

Der Islam in der westlichen Diaspora –
am Beispiel der türkischen zweiten Generation in Zürich

Lizentiatsarbeit

eingereicht bei

Prof. Dr. Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny

am

Soziologischen Institut
der Universität Zürich
Philosophische Fakultät I

Ralf Sonderegger

Zürich, im Mai 2001

Frage, was ist das Gegenteil von Glaube?
Nicht Unglaube. Zu endgültig, gewiss,
hermetisch. Selbst eine Art Glaube.
Zweifel.

Salman Rushdie, 1997.

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG	6
1.1	Prolog: Der Reisebericht	6
1.2	Einleitung und Fragestellung	7
2	THEORETISCHE GRUNDLAGEN	10
2.1	Religion	10
2.1.1	Religion: Begrifflichkeit, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart	10
2.1.2	Religionssoziologie	12
2.1.3	Religion als Erfahrung und Handlungsorientierung	13
2.1.4	Religion als Funktion für Individuum und Gesellschaft	17
2.1.5	Religion in der Moderne	20
2.1.6	Säkularisierung	23
2.1.7	Religion und Zukunft	24
2.2	Islam	26
2.2.1	Einführung	26
2.2.2	Europa und Islam	27
2.2.3	Islam und der ‚moderne Westen‘	30
2.2.4	Islam in der Türkei	32
2.3	Türkischer Islam in der Diaspora	34
2.3.1	Migration aus der Türkei nach Deutschland	34
2.3.2	Islamisch-türkische Institutionen und Interessengruppen in Europa	36
2.3.3	Islamische Praxis im Westen	39
2.3.4	Jugendliche und Islam	42
2.3.5	Zukunftsperspektiven	43
2.4	Fundamentalismus	45
2.4.1	Entstehung und Begriff	45
2.4.2	Islamischer Fundamentalismus	46
2.5	Zusammenfassung	49
3	THEORETISCHE BEGRÜNDUNG UND BILDUNG DER HYPOTHESEN	51
3.1	Überblick	51
3.2	Modernisierung und Säkularisierung	52
3.2.1	Anomie	52
3.2.2	Traditionalismus	56
3.2.3	Politisches Interesse	57
3.2.4	Politisches Spektrum	59
3.3	Minorität und Exterritorialität	60
3.3.1	CH-Fremdheit	60
3.3.2	Ethnonationalismus	62

3.3.3	Diskriminierung	64
3.3.4	Ziel-Mittel-Diskrepanz	65
3.4	Individuelle Disposition	68
3.4.1	Alter	68
3.4.2	Geschlecht	69
3.4.3	Einkommen	70
3.4.4	Bildung	72
3.5	Zusammenfassung	73
4	BESCHREIBEN DER DATEN	75
4.1	Datenbasis und Datenkontrolle	75
4.2	Operationalisierung von islamischer Religiosität	76
4.2.1	Islamischer Glaube	77
4.2.2	Islamische Praxis	78
4.2.3	Islamischer Fundamentalismus	79
4.3	Häufigkeitsverteilung	80
4.3.1	Häufigkeitsverteilung beim islamischen Glauben	80
4.3.2	Häufigkeitsverteilung bei der islamischen Praxis	82
4.3.3	Häufigkeitsverteilung beim islamischen Fundamentalismus	84
4.4	Bildung und Überprüfung der Religionsskalen	85
4.4.1	Faktor- und Clusteranalyse	86
4.4.2	Skalen für islamischen Glauben, Praxis und Fundamentalismus	88
4.5	Zusammenfassung	92
5	TESTEN DER HYPOTHESEN	93
5.1.1	Problem der Scheinkorrelation und Signifikanz	93
5.2	Modernisierung und Säkularisierung	94
5.2.1	Anomia	94
5.2.2	Traditionalismus	96
5.2.3	Politisches Interesse	97
5.2.4	Politisches Spektrum	99
5.3	Minorität und Exterritorialität	100
5.3.1	CH-Fremdheit	100
5.3.2	Ethnonationalismus	101
5.3.3	Diskriminierung	103
5.3.4	Ziel-Mittel-Diskrepanz	105
5.4	Individuelle Disposition	106
5.4.1	Alter	106
5.4.2	Geschlecht:	108
5.4.3	Einkommen	110
5.4.4	Bildung	112
5.4.5	Zusammenfassung	113

5.5	Regressionsanalyse	115
5.5.1	Regression nach Methode ‚enter‘	115
6	ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS	119
7	LITERATURVERZEICHNIS	122

1 Einleitung

1.1 Prolog: Der Reisebericht

Der Marktplatz von Cankiri ist gut besucht, die Moschee füllt sich und die rituelle Waschung, für manchen auch ein praktischer Zugang zu fließendem Wasser, wird hingebungsvoll vollzogen. Kein Glockengeläute, dafür die blecherne Stimme aus den Höhen des Minarets, das majestätisch den Marktplatz überragt. Fünfmal täglich rufen die Lautsprecher zum Gebet, strukturieren den Alltag – für die Gläubigen. Die alten Schuhe werden abgezogen, man nimmt sich Platz und Zeit, um Kraft und Energie aus dem fließenden Element zu ziehen, wie es schon Mohammed gelehrt hatte. Danach besucht man andächtig die Moschee und die wenigen Frauen, die sich in die heilige Stätte wagen, bleiben respektvoll und ehrfürchtig im Hintergrund stehen. Vor allem bei den älteren Leuten ist der öffentliche Raum wie selbstverständlich den Männern vorbehalten. Den Wandel der Zeit nehmen sie kaum wahr und man wirft höchstens ab und zu einen skeptischen Blick auf das Treiben der Jugend. Die unterschiedlichen Welten begegnen sich nur flüchtig, vielleicht wenn sich auch mal ein Geschäftsmann am Brunnen findet, etwas vom Wasser trinkt oder sich knapp die Stirn wäscht. Er wird nur kurz bleiben, seine Agenda ist ausgefüllt und für den Moscheebesuch ist die Zeit bestimmt zu knapp. Schnell trennen sich die Welten wieder. Die einen folgen ihren Terminen und die anderen treffen sich im Teehaus, wo sich zumindest die Männerwelt wieder unter sich vereint. Hier wird laut diskutiert, oft auch geschwiegen: man kennt sich, man kennt das Leben, und was gestern galt wird auch morgen so sein. Die Wiederholungen des Alltags bestätigen die eigene Orientierung. Der Rhythmus ist vorgegeben und wenn man sich an den Zeitplan hält, stellen sich nicht allzu viele Fragen, zumindest nicht innerhalb des gemeinschaftlichen Kreises. Man ist Muslim, man weiss es, weil alle es sind und weil man es immer war.

Doch der erste Schein trügt. Schaut man genauer hin, verschwimmen die Konturen und das Bild wirkt verzerrt: nicht nur weil im fernen Horizont Jets über die Berge ziehen, die gläserne Fassade der Bank das Minarett überragt oder zwischendurch die Ruhe durch ein klingendes Handy unterbrochen wird. Man spürt in der Gemeinde etwas irritierendes, obwohl der äussere Rhythmus hingebungsvoll eingehalten wird. Auch wenn man im Teehaus den flimmernden Fernseher nicht beachtet, wo hübsche Models verführerisch zu ihren Songs tanzen, auch wenn man den Bankomaten nicht benutzt, der gleich um die Ecke das Geld ausspuckt und auch wenn die Touristenströme noch nicht durch diese Region fließen, ist man Teil einer sich wandelnden Welt, in der die autoritären und klaren Worte des Propheten an Kraft und Plausibilität verlieren. Von aussen betrachtet hat man eher das Gefühl, auf traditionelle Inseln zu stossen, in der Moschee oder im Teehaus, in dem Gleichheit, Gewissheit und Klarheit herrscht und wo man sich vor dem oft wechselhaften und unberechenbaren Alltag in Sicherheit wiegt. Die Moscheen sind gut besucht, die religiöse Gemeinschaft ist am wachsen und allorts werden neue Gebetshäuser mit moderner Technologie aus dem Boden gestampft: Allerdings werden die Kuppeln aus Stahlbeton gefertigt und nur die Fassaden erinnern an die alte Zeit.

Auch innerlich blättert der Lack der Gewissheit. Man spürt den Wandel und ahnt, dass manches sich geändert hat und viel Irritierendes auch zur eigenen Welt gehört: junge Frauen, die die Öffentlichkeit nicht scheuen, junge Männer, die dem Landleben entfliehen, Verwandte, die aus dem Ausland berichten und kaum mehr die eigene Sprache sprechen. Man weiss, nach Berlin, Amsterdam oder Zürich ist es nicht weit. Viele Migranten sind den Weg gegangen, manche wieder zurückgekommen, wenn oft auch nur kurz, zum Urlaub, zum Verwandtenbesuch und um die vermisste alte Heimat zu spüren, riechen und atmen. In der Zwischenzeit hat sich die Luft verändert - wohl auch wegen den rauchenden Kaminen ausserhalb der Stadt.

Zwar erinnert noch vieles an die alte Zeit, das vergilbte Gemälde Atatürks über dem Eingang der Bar, den Gebetsbrunnen vor der Moschee oder die alten Klagen über die wirtschaftliche Entwicklung. Trotzdem ist man nicht mehr am selben Ort, man hat sich selbst gewandelt, aber auch vor Ort sind die Leute nicht mehr die gleichen: das einzig bleibende sind die Bilder der Erinnerung, die klebrig an der Vergangenheit haften. Viele sind fremd geworden in der Heimat und manche in der Fremde daheim - oder weder noch.

1.2 Einleitung und Fragestellung

Viele türkische Muslime haben den Weg nach Europa gefunden, nach Deutschland, in die Niederlanden, nach Belgien oder in die Schweiz. Allein in Deutschland sollen ungefähr zwei Millionen Türcinnen und Türken leben.¹ Berücksichtigt man die grosse Fluktuation, versteht man, dass es kaum ein Dorf in der Türkei gibt, aus dem niemand den Sprung in den Westen gewagt hat. Manche sind zurückgekehrt, haben sich ihren Traum erfüllt und ein eigenes Geschäft eröffnet: vielleicht nicht so gross und glänzend wie erträumt, doch ausreichend, um sich durchzuschlagen. Vielen blieb die Rückreise unerwartet verwehrt: etwa weil die Ersparnisse doch zu klein waren, weil der bisher erarbeitete Aufenthaltsstatus mit der Remigration verfiel oder weil der Arbeitsmarkt sich auch in der Türkei wandelte und die Türen verschlossen hält. Unterdessen haben viele im Westen eine neue Heimat gefunden, sich mit der Familie vereint, installiert – und spätestens seit die Kinder im neuen Schulsystem integriert sind, ist die Rückreise in eine utopische Ferne gerückt. Wenn auch ursprünglich nicht beabsichtigt, beginnt man sich mit der neuen Situation zu arrangieren und mit der Perspektive, im neuen Land zu bleiben, verändert sich das Bewusstsein der eigenen Situation. Man ist nicht mehr der fremde Arbeiter auf Zeit, man ist Mensch und Person mit einer eigenen Geschichte, mit eigenen Werten und mit lange verdrängten Bedürfnissen. Traten während der ersten Phase der Integration viele Ansprüche hinter den Primat des Sparens, wandelte sich das Bild: man ist nicht mehr nur (Hilfs-)Arbeiter, sondern auch Familienvater, Vereinsmitglied, Konsument und Steuerzahler – mit einem Wort Mitbewohner. Die Lebenswelt wird ausgedehnter, die Struktur vielschichtiger und die Einordnung und Identifizierung unklarer. Als Folge sucht man nach einer beständigen Orientierung und klammert sich nicht selten an die Erfahrungen vergangener Zeit. Es lässt sich leicht vorstellen, dass für diesen Prozess die Religion – das heisst der Islam - keine unwesentliche Rolle spielt. Dies um so mehr in der Diaspora ausserhalb der kulturellen Heimat, wo man sich fremd fühlt und in der alltäglichen Erfahrung als Minderheit, wo das gesellschaftliche Selbstverständnis oder die alltäglichen Bestätigungen oft fehlen.² Auf individueller Ebene bietet der Islam Halt und Orientierung in einer oft unklaren, diffusen und nicht selten auch unbefriedigenden Fremde. Weit weg von einer vermeintlichen Heimat kann er bei den täglichen Erfahrungen als doch nicht ganz akzeptierte Minderheit ein Gefühl von Sicherheit und Zusammengehörigkeit vermitteln. Er hilft aber auch bei den allgemeinen Erfahrungen von Unsicherheit, Orientierungslosigkeit oder innerer Leere in dieser losgeketteten, modernen Welt.

Der Islam ist eine facettenreiche Religion, die im Einflussbereich verschiedener Strömungen und Bedingungen liegt. Wie alle Gesellschaften bilden auch die türkischen Muslime keinen ‚monolithischen Block‘ und die Religion kann höchstens als kleinster gemeinsamer Nenner betrachtet werden. Dazu hinterlassen auch politische Entwicklungen auf der internationalen Bühne und in der Türkei selbst tiefe Spuren in der Diaspora. Dies um so mehr, als viele tür-

¹ Statistische Bundesamt (Deutschland) vom 31.12.96 in: Spuler-Stegemann, 1998, S. 43.

² Hier folge ich Schütz, 1972, S. 58, für den der Fremde derjenige ist, der aus dem üblichen Denken, aus der Gewissheit und Normalität herausfällt, dem die Rezepte zur Alltagsbewältigung fehlen und der daher alles in Frage stellt.

kisch-islamische Vereine im Westen in enger Verbindung mit der Türkei stehen oder gleich direkt vom türkischen Staat unterstützt werden. Dazu kommen all die Informationen, die über die Medien und über die persönlichen Beziehungen in der Türkei ins religiöse Bewusstsein einfließen. Neben diesen eher spezifischen Einflüssen wirken aber auch allgemeinere Prozesse auf das religiöse Empfinden, man denke etwa an den Prozess der Modernisierung mit den tiefgreifenden strukturellen und sozialen Veränderungen oder an die Säkularisierung, die das religiöse Verständnis in einem grundlegenden Sinne verändert hat.

Zur Zeit leben ungefähr 150'000 bis 200'000 Muslime in der Schweiz, wovon etwa die Hälfte aus der Türkei stammt.³ Im Kanton Zürich wurden 1999 16'391 TürkInnen gezählt, was 1,4 Prozent der gesamten Bevölkerung ausmacht.⁴ Auf den ersten Blick bilden sie eine nicht allzu bedeutende Minorität. Beachtet man die Dynamik der Entwicklung, dann spürt man aber den Wandel, der unser Leben und unsere Gesellschaft begleitet und prägt. Während zu Beginn des letzten Jahrhunderts noch 95 Prozent der AusländerInnen aus den benachbarten Ländern kamen, stammten Ende 1994 ein Fünftel aus nicht europäischen Ländern und davon sind immerhin 6 Prozent aus der Türkei.⁵ In den letzten 30 Jahre hat sich die Bevölkerungsstruktur – vor allem diejenige der Ausländer – stark verändert, was sich sowohl auf die kulturelle wie auch auf die religiöse Welt auswirkte. 1960 gehörten noch 96 Prozent der AusländerInnen einer Landeskirche an, 1990 waren es nur noch 66 Prozent und die Muslime bilden unterdessen die drittgrösste Glaubensgemeinschaft. Es ist eine Entwicklung im Gang, die Verständnis und Kommunikation zunehmend erschwert – so zumindest *ein* Tenor der politischen Debatte. Viele dieser Ängste beruhen auf Unkenntnis, Unverständnis und vor allem auch auf beidseitig nicht verarbeiteten Vorurteilen.

Die Schwierigkeiten im Umgang mit fremden Religionen, insbesondere der Konflikt zwischen Christen und Muslimen ist keine neue Erscheinung. Schon seit Jahrhunderten stehen sich der Islam und das Christentum als kulturelle Feinde gegenüber, wenn man auch berücksichtigen muss, das viele Begegnungen fruchtbar waren und die europäische Zivilisation ohne den arabischen Einfluss nicht zu denken wäre.⁶ Unterdessen hat sich die Konstellation gewandelt, die Türken stehen nicht mehr vor Wien, Istanbul ist nicht mehr der Nabel der Welt und das osmanische Reich ist von der Landkarte verschwunden. Heute sind es nicht mehr anstürmende Janitscharencorps, sondern MigrantInnen auf der Suche nach Arbeit, die Emotionen und Ängste wecken, und sie stehen nicht vor den Toren, sondern mitten unter uns. Obwohl sich die Vorzeichen der Begegnung und der Kontext geändert haben, bleibt Unsicherheit und Skepsis aus der vergangenen Zeit zurück.

Dies spüren auch die Menschen, die nur über die politische Zuschreibung als Fremde identifiziert werden können. Die Hälfte der in der Statistik erscheinenden Ausländer lebt seit Geburt oder mindestens 15 Jahren in der Schweiz und nur ein Viertel lebt seit weniger als 5 Jahren im Land.⁷ Ein grosser Teil der Ausländer, denen wir im Alltag begegnen, haben ihre Wurzeln und Lebenswelt in der Schweiz: sie sind hier geboren, gingen hier zur Schule, sprechen die selbe Sprache – und werden doch oft anders gesehen und beurteilt. Natürlich unterscheiden sie sich in vielen Aspekten von der Mehrheit, etwa in den zu Hause sozialisierten Werten, in den beruflichen Möglichkeiten und nicht zuletzt in der Religion. Die hier geborene Gruppe

³ Statistisches Jahrbuch der Schweiz, 2000: in der Volkszählung 1990 wurden 152'217 Muslime registriert, was 2,2 % der Bevölkerung ausmacht. Noch 1980 wurden ,nur' 56'600 Muslime gezählt. Diese religiöse Gemeinde hat sich also innert 10 Jahren knapp verdreifacht. Fähndrich, 1999, S. 9, schätzt für 1999 200'000 Muslime bei steigender Tendenz.

⁴ Statistisches Amt des Kt. Zürichs, 2001.

⁵ Fischer / Straubhaar, 1996, S. 194.

⁶ Bolkenstein, 1997.

⁷ Bundesamt für Statistik, 1995.

nennt man die ‚zweite Generation‘. Sie ist speziell herausgefordert durch die gegebenen Strukturen, da sie einerseits mit einem Bein noch in der Heimat der Eltern verhaftet ist, während sie mit dem anderen Bein im neuen Kulturkreis steht. Das Bild des Spagates, der aus dieser Beschreibung folgt, trifft wohl die Erfahrung vieler dieser Personen. Es lässt sich leicht vorstellen, dass er nicht allen gleich gut gelingt: während die einen elegant zwischen beiden Seiten jonglieren und die alltägliche Auseinandersetzung als befruchtend und belebend erfahren, spüren die anderen nur den Schmerz der inneren Spannung. Durch das ständige hin- und her findet man kaum die Balance und in der Mitte bleibt nicht viel zurück. Diese Gruppe, genauer die türkischen Jugendlichen, die hier geboren sind, deren Eltern aber aus der Türkei stammen, die sogenannte türkische zweite Generation, betrachten wir in dieser Arbeit etwas genauer.

Dabei steht die Bedeutung und Funktion der Religion - das heisst des Islams - im Zentrum. Im Folgenden werden hauptsächlich drei Ebenen berührt und thematisiert: im soziologischen Sinne geht es erstens um die Bedeutung und Funktion der Religion allgemein, zweitens um den türkischen Islam im westlichen, modernen Europa und drittens um eben diesen Islam bei den türkischen Jugendlichen der zweiten Generation.

Über Religion wird viel geforscht und geschrieben, über Muslime im westlichen Europa viel geschrieben aber eher wenig geforscht. Diesen Befund machte *Claus Leggewie*, als er bemängelt, dass zwar viel Empirie über die christliche Glaubenspraxis und Kirchlichkeit der westlich-säkularen Gesellschaft existiert, die islamische Diaspora bisher aber immer ausgespart wurde.⁸ Der dieser Arbeit zugrunde liegende Datensatz⁹ und die entsprechenden Auswertungen können diesem Manko hoffentlich etwas entgegen wirken. Der Islam gehört unterdessen zum festen Bestandteil unserer Gesellschaft, der sich über islamische Organisationen, Moscheen, Ritualen, Kleidungen und eigenen Wertorientierungen immer stärker und selbstbewusster bemerkbar macht. Oft fallen uns nur die problematischen Seiten auf, etwa bei Fragen um den Schwimmunterricht für junge Frauen, über das Tragen des Kopftuches in der Schule oder bei Ansprüchen auf Friedhöfe, die eine adäquate muslimische Bestattung erlauben. Das ist aber nur die eine Seite. Neben den oft symbolischen äusseren Erscheinungen bleibt vieles unbekannt und verborgen. Das durchschnittliche Leben verläuft meist weniger auffällig, unspektakulär und das Gemeinsame überwiegt bei weitem das Trennende: man geht in die gleiche Schule, arbeitet zusammen, teilt sich den knappen Platz im Tram, isst im selben Imbisslokal, steht in der ‚Migros‘ in der selben Schlange, fiebert für den selben Fussballspieler und wendet sich (falls überhaupt) nicht zuletzt an den selben Gott. Vor allem die jungen Menschen haben hier längst Wurzeln geschlagen und zählen sich zu einem festen Bestandteil unserer Gesellschaft, die nie homogen war, sich aber in den letzten Jahren um manche kulturelle Facette erweitert hat.

Es geht also um den jungen Islams in der Schweiz: was ist er, wie und wo wird er gelebt und aus welchem gesellschaftlichen Kontext heraus ist er zu verstehen, wobei davon ausgegangen wird, dass er sowohl als religiöse Erfahrung, als traditionelle, kulturelle Lebensform wie auch als persönliche Wertorientierung bedeutsam sein kann. Nicht zuletzt geht es auch um die Frage nach der Zukunft des Islams in Europa, die nun von der ersten Generation langsam in die Hände der zweiten Generation übergeht. Es ist zu erwarten, dass sich im westlichen Islam einiges verändern wird, da sich deren Situation elementar von der erstgenannten unterscheidet. Neben der Sprache, der Bildung und den Arbeitsmöglichkeiten ist es vor allem auch die innere Überzeugung, hier in der Fremde eine neue Heimat finden zu wollen - oder die Tatsache,

⁸ Leggewie, 1992, S. 271; dieser Befund liegt schon ein paar Jahre zurück und ist in dieser Bestimmtheit kaum mehr gültig.

⁹ Survey 97: Das Fremde in der Schweiz. Soziologisches Institut der Universität Zürich. (Vgl. Kap. 4).

sie schon gefunden zu haben. Ob und wie gut das Zusammenleben gelingt, hängt von vielen Faktoren ab. Viele trennende und ausschliessende Hürden sind noch nicht abgebaut, etwa strukturelle Barrieren in Beruf und Ausbildung oder negatives ‚Framing‘ in den Medien und die damit verbundene Skepsis in der öffentlichen Diskussion. Aber auch in den zwischenmenschlichen Begegnungen versperren manche Steine den Weg in die gemeinsame Zukunft. Ich denke aber, dass der Islam offener und phantasievoller ist, als er – von beiden Seiten – gerne dargestellt wird. Weder ist er eine Bedrohung für den Westen (dagegen spricht schon das Zahlenverhältnis von 1 zu 36 in Westeuropa), noch ist er ein gegebenes Faktum, das nicht hinterfragt werden darf, wie das die entsprechenden Apologeten gerne betonen.¹⁰ Das Gesicht Europas hat sich gewandelt und der Islam ist eine Facette davon: weder für die ‚Einheimischen‘ noch für die Muslime besteht dieses nur aus schwarz und weiss.

Die vorliegende Arbeit besteht im wesentlichen aus vier Teilen: das Kapitel 2 widmet sich der Theorie. Hier wird Religion, Islam und Fundamentalismus aus soziologischer Perspektive betrachtet, wobei sowohl funktionale wie auch handlungstheoretische Bezüge hergestellt werden. Im Zentrum stehen die Definitionen von Religiosität und Islam, ihre Beziehungen zur Säkularisierung und Moderne und ihre Bedeutung in Westeuropa. Wir wollen daher wissen, was der Islam aus einer religionssoziologischen Perspektive ist und wie er sich erklären lässt, respektiv welche Ursachen für die einzelnen Formen und Ausprägungen verantwortlich sind. Im 3. Kapitel werden aus der Theorie erklärende Hypothesen abgeleitet. Sie reflektieren den Einfluss der Moderne, die Individualisierung wie auch die spezifische Situation der Muslime als Minorität in der Diaspora. Im 4. Kapitel wird die islamische Religiosität, wie sie im Survey 97 erhoben wurde, beschrieben und im Kapitel 5 werden die zuvor formulierten Hypothesen anhand des empirischen Materials geprüft und diskutiert. Die islamische Religiosität der zweiten Generation wird also theoretisch begründet, beschrieben und empirisch getestet.

Die zentralen Fragestellungen, die diese Arbeit durchziehen, sind erstens: Was ist die Religion in der Moderne, wie hat sie sich gewandelt und welche Funktionen erfüllt sie – und zweitens: was ist der Islam, welche Bedeutung hat er in der westlichen Diaspora und wie wird er bei der türkischen zweiten Generation in Zürich erlebt und gelebt. Damit sollen nicht zuletzt unsere eigenen Vorstellungen allgemein von Religion und spezifisch vom Islam angesprochen werden, was – so bleibt zu hoffen – wiederum positiv aufs wechselseitige Verständnis wirkt. Zum Schluss noch zwei Hinweise. Erstens ist diese Arbeit aus persönlichem Interesse am Thema ziemlich umfangreich ausgefallen, wobei persönliche Eindrücke aus der Türkei selbst und ergänzende Informationen aus den Niederlanden, wo die Arbeit zum grossen Teil geschrieben wurde, einfließen – und zweitens beruht die empirische Prüfung auf einer Sekundäranalyse. Die Daten waren also schon vorhanden. Dies hatte zur Folge, dass die Hypothesen sich nach dem schon vorhandenen Material richten mussten.

2 Theoretische Grundlagen

2.1 Religion

2.1.1 Religion: Begrifflichkeit, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart

Was ist ‚Religion‘? Die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion wirft viele Probleme auf. Alleine schon die Herkunft des Begriffes lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Dieser geht auf das lateinische Wort ‚religio‘ zurück. Bei Cicero steht er für die ‚sorgfältige Vereh-

¹⁰ In: Kepel, 1998, S. 3.

rung der Götter' und bei Augustinus wird er für die ‚Ver- oder Wiederverbindung mit Gott‘ gebraucht.¹¹ Seine Verwendung ist vor allem deswegen problematisch, weil er aus der spezifischen europäischen Kulturgeschichte stammt und erst später auf andere Kulturen übertragen wurde. Das hat zur Konsequenz, dass in verschiedenen Sprachen, wie etwa dem Arabischen, keine Äquivalente bestehen. Im Alltagsverständnis der westlichen Kultur bezeichnet Religion die Verehrung transzendenter Mächte, die Lehre vom Göttlichen, die Glaubensbekenntnisse und Rituale, wie auch die damit verbundenen Gruppen und Organisationen. Es geht immer um etwas, das über die immanente Wirklichkeit hinwegweist, um eine Vorstellung von Göttern und höherer Macht. Bei *Glaserapp* ist Religion die

„im Erkennen, Denken, Fühlen, Wollen und Handeln betätigte Überzeugung von der Wirksamkeit persönlicher oder unpersönlicher transzendenter Mächte. Die ethischen Hochreligionen verbinden diese Überzeugung mit dem Glauben an eine sittliche Ordnung der Welt; dieser Glaube findet in der Vorstellung von einer sittlichen Verantwortung für das Handeln, von einer gerechten Vergeltung allen Tuns und von der Möglichkeit eines Fortschrittes zur höchsten Vollkommenheit seinen Ausdruck.“¹²

In diese Definition sind verschiedene Ebenen eingeflochten. Einerseits glaubt das Individuum und vollzieht dadurch eine spezifische Handlung, die auf eine transzendente Macht bezogen ist. Andererseits reiht es sich in eine übergreifende Ordnung ein, die ebenfalls seinen Sinn bestimmt. Diese übergreifende Ordnung war früher eine klar abgegrenzte Gemeinschaft, wo die einzelnen Gruppen spezifische Bezeichnungen und Symbole verwendeten, die einen klaren Geltungsbereich und Herrschaftsanspruch absteckten. Erst in der jüngeren Entwicklung, wo man den Raum umfassend begriff und sich die Kenntnisse über den Kosmos ausbreiteten, war auch ein umfassendes, reflexives Weltbild möglich. Damit löste sich der Begriff der Religion zunehmend von den einstmals vorgegebenen Inhalten, wurde abstrakter und konnte universellere Geltung beanspruchen.

Aufgrund der historischen Prägung des Begriffs unterliegen wir immer dem Verdacht des Ethnozentrismus, wenn wir von Religion sprechen. Wir sehen den Gegenstand durch die christliche Brille, die ihn uns überhaupt erst erkennen lässt. Der Begriff der Religion lässt sich also nicht vom kulturellen Kontext trennen. Der Gegenstand ist nicht neutral oder objektiv, sondern schon immer mit einer Bedeutung versehen. Er ist schon vor der (wissenschaftlichen) Betrachtung in einem Alltagswissen verankert, auch wenn dieses sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Für die einen ist es ein sehr vager Begriff, der sich eher unbewusst und unreflektiert zeigt, und für andere sind es klare, konkrete Vorstellungen, die sich zum Beispiel im Glaubensbekenntnis oder im Gottesdienst finden und wiederum andere haben sich Religion zum Beruf gemacht, als Pfarrer oder Wissenschaftler. All diesen Formen ist gemeinsam, dass sie mit Bewertungen verbunden sind. Wenn wir an etwas glauben, haben wir es mit Werten verknüpft, die es vom nicht Geglaubten oder Bezweifelten unterscheiden. Weiter sind Ideen und Lehren nicht losgelöst von der sozialen Lage der sie tragenden Gruppen, stehen also auch im Einfluss ihrer Interessen. Bei der Beschäftigung mit Religion, vor allem mit einer fremden Religion, wirft das natürlich besondere Probleme auf, da man, wenn oft auch unbewusst über die kulturelle Prägung, in eigene Glaubensvorstellungen geflochten ist.

Bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Religion geht es nicht um den Inhalt der Lehre, sondern um die Formen und ihre Auswirkungen auf den Menschen und auf die Gesellschaft.¹³ Die Soziologie der Religion begann mit der Religionskritik, mit dem Versuch, die Religion

¹¹ Knoblauch, 1999, S. 9.

¹² Glaserapp, 1996, S. 9.

¹³ Knoblauch, 1999, S. 14.

von aussen zu betrachten und auf eine natürliche Grundlage zu stellen. Im Zuge der Aufklärung wurde der Religion vorgeworfen, die Unmündigkeit des Volkes zu fördern. Man sah aber auch schon ihre Abhängigkeit vom menschlichen Geist. Bei Hegel entspricht die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, seiner eigenen. Berühmt ist Feuerbachs Umkehrung der Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27), wonach der Mensch Gott nach seinem Bilde schuf. Seine Thesen wurden von Marx aufgenommen, bei dem die Religion nicht mehr nur Projektion des Bewusstseins, sondern Teil des Überbaus war, das die gesellschaftlichen Verhältnisse nur weiter zementierte. Religion war das Morphinum der Armen und dadurch ein Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung. Hat der Mensch aber einmal die Erde von der Sonne losgekettet (Nietzsche) und ist Gott als innere Erfahrung für den Menschen gestorben, gibt es keine Rettung und kein Heil mehr. Bei Freud wird die Religion deshalb zur menschlichen ‚Zwangsnervose‘: da der Mensch nicht fähig ist, die leere Freiheit der Welt zu ertragen, weicht er ihr über eine Illusion aus. Diese vermittelt bei unlösbaren Fragen, wie über Herkunft des Menschen und Entstehung der Welt, hilft in Lebenskrisen und vermittelt Werte und Handlungsorientierungen.¹⁴

Aus diesem Prozess entstand eine neue Betrachtung der Religion: sie wird nicht mehr im Himmel, sondern auf der Erde gesucht und als ein Phänomen in der Welt behandelt: „Ehemals sucht man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe – heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte...“, so Nietzsche in ‚Morgenröte‘.¹⁵ Die Religion wird zu einem Untersuchungsgegenstand, den man möglichst neutral betrachtet und mittels menschlicher Vernunft analysiert, wobei man die innerweltlichen Aspekte, die empirische Erscheinungsform wie auch die Funktion für Mensch und Gesellschaft beachtet. Analog zur Vorstellung von Comtes Drei-Stadien-Gesetz, wonach es eine geschichtliche Entwicklung vom religiösen übers philosophische zum wissenschaftlichen Zeitalter gäbe, wurde (aus der Sicht des Positivismus) die Religion als etwas in der Moderne hoffnungslos überholtes betrachtet. Diese aufklärerischen Postulate wurden erst im Verlauf dieses Jahrhunderts widerlegt. In der neueren Zeit kehrten verschiedene Formen der Spiritualität, kirchlich, esoterisch oder mystisch, in die Lebenswelt zurück. Nach *Koslowski* sind dafür zwei geistige Beweggründe wirksam: Erstens das Streben nach einer Theorie der Gesamtwirklichkeit, die Antworten auf die Frage nach der Herkunft von Mensch und Welt, nach Sinn der Geschichte und Kosmos geben kann und zweitens die Suche des Individuums nach einer Gnosis, nach Erlösung und Leidensbewältigung in der als problematisch empfundenen Wirklichkeit. Diese Probleme werden auch heute weder von der Wissenschaft noch von der Philosophie bewältigt. Ohne ein solches verbindendes Wissen, das geglaubt und rituell vergegenwärtigt wird, könne es keine Erlösung geben. Die Folge ist Resignation, Flucht in die Utopie oder totalitäre politisch-gesellschaftliche Funktionalisierung. Religion ist bei ihm daher unwiderruflich mit dem Menschenschicksal verbunden:

„Es ist die Berufung des Menschen, die Trennung von Mann und Frau, von Paradies und tatsächlichem Zustand der Erde, ferner von Himmel und Erde, von Idee und Wirklichkeit und schliesslich von Geschöpf und Schöpfer aufzuheben. Da wir diese fünf Urgegensätze nur in Gemeinschaft versöhnen können, hat jede Gesellschaft immer schon eine religiöse Dimension und Aufgabe.“¹⁶

2.1.2 Religionssoziologie

¹⁴ Knoblauch, 1999, S. 27ff.

¹⁵ Nietzsche, 1986, S. 89.

¹⁶ Koslowski, 1985, S. 6.

Mit der Soziologie wollen wir das Erleben und Handeln des Menschen in der Gesellschaft beschreiben: Für eine soziologische Betrachtung ist entscheidend, was die Religion für den Menschen und für das Zusammenleben für eine Bedeutung hat und in welchem Zusammenhang sie zu den einzelnen Gruppen und Individuen steht. Der Glaube oder die Religion ist dabei keine von Gott oder einem übernatürlichen Wesen eingegebene Wahrheit, sondern ein menschliches Konstrukt. Es geht nicht um die letztlich unlösbare Frage nach der Wahrheit der Religion (die von der Theologie behandelt wird), also nicht um das was wirklich ist, sondern das was von den Menschen als wirklich gehalten und dadurch in ihren Handlungen umgesetzt und verwirklicht wird. *Knoblauch* nennt dies den methodologischen Agnostizismus: „Religiöse Inhalte sind also nur insofern gegeben, als sie Inhalte menschlichen Bewusstseins, menschlichen Handelns und Kommunizierens sind.“¹⁷ In der Auseinandersetzung mit der Religion geht es nicht darum, sie zu verteidigen oder bekämpfen, sondern sie zu beschreiben, zu erklären – und zu verstehen. Der letzte Wahrheitsgehalt muss ausgeklammert werden. Bei der theoretischen Einbettung der Religion müssen verschiedene theoretische und methodologische ‚Meinungsdifferenzen‘ berücksichtigt werden. Besteht Religion aus einem Wertsystem, aus einer Gesellschaftsstruktur oder aus gläubigen Personen? Je nach Präferenz wird man eher von Religion, Kirche oder Religiosität sprechen.

„Statt einem einheitlichen universalen Theoriemodell stehen wir heute einer Vielzahl von auseinanderstrebenden, teils Universalitätsansprüche anmeldenden, teils auf Universalitätsansprüche verzichtenden Theoriemodellen gegenüber, so dass nun schon die Wahl des sozialwissenschaftlichen Ansatzes über Auswahl, Bewertung und Deutung der religionssoziologischen Daten entscheidet.“¹⁸

Man hat also die Qual der Wahl: will man dem Gegenstand möglichst nahe kommen oder soll man Abstand halten? Geht man nur auf die religiöse Erfahrung ein, kann man zu stark der spezifischen Sinninterpretation verbunden bleiben, wodurch die allgemeine Aussagekraft verloren geht. Leitet man die Religion nur über funktionale Bezüge ab, erkennen sich die untersuchten Gläubigen vielleicht selbst nicht mehr in der Definition von Religion.

Religion gilt hier als ein erfahrenes Phänomen mit verschiedenen Funktionen: Menschwerden, Bewältigung von Krisen und Ängsten, Integration in die Gemeinschaft oder der Verleihung von Identität. Dieser Einsicht entsprechend werden im folgenden verschiedene theoretische Ansätze berücksichtigt.¹⁹ Damit lässt sich das Phänomen der Religion und Religiosität umfassender beschreiben und erklären, dafür geht Kohärenz verloren. Für die heutige Zeit bleiben folgende Fragen: ist die moderne Gesellschaft auf ‚Religion‘ angewiesen, welche Leistungen oder Funktionen erfüllt sie, wie werden diese Leistungen erfüllt und welchen Stellenwert haben dabei die traditionellen Formen, respektiv gibt es verlässliche Anzeichen für das Aufkommen von neuen Formen. Zusätzlich stellt sich die Frage, ob eine partikuläre gesellschaftliche Wirklichkeit, wie etwa der türkische Islam in Westeuropa, überhaupt in ein universales Licht gesetzt werden kann.

2.1.3 Religion als Erfahrung und Handlungsorientierung

¹⁷ Knoblauch, 1999, S. 13.

¹⁸ Pollack, 1988, S. 5. Und weiter auf S. 5: „Auch nach Luhmann geht es der funktionalen Analyse heute nicht mehr darum, die Selbstdarstellung des untersuchten Gegenstandes rücksichtslos zu diskreditieren, sondern darum, sie auf mitspielende Gesichtspunkte und andere Möglichkeiten hinzuweisen. Der ausschliessliche Bezug zum Beispiel auf die Funktion der Religion reicht zu ihrer Definition nicht aus.“

¹⁹ Helle, 1997, S. 8/9, unterscheidet unter anderem zwischen funktionalistischem und verstehendem Ansatz, wobei er Emile Durkheim, Talcott Parsons und Thomas Luckmann bei der ersten – und Georg Simmel oder Max Weber bei der zweiten Gruppe einordnet.

Bei *Max Weber* lag die Bedeutung der Religion nicht in ihrer theologischen Lehre, sondern in den praktischen Auswirkungen der Ideen auf die Handlungsführung. Das Grundelement seiner Soziologie bildet das Handeln, ein Tun oder Unterlassen, das an einen subjektiven Sinn gebunden ist.²⁰ Dabei kommt es zu einem Wechselspiel zwischen Interessen und Ideen, die sich gegenseitig befruchten. Das drückt er in einem berühmten Satz folgendermassen aus:

„Interessen (materielle und ideelle) nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: Die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtet es sich ja: ‚wovon‘ und ‚wozu‘ man erlöst sein wollte – und nicht zu vergessen – konnte“²¹

Ideen werden erst dann umgesetzt, wenn sie mit einem realen Faktor, mit Interessen oder Trieben verbunden werden. Vor allem in früheren Epochen haben auch religiöse Ideen mit ihren spezifischen Inhalten von Wert und Welt die Weichen gestellt. Nach *Webers* Protestantismusthese ist der Geist der modernen Zeit, die rationale Lebensführung und die Berufsethik - der ‚Geist des Kapitalismus‘ - aus der christlich-protestantischen Askese erwachsen.²² Damit wird gesagt, dass das religiöse Bewusstsein von grosser Bedeutung für die Lebensführung wie auch für die geistige und strukturelle Entwicklung einer Gesellschaft sein kann.

Suchen wir nach dem Motiv für ein religiöses Handeln, muss dieses im Sinn des Religiösen für den Handelnden liegen. Der Sinn stellt eine Ordnung dar, nach der sich das menschliche Dasein orientiert. Diese kann nach traditioneller Gewöhnung, zweckrationaler Kalkulation oder legitimer Geltung orientiert sein. Eine Arte der Legitimation steht im religiösen Glauben verankert. Religion schafft ein Weltbild, das die wesentlichen Fragen sinnhaft klärt und entsprechende Handlungsanleitung gibt, die über die Krisen des alltäglichen Lebens hinweg hilft. Für die Zukunft wird ein schwinden der Religion postuliert, da die natürlichen Vorgänge, die zwischenmenschlichen Probleme wie auch die existentiellen Fragen durch die Aufklärung zunehmend als menschengemacht und dadurch als vom Menschen erklärbar und lösbar gelten. Mit der durchgehenden Rationalisierung wird die Welt ‚entzaubert‘ und wandelt sich zu einer reinen Diesseitigkeit, wo die religiöse Ethik den technischen Sachzwängen gewichen ist. Dass sich diese Prophetie nicht durchgehend eingestellt hat, haben die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte eindrücklich demonstriert.

Auch bei *Simmel* steht das Individuum im Mittelpunkt, wobei er Parallelen zwischen Gesellschaft und der Vorstellung von Gott zieht: Das Individuum fühlt sich an etwas Höheres und Allgemeineres gebunden, wobei Gott die im Jenseits vollendete Form der im Diesseits unvollendeten Form der Gesellschaft ist. Die Religion erfüllt für die Individuen die Funktion,

²⁰ Reimann, 1991, S. 140ff: Bei der Handlungstheorie steht eine aktiv handelnde Person im Zentrum, die über Motive angespornt wird. Die Handlung selbst wird immer bezüglich eines Handlungsobjektes vollzogen, hat eine Richtung oder Intention. Sofern sich dieses Handeln auf andere Personen bezieht, spricht man von sozialem Handeln. Um die Handlungen begrifflich unterscheidbar zu machen, werden sie idealtypisch in fünf Stufen aufgeteilt: 1) Ziele: das sind die angestrebten, gewünschten Zustände, die noch nicht erreicht wurden. 2) Werte: sie stellen das Selektionskriterium zur Verfügung, um bei mehreren Möglichkeiten entscheiden zu können. 3) Kognition oder Wahrnehmung: das sind die Informationen, die man von sich und vom Umfeld besitzt. 4) Glaubensvorstellungen, Wissen, Erwartungen, Wahrscheinlichkeiten oder Chancen. 5) Emotionen: neben den Werten und dem Wissen können auch innere Gefühle und Affekte das Handeln verursachen. Sie erfolgen meist spontan und sind nicht auf eine Zukunft gerichtet. Die Faktoren dieses Bezugsrahmens bilden die Grundlage für Entscheidungen und Absichten der Akteure, deren Durchführung in einer weiteren Abhängigkeit steht. Der Akteur ist nicht frei, er steht in einem Möglichkeitsraum, der massgeblich über Institutionen abgesteckt wird. Es gibt also immer einen mehr oder weniger objektiven einschränkenden Handlungskontext mit räumlichen, materiellen und zeitlichen Restriktionen.

²¹ Max Weber in: Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Suhrkamp, 1973.

²² Weber, 1970, S. 411ff.

das unvollkommene Leben zu ergänzen und den wechselhaften Lauf zu leiten. Daher sind bei ihm die Wurzeln eher im psychologischen Bereich angelegt und die Religion entsteht aus dem Empfinden des Religiösen:

„Religiosität ist die Befindlichkeit einer Person, die Offenheit einer Seele, die Erlebnisbereitschaft als Voraussetzung für die Begegnung mit dem Mysterium, Religion ist die Kulturform, die – wie Kunst oder Wissenschaft – aus dem kontinuierlichen Zusammenwirken vieler Personen objektiviert wird.“²³

Die Religion unterliegt somit einer dynamischen Entwicklung, wobei die sichtbaren Formen der Religion nur die individuelle Religiosität im gesellschaftlichen Kontext widerspiegeln.

Berger geht davon aus, dass es nichtalltägliche Erfahrungen gibt, die sich etwa in Schicksalsschlägen, Unfällen, aber auch in unerwarteter Freude oder gar in der Ekstase zeigen - und die alltägliche Wirklichkeit in Zweifel führen. Er sagt deshalb, dass „die Wirklichkeit des Alltags immer vom Halbschatten ganz anderer Wirklichkeiten umgeben ist.“²⁴ Weil diese Unregelmäßigkeiten den Alltag bedrohen, müssen sie in eine Ordnung eingebettet werden, die anerkannte Gewissheit bietet und nicht hinterfragt werden kann. Dieses Bedürfnis nach einem alles übergreifenden Kosmos kann auf verschiedene Arten erfüllt werden: Wissenschaft, traditionelle Lebensweisheiten, sittliche Moralvorstellungen – oder eben Religion. Sie helfen, den Menschen in der Begegnung von Unsicherheiten mit einem umfassenden Sinn zu umgeben und ihn in eine bleibende Ordnung zu integrieren. Dazu gehört die religiöse Lehre, die das Handeln legitimiert oder Rituale, die mithelfen, Grenzsituationen zu überstehen, etwa bei Taufe, Hochzeit oder Beerdigung. Die Religion bindet er an eine substantielle Erfahrung des Heiligen, die in den immer wieder möglichen Einbrüchen des Lebens vergegenwärtigt wird. Eine der Hauptaufgaben der Religion ist die Theodizee, die Erklärung des Leidens, des Bösen oder des Ungerechten, wohin aber ganz unterschiedliche Wege führen können. Dazu greift sie zu Institutionen und kulturellen Mitteln wie Kirchen oder Moscheen, Gottesdiensten, heiligen Schriften und Symbolen. Entscheidend für die Religion ist aber, dass sie von einer Erfahrung getragen wird.²⁵ Diese Erfahrung ist eigentlich ‚religiösen Virtuosen‘ vorbehalten, kann aber über Tradition und vermittelnde Erlebnisse übertragen und institutionalisiert werden. Als Beispiel nimmt er Mohammed, der durchaus von der sozio-historischen Umgebung geprägt war, von der Begegnung mit den Engeln aber erzählen konnte, weil er eine andere Realität erfuhr.²⁶

Die arabische Sprache war natürlich nicht vom Himmel gefallen, wohl aber die Erfahrung des Inhalts. Wie kann nun diese Erfahrung übertragen und über Monate, Jahre oder gar Jahrhunderten lebendig gehalten werden, obwohl „Besuche von Engeln selbst damals selten, und in der Zwischenzeit notorisch selten geworden sind“?²⁷ Das Aufrechterhalten der Tradition, der kollektiven Erinnerung ist möglich, weil die Gläubigen in einem sozialen Milieu leben, wo sie über die Routine immer wieder bestätigt werden. So ermöglichen religiöse Rituale die soziale

²³ Simmel, in: Helle, 1997, S. 34.

²⁴ Berger, 1973, S. 42.

²⁵ Berger, 1980, S. 55: Entsprechend definiert er Religion als „Aggregat menschlicher Einstellungen, Glaubenshaltungen und Handlungen angesichts von zwei Erfahrungsformen: der Erfahrung des Übernatürlichen und der Erfahrung des Heiligen.“ Er stellt den offenbarten Propheten dem kontemplativen Jogi gegenüber. Grundsätzlich gibt es zwei Wege, um der ‚Theodizee des Leidens‘ zu entrinnen: die aktive Askese, bei der man sich als Werkzeug Gottes sieht und seinem Willen gehorcht oder der mystische Weg, wo man sich über einen kontemplativen Rückzug dem Weltchicksal entzieht.

²⁶ Berger, 1980, S. 65: „Weil er als erstes die Erfahrung machte, dass von diesem Himmel aus sich eine ganz andere Realität in die irdische Realität projizierte, in eine Realität, in der er gemeinsam mit allen anderen Arabisch sprach. Anders gesagt: Religion lässt sich als menschliche Projektion verstehen, weil sie in menschlichen Symbolen kommuniziert wird. Doch eben diese Kommunikation wird ausgelöst durch eine Erfahrung, mit der eine übermenschliche Erfahrung in das menschliche Leben injiziert wird.“

²⁷ Berger, 1980, S. 61.

Kontrolle, befreien den einzelnen aber auch von der ständigen Suche nach Bestätigung und Reflexion. Um weiterhin zu bestehen, müssen daher jeder folgenden Generation die Dinge neu erklärt – und legitimiert werden. Diese Autorität wird in der Begegnung mit der pluralistischen Moderne unter einen starken kognitiven Druck gesetzt.²⁸

Geprägt wird das religiöse Denken über Tradition und über das soziale Milieu, die religiöse Erfahrung selbst ist aber ein menschliches Phänomen. Dieses taucht in verschiedenen Realitäten auf: mit der Modernisierung und technischen Instrumentalisierung wurde vor allem im Westen (aber nicht nur) eine neue Qualität in die Religion gebracht. Der traditionelle und nicht hinterfragbare Allgemeinheitscharakter wird zunehmend durch konkurrierende Institutionen und Lebensstile aufgelöst. Und mit dem Zusammenbruch der religiösen Hegemonie wird Raum für neue Weltanschauungen und konkurrierende Lebensstile geschaffen – und alte Sicherheiten und Werte relativiert. Dies hat weitreichende Konsequenzen, so dass *Berger* vom „Zwang zur Häresie“²⁹ spricht:

„In prämodernen Situationen leben die Menschen in einer Welt religiöser Sicherheit, die gelegentlich durch häretische Abweichungen in Mitleidenschaft gezogen wird. Im Gegensatz dazu bildet die moderne Situation eine Welt der Unsicherheit, die gelegentlich durch mehr oder weniger brüchige Konstruktionen religiöser Affirmation abgewehrt wird [...] Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. [...] Modernität schafft eine neue Situation, in der Ausschauen und Auswählen zum Imperativ wird.“

Damit wird der Gläubige zum Kunden, der wählen kann und entsprechend muss die Kirche ihr Angebot der neuen Situation anpassen. Es ist daher nicht abwegig, von einem Markt der Religionen zu sprechen: Die Kirche, die sich stärker im individuellen, privatisierten Bereich ansiedelt, wird unter anderem zur Anbieterin von Dienstleistungen.³⁰

Heutzutage hat die Modernisierung eine weltweite Ausbreitung gefunden und löst daher auch global die traditionellen Selbstverständlichkeiten auf. Um dieser Entfremdung zu entgehen, werden verschieden Wege gesucht: über reaktionäre Ideologien, die den Sinn in der Vergangenheit suchen und sich bemühen, ihre Strukturen an vormoderne Zeiten anzugleichen oder über progressive Formen, die die heile Welt in der überwundenen Gegenwart sehen, was etwa

²⁸ Nach *Berger*, 1980, muss sich jede religiöse Tradition, ob westlich oder nicht-westlich, früher oder später dem Prozess der Modernisierung und insbesondere der Pluralisierung der Lebensstile stellen. Für die Zukunft des religiösen Denkens sieht er drei (idealtypische) Wahlmöglichkeiten: 1) deduktiv: indem man am a priori Gegebenen festhält (im Sinne eines fixen Datums) und objektive, nicht hinterfragbare Gültigkeit über die Reflexion stellt, stärkt man die Tradition. Das Problem besteht dann in der kognitiven Dissonanz, da die wahrgenommene Wirklichkeit immer weniger mit der vorgegebenen übereinstimmt, und die Tradition somit an Plausibilität verliert. 2) reduktiv: die Tradition wird im Sinne der Moderne uminterpretiert, was sie schlussendlich zum Verschwinden bringt; die extremste Form von Säkularisierung wäre die Auflösung 3) induktiv: Neben den Erkenntnissen der Moderne und den Postulaten der Tradition wird die eigene Erfahrung als Richtschnur genommen. Die Religionsinterpretation orientiert sich an der grundlegenden Erfahrung, bleibt in der Interpretation aber offen und wandelbar. Gerade diese Variante scheint sich nach *Berger* durchzusetzen – oder zumindest zukunftsfähig zu sein.

²⁹ *Berger*, 1980, S. 40: Das Wort ‚Häresie‘ geht auf das griechische Verb ‚hairein‘ zurück, was soviel wie ‚wählen‘ bedeutet.

³⁰ Ein guter, übersichtlicher Text über die ‚Ökonomie der Religion‘ findet sich bei *Iannaccone*, 1998. Ohne Zweifel ist die Bedeutung der kirchlichen Institutionen zurückgegangen. Mit der Säkularisierung hat sich das Religiöse von seinem traditionellem Gewand gelöst: die religiösen Organisationen, die überlieferten Lehren wie auch die traditionellen Rituale sind in unserem Kulturkreis am schwinden. Das untermauern ein paar Zahlen (in: *Iannaccone*, 1998, S. 1487): 1990 gingen nur 10 % der Franzosen, 19 % der Westdeutschen und 33 % der Italiener mindestens wöchentlich in die Kirche, während 57 % der Franzosen, 63 % der Westdeutschen und 83 % der ItalienerInnen an Gott glauben. Man kann also nicht von einem allgemeinen Rückgang der Religion sprechen, sondern eher von einem Wechsel oder von einer De-Institutionalisierung.

für revolutionäre, marxistische oder auch nationalistischen Strömungen typisch ist. Beim Islam wird meist der deduktive Weg gewählt, wo versucht wird, die Tradition wieder zu beleben und integrieren. Das wird im späteren Kapitel ausführlicher behandelt.³¹

2.1.4 Religion als Funktion für Individuum und Gesellschaft

Wie gesagt, können bei der soziologischen Analyse von Religion zwei Perspektiven unterschieden werden, die den Gegenstand in unterschiedlichem Licht erscheinen lassen: Religion kann als wertmässige Substanz oder als Funktion beschrieben werden. Beim funktionalen Zugang werden der Religion bestimmte Wirkungen zugeschrieben, die mit anderen ‚Gegenständen‘ verglichen werden: Es wird nicht gefragt, was Religion ist, sondern was sie leistet, wobei die Lösungen in einem religiösen Feld angesiedelt sind, das sich psychologisch, soziologisch oder anthropologisch manifestiert. In das erste Feld gehört die Bewältigung von Angst, Krisen, Unsicherheiten und Affekten, in das zweite gehört die Integration, Legitimation und Kompensation und in die dritte die Bewältigung der biologischen Natur. Auf die psychologische Funktion, die Regelung des Denkens, Fühlens und Empfindens des Einzelnen wird im weiteren nicht mehr eingegangen.

Mit der Studie ‚ursprünglicher‘ Kulturen wollte *Durkheim* die Wurzeln des religiösen Denkens ausfindig machen. Über die Glaubenssätze und die durchgeführten Rituale werden die Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander gebunden. Diese entstehen nicht aus einer ‚Hinterwelt‘, sie werden vielmehr von der Gesellschaft selbst hervorgebracht, die einen eigenen, das Individuum übersteigenden Wirklichkeitsbereich erschafft. Die Religion ist daher ein metaphorisches Spiegelbild der Gesellschaft.³² Er geht davon aus, dass sich aus den elementaren Formen der Religion dessen wesentlichen Funktionen ableiten lassen. Zu diesen wesentlichen Funktionen gehören die Vergesellschaftung, da sich die religiösen Codes immer auf eine bestimmte Gemeinschaft von Zugehörigen beziehen. Weiter erfüllt die Religion die Funktion der Integration, da sie bei den einzelnen Individuen die Zugehörigkeit regelt und die normative Funktion, da sie gemeinsame Normen und Werte bereitstellt, die bei Missachtung sanktioniert werden. Über die Religion vermittelt unterstehen die Individuen einem sozial entstandenen Kollektivbewusstsein. Je komplexer die Gesellschaft ist, desto komplizierter wird der Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft. Vor allem in arbeitsteiligen Welten, wo nicht mehr gleichartige, sondern ungleichartige, funktional differenzierte Glieder zusammengehören, schwindet die Zahl der gemeinsamen Vorstellungen, Werten und Ritualen. Damit muss bei *Durkheim* die Religiosität aber nicht schwinden.³³ Im Gegenteil braucht jede Gesellschaft die Grundelemente des Religiösen: kollektive Gefühle und einheitsstiftende Ideen. Diese können aber auch von anderen Institutionen als der Kirche bereitgestellt werden.

Bei *Luckmann* ist die Funktion der Religion auf einen Satz reduziert „die Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz, die auf eine nicht alltägliche Wirklichkeit bezogen ist.“³⁴ Re-

³¹ Vorweg nur ein paar Gedanken: die Moderne bringt mit dem in Frage stellen, mit der Möglichkeit, dass es auch anders sein könnte, eine störende Dissonanz in den Alltag. Die Hinwendung zu traditionellen Quellen müsste aber eher als Neo-Traditionalismus bezeichnet werden, was vor allem für die Türkei gilt, da die Traditionen dort nicht ununterbrochen legitimiert waren. Da es eine Periode gab, wo die islamische Autorität geschwächt und relativiert war, musste sie danach umso kräftiger neu bestätigt werden. Dies um so mehr, als der Koran keine eigene Relativierung erlaubt. In einer heterogenen, pluralistischen Welt entspricht diese Autorität nicht der empirischen Wirklichkeit und wirkt entsprechend nicht mehr plausibel. Es bleibt ihr nicht viel anderes übrig, als sich zurückzuziehen – und/oder die Realität zu leugnen.

³² in: Knoblauch, 1999, S. 65.

³³ Durkheim, 1970, S. 54: „...indessen scheint sie eher dazu berufen, sich umzuformen, als zu verschwinden.“

³⁴ Luckmann, 1985, S. 26.

ligion ist bei ihm etwas allgemein Menschliches, ein anthropologisches Merkmal der menschlichen Existenz. Der Mensch als Mängelwesen ist auf andere Menschen angewiesen und wird erst in der Gesellschaft überlebensfähig. Jedermann ist sich über seine Abhängigkeit und um seine Grenzen in der Welt bewusst. Man weiss, dass alles vergänglich ist und man nur bestehen kann, weil schon vor uns etwas war.³⁵ Schon in den kleinen Erfahrungen spüren wir, dass wir nicht mit der Wirklichkeit identisch sind, da jede Erfahrung auf etwas nicht mehr oder noch nicht erfahrenes verweist: auf Transzendenz.³⁶ Diesen Prozess nennt er das ‚Transzendieren‘ der biologischen Natur des Menschen, wonach er die Fähigkeit des Menschen bezeichnet, sich von der unmittelbaren Biologie zu lösen und Erfahrungen und Vorstellungen in die Biographie einzubauen.

Religion ist nun das Mittel, um diese transzendente Welt sinnhaft zu deuten. Dieser Sinnbereich kann – oder muss – über den Alltag hinwegweisen, um die Krisen des Lebens überhaupt bewältigen zu können. Je nach gesellschaftlicher Entwicklung ist die Religion unterschiedlich ausgeformt. Der Mensch ist religiös in dem Sinne, als er mit dem Bewusstsein des Todes in seinem Handeln eine über die Erfahrung hinausreichende Wirklichkeit verarbeiten muss. Wohin er seinen Alltag transzendiert, hängt von seiner Konstitution, von der Struktur der Gesellschaft und vom historischen Prozess ab.³⁷ Die Religion regelt also den Umgang mit Transzendenz, die sowohl auf die Gesellschaft wie auch aufs Individuum stabilisierend wirkt, die konkrete Wirklichkeitskonstruktion ist aber geschichtlich geprägt und vom Subjekt nur mehr oder weniger gestaltbar.³⁸ In der modernen Gesellschaft verliert die Religion den Einfluss über die gesamte Gesellschaft. Auch für das Individuum verliert die institutionalisierte Religion an Plausibilität und Einfluss, da es höchstens noch teilweise berührt wird. Dabei sind zwei Strömungen zu unterscheiden. Einerseits wird sie durch weltliche Ideologien substituiert, andererseits siedelt sie sich stärker in der Privatsphäre an und wird zur persönlichen Entscheidung. Die Religion ist im Prozess der Moderne nicht vollends verschwunden, sondern hat das Ge-

³⁵ Man denke etwa an die Sätze Salomons (Prediger 2,11): „Doch als ich all meine Werke ansah, die meine Hände gewirkt hatten, und die Mühe, die ich damit gehabt, siehe, da war alles nichtig und ein Haschen nach Wind. Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne. Denn was wird der Mensch tun, der nach dem Könige kommt? – Was man vorlängst getan.“

³⁶ Diese wird bei Luckmann, 1980, S. 177, in drei Stufen eingeteilt: 1) Kleine Transzendenz: das gegenwärtig nicht Erfahrene könnte grundsätzlich so erfahren werden wie das Gegenwärtige, die Grenzen der Erfahrung bleiben überschreitbar, da sich die Erwartungen auf etwas Konkretes beziehen. 2) Mittlere Transzendenz: das Gegenwärtige kann nur mittelbar, aber doch als Bestandteil der gleichen Wirklichkeit erfasst werden. Dazu gehört etwa die Erzählung eines anderen über ein uns vertrautes Thema. 3) Grosse Transzendenz: etwas ist nur als Verweis auf eine andere, ausseralltägliche und als solches nicht erfahrbare Wirklichkeit bezogen, wie zum Beispiel das Erleben eines Traumes oder – als prominentestes Beispiel einer Transzendenztheorie – das Wissen des Todes.

