

Hans-Jürgen von Wenzierski
Claudia Lübcke (Hrsg.)



Junge Muslime in Deutschland

Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen

Verlag Barbara Budrich



Junge Muslime in Deutschland

Hans-Jürgen von Wensierski
Claudia Lübcke (Hrsg.)

Junge Muslime in Deutschland

Lebenslagen, Aufwuchsprozesse
und Jugendkulturen

Verlag Barbara Budrich,
Opladen & Farmington Hills 2007

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte vorbehalten.

© 2007 Verlag Barbara Budrich, Opladen & Farmington Hills
www.budrich-verlag.de

eISBN 978-3-86649-948-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – www.disenjo.de

Satz: Beate Glaubitz Redaktion und Satz, Leverkusen

Druck: paper&tinta, Warschau

Printed in Europe

Inhalt

| | |
|-------------------------------------------------|---|
| Junge Muslime in Deutschland – Einleitung | 7 |
|-------------------------------------------------|---|

Grundlagen

Faruk Şen

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Islam in Deutschland. Religion und Religiosität junger Muslime aus türkischen Zuwandererfamilien | 17 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

Susanne von Below/Ercan Karakoyun

| | |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in Deutschland | 33 |
|--------------------------------------------------------------------|----|

Hans-Jürgen von Wensierski

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Die islamisch-selektive Modernisierung – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland | 55 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

Orientierungsmuster junger Muslime

Wolfgang Nieke

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Kulturelle und ethnische Identitäten – als Sonderfälle der Orientierung gebenden kollektiven Identität | 85 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

Dirk Halm

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Freizeit, Medien und kulturelle Orientierungen junger Türkeistämmiger in Deutschland | 101 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Religion und Religiosität

Ursula Boos-Nünning

| | |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| Religiosität junger Musliminnen im Einwandererkontext | 117 |
|-------------------------------------------------------------|-----|

Sigrid Nökel

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| „Neo-Muslimas“ – Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne | 135 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Sozialisation und Bildung junger Muslime

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Yasemin Karakaşoğlu/Halit Öztürk</i> Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der Migrationsgesellschaft | 157 |
| <i>Birol Mertol</i> Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund | 173 |
| <i>Gaby Straßburger</i> Auf die Liebe kommt es an! – Beziehungsideale und -entscheidungen junger Muslime in Deutschland | 195 |
| <i>Wolf-Dietrich Bukow</i> Junge Muslime in Schule und Bildung | 213 |
| <i>Mona Granato/Jan Skrobánek</i> Junge Muslime auf dem Weg in eine berufliche Ausbildung – Chancen und Risiken | 231 |
| <i>Franziska Schäfer/Melissa Schwarz</i> Zwischen Tabu und Liberalisierung – Zur Sexualität junger Muslime ... | 251 |

Lebensentwürfe und Jugendkulturen

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Claudia Lübcke</i> Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland | 285 |
| <i>Michael Bochow</i> Homosexualität junger Muslime – Anmerkungen zu gleichgeschlechtlichen Sexualkontakten unter Männern in Westeuropa . | 319 |

Soziale Probleme

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Martina Sauer</i> Integrationsprobleme, Diskriminierung und soziale Benachteiligung junger türkeistämmiger Muslime | 339 |
| Die Autorinnen und Autoren | 357 |

Junge Muslime in Deutschland – Einleitung

Der vorliegende Sammelband beschäftigt sich mit den Lebenslagen, der Sozialisation und den Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Die Fragestellung und die Wahl der Zielgruppe folgen sowohl aktuellen gesellschaftspolitischen wie auch jugendtheoretischen Aspekten. Die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung um muslimische Bürger in den westlichen Gesellschaften hat insbesondere auch das Augenmerk auf die Sozialisations- und Identitätsbildungsprozesse junger Muslime der Zweiten Generation gelenkt. Der öffentliche und mediale Diskurs ist allerdings in hohem Maße von Alarmismus und ‚Reizthemen‘ geprägt: Insbesondere islamistische Erscheinungsformen, aber auch Themen wie Zwangsheirat, Kopftuch und Ehrenmorde stehen hier im Fokus. Andererseits lässt sich der gesellschaftliche Diskurs zum Islam nicht auf kollektive Mentalitäten und wechselseitige Stereotypisierungen im Gefolge des ‚11. September‘ reduzieren. Nach vierzig Jahren Migration aus islamisch geprägten Staaten sind die muslimischen Bürger in Deutschland nicht nur längst in der ‚Mitte der Gesellschaft‘ angekommen. Erst jetzt entfaltet sich auch sukzessive der notwendige öffentliche Diskurs über die Bedingungen eines dauerhaften, respektvollen und gleichberechtigten Zusammenlebens zwischen christlich-säkularer Mehrheitskultur und den vielfältigen islamisch geprägten Communities im Kontext einer aufgeklärten, demokratischen und tendenziell säkularen Gesellschaft. Die kritischen bis aufgeregten Diskussionen um neue Moscheebauten, schulischen Islamunterricht oder die richtige Verbandsstruktur islamischer Gemeinschaften gehören ebenso zu einem solchen Diskurs wie die Skandalisierung und Enttabuisierung sozialer Probleme wie Gewalt in der Familie, patriarchale Geschlechterverhältnisse oder die Diskriminierung von Migrantenjugendlichen in Schule, Ausbildungssystem und Arbeitsmarkt. Eine *Conditio sine qua non* für demokratische Diskurse ist dabei nur, dass sie friedlich, nicht aber, dass sie zwangsläufig harmonisch und einvernehmlich geführt werden.

Die hier diskutierten Gruppen der jungen Muslime sind gleichsam die natürlichen Protagonisten und Moderatoren eines solchen Diskurses. Ihre Sozialisation und Bildungsprozesse sind in gleicher Weise vom muslimischen Herkunftsmilieu wie vom deutschen Bildungssystem und den westlichen Jugendkulturen geprägt. Allerdings wissen wir bisher noch wenig über die biographischen Erfahrungen und Identitätsbildungsprozesse dieser Zielgruppe.

Die sozialwissenschaftliche Forschung hat in den letzten 10 Jahren eine Reihe von Studien vorgelegt, die sich mit den Einstellungen, der Religiosität und den Biographien von Muslimen beschäftigen. Der vorliegende Wissensstand ist aber keineswegs erschöpfend und ausreichend. Insofern sind auch die vorliegenden Beiträge an verschiedenen Stellen ein Indikator für Forschungsdesiderate. Ein empirisches Forschungsdefizit besteht nach wie vor in Bezug auf den Alltag, die Lebenswelten und Jugendkulturen muslimischer Jugendlicher in ihrer Pluralität und Heterogenität, insbesondere auch in Bezug auf biographische Prozesse junger Männer und säkularisierter Muslime.

In diesem Sammelband werden die vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse, aber auch die offenen Fragestellungen zur Jugendphase junger Muslime in Deutschland zusammengetragen und diskutiert. Gleichzeitig wirbt das Buch für einen Perspektivenwechsel. Die bisherige Jugendforschung subsumiert die Gruppe der jungen Muslime entweder der Gruppe der Migranten in Deutschland oder identifiziert sie über die unterschiedlichen Konzepte religiöser Lebensführung. In beiden Fällen erscheint diese theoretische Engführung als unbefriedigend. Ziel dieses Bandes ist es hingegen, die jungen Muslime als selbstverständlichen Teil einer pluralistischen Jugendpopulation in Deutschland zu fassen. Der Fokus auf die Zielgruppe ‚Muslime‘ erscheint gleichwohl gerechtfertigt, da die sozialisatorischen Prägungen und kulturellen Einflüsse muslimischer Herkunftsmilieus – so unsere These – eine spezifische (pluralistische) Struktur der Jugendphase in modernen Gesellschaften hervorbringen. Dabei gehen wir davon aus, dass der religiös-kulturelle Kontext der muslimischen Herkunftsmilieus einen prägenden und strukturierenden Einfluss auf die Alltags- und Lebenswelt, die Orientierungsmuster und biographischen Lebensentwürfe der Jugendlichen hat. Offen ist allerdings, ob diese milieubildende Kraft des Islam in Deutschland vor allem aus den Traditionen und der kollektiven Identität der Religionsgemeinschaft resultiert, oder aber aus der sozialen Lage und der Segregation der Muslime in westlichen Gesellschaften. Quantitative Jugendstudien und Einstellungsbefragungen belegen, dass Religion für die türkischstämmigen bzw. muslimischen Jugendlichen eine größere Rolle spielt als für ‚deutsche‘ Jugendliche und zwar sowohl in den Einstellungen und Wertvorstellungen wie auch im Alltagshandeln. Dennoch lässt sich daraus nicht ableiten, dass die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft des Islam für alle jungen Muslime in Deutschland gleichzeitig auch ein ausgeprägtes oder spezifisches Muster islamischer Religiosität impliziert.

Religiosität und die explizite religiös-islamische Lebensführung erscheinen uns somit als *eine* Möglichkeit für junge Muslime, sich mit den heterogenen sozialen und kulturellen Einflüssen in der Bundesrepublik auseinanderzusetzen – sie sind aber nicht zwingend. Erwartbar sind vielmehr auch vielfältige andere Reaktionsformen, Lebensstile und Biographiekonzepte, in denen Religiosität lediglich eine nachrangige oder keine Bedeutung mehr

hat. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass auch explizite Konzepte einer religiösen muslimischen Lebensführung ganz unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen in den jeweiligen Jugendbiographien haben.

Die soziale Struktur der Jugendphase und der Lebenswelten junger Muslime in Deutschland muss mithin vielschichtiger entworfen werden als in der Dichotomie zwischen Tradition und Moderne oder zwischen religiös-islamischer und westlich-säkularer Lebensführung. Insbesondere auch mit Blick auf die öffentlich sichtbaren Formen einer Re-Islamisierung kann nicht so ohne weiteres von einer ungebrochenen Re-Traditionalisierung ausgegangen werden. Es handelt sich vielmehr jeweils um spezifische Antworten auf eine Modernisierung muslimisch-orientalischer Kultur und Tradition bzw. um die spezifische Auseinandersetzung mit komplexen und teils widersprüchlichen Lebenslagen und Lebenswelten. Insofern geht es nicht um den Gegensatz zwischen modern und muslimisch, sondern um eine sozialwissenschaftlich differenzierte Analyse konkreter sozialer Lebenslagen, jugendlicher Alltagskulturen sowie biographischer Lebensentwürfe muslimischer Jugendlicher in der Auseinandersetzung mit pluralistischen und teilweise konkurrierenden kulturellen Einflüssen und Milieus.

