitsbegriff an sich zur Diskussion zu stellen. Das ist ein Merkmal aller Religionen, die als religiöse Systeme mit eigener schriftbezogener Inferenzlogik antreten. Es gibt in der islamischen Theologie demgegenüber sehr wohl Ansätze, die es schaffen, stattdessen den Wahrheitsbegriff kritisch zu entfalten, weg von seiner Essenzialisierung auf das menschlich Bestimmbare und hin auf die Kunst des klugen Fragens. Die sind aber jenseits der elaborierten Theologie nicht wirklich bekannt. Zudem ist das Motiv der Verfälschung eher eine Randnotiz im Vergleich zum fundamentalen Verweis des Korans auf Tora und Evangelium als „Licht und Wahrheit“ (5:44 und 46) und damit als je eigene Wege zum Heil. Es scheint eher so zu sein, dass bei dieser Frage der Koran einen inner-jüdischen und inner-christlichen Konflikt um Wahrheitsvorstellungen spiegelt, die von der Literalität der schriftlichen Tora und damit von der normativen Kraft des geschriebenen Worts ausgehen – dies in einer Zeit, in der die orale Tradition eigentlich im Vordergrund stand und die unter anderem von der *erzählenden Beschaffenheit* (*qaşas*) der Wahrheit im Sinne von Platons *anamnesis* lebt. In diesem Zusammenhang verweist der Koran auf die *Abwandlung in der Narration* (*maṭānī*; vgl. 39:23), um genau dadurch die Zeitlosigkeit des Narrativs zu unterstreichen; vertiefend Behr 2005 und 2018 c.

- „Gegenüber anderen Religionen habe ich vollsten Respekt und es gefällt mir zu recherchieren. Ich selbst glaube, dass der Islam auf dem Judentum und dem Christentum basiert, aus diesem Grund kann ich nicht behaupten, dass sie vollkommen falsch sind. Up to date ist jedoch der Islam ☺.“
- „Es gibt eine Wahrheit. Die ist: Am Ende, wird jeder das bekommen, was er hier gemacht hat.“
- „Für mich sind andere Religionen (das Judentum, das Christentum) insofern wahr, dass sie auch von Allah erschaffen worden sind, jedoch von den Menschen abgeändert wurden. In meinen Augen ist der Islam die einzige wahre Religion, welche nicht von den Menschen beeinflusst wurde.“
- „Es gibt nur eine wahre Religion, und zwar die Religion von Allah. Die Tora und die Bibel sind auch Offenbarungen von Allah, allerdings nur in ursprünglicher Form, die leider nicht mehr existieren, da diese abgeändert wurden. Somit ist die einzig wahre Religion nur der Islam. Einige Aspekte aus dem heutigen Christentum und dem Judentum stimmen aber auch mit dem Islam überein.“

Es ist einerseits das gute Recht einer Religion, genau das zu sagen – und wenn es hilft, auch mit einem Smiley als Satzschlusszeichen; andererseits wäre es auch das gute Recht junger Muslim:innen, alternative Wahrheitskonzeptionen der islamischen systematischen Theologie (und nicht etwa nur der mystischen Strömungen des Islams) kennenzulernen, die das exklusivistische Paradigma relativieren. Einige der Antworten weisen hier in eine entsprechende Richtung:

- „Religion ist ab einem bestimmten Zeitpunkt nur Glaube. Und Glaube kann nicht wahr oder falsch sein.“

3.9.e Die persönliche Gebetspraxis [066]

„Ich halte die 5 Pflichtgebete ein.“	„Ich spreche regelmäßig Bittgebete.“	„Ich spreche meine Bittgebete auf Türkisch.“	„Ich spreche meine Bittgebete auf Arabisch.“	„Ich spreche meine Bittgebete auf Deutsch.“
21% (64%)	26% (74%)	28%	14%	11%

Diese und die nachfolgenden Kategorien fragen nach religiöser Praxis und zielen damit auf Elemente des konventionellen sunnitischen Kanons (siehe dazu oben Abschnitt 2.3). Mit *Pflichtgebet* ist die sogenannte Anbetung Gottes (arabisch *ṣalā*) zu den jeweils festgelegten Tages- und Nachtzeiten sowie gemäß ihrer rituellen Form gemeint. Mit *Bittgebet* (arabisch *du'ā'*) ist die Anbetung Gottes in freier Form gemeint, was auch andere Formen der Vergegenwärtigung Gottes

(*dikir*¹³⁴, *tasbīh*¹³⁵) einschließt. Ein entscheidendes Element bei diesen Formen der Ansprache Gottes ist die Sprachpraxis: Während die rituelle Anbetung in der Regel die arabische Koranrezitation erfordert (sowie arabische Gebetsformeln zwischen den Rezitationen, die die körperlichen Bewegungen begleiten), wird diese Regel für die freie Ansprache Gottes gelockert. Da das dann der freien Wahl entspringt, lässt sich hier bei aller Vorsicht ein Indikator dafür beschreiben, inwieweit eine andere Sprache als die Erstsprache (Türkisch) oder eine religiös tradierte Sprache (Arabisch) über ihre Funktion als Verkehrssprache (Deutsch) hinaus Zutritt gewährt wird zu den inneren mentalen Bezirken des religiösen Empfindens – also, um das pädagogisch auszudrücken: zur *Domäne* als Raum der inneren Repräsentanz der äußeren Welt beziehungsweise zu den *Gärten der Seele* (in der arabischen Philosophie *ḥadā'iq* oder auch *raudāt*).

Das ist deshalb ein für die Beschreibung der Religiosität wichtiger Indikator, weil die hier beschriebenen Semantiken, vor allem diejenige der Sprache, mit Vulnerabilität konnotieren. In diesem Zusammenhang ist der Wert für Deutschsprachigkeit im Bittgebet von 11% in Relation zur gesamten Palette der Gebetspraxis als hoch einzustufen; gemessen nur für die Sprachwahl im Bittgebet liegt er mit 33% vergleichsweise sogar sehr hoch. Dabei muss berücksichtigt werden, dass es hier nicht um ein Entweder-oder geht: Die Verwendung der Sprachen mischt sich in der Regel und ist dabei auch von bestimmten Stimmungen untermalt, etwa auch von der Tendenz, in die Erstsprache zu rutschen, wenn man emotional aufgewühlt ist. An dieser Stelle muss auch erwähnt werden, dass mangelnde Deutschsprachigkeit ein ganz wesentlicher Kritikpunkt der Befragten gegenüber der DITIB darstellt, was die Ebene ihrer Funktionäre (hier die Männer; die Funktionärinnen schneiden besser ab) angeht – eine Kritik, die sich allerdings überhaupt nicht gegen den BDMJ richtet (siehe unten Abschnitt 3.12.d), sondern nur gegen die Mutterorganisation.

Die oben dargestellten Werte stellen bereinigte prozentuale Anteile zueinander dar und drücken eine Relation aus. Die absoluten Werte für den ersten Item (die Einhaltung der Pflichtgebete) sind höher, aber insgesamt doch weitaus niedriger als man vielleicht erwarten würde: 64% der Befragten geben an, ihre Pflichtgebete regelmäßig einzuhalten; alle Zahlen sind für die weiblichen und männlichen Befragten in etwa identisch. Dass von ihnen rund ein Drittel offenbar *nicht* regelmäßig betet, ist ein völlig normaler und erwartbarer Befund für religiös spezifische Samples, der sich so ähnlich auch stabil über Kohorten höheren Alters und mit ähnlicher Prägung und in anderen Religionen ergibt – Sondermilieus wie durch gemeinsame verbindliche Orthopraxie geprägte soziale Cluster, Orden

134 Das Denken an Gott und das Nachdenken über ihn, beispielsweise über die Kontemplation, das Gespräch oder Formen der Anrufung; der Begriff verweist auch auf die mystischen Traditionen des Islams.

135 Der Lobpreis Gottes, beispielsweise durch meditative Wiederholungen besonderer Segensprüche und kurze Gebete.

und ähnliche¹³⁶ einmal ausgenommen. Die Befragten bewegen sich in dieser Beziehung im Normalmaß engagierter Religiosität. Sie sind, wenn man das so formulieren möchte, religiöse *Normalos*. Allerdings liegt der Wert für das Bittgebet mit rund 75% höher, was mit einem Wert von +.195 positiv und in beide Richtungen mit dem Item korreliert, sich *von Allah gesehen* zu fühlen.

3.9.f Das Freitagsgebet [067]

	„Ich besuche das Freitagsgebet regelmäßig.“	„Ich besuche das Freitagsgebet so oft es geht.“	„Ich besuche das Freitagsgebet selten.“	„Ich besuche das Freitagsgebet nie.“
alle	27%	19%	10%	44%
männlich	58%	40%	2%	0%
weiblich	5%	4%	16%	75%

Die Werte für *alle* sind etwas irreführend, weil die Frage des Freitagsgebets genau genommen einer Segregation nach Frauen und Männern unterliegt: Der Besuch gilt allgemeiner sunnitischer Tradition nach für die Männer als obligatorisch und für die Frauen als fakultativ (in einigen Traditionen indes als empfohlen). Insofern spiegeln Werte wie 75% für „nie“ bei Frauen oder 58% für „regelmäßig“ bei Männern in etwa diese Normalität, auch wenn das aus (nicht nur feministischer, sondern auch anders, zum Beispiel rechtlich deklinierter) islamisch-theologischer Sicht heraus nur noch schwer als solche bezeichnet werden kann; das Ganze steht für einen Ausdruck hegemonialer Männlichkeit und damit für einen religiösen Anachronismus. Die große Herausforderung und hohe Kunst von religiösen Organisationen wie der DITIB, die entlang professioneller Kriterien gemäß Pädagogik und Sozialer Arbeit agieren und nicht nur *at random*, zum Beispiel in der Seelsorge oder in der Imam:innenausbildung, besteht nun darin, die veränderte Normativität als Erfahrungsschatz der Praktischen Theologie auf eine systematische Ebene zu übersetzen. Sie – und *nur* sie – haben die Chance, dazu beizutragen, dass sich der Geltungsraum für progressivere Reformulierungen der religiösen Lehre erweitert und dann auch Menschen und ihre Überzeugungen und Lebensstile einen religionsgemeinschaftlichen Raum finden, aus dem heraus sie bislang noch als abweichend von der gedachten und tradierten religiösen Norm markiert werden.

136 Zu den *ähnlichen* gehören auch islamische Bewegungen im soziologischen Sinne des *Muslim Movements* (Muslimbruderschaft, Black Muslims und andere vergleichbare) auf internationaler Ebene, die von einem elitären Konsens, einer spezifischen Programmatik, einem spezifischen Islamverständnis und besonderen Zugehörigkeitsalgorithmen geprägt sind. Weder die DITIB noch der BDMJ stellen in dieser Hinsicht eine islamische Bewegung dar; sie erfüllen keines der genannten Kriterien.

Auf Seiten des relativ niedrig erscheinenden Wertes für Männer trotz des verpflichtenden Charakters spielen pragmatische Gründe eine Rolle: Ausbildung und Erwerbstätigkeit mit Blick auf die fünf üblichen Werkstage erschweren es oft, sich an den Freitagen für die Moschee freizumachen – zumal die meisten Moscheen gar nicht über die räumlichen Kapazitäten verfügen würden, eine noch höhere Zahl an betenden Männern (und zusätzlich noch an Frauen) zu beherbergen. Das ginge zuallererst vermutlich noch mehr auf Kosten der Frauen, die dann durch diesen Druck komplett aus den Moscheen verdrängt würden, in denen sie oft nur in kleinen Nebenräumen und nicht selten nur über Lautsprecher der Predigt folgen können. Indes verbergen sich hinter den 16% der Frauen für *seltene Besuche des Freitagsgebets* auch der persönliche Wunsch und das religiös berechnete Anliegen, dass Frauen auf einer gleichberechtigten Basis und regelmäßig das Freitagsgebet besuchen können.¹³⁷

Allerdings verbergen sich hinter den Zahlen noch weitere Befunde, die hier aber nur angetippt und nicht vertieft werden können; dazu reicht die Datenbasis vorerst noch nicht aus. Die Diskrepanz zwischen den männlichen und weiblichen Antworten kollidiert ein wenig mit den hohen Werten für die Orientierungsfunktion sowohl männlicher als auch weiblicher Hocas, was weiter unten in Abschnitt 3.11.b noch zur Sprache kommt. Darin liegen wichtige Ressourcenpotenziale, etwa was neue Predigtformen angeht, denkbar beispielsweise durch ein Team aus einem Imam und einer Imamin. Leider werden hier intelligente Lösungen durch unüberlegte Vorstöße negativ markiert, die meinen, ein rein weiblich geleitetes Freitagsgebet stehe bereits für theologische Progressivität und Gendergerechtigkeit. Es wäre nun zu überlegen, ob sich die DİTİB hier nicht die Initiative für klug weiterentwickelte Formen aus der Hand nehmen lässt, sondern selbst Wegmarken setzt.

3.9.g Das Fasten im Ramadan [069]

„Ich halte das Fasten im Ramadan ein.“	„Ich faste auch während der Schule.“	„Ich freue mich auf den Ramadan.“	„Das Fasten im Ramadan fällt mir leicht.“
4,92 (stimme voll zu)	4,93 (stimme voll zu)	4,84 (stimme voll zu)	4,27 (stimme eher zu)

Die hohen Zustimmungswerte fügen sich ins das Gesamtbild der Affinität zu religiöser Praxis ein, fallen aber für sich genommen noch einmal höher aus. Das kann damit zu tun haben, dass das Fasten im Ramadan vor allem im schulischen Kontext alljährlich zu einem Katalysator für insgesamt kritische Veranlagungen

¹³⁷ Diesbezüglich entwickeln sich inzwischen auch in der Türkei ebenso wie in vielen islamisch geprägten Ländern prominente Bewegungen unter muslimischen Frauen (siehe auch unten den Abschnitt 3.9.j zur Moschee; vgl. <http://kadinlarcamilerde.com/category/yazi/cuma-deneyimleri/>; vertiefend dazu Karakoç/Behr 2021).

gegenüber dem Islam wird und sich das für fastende Schüler:innen immer wieder in einer Zeit konflikthaft zuspitzt, die eigentlich von anderen Dingen geprägt ist. Der Ramadan arrangiert die das Einüben von Kontemplation, Verlangsamung, Achtsamkeit und sozialer Empathie entlang zweier Achsen: derjenigen zwischen dem mentalen und dem körperlichen Zustand, und derjenigen zwischen der zeitlichen und räumlichen Situierung.¹³⁸ Dementsprechend kann der höchste Zustimmungswert für die Verbindung von Fasten und Schule auch als Reaktion, ja fast als Reaktanz auf diese Diskurslage gelten.¹³⁹

Was die Antworten auf die Frage nach den schönen Erfahrungen und nach den Problemen mit dem Fasten im Ramadan betrifft [070; RR05 – RR06], wurde sehr ausführlich geantwortet. Einen breiten Raum nehmen die religiösen Praktiken im Alltag der Jugendlichen und jungen Erwachsenen ein. Dazu gehört auch die Frage danach, welche Bedeutung der Ramadan für sie besitzt. Diese Frage wurde, wie bereits eingangs erwähnt, unter besonderen Umständen gestellt: Der Zeitpunkt der Erhebung fiel in die Zeit des Ramadans. Insofern ist davon auszugehen, dass die ausführlichen Beantwortungen auch auf diesen Umstand zurückgehen könnten. Zum größten Teil wird der Ramadan positiv erlebt und empfunden; die Konzentration auf Eigenschaften wie Geduld, Milde oder aber auch Mitgefühl rücken in den Mittelpunkt der Persönlichkeitsentwicklung. Insofern wird die Bedeutung dieser Zeit als Einkehr wahrgenommen und auch entsprechend praktiziert. Daneben erhalten die Zusammenkünfte durch das gemeinsame Fastenbrechen und das gemeinsame Essen eine weitere Bedeutung: Vielfach gilt der Ramadan als die einzige Zeit, in der alle Familienmitglieder im Gegensatz zum sonstigen Alltag zu einer festen Zeit zusammenkommen. Auch positive körperliche Auswirkungen werden angegeben, beispielsweise die Erfahrung, dass der eigene Körper über mehr Kraft und Ausdauer verfügt als zunächst befürchtet. Oder, dass der Körper über sehr lange Zeit mit wenig Nahrung sehr gut zurechtkommt.

138 Im Einzelnen bietet der Ramadan Gelegenheit, Methode und Motiv, die folgenden Kompetenzen des Subjekts zu schulen, zu üben und zu stärken (in Klammern die arabisch-theologischen Schlüsselbegriffe: Wohltätigkeit üben (*ṣadaqa*), Mitgefühl und Liebe zeigen (*rahma*), Verhalten und Kommunikation schulen (*adāb*), Bindungsfähigkeit entwickeln und Zugehörigkeit reflektieren (*ʿitiqād*), das Einvernehmen mit anderen suchen (*tafāhūm*), Solidarität üben (*taḍāmun*), Differenz wertschätzen und Ambiguitätstoleranz üben (*tasāmuh*), Veränderung suchen und Umkehr erfahren (*tauba*), Identität, Standpunktsicherheit finden und das Gewissen schulen (*istiḳāma*), sich selbst führen können (*tazkiya*), Entschlusskraft gewinnen (*ʿazm*) und Urteilskraft entwickeln (*ḥukm*).

139 Aus unserer laufenden Forschung heraus korreliert der Ramadan bei sogenannten *impliziten Führungstheorien* seitens der Lehrkräfte an den öffentlichen Schulen mit folgenden allgemeinen negativen Merkmalsbezügen des Islams: Der Islam sei eine Fremdreigion, basiere auf der Erfüllung von Geboten und Regeln, beruhe auf dem Bild eines gerechten und nicht eines liebenden Gottes, kenne keine Aufklärung, stelle kollektive Identität über die subjektive Identität, passe nicht in die heutige Zeit und passe nicht zu „uns“ und nicht „hierher“.

Gleichzeitig werden aber auch Probleme genannt, die einen Rückschluss auf die gesundheitlichen Auswirkungen zulassen: Einen wichtigen Punkt bilden hier Ess-Störungen, die durch die Fastenzeit verstärkt werden können. Diese Thematik wird auf Social Media während des Ramadans intensiv diskutiert. Sie bedarf einer Enttabuisierung und einer breiten Aufklärung. Einen weiteren herausfordernden Punkt bilden die Auswirkungen auf das Arbeitsleben; hier wird auf die Konzentrationsfähigkeit im Alltag sowie in Schule und Studium verwiesen. Dabei wird der Aspekt der Müdigkeit deutlich stärker betont als Hunger oder Durst. Auch die allgemein schlechte Informiertheit der Öffentlichkeit, was der Ramadan bedeutet, und die entsprechenden Vorurteile gegenüber fastenden Muslim:innen kommen zur Sprache; hier eine kleine Auswahl aus sehr vielen Antworten:

- „Ich merke, wie sich mein Körper und auch meine Seele verändern. Als hätte ich eine andere Art Nahrung zu mir genommen in diesem Monat.“
- „Milderer Umgang mit meinen Mitmenschen, innere Einkehr und Ruhe, gemeinsame intensive Zeit mit Freunden und Familie.“
- „Muslimische und nichtmuslimische Freunde kommen zum Fastenbrechen vorbei.“
- „Manchmal Kopfschmerzen, aber so richtig.“
- „Rechenschaft abgeben ob man fastet, betet oder Koran liest, und den Deutschen jedes Jahr die gleichen Fragen beantworten und am frühen Morgen zum Sahur [kleines Frühstück vor Beginn der Morgendämmerung] aufstehen – das sind die Dinge, die mir wirklich schwerfallen.“
- „Ich habe eine Essstörung, was mir das Fasten erschwert. Vor allem nach dem Iftar [Fastenbrechen am Abend] habe ich manchmal das Gefühl, die Kontrolle zu verlieren.“
- „Ramadan ist mit der Arbeit nicht vereinbar.“

3.9.h Der Koran [071]

„Ich kenne mich gut im Koran aus.“	„Ich lese den Koran regelmäßig.“	„Ich lese den Koran auf Arabisch.“	„Ich verstehe den Koran auf Arabisch.“	„Ich verwende eine Koranübersetzung.“
12%	21%	38%	2%	27%

Der Koran als Zentralschrift des islamischen Erbes spielt für viele der hier erfassten religiösen Bezugspunkte eine Art übergeordnete Rolle – sei es als Referenztext für das Gebet oder als Quelle für religiöse Hermeneutik und Orientierung für das Leben oder als Instrument religiöser Musikalität, beispielsweise über die ästhetische Empfindung schöner Rezitation des arabischen Textes. Auch hier spielt die Sprache ähnlich wie oben in den Abschnitten 3.3.a und 3.5.c eine wichtige Rolle.

tige Rolle. Gemessen am theologischen Gewicht des Korans, fallen die Werte hinsichtlich der Kenntnis seiner Inhalte und des basalen arabischen Sprachwissens eher mager aus, was aber ein typischer Befund ist: Die lautrichtige Rezitation des arabischen Textes gilt als eine der ersten Kulturtechniken muslimischen Leben, die viele Kinder etwa ab dem Vorschulalter auch in den Moscheen in Deutschland erlernen können. Es gibt ähnliche Befunde für die Verhältnisbestimmung zwischen der hebräischen Tora-Rezitation und der verstehenden Entschlüsselung des Textes in seiner Originalsprache. Was übrigens seit den 1970er-Jahren von deutschen Lehrkräften als vermeintlich stupides Auswendiglernen moniert wird, das den muslimischen Kindern nachmittags oder an den Wochenenden in den Moscheen widerfähre, beruht auf dieser Tradition der frühen Grundlegung einer wichtigen religiösen Kulturtechnik, für die im christlichen Raum das entsprechende Sensorium zu fehlen scheint. Allerdings muss an dieser Stelle auch konstatiert werden, dass viele der Moscheen und ihrer Imame ein lange Zeit gebraucht haben, in dieser Sache die optimale Passung zwischen den divergierenden schulischen, häuslichen und gemeindlichen pädagogischen Gepflogenheiten und Führungsstilen zu finden. Andererseits ist der abwertende Reflex des pädagogischen Personals gegenüber Moscheen in Allgemeinen und ihren Laienkursen¹⁴⁰ im Besonderen immer noch eine Artikulationsfläche für rassistische Diffamierungsdiskurse, unterfüttert von unglückseligen Publikationen und öffentlichen Dispositiven.¹⁴¹

3.9.i Muhammad [073]

„Ich kann gleichzeitig die Sunna befolgen und in Deutschland ein erfolgreiches Leben führen.“	„Die Sunna ist für mich Maßstab für mein Leben.“	„Die Sunna wird viel zu wichtig genommen.“	„Ich bemühe mich, die Sunna zu befolgen.“	„Ich wünsche mir, ich könnte Muhammad einmal treffen und ihm nahe sein.“
4,00 (stimme eher zu)	4,21 (stimme eher zu)	1,63 (stimme eher nicht zu)	4,22 (stimme eher zu)	4,92 (stimme voll zu)

Muhammad als Item betrifft unterschiedliche Aspekte der persönlichen Religionsausübung, der Affinität zu religiöser Tradition, des intellektuellen Interesses an der Person und ihrem Erbe,¹⁴² der romantischen und sehnsuchtsverbundenen

140 Vertiefend zu sogenannten Koranschulen Behr 2009.

141 Zu den verunglückten Dispositiven gehört die jüngst diskutierte österreichische Landkarte des sogenannten Politischen Islams – vgl. www.sueddeutsche.de/politik/oesterreich-ich-weiss-wo-du-wohnt-1.5313627?reduced=true, zuletzt geöffnet am 12.06.2021; zu den eher missglückten Publikationen gehören sicher Schreiber 2018 und 2019.

142 Zur Forschung bezogen auf Muhammads Leben und seine religiöse Bedeutung siehe vertiefend Ghaffar 2018 und 2020.

Motive sowie der damit einher gehenden emotionalen Dimension. Spätestens mit den Verwerfungen zwischen unterschiedlichen Kultivierungen von Religion anlässlich der Muhammad-Karikaturen¹⁴³ ist klar, dass es sich bei diesem Segment um eine starke Kategorie handelt, die sowohl religiös diszipliniert eingeeht sein kann (wie etwa im Fall einer religiösen Grundbildung, so wie sie durch DITIB und BDMJ vermittelt wird), die aber auch ausufern und zu prekären bis hin zu gewaltsamen Artikulationen führen kann, was aber eher ein Signum religiöser Ungebildetheit ist.

Zunächst ist festzuhalten (die Werte sind für weibliche und männliche Befragte weitgehend identisch), dass die Zustimmung zur Sunna nicht uneingeschränkt hoch ist. Zudem ist der Wert für die Annahme, die Sunna sei überbewertet, nicht uneingeschränkt niedrig. Die Tendenz ist eindeutig, aber an den Flanken offen für die kritische Revision, beispielsweise was die vernunftgemäße oder sozial praktikable Intensität eines religiösen Lebensstils gemäß der Sunna angeht. Ins Gewicht fällt hier auch, dass andere Schulen des Islams aus ideologisch verfestigter sunnitischer Sicht gerne auch einmal mit dem Verweis auf ihre mutmaßlich deviante Lehre ausgegrenzt und mit Vokabeln belegt werden, die eine Demarkationslinie ziehen.¹⁴⁴ Hier entsteht für die DITIB die Frage, wie weit sie es schafft, ihr Selbstverständnis, islamische Religionsgemeinschaft im umfassenderen Sinne zu sein, von ideologischen Engführungen zu lösen. Gemeint sind damit konsensuale Auffassungen einer sunnitischen Islamkonformität. Die Frage ist also, ob sie es will und es schafft, auch islamischen Denkschulen eine Heimat zu geben, die aus ihrer Warte betrachtet nicht in der Mitte des muslimischen Konsenses stehen.

Auf der operativen Ebene funktioniert das schon ganz gut, und pragmatische Anlässe sind oft der Anfang einer Veränderung hin zu mehr Öffnung.¹⁴⁵ Man könnte bei aller Vorsicht sagen: Die kritische Distanz zur eigenen Tradition, so wie sie aus wissenschaftlicher Perspektive auch für eine aufgeklärte und entneurotisierte Religionsausübung unverzichtbar ist, tritt in den hier vorfindlichen Ergebnissen noch sehr in Spannung zur persönlichen religiösen Identifikation, und dies ganz besonders hinsichtlich Muhammads als historischer Figur und religiösem Sinnbild. Zu den Aufgaben von DITIB und BDMJ würde demgemäß nun

143 Gemeint sind die Karikaturen in der dänischen Zeitung Morgenavisen/Yllands-Posten vom 30. September 2005.

144 Etwa die Abgrenzung vermeintlich dissident zur *ahlus-sunna wal-ğamā'a* stehender Auffassungen über die Markierung als *kharidschitisch* im Sinne von *abweichlerisch*; die *Ĥawāriğ* werden mit einer aufrührerischen Gruppierung im Zuge der Ermordung 'Uṭmān bin 'Affāns, des dritten Kalifen nach Muhammads Tod im Jahr 656 identifiziert. Aus der Opposition gegen radikale kharidschitische Strömungen heraus ist später die nordafrikanische *Ibādīya* entstanden, die sich als Schule auf Ĝābir ibn Zayd zurückführt und weder sunnitisch noch schiitisch ist, sondern eine eigene Schule des Islams darstellt.

145 Beispielsweise in Hessen in unterschiedlichen Formaten zum islamischen Religionsunterricht, beispielsweise Curriculumentwicklung und Lehrer:innenbildung.

gehören, kritische Reflexion als Chance für bewusstere Religiosität zu begreifen und nicht als Angriff auf den Glauben, sowie für diese Verhandlung unterschiedlicher intellektueller Habitualisierungen die entsprechenden Schutzräume und gut geschultes Kultuspersonal bereitzuhalten. Das wäre im Übrigen auch für die Öffentlichkeit jenseits der Moschee ein spannender Diskurs, der Antipathien überwindet und Kommunikation anbahnt, etwa über öffentliche Diskursforen. Das erfordert einen gewissen Mut. Aber das entspräche der islamischen Tradition: Kontroverse Positionierungen wurden bevorzugt öffentlich verhandelt; es gab, anders als bei den christlichen Kirchen, keinen ideologischen Imperialismus aus den religiösen Institutionen und ihren theologischen Kammern heraus.

Sehr spannend ist hier die spirituelle und emotionale Sphäre, die sich über das Sehnsuchtsmotiv der Nähe zu Muhammad und der Verbundenheit mit ihm artikuliert – auch über die freien Antworten (Zitat aus den freien Antworten: „Ich möchte Muhammad umarmen.“). Muhammad ist *living creature* und *religious native* im Sinne *nativer und aufrichtiger* (arabisch *ma'sūm*) Religiosität, die keine historische oder kulturräumliche Distanz kennt. Muhammad ist die zeitlich und räumlich gegenwärtige Verkörperung der persönlichen Adressierung an Gott: Du kannst die Existenz Gottes leugnen, aber nicht die Existenz Muhammads. Das spielt eine wichtige Rolle für ernsthafte muslimische Religiosität, nicht zuletzt auch als reziprokes Korrektiv zwischen eigener religiöser Überzeugung und formatierter Religionslehre. Wer nach der Sunna lebt, ist religiös nicht verführbar und für Radikalisierung nicht verfügbar.

Die Sunna als Item korreliert mit +.153 positiv und in beide Richtungen mit dem Wert des Items, sich *von Gott gesehen* zu fühlen und korrespondiert mit den Befunden zu Ethik und Moral in den freien Antworten. Auch die Aussicht, mit der Sunna ein insgesamt erfolgreiches Leben führen zu können, korreliert hier positiv mit dem Gefühl, von Gott gesehen zu werden. Demgegenüber korrelieren die beiden Items für *Muhammad nahe sein* zu wollen und einem *erfolgreichen Leben mit der Sunna* mit -.037 negativ zueinander. Das bedeutet: Die emotionale Rückbindung an Muhammad ist das eine, der Pragmatismus der Lebensgestaltung ist das andere – sie sind nicht zwingend aufeinander bezogen. Nach der Sunna zu leben ist allein interdependent mit der allgemeinen auf Gott bezogenen Dimension etwa hinsichtlich des Gewissens und der Ethik.