³⁷ Luckmann, 1985, S. 34: „In den Konstruktionen der Wirklichkeit gehen Interessen, Gewalt und List ein. Die intersubjektiven Erfahrungen der Transzendenz, denen Religion im engeren Sinn des Wortes entspringt, sind nie nur ‚reine‘ Transzendenzenerfahrungen – sondern haben ihren vitalen Grund in Hunger, Lust und Angst und werden im Prozess ihrer Vergesellschaftung in konkrete Erfahrungen mit ihrem Beiwerk an Selbst- und Fremdtäuschung gewandelt.“

³⁸ In einer groben Klassifizierung werden dabei drei Stufen unterschieden: 1) Die archaische Gesellschaft, wo die Religion eng mit dem Alltag verbunden und in die Biographie des einzelnen integriert war, während sie gleichzeitig keinen spezifischen Ort in der Gesellschaft hatte. 2) Mit der Herausbildung von produktiveren Hochkulturen konnten auch vermehrt Experten ausgesondert werden. Diese begannen die Welt systematisch zu deuten und führten eine Trennung zwischen heiligem Kosmos und Alltag herbei. Über die Loslösung der Religion von der Gemeinschaft, aber auch über die Schrift und Bildung, kann der einzelne sie subjektiver erfahren. Dies vor allem (oder ausschliesslich) dort, wo die religiösen Institutionen auf eine philosophische Kultur trafen, die ein spezielles Verständnis fürs Individuum entwickelt hatten! 3) Mit der weiteren Differenzierung und Segmentierung der Sozialstruktur löste sich der Staat und die Wirtschaft aus dem religiösen Kosmos, was Voraussetzung für die Entwicklung der modernen Wirtschaft, Wissenschaft und Nationalstaaten war, was auch als Säkularisierung bezeichnet wird.

wand gewechselt. Als anthropologische Voraussetzung ist sie nach *Luckmann* nicht wegdenkbar, sie ist im traditionellen Sinne einfach nicht mehr erkennbar.³⁹

Ein wiederum anderes Licht wirft die Systemtheorie *Luhmanns* auf die Religion. Wie generell bei funktionalen Analysen wird nicht gefragt, was Religion ist, sondern was sie leistet. Mit seinem systemtheoretischen Ansatz will er eine universale Gesellschaftstheorie erstellen und entsprechend gilt das Interesse der Erarbeitung eines universell verwendbaren Religionsbegriffes. Systeme bilden sich als Reaktion auf die Komplexität der Welt. Sie bestehen aus einem Geflecht von interagierenden Elementen, die eine Struktur bilden. Religion ist ein Teil des sozialen Systems, das sich mit der Zeit ausdifferenziert hat, mit der Funktion, unbestimmbare Komplexität in bestimmte zu transformieren.⁴⁰ Die Art und Weise, mit der Religion ihre Funktion erfüllt, wird als Chiffrierung bezeichnet. Chiffrierung meint, dass etwas Bestimmtes an den Platz des Unbestimmten gesetzt wird und dieses dadurch verdeckt. Indem die nach aussen hin offenen Horizonte geschlossen werden, kann die Welt als Einheit erfahren werden, wodurch Sicherheit und Vertrauen vermittelt und eine Interpretation der Welt möglich wird. Die Kontingenz kann aber nur überwunden werden, wenn die (religions-) systemeigene Selektivität verborgen bleibt. Religiöse Systeme tendieren daher dazu, unnegierbare und allgültige Regeln festzuschreiben.⁴¹

In ihren Grundlagen waren Religion und Gesellschaft nicht zu unterscheiden, wenn auch niemals alles Handeln sakralisiert, das heisst, religiös qualifiziert war. Heute hingegen ist Religion ein Funktionssystem für sich. Der Übergang zu funktionaler Differenzierung versteht *Luhmann* als Redundanzverzicht: Über die Kenntnisse des einen Systems können nicht mehr automatisch Kenntnisse über ein anderes System gewonnen werden. Die Funktion lässt sich nur noch vom spezifisch zuständigen System erfüllen. Auf die Religion übertragen nützt beten nichts gegen die Inflation oder der Moscheebesuch nichts gegen eine fade Liebesbeziehung.⁴² Eine Konsequenz funktional differenzierter Systeme ist, dass jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt – und daher auch unabhängiger von Religion wird, was *Luhmann* säkularisiert nennt.⁴³ Die gesellschaftliche Bedeutung der Religion hat sich mit der funktionalen Differenzierung der Moderne gewandelt: Die religiösen Entscheide werden privatisiert und hängen von individuellen Entscheidungen ab. Für das Individuum ist Religion entbehrlich geworden, man kann sogar geboren werden, leben und sterben, ohne an Religion teilgenommen zu haben.

³⁹ Wenn auch diese kleineren Orte der Sinnstiftung, wie etwa die Familie, an die Ordnung der archaischen Gesellschaft erinnert, sind doch, vor allem in der Sozialstruktur moderner Gesellschaften, grosse Unterschiede festzustellen. Verhaltenssteuerung, Sinnintegration und Lebensführung bilden keine Einheit mehr, sondern die Bereiche der verschiedenen Institutionen laufen ziemlich autonom und entpersönlicht. Die Gemeinschaftsbildung ist ziemlich labil und das Alltagsleben wird eher über die zweckrationalen ‚autismen‘ der Wirtschaft als über die religiösen Institutionen erfüllt.

⁴⁰ Luhmann, 1996, S. 26.

⁴¹ Die monotheistischen Religionen, die schon relativ früh ausdifferenziert wurden, behaupteten sich über kosmologische und moralische Fixierung, nicht zuletzt über die Begründung des Unterschiedes von gut und schlecht. Mit der Erbsünde konnte die ganze Gesellschaft in dieses System integriert werden, mit dem Begriff der Sünde konnte die Konfrontation mit dem Schlechten aufgefangen und mit dem der Vergebung (Beichte), respektiv dem Jüngsten Gericht ein entlastender Ausweg offen gehalten werden. In früheren Gesellschaften war die Relevanz der Religion über eben diese Bindung an Moral und Weltbild gesichert. Mit der steigenden Komplexität und Differenzierung der Gesellschaft ging diese einheitliche Moral und Weltdeutung verloren und damit der Zusammenhang zwischen irdischem Verhalten und himmlischem Schicksal, wie auch die eigenständige Interpretation der Welt.

⁴² Vgl. Luhmann, 1989, S. 259.

⁴³ Luhmann, 1996, S. 255.

Die Religion selbst wird bei *Luhmann* aus ihrer Kommunikation und nicht aus den Institutionen gebildet; sie besteht also nicht aus der Summe der Kirchgänger.⁴⁴ Ihre Leistung ist, über den Glauben ein besonderes Kommunikationsmittel zur Verfügung zu stellen, mit dem sich über Unvertrautes, Transzendentes oder Kontingentes kommunizieren lässt. Wenn die Funktion der Religion darin besteht, die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit zu chiffrieren, das heisst, an die Stelle des Unbestimmten etwas Bestimmtes zu setzen und dieses zu verdecken, muss sie ihr eigenes Kontingenzproblem ausblenden und damit eine Alternative, das heisst die eigene Selektion, ausschliessen. Da der Anspruch nach Allgemeingültigkeit und Unfehlbarkeit der modernen Welt immer weniger gerecht wird, verliert sie ihr Potential zur Chiffrierung. Wird die Kommunikation zu einer rein gesellschaftlichen Operation und hört sie auf, wo Gesellschaft aufhört, kann es keine Kommunikation mit Gott mehr geben. Es ist also weder Gebet noch Offenbarung möglich, was *Luhmann* als ‚Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft‘ bezeichnet.⁴⁵ Die Tendenz ist daher, dass seelsorgerische und diakonische Tätigkeiten zulasten des Religiösen in den Vordergrund rücken.

Aus den verschiedenen Theorieschulen wurden ähnliche Entwicklung vorgeschlagen: im Laufe der Geschichte kommt es zu einer zunehmenden Rationalisierung. Die Menschheit emanzipiert sich vom naturwüchsigen Zwang und wird sich vermehrt über das eigene Wesen klar. Wo liegt nun aber die Zukunft der Religion? Wird sie ihre moralische Kraft zur Legitimation der sozialen Ordnung ganz in die Hände der kommunikativen Gesellschaft legen, wo die Menschen ihre eigenen Normen und Werte selbstbestimmt aushandeln - und die Transzendenz ganz ins Diesseits verlagert? Auch bei starken Verfechtern dieser Ideen wie *Habermas* findet die Religion noch ihre Berechtigung, wenn auch nur am Rande erwähnt.⁴⁶

Hier stellt sich nicht nur die Frage, ob Religion in Zukunft entbehrlich, sondern ob sie überhaupt noch möglich ist. *Kaufmann* ist hier weniger radikal.⁴⁷ Bei ihm erfüllt die Religion folgende Funktionen: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Distanzierung und Welt-Kosmisierung, wobei vor allem die letzte Funktion verloren gegangen zu sein scheint. Als wesentlicher Unterschied zu früher kann die Religion die verschiedenen Teilfunktionen nicht mehr gleichzeitig erfüllen. Da die Aufklärung ihren Anspruch nach einer allgemeinen Vernünftigkeit, nach einer allgemeinen sozialen Ordnung nicht aufrecht erhalten kann, bleibt das Individuum auch in der Moderne in einer prekären Lage gefangen – und damit bleibt die Notwendigkeit nach Religion bestehen, auch wenn sich die Formen und Ausprägungen der Risiken stark gewandelt haben.⁴⁸

2.1.5 Religion in der Moderne

„Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts,

⁴⁴ Dazu Romano, 2000, S. 249: „Geht man davon aus, dass alle Sozialsysteme Kommunikationssysteme sind, gibt es keine ‘ideellen’ oder ‘materiellen’ Operationen mehr: jede Operation, die faktisch stattfindet, ist real – einerlei ob religiöse oder ökonomische Kommunikation. Beim Konzept der funktionalen Differenzierung sind sie dann auf gleicher Ebene, als gleiche Funktionssysteme zu platzieren.“

⁴⁵ Pollack, 1991, S. 969.

⁴⁶ Zitat Habermas in: Knoblauch, 1999, S. 143: „Weil die ‚religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen‘, wird auch die Religion noch weiterhin mit der kommunikativen Vernunft koexistieren.“

⁴⁷ Kaufmann, 1989, S. 63.

⁴⁸ Siehe etwa: Ulrich Beck: Risikogesellschaft, 1986.

seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?⁴⁹

Es scheint, dass mit dem Prozess der Moderne viele der verlässlichen Legitimationen verschwunden sind und dass die Welt dadurch einsamer und kühler geworden ist, auch wenn der ‚Tod Gottes‘ von wenigen so extrem erfahren wird, wie von Nietzsche. Mit der Moderne ging der Zugriff auf eine letzte Erklärung oder auf eine letzte Sicherheit verloren. Die Moderne ist auf die Zukunft gerichtet und hinterfragt das Bestehende. Sie steht für Offenheit, Veränderung – und Vergänglichkeit. Das Wort ‚Moderne‘ stammt aus dem Lateinischen und verweist auf eine derzeit gültige Regelung, die sich von einer früheren absetzt. Der Begriff erhielt seine Bedeutung in der Zeit der grossen revolutionären Umwälzungen im 19. Jahrhundert, als man sich über die Dynamik und Vergänglichkeit des gesellschaftlichen Prozesses bewusst wurde. Heute haften an diesem Wort vor allem die Qualitäten Fortschritt und Wandel. Fortschritt stammt aus der Zeit des aufklärerischen Vernunftglaubens, als die technische und wissenschaftliche Entwicklung eine quasi religiöse Hoffnungsbotschaft ersetzte. Der Wandel ist dem Fortschritt insofern entgegengesetzt, als aus ihm weder eine klare Richtung noch eine Linearität abgeleitet werden kann. Eine moderne Ordnung entsteht dann, wenn sie den sozialen Wandel legitimiert oder ihn gar als notwendige Entwicklung versteht. Sie strebt nicht mehr nach einem stabilen Gleichgewicht, sondern nach einem produktiven Ungleichgewicht, nach einer evolutiven Verbesserung. Die Moderne setzt sich somit von der statischen Tradition und vom Sinn der Überlieferung ab. Mit ihr verbunden ist die Unsicherheit, die alle Wechsel begleitet.

Nach *Bruce* brachte die Moderne über drei Ebenen eine kulturelle Diversifizierung: über die Migration, über die Ausdehnung der Nationalstaaten und über die soziale Differenzierung, die eine bisher nicht bekannte Palette an unterschiedlichen Interessen und Möglichkeiten bot. Die Herausforderung der Moderne ist für ihn vor allem die Begegnung mit Möglichkeiten und Alternativen.⁵⁰ Die Selbstverständlichkeiten, die in der prä-modernen Welt das Handeln regelten, werden fragwürdig und über die ausgedehnten Wahlmöglichkeiten wird der Mensch gezwungen, eine Wahl zu treffen. Er muss nachdenken und sich entscheiden. Je nach dem, wie gut die Fähigkeit zur Anpassung und Veränderung ist, wird sie von grösseren und kleineren Fragen nach Orientierung und Identität begleitet. In Zeiten des schnellen Wechsels droht die soziale Heimatlosigkeit, da die Leitbilder des ‚richtigen‘ Lebens vielfältiger und damit auch unbestimmter werden. Das zeigt sich etwa in der Mode, die den aktuellen Lebensstil, gleichzeitig aber auch deren Vergänglichkeit offenbart.⁵¹ Diese Orientierungslosigkeit wird in der Regel durch neue ‚Einrichtungen‘ aufgefangen: Formen der politischen Willensbildung, staatlichen Gesetzen oder wissenschaftlichen Theorien. Diese Entwicklungen in Technik, Wirtschaft, Politik und Wissenschaft haben natürlich auch das System der Religion stark beeinflusst. Was Religion ist und heisst, ist unbestimmter geworden: Die Fragen wurden offener und die Antworten weniger verbindlich und meist provisorisch. Im Zentrum steht die Beweglichkeit, das ständige sich Verändern und Anpassen.

Die einzelnen Zusammenhänge werden komplexer und unübersichtlicher. Für ein tieferes Verständnis braucht es Spezialisten. Dabei zerfällt der Sinn fürs Gesamte, der umfassende Kosmos wird unbegreifbarer, die eigene Stellung, die eigene Identität unscharf und unbeständig. Das Schicksal wird vom eigenen Bewusstsein überstimmt und wandelt sich zur Wahl-

⁴⁹ Nietzsche, 1986, S. 140.

⁵⁰ Bruce, 1999, S. 21: „When the oracle speaks with a single clear voice, it is easy to believe it is the voice of God. When it speaks with twenty different voices, it is tempting to look behind the screen.“ – man kann sich denken, wie der Glaube eines traditionellen Muslim herausgefordert wird, wenn der Tag nicht mehr vom Minarett, sondern von der Fabrik aus strukturiert – und dominiert wird.

⁵¹ Georg Simmel: Zur Psychologie der Mode. In: Schriften zur Soziologie, Suhrkamp, 1983.

möglichkeit, die Tradition wird entkleidet und der Reflexion preisgegeben. Der daraus resultierende moderne Mensch wird von *Berger* folgendermassen beschrieben:

„Der einzelne, der notgedrungen nachdenkt, wird sich seiner selbst immer mehr bewusst. Das heisst, er wendet seine Aufmerksamkeit von der objektiv gegebenen Aussenwelt zu seiner Subjektivität. Wenn er dies tut, geschehen gleichzeitig zwei Dinge: Die Aussenwelt wird immer fragwürdiger, und seine Innenwelt wird immer komplexer.“⁵²

So wird es schwieriger, die eigenen Erfahrungen in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen. Man erfährt sich oft in unterschiedlichen Facetten, die sich nicht selbstverständlich zusammenreihen lassen. Es gibt keine Notwendigkeit, alles könnte auch anders sein, man hat die Qual der Wahl und Sicherheit lässt sich nur noch schwer erlangen. Die eigene Biographie muss geplant werden und dies auf den verschiedenen Ebenen: Bildung, Beruf, Beziehung, Familie und natürlich auch Religion. Für *Kaufmann* vollzieht sich diese Pluralisierung auf mehreren Wegen: Ausdifferenzierung der Kommunikationsmedien und Handlungsbereiche, wachsende Interdependenz von kulturell heterogenen Traditionen, Entkoppelung von partialisierten Alltagswirklichkeiten, so dass man gleichzeitig und chronologisch nacheinander vermehrt in unterschiedlichen Referenzsystemen lebt (man ist z.B. Christ und Unternehmer, Mutter und Berufstätige etc.).⁵³ Dadurch werden diejenigen Denksysteme entwertet, die für sich eine Ausschliesslichkeit oder Superiorität in Anspruch nehmen. Trotzdem – oder gerade deshalb – bleibt die Sehnsucht nach einer letzten Wirklichkeit, nach einem einheitlichen Kosmos bestehen. Man bleibt auf irgendeine Art von Antwort angewiesen, kann aber immer weniger auf objektive und beständige Orientierungen zurückgreifen. Und wenn einem die Gesellschaft diese Sicherheit nicht geben kann, muss man sich stärker nach innen wenden und die Fragen ans eigene Subjekt stellen. Man legt die äusseren Fesseln ab, um sich neu zu binden. Das muss nicht so dramatisch sein wie in den Bildern, die uns von Dostojewski, Nietzsche oder Sartre vermittelt werden, es ist eher als Grundgefühl zu verstehen.⁵⁴

Da in der pluralistischen Kultur der Moderne keine klare Bedeutungshierarchie mehr festgestellt werden kann, wird diese auch in der Religion unbestimmter. Das muss aber nicht als Zerfall gedeutet werden. Wenn der Mensch zur Freiheit verurteilt ist und keine Unterstützung oder Hilfe von aussen erwarten kann, man denke etwa an Sartres ‚Der Ekel‘, wird auch die Religion zur Privatsache. Über die funktionale Differenzierung der Gesellschaft entwickelt sich der Mensch zum individuellen, sich selbst überlassenen Individuum, das jedoch nicht (mehr) Herr seiner Situation ist. Eine wichtige Funktion der Religion ist daher, diese Kontingenz, die Unverfügbarkeit der Bedingungen zu bewältigen.⁵⁵ Religion ist sicher nicht mehr die einzige einheitsstiftende Macht, da sich die gesellschaftlichen Beziehungen wie auch die zum Funktionieren notwendigen Institutionen stark ausdifferenziert haben. Mit dem Schwinden des Glaubens an eine aufklärerische Vernunft, mit den wachsenden Zweifeln an der menschlichen Mündigkeit und mit der Erfahrung neuer Probleme in Gesellschaft und Umwelt wird der Religion weiterhin ein Platz frei gehalten. Das Bild der Religion, insbesondere das der Kirche, hat sich in diesem Prozess natürlich stark verändert und der Situation angepasst. Zeichen dafür sind z.B. die Entfernung von Kreuzen aus den Gerichtssälen oder die Entkonfessionalisierung der Schulen, aber auch die vielgestaltigen Strömungen in Richtung Sekten, Okkultismus oder New Age.⁵⁶ Religion wurde mehr zur Privatsache und aus der Öffentlichkeit verbannt. Was Religion ist, ist in doppelter Weise unbestimmter geworden: einerseits ist sie ‚diachron‘ pluralistisch, indem sie sich über die Zeit im historischen Prozess veränderte und

⁵² Berger, 1980, S. 35.

⁵³ Kaufmann, 1989.

⁵⁴ In: Berger, 1980, S. 69.

⁵⁵ In: Knoblauch, 1999, S. 120ff.

⁵⁶ Barz, 1997, S. 433.

anpasste, andererseits ‚synchron‘, indem verschiedene Religionen und innerhalb einer Religion verschiedene Splittergruppen zeitgleich existieren.

2.1.6 Säkularisierung

In dem Masse, wie die Welt differenzierter und das Bewusstsein rationaler wird, verlieren sich generelle, eindeutige Legitimationen für die Interpretation der Welt. Unter Säkularisierung kann man sich diesen Prozess vorstellen. Die Menschen werden sich klarer über ihr eigenes Wesen und können (respektiv müssen) sich von den sakralen, überlieferten und nicht hinterfragbaren Bildern lösen. Je stärker dieses Bewusstsein auftritt, je progressiver man eingestellt ist und je stärker man an diesen (politischen) Diskurs glaubt, desto mehr verschwindet die Religion.⁵⁷ In entscheidenden Augenblicken – in Krisen und Übergangspassagen – kommt der Religion allerdings noch immer eine zentrale Stellung zu.⁵⁸ So spielt sie bei Fragen nach Sinn, Einheit und Identität nach wie vor eine gewichtige Rolle.

Historisch wird unter der Säkularisierung die Umwandlung von Kirchengut in Staatsgut verstanden, wobei die Bauernaufstände (Thomas Münzer), die Reformation (Martin Luther) wie auch die französische Revolution wichtige Etappen waren.⁵⁹ Bezogen auf die Gesellschaft ist es ein Prozess, der zu einer ‚Entzauberung‘ der Welt führte, das Weltliche in die religiösen Bereiche eindringen liess und der Religion das Monopol in Deutung und Bedeutung nahm.⁶⁰ Bei Luckmann ist Säkularisierung die „Lösung der institutionellen Normen und Werte aus dem Kosmos religiöser Sinnggebung.“⁶¹ Religion ist nicht mehr das einzige System, das ‚die Welt im innersten zusammenhält‘ und hat ihren Stellenwert als letzte Wirklichkeit verloren. Eine mögliche Folge wäre, dass „an die Stelle von ‚Religion‘ ‚Gesellschaft‘ als Inbegriff des Horizonts des Denkmöglichen getreten ist.“⁶² Man denke dabei etwa an das ‚positive Stadium‘ bei August Comte, wo die Soziologen als führende Priester verstanden wurden.

Nach Casanova beinhaltet das Säkularisierungstheorem drei Aussagen, die mit dem bisher gesagten ziemlich übereinstimmen: 1) die weltlichen Bereiche lösen sich in der modernen Welt aus der Kontrolle der religiösen Normen und Institutionen. 2) Infolge der industriellen Revolution kommt es zu einem Schwund der religiösen Praxis. 3) Die Religion wird zur privaten Angelegenheit des einzelnen Menschen.⁶³ In letzter Zeit wurde die These der Säkularisierung aber wieder vermehrt in Frage gestellt, da man auch gegenteilige Strömungen feststellen konnte. Anders als in den 50er und 60er Jahren postuliert, hält die Religion auch heute noch eine soziale und politische Rolle. Ihre Bedeutung und Einfluss variiert stark von Region zu Region. In den USA z.B. wurden die Kirchen nicht ins soziale Abseits gedrängt, sie stehen

⁵⁷Das selbe lässt sich auch umgekehrt vorstellen. Die Moderne fordert den reflexiven und konstruktiven Umgang mit der Gesellschaft. Wird nun über das politische Machtsystem dieser Prozess verhindert, kann sich aus dieser Ernüchterung eine Gegenbewegung formieren, die sich z.B. über religiöse Moral legitimiert. Religiosität ist dann nicht mehr Ausdruck einer dumpfen Tradition, sondern Instrument eines Protestes gegen den Status Quo.

⁵⁸ Dazu: Zulehner, 1993, in: Barz, 1997, S. 421: 93 % der evangelischen Befragten und 63 % der konfessionslosen Eltern liessen 1992 ihre Kinder taufen und bei den sich als Atheisten verstehenden Westeuropäern wünschen 16 % bei der Geburt, 16 % bei der Hochzeit und 19 % beim Begräbnis eine religiöse Feier.

⁵⁹ Tibi, 1991a, S. 176: „Der Begriff der Säkularisierung kommt aus dem Lateinischen; *saeculum* bedeutet Zeitalter; säkular sein heisst: auf dieses Zeitalter, d.h. auf das Diesseits bezogen sein.“

⁶⁰Vgl. Tibi, 1991b, S. 243: Die Trennung zwischen weltlicher und himmlischer Herrschaft ist im Christentum – im Gegensatz zum Islam – inhärent, wenn wir etwa an Markus 12, 13-17 denken: „gebet dem Kaiser was des Kaisers.“

⁶¹ Luckmann, 1996, S. 26.

⁶² Kaufmann, 1989, S. 11.

⁶³ José Casanova, in: Altermatt, 1996, S. 10.

aber vermehrt unter einer pluralistischen Markt- und Wettbewerbssituation.⁶⁴ In einer globalen Betrachtung wird u.a. bei *Berger* sogar von einer Desäkularisierung⁶⁵ gesprochen, da man eher oder zumindest auch eine Tendenz zu traditionellen, konservativen und orthodoxen Bewegungen feststellt. Dies erfolgt nicht zuletzt aufgrund der allgemeinen Verunsicherung durch die Moderne, die für viele, gerade wenn sie über einen Orts- und Statuswechsel abrupt auftaucht, nicht erträglich ist. Entsprechend besteht ein grosses Bedürfnis nach Sicherheiten, was durch unterschiedliche, nicht nur religiöse Bewegungen gedeckt wird.

Es scheint, dass auch in Europa das Interesse an der Religion seit den 70er Jahren eher wieder zunimmt. Dies mag mit dem Gefühl des Überganges zusammenhängen, das dem Zeitempfinden anhaftet.

„Der Entgrenzung der Sinnhorizonte im Bereich der allgemeinen Kultur entspricht die Verfestigung struktureller Grenzen im Bereich der sozialen Zusammenhänge. [...] Ist damit die Religion in der Moderne ans Ende gekommen? Wenn wir darunter die historische Religion, insbesondere die sogenannten Weltreligionen des Judentums, des Buddhismus, des Christentums oder des Islams verstehen, ist das offensichtlich nicht der Fall. Wenn wir darunter das Bedürfnis nach Sinnggebung, nach Einheit, nach Identität verstehen, so steht sogar zu vermuten, dass es heute eine grössere Rolle spielt als in früheren Epochen. Wenn wir darunter allgemein geteilte Kollektivvorstellungen, das heisst Symbolisierungen solcher Einheit verstehen, aus denen unproblematisch Sinn und Zweck des eigenen Lebens bestimmt werden können, wird man von einem weitgehenden Verschwinden von Religion sprechen müssen“⁶⁶

2.1.7 Religion und Zukunft

Die Religion verlor ihre Bedeutung als einheitsstiftende Kraft, da ihre Funktion weiter ausdifferenziert wurde. Solange die Menschheit aber nicht darauf verzichten kann, erste und letzte Fragen zu stellen, die über den Bereich des Herstellbaren hinweg weisen, bleibt ihre Bedeutung bestehen. In welche Richtung sie sich entwickelt und wie sie sich offenbart, bleibt offen. *Berger* stellt drei Optionen zur Auswahl: die Rückkehr zur Tradition, die Säkularisierung oder die Umwandlung der Erfahrung. Nach *Daniel Bell* hat sich die Faszination der Moderne erschöpft.⁶⁷ Die verschiedenen Versuche, die traditionelle Religion zu ersetzen, wie etwa Rationalismus, Existentialismus, Zivilreligion oder politische Ideologien sind gescheitert, da sie keine kohärente Antworten auf die existentiellen Fragen geben konnten. Um der folgenden unerträglichen Grenzenlosigkeit zu entfliehen, strebt der Mensch wieder nach dem Heiligen, nach dem Grenzen setzenden, was er unter anderem im Wiederaufflammen des Fundamentalismus sieht. Es beinhaltet eine nicht hinterfragbare Überzeugung, ein Bekenntnis zur Zugehörigkeit und eine nahtlose Einbindung in die Kohärenz der Zeit. Nicht zuletzt widerspiegelt dieses Dilemma die moderne Gesellschaft, wo Wissenschaft in weiten Bereichen die religiösen Erklärungen abgelöst hat. Je allgemeiner und universalere sie dabei ihre Gesetze formuliert, desto weiter wird das Individuum in Anonymität und Bedeutungslosigkeit gedrängt. Je komplexer und kontingenter die Lebenswelt wird, desto stärker wächst gleichzeitig das Bedürfnis nach allgemeinen Regeln und gemeinsamem Seinsgrund. Welche Art von ‚Religion‘ diese Funktion zukünftig erfüllen wird, bleibt offen.

⁶⁴ Nach Stark, 1997, S. 19, nahm in den USA im historischen Vergleich relativ zur Bevölkerung die Zahl der Kirchenmitglieder kontinuierlich zu: waren 1776 nur 17 % der Bevölkerung Mitglieder der Kirche, waren es 1980 über 60 %.

⁶⁵ Berger, 1999: *The Desecularization of the World*.

⁶⁶ Kaufmann, 1989, S. 61.

⁶⁷ Daniel Bell, 1978, in: Kaufmann, 1989, S. 52.

In Europa nahm zur Jahrhundertwende die nationale Identität die Integrationsfunktion der Religion ein: nach *Altermatt* ist der Nationalismus in der Lage, Religion zu ersetzen, da er das religiöse Sinn- und Gemeinschaftsbedürfnis befriedigt.⁶⁸ Dadurch müssen in der modernen Welt Religion und Kirchen aber nicht vollständig von der Bildfläche verschwinden. Für politische Orientierung oder lokale Identitäten – wie etwa der Irlandkonflikt zeigt – können sie noch immer relevant bleiben. Nach *Gellner* ist in der modernen Welt aber eine Identität ohne Religion möglich (was früher nicht der Fall war), da die Kultur nicht mehr von der Kirche gestützt und legitimiert zu werden braucht.⁶⁹ Wo früher der Klerus den Hof stützte, ist es heute nicht mehr die Religion, die die Kultur schützt. So ist es für den modernen Menschen viel wichtiger, einer Nation anzugehören als einer Religion und die zugeschriebene Konfession wird bei den allermeisten als zufällig empfunden. Diese Entwicklung gilt für den Westen; sie fand schon in den Nationalstaaten Südosteuropas, die sich stärker als Kulturnationen verstehen, in viel geringerem Masse statt. Die Milet-Verwaltungsform unter dem osmanischen Reich vereinigte sowohl eine Volks- wie auch Religionsgemeinschaft. Die verschiedenen Gruppen innerhalb der Milet besaßen keine eigenen Territorien, sondern waren hauptsächlich über die Religionszugehörigkeit bestimmt. Auch wenn die territorialen Nationalstaaten in militärischer und wirtschaftlicher Hinsicht der osmanischen Organisation überlegen waren, ist die kulturelle Identität auch nach der neuen Staatenbildung ein wesentliches Zuschreibungsmerkmal geblieben.⁷⁰ Nicht unabhängig von diesem Kraftfeld bewegt sich auch der Islam in der westlichen Welt, wo häufig eine Vermischung zwischen kultureller und nationaler Identität stattfindet.

Bevor wir uns dem Islam in der Diaspora zuwenden noch einige Gedanken über den Einfluss der Globalisierung auf die Religion(en).⁷¹ In diesem Zusammenhang rückt die Beziehung zwischen den verschiedenen Religionen ins Bewusstsein, was sich in aufflammenden Konflikten, etwa dem ‚Clash of Civilisation‘- aber auch in synkretischen Bewegungen zeigt. Damit stellt sich die Frage nach der kulturellen Notwendigkeit von Religion. Zentrale Stichwörter, die die Religion der Moderne bestimmen, sind: Pluralisierung, Privatisierung und Säkularisierung. Es scheint eine in Westeuropa allgemein bestätigte Beobachtung, dass Kirchen an Einfluss verlieren und der Graben zwischen innerlicher Religiosität und institutioneller Verankerung am wachsen ist. Mit der verstärkten Bedeutung von Wissenschaft, Wirtschaft, Recht oder Politik wurde der Allgemeinheitsanspruch der Religion beschränkt, und sie verlor damit auch ihren Einfluss auf die Lebensführung der Menschen. Dieser Rückzug gab Raum für weltliche Sinnstiftung, wie Marxismus oder Nationalismus, aber auch für andere Religionen und Abspaltungen. Der Verlust der Hegemonie führte zu einer Pluralisierung der Weltanschauungen und Legitimationen. Diese Vielfalt wirkt auch auf die Handlungsführung des Individuums, da es aus seiner Selbstverständlichkeit herausgehoben und zur Entscheidung gezwungen wird.

Diese Überlegungen sind vor allem – oder ausschliesslich – für Westeuropa gültig, was im weltweiten Kontext eher als Ausnahme gesehen wird. Nichtsdestotrotz bleiben wir bei diesen Überlegungen, da wir spezifisch den Islam in Westeuropa betrachten, einer Region also, wo

⁶⁸ Altermatt, 1996, S. 110: „In dem Masse, wie sich die Menschen von den etablierten christlichen Religionen und ihrer alltäglichen religiösen Praxis distanzieren, begann sie nach Ersatzlösungen zu suchen. Der entscheidende Wendepunkt war in fast allen Ländern die Industrialisierung, die die religiöse Indifferenz förderte und die Beziehung zu den Kirchen lockerten. Daraus entstand ein geistiges Vakuum, das in Europa mit nationalistischen Glaubensinhalten aufgefüllt wurde.“

⁶⁹ Gellner, 1995.

⁷⁰ Altermatt, 1996, S. 119: Die Kraft der kulturellen Zuschreibung wurde gerade bei den verschiedenen Konflikten im Balkan auf erschütternde Weise sichtbar, wo die nationalen Grenzen nie mit der kulturellen Identität identisch waren.

⁷¹ Beyer, 1994: Religion and Globalization, 1994.

tendenziell ein Rückzug der Religion festzustellen ist, während gleichzeitig bei den muslimischen Minderheiten sich eine Gegenbewegung andeutet, was man mit Islamisierung bezeichnen kann. Diese Gegenbewegung beschränkt sich nicht auf die fundamentalistisch-politische Bewegung, sondern beinhaltet auch das religiöse Empfinden, die Verpflichtung gegenüber den alltäglichen Ritualen und die verstärkte Suche und Anlehnung an einem islamischen Lebensstil nach dem Vorbild Mohammeds. Über den wahren Gehalt dieser Bewegungen sind sich die Experten aber nicht einig. Während es für die einen um eine profundierte Strömung handelt, ist es bei anderen nur Ausdruck einer defensiven Lage, also der spezifisch organisierte Widerstand gegen einen allgemeinen Rückzug.⁷²

Ihr seid die beste Gemeinde, die für die Menschen erstand. Ihr heisset was Rechtens ist und ihre verbietet das Unrechte und glaubet an Allah.
Sure 3,110⁷³

2.2 Islam

2.2.1 Einführung

Eine Religion, die sich – zumindest nach unserem Ermessen – der Vorstellung von Moderne widersetzt, ist der Islam. Der Islam ist die dritte grosse monotheistische Religion der Menschheit, hat ihren Ursprung im 7. Jahrhundert und unterscheidet sich in der Grundlehre nicht stark vom Christentum. Weltweit umfasst ihre Glaubensgemeinde etwa eine Milliarde Muslime und ist somit neben dem Christentum die zweitgrösste Religionsgemeinde. In vielen Ländern vom Senegal bis nach Malaysia ist sie Staatsreligion, sie hat aber auch eine weit verstreute Diaspora. Der Begriff ‚Islam‘ bedeutet soviel wie völlige Hingabe und bezieht sich auf die zentrale Entscheidung des Muslims, mit Geist und Körper dem Willen Gottes treu zu sein. Die Grundlage dieser Lehre bildet der Koran, der durch den Engel Gabriel dem letzten Propheten Mohammed offenbart wurde. Der Koran ist sozusagen Gottes Wort, das umfassend und unendlich determiniert, also fehlerlos ist. Da Mohammeds Leben als fehlerlos gilt, ist seine Lebensweise, die Sunna, für die islamische Lebensführung wegweisend: Da der normale Mensch von Natur aus schwach ist, ist er auf die rechte Leitung durch Allahs angewiesen, wie es in Sure 4,28 geschrieben steht: „Allah will es euch leicht machen, und der Mensch ward schwach erschaffen.“

In den Glaubensregeln liegt eine grosse Kraft, die vor allem attraktiv auf minder Privilegierte wirkt, da die Gebote keine grossen (finanziellen) Aufwendungen verlangen, relativ leicht zu befolgen sind und dem Menschen seine Schwächen verziehen werden.⁷⁴ Wer die göttlichen Anweisungen befolgt, wird den Weg ins himmlische Paradies finden, die Abtrünnigen und Ungläubigen hingegen werden in der Hölle schmoren. Ohne grösseren Initiationsbarrieren überwinden zu müssen, kann jeder relativ leicht zum Muslim werden, indem er in voller Absicht (und vor zwei männlichen Zeugen) das Glaubensbekenntnis ausspricht:

„Ich glaube an Allah, den Erhabenen und an seine Engel, an seine heiligen Bücher und an seine Propheten, an die Auferstehung nach dem Tod und an den Tag des Jüngsten Gerichts, an das Schicksal und daran, dass Gutes und Böses von Allah, dem Erhabenen bestimmt werden. Ich bezeuge, dass es

⁷² Halliday, 1996, S. 130; vgl. Tibi, 1991, S. 212.

⁷³ Sämtliche Koranzitate sind aus: Der Koran, Reclam, 1996.

⁷⁴ In: Antes, 1996, S. 76.

keinen Gott ausser Allah, dem Erhabenen, gibt und die verehrte Person namens Mohammed sein Diener und Prophet ist.“⁷⁵

Der Islam ist sehr praxisorientiert und die Rituale haben Vorrang vor der rechten Lehre. Um als guter Muslim zu gelten, muss man mindestens die Glaubensgrundsätze und die sogenannten ‚fünf Säulen‘ einhalten: das Glaubensbekenntnis abgeben, täglich fünfmal beten, im Monat Ramadan fasten, einmal im Leben nach Mekka pilgern, falls es die Finanzen erlauben und die Sozialabgaben leisten. Die Lehre des Korans und der Hadithe, die Überlieferungen des Propheten, üben einen grossen Einfluss auf die Glaubensgemeinde aus, der auch weit in den Lebensalltag greift. Über die rechte Lehre, die adäquate Interpretation wie auch über die zu lebende Praxis gibt es verständlicherweise grosse Meinungsdivergenzen. Wenn auch der Koran als göttlich gilt, muss er trotzdem interpretiert werden, ist also gleichzeitig absolut menschlich.⁷⁶ Die Interpretationen werden um so bedeutender, da der Text, wie schon erwähnt, als zeitlos und als für die gesamte Menschheit gültig betrachtet wird. So ist es nicht verwunderlich, dass die grosse Spaltung der Religionsgemeinschaft schon in den ersten Stunden stattfand. Da Mohammed keinen direkten Nachfolger hatte, war man sich schon bei der Bestimmung des ersten würdigen Kalifen (=Nachfolger) nicht einig. Die Schiiten wollten den Schwiegersohn Alis (Schiat Ali = Partei Alis), die Sunniten entschieden sich aber für Abu Bakr, dem Schwiegervater und engen Vertrauten von Mohammed. Ali kam dann später zwar als vierter Kalif auch bei den Sunniten zur Macht, wurde aber nach wenigen Jahren von seinem sunnitischen Widersacher ermordet. Diese Rivalität verharrt bis in die Gegenwart. Während sich die Schiiten nach aussichtslosen und verlustreichen Schlachten als Märtyrer nach Mesopotamien zurückzogen, breiteten sich die sunnitischen Umayyaden im Westen über Nordafrika, Spanien bis nach Frankreich und im Osten über Persien bis zum Indus aus. Heute stellen die Sunniten etwa 90 Prozent der Muslime. Neben den Schiiten und vielen weiteren Abspaltungen und Sekten stellen die Aleviten, die sich im osmanisch-türkischen Gebiet etabliert haben, eine grössere Religionsgruppe, die vor allem unter den immigrierten TürkInnen stark vertreten ist. Sie beziehen sich wie die Schiiten auf Ali, ihre Lebens- und Glaubenspraxis unterscheidet sie aber stark von den übrigen Muslimen.⁷⁷

2.2.2 Europa und Islam

Auch heute gilt, was *the Independent* am 19.6.93 betitelte: „It is not easy to be a Muslim in Europe“, auch wenn sich in den letzten Jahren einiges verändert hat. Bis in die 70er Jahre wurden die Muslime in Europa auch von den Sozialwissenschaftlern nicht erkannt und erst mit dem arabisch-israelischen Krieg 1973 und der folgenden Ölkrise traten sie stärker ins europäische Bewusstsein. Seit den 80er Jahren, also mit dem Heranreifen der hier geborenen Muslime, sind viele Bewegungen entstanden, die ein gewachsenes Selbstbewusstsein widerspiegeln. Markpunkte in dieser Entwicklung waren die Kopftuch- wie auch die Rushdie-Affäre, die in den Medien ein breites Echo fanden. Es war Widerstand gegen eine Assimilationsvorstellung, die im westlichen Europa als selbstverständliches Paradigma galt und Reaktion auf die problematische Integration auch der zweiten Generation, die sich unter anderem an

⁷⁵ In: Schimmel, 1990, S. 32.

⁷⁶ Khoury, 1998, S. 36: Das arabische Wort Qur’an stammt vom Verb qur’a: lesen, vortragen. Die erste Aufforderung, die an Mohammed erging, lautete: „Lies“ (Sure 96,1).

⁷⁷ Spuler-Stegemann, 1998, S. 53: Die Aleviten machen etwa ¼ der TürkInnen in Deutschland aus. Sie lehnen die fünf Pflichten des Islam und die Schari’a ab, leben konsequent monogam, sind dafür dem übrigen leiblichen Genuss weniger abgetan. Die Lehre kann eher als philosophische Lebensführung denn als Religion im engen Sinn betrachtet werden: sie ist vorwiegend dem diesseitigen Leiden zugewandt und die Grundwerte bestehen aus: Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft.

den hohen Arbeitslosenziffern zeigte.⁷⁸ Diese soziale Minderwertigkeit und gesellschaftliche Deprivation wurde gekoppelt mit der entmythisierten Vorstellung des kurzfristigen Aufenthaltes; viele begannen sich im Westen niederzulassen, ohne sozial integriert zu werden. ‚Transitional settlement‘ nennt *Kepel* diese Phase, die keine tragfähige Identität ermöglicht.⁷⁹ Man suchte nach einer neuen Definition, die sich an der alten Tradition anlehnte, mit ihr aber nicht identisch war: einige Merkmale wurden fallengelassen, dafür andere überbetont. Mitten im modernen Europa, weit weg vom ‚dar al-islam‘, etablierte sich der Islam als neuer Orientierungspunkt. Aus einer theoretischen Sicht in Anlehnung an Tönnies könnte man sagen, dass sich eine neue Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft gebildet hatte, wobei die kollektive Identität aus einem Konstrukt von religiöser Orientierung bestand.

„In reclaiming Islam for themselves – albeit investing it with very diverse meanings – some young people of Muslim origin are effectively choosing to break away culturally, on the basis of a communal identity, from the dominant values of the nations of which they are citizens in principle but from which, according to them, they are excluded in practice.“⁸⁰

Für die Muslime war es eine Verteidigung gegen eine feindliche soziale Umgebung und für manche Europäer waren es unverständliche Misstöne, die vehement abgelehnt wurden. Dies vertiefte den Graben nur weiter und führte zu einer verkürzten Perspektive in beiden Lagern: *der* Islam galt einerseits als anti-westlich, anti-demokratisch, anti-modern, theokratisch und die Frauen unterdrückend – oder andererseits als verratenes und nur durch den verdorbenen Westen verhindertes Monopol von Wahrheit und Glückseligkeit. Für *Fähndrich* ist von beiden Seiten Einsicht und Offenheit nötig, um vor der ‚Überislamisierung‘ wegzukommen, die durch die Medien wie auch durch viele Muslime selbst stattfindet.⁸¹ Diese stereotypen Zuschreibungen verdeckten weiter die Tatsache, dass sich unter diesem Sammelbegriff ‚Islam‘ verschiedenste Strömungen und Gruppen von Menschen versammelten, die sich in Kultur, Sprache, Herkunft, Geschichte, sozialer Schicht, Weltbild und auch religiöser Orientierung stark unterscheiden. Das zeigt sich auch unter den Muslimen selbst, wo zwischen den verschiedenen Mullahs, Imams, Hoças und religiösen Institutionen alles andere als Einigkeit herrscht. Aufgrund dieser Diversität drängt sich die Frage auf, wer überhaupt Muslim ist.

Es wird geschätzt, dass heute etwa 23 Millionen Muslime in Europa leben, wovon sich etwa 7 Millionen auf Westeuropa verteilen.⁸² Diese stammen aus sehr unterschiedlichen Zusammenhängen, was im Folgenden kurz geschildert wird: Die erste Gruppe streift Europa nur am östlichen Rande. Wenn in der ehemaligen UdSSR der Islam offiziell auch toleriert war, wurde er in der Praxis stark unterdrückt und verfolgt. Seit dem Mauerfall beginnt sich eine Gruppe von schätzungsweise 12 Millionen, die westlich des Urals angesiedelt ist, neu zu formieren und zu beleben. Die zweite Gruppe stammt aus den westlichen Ausläufern des früheren Osmanischen Reiches. Dazu zählen das ehemalige Jugoslawien, Albanien, Bulgarien und Teile von Griechenland, Rumänien und Ungarn. Zur dritten Gruppe gehört die muslimische Bevölkerung in Westeuropa, die sich erst in den letzten Jahrzehnten mit den Migrationströmen gebildet hat. Diese folgt aus der Dekolonialisierung und der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung in der Nachkriegszeit. Die Entstehung unabhängiger Staaten brachte tiefgreifende politische, wirtschaftliche und soziale Veränderungen mit sich, die einige Bevölkerungsgruppen veranlasste, sich im Westen anzusiedeln. Der Hauptstrom der französischen Muslime stammt aus den Kolonien in Nordafrika und den anliegenden Ländern. Ebenfalls kolonialen Ursprungs sind die Wanderungen nach Grossbritannien, wo die muslimische Immigration aus

⁷⁸ Halliday, 1995, S. 130.

⁷⁹ Kepel, 1997, S. 50.

⁸⁰ Kepel, 1997, S. 52.

⁸¹ Fähndrich, 1999, S. 9.

⁸² In: Vertovec / Peach, 1997, S. 15ff.

Pakistan, Indien und Bangladesh aber erst in den 70er und 80er Jahren einsetzte. Das dritte grosse Aufnahmeland ist Deutschland. Hier dominiert die Migration aus der Türkei, die erst 1961 einsetzte, wobei die Zahl heute auf 2 Millionen geschätzt wird. Auch diese Gruppe ist sehr heterogen und besteht nicht nur aus sunnitischen Türken: neben armenischen und syrischen Christen sind ca. 25 Prozent (meist kurdische) Alleviten. Die vierte Gruppe beinhaltet die Asylanten und Asylbewerber. Die meisten Flüchtlinge stammen aus dem Bürgerkriegsgebiet Ex-Jugoslawiens (Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Albanien), aus den Konfliktgebieten des mittleren Ostens (Iran, Irak, Libanon, Palästina) und aus Afrika (Sudan, Somalia). Die untenstehende Tabelle gibt einen zusammenfassenden Überblick:

Tabelle 1: Herkunft und Verteilung der muslimischen Bevölkerung in Europa, 1990 (in tausend)

	Türkei	Marokko	Algerien	Pakistan	Indien	andere	Total
Frankreich	201.5	584.7	619.9			1262.7	2668.8
Deutschland	1675.1	67.5	6.7	17.0	12.0	233.9	2012.2
Grossbritannien	12.0	9.0	3.6	475.8	168.2	306.8	975.4
Niederlanden	203.5	156.9	0.7			80.7	441.8
Belgien	84.9	141.6	10.7			6.9	244.1
Schweiz	64.9	3.2	2.5		3.8	14.2	88.6
Total	2241.9	962.9	644.1	492.8	184.0	1905.2	6430.9

Quelle: Vertovec/Peach, 1997, S. 17.⁸³

Der Islam existiert also real in Europa. Wenn wir die Zahlen ins rechte Verhältnis stellen, sieht es aber nicht mehr so aufregend aus: den knapp sechseinhalb Millionen Muslimen stehen etwa 250 Millionen christliche Westeuropäer gegenüber, die Muslime machen also gerade mal 2 bis 3 Prozent der Gesamtbevölkerung aus.

Das verleitet zur These, dass nicht die Muslime den Westen, sondern umgekehrt der Westen mit seinen (idealisierten) Grundwerten wie Demokratie, Individualismus und Pluralismus die Muslime herausfordert.⁸⁴ Viele Aktionen der islamischen Gemeinde beziehen sich wohl auch auf diese Erfahrung; so sind die Anstrengungen der religiösen Führer nicht nur als Versuch zu bewerten, den Westen zu islamisieren, sondern auch als ein eher defensiver Akt, der versucht, den Islam vor der völligen Auflösung in westlichen Wertmustern zu bewahren. Dass dabei oft übers Ziel hinaus geschossen wird, ist gut vorstellbar. Da die räumliche Distanz geschmolzen ist, kommt es zu mehr Kontakt, zur Diffusion von Werten und zu gegenseitigem Bewusstsein. Dadurch lässt sich die Eigenständigkeit viel schlechter behaupten und der Widerspruch zwischen islamistischer Proklamation und realer Lebenssituation lässt sich weniger vertuschen. Weiter – und das ist wesentlich – hat sich die Position der türkisch-islamischen Gemeinde fundamental geändert. Von der ehemaligen Oberschicht im osmanischen Milet-System wurden sie zur Minorität mit oft niedrigem sozialen Status degradiert. Die Selbstverständlichkeit der eigenen Werte und Orientierung wurde also auf doppelte Weise stark erschüttert.

In einer Untersuchung in Schweden kam *Åke Sander* zum Schluss, dass (nach seinen Kriterien bemessen) 35 Prozent der in Schweden befragten Muslime als nicht religiös einzustufen

⁸³Vgl. Castles/Miller, 1998, S. 259: Sie geben für 1996 10 Millionen Muslime an, wovon 3 Millionen in Frankreich leben.

⁸⁴Forstner, 1999, S. 17: Das zeigt sich insbesondere bei der Diskussion um Menschenrechte, die nach islamischer Vorstellung nur Gültigkeit haben, solange sie der göttlichen Botschaft nicht widersprechen oder bei der ökonomischen Ordnung, die das auf Smith und Hume zurückgehende individuelle Nutzenkalkül nicht akzeptiert. Vgl. Heine, 1997, S. 286.

sind.⁸⁵ Diese wiederum verteilen sich sehr unterschiedlich auf die einzelnen untersuchten Herkunftsländer. Dabei war der Anteil der Gläubigen aus der Türkei im Gegensatz zum Iran und Irak sehr hoch, was auch mit dem Migrationkontext zusammenhängt. An anderer Stelle wird die *International Herald Tribune* vom 7.5.95 zitiert, wo angegeben ist, dass sich bei einer Untersuchung in Frankreich 68 Prozent der dort lebenden Algerier als keiner Religion angehörig bezeichneten. Bei einer Untersuchung über MarokkanerInnen der zweiten Generation in den Niederlanden war auch ein grosser Graben zwischen Glauben, islamischen Normen und Praxis festzustellen. Während 71 Prozent den Islam als wichtig betrachten, beten 60 Prozent nie und 60 Prozent der Männer besuchen nie die Moschee.⁸⁶ *Salim Abdullah*, einer der besten Kenner des türkischen Islams in Deutschland, meint, dass nur etwas mehr als die Hälfte der Muslime in Deutschland die religiösen Rituale auch praktizieren, wobei die Rate unter den Jugendlichen noch kleiner ist.⁸⁷ Für diese Gruppe ist die traditionelle Praxis oft eher eine Bürde als eine Stütze. Als Folge entfernen sie sich von den Wurzeln, ohne jedoch einen Ersatz zu finden: als Konsequenz droht die gesellschaftliche und kulturelle Entfremdung.

Entgegen dieser Diversifizierungen ist auch eine Vereinheitlichung festzustellen: die Vorstellung einer muslimischen Gemeinschaft. Diese steht einerseits im Zusammenhang mit einem globalen Erwachen der Muslime, das auch auf den Westen seinen Einfluss ausübt. Andererseits wird sie aus der Erfahrung als diskriminierte Minorität genährt, was auch zur inneren Stärkung führt. Obwohl verschiedene muslimische Gemeinschaften schon seit Jahrhunderten in und um Europa leben, hat sich der Graben zwischen den Kulturen zäh behauptet. Dass es früher aber nicht nur kriegerische Konflikte, sondern auch weitreichende kulturelle und intellektuelle Befruchtungen gab und die Religionen zeitweise in einer stimulierenden ‚convivencia‘ lebten, wird heute häufig vergessen. So etwa *Roger Garaudy*, who „has described Islam as the third, forgotten pillar of Europe alongside Graeco-Roman and Judaeo-Christian pillars“, wobei er u.a. auf den grossen Einfluss der arabischen Denker auf das bald danach emporstrebende Spanien und Italien anspielte.⁸⁸

2.2.3 Islam und der ‚moderne Westen‘

Ein zentrales Element der Moderne ist der reflexive Umgang mit Traditionen, die ihre natürliche Selbstverständlichkeit verloren haben. Nach *Tibi* ist dieses ‚Projekt der Moderne‘ dem Islam äusserlich geblieben, da viele Apologeten des Islams fordern, dass die Entzauberung der Welt rückgängig gemacht werden soll. Wenn eine Modernität Einzug gehalten hat, ist es nur eine technisch-wissenschaftliche.⁸⁹ Der Islam ist eine Religion, deren Ursprung in einem heiligen Text liegt, der in einem soziokulturellen Kontext interpretiert und weiter ausgebreitet wurde. Er ist aber auch ein politisches und soziales System, das den Alltag strukturiert und klare Anleitungen zum alltäglichen Leben vermittelt. Mit der Verbreitung der Religion entstand so eine neue Kultur mit eigenen Werten und eigenen sozialen Strukturen. Im Wesentlichen ist der Islam aber eine Religion: eine Erfahrung oder Vorstellung von Gottes Wort, das Anleitungen zum rechten denken und leben gibt. Inmitten einer nicht-islamischen Gesellschaft können so sowohl für den Glauben wie auch für die Lebensführung grosse Konflikte entstehen. Das traditionelle Bild vom Islam geht davon aus, dass die Muslime die Mehrheit

⁸⁵ Sander, 1997, S. 179ff.

⁸⁶ Nijsten, 1996. Interessant ist, dass bei dieser Studie der Ramadan bei 80 % eingehalten wird, was sie auf die starken familiär-gemeinschaftlichen Normen zurückführt; bei selbständigem Wohnen reduziert sich seine Bedeutung., respektiv wird er signifikant weniger häufig eingehalten.

⁸⁷ Abdullah, 1995, S. 67ff.

⁸⁸ Garaudy, in: Vertovec / Peach, 1997, S. 12.

⁸⁹ Tibi, 1991a, S. 229. Das allein schon deshalb, weil das Überleben des Islams davon abhängig gemacht wird, ob es ihnen gelingt, die moderne Wissenschaft anzueignen.

bilden und in Gesellschaft und Staat die Herrschaft ausüben, die Gesetzgebung gestalten und das Recht sprechen.⁹⁰ Die Situation im Westen, wo sie nur eine unbedeutende Minderheit darstellen, ist daher ungewohnt und irritierend. Entsprechend vielfältig sind die Antworten aus ihren eigenen Reihen: Personen mit einem extremen ‚Weltbild‘ setzen auf die vollständige Islamisierung der Gesellschaft – und hoffen auf die Renaissance des Islams. Andere gehen auch von einem Totalitätsanspruch des Islams aus, indem sie diejenigen Rechtsnormen und Gesetze betonen, die sich auf Familie, Gesellschaft und Staat beziehen. Auch sie tun sich schwer mit dem laizistischen Staat, der den Islam aus der Gesellschaft verdrängt. Die gemäßigteren Gruppen wünschen sich zwar die islamische Gestaltung ihres Lebens in der Gemeinschaft, sind aber offen für pragmatische Kompromisse. Dann gibt es auch Verfechter der Ansicht, dass sich der Islam durchaus mit den säkularisierten Werten des westlichen Kultur verträgt.⁹¹ Nach *Khoury* sind diese Bewegungen „heute hoffnungslos in der Minderheit“.⁹² Nach seiner Meinung steht die überwiegende Mehrheit der Muslime in Deutschland hin- und hergerissen zwischen diesen verschiedenen Richtungen und sucht mit ‚rastloserer Unsicherheit‘ den Weg in die unsichere Zukunft.

Die Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion, zwischen Innovation und Legitimation ist nicht völlig rigide, verträgt aber nur gewisse Spannungen, wie in der europäischen Geschichte die Prozesse gegen Erneuerer wie Sokrates, Galilei, Bruno oder Spinoza gezeigt haben. In diesen Kontext muss auch die Blasphemie-Kampagne von Khomeini gegen die ‚satanischen Verse‘ von Rushdie gesehen werden. Das islamische System, wo Religion, Politik und Sozialstruktur eng zusammen hängen, ist in der Moderne grossen Spannungen ausgesetzt. Nach *Romano* stellt sich dem Islam in Europa auf theoretischer Ebene das Problem der Inklusion, das heisst der Teilnahme an der gesellschaftlichen Kommunikation.⁹³ Im Laufe der Geschichte hat das Christentum die Autonomie der sozialen Teilsysteme wie Ökonomie, Recht oder Politik akzeptiert und den Anspruch auf eine umfassende Moral aufgegeben, wodurch sie sich zu einer ‚modernen‘ Religion transformierte. Der Islam hingegen hält – zumindest vordergründig – noch immer an der alten Form fest: er versucht den Alltag zu regeln, stellt umfassende Ordnungsansprüche und vertritt eine umfassende Moralität. Über diese unkompatiblen Systemwelten wird ein Spannungsfeld generiert, respektiv der Islam ‚draussen vor‘ gelassen.⁹⁴ Die fundamentalistischen Bewegungen können als Reaktion auf diese Spannungen betrachtet werden. Sie zielen auf eine utopische Gemeinde hin, wo die verschiedenen Dimensionen unter dem Dach des Islams vereint sind. Die Ungewissheiten, etwa in Beschäftigung und Aufenthaltsstatus, aber auch die immer wieder erfahrene Ausländerfeindlichkeiten nähren diese Visionen, verstärken die Abwehrhaltungen und lassen mühsam gefundenes Vertrauen schnell dahinschmelzen.

Was stehen den muslimischen Gruppen für Optionen für die Zukunft zur Verfügung? Bei *Muhammad Khalid Masud*⁹⁵ werden vier radikale Möglichkeiten vorgeschlagen: 1) Für die Etablierung des ‚dar al-Islam‘ kämpfen, 2) in islamisches Gebiet zurückkehren, 3) sich kulturell segregieren oder 4) sich einem Kompromiss fügen, der wenigstens die islamischen

⁹⁰ Khoury, 1998, S. 212.

⁹¹ Tibi, 1991a, S. 113: Die Erneuerer-Muslime beziehen sich gerne auf Sure 13.11:“ Siehe, Allah verändert nicht sein Verhalten zu einem Volke, ehe es nicht seiner Seelen Gedanken verändert...“

⁹² Khoury, 1998, S. 214.

⁹³ Romano, 2000, S. 250.

⁹⁴ Romano, 2000, S. 254: “Akzeptiert man nicht die Logik eines modernen Bildungssystems, oder die Logik von Karrieren in Organisationen etwa des Wirtschaftssystems, oder akzeptiert man nicht den Kern der modernen Religiosität – dass es also ein Funktionssystem neben anderen ist -, bleibt man aussen vor, oder besser: wird umstandslos aussen vor belassen. Der Kern des Inklusionsproblems ist durch die Logik der Funktionssysteme gegeben.“

⁹⁵ In: Vertovec / Peach, 1997.

Grundrechte berücksichtigt. Wie schon erwähnt, sind die hier aufgeführten Strategien zu relativieren, da ein grosser Teil der ethnischen Muslime sich nicht umfassend mit ihrer Religion identifiziert. Ein denkbarer Weg, der von der jungen Generation auch schon angedeutet wird, ist eine neue Interpretierung und Ausrichtung der islamischen Werte, sozusagen eine Rekonstruktion des Islams selbst. Dass es zu einer solchen Veränderung kommt, ist nicht unwahrscheinlich, da es sich bei den jungen Leuten ja um die erste Generation (west-)europäischer Muslime handelt⁹⁶, die sich von den Migrationserfahrungen lösen kann und seit Geburt im industriell-urbanen Kontext steht. Ob die Transformation gelingt, hängt davon ab, wie gut sie sich vom elterlich-traditionellen Umfeld und vom ‚frozen clock syndrome‘⁹⁷ emanzipieren können. Eine solche Entwicklung setzt voraus, dass einerseits eine fundierte islamische Wissensbasis besteht, die erst ein stabiles Selbstvertrauen ermöglicht, man aber andererseits flexibel und reflexiv genug bleibt, um facettenreichere und hybridere soziale Identitäten zu entwickeln. In einer Untersuchung in Rotterdam wurde festgestellt, dass 66 Prozent der türkischen und marokkanischen Jugendlichen der zweiten Generation den Islam als persönliche Angelegenheit zwischen Allah und dem Gläubigen betrachten. Daraus wird gefolgert, dass in der Diaspora sich auch der Islam in Richtung Individualisierung und Pluralisierung bewegt.⁹⁸

2.2.4 Islam in der Türkei

Die These der De-Säkularisierung scheint auf den ersten Blick auch gut auf die Türkei zu passen. Nach der Gründung der Republik durch Kemal Atatürk 1923 versuchte der Staat, ein rigoroses Modernisierungsprogramm mit stark westlicher Ausrichtung durchzusetzen, was aber nie vollständig gelang, da diese Entwicklung weder das ganze Land noch alle sozialen Schichten überspannte. Erkennungsmerkmale dafür sind die heute noch vorhandenen enormen Unterschiede in der Bildung, die geringe Produktivität insbesondere der Landwirtschaft und die gerade dort anzutreffende hohe versteckte Arbeitslosigkeit.⁹⁹ Wenn auch über den repressiven Staatsapparat stark zurückgestuft, lebte der islamische Geist in einem grossen Teil der Bevölkerung weiter. Vom westlichen Denken durchdrungen war immer nur eine kleinere elitäre Oberschicht, die über Militär, Bildung und politischen Institutionen den proklamierten ‚Geist‘ erhalten konnte. Mit den nicht erfüllten Versprechungen, sozialen Spannungen und der politischen Verfälschung verlor die offizielle Türkei an Legitimation und Überzeugungskraft, was den traditionellen Kräften den Rücken stärkt. Im Kern geht es aber nicht um die Wiederbelebung der alten, sondern um die Stabilisierung des neuen Staates, um die Stärkung der nationalen Einheit. Innenpolitisch scheint es so zu einer Neubewertung des Islam gekommen zu sein. Unterdessen fördert der Staat islamische Institutionen, wovon er sich Schutz vor linken Strömungen und Kontrolle über die religiöse Mehrheit erhofft. So ist der Islam heute nach Jahrzehnten der Agonie wieder ein zentraler machtpolitischer Faktor geworden.¹⁰⁰ Für die Türkei ist es also nicht korrekt, von De-Säkularisierung zu sprechen, da das Land niemals

⁹⁶ Dass diese Entwicklung nicht selbstverständlich, sozusagen evolutionär abläuft, zeigen Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997.

⁹⁷ Pickles, 1995, S. 107: „...which is an unconscious stress adaptive mechanism common to all immigrant groups. For example, that person behaves as though the clock stopped when he left Turin in 1961, Cairo in 1969 or Lebanon in 1975, and the children are brought up synchronous with this frozen parental frame.”

⁹⁸ Phaet/Van Lotringen/Entzinger, 2000, S. 4.

⁹⁹ Sen, 1996, S. 82: im Gegensatz zu 90 % Beschäftigten in der Bundesrepublik erhalten in der Türkei lediglich 40 % Beschäftigte einen regelmäßigen Lohn. Vgl. Fischer Weltalmanach 2000: Die offizielle Arbeitslosenquote betrug 1999 6,6%, das pro Kopf BSP US\$ 3'160.--.

¹⁰⁰ Spuler-Stegemann, 1996, S. 241: So ist auch das dem Minister unterstellte Präsidium für Religionsangelegenheiten (Diyanet Isleri Başkanlığı) in der Türkei wie auch im Ausland zu einer mächtigen religiösen Institution gewachsen.

wirklich säkularisiert war. Dieser Begriff von *Berger* ist eher irreführend. Adäquater für den aktuellen Islam scheint mir der Begriff der ‚halben Moderne‘ von *Bassam Tibi*.