Dieses Bemühen um eine differenzierte Analyse macht schon deutlich, dass das Konzept dieses Bandes zu ‚jungen Muslimen‘ nicht von einer monolithischen Gruppe Jugendlicher ausgeht. Weder sind die sozialen Lebenslagen Jugendlicher aus muslimischen Herkunftsmilieus homogen, noch sind sie vorrangig durch Religion definiert.

Der Begriff ‚junge Muslime‘ wird stattdessen eher generationentheoretisch gefasst. Er kennzeichnet eine gemeinsame generationenspezifische Lagerung Jugendlicher und junger Erwachsener der sog. Zweiten und Dritten Generation, die in Migrantenfamilien aus muslimischen Herkunftskulturen aufwachsen. Sowohl das Merkmal des gleichermaßen zugeschriebenen wie erfahrenen ‚Migrantenstatus‘ wie auch die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Kontext des eigenen Herkunftsmilieus spielen eine bedeutsame Rolle für die Lebenslagen wie für die individuellen Identitätsbildungskonzepte. Indes: Die soziale Lagerung als ‚muslimische Migrantenkinder der Zweiten Generation‘ konstituiert allenfalls die potenzielle Gemeinsamkeit einer Problemgemeinschaft, nicht aber den kollektiven Handlungsraum einer Problemlösungsgemeinschaft. So unterschiedlich die ethnischen Herkunftskulturen in den islamischen Gesellschaften sind, so unterschiedlich sind auch die muslimisch geprägten Alltagskulturen in Deutschland. Und die sozialen Ungleichheiten in den Lebenslagen der Migrantenmilieus in Deutschland spiegeln sich auch in den Ungleichheitsstrukturen und dem Pluralismus der jugendlichen Lebenswelten, der Lebensstile und der Jugendkulturen der jungen Muslime wider. Gerade diese Heterogenität lässt es aber sinnvoll erscheinen, die Erfahrungen und Lebenslagen dieser Gruppe explizit unter dem Fokus ‚Muslime‘ zu beleuchten. Denn die vielschichtigen und teils wider-

sprüchlichen biographischen Erfahrungen dieser jungen Erwachsenen in der Auseinandersetzung mit ihren muslimisch geprägten Herkunftsmilieus wie mit der Mehrheitskultur einer Migrationsgesellschaft konstituieren diese Generation junger Muslime auch als eine spezifische Diskursgemeinschaft über die Bedeutung, die sozialen Strukturen und die kulturellen Ausdrucksformen islamisch geprägter Lebenswelten in Deutschland.

Entsprechend versammelt der Band sowohl Sozialstrukturanalysen wie auch die Ergebnisse der einschlägigen Jugend-, Sozial- und Migrationsforschung sowie die Befunde qualitativer Studien aus dem Kontext der rekonstruktiven Jugendforschung, der Biographieforschung oder der religionssoziologischen Forschung.

Der Ausgangspunkt für den vorliegenden Sammelband ist ein DFG-Forschungsprojekt zum Thema „Junge Muslime“, das seit Oktober 2006 an der Universität Rostock läuft. In einer qualitativen – biographieanalytischen und ethnographischen – Studie beschäftigen wir uns mit den spezifischen Strukturen der Jugendphase und der Jugendbiographien junger Muslime der Zweiten Generation. Die Beiträge von Hans-Jürgen von Wensierski, Claudia Lübcke sowie Franziska Schäfer und Melissa Schwarz stammen aus diesem Forschungskontext bzw. aus korrespondierenden Promotions-Vorhaben und präsentieren hier erste Thesen und Werkstattberichte. Die Befunde basieren auf gegenwärtig 80 narrativen Interviews und 4 Gruppendiskussionen mit jungen Muslimen zwischen 20 und 30 Jahren, die in Deutschland geboren oder hier seit der Kindheit aufgewachsen sind und deren Familien aus der Türkei, aus verschiedenen arabischen Staaten sowie dem Iran stammen.

Zu den Beiträgen: Im ersten Beitrag gibt *Faruk Şen* einen empirisch fundierten Überblick über den Islam in Deutschland im Spannungsfeld zwischen religiösen Einstellungen, religiöser Alltagspraxis sowie den institutionellen Strukturen der islamischen Verbände und Organisationen. Şen konstatiert dabei einen Anstieg der religiösen und konservativen Einstellungen bei Muslimen seit dem Jahr 2000, die sich nicht zuletzt auch in der Haltung zum Kopftuch manifestiert. Diese starke Religiosität bleibe aber laizistisch orientiert und liefere keine Hinweise auf einen stärkeren Fundamentalismus.

Während Şen sich auf die Struktur des Islams konzentriert, fragen *Susanne von Below* und *Ercan Karakoyun* nach den sozialstrukturellen Grundlagen der Lebenslagen junger Muslime. Der Beitrag, der sich u.a. auf den Integrationssurvey des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung stützt, liefert so einen systematischen Überblick über demographische Entwicklungen, Wohnverhältnisse, Bildungsstrukturen, Arbeitsmarkt und Einbürgerung, wobei subjektive wie objektive Faktoren ebenso differenziert werden wie geschlechtsspezifische Merkmale.

Hans-Jürgen von Wensierski untersucht in einem jugendtheoretisch orientierten, aber empirisch fundierten Beitrag die Frage, ob die Jugendbiogra-

phien junger Muslime in Deutschland einer spezifischen Struktur der Jugendphase folgen, die sich in einigen zentralen Merkmalen von dem Muster einer westlich individualisierten Jugendphase unterscheiden. Insbesondere die Prozesse jugendlicher Verselbständigung, die deutlich andere Sexualmoral und Sexualentwicklung sowie die Familienstrukturen in muslimisch-orientalischen Milieus führen zur These eines islamisch-selektiven Bildungsmoratoriums.

Auf dem Hintergrund eines kritischen Fachdiskurses über die Legitimität und Reichweite kulturtheoretischer Kategorien in Zusammenhang mit Migrationsprozessen konzipiert *Wolfgang Nieke* in seinem theoretischen Beitrag ein Ordnungsmodell kollektiver Identitäten. Auf dieser Basis wird der Fokus auf die Klärung zentraler Begrifflichkeiten wie Kultur, Ethnie und Ethnisierung und die sich daraus ergebenden gesellschaftlichen Diskurse und Konflikte gelenkt. Der Rechtfertigungs- und Akkulturationsdruck, dem Migranten mit ethnischen Identitäten in modernen Gesellschaften ausgesetzt sind, wirft für Nieke dann die Frage nach dem erziehungswissenschaftlichen Umgang mit diesen Entwicklungen in der Migrationsgesellschaft auf.

Dirk Halm untersucht auf der Basis aktueller, quantitativer Daten den Zusammenhang zwischen Freizeitverhalten, Mediennutzung und kultureller Orientierung türkischstämmiger Jugendlicher. Er geht davon aus, dass die Akkulturationsleistung der Jugendlichen über das Mediennutzungsverhalten und das Wahrnehmen von deutsch-türkischen Freizeitangeboten bestimmbar ist: Je geringer das kulturelle Kapital, desto unwahrscheinlicher die Inanspruchnahme höherschwelliger Angebote und Medien der Mehrheitskultur. Die differenzierte Auswertung der Daten erlaubt eine vergleichende Analyse der Freizeitgestaltung der Jugendlichen entsprechend ihrer kulturellen Identität.

Auf der Basis eines Forschungsüberblicks zur Religiosität junger muslimischer Frauen in Deutschland widmet sich *Ursula Boos-Nünning* der Frage nach den sozialen Bedingungen und Einstellungen, die mit einer stärkeren Religiosität junger Muslima verbunden sind. Die Auswertung eines umfassenden quantitativen Datensatzes zur Lebenssituation junger Migrantinnen ermöglicht weitgehende Antworten zur Religiosität dieser speziellen Gruppe im interkulturellen Vergleich. Ein Exkurs widmet sich der Debatte um kopftuchtragende Muslima, die, so zeigen die Daten, zwar religiöser und traditioneller orientiert sind, aber einer kulturellen Integration in die deutsche Gesellschaft nicht ablehnender gegenüber stehen als muslimische Frauen ohne Kopftuch.

Sigrid Nökel widmet sich einer spezifischen Gruppe kopftuchtragender Muslima. Der Lebensentwurf dieser ‚Neo-Muslima‘ erweist sich als selbstbewusste, intellektuell reflektierte moderne Selbststilisierung – eine Individualisierung und Emanzipierung qua islamischer Lebensführung, die sowohl kritisch auf das eigene Herkunftsmilieu wie auch auf die Mehrheitskultur der Bundesrepublik gerichtet ist. Der Beitrag untersucht dabei das islamische

Selbstverständnis der Frauen, ihre religiösen Zugänge, die Glaubenspraxis, die Autoritätskämpfe zwischen den Generationen und Geschlechtern und fragt nach dem Paradox einer islamischen „Emanze“.

Yasemin Karakaşoğlu und *Halit Öztürk* nähern sich in ihrem Beitrag zur islamischen Erziehung, zunächst auf der Basis islamischer Quellen, der Frage nach einem islamischen Erziehungsideal, um anschließend die Realität in türkischen Migrantenfamilien anhand qualitativer und quantitativer Daten abzubilden. Dabei berücksichtigen die Autoren nicht nur die Perspektiven der Eltern, sondern auch die der jungen Generation. Ihr Fazit: Die jungen Muslime wünschen sich eine religiöse Erziehung, die ihre Eltern derzeit kaum umsetzen (können) und eine islamische Bildung, die die staatlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen nicht vorsehen.

Der Diskurs der bundesdeutschen empirischen Migrationsforschung zu Geschlechtsrollenkonzepten konzentriert sich seit Jahren eher auf muslimische Mädchen und Frauen und vernachlässigt die Männer. *Birol Mertol* greift dieses Desiderat auf, um die Männlichkeitsbilder türkischer Jungen in den Blick zu nehmen. Den analytischen Fokus bildet das Zusammenspiel von traditionellen und modernisierten Orientierungsmustern im Kontext des orientalischen Ehrkonzepts, der geschlechtsspezifischen Erziehung, den Einstellungen der Jungen sowie ihrer Vorstellungen zur späteren Rolle als Vater und Mann.