Damit gewinnt dieser Aspekt, nämlich nach der Sunna zu leben, nicht nur für das allgemeine religiöse Profil der hier Befragten ein besonderes Gewicht, sondern vor allem in konfessioneller, religionsgemeinschaftlicher Hinsicht. Das hat eine hohe Valenz mit Blick etwa auf Artikel 4 des Deutschen Grundgesetzes, gemäß dem die ungestörte Religionsausübung eben auf der Grundlage dieser Rückbindung der Person als subjektives Recht gewährleistet wird (und damit auch in den Kontext des religionsgemeinschaftlichen Pflichtenhefts gerät). Die Konturierung von DITB und BDMJ als ausdrücklich *sunnitisch* geprägte Organisationen spiegelt also keine verordnete politische Ideologie, sondern eine religiöse

Dynamik ihrer Mitglieder, die sie ernst nehmen muss. Für eine sich stärker als früher manifestierende sunnitische Identität als vermeintliche Ausprägung eines sogenannten *politischen Islams* sind keine Indikatoren vorhanden. Im Gegenteil: Die guten Ergebnisse in der hier vorliegenden Erhebung hinsichtlich der Diskurs- und Differenzierungsfähigkeit der Befragten hängen ganz offensichtlich gerade mit ihrer sunnitisch-hanafitischen Beheimatung zusammen. Die *Hanafiya* ist eine zukunftsorientierte und pragmatisch ausgerichtete Schule des Islams, was mit ihrer maturidischen Urwurzel, nämlich der Bereitschaft zum rationalen Urteil auch ohne religiösen Textbeleg (*ahlur-ra'ī*) und mit ihrer besonders starken Ausprägung der beiden hermeneutischen Prinzipien des Wohls des Subjekts (*al-istiṣlāh*) und des Gemeinwohls (*al-istiḥsān*) zu tun hat.

3.9.j Moschee [077]

„Ich gehe regelmäßig in die Moschee.“	„Als ich jünger war, bin ich regelmäßiger in die Moschee gegangen.“	„Ich würde gerne öfter in die Moschee gehen.“	„Mir fehlt eine Moschee in meiner Nähe.“	„Ich bin in einer Moschee aktiv.“
3,94 (trifft eher zu)	4,17 (trifft eher zu)	4,52 (trifft voll zu)	1,75 (trifft eher nicht zu)	3,95 (trifft eher zu)

Diese Werte korrelieren mit den Angaben zum Freitagsgebet; die Moschee hat einen wichtigen Platz in der muslimischen Lebensgestaltung. Die hohen Werte für die Aktivität in der Moschee haben natürlich mit den gegebenen Samplekriterien der hier befragten DITIB Jugend zu tun. Dass eine Moschee in der Nähe fehlen würde, ist eher nicht der Fall, wird aber wohl in einzelnen Fällen zum Problem (keine vollumfängliche Verneinung). Alle Werte sind bei dieser Kategorie für weibliche und männliche Befragte gleich, was noch einmal ein besonderes Schlaglicht auf die jungen Frauen wirft: Ihre Affinität zum Moscheebesuch ist so hoch wie bei den jungen Männern, sogar die Angabe *würde gerne öfter gehen*. Das spiegelt also keinesfalls eine Gendersignatur der Moscheen, die sich hin auf die Ausgrenzung der Frauen entwickeln würde, sondern vermutlich eher ganz persönliche Gründe der Herausforderung, zwischen Alltag und anderen Dingen genügend Zeit für das ehrenamtliche Engagement zu finden, das sich hier mit der Moschee identifiziert (positive Korrelation von +.555). Es muss dabei auch in Betracht gezogen werden, dass sich die Jugendgruppen des BDMJ eng mit den örtlichen Moscheen assoziieren (siehe oben Abschnitt 2.2).

Ein weiterer interessanter Befund ist der offenbar vorfindliche Bruch zwischen den Items RC01_02 und RC01_03 (korreliert mit +.159): Man ging früher öfter in die Moschee, als man noch jünger war, und würde heute wieder gerne öfter gehen. Das mag zunächst ganz einfach seinen Grund darin haben, dass mit

fortschreitendem Alter andere Verpflichtungen und Schwerpunkte in den Vordergrund treten. Immerhin ist die ältere Alterskohorte dieser Erhebung relativ stark vertreten. Aber es gibt noch einen anderen Grund, der aus den freien Antworten deutlicher zutage tritt: Die Jugendlichen brechen in der Regel aus ihrer Bindung an die Moschee und ihren Unterricht weg, bevor sie 16 sind. Das ist ja der Klassiker der Gemeindepädagogik schlechthin: Wie lässt sich das Angebot so an die Jugendlichen und an ihre Interessen und Bedürfnisse adressieren, dass sie nicht davonlaufen, sondern ihrer Gemeinde treu bleiben (oder: ihr treu bleiben auch wenn sie für eine bestimmte Zeit weg sind)?

Zunächst eine beruhigende Nachricht: Sie brechen nicht weg, sondern nehmen für sich das in Anspruch, was der türkische Religionswissenschaftler Bülent Şenay als *Moratorium* bezeichnet, als eine Art religiöse Auszeit. Die ist im Übrigen kein islamspezifisches Phänomen; das wurde in der Forschung schon beschrieben, die auch darauf hinweist, dass sich junge Menschen wieder ihrer Gemeinde zuwenden, wenn sie zu jungen Erwachsenen heranwachsen, religiös offen, eventuell junge Eltern geworden sind – vorausgesetzt es gab keine traumatisierenden Erfahrungen in der Zeit, in der sie als Kinder und Jugendliche in der Gemeinde waren und an ihren Aktivitäten teilnahmen. Hier liegt eine gemeinsame Baustelle für die DİTİB und den BDMJ: Was sich als Grundlinie zwischen zwei Spielfeldern auf der organisatorischen Ebene abzeichnet, nämlich die unterschiedlichen Erkenntnisse und Interessen des Jugend- gegenüber dem Erwachsenenverband, das manifestiert sich als möglicher Generationenkonflikt auch auf der Ebene des lokalen Moscheelebens. Hier müssen zwischen der DİTİB und dem BDMJ ganz konkrete und weitreichende Zielvereinbarungen verhandelt werden, wie hier vor Ort miteinander geredet und umgegangen wird, damit ein für alle gedeihliches Gemeindeleben entsteht und funktioniert. Dazu ist es unerlässlich, dass ich der BDMJ gegenüber der DİTİB emanzipieren und positionieren kann. Hierzu müssen geeignete Satzungelemente formuliert werden, die beides moderieren: Unabhängigkeit und Kooperation, Eigenständigkeit und Zusammenhalt. Die DİTİB stellt eine Legitimationsbasis für den BDMJ dar, und ohne den BDMJ ist die DİTİB nicht zukunftsfähig.

Die freien Antworten zum Themenfeld Moschee geben weitere Hinweise darauf, welche Erfahrungen die Befragten hier machen und welche Erwartungen sie zum Ausdruck bringen. Besonders gut [RC06-RC08] gefallen ihnen an ihrer Moschee das Gefühl des Zusammenhalts und der familiäre Umgang. Sie machen indes auch Verbesserungsvorschläge

- „Religiöses Bildungsangebot ist ausbaufähig.“
- „Entwickelt sich immer weiter, gesteht sich strukturelle Probleme ein, ist offen für neues.“

Die Stärke der Gemeinde wird unterschiedlich interpretiert: Einerseits wird eine

kleine Anzahl an Gemeindemitgliedern positiv hervorgehoben, weil dadurch ein intensiverer Austausch und besserer Kontakt untereinander möglich sind; andererseits wird eine hohe Anzahl an Gemeindemitgliedern mit einem starken Signal nach außen verbunden:

- „Wie stark die Gemeinde ist, und dass die Moschee kein Ort ist, vor dem man Angst hat. Jeder fühlt sich wohl, da sie auch zum Freizeit verbringen gut geeignet ist.“

Hierbei wird auch deutlich, dass eigene Rückzugsräume für Jugendliche in Moscheen – sofern sie vorhanden sind – besonders lobend hervorgehoben werden. Das deckt sich mit unseren bisherigen Ergebnissen aus qualitativen Untersuchungen, wonach eigene geschützte Räume – *safe spaces* – etwa in der Schule, aber ausdrücklich auch in der Moschee als Bildungsraum gefordert werden. Hier besteht eine wichtige strukturelle Gestaltungsaufgabe für die DITIB, die allerdings umso schwerer fällt, je kleiner die Moscheen und je ländlicher ihre Situationen sind. Die Strukturschwäche von Regionen findet eben auch in den Institutionen ihren Niederschlag. In diesem Zusammenhang werden logistische Aspekte der Funktionstüchtigkeit einer Moschee hervorgehoben, beispielsweise Parkplätze, große Gebetsräume (auch für Frauen) oder sonstige Dienstleistungen. Positiv gewertet werden ferner gute Deutschsprachigkeit des Personals, aktive Frauen- und Familienarbeit sowie Diversitätssensibilität hinsichtlich der vielfältigen Herkunftskulturen der Muslim:innen. Aber auch das ist eher der urbanen Lage einer Moschee geschuldet.

Die Frage danach, was den Befragten an den Moscheen *nicht* gefällt, wurde allerdings viel ausführlicher beantwortet. Auch hier werden räumliche und logistische Aspekte hervorgehoben, die negativ erlebt werden. Dazu gehört vor allem die Lage der Moscheen; insbesondere dann, wenn sie sich außerhalb der Stadtzentren befinden oder durch Platzmangel einerseits und fehlende Bereiche für Frauen andererseits geprägt sind, und wenn sie nicht repräsentativ sind oder man sich ihrer eigentlich so schämen muss, dass man darin keine Besucher empfangen will:

- „Die Lage in der Stadt (Industriegebiet).“
- „Organisation, Platzmangel.“
- „Dass es nicht ‚schön‘ ist; sie brauchen einen besseren Frauenbereich (und wollen eine Moschee bauen, haben angefangen und dann fehlt das Geld).“
- „Dass es nur ein Umbau von einer Wohnung ist.“
- „Sauberhalten der Gebetsräume schaffen die nicht.“
- „Kein allgemeiner Jugendraum. Keine gescheiterten Bücher.“
- „Dass es von außen nicht aussieht wie eine Moschee, sondern wie ein normales Haus.“

- „Hier in [Ortsname einer mittleren Kleinstadt] fehlt leider alles.“

Eine weitere Ebene der Kritik betrifft die inneren Strukturen, was auf die *Organisationskultur* verweist. Die Kritik bezieht sich auf Organisation, Repräsentation, Verwaltung, Sprache, Verantwortungsbereiche und Kommunikationsstrukturen:

- „Die Jungen werden nicht so ganz anerkannt.“
- „Trennung von Jungen und Mädchen + Sunni und Shiiten.“
- „Dass es niemanden gibt, an den man sich wenden kann, keine Vorträge.“
- „Die Einmischung zu vieler verschiedener Menschen und beschränkte Visionen.“
- „Teilweise schlecht organisiert, Kommunikation läuft schlecht, Unterstützung fehlt (es sind immer dieselben Leute, die mithelfen).“
- „Organisatorisches Potential wird nicht ausreichend ausgeschöpft.“

Auch politische Beispiele werden für das negative Erlebnis angegeben. Dazu gehören beispielsweise die Ablehnung von Nationalflaggen in oder vor den Moscheen. Es ist davon auszugehen, dass damit türkische Fahnen gemeint sind. Zudem werden eine Kultur des Lästerns und der fehlenden Akzeptanz gegenüber der bestehenden Meinungsvielfalt und fehlende Offenheit gegenüber Nicht-Muslim:innen beklagt.

3.9.k Die Gemeinschaft [075]

„Der Begriff der Umma gilt nur für diejenigen, die sich zum Islam bekennen.“	„Der Begriff der Umma umfasst auch Nicht-Muslime.“
4,01 (stimme eher zu)	2,06 (stimme eher nicht zu)

Diese Abfrage orientiert sich am arabischen Terminus *Umma* für Gemeinschaft oder Gemeinde. Er wird ähnlich wie die Vokabeln *Allah* oder *Sunna* von den Befragten eingedeutscht verwendet und hat unterschiedliche Schattierungen dessen, was der US-amerikanische Politikwissenschaftler Benjamin Barber als *Glocalism* beschreibt: die Konvergenz der globalen, regionalen (nationalen) und lokalen (kommunalen) Bezugshorizonte zu generellen Haltungen und Einstellungen.¹⁴⁶ Es ist also durchaus denkbar, dass sich je nach Frage unterschiedliche mentale Muster aktivieren. So kann der erste Item eine Art theologischer *Erklärung* provozieren, der zweite eine soziale *Erfahrung*. Beide Werte sind nur relativ

¹⁴⁶ Vertiefend Barber 2013; aus seiner Feder stammt auch das herausragende Buch *Jihad vs. McWorld* (Barber 1995), indem er west-östliche Dichotomien und Mentalitäten auflöst und die Versachlichung des interkulturellen und transnationalen Diskurses verlangt.

eindeutig, nicht absolut: Es gibt eine Unwägbarkeit zwischen diesen Werten und ihrer Polarisierung, nämlich dass islamische Gemeinschaftlichkeit und Zusammengehörigkeit offen sind für Nicht-Muslim:innen. Dafür gäbe es mehrere islamisch-theologische und ideengeschichtliche Gründe: Erstens unterscheidet der Koran ab der medinensischen Phase zwischen der Zusammengehörigkeit durch Verabredung gemäß islamischen Werten (*ummat al-islāmiya*) und der Zugehörigkeit zum Kollektiv der Muslim:innen als Rechtsfigur (*ummat al-muslimin*). Zweitens: Diesbezüglich hat bereits der große Denker Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Ruṣd (kurz: Ibn Ruschd oder latinisiert *Averroes*; 12. Jh.) die Forderung erhoben, die Unterscheidung zwischen Angehörigen der Staatsgemeinschaft nach ihrer jeweils unterschiedlichen Religionszugehörigkeit (das betraf in den andalusischen Provinzen der *Tres Reinos Taifas* in der Regel sephardische Jüd:innen) und damit die Forderung nach ihrer Zahlung der Ausgleichssteuer¹⁴⁷ aufzugeben. Diese Jüd:innen fanden später vor der christlichen Rückeroberung der iberischen Halbinsel, der sogenannten *Reconquista* (arabisch *al-istirdād*) Zuflucht im islamischen Raum, vor allem in Nordafrika und später dann im Osmanischen Herrschaftsgebiet. Darin läge gerade mit Blick auf die neuerlichen unsäglichen Debatten um einen vermeintlich endemisch-islamischen und aus dem arabischen Raum via Fluchtmigration importierten *muslimischen Antisemitismus* für die DITIB und den BDMJ ein spannender Ansatz, den Begriff *Umma* um den Aspekt der Solidargemeinschaftlichkeit gegen rassistische Markierung in Deutschland zu erweitern und hier aktiv auf jüdische Gemeinden und Organisationen zuzugehen.

Ein weiterer interessanter Befund sind an dieser Stelle die unterschiedlichen Korrelationen der jeweiligen Items. Die Auffassung, die Umma sei nur für Muslim:innen da und der Islam sei die einzig wahre Religion, korreliert mit +.180, also positiv. Aber: Die Auffassung, dass das Verständnis für *Umma* weiter zu fassen sei sowie die Überzeugung, dass auch andere Religionen wahr sind, korrelieren demgegenüber mit +.324, also fast dem doppelten Wert. Das bedeutet: Auch wenn die Befragten mehrheitlich der ersten Korrelation und damit der *Abgrenzung* folgen, ist die zweite, nämlich die der solidargemeinschaftlichen *Verbindung* mit Nicht-Muslim:innen, unter ihnen religiös viel tiefer verankert und religiös reflektiert. Daran können DITIB und BDMJ nicht mehr vorbeigehen; darauf müssen sie theologisch und strategisch unbedingt reagieren.

147 Der arabische Begriff *ḍimma* bedeutet so viel wie *Schutzgemeinschaft*. Er bezog sich im Sinne des seit der Antike üblichen römischen Fremdenrechts auf nicht-muslimische Angehörige (*ahl aḍ-ḍimma*) des islamischen Staatsgebiets. Wer unter diesem Schutz stand, zahlte eine Ausgleichssteuer (*ḡizya*) anstelle der für Muslim:innen verpflichtenden Sozialabgabe *zakā* und als Kompensation für die Befreiung vom Wehrdienst, war damit aber anspruchsberechtigt auf staatliche Hilfe aus der Sozialkasse. Hinsichtlich *ḍimma* und *ḡizya* gibt es in der Geschichte der vom Islam geprägten Kulturräume vorbildliche und schlechte Beispiele.

3.9.I Religiosität [064]

„Mir ist es wichtig, meine Religion schön zu gestalten.“	„Mir ist es wichtig, meine Religion sichtbar zu zeigen.“
4,68 (stimme voll zu)	3,71 (stimme eher zu)

Die Zustimmung zu gelebter Religion ist eindeutig, aber nur eingeschränkt hoch beziehungsweise sehr hoch. Hier ist die Gestaltung des religiösen Lebens als sichtbare Inszenierung gemeint, auch als Darstellung.¹⁴⁸ Dieser Aspekt fällt in den Bereich der Veröffentlichung im Sinne des *forum externum* – ein Begriff des katholischen Kirchenrechts für ein bestimmtes Segment der sogenannten kirchlichen Leitungsgewalt; in der modernen Grundrechtslehre auch der Bereich des öffentlichen Bekenntnisses. Hier gibt es mehrere Momente, die darauf schließen lassen, dass die Befragten hinsichtlich dieser beiden Dimensionen über eine elaborierte praktische und theoretische Differenzierungsfähigkeit verfügen: Es geht dabei um die bereits oben angeklungene Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Religion, zwischen Intensität und Ausprägung ihrer Gestaltung je nach sozialer Situation und zwischen utopischer und pragmatischer Perspektive. Diese Fähigkeit zur Unterscheidung spielt auf unterschiedlichen Ebenen der religionsbezogenen Pluralisierung eine wichtige Rolle: zunächst auf der *Ebene der eigenen Religion* und ihrer Binnenverhältnisse zwischen ihren Lehren, Subjekten und Gemeinschaften, die nicht einfach monolithisch als *die* Muslime oder *die* Juden oder *die* Christen gesehen werden dürfen; dann auf der *Ebene der unterschiedlichen Religionen* und ihrer interreligiösen Beziehungskulturen und drittens auf der *Ebene des säkularen Staates* und seinen unterschiedlichen Religionen. Das lässt sich noch etwas genauer auffächern, und zwar so, dass es durchaus den jugendlichen Anfragen entspricht, so wie sie sich aus den freien Antworten heraus verdichten lassen:

- Wie kann ein religiöser Mensch gleichzeitig ein moderner Mensch sein (die *existenzielle Ebene*)?
- Wie verfahren wir mit den zunehmend differenten Auffassungen und Denkschulen innerhalb einer Religion (die *intra-religiöse Ebene*)?
- Wie gehen wir mit verschiedenen Religionen innerhalb eines gemeinsamen staatlichen Territoriums um (die *inter-religiöse Ebene*)?
- Wie verhalten wir uns zu religiöser Indifferenz, zu religionskritischen Verurteilungen und zum Toleranzbegriff¹⁴⁹ (die *rechtsstaatliche Ebene*)?
- Wie verfährt der Staat mit Religionen und verschiedenen Auffassungen von Säkularität an sich; welche religionspolitischen Visionen entwickelt die Zivilgesellschaft (die *politische Ebene*)?

148 Begriff nach Behr 2013; vgl. auch Saphir 2017.

149 Siehe zu diesem Begriff vertiefend Forst 2003.

Dieser Blickwinkel ist noch einmal eine andere meta-theoretische Ebene als nur die meta-identitäre, so wie sie oben bereits angesprochen wurde; ihr Eintrag in die Genese des Selbstbildes erweitert den Bereich der religiösen Identität genau um dasjenige Segment, welches das oben zitierte Diktum der Ministerpräsidentenkonferenz vom Dezember 2001 unter dem Eindruck der Ereignisse von und nach 9/11 formuliert: Gemeint ist dasjenige der staatsbürgerlichen Gesinnung. Ganz im Sinne Böckenfördes gründet sie offenbar in den hier ermittelten Zusammenhängen in einer reflektierten, gut ausgebildeten Religiosität. Das Merkmal der *Schönheit* in der Korrelation zur Sichtbarkeit deutet auf das ästhetische Empfinden im Rahmen der religiösen Ansprechbarkeit von Jugendlichen auf der Grundlage der kritischen Intelligenz, aber auch des spielerischen Zugangs in dem Sinne, Lebensstile auszuprobieren (vgl. oben die Abschnitte 3.5.c, 3.5.f, 3.5.g und 3.8.c sowie unten 3.9.l, 3.9.m und 3.9.n).

Entscheidend ist hier, und das betrifft natürlich das Kollektiv und nicht nur die einzelnen Personen, die religionsgemeinschaftliche Einhegung und Disziplinierung, aber auch die dadurch möglichen Freiräume gegenüber anderen sozialen Rahmungen mit möglicherweise autoritativer Ausprägung, etwa das Elternhaus oder die Peergroup. In dieses Portfolio gehört auch eine sehr konkrete Unterscheidung von *forum externum* und *forum internum*: Die Befragten zeigen hohe Ansprechbarkeit für ethische Fragen, aber klare Unterscheidung in Fragen der religiösen Praxis. Sie stehen für eine Art von Religionsausübung, die wir hier als *säkulare Spiritualität*¹⁵⁰ bezeichnen möchten, denn: Ihnen sind diese Differenzierungen bewusst, sie setzen sie in ihrem sozialen Kontaktmanagement um und sie reflektieren sie theologisch. Das ist nur durch eine fachlich sehr gute Führung in der religiösen Jugendarbeit möglich, für die DITIB und BDMJ offenbar stehen. Es wäre indes kurzschlüssig anzunehmen, dass das ohne die DITIB nicht möglich wäre. Aber damit würde sich die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass dann an ihrer statt andere organisatorische Rahmungen diese jugendlichen, muslimischen und postmigrantischen Dynamiken spiegeln und bündeln. Das bedeutet noch einmal eine klare Auftragserteilung an die beiden Organisationen, sich hier theologisch und strategisch zu konsolidieren und darin, soweit wie das möglich ist, auch andere solidariegemeinschaftliche Allianzen zu suchen – auch gemeinsam mit den anderen Religionsgemeinschaften.

Damit ist auch eine Aussage zu *Radikalisierung* zu treffen, die oben bereits kurz angeschnitten wurde. Radikalisierung scheint sich aus einem einfachen mentalen Algorithmus zu speisen: Etwas *Einfaches* und *Altes* sei *per se* in der Lage, die Herausforderungen der Gegenwart zu meistern, die *komplex* und *neu* sind. Die Arbeit der DITIB und des BDMJ muss deshalb auch im Kontext der Prävention gegen islambezogene ideologische Radikalisierung gelesen werden. Insbesondere die auch als *islamistisch* bezeichneten Ausformungen von Extre-

150 Vertiefend Behr 2017 b.

mismus, Radikalität und strafrechtsbewehrter Mobilisierung beruhen nicht auf den hier beschriebenen mentalen Dynamiken gelebter Religion, sondern auf dem Gegenteil dessen, was den Befragten wichtig und zu eigen ist (siehe auch unten Abschnitt 3.9.n). Radikalisierung wird demnach begünstigt durch:

- fehlende religiöse Sozialisation,
- mangelhafte familiäre Bindung,
- keine Erfahrung partnerschaftlicher und partizipative Führung,
- keine allgemeine Belesenheit,
- kein Zugang zu authentischen theologisch relevanten Quellen,
- keine ausgebildeten Religionslehrer:innen
- keine islamische Führungskultur,
- keine Anbindung an eine Moschee als Sozialraum,
- keine lebensweltlichen Bezugshorizonte für spirituelle Orientierung und
- keine intellektuelle Ansprache.

In all diesen Feldern sind beide beauftragende Organisationen aktiv und erfahren und deshalb ein wichtiges Präventiv gegen ethisch deviant ausgeprägte Religionsformen. Solche Elemente einer religionsbezogenen Führungskultur begünstigen eine positiv ausgeprägte Religiosität bei den jugendlichen und jungen erwachsenen Zielgruppen. Hierin liegt eines der wichtigsten Argumente dafür, von Seiten des Staates an der Kooperation mit der DİTİB in Fragen des konfessionellen islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Regelfach an den öffentlichen Schulen festzuhalten – und zwar trotz der zeitweiligen Irritationen in der außenpolitischen Beziehung zwischen der Türkei und Deutschland. Die Irritationen werden sich verändern; die Bedrohung ziviler Religiosität in der offenen und pluralen Gesellschaft wird bleiben und sich noch zuspitzen – übrigens jenseits von Islamfragen; hier greifen derzeit eher völkische und christlich-radikalisierte Weltbilder.

3.9.m Zur Veröffentlichung der eigenen Religion [065 zu RI03]

Auch bei den hier diskutierten freien Antworten geht es um die Erkennbarkeit von Religion. Der größte Teil in diesem Bereich betrifft das soziale Nahfeld, zum Beispiel die Familie oder der engere Freundeskreis. Dazu gehören aber auch Orte wie die Universität, die Schule oder die Moschee. Einige Antworten sind unabhängig von religiösen Aspekten formuliert worden: Einzig und allein die Sympathiebeziehung zu jemand anderem ist hier ausschlaggebend für den Wunsch, die eigene Religion zu teilen – und zwar *unabhängig* von der Religionszugehörigkeit des anderen. Eine Antwort sticht dabei heraus – diejenige eines jungen Mannes: Geteilt wird die Religion *gemeinsam mit praktizierenden Brüdern*, und gleichzeitig wird der Wunsch danach geäußert, eine *praktizierende Frau* zu finden.

Die am häufigsten genannten Merkmale in der Beantwortung dieser Frage beziehen sich auf die Sprache und das Benehmen. Daneben werden Eigenschaften wie Hilfsbereitschaft, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit genannt. Bei den ästhetischen Merkmalen nimmt das Kopftuch sowohl aus spirituellen als auch ästhetischen Gründen eine gesonderte Stellung ein: Es wird als Wiedererkennungsmerkmal für die praktizierende und gläubige Muslimin als entsprechend relevant eingestuft. Eine einzelne Antwort sticht hervor, in der erklärt wird, dass es nicht wichtig sei, ob der Glaube von außen erkannt werde, da es sich um eine persönliche Sache zwischen Gott und dem Selbst handle. Darüber hinaus werden Dinge wie *ein guter Mensch* zu sein sowie *Frieden* und *Nächstenliebe* als Formen erlebbar gemachter Religion genannt. Die Bedeutung des Kleidungsstils taucht sowohl bei den weiblichen als auch bei den männlichen Beantwortenden auf.

Das eigene gute, aufrichtige und vorbildliche Verhalten in der Gemeinschaft und mit Bezug auf das soziale Umfeld wird an dieser Stelle als weiteres Erkennungsmerkmal aufgelistet. Lediglich in einer Antwort wird der Begriff *tugendhaft* in Kombination mit dem Kopftuch erwähnt. Hier könnte ein Rückschluss auf Sexualität liegen; das muss aber nicht zwingend so gelesen werden, denn wird der Begriff *tugendhaft* auf sozial erwünschte oder gesetzte Normen bezogen, so kann es sich bei dieser Angabe auch um den Eigenanspruch an ein *moralisch* einwandfreies Verhalten handeln, das im Rahmen religiöser Anleitungen angestrebt wird und verwirklicht werden will.

3.9.n Die Übertreibung in der Religion [065 zu RI04]

Die schriftlichen Antworten auf diese Frage fallen sehr differenziert aus. Obwohl wir nicht nach religiös bedingtem Extremismus gefragt haben, wurden einige Antworten zu diesem Phänomen formuliert. Allerdings fiel der Kontext *Extremismus* deutlich schwächer aus, als wir das zunächst in unserer Vorarbeit angenommen hatten. Auch die Mittelgeberin hatte hier eine gewisse Besorgnis, dass sich Indikatoren einer religiösen Rigidisierung zeigen könnten, die ihr bislang entgangen sind. Deutlich wurde an dieser Stelle, dass die medialen und öffentlichen Diskurse zum islamistisch bedingten Extremismus einen Einfluss auf die Beantwortungen haben. In der Auswertung fällt zusätzlich auf, dass eine religiöse Sozialisation und entsprechende Einbettung im familiären Umfeld Faktoren sind, religiös bedingten Extremismus zu verunmöglichen. Das heißt, dass das Einüben von Religion und die Lehre über den Islam in einem Umfeld wie der DITIB dazu beitragen, dass a) Kinder und Jugendliche sich in ihrer eigenen Religion konkret und sicher orientieren können und b) sie auf radikalisierte religiös gerahmte Angebote nicht ansprechen. Das bestätigt unsere bisherigen Befunde aus der Extremismus- und Präventionsforschung im Kontext von religiös bedingtem Extremismus mit Schwerpunkt Islam. Im Umkehrschluss können wir als Befund an dieser Stelle erkennen, dass die Aktivität in der DITIB Gemeinden

einen Beitrag in der Jugend- und Sozialarbeit zur De-Radikalisierung leisten und sicherlich noch viel effektiver leisten könnten, wenn es entsprechende finanzielle Strukturen gäbe.

Es fanden sich in den Antworten weitere sehr konkrete Themen, die im Kontext der *Übertreibung* zur Sprache gebracht wurden:

- Kopftuch: Ein Kopftuchzwang sowie Zwangsehen werden abgelehnt und in den Kontext der religiösen Übertreibung eingeordnet.
- „Don't show off“: Ein sehr großer Teil der Antworten wendet sich dagegen, Dinge wie Besitz, Spenden oder religiösen Handlungen, oder ganz allgemein materiellen Wohlstand, auch wenn er islamisch gerahmt wird, zur Schau zu stellen. Diese Konfliktlinie ist eine der zentralen Kennlinien der muslimischen *Generation Z*; sie tritt seit einigen Jahren immer deutlicher zutage. Eine breitere mediale Wirkung in der türkischsprachigen Öffentlichkeit wurde durch die Gruppe der Antikapitalistischen Muslim:innen erreicht, inspiriert durch den Theologen und Juristen Ihsan Eliaçık.¹⁵¹ Die jungen gläubigen Aktivist:innen kritisieren beispielsweise öffentlichkeitswirksame *Iftar-Events*¹⁵² türkischer Politiker:innen. Sie fordern ein, dass islamisch orientierte Mandatsträger:innen die Zeit des Ramadans und die Zeit des Iftars dazu nutzen sollten, *allen* Menschen ein Mahl zu ermöglichen. Als Reaktion darauf entstanden Iftars unter freiem Himmel, bei denen die überwiegend junge Menschen zum Fastenbrechen einladen und das öffentlich mit allen Menschen zelebrieren – unabhängig von deren konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit oder ihrer sexuellen Orientierung. Dieser Auftakt hatte auch in Deutschland wie beispielsweise in der Münchener Straße in Frankfurt am Main gemeinsame mit dem Kiosk *Yok Yok* Nachahmer:innen gefunden. Dort wurden in einem als prekär markierten Viertel – dem Bahnhofsviertel, in dem also gleichsam die „Zöllner und Huren“¹⁵³ verkehren – Menschen zum gemeinsamen öffentlichen Iftar eingeladen, und ein türkischer Imam eröffnete nach dem Eingangsgebet das Fasten, und zwar in Anwesenheit von Stadtverordneten aus dem Rathaus.¹⁵⁴ Als ein mittlerweile signifikantes Phänomen lassen sich türkischstämmige junge Muslim:innen auf Instagram ausmachen, die sowohl durch ihren Konsum als auch durch die Inszenierung ihrer Pres-

151 <https://ihsaneliacik.com>; zuletzt geöffnet am 25.10.2021.