Heute steht die Türkei eingeklemmt zwischen Laizismus und Re-Islamisierung. Unter Mustafa Kemal Atatürk wurde eine strikte Trennung von Staat und Religion durchgesetzt: das Kalifat abgeschaffen, traditionelle Kleider verboten, moderne Schulen errichtet, ein europäisches Zivilgesetzbuch und das lateinische Alphabet eingeführt. Das moderne Denken selbst reichte aber oft nur bis zum Bürgertum in den Städten und zu den höheren Beamten und Offizieren, wobei in den Dörfern des Hinterlandes die alten Traditionen weiterhin massgebend blieben (und es zum Teil heute noch sind). Über die starke Landflucht und Verarmung kam das traditionelle islamische Gedankengut in den letzten Jahrzehnten dann wieder verstärkt in die Städte. Ein erfolgreicher Populist dieser Entwicklung ist Necemettin Erbakan, der mit seiner Wohlfahrtspartei erfolgreich eine islamistische Protestbewegung anführt.¹⁰¹ Der Erfolg des Islams ist auf verschiedene Faktoren zurückzuführen. Erstens beinhaltet er traditionelles Gedankengut, das in den ländlichen Gebieten immer starken Einfluss genoss und auch in den Zeiten der Modernisierung nicht verschwand, zweitens nimmt er insbesondere die Bedürfnisse der Armen, Kranken und Bedürftigen auf, indem er ihnen Trost und Zuversicht gibt und drittens kann er sich auch mit dem Privatbesitz und dem Markt arrangieren, da Mohammed ja selbst ein erfolgreicher Kaufmann war. In der Türkei (aber nicht nur dort) spielt viertens noch ein nationalistisches Element mit: indem man sich an der goldenen Zeit des osmanischen Reiches orientiert, kann man eine einheitliche Identität suggerieren und von den zentrifugalen Kräften im heterogenen Staat ablenken. Dadurch ist die Türkei auf der internationalen Bühne zu einem schwierigen Balanceakt gezwungen. Da sie sich an Europa annähern will, muss sie laizistisch bleiben. Dies ist aber nur möglich, wenn die Regierung und das Militär die Bevölkerungsmehrheit unterdrückt und entmündigt. Damit steht sie im Kreuzfeuer der Demokratievorstellungen der europäischen Mächte, worauf sie sich von diesen distanziert und sich vermehrt im turkmanisch-islamischen Asien zu orientieren versucht. Unterdessen wird der Islam auch in der Türkei durch verschiedenste Institutionen gefördert und seit 1980 ist der sunnitische Religionsunterricht Pflichtfach an den Schulen.¹⁰² Damit ist sein Einfluss im Bildungswesen und in der Gesellschaft stark angewachsen. Der Islam scheint in der Türkei allgemein an Einfluss zu gewinnen, was sich natürlich auch auf die Diaspora in Europa auswirkt.

Umgekehrt darf aber nicht übersehen werden, dass der Islam in der Türkei ganz allgemein die viel stärkere Bedeutung hat als in der Diaspora. In einer Studie von *Day* und *İçdygu* wurde die islamische Religiosität zwischen Remigranten und nicht emigrierten Personen in der Türkei verglichen.¹⁰³ Das Resultat war eindeutig: die religiöse Praxis der Remigranten war auf allen Ebenen bedeutend geringer ausgeprägt als bei den ‚Sesshaften‘. Für dieses Ergebnis wurden drei Erklärungen gegeben. Erstens sind es hauptsächlich die ungebundenen, liberalen, materialistisch orientierten und progressiv eingestellten Personen, die emigrieren, zweitens werden die wandernden Personen über die ‚signifikanten Anderen‘ im Westen säkular geprägt. Die Autoren führen drittens die religiöse Lockerung aber vor allem auf den erfahrenen sozialen

¹⁰¹ Seufert, 1997, S. 45: Die Refah-Partei (RP) als Nachfolgerin von Erbakans Nationaler Heilspartei (MSP) ging etwa 1994 als Siegerin der Kommunalwahlen hervor – die danach auch die Bürgermeister in Istanbul, Ankara und Urfa stellten. Vgl. Sen, 1996, S. 134.

¹⁰² Dabei ist an die tiefgreifenden Reformen *Atatürks* in den 20er Jahren zu denken, wie *Verbot* von Fes und Schleier, verfassungsmässiger Trennung von Religion und Staat oder der Verbannung des Islams aus den Schulen.

¹⁰³ *Day/İçdygu*, 1998, S. 60: Als Vergleich ein paar Ergebnisse ihrer Untersuchung (A steht für Bejahung bei Remigranten und B bei Autochthonen): Fasten im Ramadan: A 55 %, B 100 %; Moscheebesuch (nur Männer) A 72 %, B 92 %; mind. täglich beten: A 28 %, B 46 %; befürworten des Kopftuchtragens: A 15 %, B 75 %; Befürworten islamischer Bildung bei Kindern: A 47 %, B 83 % und Akzeptanz von Verhütungsmittel durch den Entscheid der Frau: A 30 %, B 4 %.

Wandel zurück, den die Emigranten im Ausland erfahren haben. Dazu zählt etwa die bessere ökonomische Lage, die gesteigerte persönliche Freiheit und die geringere gemeinschaftliche Einbindung und Kontrolle.

2.3 Türkischer Islam in der Diaspora

2.3.1 Migration aus der Türkei nach Deutschland¹⁰⁴

Die Wurzeln der türkischen Einwanderung nach Westeuropa, insbesondere nach Deutschland, liegen weit zurück im Osmanischen Reich. Schon im 18. Jahrhundert soll der preussische König Wilhelm I einige Türken in seiner Garde gehalten haben. Diese Verbindung wurde über die technologische Modernisierung real und über die Bagdadbahn symbolisch ausgebaut. So wurde von Deutschland sowohl die wirtschaftliche Entwicklung, wie auch die militärische Aufrüstung gefördert. Im I. Weltkrieg fand Wilhelm II im Sultan Mehmet V einen treuen Verbündeten. Nach dem Krieg brach das morsche osmanische Reich endgültig zusammen. Die junge türkische Nation blieb im II. Weltkrieg formal neutral, die historische und wirtschaftliche und wohl auch ideologische Verbindung blieb aber bestehen. An diesen Beziehungen wurde angeknüpft, als Deutschland in den 60er Jahren die ersten Gastarbeiter ins Land holte, was mit dem Anwerbeabkommen 1961 besiegelt wurde. Das wiederum steht im Zusammenhang mit dem Bau der Berliner Mauer, die ab 1961 die Einwanderung aus Ostdeutschland unterband und mit dem türkischen Fünfjahresplan, der den Export von Arbeitskräften als wesentliches Element vorsah: Damit sollte das hohe Bevölkerungswachstum von durchschnittlich 2,5 Prozent und der Arbeitsplatzmangel in der Türkei aufgefangen und mit den Gastarbeiterüberweisungen das Aussenhandelsdefizit reduziert werden.¹⁰⁵ Am Anfang war der Aufenthalt also sowohl von den Deutschen wie auch von den Muslimen nur kurzfristig gedacht. Man wollte nicht wirklich der eigenen Kultur entfliehen, sondern vielmehr der Perspektivlosigkeit in der Türkei ausweichen und sich im Ausland das Startkapital für den Wiedereinstieg in der Türkei erarbeiten und ersparen.

Ein grosser Wechsel fand 1973 nach der Öl- und Weltwirtschaftskrise statt. Der ökonomischen Depression folgte eine dramatische Reduktion der Arbeitsnachfrage, was zu einem Umdenken in der europäischen Migrationspolitik führte.¹⁰⁶ Der ‚Anwerberstop‘ brachte mehr eine strukturelle als eine numerische Veränderung. Trotz den strengen Bestimmungen ab 1973 wuchs die türkische Gemeinde in Deutschland von 616'000 1973 auf knapp 2 Millionen 1994, was vor allem auf die Familienzusammenführung zurückzuführen ist. Obwohl manche zurückreisten, war für viele dieser Weg schon lange verbaut - oder zu unattraktiv, da man nach der Ausreise nicht mehr mit einer Rückkehr rechnen konnte, was als ‚Bumerang-Effekt‘ bezeichnet wurde. Wollte man die Chance auf ein gesichertes Einkommen nicht verspielen, musste man bleiben.¹⁰⁷ War ursprünglich ein absehbarer Arbeitsaufenthalt geplant, um dann

¹⁰⁴ Ein grosser Teil der Angaben bezieht sich auf Deutschland. Dies aus verschiedenen Gründen: Erstens lebt in Deutschland die grösste türkische Diaspora-Gemeinde, zweitens existiert viel Literatur darüber und drittens lässt sich die Situation in Deutschland relativ problemlos auf die Schweiz übertragen.

¹⁰⁵ Sen, 1996, S. 154.

¹⁰⁶ In Deutschland wurde zusätzlich versucht, über das Bundesförderungsgesetz der Rückkehrhilfe die ‚Gastarbeiter‘ zur Rückkehr zu motivieren, was aber nur kurz- bis mittelfristig gelang.

¹⁰⁷ Özdemir, 1999, 89. Dazu auch Sen, 1996, S. 61: „Der Versuch, durch die Gründung kleinerer Unternehmen und durch den Erwerb von Häusern und Eigentumswohnungen die Zukunft in der Türkei zu sichern, ist häufig gescheitert. Die Marktbedingungen in der Türkei, die den Rückkehrern weitgehend unbekannt waren, sorgten in vielen Fällen für das Scheitern individueller Investitionen. Hinzu kam eine starke Investitionstätigkeit der türkischen Grossholdings, so dass in den von ihnen besetzten Branchen Unternehmen mit geringem Eigenkapital kei-

die Ersparnisse im Heimatland zu investieren, verflüchtigten sich diese Träume immer mehr und für viele gab es kein realistisches zurück mehr. Im Zusammenhang mit den institutionellen Bedingungen stellte man sich auf einen dauerhafteren Aufenthalt ein und man holte die Frauen und Kinder in die neue Heimat.¹⁰⁸ Das hatte natürlich weitreichende Auswirkungen auf den Lebensalltag. Während man zu Beginn die Perspektive kurzfristig ausrichtete, wurden mit dem strukturellen Wandel auch mittel- bis langfristige religiöse Belange wesentlich: man suchte nach Orten für das Gebet, sorgte sich um die religiöse Erziehung der Kinder und organisierte Korankurse. Auch ‚halale‘ Esswaren und passende Begräbnisse wurden wichtige Bedürfnisse. Mit dem Heranwachsen der zweiten Generation fügte sich neben die alltägliche auch noch eine familiär-erzieherische Konfliktlinie, die sich nicht selten im laizistischen Schulbetrieb offenbarte. Weiter wird das Rechtsverständnis auf die Probe gestellt, etwa bei Fragen über Heirat, Scheidung oder Erbschaft.

Mit der sozialen Veränderung änderte sich auch die wirtschaftliche Ausrichtung. Während man ursprünglich das Geld sparte, um es dann später in der Türkei zu investieren (v.a. für den Kauf von Häusern, landwirtschaftlichem Land oder Arbeitsgeräten), verlor man zunehmend den Glauben an eine Zukunft in der Türkei. Dazu drängte die schlechte wirtschaftliche, politische und soziale Situation, aber auch die zahlreichen Beispiele von missglückten Remigrationsversuchen.¹⁰⁹ Damit verändert sich natürlich auch die wirtschaftliche Ausrichtung, die die Basis für einen neuen Markt bildet. Die instabile türkische Währung, das geringe Vertrauen in die türkische Wirtschaft, der Familienzusammenzug und die damit hinausgeschobene Rückkehrabsicht haben dazu beigetragen, dass vermehrt in Deutschland investiert – und weniger gespart wurde. Betrug die Sparquote 1975 noch 45 Prozent des Einkommens, sank sie bis 1993 auf 15 Prozent. Das Geld wurde somit nicht mehr zum grössten Teil gespart und/oder in die Türkei geschickt, sondern in der deutschen Wirtschaft ausgegeben. Dazu zählt insbesondere der Erwerb von Immobilien.¹¹⁰ Daneben veränderte sich auch die wirtschaftliche Integration der Türken in Deutschland, was die neue Beschäftigungsstruktur aufzeigt: während 1983 10'000 TürkInnen selbständig waren, waren es 1995 38'000 und die Zahl der Arbeitsplätze, die von türkischen Unternehmern geschaffen wurde, summierte sich bis 1993 auf 135'000. Der Umsatz der türkischen Unternehmer in Deutschland wird für 1992 auf DM 28 Milliarden geschätzt und die Investitionssumme auf DM 7,2 Milliarden. Viele junge Leute wechseln so auch ihre sozio-geographische Orientierung: Ziel ist nicht mehr Land und Investition in der Türkei, sondern Deutschland rückt in den Lebensmittelpunkt. Zukünftig werden auch islamisch geführte Krankenhäuser und Altersheime eine Rolle spielen. Es wird geschätzt, dass heute schon 72'000 türkische RentenempfängerInnen in Deutschland wohnen.¹¹¹ Dies wirkte sich nachhaltig auf den religiösen Markt, respektiv die religiösen Institutionen aus.

ne Chance hatten. Auch eine Eingliederung der Heimkehrer als Arbeitnehmer in den Arbeitsprozess war aufgrund der knappen Arbeitsplätze und der hohen Bevölkerungswachstumsrate schwierig.“

¹⁰⁸ In Amiraux, 1996, S. 50: Das zeigt sich anschaulich im Geschlechterverhältnis: war es 1974 bei den Türken in Deutschland 1,8 : 1 zugunsten der Männer, verringerte sich dieses Verhältnis bis 1987 auf 1,3 : 1 oder beim Anteil der Arbeitenden innerhalb der türkischen Bevölkerung. Dieses lag 1967 bei 76,2 Prozent und sank bis 1987 auf 38,5 Prozent.

¹⁰⁹ Nach einer Untersuchung des Zentrums für Türkeistudien (1994) sind 49,9 % der Remigranten unzufrieden mit der Rückkehr.

¹¹⁰ Sen, 1996, S. 164: Bis 1994 haben 168'000 in Deutschland lebende Türken Bausparverträge abgeschlossen und insgesamt 6,4 Milliarden DM einbezahlt, über 50'000 besitzen ein Haus oder eine Eigentumswohnung und es werden zunehmend Lebensversicherungen abgeschlossen.

¹¹¹ Sen, 1999, S. 123.

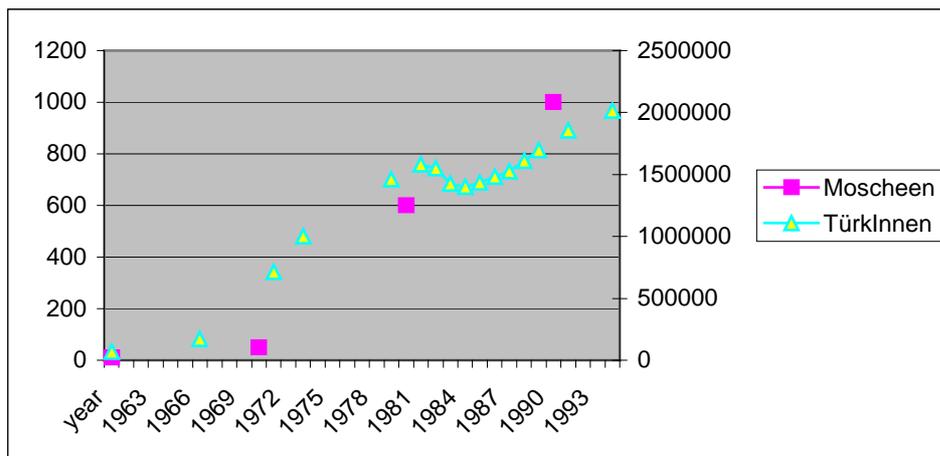
2.3.2 Islamisch-türkische Institutionen und Interessengruppen in Europa

Mit der Etablierung der islamischen Bevölkerung in Westeuropa wuchs auch das Interesse und die Sorge verschiedener islamischer Interessengruppen (wie auch derer Führer) um das islamische Bewusstsein und Befinden ‚ihrer‘ Gemeinde in der Diaspora:

„The realities of permanence, the desire for an assured reproduction of religious traditions, and the will to direct the trajectory of Islamic values and practices among Muslim youth have continued to provide the main motivations for Muslim mobilizations in Europe.“¹¹²

Seit den 70er und 80er Jahren kann man daher von einem ‚Erwachen‘ der muslimischen Gemeinde in Westeuropa sprechen, was in engem Zusammenhang mit Familienzusammenführung und dem Heranwachsen der neuen Generation zusammenhängt. Über die bessere innere Organisation und äussere Vertrautheit mit den lokalen Administrationen oder generell dem öffentlichen Bereich konnten sie ihren Einflussbereich auf den sozialen und sozio-politischen Bereich ausdehnen. Dazu zählte insbesondere der Neubau von Moscheen, das freie Ausüben der religiösen Praxis, die Bemühungen um öffentlich-rechtliche Anerkennung, die religiöse Bildung und Ausbildung und die politische Repräsentation über die Institutionen. Gab es in Deutschland in den 60er Jahren praktisch noch keine Moscheen, sind es ende der 90er um die 1000.¹¹³ Ähnliches gilt für Grossbritannien, Frankreich oder Holland.

Abbildung 1: Türkische Wohnbevölkerung und Moscheen in Deutschland



Quelle: Lewis, 1997; Nielson, 1995; Zentrum für Türkeistudien, 1994; Sen, 1999.

Daneben wuchs auch das politisch-institutionelle Bewusstsein, was wiederum die verschiedensten islamischen Organisationen zu neuem Leben erweckte. Mit den Mobilisierungserfolgen kamen Erfahrungswerte und ein neues Selbstbewusstsein bei den muslimischen Organisationen zum Vorschein.

„The decade until 1988 had witnessed a major change in the way in which Muslim organizations took part in public life. They had previously been marginal and often timid; they had tended to implicitly present themselves as ethnic minorities as they sought to fit in through the community and race relation structures. By the end of the decade many had laid claim to participation in the public space;

¹¹² Vertovec / Peach, 1997, S. 22.

¹¹³ Die Angaben variieren hier beachtlich, was auf die fehlenden offiziellen Angaben und die unklare Definition von ‚Moschee‘ zurückzuführen ist: Spuler-Stegemann, 1998, S. 150, gibt für 1995 2189 an, Heine, 1997, S. 121, spricht von 1100 und Nielson, 1995, von 800.

they had effectively integrated into the organizational politics of the local scene functioning like most other special interest groups, standing out only by the expressed Muslim identity”¹¹⁴

Wie stark sich dieser Wandel schon vollzogen hat, ist schwer abzuschätzen. Auf der internationalen Bühne ist (gerade jetzt im Zusammenhang mit dem Palästina-Konflikt) ein weitgehendes Solidarisieren der islamischen Gemeinschaft festzustellen. Dies scheint aber nur nachhaltig zu funktionieren, wenn ein gemeinsames Feindbild kreiert werden kann, was für die europäische Diaspora kaum möglich ist. Die individuellen Interessen widersetzen sich hier zu stark den religiösen Gemeinsamkeiten.¹¹⁵ Ebenso fehlt durch den breitgefächerten Herkunftskontext die geographische, kulturelle und historische Identifizierung. Was international gilt, ist auch national feststellbar: Die einzelnen Organisationsformen und Hintergründe unterscheiden sich stark voneinander: es gibt lokal verankerte Grass-roots-Organisationen, Ableger von im Heimatland verwurzelten Organisationen, Organisationen unter Führung und Kontrolle des Heimatstaates oder Internationale islamische Organisationen mit ihren unter anderem sehr partikulären Interessen. Diese fehlende Einheitlichkeit wird von den europäischen Regierungen bemängelt (oder gebraucht), was eine weitere öffentliche Etablierung erschwert.¹¹⁶ Das wiederum wirkt sich einschneidend auf den Handlungsspielraum der islamischen Gemeinde aus, die so z.B. keine ‚Kirchensteuer‘ einziehen können, nicht von staatlichen Kompensationszahlungen profitieren und allgemein potentiell Prestige und politischem Einfluss verlieren. Dass sich das für die spezifischen Organisationen auch finanziell auszahlen würde, zeigt eine Hochrechnung in Deutschland, die den potentiellen Steuerertrag der Milli Görüs auf 160 Mio. DM schätzt.¹¹⁷

Das wachsende Selbstbewusstsein und Vertrauen und das Vordringen in die sozio-politische Sphäre wurde von den Medien und von der einheimischen Bevölkerung aber oft mit skeptischer Distanz und Ablehnung quittiert. Man hatte plötzlich Angst vor der muslimischen Präsenz im öffentlichen Raum und manches Projekt für den Bau einer Moschee musste aufgrund des öffentlichen Protestes zurückgestellt werden. Über diese verstärkte Präsenz im öffentlichen Bereich wurden auch die Gegenkräfte mobilisiert, die es schafften, ein stark negativ gefärbtes Bild des Islams in den Medien aufrecht zu halten. Neben dem aktiven Kontakt in Deutschland stehen viele türkische Organisationen in regem Austausch mit der Heimat und werden häufig auch von dort unterstützt. Weiter kommen auch Gelder von den arabischen ÖLstaaten, etwa von der saudiarabischen ‚Weltmoslemliga‘.

Seit den 50er Jahren ist der Islam in der Türkei wieder ein wesentlicher machtpolitischer Faktor, der eng mit der Frage nach nationaler Identität verknüpft ist. In den 70er Jahren wurden in der Türkei viele islamische Gruppierungen verboten. Manche von ihnen verlagerten daher ihre Aktivität nach Deutschland, wo sie freier agieren konnten. Dazu zählt etwa die Bewegung der Süleymanci, die in der Türkei verboten war und in Deutschland als ‚Verband islamischer Kulturzentren e.V.‘ auftrat. 1981 soll sie von Köln aus 185 Moscheen kontrolliert haben.¹¹⁸

¹¹⁴ Nielsen, in: Keppel, 1997, S. 30.

¹¹⁵ Exemplarisch wird das von Schiffauer, 1997, S. 156ff an der islamisch-institutionellen Entwicklung in Augsburg aufgezeigt. Verfechter der Rational Choice Theorie gehen sogar davon aus, dass die Konkurrenz mit dem daraus resultierenden attraktiveren Angebot massgeblich für die Bedeutung der Religion verantwortlich sind. Vgl. u.a. Iannoccone, 1998; Stark, 1997.

¹¹⁶ Nielson, 1995, S. 26: So verlangt der Artikel 14 im deutschen Grundgesetz einen ‚permanenten Charakter‘, damit eine Institution als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt werden kann; es wird also bemängelt, dass Muslims in Deutschland keinen allgemein zuständigen Körper, keine allgemein verantwortliche Dachorganisation ausbilden können.

¹¹⁷ Sen, 1996, S. 71.

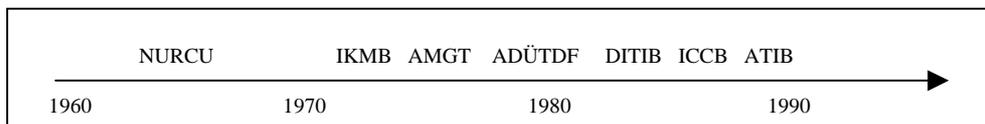
¹¹⁸ Spuler-Stegemann, 1998, S. 138ff: Zur Gründungszeit der Republik begann Shaykh Süleyman mit der Gründung von Koranschulen in kleineren Städten Anatoliens. Da er als Bedrohung des kemalistischen Systems verstanden wurde, wurde er mehrmals verhaftet und unter Arrest gestellt, was sein Charisma aber nur förderte. Die

Ebenfalls sehr aktiv ist die ‚Avrupa Milli Görüs Teskilati‘, die während den 70er Jahre in enger Verbindung zu Erbakans Nationaler Befreiungspartei (MSP) stand.¹¹⁹ Anfang der 80er Jahre trennte sich ein Teil von ihr und folgte unter Cemalettin Kaplan den revolutionären Ideen Khomeinis. Seit den 80er Jahren steht Milli Görüs in relativ guter Beziehung zur Diyanet, dem religiösen Arm der türkischen Regierung.¹²⁰ In Deutschland waren noch 1981 nur wenige Moscheen unter der Kontrolle ihres Ablegers DITIB (Diyanet) in Köln, Ende der 80er Jahre waren es dann aber schon die Hälfte bis zu zwei Drittel. Weiter ist Deutschland auch ein wichtiges Mobilisierungsfeld für die kurdischen Bewegungen, die zu einem grossen Teil aus Alewiten bestehen. Sie stehen somit in doppelter Hinsicht in Opposition zur türkischen Regierung.

„As the movement in Turkey itself for a more conscious re-Islamisation of the country moved ahead and met with the secularist response, so the Turkish émigré communities in Germany became a base for all the various parties to the growing conflict, and it was not unusual for the conflict to spread into Germany.“¹²¹

In der untenstehenden Abbildung sind die bedeutenden in Deutschland agierenden türkisch-islamischen Organisationen nach Gründungsdaten geordnet. Man sieht, dass es ab Mitte der 70er Jahren zu einer stärkern Konzentration kam, was mit dem sprunghaften Anstieg an Moscheebauten (Abbildung 1) übereinstimmt. Hier scheint die Konkurrenz um die Gläubigen und um die Ressourcen belebend auf den religiösen Markt zu wirken. In der folgenden Auflistung werden sie kurz vorgestellt.

Abbildung 2: zeitliche Abfolge der islamischen Organisationen in Deutschland



Quelle: Zentrum für Türkeistudien, 1994

Süleymançis waren die erste türkisch-islamistische Bewegung, die sich auch im Westen (Köln) etablierte. Mit der Etablierung der staatlichen Diyanet verloren sie ab den 80er Jahren aber stark an Einfluss.

¹¹⁹ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 135: Milli Görüs ist eine Bewegung, die nationalistische Elemente mit einem orthodoxen Islamismus kombiniert. Seit die türkische Regierung erkannte, dass die religiös-nationalistische Bewegung ein gutes Gegengewicht zu den radikalen ‚linken‘ Strömungen ist, entstand eine enge Bindung mit der Nationalen Befreiungspartei (MSP), die dann aber nach dem Militärputsch verboten wurde.

¹²⁰ Binswanger, 1989, S. 219: Im September 1980 übernahm in der Türkei das Militär die Macht. Ein Mittel, um die Kontrolle über die religiöse Gemeinde ausüben zu können, war die Etablierung staatlich kontrollierter islamischer Institutionen. Nach der Verfassungsänderung von 1982 gehörte der Religionsunterricht wieder in die Schulzimmer und weiter wurden auch die theologischen Fakultäten ausgebaut, die heute hoffnungslos überfüllt sind. Das Präsidium für religiöse Fragen (Diyanet Isleri Baskanligi), das dem Ministerpräsidenten unterstellt ist, propagiert und kontrolliert den staatlichen Islam im In- und Ausland. Da Militär und Regierung fürchteten, dass sozialistisch-marxistische Strömungen Auftrieb erhalten könnten, wollte man die traditionellen, islamischen Bevölkerungsschichten näher an sich binden.

¹²¹ Nielson, 1995, S. 30.

Auflistung 1: Türkisch-islamische Organisationen in Deutschland

ADÜTDF	Graue Wölfe: Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa; türkisch-nationalistisch	200 Ortsvereine
AMGT/IGMG	Avrupa Milli Görüs Teskilatar: Anhänger der MSP (Nationalen Heilspartei) und später RP (Refah Partei) von Erbakan	274 Moscheen
ATIB	Union türkisch-islamischer Kulturverein in Europa: Abspaltung von ADÜTDF; türkisch-islamische Synthese	125 Vereine, z.T. Moscheen
DITB/Diyana	Staatliches Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei; repräsentiert den laizistischen Islam	740 Moscheen
ICCB	Verband der islamischen Vereinigung u. Gemeinden: Abspaltung von AMGT unter Cemalettin Kaplan; radikal islamistisch	74 Vereine
IKMB/VIKZ	Süleymanci: Verband der islamischen Kulturzentren; vertritt mystischen Islam in der Tradition eines Ordens, kritisiert laizistische Form	300 Zweigstellen
Nurcu	Islamische Gemeinschaft Jamat'at un-nur; mystische Ausrichtung des Islams (Nurculuk)	40 ‚Medresen‘ (Lehranstalten)
IGD	Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V.	
AABF	Föderation der Aleviten-Gemeinden in Europa	130 Vereine

Quelle: Zentrum für Türkeistudien, 1994; Spuler-Stegemann, 1998; Sen, 1999.

2.3.3 Islamische Praxis im Westen

Ein Mensch wird zum Muslim, wenn er das Glaubensbekenntnis ablegt. Der zentrale Ausdruck des Glaubens zeigt sich im Gebet, das dadurch auch im Zentrum der islamischen Glaubenspraxis steht. Es sollte von Frauen wie von Männern fünfmal täglich verrichtet werden. Als besonders heilbringend gilt das Freitagsgebet, das die Männer in einer Moschee verrichten sollen. Das ist sicher einer der Gründe für den fleissigen Moscheebau in Europa. So sollen allein in Deutschland 2189 Gebetshäuser existieren¹²², die aber häufig von aussen nicht erkennbar sind. Weiter haben Muslime (wie Christen und Juden) zu fasten.¹²³ Diese Pflicht gilt für alle erwachsenen Personen, die dazu imstande sind: kranke Menschen, schwangere Frauen oder Reisende sind davon ausgeschlossen. Sie sollten aber das Versäumte nachholen, falls möglich. Als Fastenzeit gilt die Zeit zwischen Sonnenauf- und Untergang im Monat ‚Ramadan‘, der sich nach dem Mondkalender orientiert und die Entsendung der koranischen Offenbarung symbolisiert. Mit dem Fasten soll Busse und Dankbarkeit für die göttliche Offenbarung ausgedrückt werden. Die grosse religiöse Bedeutung steht aber auf Konfrontationskurs mit der modernen, ausdifferenzierten Welt, wo der Arbeitstag nach eigenen Kriterien organisiert ist. Diese islamische Praxis passt nicht gut in den westlichen Alltag, wo ihr oft nur wenig Verständnis entgegengebracht wird. Als weitere grundlegende Pflichten gelten die freiwilligen und gesetzlichen Almosen und Abgaben, wie auch die Wallfahrt nach Mekka. Mit den Abgaben soll die Solidarität unter den Muslimen bekundet – und die Gemeinschaft finanziert werden. Mit der Wallfahrt soll an den Ursprung der Religion und an die Pilgerreise Mohammeds nach Mekka im Jahre 632 gedenkt werden. Diese Reise sollte von jedem Muslim und jeder Muslimin mindestens einmal im Leben unternommen werden, sofern es die ökonomische und gesundheitliche Situation zulässt.¹²⁴ Neben den offiziellen Pflichten bestehen für den

¹²² Spuler-Stegemann, 1998, S. 150; siehe auch FN 111. Viele Angaben beziehen sich auf Deutschland. Das, weil dort die grösste türkische Gemeinde zu Hause ist und weil viele Daten zur Verfügung stehen.

¹²³ Sure 2,183: O ihr, die ihr glaubt, vorgeschrieben ist euch das Fasten, wie es den Früheren vorgeschrieben ward; vielleicht werdet ihr gottesfürchtig.

¹²⁴ Khoury, 1998, S. 130ff. Wie unangemessen diese Forderungen in der modernen Welt sind, wird in Rushdies ‚Satanischen Versen‘ (Die Teilung des Meeres) anschaulich geschildert.

frommen Muslim eine breite Palette von Lebensvorschriften, die eingehalten werden sollten. So ist der Verzehr von Fleisch nur erlaubt, wenn das Tier ‚rituell‘ geschlachtet wurde; das heisst, es darf vor dem Kehlschnitt nicht getötet (und für manche nicht einmal betäubt) werden und Schweinefleisch ist dem Genuss ganz entzogen.¹²⁵ Das hat sowohl Konsequenzen für das Geschäft wie auch für den Tierschutz. Vor allem zum Opferfest nach dem Ramadan wird das Angebot der offiziellen Halal-Metzger knapp, so dass man auch mal selbst das Messer am Tier anlegt. Neben Schweinefleisch, Wurst, Speck und Krebsen sollen auch alkoholische Getränke gemieden werden. Es erstaunt etwas, dass der letzte Punkt bei den islamischen Interessenvertreter wenig diskutiert wird, obwohl gerade hier Vorschrift und Praxis weit auseinander fallen.¹²⁶ Ein weiteres Reinigungsritual ist die Beschneidung, obwohl sie im Koran nicht erwähnt ist. Diese wird bei den Jungen überall und bei den Mädchen nur in einigen Gegenden vorgenommen.¹²⁷

Dass der Islam unsere heutige Vorstellung von Religion überschreitet, zeigt sich deutlich am Anspruch vieler Apologeten nach einer Integration der ‚Schari‘a‘ in das zivile Recht.¹²⁸ Zentraler Punkt dabei ist das Familienrecht, wo vor allem Heirat, Polygamie, Scheidung, Erziehung der Kinder und Erbschaft angesprochen werden. Hier spielt aber oft weniger die Religion, als vielmehr der Herkunftskontext die entscheidende Rolle. Das gilt auch für die Rolle der Frau. Nach türkischem Wertmuster ist die Frau stark vom Mann abhängig, was über die häufig fehlenden Aussenkontakte in der Diaspora noch verstärkt wird und nicht selten zur Isolation führt.¹²⁹ Nach Koran ist die Frau aufgrund ihrer Natur dem Manne unterstellt, womit die Lehre des Korans im grossen Widerspruch zu den Ideen der aufgeklärten Welt steht. Das kommt zum Beispiel in Sure 4,34 zum Ausdruck:

„Die Männer sind den Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den andern gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihrer Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet – warnet sie, verbannet sie in die Schlafgemächer und schlagt sie. Und so sie euch gehorchen, so suchet keinen Weg wieder sie; siehe, Allah ist hoch und gross.“

Die Männer haben die Verantwortung gegenüber den Frauen, mehr Rechte, aber auch die grösseren Pflichten: die Männer dürfen eine Nicht-Muslimin heiraten, nicht aber umgekehrt, das Scheidungsrecht steht nur dem Manne zu und solange es die Finanzen erlauben, sind bis zu vier Frauen möglich. Nach islamischer Tradition wird die Ehe nicht zwischen den Partnern, sondern zwischen den Familien geschlossen, wobei der Vater oder Bruder als Berechtigter die Frau vertreten kann; eine freundschaftliche Beziehung ist nicht vorgesehen. Wenn es gut kommt, kann man sich vor der Hochzeit unter männlicher ‚Begleitschutz‘ kennen lernen:

„Freundschaft aber zwischen Mann und Frau ist im Islam verboten; denn die einzige Bindung zwischen ihnen darf nur durch die Ehe hergestellt werden. Freundschaft zwischen Mann und Frau im Verständnis der modernen Gesellschaft wird als ‚Ehe ohne Trauschein‘ bezeichnet, eine Allah missfällige Handlung, die Unzucht gleichkommt.“¹³⁰

¹²⁵ Sure 2,173: Verwehrt hat Er euch nur das von selbst verendete und Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer Name als Allahs angerufen worden ist.“

¹²⁶ Glasenapp, 1996, S. 399: Die Sure 5,91 und 5,92 interpretiert man manchmal wortwörtlich, so dass nur der Genuss von Wein, nicht aber von Bier, Sekt oder anderem Alkohol verboten ist.

¹²⁷ Gordon, 1999, S. 116.

¹²⁸ Sen, 1996, S. 39: Für die Türkei ist zu berücksichtigen, dass seit der Abschaffung des Sultanats 1922 und mit der Proklamation des säkularen Nationalstaates eine Adaption des Schweizerischen Zivilgesetzbuches die Rechtsgrundlage bildet und das islamische Recht nicht minder fern von der offiziellen Rechtsprechung liegt als bei uns.

¹²⁹ Sen, 1996, S. 170.

¹³⁰ Rassoul, in: Spuler-Stegemann, 1998, S. 186.

Solche Lebensvorstellungen, die im Widerspruch zu den Ideen der Aufklärung stehen, gelten in der heutigen Zeit natürlich nur für eine Minderheit. In der Diaspora, wo die jungen Leute in einem komplett unterschiedlichen Kontext aufwachsen, können sie innere Spannungen bis hin zu familiären Tragödien verursachen. Für den Vater oder den älteren Bruder steht die Ehre der Familie auf dem Spiel, wenn die Tochter ihrer Kontrolle entgleitet. Koedukativer Unterricht ist daher bei manchen Eltern ein Dorn im Auge. Das selbe gilt für jegliche Art von gemischten Veranstaltungen, wo die Trennung der Geschlechter nicht garantiert ist: Schwimmunterricht, Klassenausflüge oder Ferienlager. Ebenfalls einzig auf den ‚Schultern‘ der Frauen ausgetragen wird die eingefahrene Diskussion um das Tragen des Kopftuches. Dieser Konflikt begann in Frankreich in den 80er Jahren, als eine heranwachsende Generation von selbstbewussteren Musliminnen ihr ethnisches Identitätssymbol in das säkularisierte Schulsystem tragen wollten. Das Kopftuch steht für ein Wiedererwachen der islamischen Identität, was in einem grösseren Rahmen gesehen werden muss. Der Koran selbst bleibt sehr vage und auch die islamischen Theologen sind sich über die Interpretation nicht einig:

„Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke niederschlagen und ihre Scham hüten und dass sie nicht ihre Reize zur Schau tragen, es sei denn, was aussen ist, und dass sie ihren Schleier über ihren Busen schlagen und ihre Reize nur ihren Ehegatten zeigen oder ihren Vätern oder den Vätern ihrer Ehegatten oder ihren Söhnen oder den Söhnen ihrer Ehegatten oder ihren Brüdern oder den Söhnen ihrer Schwestern oder ihren Frauen oder denen, die ihrer Rechte besitzen, oder ihren Dienern, die keinen Trieb haben, oder Kindern, welche die Blösse der Frauen nicht beachten.“¹³¹

Das Kopftuch kann verschiedenes bedeuten. Einerseits ist es ein Stück traditioneller Bekleidung, wie sie vor allem auf dem Lande auch bei uns üblich war, andererseits symbolisiert es auch die freie Entscheidung zum Islam, was abgrenzend, aber durchaus auch provokativ gemeint sein kann. In einem säkularen System ist der Umgang mit diesem oft irritierenden Symbol nicht einfach. Einerseits ist es Ausdruck einer individuellen Entscheidung, die man tolerieren sollte, andererseits ist es eine abgrenzende kulturelle Chiffrierung, die nicht auf Verständnis stossen muss. So kann man es vielleicht als Gradmesser einer Toleranzeinstellung gegenüber dem Fremden benutzen, sollte aber nicht den Spiess umdrehen und das Fremde zur Norm erklären. Weiter bestehen auch unterschiedliche Auffassungen über die Bedeutung der islamischen Rechtsprechung in der westlichen Welt. Die meisten Muslime in der Diaspora werden den Verfassungsstaat unterstützen und nur eine Minderheit wendet sich gegen die Demokratie. Das mag auch im Interesse hartgesottener (und/oder militanter) Gläubiger gelten, da ihnen dadurch – was nicht selbstverständlich ist – Religionsfreiheit und Minderheitenschutz garantiert ist. Das äussert sich etwa in der Aussage, dass „der Islam in der Diaspora den säkularen Staat, die Demokratie und die Menschenrechte wie die Luft zum Atmen braucht.“¹³² Wie weit sich die Schari’a in das hiesige Rechtsverständnis einbauen lässt, ist schwer zu sagen. Einerseits herrscht Religionsfreiheit, so dass man andere Normen berücksichtigen und tolerieren muss, andererseits können diese schnell mit verfassungsmässig garantierten Grundrechten wie Gleichberechtigung oder individueller Entscheidungsfreiheit in Konflikt kommen. Die schweizerische Verfassung gibt darüber keine Klarheit: Einerseits ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet und es besteht das Recht nach Unterricht, andererseits gilt für die religiöse Praxis nur, dass man nicht dazu gezwungen werden darf.¹³³

¹³¹ Sure 24,31.

¹³² Abdullah, in: Spuler-Stegemann, 1998, S. 218.

¹³³ BV vom 18.4.99 Art. 15.1: Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. Art. 15.2: Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre Weltanschauung und Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. Art. 15.3: Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösen Unterricht zu folgen. Art. 15.4: Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösen Unterricht zu folgen. Vgl. Kälin, 1999, S. 29.

Der Islam begleitet neben dem Leben auch das Sterben mit klaren Vorstellungen. Die Bestattung auf einem gemischten Friedhof ist für einen Muslim, respektiv seine Familie nicht vorstellbar. Ausserdem ist sie an bestimmte Regeln gebunden, die sich oft nicht erfüllen lassen: das Begräbnis sollte innerhalb 24 Stunden stattfinden, die Gräber sollten nach Mekka ausgerichtet sein und nur einmal benutzt werden. Da es aus politischen und wirtschaftlichen Gründen an eigenen Grabstätten mangelt, werden die Verstorbenen häufig in ihre religiöse Heimat überführt. Das ist finanziell kostspielig, bei den hier beheimateten Muslimen aber auch sonst unsinnig. Der Wunsch nach eigenen Friedhöfen hat sich deshalb gerade auch in Zürich zu einem Politikum gesteigert.

2.3.4 Jugendliche und Islam

Die türkischen Jugendlichen sind mit verschiedenen Problemen konfrontiert, die sich aus individuellen, familiären, sozialen und politischen Aspekten bilden. Spannungen sind aus unterschiedlichen Konstellationen denkbar. In der Schule, im Arbeits- und Wohnungsmarkt lauert eine latente oder offene Diskriminierung, in den Familien treffen unterschiedliche Wert- und Orientierungsmuster zusammen, die die persönlichen Unsicherheiten der Adoleszenz noch verstärken. Dazu kommt die für die zweite Generation angespannte Lage auf dem Arbeitsmarkt. 1993 lag in Deutschland die Arbeitslosenquote der Türken bei 17,4 Prozent gegenüber durchschnittlichen 8,3 Prozent. In der Schweiz sieht es verhältnismässig nicht besser aus. Die Arbeitslosenquote der Ausländer war 2000 bei den AusländerInnen mit 3,6 Prozent drei mal höher als bei den SchweizerInnen.¹³⁴ Dafür verantwortlich ist nicht zuletzt die unbefriedigende schulische Integration, die wiederum tiefer verwurzelt ist. So fängt die Ungleichheit bei der zweiten Generation schon im Vorschulalter an. Für *Sen* ist ein wichtiger Indikator dazu die tiefe Kindergartenbesuchsrate: während 80 Prozent der deutschen, 75,5 Prozent der portugiesischen und 68 Prozent der jugoslawischen Kinder den deutschen Kindergarten besuchen, sind es bei den türkischen Kindern nur 39 Prozent. Die Ursachen dazu sieht er in der Abneigung der Eltern gegenüber konfessionellen Kindergärten, der fehlenden Aufklärung der Eltern und der Substitution durch Koranschulen.¹³⁵ Weiter bleibt für viele der Zugang zum politischen Diskurs verwehrt und auch in der Öffentlichkeit begegnet man Skepsis und Fremdenfeindlichkeit. Die Möglichkeit, sich in der Schweiz politisch zu betätigen, hängt entscheidend von der Staatsbürgerschaft ab, die hierzulande bekannterweise unverhältnismässig schwer zu erhalten ist. Im gesamteuropäischen Vergleich sind die Hürden in der Schweiz wohl am höchsten angelegt.¹³⁶ Die Einbürgerung ist weiter an die doppelte Staatsbürgerschaft gebunden, da viele TürkInnen – aus emotionalen, aber auch rechtlichen Gründen (etwa Eigentumsrechte in der Türkei) - nicht bereit sind, auf die türkische zu verzichten.

¹³⁴ Bundesamt für Statistik, 2001.

¹³⁵ Sen, 1996, S. 165. Parallel zur Förderung der Kinder müssten natürlich auch die Eltern stärker unterstützt werden, wozu insbesondere die Erwachsenenbildung, aber auch die soziale und berufliche Aufklärung gehört.

¹³⁶ Castles/Miller, 1999, S 234: „Citizenship [in Switzerland] is extremely hard to obtain. The waiting period is twelve years (F und GB 5 Jahre, D, AU und I 10 Jahre), which must have been spent in the same canton: very high fees are charged in some cantons: and the authorities carry out rigorous examinations to ensure that an applicant is ‘sufficiently assimilated’. Children of immigrants born in Switzerland have no automatic right to citizenship and can be deported. NZZ vom 1.2.2001: Nach dem Bundesrat sollen in Zukunft diejenigen Personen, die in der Schweiz aufgewachsen sind, hier arbeiten und gesellschaftlich integriert sind, einfacher den roten Pass erhalten. Ebenso ist für die zweite Generation die erleichterte Einbürgerung und für die dritte Generation die automatische Einbürgerung (jus soli) vorgesehen. Weiter sollen die Kosten (bisher bis zu Fr. 50'000.--) stark gesenkt werden.

Die Religion ermöglicht hier aus verschiedenen Gründen eine Entlastung: die religiöse Gewissheit verspricht eine klare Orientierung, religiöse Zusammenkünfte schaffen einen Ort der Gemeinschaft und kollektiven Identität und über die praktizierten Traditionen findet man Anschluss an eine verlorene (oder vermeintliche) Heimat. Der Islam gilt dann als kulturelles, soziales und psychisches Kapital, das weltliche Entbehrungen kompensiert (rewards), bei Enttäuschungen Trost und bei Unsicherheiten Selbstbewusstsein spendet. Der Islam kann dabei eine stabilisierende Stütze sein, die über die Frustration und Unsicherheiten des Alltags hinweghilft. Viele der persönlichen Unsicherheiten sind jugendspezifisch, andere resultieren aus der gesplitterten Biographie und wiederum andere entstehen in der Begegnung mit der Gesellschaft, aus der mangelhaften Integration wie auch aus den fehlenden Zukunftsperspektiven.

Leider wurde im Survey 97 nicht nach der Bedeutung der islamischen Bildung, respektiv der islamischen Erziehung im Westen gefragt. Heute sind 27 Prozent der Neugeborenen in Zürich ausländischer Staatsbürgerschaft und da die Geburtenrate bei Muslimen relativ hoch ist, wird auch hier die Zahl der muslimischen Kinder zunehmen.¹³⁷ In verschiedenen Quartieren der Stadt Zürich beträgt der Anteil der ausländischen SchülerInnen heute über 90 Prozent.¹³⁸ In Deutschland sieht die Altersstruktur ähnlich aus: 1990 waren von der türkischen Population 43,3 Prozent 20 Jahre alt oder jünger und nur 25,5 Prozent vierzig oder älter.¹³⁹ Die unterschiedlichen Erziehungsvorstellungen führen nicht selten zu ernststen Konflikten, da man in der Schule eher Kreativität, Selbständigkeit und Kommunikation fördert, zu Hause aber Gehorsam, Respekt und Disziplin verlangt wird. Neben diesen pädagogischen Differenzen kommt auch der islamische Religionsunterricht zu kurz. Als Ausweg bietet man zusätzlich Korankurse an, die häufig in den Moscheen abgehalten werden. Für Deutschland wird geschätzt, dass etwa 10 Prozent der muslimischen Jugendlichen einen dieser Kurse besuchen.¹⁴⁰ Diese finden abends, unter der Woche, an Wochenenden oder auch in den Ferien statt. Das belastet die Aufnahmefähigkeit in der regulären Schule, kann die Integration erschweren und/oder die kulturelle Segregation fördern. Man wird nicht darum herumkommen, gemeinsame Lösungswege zu suchen, die den Bedürfnissen der Jugendlichen besser entsprechen und für beide Seiten positive Resultate bringen. Kenntnisse über die ‚eigene‘ Kultur und Religion, wie auch entsprechende Gemeindestrukturen können Ängste abbauen und die nötige Sicherheit für eine Integration bieten. Diese Position wird etwa von den Verfechtern der Binnenintegration eingenommen.¹⁴¹ Sie gehen davon aus, dass eine Stärkung der ethnischen Identität die Voraussetzung für eine gelungene Integration ist. Generell liegt es im eigenen Interesse und in der eigenen Verantwortung, dieses Feld, insbesondere die Bildung, nicht (nur) den islamistischen Gruppierungen zu überlassen.¹⁴²

2.3.5 Zukunftsperspektiven

Wenn wir nach der Zukunft des türkischen Islams in Deutschland fragen, werden von den Muslimen grundsätzlich zwei Positionen vertreten, die sich inhaltlich nicht unwesentlich unterscheiden.¹⁴³ Die eine stammt vom Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland. Sie geben an,

¹³⁷ Statistische Amt der Stadt Zürich, 1999.

¹³⁸ Hoffmann-Nowotny, 2000, S. 16.

¹³⁹ Amiraux, 1996, S. 52.

¹⁴⁰ Spuler-Stegemann, 1998, S. 241.

¹⁴¹ Elwert, 1982, S. 717ff: die Binnenintegration kann über verstärktes Selbstbewusstsein, über die Vermittlung von Alltagswissen und über die Konstituierung von pressure-groups positiv auf die gesellschaftliche Integration wirken.

¹⁴² Heine, 1997, S. 125: Die stark auf die Jugendlichen ausgerichtete Milli Görüs (IGMG/AMGT) wurde vom deutschen Verfassungsschutz als extremistisch eingestuft.

¹⁴³ In: Spuler-Stegemann, 1998, 229f.

dass die islamische Gemeinschaft die Assimilation ablehnen, jedoch einen ‚wohlverstandenen Integrationsprozess‘ unterstützen. Darunter verstehen sie eine Entwicklung, die die eigene kulturelle und religiöse Identität beibehält, festigt und auch fördert. Ihr Ziel ist ein kultureller Pluralismus, der die Minderheiten schützt, respektiert und deutsche Bürger islamischen Glaubens ermöglicht:

„If, in the long run, Islam is to stand a chance of growing into a real focus of attraction, the Muslims must become fully integrated citizens while, at the same time, preserving a religious identity of their own.“¹⁴⁴

Eine Gegenposition bieten zum Beispiel Milli Görüş oder die ATIB:¹⁴⁵ sie sind stark nationalistisch ausgerichtet, halten die Beibehaltung der türkischen Muttersprache, die Wahrung der türkisch-islamischen Identität und die Erziehung der künftigen Generationen zu Personen mit nationaler Identität für unerlässlich. Oft beruft man sich dabei auf ein idealisiertes Bild des osmanischen Millet-Systems, das Minderheiten eine gewisse Selbstorganisation überliess, sie aber in weiten Bereichen vom politischen Prozess ausschloss und immer als ‚Bürger‘ zweiter Klasse betrachtete. Hier stellt sich die konkrete Frage, wie weit eine Integration als gegenseitiges Entgegenkommen verstanden werden soll und wo die Grenzen der Kompatibilität liegen. Ein Prozess ist sicher nie als Einbahnstrasse zu betrachten, es ist aber zu einfach, die Defizite nur in der Mehrheitsgesellschaft zu suchen, ohne gleichzeitig auch die eigenen Positionen zu hinterfragen. Die Relativierung der islamischen Position drängt sich um so mehr in Europa auf, wo gemäss *Felice Dassetto* geschätzt wird, dass die Mehrheit der Muslime in die Kategorie der ‚undeclared believers‘ fallen, die agnostisch, gleichgültig oder einfach kulturell muslimisch sind: Sie bezeichnen sich zwar als Muslime, haben mit religiösem Glaube oder mit religiöser Praxis aber wenig zu tun. Von den ‚declared believers‘ sind wiederum 20 Prozent individuelle Pietisten, die Religion als eine private Angelegenheit betrachten und sich nicht wirklich mit der öffentlichen Mobilisierung identifizieren. Nur die verbleibenden 20 Prozent gehören zu den „ritualists, missionaries, mystics and militants who are the most active in promoting or proselytising Islam.“¹⁴⁶

Da der Islam weit vielfältiger ist, als er von seinen Interessenvertreter gerne dargestellt wird, bietet er gerade für die neue Generation die Chance (und Notwendigkeit), seine Werte neu zu interpretieren, formulieren um somit eine eigene, zeitgemässe islamische Identität zu konstruieren. Ob das zu einem europäischen Islam führt – oder was ein europäischer Islam ist, bleibt hingegen offen. Wenn der Islam im modernen, europäischen Europa erfolgreich und attraktiv bleiben will, muss er sich vom Protest- und Rückzugsorgan emanzipieren, sich vom alten kulturellen Ballast befreien und konstruktiv aktiv bleiben. Die Umstände haben sich durch die Migration gewandelt und der nostalgische Blick zurück, so beruhigend-tröstend er auch in schwierigen Momenten wirkt, verbaut nur zu oft die Perspektive in die Zukunft. Gerade in der zweiten Generation liegt ein grosses Potential für die muslimische Identität, wenn es ihr gelingt, die oft eingefrorenen Werte und Verhaltensweisen der ersten Generation zu überwinden, die ihre kulturelle Orientierung als islamische Ideologie interpretierten. Ist dieser Schritt vollzogen, öffnet sich wieder viel Spielraum für den ‚ijtihad‘, der eigenen Interpretationen von religiöser Gemeinschaft oder ‚umma‘, wozu natürlich beide Seiten gefordert sind.

¹⁴⁴ Abdullah, 1995, S. 77.

¹⁴⁵ In: Heitmeyer, Müller, Schröder, 1997, S. 134f: die ATIB (Türkisch-Islamische Union in Europa) hat sich von der MHP (Partei nationalistischer Bewegung) abgespalten und sucht eine Synthese zwischen Nationalismus und Islam. Sie ist verwandt mit den ‚Grauen Wölfen‘ die in Deutschland etwa 6'000 Mitglieder zählen und als extremistisch eingestuft werden. Milli Görüş (oder IGMG) ist aus der Türkischen Union Europas hervorgegangen, zählt in Deutschland etwa 27'000 Mitglieder und ist u.a. stark auf die muslimische Jugend ausgerichtet. Sie steht in engem Kontakt mit der Refah-Partei (RP).

¹⁴⁶ Felice Dassetto, in: Keppel, 1997.

„The evolution of a new identity – distinctly Islamic, clearly Western – that would bring the marginal in, not for assimilation, but for empowerment through a modicum of acculturation and active participation in all walks of life ... through being part of the common landscape of the West“¹⁴⁷

Der gleiche gilt auch für uns: Wir müssen uns vom stereotypen Bild distanzieren, das in jedem Muslim ein Islamist sieht und nicht gleich die Bedrohung der Grundwerte befürchten. Weder lokal noch global sind solche Befürchtungen gerechtfertigt, wenn man an die Bevölkerungszahlen in Europa oder an die wirtschaftliche, politische oder militärische Überlegenheit denkt. Weiter gibt es nicht *den* Islam, da er sich aus unterschiedlichsten Strömungen und Geschichten zusammensetzt - und er ist bestimmt keine ethnische Definition. Die Kraft des Islams, in unserer Umgebung bedrohend zu wirken, scheint auch eine eigene Schwäche aufzuzeigen: der problematische Umgang mit dem Fremden, mit dem Unbekannten, dem wir auch in der modernen und durchrationalisierten Welt immer wieder begegnen. Wenn wir uns dem islamischen Fundamentalismus zuwenden, dann nicht nur, um dieses Phänomen aus der Position des aussenstehenden Beobachters zu analysieren. Vielmehr sind wir selbst gefordert, uns mit den eigenen Werten und Überzeugungen auseinander zu setzen; je klarer man sich über die eigene Position ist, desto weniger braucht man eine fremde Verunsicherung zu fürchten, was wiederum die Voraussetzung für eine fruchtbare Begegnung ist.

2.4 Fundamentalismus

2.4.1 Entstehung und Begriff

Unter dem Sammelbegriff ‚Fundamentalismus‘ werden verschiedene Bewegungen in unterschiedlichen Kontexten zusammengefasst. Bei *Halliday*¹⁴⁸ ist es die Kombination von zwei Elementen, die charakteristisch sind: der Rückgriff auf heilige Texte und die Anwendung dieser Doktrinen auf die soziale und politische Welt. Dadurch unterscheidet er sich von anderen doktrinären Lehren, sowohl von politischen Ideologien (Nationalismus, Marxismus, Diktatur), wie auch von religiösen Heilswegen, die etwa von Sekten beansprucht werden. Da die eigene Gemeinde kontrolliert und überwacht wird, bleibt wenig Raum für Toleranz oder individuelle Bedürfnisse und die Welt gliedert sich in eingeweiht und nichteingeweiht oder Freund und Feind. Mit der klaren schriftlichen Lehre sind vor allem die drei monotheistischen Religionen anfällig für Fundamentalismus, man findet aber auch im Hinduismus (Etablierung des Hindutva-Staates) und Buddhismus (Sri Lanka) ähnliche Strömungen. Natürlich bestehen zwischen den einzelnen Religionen sehr grosse Unterschiede, etwa in der theologischen Lehre, Praxis und in den erstrebten Zielen. Die Orthopraxie, also das praktische Leben des religiösen

¹⁴⁷ Sardar, 1995, S. 12.

¹⁴⁸ Halliday, 1996, S. 28: Er betrachtet ihn vor allem als soziales und sozio-politisches Phänomen, wobei vier Wesensmerkmale in den Vordergrund rücken: 1) alle fundamentalistischen Bewegungen beziehen sich auf den ursprünglichen Sinn und berufen sich auf einen heiligen, von Gott hergeleiteten Text, der als letzte Autorität oder letzte Instanz gilt. Aus diesen Texten lassen sich Regeln ableiten, die die gesellschaftliche und politische Ordnung wie auch das Alltagsleben organisieren, indem sie interpretiert und in die Gegenwart übertragen werden. 2) Über den fundamentalistischen Weg wird man zum perfekten Staat, zur perfekten Weltordnung geführt, solange man nur die göttlichen Weisungen befolgt. Es wird ein geschlossenes Weltbild vermittelt, das eine klare Orientierung ermöglicht und Freund und Feind teilt. Dazu soll ein absolutes, göttliches Gesetz – z.B. die Schari'a - auch auf Erden herrschen und daher die Staatsmacht nicht von der Religion getrennt sein. 3) Das Ziel der Bewegungen ist politische und soziale Macht. Es geht weniger um Bekehrung oder um theologische Vertiefung und Innovation, sondern um Erreichen und Behaupten von weltlicher Macht, wozu – im Widerspruch zur religiösen Orientierung – auch moderne technische Entwicklungen genutzt werden. 4) Die Bewegungen widersprechen liberalen und demokratischen Vorstellungen: wenn sie auch oft im Namen eines Volkes sprechen, sind sie autoritär und potentiell diktatorische geführt. Diese Autorität ist um so unantastbarer, da sie nicht vom Volk, sondern von Gott auserwählt und autorisiert wurde.

Codes, ist im Christentum weniger zentral als im Islam, wo Hygiene, Sexualverhalten, Bekleidung und Nahrung klar geregelt sind. Thora und Koran wiederum geben klarere Anweisungen als der biblische Kanon, Christentum und Islam konnten sich dafür unter grossen Weltreichen verbreiten, während das Judentum nie die Religion einer grösseren weltlichen Macht war.

Fundamentalismus ist eine Erscheinung, die nicht von der Entwicklung der Moderne zu trennen ist.¹⁴⁹ Sie steht in enger Verbindung mit der Aufklärung, ‚dem Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit‘. Während die Reformation noch zur unverstellten christlichen Tradition zurückgriff, proklamierte die Aufklärung die geistige Selbständigkeit jedes einzelnen. In der Politik führte die bürgerliche Revolution zu demokratischer Mitbestimmung, in der Wirtschaft zur liberalen Marktwirtschaft mit individueller Nutzenmaximierung und in der Wissenschaft zur Relativierung der Stellung der Erde und des Menschen. Der Begriff ‚Fundamentalismus‘ entstammt aus einer protestantischen Bewegung der USA gegen Ende des 19. Jahrhunderts und hat seine Wurzeln insbesondere in der Auseinandersetzung mit *Darwins* ‚Origins of Species‘. Mit der Schriftenreihe ‚The Fundamentals: A Testimony to the Truth‘ setzte man die biblische Schöpfungsgeschichte gegen die evolutionäre Abstammungslehre. In diesen Kontext der Auflösung traditioneller Orientierungs- und Denkmuster muss man die Entstehung des Fundamentalismus sehen. Es ist ein hauptsächlich sozial-politisches Phänomen, das gegen die säkulare, demokratische und aufklärerisch-vernünftige Entwicklung der Moderne steht. So versteht sich auch der islamische Fundamentalismus als Herausforderung gegen die moderne Wissenschaft und Vernunft.

Weshalb ist dieses Phänomen, das über lange Zeit nur eine unbedeutende Randstellung hatte, in den letzten Jahrzehnten so bedeutend geworden für die westliche Welt? Obwohl die meisten politisch oder gesellschaftlich bedeutenden fundamentalistischen Bewegungen weit entfernt liegen und uns nur am Rande berühren, ist es eine Herausforderung, die beunruhigt und nach Antworten verlangt. Ihre Kraft schöpft sie aus einer Klarheit und Determiniertheit, die im grossen Widerspruch zur Philosophie der Moderne steht. Der Fundamentalismus stellt gegen die alle Erkenntnis relativierende Moderne ein einheitliches Gebäude, das die verschiedenen ausdifferenzierten Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Moral und Recht wieder unter sich vereint.

„Die Unwirtlichkeit der Moderne ist die unvermeidliche Folge der rationalen Entzauberung der Welt. Der metaphysische Heimatverlust, die endgültige Vertreibung der Kinder der Aufklärung aus den Paradiesen ihrer eigenen Versöhnungsmythen und nun auch noch deren letztem Reservat, der Vertröstung auf kommende Erfüllung, hat im Zeitbewusstsein einen rapiden Kurssturz von Wissenschaft, Rationalität und Fortschrittsdenken hervorgerufen. Der Mythos hat wieder Konjunktur.“¹⁵⁰

Der Fundamentalismus kann so als negative Spiegelung der Moderne gesehen werden: während in der Moderne innere Zweifel einer relativ sicheren Umwelt gegenüber stehen, schafft er dort innere Klarheit, wo die äusseren Bedrohungen und Unsicherheiten wachsen.

2.4.2 Islamischer Fundamentalismus

Der islamische Fundamentalismus ist ein relativ junges Phänomen und als Antwort auf die misslungenen islamischen Säkularisierungs- und Modernisierungsversuche der Gegenwart zu

¹⁴⁹ Halliday, 1997, S. 25.

¹⁵⁰ Meyer, 1989, S. 208.

verstehen.¹⁵¹ Nach *Tibi* ist er nur bei oberflächlicher Betrachtung Ausdruck eines islamischen Vormarsches. Nach ihm ist es vielmehr eine defensive Bewegung, die die eigene Unsicherheit und Unterlegenheit durch eine übertriebene Aggressivität kompensieren will, also Ausdruck einer Kultur, die sich in der Krise befindet.¹⁵² Mit ihm wird eine sichere, geschlossene Welt angestrebt, die über die Unsicherheiten hinweghilft, indem man sich auf die ursprünglichen Grundlagen und Werte des Islams zurückbesinnt.¹⁵³ Der islamische Fundamentalismus verbreitete sich erst in den 70er Jahren dieses Jahrhunderts und ist eine Reaktion auf die Unsicherheiten, Widersprüche und Spannungen der modernen Gesellschaft. Er verkörpert die Idee, durch Rückbesinnung auf traditionelle Gesetzgebung – auf die ‚Schari‘a‘ – ein einheitliches kulturelles Gebäude zu errichten, das an das goldene Zeitalter anknüpft.¹⁵⁴ Er ist aber kein reiner Rückgriff, sondern bleibt gleichzeitig immer auch zukunftsorientiert. Daher steht er genau im Spannungsfeld zwischen überlieferter Tradition und instrumenteller Moderne: einerseits will man an traditionellen Werten und Ideen anknüpfen, andererseits bedient man sich trotzdem der modernen Technik und der Wissenschaft. Derjenige Fundamentalismus, der die Zusammenführung von Staat und Religion und die Aufwertung der Lehre des Korans in der alltäglichen Lebensführung beinhaltet, wird oft auch mit Islamismus gleichgesetzt.

