



Nikola Tietze

Muslimische Erfahrungen

Selbstbilder zwischen Tradition und Emanzipation

■

Beschreibt sich ein junger Mensch in Deutschland oder Frankreich als Muslim, erwartet man ein bestimmtes, von der religiösen Tradition definiertes Verhalten und einen Rückzug aus der deutschen oder französischen Gesellschaft in die islamische Gemeinschaft. Die soziale Realität, die sich unter jungen Muslimen beobachten läßt, ist jedoch eine ganz andere. Sie zeigt ein Spektrum von Religiositätsformen, das nur schwer mit islamologischen Konzepten und noch weniger mittels kultureller Kategorien oder über den Gegensatz zwischen Tradition und Moderne erfaßt werden kann. Der eine ist Muslim, weil es seine Eltern schon gewesen sind. Der nächste hat sich dem Islam zugewandt, weil seine Eltern keine oder nur in unzureichender Weise Muslime sind. Ein Franzose erklärt, der Islam gehöre in seinem Stadtteil zu den Sitten und Gebräuchen, während sein Nachbar behauptet, man müsse die jungen Leute in seinem Wohnviertel vom Islam erst überzeugen, damit sie ihre Würde wiederfinden. Ein junger Mann in Wilhelmsburg (Hamburg) hat die Biographie von Malcolm X gelesen, um mehr über den Islam zu erfahren. Sein "Glaubensbruder" in Argenteuil (Pariser Großraum) besucht Arabischkurse, um den Koran lesen zu können. Ein Lehrling, der gern Beamter des Bundesgrenzschutzes wäre, ist Muslim, weil er nach eigener Aussage ein Türke ist. Sein Freund hingegen, mit dem er in derselben Fußballmannschaft spielt, hofft als Muslim den Christen gleichgestellt zu sein, anstatt ständig als "Türke" betrachtet zu werden.

Die Widersprüchlichkeit, die in den Beispielen zum Ausdruck kommt, darf nicht auf das jugendliche Alter der zu Wort kommenden Muslime oder auf ihre eventuelle fehlende Ernsthaftigkeit zurückgeführt werden, sondern muß als strukturierendes Element muslimischer Religiosität verstanden werden. Sie verweist auf die Individualisierung der Identifikation mit dem Islam und damit auf eine subjektivierende Komponente. Gleichzeitig zeigen die Gemeinschaftsvorstellungen, die mit den verschiedenen Modi muslimischer Religiosität einhergehen, Formen der Auseinandersetzung mit der deutschen und französischen Gesellschaft. Diese beiden Dimensionen sollen im folgenden deutlich gemacht werden.

Als empirische Grundlage der Überlegungen dienten Notizen teilnehmender Beobachtung und Interviews mit jungen Männern, die zwischen 1995 und 1998 befragt wurden und zum Zeitpunkt der Untersuchung zwischen 16 und 30 Jahre alt waren.¹ Sie lebten in Stadtteilen, in denen verschiedene soziale und ökonomische Probleme sich häufen und gegenseitig verstärken: in Wilhelmsburg, einem Hamburger Stadtteil, in Argenteuil bei Paris und in

Neuhof, einem Bezirk der Stadt Straßburg. Der Vergleich zwischen Muslimen in Deutschland und Frankreich beruht also auf einer sozioökonomischen Gemeinsamkeit, die mit einer Randstellung im urbanen Raum verbunden ist. Ihre gesellschaftlichen Erfahrungen waren durch Arbeitslosigkeit, mangelnde wirtschaftliche Ressourcen und ein niedriges Ausbildungsniveau geprägt. Drogenabhängigkeit, Alkoholismus und eine hohe Dichte von Sozialhilfeabhängigkeit gehörten zu ihrem Alltag in Stadtteilen, die sich darüber hinaus durch eine Konzentration von Immigrantenfamilien in der Wohnbevölkerung auszeichnen. Diese Problemlagen führen für alle drei ausgewählten urbanen Räume zu einer Stigmatisierung des Wohnorts. Wer angibt, dort zu leben, bekommt deshalb Probleme bei der Arbeitsplatz – oder Wohnungssuche. In Frankreich sprechen die jungen Leute häufig mit bitterer Ironie vom "délit d'adresse" – dem Delikt, die falsche Adresse zu besitzen. Der Erfahrungshorizont meiner Gesprächspartner war schließlich von gesellschaftlicher Diskriminierung durchdrungen, der sie als Kinder von Immigranten aus Ländern der islamischen Welt ausgesetzt sind. Name und äußere Erscheinung können ebenfalls zum "Delikt" werden, weil sie an die Herkunft erinnern und in den Augen der Mehrheitsgesellschaft auf mögliches kriminelles Verhalten, Traditionalismus oder einfach auf exotische Fremdheit verweisen.