152 Der Begriff stammt vom arabischen Wort *iftār* und meint den Moment des abendlichen Fastenbrechens nach jedem Fastentag im Ramadan.

153 Begriff nach Matthäus 21,31: „Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Die Zöllner und Huren kommen eher ins Reich Gottes als ihr.“

154 Das verweist auf die altbekannte Praxis der sogenannten *da'wa bil-ḥāll* – der Veröffentlichung islamischer Ethik in kommunalen Kooperationsformaten; eine der gängigen Übersetzungen auf internationaler Ebene für diese arabische Formel ist *community development*.

tigegüter (hochpreisige Handtaschen, Autos, Designermöbel, Küchen, Kleidung und Reisen) die Aufmerksamkeit auf sich ziehen – gepaart mit eigenen Gebetsaufnahmen, die medienwirksam, gleich einem Gebetsruf, beispielsweise von einem Fenster aus in Szene gesetzt werden. Sichtbar sind prominente Markennamen wie Mercedes oder Luis Vuitton. An dieser Stelle darf danach gefragt werden, ob es sich um ein machiavellistisch orientiertes Hybrid als Ausprägung einer eigenen spezifischen Islamizität (zu diesem Begriff siehe oben Abschnitt 3.1.a) handelt. Häufig sind das Inszenierungen in den Social Media, die mit islamischen Begriffen untermalt werden. Die kritischen Rückmeldungen unserer Befragten richten sich auch an Personen, die ihre religiöse, puristisch anmutende Standhaftigkeit besonders nachhaltig kommunizieren.

- Fehlende allgemeine Bildung und mangelndes beziehungsweise erratisches religiöses Wissen in Verbindung mit lautstarker und wenig regelgeleiteter Meinungsbekundung: An dieser Stelle wird Kritik daran ausgeübt, wenn durch fehlendes oder falsches Wissen Behauptungen aufgestellt werden, die nicht korrigiert werden. Gleiches betrifft die einseitige, schmalspurige Rezeption von scheinwissenschaftlicher Literatur oder die Berufung auf wissenschaftlich nicht fundierte Quellen. Die falsche, intentionale Interpretation religiöser Texte, vor allem Koran und Hadith, wird als ein weiterer kritischer Aspekt mit Blick auf Übertreibungstendenzen angegeben. An dieser Stelle muss tatsächlich darauf hingewiesen werden, dass es zu den schwierigsten hochschuldidaktischen Aufgaben gehört, muslimische Studierende der islamischen Theologie – vor allem wenn sie das haben, was man als *religious complexion*¹⁵⁵ beschreiben könnte – an die kalte Zugluft der kritischen Wissenschaft heranzuführen, durch die sie sich in ihrer kulturellen Nestwärme unangenehm berührt fühlen.
- Gewalttätigkeit, Terrorismus, Zensur: Gewalt und fundamentalistisch-terroristisch orientierte Akteursfiguren und Ideen werden konsequent abgelehnt. Eng daran gekoppelt sind die Begriffe *Zwang* und *Selbstopferung*. Letzterer wird nicht genauer definiert. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass damit auch Selbstmordattentate gemeint sind. Als Länderbeispiele werden der Iran und der Irak angegeben. Darunter fällt beispielsweise auch *Zensur im Fernsehen*, die öfter erwähnt, aber nicht ausdrücklich auf bestimmte Länder bezogen wird. Die Diktion der Antworten legt indes nahe, dass sich das auf die Unfreiheit der Medien in illiberal regierten Ländern bezieht, die sich als islamisch bezeichnen – und nicht etwa auf die Vorstellung, die deutschen Medien seien durch eine politisch gewollte islamfeindliche Berichts-

155 *Kolorit, Anstrich, Teint* ... Der englische Ausdruck gestattet hier eine offenere Semantik als Begriffe wie *Prägung* oder *Charakter*. Es geht um eine Dimension des Habitus.

genda gleichsam gesteuert. Es werden im Übrigen auch explizit Verschwörungstheorien abgelehnt.

- Intoleranz, Inakzeptanz: Übertreibungen und Fehlformen der Religionsausübung werden zudem an der fehlenden Achtung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften sowie an deren Vorverurteilung festgemacht. Das betrifft auch den *Hass gegenüber Nicht-Gläubigen*, der an dieser Stelle erwähnt wird. Mit Blick auf terroristische Gruppierungen lässt sich das anhand einer Antwort wie dieser veranschaulichen: „Leute denken, der IS würde uns ‚retten‘ oder wenn sie Nichtmuslime nicht akzeptieren.“ Zu diesem Kontext gehört auch die Kritik an dem, was sich die Befragten unter Zwangskonversion zum Islam vorstellen – ein Phänomen, das sie nicht aus ihrer eigenen Lebenswelt kennen, sondern als medialen Ereignishorizont. In diesem Zusammenhang haben wir nicht die Meinung der jungen Menschen zur sogenannten *Da’wa*¹⁵⁶ abgefragt, wenngleich das aus zwei Gründen aufschlussreich sein könnte: einmal mit Blick auf den steigenden antimuslimischen Rassismus und die zuweilen formulierte Notwendigkeit einer entsprechend muslimischen transnationalen sozialen Bewegung, und dann mit Blick auf die muslimischen Klimaaktivist:innen unter der jungen Generation, die das Prinzip der göttlichen Schöpfung und dessen Erhalt in ihren global orientierten Aktivismus einbeziehen. Anders formuliert: Diese Motive für islamische grüne Bewegungen gibt es in der islamischen Welt seit vielen Jahren, also lange vor Greta Thunberg. Auch in Deutschland engagieren sich viele junge Muslim:innen seit langer Zeit in Organisationen und Netzwerken zwischen Greenpeace und Amnesty International bis hin zu Act Now, Attac, Fridays for Future oder Extinction Rebellion, aber auch bei Bündnis 90/Die Grünen. Die Frage ist eher, weshalb die jungen Menschen, die als migrantisch und muslimisch markiert werden, in diesen Themen nicht das gleiche breite Gehör finden, sondern bevorzugt auf diese Markierungen reduziert – will heißen: nicht ernst genommen werden. Es ist auch immer wieder befremdlich zu beobachten, wie in solchen Organisationen und Bewegungen oftmals mit Menschen umgegangen wird, die sich in ihrer Sozial- oder Umweltethik vernehmbar auf

¹⁵⁶ Der arabische Begriff bedeutet *Einladung* oder *Ruf* – auch *Ruf zum Islam*. In dieser Bedeutung kommt er im Koran vor (16:125). Es ist allerdings nicht mit dem christlich konnotierten Begriffsfeld der *Mission* identifizierbar: Mission in diesem Sinne wird aus dem Blickwinkel islamischer Religionsgelehrsamkeit nicht empfohlen oder gar gefordert. Was überzeugen soll ist das gute Beispiel, das zu einer Veränderung im Verhalten der Menschen und zur Verbesserung der Situation aller beiträgt, nicht zur religiösen Konversion. Es gab Zeiten in der Geschichte islamischer Kulturräume, die von einem ausdrücklichen Verbot des Übertritts zum Islam geprägt waren (die Gründe waren sehr unterschiedlich). Es gibt in der heutigen Zeit allerdings zahlreiche Bewegungen, die sich sowohl die innere Mission als auch die Gewinnung neuer Konvertit:innen auf den Plan geschrieben haben – das Phänomen ist in der islamischen Welt bekannt (und damit auch die gelegentlich problematische Seite des Elans und der Rigidität solch einer Erweckungserfahrung).

Religion beziehen.¹⁵⁷ Das gilt für alle Religionen, verschärft sich aber noch einmal drastisch für den Islam.

- Geschlechterungleichheiten: Gemeint sind Handlungen, die gegen das islamische Gleichheitsprinzip und gegen die Prinzipien der Geschlechtergerechtigkeit verstoßen. Sie werden als Beispiele für religiöse Übertreibung und deviante Formen der Religionsausübung genannt. Dazu werden Beispiele wie das Fahrverbot für Frauen in einigen islamisch geprägten Ländern angeführt. Prinzipiell wird hier zum Ausdruck gebracht, dass es um Sachen geht, die *der Prophet erlaubt*, die aber *von anderen verboten* werden, obwohl sie erlaubt sind. Als Negativbeispiele genannt werden auch die *Polygamie* und die Praxis der sogenannten *Burka*, und ganz generell, dass den Frauen in vielen islamisch geprägten Räumen die im Islam garantierten Rechte vorenthalten werden. Dass das theologisch begründete Gerechtigkeitsprinzip und die Weiterentwicklung der rechtlichen Grundlagen für Frauen im Islam seit dem 7. Jahrhundert zum Wissensbestand der hier befragten jungen Menschen gehören, gibt noch einmal einen Hinweis auf die konstruktive religiöse Bildungsatmosphäre der Arbeit der DITIB und des BDMJ (siehe auch unten Abschnitt 3.9.q).

3.9.o Die Sorge um die eigene Religion [065 zu RI05]

Die Antworten zu dieser Frage lassen sich in die beiden Kategorien des gesellschaftlichen und des persönlichen Bezugs unterteilen. Was die *gesellschaftliche* Dimension angeht, werden Antworten im Kontext von antimuslimischen Rassismus, Rechtsextremismus, Islamfeindlichkeit und der Angst um die eigene Sicherheit in Deutschland formuliert. Daneben trägt zur Sorge bei, was die Befragten hinsichtlich des Umgangs mit Andersgläubigen und möglicher Feindseligkeiten gegenüber anderen Muslim:innen erfahren beziehungsweise beobachten.

Ein besonders signifikantes Merkmal nehmen dabei Feindseligkeiten gegen Frauen mit islamischer Kopfbedeckung ein. Insbesondere die Situation auf dem Arbeitsmarkt gilt hier als prekär, da die Berufstätigkeit aufgrund der Diskrimi-

¹⁵⁷ Beispielsweise folgen viele Muslim:innen der Empfehlung der Philosophin und Schriftstellerin Hilal Sezgin und etlicher Gelehrter der islamischen Welt, sich vegan und damit *islamischer* zu ernähren. Dem Mitverfasser dieser Studie ist ein ähnlicher Aufruf schon aus seiner Schulzeit in Indonesien seit Ende der 1970er-Jahre bekannt, aus einer Zeit also, als der Begriff *Veganismus* noch nicht etabliert war. Der Bericht *Limits of Growth* des Club of Rome von 1972 und ähnliche Expertisen zu globalen Ressourcen und Klimawandel (!) Mitte der 1970er-Jahre wurde in der islamischen Welt viel aktiver als in Europa rezipiert, gerade weil sich das mit einschlägigen Überlieferungen aus der Tradition des Islams zu einer Art religiös begründeten Handlungsüberzeugung verband – getreu dem Motto des Korans eingangs Sure 61: „Redet nicht von Dingen, die ihr doch nicht tut, sondern tut, was ihr sagt!“

nierungen gegenüber der islamischen Bekleidung in vielen Bereichen vor allem der höheren Bildungsabschlüsse unmöglich gemacht wird. Dieser Befund ist für uns als Forschende besonders wichtig, weil die Mehrheit der Befragten einen akademischen Abschluss anstrebt und über Bildungsaufstieg zum Abitur gelangt ist. Es ist davon auszugehen, dass ein nicht unerheblicher Teil dieser Bildungsbiographien in den Beantwortungen auf junge Frauen und Mädchen zurückzuführen ist. Besorgniserregend ist das aus folgenden Gründen: Wir können an Hand unserer Studie die Effekte eines Klassenaufstiegs nachzeichnen, wobei wir die Startlinie der ehemaligen türkischen Gastarbeiter:innen in Deutschland zugrunde legen. Wir würden nun so weit gehen, heute von einer türkischen Mittelschicht beziehungsweise oberen Mittelschicht in Deutschland zu sprechen, deren Aufstiegs Potenzial über differenzierte Bildungswege stattgefunden hat. Wird nun einem Teil der jungen ambitionierten Frauen der Zutritt zum Arbeitsmarkt aufgrund religiöser äußerer Merkmale verwehrt, so bedeutet das möglicherweise einen vorprogrammierten sozialen Abstieg. Gleichzeitig werden die betroffenen jungen Frauen auf Stellen zurückgreifen müssen, für die sie zu überqualifiziert sind. Das heißt, dass hier vermutlich eine Aufweichung der mittlerweile etablierten türkischen Mittelschicht entstehen könnte.

Gleichzeitig verweisen die Antworten auf eine angstbesetzte Zukunftsaspiration hin – auf die Angst, von der eigenen Zukunft abgeschnitten zu sein:

- „Die Zukunft meiner Kinder und deren Leben mit Diskriminierung wegen der Religion und der Herkunft.“
- „Dass wir hier in Europa nach Jahren evtl. nicht mehr akzeptiert werden (siehe Frankreich).“
- „Die Spaltungen in der Gesellschaft.“

Solche und ähnliche Aussagen belegen, wie sehr die Befragten bezüglich Diskriminierung, Bedrohungsgefühl und Rassismus eine Verschlechterung der Situation erwarten. Ein weiterer Befund bezieht sich auf den Referenzraum Türkei sowie auf die türkischsprachige Sozialisation: Als ein sehr spezifisches Problem wird der *Wahabismus* angegeben, wobei der Begriff hier für mehr steht als nur für das, was er ursprünglich bezeichnet: die islamische Denk- und Rechtsschule des hanbalitischen Gelehrten Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, der im 18. Jahrhundert gelebt hat und dessen Islamauffassung das heutige Gesellschafts- und Staatsverständnis Saudi Arabiens mitprägt.¹⁵⁸ Dieser Begriff

158 Theologisch hervorstechend ist sein verabsolutiertes Verständnis von *tauḥīd* im Sinne der Einzigkeit und Alleingültigkeit des Einen Gottes. Darin weicht er stark von einem moderaten und von Vielfalt geprägten Konsens in den etablierten sunnitischen und schiitischen Schulen des Islams ab – was bei ihm in der Konsequenz zur Ablehnung der tradierten Rolle der Rechtsschulen führt. Damit fährt er im Kielwasser von Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taimiya (13./14. Jh.), einem anderen Hanbaliten, der zu zweifelhafter Berühmtheit in isla-

wird im türkischen öffentlichen Kontext gleichbedeutend mit *Salafismus*, *Islamismus* und *islamistischem Extremismus* verwendet und beschreibt auch so etwas wie eine imperialistische Überprägung des Islams, was indes eine unzulässige Verkürzung des Phänomens bedeutet. Hinzu kommt, dass die sogenannte *Arabisierung* des Islams als abwertende Begriffsbezeichnung gegenüber dem arabisch geprägten Islam verwendet wird (siehe auch die Abschnitte 3.2.4, 3.9.p und 3.12.b). Das ist ein seit Jahrzehnten in der Türkei wirkendes Narrativ, das besonders mit Blick auf die ‚Islamisierung‘ von säkularen Frauenrechten in der Türkei zum Ausdruck kommt, aber auch mit der Beobachtung von retrograden Entwicklungen zusammenhängt, die die Aufweichung der säkularen Öffentlichkeitsstrukturen betreffen, gekoppelt an sozial evozierten Druck (Stichwort *mahalle baskısı*).

In den Aussagen, die die eigene Person betreffen und denen in gewisser Weise die Diktion der Betroffenheit innewohnt, werden Erwartungshaltungen an die eigene Religiosität formuliert. Oftmals schwingen dabei Versagensangst und Perfektionismus mit, wie sie oft bei jungen Menschen zum Ausdruck kommen:

- „Meine schwache Einstellung zum Glauben.“
- „Dass die jetzige Generation ihre Religion vergisst/vernachlässigt.“
- „Werde ich als Frau als schwächer angesehen?“
- „Der Tod und das Leben danach.“

3.9.p Was ich an den Muslimen am liebsten ändern würde [065 zu R106]

Bei dieser Kategorie finden sich freie Antworten, die den vorausgegangenen Fragen inhaltlich ähneln. Kritisiert werden intolerante Einstellungen gegenüber Andersgläubigen sowie die fehlende Bildung, Diskursfähigkeit und Bereitschaft,

mischen Bewegungen der Moderne gelangte. Bei al-Wahhāb aber ist sein zentrales Motiv von besonderem Interesse: Er stemmt sich gegen die Klerikalisierung des Islams durch institutionalisierte Gelehrsamkeit und ringt um die Freisetzung dessen, was er als kreative Kraft des Islams im Sinne seiner Ursprünglichkeit wahrnimmt. Al-Wahhāb ordnet sich damit in gewisser Weise in eine Meta-Utopie des freien Spiels der Mächte ein. Damit wird er zu einer Leitfigur einiger islamischer Bewegungen, die sich unterschiedlichen Zielen verschrieben haben, zum Beispiel der Erneuerung und Reformierung des Islams unter den Vorzeichen der Moderne (die Salafīya) oder der Widerstand gegen koloniale Besatzung durch „fremde“ Mächte. Die Kompromisslosigkeit derart geprägter Lehren wird von jungen Muslim:innen mitunter auch als Geradlinigkeit und Ursprünglichkeit des Islams interpretiert, was der historischen und theologischen Analyse nicht standhält. Zum Problem wird hier die Korrelation einer Denkfigur, die sich auch in der Rhetorik extremistischer Agitation wiederfindet, nämlich die Überzeugung, dass allein der Ursprünglichkeit und Originalität die Kraft der Wahrheit zugeschrieben wird.

sein eigenes Wissen zu überprüfen und entsprechende Wissensbestände zu korrigieren:

- „Ich wünsche mir, dass jeder, der sich als Muslim bezeichnet, auch wirklich daran glaubt. Oft wird die Religion von den Eltern übernommen, jedoch wissen die Leute nicht, an was sie glauben. Beschäftigen sich nicht damit und das führt zu fehlerhaftem Verständnis der Religion.“
- „Man ist Lernender von der Wiege bis ins Grab. Also hört nicht auf, wissbegierig zu sein und entwickelt euch immer weiter.“

Gleichzeitig werden Appelle formuliert, die sich an das fehlende Selbstbewusstsein der Muslim:innen in der dieser Gesellschaft richten:

- „Selbstbewussterer Umgang mit dem eigenen Glauben, auch bei aufkommenden Widersprüchen [Widerständen] und Gegenüberzeugungen.“

Scharfe Kritik erfahren intramuslimische Auseinandersetzungen, die – global betrachtet – in Kriegen münden oder zu kriegsähnlichen Auseinandersetzungen führen. Der Begriff *Bruderkrieg* wird zwar nicht verwendet, würde jedoch zu den Antworten der jungen Menschen passen. An dieser Stelle kann angenommen werden, dass insbesondere der Bürgerkrieg in Syrien und auch die Fluchtmigration der betroffenen Menschen eine virulente Rolle bei der Beantwortung spielen, zumal die innermuslimische Diversität zum Lebensalltag der befragten jungen Menschen gehört. Ein weiterer Hintergrund könnte der sogenannte Kurdenkonflikt in der Türkei sein. Das würde mit den Antworten zu Diskriminierung von Kurd:innen in türkisch-sunnitischen Gemeinden korrelieren. Dazu ein längeres Zitat aus den freien Antworten:

- „Der Islam sollte uns lehren, ein besserer Mensch zu werden. Nicht nur das Gebet ist eine Pflicht, sondern ebenso das gute Verhalten. Unser Verhalten gegenüber anderen Menschen, unabhängig davon welcher Rasse, Religion etc. diese angehören. Die heutigen Muslime beschränken den Islam nur auf die 5 Pflichten, doch vergessen sie, dass ein gutes Herz ebenso zur Religion gehört. Die Mutter, die Tochter oder die Frau gut zu behandeln wird oftmals aufgrund der Kultur vernachlässigt. Viele Muslime beurteilen Menschen ebenso nach ihrem Aussehen.“

3.9.q Gender [079]

	„Im Islam sind Frau und Mann gleichberechtigt.“	„Im Islam haben Frauen und Männer unterschiedliche Aufgaben.“	„Die sozialen Rollen von Frauen und Männern müssen neu verhandelt werden.“
alle	4,25 (stimme eher zu)	4,37 (stimme eher zu)	2,48 (bin unentschieden)
männlich	4,37 (stimme eher zu)	4,32 (stimme eher zu)	2,18 (stimme eher nicht zu)
weiblich	4,18 (stimme eher zu)	4,40 (stimme eher zu)	2,66 (bin unentschieden)

Die Aussagen, so wie sie hier in den Raum gestellt sind, werden in den Abschnitt zum Religionsverständnis eingebettet. Sie knüpfen an eine *differenzfeministische* Konjugation an. Das hat zwei Gründe: Erstens ist das ein wiederkehrendes Muster muslimischer Stimmen in genderbezogenen Diskursen. Hier ist auch festzuhalten, dass es der islamischen Theologie insgesamt (das heißt weltweit und nicht nur als seit 2010¹⁵⁹ neu etabliertes akademisches Unterfangen in Deutschland) noch nicht gelungen ist, entweder Anschluss an einschlägige feministische Theoriebildung zu finden oder aber selbst feministische Theorien zu entwickeln. Und zwar trotz des Befundes, dass sowohl der Koran als auch die Sunna angesichts ihrer zahlreichen frauenfreundlichen Thesen, die in Opposition zum in der Spätantike weit etablierten byzantinischen Patronusrecht traten, dazu reichlich Anlass böten. Zweitens sind differenzfeministische Positionierungen charakteristisch für viele Bewegungen der Neuzeit, in denen anthropologische und politische Visionen verschmelzen – so zum Beispiel auch in den meisten rechtsnationalistischen und völkisch ausgerichteten Bewegungen. Auch in den hier vorfindlichen Realitätskonstruktionen von Cis-Frauen und Cis-Männern (also in Übereinstimmung mit der biologischen Zuordnung) bildet sich eine gewisse lebensweltliche Orientierungssicherheit ab.

Wir wissen aus unserer laufenden Forschung, dass Frauen, sofern bei ihnen dafür eine Disposition vorliegt, in die Radikalität abdriften, wenn sie merken, dass die Optionen der eigenen Entwicklung und gesellschaftlichen Partizipation und die Realitäten zu weit auseinanderklaffen.¹⁶⁰ Mit Blick auf die hier gegebenen numerischen Werte könnte es sein, dass die Befragten diese Ratio verinnerlicht haben. Für die weiblichen Befragten stellen sich die eigenen Autonomieräume als homosoziale Räume dar; diese füllen sie aus und nutzen sie. Zudem gilt: Das biologische Geschlecht darf ungeachtet der Kritik an den üblichen Zuweisungen nicht abgewertet werden, so lange das nicht zu Ausschluss und Illiberalität und Demokratieverlust führt. Item RG01_03 verweist

159 Vertiefend Wissenschaftsrat 2010.

160 Vertiefend Kulaçatan/Behr 2017 sowie Kulaçatan 2020 a, 2020 b und 2020 c.

in gewisser Weise auf die Diskrepanz zwischen Option und Realität: Die Männer lehnen die Neuverhandlung der genderbezogenen sozialen Rolle eindeutig ab. Sie sind immerhin die Profiteure des Ungleichgewichts, das zu Lasten der Frauen geht. Gesellschaftliche Verständnisse von Geschlechtsrolle und Sexualität sind immer religiös geprägt – auch in Gesellschaften, die sich säkular und religionsneutral verstehen. Religion als moralische Grammatik bleibt auch nach ihrer Übersetzung in eine säkulare Grammatik erkennbar; das wird auch als ideengeschichtliche Überprägungen einer männlich-hegemonialen Deutungsmacht interpretiert.

Die Antworten auf die Frage danach, was unter Geschlechtergerechtigkeit verstanden wird [RG04], oszillieren zwischen biologistischer und idealistischer Diktion; den Aussagen liegt eine religiöse, anthropologische oder rechtliche Begründungslogik zugrunde; manches klingt humorvoll. Die Befunde sind in der Summe nicht eindeutig. Dieses Segment spiegelt weit verbreitete und insgesamt eher nur ansatzweise reflektierte Thesen wie diejenige der Gleichheit oder der Komplementarität, verweist in seiner Vielfalt auf eine grundsätzliche Bereitschaft, sich in dieser Thematik ansprechen zu lassen:

- „Dass wir vor Allah gleich sind.“
- „Frauen und Männer können nicht gleichberechtigt werden. Es beginnt schon damit, dass eine Frau einen Mann gebären kann.“
- „Keine Geschlechtsgleichheit. Mann und Frau unterscheiden sich biologisch und deshalb kulturell. Ein Mann ist niemals einer Frau überlegen, nur weil er ein Mann ist.“
- „Der Mann steht nicht über der Frau. Die Frau steht nicht über dem Mann. Sie vervollständigen sich.“
- „Dass Frau und Mann bei gleichen Leistungen gleichen Lohn erhalten.“
- „Frauen sind physisch gesehen meistens schwächer, aus diesem Grund sollten diese auch mehr Schutz und etwas flexiblere Rechte bekommen.“

Es wäre angesichts diese Debattenlage wichtig, dass die DİTİB damit beginnt, in dieser Thematik über eine progressive Theologie vertiefte Diskurse anzustoßen und Korrektive anzubieten. Das erfordert eine klare Zielsetzung und ein curricular gerahmtes Bildungsprogramm, das vor allem in den Ortsgemeinden gefahren werden muss. Es wäre indes ein Fehler, mit kultur-, wert- und strukturkonservativen politischen oder religiösen Kräften in Deutschland zu koalieren, für die Begriffe wie *Gender* oder *Feminismus* gleichsam die Ausgeburt des Bösen darstellen.

3.10 Familie und Religion

In diesem Abschnitt werden Kategorien zusammengefasst, die teilweise auch oben in der Erörterung des Religionsverständnisses Platz finden könnten – und umgekehrt: Auch die soeben diskutierte Dimension *Gender* könnte alternativ hier platziert werden. Das sind einfach keine überlappungsfreien Semantiken, und so wurde der Fragebogen auch nicht konzipiert. Im Gegenteil: Es ging darum, über Mehrfachbezüge die semantischen Feldlinien zu identifizieren. So kommen in diesem Abschnitt nun Fragen der Familie und der kulturellen Rahmung noch einmal aus einer ausdrücklich religiösen Perspektive zur Sprache.

3.10.a Familiengründung [084]

„Im Islam muss man eine Familie gründe n.“	„Im Islam muss man heiraten, um eine Familie gründen zu können.“	„Wer keine Familie gründet, wird schief angeguckt.“	„Ich möchte eine Familie gründen.“	„Ich möchte eine Familie gründen, aber nicht heiraten.“
3,63 (stimme eher zu)	4,69 (stimme voll zu)	2,78 (bin unentschieden)	4,83 (stimme voll zu)	1,06 (stimme gar nicht zu)

Fragen der Familiengründung fallen, und das war so zu erwarten, offenbar uneingeschränkt unter eine religiöse Regelgrammatik. Die Signatur hat eine bürgerlich-konservative Anmutung und erinnert an vergleichbare Ausprägungen im jüdischen und im christlichen Sektor, sofern der jeweils religiös habituell geprägt ist. Heirat und Familiengründung, und dabei könnte man auch an weit verbreitete Positionen in den politischen Parteien mit dem großen „C“ im Namen denken, adressieren den gesellschaftlichen Status. Die Zustimmungen zum ersten Item RZ01_01 und zum zweiten Item RZ01_02 sind leicht erklärbar: Sie folgen einer unter Muslim:innen weit verbreiteten Überzeugung. Vor allem der im Vergleich doch eingeschränkte Zustimmungswert zum ersten Item drückt eine geschulte religiöse Meinung aus: Es gibt im Islam tatsächlich weder eine Pflicht noch eine Empfehlung, eine Familie zu gründen, sondern nur Richtlinien, wie mit Ehe und Familie zu verfahren sei, wenn sie zustande kommen und bestehen. Für die Ausprägung eines einfachen normativen Ehe- und Familienbildes waren die Lebensentwürfe zur Zeit Muhammads zu heterogen ausgeprägt.¹⁶¹ Es gibt

¹⁶¹ Das betraf vorrangig die Heiratspolitik im Gefüge komplexer Stammesallianzen, aber neuer Forschung auch das Segment offenbar nicht heteronormativer Orientierungen, denen gegenüber der Islam eine doch überraschend duldsame Haltung eingenommen hat. Die Thematik erfordert zudem einen kritischen Blick auf Homophobie als Erblast des westlichen kolonialen Imperialismus in der islamischen Welt; siehe vertiefend Mark Brustman: *Queer Sexuality and Islam*; <https://people.well.com/user/aquarius/Qurannotes.htm>, und: Andreas Heisig: *Homosexualität und Koran*; <http://meine-islam-reform.de/index.php/artikel/fiqh/47-homokoran.html>; beide zuletzt geöffnet am 11.06.2021.

also streng genommen kein *jus ad familiam*, aber ein *jus in familia*, was eine der sehr modern anmutenden, indes wenig bekannten Ansagen des Islams ist. Über eine qualitative Anschlussuntersuchung wäre zu erheben, wie Aspekte wie Scheidung oder ungewollte Schwangerschaft von den Befragten gesehen werden. Es wäre verfehlt, dieses Segment allein aus religiösen Geschmacksgründen aus dem Relevanzbereich des hier formatierten Samples zu verweisen; die uns zur Verfügung stehenden sozialen Daten sprechen hier eine andere Sprache. Das bedeutet für die beiden beauftragenden Organisationen, dass sie sich in dieser Hinsicht auch die Frage stellen sollten, wie sie mit Menschen umgehen, die sich (aus konservativer Sicht) einer Verfehlung schuldig gemacht haben. Das eine ist die damit verbundene seelsorgerliche Fürsorge, das andere der Schutz vor Stigmatisierung und in vielen Fällen leider auch vor Nachstellung.