Es hat immer schon Bewegungen gegeben, die sich rückwärts wandten und die Lösung der Probleme in der Wiederentdeckung und Wiederbelebung alter Werte und Lebensstile vermuteten. Das Spezifische am Fundamentalismus sind die Ursachen, die in der Nicht-Bewältigung des Wandels in der Moderne stehen. Er entstand daher oft in Regionen, wo die Modernisierungsbemühungen keine Früchte trugen, wo Gesellschaftsstrukturen und Wertorientierungen umgekrempelt wurden, ohne dass sich der erwartete Erfolg einstellte. Als zentrale Funktion kann das Vermitteln von Gewissheiten in Zeiten der Bedrohung und Not bezeichnet werden. Prominente Beispiele dazu wären der Iran, Algerien, Ägypten oder Indien. Das sind alles Länder, wo sich hohes Bevölkerungswachstum, Verstädterung, Arbeitslosigkeit und Auslandsabhängigkeit aufsummieren. In solch vielschichtigen Problemerkissen ist man leicht empfänglich für klare und einfache Lösungen, die einen äusseren Feind und eine nach innen verbindende Identität vermitteln. Eine ganz ähnliche Situation besteht bei den immigrierten Menschen in Westeuropa, die auch mit einem schnellen Wertewechsel konfrontiert sind, es aber oft nicht schaffen, von den theoretisch-potentiellen Möglichkeiten zu profitieren. Der Fundamentalismus kann so quasi als politisches Sprachrohr gesehen werden. Illustratives Beispiel ist die Rushdie-Affäre in Grossbritannien oder die Foulard-Affäre in Frankreich in den späten 80er Jahre.¹⁵⁵ Nicht zuletzt steht er im Zusammenhang mit den nach Macht und Hegemonie strebenden muslimischen Organisationen, die den Islam für ihre Zwecke zu instrumentalisieren versuchen.¹⁵⁶ Der Koran selbst bleibt sehr vage und auch die islamischen Theologen sind sich über die Interpretation nicht einig. Verschiedene Merkmale wie die Beschneidung oder das Kopftuchtragen der Frauen widerspiegeln ein traditionelles und daher nicht zwingend fundamentalistisches Verständnis vom Islam. Innerhalb der kämpferischen Fundamentalisten und aktiven Traditionalisten gibt es auch restaurative Kräfte, die die alten Sitten und Bräuche, die in der Vergangenheit entwickelt und befolgt wurden, wieder für alle verpflichtend zu machen versuchen.¹⁵⁷

¹⁵¹ Moaddel, 1998, S. 163.

¹⁵² Tibi, 1991b, S. 212.

¹⁵³ Spuler-Stegemann, 1998, S. 61.

¹⁵⁴ Heine, 1992, S. 23.

¹⁵⁵ Castles/Miller, 1998, S. 260ff.

¹⁵⁶ Kepel, 1997, S. 234.

¹⁵⁷ Khoury, 1998, S. 166.

Der islamische Fundamentalismus in Europa ist nicht primär ein Wiederbelebungsversuch der Religion, der sich auf die ursprünglichen Texte beruft und auf deren strikte Anwendung achtet, sondern vielmehr eine Reaktion auf die gesellschaftliche Unzufriedenheit und Orientierungslosigkeit. Wenn das religiöse Bewusstsein durch den eigenen Wertewandel irritiert wird, die Umstände aber keinen äusseren Spannungsabbau zulassen, da dieser strukturell verwehrt ist, bleibt nur die Flucht nach vorn, respektiv man macht aus der Not eine Tugend. Über die Orientierung an den Wurzeln soll die zukünftige Gemeinde wieder die Bedeutung vor dem Sündenfall, also vor dem Einbruch der Moderne erhalten.

Die Bewegung versucht eine neue Identität zu kreieren, die sich klar von den westlichen Vorgaben unterscheidet, um so der erfahrenen Enttäuschung auszuweichen, der viele immigrierten ArbeiterInnen ausgesetzt sind.¹⁵⁸ Fundamentalismus übte oft eine grosse Anziehung auf sozial ausgeschlossene Gruppen aus. Um dem Fundamentalismus zu begegnen, sollte deshalb die Aufmerksamkeit weniger auf den Inhalt der Religion, als vielmehr auf die sozialen Bedingungen dieser Unzufriedenheit gelenkt werden: soziale Ungleichheit, Arbeitslosigkeit, mangelhafte politische Integration und allgemein fehlende Perspektiven. Daher wird die Integration der westeuropäischen Muslime eine prioritäre Angelegenheit der Regierungen bleiben (Kommission der Europäischen Gemeinschaft, 1996).

Will man den unangenehmen Kräften des Fundamentalismus begegnen, muss man zuerst die Quellen, die Ursachen der Unruhen erkennen: Weder im Iran, Algerien oder Ägypten noch in den Vorstädten Londons, Berlins oder Marseilles findet sich eine Lösung, solange die politischen Regimes korrupt, die ökonomischen Perspektiven trist und die Arbeitslosigkeit hoch ist – oder wenn die muslimische Bevölkerung als Menschen zweiter Wahl ohne politischen Rechte und sozialer Anerkennung behandelt werden. Gerade für Europa gilt, dass der ‚Islamismus‘ auch ein Problem der christlichen Mehrheitsbevölkerung und Regierungen ist und dass man kaum von objektiver Bedrohung oder Verunsicherung sprechen kann, solange den 7 Millionen Muslims in Westeuropa 250 Millionen Menschen gegenüberstehen. Wenn wir etwas mehr Distanz und Souveränität zu diesem Thema gewannen, würde es vielleicht auch eher gelingen, den Islam differenzierter zu betrachten und die verschiedenen Facetten zu erkennen, die sich in ihm abbilden. Mit der Lösung vom stereotypen Einordnen, was auch für die Muslims selbst gilt, die sich nur zu schnell als idealisierte homogene Gemeinschaft zu erkennen geben, geht auch viel von der potentiellen Bedrohung verloren. Im Gegenteil könnte man dann auch eher die für uns attraktiven Qualitäten anerkennen und Werte entdecken, die uns viel bedeuten, aber im Laufe der ‚Entwicklung‘ immer mehr in den Hintergrund verdrängt wurden.

Auf einen weiteren Punkt ist trotzdem noch hinzuweisen: auch wenn sich die soziologische Analyse auf Systeme und Strukturen, soziale Ursachen und Bedingungen konzentriert, darf der Einfluss einzelner Persönlichkeiten nicht vernachlässigt werden, weder im kleinen, noch im grossen: ein Christentum ohne Jesus oder der Islam ohne Mohammed ist genau so wenig vorstellbar, wie die iranische Revolution ohne den charismatischen Führer Ayatollah Khomeini, auch wenn die Wurzeln der iranischen Revolution ohne Zweifel in den unerfüllten Zielen der Modernisierung und sozialen Ungleichheiten liegen. Ein wesentlicher Beitrag, dem Fundamentalismus zu begegnen, besteht darin, den charismatischen Demagogen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Wenn das ‚Projekt der Moderne‘ in den letzten Jahrzehnten auch zu Sinnverlust, Angst, sozialer Heimatlosigkeit und ökologischer Unsicherheit geführt hat, liegt das auch an den eigenen hoch greifenden Verheissungen, die nicht erfüllt werden konn-

¹⁵⁸ Halliday, 1996, S. 130; Vgl. Castles/Miller, 1998, S. 263: „and these underlying socio-economic tensions are overlaid with highly politicized religious identity issues.“

ten. Um vor weiteren unangenehmen Enttäuschungen zu bewahren, ist es notwendig, selbstkritischer, reflektierter und vorsichtiger mit den eigenen Möglichkeiten umzugehen, das heisst Verantwortung zu tragen.

„Wenn man die Feen, Zauberer und Propheten abgeschüttelt hat, bringt es nichts, den Fehler bei den anderen zu suchen, die diesen Weg nicht gegangen sind: wenn man den Ball der Entscheidung zu sich gerissen hat, ist es zu spät, die metaphysische Heimatlosigkeit zu bemängeln. Eine gesicherte Identität wäre nur unter dem Preis einer entwürdigenden Fremdbestimmung zu haben. Es ist Befugnis wie auch Verurteilung, die Legitimation aus sich selbst zu schöpfen.“¹⁵⁹

Bei aller Relativierung sollte man sich aber nicht selbst verlieren. Der Kulturrelativismus sollte nicht soweit gehen, dass man vor lauter Angst, zu ethnozentristisch zu beobachten und urteilen, keine Stellung nimmt oder vor Werterelativismus auf die Verteidigung der eigenen Grundwerte verzichtet. Es gibt ‚harte Facts‘, die nicht übersehen werden dürfen, da sich sonst eine vermeintliche Toleranz schnell in Gleichgültigkeit verwandelt.¹⁶⁰

2.5 Zusammenfassung

Religion gilt einerseits als individuelle Erfahrung, andererseits leistet sie wesentliche Funktionen für das Individuum wie auch für die Gesellschaft. Um die Religiosität zu erklären, werden verschiedene theoretische Überlegungen zusammengestrickt. Diese bewegen sich zwischen allgemeinen Zusammenhängen auf der Makroebene und den individuellen Entscheidungsgrundlagen auf der Mikroebene. Bei *Kaufmann* wurden sechs Problembereiche aufgelistet, zu deren Lösung die Religion einen Beitrag leisten kann: Affektbindung oder Angstbewältigung, Handlungsführung im Ausseralltäglichen, Verarbeitung von Kontingenzerfahrung, Soziale Integration, Ermöglichen von Widerstand und Protest und Kosmisierung von Welt. Heute gibt es keine Institution mehr – auch nicht die Religion – die all diese Funktionen zugleich erfüllen kann und viele dieser Institutionen gelten als nicht religiös, wie etwas die Psychotherapie beim Umgang mit Ängsten, das Sozialamt bei Schicksalsschlägen, die Kosmisierung durch Wissenschaft oder die gesellschaftliche Integration durch den Rechtsstaat. Die Qualität der Religion liegt wohl gerade in der Fähigkeit, mehrere dieser Bereiche abzudecken.¹⁶¹

Zwei Stichworte stehen bei der Betrachtung der Religion im Vordergrund: Moderne und Säkularisierung. Mit der Moderne wurden die überlieferten Traditionen und Werte in Frage – und das Individuum auf die eigenen Füße gestellt. Die Religion ist nur mehr ein Sinnsystem unter anderen und hat im Prozess der funktionalen Differenzierung seine Stellung als Primat eingebüsst. Es gibt alternative Institutionen, wie auch alternative Religionen.¹⁶² Damit ging ihre Bedeutung als einheitsstiftende Kraft verloren. Mit der Moderne wurde das Individuum zum handelnden Subjekt, das über Freiheit und individuellen Qualitäten verfügt. Gleichzeitig wurde es aber auch in die Anonymität und Bedeutungslosigkeit gedrängt und mit der wachsenden gesellschaftlichen Komplexität und Kontingenz wuchsen die Unsicherheiten.¹⁶³ Bei

¹⁵⁹ Meyer, 1989, S. 214.

¹⁶⁰ Halliday, 1997, S. 41: „We should, in Europe, be self-critical – of our own past, imperial, relation to the non-European world and of the crimes wrought in the names of science and reason. Yet science, reason, tolerance, universality are values common to modern democratic society and we should develop and defend them. The greatest mistake would be if, in the course of proper self-evaluation, we failed to recognize and evaluate the enemy.“

¹⁶¹ Kaufmann, 1989, S. 88.

¹⁶² Barz, 1997; Krüggeler: Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: Dubach/Campiche, 1993.

¹⁶³ Luckmann, 1970, S. 113.

der Säkularisierung muss man nicht primär an den Zerfall der Religion, als eher an ihre innere Veränderung denken; sie hat sozusagen ihr Gewand gewechselt. Die Bedeutung der kirchlichen Institutionen und traditionellen Ritualen ist am schwinden und die Religion ist eher zu einer Privatsache geworden

Die elementare Frage ist nun, ob diese Beobachtungen und Überlegungen, die sich mehrheitlich auf die spezifische Religionsgeschichte Europas bezogen, sich auch auf den Islam übertragen lassen. Eine wesentliche Einflussgrösse ist der Prozess der Globalisierung, der umfassenderen Kommunikation, Vernetzung und Vereinheitlichung der Welt zu einem ‚global village‘.¹⁶⁴ Der Islam bekam seine Bedeutung in Europa ab Mitte des letzten Jahrhunderts, als immer grössere Migrantenströme aus muslimischen Ländern nach Europa zogen. Hier werden die Muslime von verschiedenen Seiten herausgefordert, insbesondere weil alte Selbstverständlichkeiten nicht mehr gelten. Man kann davon ausgehen, dass auf globaler Ebene so etwas wie eine übergreifende islamische Identität existiert. Diese lässt sich aber kaum erfassen und schwingt eher im Unterbewusstsein der islamischen Gemeinde mit. Islam bedeutet ‚Unterwerfung‘, womit die völlige Hingabe und Einhaltung der offenbarten Worte gemeint ist. Diese kollektive Identität wird im Westen von zwei Seiten bedroht: einerseits befindet man sich nicht im ‚dar al’islam‘, dem ursprünglichen Territorium und andererseits ist man eine relativ unwesentliche Minderheit. Die im Koran postulierten und traditionell gelebten Selbstverständlichkeiten werden dadurch in Frage gestellt, was zu Verunsicherung und weiterer Abgrenzung führen kann. Eine Reaktion auf die verunsichernde Moderne ist der Fundamentalismus, der an überlieferten, festen Werten anknüpft und sich gegen die relativierende Vernunft richtet. Mit dem Rückgriff auf heilige Texte wird ein neuer Weg postuliert, der wieder eine einheitliche Welt ermöglicht. Die Wurzeln dieser Bewegungen liegen meist in den gesellschaftlichen Unzulänglichkeiten und im Gefühl der Orientierungs- und Zukunftslosigkeit.

Es ist denkbar – und ziemlich wahrscheinlich – dass unterschiedliche Entwicklungen gleichzeitig stattfinden werden, die auch unterschiedliche Konsequenzen nach sich ziehen: einerseits können die Spannungen zwischen den Kulturen zunehmen, was unter dem Stichwort ‚Kulturkonflikt‘ eingeht, wobei dieses Konzept in den Sozialwissenschaften umstritten ist.¹⁶⁵ Andererseits könnten durchaus auch neue Mischformen aus unterschiedlichen Kulturkreisen entstehen. Neben diesen generellen Faktoren ist die Bedeutung des Islams in Westeuropa von der geopolitischen Entwicklung wie auch von den Prozessen im Heimatland abhängig.

¹⁶⁴ Hoffmann-Nowotny, 2001, S. 18: Antreibender Motor dafür ist die Weltwirtschaft, die mit einem weltweiten Güter-, Finanz- und Dienstleistungsstrom die unterschiedlichen Gesellschaften durchdringt und aneinander bindet. Daneben schliessen sich auch die politischen Akteure zu weltweiten Bündnissen zusammen. Diese strukturellen Angleichungen führen tendenziell zur kulturellen Homogenisierung.

¹⁶⁵ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 155: „...wird deutlich, dass türkische Jugendliche einem nicht unerheblichen Erwartungsdruck seitens der ethnischen ‚Wir-Gruppe‘ ausgesetzt sind, dabei kulturelle Differenzen hinsichtlich der westlichen ‚Sitten‘ betonen, gleichzeitig aber augenscheinlich einen weitgehenden Pragmatismus (als Moslem in Deutschland) im Umgang mit der Normen- und Wertepluralität zeigen. [...] ..., dass sich für die türkischen Jugendlichen das Leben in zwei Kulturen auf der Ebene der Normen und Werte durchaus als ein problembelastetes Leben zwischen den Kulturen darstellt.“ Dieses Konzept ist in den Sozialwissenschaften aber ziemlich umstritten: Twnhöfel, 1984, S. 405: „Die Frage nach der Bedeutung von Norm- und Wertkonflikten für die Integration der sogenannten ‚Gastarbeiter‘ und ihrer Familien in die bundesdeutsche Gesellschaft wird in der einschlägigen Literatur gegenwärtig kontrovers beurteilt. Findet sich auf der einen Seite die Auffassung, die einen entsprechenden (negativen) Zusammenhang behauptende ‚Kulturkonfliktthese‘ sei Ausdruck lediglich ideologischen Bewusstseins, ein Kulturmystizismus, der als Rationalisierung dient, um Minderheitenprobleme auf die negativen Einflüsse von Herkunft, Familie und Kultur schieben zu können, wo wird auf der anderen Seite Kulturkonflikt als entscheidende Determinante des Integrationsprozesses bewertet.“

3 Theoretische Begründung und Bildung der Hypothesen

3.1 Überblick

Die Forschungsaufgabe ist die Beschreibung und Erklärung der islamischen Religiosität bei der türkischen zweiten Generation in Zürich. Man will herausfinden, was der Islam ist, unter welchen Einflüssen er steht und wann er welche Bedeutung erhält. In diesem Teil werden nun determinierende Variablen bestimmt und in Bezug zur islamischen Religiosität gesetzt. Dazu werden Hypothesen formuliert, die dann im 5. Kapitel geprüft werden.¹⁶⁶ Damit soll der Islam in der Diaspora verständlicher werden und besser einzuordnen sein. Dabei werden sowohl Überlegungen berücksichtigt, die sich auf Religion allgemein beziehen, wie auch solche, die die spezifische Situation der Muslime im Westen, insbesondere der zweiten Generation reflektieren. Die zu prüfenden Zusammenhänge werden in Abbildung 3 modellhaft aufgezeichnet und im Teil 3.2.n ausführlicher diskutiert. Im Erklärungsmodell werden mehrere Ebenen miteinander verknüpft.

Der weiteste ‚Kreis‘ bildet der allgemeine Kontext der Modernisierung und Säkularisierung, wie auch die geopolitische Entwicklung. Nach diesen Vorstellungen wurde die Lebenswelt aus der überlieferten Selbstverständlichkeit gehoben, was vermehrt auch die Selbständigkeit, Selbstreflexivität – aber auch Unsicherheit förderte. Der zweite Kreis widerspiegelt die Lebenssituation der zweiten Generation als kulturell minoritäre Gruppe in der Fremde außerhalb einer zumindest vermeintlichen Heimat. Folge dieser Situation kann gesellschaftliche Diskriminierung, Heimatlosigkeit und ethnisch-nationale (Über-) Identifizierung oder politische Abstinenz sein. Den engsten ‚Kreis‘ bildet der individuelle Kontext, wo die spezifischen Entscheidungssituation mit ihren Möglichkeiten und Restriktionen berücksichtigt werden. Faktoren die hier einfließen sind etwa das Alter, das Einkommen oder die Bildung. Die Unterscheidung dieser drei Ebenen ist theoretischer Natur, da sich die einzelnen Einflüsse inhaltlich kaum klar abgrenzen lassen.¹⁶⁷

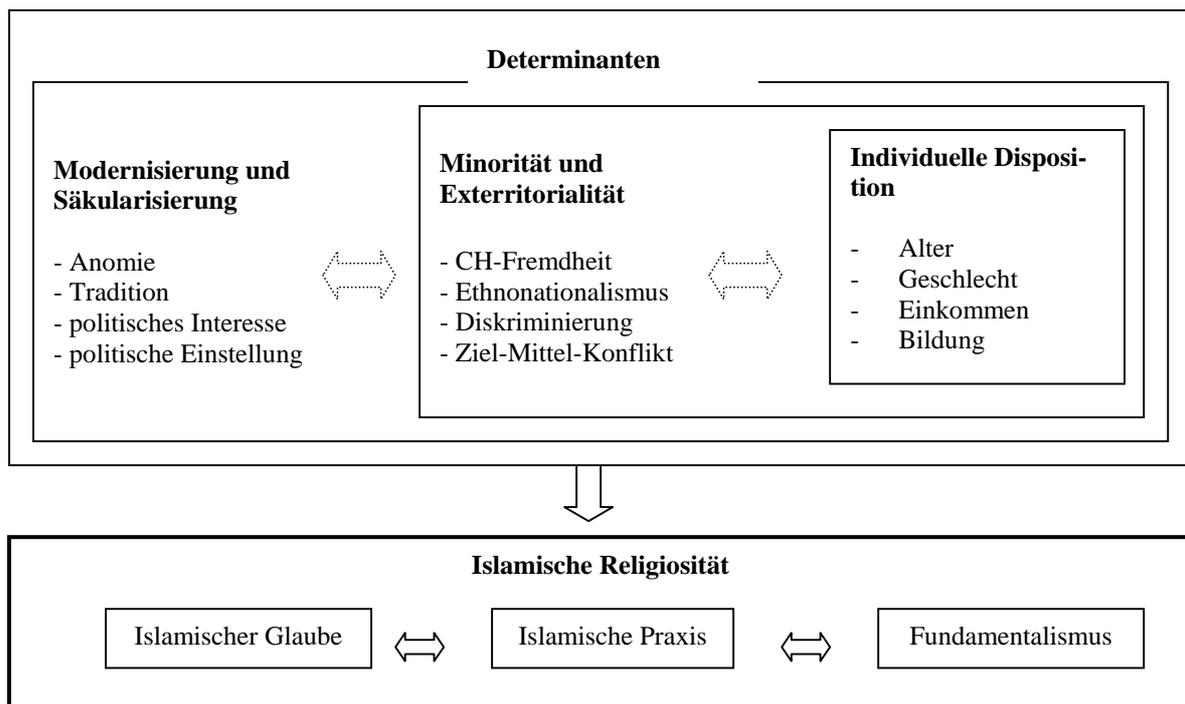
Neben den Determinanten wird aber auch die Zielvariable ‚islamische Religiosität‘ aufgeteilt: nämlich in die drei Dimensionen ‚islamischer Glauben‘, ‚islamische Praxis‘, und ‚Fundamentalismus‘. Damit soll gezeigt werden, dass der Islam kein eindimensionales Gebilde ist und – was weit interessanter ist – dass die unterschiedlichen Bedeutungen der einzelnen Dimensionen sich unter anderem auf spezifische Einflüsse zurückführen lassen.

Untenstehend sehen wir das theoretische Erklärungsmodell als Schema abgebildet. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden. Einerseits werden unterschiedliche Determinanten aufgelistet, die einen Einfluss auf die islamische Religiosität ausüben. Andererseits wird die islamische Religiosität in die drei Dimensionen: islamischer Glaube, islamische Praxis und Fundamentalismus aufgeteilt.

¹⁶⁶ Wittenberg, 1998, S. 58: Eine Hypothese ist eine Aussage, die, ohne mit Sicherheit als wahr erkannt zu sein, für bestimmte Zwecke angenommen wird, z.B. für wissenschaftliche Erklärungen und Voraussagen.

¹⁶⁷ Als Beispiel kann hier die Anomie aufgeführt werden: auf allgemeiner Ebene ist sie das Produkt der Moderne, die eine klare und sichere Orientierung zunehmend in Frage stellt. Auf mittlerer Ebene steht sie im Zusammenhang mit der Erfahrung der Fremde, wo die kulturellen Wurzeln aus ihrer Verankerung gelöst werden und auf der individuellen Ebene kann sie als Diskrepanz zwischen Erwartung und Wirklichkeit gedeutet werden.

Abbildung 3: Einflüsse und Zusammenhänge bei der islamischen Religiosität



3.2 Modernisierung und Säkularisierung

3.2.1 Anomie

Anomie¹⁶⁸ ist ein vielschichtiger und in der Soziologie oft gebrauchter Begriff. Er ist für die Soziologie auf *Emile Durkheim* zurückzuführen und bezeichnet den Zustand einer sozialen Regel- und Normlosigkeit, die über aufgeweichte moralische Beschränkungen ausgelöst wird. Sie resultiert aus dem Verschwinden der Solidarität, den aufgelösten sozialen Beziehungen und dem schwindenden Bewusstsein der gegenseitigen Abhängigkeit. Bei *Durkheim* ist Anomie nicht so sehr deshalb ein Übel, weil das Individuum unter diesem Zustand leidet, sondern weil dieser Zustand das korrekte Funktionieren der Gesellschaft beeinträchtigt, die ohne Ordnung und Zusammenhalt nicht funktionieren kann.¹⁶⁹ In seiner Arbeit über den Selbstmord stellt *Durkheim* den Begriff der Anomie dem des Fatalismus, respektiv der klaren gesellschaftlichen Ordnung gegenüber.¹⁷⁰ In Zeiten von raschem sozialen Wandel, also bei wirt-

¹⁶⁸ In: Merton, 1964: Im Oxford English Dictionary aus dem 16en Jh. wurde Anomie als „disorder, doubt and uncertainty over all“ beschrieben.

¹⁶⁹ Durkheim: *De la division du travail social*. In: Heitmeyer, 1997; Israel, 1972: Durch die moderne Arbeitsteilung wird die mechanische Solidarität aufgesplittert. Als mechanisch bezeichnete er diejenige Solidarität, die auf Ähnlichkeit beruht und sich eher altruistisch äussert. In der fortgeschrittenen Gesellschaft stehen die Individuen nicht mehr in genügend intimer oder dauerhafter Beziehung, so dass sich keine gemeinsamen Systemregeln entwickeln können und Handlung und Erwartung auseinanderfallen. Anstelle der Gesellschaften, in denen ein Kollektivbewusstsein herrschte, haben sich durch die Arbeitsteilung individualistische und egoistische Gesellschaften gebildet. Die Gesellschaft wird über das wirtschaftliche System dominiert, dem kein ethisches System zugrunde liegt und das daher auch keine Grundlage für Disziplin ausbilden kann.

¹⁷⁰ Durkheim: *Le suicide*. In: Heitmeyer, 1997; Israel, 1972: Dabei unterscheidet er drei Selbstmordtypen: der egoistische Selbstmord ist die Folge einer zu weit gehenden Individualisierung, den man etwa bei Protestanten oder unverheirateten Personen vorfindet. Der altruistische Selbstmord stellt das Gegenteil davon dar: er entsteht durch zu starke Integration und mangelnde Individualisierung, so dass die Gesellschaft auf das Individuum einen

schaftlicher Depression oder Prosperität, verlieren Traditionen an Bedeutung und gesellschaftliche Kontrollmechanismen werden ausser Kraft gesetzt. Anomie liegt also dann vor, wenn das Handeln der Individuen nicht mehr durch eindeutige und zwingende Normen geregelt ist und es für das Individuum keine klaren Regeln gibt, die bestimmen, was möglich oder unmöglich, richtig oder falsch ist. Dann besteht die Gefahr, dass man sich unerreichbare Ziele setzt und sich von den eigenen Leidenschaften und unerfüllbaren Begierden leiten lässt „und man sich in der Hybris verliert.“¹⁷¹ Anomie steht dabei im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Entwicklung: die wachsende Komplexität der sozialen Systeme führt zu einer zunehmenden Individualisierung, wodurch sowohl die allgemeine Orientierung wie auch die gesellschaftliche Eingrenzung der Ansprüche aufgelöst wird.

Wie liegt nun die Verbindung zur Religion? Bei *Luhmann* ist die Funktion der Religion, unbestimmbare Komplexität in bestimmbare zu transformieren.¹⁷² Damit diese ‚Nomisierung und Sinnstiftung‘ funktioniert, muss sie einen möglichst objektiven Charakter annehmen. Dies ist dann möglich, wenn der konstruierte Charakter verborgen bleibt, wenn der menschlich konstruierten Ordnung eine religiöse Legitimation unterlegt wird.¹⁷³ Um die systemeigene Selektivität verborgen zu halten, tendieren religiöse Systeme dazu, unnegierbare und allgemeingültige Regeln festzuschreiben. Sie stehen in der Moderne in einem grossen Dilemma: wenn sie sich in der entzauberten Gesellschaft an die profanen Verhältnisse anpassen, verlieren sie an nomisierender Kraft, die vor allem über regelmässig abgehaltene Rituale abgesichert wird.¹⁷⁴ Verweigert sie die Anpassung, erscheint sie für viele nicht mehr plausibel. Religion ist also nur eine Möglichkeit der Verarbeitung von Anomie, die auch substituierbar ist. Gibt es eine überzeugende politische Perspektive, wird ihre Bedeutung schwinden, zerfällt aber eine politische Ordnung, ist der Rückgriff auf religiöse, nationale oder ethnische Orientierungen verstärkt zu erwarten.¹⁷⁵

Der Zusammenhang zwischen Anomie und Moderne wurde bei *Hoffmann-Nowotny* in seinem Aufsatz über Individualisierung und Fundamentalismus herausgearbeitet, wo er sich auf sein Struktur-Kultur-Paradigma bezieht.¹⁷⁶ Beide Dimensionen stehen in engem Zusammenhang – und Spannungsverhältnis. Über ihre Interaktion und der zwischen den Dimensionen bestehenden Spannung resultiert die gesellschaftliche Dynamik. Es wird weiter davon ausgegangen, dass auf dem Weg in die Moderne ein struktureller Wandel stattfand, der eine Individualisierung sowohl möglich wie auch nötig gemacht hatte. Gleichzeitig fand ein kultureller Wandel statt, der den Prozess der Individualisierung förderte und legitimierte. In allgemeinen Begriffen kann dieser Prozess als der Übergang von ‚Gemeinschaft‘ zu ‚Gesellschaft‘ bezeichnet

Zwang ausüben kann. Dabei denkt er an die Witwe in Indien oder das Militär. Der dritte Typus ist der anomische Selbstmord. Hier findet er eine Korrelation zwischen wirtschaftlichen Krisen, wirtschaftlicher Prosperität und der Selbstmordrate.

¹⁷¹ Boudon, 1992, S. 29.

¹⁷² Luhmann, 1982, S. 26.

¹⁷³ Berger, 1967, S. 33: „Man lasse, was dem Nichts abgerungen wurde, als Manifestation von etwas erscheinen, das von Anbeginn der Zeiten oder wenigstens seit den Anfängen dieser einen gesellschaftlichen Gruppierung da war. Diese Menschen müssen vergessen, dass die Ordnung, in der sie leben, ein Gebilde von Menschenhand ist, dessen Fortbestand vom Konsens unter Menschen abhängt. [...] Kurz: Man setze religiöse Legitimation.“

¹⁷⁴ Auf die Bedeutung der Rituale hat u.a. Durkheim, 1970, S.38 hingewiesen: „Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nur spürbar werden lassen, wenn sie Tat ist, und sie ist nur dann Tat, wenn die Individuen, die sie bilden, miteinander verbunden sind und gemeinsam handeln.“

¹⁷⁵ Altermatt, 1996, 110.

¹⁷⁶ Hoffmann-Nowotny, 1991, S. 50: Die zentralen sozialen Dimensionen zeigen sich in der Struktur (als ein System von Positionen) und Kultur (als ein System von Symbolen) „Mit Bezug auf die beiden grossen christlichen Konfessionen wäre ‚Kirche‘ als Organisation als der strukturelle, ‚Religion‘ als Symbolsystem der kulturelle Teil eines speziellen (hier religiösen) soziotalen Systems.“

werden.¹⁷⁷ Verläuft dieser Prozess unregelmässig, asynchron oder störungsbeladen, so dass sich die strukturellen und kulturellen Entwicklungen nicht entsprechen, verlieren die Normen verstärkt an Stabilität, was als Anomie bezeichnet wird. Um diesem Zustand zu entgehen, wird nach handlungsstabilisierender Orientierungen gesucht und dadurch die bisher bestehenden Strukturen in Frage gestellt. Barz¹⁷⁸ sieht den religiösen Fundamentalismus als Rückzugsoption aufgrund anomischer Spannungen: es ist der Schatten der Moderne, sozusagen eine reaktive Begleiterscheinung des rasanten kulturellen Wandels.¹⁷⁹ Aus der gesellschaftlichen Regellosigkeit kann sich auf individueller Ebene das Gefühl von Anomia ausbreiten, aus dem dann die Suche nach Orientierung, sicheren Werten und sinnhafter Ordnung entspringt. Anomia kann als Folge der unerfüllten Verheissungen der Moderne gedeutet werden, die aufgrund des massenhaften Sinnverlustes, der ungelösten technischen Risiken und der verstärkten sozialen Heimatlosigkeit nicht mehr als Heimstaat der Gesellschaft dienen kann.¹⁸⁰ Daraus kann das Verlangen nach einem sicheren und geschlossenen Weltbild, wie es die Religion anbietet, resultieren. Dieser Trend, der hier universal aufgezeichnet ist, läuft natürlich nicht gleichmässig ab, sondern unterscheidet sich nach Land, Region, Schicht, Stadt und Land oder Lebenslage.

Da gesellschaftliche Anomie schwierig zu messen ist, hat man sich in dieser Umfrage auf das sozialpsychologische Konzept der Anomia berufen: Anomia stellt die individuelle und subjektiv erfahrene gesellschaftliche Anomie dar. Bei Solloway und Strasser¹⁸¹ wird sie als psychologische Charakterisierung eines Individuums bezeichnet, das unter den Auswirkungen einer anomischen Gesellschaft leidet. Das Individuum empfindet sich als von der Gesellschaft getrennt: die Ideale und Ziele der Gesellschaft werden nicht geteilt, die eigenen Interessen finden keine Anerkennung und man kann sich nicht mit den erwarteten Symbolen und Leis-

¹⁷⁷ Hoffmann-Nowotny, 1991, S. 52: (Nach der Bezeichnung durch Tönnies, wo Gemeinschaft als organisch gewachsen und Gesellschaft als zweckmässig geschaffen gilt.) Gesellschaft zeichnet sich durch verschiedene Neuerungen aus, über die die ‚gemeinschaftlichen‘ Regelungen an Bedeutung verloren haben:

- Strukturen wie auch Werte sind unstabil und schnell wandelnd.
- Die Strukturen sind ausdifferenziert und bürokratisch; Funktionen, die zuvor von gemeinschaftlich organisierten Systemen erfüllt wurden, werden von spezialisierten Organisationen übernommen. Dem entspricht ein kultureller Universalismus im Wertebereich. Dadurch wird eine individuelle Lebensform wahrscheinlicher, gleichzeitig erhöht sich das Risiko, isoliert und anonymisiert zu leben.
- Der komplexen Struktur steht eine pluralistische Palette von Wertorientierungen gegenüber, die sich *dem* Sinnprinzip entzieht. In der Gesellschaft können im Gegensatz zur Gemeinschaft unterschiedliche Lebensformen und Weltanschauungen gewählt – oder eben nicht gewählt werden. Damit gehen aber auch bindende kollektive Orientierungen und Sicherheiten verloren.
- Die individualistischen Werte erlauben nur eine partielle, dafür aber multiple Mitgliedschaft. Das Individuum kann – und muss seine Identität frei kombinieren. Da man gleichzeitig mit unterschiedlichen Wert- und Normsystemen konfrontiert wird, kann die eigene Existenz aufgesplittert und verunsichert werden.
- Die sozialen Positionen sind nicht durch die Gemeinschaft vorgeschrieben, sondern grundsätzlich erwerbbar. Die offene Struktur ermöglicht einerseits eine soziale wie auch räumliche Mobilität, führt andererseits aber auch zu einem starken Leistungsdruck und zu grösserer Konkurrenz. Die individuellen Chancen werden über eine vergrösserte Unsicherheit erkauft, da kollektive Bindungen verloren gehen.
- Das erreichte Wohlstandsniveau ermöglicht eine tragende Mittelschicht, die über den demokratischen Prozess an der Gesellschaft partizipieren kann. Über den absichernden Wohlfahrtsstaat wird erst eine individualisierte Lebensführung möglich.

¹⁷⁸ Barz, 1997, S. 451.

¹⁷⁹ Hoffmann-Nowotny, 1991, S. 56: „Fundamentalismen verschiedenster Arts sind...die Konsequenz einer Reihe von Entwicklungen wie vermeintlicher oder tatsächlicher Bedrohungen, unerwünschter Nebenwirkungen, Saturations- und Nostalgieeffekten, Fehlschlägen von ‚Modernisierung‘ – insbesondere im globalen Rahmen (Iran) – und, ganz allgemein, einer Vielfalt von Unsicherheiten, Widersprüchen und Spannungen, die ‚Gesellschaft‘ produziert hat und weiterhin produzieren wird.“ S. 51: „Es sind nicht zuletzt diese Diskontinuitäten des Modernisierungsprozesses [...] die vermutlich ‚Anfälligkeit‘ für Fundamentalismus erzeugen.“

¹⁸⁰ Meyer, 1989, S. 213.

¹⁸¹ Solloway / Strasser, 1976.

tungen identifizieren. Bei der Bildung der Skala im Survey 97 liess man sich von *Durkheim* wie auch von der Anomieskala von *Srole*¹⁸² inspirieren. Sie berücksichtigt die persönliche Unsicherheit, den Verlust klarer Werte und die verlorene gemeinschaftliche (mechanische) Solidarität.¹⁸³

Auflistung 2: Anomia

Alles ist heute so unsicher und wechselt so schnell, dass man häufig nicht mehr weiss, nach was man sich richten soll	trifft eher nicht zu trifft eher zu
Das Schlimme an der heutigen Zeit ist, dass den Leuten die alten Traditionen und Gewohnheiten gar nichts mehr bedeuten	
Wenn man die Ereignisse von den letzten Jahren betrachtet, wird man richtig unsicher	
Heute weiss man nicht mehr recht, auf wen man sich wirklich verlassen kann	
Heutzutage kümmert sich niemand mehr um den anderen, jeder schaut nur noch für sich selber	

Wo liegt nun der Zusammenhang zwischen Anomie und Religion? Als ein Hauptproblem der menschlichen Existenz gilt die Weltoffenheit: Der Mensch hat die Wahlmöglichkeit und ist nicht mehr an die Instinkte gebunden.¹⁸⁴ Da die institutionellen Regelungen konstruiert sind und auf Konvention beruhen, können sie niemals die Sicherheit bieten, die etwa für die Strukturen der tierischen Welt charakteristisch ist.¹⁸⁵ Wird eine traditionelle Ordnung mit einem kulturellen Pluralismus konfrontiert, werden die eigenen Normen in Frage gestellt, verlieren an Legitimität und garantieren nicht mehr als Orientierungsmarken, wodurch das Vertrauen in die eigene Gemeinschaft schwindet und die Ein- oder Unterordnung sich auflöst. Um sich vor Anomie oder Sinnlosigkeit zu schützen, wird deshalb nach neuen Sicherheiten und Einbindungen gesucht.

Eine religiöse Rückbindung wird sich nun dort ausbreiten können, wo sich die Unsicherheiten, Widersprüche und Spannungen dieses Vergesellschaftungsprozesses akkumuliert aufzeigen. Diese Situation ist insbesondere bei der zweiten Generation gegeben, die sich durch die unterschiedlichen Sozialisationsmuster in einer gespaltenen Lage befindet.¹⁸⁶ Daraus lässt sich folgern, dass gerade anomisch belastete Jugendliche der zweiten Generation verstärkt fundamentalistische Werte vertreten. In umgekehrter Kausalität kann vermutet werden, dass

¹⁸² Srole, 1956 hat Anomia in einer 5-Item-Skala gemessen: 1) community leaders are detached from and indifferent to the individual's needs, 2) the social order is essentially fickle and unpredictable, 3) life goals are more retrogressing than progressing, 4) life holds little meaning for one's children future and 5) today, a person doesn't really know whom he can count on.

¹⁸³ Zur Verknüpfung von Psychologie und Religion siehe: Grom, Religionspsychologie, 1996.

¹⁸⁴ Gehlen, 1997, S. 31ff.

¹⁸⁵ Berger, 1967, S. 51. Als gesellschaftliche Einrichtungen sind Institutionen immer instabil, was gerade in den unvermeidlichen Grenzsituationen - etwa bei Krankheiten, Ungerechtigkeiten, Verlusten und vor allem im Bewusstsein des eigenen Todes - ins Bewusstsein rückt.

¹⁸⁶ in: Esser, 1980, S. 40: Bezogen auf den Drei-Generations-Assimilations-Zyklus ist es vor allem die zweite Generation, die den kulturellen Konflikt austrägt, da sie einerseits in den alten Werten sozialisiert wurde, andererseits über das Schulsystem, Peer-Groups und Arbeit mit neuen Fertigkeiten und Aspirationen des Aufnahmesystems in Berührung kommt. Das kann zur gesellschaftlichen Marginalität führen, die eine höhere Mobilisierung oder Desorientierung nach sich zieht.

Personen, die religiösen Rituale pflegen, in einer klareren Sinnwelt leben und daher weniger anomisch sind. Interessant ist, dass bei Heitmeyer/Müller/Schröder kein signifikanter Zusammenhang zwischen anomischer Orientierungslosigkeit und islamisch-fundamentalistischer Orientierung gefunden wurde.¹⁸⁷ Das lässt sich dadurch plausibilisieren, dass bei Personen, die nach einem religiösen Fahrplan leben, diese anomischen Spannungen weniger auftreten.

Hypothese 1: Anomische Personen haben einen stärkeren islamischen Glauben und tendieren stärker zu fundamentalistischen Werten, während bei der islamischen Praxis dieser Zusammenhang nicht festzustellen ist.

3.2.2 Traditionalismus

Tradition bedeutet, dass das Überlieferte noch immer gilt oder gelten soll.¹⁸⁸ Dieser Informationsfluss findet über die Generationen hinweg statt, indem das grundlegende Wissen wie auch die Verhaltensmuster in der Sozialisation weitergegeben werden. Dadurch wird eine Konstanz beibehalten, die sich von der modernen Welt klar absetzt: anstelle des Wandels steht die Gewohnheit und die Überlieferung dominiert die Innovation. Eine Entscheidung wird nicht nach individuellen, rationalen, sich wandelnden Kriterien, sondern nach bewährten und verfestigten Mustern gefällt. Auf die Moderne bezogen ist bei Berger die Rückbesinnung zur Tradition eine Option, wenn die erfahrene soziale Ordnung nicht der erwarteten Vernünftigkeit entspricht.¹⁸⁹ Sie ist dann attraktiv, wenn die Investition in die neue Kultur als aufwendig, unfruchtbar und unbefriedigend empfunden wird.¹⁹⁰ Durch die traditionelle, rituelle Bestätigung wird der Bezug auf zugeschriebene und beständige Merkmale erleichtert, was die Handlungsorientierung vereinfacht und absichert. Zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft besteht kein Unterschied, es gelten konsistente Regeln der Verständigung und Orientierung und oft liegen die kulturellen und religiösen Grenzen aufeinander.¹⁹¹ Viele dieser Attribute gelten auch für den Islam: Die von Mohammed gegründete ‚umma‘, die zum Modell der muslimischen Gemeinschaft wurde, war nicht nur Religion, sondern auch Lebens- und Volksgemeinschaft, die eine einheitliche Identifikation ermöglichte. In diesem Weltbild werden kulturelle Werte angesprochen, die sich an der traditionellen Überlieferung anlehnen, respektiv sich vom modernen Individualismus unterscheiden.

Auflistung 3: Traditionalismus

Es ist gut, wenn in einer Familie die wichtigen Entscheidungen vom Vater gefällt werden Hausarbeit und Kindererziehung ist grundsätzlich Sache von der Frau In der Familie sollte der jüngere Bruder dem ältern gehorchen Wenn eine Frau vor der Ehe sexuelle Kontakte hat, so befleckt sie die Ehre ihrer Familie Bei der Entscheidung, wen man heiratet, sollten die Eltern einen wichtigen Einfluss haben	ja nein
--	------------

Der traditionelle Islam geht davon aus, dass die Muslime die Mehrheit bilden und die Gesetzgebung prägen. Die ungewohnte Situation als einflusslose Minderheit gekoppelt mit einer ge-

¹⁸⁷ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 170.

¹⁸⁸ In: Lexikon zur Soziologie, Opladen, 1995.

¹⁸⁹ Berger, 1980, S. 63.

¹⁹⁰ Esser, 1990, S. 50.

¹⁹¹ Stolz, 1993, S. 14.

nerellen kulturellen Unsicherheit mag im religiösen Bereich die Neigung zu islamischen und islamistischen Verhaltensweisen fördern.¹⁹² Das kann auch für die zweite Generation gelten, da sich das familiäre Klima häufig nachhaltig auf die traditionelle Orientierung der türkischen Jugendlichen auswirkt. Bei *Arnold/Rössner* wird gezeigt, dass sich fast zwei Drittel der türkischen Jugendlichen am Erziehungsstil der Eltern orientieren und selbst auf autoritär-patriarchalische und geschlechtsspezifische Normen und Werte rekurren.¹⁹³

In der Empirie hat man häufig solche ‚ethnische‘ Konstanzen festgestellt, die sich etwa in intra-ethnischen Heiratsraten und ethnisch orientierter Religion äussert.¹⁹⁴ Zum Teil hat man gerade in der dritten Generation eine deutliche Re-Segmentierung und ethnisch-religiöse Betätigung festgestellt. *Heitmeyer/Müller/Schröder* bestätigen diese These teilweise. Sie zeigen auf, dass Personen, die ‚alte‘ Werte wie Ordentlichkeit, Fleiss und Gehorsam bevorzugen, eher islamzentrierte Überlegenheitsansprüche oder religiös fundierte Gewaltbereitschaft aufweisen als die türkischen Jugendlichen insgesamt.¹⁹⁵ Da der Islam selbst eine Ausprägung der türkischen Tradition darstellt, ist der Zusammenhang aber zu einem gewissen Grad zirkulär.

Hypothese 2: Bei traditionellen Personen ist die islamische Religiosität in allen Dimensionen stärker ausgeprägt.

3.2.3 Politisches Interesse

Die Religion kann unterschiedliche Wege zur Entlastung vor persönlichen und gesellschaftlichen Spannungen anbieten, da sie sich gegen das Projekt der Moderne wendet und die Bedeutung der menschlichen Vernunft relativiert. So ist es plausibel, dass die Moderne neben Orientierungslosigkeit und traditioneller Rückbindung auch das politische Bewusstsein mitbestimmt. Wenn die Begründung von Moral (oder die Scheidung von gut und schlecht) ein Wesensmerkmal der Religion ist, dann liefert sie eine klare Orientierungs- und Entscheidungsgrundlage, die den politischen Prozess erübrigt. – Oder: je stärker sich der Glaube an eine eigenhändig gestaltbare Welt behauptet, desto eher tritt die Religion in den Hintergrund. Weiter kann die Religion auch ein politisches Instrument zum Protest und Widerstand gegen eine als ungerecht erfahrene Gesellschaft sein. Häufig bleibt dieser Weg versperrt, da er mit hohen Kosten verbunden und höchstens langfristig fruchtbar ist. In Anlehnung an das Exit/Voice-Theorem von *Hirschman* kann der innere Rückzug, der sich in einer apolitischen Haltung manifestiert, eine Alternative zur gesellschaftlichen Veränderung darstellen.¹⁹⁶ Auch im Islam gehört die Auferstehung und die Verheissung des Paradieses zu den wichtigsten Glaubensinhalten, obwohl sie nie die im Christentum von Augustinus so nachhaltig formuliert Bedeutung erreichten.¹⁹⁷

¹⁹² Khoury, 1998, S. 212.

¹⁹³ Arnold/Rössner, 1984. In: Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 151.

¹⁹⁴ Esser, 1989, S. 426ff.

¹⁹⁵ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 151

¹⁹⁶ Hirschman, 1970: Nach den Vorstellungen Hirschmanns werden dem politischen Entscheidungsprozess grundsätzlich zwei elementare Strategien zugestanden: ‚exit‘ oder ‚voice‘. In vielen politischen Konstellationen bleibt die erste Möglichkeit verwehrt: man ist eine unbedeutende Minderheit, von der internationalen Weltordnung abhängig oder sonst ausgeschlossen. Die Exit-Variante wird über die soziale und geographische Immobilität erschwert. Eine weitere Alternative wäre der innerliche Rückzug, die ‚innere Migration‘. Vor allem für junge und gebildete Leute, die sich nicht mit einer weltlichen Distanzierung abfinden wollen, kann der politische Fundamentalismus daher eine attraktive Lösung sein, da er eine Art Fusion von ‚exit‘ und ‚voice‘ darstellt.

¹⁹⁷ Khoury, 1998, S. 119; vgl. Sure 4,87: Allah, es gibt keinen Gott ausser Ihm, wahrlich, Er wird euch versammeln am Tag der Auferstehung...“

Dem Islam kann somit ein fatalistisches Weltbild unterstellt werden, wonach der Gehorsam als zentraler Wert verstanden wird und sich der Mensch dem Wille Allahs unterwerfen muss.¹⁹⁸ Ist Allah der Schöpfer von allem, auch von den Menschen, die er nach seinem Wille führt, wird der Handlungs- und Verantwortungsspielraum des Menschen stark eingeschränkt.¹⁹⁹ Wird der von der Aufklärung postulierte ‚Austritt aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit‘ durch soziale und politische Institutionen zusätzlich beschränkt oder verhindert, was für die meisten muslimischen Gruppen in der Schweiz zutrifft, ist eine Abkehr von der individuellen Verantwortung und eine Hinwendung zur religiösen Identifizierung nicht unwahrscheinlich. Für diejenigen aber, die an der Gesellschaft partizipieren – und daher nicht ausgeschlossen sein wollen, bietet die fundamentalistische Ausrichtung eine mögliche Alternative.²⁰⁰ Damit werden zwei Dinge gesagt. Erstens sind politisch aktive Personen *ceteris paribus* weniger religiös und zweitens wird die Bedeutung der Religion durch den politischen Ausschluss verstärkt. Auch hier wiederum ist die Kausalität unklar.

Leggewie argumentiert, dass die Frömmigkeit und religiöse Hingabe der türkischen Muslime in Deutschland erst in der Fremde entstanden ist - und dies vor allem, weil den deutschen TürkInnen die politischen Rechte fehlen. Es ist daher eine Folge der asymmetrischen sozialen Integration.²⁰¹ Versteht man das politische Interesse als Handlung, die an einen gewissen Nutzen gebunden ist, ist diese Argument einsichtig: Solange die Möglichkeit der Einflussnahme nicht gegeben ist, wird auch nicht in die politischen Instrumente investiert.²⁰² Wie stark dieser Zusammenhang ist, bleibt umstritten, da für andere Autoren der Islam per se ein Anti-Projekt der Moderne ist, wo sich das Politische nie vom Sakralen lösen konnte und eine echte Säkularisierung über funktionaler Ausdifferenzierung, demokratischem Regierungssystem und wissenschaftlich-technischer Zivilisation gar nie stattfand.²⁰³ Ausserdem waren die Erfahrungen in politisch liberaleren Ländern wie Grossbritannien oder den Niederlanden eher ernüchternd: Stimmrechte dürfen daher nicht als Allerweltsmittel für eine bessere Integration verstanden werden.²⁰⁴ Diese Aussage bezieht sich nicht auf die Türkei, die nach der Staatsgründung laizistisch organisiert war, sondern reflektiert die allgemeine Beziehung zwischen dem Islam und der Moderne.²⁰⁵

Im Survey 97 wurde das politische Interesse über eine Skala, die von 1 (sehr) bis 4 (gar nicht) reicht, direkt abgefragt.

¹⁹⁸ Antes, 1996, S. 27.

¹⁹⁹ Sure 6,102: „Das ist Allah, euer Herr; es gibt keinen Gott ausser ihm, dem Schöpfer aller Dinge; drum dienet ihm, und er ist aller Dinge Hüter.“

²⁰⁰ Heitmeyer, 1997, S. 178.

²⁰¹ Leggewie, 1993, S. 144.

²⁰² Vgl. Frey: *Moderne Politische Ökonomie*, München, 1977.

²⁰³ Tibi, 1991, S. 213.

²⁰⁴ Castles/Miller, 1998, S. 257: “the results of alien voting in the Netherlands have also been somewhat disappointing; GB: The granting of local voting rights was thus not in itself a panacea for the severe problems facing immigrants in Western Europe.” Vor allem der Einfluss auf die sozio-ökonomische Situation scheint gering zu sein.

²⁰⁵ In der Türkei muss eher von einer Re-Islamisierung als Folge einer nur partiell erfolgreichen Modernisierung gesprochen werden. Nach *Sen* sucht ein knappes Viertel der türkischen Bevölkerung verstärkt nach einer religiösen Orientierung. Diese Gruppe identifiziert sich mehrheitlich mit der Refah-Partei (Wohlfahrtspartei), die in den Kommunalwahlen 1994 sogar als Siegerin hervorging. Zu ihren Wählern gehören vor allem die Armen und Landflüchtigen in den Grossstädten, die sich nicht viel aus der Wirtschafts- und Sozialpolitik der liberalen, konservativen oder auch sozialdemokratischen Parteien versprechen. Die Partei unter dem Vorsitz von Necevit Erbakan orientiert sich an einem politischen Islam, den sie in Staat und Gesellschaft durchsetzen will. Da sich viele in der Fremde wohnenden TürkInnen politisch oft stärker an der Heimat orientieren, wirkt das Parteienprogramm in der Türkei auch auf die Orientierung und Einstellung in der Diaspora. Dazu auch: Ercomer, 2000, S. 2: „The extent to which minority groups identify with Nederland as a national state is evident, for instance, how little is known of Dutch policies. Especially Turks know a lot more about political parties in Turkey than in Nederland.”

Hypothese 3: Da das politische Engagement den Islam substituiert, sind politisch aktive Personen weniger religiös als politisch indifferente.

Hypothese 4: Für politisch interessierte Personen kann der faktische Ausschluss zu einer fundamentalistischen Mobilisierung führen: politisch interessierte Personen können daher auch fundamentalistische Werte vertreten.

3.2.4 Politisches Spektrum

Diese Überlegungen lassen sich auch auf die politisch-philosophische Orientierung übertragen. In einem Links-Rechts-Spektrum gilt die linke Seite als progressiv erneuernd und die rechte Seite als konservativ bewahrend. Konservatismus ist eine Positionierung, die sich gegen die auf Veränderungen setzenden Strömungen in Politik, Gesellschaft oder Kultur wendet und sich am Traditionellen und Altbewährten orientiert. Eine konservative Einstellung ist also risikoavers und eng mit einer traditionellen Einstellung verwandt. Nach *Mannheim*²⁰⁶ ist sie aber nicht mit dieser identisch, da sie keine seelische Haltung, sondern selbstreflexiv ist. Der Konservative lehnt nicht im traditionellen Sinne alles Neue ab, sondern verlangt den Beweis der Notwendigkeit und steht im Zweifelsfalle eher für das Althergebrachte. Der idealtypisch Konservative wendet sich gegen den liberalen Erneuerer und respektiert weltliche oder kirchliche Autorität. Bei *Hirschman* werden drei konservative Argumentationsmuster unterschieden: die Sinnverkehrungsthese warnt vor den unbeabsichtigten Folgen, die genau das Gegenteil dessen bewirken, was beabsichtigt war²⁰⁷, die Vergeblichkeitsthese bezieht sich auf die unerreichbaren ‚Tiefenstrukturen‘, die letztlich nur eine oberflächliche, nutzlose Symptombehandlung zulassen und die Gefährdungsthese weist darauf hin, dass der Gewinn nur über einen ungleich schwereren Verlust erzielt werden kann. Diese Argumente beziehen sich vorwiegend auf die traditionellen Formen der Religion, die das Bewahrende betonen und das Neue verteufeln. Es ist aber auch ohne Tiefenpsychologie einsichtlich, dass zwischen konservativen Personen, die an der Erhaltung etablierter Positionen interessiert sind und Verwaltern von Monopoltraditionen eine grosse Affinität besteht. *Berger* und *Luckmann* folgern daraus, dass konservative politische Kräfte dazu neigen, Monopolansprüche der Sinnwelt, die häufig religiöser Art sind, zu unterstützen.²⁰⁸

Nach *Seufert* stehen in der Türkei vor allem die religiösen ‚Traditionalisten‘ auf der politisch ‚rechten‘ Seite. ‚Unterwerfung‘ meint bei ihnen die Einordnung in die bestehende Gemeinschaft. Als Muslim muss man daher nicht primär glauben, sondern die Regeln befolgen und diszipliniert sein.²⁰⁹ Die autoritären Anweisungen des Islam vertragen sich schlecht mit den progressiven Forderungen der Moderne, das Gegebene zu hinterfragen und weiter zu entwickeln. Wie die anderen monotheistischen Religionen reagierte der Islam deshalb sensibel auf alle Formen von Reformen, die ihre universale Legitimation in Frage stellen, sei dies ein Giordano Bruno oder ein Salman Rushdie. Gerade in den letzten Jahren hat sich aber Religion in neuen Formen auf der politischen Bühne zurückmeldet und die gängigen Thesen von Aufklärung und Säkularisierung in Frage gestellt.²¹⁰ Das bekannteste Phänomen dazu ist der religiöse Fundamentalismus, der die Religion als politisches Instrument benutzt und sich gegen die Versachlichung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft wendet. Man will damit nicht das Gegebene bewahren, sondern ‚wieder‘ an einem überlieferten, idealisierten Zustand an-

²⁰⁶ Lexikon zur Soziologie, Opladen, 1994.

²⁰⁷ Alias Mephistos „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“.

²⁰⁸ Berger / Luckmann, 1995, S. 131.

²⁰⁹ Seufert, 1997, S. 111.

²¹⁰ Vgl. Gilles Kepel: Die Rache Gottes, 1992.

knüpfen, den man aber in die Zukunft projiziert. In Übereinstimmung mit dem Konservatismus wird daran gezweifelt, dass mittels vernünftiger Einsicht die Leiden und Widersprüche der erfahrenen Welt gelöst werden können, im Unterschied zu diesem will man den Status Quo aber nicht bewahren, sondern eine Veränderung herbeiführen.

Hypothese 5: Bei politisch rechts stehenden Personen ist der islamische Glaube und die islamische Praxis, nicht aber der Fundamentalismus stärker ausgeprägt als bei politisch links stehenden.

3.3 Minorität und Exterritorialität

Die bisherigen Überlegungen bezogen sich vorwiegend auf die Religion in der modernen Gesellschaft. In diesem Kapitel wird nun spezifischer auf die Situation der türkischen zweiten Generation in der Diaspora eingegangen. Der Islam steht in der Diaspora in einer zwiespältigen Situation. Er hat seine Selbstverständlichkeit verloren, da er abgekoppelt von seinen Heimatländern ausserhalb des ‚dar al-islam‘ existiert. Erstmals in seiner Geschichte wurde er zu einer Religion der Minderheiten und Schwachen. Da der Islam traditionell davon ausgeht, dass die Muslime die Mehrheit bilden, kann der Status in der Fremde die Unsicherheiten verstärken und eine Rückorientierung an höchste und umfassende Werte stärken. Dies ist mit ein Grund, dass laizistische und demokratische Werte aus islamischer Perspektive oft zurückgewiesen werden. Im Osmanischen Reich waren die Muslime die privilegierte kulturelle Gruppe.²¹¹ Für die Muslime scheint es aber zusätzlich schwierig zu sein, in der nicht islamischen Gesellschaft eine Heimat zu finden, da für sie die Religion auch im sozialen Leben eine zentrale Rolle spielt.²¹²

Der Islam in der Schweiz, der sich durchaus in unterschiedlichen Gewändern zeigt, wird von den ‚Einheimischen‘ unbestritten als fremde Religion oder Kultur wahrgenommen. Wie sich dieses Bild in der Zukunft zeigt, bleibt abzuwarten: Die zweite Einwanderergeneration ist nun die erste Generation eines europäischen Islams, dessen Ausrichtung und Zukunft offen ist. Er kann hier einerseits eine Reaktion auf die problematische Integration darstellen, da der Niederlassung oft keine soziale Integration folgt – oder andererseits das Fundament einer neuen, selbstbewussten Identität bilden. Eine Hauptfunktion der Religion ist der Spannungsabbau: über Affektbindung und Angstbewältigung kann sie bei psychischen Spannungen und allgemeinen Unsicherheiten entlasten und das Selbstwertgefühl stärken. Wenn dies allgemein für die Adoleszenz zutrifft²¹³, dann wird es in der hin- und hergerissenen zweiten Generation um so bedeutender sein.

3.3.1 CH-Fremdheit

Mit dieser etwas eigenwillig benannten Skala wird gemessen, wie fremd man sich in der Schweiz fühlt. Für *Schütz* ist der Immigrant das ‚hervorragende Beispiel für den Fremden‘,

²¹¹ Yörünge in: Seufert, 1997, S. 73: „Der durchschnittliche osmanische Muslim sah auf die Christen herab, lebte in dem Stolz, zur herrschenden Milet zu gehören und identifizierte sich mit dem Staat, der ihm diesen privilegierten Status sicherte.“

²¹² Khoury, 1998, S. 213.

²¹³ Campiche / Bovay, 1993, S. 281.

der keine sichere Orientierung mehr vorfindet.²¹⁴ Die Religion bildet dann ein Orientierungsschema, das hilft, aus dem Labyrinth der Unsicherheit herauszufinden, was insbesondere für die Figur des Marginal-Man gilt: Diese Bezeichnung steht besonders für Personen, die auf der Grenze zwischen zwei Gruppen oder Klassen stehen und weder in die eine noch in die andere voll integriert sind. Da Religion allgemein und der Islam spezifisch die Funktion hat, soziale Integration und Gemeinschaft zu fördern und einen sicheren Interpretationsrahmen anzubieten, wird er insbesondere für diejenigen Personen bedeutsam sein, die sich hier fremd und unverstanden fühlen. Die Skala wurde aus Frage-Items gebildet, die das persönliche, politische und räumliche ‚Nicht-Zuhause-Sein‘ wiedergeben.

Auflistung 4: CH-Fremdheit

Irgendwann werde ich in die Türkei zurückkehren	nein
Ich fühle mich in der Schweiz fremd	ja
Ich verstehe mich sehr gut mit Schweizern (-)	
Haben sie vor, sich einbürgern zu lassen? (-)	gut
Wie reden sie nach ihrer eigenen Einschätzung Deutsch?	weniger gut

Die Idee der räumlichen Migration, insbesondere die Rückwanderung in die vermeintlich ursprüngliche Heimat ist eine wichtige Entlastungsoption, an der noch manche(r) Jugendliche der zweiten Generation festhalten kann.²¹⁵ Sie ist aber unrealistisch, da sie weder attraktiv noch praktisch umsetzbar ist: einerseits ist man in der neuen Gesellschaft schon zu tief verwurzelt, andererseits bietet die alte Heimat kaum akzeptable Strukturen und die Spannungen würden sich bei einer Re-Migration nur vergrößern, sowohl ökonomisch, kulturell wie auch persönlich. Sind diese Wege nicht gangbar, bleibt unter anderem die Variante des inneren Rückzuges – oder nach *Luckmann*, der Weg der mittleren Transzendenz.

Mit dem Glauben an eine himmlische Sphäre ist die Relativierung der diesseitigen Heimatlosigkeit möglich, indem auf die Früchte des jenseitigen Paradieses verwiesen wird. In der Sozialpsychologie wird dieser Prozess der Überwindung von stresshaften Situationen als Coping²¹⁶ bezeichnet. Gerade wenn Einwanderer strukturell benachteiligt, kulturell abgewiesen oder politisch ignoriert werden, kann es zum Gefühl der Entfremdung kommen, was den Rückgriff auf die kulturelle Identität wiederbelebt und sich unter anderem in einer verstärkten Hinwendung zur Religion zeigt. Umgekehrt wird bei denjenigen, die hier erfolgreich sind und/oder sich mit den Werten der Schweiz arrangieren können, auch in den religiösen Mustern eine Veränderung in Richtung Säkularisierung oder Privatisierung festzustellen sein. Nicht unbedingt der persönliche Glaube, aber fundamentalistische Werte und religiöse Rituale werden an Bedeutung verlieren. Hier ist hinter die Kausalität aber ein Fragezeichen zu setzen. Genauso wie eine gesellschaftliche Entfremdung das religiöse Bewusstsein verstärken kann, mag es für traditionell religiöse Muslime ein beinahe unüberwindbares Problem sein, sich in der westlichen Gemeinschaft einzuleben, wo die Lebenswelt eben ‚unmuslimisch‘ ist.