Um Partnerwahlprozesse und Beziehungsideale junger Muslime geht es in dem Beitrag von *Gaby Straßburger*. Grundlage ihrer Analyse bilden drei quantitative bzw. qualitative Studien zum Thema, davon eine der Autorin. Straßburger wendet sich gegen eine Stigmatisierung orientalischer Beziehungsformen und Familienkonzepte bei muslimischen Paaren. Deren familiäre Lebensformen seien insgesamt eher durch das Bemühen um eine Synthese aus traditionellen Beziehungsformen und westlich-individualisierter Lebensführung gekennzeichnet und zudem wichtige Ressourcen für eine soziale Integration der Muslime.

In seinem theoretischen Diskurs über die jungen Muslime im Kontext von Schule und Bildung setzt sich *Wolf-Dietrich Bukow* auf der Basis seines Konzepts vom Islam als „Alltagsreligion“ u.a. kritisch mit den Zuschreibungsprozessen durch die Verwendung des Terminus ‚Junge Muslime‘ auseinander – der gleichsam einer Hypostasierung des Themas Vorschub leiste. Insbesondere in Schule und Bildung spiele aber das religiöse Subjekt gerade keine Rolle. Im Gegenteil: Entweder beteilige sich die Schule an einer Ethnisierung der jungen Migranten, oder aber sie tue sich schwer bei der Aufgabe, den Islam als selbstverständlichen Religionsunterricht zu integrieren.

Die problematische Situation junger Migranten beim Übergang von der schulischen Bildung zur beruflichen Erstausbildung bildet den Ausgangspunkt des Beitrages von *Mona Granato* und *Jan Skrobanek*. Auf der Basis aktueller quantitativer Daten des BIBB sowie des DJI werden die Übergangs-

chancen und Einmündungsrisiken junger Migranten an der Schwelle zur Berufsausbildung untersucht. Die Befunde sind eindeutig: Migrationshintergrund und islamische Konfessionszugehörigkeit erweisen sich – selbst bei gleichem Bildungsstand – als diskriminierende Einflussfaktoren, die die Chancen auf einen Ausbildungsplatz und damit auf einen späteren Beruf deutlich vermindern.

Franziska Schäfer und *Melissa Schwarz* untersuchen die Sexualität junger Muslime. Im wissenschaftlichen Fachdiskurs nach wie vor eher zögerlich behandelt, in den muslimischen Milieus weitgehend ein Tabuthema, stützen sich die Autorinnen nach einem Literaturüberblick ganz auf ihre narrativen Interviews mit jungen Muslimen, die, anders als ihre Eltern, bereitwillig Auskunft geben. Die Biographien belegen ein Aufwachsen zwischen einer Sexualmoral der „50er Jahre“ in den pruden Familien und einer freizügigen Sexuallkultur der „90er Jahre“ in Medien und Jugendkultur.

Dass sich die jungen Muslime keineswegs wie selbstverständlich kulturell an westlich-angelsächsischen Jugendszenen orientieren, wird auch im Beitrag von *Claudia Lübcke* deutlich. Sie geht der Frage nach, wie sich das Spektrum der jugendkulturellen Stile junger Muslime ausdifferenziert. Ein umfassender Literaturüberblick sowie erste Ergebnisse einer eigenen qualitativen Studie geben Hinweise auf die begrenzte Identifikation junger Muslime mit der postmodernen Vielfalt westlicher Jugendszenen – wichtigste Ausnahme: HipHop. Daneben existieren explizit ethnische bzw. muslimische Jugendszenen, in denen sich die Auseinandersetzungen der Jugendlichen mit ihren muslimischen Herkunftsmilieus wie auch mit der Mehrheitskultur widerspiegeln.

Wenn Sexualität nach wie vor ein zentrales Tabuthema in muslimischen Familien und Milieus ist, dann gilt dies für Homosexualität in besonderer Weise. *Michael Bochow* analysiert auf der Basis eigener qualitativer Studien die Situation homosexueller Türken und Kurden in der Bundesrepublik und stellt sie in den Kontext der patriarchalen Familienstruktur, aber auch der homosozialen Männerkultur orientalisch-islamisch geprägter Milieus sowie proletarischer Sozialmilieus in Westeuropa. Homophobie ist für Bochow vor diesem Hintergrund vor allem ein Symptom für eine spezifische soziale Konstruktion von Männlichkeit, die mit patriarchalen Strukturen korrespondiert.

Martina Sauer wirft im letzten Beitrag des Bandes die Frage auf, ob und in welcher Form gesellschaftliche Desintegration und Exklusion für junge Muslime wirksam werden. Anhand empirischer Daten zu verschiedenen Lebensbereichen zeichnet die Autorin die Struktur gesellschaftlicher Diskriminierung, sozialer Benachteiligung und Ausgrenzung nach und fragt nach den Reaktionen der jungen Muslime auf diese Integrations- und Partizipationsdefizite. Hinweise auf parallelgesellschaftliche Strukturen kann Sauer nicht feststellen, allenfalls Hinweise auf Isolation wider Willen und Abschottungstendenzen bei kleinen Gruppen. Neben einer größeren kulturellen Offenheit

der Mehrheitsgesellschaft erweist sich insbesondere die Chancengleichheit im Bildungssystem als zentraler Schlüssel zur Lösung der Probleme.

Danksagungen: Wir möchten uns herzlich bedanken bei unseren Sekretärinnen Elke Görwitz, Petra Wetzke und Theresa Kopplow für die gewohnt zuverlässige Unterstützung bei der Büro- und Redaktionsarbeit sowie bei Jütesophia Sigenege, Melissa Schwarz, Franziska Schäfer, Lea Puchert und Andreas Langfeld für die Hilfen bei Recherchen und Endredaktion.

Grundlagen

Islam in Deutschland. Religion und Religiosität junger Muslime aus türkischen Zuwandererfamilien

In Deutschland leben heute 3,5 Mio. Muslime, von denen rund 2,7 Mio. türkischer Herkunft sind. Der Islam ist zur drittgrößten Religionsgemeinschaft und zu einem dauerhaften Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden. Das Heranwachsen der Zweiten und Dritten Zuwanderergeneration und, damit verbunden, die langfristige Ausrichtung des Lebens auf die neue Heimat (vgl. Goldberg/Sauer 2006) sorgen dafür, dass der Islam und die Muslime, etwa durch ihre Moscheebauten, im Bild der deutschen Städte immer sichtbarer werden. Mit dem endgültigen Verbleib steigt das religiöse Engagement in Deutschland wie auch der Bedarf nach adäquater Repräsentation des eigenen Glaubens. Dazu zählen der Aufbau einer eigenen religiösen und institutionellen Infrastruktur, die zunehmende Vernetzung sowie rechtliche Bemühungen zur Erlangung eines etablierten Status⁴ als anerkannte Religionsgemeinschaft (vgl. Lemmen 2000; Trautner 2000).

Schon vor diesem Hintergrund wird der Islam auch von der Mehrheitsgesellschaft stärker wahrgenommen und zum Gegenstand und Akteur der gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge, Integration 2005). Nicht selten wird er auch zum Objekt von Ablehnung und Misstrauen, ebenso wie zum Adressaten von Dialogangeboten. Denn auch auf politischer Ebene setzt das Nachdenken darüber ein, wie die Voraussetzungen für ein gedeihliches Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in einer nicht-islamischen Mehrheitsgesellschaft gestärkt oder geschaffen werden können. Doch kennt der Islam, anders als die christlichen Kirchen, keine hierarchische Organisationsstruktur. Es existieren kein Klerus, keine Bischöfe, keine religiösen Führer oder ein oberstes Gremium und keine zentrale Lehrautorität, deren Verlautbarungen für die Gläubigen verbindlich sind. Es existieren keine formale Mitgliedschaft und keine formalen Aufnahmearten, man gehört dem Islam aufgrund des persönlichen Bekenntnisses an. Dies stellt die Verantwortlichen in Politik und Verwaltung vor die Schwierigkeit, Ansprechpartner zu finden. Die in Deutschland bestehenden Dachverbände der Moscheevereine diskutieren bisher ohne Ergebnis die Möglichkeit eines Gesamtzusammenschlusses, um den Anforderungen der deutschen Akteure gerecht zu werden.

Seit dem ‚11. September‘ hat die Auseinandersetzung mit dem Islam jedoch eine neue Qualität bekommen, nicht nur zwischen den muslimischen

Ländern und den westlichen Staaten, sondern auch innerhalb Deutschlands. Das Verhältnis zwischen dem Westen, und damit auch mit der westlichen Lebensweise, und dem Islam wird als zunehmend konfrontativ wahrgenommen (vgl. Schiffer 2005). Zwar wird der „Konflikt der Kulturen“ explizit immer verneint, implizit aber durch die Art und Weise, wie man über das Zusammenleben mit dem Islam in Deutschland spricht, eher heraufbeschworen.

Das gestiegene Interesse der Mehrheitsgesellschaft am Islam und die Anerkennung der Notwendigkeit eines differenzierten Zugangs zu dieser Weltreligion stehen vor allem unter dem Vorzeichen eines zu bewältigenden „Problems“. Durch die Unterstellung der Unvereinbarkeit von Moderne und Islam wird in der Religion ein Desintegrationspotenzial vermutet. Die Diskussion über ihre Religion hat die Muslime ihrerseits in den letzten Jahren veranlasst, ihre religiöse Identität selbst zu prüfen und zu hinterfragen – mehrheitlich mit dem Ergebnis, sich deutlicher zu dieser Identität zu bekennen als zuvor (vgl. Goldberg/Sauer 2005). Das zunehmende Bekenntnis auch junger Migranten zum Islam wird in der öffentlichen Diskussion häufig als gescheiterte Integration interpretiert, das dem mehrheitsgesellschaftlichen Anspruch an Assimilierung entgegen steht und das – insbesondere, wenn es mit einer religiösen Fundamentalisierung gleichgesetzt wird – als Gefahr für das gesellschaftliche Zusammenleben interpretiert wird (vgl. Heitmeyer/Müller/Schröder 1997).