3.10.b Die Eltern [082]

„Meine Eltern halten die religiösen Pflichten ein.“	„Meine Eltern gehen regelmäßig in die Moschee.“	„Zuhause sprechen wir viel miteinander.“	„Zuhause sprechen wir auch über Religion.“
4,13 (trifft eher zu)	3,58 (trifft eher zu)	4,16 (trifft eher zu)	4,01 (trifft eher zu)

Die Fragen adressieren so etwas wie eine häusliche religionsbezogene Führungs- und Diskurskultur. Auch hier gehen die Werte für die weiblichen und männlichen Befragten synchron: Sie sind im Mittel hoch, aber nicht im Bereich der vollumfänglichen Zustimmung. Die Befunde stehen für einen gesunden, von Respekt getragenen Ablösungsprozess und für kultivierte Kritik. Man könnte sagen: Anscheinend schwächeln die eigenen Eltern hinsichtlich eines eindeutig religiösen Rotarios, das zu den hohen religionsbezogenen Werten für die jeweils eigene, persönliche Religiosität der Befragten passen würde. Zwei Dinge dürften hier im Antwortverhalten eine Rolle gespielt haben: Der grundlegende Respekt vor der älteren Generation und ganz besonders vor den eigenen Eltern, und die Zeit des Ramadans, in dem Nachsicht und empathisches Verstehen in allen Belangen eingeübt werden. Man könnte an dieser Stelle durchaus sagen: Selbst das Antwortverhalten der Befragten spricht für ihre reflektierte Religiosität. Denn: Streng genommen repräsentieren die nur relativ zustimmenden Werte eine vermutlich fundamentale Kritik an den Eltern, was hier als positive Kritik¹⁶² zu verstehen ist, nicht als Ablehnung oder Abwendung. Wir wagen die Vermutung, dass hier eigentlich viel niedrigere Werte stehen würden, hätten wir uns in einer geschützten Gesprächssituation befunden. Denn genau das hätte sich mit unseren Erkennt-

162 Kritik an den eigenen Eltern unter der Prämisse des respektvollen Umgangs und der guten Gepflogenheiten thematisiert der Koran in 31:15: „[...] dann folge ihnen nicht [in der Religion], aber gehe mit ihnen [in der Welt] so um wie es sich gehört“ (*falā tuṭi'humā wa sāhibhumā fid-duniā ma'rūfan*).

nissen aus anderer laufender Forschung gedeckt, mit der wir junge Muslim:innen adressieren. Aber wir möchten in dieser Frage keinesfalls einen Befund herbeireden, der sich auch in den Korrelationen nicht eindeutig abbildet. Wir setzen hier einfach ein Fragezeichen und hoffen auf vertiefte Erkenntnisse in einem anschließenden Forschungsprojekt.

3.10.c Die kulturelle Rahmung [085]

	„Ich lebe meine Religion vor allem in einem türkischen Kontext (Familie, Gemeinde, Freunde).“	„Ich lebe meine Religion auch interkulturell (Muslime mit anderer Herkunft als meiner, eine nicht türkische Moschee, andere Orte des Fastenbrechens).“
alle	4,25 (trifft eher zu)	3,37 (bin unentschlossen)
männlich	4,23 (trifft eher zu)	3,64 (trifft eher zu)
weiblich	4,26 (trifft eher zu)	3,18 (bin eher unentschlossen)

Hier wird der Itemcluster der kulturellen Rahmung abgefragt. Er stellt eigentlich eine relativ komplexe Kategorie dar, was an der kulturtheoretischen und kulturwissenschaftlichen Referenz liegt; aber hier geht es um die grundsätzliche Linienführung. Auffallend sind die männliche Zustimmung im Vergleich zur weiblichen Unentschlossenheit bei Item RK01_02, also die Sache mit der interkulturellen Öffnung. Die weiblichen Befragten verfügen oft im Gegensatz zu den männlichen Befragten über Freundschaften, die stärker in der frühen Sozialisation gründen – hier verbinden sich lebensräumliche und geschlechtsbezogene Spezifika des Wohnortverbleibs. Die Werte liegen gar nicht so weit voneinander entfernt, aber die Signifikanz bezüglich der hier angelegten Grenzen muss in Betracht gezogen werden. Immerhin korrelieren diese Befunde – wenn auch leicht – zu den Items des Wohnorts (+.070 für *in der Großstadt oder in der Millionenstadt leben* und *die Religion interkulturell leben*). Insgesamt aber sind diese Werte doch noch ausbaufähig angesichts des Potenzials interkulturell geprägter intermuslimischer Begegnung: Die Muslim:innen in Deutschland diversifizieren sich immer mehr kulturell, auch durch vielfältigere Migrationskontexte. Es zeichnet sich ab, dass DİTİB und BDMJ die Aspekte von Urbanität, Superdiversität und Meta-Identität noch stärker in den Fokus ihrer strategischen Überlegungen rücken sollten.

3.11 Religiöse Orientierung und Führung

In diesem Abschnitt werden Aspekte der Vorbildorientierung und Autoritätsauffassung der Befragten diskutiert.

3.11.a Die Orientierung an religiösen Vorbildern: allgemein [053]

„Ich suche Orientierung bei religiösen Vorbildern.“

3,77 (trifft eher zu)

Der Wert ist für die weiblichen und männlichen Befragten in etwa identisch. Es handelt sich um einen Wert, der so zu erwarten war. Interessanterweise fällt er nicht höher aus; es gibt hier keine uneingeschränkte Zustimmung, nur eine relative. Zum einen ist der Wert hoch, weil die Orientierung an Vorbildern ein in die islamischen Traditionen eingeschriebenes Narrativ darstellt.¹⁶³ Der Wert ist aber zugleich relativ, weil damit auch die kritische Prüfung von Vorbildern verbunden ist. Hier sind vor allem die freien Antworten von Bedeutung, in denen die Erwartung der Befragten an eine gute Führung zum Ausdruck kommt. Zusammengefasst lassen sich folgende Prüfkriterien ermitteln, die im Grunde genommen auf die klassische Dreiteilung der religiösen Lehrbefugnis (*iğāzat at-tadris*)¹⁶⁴ im Sinne der fachlichen, pädagogischen und persönlichen Eignung des religionsgemeinschaftlichen Kultuspersonals hinauslaufen:

- selbstkritisch, reflektiert, weise, gebildet, belesen, intellektuell, ausgebildet, quellenkritisch, selbstbewusst, aufrichtig, unabhängig (auf Geld bezogen), gerecht, gläubig, verantwortungsbewusst, liebevoll, tätig, analytisch, nicht autoritär, partnerschaftlich, zugewandt, empathisch, loyal, geradlinig, kraftvoll, altruistisch, kritikfähig, sozial eingestellt, bescheiden, locker, gelassen und nahbar.

Die Antworten vermitteln einen klassisch anmutenden Kanon an Führungstugenden. Ferner muss bedacht werden, dass in vielen islamischen Kontexten eine Lehrkraft wie ein Familienmitglied gefeiert wird. Zumindest der männliche Hoca korreliert in den vorliegenden Ergebnissen zu +.214 mit der engeren Familie so als sei er ein enges Familienmitglied.

Der Lehrberuf hat ein enorm hohes Ansehen in der Türkei; er verweist in doppelter Gewichtung auf republikanische Solidarpartnerschaft und gleichsam

163 Vgl. im Koran Sure 31, Vers 15: [...] *ittabi' sabila man anāba ilayyā* – „folge dem Weg dessen, der sich mir (Gott) zuwendet.“

164 Vertiefend Behr 2020 b.

auf die „Fußstapfen Muhammads“.¹⁶⁵ Damit ist auch eine kritische Komponente gegeben, insofern als junge Muslim:innen immer wieder vor dem Problem stehen, sich mit einem persönlichen Anliegen gerne an den männlichen oder die weibliche Hoca wenden zu wollen, letztlich ihnen aber gerade wegen der Anmutung der Familiarität nicht trauen zu können. Hier wird es darauf ankommen, dass DİTİB und BDMJ gemeinsam Führungsprinzipien formulieren, in denen der Schutz des Vertrauens allerhöchste Priorität hat. Immerhin gilt dieser Vertrauensschutz generell für geistliches Personal – im Übrigen ganz unabhängig von Fragen der Anerkennung auf für Imam:innen.¹⁶⁶

3.11.b Die Orientierung an religiösen Vorbildern: bestimmte Personen [054]

	engeres Familienmitglied	weitere Verwandtschaft	Freundin oder Freund	Hoca, religionsbeauftragter Mann in der Moschee	Hoca, religionsbeauftragte Frau in der Moschee	eine bestimmte/r Gelehrte/r	Instagrammer/in, Influencer/-in	niemand bestimmtes
alle	27%	7%	12%	16%	15%	10%	6%	7%
männlich	29%	9%	11%	27%	2%	12%	4%	6%
weiblich	25%	6%	12%	9%	24%	8%	8%	8%

Hier wird die allgemeine Frage der Orientierung an religiösen Vorbildern noch einmal nach einschlägigen Personengruppen sortiert. Zunächst fällt auf, dass die Auffassung, religiöse Orientierung spiele sich zunehmend in virtuellen sozialen Räumen und Medien ab, eher nicht zutrifft: Das Primat der analogen gegenüber der digitalen Welt im Sinne der unmittelbaren physischen Begegnung und der lebensweltlichen Nähe tritt hier verhältnismäßig eindeutig hervor. Dazu gehört auch der überraschend hohe Stellenwert der Familie, der eigenen Freunde und der Freunde der Familie für die religiöse Orientierung. Besonders aufschlussreich sind die Differenzen zwischen den männlichen und weiblichen Befragten hinsichtlich der Rolle den männlichen und weiblichen Hocas.¹⁶⁷ Eine der freien

¹⁶⁵ Begriff nach Iqbal 1996.

¹⁶⁶ Das betrifft die Rechtspflicht zur Verschwiegenheit in der seelsorgerlichen Situation mit Blick auf den rechtlichen Status der mandatsgebenden Religionsgemeinschaft; vertiefend Behr 2020 c.

¹⁶⁷ Im türkischen Kontext sind die weiblichen Hocas sogenannte *religionsbeauftragte Frauen*. Ein Begriff wie *Imamin* (vgl. im arabischen Kontext auf *muršida*) konnotiert sehr stark mit der aus traditionalistischer Sicht unbotmäßigen Funktion einer Frau als möglicher Vorberaterin beispielsweise bei einem Freitagsgebet. Das ist ein in muslimischen Foren weltweit kontrovers diskutiertes Thema, auch wenn sogenannte *Mixed Gender Friday Prayers* welt-

Antworten bringt hier auf den Punkt, was im vorhergehenden Abschnitt positiv nur für den männlichen *Hoca* korrelierte: „Die Lehrerin war wie eine Mutter zu uns.“ Dieser Befund wird sich auch für den nun folgenden Abschnitt der Medien bestätigen.

3.11.c Die religiöse Orientierung anhand von Medien [056]

Bücher	Zeitschriften	Podcasts	islamische Webseiten	Freitagspredigten	Unterricht (egal welcher)	private Zusammenkünfte	Ganz andere
24%	2%	4%	16%	9%	22%	20%	3%

Auch hier ist der analoge Anteil gegenüber dem digitalen Segment überraschend hoch: Bücher stehen ganz oben, dann kommen Formate des physischen Kontakts wie Unterricht und private Zusammenkünfte (freie Antwort: „Sohbet“).¹⁶⁸ Gegenwärtig gehen viele Analysen zum Bildungsverhalten junger Menschen viel zu sehr von digitaler Selbststeuerung aus; hier majorisiert manchmal die Programmatik die Analyse. Ähnlich gilt das für die weit verbreitete Annahme, islamistische Radikalisierung unterliege einem digitalen Primat. Das ist auch eine Fehlwahrnehmung, die durch den Vormarsch digitaler Kommunikationsformate während der Zeit des Corona-Lockdowns weiter an Vorschub gewann: Kommunikation bedeutet noch nicht Information, und Information bedeutet noch nicht Lernen. Gerade während der Coronazeit nahmen die Wissenslücken bei Schüler:innen und Studierenden fast umgekehrt proportional zur Digitalisierung dramatisch zu – womöglich zunächst ein Effekt der humpelnden Umstellung auf solche Formate unter sehr erschwerten Bedingungen finanzieller und sozialer Art, also keine Kausalität, sondern eine Koinzidenz. Dennoch: Anscheinend bewahrheitet sich hier eine alte islamische Weisheit: Lernen geschieht von Herz zu Herz und nicht von Kopf zu Kopf (vertiefend Ibn Ğamā'a 1991); es beruht auf Kommunikation, diese beruht auf Begegnung, diese wiederum beruht auf Bewegung, und zwar mentaler und physischer Art. Dass für die weiblichen Befragten die Werte gegenüber den männlichen abrutschen (4% gegen 19%), ist vermutlich den strukturellen Gegebenheiten der Moscheen geschuldet. Damit liefert die vor-

weit zunehmende Verbreitung finden – dies zumeist in politisch entwickelten Staaten, großen Metropolregionen, und dort eher in akademischen oder anders gehobenen bürgerlichen Rahmungen.

168 Der türkische Begriff *sohbet* steht für *in angenehmer, positiver Atmosphäre geführter Dialog, Austausch*. Bei *sohbet* handelt es sich um eine im türkischen Kontext populäre Form der religiösen Bildung für Erwachsene unter Leitung einer religiösen Expert:in. Neben Gebeten und Fürbitten beinhalten sie insbesondere die Besprechung religiöser Themen mit Inputvorträgen (vertiefend Akca 2020). Der Begriff wird oft auch spezifisch mit einem Konzept der Weiterbildung und inneren Führung der Gülen-Bewegung (auch: Hizmet-Bewegung) identifiziert, was hier aber nicht gemeint ist.

liegende Studie einen deutlichen Verweis in die Erziehungswissenschaft hinein: Mit den hier Befragten erreichen wir auch ein Sample deutscher Jugendlicher mit überdurchschnittlichen Kompetenzen darin, soziale und lebensweltliche Kontingenzen zu moderieren und zu bewältigen.

3.12 Die Wahrnehmung der DİTİB

Hier geht es jetzt im Besonderen um die DİTİB als gleichsam die Mutterorganisation des BDMJ. Es kommen auch kritische Aspekte zur Sprache, so wie sie in den vorangegangenen Abschnitten schon angeklungen sind. Dabei muss berücksichtigt werden, dass sich diese Kritik aus der grundsätzlichen Affinität der Befragten zur DİTİB heraus artikuliert. Sie machen damit ein Angebot des engagierten Korrektivs, das von der DİTİB nicht ausgeschlagen und auch nicht relativiert oder klein geredet werden darf. Es geht um notwendige Weichenstellungen hinsichtlich Identität, Zukunftsvision und den damit verbundenen Zielvereinbarungen und Aufgaben.

Die Analyse zeigt auf: Die kritischen Rückmeldungen bedeuten ein Angebot von Seiten der jungen Menschen, die DİTİB zukunftsfähig und attraktiv zu gestalten. Gleichzeitig ist das mit Forderungen an den Erwachsenenverband verbunden. Die Antworten sind kritisch-reflektiert, schließen jedoch persönliche Enttäuschungen und teilweise Überdruß mit ein. Als Forschende können wir zunächst folgende Einschätzung hinsichtlich eines Handlungsbedarfs geben: Der DİTİB Erwachsenenverband muss sich in Zukunft überlegen, wie er mit der DİTİB Jugend umgeht. Die in Abschnitt 2.2 (vgl. auch 3.9.j) beschriebenen Prozesse sind auch als Ausdruck eines Generationenwechsels zu verstehen, der mit Akkulturationsprozessen einhergeht, womöglich sogar mit Assimilationsprozessen und einer stärkeren Loslösung vom Referenzraum Türkei. Das heißt, dass die jungen DİTİB Akteur:innen ihre Perspektiven auf eine postmigrantische, hybride und muslimische gesellschaftliche Zusammensetzung richten. Das heißt aber auch, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Chance gegeben ist – siebzig Jahre nach dem Anwerbeabkommen zwischen der Türkei und Deutschland –, die Wahlmöglichkeiten für die jüngere Generation hin zu einer stärkeren Verwurzelung einerseits in den hiesigen Referenzraum zu öffnen und andererseits die transnationale Ausrichtung mit Blick auf die Heterogenität unter den in Deutschland lebenden Muslim:innen stärker aufzugreifen.

3.12.a Meine DITIB: die Frage des Selbstbezugs [096] [097] [098]

„Ich fühle mich mit der DITIB verbunden.“	„Ich fühle mich in dem was mir persönlich wichtig ist durch die DITIB gut vertreten.“	„Ich fühle mich in meiner Religion durch die DITIB gut vertreten.“
4,00 (trifft eher zu)	3,85 (trifft eher zu)	4,11 (trifft eher zu)

Hier wird nach dem Gefühl der Verbundenheit und der Repräsentanz hinsichtlich der eigenen Prinzipien und nach der religionsbezogenen Valenz gefragt. Die Werte sind für weibliche und männliche Befragte gleich. Die Ergebnisse dürften sich für die DITIB erfreulich ausnehmen: Hier werden auf grundsätzlich hohem Niveau Zusammengehörigkeit und Vertrauen zum Ausdruck gebracht. Es gibt keine statistischen Ausreißer, aber stabile Korrelationen zu allen religionsbezogenen Werten. Das gilt zunächst so auch für weitere Differenzierungen:

„Ich bin bei der DITIB, weil sie das einzige Angebot in meiner Nähe ist.“	„Ich bin bei der DITIB wegen meiner Eltern.“	„Ich bin bei der DITIB, weil ich das so will.“	„Ich bin bei der DITIB gegen den Willen meiner Eltern.“	„Meine Kinder sollen auch bei der DITIB sein.“
2,57 (unentschieden)	3,06 (unentschieden)	4,35 (trifft eher zu)	1,26 (trifft gar nicht zu)	3,82 (trifft eher zu)

Die persönliche Wahl der DITIB Moschee beruht offenbar auf einem heterogenen Bündel von Gründen. Sie ist nur bedingt das einzige Angebot in der Nähe, was in dieser Pauschalität in der Regel der großstädtischen Lage vorbehalten bleibt; in den ländlicheren Gebieten dünnt das eher aus. Dass die eigenen Eltern bei der DITIB waren oder sind, ist immerhin signifikant, aber im statistischen Mittel nicht wahlentscheidend. Entscheidender ist die *persönliche* Wahlentscheidung, was einerseits daran liegen kann, dass sich die Befragten durch das Angebot der DITIB Moscheen angesprochen fühlen, andererseits aber einfach auch nur an Begleiteffekten der jugendlichen Peergroup. Es darf aber auch nicht vergessen werden, dass viele muslimische Familien gerade in strukturschwachen Gegenden Deutschlands auch noch über zahlreiche soziale Dienstleistungen mit den Moscheen verbunden sind, was in der gesamten islamischen Welt eine wichtige Achse zwischen der häuslichen und der religionsgemeinschaftlichen Sphäre darstellt und nicht immer im engeren Sinne als *religiös* gelesen werden muss. Gegen den Willen der eigenen Eltern ist so gut wie niemand unter den Befragten in der DITIB Moschee, was sicher noch einmal die Wahrnehmung des mutmaßlich sozialen Drucks entkräftet, die Moschee besuchen zu müssen oder aber von der Moschee fernzubleiben. Hier spiegelt sich die übliche kooperative Verhältnisbestimmung von Religionsgemeinschaften zur Zivilgesellschaft im bundesdeutschen Kontext; das ist Ausdruck großer Normalität.

Ein wichtiger Befund ist der insgesamt starke Wert für MY01_05, nämlich

die Perspektive auf die eigenen Kinder. Das ist deshalb zunächst irritierend, als der hohe Wert für den Item ZL01_02, nämlich *nicht in Deutschland beerdigt* werden zu wollen, hier zumindest auf der Ebene der Zukunftsvorstellung eine gewisse Gegenthese erfährt. Aber beide Thesen korrelieren mit $-0,158$ negativ zueinander und stehen somit nicht in Verbindung. Es ist ein anderer Wert, der hier den Ausschlag gibt: Sich von der DİTİB vor allem *religiös* gut vertreten zu fühlen korreliert mit der DİTİB Perspektive hinsichtlich der eigenen Kinder positiv und in beide Richtungen mit $+0,466$, was zu den höchsten Werten in der gesamten Befragung gehört. Trotz der Ambivalenz in Sachen *Bestattung* wird hier die Zukunft von Partnerschaft und Kindern offenbar in Deutschland gesehen, denn die DİTİB steht in diesem Zusammenhang nicht für die Türkei, sondern für Deutschland:

„Ich nehme die DİTİB als eine Gemeinschaft wahr, die für alle Musliminnen und Muslime da ist und nicht nur für türkisch- oder Türkeistämmige.“	„Ich will aus der DİTİB raus.“	„Ich suche nach einer Alternative zur DİTİB.“	„Ich will in gar keine islamische Organisation mehr rein.“
4,60 (trifft eher zu)	1,24 (trifft gar nicht zu)	1,42 (trifft gar nicht zu)	1,22 (trifft gar nicht zu)

Die DİTİB steht folglich auch für eine islamisch-plurale Verortung und für eine Zukunft in Deutschland. Da ist kein Raum für Distanzierungsbewegungen innerhalb der DİTİB; alle Loyalitätsindizes sind hoch. Noch deutlicher ist die Korrelation zwischen dem Gefühl, sich von der DİTİB gut vertreten zu fühlen, und ihrer Wahrnehmung als eine Organisation, die für alle Muslim:innen da ist, und zwar mit $+0,407$. Das ist nochmal ein entscheidender Wert.

3.12.b Die DİTİB und die Frage der inneren Diskriminierung [030] [032]

	Herkunft	Hautfarbe	Sprache	Geschlecht	Aussehen	Kopftuch	Religion	pol. Ansichten	ökonom. Situation
alle	8%	0%	13%	12%	21%	4%	17%	20%	4%
männlich	17%	0%	22%	4%	9%	0%	22%	26%	0%
weiblich	4%	0%	8%	21%	25%	5%	13%	20%	4%

Ähnlich wie bei den Kategorien zu Schule und Ausbildungsplatz, wurden dieselben Items auch für die DİTİB angelegt. Das liegt daran, dass sie so wie alle anderen Institutionen ein organisatorisches Gebilde mit Inferenzlogik ist, bei dem Dinge wie Statusgruppenkonsens, Habitualisierungen und kulturelle Kodierung eine Rolle spielen können. Bei diesen Befunden gibt es eine genderbedingte Diskrepanz, auch wenn Diskriminierung an sich innerhalb der DİTİB Moschee ins-

gesamt nicht mit hohen Werten zu veranschlagen ist. Deshalb bewirken zahlenmäßig kleine Abweichungen schnell eine scheinbare statistische Signifikanz, die sich aber letztlich auf den Effekt der kleinen Zahl zurückführen lässt.

Dennoch sollen die drei Bereiche der Sprache, des Geschlechts und des Aussehens näher betrachtet werden: Sie verweisen auf das, was in der Forschung als *bashing* der Erscheinung und auch als *taste based discrimination* firmiert. Gemeint sind abweisende, abschätzige oder abwertende Gesten und Kommentare von Seiten anderer, meist Erwachsener, hinsichtlich des gesamten eigenen (jugendlichen) Erscheinungsbildes. Die Grundlage ist in der Regel die Taxierung nach Abweichungen im Habitus hinsichtlich konsensualer Gepflogenheiten. Die hohen Werte für Sprache bei den männlichen Befragten deuten eventuell auf Reaktionen, ausgelöst durch unbedachte Sprache mit gewaltsamen oder vulgären (sexualisierten) Konnotationen (*Argo-Sprache*). Bei den höheren Werten für Geschlecht und Aussehen (was vermutlich zusammengelesen werden muss), die weiblichen Befragten betreffend, dürften Kommentare hinsichtlich vermeintlich islamkonformer Erscheinung zwischen Kleidung und körperlicher Erscheinung den Ausschlag geben. Das können auch Dinge wie Übergewicht oder Unsportlichkeit sein, was aber durch eine qualitative Erhebung im Einzelnen näher erfasst werden müsste. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Werte für Aussehen (+.322) oder Sprache (+427) zu Religion bei Diskriminierung außerhalb der Moschee signifikant korrelieren und hier ohnehin eine grundlegende Vulnerabilität besteht, für die es nur kleiner Trigger braucht, um dann auch quasi im eigenen Quartier Unbehagen auszulösen.

Sinti und Roma	Jüd:innen	Araber:innen
20%	34%	46%

Die beobachteten Diskriminierungen innerhalb von DİTİB Moscheen verteilen sich auch auf Personengruppen, die nicht als *türkisch* identifiziert werden, wobei arabischstämmige Menschen als Muslim:innen gelesen werden, die muslimische Religionszugehörigkeit auch bei vielen Roma gegeben ist und bei jüdischen Menschen gar nicht. Hier handelt es sich um die *big three* der Zielgruppen üblicher Vorurteilkonstruktionen, seien sie manifest oder nur über sprachliche Bilder repräsentiert. Sie kommen in allen europäischen Ländern vor, aber auch in besonderer Ausprägung in der Türkei und auf dem Balkan. Ähnlich wie der sogenannte *Bosnienkrieg* zwischen 1992 und 1996 zu vermehrten Kontakten zwischen muslimischen Jugendlichen mit Herkunftsbezügen zur Türkei und zur Gruppe der Roma führte, haben auch die Kontakte zwischen Muslim:innen in Deutschland zugenommen, die sich auf türkische beziehungsweise syrische Wurzeln berufen. Zudem spiegeln sich in dieser Thematik vermutlich auch gegenwärtige Narrative rassistischer Ausgrenzung in vielen Ländern, auch in der Türkei. Fast die Hälfte der beobachteten Diskriminierungen in diesem Segment

richtet sich gegen Menschen arabischen Ursprungs, was auf eine Reihe von Gründen zwischen historisch gewachsenen Konflikten (das Erstarken des arabischen Widerstandes gegen Ende der Osmanischen Zeit) und sonstigen tagespolitischen Stimmungen und Begegnungen im sozialen Nahbereich, beispielsweise durch Fluchtmigration, zurückzuführen ist. In den freien Antworten [DG02, DG04] werden weitere Kriterien der Diskriminierung in Moscheen genannt, die nicht nur auf manifesten Rassismus verweist, sondern auch auf das Segment der *taste based discrimination*, mithin einer Differenzwahrnehmung hinsichtlich eines als muslimisch identifizierten Lebensstils im Sinne der *Islamischkeit*:

- schwarze Hautfarbe haben,
- einer anderen sunnitischen Rechtsschule angehören,
- schiitische Muslim:in sein,
- kein Kopftuch tragen,
- zu deutsch aussehen,
- blondes Haar haben,
- mit osttürkischem Akzent sprechen,
- aus einer alevitischen Familie stammen,
- einen Vollbart tragen,
- eine Frau sein,
- eine andere als die türkische Nationalität haben,
- mit einem christlichen Ehemann verheiratet sein oder
- den Koran nicht richtig lesen können.

Dem stehen religiös unterfütterte Überzeugungen entgegen, denen ein anti-rassistischer Impetus zu eigen ist, so wie es sich seit je her durch die Islamizitäten der gehobenen Mittelschichten gezogen hat:

- „Nicht der Islam, sondern die Menschen in den Moscheen neigen dazu, die Meinung der Frauen nicht zu akzeptieren.“
- „Wir Muslime sind alle gleich. Ein Weißer hat keinen Vorteil gegenüber einem Schwarzen und anders herum. Bei uns entscheidet nur die Gottesfurcht. Ich liebe meine afrikanischen Geschwister als wären wir blutsverwandt.“¹⁶⁹

Dabei ist aber zu bedenken, dass die Werte insgesamt sehr niedrig sind und nicht auf ein grundsätzliches Problem verweisen. Zudem ist Diskriminierung dieser Art kein besonderes Phänomen der Moscheen und schon gar nicht der türkisch

169 Diese Aussage korrespondiert direkt mit Überlieferten Sprüchen Muhammads (*hadīth*) und verweist auf eine elaborierte Positionierung der Sprecher:in; siehe auch www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=522&lang=de; zu einer kritischen Stimme siehe aber auch www.spiegel.de/panorama/rassismus-im-islam-warum-vorurteile-gegen-schwarze-weit-verbreitet-sind-a-20c56f35-7834-4de5-a8b0-3c809c6fc540; alle zuletzt geöffnet am 03.11.2021.

konnotierten Moscheen, sondern sie kommt in allen Religionsgemeinden vor. In diesem Zusammenhang käme es nun einfach darauf an, das antirassistische Momentum der DİTİB und des BDMJ zu stärken, es programmatischer auszuarbeiten und es vernehmbarer nach außen zu tragen. Hierüber lassen sich auch neue Allianzen mit Solidarpartner:innen finden, die gegen Rassismus und Diskriminierung in der Gesellschaft insgesamt vorgehen.

3.12.c Intramuslimischer Rassismus [033]

Neben den Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen haben wir nach dem intra-muslimischen Rassismus gefragt, der sich häufig gegen Schwarze Muslim:innen oder gegen Muslim:innen mit nicht-türkischer Herkunft richtet. Die Antworten beziehen sich auf die Ethnie, Nationalität, Hautfarbe, Glaubensrichtung, Geschlechtszugehörigkeit und sexuelle Orientierung. Rassistische Einstellungen gegenüber Kurd:innen und arabischstämmigen Muslim:innen werden hier am häufigsten genannt:

- „Bin selbst gaaanz wenig Kurde, und in einer türkischen Moschee erlebt man Rassismus gegen Kurden. Dies liegt aber eher am Türkisch sein und nicht am Moslem sein.“

Gleichzeitig wird betont, dass es sich dabei nicht um religiöse Abneigung handle, sondern um eine ethnisch oder nationalistisch begründete Haltung. An zweiter Stelle, bezogen auf die Nationalität und die Ethnie, werden rassistische Einstellungen gegenüber Armenier:innen genannt. Auch die Konfliktlinien zwischen Sunniten und Schiiten sowie diejenige mit Angehörigen der alevitischen Religion werden angeführt. Auffällig an den Angaben ist, dass Rassismus und Diskriminierung intersektional verstanden und in Relation zu Sexismus und Frauenfeindlichkeit eingeordnet werden (lediglich eine einzelne Antwort verweist darauf, gar keine Ausgrenzungserfahrungen in der Gemeinde gemacht oder beobachtet zu haben):

- „Kann man nicht als Rasse bezeichnen, aber die LGBTQ+ Community. Und Mädchen, die nicht ‚die perfekte Muslima/Hausfrau‘ sind.“
- „Keine Rassismusformen, sondern bei einigen Menschen der Moscheegemeinde erlebe ich starken Nationalstolz.“
- „Zwischen verschiedenen Nationalitäten trotz gleicher Religionszugehörigkeit.“

Insgesamt muss an dieser Stelle betont werden, dass dieses Thema zu einem derjenigen Fragensegmente gehörte, die am wenigsten häufig beantwortet worden sind. Das lässt jedoch keinen Rückschluss auf den tatsächlichen Bestand von ras-

sistischen oder diskriminierenden Einstellungen gegenüber sogenannten Minderheiten zu. An dieser Stelle ist vielleicht eher davon auszugehen, dass die jungen Befragten sensibilisierter und bewusster mit rassistischen Narrationen und Strukturen umgehen, als das bei den Erwachsenen und Älteren der Fall ist. Diese Vermutung lässt sich vor allem aus dem Anliegen der jüngeren Befragten heraus extrapolieren, die sich für eine *gesamtmuslimische Diversität* in ihren Gemeinden öffnen möchten und sich nicht primär als *türkeistämmige* Organisation begreifen. Das andere mögliche Argument ist, dass insbesondere diese Kohorte von unterschiedlichen Rassismusformen bereits betroffen und entsprechend sensibilisiert ist. Als regelrechten Hort mit diskriminierenden Strukturen und den daraus resultierenden Erfahrungen bildet bedauerlicherweise wieder die öffentliche Schule. Das deckt sich mit den Ergebnissen aus weiteren von uns eruierten Forschungsprojekten und lässt sich mittlerweile mit validen Daten unterfüttern (siehe dazu oben den Abschnitt 3.5.d zu [027]).