²¹⁴ Schütz, 1972, S. 58: Dieses Gefühl taucht insbesondere auf, wenn das ‚Denken-wie-üblich‘ nicht mehr gültig ist, wenn man sich nicht mehr auf die über Eltern, Tradition oder Gewohnheit überlieferten Wissen verlassen kann, wenn man nicht mehr sicher ist, dass die Mitmenschen die Alltagssituation gleich interpretieren.

²¹⁵ Heitmeyer, 1997, S. 647. Auf die Schwierigkeiten der Reintegration in der Türkei weist Sen, 1996, S. 161, hin, wobei er vor allem wirtschaftliche Gründe aufführt.

²¹⁶ ‚Bewältigen‘: Bearbeitung von belastenden Lebensereignissen i.d.R. ohne vorgegebene Routinelösung. Die Krise wird weniger durch objektive Schwere als durch subjektive Wahrnehmung bestimmt. Lexikon zur Soziologie.

Hypothese 6: Bei denjenigen, die sich in der Schweiz fremd fühlen, ist die islamische Religiosität in allen Dimensionen stärker ausgeprägt als bei denjenigen, die hier eine ‚Heimat‘ gefunden haben.

3.3.2 Ethnonationalismus

Bei *Altermatt* ist Nationalismus wie auch die Ethnisierung eine Gegenbewegung auf die gesellschaftliche Verunsicherung der Moderne.²¹⁷ Nation und Religion stehen für eine stabile Identität, wobei der Staat die politische Zugehörigkeit regelt und die Religion Orientierung in den grundlegenden Lebensfragen bietet. Aus Angst vor den Irrwegen der Moderne suchen die Menschen neue Sicherheiten im Rückgriff auf verlorene Gewissheiten. Vor der Aufklärung waren die Staaten religiös legitimiert. Mit der Fluktuation der Werte²¹⁸ wird diese Sicherheit aufgelöst und nationalistische Legitimationen, wozu insbesondere die ethnisch-kulturelle Identität zählt, springen in die Lücke. Der Ethnonationalismus steht somit in Verbindung mit der Moderne, entspricht aber insbesondere auch der Situation der türkischen Diaspora: Bei *Altermatt* können sich religiöse Faktoren und Nationalismus verbinden, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: erstens wenn die Religion ein wesentlicher Bestandteil der nationalen Kultur ausmacht und zweitens wenn sich die Bevölkerungsminderheit von der dominanten Staatskultur durch die Religion unterscheidet.²¹⁹

Die Bedeutung der nationalistischen Identifizierung wurde lange Zeit ignoriert. Im klassischen Theorem der funktionalen Differenzierung sollte die ethnische Differenzierung verschwinden und einer individuellen Orientierung weichen.²²⁰ Eine effiziente Gesellschaft sollte danach nicht auf askriptiven Qualitäten, sondern nach Leistung beurteilt werden, wozu formale Gleichheit, soziale Mobilität und individualisierte Interessen vorausgesetzt werden. Obwohl die funktionale Differenzierung ein zentrales Element der modernen Gesellschaft ist, lassen sich – auch in der modernen Welt – ethnische Solidaritäten erkennen, die diesem Prozess widersprechen, man denke etwa an die Konflikte in Belgien, Irland oder Spanien. Bei *Esser* entsteht die Ethnisierung daher aus der Unvollständigkeit der Modernisierung. Diese kann als Ursache ethnischer Mobilisierung verstanden werden, „wenn man bedenkt, dass erst durch sie die segmentären Strukturen verlassen, Schicksale individuell erlebt und über diese

²¹⁷ Altermatt, 1996, 101ff: In Zeiten von Unsicherheit, Orientierungslosigkeit und individueller Ohnmacht entsteht das Bedürfnis nach einer neuen Synthese. So erstaunt es nicht, dass diese Bewegungen im 20. Jahrhundert global zugenommen haben.

²¹⁸ Stolz, 1993, S. 16.

²¹⁹ Altermatt, 1996, S. 110: Die osmanische Herrschaft war über ein Milet-System organisiert, wo die Gemeinschaft über die religiöse Zugehörigkeit bestimmt war. Dieses System wurde in der Ära Atatürks zwar komplett unterdrückt, lebte in den Herzen und Köpfen der türkischen Bevölkerung aber weiter. Das traditionell organisierte osmanische Reich wurde von einem streng säkularisierten Nationalstaat abgelöst, der seine Versprechungen nicht einhalten konnte. Die Folge war Arbeitslosigkeit, Landflucht mit der folgenden Verarmung in den städtischen Slums und immer wieder aufflammende Proteste gegen den repressiven Staatsapparat. Über die allgemeine Enttäuschung und Verunsicherung der ‚Modernisierung‘ wurde die idealisierte Lebensführung Mohammeds wieder in den Alltag geholt. Vgl. auch Heine, 1996, S. 152.

²²⁰ in: Israel, 1972, S.175: Nach *Durkheim* würde aus der Arbeitsteilung eine neue organische Solidarität wachsen, die sich nicht aus der Ähnlichkeit, sondern aus den sich gegenseitig ergänzenden Funktionen ableitet. Diese Strukturdifferenzierung sollte zur Abschwächung von ethnischem Solidaritätsbewusstsein führen. Nach Geser, 1981, S. 171 können aber auch entgegengesetzte Wirkungen entstehen, wenn 1) funktions- und schichtmässige Strukturdifferenzierungen mit segmentären ethnischer Differenzierungen kumulieren (was bei der ‚Unterschichtung‘ der Fall ist), 2) wenn über die gesellschaftliche Differenzierung alternativ vorgegebene Statuspositionen (etwa Berufsklassen), die eine personelle Identität ermöglichten, unterminiert werden und wenn 3) die sozialen Interaktions- und Kommunikationsmöglichkeiten zunehmen und aus diesen Kontaktnahmen der Ethnozentrismus erst möglich ist, respektiv erst dadurch der Ähnlichkeit und Andersartigkeit entsteht (was häufig in der Diaspora der Fall ist).

‚Liberalisierung‘ eine Deprivationen als illegitim betrachtet wurde.“²²¹ Die Re-Definition von Zusammengehörigkeit über ethnische Identitäten wurde so erst in diesem Kontext konstruiert. Man kann auch sagen, dass die Auflösung einer alten Ordnung die Inklusion in eine neuen Dimension – zum Beispiel eine bewusste ethnische Identifizierung - verlangt²²². So prognostiziert auch *Hoffmann-Nowotny*, dass die Konstituierung von ethnischen Gemeinschaften oder transnationalen Diasporas voranschreitet, was die Chance nach Integration und Assimilation mindert.²²³

In der Diaspora können sich diese Strömungen nun zu einer unheilvollen Allianz verbinden, bei der die Religion für die Politik instrumentalisiert wird. Hier ist zu sagen, dass sich der türkische Nationalismus nicht religiös instrumentalisieren muss – aber kann. Was nach aussen oft als religiöse Identifizierung scheint, entpuppt sich als ethnisch-nationale, die religiöse Symbole zur Mobilisierung der Massen benutzt. Die religiösen Texte dienen dann der eigenen Legitimation und Stärkung.²²⁴ Auf die Türkei bezogen orientiert sich der Ethnonationalismus am idealisierten Milet-System des osmanischen Reiches, wo das türkische Volk unter islamischer Anleitung autoritär herrschte. Ethnonationalismus wird in dieser Untersuchung daher mit dem ‚Türksein‘ operationalisiert. In *Heitmeyer* wird folgender Satz zitiert: „Das Türksein ist unser Körper, unsere Seele ist der Islam. Ein Seelenloser Körper ist ein Leichnam.“²²⁵

Auflistung 5: Ethnonationalismus

30.01: Wir Türken müssen aufpassen, dass wir nicht allmählich zu Schweizern werden	ja nein
30.02: Wir Türken müssen unter uns bleiben, um unsere türkische Lebensweise nicht zu verlieren	
30.03: Wir Türken sollten möglichst nur untereinander heiraten	

Auf die Diaspora bezogen kann der religiöse und nationale Faktor zusammen wirken, wenn beide noch tief in der Kultur verankert sind und zur Stabilisierung der Identität beitragen.²²⁶ *Heitmeyer/Müller/Schröder* bestätigen, dass die islamistisch-nationalistischen Orientierungsmuster der in Deutschland aufgewachsenen türkischen Jugendlichen nicht unabhängig von den politisch-islamistischen Bewegungen in der Türkei stehen. Sie führen aber weiter aus, dass diese Affinitäten stark von der Bildung und von den Berufsmöglichkeiten abhängig sind.²²⁷ *Seufert* vermutet, dass religiöse und nationale Aspekte der türkischen Identität nicht

²²¹ Esser, 1988, S. 245.

²²² Geser, 1981, S. 178: „Das der hohe strukturelle Differenzierungsgrad des Immigrantenlandes zu Ethnisierung führt, mag mit der gerade dadurch entstanden Vielheit an Marginalisierungsmöglichkeiten der MigrantInnen und der gesteigerten Schwierigkeit – auch bei guter Absicht – eine umfassende strukturelle Eingliederung durchzusetzen.“

²²³ Hoffmann-Nowotny, 2001, S. 16.

²²⁴ Halliday, 1997, S. 34: Da die grossen Bücher vielerlei Widersprüche und Ungereimtheiten enthalten, ist es auch gar nicht anders möglich. Als politisches Medium ‚etablierte‘ sich die Refah-Partei von Ecevit Erbakan, die genau diese Stimmung ausnutzte. Sie orientiert sich nicht nur an den islamischen Werten, sondern auch am idealisierten Bild der osmanischen Herrschaft, wo das türkische Volk die Vorherrschaft innehatte. Es geht ihr einerseits um die Wiedereinführung der islamischen Rechte, andererseits aber auch um Stärkung des türkischen Volkes. Daher ist sie sowohl gegen die Trennung von Religion und Staat und gegen die politisch-religiösen Bewegungen der türkischen Minderheiten.

²²⁵ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 34.

²²⁶ In: Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 135: In Deutschland hat sich die islamistische IGMG oder Milli Görüs etabliert, die einen engen Kontakt mit der Refah-Partei pflegt. Sie zählt dort etwa 26'000 Mitglieder und wird vom Bundesamt für Verfassungsschutz als ‚islamistisch-extremistisch‘ eingestuft. Ihr Ziel ist die weltweite Islamisierung und viele ihrer Aktivitäten sind auf die Jugend ausgerichtet, wie etwa Koran- oder Sportkurse. Weiter setzt sie sich für Moscheebauten, Pilgerfahrten nach Mekka oder ‚halal‘en Lebensmitteln ein.

²²⁷ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 136ff (Zitat S. 34).

voneinander isoliert oder gegeneinander gerichtet sind, da die religiöse und ethnische Identität auf der Ebene der Person oft ein ‚dynamisches Ganzes‘ bildet.²²⁸

Dass bei der türkischen zweiten Generation die Nation wie auch die Religion wichtig sind und zusammengehören, zeigt sich wiederum bei *Heitmeyer/Müller/Schröder*, die angeben, dass sich zwei Drittel der Befragten unter Türken wohler fühlen als unter Deutschen und dass die religiöse und nationale Zugehörigkeit bei der Wahl eines Lebenspartners nach wie vor von zentraler Bedeutung ist.²²⁹

Hypothese 7: Eine ethnonationalistische Gesinnung führt zu einer verstärkten islamischen Religiosität, wobei vor allem fundamentalistische Werte vertreten werden.

3.3.3 Diskriminierung

Eine spezifische Form der Deprivation ist die öffentliche und persönliche Diskriminierung. Mit Diskriminierung bezeichnet man die Einstellung oder das Verhalten, mit dem andere Menschen benachteiligt oder verächtlich gemacht werden. Es ist die herabsetzende, ungleiche Behandlung nach bestimmten Wertvorstellungen und oft auch unreflektierten Einstellungen.²³⁰ Diese kann objektiv messbar oder auch nur subjektiv wahrgenommen worden sein. Häufig erfolgt dieses Verhalten aufgrund äusserer Zuschreibung, etwa Rasse, Hautfarbe oder auch fremder Kleidung und besonders betroffen davon sind soziale und ethnische Minderheiten. Das Motiv dazu kann der eigene Machterhalt, aber auch die eigene Schuldentlastung sein, indem man zum Beispiel nach der Frustrations-Aggressions-Hypothese einen Sündenbock kreiert.²³¹ Eine Grundfunktion der Religion ist nach *Kaufmann* die soziale Integration und die Legitimation von Gemeinschaftsbildung.²³² Bei mangelnder Integration und erfahrem Ausschluss oder Diskriminierung kann die Religion einen stabilisierenden Rahmen bilden, der den äusseren Zusammenhalt fördert und Solidarität und Gemeinschaftserlebnis ermöglicht. Hier wird der Einfluss der Diskriminierung auf den religiösen Glauben angesprochen. Der irdischen Demütigung wird eine transzendente Kompensation entgegengehalten, die von der Entbehrung entlastet, wie es im Koran verkündet wird.²³³ Die Diskriminierung wird über fünf Variablen gemessen, die die persönlich erfahrene Benachteiligung im öffentlichen und privaten Leben messen:

²²⁸ Seufert, 1997, S. 66: Eine Untersuchung von Schulbüchern (seit 1980) in der Türkei fasste die Botschaft so zusammen: Der beste Türke ist der muslimische Türke. Der beste Muslim ist der türkische Muslim.

²²⁹ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 158.

²³⁰ Krauth/Prost in: Wittenberg, 1998, S. 61: „Wenn die Mitglieder einer Gesellschaft in der Regel mit bestimmten politischen, sozialen und gesellschaftlichen Rechten ausgestattet sind, so verstehen wir unter Diskriminierung Verhalten, [...] das darauf ausgerichtet ist, gewisse Teilgruppen der Gesellschaft von der Teilhabe an diesen Rechten auszuschliessen bzw. ihnen diese Teilhabe abzusprechen.“

²³¹ Lexikon zur Soziologie, Opladen, 1995.

²³² Kaufmann, 1989, S. 88.

²³³ Sure 3.85: „Und wer eine andere Religion als den Islam begehrt, nimmer soll sie von ihm angenommen werden, und im Jenseits wird er verloren sein.“

Auflistung: Diskriminierungserfahrung

Fühlen Sie sich manchmal als Ausländer... ... von den Behörden benachteiligt oder nicht benachteiligt? ... und wie ist das in der Schule bzw. bei der Arbeit? ... bei der Arbeitsplatzsuche bzw. Stellenbewerbung? ... bei der Wohnungssuche? ... auf öffentlichen Plätzen, beim Einkaufen, in öffentlichen Verkehrsmitteln?	nein, fühle mich nicht benachteiligt ja, fühle mich benachteiligt
---	--

Für *Jäggi* und *Baumann* ist die demonstrative Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Normen Ausdruck sozialer und ethnischer Diskriminierung in den Einwanderungsländern.²³⁴ Dies wird bei *Heitmeyer/Müller/Schröder* bestätigt: Ihre Berechnungen belegen, dass im öffentlichen Bereich diskriminierte türkische Jugendliche eine Tendenz zu Rückzügen in eigen-ethnische ‚Wir-Gruppen‘ zeigen.²³⁵ Weiter gehen sie davon aus, dass wahrgenommene und erlebte Diskriminierung mit islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen und religiös fundierter Gewaltbereitschaft korreliert. In der Rotterdam-Studie wurde festgestellt, dass 15 Prozent der befragten Minoritäts-Jugendlichen regelmässig persönlich diskriminiert wurden.²³⁶ Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass diese Erfahrungen auch für die Schweiz gelten. Gerade für ethnische Minoritäten spielt die Kultur – und somit die Religion – eine wichtige Rolle als Identitätsstütze, insbesondere wenn sie diskriminiert und gesellschaftlich ausgeschlossen werden.²³⁷ Im weiteren gelten auch hier die an *Hoffmann-Nowotny*, *Heintz* und *Merton* anlehrenden Überlegungen zu den strukturellen Spannungen. Eine alternative Erklärung findet sich bei *Esser*: wenn die Fremdgruppen über die erfahrene Diskriminierung eine Investition (oder Orientierung) in die ‚Kern-Kultur‘ als zu aufwendig beurteilen, kann die Rückorientierung an der eigenen ethnischen Gruppe eine attraktivere Alternative sein.²³⁸ Dies kann zu ethnischer Segregation führen, wobei religiöse Symbole, Rituale und Wertorientierungen (wie Fundamentalismus) als ethnische Abgrenzungen dienen können. Wird der kollektive Ausschluss dadurch noch verstärkt, kann die strukturelle Benachteiligung aufrechterhalten bleiben oder sich sogar verschärfen.²³⁹ Über die ‚Überislamisierung‘ des Islams in der hiesigen öffentlichen Diskussion, aber auch durch manche Muslime selbst, kann er leicht als Instrument verwendet werden, das sich negativ auf gegenseitige Verständnis auswirkt.²⁴⁰

Hypothese 8: Eine erfahrene Diskriminierung führt in allen Dimensionen zu verstärkter islamischer Religiosität.

3.3.4 Ziel-Mittel-Diskrepanz

Nach *Merton* liegt eine anomische Spannung vor, wenn Mittel und Ziele zu stark auseinanderfallen, respektiv, wenn die gesellschaftlich anerkannten Mittel vorenthalten werden. Er be-

²³⁴ Jäggi/Baumann, 1991, S. 127.

²³⁵ Heitmeyer/Müller/Schröder, 1997, S. 162.

²³⁶ Phalet, Van Lotringen, Entzinger, 2000, S. 4.

²³⁷ Castles/Miller, 1993, S. 37: "Reference to the culture of origin helps people maintain self-esteem in a situation where their capabilities and experience are undermined. [...] An apparent regression, for instance to religious fundamentalism, may be precisely the result of a form of modernisation which has been experienced as discriminatory, exploitative and destructive of identity."

²³⁸ Esser, 1990, S. 50.

²³⁹ Seifert, 1992, S. 677: diesen Befund machen verschiedene Studien (Heitmeyer, 1997; Esser, 1980), wonach der ‚klassische‘ Assimilationszyklus über drei Generationen in Frage gestellt wird.

²⁴⁰ Fähndrich, 1999, S. 258.

zieht sich auf die amerikanische Gesellschaft, die den sozialen Aufstieg als den entscheidenden Wert definiert. Die Gesellschaft gibt sich als offen und suggeriert die Möglichkeit oder gar die Pflicht des Aufstieges, ohne auch wirklich ausgeglichene Voraussetzungen bereitzustellen.²⁴¹ Im Fokus stehen die sozialstrukturell ungleich verteilten Chancen zur Erreichung verinnerlichter Ziele: über die allgemeinen Sozialisationsinstanzen (Schule, Beruf) werden Werte wie Erfolg und Wohlstand als Handlungsziele vermittelt, denen die faktische Sozialstruktur gegenüber steht.²⁴² Wird die Diskrepanz zwischen den hohen Aspirationen und den mangelhaften Möglichkeiten zu gross, kann ein anomischer Zustand entstehen, der wiederum zu einer religiösen Orientierung führen kann.²⁴³ Diese Spannung lokalisiert er vor allem im urbanen Milieu, wo der weithin sichtbare, 'tower of opportunity' trügerische Aufstiegschancen suggeriert. Da man in diesem Umfeld konstant mit dem durchaus sichtbaren Erfolg anderer konfrontiert wird, ist es umso schwieriger, die eigenen Aspirationen auf ein realistischeres Niveau zu kürzen. Weiter kann der eigene Erfolg zu Spannungen führen, da dadurch sowohl die eigenen Aspirationen ansteigen, wie auch der äussere Erwartungsdruck zunimmt, so dass sozusagen eine neue Messlatte installiert wird. Als Essenz kann man herauslesen, dass nicht die reale, sondern die relative Deprivation für die innere Spannung entscheidend ist. Stress entsteht dann, wenn diese Spannung nicht mehr durch Umdeutung der Werte oder durch ein Herunterschrauben der Aspirationen reguliert werden kann. Um den Zusammenhang dieser Form von Anomie mit der islamischen Religiosität zu messen, wurden im Survey 97 die untersuchten Personen nach den Ziel-Mittel-Spannungen befragt:

Auflistung 6: Ziel-Mittel-Diskrepanz

<p>Fühlen Sie sich manchmal gestresst oder belastet wegen folgender Sachen?</p> <ul style="list-style-type: none"> - weil Ihr Einkommen zu niedrig ist - weil Sie gern einen höheren Bildungsabschluss hätten - weil Sie gerne eine höhere berufliche Stellung hätten - weil Sie sich viele Sachen nicht leisten können - weil Sie zu wenig Anerkennung bekommen 	<p>eher ja eher nein</p>
---	------------------------------

Die zunehmenden soziokulturellen Optionen gekoppelt mit abnehmenden sozialökonomischen Realisierungschancen hinterlassen nach Heitmeyer das Gefühl einer unbefriedigten sozialen Integration.²⁴⁴ Diese Situation ist bei der zweiten Generation besonders gegeben, da sie über die kulturelle Angleichung und über den Mythos der sozialen Mobilität Ziele formulie-

²⁴¹ Merton, 1964, S. 218: „Confronted with this contradiction in experience, appreciable numbers of people become estranged from a society that promises them in principle what they are denied in reality. And this withdrawal of allegiance from one or another part of prevailing social standards is what we mean, in the end, by anomie.“

²⁴² Heitmeyer, 1997, S. 648: „Die Förderung der Mobilitätsaspiration einerseits, was sich in der Zunahme qualifizierter Bildungs- und Ausbildungsabschlüsse jugendlicher Migranten manifestiert, und das Fehlen von Übergängen ins Berufsleben andererseits begünstigen somit geradezu die anomischen Spannungen und tragen auch zur Delegitimierung von Normen bei, weil z.B. das Erfolgen von Leistungsanforderungen nicht durch die Integration auf dem Arbeitsplatz honoriert wird.“

²⁴³ Merton, 1964, S. 223, gibt verschiedene Handlungsmuster an, mit denen diese Spannungssituation überwunden werden kann: bei der ‚innovation‘ werden die Ziele weiterhin akzeptiert, aber zur Erreichung werden illegale Mittel verwendet. Der ‚ritualist‘ respektiert bei der Mittelwahl die sozialen Normen, verhält sich aber den Zielen gegenüber gleichgültig. Der ‚retreatist‘ lehnt sowohl Ziele und Mittel ab und zieht sich zurück. Dieser hat sowohl die Hoffnung wie auch die absichernde Routine aufgegeben. Beim ‚rebel‘ werden sowohl die gegebenen Ziele wie auch Mittel nicht anerkannt und durch neue ersetzt. Dieser bezieht sich häufig auf eine höhere Moral, die über dem gesellschaftlichen Konsens liegt, respektiv sich vom Konsens abgrenzt.

²⁴⁴ Heitmeyer, 1997, S. 633.

ren, die in ihrer Wirklichkeit kaum zu erreichen sind. Bei *Hoffmann-Nowotny* heisst es, „dass die Marginalität der Einwanderer, d.h. ihre geringe Integration sich als zentrale Determinante individueller Anomie erweist.“²⁴⁵ Die Marginalität der zweiten Generation kann nun über die strukturellen Positionen wie Einkommen, Bildung oder Beruf gemessen werden. Für *Merton* ist aber nicht die objektive, sondern die subjektiv wahrgenommene Deprivation ausschlaggebend. Über die ‚Wertediffusionsthese‘ kann man davon ausgehen, dass bei der Immigrantengeneration die neuen Werte relativ schnell aufgenommen werden, die strukturellen Positionen aber vorenthalten bleiben.²⁴⁶ Der Konflikt würde dabei weniger aus der zwischen den zwei Kulturen liegenden Wertdifferenzen als aus der ungleich erfolgreichen Mobilisierung erfolgen. Während man theoretisch gleichgestellt ist, wird man praktisch ausgegrenzt. Zusätzlich sind die gesellschaftlichen Erwartungen an die zweite Generation - insbesondere diejenige der Eltern, die viele ihrer Erwartungen und Verzichtes an die Kinder übertragen – besonders hoch, so dass sie oft nicht erfüllt werden können, was eben zu Frustration und Ohnmacht führt.²⁴⁷ Für *Heitmeyer* droht den ausländischen Migrantenjugendlichen infolge struktureller Disparitäten und nur partieller Integration das Gefühl von Ohnmacht und eine erhöhte Chance von Anomie. Die dritte Generation ist für ihn daher die „klassische anomietheoretische Figur.“²⁴⁸

Im Gegensatz zur ersten Generation, die vielleicht eher ihre Ziele auf eine andere Ebene beziehen kann, etwa auf die mittlere Transzendenz der Remigration, ist diese Entlastung für die zweite Generation in den wenigsten Fällen plausibel. Sie ist sich konkreter über ihre marginale Lage bewusst und die neofeudale Absetzung ist weniger legitimiert als bei der Einwanderungsgeneration.²⁴⁹ Hier ist es leichter vorstellbar, dass sie versucht, die Mittelbasis zu verändern, was nach der Einteilung von *Merton* über die Devianz oder über den rebellischen Widerstand erfolgen kann. Es kann also versucht werden, die als unzulänglich erfahrene weltliche Ordnung zu verändern, um sie auf eine gerechtere Basis zu stellen. Dazu gehört etwa der politische Protest, die Revolution – oder in unserem Fall der islamische Fundamentalismus. Weiter ist auch denkbar, dass man sich von den unbefriedigten materiellen Werten distanziert und/oder Entlastung in routinierten und klar strukturierten Abläufen sucht. Nach *Merton* ist das vor allem bei denjenigen der Fall, denen über die internalisierte moralische Norm der abweichende Weg verboten ist. Das bedeutet, dass religiöse Personen dazu tendieren, anomische Spannungen über eine ‚geheiligte Routine‘ abzubauen.²⁵⁰ Bei den ethnischen Minderheiten kann dabei sowohl die Religion als auch die Nation als segregierendes ‚Bindemittel‘ verwendet werden, wie das etwa bei islamistisch-nationalistischen Bewegungen ersichtlich ist.

Bei *Heitmeyer*²⁵¹ wird angegeben, dass die dritte Türkinnengeneration besonders anfällig auf fundamentalistische Strömungen ist. Diese Gegenreaktion folgt häufig auf eine faktisch verhinderte Mobilität in einer nur formal offenen Gesellschaft. Die zweite Generation wurde mit den Traditionen der einwandernden ersten Generation sozialisiert, übernahm aber auch Fertigkeiten, Werte und Ansprüche der Aufnahmegesellschaft. Dadurch kann eine spezifische Spannungslage entstehen, die u.a. als Statusinkonsistent bezeichnet wird. Wenn daraus eine

²⁴⁵ Hoffmann-Nowotny, 1973, S. 265.

²⁴⁶ in: Hoffmann-Nowotny: Integration, Assimilation und ‚plurale Gesellschaft‘, S. 28. (Seminarartext ohne Angaben); aber auch: 2001, S. 18.

²⁴⁷ Goetze, 1987, S. 88.

²⁴⁸ Heitmeyer, 1997, S. 640: „so zeigt z.B. die eigene Untersuchung deutlich höhere, gewaltträchtigere Anomiepotentiale bei ausländischen Jugendlichen als bei ihren deutschen Altersgenossen.“

²⁴⁹ Hoffmann-Nowotny, 1973, S. 176.

²⁵⁰ Merton, 1964, S. 218.

²⁵¹ Heitmeyer, 1997, S. 646.

kulturelle Homogenität mit gleichzeitig struktureller Segregation resultiert, kann das zu einer anomischen Situation führen, die wiederum eine tendenziell religiöse Orientierung fördert.²⁵²

Hypothese 9: Eine erfahrene Ziel-Mittel-Diskrepanz führt in allen Dimensionen zu einer verstärkten islamischen Religiosität.

3.4 Individuelle Disposition

Ein wesentliches Merkmal der Religion in der Moderne ist der Rückzug in die private Sphäre. Über die Säkularisierung verlor die Religion den determinierenden Charakter und wurde vermehrt zur persönlichen Option und Wahlmöglichkeit. Dieser Prozess gilt insbesondere für die moderne Industriegesellschaft, wo unterschiedliche religiöse, quasi-religiöse und säkulare Weltanschauungen miteinander konkurrieren. Im Islam, wo die Unterwerfung unter den Willen Allahs zur wesentlichen Pflicht jedes und jeder Gläubigen gehört, sind die individuellen Freiheiten stärker eingeschränkt. Trotzdem wirken sich die individuellen Dispositionen oft nicht unwesentlich auf die religiöse Orientierung aus: wenn in diesem Fall vielleicht nicht direkt von einem ‚Markt der Religionen‘ gesprochen werden kann, lohnt es sich, den individuellen Möglichkeits- und Handlungsraum zu berücksichtigen.²⁵³

3.4.1 Alter

Der Zusammenhang zwischen Alter und Religiosität ist in der Literatur unbestritten, wobei sich bestätigt hat, dass alte Menschen religiöser sind als junge.²⁵⁴ Bei *Feige* und bei *Fuchs* wird darauf hingewiesen, dass dieser Zusammenhang eher U-förmig ist, also die ganz jungen und die ganz alten Personen religiöser sind als die mittleren Altersklassen.²⁵⁵ Beim Lebenszyklus-Effekt geht man davon aus, dass im mittleren Lebensabschnitt die grösste religiöse Unbestimmtheit herrscht: bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist diese Zeit geprägt vom Ausprobieren, Experimentieren und von Unverbindlichkeit.²⁵⁶ Ausserdem lässt das Berufsleben weniger Spielraum für ein religiöses Engagement. Sowohl im ganz jungen Alter wie auch in den etablierten Jahren lebt man in festen Strukturen, die die Religiosität begünstigen. Als Kind hat man keine freie Wahlmöglichkeit und als ältere Person lebt man eher isoliert, einsam, ist krank oder schwach und steht dem Tod näher. Daneben ist auch der Kohorten-Effekt, das heisst, der die Generation prägende Zeitgeist zu berücksichtigen. Solche prägenden Ereignisse können auf lokaler Ebene stattfinden, wie etwa die Anschläge in Solingen oder von globaler Bedeutung sein, wie z.B. der Sechs-Tage-Krieg oder Khomeinis Fatwa. Für die

²⁵² Hoffmann-Nowotny, 1992, S. 27: Dieser Position wird das Modell der Binnenintegration entgegengestellt, wo die Kausalität aber genau umgekehrt verläuft: über ethnische Subkulturen werden Werte wie Vertrauen, Solidarität und Selbstvertrauen vermittelt, die das Selbstbewusstsein stärken und sich nicht negativ auf die strukturelle Eingliederung auswirken müssen. Eine religiöse Orientierung muss also nicht mit gesellschaftlichem Rückzug gleichgesetzt werden und sie muss die Integration nicht behindern.

²⁵³ Vgl. Iannaccone, 1998, S. 1465ff.

²⁵⁴ Kecskes / Wolf, 1995: Sie prüften die Religiosität mittels sozio-demographischen Variablen, wobei es sich um das Alter, das Geschlecht, die Bildung und die Konfession handelte. Die Konfession fällt hier weg, da nur Sunniten befragt wurden. Dafür wird das Einkommen, die Erziehung und die erfahrene Diskriminierung berücksichtigt, die sich spezifisch auf die Lebenssituation der türkischen zweiten Generation bezieht.

²⁵⁵ Feige, 1988, S. 166; Fuchs, 1985, S. 269, in: Kecskes / Wolf, 1995, S. 506. Dies lässt sich folgendermassen erklären: Die Jugendlichen können sich erst bei einer gewissen Unabhängigkeit frei entscheiden, die älteren Personen wurden in einer traditionelleren Zeit sozialisiert, stehen aber auch sonst der Religion näher.

²⁵⁶ Campich / Bovay, 1993, S. 280: die Definition von Jugend wird über den verlängerten Übergang von Ausbildung zum Beruf und der positiven Etikettierung vom ‚jung sein‘ bis ins höhere Alter zunehmend verwässert.

Muslime in Europa sind zwei Zeitpunkte von grosser Bedeutung. 1973 steht für die Weltwirtschaftskrise und die veränderte Migrationspolitik vieler europäischer Staaten, was sich nachhaltig auf die Struktur und Identität der europäischen Diaspora auswirkte und 1989 gilt als Erwachen der hier geborenen Muslims, was mit der Rushdie-Affäre und der Auseinandersetzung mit dem Kopftuch in Frankreich symbolisiert wurde.²⁵⁷ Trotz dieser politisch aufregenden Strömungen ist auch bei den türkischen Jugendlichen ein ‚liberaler‘ Periodeneffekt zu erwarten, vor allem was die Einstellung zum Status der Frau betrifft. Wie eine Untersuchung in der Schweiz zeigt, sind die Jugendlichen zur beruflichen und häuslichen Stellung der Frau bedeutend offener eingestellt als die älteren Generationen.²⁵⁸

Im statistischen Test lassen sich diese unterschiedlichen Effekte nicht auseinanderhalten, es muss also der Gesamteffekt abgeschätzt werden. Da in dieser Untersuchung nur junge Personen zwischen 18 und 35 Jahren befragt wurden und beinahe 90 Prozent jünger als 27 Jahre sind, ist kein grosser Alterseffekt zu erwarten – und wenn, dann in die ‚falsche Richtung‘: Von den jungen Personen werden noch viele bei den Eltern wohnen, und deren Kontrolle unterstehen. Das gilt für die islamische Praxis (und insbesondere für den Ramadan), die sich im Gegensatz zum Glauben gut durch die Eltern überwachen lässt.²⁵⁹ Das Selbe gilt für den Fundamentalismus, wenn auch aus einem anderen Grund. Ist er wirklich eine Protestbewegung, muss er vor allem die jungen Leute ansprechen, die weder beruflich noch sozial integriert sind – und daher keine grossen Opportunitätskosten zu berücksichtigen haben –, noch über eine stabile Identität verfügen.²⁶⁰ Dies wurde auch bei den muslimischen Schülerinnen manifest, die die Einhaltung der Schari‘a im laizistischen Schulsystem Frankreichs als Ausdruck ihrer individuellen Freiheit betrachteten.

Hypothese 10: Das Alter übt keinen signifikanten Einfluss auf den islamischen Glauben aus.

Hypothese 11: Die islamische Praxis wie auch der Fundamentalismus ist bei den jungen Personen stärker ausgeprägt als bei den älteren.

3.4.2 Geschlecht

Nach den Ergebnissen vieler empirischer Untersuchungen sind Frauen religiöser als Männer.²⁶¹ Dazu werde verschiedene Begründungen erbracht. Bei *De Vaus* und *McAllister*²⁶² werden drei Theoriestränge aufgelistet: Frauen tendieren von Natur aus zur Religion, da sie grössere Schuldgefühle erfahren und in der Religion eine Entlastung finden. Weiter folgern sie aus der Sozialisationstheorie eine stärkere Religiosität der Frauen, da diese schon in der Kindheit mit religiösen Werten wie Konfliktlösung, Unterwerfung, Milde oder Fürsorglichkeit verbunden werden, was sich stärker mit den religiösen Werten deckt als die instrumentellen Werte der Männerwelt. Weiter wird postuliert, dass sich Frauen eher zur väterlichen Gottesfigur hingezogen fühlen als die Männer. Diese Theorieansätze wurden aber zunehmend in Frage gestellt. Bei *Kecskes* und *Wolf* wurde in einer multivariaten Analyse gezeigt, dass sich dieser Zusammenhang verliert, wenn die Religiosität mit Alter, Bildung und Konfession geprüft

²⁵⁷ Kepel, 1998, S. 2.

²⁵⁸ Campich/Bovay, 1993, S. 274.

²⁵⁹ Dies wurde in Untersuchungen über Muslime in den Niederlanden bestätigt (Nijsten, 1996), wo festgestellt wurde, dass einzig der Ramadan von einer Mehrheit der Jugendlichen eingehalten wurde.

²⁶⁰ Heitmeyer / Müller / Schröder, 1997, S. 34.

²⁶¹ Kecskes / Wolf, 1995, S. 506: sie erwähnen weiter Renate Köcher: Wandel des religiösen Bewusstseins in der BRD, 1988 und Werner Fuchs: Konfessionelle Milieus und Religiosität, 1985.

²⁶² De Vaus / McAllister, 1987, S. 472.

wird.²⁶³ *De Vaus* und *McAllister* sehen den geschlechtsspezifischen Effekt nicht in der Sozialisation, sondern vielmehr in der entsprechenden strukturellen Positionierung in der Gesellschaft. Den Hauptgrund sehen sie in der unterschiedlichen Beteiligung am Arbeitsprozess. Nach *Luckmann* führt die zunehmende institutionelle Spezialisierung zu einer sinkenden Bedeutung der kirchlichen Werte für die Integration und Legitimation des alltäglichen Lebens.²⁶⁴ Über die aktive Integration in der Arbeitswelt stehen daher alternative Möglichkeiten zur Identitätsbildung, Lebensführung und Gemeinschaftsbildung zur Verfügung, was *ceteris paribus* die Bedeutung der Religion schmälert. Ausserdem können religiöse Werte die Ausübung des Berufes erschweren und so ein latentes Konfliktpotential beherbergen, was gerade bei der vom Islam vorgeschriebenen Frauenrollen offensichtlich ist: eine nach arabisch-nomadischer Tradition orientierte Religionspraxis lässt sich nicht gut mit dem modernen Lebensalltag verbinden.²⁶⁵ Eine weitere einfache Erklärung liefert der Denkansatz des Rational Choice, wonach die Zeit limitiert ist und jede Tätigkeit Opportunitätskosten verursacht, das heisst, die Wahlmöglichkeiten einschränkt. Eine zeitintensive religiöse Praxis wird daher eher von Frauen gepflegt, weil sie weniger am Berufsleben partizipieren.

Neben diesen Erklärungen muss auch der kulturelle Hintergrund berücksichtigt werden. Gerade in der religiösen Praxis unterscheidet sich in der heutigen Zeit der Islam stark vom Christentum. Beim Islam bleibt das öffentliche Leben vorwiegend den Männern vorbehalten. Zumindest der Besuch der Moschee ist für die Frauen von geringerer Bedeutung, da sie dort eher geduldet als erwartet werden.²⁶⁶ Für den gläubigen Mann ist das Freitagsgebet nicht nur ein gemeinschaftliches Ritual, sondern Pflicht, was in folgendem Spruch Mohammeds festgehalten ist: „Wer dem Freitagsgebet dreimal ohne entschuldigenden Grund fernbleibt, dem versiegelt Gott sein Herz.“²⁶⁷ Auch hier kommt zur Geltung, dass der Islam eine umfassende Lebensordnung ist, die das persönliche Leben, den Bereich der Familie, die Gemeinschaft zu erfassen trachtet. Nach traditionellem Verständnis ist die Rolle der islamischen Frau eine erfüllende Partnerin, gute Hausfrau und hingebungsvolle Mutter zu sein. Daher darf sie sich auch nur in ihrem Haus und vor den nächsten Angehörigen frei bewegen. Entsprechend gering ist die ihr im öffentlichen Leben zugeschriebene Rolle. Das Gebet selbst ist in gleicher Weise für Frauen und Männer wichtig, da im Koran versichert wird, dass die- oder derjenige der betet, auf den verheissenen Lohn im Himmel und auf die Erfüllung der Anliegen auf Erden hoffen darf (Sure 2,277, 2,153, 3,148).

Hypothese 12: Frauen sind im Durchschnitt religiöser als Männer, wobei der Unterschied verschwindet, wenn man die Zusammenhänge nach Bildung oder Einkommen prüft.

Hypothese 13: Die Männer gehen häufiger in die Moschee, beten aber nicht häufiger als die Frauen.

3.4.3 Einkommen

Betrachtet man nun das Einkommen, um unterschiedliche Ausprägungen der Religiosität zu erklären, sind zwei komplementäre Einflüsse zu erwarten: einerseits wird ein tiefes Einkommen als weltliche Deprivation erfahren, andererseits steigert ein hohes Einkommen die Op-

²⁶³ Kecskes / Wolf, 1985, S. 509: bei den Dimensionen Glaube, Erfahrung, Wissen, Praxis und Rituale war nur noch bei der Praxis ein signifikanter geschlechtsspezifischer Effekt festzustellen.

²⁶⁴ Luckmann, 1991, S. 39.

²⁶⁵ Tibi, 1991b, S. 157ff.

²⁶⁶ Spuler-Stegemann, 1998, S. 147.

²⁶⁷ in: Khoury, 1998, S. 136.

portunitätskosten. Gerade die zeitaufwendigen und schwer ins Berufsleben zu integrierenden islamischen Rituale wie der Moscheebesuch am Freitag und das Fasten werden dadurch eher vernachlässigt werden. Dem ist die Funktion der Legitimation entgegenzustellen, die die Religion bei den gesellschaftlich Erfolgreichen leisten kann.²⁶⁸ Im Islam wird das Recht auf Privateigentum bejaht, sofern es mit legitimen Mitteln – vor allem Arbeit – erworben wurde.²⁶⁹ Der islamische Glaube kann daher sowohl für die tieferen, wie auch für die höheren Einkommensklassen funktional sein.

Ein tiefes Einkommen kann als Spannung erfahren werden, wie es in der Theorie struktureller und anomischer Spannung von *Hoffmann-Nowotny*²⁷⁰ ausgeführt wird. Hier geht es vorerst um die einfache Rangspannung, die aus dem objektiv gemessenen tiefen Einkommen resultieren kann. Diese entsteht aus der ungleichen Partizipation an machtrepräsentierenden Werten, wozu etwa das Einkommen zählt. Daraus kann ein Gefühl der Benachteiligung oder Deprivation entstehen: Personen, die niedrigen sozialen Gruppen angehören, bekommen weniger Ressourcen zugeteilt und sind daher weniger fähig, am sozialen Austausch teilzunehmen. Strukturelle Spannungen können nun entweder anomische Spannungen erzeugen oder die Änderung der Bewertungsskala bewirken. Ein tiefes Einkommen kann als weltliche Deprivation erfahren werden, die eine kompensatorische Umorientierung nahe legt. Diese Umorientierung kann sich im Protest oder im inneren Rückzug äussern. Im ersten Fall kann die Religion zur Legitimierung des Widerstandes instrumentalisiert werden, im zweiten Fall kann sie über eine Umformulierung der zentralen Werte (etwa: die letzten werden die ersten sein) den erfahrenen Stress erträglicher machen.

Der Einfluss des Einkommens auf die Religiosität kann auch an einem Kosten-Nutzen-Modell aufgezeigt werden.²⁷¹ Auf die Religion übertragen geht man davon aus, dass die religiöse Person ihr Engagement mehr oder weniger frei bestimmen kann. Die Religion ist so marktähnlichen Mechanismen unterstellt, wo Nachfrager und Anbieter nach den erwarteten Kosten und Erträgen den Nutzen zu maximieren versuchen. In einem ökonomischen Verhaltensmodell²⁷²

²⁶⁸ Der Zusammenhang zwischen Religion und sozialer Schichtung wurde bei Weber (1970, S. 157) aufgezeigt. In seiner Typologie unterscheidet er die ‚Erlösungsreligion‘, bei der das spezifische Bedürfnis die Erlösung vom Leiden ist von der ‚Legitimierung‘, die das eigene Glück legitimieren und Status Quo erhalten will.

²⁶⁹ Khoury, 1998, S. 184: Die Muslime haben ein Anrecht auf Eigentum, ihnen sind aber enge Grenzen gesetzt: bei der Vermehrung darf weder die Gemeinde noch ein anderer (Gläubiger) zu Schaden kommen. Eigentümer in letzter Instanz bleibt immer Allah und der Mensch ist nur sein Verwalter auf Erden.

²⁷⁰ Hoffmann-Nowotny, 1970, S. 35.

²⁷¹ Esser, 1980, S. 231: Das individuelle ökonomische Handeln lässt sich über vier Punkte präzisieren: 1) der Akteur verfolgt immer mehrere Ziele. Da er nicht alle gleichzeitig erreichen kann (sich dabei sogar eher verhindern würde), ist er gezwungen, diese in eine für ihn stimmige Weise zu ordnen: er handelt nach Präferenzen. 2) Der Akteur hat immer mehrere Möglichkeiten zum Handeln: ein vorgenommene Ziel kann auf verschiedene Art und Weisen erreicht werden, die Handlung kann aber auch unterlassen werden. Sowohl beim Vollzug der Handlung wie auch bei der Definition der Ziele spielen Werte eine entscheidende Rolle. 3) Jeder Akteur handelt in einer Situation: man ist niemals frei und unabhängig, der Handlungsspielraum ist räumlich und zeitlich eingeschränkt, setzt Mittel oder Fähigkeiten voraus und verursacht Kosten. Diese Einschränkungen müssen nicht bewusst sein, können aber sehr nachhaltig die Entscheidung – und das Resultat prägen. So mag eine Strategie aus der individuellen Perspektive sehr vernünftig erscheinen, in der Summe aber in einem ganz anderen Licht dastehen, man denke etwa an einen Stau auf der Autobahn, weil alle gleichzeitig in den Süden fahren. 4) Entscheidend ist nicht die situative Gegebenheit, sondern der Glaube oder die Erwartung: es zählt also nicht nur die objektiven Anreize, sondern auch die sinnhafte Interpretation, die wiederum von den Informationen, vom Wissen und von der zugeschriebenen Bedeutung abhängen. Dabei ist davon auszugehen, dass die Informationen immer unvollständig sind, also Unsicherheiten und Risiken bestehen. Aus dieser Perspektive kann das Handeln auch nur aus der subjektiven Perspektive des Handelnden zugänglich gemacht werden.

²⁷² Frey, 1990: Dieses kann mit folgenden fünf Prämissen beschreiben: 1) der Einzelne ist Handlungseinheit (methodologischer Individualismus). Der Mensch gilt dabei nicht als isoliertes Wesen, es wird aber darauf geachtet, wie der Mensch in der Gesellschaft die unterschiedlichen Möglichkeiten bewertet. 2) Das menschliche Verhalten wird durch Anreize bestimmt; die Handlung erfolgt nicht zufällig, sondern nach vorteilhafteren oder weniger

handelt das Individuum nach seinen Präferenzen unter Berücksichtigung der Erwartungen und Restriktionen, wie es etwa im RREEM-Modell von *Lindenberg* aufgezeigt wird: der Mensch ist ein Resourceful, Restricted, Expecting, Evaluating, Maximizing Man.²⁷³ Der Akteur sieht sich Handlungsmöglichkeiten, Opportunitäten und Restriktionen ausgesetzt. Für die Selektion aus den unterschiedlichen Alternativen muss er über Erwartungen und Bewertungen rational-reflexiv vorgehen und das Beste daraus machen, also den Nutzen maximieren. Nach der Prämisse von *Stark* haben alle Menschen ein religiöses Motiv.²⁷⁴ Entscheidend für die Wahl ist daher nicht (nur) die eigene Präferenz, sondern auch die äusseren Einschränkungen und die veränderten Preise und Kosten. Beim religiösen Glauben sind keine spezifischen Kosten zu erwarten. Da wie im ökonomischen Verhaltensmodell aufgezeigt die Zeit immer knapp ist, ist die religiöse Praxis folglich auch immer mit Kosten verbunden, wobei diese direkt oder indirekt anfallen können.²⁷⁵ Als Opportunitätskosten bezeichnet man den entfallenen Nutzen aus möglichen, nicht gewählten Alternativen. Je höher nun das Einkommen ist, desto 'teurer' wird die Zeit und desto grösser ist der Verlust beim Arbeitsausfall. Diese Überlegungen sind natürlich nicht auf das Einkommen beschränkt, hier aber am einsichtigsten. Eine ähnliche Begründung kann beim Fundamentalismus angeführt werden: Da diese restriktive Lebenseinstellung unter anderem die beruflichen Möglichkeiten einschränkt, verursacht sie bei Personen mit hohem Einkommen auch höhere (Opportunitäts-)Kosten, wodurch sie weniger attraktiv ist.

Hypothese 14: Ein höheres Einkommen führt zu einer geringeren islamischen Praxis, ein tieferes Einkommen führt zu einem stärkeren Fundamentalismus und auf den islamischen Glauben hat das Einkommen keinen Einfluss.

3.4.4 Bildung

Die Bildung wurde im Survey 97 anhand des letzten Bildungsabschlusses gemessen. Ihr Einfluss auf die Religiosität wurde schon beim Geschlecht angesprochen und beim Einkommen angedeutet. Über Bildung wird wesentlich der Zugang zu den sozialen Gütern geregelt, das heisst, es ist eine der Grundbedingungen um überhaupt an den Werten der Moderne partizipieren zu können. Bildung gilt als positionales Gut, das über sozialen Auf- und Abstieg entscheidet.²⁷⁶ Da das Individuum in der Moderne freier ist, muss es sich auch eigenständig bewähren, kann also weniger auf zugeschriebene Merkmale zurückgreifen. Mit dem Verlust der Kirche als zentrale Legitimität und der Privatisierung und Pluralisierung der Religion wird das Individuum freier, aber auch unsicherer. Die Kirche steht in Konkurrenz zu anderen Sinnanbietern und je nach individueller Positionierung und Möglichkeit wird unterschiedlich gewählt werden. Über Bildung und Wissen verändert sich die Beziehung zur traditionellen Kultur, indem Selbstverständlichkeiten entkräftet und neue Perspektiven erschlossen werden, die die Religion substituieren können. Das heisst aber nicht, dass über die Emanzipation von überlieferten Werten die Religion vollständig schwinden muss.²⁷⁷ Bei *Albrecht* und *Heaton*

günstigen Handlungsmöglichkeiten. 3) Die Anreize werden durch Präferenzen und Restriktionen hervorgerufen; im Vordergrund stehen dabei Preise oder Kosten, die aber nicht monetär sein müssen. 4) Individuen handeln mehr oder weniger eigennützig; dies gilt im Durchschnitt und auf die lange Frist gesehen. 5) Einschränkungen bestimmen den zur Verfügung stehenden Möglichkeitsraum; dazu gehört etwa Einkommen oder Zeit.

²⁷³ in: Esser, 1996, S. 237ff.

²⁷⁴ Stark, 1997, S. 7.

²⁷⁵ Frey, 1990, S. 4.

²⁷⁶ Bornschier, 1998, S. 245.

²⁷⁷ Beziehen wir uns auf die bei Luckmann formulierte Transzendenz, können wir sagen, dass unabhängig vom sozialen Status jede Person oder Gruppe religiöse Kompensatoren akzeptieren wird, wenn die Belohnung oder Vergeltung sich im Leben nicht finden lässt. Da jeder Mensch auf die Erfahrung des Todes depriviert ist, hat auch jeder Mensch ein religiöses Motiv. Vgl. Stark, 1997, S.8.

wird ein negativer Zusammenhang zwischen Bildung und Religiosität bestätigt.²⁷⁸ Allerdings stellen sie fest, dass dies bei der Kirchengangshäufigkeit nicht der Fall ist. Diesen Befund versucht Stark zu erklären, indem er sich auf den sozio-ökonomischen Status der Personen bezieht: er unterscheidet zwischen Belohnung und Kompensation, wobei Kompensatoren eine aufgeschobene, zukünftige Belohnung darstellen.²⁷⁹ Weiter geht er von drei Annahmen aus: a) Belohnungen werden den Kompensatoren vorgezogen, b) Belohnungen stellen ein knappes Gut dar und c) statushohe Personen sind erfolgreicher im Kampf um knappe Belohnungen. Folglich müssen sich statusniedrige Personen häufiger mit Kompensatoren zufriedener geben. Im Kirchengang sieht er aber vor allem für statushohe Personen die Möglichkeit oder Pflicht, soziale Kontakte zu pflegen, aus dem sie einen Nutzen ableiten können, was für die statusniedrigen Personen weniger gilt. So ist ein positiver Zusammenhang zwischen Status und Kirchengang durchaus plausibel.²⁸⁰ Weitere Erklärung könnte eine Drittvariable ‚Disziplinierung‘ liefern, die sich sowohl positiv auf die Bildung wie auch auf die religiöse Praxis auswirkt.

In der Rotterdam-Studie wurde bezogen auf die zweite Generation herausgefunden, dass Bildung einen enormen Einfluss auf die allgemeine und religiöse Orientierung ausübt. Das einerseits über den erweiterten ‚Horizont‘ wie auch über das gemischtere schulische Umfeld. Mit der Bildung steigt die Selbstständigkeit - und die Abhängigkeit vom familiären Umfeld wie auch der Graben zur einheimischen Bevölkerung wird verringert. Daraus folgern sie einen stärkeren Individualismus und eine geringere konformistische oder autoritätsabhängige Einstellung.²⁸¹

Hypothese 15: Je höher die Bildung ist, desto weniger stark ausgeprägt ist die islamische Religiosität.

Hypothese 16: Da bei Personen mit hohem Status der Moscheebesuch auch positive Effekte bringen kann, die den Aufwand kompensieren, ist zwischen Bildung und Moscheebesuch kein signifikanter Zusammenhang zu erwarten.

3.5 Zusammenfassung

Den äussersten Einflussbereich zur Erklärung der islamischen Religiosität bilden die äusseren Rahmenbedingungen. Über die Modernisierung und Säkularisierung verlor die Religion ihre zentrale Rolle als legitimierende und handlungsführende Instanz. Damit wurde die Lebenswelt freier, offener, vielschichtiger – aber auch unsicherer. Neben dieser generellen Faktoren ist die Bedeutung des Islams in Westeuropa von der geopolitischen Entwicklung wie auch von den Prozessen im Heimatland abhängig. Man kann davon ausgehen, dass auf globaler Ebene so etwas wie eine übergreifende islamische Identität existiert. Diese lässt sich aber kaum erfassen und schwingt eher im Unterbewusstsein der islamischen Gemeinde, dem ‚dar al’islam‘ mit. Der Einfluss aus der Türkei kann direkt und deutlich wirksam sein, da die religiösen Institutionen in der Diaspora oft vom Mutterland aus organisiert, dirigiert und unterstützt werden. Weiter muss der spezifische Kontext der zweiten Generation als religiös-kulturelle Mino-

²⁷⁸ Albrecht / Heaton, 1984.

²⁷⁹ Stark, 1997, S. 8.

²⁸⁰ Albrecht / Heaton, 1984, S. 48: „Attendance in church [...] is simply another form of participation in a type of voluntary association such as a club, business association, and so on.“

²⁸¹ Phalet, Van Lotringen, Entzinger, 2000, S. 4: „There is no doubt that education is the pre-eminent way to bring the worlds of minorities and native Dutch in the Netherlands together. Particularly the higher educated Turkish and Moroccan women are at the vanguard when it comes to bridging the gap between their parents values and those of their multicultural social surrounding.“

rität, die als ‚Fremde‘ ausserhalb ihrer Heimat leben, berücksichtigt werden. Dies um so mehr, als der Islam in seiner Geschichte noch nie in dieser Situation war.²⁸² All diese Zusammenhänge sind nicht direkt zu messen. Um statistische Zusammenhänge festzustellen, müssen diese abstrakten Gedanken in konkretere erklärende Hypothesen umformuliert werden.

Als erstes wird der äussere Kontext der globalen Modernisierung und Säkularisierung berücksichtigt. Dieser kann als allgemeine Verunsicherung und Orientierungslosigkeit – oder als Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit erfahren werden. Bei einer negativen Erfahrung wird der Islam eher an Bedeutung gewinnen und bei einer Positiven eher verlieren. Die türkische zweite Generation, bei der häufig eine traditionell-gemeinschaftliche Ordnung von einer pluralistisch-individualisierten abgelöst wird, ist wohl besonders spannungsgefährdet. Daraus kann eine gesellschaftliche Regellosigkeit resultieren, die sich als individuell erfahrene Anomia äussert. Eine Gegenreaktion auf die Risiken und Unsicherheiten dieses Prozess ist eine traditionelle Ausrichtung, die sich den Neuerungen widersetzt. Eine aktive Auseinandersetzung ermöglicht die politische Betätigung, die für Erneuerungen steht und sich von der determinierten Ordnung abwendet. Die politische Landschaft der Schweiz bietet hier aber wenig Möglichkeiten: Da es in der Schweiz für Ausländer praktisch keinen Zugang zur aktiven Auseinandersetzung gibt, ist das gegenseitige Interesse entsprechend klein.²⁸³ Als Folge kann man sein Heil im Rückzug suchen, wozu sich etwa die Religion (aber auch der Hedonismus, Konsum etc.) anbietet, oder man kann in die Offensive gehen, wozu sich etwa der politisch-ideologisch instrumentalisierte islamische Fundamentalismus eignet.

Der mittlere Kontext bildet die spezifische Situation der Diaspora: die türkischen Muslime bilden eine religiöse Minderheit ausserhalb ihrer Heimat. Folgen dieser Situation kann eine erfahrene Diskriminierung, das Gefühl der kulturellen Heimatlosigkeit oder allgemein des ‚Zu-Kurz-Kommens‘ sein. Die Religion kann hier bei der Verarbeitung der erfahrenen Fremde, Einsamkeit, materiellen Unzufriedenheit und Diskriminierung eine wichtige Stütze sein, da sie die Integration in eine beständige Gemeinschaft fördert, nach aussen schützende Grenzen zieht und nach innen den Halt verstärkt. Dann ist die Religion aber auch in Verbindung mit dem kulturellen Systems zu sehen: je besser man sich eingelebt und ‚assimiliert‘ hat, desto bedeutungsloser werden die traditionellen Formen der Religion. Andererseits wird das religiöse Bewusstsein über eine traditionelle Gesinnung und (insbesondere für die Türkei) ethnonationalistische Orientierung weiter belebt. Nach *Seufert* sind (in der Türkei) lokale, religiöse und zunehmend auch ethnische Zugehörigkeiten in stärkerem Masse identitätsstiftend als soziale.²⁸⁴

Neben diesen äusseren Einflüssen wirken aber auch individuelle Dispositionen auf die Religiosität: je nach Möglichkeiten und Einschränkungen wird man unterschiedlich entscheiden. Religiosität ist daher nicht einfach gegeben, sondern sie wird in den Handlungen vollzogen. Kriterien, die auf diesen Handlungsraum wirken sind etwa: das Einkommen, die Bildung, das Alter oder das Geschlecht. Ein hohes Einkommen erhöht die Opportunitätskosten der islamischen Praxis und eine gute Bildung relativiert die Ausschliesslichkeit des Glaubens. Weiter wird die Bedeutung der Religion bei unabhängigen und berufsständigen Personen verringert, was sich u.a. beim Alter und beim Geschlecht zeigt.

²⁸² Khoury, 1998, S. 211.

²⁸³ Die Ausländer stellen kein Wählerpotential dar und werden deshalb von den einheimischen Parteien und Interessengruppen nicht berücksichtigt, so dass ein grosser Teil dieser Ressourcen direkt oder über die Ableger in der Diaspora ins ‚Heimatland‘ zurückfliesst. Nach Sen, 1996, S. 167, lässt der grosse Einfluss dieser (türkischen) Organisationen in Deutschland bei vielen Türken ein Interesse an den hiesigen Entwicklungen gar nicht aufkommen.

²⁸⁴ Seufert, 1997, S. 80.

4 Beschreiben der Daten

4.1 Datenbasis und Datenkontrolle

Die Grundlage dieser empirischen Untersuchung bildet eine telefonische Umfrage, die im Herbst 1997 vom Luzerner Link-Institut im Auftrag des Soziologischen Instituts der Universität Zürich durchgeführt wurde. Mittels eines standardisierten Fragebogens wurde die im Kanton Zürich wohnhafte zweite Generation der TürkInnen und ItalienerInnen wie auch eine Schweizer Kontrollgruppe befragt, wobei alle Beteiligten zwischen 18 und 35 Jahre alt waren. Für diese Arbeit werden ausser für einen ersten Vergleich nur die Türkinnen und Türken berücksichtigt. Bei ihnen wurden insgesamt 750 ‚Fälle‘ gezogen, woraus 439 Interviews erfolgten²⁸⁵. Damit die Repräsentativität gewährleistet ist, sollte die Stichprobe nach dem Zufallsprinzip gezogen werden und die Rücklaufquote möglichst hoch sein. Die Nettoausschöpfungsquote (der gesamten Umfrage) lag bei 92 %, was auf nur wenige Verweigerer hinweist. Bei der Stichprobe ist beim Geschlecht wie auch beim Alter eine grössere Verzerrung festzustellen: über zwei Drittel der Befragten waren Männer und fast 90 Prozent waren jünger als 27 Jahre.²⁸⁶ Ein weiteres Problem bildet die Umfrage selbst. Oft ist festzustellen, dass die Eigenschaft der Interviewer sich auf die Antworten auswirkt. Um das zu überprüfen, wurden die Ergebnisse auch auf die Merkmale der Interviewer wie etwa Alter, Geschlecht und Bildung geprüft. Dabei wurde festgestellt, dass auf Fragen der ‚Wichtigkeit der Rolle der Religion‘ eine signifikante, wenn auch nur leichte Verzerrung festzustellen war: wurden die Fragen durch Frauen gestellt, war eine leicht positivere Einstellung festzustellen.

Die Qualität der Auswertung hängt von der Objektivität, Reliabilität und Validität der Daten ab.²⁸⁷ Die Objektivität drückt aus, wie unabhängig das Ergebnis von der jeweils messenden Person ist. Bei standardisierten, quantitativen Erhebungen ist dieses Problem weniger gross. Die Reliabilität ist eine Angabe über die Zuverlässigkeit der Messergebnisse. Sie überprüft, ob die Ergebnisse über die Zeit konsistent sind und keine grossen Schwankungen aufweisen. Zu unzuverlässigen Ergebnissen können sowohl absichtliche wie auch absichtslose Verzerrungen führen. Das erste etwa aufgrund sozialer Erwünschtheit und das zweite wegen einem unzuverlässigen Messinstrument, oder wenn die Zahlen schwer zu eruieren sind.²⁸⁸ Zur statistischen Überprüfung kann der Reliabilitäts-Koeffizient ‚Cronbach’s Alpha‘ berechnet werden, der die interne Konsistenz der Beobachtungen prüft.²⁸⁹ Validität bedeutet auf einen einfachen Nenner gebracht, dass das gemessen wird, was auch gemessen werden will. Dies hört sich selbstverständlich an, ist aber nicht einfach zu erreichen. So kann man eine Einstellung direkt erfragen, oder indirekt über verschiedene Fragen nach einem passenden Konstrukt suchen. Es liegt dann am Forscher respektiv an der Expertin, überzeugende Kriterien zu finden. Ein valides Messinstrument sollte die möglichst repräsentativsten Items umfassen, wobei die

²⁸⁵ Manche wurden telefonisch nicht erreicht, waren weggezogen oder hatten sprachliche Probleme.

²⁸⁶ Diese ungleiche Verteilung zwischen Männern und Frauen verleitet zu verschiedenen Spekulationen: sie könnte auf die zufällige Auswahl zurückzuführen sein, die jungen Frauen werden eher und früher in die Türkei ‚zurückgeschickt‘ als die Männer, die hier arbeiten oder eine Ausbildung vollenden, oder die Türkinnen sind allgemein schwieriger zu erreichen, da sie von den Familien oder von ihren Ehemännern ‚behütet‘ werden. Der letzte Punkt wirkt aus unserer Perspektive durchaus plausibel, wird aber entkräftigt, wenn man berücksichtigt, dass auch schon bei der Ausgangsstichprobe ein ungleiches Verhältnis von 2 zu 1 herrschte.