Obwohl Muslime seit über 40 Jahren in größerer Zahl in Deutschland leben, ist ihre Religion fremd und unbekannt geblieben. Viel zu wenig wird beachtet, dass sich der gelebte Islam in Deutschland wie anderswo durch Diaspora und Migration sowie durch die Heterogenität der Lebensstile mehr und mehr differenziert und mit unterschiedlichen Lebensentwürfen verbunden ist. Insbesondere junge Muslime, so zeigen qualitative Studien (vgl. Frese 2002; Klinkhammer 2000; Nökel 2002; Strauch 2004; Tietze 2003), sind auf der Suche nach einer islamischen Lebensweise, die sie nicht in einen Konflikt mit der westlich orientierten Aufnahmegesellschaft zwingt, sondern selbstverständlicher Bestandteil einer pluralistischen Gesellschaft werden lässt.

Die Stiftung Zentrum für Türkeistudien führte im Sommer 2005 eine bundesweite, repräsentative telefonische Befragung von 1.000 erwachsenen türkischstämmigen Muslimen durch. Unter diesen waren 251 Befragte im Alter zwischen 18 und 29 Jahren, für die die Ergebnisse im Folgenden vorgestellt werden. Mit der Untersuchung sollen die verschiedenen Facetten des religiösen Alltagslebens der jungen türkischstämmigen Muslime, der Grad der Religiosität, die Bedeutung der Einhaltung muslimischer Vorschriften und die Organisationsstrukturen untersucht werden. Durch den Vergleich mit einer ähnlichen Studie aus dem Jahr 2000 können Entwicklungen aufgezeigt werden.

1. Grad der Religiosität

Ein Fünftel der türkeistämmigen Muslime zwischen 18 und 29 Jahren definiert sich als sehr religiös, die Mehrheit von 60% sieht sich eher religiös. Eher nicht religiös definieren sich 14% und gar nicht religiös 5%. Im Vergleich zu den älteren Muslimen sehen sich die 18- bis 29-Jährigen etwas weniger religiös, doch sind die Unterschiede erstaunlich gering.

Im Vergleich zu den Befragungsergebnissen aus dem Jahr 2000 ist der Grad der subjektiven Religiosität der jungen Muslime jedoch deutlich gestiegen. Damals sahen sich 5% als sehr religiös, 59% gaben an, eher religiös zu sein, ein Drittel definierte sich als eher nicht und 3% als gar nicht religiös.

Nach Schulbildung variiert die Religiosität nur gering, und nimmt tendenziell entgegen der Erwartung mit höheren Schulabschlüssen jedoch zu.

Allerdings zeigt die Differenzierung nach Aufenthaltsdauer und dem Grad der Religiosität, dass mit steigendem Aufenthalt in Deutschland die Religiosität leicht abnimmt. Junge Migranten, die in Deutschland geboren wurden oder hier aufwuchsen, sind seltener eher und sehr religiös als junge Migranten, die erst im Erwachsenenalter nach Deutschland kamen.

Abb.1: Religiosität nach Aufenthaltsdauer der 18- bis 30-Jährigen (Zeilenprozent)

| Aufenthaltsdauer | Sehr und eher religiös | Eher und gar nicht religiös |
|------------------|------------------------|-----------------------------|
| bis 5 Jahre | 88,9 | 11,1 |
| 6 bis 10 Jahre | 81,3 | 18,8 |
| 11 bis 20 Jahre | 79,7 | 20,3 |
| 21 bis 30 Jahre | 79,2 | 20,8 |

2. Zusammenleben in Deutschland

Darüber, ob die gestiegene Religiosität eine Folge des ‚11. September‘ und einer mehr oder weniger ‚erzwungenen‘ stärkeren Auseinandersetzung mit der Religion und der Positionierung zum Islam ist, kann nur spekuliert werden. Doch ergeben sich aus einer ZfT-Befragung in NRW aus dem Jahre 2002 (vgl. Goldberg/Sauer 2003) Hinweise darauf, dass der ‚11. September‘ das Zusammenleben von Muslimen und Deutschen dauerhaft verändert und sich das Verhältnis aus Sicht der türkeistämmigen Muslime verschlechtert hat. 18% der jungen türkeistämmigen Muslime gaben an, sich durch die Diskussion in der Folge des 11. September stärker mit dem Islam auseinander gesetzt zu haben und sich stärker als Muslime zu identifizieren als vorher. Allerdings erlebten ein Drittel positive und konstruktive Diskussionen mit deutschen Bekannten, Nachbarn, Kollegen und Freunden.

2005 gaben 57% der jungen Muslime an, dass die Anschläge vom 11. September das Zusammenleben zwischen Muslimen und Christen in Deutschland beeinträchtigt haben, nur 18% gehen von keiner Wirkung aus. Auch der Krieg im Iran beeinträchtigt nach Ansicht von 55% der jungen Migranten das Zusammenleben, die Wirkung des Krieges in Afghanistan wird hingegen geringer eingeschätzt.

Doch trotz dieser negativen Einschätzung stoßen die jungen Muslime in der deutschen Gesellschaft mehrheitlich auf Verständnis gegenüber religiösen Vorschriften und Praktiken; je nach Lebensbereich stimmen zwischen 68% und 86% der Befragten dieser Aussage zu. Auffallend ist, dass das Verständnis in Behörden und Ämtern sowie in öffentlichen Einrichtungen am ausgeprägtesten zu sein scheint, wohingegen am Arbeitsplatz das geringste Verständnis erfahren wird. Es besteht offenbar ein Zusammenhang, der, so auch in anderen empirischen Erhebungen, immer wieder gemessen wird, nämlich, dass die Erfahrung von Benachteiligung umso wahrscheinlicher wird, je stärker ein Kontaktfeld durch Wettbewerb und Konkurrenz geprägt ist. In der Schule, in der von Lehrern immer wieder über Konflikte bezüglich der muslimischen Kinder wegen der Teilnahme an Sportunterricht und Klassenfahrten berichtet wird, stoßen immerhin noch 80% der jungen Muslime auf Verständnis.

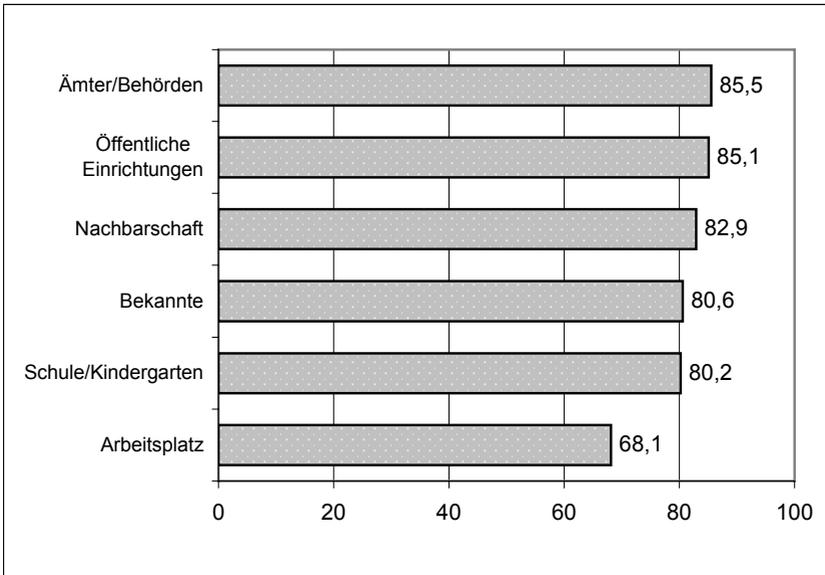
Dabei haben junge Muslime, die sich als sehr oder eher religiös definieren, noch häufiger als nichtreligiöse Muslime den Eindruck, auf Verständnis zu stoßen, und zwar in allen Lebensbereichen.

Allerdings erlebten im Jahre 2000 noch deutlich mehr junge Migranten Verständnis als fünf Jahre später. Damals lagen die Anteile, die Verständnis in den verschiedenen Lebensbereichen vermuteten, zwischen 92% (Bekannte und Nachbarschaft) und 83% (Arbeitsplatz). Besonders stark ist der Rückgang des Verständnisses aus Sicht der jungen Muslime am Arbeitsplatz (-15%), aber auch bei Bekannten (-12%) und in der Nachbarschaft (-8%) zu verzeichnen; in der Schule, bei Behörden und in öffentlichen Einrichtungen (je -4%) ist der wahrgenommene Rückgang des Verständnisses weniger hoch.

Trotz der Einschätzung, dass das Zusammenleben seit dem 11. September beeinträchtigt ist und trotz des erlebten zurückgegangenen Verständnisses halten knapp drei Viertel (71%) der jungen Muslime das Leben als Moslem in einem christlich geprägten Land wie Deutschland für eher nicht oder gar nicht schwierig. Lediglich 6% sehen es als sehr und 22% als eher schwierig an.

Auch hier haben sehr und eher religiöse Muslime eine positivere Haltung als eher oder gar nicht religiöse Muslime. Allerdings schätzen junge Muslime im Vergleich zu den älteren das Leben in Deutschland etwas schwieriger ein, insgesamt halten 74% aller türkeistämmigen Muslime das Leben als Moslem in Deutschland für eher oder gar nicht schwierig.

Abb. 2: Einschätzung der 18- bis 29-jährigen Muslime über das Verständnis für religiöse Praktiken und Vorschriften bei Deutschen in verschiedenen Lebensbereichen (Prozentwerte)



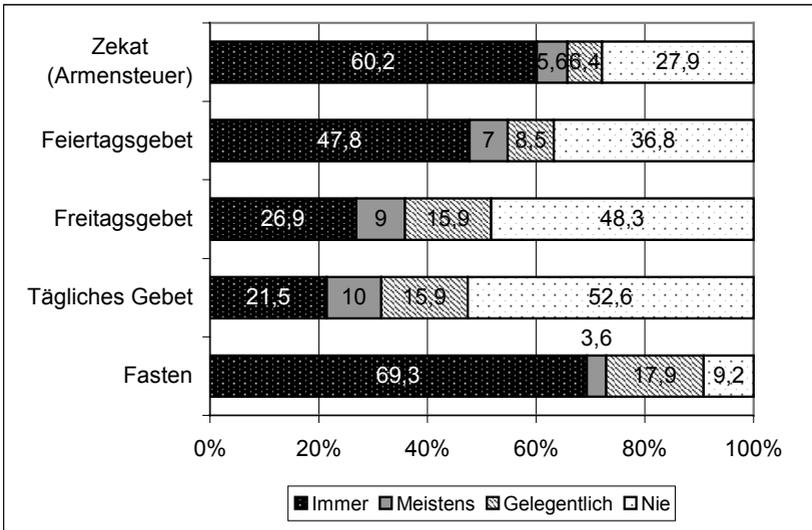
3. Religiöse Praxis

Doch welche Bedeutung haben religiöse Handlungen und Gebote für die befragten jungen Muslime?