3.12.d Die DİTİB als Erwachsenenverband [093]

„In meiner Gemeinde sind zu viele alte Leute, die entscheiden.“	„Ich wünsche mir mehr junge Leute, die in meiner Gemeinde entscheiden.“
3,38 (bin unentschlossen)	4,19 (trifft eher zu)

Die Werte sind zwar einigermaßen ausgeglichen, stehen aber trotz einer gewissen Zurückhaltung für eine klare Ansage der Befragten an die DİTİB: Das Senioritätsprinzip wird zum Problem – also das Gebaren von älteren Erwachsenen gegenüber den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, das auf der Annahme einer über die Alterskurve ansteigenden natürlich gegebenen Autorität beruht, welche nicht in Argumentation¹⁷⁰, sondern im sozialen Status gründet. Hier gibt es auch eine klare Verbindung zur allgemeinen Kritik an den Erwachsenen: Der Item für die Bedrohung der Zukunft durch die fragliche Kompetenz der Erwachsenen (vgl. oben Abschnitt 3.4.d zu [051]) und der Item für die Kritik an zu vielen älteren Personen in der Moschee korrelieren zueinander mit +.149, und wenn es sich bei den älteren Leuten um *ältere Herren* handelt, sogar mit +.296. Damit ist deutlich geworden, dass es sich hier vor allem um eine Problemanzeige gegenüber

170 Aus den islamischen Textgrundlagen heraus, und hier vor allem aus der berühmten Sequenz mit dem jungen Ibrahim in Sure 6, Verse 74 bis 83, lassen sich drei Autoritätsformen beschreiben, die in einem ausgeglichenen Maß zueinander (ähnlich einem *Äquilibrium*) stehen müssen: die Autorität durch das *Mandat* (auch: *Amt*; arabisch *sulṭa*), die Autorität durch den *Diskurs* (auch: *Argument*; arabisch *huḡḡā*) und die Autorität durch den individuellen *Standpunkt* (auch: *Gewissen*; arabisch *istiḡāma*). Sure 4, Vers 83 fordert dazu auf, bei Herausforderungen, von denen sich die Menschen als Gemeinschaft emotional und existenziell betroffen oder auch polarisiert sehen, diese drei Formen in die Verhandlung zueinander zu bringen. Die Kunst, Verstehen und Verständigung zu erzielen, bezeichnet der Koran an dieser Stelle als *Klärung* (*al-istinbāt*).

den *Brüdern in den Chefetagen* der DİTİB und der Moscheen handelt. Es wäre ein schwerer Fehler, sie einfach vom Tisch zu wischen; hier ist ein Kulturwandel erforderlich: Die Führungskulturen müssen jünger, besser ausgebildet, weiblicher, deutschsprachiger, partizipativer und durchlässiger (kommunikativer, transparenter, weniger männerbündisch) werden – einmal ganz abgesehen von den islamisch-weisheitlichen Führungsprinzipien, die die Befragten erhoffen (siehe oben Abschnitt 3.11.a).

Bei der Kritik an der Dominanz älterer türkischstämmiger Männer als mehrheitliche Entscheidungsträger geht es auch um *Diversity*-Konzepte auf der Vertretungsebene. Einer der größten Kritikpunkte richtet sich an die Führungsetage der DİTİB. Hier wird durchgängig moniert, dass sie zu stark männlich besetzt sei und zu wenig Raum für weibliche Entscheidungsträgerinnen und Jugendliche ermögliche. Gemeint ist nicht die eine oder andere muslimische Referatsleiterin, die ein Kopftuch trägt und als Quotenfrau auf Gruppenfotos zwischen vielen Männern mit Krawatte posiert, sondern ein fundamentales Prinzip: Es gibt nichts, was die Männer tun und für sich in Anspruch nehmen, das nicht auch die Frauen beherrschen und für sich in Anspruch nehmen müssen – zum Beispiel Leitung und Führung. Das globale Monitum in den Antworten kann auf zwei Faktoren hin eingegrenzt werden: Kritisiert wird das männliche *Senioritätsprinzip nach türkischer Art*. Der zweite Faktor betrifft das paternalistische Prinzip in der habituellen Praxis gegenüber Mitgliedern in der Gemeinde, die als Minoritäten betrachtet werden (ältere Menschen, Frauen, Jugendliche, Muslim:innen nicht-türkischer Herkunft).

- „Religionsbeauftragte sollen mehr auf einer Augenhöhe mit den Jugendlichen sprechen, jüngere Religionsbeauftragte einsetzen.“
- „Bessere Strukturen, mehr Beachtung der Jugendlichen.“
- „Die Opas, die alles entscheiden.“
- „Mehr Achtung für ältere Menschen sowie Jugendliche.“

Mit *Deutschsprachigkeit* ist inzwischen auch ganz eindeutig das religionsbezogene Register gemeint, nicht nur das Alltagssprachliche. Die Zeiten, in denen sich der Islam über arabisch-osmanische Formeln sprachlich repräsentiert, die dann als türkische Entlehnungen in die deutsche Sprache einfließen, sind vorbei. Erwünscht ist eine Sprache, die einerseits anschlussfähig ist an die lebensweltliche Situierung der Befragten, andererseits an ihre Kommunikation mit dem weiteren Umfeld, das weder islamisch noch generell religiös eingestellt ist. Hier geht es auch um die Fähigkeit, muslimische Intradiskurse und fachsprachlich repräsentierte religiöse Konzepte in eine säkulare und allgemeinverständliche Matrix zu übersetzen, ohne dabei die eigene Rückbindung an die islamische Spezifik der sprachlichen Repräsentanz von Religion zu verlieren.

Die deutsche Sprache, so kann das durchaus bezeichnet werden, wird als

Konsensbasis angeführt. Die Schwerpunktsprache ist demzufolge Deutsch, wengleich an dieser Stelle Deutsch und Türkisch als gleichwertige Muttersprachen betrachtet und eingeordnet werden müssen:

- „Noch weitergehende Ausrichtung auf die Bedürfnisse der deutschsprachigen Muslime in all ihren Angeboten und Diensten.“
- „Mehr auf Deutsch.“
- „Mehr deutsche Vorträge.“
- „Es sollte nicht nur türkischsprachig sein.“
- „Dass die Hocas sich mit Nicht-Türken auch verständigen können.“

Einige der Befragten erklären, dass sie sich durch die sprachliche Dominanz des Türkischen ausgeschlossen fühlten, vor allem dann, wenn sie lediglich das häusliche Türkisch beherrschten oder bereits mit zwei weiteren – neben der deutschen Sprache – Muttersprachen groß geworden seien, wozu beispielsweise die kurdische Sprache zählt:

- „Hört auf die Religion zu ändern. Ladet mehr deutsche Prediger ein und hört auf, eure Predigten auf Türkisch zu halten. Das ist keine Religion nur für euch Türken, sondern für alle Menschen auf der Welt. Hört mit den Veränderungen auf und gestaltet Eure Moscheen nach Quran und Sunnah.“

Darin liegt eine sehr herausfordernde Aufgabe. Auch im professionellen Segment von Unterricht, nämlich demjenigen aller Fächer in der öffentlichen Schule, gehört *Begriffsbildung* zu den schwierigen Herausforderungen. Besonders in diesem Bereich gelten die Hocas bei den Befragten in der Summe als pädagogisch nicht gut geeignet. Zudem müssen die Älteren von der Vorstellung abkommen, diese Befunde sprächen nur für eine muslimische Sondergruppe, mit der man sich schon irgendwie ins Benehmen setzen könne: Die Ergebnisse sprechen auch für die muslimische Jugend in Deutschland ganz allgemein und beziehen gerade aus dieser generellen Bedeutung ihre Argumentationskraft.

In kritischer Korrelation zu den Führungsmerkmalen *älter* und *männlich* stehen auch die Angaben zum Umgang mit *Finanzen* bei den freien Antworten zu Item [094]. Die Befunde dort kennen wir bereits sehr gut aus unserer Forschung zum Empowerment geflüchteter muslimischer Frauen im Projekt Fem4Dem: die Gegenwehr gegen die Gewohnheit, die Verwaltung der Finanzen obliege der Verteilungsbeliebigkeit der männlichen Angehörigen des eigenen sozialen Clusters. Aber es gilt die Ratio: Wirklicher Fortschritt in der eigenen Sache erfordert finanzielle Unabhängigkeit. Und: Die Männer profitieren am Ende sogar davon. Hier ist deshalb auch noch einmal darauf hinzuweisen, dass diese Befunde auch ein deutliches Signal geben, die oben in Abschnitt 2.2 beschriebene Abhängigkeit des BDMJ von der DİTİB zu bearbeiten und zu überwinden.

3.12.e Die DİTİB und die Policy der Anerkennung und des gesellschaftlichen Engagements

An dieser Stelle werden zwei Prozesse angesprochen, die reziprok zu verstehen sind: Einerseits wird der Wunsch geäußert, dass die Arbeit der DİTİB vor allem auf Seiten der Kommunen – hier der Bürgermeister:innen – deutlich stärker anerkannt wird. Andererseits wird die DİTİB aufgefordert, sich gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen aktiver zu stellen und sie mit in ihr Engagement aufzunehmen:

- „Vertretung und Angebote für alle Muslime, Paradigmenwechsel bzgl. der Sprache, Orientierung mehr nach Deutschland, bessere Zusammenarbeit mit öffentlichen Behörden, Zugehen auf nichtmuslimische Bürger.“
- „Führung in Köln hin zu mehr Deutschsein, Standards für Social Media einführen, Demokratieverständnis auf allen Ebenen fördern, interkulturelle Kompetenzen fördern.“
- „Mehr deutschsprachige Hocas und Sohbets.“
- „Mehr Unterstützung gesellschaftlicher Bewegungen (Black Lives Matter, Feminismus, Fridays for Future) zum Beispiel durch zeitlich passende Predigten, *green iftars*, Frauenquote in den Vorständen.“
- „Mehr nicht-muslimische Referenten einladen, Kooperation mit anderen religiösen Vereinen (auch nicht-muslimische), bessere Zusammenarbeit mit Bürgermeistern.“
- „Mehr deutsche Imame/Hocas. Die Jugendlichen haben keine Freude an Religion. Religion ist vielen lästig (oft auch wegen der Sprache: Türkisch).“

3.12.f Die DİTİB und ihre kleinen und sehr kleinen Moscheegemeinden

Es gibt in den freien Antworten ein eindeutiges Votum dahingehend, die kleineren DİTİB Moscheegemeinden besser zu fördern, zu begleiten und finanziell zu stützen. Als ein strukturell größeres Problem hat sich die Ausstattung kleinerer DİTİB Moscheegemeinden entpuppt. Dieser Aspekt wird in einigen der Antworten erwähnt, beispielsweise dort, wo die Größe und Intensität des jugendlichen Engagements und damit seine lokalen Entfaltungsmöglichkeiten angesprochen werden. Das ist für die Provinz, wo es an Ausweichmöglichkeiten fehlt, ein viel größeres Problem als in großen Städten. Gleiches gilt für finanziellen Mittel bei Aktivitäten, Angeboten für Jugendliche sowie Reisen, Ferienangeboten und mehr. Größere DİTİB Gemeinden in Metropolregionen besitzen überdies offenbar eine größere Sichtbarkeit und Planungssicherheit; sie stellen einen attraktiveren Sozialraum für engagierte Jugendliche dar, so dass die qualitativen Erfordernisse der eigenen Jugendarbeit einem höheren Qualitätsdruck unterliegen:

- „Mehr Hilfe für kleine Moscheen, Unterstützung in Projekten, Schulung des Personals/Vorstand, bessere Hocas (vor allem die deutsche Sprache können), große Moscheekomplexe in Städten mit einer bestimmten Anzahl von Muslimen, Förderung der Jugendarbeit, Zusammenarbeit mit deutschen Vereinen und anderen religiösen Vereinen.“

3.13 Bildungsfragen

Sowohl die DİTİB als auch der BDMJ verstehen sich unter anderem als Organisationen mit einem Bildungsauftrag, der sich zuvörderst (aber nicht nur!) *religiös* und *religionsgemeinschaftlich* sortiert. Das betrifft zunächst die Bildungsaktivitäten in den Moscheen, aber auch die Frage des Islams an den öffentlichen Schulen.

3.13.a Die eigene Bildungsbiografie in der DİTİB [100]

„Als ich jünger war, habe ich den Moscheeunterricht besucht (als Lernende).“	„Ich besuche noch den Moscheeunterricht (als Lernende).“	„Ich unterrichte selbst in der Moschee.“
4,69 (trifft voll zu)	2,59 (unentschlossen)	1,81 (trifft eher nicht zu)

Die Frage des Moscheebesuchs wurde oben in Abschnitt 3.9.j zu [077] bereits diskutiert. Die dortigen Werte korrelieren mit dem Spezifikum des *Moscheeunterrichts* positiv mit +.470, also sehr eindeutig und sehr hoch. Was sich dabei abbildet, korrespondiert zudem mit dem relativ hohen Altersdurchschnitt der hier erfassten Kohorte, hat aber eine allgemeine Bedeutung für alle jugendlichen Altersgruppen. Die zeigt sich so übrigens nicht nur für islamische, sondern auch für andere Religionsgemeinschaften. Und es gibt ähnliche Befunde hinsichtlich häuslicher Religionserziehung oder der Abmeldung vom schulischen Religionsunterricht. Dabei ist von Bedeutung, wie deutlich sich die größere Attraktivität des Ethikunterrichts gegenüber der mangelnden Diskursivität und Ergebnisoffenheit des Religionsunterrichts bei Boschki 2018 und Wissner 2020 zu einander verhalten. Das hier angerissene Thema verweist auf die Zäsur in der jugendlichen Biographie, ab der sich der regelmäßige Besuch des Moscheeunterrichts vorerst zu erledigen scheint. Das hat aber nicht nur eine negative Konnotation: Ab einem gewissen Alter (und einer Kursstufe des Moscheeunterrichts) ist der religiöse Bildungsgang erfolgreich abgeschlossen. Da aber der Moschee nicht das Erfordernis wissenschaftlicher Propädeutik zugewiesen werden kann (anders als etwa dem Islamunterricht in der Gymnasialen Oberstufe), besteht auch keine Notwendigkeit seitens der Moschee, einen theologisch vertiefenden Anschlussunterricht für junge Erwachsene anzubie-

ten.¹⁷¹ Aber angesichts des theologischen Neugierinteresses wäre vielleicht genauso ein Angebot dringend notwendig. Denn: Selbst die mittleren Werte der Unentschiedenheit sind noch hoch; die Bereitschaft der Befragten, sich als Lernende und als Lehrende in die Moschee zu begeben, ist sehr groß; hier ruht viel soziales und intellektuelles Potenzial, das DİTİB und BDMJ noch bergen können.

3.13.b Die DİTİB und der schulische Islamunterricht [102] [104]

„Ich besuche einen schulischen Islamunterricht oder habe einen besucht.“	„Ich wünsche mir einen regulären Islamunterricht an den Schulen.“	„Der Islamunterricht sollte ein konfessioneller (bekenntnisorientierter) Religionsunterricht sein.“
2,16 (trifft eher nicht zu)	4,38 (trifft eher zu)	4,25 (trifft eher zu)

„Der Islamunterricht sollte ein konfessioneller Religionsunterricht in Verantwortung der DİTİB sein.“	„Der Islamunterricht kann auch ein konfessioneller Religionsunterricht in Verantwortung einer anderen islamischen Religionsgemeinschaft sein.“	„Der Islamunterricht kann auch ein Unterricht in alleiniger Verantwortung des Staates sein.“	„Islam soll nur in den Moscheen und nicht in den Schulen unterrichtet werden.“
4,02 (trifft eher zu)	3,41 (unentschieden)	1,85 (trifft eher nicht zu)	1,68 (trifft eher nicht zu)

Alle Werte stehen für eine Haltung der Befragten gegenüber dem schulischen Islamunterricht, die wir als *kritische Zustimmung* bezeichnen würden: eindeutig *Ja* für einen konfessionellen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, erkennbar *Ja* für einen solchen Unterricht in der Trägerschaft durch die DİTİB, keine grundsätzliche Ablehnung einer alternativen Trägerschaft und gemäßigte Ablehnung eines Islamunterrichts in alleiniger staatlicher Trägerschaft (das heißt: ohne die in Artikel 7 Absatz 3 des Deutschen Grundgesetzes angelegten Mitbestimmungsrechte der Religionsgemeinschaften). Alle Werte sind für die männlichen und weiblichen Befragten gleich – bis auf einen: „Ich wünsche mir einen regulären Islamunterricht an den Schulen.“ Der erfährt bei den Männern gehobene, bei den Frauen aber *volle* Zustimmung. Der Befund überrascht nicht; er entspricht üblichen Befragungsergebnissen, die sich auf unterschiedliche Annahmen zurückführen lassen: eine insgesamt höhere sozial-kommunikative Kompetenz, größeres spirituelles Interesse oder auch der Blick auf die eigene

171 Den es allerdings in einigen sehr gut geführten Gemeinden tatsächlich gibt und in dieser Form der Erwachsenenbildung in der gesamten islamischen Welt sehr weit verbreitet und gut etabliert ist: Eine der größten islamischen Volksbildungsbewegungen der Welt, die *Muhammadiyah* in Indonesien, verfügt gemeinsam mit der Frauenorganisation *Aisyiyah* über mehr als 50 Millionen registrierte Mitglieder.

Rolle als Ehefrau und Mutter hinsichtlich etwa der Erziehung der eigenen Kinder. Und: Einen Islamunterricht in alternativer Trägerschaft zu akzeptieren korreliert mit dem Item für die interkulturelle Öffnung der eigenen Religionspraxis (siehe oben Abschnitt 3.10.c) positiv mit +.187. Hier sind die Türen für die Pluralisierung der islamischen Religionsauffassungen und -praxen weit offen – eine große Chance nicht nur für DİTİB und BDMJ, sondern auch die Kultusministerien der Länder, um bekenntnisorientierten Islamischen Religionsunterricht wieder zurück ins Gespräch zu finden.

An dieser Stelle möchten wir uns aber bezüglich einer Idee nicht zurückhalten, die allerdings von den Befragten eher abgelehnt wird (warum das so ist, das müsste noch tiefer erforscht werden), nämlich dass die Moscheen eventuell besser geeignet wären, anstelle der Schulen selbst einen guten islamischen Religionsunterricht auf die Beine zu stellen. Gemeint ist ein Unterricht, der hinsichtlich Kompetenzorientierung, Bildungsstandards und Themenfelder curricular und didaktisch gut konzipiert sein könnte. An in theologischer und pädagogischer Hinsicht gut ausgebildetem Nachwuchs fehlt es der DİTİB inzwischen gewiss nicht mehr – nichts, was sich nicht durch eine geregelte Fortbildung des Moscheepersonals nicht gut weiterentwickeln ließe. Zudem würde sich ein Ballast erledigen, der dem schulischen Islamunterricht anhaftet, nämlich die grundsätzliche Linienführung seines Spielfelds entlang ordnungs-, bildungs- und sicherheitspolitischer Anliegen des Staates und nicht entlang der religiösen Kennlinien des Islams. Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Befragten in ihren freien Antworten zum schulischen Islamunterricht hinsichtlich der Kompetenzen des Lehrpersonals – um das zurückhaltend auszudrücken – grundsätzlich sehr skeptisch eingestellt sind: Die Idee eines schulischen Islamunterrichts ist gut, seine islamgemäße Durchführung allerdings wird angezweifelt. Es gibt bei den Befragten aber auch die totale Ablehnung des schulischen Islamunterrichts. Das sind zwar Einzelvoten, aber sie drücken genau den Zweifel aus, die bei vielen Antworten gleichsam als semantisches Hintergrundrauschen hörbar ist.

3.13.c Der Islamunterricht in den freien Antworten [103 zu IS04]

Hier werden spezifische Wünsche und Erwartungen bezüglich des Islamunterrichts deutlich. Die Antworten dazu fallen teilweise sehr ausführlich aus. Sie beziehen sich auf eine Bandbreite von alltagsrelevanten Punkten einerseits und auf inhaltliche Anmerkungen andererseits. Für den Islamunterricht an Schulen spricht beispielsweise, dass er unter der Woche stattfinden würde und die Kinder nicht zusätzlich am Wochenende in die Moscheen gehen müssten. Daneben äußerten einige die Erwartung, dass ein Islamunterricht an den Schulen einen wesentlichen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis und zum Abbau gegen Vorurteile über den Islam beitragen könnte. Ein weiterer und durchgängig genannter Aspekt betrifft die Sprachfertigkeiten der lehrenden Person: Der Unterricht soll

in *einwandfreiem Deutsch* stattfinden. Der Wunsch an einen Islamunterricht an Schulen deckt sich mit den Anforderungen an die Curricula für den Islamischen Religionsunterricht an Schulen: Gewünscht wird hier die Lehre über die Vielfalt des Islams, in der zugleich Orientierung vermittelt wird – das markiert die didaktisch herausfordernde Spannung zwischen Vereindeutigung der Lehre und diskursiver Öffnung eines theologisch und pädagogisch anspruchsvollen Islamunterrichts.¹⁷² Ein weiterer Wunsch richtet sich an das Wissen über Nicht-Muslim:innen; dieser Wunsch ist gleichzeitig mit dem Wunsch nach einer besseren Verständigung, also im Kontext von Interreligiosität, verbunden.

Neben dem interreligiösen Verständnis, dem Wissen über die Vielfalt des Islams und seiner Ausformungen, kommt noch ein weiterer signifikanter Aspekt zum Ausdruck, nämlich eine gewisse Form der Skepsis gegenüber den Lehrkräften für den Islamunterricht. An diesem Punkt scheint einem Teil der Befragten nicht klar zu sein, dass diese Lehrkräfte über eine universitäre Ausbildung oder eine akkreditierte Zusatzausbildung verfügen. In diesem Fall bedarf es der besseren Informiertheit und der transparenteren Informierung über die Zusammenarbeit zwischen der Universität und der DİTİB im Kontext der Ausarbeitung der Curricula. Diese Skepsis mag in den zuweilen prekären medialen Berichterstattungen begründet liegen, die sich der DİTİB annehmen und dabei auf die Türkei blicken. Konkretere Rückschlüsse sind an dieser Stelle jedoch nicht möglich; es handelt sich eher um kompakte Diskursamalgame. Festhalten lässt sich jedoch, dass hier ein Aufholbedarf an Informationen besteht, was den Islamunterricht an den öffentlichen Schulen betrifft.

Daneben wird der Wunsch geäußert, dass die Lehrkraft Muslim:in sei, die die Kinder an den Schulen unterrichtet. Damit einhergehend wird der Wunsch geäußert, Kinder sowohl liebevoll als auch kindgerecht über ihre eigene Religion zu unterrichten. Oftmals schwingt bei diesen Antworten das öffentliche Islambild mit, welches den Kindern so gut wie keine Rückschlüsse auf die Ästhetik und spirituelle Verankerung in ihrer eigenen Religion gestattet. Damit einhergehend ist ein weiteres pädagogisches Anliegen verbunden: Die Lehrkraft sollte im Stande sein, den Kindern zu erklären, dass sie nicht allein sind und dass sie *im Westen ihre Religion ausüben* können. Diese geographische Betonung ist deshalb zunächst überraschend, weil fast alle Befragten in Deutschland geboren wurden und auch hier ihren Lebensmittelpunkt besitzen. Die Vokabel *der Westen* steht hier also offenbar emblematisch für einen externalisierten Bezugshorizont mit spirituellen, ästhetischen, politischen und anderen Konnotationen.

172 Vertiefend Behr 2021 b.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Studie beleuchtet die lebensweltlichen Einstellungen junger Muslim:innen zu gesellschaftlichen Fragen, die ehrenamtlich in den Gemeinden des DİTİB-Moscheeverbands arbeiten und die in Deutschland beheimatet sind.

Diese verkürzte und vereinfachte Zusammenfassung bündelt einige signifikante Ergebnisse. Sie bezieht sich dabei auf einige übergreifende Themen wie Beheimatungsgefühl, Diskriminierungserfahrung oder Religionsverständnis. Kleinteiligere Themen wie etwa Auffassungen von Liebe, Heirat, Gender, Familie, Mediennutzung oder schulischer Islamunterricht bleiben dem Haupttext der Studie vorbehalten.

Wie die Studie zustande kam

Die *DİTİB Jugendstudie 2021* untersucht die lebensweltlichen Einstellungen jugendlicher Muslim:innen; sie wurde im Frühsommer 2021 durchgeführt. Es ging dabei um die Selbstwahrnehmung der Befragten mit Schwerpunkt auf den individuellen und kollektiven religiösen Rückbindungen, auf dem Generationenbewusstsein, auf der Einstellung zur vorfindlichen Zivilgesellschaft und zu ihrer politischen Gestaltung; es ging um Fragen von Status, Bildung, Beruf, Partizipation, Lebensgefühl und Zukunftsaspiration, um besondere transnationale und interkulturelle Bezüge sowie um die mentalen und sozialen Situierungen hinsichtlich Beheimatung und Zugehörigkeit auf der einen und Entfremdung und Zukunftsverunsicherung auf der anderen Seite.

Die Befunde der Untersuchung deuten in zwei grundsätzliche Richtungen: Auf der einen Seite stehen einfach in Deutschland lebende Jugendliche, auf der anderen Seite eine religiös und über Herkunftsbezüge erkennbar gemachte Zielgruppe. Zentral für die Untersuchung ist zudem die ausdrückliche Berücksichtigung der DİTİB als eine islamische Religionsgemeinschaft mit Bezügen zur Türkei und zu türkischstämmigen Menschen in Deutschland. Die Studie wägt dabei kritisch ab, inwieweit über solch eine doppelte religiöse und migrantische Merkmalsadressierung überhaupt erst eine soziale Gruppe konstruiert wird, die so möglicherweise gar nicht existiert. Gemeint ist damit die Empfindung der Betroffenen, dass sie womöglich erst durch diese Wahrnehmungen und Projektionen zu Muslim:innen gemacht werden und damit zu einer sozialen Ethnie, die als wesenhaft andersartig wahrgenommen wird, sich selbst aber nicht so sieht.

Die Studie versucht deshalb, solche Stereotypisierungen in eine dreidimensionale Wahrnehmung zu überführen: Was denken und fühlen die befragten

jungen Muslim:innen, welche Erfahrungen machen sie, welche Interessen verfolgen sie und welche Hoffnungen hegen sie – und wie unterschiedlich sind sie darin? Dazu gehört auch die Frage, in welchen Zusammenhängen sie sich bewusst als Jugendliche, als *Generation Z*, als Muslim:innen, als Postmigrant:innen, als Frauen und Männer und als diverse Personen zu Wort melden, und wo dezidiert als Türkeistämmige oder als Deutsche.

Genau diese Unschärfen beschäftigen die DİTİB und ihre Jugendorganisation BDMJ seit geraumer Zeit in ihren internen Foren. Sie führten auch zu der Ende 2020 an uns gerichteten Bitte um eine solche Untersuchung. Was die DİTİB interessiert, sind die beobachtbaren Dynamiken der spirituellen, ästhetischen, ethischen und sozialräumlichen Orientierung unter ihren nachrückenden Alterskohorten – und wie sie darauf organisatorisch, pädagogisch und in ihrer religiösen Ausrichtung angemessen reagieren kann.

Wie die Studie angelegt wurde

Die vorliegende Untersuchung erfolgte in deutscher Sprache. Sie wurde als quantitative Erhebung angelegt. Das bezieht sich auf skalierbare Antwortformate und auf freie Antworten, welche den Fragebogen ergänzen. Die Erhebung erfolgte über das digitale Erhebungstool *SoSci*, die Auswertung über *IBM SPSS Version 27*. Die Signifikanzen wurden über die absoluten Häufigkeiten, Korrelationsanalysen sowie Verhältnisbestimmungen von bestimmten numerischen Werten zu freien Antworten ermittelt und in einer Diskussionsgruppe analysiert. Zusätzlich wurden gegebenenfalls Befunde aus ähnlichen Studien, die wir selbst in den letzten Jahren durchgeführt haben, als Vergleichsebene berücksichtigt.

Für diese Studie wurden drei Ebenen der Analyse berücksichtigt: das *pragmatische* Erfordernis der DİTİB, unser *intrinsisches* Interesse an wissenschaftlich neuer Erkenntnis und *strategische* Erwägungen hinsichtlich des Islams und muslimischer Vergemeinschaftung als Gegenstand öffentlicher und ordnungspolitischer Debatten in Deutschland. Die Auswahl (*sample*) erfasste Jugendliche, die sich selbst als *muslimisch* im Sinne der Religionszugehörigkeit bezeichnen, die sich in der Jugendarbeit örtlicher DİTİB-Moscheen engagieren und die vom BDMJ als „unsere Leute“ bezeichnet werden. Erreicht und erfasst wurden sie über ein System des gelenkten Schneeballs, also über die Verteilsysteme des BDMJ sowie regionaler Jugendbeauftragter der DİTİB. Dabei ging es weniger um die formale Mitgliedschaft (*membership*) in der DİTİB, sondern vorrangig um das Zugehörigkeitsgefühl (*affiliation*) als Kriterium der soziologischen, bildungswissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Analyse.

Für den BDMJ selbst als dem eigentlichen Initiator der Studie ging es dabei auch um sein Binnenverhältnis zur DİTİB als Mutterorganisation und als sogenannter Erwachsenenverband, das als *dynamisch* beschrieben werden kann. Da-

bei sind drei Aspekte für die Analyse der Daten von Belang: die Rückbindung des BDMJ an öffentliche Förderung (Anschlussfähigkeit), seine Emanzipation als Jugendorganisation von der DİTİB (Eigenständigkeit) sowie seine Programmatik und Zukunftsaspiration (Nachhaltigkeit).

Eine besondere Herausforderung stellt für diese Untersuchung das Begriffsfeld *Religion* als wissenschaftliche Analysekategorie dar. *Religion* unterliegt durch ihre Verschränkung mit öffentlichen Diskursen wenig regelgeleiteten Wahrnehmungen und emotionalen Aufladungen, was sich in der Kollision von Erkenntnis und Meinungsbekundung entladen kann. Uns ging es darum, *Religion* nicht hin auf ein vermeintlich in sich geschlossenes System vorzuformatieren und damit zu essenzialisieren. Zudem war es wichtig, die tatsächliche Bewältigung des Fragebogens zu gewährleisten: Er durfte weder sprachlich noch gedanklich zu komplex, aber auch nicht zu simpel angelegt sein. Im Grundverständnis von Religion als zivilgesellschaftlichem Phänomen orientierten wir uns an den religionsbezogenen verfassungsrechtlichen Theorien Ernst-Wolfgang Böckenfördes und seiner sozialstaatlichen Grundrechtstheorie. Sie denkt von der Verpflichtung des Staates aus, bezogen auf das jeweilige konkrete Grundrecht die notwendigen sozialen Voraussetzungen für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit von Religion zu schaffen.