²⁸⁷ Diekmann, 1995, S. 216ff.

²⁸⁸ Wenn man jemanden fragt, wie oft er in seinem Leben schon in die Moschee ging, ist die genaue Zahl schwer abzuschätzen. Sinnvoller ist es daher, schon einen Rahmen vorzugeben, innerhalb deren Leitplanken man die Antwort geben kann.

²⁸⁹ Wittenberg, 1998, S. 200: Cronbach’s Alpha-Koeffizient gibt an, wie gut eine Linearkombination von Variablen eine einzige theoretische Variable, das zu messende theoretische Konstrukt, wiedergibt.

Fragen zumindest plausibel sein müssen. Damit der Leser sein eigenes Urteil machen kann, werden hier alle Fragen in ihrem Wortlaut aufgeführt.

Diese drei Qualitätskriterien stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander: Objektivität ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Reliabilität und diese wiederum ist notwendig aber nicht hinreichend für Validität. Aber auch später während der Verarbeitung, Aufbereitung und Interpretation können sich noch viele Fehler einschleichen. Es lohnt sich, als erstes die Daten einfach anzuschauen und zu vergleichen. Bei den Daten des Surveys 97 über die Religiosität stellte ich zum Beispiel fest, dass die gelieferten Daten zum Teil vertauscht codiert waren (!).

4.2 Operationalisierung von islamischer Religiosität

Wie wir im theoretischen Teil gesehen haben, bewegen wir uns bei Fragen über Religion und Religiosität in einem weiten Feld.²⁹⁰ Die vorliegende Untersuchung richtet sich nach einer Definition von *Kecskes* und *Wolf*, die unter Religiosität eine individuelle Eigenschaft verstehen, die den Grad der Übereinstimmung mit den von der Religion vorgegebenen Werten, Normen und entsprechenden Handlungskonsequenzen ausdrückt.²⁹¹ Um der Wirklichkeit näher zu kommen, berücksichtigen wir nicht nur objektive Merkmale, sondern verwenden ein mehrdimensionales Modell, das von *Glock* stammt und für viele Untersuchungen Anwendung fand.²⁹² Er sah die Religion als ein System von Symbolen, Glaubenssätzen, Werten und Praktiken, die sich auf eine jenseitige Welt bezogen und den Alltag zu bewältigen halfen. Dabei stellte er das Individuum ins Zentrum und entsprechend ist die Bedeutung der Religion abhängig von dessen individuellen Situation: soziale Ungleichheit, wirtschaftliche Benachteiligung, körperliche und psychische Schwächen oder sonstige Bedrohungen durch die Umwelt. Sein Konzept teilt die Religiosität in fünf verschiedene Dimensionen ein, was einen differenzierten Zugang ermöglicht: die Dimension der Erfahrbarkeit, die ideologische Dimension, die rituelle Dimension, die Dimension der Effekte und die intellektuelle Dimension.

Diese Dimensionen wurden von *Kecskes* und *Wolf* in empirischen Untersuchungen eingehend getestet.²⁹³ Nach ihrer Auswertung blieben zwei Dimensionen zurück, die auch im Survey 97

²⁹⁰ Kecskes / Wolf, 1993, S. 272; Luckmann, 1991, S. 59f: Aus einer funktionalistischen Betrachtung lässt sich Religion als ein „System von Glaubenssätzen, Symbolen und Verhaltensweisen verstehen, das sich auf die Stellung des Menschen in der Welt bezieht, der menschlichen Existenz Sinn und auf die letzten Probleme des Lebens Antworten gibt.“ Sieht man Religion als erfahrenes Phänomen, rückt der Bezug auf eine übernatürliche Existenz in den Vordergrund. Aus einer objektivistischen Perspektive wiederum ist Religion das, was sie dinglich darstellt. Im Zentrum der Analyse stehen dann materielle Objekte (Tempel, Synagogen, Kirchen oder Moscheen) und die Praxis der Gläubigen (Häufigkeit der Gebete oder Teilnahme an den religiösen Ritualen). Diese Art von Definition und Messung stieß aber schon immer auf Kritik, da man einseitig nur bestimmte (und nicht unbedingt entscheidende) Merkmale der Religion hervorhob und die Untersuchungen auf diese leicht messbaren Kriterien beschränkte

²⁹¹ Kecskes / Wolf, 1993, S. 272.

²⁹² Glock, 1962, in: Kecskes / Wolf, 1993, S. 273.

²⁹³ Vgl. Kecskes und Wolf, 1993: Mit Hilfe von Hauptkomponentenanalyse und Reliabilitätstests gelang es ihnen, ‚valide‘ und ‚reliable‘ Skalen zum religiösen Glauben und zur religiösen Erfahrung zu entwickeln. Dabei wurde die Dimension der Effekte fallen gelassen, da sie sich nach ihrem Ermessen nicht mehr auf Religiosität im engeren Sinn bezieht. Die Dimension des religiösen Wissens mussten sie auch fallen lassen, da der Reliabilitätswert zu tief war. Weiter fanden sie heraus, dass religiöser Glaube und religiöse Empfindung eher eine Dimension bilden, die sie als ‚allgemeine Religiosität‘ bezeichneten. In einer folgenden Studie (Kecskes und Wolf, 1995) massen die selben Autoren die Einflüsse der Determinanten Geschlecht, Alter, Bildung und Konfession auf die unterschiedlichen Dimensionen (Glauben, Erfahrung, Wissen, Praxis und Rituale) der Religiosität. Dabei konnten sie nachdrücklich die empirische Vielschichtigkeit christlicher Religiosität nachweisen. Nach ihrer Ansicht

zur Anwendung kamen: das subjektive religiöse Erleben und die rituellen Handlungen, was folgend als Glaube respektiv Praxis bezeichnet wird. Eine neue Dimension, die in diese Untersuchung eingebracht wurde, ist diejenige des ‚Fundamentalismus‘. Es ist ein weitgebrauchter und etwas abgetragener Begriff, der für verschiedene Phänomene verwendet wird. Besser als Fundamentalismus wäre vielleicht die Bezeichnung ‚islamische Werte‘, wie es im theoretischen Teil hergeleitet wurde: es geht weder um den persönlich erfahrenen Glauben, noch um die individuell gelebte Praxis, als vielmehr um allgemeine Lebensrichtlinien und Orientierungen, die an religiösen Traditionen und Überlieferungen anknüpfen.

Ein wesentliches Problem in dieser Arbeit ist der Übergang von Religion als christlich geprägter Begriff zum Islam als spezifischer Glaube. Diese monotheistischen Religionen wurzeln zwar im selben Ursprung, entwickelten sich aber doch partikulär, so dass sich die Muslime den Christen gegenüber sehr nah und zugleich sehr fern fühlen.²⁹⁴ Die bisherigen Überlegungen zur Operationalisierung bezogen sich immer auf Studien über die christliche Religiosität. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Konzepte auf den Islam übertragen werden, ist daher kritisch zu hinterfragen. In diesem Survey beginnt das bei den einzelnen Begriffen, wo zum Beispiel ‚Kirche‘ mit ‚Moschee‘ übersetzt wurde. Da die Ursprünge der Religionen, die eigentlichen Glaubenssätze und Rituale relativ nahe beisammen liegen – viel näher als die alltägliche politische Diskussion vermuten lässt – ist diese ‚Umcodierung‘ wohl nicht völlig verfehlt. Trotzdem bleibt ein ungutes Gefühl zurück, das beim Fundamentalismus noch verstärkt wird.²⁹⁵ Da es sich hier wie erwähnt um eine Sekundär-Analyse handelt, sollten die Ergebnisse um so vorsichtiger interpretiert werden.

4.2.1 Islamischer Glaube

Ideal wäre es, wenn der islamische Glaube mit einem Frage-Item erhoben werden könnte. Da er aber nicht direkt gemessen werden kann, wird versucht, über verschiedene Fragestellungen einen sinnvollen Index zu bilden, der unserer Vorstellung möglichst nahe kommt. Dieser Methode liegt die Idee zugrunde, dass man über den Durchschnitt mehrerer Fragen zu einer zuverlässigeren Aussage über die Zieldimension kommt. Für die Messung des islamischen Glaubens wurde in wortgetreuer ‚Übersetzung‘ die Skala von *Kecskes* und *Wolf* übernommen, die für den christlichen Glauben auch schon in der 95er Studie verwendet wurde.²⁹⁶

ist daher die Unterscheidung verschiedener Dimensionen gerechtfertigt. Die Resultate müssen aber relativiert werden, da sie sich explizit auf die römisch-katholische Kirche in Deutschland beziehen.

²⁹⁴ Khoury, 1998, S. 219.

²⁹⁵ Bei Sander, 1997, etwa wurden die Muslime in vier Dimensionen gemessen: ethnisch, kulturell, religiös und politisch. Die Bezeichnung ‚Muslim‘ wird also auf einen grösseren Bereich ausgedehnt. Dabei bezieht sich ‚ethnisch‘ auf die Volkszugehörigkeit, respektiv auf die Geburt, ‚kulturell‘ auf die sozialisierten und verinnerlichten Werte und Traditionen – „the cognitive universe“, ‚religiös‘ auf den Glauben und die religiöse Praxis und ‚politisch‘ auf die gesellschaftliche Bedeutung, die man dem Islam beimisst. Konkret wurde die muslimische Religiosität mittels 10 Fragen erhoben: 1) Glaube an Gott, 2) persönliches Interesse in Religion, 3) persönliche Bedeutung, die man einer Religionszugehörigkeit zuschreibt, 4) Bedeutung des Islam, 5) Bedeutung der Ausübung der islamischen Religion, 6) Beurteilung der eigenen religiösen Praxis, 7) Bedeutung des Islam für die eigenen Kinder, 8) Anzahl der Moscheebesuche und 9) Anzahl der Gebete.

²⁹⁶ Survey „Das ‚Fremde‘ in der Schweiz“ vom Soziologischen Institut der Universität Zürich, 1994/95.

Auflistung 7: islamischer Glaube

Durch den Glauben habe ich schon häufig die Nähe von Allah erfahren	
Der Glaube an Allah hilft mir, in schwierigen Situationen nicht zu verzweifeln	trifft zu
Unser Schicksal liegt in Allahs Hand	trifft eher zu
Die Religion sollte in allen Lebensbereichen eine Rolle spielen	trifft eher nicht zu
Mohammed ist der Prophet Allahs	trifft gar nicht zu

Die islamische Religiosität wird hier weniger über ihre funktionale Bedeutung als mehr über die persönliche Erfahrung und Überzeugung gemessen. Diese Fragen sollten dem allgemeinen Glaubensbekenntnis entsprechen, das den Menschen zum Muslim macht (siehe Kap. 2.2.1). Hier wird ersichtlich, dass im Survey 97 leider wichtige Inhalte des Islams nicht berücksichtigt wurden. So wurde weder das Heilige Buch noch der Glaube an das Jüngste Gericht angesprochen. Auf die Bedeutung des Korans im Islam weist *Antes* hin, indem er auf die Parallele zwischen dem Fleisch gewordenen Wort Gottes bei den Christen und dem Buch gewordenen Wort Gottes bei den Muslimen aufmerksam macht.²⁹⁷ Dafür werden zwei weitere Bereiche miteinbezogen: die Ausdehnung der Religion auf alle Lebensbereiche und die Funktion der Religion, in schwierigen Situationen als Lebenshilfe zu dienen. Der funktionale Bezug, der in der soziologischen Theorie einen so grossen Stellenwert einnimmt, wird hier auf eine von fünf Fragen reduziert, was andeutet, dass das Messen und das Erklären von Religiosität zwei verschiedene Dinge sind.

4.2.2 Islamische Praxis

Für den Islam hat die religiöse Lebenspraxis eine grosse, ja eine zentrale Bedeutung. Was im Christentum die gute Tat ist, ist im Islam der Gehorsam.²⁹⁸ Dieser offenbart sich neben dem richtigen Glauben in der Einhaltung der Verhaltensvorschriften, wie es in Sure 2.177 verlangt wird:

„Nicht besteht die Frömmigkeit darin, dass ihr eure Angesichter gen Westen oder Osten kehret; vielmehr ist fromm, wer da glaubt an Allah und den Jüngsten Tag und die Engel und die Schrift und die Propheten, und wer sein Geld aus Liebe zu Ihm ausgibt für seine Angehörigen und die Waisen und die Armen und den Sohn des Weges (Wandersmann) und die Bettler und die Gefangenen; und wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer zahlt; und die, welche ihre Verpflichtungen halten, wenn sie sich verpflichtet haben, und standhaft sind in Unglück, Not und Drangsalszeit; sie sind's, die da lauter sind, und sie, sie sind die Gottesfürchtigen.“

Ein zentrales Anliegen im Koran ist das gemeinschaftsbezogene Denken, wozu auch die Hilfe gegenüber den Bedürftigen zählt. Die Umma - die islamische Gemeinde – soll unter sich bleiben und nicht auseinander fallen.²⁹⁹ Der Islam ist sehr praxisorientiert und die Rituale ha-

²⁹⁷ Antes, 1996, S. 73.

²⁹⁸ Antes, 1996, S. 80.

²⁹⁹ Khoury, 1998, S. 139: neben den Almosen kennt der Koran auch eine gesetzliche Abgabe, die dazu dient, die solidarische Gemeinschaft der Gläubigen und den Staat zu finanzieren.

ben eher Vorrang vor der rechten Lehre. Um als guter Muslim zu gelten, muss man mindestens die Glaubensgrundsätze und die sogenannten ‚fünf Säulen‘ einhalten: das Glaubensbekenntnis abgeben, täglich fünfmal beten, im Monat Ramadan fasten, einmal im Leben nach Mekka pilgern, falls es die Finanzen erlauben und die Sozialabgaben leisten.³⁰⁰ Bei dieser Aufzählung gilt das Gebet für viele als die wichtigste Pflicht.³⁰¹ Diese Fragen decken nur einen Teil der islamischen Praxis ab, die sich über den ganzen Lebensalltag erstreckt. Die theokratische Gesetzgebung - der Koran und die Hadithe – berühren auch im Alltag beinahe alle Facetten im Leben des Einzelnen. Der Begriff der islamischen Praxis ist etwas irreführend und sollte als Erfüllung der religiösen Pflichten verstanden werden. Hier spürt man deutlich die christliche Prägung dieses Konzeptes von Religion: In dieser Skala wurde nur berücksichtigt, was auch im Christentum von Bedeutung ist! Im Survey 97 wurden folgende Fragen zur islamischen Praxis gestellt:

Auflistung 8: islamische Praxis

Wie häufig besuchen sie die Moschee?	1 mehrmals pro Woche 2 einmal pro Woche 3 ein paar Mal im Monat 4 ein paar Mal im Jahr 5 nie
Wie häufig beten Sie?	1 fünf mal täglich 2 mehrmals täglich 3 einmal täglich 4 nur Freitagsgebet 5 selten 6 nie
Halten Sie den Ramadan ein	1 ja 2 nein

Die islamischen Rituale orientieren sich stark an der traditionellen gemeinschaftlichen Struktur: Während das Gebet von den Frauen wie von den Männern fünfmal täglich verrichtet werden soll, muss das als besonders heilvoll geltende Freitagsgebet nur von den Männern in der Moschee verrichtet werden.³⁰² Obwohl idealerweise alle Muslime in der Moschee zum Gebet zusammenkommen sollten, ist es in der Praxis nur für die Männer wirklich verpflichtend.³⁰³ Im Moscheebesuch dürfte sich also ein grosser Unterschied zwischen den Geschlechtern zeigen. Neben den offiziellen Pflichten bestehen für den frommen Muslim eine breite Palette von Lebensvorschriften, die eingehalten werden sollten, wie sie in Abschnitt 2.3.3 vorgestellt wurden.

4.2.3 Islamischer Fundamentalismus

Der Islam bietet ein geschlossenes und konsistentes Weltbild: Staat und Religion, Politik und Glaube gehören zusammen und sollten nicht voneinander getrennt werden. Der Fundamentalismus gilt daher als islamische Alternative zu den aus der Aufklärung hervorgegangenen europäischen Entwicklung, wie Befreiung der Vernunft vom Glauben, Trennung von Kirche und Staat oder öffentlicher und privater Sphäre.³⁰⁴ *Stolz* und *Merten* listen folgende Erscheinungs-

³⁰⁰ Schimmel, 1990, S. 33.

³⁰¹ Wie schon erwähnt, werden in den Hadithen oft nur die Männer als Gemeinschaft bezeichnet: „Das Gebet des Mannes mit einem anderen Mann ist besser als sein Gebet, wenn er alleine bleibt. Sein Gebet mit zwei Männern ist besser als sein Gebet mit einem Mann. Wenn sie aber noch mehr sind, dann umso gottgefälliger.“ In: Khoury, 1998, S. 136.

³⁰² Spuler-Stegemann, 1998, S. 150.

³⁰³ Gordon, 1999, S. 114.

³⁰⁴ Tibi, 1991a, S. 211.

merkmale des Fundamentalismus auf: 1) Es ist ein Traditionalismus, der (im Islam) die theokratische Gesetzgebung in den Vordergrund rückt. 2) Er vermittelt ein geschlossenes Weltbild, das eine klare Orientierung ermöglicht. 3) Er gilt als absolut und lehnt eine relativierende Betrachtung ab, orientiert sich aber trotzdem nur an Teilbereichen (so ist er offen für die instrumentelle Moderne, aber nicht für deren Wertewandel). 4) Weiter wird die goldene Vergangenheit hochstilisiert und eine paradiesische Zukunft versprochen.³⁰⁵ Im Survey 97 wurde der islamische Fundamentalismus mittels vier Fragen gemessen:

Auflistung 9: islamischer Fundamentalismus

Wie wichtig sind Ihnen für das alltägliche Leben die Lehren des Koran?	eher wichtig eher unwichtig
Sind Sie für oder gegen die Trennung von Staat und Religion?	dagegen dafür
Sollte man muslimischen Mädchen erlauben oder nicht erlauben, einen Christen zu heiraten?	sollte man nicht erlauben sollte man erlauben
Finden Sie es wichtig, dass die türkische Frau ein Kopftuch trägt oder nicht?	finde es wichtig finde es nicht wichtig

Wie schon im Kapitel 2.4.2 angedeutet, wird das Prinzip des islamischen Fundamentalismus hier nicht erschöpfend erhoben. Es ist sogar fraglich, ob das so abgefragte Konzept als ‚Fundamentalismus‘ bezeichnet werden kann: erstens fehlt die politisch-ideologische Orientierung an einer goldenen Zukunft und zweitens betreffen die zweite und die dritte Frage traditionelle islamische Werte.³⁰⁶ Eine treffendere Bezeichnung wäre etwa ‚islamische Wertorientierung‘, die sich dann aber auf einen weiteren Bereich erstrecken müsste und Punkte wie Initiationsrituale, Essrestriktionen oder Familienrecht beinhalten.

4.3 Häufigkeitsverteilung

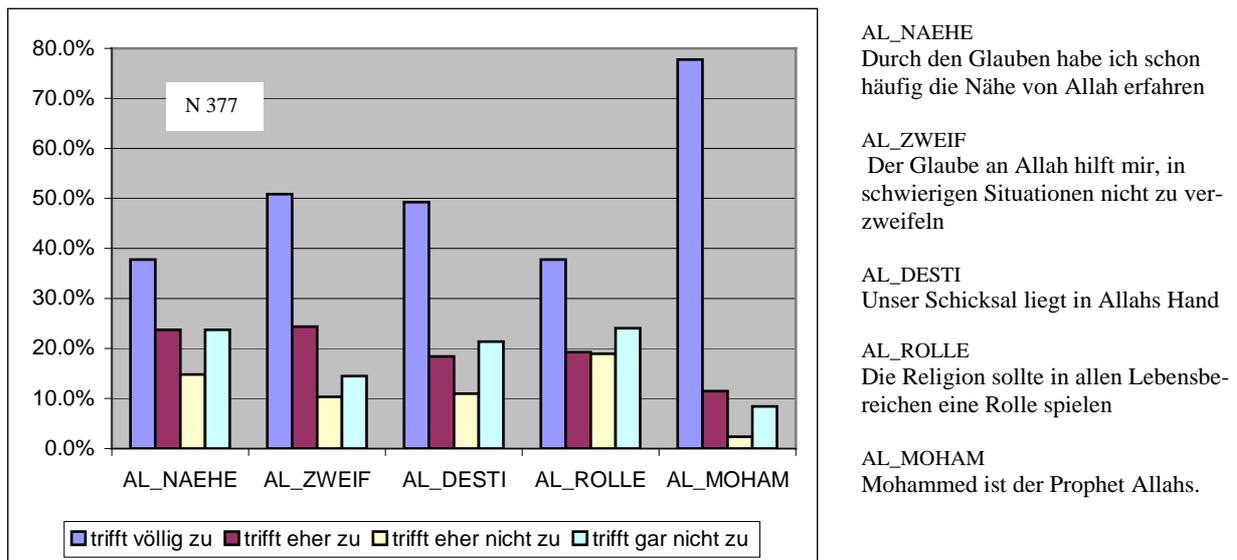
4.3.1 Häufigkeitsverteilung beim islamischen Glauben

Im Survey 97 wurde die islamische Religiosität in drei Dimensionen gemessen, wie in Kapitel 4.2 ausgeführt wurde. Um einen ersten Eindruck zu erhalten, betrachten wir die Häufigkeitsverteilung der Antworten:

³⁰⁵ Stolz/Merton, 1991, S. 24f.

³⁰⁶ Eine griffige, eindeutige Definition von Fundamentalismus lässt sich nicht erarbeiten. Da die Datenerhebung diesen Ausführungen vorausging, war der Möglichkeitsraum von vornherein eingeschränkt. Es bleibt so nur die Hinterfragung und Kritik am faktisch schon Gegebenen.

Abbildung 4: Islamischer Glaube bei der türkischen zweiten Generation

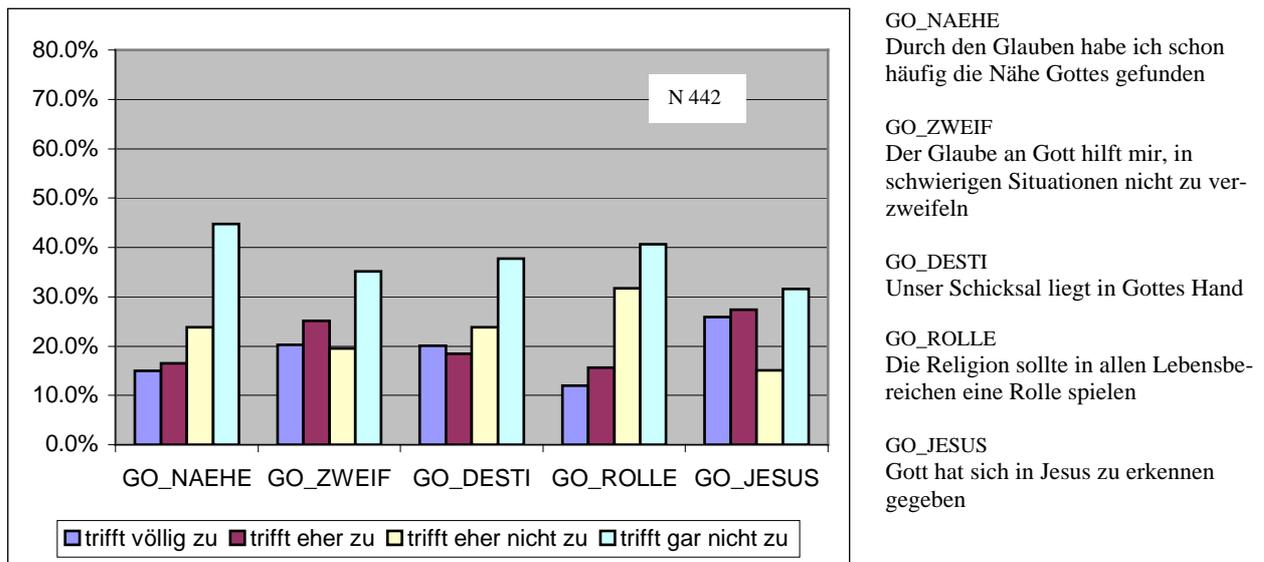


Bei der Betrachtung der Fragen sieht man, dass die Muster der Antworten ziemlich ähnlich ausfallen. Es zeichnet sich eine U-Form ab, bei der die Mehrheit als gläubig bis sehr gläubig einzustufen ist: Der Glaube an Allah wie auch die Bedeutung Mohammeds hat bei den meisten Türkinnen und Türken einen sehr hohen Stellenwert. Während aber ‚nur‘ knapp 40 Prozent die Nähe Allahs (absolut) erfahren haben, sind beinahe 80 Prozent überzeugt, dass Mohammed der Prophet Allahs ist. Dieser Befund unterstreicht die Bedeutung des Propheten für den islamischen Glauben. Daneben hilft der Glaube an Allah bei der Mehrheit in schwierigen Situationen und das Leben wird mehrheitlich als schicksalhaft erfahren. Dass der islamische Glaube eine allgemein bedeutende Rolle spielt, erstaunt nicht, da er in der Türkei trotz aller Säkularisierungsanstrengungen stark verankert blieb.³⁰⁷ Daher war zu vermuten, dass er auch in der Diaspora eine zentrale Bedeutung behält. Um so erstaunlicher ist es, dass bei knapp einem Fünftel der Befragten gar kein religiöser Glaube vorherrscht.

Im Survey 97 wurden neben den TürkInnen auch ItalienerInnen der zweiten Generation und eine Schweizer Kontrollgruppe befragt. Dabei wurden die selben Fragen gestellt und einzig die Begriffe angepasst, so dass aus Allah Gott, aus Mohammed Jesus und aus Moschee Kirche wurde. Natürlich lässt diese Begriffswandlung keinen validen Vergleich zu, da sich Bedeutung, Lehre und Praxis dieser zwei Religionen nur bedingt entsprechen. Für einen oberflächlichen Vergleich, der mit Vorsicht zu genießen ist, wird hier die Religiosität der Schweizer Kontrollgruppe gezeigt:

³⁰⁷ Seufert, 1997, S. 70: Seit den 80er Jahren wird der Islam in der Türkei auch von offizieller Seite wieder gefördert. 1993 gab es in der Türkei mehr Moscheen als Schulen und die Propagierung des staatlichen Islams soll neben der Landesverteidigung den grössten Posten ausmachen.

Abbildung 5: Christlicher Glaube bei Schweizer Kontrollgruppe



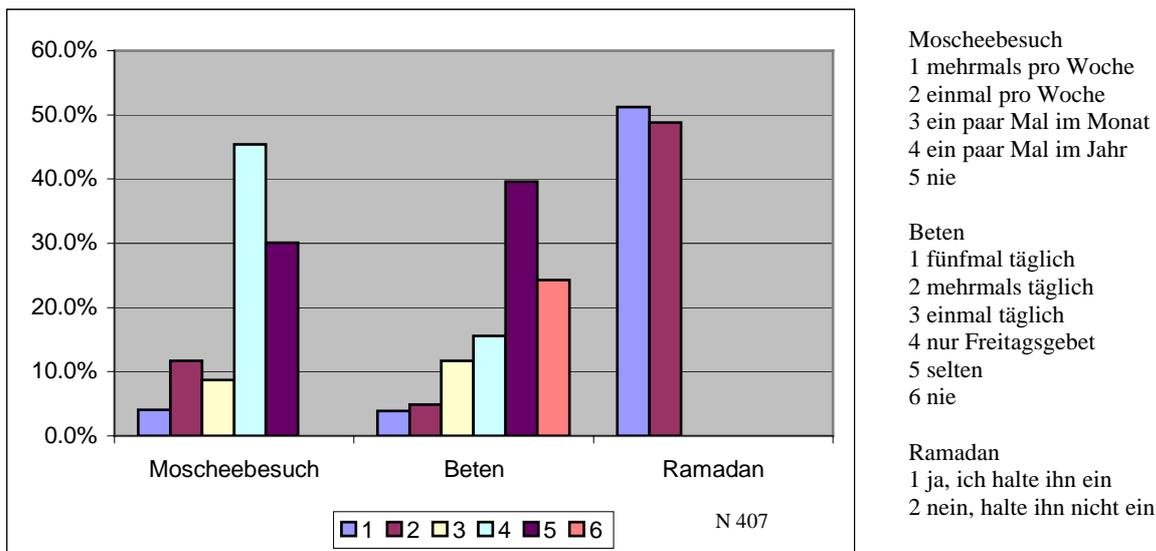
Was auffällt, ist die grössere Ausgeglichenheit der Antwortmuster und die allgemein kleinere Bedeutung des Glaubens bei den SchweizerInnen: Der Modus liegt bei sämtlichen Fragen bei der schwächsten Ausprägung (trifft gar nicht zu). Dies bestätigt auch der Mittelwertvergleich der addierten Antworten zu den Glaubensfragen. Bei einer Skale von 0 bis 15, bei der 0 für die grösste und 15 für die kleinste Ausprägung des Glaubens steht, nimmt dieser bei den schweizerischen Christen den Wert 8,96, bei den italienischen Christen 7,52 und bei den türkischen Muslim mit 4,76 deutlich am tiefsten. Wenn dieser Vergleich nicht eins zu eins übertragbar ist, gibt er doch einen Hinweis, dass der Glaube bei den türkisch-muslimischen Jugendlichen der zweiten Generation eine zentralere Bedeutung hat als bei den Schweizer Christen.

4.3.2 Häufigkeitsverteilung bei der islamischen Praxis

Die nächste Fragenserie zielt auf die religiöse Praxis, die man anhand von drei zentralen religiösen Ritualen - Moscheebesuch, Gebet und Einhalten des Ramadans - gemessen hat.³⁰⁸

³⁰⁸ Khoury, 1998, S. 132: Der Moscheebesuch gehört eigentlich nicht dazu, da man sich auch selbst einen Gebetsort herrichten kann, indem man z.B. einen Teppich oder ein Kleidungsstück ausbreitet. Ausserdem ist der Moscheebesuch nur für die Männer verpflichtend. Das gilt z.B. nicht für die Wallfahrt nach Mekka, die für Frauen und Männer gilt.

Abbildung 6: Islamische Praxis bei der türkischen zweiten Generation



Hier präsentiert sich ein ganz anderes Bild. Im Gegensatz zum islamischen Glauben scheint die religiöse Praxis für die Mehrheit der türkischen Jugendlichen keine grosse Bedeutung zu haben. Nur gerade 16 Prozent gehen mindestens einmal in der Woche und 70 Prozent ein paar mal im Jahr in die Moschee. Einerseits beten immerhin 21 Prozent mindestens einmal täglich, andererseits beten 64 Prozent selten oder nie. Weder das Gebet noch der Moscheebesuch scheint für die türkischen Jugendlichen sehr wichtig zu sein. Die Ausnahme bildet der Ramadan, der von 51 Prozent eingehalten wird.³⁰⁹ Bei der religiösen Praxis müssen zwei Punkte berücksichtigt werden: der Moscheebesuch ist nach islamischer Praxis für die Frauen stark eingeschränkt. In der Moschee ist für sie nur im Hintergrund oder auf der Galerie ein abgetrennter Gebetsplatz vergönnt. Weiter ist der Ort des Gebetes nach der Lehre des Korans unwichtig; es kann an jedem reinen Ort durchgeführt werden. Nach heutiger Glaubenspraxis, nicht aber nach Koran, ist das Fasten die am strengsten eingehaltene Glaubenspflicht.³¹⁰ Während des Ramadans, des 9. Monats des islamischen Mondjahres, darf vom Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang weder gegessen, noch getrunken, geraucht oder Geschlechtsverkehr gepflegt werden. Dieses Gebot wird, wenn vielleicht auch nicht in voller Konsequenz, von der Mehrheit eingehalten. Das widerspiegelt neben dem Glauben vor allem die traditionelle familiäre Einbindung: Da im Gegensatz zum individuellen Gebet beim Ramadan die soziale Kontrolle und die gemeinschaftliche Einbindung sehr stark ist, wird dadurch der persönliche Entscheidungsspielraum stark eingeschränkt. Der Ramadan kann so als Symbolisierung der familiären Gemeinschaft verstanden werden, bei der der religiöse Gehalt in den Hintergrund tritt. Daraus lässt sich vermuten, dass vor allem der Ramadan mit steigender Selbständig- und Unabhängigkeit an Bedeutung verliert. Diese Erläuterungen lassen sich auch statistisch belegen. Wie die folgenden Graphiken zeigen, gehen die Frauen seltener in die Moschee, beten aber häufiger als die Männer. Weiter ist die Einhaltung des Ramadans von der persönlichen Selbständigkeit abhängig, was zum Beispiel anhand des Alters³¹¹ geprüft werden kann.

³⁰⁹ Heitmeyer/Schröder/Müller, 1997, S. 116: Ähnliche, wenn auch durchgehend etwas höhere Teilnahmewerte finden sich bei einer Untersuchung türkischer Jugendlicher in Deutschland: Selten oder nie beten: 48,8 %. Häufigkeit des Moscheebesuchs: mindestens mehrmals im Monat: 31,3 %. Fasten (die ganze Zeit): 61,4 %.

³¹⁰ U.a. Schimmel, 1990, S. 33.

³¹¹ Da der Auszug aus dem Elternhaus nicht erhoben wurde, dient das Alter als indirekter Indikator für die Selbständigkeit.

Abbildung 7: Moscheebesuch nach Geschlecht

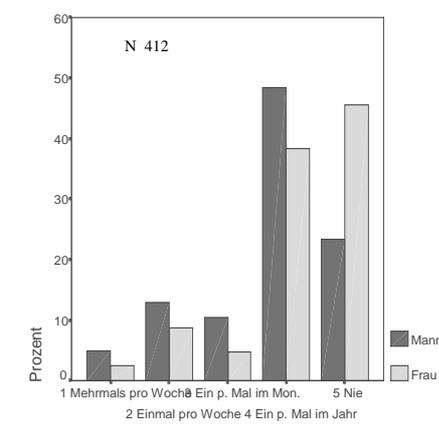


Abbildung 8: Beten nach Geschlecht

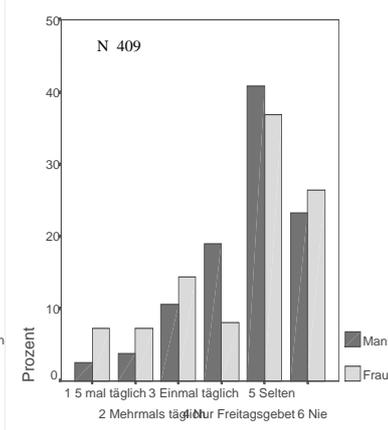
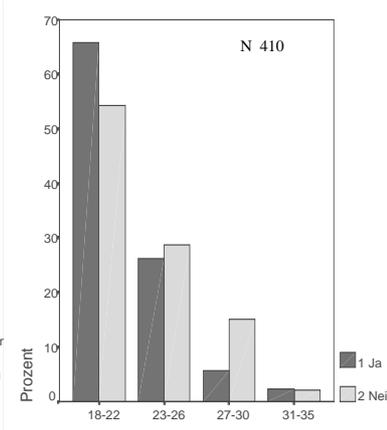


Abbildung 9: Ramadan nach Alterskategorien



Wenn wir diese Zusammenhänge statistisch prüfen, werden die optischen Eindrücke nur teilweise bestätigt. Sowohl beim Moscheebesuch, wie auch beim Einhalten des Ramadans sind die Einflüsse signifikant, nicht aber beim beten.³¹²

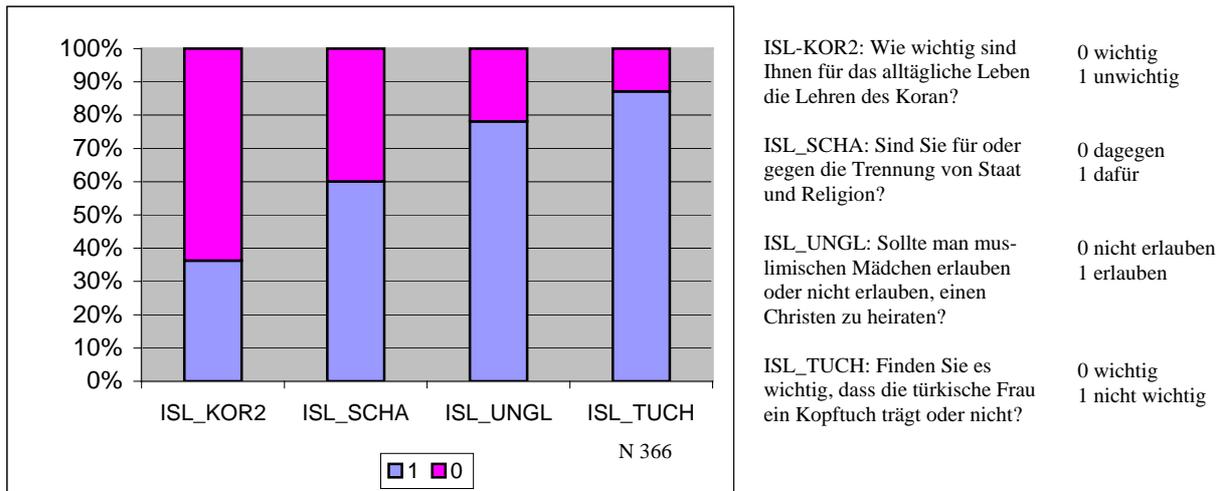
Es lohnt sich also, die einzelnen Punkte etwas genauer anzuschauen. Beten und Moscheebesuch scheinen sich zu substituieren und zeigen eine Art von traditioneller Geschlechtertrennung auf. Es ist interessant zu sehen, dass der prozentuale Anteil der nicht praktizierenden Frauen sowohl beim Beten wie beim Moscheebesuch grösser ist als derjenige der Männer; die Positionen der Frauen sind also eher stärker polarisiert. Weiter ist die Einhaltung des Ramadans in der Tat stark vom Alter, respektiv von der familiären Einbindung abhängig. Natürlich drängt sich hier auch der Vergleich mit den anderen Nationalitäten auf. Bei den Christen wurde die religiöse Praxis leider nur mit dem Kirchengang gemessen. Für diesen erhalten wir folgendes Resultat: bei den SchweizerInnen gehen 5 Prozent mindestens ein Mal pro Woche und immerhin 55 Prozent ein paar Mal im Jahr in die Kirche. Bei den ItalienerInnen sind das 7 respektiv 67 Prozent. Parallel zum Glauben hat die rituelle Dimension der Religion für die Schweizer- und ItalienerInnen eine erheblich geringere Bedeutung als für die TürkInnen.

4.3.3 Häufigkeitsverteilung beim islamischen Fundamentalismus

Neben dem islamischen Glauben und der islamischen Praxis wollen wir auch den islamischen ‚Fundamentalismus‘ betrachten. Im theoretischen Teil 2.4. wurde Idee und Definition von Fundamentalismus breit behandelt. Unter Fundamentalismus wollen wir eine religiöse Orientierung verstehen, bei der die über die Religion vermittelten Werte in den Alltag oder ins politische Bewusstsein greifen und diese mitbestimmen. Angesprochen wird dabei die Bedeutung der heiligen Schrift im Alltagsleben, die ideale Staatsvorstellung respektiv Weltordnung - wie auch weitere theokratische Elemente. Im Survey 97 wurde mittels vier Fragen versucht, solche Wertmuster zu messen. Schauen wir uns die einzelnen Fragen wie auch die prozentuale Verteilung:

³¹² Da die unabhängige Variable ‚Geschlecht‘ dichotom ist, die abhängige aber nur ein ordinales Messniveau ausweist, wurde beim Moscheebesuch und Beten der Mann-Whitney U-Test verwendet. Dabei wurden folgende Signifikanzwerte berechnet: Moscheebesuch: .000, Beten .557. Bei der Kontrolle des Einflusses von ‚Alter‘ auf die Einhaltung des Ramadans wurde die ANOVA gewählt, da die unabhängige Variable polynomial ist. Mit einem Signifikanzwert von ,013 wurde der Zusammenhang bestätigt. Mit dem Kruskal-Wallis H-Test erhalten wir einen Signifikanzwert von ,014. Tests nach Wittenberg, 1998, S. 171.

Abbildung 10: Fundamentalismus bei den türkischen zweiten Generation



Hier fällt die ausgeprägte Abstufung auf. Die kleinste Bedeutung bei den befragten Jugendlichen hat das Tragen des Kopftuches, was bei 87 Prozent als unwichtig eingestuft wird. Dann folgt die Möglichkeit für muslimische Mädchen, einen Christen zu heiraten, was von 78 Prozent toleriert wird. Ebenfalls die Mehrheit ist für die Trennung von Religion und Staat. Hier ist zu beachten, dass immerhin 40 Prozent gegen den säkularisierten Staat sind. Dieses Ergebnis wird von der Frage nach der Wichtigkeit des Korans im alltäglichen Leben überboten, dem eine Mehrheit von 64 Prozent eine wichtige Bedeutung zuschreiben. Die begriffliche Festlegung ist hier schwierig, da sowohl Fragen der Wertorientierung, der Alltagspraxis wie auch politische Vorstellungen angesprochen werden. Der Oberbegriff ‚Fundamentalismus‘ sollte daher immer mit Führungszeichen gedacht werden, was auch durch die auseinanderfallenden Einstufungen angedeutet wird. Weiter ist die Einteilung eher grob, da die Antworten binär codiert waren und nur eine ja/nein-Antwort zuließen.

4.4 Bildung und Überprüfung der Religionskalen

Manche Eigenschaften oder Qualitäten lassen sich nicht über ein einzelnes Merkmal beschreiben. Um die Begriffe islamische Religiosität, islamische Praxis und Fundamentalismus messen zu können, wurden die zu messenden Größen über verschiedene Fragestellungen eingekreist. Durch die vielen einzelnen Fragen wird das Ganze aber unübersichtlich. Es drängt sich daher auf, diese komplexe Vielheit wieder auf eine übersichtliche Dimension zu reduzieren. Dazu werden die verschiedenen Frage-Items zusammenaddiert und zu einer geeigneten Skala zusammengefasst. Dabei ist auf zwei Dinge zu achten: erstens müssen alle Fragen in die selbe Richtung zielen und zweitens müssen die Abstufungen der Antworten miteinander vergleichbar sein. Ist dies nicht der Fall, können sie zum Beispiel über eine z-Transformation in die passende Form gebracht werden. Dabei ist weiter wichtig, dass sie erstens den Begriff repräsentieren und zweitens miteinander zusammenhängen. Das Ziel ist, die Vielzahl der Frage-Items auf möglichst wenige Variablen zu reduzieren, um so zu einer möglichst einfachen und allgemeinen Aussage zu kommen.

4.4.1 Faktor- und Clusteranalyse

Die Faktoranalyse dient zwei Zwecken: einerseits kann mit ihr bei einer Reihe von gemessenen Variablen nach einem latenten Faktor gesucht werden, um so die Anzahl der Variablen und damit die Komplexität der Aussagen zu reduzieren und die Interpretierbarkeit zu erleichtern. Andererseits können mit ihr auch synthetische Skalen auf ihre Homogenität respektiv Eindimensionalität geprüft werden. So haben wir ein Werkzeug, das nach statistischen Kriterien einen Zusammenhang aufzeigt. Dabei wird nach einer ‚Hintergrundvariable‘ gesucht, die verschiedene Variablen in einer Gruppe vereinen kann, die dann als Faktor bezeichnet wird.³¹³ Nach dieser Methode gilt es dann, im Nachhinein passende Begriffe für die herausgebildeten Faktoren zu finden, die auch mit den theoretischen Überlegungen übereinstimmen. Beim SPSS benutzen wir das Verfahren der Hauptkomponentenanalyse. Dieses Verfahren sucht nach Faktoren, die unabhängig voneinander möglichst viel Varianz der einzelnen Variablen vereinen.

Werden alle unsere Variablen zur islamischen Religiosität in die Faktoranalyse miteinbezogen, werden zwei Faktoren ausgewiesen, die zusammen 50 Prozent der Varianz erklären, während bei den Folgenden nur noch wenig Erklärungskraft dazukommt.³¹⁴ Die Faktorladungen geben an, wie viel der Varianz der einzelnen Variablen durch den betreffenden Faktor erklärt werden.

Tabelle 2: Beispiel einer rotierten Hauptkomponentenanalyse für islamische Religiosität

Hauptkomponentenanalyse ³¹⁵	Faktor 1	Faktor 2
1: Durch den Glauben habe ich schon häufig die Nähe Allahs erfahren	,722	,370
2: Der Glaube an Allah hilft mir, in schwierigen Situationen nicht zu verzweifeln	,836	,145
3: Unser Schicksal liegt in Allahs Hand	,740	,205
4: Die Religion soll in allen Lebensbereichen eine Rolle spielen	,610	,434
5: Mohammed ist der Prophet Allahs	,679	,002
6 Häufigkeit des Moscheebesuchs	,271	,662
7 Häufigkeit des Betens	,373	,508
8 Einhalten des Ramadans	,319	,596
9: Bedeutung der Lehre des Koran im Alltag	,568	,537
10: Trennung Staat / Religion	,121	,379
11: Erlaubnis für ein muslimisches Mädchen, einen Christen zu heiraten	,009	,661
12: Wichtigkeit, ein Kopftuch zu tragen	-,001	,699
<i>Eigenwert</i>	<i>3,3 (27,2 %)</i>	<i>2,8 (23,3 %)</i>

³¹³ Wittenberg, 1998, S. 100: Die Faktoren können als erklärende Variablen betrachtet werden. Dabei werden diejenigen Variablen zusammengenommen, die untereinander stark korrelieren. Je grösser die Faktorladung oder der Faktorkoeffizient ist, desto eher gehören diese Variablen zusammen. Das ist aber ein rein rechnerischer Prozess.

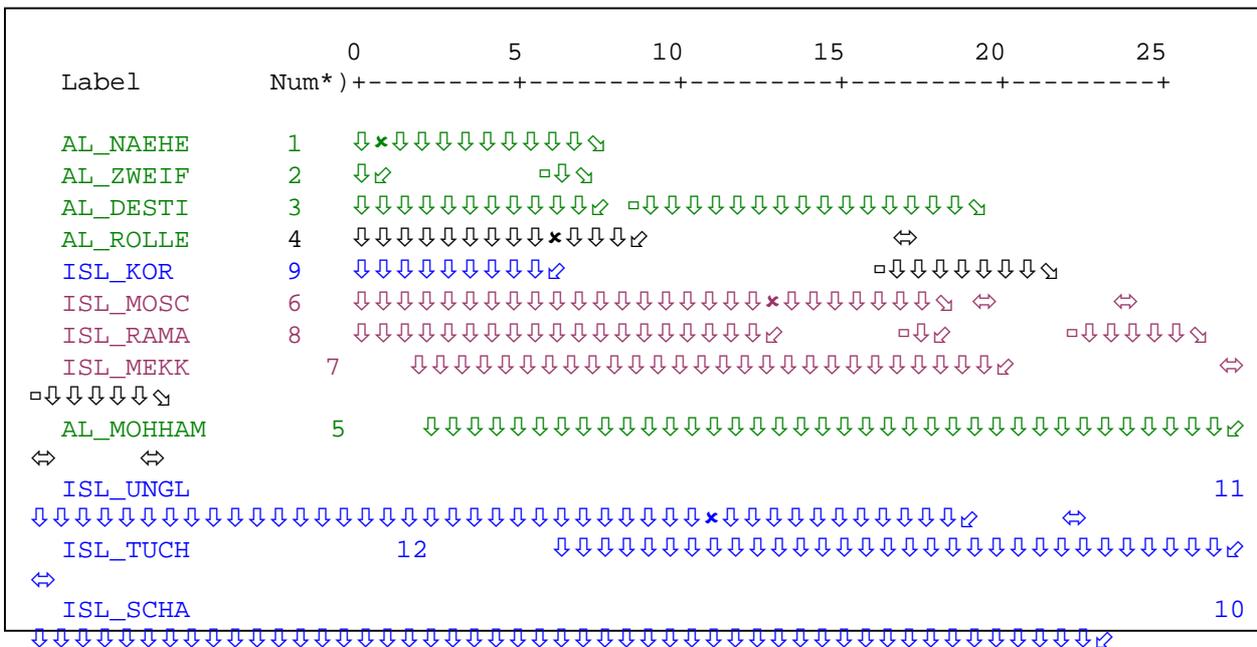
³¹⁴ Das zeigt sich auch am Eigenwert, der bei den restlichen Faktoren unter 1 liegt: Wittenberg, 1998, S. 98: Unter Eigenwert eines Faktors versteht man den Erklärungsanteil eines Faktors an der Varianz aller Variablen.

³¹⁵ Nach Varimax-Rotation

Unsere Fragen zur Religiosität lassen sich nach dieser Methode in zwei Gruppen aufteilen, wobei die vorhergehenden Überlegungen bestätigt werden, dass sich die Religiosität in verschiedenen Dimensionen zeigt. Nach dieser Berechnung bilden die Items 1 bis 5 und die Items 6 bis 12 eine eigene Gruppe. Die erste Gruppe entspricht dem ‚islamischen Glauben‘, während in der zweiten Gruppe die Items ‚islamische Praxis‘ und ‚Fundamentalismus‘ vereint sind. Nach dieser Prozedur ist es also durchaus sinnvoll, Unterscheidungen zu machen. Für die Dimension des Fundamentalismus wird aber keine eigene Dimension ausgewiesen. Weiter kann die Varianz von Items 10 nur schlecht erklärt werden und Item 9 ist nicht eindeutig zuzuordnen.³¹⁶

Eine weitere Möglichkeit, Variablen in Gruppen zusammenzufassen, liefert uns die Clusteranalyse. Ähnlich wie bei der Faktoranalyse sollen auch hier Daten auf ein verständliches und übersichtliches Mass reduziert werden. Bei dieser Methode werden nach einem mathematischen Verfahren diejenigen Variablen zusammengenommen, die einander am nächsten stehen: ähnliche Untersuchungseinheiten (wie Variablen) werden zu möglichst einheitlichen Gruppen zusammengeführt.³¹⁷ Eine graphische Auswertung zeigt uns das Dendrogramm:

Abbildung 11: standardisierte Clusteranalyse³¹⁸



³¹⁶ Bryman / Cramer, 1997, S. 286: Da alle Werte über 0,3 liegt, können sie nach Konvention in den weiteren Betrachtungen berücksichtigt werden. Der Komponentenkorrelationswert (nach der Oblimin-Methode) von 0,426 zeigt, dass sie miteinander ziemlich stark korrelieren. Die Dimensionen sind daher nicht trennscharf. Vgl. auch . Wittenberg, 1998, S. 111ff.

³¹⁷ Für eine genaue Beschreibung siehe u.a..

³¹⁸ Agglomerative hierarchische Clusteranalyse nach dem Verfahren der quadrierten euklidischen Distanz mit z-standardisierten Variablen.

*) Legende:

1: Durch den Glauben habe ich schon häufig die Nähe Allahs erfahren
2: Der Glaube an Allah hilft mir, in schwierigen Situationen nicht zu verzweifeln
3: Unser Schicksal liegt in Allahs Hand
4: Die Religion soll in allen Lebensbereichen eine Rolle spielen
5: Mohammed ist der Prophet Allahs

6 Häufigkeit des Moscheebesuchs
7 Häufigkeit des Betens
8 Einhalten des Ramadans
9: Bedeutung der Lehre des Koran im Alltag
10: Trennung Staat / Religion
11: Erlaubnis für ein muslimisches Mädchen, einen Christen zu heiraten
12: Wichtigkeit, ein Kopftuch zu tragen

In der horizontalen Achse ist die Distanz der Zusammengehörigkeit abgezeichnet und in der Vertikalen werden die einzelnen Variablen aufgelistet. Die verbindenden Linien zeigen nun, welche Variablen nach dieser Methode mit welcher ‚Distanz‘ zu eigenen Gruppen zusammengefasst werden können. Wenn wir dieses Schema inhaltlich interpretieren, finden wir die bisherige Analyse nur teilweise bestätigt. Wir sehen einen sehr engen Zusammenhang zwischen den Variablen des Glaubens (1,2,3,4), wobei der Glaube an den Propheten Mohammed (5) gleich nahe zur islamischen Praxis (6,7,8) steht, die ebenfalls einen engen Zusammenhang aufweist. Beim Fundamentalismus sind die Variablen 11 und 12 einigermassen verknüpft, dafür sind 10 und 9 nur entfernt verwandt. Hier ist insbesondere Item 10 (Trennung Staat/Religion) zu beachten, das die grösste Distanz zu den restlichen Items aufweist. Unsere theoretischen Überlegungen werden insofern bestätigt, als islamischer Glaube, islamische Praxis und Fundamentalismus unterschiedliche Dimensionen der islamischen Religiosität sind, die einzelnen Abgrenzungen sind aber alles andere als eindeutig und nicht so trennscharf zu bilden, wie es über die Begriffe suggeriert wird.

Über die statistischen Tests wird die Homogenität einer alles umfassenden Religionsskala in Frage gestellt. In der Hauptkomponentenanalyse wurden zwei Faktoren extrahiert, die jeweils eine eigene Dimension bilden. Auch die Clusteranalyse bestätigt annähernd – wenn auch nicht überzeugend – die theoretischen Überlegungen. Es wird nahegelegt, die Religiosität in unterschiedliche Dimensionen aufzuteilen. Problematisch ist vor allem die Unterscheidung zwischen islamischer Praxis und Fundamentalismus, da letztere keine eigene Dimension zu bilden scheint. Hier fällt insbesondere das Item ‚Trennung von Staat und Kirche‘ auf, das nicht richtig ins Bild passt und somit einen Hinweis auf eine weitere Dimension (oder Qualität) des Islams gibt. Diese Unklarheiten bestätigen die anfängliche Skepsis bei der Definition und Operationalisierung von ‚Fundamentalismus‘.

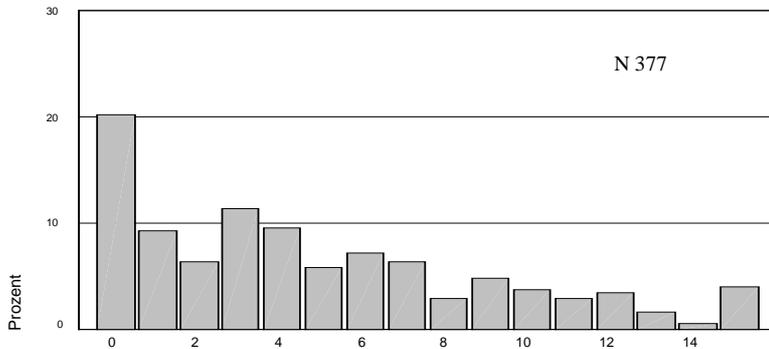
4.4.2 Skalen für islamischen Glauben, Praxis und Fundamentalismus

Als erstes bilden wir eine Skala für den islamischen Glauben. Da alle Items des islamischen Glaubens gleich skaliert sind, können sie einfach addiert werden. Aus der Summe erhalten wir eine neue Variable, die zwischen 0 (sehr starker Glaube) und 15 (kein Glaube) oszilliert. Wenn die Variablen tatsächlich eine gegenseitige Abhängigkeit darstellen sollen, müssen sie auch positiv miteinander korrelieren, was hier auch der Fall ist. Über die Reliabilitätsanalyse haben wir im Statistikprogramm SPSS ein Mittel, um den inneren Zusammenhang der Variablen zu prüfen. Hierbei wird geprüft, ob die Daten ohne grösseren Schwankungen das Konstrukt ‚Religiosität‘ wiedergeben. Der innere Zusammenhang dieser Skala wird mit dem Cronbach’s Alpha-Wert³¹⁹ ausgedrückt. Eine Faustregel sagt, dass ein Alpha-Wert ab 0.7 ei-

³¹⁹ Bryman / Cramer, 1997, S. 64ff: Er bewegt sich zwischen 0 und 1 und richtet sich nach der Korrelation zwischen den einzelnen Variablen und der Anzahl Variablen, die für die Skala benutzt wurden. Je mehr Variablen wir miteinbeziehen und je besser diese untereinander korrelieren, desto näher liegt er bei 1. Eigentlich würde die Reliabilitätsanalyse eine Intervallskalierung verlangen. Haben wir bei der Ordinalskalierung eine breite Abstu-

nen guten Zusammenhang darstellt. Für diese Skala wird uns ein Alpha-Wert von 0.82 ausgewiesen, was ziemlich hoch ist. Da die Faktoranalyse die Homogenität bestätigt, darf im weiteren Verlauf mit gutem Gewissen auf diese Skala zurückgegriffen werden.

Abbildung 12: Häufigkeitsverteilung der Skala Islamischer Glaube



Interessant ist, dass der Modus bei der höchsten Glaubensausprägung liegt, die kleinste Glaubensausprägung aber gleichzeitig auch relativ stark vertreten ist. Während 20 Prozent absolut gläubig sind, gibt es doch 4 Prozent Atheisten. Das weist darauf hin, dass in der islamischen Gemeinde eine innere Polarisierung besteht. Solche Polarisierungen sind vor allem bei rigiden, alles umfassenden Religionen festzustellen, die dem Gläubigen in der Begegnung mit sozialem Wandel wenig Interpretationsraum zugestehen.³²⁰

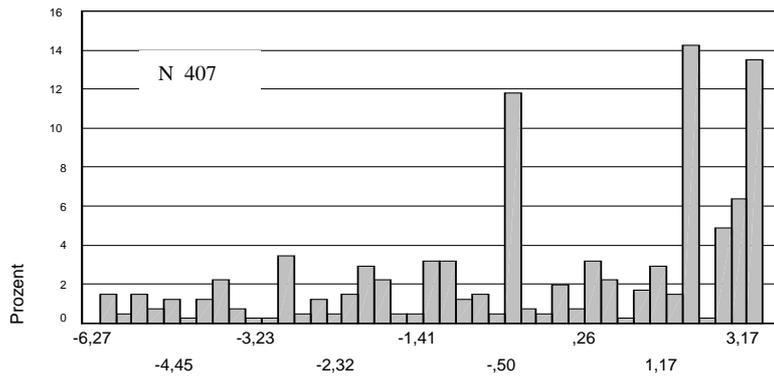
Auch bei der islamischen Praxis korrelieren die Items hoch signifikant und mit positivem Vorzeichen. Da hier die einzelnen Variablen nicht gleich skaliert sind, verwenden wir für die Skala die z-standardisierten Variablen. Somit erhalten wir eine Skala von $-6,27$ bis $3,17$, wobei ein kleiner Wert für eine intensiv gepflegte islamische Praxis steht. Die Faktoranalyse weist eine Dimension aus und die Reliabilitätsanalyse gibt einen Alpha-Wert von 0.71 an, was zufriedenstellend ist.³²¹

Abbildung 13: Häufigkeitsverteilung der Skala Islamische Praxis

fung, können die Rangunterschiede aber beinahe als Abstände interpretiert werden, so dass die Testresultate nicht allzu stark verzerrt werden. Nach Wittenberg, 1998, S. 201, gilt ein Reliabilitätswert über .50 als ausreichend und über .70 als zufriedenstellend.

³²⁰ Bruce, 1999, S. 10: „Thus in Catholic countries the fragmentation of the religious culture that follows from structural and social differentiation tends to take the form of a sharp divide between those who remain within the religious tradition and those who openly oppose it. So Italy and Spain have conservative Catholic traditions and powerful Communist parties.“

³²¹ Dieser Wert würde auf 0.74 gesteigert, wenn wir für die Skala mit ISL_KOR (Bedeutung des Korans im Alltag) ergänzen würden. Aufgrund der theoretischen Überlegungen wollen wir aber darauf verzichten, mehr Variablen miteinbeziehen, da es wichtiger erscheint, theoretisch gut unterscheidbare Dimensionen von Religiosität vergleichen zu können.



Hier zeigt sich genau das gegenteilige Bild: Der grosse Teil der Beobachtungen findet sich am rechten Rand, was bedeutet, dass die islamische Praxis von der Mehrheit nur nachlässig gepflegt wird.

Obwohl ‚Fundamentalismus‘ nach der Hauptkomponentenanalyse keine eigene Dimensionen bildet, wollen wir ihn doch gesondert ausweisen. Vielleicht wäre es besser, nicht auf diesen unklaren Begriff zurückzugreifen und nur die zwei Dimensionen islamischer Glaube und islamische Praxis (oder persönliche Religiosität und öffentliche Religiosität) zu unterscheiden. Dass diese Items keinen einheitlichen Block bilden, zeigt uns die Korrelations-Matrix:

Tabelle 3: Korrelationsmatrix für Fundamentalismus³²²

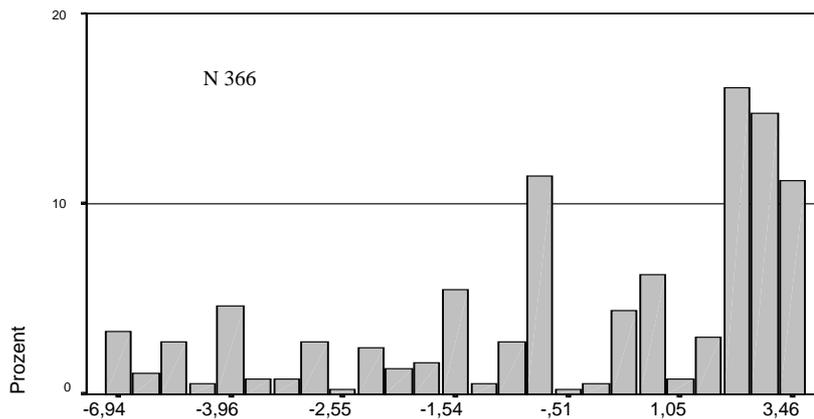
r_s	ISL_SCHA	ISL_UNGL	ISL_TUCH	ISL_KOR2	
ISL_SCHA	1.00				ISL_SCHA: Sind Sie für oder gegen die Trennung von Staat und Religion? ISL_UNGL: Sollte man muslimischen Mädchen erlauben oder nicht erlauben, einen Christen zu heiraten? ISL_TUCH: Finden Sie es wichtig, dass die türkische Frau ein Kopftuch trägt oder nicht? ISL-KOR2: Wie wichtig sind Ihnen für das alltägliche Leben die Lehren des Koran?
ISL_UNGL	.221**	1.00			
ISL_TUCH	.070	.369**	1.00		
ISL_KOR2	.216**	.257**	.253**	1.00	

** die Korrelation ist auf dem Niveau 0,01 signifikant

Die Zusammenhänge sind weder hoch noch einheitlich. Es fällt auf, dass ‚Kopftuchtragen‘ und ‚Trennung Staat/Religion‘ mit einem r_s von 0.07 kaum miteinander korrelieren. Andererseits stehen beide in einem positiven Zusammenhang mit den restlichen Variablen. ‚Fundamentalismus‘ wurde mit unseren Items nicht besonders gut erfasst. Mit einem Alpha von 0.684 bestätigt uns die Reliabilitätsanalyse aber einen zufriedenstellenden Zusammenhang und die Homogenität ist mit einer ausgewiesenen Dimension auch gesichert.