Das Fasten und Zekat – das Gebot, einen bestimmten Teil des Vermögens an Bedürftige abzugeben – werden von einer Mehrheit (69% bzw. 60%) und damit von wesentlich mehr jungen Muslimen regelmäßig praktiziert als die Gebete. Nur knapp jeder Zehnte junge Muslim fastet nie, 28% geben keine Armensteuer ab. Zwischen 37% und 53% dagegen beten so gut wie nie, nur 22% bis 48% kommen dieser Pflicht immer nach, wobei das Beten an den Feiertagen noch am häufigsten (48%) regelmäßig und das tägliche Gebet am seltensten (22%) regelmäßig ausgeübt wird. Somit stellen sich Fasten und Zekat als die zentralen religiösen Handlungen der jungen muslimischen Migranten in Deutschland dar.

Junge Muslime definieren sich selbst etwas seltener als religiös als ältere Migranten. Zugleich üben sie auch alle religiösen Praktiken etwas seltener aus als die älteren, doch finden sich die Relationen der verschiedenen Praktiken auch bei allen Muslimen wieder.

Abb. 3: Häufigkeit religiöser Praktiken (Zeilenprozent)



Der Grad der Religiosität wirkt sich erwartungsgemäß stark auf die Praktizierung der religiösen Handlungen aus. Doch werden das Fasten von knapp einem Drittel und Zekat von mehr als der Hälfte der sich eher nicht oder gar nicht religiös Definierenden regelmäßig ausgeübt.

Die Speisevorschriften werden von rund zwei Dritteln der jungen Muslime eingehalten, am häufigsten das Schweinefleischverbot, an das sich 90% halten, am seltensten das Alkoholverbot (63%). Bei letzterem sind junge Migranten etwas weniger streng in der Einhaltung als ältere, nicht jedoch bezogen auf das Schweinefleischverbot. Dieses wird relativ unabhängig von der subjektiven Religiosität beachtet, Alkoholverzicht und Schächtgebot sind jedoch eher Zeichen einer ausgeprägten Religiosität.

Im Jahr 2000 stellten Fasten und Zekat ebenfalls die von den jungen Muslimen am häufigsten praktizierten muslimischen Gebote dar. Doch hat sich, wie die Religiosität, der Anteil derjenigen, die die Gebote einhalten, deutlich erhöht. 2000 fasteten 57% immer, 46% leisten Armensteuer, die täglichen Gebete wurden von 11%, das Freitagsgebet von 12% und das Feiertagsgebet von 21% immer beachtet. Somit zeigt sich, dass sich die gestiegene Religiosität auch in religiöser Praxis niederschlägt. Die Einhaltung der Speisevorschriften hat sich indessen nur wenig verändert.

Gut ein Viertel der Befragten zwischen 18 und 29 Jahren besucht nie oder so gut wie nie eine Moschee und ein Drittel mehrmals im Jahr. 37% gehen jedoch regelmäßig mindestens einmal in der Woche in eine Moschee und 5% mindestens einmal am Tag. Der Moscheebesuch differiert erwartungs-

gemäß nach dem Grad der Religiosität. Im Vergleich zu den Ergebnissen des Jahres 2000 hat sich die Häufigkeit des Moscheebesuchs leicht erhöht. Insbesondere der ein- bis mehrmalige wöchentliche Besuch hat zugenommen, dagegen hat der Anteil derer, die mehrmals im Jahr eine Moschee besuchen, abgenommen. Auch der Anteil der Befragten, die nie eine Moschee besuchen, ist etwas geringer geworden.

Abb. 4: Häufigkeit des Moscheebesuchs im Vergleich 2005 und 2000 (Spaltenprozent)*

| | 2005 | 2000 |
|--------------------------------------|------|------|
| Häufigkeit des Moscheebesuchs | | |
| Ein-/mehrmals am Tag | 4,8 | 3,1 |
| Ein-/mehrmals in der Woche | 37,1 | 17,0 |
| Mehrmals im Jahr | 30,7 | 44,8 |
| Fast nie (nur zu den Feiertagen)/nie | 27,5 | 34,1 |

* Zusammengefasste Variable

Moscheen bieten auch zahlreiche kulturelle, gesellschaftliche oder soziale Aktivitäten an, sie sind nicht nur Orte des Gebets. Neben Korankursen und Religionsunterricht bieten sie geistliche Betreuung, sie begleiten und organisieren Beisetzungen, Hochzeiten, Beschneidungen und Pilgerfahrten, sie bieten Fortbildungskurse, Freizeit- und Sportangebote, soziale Beratung und kulturelle Angebote sowie Informationsveranstaltungen zu unterschiedlichen Themen an. Diese Angebote stehen allen offen, eine formale Mitgliedschaft ist nicht notwendig, wenn man die Angebote der Moscheevereine nutzen möchte.

41% der jungen Muslime nutzen solche Angebote, das sind ebenso viele wie auch in den anderen Altersgruppen. Dabei sind religiöse Muslime unter den Nutzern erwartungsgemäß überrepräsentiert, aber auch ein Drittel der jungen nichtreligiösen Muslime nutzt die Angebote der Moscheen. Somit stellen die Moscheevereine einen zentralen gesellschaftlichen und nicht nur religiösen Raum für die Muslime in Deutschland dar.

Am häufigsten werden religiöse Beratung und Korankurse in Anspruch genommen, fast zwei Drittel derjenigen, die die Angebote in Anspruch nehmen, nutzen diese ureigenste Aufgabe der Moscheevereine. Mit großem Abstand folgen Freizeitangebote, kulturelle Veranstaltungen, Bildungsangebote und Beratung und Hilfe im Alltag, die von 15% bis 28% der Nutzer in Anspruch genommen werden.

Die Befunde zeigen, dass die Bedeutung der religiösen Riten und Gebräuche auch eine kulturell-gesellschaftliche und nicht nur eine religiöse Ebene berührt. Auch die junge Generation wird, obwohl sie sich weniger religiös definiert, an bestimmten Riten und Handlungen als Teil der kulturellen Identität festhalten. Insbesondere das Fasten, Zekat und die Einhaltung des

Schweinefleischverbots werden relativ unabhängig von der Eigendefinition als religiös oder nichtreligiös praktiziert. Regelmäßiges Beten und häufiger Moscheebesuch sind hingegen eher Zeichen für eine ausgeprägte Religiosität.

4. Anbindung an und Einstellung zu religiösen Organisationen

Die islamischen Gemeinschaften in Deutschland haben keinen offiziellen Rechtsstatus als Religionsgemeinschaft inne, der sie berechtigt, Schulen zu eröffnen und zum Beispiel karitative und soziale Aktivitäten mit finanzieller Unterstützung des Staates anzubieten. Einige Dachverbände bemühen sich derzeit, diesen Status zu erhalten. Um aber in Deutschland ihre Interessen im demokratischen System vertreten zu können, haben sich die Muslime auf verschiedenen Ebenen organisiert. Neben bundes- oder auch europaweit aktiven Dachorganisationen, deren Zentralen sich in den meisten Fällen in Deutschland befinden, gibt es regionale und auch lokale Zusammenschlüsse muslimischer Selbstorganisationen. Die überwiegende Mehrheit der rund 2.600 Moscheevereine in Deutschland sind an türkisch-muslimische Dachorganisationen aufgrund infrastruktureller Vorteile (Bereitstellung eines ausgebildeten Imams, Bereitstellung von schriftlichem Material, Hilfe bei bürokratischen Schwierigkeiten) angeschlossen.

Die Dachverbände nehmen jeder für sich in Anspruch, die Muslime gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu vertreten, führen aber zugleich teilweise harte Kontroversen untereinander. Da berücksichtigt werden muss, dass das Selbstverständnis dieser Organisationen nicht demjenigen klassischer Vereine in Deutschland entspricht, bei denen sich Tätigkeit und Verantwortung auf die eindeutig definierte Zahl von Mitgliedern beschränken, sondern sie eher in der Tradition der islamischen Stiftungen stehen, deren Angebote für alle offen sind, ist die Inanspruchnahme der Interessenvertretung für alle Muslime durch die Dachverbände doch problematisch.

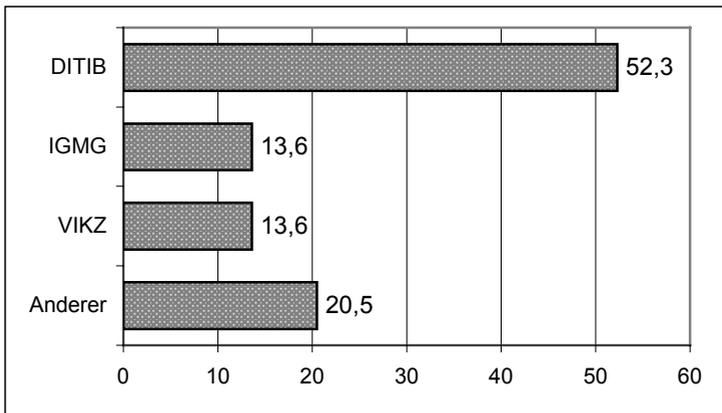
Knapp die Hälfte der jungen türkeistämmigen Muslime in Deutschland (49%) sind weder selbst noch über einen Familienangehörigen Mitglied in einem Moscheeverein, obwohl knapp zwei Drittel Moscheen zumindest hin und wieder besuchen und 41% die kulturellen, sozialen oder Bildungsangebote der Moscheen nutzen. Knapp ein Fünftel aller jungen Muslime (19%) ist selbst Mitglied, weitere 32% sind über einen Familienangehörigen an einen Verband gebunden. In der Befragung des Jahres 2000 gaben 21% der 18- bis 29-Jährigen an, Mitglied in einem Moscheeverein zu sein. Somit ist der Organisationsgrad der jungen Muslime in den letzten fünf Jahren gesunken.

Mit Blick auf die Gefahr des Fundamentalismus, insbesondere unter den jungen Migranten, zeigen die Ergebnisse ein zwiespältiges Bild: Einerseits

organisieren sich jüngere Muslime etwas seltener als ältere, doch wenn sie sich organisieren, dann in eher doktrinären Organisationen. Von allen türkischstämmigen Muslimen zwischen 18 und 29 Jahren sind 19% in einem Moscheevereiner organisiert – insgesamt liegt die Organisationsquote bei 23%.