Des Weiteren orientierten wir uns bei *Religion* an einem wissenssoziologisch ausgerichteten Differenzverständnis von Religion und Religiosität: Wir sehen Religion als ein Momentum der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit. Dabei spielte für uns eine fundamentale Unterscheidung eine entscheidende Rolle, einerseits weil sie Gegenstand der wissenschaftlichen Expertise ist, andererseits weil sie zum säkularen Bestand des islamischen Traditionserbes gehört und in ähnlicher Form bereits im Koran thematisiert wird: Wir meinen die Unterscheidung zwischen den beiden Grundformen der subjektiven Verhältnisbestimmung zur jeweils eigenen Religion, nämlich Glauben ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) und Zugehörigkeit ohne Glauben (*belonging without believing*). Für die Spezifizierung des *Islamischen* im Sinne eines erkennbaren konfessionellen Gefüges von Religion orientierten wir uns dort, wo es erforderlich war, am sunnitisch-hanafitischen Selbstverständnis der Befragten.

Auf einen Abgleich mit bereits vorliegenden jugendsoziologischen Studien – auch solchen, die Religion im Allgemeinen und junge Muslim:innen im Besonderen als Gegenstand ihrer Analyse fokussieren –, haben wir aus bestimmten Gründen verzichtet. Zum Problem werden für uns dort zwei Dinge: die Übertragung christlicher und kirchlicher Denkmodelle von Religion auf den Islam, und eine weit verbreitete religionsunkundige Voreingenommenheit in den Referenzwissenschaften und ihr bestenfalls *konventionelles* Religionsverständnis. Diese Studien sind in der Regel durch einen methodologischen Fehlschluss zwischen dem in Sachen Religion gesellschaftlich *Vorfindlichen* und dem mutmaßlich *Anders-Religiösen* überprägt. Ähnliche Vorbehalte machen wir allerdings umgekehrt auch für

konsensual geprägte muslimische Sichtweisen auf den Islam und damit für ein simplifiziertes Verständnis des religiös Eigenen geltend. Wir waren darauf angewiesen, uns selbst von den unterschiedlichen Arten der Inanspruchnahme von Religion zwischen Zustimmung, Ablehnung und Indifferenz freizumachen.

Wer die Befragten sind

Die Antworten verteilen sich gleichmäßig auf Frauen und Männer; etwa 20% haben neben der deutschen noch eine andere Staatsbürgerschaft; doppelte Staatsbürgerschaften sind in diese Zahlen integriert. Rund drei Fünftel der Antworten verteilen sich auf die so bezeichnete „vierte Generation“ gezählt ab dem Beginn der türkischen Arbeitsmigration Anfang der 1960er-Jahre; etwa zwei Fünftel sind der „dritten Generation“ zuzurechnen. Rund 40% der Befragten leben in einer Mittelstadt, 20% in einer Großstadt, 20% in einer Kleinstadt, 10% in dörflichen Kommunen und knapp 10% in einer Millionenstadt. Für die weiblichen Befragten sind die Werte für das kleinstädtische Milieu höher, was auf einen Effekt des Wohnortverbleibs deutet, bedingt durch die weibliche *younger care* Arbeit sowie die finanzielle Situation der Familien insgesamt. Alle Befragten sind in Deutschland geboren. Der Schwerpunkt liegt bei ihnen auf der sogenannten *Generation Z*: Sie zeichnet sich durch eine globale, transnationale, kritische und ethisch bewusste Haltung aus. Ihr geht es weniger um Zugehörigkeit, sondern mehr um Integrität. Ihr Religionsverständnis ist weniger durch spezifische nationale und kulturelle Merkmalsbezüge geprägt, sondern durch religiöse Meta-Identitäten und durch ein universalistisches Islamverständnis. Der Anteil an einem höheren Bildungsabschluss ist vergleichsweise hoch, bei den jungen Frauen noch höher, was einen wichtigen ersten Befund darstellt:

- Junge Menschen, die sich in einer religiösen Gemeinschaft wie der DİTİB ehrenamtlich engagieren, verfügen über durchschnittlich höhere Bildungsabschlüsse oder streben sie an.

Wie die Befragten zu *Heimat* stehen

Mit diesem Begriff verbinden sich für die Befragten Vokabeln wie Geborgenheit, Wertschätzung, Sicherheit, Anerkennung und *Seelenruhe* (türkisch *huzur*). Sich in Deutschland zu Hause zu fühlen erhält mit rund 77% Zustimmungswerte, die für eine grundsätzliche Zustimmung zu Deutschland unter dem Vorbehalt der Unentschlossenheit, aber nicht der Ablehnung stehen. Wäre letzteres der Fall, würde ein bestimmtes Land als möglicher Gegenhorizont genannt. Der Bezug zur Türkei spielt dennoch eine wichtige Rolle, aber nicht als eindeutiger Gegen-

horizont zu Deutschland oder gar Lebensmittelpunkt; dazu ist er trotz seiner messbaren emotional positiven Konnotationen inhaltlich zu diffus. Die Maßzahl verweist aber auf eine negative Entwicklung in Richtung auf eine weitere fortschreitende Fragmentierung sozialer und mentaler Identitäten.

Die Werte zur Beheimatung und zu ihren semantischen Bezügen wie zum Beispiel Anerkennung, Zukunftsgewissheit oder Engagement stehen für die Ambivalenz in der persönlichen Orientierung. Weder erfahren die Kriterien der gesellschaftlichen Anerkennung eine vollumfängliche Ablehnung, noch heben sich die religionsbezogenen Kriterien über eine uneingeschränkte Zustimmung ab: Man würde Deutschland gerne eindeutiger zustimmen können, aber dem stehen Erfahrungen und Erwartungen entgegen, die das erschweren. Die sich abzeichnende Erosion des Gefühls, in Deutschland zu Hause zu sein, korrespondiert zudem mit dem Abbruch einer bildungsrelevanten Rückbindung an die Türkei als Land und an die türkische Sprache als kognitiver und emotionaler Matrix. Erschwerend tritt eine Wahrnehmung der Befragten hinsichtlich der öffentlichen Schule in Deutschland als der einzig verbleibenden bildungsrelevanten Bindung hinzu: Sie hat es versäumt und versäumt es immer noch, Integration unter dem Vorzeichen des Rechts auf Differenz und auf die Unentschiedenheit der jugendlichen Lebensalter fruchtbarer zu gestalten.

Ein weiterer Befund ist die gelegentliche Adressierung romantischer Gefühle, die in den freien Antworten beispielsweise an die türkische Regierungs- und Außenpolitik gerichtet werden; das bezieht sich auf den politischen Anspruch der türkischen Regierung auf globale Repräsentation des Islams. Diese Gefühle verstärken sich dann, wenn die Erfahrung rassistischer Markierung und öffentlich unwidersprochener Hassrede gegen den Islam und gegen Muslim:innen zunimmt. In diesem Gefüge kommt der DİTİB eine wichtige Aufgabe zu:

- Die DİTİB fungiert durch ihr geregeltes außerschulisches Bildungsangebot in vielen Bereichen gewissermaßen als Ersatz für den Abbruch zu bildungsrelevanten Rückbindungen an die Türkei. Gerade hier kommt die Wechselwirkung zwischen zwei Merkmalen ihrer Identität zum Zuge: Sie wird als religiöse *und* migrantische Organisation in Anspruch genommen und kann deshalb jedes dieser (für sich alleine genommen schon sehr volatilen) Segmente auch über das jeweils andere Segment erreichen. Sie darf sich gerade deshalb nicht dazu verführen lassen, einem wie auch immer gearteten *deutschen* oder *europäischen* Islamverständnis das Wort zu führen; sie muss sich selbst treu bleiben und von dieser Warte aus ihren Bedacht auf die Kultivierung islamischer Praxis und auf die intelligente und nachhaltige Weiterentwicklung ihres Islamverständnisses in Deutschland legen.

Eine der Hauptursachen für die Ambiguität junger Menschen zwischen Deutschsein und Muslimischsein ist die Wende vom *türkischen* zum *muslimischen* Sub-

jekt in der öffentlichen Wahrnehmung, etwa mit 2000 und damit in einer Zeit beginnend, in der die Befragten noch sehr jung waren. Sie waren aber schon wach genug, Diskurse etwa in der Schule oder in den Medien, über die sie negativ markiert wurden, bewusst zu beobachten und zu spüren. Dazu gehört auch ihre heute empfundene Ambivalenz zwischen der Stagnation der Anerkennungskultur auf Seiten der Gesellschaft einerseits und ihrer gestiegenen eigenen Bereitschaft, sich gesellschaftlich einzubringen andererseits. Das bezieht sich auf das ehrenamtliche Engagement und auf die Berufswahl. Es ist für die Befragten immer noch die naheliegende Alternative, sich selbständig zu machen, um von diskriminierenden Arbeitsplatzbedingungen und Abhängigkeitsverhältnissen frei zu sein. Die Befürchtung der Diskriminierung speist sich aus dem behördlich, medial und öffentlich weit verbreiteten Narrativ der *wesenhaften* Nichtzugehörigkeit und Andersartigkeit von Muslim:innen in Deutschland.

Es gibt aber auch die Anziehungskraft des Staatsdienstes, vor allem bei Polizei, Zoll und Bundesgrenzschutz; sie korreliert mit dem messbaren Verfassungspatriotismus der Befragten und ihrem Bedürfnis, der Gesellschaft etwas zurückgeben und ihr gleichsam dienen zu wollen. Die Befragten zeigen hier aber keine Gesinnungs-, sondern eine Verantwortungsorientierung. Der steht allerdings die Befürchtung entgegen, mit so einer Entscheidung letztlich rechtsextremen behördlichen Führungskulturen ausgeliefert zu sein. Die Türkei spielt für Fragen der beruflichen Orientierung keine Rolle, ausgenommen als Territorium für Investitionen eigenen Kapitals; das indes verflüchtigt sich derzeit durch die gegenwärtigen politischen, sozialen, wirtschaftlichen und geldpolitischen Unwägbarkeiten des Landes.

- Der DİTİB fällt hier eine von den Befragten klar formulierte Aufgabe zu: Die sich abzeichnenden negativen Tendenzen speisen sich bei ihnen gerade *nicht* aus einer religiös bedingten und mutmaßlich muslimischen Opposition gegenüber einer vermeintlich nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft heraus. Es gibt auch keinerlei Hinweis auf Phänomene, die sich als sogenannter *politischer Islam* oder *legalistischer Islamismus* bezeichnen ließen, auch nicht auf Distanzierungen, die sich aus der Affinität der DİTİB als unterstellt Türkei-höriger Organisation ableiten ließen. Im Gegenteil: Gerade die DİTİB in ihrer Rolle nicht nur als religiöse, sondern postmigrantische Organisation ist in der Lage und kommt ihrer Aufgabe nach, diesen Ambiguitäten Sprache zu verleihen und sie nach Maßgabe von Friedfertigkeit konstruktiv zu moderieren, denn: *Alle* religionsbezogenen Items der Untersuchung korrelieren *positiv* mit der Bereitschaft, sich in Deutschland gesellschaftlich zu engagieren.

Das betrifft sogar die Erfahrung von Geringschätzung, Zurücksetzung und Abwertung durch die deutsche Gesellschaft: Sie korreliert eindeutig *nicht* damit, sich zuerst und prioritär als Muslim:in zu verstehen. Der vermutete Effekt, dass

harte Erfahrungen unmittelbar religiöse Orientierungen im Sinne der mentalen Schließung oder sozialen Segregation begünstigten, lässt sich jedenfalls hier nicht nachweisen. Selbst der niedrige Wert für das Vertrauen in den deutschen Staat (übrigens in Kontrast zur hohen Zustimmung zu Deutschland als demokratischem System) steht weniger für Ablehnung als vielmehr für eine *Haltung der konstruktiven Zustimmung unter Kritikvorbehalt*, und damit für ein aktives demokratisches Bewusstsein der muslimischen Jugendlichen.

Die DITB zeitigt hier folglich einen gut messbaren positiven religiösen Bildungseffekt mit Blick auf die gesamtgesellschaftliche Situation, und zwar über die Moderation divergierender Zugehörigkeitsgefühle und über die Erschließung von Religion als sozialem Kapital. Die hier befragten Jugendlichen verfügen offenbar über einen lebensweltlichen Kompass. Theologische Eindeutigkeit stellt dafür einen Bedingungsfaktor dar: Was sich als Ausprägung jugendlich-muslimischer Religiosität artikuliert, muss auch theologisch deutlicher an Kontur gewinnen und sich präziser von islam-ähnlich erscheinenden Zeitgeistformeln abgrenzen lassen, die mit ihren simplen und erratischen Polarisierungen zwischen *konservativ* und *liberal* beziehungsweise *progressiv* den hier in Rede stehenden Zielgruppen wenig zu sagen haben.

Das betrifft auch religiöse Aspekte des sogenannten Empowerments: Die Befragten verweisen mit ihren Antworten auf das Segment der *anderen Deutschen*. Was ihnen zu fehlen scheint, ließe sich als das Momentum des Empowerments als Deutsche *und* als Muslim:innen beschreiben, die nicht nur die gesellschaftlich an sie herangetragene Erwartungshorizonte *erfüllen*, sondern solche *setzen* wollen, die sie selbst formulieren und die sie an die Gesellschaft und an sich selbst adressieren. Die Bereitschaft, hier in die öffentliche Verhandlung zu treten, ist messbar groß. Als Vorteil für die Politik kann sich erweisen, dass die Bereitschaft, sich zivilgesellschaftlich einzubringen, von den Befragten nicht davon abhängig gemacht wird, gleichsam als Vertrauensvorschuss Anerkennung zu erfahren. Den inneren Rückhalt für Engagement und Anstrengungsbereitschaft erfahren die hier Befragten durch ihre *religiöse* Rückbindung, aus der heraus sie sich nicht von Sympathiebekundung abhängig machen wollen.

Die Ergebnisse zu den Segmenten Beheimatungen und Anerkennung weisen die Befragten als Angehörige einer bürgerlich orientierten Mittelschicht in Deutschland mit besonderem Bezug zur Türkei aus. Das ist derzeit noch ein wenig erforschtes Milieu, das mit einem Begriff wie *stabile Mitte* gut beschrieben ist: Alles das, was sie in ihrer mutmaßlich migrantischen, muslimischen und jugendlichen Besonderheit adressiert und markiert und ihnen damit Normalität abspricht, kommt ihnen verdächtig vor und stößt auf Ablehnung. Diese *muslimische Mitte* ist aber mit einer spezifischen Ausprägung versehen, nämlich der abwartenden Haltung, in welche Richtung sich das Land entwickeln wird. Damit ist eine soziale und psychische Situierung gemeint, die kritisch nach dem *achievement* fragt: Kann die Ernte der eigenen Leistung in Ausbildung und Beruf auch

eingefahren werden, ohne qua Minderheitenzuschreibung Ungerechtigkeit zu erfahren?

Insgesamt, und das weist über das Segment der *Islamischkeit* hinaus, erhält die Generation, die mit dem Attribut *erwachsen* versehen wird, keine wirklich guten Noten: Die maßgeblichen, als *erwachsen* markierten Personen werden offenbar als nicht in der Lage gesehen, die wirklichen Probleme der Welt richtig zu erkennen, geschweige denn sie zu lösen, und dies im Übrigen auch nach Maßgabe *religiöser* Standards. Ihre allgemeinen *daseinsbezogenen* wie auch ihre spezifisch *religiösen* Kompetenzen werden durchaus in Frage gestellt. Diesbezüglich weist, um ein Beispiel zu nennen, die Kritik der Befragten an der teilweise mangelhaften Deutschsprachigkeit des religiösen Kultuspersonals in ihren Moscheen in beide Richtungen. Auch was von den Befragten als taugliche Führungskompetenzen genannt wird, erfährt eine klare Unterscheidung zwischen der *allgemeinen* und der *islambezogenen* Ebene, was auf eine durch die DITIB geschulte Religiosität schließen lässt, die nicht totalisiert, sondern differenziert.

Ein Befund der Untersuchung sticht allerdings heraus: der hohe Ablehnungswert bezüglich der Vorstellung, in Deutschland die letzte Ruhestätte finden zu wollen; die beiden Items für *eigene Zukunftsplanung in Deutschland* und für *nicht in Deutschland beerdigt zu werden* korrelieren in beide Richtungen positiv. Das bedeutet, dass es einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Auffassungen gibt. Der offenbart sich in der Fähigkeit, scheinbar unvereinbare Dimensionen wie einen *diesseitigen* und einen *jenseitigen* Bezugspunkt des eigenen Lebens sinnvoll aufeinander zu beziehen, beides letztlich aber in der Schwebelage zu halten. Das ist nach religionspädagogischen Kriterien mit einer entwickelten Kompetenz des Unwägbarkeitsmanagements verbunden und vorrangig immer ein Ergebnis religiöser Sozialisation. Die eigentliche Orientierungsunwucht in dieser Sache kann allerdings anhand der Zahlen nicht weiter präzisiert werden; das muss einer vertiefenden, gesprächsbasierten Erhebung vorbehalten bleiben.

Was die Befragten zu *Diskriminierung* mitteilen

Dieser Themenbereich der Befragung umfasst unterschiedliche Segmente der Diskriminierung: retrospektive (der Blick auf die eigene Biografie), analytische (die Wahrnehmung von Situationen), empathische (das Mitfühlen mit Betroffenen), handlungsbezogene (der Umgang mit Ereignisfällen) und andere Aspekte, die nicht eindeutig zugeordnet werden können. Die Werte für die unterschiedlichen Ausprägungen von Diskriminierung sind relativ weit gestreut. Aber es zeichnen sich Verdichtungen für die Bereiche *Herkunft* und *Religion* ab. Hier wird von den Befragten auch das Segment der öffentlichen Schule kritisch ins Schlaglicht gestellt. Das betrifft immer noch die institutionelle Wahrnehmung des Islams als sogenannte *Fremdreligion*. Insofern können hier die Zuschreibun-

gen *muslimisch* und *migrantisch* in der Wahrnehmung durch die Lehrer:innen zu einem wesenhaften Differenzkriterium und damit zu einer Exposition und sogar Ausgrenzung der davon betroffenen Schüler:innen von einem als *gesellschaftlich mittig* gedachten Normalfall verschmelzen. Ähnliches gilt für die Kategorien *Aussehen* und *Sprache* und ihre Korrespondenz zu *fremder Herkunft* und *anderem Deutschein*.

Der DITIB und dem BDMJ fällt genau hier die Brückenfunktion zwischen hybriden Beheimatungen und gefühlten kulturellen, eventuell auch nationalen Anbindung ihrer Zielgruppen zu. Sie stehen vor der Herausforderung, gegenüber den Segmenten institutioneller Diskriminierung eindeutige Signale der Steuerung zu setzen. Das bedeutet: Sie müssen das Selbstverständnis zwischen *religiöser* und *migrantischer* Interessenvertretung klarer definieren und artikulieren und beides aufeinander bezogen moderieren. Hierin liegen große Chancen für die Weiterentwicklung vor allem ihres religionsgemeinschaftlichen Profils.

In diesen Kontext fällt auch ein besonderer Befund im Vergleich mit den östlichen Bundesländern. Der ersten türkischen Gastarbeiter:innengeneration und ihren diversen religiösen und kulturellen Vereinen ist es in den zurückliegenden Dekaden gelungen, die in Deutschland und am eigenen Leib erfahrenen Demütigungen nicht an ihre nachrückenden Generationen weiterzugeben. Sie haben es stattdessen geschafft, Resilienz und Erfolgsmotivation sowie eine positive Grundeinstellung zu den staatlichen Regelsystemen grundzulegen. Das ist auch das Verdienst religiöser Organisationen wie der DITIB. In Kontrast dazu scheint es so zu sein, dass mit der deutsch-deutschen Wiedervereinigung und mit dem Ende der DDR eher Narrative von Scheitern, Aufstiegsverlust, unerfüllten Erwartungen und Systemversagen sowie letztlich von Schuldzuweisung in den neuen Bundesländern Raum greifen konnten. Das wurde vermutlich dadurch verstärkt, dass so gut wie keine religiöse Grammatik als sinnstiftendes Korrektiv zur Verfügung stand. Hierin dürfte eine der tieferen Ursachen dafür liegen, dass sich im Osten der Republik demokratiefeindliche, rechtsradikale und abwehrnationalistische Haltungen in der nachrückenden Jugend in der Post-DDR manifestieren und im Wahlverhalten niederschlagen konnten. Die vorliegende Studie verweist deshalb auch auf *Religion im allgemeinen Sinne* der Mehrheit und *Religion im spezifischen Sinne* einer migrantisch markierten Minderheit.

Organisationen wie die DITIB und der BDMJ operationalisieren also einen Verfassungsanspruch auf zwei Differenzachsen: Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse sowie Religiosität und Religionslosigkeit. Auch islamische Religionsgemeinschaften sind aus einer ganz grundsätzlichen demokratietheoretischen Betrachtung heraus für unsere bundesdeutsche Gesellschaft überlebenswichtig: Sie verfechten als Minderheiten Rechte, die der Mehrheit in Deutschland zugutekommen, beispielsweise die ungestörte Religionsausübung gemäß Grundgesetz Artikel 4 betreffend.

Das führt zu zwei relevanten Rückfragen an die vorliegende Studie: Welche

Strategien entwickeln diese jungen Menschen eigentlich, um trotz der in die subjektive und kollektive Biografie eingeschriebenen Herabwürdigungen an ihren Zielen festzuhalten und den eigenen Bildungsweg zu verfolgen? Welche Strukturen von Sicherheit, Beratung und Empowerment sind vorhanden, so dass sie weder aufgeben noch ein deviantes Verhalten entwickeln? Wie schafft man es, auf totalisierende Markierungen reagieren, ohne selbst zu totalisieren? Es gibt zwei Antworten für das hier untersuchte Segment, die eindeutig nachgemessen und klar formuliert werden können. Erstens: religiöse Rückbindung und religiöse Schulung im Sinne dessen, was in internationalen Studien als *religious literacy* bezeichnet wird, also die grundlegende Belesenheit darin, was Religion ist und wie sie funktioniert. Zweitens: die spezifische soziale, mentale, spirituelle, ethische und ästhetische Funktionslogik des Islams in seiner gemäßigten sunnitischen Ausprägung und dessen Repräsentanz durch eine funktionsfähige und funktionstüchtige Religionsgemeinschaft:

- Gerade die DİTİB und der BDMJ tragen durch eine religiös gelehrte Rückbindung dazu bei, dass junge Muslim:innen die demokratische Allianz in Deutschland bereichern und stärken und nicht Verführungen anheimfallen, die sie über eine vermeintlich religionstreue, letztlich aber rigide Rhetorik von einem guten Weg kultivierter Religionsausübung abspenstig machen wollen.

Wie die Befragten zur *Religion* stehen

Die Befragten zeichnet das Ringen um die Konsolidierung *nach innen* zum Zwecke der Verteidigung des Eigenen bei gleichzeitiger diskursiver Öffnung des religiösen Anliegens *nach außen* aus. Das ist eine bemerkenswerte Spannung mit viel Raum für kreative Kraft, aber auch Frustration. Sie sind geprägt durch ein bewusstes Verständnis der eigenen Position innerhalb eines konflikthaft verhandelten Integrationsbegriffs. Der Blick nach innen hat nichts mit Parallelvergesellschaftung tun, sondern mit kritischer Diversität. Dieser Befund wirft ein Schlaglicht auf die Fähigkeit der DİTİB, über religiöse Grundbildung zur Stabilisierung der Persönlichkeit beizutragen. Zu dieser Stabilisierung gehört eine sehr zurückgenommene Dichotomie zwischen einem imaginierten *Wir* gegenüber einem imaginierten *Ihr*. Es wird nicht polarisiert; das Gegenteil ist der Fall:

Die DİTİB und der BDMJ adressieren über ihre Arbeit Jugendliche mit einer dezidiert postmigrantischen Identität und verleihen ihnen über die religiöse Matrix lebensweltliche Orientierung.

Die jungen Muslim:innen werden befähigt, die Diskrepanz zwischen Beheimatung und Entfremdung sowie Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen zu bearbeiten und zu moderieren. Sie sind dadurch krisenfest. Die DİTİB und

der BDMJ kaprizieren sich nicht auf eine religionsgemeinschaftliche Sondersozialisation oder leisten eine gesellschaftliche Defizitkompensation, sondern sie erwirtschaften einen staatsbürgerlichen Mehrwert, der der Gesamtgesellschaft zugutekommt. In diesem Sinne bleibt die DİTİB für die Befragten auch hinsichtlich ihrer eigenen Kinder erstens *zukunftsbezogen*, zweitens *über religiöse Fragen hinaus* relevant. Sie genießt den Vorteil, dass sie eine Dynamik einhegen kann, die sich normalerweise aus der jugendlichen Opposition zur religiösen Institution heraus artikuliert. Das verweist auf Diskursfähigkeit im Sinne der Habermas'schen Herstellung von Handlungsfähigkeit.

Neben der kosmischen, der kritischen und der kulturellen Rahmung religiöser Lebensweltorientierung wurde auch nach der körperlichen gefragt. Dieser Faktor der Stabilisierung der eigenen Mitte kommt in vielen Studien zu Migration, Religion und Jugend, aber auch in pädagogischen Führungstheorien viel zu kurz. Die Frage nach dem körperlichen Wohlbefinden zeitigt in der vorliegenden Untersuchung indes eine hohe positive Ausprägung. Auch diese Werte sind ein wichtiger Indikator für gelebte und geschulte Religiosität, was noch einmal auf die Bedeutung der religionsgemeinschaftlichen Rahmung der Befragten durch DİTİB und BDMJ verweist. Die Werte korrelieren im Übrigen stark mit Aussagen wie *sich von Allah gesehen und behütet fühlen*.

Der Begriff *religiös* beschreibt in den vorliegenden Befunden eindeutig ein Entwicklungsmotiv und nicht nur eine Rückbindung. Das ist der philosophischen und theologischen Neugier junger Muslim:innen geschuldet, die wir hier, aber auch in anderen, eher qualitativ ausgerichteten Untersuchungen gut nachzeichnen können. Das damit verbundene Leitmotiv möchten wir als *Motiv der religiösen Progression* bezeichnen und dem *Motiv der kulturellen Transmission* gegenüberstellen: Letzteres wird eher mit Traditionspflege und Herkunftssprachigkeit in Verbindung gebracht; hier leisteten die türkischen Moscheen in Deutschland – und sie tun es immer noch – einen herausragenden Beitrag zum Gelingen der Integration in den zurückliegenden Jahrzehnten, vor allem angesichts der staatlichen Unlust, Integration nicht nur zu verwalten, sondern sie zu gestalten. Ersteres bezieht sich auf ein zukunftsfähiges Motiv der religiösen Transformation, was zum Merkmalsbündel transnationaler meta-identitärer Religiosität junger Menschen der *Generation Z* gehört. Was hier im Raum steht, sind bislang noch wenig erkannte und in der Forschung völlig unterbelichtete Orientierungskriterien, in denen sich intellektuelle und spirituelle Leitmotive verbinden. Das verweist auf einen weiteren Aspekt der Bildungsarbeit von DİTİB und BDMJ:

Der Bedarf nach religionsbezogenen Diskursangeboten, durch die sich die Jugendlichen gleichermaßen *intellektuell* und *spirituell* angesprochen fühlen, ist groß. Beide Organisationen benötigen dazu den entsprechenden Mut und eine tragfähige Konzeption, die sie nur gemeinsam herstellen können. Erwachsenenverband und Jugendverband müssen hier Hand in Hand arbeiten, weil das Ge-

füge zwischen kultureller Transmission und religiöser Progression auch ein Gefüge zwischen den Generationen darstellt.

Religiöse Identitäten sind auch durch spezifische Wahrheitsauffassungen sowie durch bestimmte Regelsysteme der Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit geprägt. Hinsichtlich der religiösen Wahrheitsfrage sind die Befragten eindeutig *zum* und *im* Islam positioniert. Aber sie geben eine relative Öffnung zu Protokoll, die für die männlichen Befragten ein wenig deutlicher ausfällt als für die weiblichen: Dass auch andere Religionen wahr sein können, oder dass es jenseits von Religion und unabhängig von ihr eine Wahrheit oder Wahrheiten gibt, wird nicht rundheraus in Abrede gestellt. Ähnlich wie bei den vorangegangenen Kriterien des sogenannten religiös *Eigenen*, stehen auch hier die Werte für eine klare konfessionelle Positionalität mit einem erkennbaren Zuspruch zu Wahrheit als diskursivem, offenen und plural dekliniertem Kriterium.

Über eine ähnliche Matrix artikulieren die Befragten auch ihre Auffassungen von Gemeinschaftlichkeit: Die Meinung, die islamische Gemeinschaft sei nur für Muslim:innen offen, und die Meinung, der Islam sei die einzig wahre Religion, korrelieren positiv zueinander. Allerdings mit einer überraschenden Einschränkung: Die Auffassung, dass das Verständnis muslimischer Gemeinschaftlichkeit (arabisch *umma*) weiter zu fassen sei, sowie die Überzeugung, dass auch andere Religionen wahr sind, korrelieren mit einem doppelt so hohen Wert positiv zueinander. Das bedeutet, dass sich hier eine positive Entwicklung im Sinne des religiösen Progressions- und Transformationsmotivs abzeichnet:

- Auch wenn die Befragten mehrheitlich der ersten Korrelation und damit der *Abgrenzung* folgen, ist die zweite, nämlich die der solidargemeinschaftlichen *Verbindung* mit Nicht-Muslim:innen, unter ihnen religiös viel tiefer verankert und religiös reflektiert. Die Mitmenschen, mit denen die Befragten ungeachtet der jeweiligen Religion oder Religionslosigkeit zusammenleben, werden auch aus einer eigenen, muslimisch-religiösen Perspektive heraus als Solidargemeinschaft gelesen. Darauf müssen die DITIB und der BDMJ religiös und strategisch reagieren und ihr theologisches Profil deutlicher an solchen ethischen Progressionsmotiven ausrichten – und nötigenfalls auch die Auseinandersetzung mit den eigenen kulturellen Traditionen wagen.

Auch bei allen anderen Kriterien gelebter Religion wie beispielsweise dem Beten, dem Fasten oder dem Moscheebesuch bewegen sich die Befragten im Regelmäß engagierter, zivilgesellschaftlich geprägter Religiosität. Sie sind, wenn man das so formulieren möchte, religiös gesehen eher *Normalos*.