Abbildung 14: Häufigkeitsverteilung der Skala Fundamentalismus

³²² Korrelation nach Spearman, da ordinalskaliert. Der Korrelationskoeffizient r_s kann einen Wert zwischen -1 und 1 annehmen, wobei starke positive oder negative Zusammenhänge in Richtung ± 1 tendiert. Vgl. Wittenberg, 1998, S. 169.



Die Häufigkeitsverteilung des Fundamentalismus ähnelt sehr stark derjenigen der islamischen Praxis. Auch hier befinden sich die meisten Werte in der rechten Ecke, was darauf hinweist, dass die Mehrheit keine starke fundamentalistische Gesinnung hat. Die Verteilung ist insgesamt aber etwas ausgeglichener als bei der islamischen Praxis.

Soweit sind die Zielvariablen definiert und bestimmt. Für die weiteren Analysen ist interessant zu wissen, ob sich auch inhaltliche Unterschiede zwischen den Dimensionen finden lassen. Ein erster Überblick soll uns die bivariate Korrelationsmatrix dieser drei Zielvariablen liefern. Sie zeigt auf, wie stark die einzelnen Variablen miteinander verknüpft sind. Da die Daten ordinal skaliert sind, wählen wir den Spearman's-Korrelationskoeffizienten, der sich an den Rangplätzen orientiert.

Tabelle 4: Korrelationsmatrix für Islamische Religiosität

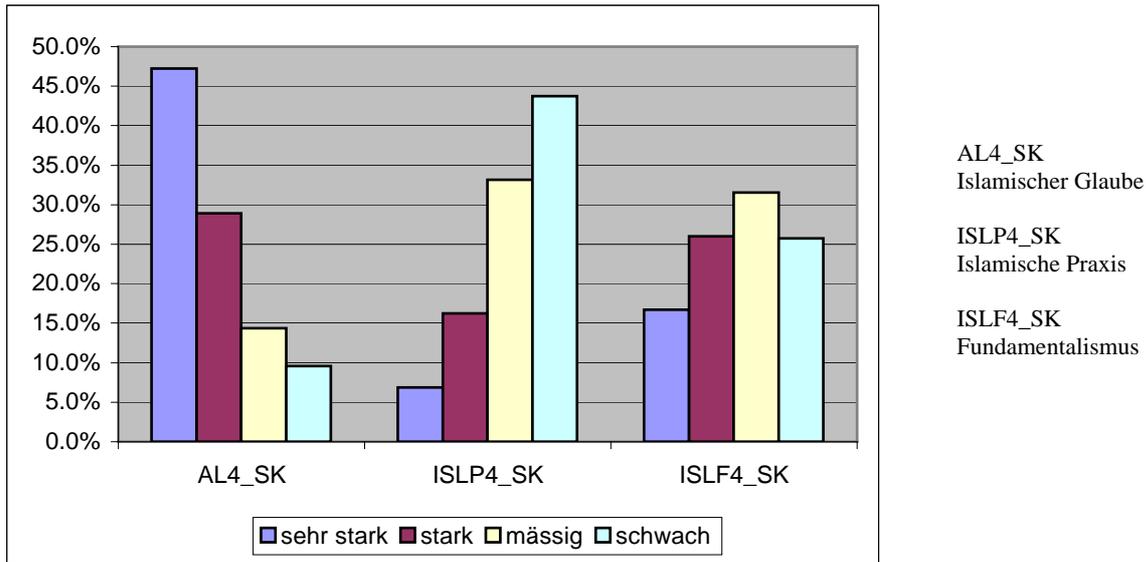
r_s	AL_SKA	ISLP_SK	ISLF_SK	
AL_SKAL	1,000			AL_SKA Islamischer Glaube
ISLP_SK	,548**	1,0000		ISLP_SK Islamische Praxis
ISLF_SK	,602**	,586**	1,0000	ISLF_SK Fundamentalismus

** die Korrelation ist signifikant auf dem 0,01 Level

Die Korrelationsmatrix zeigt uns starke, positive und hoch signifikante Zusammenhänge zwischen den einzelnen Dimensionen von Religiosität. Das war nicht anders zu erwarten. Wir sehen aber auch, dass sie sich nicht vollkommen entsprechen. Zwischen den einzelnen Dimensionen – Glaube, Praxis und Fundamentalismus – bestehen wesentliche Unterschiede: während der Glaube bei der Mehrheit fest verankert ist, wird die islamische Praxis nur von einer Minderheit gepflegt. Beim Fundamentalismus sind die Antwortmuster ausgeglichener, Befürworter und Gegner halten sich die Waage. Zur Übersicht werden die drei Dimensionen hier nochmals graphisch abgebildet, wobei die Merkmale auf vier Ausprägungen zurückgestuft wurden.³²³ Die verbale Bezeichnung der einzelnen Kategorien - sehr stark, stark, mässig, schwach – ist nur als Rangordnung und nicht wortwörtlich zu verstehen.

³²³ Die AL_SKALA, die einen Wertebereich von 0 bis 15 ausweist, wurde folgendermassen aufgeteilt: 0-3=sehr stark, 4-7=stark, 8-11=mässig, 12-15=schwach. Bei der ISLP_SK (-6,27 – 3,17) und bei der ISLF_S (-6,94 – 3,46) wurde die Spannweite jeweils geviertelt und entsprechend zugeteilt. Näheres zur Bildung der Skalen ist im nächsten Kapitel 4.4 zu erfahren.

Abbildung 15: Islamische Religiosität in drei Dimensionen



In dieser Gegenüberstellung kommen die Unterschiede der einzelnen Dimensionen gut zum Ausdruck: Während bei 76 Prozent der Befragten der Glaube stark bis sehr stark ausgeprägt ist, sind es die fundamentalistischen Werte bei immerhin 42 Prozent - die islamische Praxis aber nur bei 23 Prozent. Die islamische Praxis scheint so genau die umgekehrte Spiegelung des Glaubens zu sein. Vor allem die Skala für fundamentalistische Werte ist mit Vorsicht zu verwenden, da sie in sich grosse Unterschiede aufweist: während für 64 Prozent der Koran eine wichtige Rolle im Alltag spielt, wird das Kopftuchtragen nur gerade noch bei 13 Prozent der befragten Jugendlichen als wichtig betrachtet.

4.5 Zusammenfassung

Bis jetzt haben wir die islamische Religiosität bei der türkischen zweiten Generation von aussen betrachtet. Dabei wurde festgestellt, dass der Islam sich in verschiedenen Dimensionen zeigt. Über theoretische Überlegungen und statistische Tests kamen wir dazu, die islamische Religiosität in die drei Dimensionen: islamischer Glaube, islamische Praxis und Fundamentalismus aufzugliedern. Da diese drei Dimensionen miteinander verwoben sind und sich überschneiden, ist die inhaltliche Unterscheidung nicht trennscharf, was mit der Hauptkomponenten- und Clusteranalyse aufgezeigt werden konnte. Diese Analysen haben weiter gezeigt, dass sich der Glaube klar von der Praxis und vom Fundamentalismus abgrenzt, die letzten zwei sich aber nicht wirklich unterscheiden lassen. Wie in den Sozialwissenschaften meist anzutreffen, dienen uns diese abstrakten Begriffe und Konstrukte dazu, eine Tendenz anzugeben, wenn sie auch kaum der Wirklichkeit entsprechen.

Um als islamische Religion zu gelten, müssen alle drei Dimensionen enthalten sein, die Gewichtung untereinander kann aber unterschiedlich stattfinden. Bei manchen Personen steht die islamische Praxis im Vordergrund, während bei anderen die intellektuelle Ebene zentral ist. Ein Rückgang in der religiösen Praxis kann daher nicht mit einem generellen Schwinden der Religiosität gleichgesetzt werden. Der islamische Glaube ist bei den türkischen Jugendlichen tief verankert. Die religiösen Pflichten werden aber nur von einer Minderheit konsequent eingehalten. Die grösste Bedeutung bei der islamischen Praxis hat der Ramadan, der insbesonde-

re im familiären Bereich als wichtiges Ritual gepflegt wird. Unter der Dimension Fundamentalismus sind Werte vereint, die die islamische Lebensführung im Alltag betreffen. Hier zeigt sich ein sehr heterogenes Bild. Während die Mehrheit dem Koran im Alltag eine wichtige Bedeutung zuschreibt, wird das Kopftuchtragen nur von einer Minderheit gefordert. Bei den Muslimen der zweiten Generation scheint sich der Einfluss der Moderne bemerkbar zu machen, der tendenziell zu einer individuellen, privaten Religiosität führt: Im Zentrum steht die persönliche Beziehung zu Allah und der Glaube an Mohammed. Die Bedeutung der gemeinschaftlichen Verpflichtungen ist eher am schwinden.

Die folgende Aufgabe ist nun, unterschiedliche Einflussosphären, die sich auch substituieren können, getrennt aufzuzeigen: während zum Beispiel zu erwarten ist, dass die Moderne zu einer ausdifferenzierten Gesellschaft mit einer pluralen, säkularen und individualisierten Religiosität führt, fördern die traditionellen, islamistischen Strömungen in der Türkei wie auch die Erfahrung als marginalisierte Ethnie eher den gemeinschaftlich gelebten, praxisorientierten Islam. Wenn es gelingt, für die einzelnen Dimensionen spezifische Determinanten herauszufiltern, kann bestätigt werden, dass es sich (auch) beim Islam um einen mehrschichtigen Begriff handelt. Zusätzlich gibt das die Möglichkeit, die erstaunliche Differenz zwischen den Dimensionen besser erklären und verstehen zu können. Im nächsten Kapitel geht es nun darum, die im Kapitel 3 ausgearbeiteten Hypothesen empirisch nachzuprüfen.

5 Testen der Hypothesen

Zur Prüfung der theoretisch hergeleiteten Hypothesen werden die prognostizierten Zusammenhänge über statistische Tests falsifiziert oder (vorläufig) verifiziert. Grundsätzlich können Zusammenhänge, Unterschiede oder Veränderungen festgestellt werden. Die letzte Möglichkeit bleibt oft verwehrt, da sich die Untersuchungen meist auf einen Zeitpunkt beschränken.³²⁴ Bei der Beurteilung der Ergebnisse sind folgende Punkte zu beachten: 1) Ist der gefundene Zusammenhang zwischen den Variablen signifikant; das heisst, nicht zufällig zustande gekommen? 2) Wie stark ist er und 3) in welche Richtung zeigt er? Für die Auswertung wird das statistische Programm SPSS 10.0 für Windows benutzt. Wie im theoretischen Teil hergeleitet, wird der Zusammenhang zwischen islamischem Glauben, islamischer Praxis und Fundamentalismus, die wir als Ziel- oder abhängige Variablen bezeichnen und verschiedenen unabhängigen Variablen aufgezeigt. Mit etwas Vorstellungsvermögen ist es leicht möglich, plausibel klingende Hypothesen zu formulieren. Es ist aber nicht einfach, den Wirklichkeitsgehalt zu prüfen - und absolute Sicherheit oder Wahrheit gibt es nicht. In den statistischen Auswertungen können wir nur einen Zusammenhang feststellen, da die kausale Richtung nur theoretisch begründbar ist und immer auch ‚Drittvariablen‘ die eigentlichen Verursacher sein können.³²⁵ In der Regel kann nur ein Teil der Zielvariable erklärt werden. Bevor wir die formulierten Hypothesen testen, werden hier noch weitere Überlegungen zur Scheinkorrelation und zur Signifikanz aufgeführt.

5.1.1 Problem der Scheinkorrelation und Signifikanz

³²⁴ Wittenberg, 1998, S. 59: Zusammenhänge werden über korrelations- und regressionsstatistischen Verfahren, Unterschiede über statistische Signifikantstests der Unterschiede von Mittelwerten und Varianzen geprüft.

³²⁵ Wittenberg, 1998, S. 121: Hypothesen wie ‚je-desto‘- und ‚wenn-dann‘ –Aussagen können allenfalls ‚quasi-kausal‘ getestet werden, wenn die involvierten Variablen einer experimentellen Manipulation aus natürlichen Gründen nicht offen stehen. Ursache-Wirkungszusammenhänge werden daher ‚nur‘ modellhaft simuliert getestet.

Bei jedem gefundenen Zusammenhang, insbesondere aus bivariaten Analysen, stellt sich das Problem der Scheinkorrelation, dem möglichen Einfluss von ‚Drittvariablen‘.³²⁶ Der Begriff der Scheinkorrelation ist etwas irreführend, da der Zusammenhang statistisch durchaus besteht, nur ist die Kausalität, das heisst der klare Ursache-Wirkungs-Zusammenhang nicht sichergestellt. Mittels komplexeren, multivariaten statistischen Analysen kann versucht werden, einzelne Faktoren voneinander zu isolieren. Aber auch bei diesen Modellen ist eine gewisse Portion Skepsis angebracht und nur mehrmalige Bestätigung ähnlicher Fragestellungen bringt Sicherheit. Mit dem Testen nach Drittvariablen wie auch mit multivariaten Analysen werden – bescheidener ausgedrückt – die Kausalhypothesen zumindest nicht widerlegt und man sollte damit der Wirklichkeit etwas näher gekommen sein. Um einen postulierten Zusammenhang zwischen verschiedenen Variablen nachzuweisen, müssen mindestens folgende Anforderungen erfüllt sein: 1) Zwischen den Variablen besteht ein statistischer Zusammenhang, 2) die unabhängige Variable geht der abhängigen zeitlich voran und 3) dieser Zusammenhang verschwindet nicht, wenn mit Drittvariablen kontrolliert wird.

Da die erhobenen Daten selten die gesamte Population, sondern nur eine gezogene Stichprobe umfassen, ist nicht sichergestellt, dass die aus den Stichprobedaten erhaltenen Resultate mit derjenigen der ‚wirklichen‘ Population übereinstimmen. In jeder Aussage liegt also das Fehlerpotential, dass der gefundene Zusammenhang nur zufällig zustande kam. Diese Unsicherheit nennt man Irrtumswahrscheinlichkeit α .³²⁷ Ein signifikantes Resultat allein bedeutet aber noch nicht, dass es auch bedeutsam ist. Bei grossen Stichproben (wie bei dieser Auswertung) liefern auch real kleine Unterschiede signifikante Resultate. Man muss deshalb unbedingt die Relevanz des Zusammenhanges berücksichtigen.

5.2 Modernisierung und Säkularisierung

5.2.1 Anomia

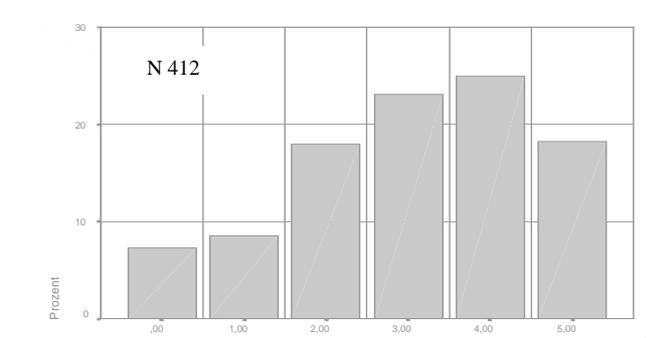
Unter Anomia verstehen wir eine Orientierungsunsicherheit, den Verlust von klaren Werten oder auch die verlorene gemeinschaftliche Solidarität. Im Survey 97 wurde sie mittels 5 Items gemessen, die zusammen eine Skala bilden. Diese bewegt sich zwischen 0 und 5, wobei ein hoher Wert für eine grosse anomische Spannung steht. Die Hauptkomponentenanalyse bestä-

³²⁶ Diekmann, 1997, S. 57: Um solche unerwünschten Störungen zu verhindern, sind folgende Bedingungen erforderlich: erstens muss man schon eine theoretische Vermutung über einen möglichen Dritteinfluss haben und zweitens müssen diese Kontrollvariablen gemessen worden sein. Hat man eine theoretische Vorstellung des möglichen Einflusses, lässt sich dieser durch Miteinbezug ins Modell leicht kontrollieren. Dazu muss die Drittvariable für die weiteren Berechnungen konstant gehalten werden. Aber auch nach diesem Schritt ist im wörtlichen Sinn kein Zusammenhang bewiesen, da vor allem im nicht-experimentellen Umfeld der Sozialwissenschaften immer eine theoretisch unendliche Anzahl von äusseren Einflüssen vorhanden ist. Diekmann (1997, S. 57) führt hierzu ein schönes Beispiel an: „Wer auf grossem Fuss lebt, verdient mehr“. Dieser zweifellos festzustellende Zusammenhang wird (in diesem Ausmass) verschwinden, wenn man den Drittfaktor ‚Geschlecht‘ berücksichtigt, da Frauen im Durchschnitt eine kleiner Schuhgrösse und ein durchschnittlich geringeres Einkommen haben als Männer. Dies kontrolliert man, indem man sowohl bei den Männern wie auch bei den Frauen der Einfluss der Schuhgröße auf das Einkommen misst. Verschwindet er, ist er (nur) auf das Geschlecht zurückzuführen.

³²⁷ Anhand der Qualität der Daten kann die Wahrscheinlichkeit berechnet werden, mit der in der Stichprobe ein Zusammenhang gefunden wird, ohne dass er in der Population tatsächlich vorhanden ist. Wenn wir sie bei 0,05 ansetzen, können wir davon ausgehen, dass die H_0 höchstens mit 5 %er Wahrscheinlichkeit fälschlicherweise abgelehnt wurde – oder: mit 95 %er Wahrscheinlichkeit haben wir anhand der Stichprobedaten einen in der Population wirklich vorhandenen Zusammenhang gefunden. Das reziproke Risiko ist der β -Fehler. Er bezeichnet die Wahrscheinlichkeit, dass kein Zusammenhang postuliert wird (also die H_0 nicht verworfen wird), obwohl einer besteht. Vgl. Bortz, 1985, S. 145.

tigt uns eine Dimension und der Cronbach's Alpha-Wert von 0,59 ist ausreichend. Wenn wir die Häufigkeitsverteilung betrachten, fällt auf, dass diese Spannung bei der türkischen zweiten Generation ziemlich stark ausgeprägt ist:

Abbildung 16: Häufigkeitsverteilung der Anomia-Skala



Nur bei 16 Prozent ist diese Spannung nicht oder nur schwach vorhanden und der Modus liegt bei der zweitstärksten Ausprägung! Als nächstes betrachten wir den Zusammenhang zwischen Anomia und islamischer Religiosität. Im Abschnitt 3.2.1 hatten wir folgende Hypothese formuliert:

Hypothese 1: Anomische Personen haben einen stärkeren islamischen Glauben und tendieren stärker zu fundamentalistischen Werten, während bei der islamischen Praxis dieser Zusammenhang nicht festzustellen ist.

Da die Skala Anomia ordinal skaliert ist, überprüfen wir diesen Zusammenhang anhand des Rangkorrelationskoeffizienten Spearman's Rho (r_s).

Tabelle 5: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Anomia

	Anomia		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	-,189	,000	368
Islamische Praxis	-,092	,068	395
Fundamentalismus	-,208	,000	358

Die negativen Vorzeichen geben an, dass eine hohe anomische Spannung zu einer grösseren islamischen Religiosität führt. Dies gilt insbesondere für den Glauben und für den Fundamentalismus, wo die Zusammenhänge hoch signifikant sind. Dies ist bei der islamischen Praxis nicht der Fall, was unsere Vermutung bestätigt, dass Personen, die die religiösen Rituale regelmässig pflegen, weniger anomisch belastet sind. Die erste Hypothese kann vollends bestätigt werden. In der folgenden Kreuztabelle wird die starke Beziehung zwischen Anomia und Fundamentalismus besser hervorgehoben. Um eine überblickbare Tabelle zu ermöglichen, wurde die Anomia-Skala umcodiert, wobei 0 bis 1 als schwach, 2 bis 3 als mittel und 4 bis 5 als stark anomisch gilt.

Tabelle 6: Kreuztabelle zwischen Anomie und Fundamentalismus

Fundamen-	Anomia	

talismus	schwach	mittel	stark	Total
sehr stark	5,3%	13,0%	25,2%	17,0%
stark	22,8%	26,0%	27,1%	26,0%
mässig	31,6%	32,9%	30,3%	31,6%
schwach	40,4%	28,1%	17,4%	25,4%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

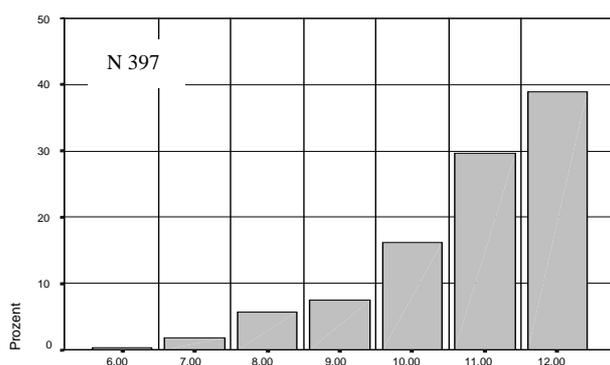
Gamma: -,298
P: ,000
N: 358

In der Kreuztabelle ist auf der horizontalen Achse die unabhängige und auf den vertikalen Achse die abhängige Variable abgebildet. Die Tabelle lässt sich folgendermassen interpretieren: Während bei der Gruppe der stark anomischen Personen 52 Prozent eine starke bis sehr starke fundamentalistische Orientierung haben, ist das bei der Gruppe der nicht anomischen nur bei 28 Prozent der Fall. Der Anteil der starken bis sehr starken Fundamentalisten ist bei der ersten Gruppe also beinahe doppelt so gross. Dieser klare Zusammenhang wird auch über den negativen, hoch signifikanten Gamma-Werte bestätigt.³²⁸

5.2.2 Traditionalismus

Unter Tradition versteht man die Orientierung an überlieferten Werten: was gestern galt soll auch morgen noch Geltung haben. In dieser Untersuchung wird die Skala 'Traditionalismus' aus fünf Frage-Items gebildet, die die Einstellung zu traditionellen, familiären Werten messen. Diese Skala bewegt sich zwischen den Werten 6 und 12, wobei ein tiefer Wert für eine traditionelle Einstellung steht. Die Hauptkomponentenanalyse bestätigt wiederum eine Dimension und der innere Zusammenhalt ist mit einem Cronbach's Alpha von 0,59 akzeptabel. Im Balkendiagramm sehen wir, dass nur eine Minderheit eine durchgehend traditionelle Einstellung hat: 68 Prozent der Befragten können nach dieser Skala als 'nicht-traditionell' bezeichnet werden.

Abbildung 17: Häufigkeitsverteilung der Traditionalismus-Skala



Hypothese 2: Bei traditionellen Personen ist die islamische Religiosität in allen Dimensionen stärker ausgeprägt.

³²⁸ Wittenberg, 1998, S. 205: Gamma ist ein Mass für die Stärke und Richtung eines bivariaten Zusammenhanges zwischen mindestens ordinal skalierten Variablen. Als PRE-Mass gibt er an, um wie viel sich der Fehler der Vorhersage der abhängigen Variablen reduzieren lässt, wenn man die Ausprägung der unabhängigen Variable kennt. Sein Wert variiert zwischen -1 und +1.

Tabelle 7: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Traditionalismus

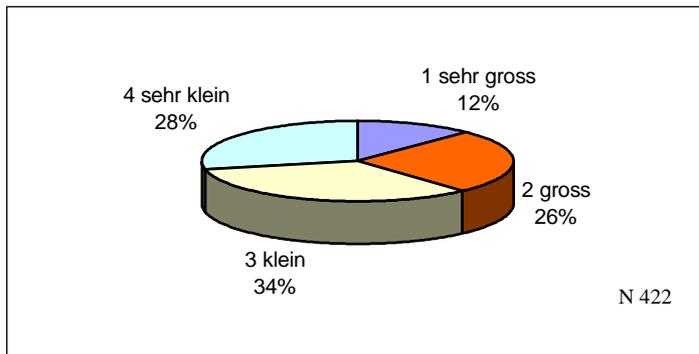
	Traditionalismus		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	,354	,000	351
Islamische Praxis	,312	,000	377
Fundamentalismus	,436	,000	346

Sämtliche Korrelationskoeffizienten sind positiv, gross und hoch signifikant: Zwischen traditioneller Einstellung und islamischer Religiosität besteht in der Tat ein sehr starker Zusammenhang, der sich in allen Dimensionen bemerkbar macht. Erstaunlicherweise ist er beim Fundamentalismus am stärksten. Das zeigt, dass es sich hier wohl um ähnliche Konzepte handelt: Die traditionelle türkisch-patriarchale Kultur ist eng mit den traditionellen islamischen Werten verknüpft. Wie schon bei den Hypothesen erwähnt, kann hier daher kaum von einer eindeutigen Kausalität gesprochen werden. Das wird noch augenscheinlicher, wenn wir berücksichtigen, dass zur Bildung der Fundamentalismus-Skala unter anderem nach der Bedeutung des Kopftuches und nach der Möglichkeit, einen Nicht-Muslim heiraten zu können, gefragt wurde. Das hier verwendete Konzept von Fundamentalismus lässt sich nicht klar von einer traditionellen islamischen Wertorientierung unterscheiden.

5.2.3 Politisches Interesse

Ein politisches Interesse stellt sozusagen eine Gegenströmung zu einer religiösen Einstellung dar, da der Glaube an eine gestaltbare Welt sich dem religiösen Determinismus widersetzt. Das politische Interesse wurde im Survey 97 direkt nachgefragt, wobei sich folgende Verteilung ergab:

Abbildung 18: Häufigkeitsverteilung der Skala: Interesse an Politik



Das politische Interesse der türkischen zweiten Generation scheint eher gering zu sein. Bei nur gerade 38 Prozent ist es gross bis sehr gross.³²⁹ Da das befragte Publikum durchschnittlich

³²⁹ Allgemein ist das politische Interesse der türkischen zweiten Generation ziemlich gering. Ganz ähnlich sieht es bei der Parteienpräferenz aus: 62 Prozent interessieren sich wenig bis gar nicht für Politik und auf die Schweiz bezogen haben über 80 Prozent keine Parteienpräferenz. Etwas besser sieht es aus bei der Orientierung in der Türkei aus, wo immerhin 33 Prozent sich für eine Partei entscheiden können. Das bestätigt einerseits die politische Abstinenz der zweiten Generation (die natürlich auch weiter zu hinterfragen ist) und zweitens zeigt sich hier die bewusste politische Ausrichtung nach der Türkei.

sehr jung ist, ist das auch nachvollziehbar. Das Desinteresse mag aber auch eine Folge des politischen Ausschlusses sein. Ein grosses Interesse am politischen Geschehen kann daher nicht erwartet werden. Diese politische Abstinenz ist wohl auch Ausdruck einer allgemeinen Passivität, respektiv hedonistischen und individualistischen Ausrichtung. Es fragt sich nun, ob politisch aktive Personen tatsächlich distanzierter zum Islam stehen und die politische Frustration zu einer Politisierung des Islams führt, wie es in den folgenden Hypothesen formuliert ist:

Hypothese 3: Da das politische Engagement den Islam substituiert, sind politisch interessierte Personen weniger religiös als politisch indifferente.

Hypothese 4: Für politisch interessierte Personen kann der faktische Ausschluss zu einer fundamentalistischen Mobilisierung führen: politisch interessierte Personen können daher auch fundamentalistische Werte vertreten.

Tabelle 8: Spearman’s Rho für islamische Religiosität und politisches Interesse

	Politisches Interesse		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	-,116	,025	375
Islamische Praxis	-,086	,085	405
Fundamentalismus	-,213	,000	365

Sämtliche Zusammenhänge sind negativ, was besagt, dass eine politisch interessierte Person in sämtlichen Dimensionen weniger religiös ist. Die Hypothese 3 wird aber nur teilweise bestätigt, da das Ergebnis beim islamischen Glauben nicht sehr stark – und bei der islamischen Praxis nicht signifikant ist. Mit diesem negativen und hoch signifikanten Korrelationskoeffizienten beim Fundamentalismus müsste die Hypothese 4 verworfen werden. Es scheint, dass fundamentalistische Werte vor allem für politisch desinteressierte Personen von Bedeutung sind. Dieses Bild kann etwas revidiert werden, wenn wir die einzelnen Gruppen betrachten, was in der folgenden Kreuztabelle ersichtlich ist:

Tabelle 9: Kreuztabelle zwischen politischem Interesse und Fundamentalismus:

Fundamenta- lismus	Politisches Interesse				Total
	sehr gross	gross	klein	sehr klein	
sehr stark	19,1%	17,3%	12,6%	19,0%	16,5%
stark	14,9%	18,4%	31,1%	33,0%	26,1%
mässig	25,5%	24,5%	32,8%	40,0%	31,6%
schwach	40,4%	39,8%	23,5%	8,0%	25,8%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Gamma: -,229
P: ,000
N: 364

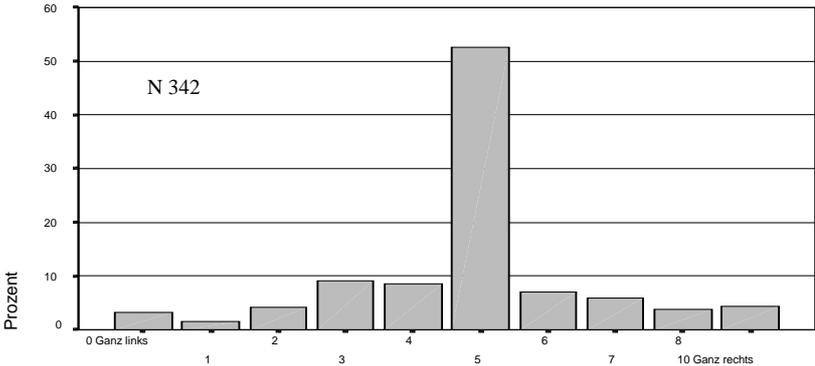
Der negative Gammawert bestätigt den allgemeinen Befund, dass ein grosses politisches Interesse zu einem schwachen Fundamentalismus führt. Das bestätigt unsere Annahme, dass Fundamentalismus in dieser Operationalisierung weniger ein politisches Programm als eher eine allgemeine islamische Wertorientierung darstellt. Beschränken wir uns auf die sehr stark fundamentalistisch orientierten Personen, sehen wir, dass die sich auffällig regelmässig auf dem politischen Spektrum verteilen. Mit anderen Worten: Auch unter den politisch sehr interessierten Personen gibt es mit 19 Prozent verhältnismässig viele Fundamentalisten. Es muss hier also – wie postuliert – einige ‚Hardliner‘ geben, die politisch interessiert sind, wobei diese

Kombination durch die reinen Kennzahlen verborgen bleibt. In absoluten Zahlen sind das nur gerade 9 Personen, also 2,5 Prozent der hier erfassten.

5.2.4 Politisches Spektrum

In einem politischen Links-rechts-Spektrum gilt die rechte Seite als konservativ bewahrend und die linke Seite als progressiv erneuernd. Die Einteilung ins politische Lager wurde mit einer Skala von 0 (links) bis 10 (rechts) vorgenommen.

Abbildung 19: Häufigkeitsverteilung des politischen Spektrums



Die Aufteilung ist ziemlich symmetrisch: während sich die grosse Masse, etwa 80 Prozent, in der Mitte ansiedelt, hält sich das Links- und Rechtsspektrum die Waage, wobei der linke Flügel etwas stärker vertreten ist.³³⁰ Auf der rechtskonservativen Seite wird der Islam eine wichtigere Rolle spielen als auf der linken. Dies muss aber nicht für den Fundamentalismus gelten, da sich dieser – zumindest als politisches Programm – von der gegebenen Ordnung absetzt.

Hypothese 5: Bei politisch rechts stehende Personen ist der Glaube und die islamische Praxis, nicht aber der Fundamentalismus stärker ausgeprägt als bei politisch links stehenden.

Tabelle 10: Spearman’s Rho für islamische Religiosität und politisches Spektrum

	Politisches Spektrum		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	-,160	,005	311
Islamische Praxis	-,195	,000	332
Fundamentalismus	-,099	,083	308

Sämtliche Vorzeichen sind negativ. Damit wird bestätigt, dass politisch rechts stehende Personen religiöser sind als politisch links stehende. Die Resultate sind sowohl bei der islamischen Praxis wie auch beim islamischen Glauben hoch signifikant, wobei der Zusammenhang bei der Praxis am stärksten ist. Beim Fundamentalismus wird kein signifikanter Zusammenhang ausgewiesen: Die politische Positionierung scheint hier tatsächlich keinen wichtigen Einfluss auszuüben. Die Hypothese wurde also bestätigt.

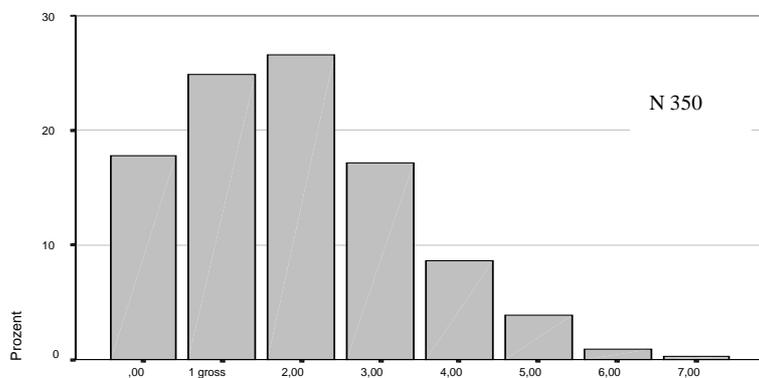
³³⁰ Zu beachten ist der grosse ‚Missing-Anteil‘ von beinahe 20 %. Die geringe Anzahl der gültigen Antworten führt bei der Regressionsanalyse zu einer verzerrenden Selektion und hat bedeutenden Einfluss auf die erklärte Varianz!

5.3 Minorität und Exterritorialität

5.3.1 CH-Fremdheit

Mit dieser Skala wurde die selbst wahrgenommene Identifizierung mit der hiesigen Kultur gemessen: wie fremd man sich in der Schweiz fühlt, ob man sich gut mit den SchweizerInnen versteht und mit der hiesigen Lebensart zurecht kommt - oder ob man Rückkehrabsichten pflegt. Die Hauptkomponentenanalyse bestätigt uns die Eindimensionalität dieser Skala. Mit einem Alpha-Wert von 0,46 ist der innere Zusammenhang aber nicht zufriedenstellend. Betrachtet man die einzelnen Fragen, sieht man, dass die Mehrheit sich hier weder fremd fühlt, noch zu Hause ist: Über 95 Prozent verstehen sich sehr gut mit den SchweizerInnen, nur 18 Prozent fühlen sich fremd und 85 Prozent sprechen gut bis sehr gut deutsch. Trotzdem pflegen 52 Prozent Rückkehrabsichten und nur 18 Prozent wollen sich einbürgern lassen. Die aggregierte Skala, die sich zwischen den Werten 0 (hier zu Hause) und 7 (hier fremd) bewegt, hat folgende Ausprägungen:

Abbildung 20: Häufigkeitsverteilung der Skala CH-Fremdheit



Es ist erfreulich zu sehen, dass sich die grosse Mehrheit der türkischen Jugendlichen in der Schweiz zu Hause fühlt, da nur gerade 13 Prozent das Leben hier als eher fremd empfinden. Bei dieser Gruppe ist aber zu vermuten, dass der Islam eine wichtige Stellung einnimmt:

Hypothese 6: Bei denjenigen, die sich in der Schweiz fremd fühlen, ist die islamische Religiosität in allen Dimensionen stärker ausgeprägt als bei denjenigen, die hier eine ‚Heimat‘ gefunden haben.

Tabelle 11: : Spearman's Rho für islamische Religiosität und CH-Fremdheit

	CH-Fremdheit		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	-,211	,000	304

Islamische Praxis	-,273	,000	325
Fundamentalismus	-,325	,000	299

Alle Korrelationskoeffizienten sind negativ und hoch signifikant, womit dieser Zusammenhang bei sämtlichen Dimensionen bestätigt wird: Je stärker man sich in der Schweiz zu Hause – und je weniger man sich fremd fühlt, desto geringer ist die Bedeutung der islamischen Religion. Zwischen den einzelnen Dimensionen gibt es aber Unterschiede: am stärksten zeigt sich der Einfluss beim Fundamentalismus, was in der folgenden Kreuztabelle ersichtlich ist:

Tabelle 12: Kreuztabelle zwischen CH-Fremdheit und Fundamentalismus:

Fundamen- talismus	CH-Fremdheit ³³¹			Total
	nicht fremd	mittel	fremd	
sehr stark	7,8%	16,9%	46,3%	17,1%
stark	23,4%	32,3%	24,4%	27,4%
mässig	33,6%	31,5%	24,4%	31,4%
schwach	35,2%	19,2%	4,9%	24,1%
Gesamt	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Gamma: -,320
p: ,000
N: 299

Beim Fundamentalismus demonstriert sich der Einfluss des ‚sich-fremd-fühlens‘ eindrücklich. Der hoch signifikante Gamma-Wert besagt, dass eine hier fremd gebliebene Person sich stärker fundamentalistisch ausrichtet. Bei dieser Gruppe orientieren sich 46 Prozent, also knapp die Hälfte, sehr stark an fundamentalistischen Werten, während das bei den in der Schweiz ‚beheimateten‘ nur 8 Prozent sind. Umgekehrt ist der Fundamentalismus bei 69 Prozent der zweiten Gruppe mässig bis schwach ausgeprägt, während er das bei der ersten Gruppe nur bei 29 Prozent ist. Auch hier relativieren die absoluten Zahlen die Bedeutung, da die Gruppe der sich hier ‚Fremd-fühlenden‘ nur aus 41 Personen besteht.

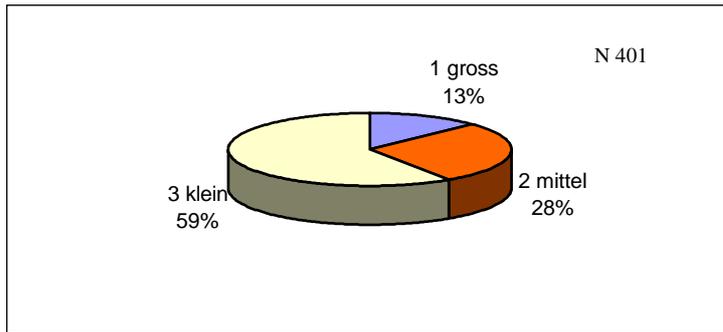
5.3.2 Ethnonationalismus

Ethnonationalismus wird hier als eine ausgrenzende, nicht relativierbare türkische Orientierung verstanden. Im Gegensatz zum Traditionalismus, wo ausschliesslich familiäre Normen berücksichtigt wurden, bezieht sich diese Skala auf die türkische Identität. Natürlich werden in der Praxis diese Werte oft nicht getrennt, da sowohl die traditionelle Familie wie auch die türkische Volkseele das Gefühl einer ursprünglichen (und vielleicht verlorenen) Heimat symbolisiert.³³² Die aus drei Items bestehende Skala, bei der 1 für gross und 3 für klein steht, bildet eine Dimension und hat einen mässigen Alpha-Wert von 0,46.

Abbildung 21: Häufigkeitsverteilung der Ethnonationalismus-Skala

³³¹ Die CH-Fremdheit-Skala wurde folgendermassen gebildet: 0-1=nicht fremd, 2-3=mittel, 4-7=fremd.

³³² Statistisch wird das über den hohen Spearman's-Korrelationskoeffizienten von ,407 (Sign. ,000) zwischen Ethnonationalismus und Traditionalismus bestätigt.



Bei der Mehrheit der Befragten steht die türkische Identität nicht im Zentrum, zumindest ist sie nicht absolut oder ausgrenzend: Eine unangefochtene türkisch-nationale Orientierung zu haben, ist für 59 Prozent nicht – und für 28 Prozent weniger wichtig. Bei den verbleibenden 13 Prozent wird der Islam sehr wahrscheinlich eine ganz zentrale Bedeutung haben, da sich dieses Bewusstsein kaum von der islamischen Identität trennen lässt:

Hypothese 7: Eine ethnonationalistische Gesinnung führt zu einer verstärkten islamischen Religiosität, wobei vor allem fundamentalistische Werte vertreten werden.

Tabelle 13: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Ethnonationalismus

	Ethnonationalismus		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	,348	,000	356
Islamische Praxis	,287	,000	385
Fundamentalismus	,416	,000	354

Wie erwartet korreliert der Ethnonationalismus mit allen Dimensionen positiv, sehr stark und hoch signifikant: die türkische Identität verstärkt sowohl den islamischen Glauben, die islamische Praxis wie auch die fundamentalistische Orientierung, wobei dieser Zusammenhang beim Fundamentalismus am stärksten zum tragen kommt. Dies ist in der Kreuztabelle gut ersichtlich, wo der Fundamentalismus dem Ethnonationalismus gegenüber gestellt wird:

Tabelle 14: Kreuztabelle zwischen Ethnonationalismus und Fundamentalismus

Fundamen- talismus	Ethnonationalismus			Total
	gross	mittel	klein	
sehr stark	52,1%	19,1%	7,5%	16,7%
stark	37,5%	28,7%	22,6%	26,3%
mässig	8,3%	34,0%	35,8%	31,6%
schwach	2,1%	18,1%	34,0%	25,4%

Gamma: ,540
p: ,000
N: 354

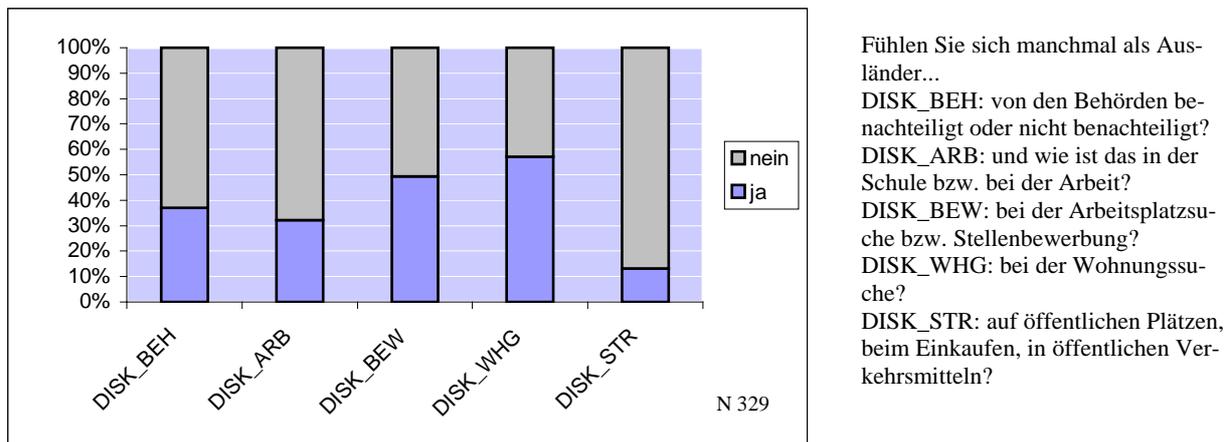
Total	100,0 %	100,0%	100,0%	100,0%
-------	------------	--------	--------	--------

Auch hier wird mit einem Gamma-Wert von 0,54 der sehr starke Zusammenhang bestätigt. Bei den absolut 51 TürkInnen, die als sehr stark ethnonationalistisch eingestuft wurden, sind die fundamentalistischen Werte bei über der Hälfte sehr stark ausgeprägt. Dies steht in auffallendem Gegensatz zu den absolut 238 als nicht ethnonationalistisch eingestuften, wo dies nur bei 8 Prozent der Fall ist. Andererseits sind die fundamentalistischen Werte bei nur gerade 10 Prozent der ersten Gruppe mässig bis schwach ausgeprägt, während das bei der zweiten Gruppe bei 70 Prozent der Fall ist. Eine ethnisch-nationale Gesinnung wirkt somit sehr deutlich auf das islamisch-fundamentalistische Wertebewusstsein.

5.3.3 Diskriminierung

Als weiteres Messkriterium für die gesellschaftliche Integration kann die erfahrene Diskriminierung gedeutet werden. Da im Fragebogen konkret nach der Diskriminierungserfahrung gefragt wurde, können wir diesen wichtigen Punkt direkt überprüfen. Als erstes wollen wir die einzelnen Ausprägungen dieser Skale betrachten, um zu sehen, ob es grosse Unterschiede zwischen den verschiedenen Bereichen gibt.

Abbildung 22: Häufigkeitsverteilung der einzelnen Items für Diskriminierungserfahrung

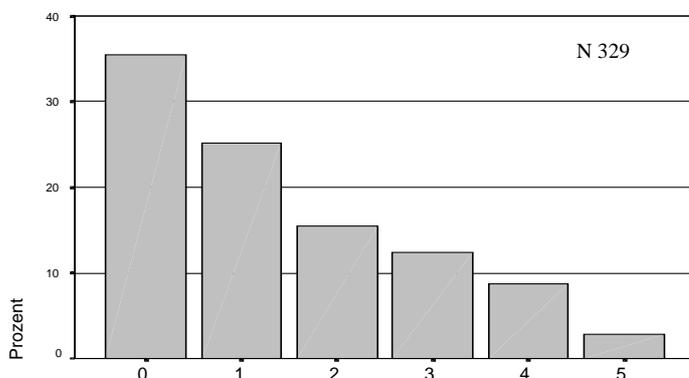


Es fällt auf, dass die subjektiv wahrgenommene Diskriminierung zwischen den verschiedenen Bereichen sehr stark variiert. Der Anteil der wahrgenommenen Diskriminierung bewegt sich zwischen 13 Prozent an öffentlichen Orten und 57 Prozent bei der Wohnungssuche! Diese Werte erscheinen bedenklich hoch, wobei vor allem die erfahrene Diskriminierung bei der Wohnungssuche erschreckt

Obwohl wir zwischen den Dimensionen Unterschiede festgestellt haben, bestätigt die Hauptkomponentenanalyse eine Dimension und der Reliabilitätstest unterzeichnet mit einem akzeptierten

tablen Alpha von 0,66 die gebildete Skala. Diese bewegt sich zwischen 0 und 5, wobei eine grosse Zahl für eine starke erlebte Diskriminierung steht.

Abbildung 23: Häufigkeitsverteilung bei der Skala Diskriminierung



Die Skala ist beinahe linear abgestuft, wobei der Modus bei der kleinsten erlebten Diskriminierung ist. Immerhin kann gesagt werden, dass im Schnitt doch zwei Drittel keine Diskriminierung erfahren haben. Es kann vermutet werden, dass eine erlebte Diskriminierung zu einer verstärkten islamischen Identifizierung führt, auch wenn hier die Kausalität nicht eindeutig feststeht.³³³

Hypothese 8: Eine erlebte Diskriminierung führt in allen Dimensionen zu verstärkter islamischer Religiosität.

Tabelle 15: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Einkommen

	Diskriminierungserfahrung		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	-,077	,189	290
Islamische Praxis	-,180	,001	318
Fundamentalismus	-,090	,103	292

Unsere Hypothese kann empirisch nur teilweise bestätigt werden. Die Richtung der Zusammenhänge stimmt zwar mit den Erwartungen überein: je grösser die erlebte Diskriminierung ist, desto grösser wird die Bedeutung der islamischen Religion. Diese Beeinflussung ist aber nur bei der religiösen Praxis signifikant. Auf diese übt die Diskriminierung durchaus einen beachtlichen Einfluss aus. Wie schon erwähnt, würde ich hier hinter die Kausalität ein Fragezeichen setzen: diejenigen Personen, die der islamischen Praxis eine grosse Bedeutung zuschreiben, werden im öffentlichen Leben auch eher auf Widerstand stossen und/oder sensibler auf die Unterschiede sein. Interessant ist hier die Bedeutung des Geschlechts: Die erlebte Diskriminierung ist nicht signifikant vom Geschlecht abhängig und bei den Frauen eher geringer. Jedoch ist im Gegensatz zu den Männern bei denjenigen Frauen, die das Kopftuch tragen befürworten, die Diskriminierungserfahrung grösser. Dieser Zusammenhang ist

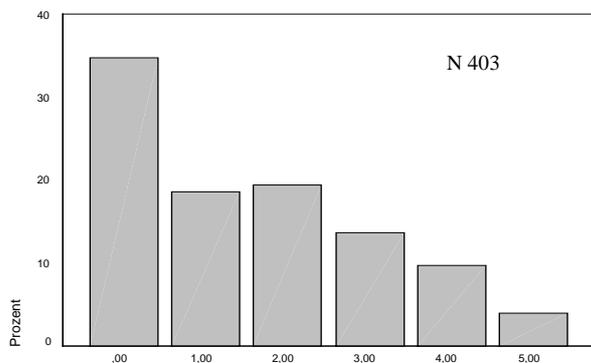
³³³ Zumindest bei der islamischen Praxis und beim Fundamentalismus ist auch eine umgepolte Erklärung möglich: Die Diskriminierung findet erst statt – oder wird erst bewusst, wenn man die religiösen Rituale pflegt. Diese Vermutung wird bekräftigt, wenn man die Korrelationswerte zwischen Diskriminierung und den einzelnen Items der islamischen Praxis vergleicht: den stärksten Zusammenhang finden wir beim Moscheebesuch (r_s -,196; $p=0,00$), dann folgt Ramadan (r_s -,141; $p=0,011$) - und beten (r_s -,101; $p=0,073$) ist nicht mehr signifikant.

aber nicht signifikant.³³⁴ Da nicht erfasst wurde, wie viele der Frauen tatsächlich ein Kopftuch tragen, kann der ‚reale‘ Zusammenhang leider nicht überprüft werden

5.3.4 Ziel-Mittel-Diskrepanz

Eine Ziel-Mittel-Diskrepanz liegt vor, wenn die Mittel fehlen, um die eigenen Aspirationen verwirklichen zu können. Dies kann unter anderem dann auftreten, wenn die Gesellschaft eine soziale Mobilität suggeriert, ohne wirklich die nötigen Voraussetzungen bereitzustellen: Dies mag insbesondere bei der zweiten Generation von Bedeutung sein, die theoretisch zwar integriert ist, faktisch aber doch oft ausgegrenzt wird. Die Skala ‚Ziel-Mittel-Diskrepanz‘ bildet in der Hauptkomponentenanalyse eine Dimension und der Alpha-Wert ist mit 0,69 zufriedenstellend. Sie nimmt Werte zwischen 0 und 6 ein, wobei eine grosse Zahl für eine grosse als Stress wahrgenommene Diskrepanz steht.

Abbildung 24: Häufigkeitsverteilung Ziel-Mittel-Diskrepanz-Skala



Die Mehrheit der Jugendlichen fühlt sich nicht gestresst, weil Ziele und Mittel zu stark auseinanderfallen. Es verbleiben aber immerhin 15 Prozent, die diese Spannung erfahren. Die islamische Religiosität kann gerade für diese Gruppe interessant sein, da sie eine entlastende, alternative Wertorientierung anbieten kann. Insbesondere der Fundamentalismus dürfte daher anziehend wirken.

Hypothese 9: Eine erfahrene Ziel-Mittel-Diskrepanz führt in allen Dimensionen zu einer verstärkten islamischen Religiosität.

Tabelle 16: Spearman’s Rho für islamische Religiosität und Ziel-Mittel-Diskrepanz

³³⁴ Dazu die statistischen Werte: Mann-Whitney U-Test: Diskriminierungserfahrung nach Geschlecht: Mittlerer Rang: Frauen=160,1; Männer=167,1, $p=0,535$. Diskriminierungserfahrung bei Kopftuchtragen (nur Frauen): Mittlerer Rang: Kopftuch ist wichtig=53,6; Kopftuch ist nicht wichtig=47,2; $p=0,350$.

	Ziel-Mittel-Diskrepanz		
	r _s	p	N
Islamischer Glaube	-,089	,096	353
Islamische Praxis	-,135	,008	380
Fundamentalismus	-,167	,002	344

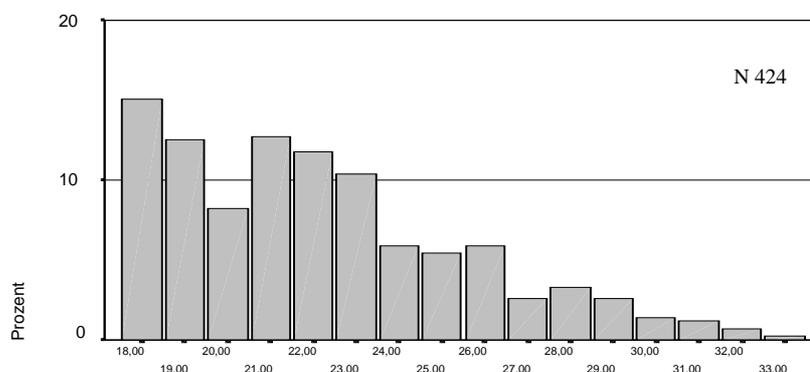
Die Resultate entsprechen nur teilweise unseren Erwartungen. Über das negative Vorzeichen sehen wir, dass eine Ziel-Mittel-Diskrepanz in allen Dimensionen zu einer verstärkten islamischen Religiosität führt. Dieser Zusammenhang ist aber nur bei der islamischen Praxis und beim Fundamentalismus signifikant. Die materielle, weltliche Deprivation muss also nicht zu einer transzendenten Orientierung führen, verstärkt aber die Bedeutung der religiösen Rituale wie auch der fundamentalistischen Werte. Dieser Zusammenhang zeigt sich beim Fundamentalismus am stärksten. Hier kann also durchaus von einer Substitution der Wertorientierung gesprochen werden: lassen sich weltlich-materielle Ziele nicht befriedigend verwirklichen und hat man das Gefühl, zu kurz gekommen zu sein, bietet eine fundamentalistische Wertorientierung eine gewisse Entlastung.

5.4 Individuelle Disposition

5.4.1 Alter

Wie Abbildung 25 zeigt, ist das Alter der befragten Jugendlichen ungleich verteilt: Der Median liegt bei 22 Jahren, 36 Prozent sind 20 Jahre alt oder jünger und der Modus liegt gar bei 18 Jahren. Diese Verteilung ist bei der gesamten Untersuchung zu berücksichtigen. Die Stichprobe repräsentiert nur eine spezifische Altersgruppe der türkischen Muslime in Zürich: Personen, die sozusagen mit beiden Füßen auf dem Boden stehen, sind stark unterrepräsentiert!

Abbildung 25: Altersverteilung



Im Teil 3.4.1 wurde die Beziehung zwischen Alter und Religiosität aufgezeichnet, wonach folgende Hypothese abgeleitet wurden:

Hypothese 10: Das Alter übt keinen signifikanten Einfluss auf den islamischen Glauben aus.

Hypothese 11: Die islamische Praxis wie auch der Fundamentalismus ist bei den jüngeren Personen stärker ausgeprägt als bei den älteren.

Die Korrelationsmatrix gibt uns die Zusammenhänge zwischen dem Alter und den verschiedenen Dimensionen der islamischen Religiosität an. Da die einzelnen Dimensionen über viele Ausprägungen verfügen und das Alter eine intervallskalierte Variable ist, berechnen wir auch hier den Korrelationskoeffizient von Spearman.

Tabelle 17: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Alter

	Alter		
	r _s	p	N
Islamischer Glaube	,076	.139	376
Islamische Praxis	,185	.000	406
Fundamentalismus	,212	.001	365

Der statistische Test kann die Hypothesen bestätigen: Alle Zusammenhänge sind positiv, was heisst, dass ein höheres Alter zu einer geringeren islamischen Religiosität führt. Diese Zusammenhänge sind aber nur bei der islamischen Praxis und beim Fundamentalismus signifikant. Dieses Ergebnis überrascht nicht. Diese jungen Personen sind noch stark ans Elternhaus gebunden, persönlich wenig gefestigt und im Beruf kaum etabliert, so dass sie weniger Alternativen haben, ‚anfälliger‘ auf ideologische Ideen sind und den Zeitdruck weniger spüren. Um die Unterschiede der Altersklassen besser vergleichen zu können, betrachten wir noch eine Kreuztabelle, wobei wir uns auf den Fundamentalismus beschränken. Dies vor allem, um zu zeigen, dass es sich beim Fundamentalismus nicht (nur) um eine traditionelle Rückbesinnung handelt, sondern dass es Vorstellungen sind, die vor allem bei den Jugendlichen auf Resonanz stossen. Das Alter teilen wir beim Median, so dass wir eine Gruppe 21 Jahre und jünger, und eine der über 21-Jährigen erhalten.

Tabelle 18: Kreuztabelle zwischen Alter und Fundamentalismus

Fundamenta-	ALTER			Gamma: .245
	18-21	22-33	Total	
lismus sehr stark	16,9%	16,5%	16,7%	p: .001
stark	35,0%	17,6%	26,0%	N: 365
mässig	29,4%	33,5%	31,5%	
schwach	18,6%	32,4%	25,8%	
Total	100,0%	100,0%	100,0%	

Der positive, hoch signifikante Gamma-Wert bestätigt nach statistischen Kriterien, dass zwischen Alter und Fundamentalismus ein negativer Zusammenhang besteht (also: je älter, desto weniger fundamentalistisch). Schaut man genauer hin, zeigen sich nun einige interessante Details: Der Unterschied zwischen den Altersgruppen zeigt sich nicht bei den als sehr starke Fundamentalisten klassierten Personen, da diese in beiden Gruppen ähnlich häufig vertreten sind. Der Unterschied zeigt sich vielmehr bei den restlichen Gruppen: Der Anteil der als stark

fundamentalistisch Eingestuft ist bei den jüngeren Personen doppelt so hoch wie bei den älteren. Dafür vertreten in der ersten Gruppe ‚nur‘ 48 Prozent mässig bis schwache fundamentalistische Werte, während es bei der zweiten Gruppe 66 Prozent sind. Das deutet darauf hin, dass vor allem die ‚Hardliner‘ auch im Alter ihren Werten treu bleiben.

5.4.2 Geschlecht:

Auch das Geschlecht ist bei den untersuchten Personen ungleich verteilt: 39 Prozent sind Frauen und 61 Prozent sind Männer. Auf den möglichen selektiven Nebeneffekt dieser ungleichen Verteilung wurde schon bei Punkt 4.1 hingewiesen. In Kapitel 3.4.2 wurden folgende Hypothesen abgeleitet:

Hypothese 12: Frauen sind im Durchschnitt religiöser als Männer, wobei der Unterschied verschwindet, wenn man die Zusammenhänge nach Bildung oder Einkommen prüft.

Hypothese 13: Die Männer gehen häufiger in die Moschee, beten aber nicht häufiger als die Frauen.

Wir wollen nun diese Hypothese anhand der bivariaten Zusammenhänge zwischen dem Geschlecht und der islamischen Religiosität überprüfen. Da Geschlecht eine nominale, bivariate Variable ist, (wobei die Männer mit 0 und die Frauen mit 1 operationalisiert wurden) und die abhängigen Variablen ordinal skaliert sind, prüfen wir die Mittelwertsunterschiede über den Mann-Whitney U-Test:³³⁵

Tabelle 19: Zusammenhang zwischen islamischer Religiosität und Geschlecht

Mann-Whitney U	Geschlecht	Mittl. Rang	Z-Wert	p
Islamischer Glaube	Mann	197,9	-2,404	,016
	Frau	168,9		
Islamische Praxis	Mann	203,7	-0,082	,935
	Frau	204,7		
Fundamentalismus	Mann	189,4	-1,623	,105
	Frau	169,9		

Bei den mittleren Rängen sehen wir, dass die Frauen nur teilweise religiöser sind: Beim islamischen Glauben und bei Fundamentalismus sind die Werte der Frauen tiefer (gleich religiöser) als bei den Männern. Bei der islamischen Praxis ist es wie erwartet umgekehrt. Dieser Zusammenhang ist aber nur beim Glauben signifikant. Das überrascht zumindest bei der islamischen Praxis nicht, da wir wissen, dass der Moscheebesuch nur für die Männer eine zentrale Bedeutung hat. Auf dieses Thema wurde schon bei Punkt 4.3.2 (und FN 309) detailliert eingegangen. Dass der Geschlechterunterschied auch beim Glauben nicht stark ausgeprägt ist, kann an der Kreuztabelle abgelesen werden:

³³⁵ Wittenberg, 1998, S. 220: „Der U-Test wird verwendet, wenn man bei ordinal oder metrischskalierten abhängigen Variablen, die nicht aus einer annähernd normalverteilten Grundgesamtheit stammen, und einer dichotomen unabhängigen Variablen einen Signifikanztest auf Unterschiede zwischen den Subgruppen durchführen will. Die unabhängige Variable kann nominales, die abhängige Variable muss mindestens ordinale Skalenniveau aufweisen.“ Vgl. auch Bryman/Cramer, 1997, S. 135.

Tabelle 20: Kreuztabelle zwischen Geschlecht und Glaube

Islamischer Glaube	Geschlecht ³³⁶		
	Mann	Frau	Total
sehr stark	42,5%	57,8%	47,2%
stark	32,6%	20,7%	28,9%
mässig	14,9%	12,9%	14,3%
schwach	10,0%	8,6%	9,5%
Total	100,0%	100,0%	100,0%

Gamma: -,203 (p ,027)
 Cramer's V ,148 (p ,041)
 Lambda ,000
 N: 377

Die geschlechtsspezifische Unterscheidung zeigt sich vorwiegend zwischen den Kategorien ‚sehr stark‘ und ‚stark‘ gläubig. Während bei 58 Prozent der Frauen der Glaube als sehr stark ausgewiesen wird, wird er das nur bei 43 Prozent der Männer. Wenn wir den islamischen Glauben in zwei Gruppen: ‚eher gläubig‘ und ‚eher nicht gläubig‘ einteilen, verkleinern sich die Unterschiede. Dann können 75 Prozent der Männer und 77 Prozent der Frauen als gläubig bezeichnet werden. Wenn wir auch einen systematischen Zusammenhang vorfinden, sind die Unterschiede nicht sehr stark ausgeprägt. Das zeigt auch der relativ tiefe Wert von Cramer's V, der nur knapp signifikant ist.

Zwischen islamischer Praxis und Fundamentalismus haben wir keinen signifikanten geschlechtsspezifischen Zusammenhang festgestellt. Wenn wir uns auf die Frage des Kopftuchtragens beschränken, sieht es anders aus. Mit einem hoch signifikanten Gamma von -,412 wird hier ein sehr starker Zusammenhang bestätigt, was auch bei der Kreuztabelle zu sehen ist: Während über 90 Prozent der Männer das Kopftuchtragen nicht als wichtig empfinden, finden es über 20 Prozent der Frauen wichtig. Wie schon erwähnt, wurde hier nicht das Kopftuchtragen selbst, sondern nur die Einstellung dazu abgefragt.