Insgesamt sind 9% der Muslime dieser Altersgruppe (alle Muslime: 17%) bei DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.) organisiert. Dieser Verband hat enge Verbindungen zum Präsidium für religiöse Angelegenheiten der Türkei. DITIB vertritt die offizielle laizistische Haltung der Türkei (vgl. Zentrum für Türkeistudien/Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen 1997; Trautner 2000). 2% sind Mitglied der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)“, die eine stärker politische Ausrichtung hat und sich für die Anerkennung der Muslime als religiöse Minderheit in Deutschland einsetzt. Sie vertritt, inzwischen moderate, islamistische Positionen. Ebenso viele gehören dem konservativ-orthodoxen „Verband der türkischen Kulturzentren e.V. (VIKZ)“ an; 4% sind in anderen Organisationen (alle Muslime: 2%).

Abb. 5: Dachverbandszugehörigkeit der jungen Moscheevereinsmitglieder (Prozentwerte)



Bezogen auf die Organisierten in dieser Altersgruppe gehören 52% DITIB (alle Organisierte 77%) an, 14% sind Mitglied bei IGMG (alle Organisierte 8%) und ebenso viele beim VIKZ (alle Organisierte 6%). Im Jahr 2000 waren 12% aller Organisierten und 3% der Muslime dieser Altersgruppe bei IGMG und 5% der Organisierten und 1% der gesamten Altersgruppe bei VIKZ. Somit ist, betrachtet für die gesamte Altersgruppe, der Anteil der bei IGMG Organisierten gefallen, zugleich ist jedoch ihr Anteil unter allen Organisierten dieser Altersgruppe gestiegen.

Vereinsmitglieder definieren sich selbst generell religiöser als Muslime, die keinem Verein angeschlossen sind. Dabei sind ‚nur‘ 87% der DITIB-Mitglieder sehr oder eher religiös, jedoch alle Mitglieder der IGMG, des VIKZ und der anderen Verbände.

Die Dachverbände gehen zunehmend dazu über, auch auf politischer Ebene die Interessen der Muslime zu vertreten. Da bisher kein Gesamtverband der Muslime in Deutschland oder ein Zusammenschluss der Dachverbände existiert, streiten sich die Dachverbände um den Anspruch, die Muslime in Deutschland zu vertreten.

Da eine formale Mitgliedschaft nicht der islamischen Tradition entspricht, wurden alle Muslime unabhängig vom Grad ihrer subjektiven Religiosität und einer formalen Mitgliedschaft in einem Verein danach gefragt, welcher Dachverband am ehesten die eigenen Einstellungen repräsentiert.

Der Verband mit den mit Abstand meisten Nennungen ist, wie bei der Mitgliedschaft, DITIB. Knapp die Hälfte aller jungen Muslime sehen DITIB am ehesten als den Verband an, der ihre Ansichten widerspiegelt. Ein Drittel sieht sich durch keinen Verband repräsentiert. Durch IGMG sehen sich 7% der jungen Muslime repräsentiert, alle anderen Verbände vertreten lediglich 2% oder weniger aller jungen türkeistämmigen Muslime in Deutschland.

Abb. 6: Vertretung der Einstellung durch Dachverbände im Vergleich 2005 und 2000 (Prozentwerte)

| Verband | Vertretung der Einstellungen | | |
|---------|------------------------------|------|-----------|
| | 2005 | 2000 | Differenz |
| DITIB | 46,3 | 58,5 | -12,2 |
| IGMG | 7,4 | 8,7 | - 1,3 |
| AABF | 1,5 | 2,8 | - 1,3 |
| VIKZ | 1,5 | 1,7 | - 0,2 |
| Anderer | 8,9 | 6,6 | + 2,3 |
| Keiner | 34,5 | 21,6 | +12,9 |

Im Vergleich zum Jahr 2000 haben sich die Größendimensionen nicht grundsätzlich verändert, auch damals lag DITIB mit großem Abstand vorne, gefolgt von IGMG. Aber sowohl DITIB als auch IGMG haben Anhänger verloren, wobei es bei DITIB deutlich mehr sind als bei IGMG. Zugenommen (+13%) hat der Anteil derjenigen, die sich durch keinen Verband repräsentiert fühlen, im Jahr 2000 waren dies 22%, 2005 gaben 35% an, sich durch keinen Verband repräsentiert zu sehen.

Die Vielzahl der Dachverbände, die Existenz zweier konkurrierender Zusammenschlüsse – dem „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“, der durch Milli Görüş dominiert wird, und dem „Zentralrat der Muslime in Deutschland“, der sich bemüht, ein breites Spektrum zu repräsentieren und sich pluralistisch-demokratisch gibt – sowie die Dominanz von DITIB, die

sich keinem der beiden Dachverbände angeschlossen hat, erschwert der Mehrheitsgesellschaft, Ansprechpartner für den Dialog zu finden. Sehr deutlich wird dies bei der Diskussion um den Islamunterricht an den deutschen Schulen. Aber auch aus der Perspektive der Muslime behindert die Heterogenität der Organisationslandschaft die Durchsetzungskraft und Partizipation im politisch-gesellschaftlichen System der Bundesrepublik. Von daher diskutieren auch die Muslime und ihre organisatorischen Vertretungen die Möglichkeiten der Bildung eines Gesamtverbandes der Muslime.

Eine deutliche Mehrheit von 60% der jungen türkeistämmigen Muslime in Deutschland unterstützt diese Idee. Ein Fünftel findet dies zwiespältig, doch nur 9% lehnen dies explizit ab. Hier unterscheiden sich die jungen Muslime kaum von den älteren. Dabei unterstützen religiöse Muslime den Zusammenschluss etwas häufiger als nichtreligiöse. Organisierte junge Muslime stehen einem Zusammenschluss sehr viel skeptischer gegenüber als nichtorganisierte, wobei DITIB-Mitglieder den Zusammenschluss am häufigsten zwiespältig sehen.

5. Persönliche Einstellungen

Der Grad der Religiosität sagt nicht unbedingt etwas über die religiösen Einstellungen und insbesondere über fundamentalistische Haltungen aus, auch die Anbindung an religiöse Organisationen muss nicht unbedingt die persönliche Einstellung der Muslime widerspiegeln. In der Forschung ist umstritten, inwieweit in der Migrantengemeinschaft in Deutschland fundamentalistische Einstellungen anzutreffen und welche Verbände als islamistisch einzustufen sind. So geht Heitmeyer von einem Anteil zwischen 30% bis 50% Jugendlicher aus, die islamistisch-fundamentalistischen Orientierungsmustern zuneigen (vgl. Heitmeyer u.a. 1997). Öztoprak hingegen stellte fest, dass sich deutsche und türkische Jugendliche in ihren Werthierarchien nur wenig unterscheiden und ein ausgeprägter Wertekonservatismus, der religiöse Orientierungen einschließt, lediglich unter türkischen Jugendlichen in der extrem verdichteten Community in Berlin existiert (vgl. Öztoprak 1997). Der Verfassungsschutzbericht 2004 geht von fünf islamistischen türkischen Organisationen aus, denen sich weniger als 1% der in Deutschland lebenden türkischstämmigen Muslime angeschlossen haben und deren Zahl in den letzten Jahren gleich bleibend eingeschätzt wird (vgl. BMI 2005).

Ein wesentliches Kennzeichen fundamentalistisch-islamistischer Bestrebungen ist die Übertragung religiöser Gebote in das Rechts- und das öffentliche System eines Landes und die Einheitlichkeit weltlicher und religiöser Macht sowie die Kontrolle des öffentlichen Lebens durch die Religion. In der Türkei ist der Laizismus, also die Trennung von religiöser und weltlicher Macht, seit 1923 ein zentraler Pfeiler des politischen Systems. Das islami-

sche Recht wurde durch ein ziviles Gesetzbuch ersetzt und Religion zur privaten Angelegenheit erklärt. Das staatliche „Amt für religiöse Angelegenheiten (DIYANET)“ organisiert jedoch das religiöse Leben und stellt die religiöse Infrastruktur bereit – nicht zuletzt, um die religiösen Strömungen im Land beeinflussen und kontrollieren zu können. Die staatliche Behörde stellt die Imame, die Staatsbeamte und damit der staatlichen Ordnung der Türkei verpflichtet sind, ist für ihre Ausbildung verantwortlich und betreibt die Moscheen und Koranschulen. Zwar existieren in der Türkei auch eigenständige Organisationen, doch genießt DIYANET ein hohes Vertrauen bei den Muslimen. Insofern verwaltet der türkische Staat das religiöse Leben in der Türkei, somit sind Staat und Religion nicht völlig voneinander getrennt. Die zentrale türkisch-muslimische Organisation in Deutschland DITIB wurde bei ihrer Gründung von DIYANET unterstützt und steht ihr ideologisch-religiös sehr nahe, was ein wichtiger Grund für die bedeutende Stellung von DITIB unter den türkeistämmigen Muslimen in Deutschland sein dürfte, denn das „türkische Modell“ genießt unter den Muslimen hohes Vertrauen.

Die jungen türkeistämmigen Muslime in Deutschland unterstützen zu 70% die Trennung von Staat und Religion, davon 60% voll und ganz und 10% eher. Allerdings halten 26% diese Trennung für nicht richtig, 4% halten sie für eher nicht gut.

Hintergrund dieser skeptischen Haltung gegenüber der strikten Trennung von Religion und Staat ist vermutlich das hohe Vertrauen, das das „türkische Modell“ mit der staatlichen Verwaltung der religiösen Infrastruktur unter der Bevölkerung sowohl in der Türkei, aber vor allem auch in Deutschland genießt. Möglicherweise befürchten die türkischstämmigen Muslime stärkere Einflüsse fundamentalistischer Organisationen, wenn man die religiöse Infrastruktur völlig vom Staat loslöst und sich selbst überlässt.

Unterstützt wird diese Vermutung dadurch, dass auch nicht-religiöse junge Muslime zu fast einem Fünftel der strikten Trennung von Staat und Religion ablehnend gegenüber stehen. Dieser Anteil ist zwar unter sehr und eher religiösen Muslimen noch höher, doch lässt die Ablehnung der Nicht-Religiösen vermuten, dass das Motiv für die Ablehnung eher in der Sorge um eine völlig unkontrollierte Entwicklung als in der Hoffnung auf die Einführung der Scharia als gesetzliche Grundlage zu suchen ist.