In das Portfolio der Religiosität gehört auch eine sehr konkrete Unterscheidung von *forum externum* und *forum internum*: Die Befragten zeigen hohe Ansprechbarkeit für ethische Fragen, aber klare Unterscheidung in Fragen der religiösen Praxis. Sie stehen für eine Art von Religionsausübung, die wir hier als *säkulare Spi-*

ritualität bezeichnen möchten, denn: Ihnen sind diese Differenzierungen bewusst, sie setzen sie in ihrem sozialen Kontaktmanagement um und sie reflektieren sie religiös. Das ist nur durch eine fachlich sehr gute Führung in der religiösen Jugendarbeit möglich, für die DİTİB und BDMJ offenbar stehen. Die große Herausforderung und hohe Kunst von religiösen Organisationen wie der DİTİB, die entlang professioneller und programmatischer Kriterien gemäß Pädagogik und Sozialer Arbeit agieren und nicht nur *at random*, zum Beispiel in der Seelsorge oder in der Imam:innenausbildung, besteht nun darin, die veränderte religiöse Normativität unter ihren jugendlichen Zielgruppen als Erfahrungsschatz der Praktischen Theologie auf eine systematische Ebene zu übersetzen. Sie – und *nur* sie – haben die Chance, dazu beizutragen, dass sich der Geltungsraum für progressivere Reformulierungen der religiösen Lehre erweitert und dann auch Menschen und ihre Überzeugungen und Lebensstile einen religionsgemeinschaftlichen Raum finden, aus dem heraus sie bislang als abweichend von der gedachten und tradierten kulturellen und religiösen Norm markiert werden.

- Zu den Aufgaben von DİTİB und BDMJ würde demgemäß also auch gehören, kritische Reflexion als Chance für bewusstere Religiosität zu begreifen und nicht als Angriff auf den Glauben, und für diese Verhandlung unterschiedlicher intellektueller Habitualisierungen die entsprechenden Schutzzräume und gut geschultes Kultuspersonal bereitzuhalten.

Damit ist auch *Radikalisierung* angesprochen, die sich aus einem einfachen mentalen Algorithmus speist: Etwas *Einfaches* und *Altes* sei per se in der Lage, die Herausforderungen der Gegenwart zu meistern, die *komplex* und *neu* sind. Die Arbeit der DİTİB und des BDMJ muss auch im Kontext der Prävention gegen islambezogene ideologische Radikalisierung gelesen werden. Insbesondere die auch als *islamistisch* bezeichneten Ausformungen von Extremismus, Radikalität und strafrechtsbewehrter Mobilisierung beruhen *nicht* auf den hier beschriebenen mentalen Dynamiken gelebter Religion und geschulter Religiosität, sondern auf ihrem Gegenteil:

- fehlende religiöse Sozialisation,
- mangelhafte familiäre Bindung,
- keine Erfahrung partnerschaftlicher und partizipativer Führung,
- keine allgemeine Belesenheit,
- kein Zugang zu authentischen theologisch relevanten Quellen,
- keine ausgebildeten Religionslehrer:innen an den öffentlichen Schulen
- keine islamische Führungskultur,
- keine Anbindung an eine Moschee als Sozialraum,
- keine lebensweltlichen Bezugshorizonte für spirituelle Orientierung und
- keine intellektuelle Ansprache.

Die Moschee als Lern- und Sozialraum gründet im theologischen Profil der DİTİB als ausdrücklich sunnitisch geprägter Organisation. Das ist weder ein Zufallsprodukt, noch spiegelt das eine verordnete politische Ideologie wider. Es geht hier um eine religiöse Dynamik ihrer Mitglieder. Für eine sich stärker als früher manifestierende sunnitische Identität als vermeintliche Ausprägung eines politischen Islams sind keine Indikatoren vorhanden. Im Gegenteil: Die guten Ergebnisse in der hier vorliegenden Erhebung hinsichtlich der Diskurs- und Differenzierungsfähigkeit der Befragten hängen ganz offensichtlich gerade mit ihrer Beheimatung in der sunnitisch-hanafitischen Schule des Islams zusammen, deren Tradition von rationaler Hermeneutik und vom Gedanken des Gemeinwohls geprägt ist.

Wie die Befragten auf die DİTİB blicken

Grundsätzlich spiegeln die Befunde der Erhebung die übliche kooperative Verhältnisbestimmung von Religionsgemeinschaften zur Zivilgesellschaft im bundesdeutschen Kontext; das ist Ausdruck großer Normalität. Angesichts der bis hierher beschriebenen Ambivalenzen wird die eigene Zukunft und die der eigenen Kinder offenbar in Deutschland gesehen. Die DİTİB steht für die Befragten in diesem Zusammenhang nicht für die Türkei, sondern für Deutschland:

Sie steht demnach auch für eine islamisch-plurale Verortung und für eine religiöse Zukunft in Deutschland. Da ist kein Raum für Distanzierungsbewegungen innerhalb der DİTİB; alle Loyalitätsindizes sind hoch. Noch deutlicher ist die überdeutlich hohe positive Korrelation zwischen dem Gefühl, sich von der DİTİB gut vertreten zu fühlen, und ihrer Wahrnehmung als eine Organisation, die für alle Muslim:innen da sein soll – also auch solche mit anderen kulturellen, nationalen, sprachlichen und theologischen Signaturen.

Allerdings wird für viele der Befragten das *Senioritätsprinzip* zum Problem – also das Gebaren von älteren Erwachsenen gegenüber den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, das auf der Annahme einer über das hohe Alter quasi natürlich gegebenen Autorität beruht, die nicht in Argumentation, sondern im sozialen Status gründet. Das erhält in einprägsamen Schilderungen in den freien Antworten eine deutlich maskuline Signatur. Diese bei der DİTİB immer noch spürbare migrantische Altlast kollidiert nicht nur mit einer zunehmenden Sensibilität der weiblichen und männlichen (!) Befragten, was Fragen von Geschlecht und Gender vor allem unter den Vorzeichen von Gerechtigkeit und Empowerment angeht. Ganz grundsätzlich beißt sich das mit einer Ausformung muslimischer Religiosität in Deutschland und über Deutschland hinaus, die zunehmend von Urbanität, Superdiversität und Meta-Identität geprägt ist. Zusätzlich zur *migrationsbezogenen* und *religiösen* Ausrichtung der DİTİB müssen noch stärker die Effekte der religiösen Pluralisierung in den Fokus ihrer strategischen Überlegun-

gen gestellt werden. Es geht um Effekte einer dreifach gelagerten Pluralisierung: die *zwischen* den einzelnen Religionen, die *innerhalb* der Religionen und die *zwischen* den drei Gewalten des Staates *und* den Religionen seines Territoriums. Das betrifft eben auch die Neuverhandlung von Autorität zwischen Mandat, Sachargument und Gewissen:

- Im Dezember 2001, also kurz nach 9/11, adressierte die Ministerpräsidentenkonferenz den folgenden Auftrag an die Bundesländer: (neben der sogenannten Imam-Ausbildung) in den öffentlichen Schulen ein islamisches Unterrichtsangebot einzurichten, das zweierlei leiste: zeitgleich staatsbürgerliche Gesinnung und muslimische Identität zu stärken. Diese Formel, die übrigens heute noch so ähnlich Gegenstand des Nationalen Präventionsprogramms und des Strategiepapiers der Bundesregierung zu Extremismusprävention und Demokratieförderung ist, ist auch auf religiöse Organisationen wie die DİTİB übertragbar. Sie erfasst somit auch die in solchen Bundespapieren angesprochene Bedeutung der islamischen Theologien an den Universitäten beispielsweise für die Präventionsarbeit gegen ideologische Radikalisierung. Damit berührt diese Frage mittelbar auch die Verhältnisbestimmung zwischen islamischer Theologie als akademischer Wissenschaft auf der einen und islamischen Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite. In dieser Hinsicht erweist sich die DİTİB als wichtiger Kooperationspartner für die auf den Islam in Deutschland bezogene wissenschaftliche Forschung.

Die Befragten adressieren die DİTİB auch als Organisation, die ihnen helfen kann, auch *im Westen ihre Religion ausüben* zu können. Diese geographische Betonung in den freien Antworten ist deshalb zunächst überraschend, weil alle Befragten in Deutschland geboren wurden und auch hier ihren Lebensmittelpunkt haben. Die Vokabel *der Westen* steht hier also offenbar emblematisch für einen externalisierten Bezugshorizont mit spirituellen, ästhetischen, politischen und anderen Konnotationen. Darin liegt eine grundlegende Bildungsaufgabe, nämlich Differenz als Ressource für die Gesellschaft zu erschließen anstatt ihre Schließung zu erzwingen. Dazu gehört, auch einen theologisch vertiefenden Anschlussunterricht für jüngere und ältere Erwachsene anzubieten: Die Bereitschaft der Befragten, sich gleichermaßen als Lernende und als Lehrende in die Moschee zu begeben, ist sehr groß; hier ruht viel soziales und intellektuelles Potenzial, das DİTİB und BDMJ noch bergen können. Das betrifft auch die Fähigkeit, muslimische Intradiskurse und fachsprachlich repräsentierte religiöse Konzepte in eine säkulare und allgemeinverständliche Matrix zu übersetzen, ohne dabei die eigene Rückbindung an die islamische Spezifik der sprachlichen Repräsentanz von Religion zu verlieren. Das schafft die DİTİB nur gemeinsam mit ihren nachrückenden Generationen.

Die Analyse zeigt: Die kritischen Rückmeldungen der von uns befragten jun-

gen Muslim:innen an die DİTİB bedeuten ein Angebot, sie zukunftsfähig und attraktiv mitzugestalten. Gleichzeitig ist das mit Forderungen an den Erwachsenenverband verbunden. Die Antworten sind kritisch-reflektiert, schließen jedoch persönliche Enttäuschungen und teilweise Überdruß mit ein. Die hier beschriebenen Prozesse sind auch als das Ergebnis eines Generationenwechsels zu werten, der mit Akkulturationsprozessen und einer stärkeren Loslösung vom Referenzraum Türkei einhergeht. Das heißt auch, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Chance gegeben ist – siebenzig Jahre nach dem Anwerbeabkommen zwischen der Türkei und Deutschland –, die jüngere Generation in zwei Richtungen zu stärken: hinsichtlich einer stärkeren Verwurzelung in den bundesdeutschen Referenzraum, und hinsichtlich einer transnationalen Identität, dies vor allem angesichts der heute vorfindlichen Heterogenität unter den in Deutschland lebenden jungen Muslim:innen.

Literatur

- Amir-Moazami, Sch. (2018): *Der inspierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Berlin: transcript.
- Asad, M. (1961): *The Principles of State and Government in Islam*. Berkley: University of California.
- Asad, T. (2018): *Secular Translations. Nation-State, Modern Self And Calculative Reason*. New York. Columbia University Press.
- Asad, T. (2003): *Formations of the Secular*. Stanford, California, USA: Stanford University Press.
- Asad, T./Brown, W./Butler, J. P./Mahmood, S. (Hg.) (2013): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- BAMF 2008 = Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.) (2008): *Schulische Bildung von Migranten in Deutschland*. Nürnberg: BAMF.
- Barber, B. R. (1995): *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Barber, B. R. (2013): *If Mayors Ruled the World*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Bauer, Th. (2011): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Insel/Verlag der Weltreligionen.
- Behr, H. H. (2005): Was einen Muslim an der Bibel reizt. In: Kügler, Joachim und Werner Ritter (Hg.): *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel*. Münster: LIT. 149 ff.
- Behr, H. H. (2008 a): Okulun Allah ile ne alakası var?: Din Monitörü 2008. *Almanya'daki Müslümanlarda Dinlariplik. Dini Düşünce ve Praktiklere Bir Bakış*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. 50-59.
- Behr, H. H. (2008 b): Allahs Töchter. In: Kügler, Joachim und Lukas Bormann (Hg.): *Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht*. Münster: LIT. 157-167.
- Behr, H. H. (2009): Koranschulen. In: Sigrid Blömeke, Thorsten Bohl, Ludwig Haag, Gregor Lang-Wojtasik und Werner Sacher (Hg.): *Handbuch Schule*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt UTB. 406-410.
- Behr, H. H. (2013): Islamischer Religionsunterricht in der Kollegstufe. In: van der Velden, Frank, Harry Harun Behr und Werner Haussmann (Hg.): *Gemeinsam das Licht aus der Nische holen. Kompetenzorientierung im christlichen und islamischen Religionsunterricht der Kollegstufe*. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht. 17-40.
- Behr, H. H. (2014 a): Propheten in Koran und Unterricht. In: Solgun-Kaps, Gül (Hg.): *Islam. Didaktik für die Grundschule*. Berlin: Cornelsen. 144-153.
- Behr, H. H. (2014 b): Erfahrt die Welt! Wenn der Koran vom Reisen spricht. In: Lang-Wojtasik, Gregor (Hg.): *Vertrautheit und Fremdheit als Rahmen der Teilhabe. Differenzsensible Professionalität als Perspektive*. Ulm: Klemm+Oelschläger. 49-62.
- Behr, H. H. (2017 a) „Du wirst gebraucht!“ Religiöse Weltbildkonstruktion und jugendliche Sinnsuche aus biografischer Sicht. In: Zentralrat der Juden in Deutschland. Bildungsabteilung. *Perspektiven jüdischer Bildung. Diskurse – Erkenntnisse – Positionen*. Hentrich & Hentrich: Berlin 2017. 301-330.
- Behr, H. H. (2017 b): *The 3rd Scheme between Secularism and Religion*. SOCIETY Social Science And Modern Society, Volume 55, DOI 10.1007/s12115-017-0163-4, Springer International Publishing AG: Cham Switzerland.
- Behr, H. H. (2018 a): Confidence and Doubt. *Juvenile Muslim Life-Worlds, Religious Orientation, Islamic Theology and Education in Germany*. In: Analisa. *Journal of Social Science and Religion*. Volume 03, No. 2, December 2018. Semarang: Departemen Agama Republik Indonesia. 149-166.
- Behr, H. H. (2018 b): Wir sind aus einem Guss. In: Haufmann, W. & Pirner, M. L. (Hg.): *Lieder als Lebensbegleiter. Geistliche Impulse aus Vergangenheit und Gegenwart*. Berlin: ebv. 101-104.
- Behr, H. H. (2018 c): Vom Koran und der Kunst des Erzählens. *Muslimische Erinnerungskultur und narrative Identität*. In: Ders. und Frank van der Velden (Hg.): *Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und Sozialer Arbeit mit Geflüchteten*. Göttingen: V&R unipress. 103-141.
- Behr, H. H. (2020 a): Radikale Freiheit. Den Islam anders denken. In: Kaddor, L. (Hg.): *Muslimisch und liberal!*. München: Piper. 55-69.
- Behr, H. H. (2020 b): Idschaza, islamisch. In: Meckel, Th./Hallermann, H./Droegge, M./Wall, H. d. (Hg.): *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (LKRR)*. Band 2. Leiden: Brill. 590-591.

- Behr, H. H. (2020 c): Gewissen, islamisch. In: Meckel, Th./Hallermann, H./Droege, M./Wall, H. d. (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (LKRR). Band 2. Leiden: Brill. 364-365.
- Behr, H. H. (2020 d): Islam und Intersektionalität. In: Kulaçatan, M./Behr, H. H. (2020): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. 17-82.
- Behr, H. H. (2020 e): Mittelstadt 2020. Zivilgesellschaftliche Einstellungen in einer deutschen Mittelstadt. Sozialräumliche Untersuchung im Auftrag von Demokratie leben! Unveröffentlichtes Dokument.
- Behr, H. H. (2021 a): Das Fachprofil des Islamunterrichts. In: Ders./Boehme, K./Landthaler, B./Schröder, B. (Hg.): Zukunftsfähiger Religionsunterricht zwischen tradierter Lernkultur, jugendlicher Lebenswelt und religiöser Positionalität. Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Band 7. Berlin: Frank & Timme. 195-248.
- Behr, H. H. (2021 b): Lernkulturen in den islamischen Traditionen Annäherungen an ein durch Vielfalt geprägtes Thema. In: Ders./Boehme, K./Landthaler, B./Schröder, B. (Hg.): Zukunftsfähiger Religionsunterricht zwischen tradierter Lernkultur, jugendlicher Lebenswelt und religiöser Positionalität. Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Band 7. Berlin: Frank & Timme. 85-125.
- Behr, H. H./ Kulaçatan, M./Sitzer, P (2021 c): Extremismusprävention in der Schule am Beispiel des Präventionstheaters. In: MAPEX-Forschungsverbund (Hg.): Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung. Osnabrück/Bielefeld. 83-114.
- Berger, P. L./Luckmann, Th. (2003): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berghahn, K. L. (Hg.) (200): Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Stuttgart: Reclam.
- Bochinger, Chr./Frank, K. (2015): Das religionswissenschaftliche Dreieck. Elemente eines integrativen Religionskonzepts. ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft, 23(2), 343-370.
- Bochinger, Chr./Engelbrecht, M./Gebhardt, W. (2009) (Hg.): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Stuttgart: Kohlhammer.
- Boschki, F./Schweitzer, F./Wissner, G./Bohner, A./Nowack, R./Gronover, M. (Hg.) (2018): Jugend, Glaube, Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht. Münster: Waxmann.
- Cakir, N. (2014): Islamfeindlichkeit: Anatomie eines Feindbildes in Deutschland (Kultur und Soziale Praxis. Bielefeld: transcript.
- Casanova, J. (2006): Rethinking Secularization: A Gobar Comparative Perspective. The Hedgehog Review/spring & summer 2006, Institute for Advanced Studies in Culture: Charlottesville VA. 7-22.
- Czollek, M. (2020): Desintegriert euch!. München: btb-Verlag/Penguin Random.
- Deci, E. L./Ryan, R. M. (2008): Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development, and Health. Canadian Psychology 49, 182-185.
- Diehm, I./Kuhn, M./Machold, C. (Hg.) (2017): Differenz – Ungleichheit – Erziehungswissenschaften. Wiesbaden: VS Springer.
- Döring, N./Bortz, J. (2016): Forschungsmethoden und Evaluation in den Sozial- und Humanwissenschaften. Unter Mitarbeit von Sandra Pöschl-Günther. 5. vollständig überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. Berlin, Heidelberg: Springer.
- El-Mafaalani, A. (2020): Mythos Bildung: Die ungerechte Gesellschaft, ihr Bildungssystem und seine Zukunft. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- El-Mafaalani, A. (2018): Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Esposito, John L. (2017): Who speaks for Islam? New York: Gallup Press.
- Foroutan, N./Karakayali, J./Spielhaus, R. (Hg.) (2018): Postmigrantische Perspektiven. Frankfurt am Main: Campus.
- Forst, R. (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Galtung, J (1975): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Hamburg: Reinbek.
- Gensicke, T. (2006): Jugend und Religiosität. In: Shell Deutschland (Hg.): Jugend 2006. 203-239.
- Ghaffar, Z. (2018): Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung. Beiträge zur komparativen Theologie 31. Paderborn: Schöningh.

- Ghaffar, Z. (2020): Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Sureen. Beiträge zur Koranforschung 1. Paderborn: Schöningh.
- Ghandour, A. (2019): Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime. München: C. H. Beck.
- Gomolla, M./Radtke, F.-O. (2009): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Wiesbaden: VS Springer.
- Heckhausen, H. (2010): Motivation und Handeln. Lehrbuch der Motivationspsychologie. Berlin/Heidelberg: Springer (von Jutta Heckhausen überarbeitete und erweiterte Neuauflage des Originals von 1980).
- Heinig, M. (2018a): Säkularer Staat – viele Religionen. Hamburg: Kreuz.
- Heinig, M. (2018b): Prekäre Ordnungen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Helsper, W. (2000): Jugend und Religion. In: Sander, U./Volbrecht, R.: Jugend im 20. Jahrhundert. Neuwied: Luchterhand. 279-314.
- Ibn Ġama'a = Jamā'a, Ī. (1991): Taḍkiratus-Sāmi'i wal-Mutakallimi fi Adabil-'Ālimi wal-Muta'allim. Islamabad: Institute of Political Studies.
- Iqbal, M. Z. (1996): Teachers Training – The Islamic Perspective. Islamabad: Institute of Political Studies.
- Jullien, F. (2017): Es gibt keine kulturelle Identität: Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Karakoç, B./Behr, H. H. (Hg.) (2021): Moschee 2.0. Transdisziplinäre und transnationale Perspektiven. Münster: Waxmann (in Druck).
- Kettler, D./Meja, V./Stehr, N. (Hg.) (1980): Karl Mannheim. Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kosnick, K. (2016): Köln und die Folgen. UniReport 1 vom 4. Februar 2016. Goethe Universität: Frankfurt am Main. 2.
- Kruglanski, A. W. (2014): The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism. In: Advances in Political Psychology, Vol 35, Suppl. 1, 2014, p. 69-93 (doi: 10.1111/pops. 12163).
- Kühn, H. (1979): Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Mitbürger und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland. Memorandum des Beauftragten der Bundesregierung. Bonn: ohne weitere Angabe.
- Kulaçatan, M. (2020 a): Gender, Islam und Islamismus. In: Stefan Höfl, E./Jamal, L./Schellenberg F. (Hg.): Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. 323-341.
- Kulaçatan, M. (2020 b): Geschlechterrelevante Attraktivitätsmerkmale im Kontext islamistischer Radikalisierung. In: Katajun, A. (Hg.): MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender Perspektiven auf Diversität. Baden-Baden: Ergon. 119-141.
- Kulaçatan M. (2020 c): Sergüzeşt – Das, was jemandem passiert. In: Brumlik, M./ Chernivsky, M./ Czollek, Max/ Peaceman, H./ Schapiro, A./ Wohl von Haselberg, L. (Hg.): Jalta 07 – Übersetzbarkeit. Positionen zur jüdischen Gegenwart, Berlin, 28-34.
- Kulaçatan, M./Behr, H. H. (2016): Religious Orientation of Muslim Girls and Young Women between Particularism and Universalism. Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien Heft 3 2016: Universalität und Universalismus im Islam. Frankfurt am Main: Goethe Universität. 107-120.
- Kulaçatan, M./Behr, H. H. (2017): Frauen und Dschihad. Zur Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlechtsidentitäten im Kontext radikaler religiöser Positionierungen. In: Zentralrat der Juden in Deutschland. Bildungsabteilung. Perspektiven jüdischer Bildung. Diskurse – Erkenntnisse – Positionen. Berlin: Hentrich & Hentrich. 382-395.
- Kulaçatan, M./Behr, H. H. (2020): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript
- Kulaçatan, M./Behr, H. H./Agai, B. (2017): Islamistische Radikalisierung im Rhein-Main-Gebiet. Ursachen und Gegenstrategien. In: Expertise Mediendienst Integration. Berlin: Rat für Migration. Berlin.
- Maunz, Th./Dürig, G.: Grundgesetz Loseblatt-Kommentar, fortlaufend. München: C.H. Beck.
- Mecheril, P. (1994): Andere Deutsche: Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft. Berlin: Dietz.
- Melchers, C./Hasselmann, D./Bauer, J./Wolf, C. (2021): Rechtsextreme in Sicherheitsbehörden. Mediendienst-Recherche. Berlin: Mediendienst Integration.
- Pateman, C. & Mills, Ch. (2007): Contract and Domination. Policy Press: Cambridge.
- Pateman, C. (2013): Participation and Democratic Theory. Chicago: Cambridge University Press.

- Pye, M. (1972): *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*. New York: Newton Abbot.
- Riegel, U./Ziebertz, H.-G./Kalbheim, B. (2005): Glauben nach Bedarf. Die Bedeutung von Religion im Leben Jugendlicher. In: *Zeitschrift/Jahreshelft ‚Schüler‘ Themenheft: Auf der Suche nach Sinn – Woran Kinder und Jugendliche heute glauben*. 2005. 16-17.
- Saphir 2017 = Kaddor, L./Müller, R./Behr, H. H. (Hg.) (2017): *Saphir 9/10. Islamisches Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime*. Kösel Schulbuch. Berlin: Cornelsen.
- Sauer, B./Sel, A./Moritz, I. (Hg.) (2020): *Körperbilder, Körpersymbole und Bekleidungs Vorschriften. Zur Repräsentation von Frauen in Werbung, Medien und Sport*. Wien: Verlag des Österreichischen Gewerkschaftsbundes.
- Schlag, Th./Schweitzer, F. (2011): *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmalz, D. (2016): „Von der komplizierten Freiheit, die eigene Muttersprache zu sprechen: Der Fall Semir Güzel vor dem EGMR“, *Völkerrechtsblog*, 11 October 2016, doi: 10.17176/20180522-184204; <https://voelkerrechtsblog.org/de/von-der-komplizierten-freiheit-die-eigene-muttersprache-zu-sprechen/#:~:text=Das%20Recht%2C%20die%20Muttersprache%20E2%80%93%20oder,anderen%20Person%20beschr%C3%A4nkt%20oder%20betrifft; zuletzt geöffnet am 19.10.2021>.
- Schreiber, C. (2018): *Inside Islam: Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*. Berlin: Ullstein.
- Schreiber, C. (2019): *Kinder des Koran: Was muslimische Schüler lernen*. Berlin: Econ.
- Schütz, A. (1982): *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Şenay, B. (2010): Change and changeability: Ethics of disagreement and public space in Islamic thought. *Journal for the study of religion and ideologies* 9(26) 2010. 128-162.
- Smart, N. (2009): *World Philosophies*. London: Routledge.
- Stark, R./Finke, R. (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Straßburger, G. (2003): *Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext. Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft*. Würzburg: Ergon.
- Sütçü, F. (2009): *Zwangsheirat und Zwangsehe. Falllagen, rechtliche Beurteilung und Prävention*; In: *Europäische Hochschulschriften, Reihe II Rechtswissenschaft, Bd./Vol. 4893*, Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Waleciak, J. (2021): *Die Handlungspraxis der Deradikalisierungsarbeit in Deutschland – Eine explorative Systematisierung der praktischen Ansätze*. In: *MAPEX-Forschungsverbund (Hrsg.) (2021): Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück/Bielefeld. 115-142.
- Wissenschaftsrat 2010 = *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Berlin: Deutscher Wissenschaftsrat. Drucksache. 9678-10 vom 29.01.2010
- Wissner, G./Nowack, R./Schweitzer, F./Boschki, R./Gronover, M. (Hg.) (2020): *Jugend, Glaube, Religion II. Neue Befunde – vertiefende Analysen – didaktische Konsequenzen*. Münster: Waxmann.
- Zick, A./Küpper, B./Berghan, W. (Hg.) (2019): *Verlorene Mitte – feindselige Zustände: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Berlin: Dietz.
- Zick, A./Küpper, B./Krause, D. (Hg.) (2016): *Verlorene Mitte – feindselige Zustände: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/2019*. Berlin: Dietz.
- Zick, A./Klein, A. (Hg.) (2014): *Verlorene Mitte – feindselige Zustände: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014*. Berlin: Dietz.

Anlage Fragebogen und Skalenwerte

Zuordnung der Skalenwerte

stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	bin unentschieden	stimme eher zu	stimme voll zu
entspricht im Fragebogen 0	entspricht im Fragebogen 1	entspricht im Fragebogen 2	entspricht im Fragebogen 3	entspricht im Fragebogen 4
1,00-1,44	1,45-2,44	2,45-3,44	3,45-4,44	4,45-5,00

Seite 001, Intro

DITIB Jugendstudie

Liebe Teilnehmerin, Lieber Teilnehmer,

wir bitten Dich, diesen Fragebogen auszufüllen. Du brauchst dafür rund eine Stunde Zeit und vor allem Ruhe. Am besten verwendest Du ein Laptop; Smartphone geht auch.

Wir sind Harry Harun Behr und Meltem Kulaçatan. Wir forschen und lehren an der Goethe Universität Frankfurt am Main, Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam. Diese Befragung führen wir gemeinsam mit dem Bund der Muslimischen Jugend BDMJ und dem DITIB Bundesverband durch. Wir wollen besser verstehen und genauer beschreiben, wie Deine Generation zu bestimmten Fragen denkt. Unser gemeinsames Ziel ist auch, weit verbreiteten Vorurteilen gegenüber der muslimischen Jugend entgegenzutreten.

Die Befragung und Auswertung erfolgen anonym. Rückschlüsse auf Dich als Person sind nicht möglich. Auf der nächsten Seite findest Du Hinweise zum Datenschutz.

Bitte bearbeite diesen Fragebogen bis einschließlich 30. April 2021. Arbeite allein und nicht in einer Gruppe. Sei spontan und halte Dich nicht zu lange bei einer Frage auf. Achte darauf, dass Du die Fragen richtig beantwortest. Du hilfst uns damit sehr.

Manche Fragen scheinen sich zu ähneln. Das ist so gewollt und erhöht die Treffsicherheit dieses Fragebogens.

Meistens steht da eine Aussage, der Du Zustimmungswerte zuweist. Manchmal kreuzt Du auch einfach an (Multiple Choice). Bei einigen Fragen bitten wir um Antwort in Stichpunkten – zum Beispiel so: Was bedeutet für Dich Freizeit? Antwortbeispiel: Freunde treffen, Erholung, Shisha rauchen.

Mach bei dieser Befragung bitte nur mit, wenn Du zwischen 14 und 27 Jahren alt bist.

Du kannst jederzeit unterbrechen und zu einer anderen Zeit weitermachen. Wenn Du Fragen hast, kannst Du uns jederzeit kontaktieren [hb@em.uni-frankfurt.de].

Mit den besten Wünschen zum Ramadan und mit Salam und herzlichem Gruß bedanken wir uns bei Dir.

Harry Harun Behr & Meltem Kulaçatan

Seite 002, Hinweise zum Datenschutz

Erklärung zum Datenschutz

Erhebung (digitaler Fragebogen) im Rahmen der DITIB Jugendstudie 2021, durchgeführt von Prof. Dr. H. Behr, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Professur für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam, Theodor- W.-Adorno-Platz 6, 60323 Frankfurt am Main; <https://www.uni-frankfurt.de>; hb@em.uni-frankfurt.de.

Zweck der Erhebungen

Die Studie erfragt über eine quantitative Erhebungssoftware (SoSci) gemäß den geltenden Standards für sozialwissenschaftliche Erhebungen lebensweltliche Einstellungen bei Jugendlichen, die im Bund der Muslimischen Jugend BDMJ oder in der Türkisch Islamischen Union DITIB organisiert, in ihnen aktiv oder über diese beiden Organisationen adressierbar sind. Die Befragung findet in den Monaten April bis Mai 2021 statt. Die Studie endet am 15. Juni 2021. Die Ergebnisse der Studie fließen in eine größere, quantitativ angelegte DITIB Jugendstudie ein.

Gewährleistung der Anonymität der Daten

Es werden keine personenbezogenen Daten erhoben. Die Erhebung erfolgt anonym. Die über die Erhebung ermittelten Daten werden gesichert vor dem Zugriff Dritter auf dem Server der Goethe-Universität abgelegt, der für die Lizenz und Verwendung der Software SoSci bereitgestellt ist. Von dort werden Sie nur von uns abgerufen und mit Beendigung der Studie dauerhaft gelöscht.