Tabelle 21: Kreuztabelle zwischen ‚Kopftuch‘ und ‚Geschlecht‘

‘Kopftuch‘	Geschlecht		
	Mann	Frau	Total
wichtig	9,6%	20,3%	12,9%
nicht wichtig	90,4%	79,7%	87,1%
Total	100,0%	100,0%	100,0%

Gamma: -,412 (p ,008)
 Cramer's V ,147 (p ,003)
 Lambda ,000
 N: 352

Die Kreuztabelle spricht für sich, wenn auch das Resultat etwas überrascht: Kopftuchtragen scheint nach dieser Auflistung weniger ein Relikt patriarchalischer Strukturen, als vielmehr eine gewünschte Identifizierung der Frauen zu sein.³³⁷

Beim Geschlecht haben wir vermutet, dass es vor allem Dritteinflüsse sind, die sich auf den islamischen Glauben auswirken, wozu insbesondere das Einkommen und die Bildung zählen. Da die Frauen im Durchschnitt weniger verdienen und eine tiefere Bildung haben, hat für sie

³³⁶ Wittenberg, 1998, S. 199: Da die Determinante nominales Messniveau ausweist, wird Cramer's V und Lambda bemessen (Gamma wird als Vergleichsmass beibehalten, da er auch die Richtung des Zusammenhanges an gibt). Cramer's V gibt die Stärke des Zusammenhanges an und bewegt sich zwischen 0 (kein Zusammenhang) und 1. Lambda ist ein ‚proportional reduction in error measurement‘, das sich auch zwischen 0 und 1 bewegt.

³³⁷ Prüfen wir diesen Befund mit den Alterskategorien, fällt der Zusammenhang ausser bei den ganz jungen Frauen zwischen 18 und 22 Jahren weg: die Identifizierung übers Kopftuch scheint also nur bei den jungen Frauen eine wesentliche Rolle zu spielen. Dazu die Signifikanzwerte Cramer's V: 18-22J.: ,005; 23-26J.: ,250; 27-30J.: ,641; 31-33 J.: ,571.

der Islam eine grössere Bedeutung.³³⁸ Im nächsten Schritt werden nun mittels einer partiellen Korrelation diese Einflüsse mitberücksichtigt.

Tabelle 22: Partielle Korrelation zwischen islamischem Glauben und Geschlecht

		Geschlecht		
		r	p	N
Islamischer Glaube	kontrolliert nach Einkommen	-,085	,178	253
	Bildung	-,075	,151	367

Der Einfluss des Geschlechts auf den islamischen Glauben schwindet tatsächlich, wenn man das Einkommen oder die Bildung berücksichtigt. Der Zusammenhang bleibt zwar positiv, doch ist er vernachlässigbar klein und nicht signifikant. Somit konnte die Hypothese 12 vollständig bestätigt werden. Zum Einfluss des Einkommens werden wir später mehr erfahren.

Die Hypothese 13 kann anhand des Mann-Whitney U-Testes kontrolliert werden, da das Geschlecht binominal und die Variablen für die Häufigkeit des Betens und des Moscheebesuches ordinal skaliert sind:

Tabelle 23: Zusammenhang zwischen Geschlecht und Beten, resp. Geschlecht und Moscheebesuch

Mann-Whitney U	Geschlecht	Mittl. Rang	Z-Wert	p	N
Gebet	Mann	207,2	-,587	,557	284
	Frau	200,1			
Moscheebesuch	Mann	140,8	-4,335	,000	287
	Frau	242,6			

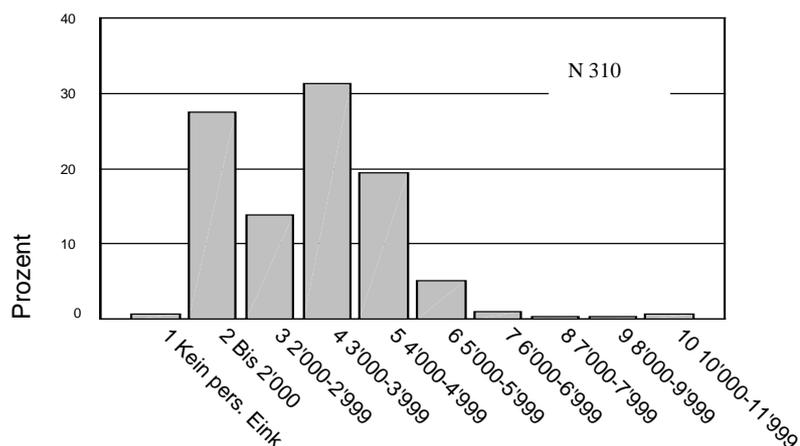
Auch Hypothese 13 kann voll bestätigt werden. Bei den Frauen ist das Beten zwar etwas ausgeprägter als bei den Männern, der Unterschied ist aber sehr klein und nicht signifikant. Beim Moscheebesuch erhalten wir dafür ein sehr klares Resultat: Anhand der mittleren Rangzahlen und des hoch signifikanten p-Wertes ist ersichtlich, dass die Männer häufiger in die Moschee gehen als die Frauen.

5.4.3 Einkommen

Das Einkommen der türkischen Jugendlichen ist erwartungsgemäss ungleich verteilt: die meisten verdienen zwischen Fr. 2000.-- und Fr. 5'000.-- und nur 7 Prozent haben Löhne über Fr. 5'000.--. Das ist angesichts des tiefen Durchschnittalters aber nicht erstaunlich.

Abbildung 26: Einkommensverteilung

³³⁸ In dieser Stichprobe erhalten wir folgende Mittelwerte: Einkommen: Mann 3'896 Frau 3'159; Bildung: Mann 3,2 Frau 3,0. Es sind also bei beiden Variablen geschlechtsspezifische Unterschiede festzustellen.



Im Theorieteil haben wir hergeleitet, dass das Einkommen auf die islamische Praxis und auf den Fundamentalismus, nicht aber auf den islamischen Glauben einwirkt. Bei Personen mit einem hohen Einkommen steigen die Opportunitätskosten für die islamische Praxis an, so dass diese weniger attraktiv ist. Eine ähnliche Überlegung gilt für den Fundamentalismus. Da dieser tendenziell den Möglichkeitshorizont einschränkt, haben sozial deprivierte Gruppen, die mit einem geringen Einkommen auskommen müssen, weniger zu verlieren und mehr zu gewinnen. Sie sind daher eher bereit, sich nach solchen Werten auszurichten.

Hypothese 14: Ein höheres Einkommen führt zu einer geringeren islamischen Praxis, ein tieferes Einkommen zu einem stärkeren Fundamentalismus und auf den islamischen Glauben hat das Einkommen keinen Einfluss.

Auch hier verwenden wir die Korrelation nach Spearman, da das Einkommen nach ordinal klassierten Gruppen geordnet erhoben wurde.

Tabelle 24: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Einkommen

	Einkommen		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	,026	,664	281
Islamische Praxis	,147	,011	301
Fundamentalismus	,122	,042	280

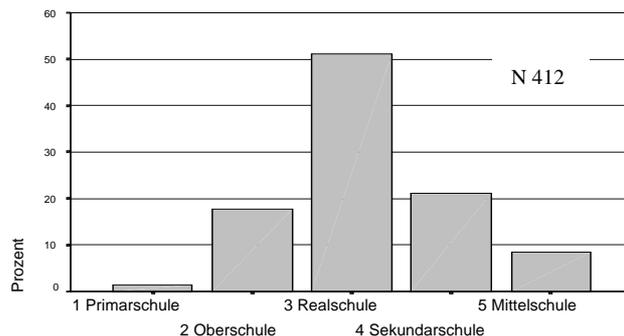
Die durchwegs positiven Vorzeichen besagen, dass ein höheres Einkommen in allen Dimensionen zu einer kleineren islamischen Religiosität führt. Dieser Einfluss ist bei der islamischen Praxis und beim Fundamentalismus, nicht aber beim islamischen Glauben signifikant. Beim islamischen Glauben ist dieser Einfluss mit einem Korrelationskoeffizienten von 0,026 sogar vernachlässigbar klein und bei weitem nicht signifikant. Da das Einkommen stark vom Alter abhängig ist, besteht der Verdacht, dass der aufgeführte Zusammenhang auch aufs Alter zurückzuführen ist.³³⁹ Die im nächsten Kapitel angewandte multivariate Regressionsanalyse wird uns dann eindeutiger Ergebnisse vermitteln können.

³³⁹ Der Korrelationskoeffizient zwischen Alter und Einkommen ist mit 0,615 ($p=0,00$) sehr stark und hoch signifikant.

5.4.4 Bildung

Bildung steht im engen Zusammenhang mit moderner Gesellschaft. Erst über Bildung ist es möglich, von traditionellen Werten und Weltbildern zu abstrahieren und über sie wird der Zugang zu den gesellschaftlichen Gütern und Leistungen geregelt. Wenn Religion auch kaum als Ganzes in der säkularisierten Welt verschwindet, wird sich ihre Form doch stark ändern. Es ist anzunehmen, dass über Bildung die traditionelle Form von Religion schwindet und sich in eine eher innerliche, individualisierte Form wandelt. Bildung wird in diesem Survey anhand des letzten Schulabschlusses gemessen, der folgendermassen verteilt ist:

Abbildung 27: Häufigkeitsverteilung des letzten Schulabschlusses



Die Verteilung des letzten Schulabschlusses ähnelt einer Normalverteilung, wobei über 60 Prozent die Realschule und jeweils ungefähr 20 Prozent die Ober- und Sekundarschule absolviert haben. 2 Prozent haben nur die Primarschule und immerhin 9 Prozent die Mittelschule abgeschlossen. In Abschnitt 3.4.4 wurden folgende Hypothesen formuliert:

Hypothese 15: Je höher die Bildung ist, desto weniger stark ausgeprägt ist die islamische Religiosität.

Hypothese 16: Da bei Personen mit hohem Status der Moscheebesuch auch positive Effekte bringen kann, die den Aufwand kompensieren, ist zwischen Bildung und Moscheebesuch kein signifikanter Zusammenhang zu erwarten.

Mit der Korrelation nach Spearman können wir die Zusammenhänge dieser ordinal skalierten Variablen messen.

Tabelle 25: Spearman's Rho für islamische Religiosität und Bildung

	Bildung		
	r_s	p	N
Islamischer Glaube	,180	,000	371
Islamische Praxis	,079	,116	356
Fundamentalismus	,232	,000	413

Wie erwartet, zeigt sich zwischen Bildung und islamischer Religiosität tendenziell ein Zusammenhang: je höher die Bildung ist, desto geringer ist die Religiosität. Interessant ist aber die innere Differenzierung, da nur beim Glauben und beim Fundamentalismus, nicht aber bei der islamischen Praxis ein signifikanter Zusammenhang festzustellen ist. Dieser beim Christentum festgestellte Befund hat also auch beim Islam seine Gültigkeit (siehe 3.4.4 und FN

277). Der stärkste Einfluss wird beim Fundamentalismus gemessen. Dieser Zusammenhang wird in der Kreuztabelle gut sichtbar aufgezeigt:

Tabelle 26: Kreuztabelle zwischen Bildung und Fundamentalismus

Fundamentalismus	Bildung				Total
	Primar/Ober-	Real-	Sek-	Mittel-	
sehr stark	27,7%	14,5%	13,9%	12,5%	16,6%
stark	35,4%	25,8%	23,6%	12,5%	25,9%
mässig	27,7%	33,9%	33,3%	21,9%	31,5%
schwach	9,2%	25,8%	29,2%	53,1%	25,9%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Gamma: ,286
p: ,000
N: 355

Der positive, hoch signifikante Gamma-Wert bestätigt die Richtung: eine höhere Bildung führt zu einem geringeren Fundamentalismus. Die Unterscheidungen machen sich hier vor allem in den Extrempositionen bemerkbar. Während 28 Prozent der Personen, die als letzten Schulabschluss die Primar- oder Oberschule angaben, einen sehr starken Bezug zum Fundamentalismus haben, sind es bei den ‚MittelschülerInnen‘ nur 13 Prozent. Umgekehrt haben 53 Prozent der zweiten Gruppe keinen oder nur einen kleinen Bezug zum Fundamentalismus, während es in der ersten Gruppe nur gerade 9 Prozent sind. Trotzdem sollte beachtet werden, dass sich auch unter den ‚aufgeklärten‘ MittelschülerInnen 13 Prozent zu den als sehr stark klassierten fundamentalistischen Werten bekennen.

Um die Hypothese 16 zu prüfen, betrachten wir die Korrelation zwischen Bildung und Moscheebesuch:

Tabelle 27: Spearman’s Rho für Moscheebesuch und Bildung

	Bildung		
	r_s	p	N
Moscheebesuch	,068	,177	401

Die Hypothese, dass zwischen Bildung und Moscheebesuch kein signifikanter Zusammenhang besteht, wird bestätigt. Es gibt zwar eine leichte positive Korrelation zwischen Bildung und Moscheebesuch, diese ist mit einem r_s von 0,068 aber vernachlässigbar klein. Es scheint hier die These *Webers* zuzutreffen, die besagt, dass status-privilegierte Personen sich eher verpflichtet fühlen, den religiösen Normen zu entsprechen, um die eigene Lebenslage zu legitimieren – wobei sie über die Kontakte nicht zuletzt ihren eigenen Nutzen erhöhen.³⁴⁰ Es mag aber auch sein, dass eine ‚Drittvariable‘ wie Pflichtbewusstsein oder Disziplin den (sonst die islamische Religiosität reduzierenden) Einfluss der Bildung neutralisiert.

5.4.5 Zusammenfassung

³⁴⁰ Weber, 1970, S. 158.

Mit den Auswertungen werden zwei Zwecke verfolgt: einerseits sollen möglichst unabhängige Determinanten gefunden werden, die helfen, die islamische Religiosität zu erklären. Andererseits sollen die spezifischen Qualitäten der unterschiedlichen islamischen Religionsdimensionen sichtbar gemacht werden. Wenn wir diese unterschiedlichen Einflüsse miteinander vergleichen, können wir auch etwas über die Funktion und Bedeutung dieser Dimensionen aussagen. Die vorgefundenen bivariaten Zusammenhänge werden in der folgenden Tabelle aufgelistet und anschliessend kurz zusammengefasst.

Tabelle 28: Spearman's Rho für islamische Religiosität

	Islamischer Glaube	Islamische Praxis	Fundamentalismus	
<i>Determinanten</i>	r_s	r_s	r_s	
Anomia	-,189**	-,092	-,208**	} Moderne und Säkularisierung
Traditionalismus	,354**	,312**	,436**	
Politisches Interesse	-,116*	-,086	-,213**	
Politisches Spektrum	-,160*	-,195**	-,099	
CH-Fremdheit	-,211**	-,273**	-,325**	} Minorität und Exterritorialität
Ethnonationalismus	,348**	,287**	,416**	
Diskriminierung	-,077	-,189**	-,090	
Ziel-Mittel-Diskrepanz	-,089	-,135**	-,167**	
Alter	,076	,185**	,212**	} Individuelle Disposition
Geschlecht	-,124*	,004	-,085	
Einkommen	,026	,147*	,122*	
Bildung	,177**	,075	,236**	

* Korrelation ist auf dem Niveau ,05 signifikant
** Korrelation ist auf dem Niveau ,01 signifikant

Modernität und Säkularisierung:

Sämtliche Variablen korrelieren signifikant mit dem islamischen Glauben, wobei der Zusammenhang mit dem politischen Interesse am kleinsten ist. Daraus kann gefolgert werden, dass traditionelle, anomische, politisch rechts positionierte und politisch desinteressierte Personen durchschnittlich gläubiger sind. Für die islamische Praxis gilt, dass traditionelle und politisch konservative Personen sie intensiver befolgen. Dem Fundamentalismus wiederum fühlen sich traditionelle, anomische und politisch indifferente Personen stärker verpflichtet. Interessant ist weiter, dass Fundamentalismus unabhängig von einer rechtskonservativen Einstellung ist.

Minorität und Exterritorialität:

Der islamische Glaube wird durch eine ethnonationalistische Gesinnung und durch ein sich fremd fühlen gestärkt. Der Fundamentalismus wird zusätzlich durch einen Ziel-Mittel-Konflikt genährt. Dieser wirkt auch auf die islamische Praxis, wobei diese ausserdem durch eine erfahrene Diskriminierung verstärkt wird. Interessant sind auch hier wiederum die Variablen ohne signifikanten Zusammenhang: Der islamische Glaube wird über eine Ziel-Mittel-Diskrepanz nicht verstärkt. Das ist auch bei der Diskriminierung der Fall, die aber zusätzlich in keinem Zusammenhang mit dem Fundamentalismus steht.

Individuelle Disposition:

Der islamische Glaube ist bei Frauen und weniger gebildeten Personen ausgeprägter. Hier üben weder das Alter noch das Einkommen einen signifikanten Einfluss aus. Die islamische Praxis wird von jungen Leuten und Personen mit geringem Einkommen stärker befolgt. Dafür

finden wir beim Geschlecht und bei der Bildung keine signifikante Beziehung. Eine fundamentalistische Einstellung ist bei jungen Personen, bei niedrigem Einkommen und bei geringer Bildung stärker ausgeprägt. Hinsichtlich des Geschlechts gibt es hier aber keinen signifikanten Unterschied.

Mit den bisherigen Auswertungen konnte ein grosser Teil der theoretisch hergeleiteten Hypothesen bestätigt werden. Die Tests waren aber immer nur bivariat. Ausser wenn spezifisch nach potentiellen ‚dritten‘ Einflüssen geprüft wurde, ist wenig über die einzelne Bedeutung der Variablen gesichert, da viele von ihnen sich gegenseitig beeinflussen. Um die einzelnen Einflüsse spezifischer messen und die drei Dimensionen besser gegenseitig unterscheiden zu können, werden im nächsten Schritt die einzelnen Variablen in einem multivariaten Regressionsmodell geprüft.

5.5 Regressionsanalyse

Wie erwähnt haben bivariate Analysen den Nachteil, dass die gegenseitige Beeinflussung der Determinanten nicht berücksichtigt wird. Mit der multiplen Regression haben wir ein Instrument, das diesen Mangel aufhebt. Hier wird aufgezeigt, wie viel Erklärungskraft jede Determinante beiträgt, wenn die anderen miteinbezogenen Determinanten konstant gehalten werden. Der Regressionskoeffizient b gibt uns die Steigung der (linearen) Regressionsgeraden an. Der standardisierte Regressionskoeffizient β wird über die zuvor z-standardisierten abhängigen und unabhängigen Variablen berechnet. Damit liegt ihm immer die selbe Dimension zugrunde, wodurch die einzelnen Koeffizienten miteinander vergleichbar werden.³⁴¹

5.5.1 Regression nach Methode ‚enter‘

Tabelle 29: Regressionskoeffizienten (nach Methode ‚Einschluss‘)

<i>Determinanten</i>	Islamischer Glaube			Islamische Praxis			Fundamentalismus		
	<i>b</i>	β	<i>p</i>	<i>b</i>	β	<i>p</i>	<i>b</i>	β	<i>p</i>
Anomia	-,536	-,166	,060	-,252	-,151	,062	-,378	-,197	,015
Traditionalismus	,233	,077	,407	,157	,100	,248	,345	,189	,030
Politisches Interesse	-,727	-,155	,065	-,385	-,159	,038	-,354	-,128	,094
Politisches Spektrum	-,543	-,237	,003	-,267	-,227	,002	-,173	-,127	,082
CH-Fremdheit	-,438	-,131	,147	-,314	-,183	,029	-,391	-,198	,018
Ethnonationalismus	,922	,163	,074	,700	,237	,005	,656	,195	,025
Diskriminierung	,066	,022	,804	-,124	-,078	,329	,158	,086	,288
Ziel-Mittel-Diskrepanz	-,225	-,068	,477	,159	,094	,290	,060	,031	,732
Alter	-,027	,020	,838	,065	,095	,294	,145	,185	,041
Geschlecht	-,327	-,032	,710	,380	,071	,362	-,268	-,044	,575
Einkommen	-,021	-,006	,955	,165	,088	,339	-,116	-,053	,559
Bildung	,358	,056	,484	-,085	-,026	,728	,061	,016	,830

³⁴¹Brosius/Brosius, 1995, S. 478: Die Grösse des Beta-Koeffizienten einer erklärenden Variablen gibt somit im Prinzip den relativen Erklärungsbeitrag für die Regressionsschätzung an. Brymann/Cramer, 1997, S. 25: Wenn die Determinanten untereinander zu stark korrelieren (Pearsons $r > ,80$), besteht der Verdacht auf Multikollinearität. Da der Toleranzwert bei sämtlichen hier aufgeführten Beziehungen über ,60 liegt, ist dieses Problem statistisch nicht gegeben.

r^2 (adjusted)							
F-Statistik	4,505	,236	,000	6,600	,320	,000	7,185
N		137			144		139

Hier befinden wir uns im Herzstück der Auswertung. Mit diesen drei Regressionsgleichungen können wir die drei Dimensionen der islamischen Religiosität miteinander vergleichen – und klassieren. Zu jeder Zielvariable wurden die Regressionskoeffizienten (b und β) mit den entsprechenden Signifikanzwerten (p) aufgeführt. Beim b sehen wir den absoluten Einfluss der Determinante auf die Zielvariable, und über den standardisierten β -Wert lassen sich die einzelnen Determinanten miteinander vergleichen.³⁴²

Bei einem ersten Vergleich fällt auf, dass diese drei Dimensionen nur wenige gemeinsam signifikante Determinanten haben. Somit kann empirisch bestätigt werden, dass sie sich auch inhaltlich unterscheiden: Es gibt keine Determinante, die bei allen Dimensionen einen signifikanten Zusammenhang ausweist. Universelle Erklärungsvariablen, die auf allen Dimensionen einen respekablen β -Wert aufweisen, sind das politische Spektrum, also die Rechts-links-Einordnung, die Anomia und der Ethnonationalismus. Weiter fällt auf, dass viele der bei den bivariaten Analysen ausgewiesenen Zusammenhänge nicht mehr auftauchen. Mit der multiplen Regression konnten viele wechselseitige Einflüsse herausgefiltert werden, so dass wir eine selektivere Erklärung erhalten. Vergleichen wir die einzelnen Dimensionen, sehen wir, dass die erklärte Varianz beim Fundamentalismus mit 35 Prozent – was ein beachtlicher Wert ist – am grössten ist. Bei der islamischen Praxis können 32 Prozent der Varianz erklärt werden und beim islamischen Glauben sind es am wenigsten, nämlich 24 Prozent. Dabei muss berücksichtigt werden, dass über die Methode ‚Einschluss‘ zahlreichen ‚Missing-Fälle‘ ausgeschlossen wurden, so dass sich die Stichprobe stark reduzierte. Dadurch ist eine verzerrende Selektion nicht ausgeschlossen.³⁴³

Betrachten wir den islamischen Glauben, sehen wir, dass es nur eine signifikante Variable gibt: das politische Spektrum. Das negative Vorzeichen besagt, dass eine rechtskonservative Einstellung zu einem grösseren Glauben führt. Mit dem Regressionskoeffizienten (b) können wir den Einfluss auch numerische messen: Nach diesen Berechnungen lässt sich aussagen, dass der islamische Glaube um 36 Prozent zunimmt, wenn man im politischen Spektrum von ganz links nach ganz rechts wechselt (was sich natürlich immer auf den Durchschnitt und nicht auf die einzelne Person bezieht). Ebenfalls bedeutende Einflüsse üben die Anomia, das politische Interesse und der Ethnonationalismus aus, wobei anomische, politisch indifferente und ethnonationalistisch orientierte Personen gläubiger sind. Diese Zusammenhänge sind aber allesamt knapp nicht signifikant. Interessant zu sehen ist, dass Traditionalismus in keinem signifikanten Zusammenhang mit dem Glauben steht. Hier haben wir einen Indikator dafür, dass sich der Islam in der Moderne am wandeln ist. Das gilt auch für die hier Fremdgebliebenen und für die Diskriminierten, die keinen signifikant grösseren Glauben ausweisen. Weiter ist der islamische Glaube auch keine Kompensation für die hier materiell Zu-kurz-gekommenen: der Einfluss der Ziel-Mittel-Diskrepanz ist äusserst gering.

³⁴² Bildlich gesprochen zeigt b die Veränderung auf der Y-Achse, die durch die Verschiebung um eine Einheit auf der X-Achse erfolgte.

³⁴³ Eine dieser selektiven Variablen ist das politische Spektrum, da sich viele der Befragten nicht in eine politische Skala einordnen wollten, was viele ‚Missing-Fälle‘ produzierte. Da mir diese Variable wichtig schien, was obige Werte bestätigen, liess ich sie trotzdem in der Gleichung. Insgesamt sind die Regressionsgleichungen aber alle hoch signifikant, was am F-Wert ablesbar ist.

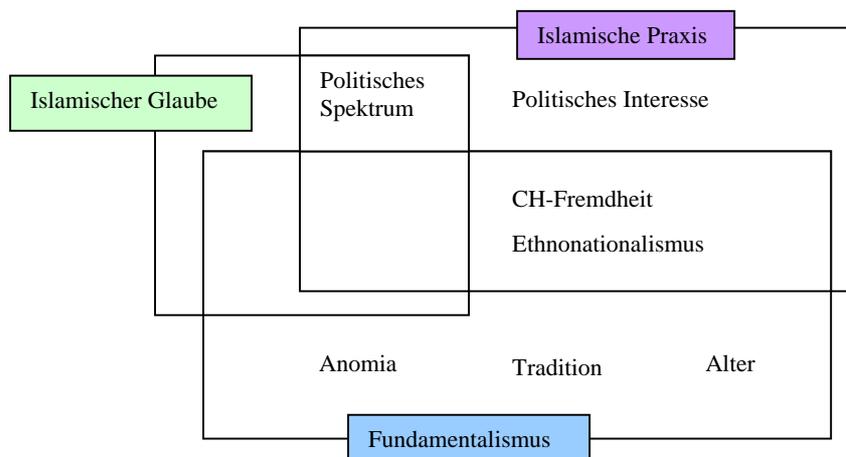
Bei der islamischen Praxis sind folgende determinierende Variablen von Bedeutung: wiederum das politische Spektrum, der Ethnonationalismus, die CH-Fremdheit und das politische Interesse. Einen ebenfalls bedeutenden, aber knapp nicht signifikanten Einfluss übt auch hier die Anomia aus. In Zahlen ausgedrückt kommen wir zu folgenden Zusammenhängen: Wechselt man im politischen Spektrum von ganz links nach ganz rechts nimmt die islamische Praxis um 28 Prozent zu. Ähnlich sieht es beim Ethnonationalismus aus, wo bei Personen, die auf der Skala den höchsten Wert ausweisen, im Vergleich zu solchen, die den tiefsten Wert ausweisen, die islamische Praxis um 22 Prozent höher ist. 23 Prozent beträgt die Differenz der islamischen Praxis zwischen Personen, die sich in der Schweiz zu Hause fühlen und solchen, die hier in der Fremde sind. Dann ist bei als politisch indifferent klassierten Personen die islamische Praxis um 12 Prozent höher als bei solchen, die als politisch sehr interessiert gelten. Auch die islamische Praxis kann nicht als reiner Traditionalismus verstanden werden. Sie ist vielmehr Ausdruck einer rechtskonservativen, ethnonationalistischen Gesinnung und wird insbesondere von Personen gepflegt, die sich hier fremd fühlen. Interessant ist auch hier, dass weder mit der Diskriminierung noch mit der Ziel-Mittel-Diskrepanz ein signifikanter Zusammenhang besteht.

Der Fundamentalismus wurde mit dem Modell am besten erfasst. Hier finden wir auch am meisten signifikante erklärende Variablen, nämlich die Anomia, die CH-Fremdheit, der Ethnonationalismus, der Traditionalismus und das Alter. Auf die Fundamentalismus-Skala bezogen sind stark anomisch eingestufte Personen um 18 Prozent fundamentalistischer als nicht anomische und sich hier fremdühlende Personen sind um 26 Prozent fundamentalistischer als solche, die sich hier zu Hause fühlen. Betrachten wir den Ethnonationalismus, so sehen wir, dass bei denjenigen, die eine starke ethnonationalistische Gesinnung haben, der Fundamentalismus um 19 Prozent stärker ausgeprägt ist als bei solchen ohne eine solche Gesinnung. Etwas kleiner ist der Einfluss des Traditionalismus: bei Personen ohne traditionelle Einstellung ist der Fundamentalismus um 10 Prozent geringer ausgeprägt als bei sehr traditionellen Personen. Zuletzt bleibt noch das Alter. Hier wurde wiederum ein grosser Unterschied festgestellt: Bei den Jüngsten ist der Fundamentalismus um 21 Prozent stärker ausgebildet als bei den Ältesten. Beim Fundamentalismus ist besonders beachtlich, dass weder mit der Diskriminierung noch mit der Ziel-Mittel-Diskrepanz eine signifikante Verknüpfung besteht. Im Gegensatz zu den anderen Dimensionen besteht hier ausserdem weder mit dem politischen Desinteresse noch mit der rechtskonservativen Einstellung ein signifikanter Zusammenhang. Der Fundamentalismus drückt eher eine traditionelle Gesinnung, eine ethnonationale Identifizierung oder ein Gefühl der Fremdheit aus. Das sind insgesamt alle Variablen, die eine kulturelle Distanz symbolisieren.

Diese Zahlen sollen nicht konkret verstanden werden, sie geben aber eine Basis für einen Vergleich. Weiter sind auch die nicht signifikanten Ergebnisse interessant, da sich so manches Vorurteil oder manche Ad-hoc-Erklärung entzaubern lässt. So stehen in diesem Survey die Diskriminierung (!), die Ziel-Mittel-Diskrepanz, das Geschlecht, das Einkommen und auch die Bildung eindeutig in keinem Zusammenhang mit dem Islam. Bemerkenswert scheint mir hier insbesondere die Diskriminierung zu sein, die in der öffentlichen Debatte immer wieder als erklärende Ursache bemüht wird.

In Abbildung 28 sind die signifikanten Determinanten der Regressionsgleichungen nochmals aufgeführt. Dabei werden diese Determinanten in die Felder der entsprechenden Dimensionen der islamischen Religiosität eingesetzt. Steht eine Determinante in zwei Feldern, bedeutet das, dass sie in beiden einen signifikanten Zusammenhang aufweist. Diese Abbildung gibt nur die signifikanten Zusammenhänge wieder und ist daher stark vereinfacht.

Abbildung 28: Signifikante Determinanten der Regressionsanalyse



Hier ist gut ersichtlich, dass diese drei Dimensionen eng miteinander verflochten sind, sich aber trotzdem partikuläre Unterschiede erkennen lassen:

- Es gibt keine Determinante, die mit allen drei Dimensionen signifikant zusammenhängt.
- Politisch rechtskonservativ ausgerichtete Personen haben einen grösseren islamischen Glauben, verfolgen aber auch die islamische Praxis intensiver.
- Ein politisches Desinteresse führt zu einer verstärkten islamischen Praxis.
- Wer sich hier fremd fühlt und/oder eine ethnonationalistische Identifizierung hat, wird sowohl die islamische Praxis intensiver pflegen wie auch eher fundamentalistische Werte vertreten.
- Eine fundamentalistischere Gesinnung wird auch bei denjenigen Personen verstärkt festgestellt, die anomische Spannungen erleben, an traditionellen Werten festhalten und/oder jung sind.

Der islamische Glaube weist in diesem Modell keine spezifische Determinante aus. Er scheint sich am wenigsten klar definieren zu lassen, was sich auch an der erklärten Varianz ablesen lässt, die bei dieser Dimension am kleinsten ist. Der islamische Glaube lässt sich aber relativ gut von der islamischen Praxis abgrenzen, wenn wir beachten, was der Glaube im Gegensatz zur Praxis nicht ist. Wichtige bestimmende Determinanten der islamischen Praxis, die keinen (grossen) Einfluss auf den islamischen Glauben haben, sind der Ethnonationalismus, die CH-Fremdheit und das politische Interesse. Im Gegensatz zur Praxis scheint der Glaube daher nicht Ausdruck einer türkisch-nationalistischen Gesinnung, einer politischen Indifferenz oder einem Gefühl der Fremdheit zu sein. Daher ist es nicht primär der Glaube, sondern es sind die religiösen Rituale, die ein gemeinschaftliches Vakuum auffüllen. Der Glaube wiederum ist unabhängiger von der kulturellen Ebene, was auf eine individuellere Funktion hinweist. Der Fundamentalismus ist schwieriger zu beschreiben, was sich schon bei der Skalenbildung bemerkbar machte. Fundamentalistische Werte scheinen für junge, für anomisch belastete, für türkisch-nationalistische oder für in der Schweiz fremd gebliebene Personen von Bedeutung zu sein. Diese beeinflussenden Determinanten lassen sich aber kaum unter einen Begriff fassen. Der Fundamentalismus scheint eine gewisse Orientierungs- und Heimatlosigkeit zu reflektieren und ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die verunsichernde Moderne und die unklare Situation in der Diaspora. Der Unterschied zum Glauben wie auch zur islamischen Praxis zeigt sich im Politischen: Er drückt keine rechtskonservative Haltung und kein politisches Desinteresse aus. Besonders für den Fundamentalismus – aber auch für die anderen Dimensi-

onen – gilt, dass sie sich nicht klar einordnen lassen, wenn auch einzelne Unterschiede ersichtlich wurden.

Auf alle Kürze reduziert, liegen die entscheidenden Bestimmungsgrößen des Islams bei der türkischen zweiten Generation in einer konservativen, traditionellen und unpolitischen Gesinnung. Weiter ist er Ausdruck einer anomischen Orientierungslosigkeit und kulturellen Fremde. Dieses Bild soll aber nicht überbewertet werden. Erstens bestehen zwischen den Dimensionen der islamischen Religiosität grosse Differenzen und zweitens wurde der Islam mit diesem Modell zu mindestens zwei Dritteln nicht erklärt.

6 Zusammenfassung und Schluss

Zu Beginn der Arbeit wurde erstens gefragt, was die Religion in der Moderne ist, wie sie sich gewandelt hat und welche Funktionen sie erfüllt – und zweitens: Was der Islam ist, welche Bedeutung er in der westlichen Diaspora hat und insbesondere wie er bei der türkischen zweiten Generation in Zürich erlebt und gelebt wird.

Die Religion in der Moderne gründet in einer Erfahrung, die sich zunehmend in den Bereich des Privaten verschoben hat. Sie ist ausdifferenziert und bedeckt nur noch Teile ihrer ursprünglichen Funktion, dem Handelnden einen umfassenden Orientierungs- und Legitimationsrahmen zu vermitteln. Über die Säkularisierung als allgemeiner Prozess der Moderne verlor sie ihr Deutungsmonopol und reihte sich so neben die anderen Teilsysteme wie Staat, Wirtschaft, Politik, Fürsorge oder Bildung ein. Insbesondere die religiöse Praxis, die die Integration in eine beständige Gemeinschaft fördert und nach aussen schützende Grenzen baut, hat stark an Bedeutung eingebüsst.

Der Islam ist eigentlich praxisorientiert, so dass die Rituale eine zentrale Bedeutung haben. Global, aber insbesondere im Westen wurde der Islam im Schnellzugstempo von der Moderne eingeholt. Hier wird er mit zwei wesentlichen Herausforderungen konfrontiert: Erstens muss er sich ausserhalb des ‚dar al’islam‘ bewähren und zweitens sind seine Anhänger in der Minderheit. Damit wurden seine traditionellen Selbstverständlichkeiten, die sich gerade in den religiösen Ritualen zeigten, vermehrt in Frage gestellt. Seit sich die Migrationsmuster in den 70er Jahren verändert haben und die ArbeitsimmigrantInnen vorerst zu ‚Niedergelassenen mit Familie‘ wurden und sich nun nach und nach zu MitbürgerInnen transformieren, hat der Islam auch bei uns eine grössere Bedeutung. Ebenfalls seit den 70er Jahren sind Strömungen zur Rückbesinnung auf traditionelle, islamische Lebensführungen zu beobachten, die als Folge der unbefriedigenden Modernisierung interpretiert werden. Der Fundamentalismus gilt als Reaktion auf eine gesellschaftliche Unzufriedenheit und Orientierungslosigkeit. Über die strikte Lebensführung nach der Lehre des Korans und der Zusammenführung von Staat und Religion wird versucht, eine neue Identität aufzubauen, die die soziale (und oft auch faktische) Heimatlosigkeit aufzufangen vermag. Diese Bewegungen finden vermehrt auch im Westen fruchtbaren Boden, wo die sozialen und religiös-kulturellen Grenzen oft aufeinander liegen (was die Segregierung und Isolierung fördert) und die Minderheiten nicht selten Diskriminierung verschiedenster Art erfahren und vom politischen Prozess ausgeschlossen werden.

Zur Zeit leben etwa 150'000 bis 200'000 Muslime in der Schweiz, der Islam hat sich bei uns also ohne Zweifel niedergelassen.³⁴⁴ Was mit dem ‚Islam‘ gemeint ist, ist aber alles andere

³⁴⁴ Vgl. FN 3.

als klar. In den Medien wird oft nur eine Facette dieses schillernden Begriffes abgebildet, der sich nur allzu schnell in unserer Vorstellung verfestigt – und danach kaum mehr genau betrachtet und hinterfragt wird. Versucht man den Begriff zu definieren, wird einem die Mannigfaltigkeit bewusst: einerseits ist es eine Religion, die sich vor allem im persönlichen Glauben manifestiert, andererseits ist es eine kulturelle Identität, die eine Gemeinschaft unter sich vereint und nach aussen Grenzen zieht - so wie es der Begriff ‚dar al’islam‘ propagiert. Dann ist es auch ein politisches, ideologisches Konzept, das der Etablierung und Sicherung von Macht dient. In dieser Arbeit wurde der Islam in drei diese Gedanken repräsentierende Dimensionen unterteilt: in den islamischen Glauben, in die islamische Praxis und in den Fundamentalismus. Da es sich hier um eine Sekundär-Analyse handelt, musste auch die vorgegebene Operationalisierung übernommen werden. Die damit verbundenen Probleme wurden mehrfach angedeutet. Nach meiner Ansicht liegen sie allgemein bei der Bestimmung des Islams, die sich zu stark an christlichen Konzepten orientierte und spezifisch bei der Definition des Fundamentalismus, der hier eher eine traditionelle Einstellung als eine politische Ideologie abbildet.

Bei der Befragung von 439 türkischen Jugendlichen der zweiten Generation wurde festgestellt, dass der Islam als Glaube sehr wichtig ist, aber kaum mehr im traditionellen Sinne gelebt wird. Die verschiedenen Dimensionen der islamischen Religiosität sind miteinander verknüpft, weisen aber auch wesentliche Unterschiede auf. Während bei 76 Prozent der islamische Glaube stark bis sehr stark ausgeprägt ist, werden die islamischen Pflichten nur von 23 Prozent einigermaßen erfüllt, wobei einzig der Ramadan (knapp) von der Mehrheit eingehalten wird. Ähnlich sieht es bei der Bedeutung der fundamentalistischen Werten aus, die von immerhin 42 Prozent verfochten werden. Auch hier zeigt sich der Unterschied zwischen Theorie und Praxis: während bei 64 Prozent der Koran eine wichtige Rolle im Alltag spielt, wird das Kopftuchtragen nur bei 13 Prozent (!) als wichtig betrachtet. Auch wenn sich aus dieser Momentaufnahme keine Entwicklung ableiten lässt, bleibt der Eindruck bestehen, dass sich der ‚junge Islam‘ von der öffentlichen in die private Sphäre verschiebt, wie es für die christliche Religion seit längerem zu beobachten ist: auch bei der Mehrheit der sehr gläubigen Muslime wird die islamische Praxis nur mässig ausgeübt.³⁴⁵

Wie lassen sich diese Unterschiede erklären und was sind die spezifischen Einflüsse, die einerseits den Glauben kräftigen und andererseits die traditionellen Pflichten in den Hintergrund treten lassen? In dieser Untersuchung wurde über unterschiedliche Determinanten nach relevanten Ursachen für die einzelnen Dimensionen der islamischen Religiosität gesucht. Diese wurden aus den Kontexten Moderne und Unsicherheit, Minderheit und Fremde und individuelle Disposition entwickelt.

Die gläubigen Muslime zeichnen sich vor allem durch eine konservative politische Einstellung aus. Es sind Personen, die nicht an die politische Veränderbarkeit glauben oder sie nicht wünschen. Diejenigen Personen, die die islamische Praxis intensiv leben, sind politisch konservativ und/oder politisch desinteressiert. Weiter haben sie oft in der Schweiz keine Heimat gefunden und identifizieren sich daher stark als türkisch-authentisches Volk. Hier ist es zusätzlich die kulturelle Entwurzelung oder Heimatlosigkeit, die zur Befolgung der religiösen Pflichten führt. Fundamentalistische Werte werden von jungen, traditionellen, kulturell heimatlosen, unsicheren oder orientierungslosen Personen stark vertreten. Diese Orientierung widerspiegelt neben einer traditionellen Einstellung insbesondere eine individuelle Orientierungs- und soziale Heimatlosigkeit.³⁴⁶ Wenn wir die weiteren im Modell berücksichtigten De-

³⁴⁵ Bei den als sehr gläubig eingestuften Personen wird die islamische Praxis von 61 % nur mässig ausgeübt.

³⁴⁶ Die Skala für Tradition korreliert hier besonders mit dem Verbot, einen Nicht-Muslim zu heiraten, hoch: r_s ,351 (.000).

terminanten betrachten, sehen wir, dass in einer multivariaten Analyse weder Geschlecht, Einkommen, Bildung, Diskriminierung (!) noch die Ziel-Mittel-Diskrepanz signifikante Einflussgrössen bilden.

Die islamische Praxis wird massgeblich über eine türkisch-nationalistische Gesinnung und vom Gefühl der Fremdheit beeinflusst, was beim islamischen Glauben nicht der Fall ist. Der Rückgang der islamischen Praxis kann so auch positiv als zunehmende Integration in Richtung ‚Heimat‘ verstanden werden. Besorgniserregend – wenn man dieses Wort gebrauchen darf – ist bestimmt nicht der Islam als Glaube oder als religiöses Ritual. Wenn in diesem Survey etwas aufhorchen lässt, dann ist es die durchschnittlich sehr hohe Orientierungslosigkeit und Unsicherheit und die politische Apathie der zweiten Generation.³⁴⁷ Durkheim sah das Problem der Anomie nicht primär bei der psychischen Belastung des Individuums, sondern in der gesellschaftlichen Destabilisierung. In einem modernen Nationalstaat – vor allem wenn er sich das Schlagwort ‚direkte Demokratie‘ auf die Fahne geschrieben hat – ist es alarmierend, wenn 40 Prozent der hier lebenden türkischen Jugendlichen gegen die Trennung von Religion und Staat sind.³⁴⁸ Diese hohe Zahl mag mit der sprachlich verwirrenden Formulierung im Survey oder der politischen Unreife der Befragten zusammenhängen. Die Ablehnung des modernen Rechtsstaates kann aber auch als deutlicher Fingerzeig auf die Präambel der Bundesverfassung verstanden werden, wo festgehalten ist, „dass sich die Stärke des Volkes am Wohle des Schwachen misst.“³⁴⁹

Die Skepsis gegen den säkularen Nationalstaat irritiert etwas, da dieses Resultat nicht ins Bild der übrigen Auswertungen passt (und daher wohl wirklich als Fingerzeig zu verstehen ist). Wir haben gesehen, dass ein grosser Teil der jungen Muslime eher distanziert zur traditionsverwurzelten Religion ihrer Eltern eingestellt ist und nach neuen Formen sucht: einem Islam, den sie hier leben – und vertreten können, einem modernen Islam, der auch in der Zukunft tragfähig ist. Es scheint, dass diese Tragfähigkeit von beiden Seiten her erarbeitet werden muss, da gerade der Fundamentalismus eng mit dem Gefühl des ‚Hier -fremd-Seins‘ und entsprechend mit nationalistisch-ethnischer Abgrenzung verknüpft ist. Der Islam ist untrennbar mit der Lebensgeschichte der hier lebenden Muslime verbunden: wenn er uns befremdet, widerspiegelt er nicht zuletzt die innere Fremde vieler Muslime bei uns. Suter schrieb, dass sich der Islam als Religion in der Schweiz, in unserer Gesellschaft, einbürgert, so wie sich die muslimische Jugend in der Schweiz integriert, sich einbürgert und ihre Heimat findet.³⁵⁰ Wenn der Mensch nur Heimat finden kann, wo er eine Geschichte hat, liegt es auch an uns, den Muslimen in der Schweiz die Chance zu bieten, an ihrer Geschichte aktiv weiter arbeiten zu können. In einer dynamischen Demokratie sollte daher für legale MitbürgerInnen das Tor zur Integration und Partizipation offen gehalten sein.

Auf wenige Sätze zusammengefasst würde ich abschliessend folgendes Bild aufzeichnen: Der Islam als Religion spielt für die grosse Mehrheit der türkischen Jugendlichen eine bedeutende

³⁴⁷ Folgende Mittelwerte wurden im Survey ermittelt: Anomia-Skala von 0 (klein) bis 5 (gross): Schweiz: 2,43
Türkei: 3,05 und Italien: 3,17. Politisches Interesse von 1 (sehr) bis 4 (gar nicht): Schweiz: 2,43, Türkei: 2,77
und Italien: 2,89. Die sogar noch höheren Werte bei den ItalienerInnen verweisen auf die spezifische Lage der
zweiten Generation (und nicht etwa auf diejenige der Muslime). Bei der Anomia bestehen diese Unterschiede
auch bei den verschiedenen Altersklassen, beim politischen Interessen nehmen die Unterschiede bei den TürkInnen
bei den mittleren Altersklassen ab.

³⁴⁸ Bei einer Regressionsgleichung (‚Einschluss‘) mit ‚Trennung Religion/Staat‘ als abhängigen Variable erhalten wir folgende Beta- und Signifikants-Werte: Politisches Interesse -,236 (,000); CH-Heimat -,110 (,069);
Ethnonationalismus ,107 (,069); Anomia -,073 (,203). Von diesen Determinanten hat das politische Desinteresse
eindeutig die stärkste Erklärungskraft!

³⁴⁹ Bundesverfassung der Schweiz. Eidgenossenschaft vom 18.4.1999, S. 1.

³⁵⁰ Suter, 1999, S. 265.

Rolle. Er zeigt sich aber weder in der Moschee, noch äussert er sich im öffentlichen Gebet, noch wird er über das Kopftuch symbolisiert. Vielmehr ist er eine innere, persönliche und private Angelegenheit geworden – die aber unzertrennlich mit der Diaspora-Situation verknüpft ist.³⁵¹ Diese spezifische Lebenssituation der jungen TürkInnen lässt sich anhand dreier Indikatoren charakterisieren: der durchschnittlich hohen Unsicherheiten und anomischen Spannung, dem sehr geringen politischen Interesse³⁵² und der - wenn auch geringeren - kulturellen Distanz. *Hoffmann-Nowotny* vermutet, dass die ‚Ferne‘ der Fremden in der Schweiz zunimmt.³⁵³ Ob der hier erhobene Islam ein Anzeichen dafür ist, würde ich bezweifeln. Dieser Islam, der sich vor allem im persönlichen Glauben manifestiert, lässt eher eine Annäherung an eine gemeinsame Zukunft vermuten. Dazu ermuntert weiter das detailliertere Bild des Islams, respektiv die Erkenntnis, dass es *den* Islam in der Diaspora nicht gibt: er ist facettenreich, flexibel und wandelbar. Diese Erkenntnis ruft uns aber ins Gewissen, dass der Islam, den wir hier beobachten, auch unser Islam ist: Es ist sozusagen ein Islam ‚made in switzerland‘.

7 Literaturverzeichnis

- Abdullah, Salim M.: Muslims in Germany. In: Abedin / Sardar (Hg): Muslim Minorities in the West. Grey Seal, London, 1995.
- Altermatt, Urs: Das Fanal von Sarajewo. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1996.
- Amiriaux, Valérie: Turkish Islam in Germany. In: Shadid / Van Koningsveld (Hg.) Political Participation and Identities of Muslims in non-muslims States. Pharos, Kampen, 1996.
- Antes, Peter: Die Religionen der Gegenwart. Verlag Beck, München, 1996.
- Barz, Heiner: Anomietendenzen im Bereich Religion/Kirche. In: Heitmeyer (Hg): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.
- Baumann, Christoph/Jäggi, Christian: Muslime unter uns. Rex-Verlag, Luzern, 1991.
- Beinert, Wolfgang: Das entschiedene Jein. In: Kroker / Dechamps (Hg.): Deutschland auf dem Weg zu einer multikulturellen Gesellschaft. FAZ Verlag, Frankfurt a.M., 1996.
- Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution. In: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973.
- Berger, Peter L.: The Deseccularization of the World. Ethics and Policy Center, Washington, 1999.
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Fischer, Frankfurt a.M., 1980.
- Berger, Peter L.: Ein Markmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Westdeutscher Verlag, Köln, 1965.
- Berlin, Isaiah: Der Nationalismus. Verlag Hain, Frankfurt a.M., 1990.
- Binswanger, Karl: Türkei. In: Ende/Steinbach (Hg.): Islam in der Gegenwart. C.H.Beck, München, 1989.

³⁵¹ Hier zeigen sich Parallelen zu den Resultaten einer Studie über die muslimische zweite Generation in Rotterdam. Vgl. Phalet, Van Lotringen, Entzinger, 2000.

³⁵² In beiden Punkten unterscheiden sich die TürkInnen, wie auch die ItalienerInnen der zweiten Generation markant von der Schweizer Kontrollgruppe. Politisch zumindest ziemlich interessiert sind bei: CH: 56%, T: 38,4% I: 32,3%; bei der Anomia-Skala als stark belastet gelten: CH: 27,4%, T: 43,2% und I: 45,5%; diese Unterschiede sind beim politischen Interesse, nicht aber bei der Anomia auch auf die unterschiedliche Altersverteilung zurückzuführen.

³⁵³ Hoffmann-Nowotny, 2001, S. 18: Hier nimmt er Bezug zu Simmels berühmten Essay über den Fremden (Georg Simmel: Soziologie, Berlin, 1958, S. 511): Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten fühlen und fern, weil diese Gleichheit, die über uns hinausreicht, mit vielen anderen geteilt wird.

- Birkelbach, Klaus: Die Entscheidung zum Kirchnaustritt zwischen Kirchenbindung und Kirchensteuer. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 28, Heft 2, 1999.
- Bolkenstein, Frits: Europe and the Islam. In: *Islam and Europe*, NIAS, Wassenaar, 1997.
- Bornschiefer, Volker: *Westliche Gesellschaft. Aufbau und Wandel*. Seismo, Zürich, 1998.
- Boudon, Raymond / Bourricaud, Francois: *Soziologische Stichworte*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1992.
- Brosius, Gerhard / Brosius, Felix: *SPSS. Internat.* Thomson Publ., Bonn, 1996.
- Bruce, Steve: *Choice and Religion*. Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Bryman, Alan / Cramer, Dunkcan: *Quantitative Data Analysis with SPSS for Windows*. Routledge, London, 1997.
- Campiche, Roland / Bovay, Claude: Religion und Kultur. In: *Sonderfall? Religion in der Schweiz*, NZZ, Zürich, 1993.
- Castles, Stephen / Miller, Mark: *The Age of Migration*. Macmillan Press, London, 1993.
- Coogan, Michael: *Weltreligionen*. Duncan, London, 1998.
- Day / İçdygu. *Scientific Journal for Religious Studies*, 1998.
- Der Koran. Reclam, Stuttgart, 1996.
- Die Heilige Schrift. Verlag der Zürcher Bibel, Zürich, 1971.
- Diekmann, Andreas: *Empirische Sozialforschung*. Rohwohlt, Hamburg, 1985.
- Durkheim, Emile: Die Grundform des religiösen Lebens. In: Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Religionssoziologie*. Luchterhand, Berlin, 1970.
- Elwert, Georg: Probleme der Ausländerintegration. *Kölnischer Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Jg. 34, 1982.
- Esser, Hartmut: *Soziologie*. Campus, Frankfurt a.M., 1996.
- Esser, Hartmut: Prozesse der Eingliederung von Arbeitsmigranten. In: Höhn, Charlotte; Rein, Detlev (Hg.): *Ausländer in der BRD*. Boldt-Verlag, Boppard a.R., 1990.
- Esser, Hartmut: Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, 1988.
- Esser, Hartmut: Aspekte der Wanderungssoziologie. Luchterhand, Darmstadt, 1980.
- Fährndrich, Hartmut: Glauben und glauben lassen, nicht glauben und nicht glauben lassen. In: *Tangram: Muslime in der Schweiz*. EKR, Nr. 7, 10/1999.
- Frey, Bruno S.: *Ökonomie ist Sozialwissenschaft*. Verlag Vahlen, München, 1990.
- Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Religionssoziologie*. Luchterhand, Berlin, 1970.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Quelle und Meyer*, Wiesbaden, 1997.
- Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*. Rothbuch Verlag, Berlin, 1995.
- Geser, Hans: Der ‚ethnische Faktor‘ im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung. *Schweizer Zeitschrift für Soziologie*, Nr. 7, 1981.
- Giddens, Anthony: *Human Societies*. Polity Press, Cambridge, 1992.
- Glaser, Helmut: *Die fünf Weltreligionen*. Diederichs, München, 1996.
- Gugolz, Alfred: Brüche und Bekehrungen. *Oekumenische Zeitschrift* Nr. 3, 1992 22. Jg.
- Halliday, Fred: *Fundamentalism and the Contemporary World*. In: *Islam and Europe*, NIAS, Wassenaar, 1997.
- Halliday, Fred: *Islam & the Myth of Confrontation*. Tauris, London, 1996.
- Haynes, Jeff: *Religion, Fundamentalism and Ethnicity*. UNRISD, Geneva, 1995.
- Heine, Peter: Der islamistische Faktor, Politik und Religion in der Türkei. *Herder Korrespondenz*, Heft 3, 1996.
- Heine, Peter: *Halbmond über deutschen Dächern*. List Verlag, München, 1997.
- Heine, Peter: *Fundamentalisten und Islamisten*. Politik und Zeitgeschichte, 1992.
- Heintz, Peter: *Einführung in die soziologische Theorie*. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1968.
- Heitmeyer, Wilhelm / Müller, Joachim / Schröder, Helmut: *Verlockender Fundamentalismus*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.

- Heitmeyer, Wilhelm: Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnisch-kulturelle Konflikte. In: Heitmeyer (Hg.): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.
- Helle, Horst: Religionssoziologie. Oldenbourg Verlag, München, 1997.
- Hirschman, Albert O.: Exit, Voice and Liberty. Harvard University Press, London, 1970.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim: Internationale Migration und das Fremde in der Schweiz. In: Hoffmann-Nowotny (Hg.): Das Fremde in der Schweiz. Seismo, Zürich, 2001.
- Hoffmann-Nowotny: Individualisierung und Fundamentalismus. Eine fragmentarische Skizze. In: Stolz/Merton (Hg.): Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus. Universitätsverlag, Freiburg, 1991.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim: Paradigmen und Paradigmenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Wanderungsforschung. Jaritz / Müller (Hg.): Migration in der Feudalgesellschaft. Campus, Frankfurt a.M., 1988.
- Hoffmann-Nowotny / Hondrich (Hg.): Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz. Campus, Frankfurt a.M., 1981.
- Hoffmann-Nowotny: Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1973.
- Hottinger, Arnold: Geschichtsbild und Politik im islamischen Raum. Neue Wege, Nr. 9, 1999.
- Hottinger, Arnold: Wieviel Anpassung für Europas Muslime? NZZ, 23.3.1997.
- Iannaccone, Laurence R.: Introduction to the Economics of Religion. Journal of Economic Literature, Sept. 1998.
- Ichlas-Stiftung: Glaube und Islam, Istanbul, 1993.
- Israel, Joachim: Der Begriff Entfremdung. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1972.
- Jäggi, Christian / Krieger, David: Fundamentalismus. Orell Füssli, Zürich, 1991.
- Kälin, Walter: Gläubige in fremden Landen. Tangram: Muslime in der Schweiz. EKR, Nr.7, 1999.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Mohr, Tübingen, 1989.
- Kecskes, Robert; Wolf, Christof: Christliche Religiosität. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1995.
- Kecskes, Robert; Wolf, Christof: Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Messinstrumente. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soz. Psychologie, Jr. 45, 1993.
- Kehrer, Günter: Einführung in die Religionssoziologie. Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988.
- Kepel, Gilles: Rechte für die Gläubigen im gottlosen Europa. NZZ Dossier, 28.10.1998.
- Kepel, Gilles: Islamic Groups in Europe. In: Vertovec / Peach (Hg.): Islam in Europe. St. Martin's Press, New York, 1997.
- Khoury, Adel Th.: Der Islam. Herder, Freiburg, 1998.
- Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Gruyter, Berlin, 1999.
- Koslowski, Peter: Die religiöse Dimension der Gesellschaft. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985.
- Kraue, Detlef: Luhmann-Lexikon. Enke, Stuttgart, 1999.
- Krügeler, Michael / Voll, Peter: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie. In: In: Sonderfall? Religion in der Schweiz, NZZ, Zürich, 1993.
- Leggewie, Claus: Alhambra – Der Islam im Westen. Rowohlt, Reinbeck, 1993.
- Leggewie, Claus: Der Islam im Westen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft, 33/1993.
- Leveau, Remy; Ruf, Werner (Hg.): Migration und Staat. Lit. Verlag, Münster, 1991.
- Lewis, Philip: The Bradford Council for Mosques and the Search for Muslim Unity. In: Vertovec/Peach (Hg.): Islam in Europe. St. Martin's, London, 1997.
- Löw, Reinhard (Hg.): Islam und Christentum in Europa. Bernward, Hildesheim, 1994.
- Lücke, Hanna: Islamischer Fundamentalismus – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1993.

- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- Luckmann, Thomas: Über die Funktion der Religion. In: Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985
- Luckmann, Thomas: Lebenswelt und Gesellschaft. Schöningh, Paderborn, 1980.
- Luckmann, Thomas: Religion und Person in moderner Gesellschaft. In: Fürstenberg, Friedrich (Hg.): Religionssoziologie. Luchterhand, Berlin, 1970. .
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.
- Merton, Robert K.: Anomie, Anomia, and Social Interaction. In: Clinard, Marshall (Hg.): Anomie and Deviant Behavior. The Free Press, New York, 1964.
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne. Rohwohlt, Reinbeck, 1989.
- Meyer, Heinz: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation. Peter Lang, Frankfurt a.M., 1988.
- Moaddel, Mansoor: Diversities and Discontinuities in the Islamic Response to Modernity
- Nauck, Bernhard: Sozialstrukturelle und Individualistische Migrationstheorien. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jr. 40, 1988.
- Nielsen, Jorgen: Muslim in Western Europe. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1995.
- Nietzsche, Friedrich: Morgenröte. DTV, München, 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. Kröner, Stuttgart, 1986.
- Nijsten, Cécile: Living as a Muslim in a Migration Country. In: Shadid / Van Koningsveld (Hg.) Political Participation and Identities of Muslims in non-muslims States. Pharos, Kampen, 1996.
- Özdemir Cem: Currywurst und Döner – Integration in Deutschland. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach, 1999.
- Peters, Jan: Neighbours: A Challenge or a Threat. In: Islam and Europe, NIAS, Wassenaar, 1997.
- Phalet/Van Lotringen/Entzinger: Islam in de multiculturale samenleving: opvattingen van jongeren in Rotterdam. Ercomer Research Paper, 2000.
- Pickles, Margaret E.: Muslim Immigration Stress in Australia. In: Abedin / Sardar (Hg.): Muslim Minorities in the West. Grey Seal, London, 1995.
- Pollack, Detlef / Pickel, Gerd: Individualisierung und religiöser Wandel in der BRD. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 28, Heft 6, 1999.
- Pollack, Detlef: Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 39-2, 1991.
- Pollack, Detlef: Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Peter Lang, Frankfurt a.M., 1988.
- Reimann, Horst: Basale Soziologie. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991.
- Romano, Gaetano: Braucht die Gesellschaft eine gemeinsame Kultur? In: Hoffmann-Nowotny (Hg.): Das Fremde in der Schweiz. Seismo, Zürich, 2001.
- Rooijackers / Van der Lans: Ethic Identity and Cultural Orientatin of Second Generation Turkish Muslim Migrants. In: Shadid / Van Koningsveld (Hg.) Political Participation and Identities of Muslims in non-muslims States. Pharos, Kampen, 1996.
- Sander, Ake: To what Extent is the Swedish Muslim Religious? In: Vertovec/Peach: Islam in Europe. St. Martins's, New York, 1997.
- Scheer, Hermann: Europa und der islamische ‚Fundamentalismus‘. Leviathan, Westdeutscher Verlag, 1991.
- Schiffauer, Werner: Islamic Vision and Social Reality: The Political Culture of Sunni Muslims in Germany. In: Vertovec / Peach (Hg.): Islam in Europe. St. Martin's Press, New York, 1997.
- Schimmel, Annemarie: Der Islam. Reclam, Stuttgart, 1990.

- Schluchter, Wolfgang (Hg.): Max Webers Sicht des Islams. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987.
- Schütz, Alfred: Der Fremde. In: Gesammelte Aufsätze II., Nijhoff, De Haag, 1972.
- Seifert, Wolfgang: Die zweite Ausländergeneration in der Bundesrepublik. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 44, 1992.
- Şen, Faruk: Islam in Deutschland. In: Heuberger (Hg.): Der Islam in Europa. Peter Lang, Frankfurt a.M., 1999.
- Şen, Faruk: Türkei. Beck'sche Reihe, München, 1996.
- Seufert, Günter: Café Istanbul – Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei. Beck'sche Reihe, München, 1997.
- Spuler-Stegemann, Ursula: Muslime in Deutschland. Herder, Freiburg, 1998.
- Spuler-Stegemann, Ursula: Türkei. In: Ende/Steinbach (Hg.): Der Islam der Gegenwart. Verlag Beck, München, 1996.
- Srole, Leo: Social Integration and certain Corollaries. American Sociological Review Vol.21, 1956.
- Stark, Rodney: Bringing Theory Back. In: Young: Rational Choice Theory and Religion. Routledge, New York, 1997.
- Stolz Fritz / Merton, Victor: Zukunftsperspektive des Fundamentalismus. Universitätsverlag, Freiburg, 1991.
- Stolz, Fritz: Multireligiöse Gesellschaft und der neue Nationalismus. Uni-Journal 6/1993.
- Suter Leonhard: Der Islam – eine Weltreligion in der Schweiz. Neue Wege, Nr. 9, 93. Jg, 1999.
- Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991a.
- Tibi, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991b.
- Twenhöfel, Ralf: Kulturkonflikt und Integration. Schweiz. Zeitschrift für Soziologie, 2, 1984.
- Vaus David de; McAllister, Ian: Gender Differences in Religion. American Sociological Review, Vol. 52, 1987.
- Vertovec, Steven / Peach, Ceri: Islam in Europe. St. Martin's Press, New York, 1997.
- Von Glasenapp, Helmuth: Die fünf Weltreligionen. Diederichs, München, 1996.
- Weber, Max: Askese und kapitalistischer Geist. in: Fürstenberg, Friedrich (Hg.): Religionssoziologie. Luchterhand, Berlin, 1970.
- Weber, Max: Soziale Schichtung und Religiosität. in: Fürstenberg, Friedrich (Hg.): Religionssoziologie. Luchterhand, Berlin, 1970.
- Wittenberg, Reinhard / Cramer, Hans: Datenanalyse mit SPSS für Windows 95/NT. Lucius & Lucius, Stuttgart, 1998.
- Wittenberg, Reinhard: Computerunterstützte Datenanalyse. Lucius, Stuttgart, 1998.
- Young, Lawrence (Hg.): Rational Choice Theory and Religion. Routledge, New York, 1997.
- Zentrum für Türkeistudien: Ausländer in der BRD. Leske und Budrich, Opladen, 1994.