Die Einstellungen der jungen türkeistämmigen Muslime zu kontroversen Themen der Religionsausübung in Deutschland zeigen keine einhellige Meinung und spiegeln somit die Heterogenität der Muslime wider. Sie pendeln zwischen liberal und konservativ mit einem leichten Hang zu eher konservativen Einstellungen, die persönlichen Haltungen decken jedoch ein breites Spektrum ab. Sie tendieren jedoch im Vergleich zum Jahr 2000 stärker in konservative Richtung.

Abb. 7: Zustimmung (voll und eher) zu kontroversen religiösen Themen
(Prozentwerte*, Mehrfachnennungen)

| | Stimme voll und eher zu | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|-------------|
| | 2005 | 2000 |
| Muslimische Frauen sollten in der Öffentlichkeit generell ein Kopftuch tragen | 60,2 | 21,8 |
| Es würde mir keine Probleme bereiten, wenn mein Sohn eine Nichtmuslima heiraten würde | 35,5 | 43,0 |
| Es würde mir keine Probleme bereiten, wenn meine Tochter einen Nichtmuslimen heiraten würde | 40,2 | 41,1 |
| Ich finde, am Sportunterricht oder an Klassenfahrten sollten Mädchen und Jungen nicht gemeinsam teilnehmen | 30,3 | 14,0 |
| <i>Summativer Index**</i> | 2,59 | 2,02 |

* Zusammengefasste Variable

** Mittelwert auf der Skala von 1 = sehr liberal bis 4 = sehr konservativ

So befürworten 60% der jungen Muslime das Tragen eines Kopftuches für muslimische Frauen in der Öffentlichkeit, zugleich lehnen 40% dies aber auch ab. Im Jahre 2000 unterstützten nur 22% das Kopftuchtragen. Getrennten Sportunterricht oder Klassenfahrten von Jungen und Mädchen lehnen die jungen Muslime zwar mehrheitlich ab, doch stimmen auch 30% für eine Trennung beim Sport oder bei Klassenfahrten, im Jahr 2000 waren dies nur 14%. Die Akzeptanz nicht-muslimischer Schwiegertöchter und -söhne ist im Vergleich zum Jahr 2000 hingegen relativ unverändert. Nach wie vor stellt die Heirat der eigenen Kinder mit nichtmuslimischen Ehepartnern nur für gut ein Drittel kein Problem dar, wobei es nur wenig Unterschied macht, ob es sich um Schwiegertöchter oder -söhne handelt.

Im Vergleich zu den älteren türkeistämmigen Muslimen unterscheiden sich die jungen Muslime im Alter zwischen 18 und 29 Jahren kaum.

Nicht überraschend ist, dass religiöse junge Muslime insgesamt eine deutlich konservativere Haltung aufweisen als nichtreligiöse. Die Mitglieder von Moscheevereinen sind erwartungsgemäß konservativer als Nichtmitglieder. Die jungen Mitglieder von DITIB und IGMG erweisen sich am konservativsten und unterscheiden sich kaum. Bei den Anhängern der verschiedenen Verbände zeigen sich die IGMG-Anhänger mit deutlichem Abstand am konservativsten. Am liberalsten sind die Anhänger von DITIB sowie diejenigen, die sich durch keinen Verband repräsentiert fühlen.

Frauen zeigen erstaunlicherweise eine konservativere Haltung als Männer, auch bezogen auf das Kopftuch. Sie haben häufiger Probleme mit der Vorstellung nicht-muslimischer Schwiegerkinder und plädieren häufiger für getrennten Sportunterricht.

Die Aufenthaltsdauer wirkt sich uneinheitlich aus. Am konservativsten sind diejenigen, die 6 bis 10 Jahre in Deutschland leben, am liberalsten die-

jenigen, die 11 bis 20 Jahre hier sind. Junge Muslime, die in Deutschland die Schule absolvierten, sind liberaler als diejenigen, die die Schule in der Türkei abgeschlossen haben, wobei bei einem hohen formalen Bildungsabschluss in Deutschland tendenziell eine liberale Einstellung vorhanden ist, als bei einem Hauptschulabschluss. Dieser Zusammenhang gilt nicht für türkische Schulabschlüsse.

Die Einstellungen zu kontroversen religiösen Themen belegen die breite Spanne persönlicher Haltungen, die in der türkischen Community in Deutschland anzutreffen ist. Auch wenn eine Tendenz zu konservativeren Einstellungen festzustellen ist, kann für die Mehrheit der türkischstämmigen Muslime jedoch keine orthodoxe Haltung belegt werden.

6. Fazit

Trotz der im Vergleich zum Jahr 2000 gestiegenen Religiosität und der Neigung zu konservativeren Einstellungen besteht unter den jungen türkeistämmigen Migranten keine zunehmende Gefahr der Fundamentalisierung oder einer steigenden Unterstützung doktrinärer Organisationen. Doch haben Religion und religiöse Riten eine hohe Bedeutung, die nicht nur eine religiöse, sondern auch eine kulturell-gesellschaftliche Ebene berührt und auch von den jungen Migranten aufrechterhalten wird. Auch weniger religiöse Migranten halten an bestimmten Riten und Alltagspraxen als Teil der kulturellen Identität fest. Insbesondere das Fasten, die Armensteuer (Zekat) und die Einhaltung der Speisevorschriften werden relativ unabhängig von der Eigendefinition als religiös oder nichtreligiös von einer deutlichen Mehrheit praktiziert. Regelmäßiges Beten und der häufige Moscheebesuch sind hingegen eher Zeichen für eine ausgeprägtere Religiosität. Festzustellen ist eine Differenzierung innerhalb der muslimisch-türkischen Community, die sich in der Religiosität, aber auch bei den persönlichen Einstellungen zeigt. Dennoch weist die überwiegende Mehrheit der jungen türkeistämmigen Muslime eine moderate Einstellung auf. Die Trennung von Staat und Religion wird in hohem Maß befürwortet, wobei das türkische Modell der staatlichen Organisation des religiösen Lebens große Unterstützung erfährt. Allerdings üben orthodoxe Organisationen offenbar auf die junge Generation eine gewisse Anziehungskraft aus. Junge Muslime organisieren sich trotz gesteigerter Religiosität und konservativeren Einstellungen seltener als vor fünf Jahren, doch wenn sie sich einem Verband anschließen, dann überproportional in doktrinären Gruppierungen. Dennoch kann man bei 2% IGMG-Mitgliedern und ebenso vielen VIKZ-Mitgliedern unter den jungen Migranten nicht von einer breiten Fundamentalisierung sprechen. Doch darf die Gruppe der jungen Migranten, die sich zu doktrinären Organisationen hingezogen fühlen und eine sehr konservative Meinung aufweisen, nicht übersehen werden. Hier gilt es

jedoch, sich konstruktiv auseinander zu setzen und die jungen Muslime nicht durch Ausgrenzung und Druck verstärkt in eine freiwillige Segregation zu drängen.

Literatur

- Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.) (2005): Islam einbürgern – auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland. Dokumentation einer Fachtagung. Berlin (www.integrationsbeauftragte.de)
- BMI-Bundesministerium des Inneren (2005): Verfassungsschutzbericht 2004. Berlin, S. 190
- Frese, Hans-Ludwig (2002): Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld
- Goldberg, Andreas; Sauer, Martina (2003): Perspektiven der Integration der türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der vierten Mehrthemenbefragung 2002. Münster
- Goldberg, Andreas; Sauer, Martina (2005): Die Lebenssituation von Frauen und Männern türkischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der sechsten Mehrthemenbefragung 2004. Herausgegeben vom Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf
- Goldberg, Andreas; Sauer, Martina (2006): Türkeistämmige Migranten in Nordrhein-Westfalen – Stand der Integration – Einstellungen und Meinungen – Inanspruchnahme von Unterstützung bei der Erziehung. Ergebnisse der siebten Mehrthemenbefragung. Düsseldorf: Ministerium für Generationen, Frauen, Familie und Integration
- Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M.
- Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland. Marburg
- Lemmen, Thomas (2000): Islamische Organisationen in Deutschland. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn
- Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Bielefeld
- Öztoprak, Ümit (1997): Wertorientierungen türkischer Jugendlicher im Generationen- und Kulturvergleich. In: Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Spagat mit Kopftuch. Hamburg, S. 418-454
- Schiffer, Sabine (2005): Der Islam in den Medien. Ein Beitrag der Medienpädagogik zur Rassismusforschung. In: Medien und Erziehung Nr. 2/2005, S. 43-48
- Strauch, Katja Karimah (2004): Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland. Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen. Berliner Beiträge zur Ethnologie, Bd. 8. Berlin
- Tietze, Nikola (2003): Muslimische Selbstbeschreibung und soziale Positionierung in der deutschen und französischen Gesellschaft. In: Badawia, Tarek; Hamburger, Franz; Hummrich, Merle (Hrsg.): Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung. Frankfurt/London, S. 194-204

Trautner, Bernhard (2000): Türkische Muslime, islamische Organisationen und religiöse Institutionen als soziale Träger des transstaatlichen Raums Deutschland-Türkei. In: Feist, Thomas (Hrsg.): Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei. Bielefeld
Zentrum für Türkeistudien/Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (1997): Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf

Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in Deutschland

Die folgende Darstellung von Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in Deutschland erfolgt im ersten Teil auf der Basis öffentlich verfügbarer Daten sowie aktueller empirischer Untersuchungen. Der zweite Teil bezieht sich hingegen auf Ergebnisse einer Befragung 18 bis 30-jähriger Türken, Italiener und Deutscher – für die Darstellung der Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in diesem Band werden die Angaben der türkischen Muslime aus dieser Studie verwendet und denen der Italiener und Deutschen gegenüber gestellt.

1. Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in Deutschland

Die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime liegt bei 3,3 Millionen, das entspricht einem Bevölkerungsanteil von 4%. Knapp die Hälfte aller Ausländer in Deutschland sind also Religionsangehörige des Islam. Den Großteil der Muslime bilden die Sunniten (2,2 Millionen), gefolgt von den Schiiten (400.000) und den Aleviten (340.000) (vgl. Homepage REMID 2006).