Gewährleistung des Datenschutzes

Rückschlüsse auf Dich als Person oder Deine IP-Adresse sind nicht möglich. Die Datenschutzbestimmungen der Datenschutzgrundverordnung der Europäischen Union (DSGVO) sowie das Landesdatenschutzgesetz Hessen werden eingehalten. Aus einer Nichtteilnahme entstehen keine Nachteile. Deine Teilnahme ist freiwillig und kann jederzeit von Dir abgebrochen werden. Mit der Teilnahme an dieser Befragung und ihrem Abschluss gilt Deine Zustimmung als erteilt. Du kannst Dich mit Fragen zur Studie und zur Erhebung sowie zum Datenschutz jederzeit an uns wenden. Goethe Universität Frankfurt am Main

Herrn Prof. Dr. Harry Behr

Fachbereich Erziehungswissenschaften

Institut für Pädagogik der Sekundarstufe Theodor-W.-Adorno-Platz 1

60323 Frankfurt am Main

hb@em.uni-frankfurt.de

Seite 003, Item SD05 Alter: Ich gehöre der folgenden Altersgruppe an:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
14-17	101	19	20	18
18-21	219	40	36	43
22-27	221	41	44	39

Seite 004, Item SD02 Daten: Geschlecht

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %		gültige Fälle % weiblich
		gültige Fälle % männlich		
Ich bin weiblich.	305	57	0	100
Ich bin männlich.	230	43	100	0
Ich bin divers.	1	0	0	0
Ich möchte keine Angaben zu meinem Geschlecht machen.	4	0	0	0

Seite 005, Item SD03 Daten: Bildung; Ich war/bin auf der/dem...

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %		gültige Fälle % männlich		gültige Fälle % weiblich	
		proport.	relat.	proport.	relat.	proport.	relat.
Haupt-/Mittelschule	72	13	9	15	9	13	8
Realschule	72	13	9	29	20	26	17
Gymnasium	242	44	32	42	29	48	32
Gesamtschule	53	10	7	12	7	8	5
Berufsschule	121	22	15	22	15	23	15
fertig mit der Schule	172	32	28	28	20	35	23
Ich möchte keine Angaben zu meiner Schulbildung machen.	6	1	0	0	0	1	0

Seite 006, Item SD04 Daten: Schule → freie Antworten

Ich war auf einer ganz anderen Schule/auf ganz anderen Schulen, nämlich:

Seite 007, Item ST01 Staatsbürgerschaft, Land → freie Antworten

Ich bin in folgendem Land geboren:

Seite 008, Item ST02 Staatsbürgerschaft: Ich habe die

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
deutsche Staatsbürgerschaft	405	79	83	77
keine deutsche Staatsbürgerschaft	101	20	16	22
Ich weiß nicht genau.	4	1	1	1

Seite 009, Item ST03 Staatsbürgerschaft, Land → freie Antworten

Ich habe die folgende(n) nicht-deutsche(n) Staatsbürgerschaft(en):

Seite 010, Item SP01 Sprachen → freie Antworten

Ich beherrsche außer Deutsch noch die folgenden Sprachen:

Zuhause sprechen wir meistens die folgende Sprache:

Seite 011, Item WO01 Wohnort, Größe: Ich wohne in einem/in einer

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Dorf	52	11	6	14
Kleinstadt	104	22	14	29
Mittelstadt	186	38	39	37
Großstadt	109	22	29	17
Millionenstadt	35	7	12	3

Seite 012, Item HE01 Heimat: Ich fühle mich in Deutschland zu Hause.

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
-/-	3,84	3,92	3,79

Seite 013, Item HE02-03 Heimat → freie Antworten

Ich fühle mich auch in folgendem anderen Land zu Hause:

Zu Hause zu sein bedeutet für mich:

Seite 014, Item TR01-04 Türkeibezug allgemein

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich kenne die Türkei sehr gut.	3,69	3,82	3,59
Ich kenne die Türkei nur aus den Ferien.	3,22	3,03	3,37

Die Türkei ist für mich wegen meiner Familie wichtig.	3,87	4,10	3,71
Die Türkei spielt für mich keine Rolle.	1,25	1,26	1,24

Seite 015, Item TR05 Türkei, Schule: Ich bin in der Türkei zur Schule gegangen.

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
ja	18	4	3	4
nein	438	96	97	96

Seite 016, Item TR06 Türkeibezug → freie Antworten

Die Türkei ist für mich aus anderen Gründen wichtig, nämlich:

Seite 017, Item AN01-05 Anerkennung

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich von der Gesellschaft hier in Deutschland anerkannt.	3,35	3,49	3,27
Ich mache im Alltag die Erfahrung von Geringschätzung oder Ablehnung.	3,08	3,04	3,12
Mir ist die Anerkennung durch die Gesellschaft eigentlich egal.	2,40	2,51	2,32
Mir bedeutet die Anerkennung durch meine Glaubensgeschwister sehr viel.	3,88	3,86	3,91
Ich suche Anerkennung nur bei Allah.	4,32	4,35	4,30

Seite 018, Item AN06 Anerkennung → freie Antworten

Für mich bedeutet die Anerkennung von folgenden Personen sehr viel:

Seite 019, Item ZU01-02 Zugehörigkeitsgefühl

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich als Deutsche/r.	2,64	2,64	2,65
Ich fühle mich in Deutschland als Deutsche/r anerkannt.	2,22	2,26	2,19

Seite 020, Item ZU03 Zugehörigkeit → freie Antworten

Ich fühle mich in Deutschland wie:

Seite 021, Item DA01 Diskriminierung Schule

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich werde/wurde in der Schule diskriminiert.	2,58	2,36	2,73

Seite 022, Item DA02 Diskriminierungsgründe: Ich wurde auf der Suche nach einem Ausbildungs- oder Arbeitsplatz aus den folgenden Gründen diskriminiert:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Herkunft	148	22	23	20
Hautfarbe	8	1	1	1
Sprache	75	10	15	9
Geschlecht	20	2	0	5
Aussehen	73	10	13	10
Kopftuch	83	11	0	18
Religion	161	24	24	22
politischer Ans.	96	15	18	11
ökonomischer Status	36	5	5	4

Seite 023, Item DA03 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich wurde auf der Suche nach einem Praktikumsplatz aus den folgenden Gründen diskriminiert:

Seite 024 Item DA04 Diskriminierungsgründe: Ich wurde auf der Suche nach einem Praktikumsplatz aus den folgenden Gründen diskriminiert:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Herkunft	82	23	26	21
Hautfarbe	3	1	1	1
Sprache	32	9	14	7
Geschlecht	18	7	1	7
Aussehen	43	12	14	11
Kopftuch	58	15	0	23
Religion	80	23	25	21
politischer Ans.	28	8	15	8
ökonomischer Status	7	2	4	1

Seite 025, Item DA05-06 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich wurde auf der Suche nach einem Praktikumsplatz aus andere Gründen diskriminiert, nämlich:

Ich werde/wurde in anderen Situationen diskriminiert, und zwar:

Seite 026, Item DS01 Diskriminierungsgründe: Ich wurde in der Schule aus den folgenden Gründen diskriminiert:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Herkunft	184	22	23	21
Hautfarbe	16	1	5	2
Sprache	108	13	13	13
Geschlecht	20	2	1	0
Aussehen	94	12	12	10
Kopftuch	71	9	1	13
Religion	177	21	22	20
politischer Ans.	120	14	16	14
ökonomischer Status	41	5	7	4

Seite 027, Item DS02 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich wurde in der Schule aus anderen Gründen diskriminiert, nämlich:

Seite 028, Item DS03 Diskriminierung Schule Gegenwehr

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich habe mich gegen Diskriminierungen in der Schule erfolgreich zur Wehr gesetzt.	3,51	3,74	3,38
Ich habe dabei Hilfe erhalten.	2,33	2,32	2,34

Seite 029, Item DS05 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich habe dabei Hilfe erhalten von:

Seite 030, Item DG01 Diskriminierungsgründe Moschee: Ich wurde in meiner Moscheegemeinde diskriminiert wegen:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Herkunft	8	8	17	4
Hautfarbe	0	0	0	0
Sprache	12	13	22	8
Geschlecht	11	13	4	21
Aussehen	17	21	9	25
Kopftuch	2	4	0	5
Religion	14	17	22	13
politisches Ans.	18	20	26	20
ökonomischer Status	2	4	0	4

Seite 031, Item DG02 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich wurde in meiner Moscheegemeinde wegen anderer Gründe diskriminiert, nämlich:

Seite 032, Item DG03 Rassismusformen: Ich erlebe die folgenden Rassismusformen unter Musliminnen und Muslimen:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Rassismus gegenüber Sinti und Roma	64	20	24	22
Rassismus gegenüber Jüdinnen und Juden	104	34	39	35
Rassismus gegenüber arabischstämmigen Menschen	113	46	37	43

Seite 033, Item DG04 Diskriminierungsgründe → freie Antworten

Ich erlebe andere Rassismusformen unter Musliminnen und Muslimen, nämlich:

Seite 034, Item ZL01 Zukunft Lebensplanung

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich plane meine Zukunft in Deutschland.	4,06	4,17	3,00
Ich möchte in Deutschland beerdigt werden.	1,66	1,85	1,54
Ich möchte weg aus Deutschland.	2,60	2,56	2,63
Ich möchte am liebsten in der Türkei leben.	2,90	2,98	2,81

Seite 035, Item ZL05 Zukunft, Lebensplanung → freie Antworten

Ich möchte gerne in folgenden anderem Land leben:

Seite 036, Item ZA01 Zukunft Ausbildung:

Ich verfolge folgendes Ausbildungsziel:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Abitur	83	21	17	23
Mittlere Reife	18	4	8	3
Studium	188	47	45	48
betriebliche Ausbildung	61	16	18	14
etwas ganz anderes	50	12	12	12

Seite 037, Item ZA02-05 Zukunft, Ausbildung → freie Antworten

Am liebsten würde ich das Folgende machen:

Ich würde meine Ausbildung lieber in einem anderen Land bzw. in anderen Ländern machen, und zwar:

Ich würde lieber in einem anderen Land bzw. in anderen Ländern studieren, und zwar:

Am liebsten würde ich einen der folgenden Berufe ausüben:

Seite 038, Item DE01 Demokratie

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Deutschland ist ein demokratisches Land.	3,40	3,85	3,29
Ich möchte in Deutschland von meinem Wahlrecht Gebrauch machen.	4,13	4,01	4,18
Ich vertraue dem deutschen Staat.	2,79	2,86	2,75

Seite 039, Item DE04-05 Demokratie → freie Antworten

Ich vertraue einem anderen Staat mehr als Deutschland, nämlich:

Ich finde eine andere Regierungsform als die Demokratie besser, nämlich:

Seite 040, Item PO01-03 Politik

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich von Politikerinnen und Politikern in Deutschland ernst genommen.	2,13	2,00	2,20
Ich würde mich in Deutschland gerne politisch engagieren.	2,75	2,83	2,68
Es lohnt sich, sich in Deutschland politisch zu engagieren.	2,96	2,98	2,93

Seite 041, Item PA01-02 Politische Parteien

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich stehe politischen Parteien in Deutschland kritisch gegenüber.	3,66	3,72	3,62
Ich würde gerne einer politischen Partei beitreten.	1,98	2,14	1,88

Seite 042, Item PA03 Politische Parteien – freie Antworten

Eine politische Partei meiner Wahl müsste das Folgende leisten:

Seite 043, Item EN01-03 Engagement in Deutschland

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Es lohnt sich, sich in Deutschland gesellschaftliche (zum Beispiel ehrenamtlich) zu engagieren.	4,09	4,09	4,10
Wir brauchen in Deutschland mehr Kritik am herrschenden System.	3,90	3,87	3,92
Wer sich in Deutschland gesellschaftlich engagiert, muss mit Benachteiligungen rechnen.	3,07	3,39	2,84

Seite 044, Item EN04-05 Engagement → freie Antworten

Ich engagiere mich in Deutschland bereits in folgendem Bereich ehrenamtlich:

Ich würde mich in Deutschland gerne in folgendem Bereich ehrenamtlich engagieren:

Seite 045, Item HD01 Herausforderungen in Deutschland: Für mich liegen in Deutschland derzeit die größten Herausforderungen in folgenden Bereichen:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Bildungsungleichheit	142	8	8	8
Demokratiegefährdung	79	4	4	4
Menschenrechtsverletzung	157	9	7	10
Kinderrechtsverletzung	70	3	3	5
Wohnungsmangel	123	7	8	6
Ungleichbehandlung von Frauen	87	8	2	7
Klimawandel	110	6	7	5
Arbeitslosigkeit	99	4	5	5
Migration	131	7	8	7
Rechtsradikalismus	171	9	12	8
Linksradikalismus	42	2	3	2
Islamismus	69	4	4	4
Rassismus	217	12	12	12
Islamfeindlichkeit	239	13	13	13
Judenfeindlichkeit	73	4	4	4

Seite 046, Item HD02 Herausforderungen in Deutschland → freie Antworten

Für mich liegen in Deutschland derzeit die größten Herausforderungen in anderen Bereichen, nämlich:

Seite 047, Item ZS01-02 Zufriedenheit und Selbstwahrnehmung

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich körperlich wohl.	4,12	4,26	4,04
Ich bin mit mir zufrieden.	4,08	4,19	4,01

Seite 048, Item ZS03 Herausforderungen in Deutschland → freie Antworten

An mir selbst würde ich gerne folgendes verändern:

Seite 049, Item SV01-03 Selbstverortung

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich bin zuallererst Muslim/in.	4,89	4,86	4,89
Ich bin zuallererst zuerst Deutsche/r.	1,98	1,99	1,98
Ich bin zuallererst zuerst Türkin/Türke.	3,33	3,44	3,26

Seite 050, Item SV04 Selbstverortung → freie Antworten

Ich bin zuallererst eine andere/ein anderer als Muslim/in, Deutsche/r oder Türkin/Türke, nämlich:

Seite 051, Item KA0-021 Kritik an Erwachsenen

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich bin der Meinung, dass die wirklichen Probleme der Welt von den maßgeblichen erwachsenen Personen richtig erkannt werden.	2,43	2,58	2,35
Ich sehe meine Zukunft durch die Inkompetenz von Erwachsenen bedroht.	3,79	3,57	3,93

Seite 052, Item KA03 Kritisches Bewusstsein, Autorität → freie Antworten

Für mich besitzt jemand Autorität und Größe, wenn:

Seite 053, Item RS01 Orientierung, religiöse Vorbilder

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich suche Orientierung bei religiösen Vorbildern.	3,77	3,89	3,69

Seite 054, Item RS02 Orientierung, bestimmte Personen: Ich wurde religiös von einer bestimmten Person inspiriert.

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
engeres Familienmitglied	154	27	29	25
weitere Verwandtschaft	41	7	9	6
Freund/in	70	12	11	12
Hoca (männlich)	92	16	27	9
Hoca (weiblich)	89	15	2	24
bestimmte/r Religions-gelehrte/r	59	10	12	8
Instagramer/in, Influencer/in	36	6	4	8
niemand bestimmtes	40	6	4	8

Seite 055, Item RS03 Social Media, Influencer → freie Antworten

Ich wurde in folgendem Bereich/infolgenden Bereichen beeinflusst:

Seite 056, Item RS04 Orientierung, Medien: Ich informiere mich über den Islam hauptsächlich über die folgenden Medien:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Bücher	154	24	21	26
Zeitschriften	14	2	2	1
Podcasts	32	4	3	5
Webseiten	120	16	15	16
Freitagspredigten	78	9	19	4
Unterricht	167	22	20	23
private Versammlungen	150	20	18	21
ganz andere	26	3	2	4

Seite 057, Item RS05-06 Social Media, Influencer → freie Antworten

Ich würde gerne zu folgenden Themenbereichen des Islams mehr erfahren:

Ich würde selbst gerne einen islamischen Podcast zu folgendem Thema machen:

Seite 058, Item RB01 Globalzustimmung Religion

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich bin mit meiner Religion glücklich.	4,93	4,92	4,94

Seite 059, Item RB02-05 Religion, Globalzustimmung → freie Antworten

An meiner Religion gefällt mir am besten:

An meiner Religion gefällt mir gar nicht:

Meine Religion hilft mir gut, wenn ...

Meine Religion hilft mir gar nicht, wenn ...

Seite 060, Item RA01-04 Globalzustimmung Religion

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich von Allah gesehen.	4,85	4,83	4,86
Ich fühle mich von Allah behütet.	4,90	4,88	4,91
Ich zweifle daran, dass Allah auf mich schaut.	1,22	1,36	1,14
Ich zweifle daran, dass es Allah wirklich gibt.	1,16	1,31	1,07

Seite 061, Item RA05-06 Religion, Allah → freie Antworten

Ich spreche mit Allah, indem ich ...

Mit Allah verbindet mich anderes, nämlich:

Seite 062, Item RW01-03 Religion: Wahrheit

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Meine Religion ist die einzig wahre Religion.	4,69	4,73	4,67
Auch andere Religionen sind wahre Religionen.	2,40	2,15	2,58
Wahrheit existiert unabhängig von Religion	2,44	2,56	2,35

Seite 063, Item RW04 Religion, Wahrheit → freie Antworten

Ich habe eine andere Auffassung von Wahrheit, nämlich:

Seite 064, Item RI01-02 Religion: Intensität

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Mir ist es wichtig, meine Religion schön zu gestalten.	4,68	4,61	4,72
Mir ist es wichtig, meine Religion sichtbar zu zeigen.	3,71	3,75	3,69

Seite 065, Item RI03-06 Religion, Intensität → freie Antworten

Ich möchte, dass man meinen Glauben an folgenden Dingen erkennt:

Für mich beginnt die Übertreibung in der Religion, wenn ...

In Zusammenhang mit Religion bereitet mir folgendes Sorge:

An den Muslimen würde ich am liebsten folgendes ändern:

Seite 066, Item RP01 Religion, Beten: Für mich treffen folgende Aussagen zum Beten zu:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Ich halte die 5 Pflichtgebete ein.	156	21	22	22
Ich spreche regelmäßig Bittgebete.	183	26	24	26
Ich spreche meine Bittgebete auf Türkisch.	201	28	27	28
Ich spreche meine Bittgebete auf Arabisch.	105	14	16	13
Ich spreche meine Bittgebete auf Deutsch.	82	11	11	11

Seite 067, Item RP02 Religion, Beten: Ich besuche das Freitagsgebet ...

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
regelmäßig.	59	27	58	5
so oft es geht.	43	19	40	4
selten.	23	10	2	16
nie.	98	44	0	75

Seite 068, Item RP03-05 Religion, Beten → freie Antworten

Am Freitagsgebet in meiner Moschee nervt mich vor allem:

Mit dem Beten verbindet mich ganz allgemein die folgende schöne Erfahrung:

Mit dem Beten habe ich folgendes Problem:

Seite 069, Item RR01-04 Ramadan, Fasten

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich halte das Fasten im Ramadan ein.	4,92	4,97	4,89
Ich faste auch während der Schule.	4,93	4,95	4,92
Ich freue mich auf den Ramadan.	4,84	4,81	4,86
Das Fasten im Ramadan fällt mich leicht.	4,27	4,39	4,18

Seite 070, Item RR05-06 Fasten, Ramadan → freie Antworten

Beim Fasten im Ramadan mache ich folgende schöne Erfahrungen:

Mit dem Fasten im Ramadan habe ich folgende Probleme:

Seite 071, Item RQ01 Religion, Koran: Folgende Aussagen zum Koran treffen auf mich zu:

Unteritem	alle gültigen Fälle	gültige Fälle %	gültige Fälle % männlich	gültige Fälle % weiblich
Ich kenne mich im Koran gut aus.	62	12	13	11
Ich lese den Koran regelmäßig.	109	21	23	20
Ich lese den Koran auf Arabisch.	201	28	37	39
Ich verstehe den Koran auf Arabisch.	11	2	2	2
Ich verwende eine Koranübersetzung.	140	27	25	28

Seite 072, Item RQ02-04 Religion, Koran → freie Antworten

Ich verwende normalerweise eine Koranübersetzung in folgender Sprache:

Am Koran gefällt mir besonders gut:

Mit dem Koran habe ich folgendes Problem:

Seite 073, Item RM01-05 Religion, Muhammad

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich kann gleichzeitig die Sunna befolgen und in Deutschland ein erfolgreiches Leben führen.	4,00	3,89	4,08
Die Sunna ist für mich Maßstab für mein Leben.	4,21	4,22	4,20
Die Sunna wird viel zu wichtig genommen.	1,63	1,63	1,63
Ich bemühe mich, die Sunna zu befolgen.	4,22	4,27	4,37
Ich wünsche mir, ich könnte Muhammad einmal treffen und ihm nahe sein.	4,92	4,92	4,91

Seite 074, Item RM06-07 Religion, Muhammad → freie Antworten

Muhammad ist für mich Vorbild in folgenden Punkten:

Wenn ich Muhammad treffen könnte, würde ich ihm gerne Folgende sagen:

Seite 075, Item RU01-02 Religion, Umma

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Der Begriff der Umma gilt nur für diejenigen, die sich zum Islam bekennen.	4,01	4,38	4,27
Der Begriff der Umma umfasst auch Nicht-Muslim/innen.	2,06	2,06	2,11

Seite 076, Item RU03 Religion, Umma → freie Antworten

Unter dem Begriff Umma verstehe ich etwas anderes, nämlich:

Seite 077, Item RC01-06 Religion, Moschee

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich gehe regelmäßig in die Moschee.	3,94	4,27	3,72
Als ich jünger war, bin ich regelmäßiger in die Moschee gegangen.	4,17	3,84	4,37
Ich würde gerne öfter in die Moschee gehen.	4,52	4,49	4,55
Mir fehlt eine Moschee in meiner Nähe.	1,75	1,91	1,66
Ich bin in einer Moschee aktiv.	3,95	4,07	3,87

Seite 078, Item RC06-08 Religion, Moschee → freie Antworten

Ich engagiere mich in meiner Moschee in folgenden Bereichen:

An meiner Moschee gefällt mir besonders gut:

An meiner Moschee gefällt mir gar nicht:

Seite 079, Item RG01-03 Religion, Gender

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Im Islam sind Mann und Frau gleichberechtigt.	4,25	4,37	4,18
Im Islam haben Männer und Frauen unterschiedliche Aufgaben.	4,37	4,32	4,40
Die sozialen Rollen von Frauen und Männern müssen neu verhandelt werden.	2,48	2,18	2,66

Seite 080, Item RG04 Religion, Gender → freie Antworten

Unter Geschlechtergerechtigkeit verstehe ich:

Seite 081, Item RV01-02 Religion, Eltern → freie Antworten

Ich würde als Elternteil Folgendes genauso wie meine Eltern machen:

Ich würde als Elternteil folgende Dinge anders machen:

Seite 082, Item RX01-04 Religion, Familie

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Meine Eltern halten die religiösen Pflichten ein.	4,13	4,18	4,10
Meine Eltern gehen regelmäßig in die Moschee.	3,58	3,60	3,56
Zuhause sprechen wir viel miteinander.	4,16	4,19	4,14
Zuhause sprechen wir auch über Religion.	4,01	3,96	4,13

Seite 083, Item RX08 Religion, Familie → freie Antworten

Zuhause sprechen wir oft über folgende Themen:

Seite 084, Item RZ01-05 Religion, Familiengründung

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Im Islam muss man eine Familie gründen.	3,63	3,85	3,48
Im Islam muss man heiraten, um eine Familie gründen zu können.	4,69	4,75	4,65
Wer keine Familie gründet, wird schief angeguckt.	2,78	2,65	2,87
Ich möchte eine Familie gründen.	4,83	4,87	4,79
Ich möchte eine Familie gründen, aber nicht heiraten	1,06	1,10	1,03

Seite 085, Item RK01-02 Religion, Kultur(en)

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich lebe meine Religion vor allem in einem türkischen Kontext (Familie, Gemeinde, Freunde).	4,25	4,23	4,26
Ich lebe meine Religion auch interkulturell (Muslim/innen mit anderer Herkunft als meiner, eine nicht-türkische Moschee, andere Orte des Fastenbrechens).	3,37	3,64	3,18

Seite 086, Item RK03 Religion, Kultur(en) → freie Antworten

Wie und mit wem ich meine Religion gerne lebe und teile, betrifft vor allem folgende Bereiche:

Seite 087, Item NA01-02 Namensgebung, eigene Kinder

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Meine Kinder sollen türkische Vornamen tragen.	3,79	4,08	3,59
Meine Kinder dürfen nicht-türkische Vornamen tragen.	2,92	2,66	3,08

Seite 088, Item NA03 Namensgebung, eigene Kinder → freie Antworten

Mir ist bei dieser Frage das Folgende wichtig:

Seite 089, Item LF01-04 Liebe, Freundschaft

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Wenn sich zwei Menschen ineinander verlieben, dann weil Allah ihre Herzen zusammenführt.	4,66	4,59	4,70
Allah prüft uns auch dadurch, dass wir uns in jemanden verlieben, mit der/dem wir nicht zusammen sein dürfen.	4,34	4,27	4,38
Freundschaft ist Freundschaft; da spielt die Religion keine Rolle.	3,52	3,38	3,60
Bei der Wahl meiner Freundinnen bzw. Freunde spielen für mich meine eigenen religiösen Grundsätze eine Rolle.	4,46	3,72	4,28

Seite 090, Item LF05 Liebe, Freundschaft → freie Antworten

Wenn ich mich in eine/n Nichtmuslim/in verliebe, dann:

Seite 091, Item LH01-06 Heirat

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich würde nur eine Muslimin/einen Muslim heiraten.	4,53	4,10	4,81
Ich kann mir ein Zusammenleben nur mit jemandem vorstellen, der meine Religion genauso praktiziert wie ich.	4,14	3,92	4,29
Ich würde auch eine Christin/einen Christen heiraten.	1,59	2,21	1,24

Ich würde auch eine Jüdin/einen Juden heiraten.	1,46	1,95	1,17
Ich würde nur jemanden heiraten, der seine Religion – egal welche – auch praktiziert.	1,68	2,20	1,37
Ich würde auch jemanden ohne Religion heiraten.	1,26	1,50	1,11

Seite 092, Item LH07 Heirat → freie Antworten

Für mich sind bei diesem Thema ganz andere Dinge wichtig, nämlich:

Seite 093, MA01-02 Moscheegemeinde, Alter

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
In meiner Gemeinde sind zu viele alte Leute, die entscheiden.	3,38	3,37	3,39
Ich wünsche mir mehr junge Leute, die in meiner Gemeinde entscheiden.	4,19	4,19	4,18

Seite 094, MG01-02 Moscheegemeinde, Gender

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
In meiner Gemeinde entscheiden zu viele Männer.	3,41	2,92	3,72
In meiner Gemeinde entscheiden zu viele Frauen.	2,02	2,02	2,01

Seite 095, Item MG03-05 Gemeinde, Gender → freie Antworten

Wobei genau entscheiden zu viele Männer?

Wobei genau entscheiden zu viele Frauen?

Ich würde daran gerne Folgendes ändern:

Seite 096, MX01-03 Moscheegemeinde, DİTİB

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich fühle mich mit der DİTİB verbunden.	4,00	4,01	3,99
Ich fühle mich in dem, was mir wichtig ist, durch die DİTİB gut vertreten.	3,85	3,82	3,88
Ich fühle mich in meiner Religion durch die DİTİB gut vertreten.	4,11	4,23	4,04

Seite 097, MY01-05 Moscheegemeinde, DİTİB

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich bin in der DİTİB, weil sie das einzige Angebot in meiner Nähe ist.	2,57	2,51	2,61
Ich bin in der DİTİB wegen meiner Eltern.	3,06	2,83	3,19
Ich bin in der DİTİB, weil ich das so will.	4,35	4,31	4,38
Ich bin in der DİTİB gegen den Willen meiner Eltern.	1,26	1,41	1,18
Meine Kinder sollen auch bei der DİTİB, sein.	3,82	3,94	3,72

Seite 098, MZ01-04 Moscheegemeinde, DİTİB

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich nehme die DİTİB als eine Gemeinschaft wahr, die für alle Muslim/innen da ist und nicht nur für türkisch- oder türkeistämmige.	4,06	4,16	4,00
Ich will aus der DİTİB raus.	1,24	1,22	1,26
Ich suche nach einer Alternative zur DİTİB.	1,42	1,41	1,43
Ich will in gar keine islamische Organisation mehr rein.	1,22	1,36	1,13

Seite 099, Item MZ05 Moscheegemeinde, DİTİB → freie Antworten

Ich würde an der DİTİB gerne Folgendes ändern:

Seite 100, MU01-03 Moscheeunterricht

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Als ich jünger war, habe ich den Moscheeunterricht besucht (als Lernende/r).	4,69	4,70	4,68
Ich besuche noch den Moscheeunterricht (als Lernende).	2,59	2,67	2,52
Ich unterrichte selbst in der Moschee.	1,81	2,07	1,62

Seite 101, Item MU04-06 Moscheeunterricht → freie Antworten

Ich unterrichte selbst in der Moschee in folgendem Bereich:

Am Moscheeunterricht gefällt/gefiel mir besonders gut:

Am Moscheeunterricht würde ich gerne Folgendes verändern:

Seite 102, IS01-03 Islamunterricht Schule

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Ich besuche einen schulischen Islamunterricht oder habe einen besucht.	2,16	2,04	2,24
Ich wünsche mir einen regulären Islamunterricht an den Schulen.	4,28	4,19	4,50
Der Islamunterricht sollte ein konfessioneller (bekenntnisorientierter) Religionsunterricht sein.	4,25	4,24	4,26

Seite 103, Item IS04 Islamunterricht Schule → freie Antworten

Ich würde mir von einem Islamunterricht an der Schule das Folgende wünschen:

Seite 104, IT01-04 Islamunterricht Trägerschaft

Unteritem	Skalenwert alle	Skalenwert männlich	Skalenwert weiblich
Der Islamunterricht sollte ein konfessioneller Religionsunterricht in Verantwortung der DİTİB sein.	4,02	4,13	3,92
Der Islamunterricht kann auch ein konfessioneller Religionsunterricht in Verantwortung einer anderen islamischen Religionsgemeinschaft sein.	3,41	3,21	3,55
Der Islamunterricht kann auch ein Unterricht in alleiniger Verantwortung des Staates sein.	1,85	1,65	1,98
Islam soll nur in Moscheen und nicht in den Schulen unterrichtet werden.	1,68	1,80	1,56

Seite 105, Item IT05 Islamunterricht Trägerschaft → freie Antworten

Islam sollte aus folgendem Grund/aus folgenden Gründen nur in den Moscheen und nicht in den Schulen unterrichtet werden:

Letzte Seite

Vielen Dank für Ihre Teilnahme!

Wir möchten uns ganz herzlich für Ihre Mithilfe bedanken.

Ihre Antworten wurden gespeichert, Sie können das Browser-Fenster nun schließen.