Differenziert nach Nationalitäten stammt der wesentliche Teil der Muslime aus der Türkei (60%), dem Iran (2%), Afghanistan (2%) und Marokko (2%), kleine Teile aus dem Libanon (1%), Pakistan (1%) sowie Tunesien (1%) (vgl. Statistisches Bundesamt 2005). Bei den deutschen Muslimen (26%) kann davon ausgegangen werden, dass es sich in erster Linie um eingebürgerte Personen handelt. Da sich insgesamt die Sozialstruktur muslimischer Jugendlicher nicht besonders von derjenigen anderer Ausländergruppen unterscheidet (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005) und ferner kaum Daten zur spezifischen Sozialstruktur der jungen Muslime in Deutschland vorhanden sind, wird im Folgenden auf Statistiken zurückgegriffen, die sich auf die Staatsangehörigkeiten bzw. auf Statistiken beziehen, die generell ausländische Jugendliche einbeziehen. Dabei werden nur die Nationalitäten betrachtet, deren Bevölkerung größtenteils muslimisch ist, d.h. in erster Linie Muslime aus der Türkei, dem Iran, Afghanistan, Irak, Pakistan, Libanon, Marokko und Tunesien.

Demografie und Wohnverhältnisse

Die Bevölkerungsentwicklung in Deutschland insgesamt wird entscheidend von der Migration beeinflusst, wobei sich die demografische Struktur, etwa das Verhältnis zwischen Frauen und Männern, der Altersaufbau sowie die Haushaltsgrößen bei muslimischen Migranten, teilweise deutlich von deutschen Bürgern unterscheidet.

Während in der deutschen Bevölkerung das quantitative Verhältnis zwischen Männern und Frauen bei 1000 zu 1064 lag, betrug diese Relation bei der ausländischen Bevölkerung 886 Frauen je 1000 Männer (vgl. Homepage BIB). Damit besteht bei der ausländischen Bevölkerung ein deutlicher Männerüberschuss – ein Verhältnis, das sich seit den 1970er Jahren erheblich verändert hat. Zwar waren die in den sechziger und siebziger Jahren angeworbenen Arbeitskräfte überwiegend Männer, allerdings normalisierte sich das Verhältnis sukzessive durch den Nachzug der Familien. Vergleicht man die Altersstruktur der ausländischen Bevölkerung mit der der deutschen, so wird deutlich, dass es sich bei der ausländischen Bevölkerung um eine deutlich jüngere Bevölkerung handelt. Während bei der ausländischen Bevölkerung der Anteil der 30-Jährigen bei 42,1% liegt, beläuft er sich bei der deutschen Bevölkerung auf 31,1% (Statistisches Bundesamt 2003, 62). Das Durchschnittsalter der Ausländer liegt bei 34 Jahren, somit sind sie im Durchschnitt acht Jahre jünger als Deutsche (42). Die ausländische Bevölkerung besteht also überwiegend aus jungen Menschen im Erwerbsalter, was im Wesentlichen auf zwei Aspekte zurückzuführen ist. Auf der einen Seite wandern in der Regel eher jüngere Menschen zwischen 20 und 40 Jahren zu, auf der anderen Seite liegt die Anzahl der Kinder in ausländischen Familien über der in deutschen Haushalten (vgl. Homepage BIB). Während in ausländischen Haushalten durchschnittlich 1,9 Kinder aufwuchsen, lebten in einer deutschen Familie nur 1,6 Kinder (Statistisches Bundesamt 2003, 22). Laut Statistischem Bundesamt existierten hierbei in Abhängigkeit von der Staatsangehörigkeit große Unterschiede. In spanischen und portugiesischen Haushalten lebten durchschnittlich 1,5 Kinder, während in türkischen-muslimischen Familien rund 2,1 Kinder lebten. Diese Differenzen spiegeln sich auch in den unterschiedlichen Größen deutscher und ausländischer Haushalte wider. Die durchschnittliche Haushaltsgröße der deutschen Bevölkerung liegt bei 2,1 Personen, die der ausländischen hingegen bei 2,63 Personen. Auch bei den 25- bis 40-Jährigen sowie den unter 25-Jährigen sind diese Differenzen beobachtbar. Bei den 25- bis 40-jährigen Ausländern beträgt die Haushaltsgröße 2,86 (bei Deutschen 2,5) und bei den unter 25-Jährigen 1,61 (1,4) (Statistisches Bundesamt 2003, 87).

Trotz der größeren Haushalte wohnen Migrantenfamilien in kleineren Wohnungen. Während einem deutschen 5-Personenhaushalt 105,7 m² zur Verfügung stehen, beansprucht ein gleichgroßer ausländischer Haushalt 89m²

(ebd., 94). Trotz der kleineren Wohnungen und größeren Haushalte sind Ausländer von einer relativ höheren Mietbelastung betroffen. Während ein deutscher Haushalt 22,6% seines Einkommens für die Miete ausgibt, liegt dieser Anteil bei ausländischen Haushalten bei 24,3% (ebd., 99). Im Jahr 2002 lebten nur 15% der Ausländer, gegenüber 43% bei Deutschen, als Eigentümer in ihrer Wohnung, entsprechend lebten 80% aller Ausländer im Jahr 2002 in Mehrfamilienhäusern, bei Deutschen waren es nur 50% (ebd., 22ff.).

Sprachkenntnisse und Bildung

Viele muslimische Kinder und Jugendliche, auch wenn sie bereits in der Zweiten oder Dritten Generation in Deutschland leben, erfahren Schwierigkeiten bei der Integration in die Gesellschaft. Da auch muslimische Kinder der Schulpflicht unterliegen, könnte man vermuten, dass über die Bildungsinstitution Schule eine gesellschaftliche Integration geschaffen und erleichtert werden kann. Doch gerade in der Schule zeigen sich häufig Hindernisse aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse sowie kultureller Konflikte. Seit 1990 sind Schulklassen mit Ausländeranteilen von 50% und mehr in einigen Regionen Deutschlands nichts Ungewöhnliches mehr – mit zunehmender Tendenz, die das deutsche Bildungssystem vor neue Herausforderungen stellt.

Zur Realisierung sozialer Teilhabe spielen Sprachkenntnisse als zentrale Handlungskompetenz eine besondere Rolle. Es sollte für die in Deutschland geborenen Muslime angenommen werden, dass sie im Verlauf ihres Aufwachsens in Deutschland ausreichende Sprachkenntnisse erworben haben. Die Ergebnisse einer groß angelegten Untersuchung von Migranten türkischer Herkunft von Mehrländer u.a. (1996) bestätigen diese Annahme. Demzufolge beurteilen 62,2% der Jugendlichen mit türkischem Pass, die im Jahr 1995 bis 24 Jahre alt waren, ihre Sprachkenntnisse als gut oder sehr gut. 20,5% der Befragten beurteilen ihre Sprachkenntnisse dagegen als schlecht oder sehr schlecht (Mehrländer u.a. 1996, 273). Die Autoren belegen, dass 92% der 15-bis 24-Jährigen keine Probleme beim Einkaufen in deutschen Geschäften haben und dass 87,2% in ihrer Freizeit mit Deutschen Gespräche führen können; 73,8% dieser Gruppe kann Deutsch schreiben (Mehrländer u.a. 1996, 285). Die Beurteilungen der Interviewer für die türkischen Befragten drücken aus, dass knapp die Hälfte (46,9%) über gute bis perfekte Deutschkenntnisse verfügt. Für 16,3% werden dagegen nur wenige oder gar keine Verständigungsmöglichkeiten ausgewiesen (Mehrländer u.a. 1996, 281). Es kann davon ausgegangen werden, dass dies im Wesentlichen auch für die restlichen Muslime gilt.

Die schulische und berufliche Ausbildung von ausländischen Jugendlichen ist im Durchschnitt geringer qualifizierend als die von deutschen. 9,3%

aller Schüler in Deutschland waren 2003/2004 ausländischer Herkunft. Von diesen hatten 43,4% die türkische Staatsangehörigkeit, 11,8% die eines der Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawiens und 19,5% waren außereuropäischer Herkunft. Darunter waren die Hauptherkunftsländer Iran, Marokko, Afghanistan und der Libanon (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005, 34ff.).

Auch wenn die amtliche Statistik in Deutschland zur Bildungsbeteiligung von Migranten aufgrund der ausschließlichen Berücksichtigung der Staatsangehörigkeit nach wie vor unbefriedigend ist (vgl. Söhn/Özcan 2005, 117), da eingebürgerte Schüler mit Migrationshintergrund und junge Aussiedler nicht berücksichtigt werden, lassen sich konkrete Tendenzen aufzeigen. Demnach hat sich die schulische Situation junger Migranten in den vergangenen Jahren entscheidend verbessert, obwohl sich die Differenzen zwischen jungen Deutschen und jungen Migranten als stabil erweisen. So erwerben immer mehr Jugendliche weiterführende Schulabschlüsse und immer mehr beenden ihre Ausbildung mit der Hochschulreife, in deren Folge auch die Zahl der ausländischen Studenten angestiegen ist.

Die Daten des Sozioökonomischen Panels (SOEP) bestätigen bereits für die 1980er und 1990er Jahre die Tendenz, wonach junge Migranten und damit auch die jungen Türken, im Laufe der Jahre verstärkter an höheren Bildungsgängen partizipieren. Demnach haben sich die Übergänge von der Grundschule auf die Hauptschule in den Jahren 1985 bis 1995 kontinuierlich zugunsten eines stärkeren Übergangs auf die Realschule verschoben. Wechselten 1985 noch 74,4% der Migrantenkinder von der Grund- auf die Hauptschule, waren es 1995 nur noch 37,9% – dem entspricht ein steigender Anstieg derer, die von der Grundschule auf die Realschule wechselten – der Anteil war bis 1995 auf 34,8% gewachsen. Die Zunahme des Wechsels auf das Gymnasium hingegen ist im zeitlichen Verlauf relativ gering: Zwar war er im Jahr 1985 mit 8,6% am geringsten, erhöhte sich 1990 auf 16,3%, ging aber bis 1995 wieder zurück (Diefenbach 2002, 21ff.).

Ungeachtet solcher langfristiger Verbesserungen gelten für die Gegenwart nach wie vor gravierende soziale Benachteiligungen in den schulischen Bildungsprozessen junger Migranten im Vergleich mit jungen Deutschen. In Abbildung 1 ist dargestellt, dass 2002/2003 beispielsweise 43,8% der Migranten die Hauptschule und nur 13,9% das Gymnasium besuchten. Von den deutschen Schülerinnen und Schülern besuchten nur 18,6% die Hauptschule und 32,3% das Gymnasium (Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005, 36). Auch in Sonderschulen lag der Ausländeranteil mit 15,7% auffallend hoch (Statistisches Bundesamt 2006b).