Die verschiedenen sozialen Problemlagen, ausländerfeindliche bzw. rassistische Diskriminierung und Stigmatisierung im städtischen Raum, bilden als ineinander verwobene Dimensionen den Hintergrund für die Identifikation mit dem Islam und werden mittels der muslimischen Religiosität verarbeitet. In dieser Hinsicht beruht der Ansatz, der hier gewählt worden ist, auf der Abstraktion von Religiosität und sozialen bzw. urbanen Lebensbedingungen. Die kulturelle oder nationale Herkunft der jungen Erwachsenen spielte eine nur untergeordnete Rolle in der Analyse ihrer Islamität. Sie war dann von Bedeutung, wenn der Muslim selbst eine solche Verbindung zwischen Religiosität, seinen gesellschaftlichen Erfahrungen und dem Herkunftsland der Eltern herstellte.²

Mit dieser analytischen Vorgehensweise soll das weitgehend übliche Verständnis vom Islam in Deutschland und Frankreich als ein kulturelles Problem, das die Muslime auf das "ewig andere" Nicht-Europäische reduziert, umgangen werden. Die Hypothese ist vielmehr, daß die jungen Leute der zweiten und dritten Generation längst die Frage der kulturellen Integration hinter sich gelassen haben und die Identifikation mit dem Islam zu einem banalen Modus der Subjektivitätskonstruktion geworden ist.

Die Individualisierung muslimischer Religiosität

Arbeitslosigkeit, fehlende Zukunftsperspektiven, das Gefühl, in einem Stadtteil gefangen bzw. unweigerlich auf seine Herkunft zurückgeworfen zu sein, führen unter anderem dazu, daß Zeit ihre Bedeutung verliert. Sie wird als grenzenlose Langeweile erlebt oder mit einem Hyperaktivismus sinnlos ausgefüllt. Bewegungen im Raum kennen keine Ziele mehr, und jede Form von sozialer Beziehung erinnert an die eigene Marginalisierung. Hier kann eine Bezugnahme auf den Islam – zum Beispiel durch das Beten an den fünf vorgeschriebenen Zeiten pro Tag – zu einem Mittel werden, Zeit zu strukturieren. Es erhält einen Sinn, weil es Tageszeiten mit bestimmten Verpflichtungen gibt. Ähnliches gilt für den Raum: Das ziellose Durchstreifen der Stadt, das Herumhängen am U-Bahn-Eingang oder am Supermarkt kann durchbrochen werden, weil ein Gebetsraum oder eine Moschee den Raum mit Orten und Funktionen füllt. Man geht zu Vorträgen, zu anderen Moscheen oder

besucht überregionale Veranstaltungen. In dieser Hinsicht wird die Identifikation mit der islamischen Tradition zu einem Mittel der Lebensführung, rationalisiert sich und gibt ethische Orientierungspunkte dort, wo vorher alles beliebig und sinnlos erschien. In den Worten von Kenan aus Wilhelmsburg klingt das so:

Ohne Religion ist man ohne Ziel, man schwebt irgendwie im Weltall, ziellos, wie ein Schrotthaufen ... Ein Freund von mir, er hat getrunken, alles mitgemacht, er hat sozusagen alles mitgemacht, was seine Schulkameraden gemacht haben. Eine Zeitlang bin ich auch mit ihm mitgezogen. Das hat mir eigentlich nichts Schlechtes gebracht ... Ich hab dadurch Erfahrungen gelernt und gesehen, daß das keine Ende hat, so zu leben ... Wenn ich noch weiter, wenn ich mich nicht zusammengerissen hätte, mir sozusagen, das was ich gelernt habe, meinen religiösen Stamm, wenn ich da nicht wieder hingegriffen hätte, wär ich jetzt auch bestimmt ziellos irgendwo auf der Straße.

Die Identifikation mit dem Islam muß aber nicht unbedingt in ein solches ethisches Orientierungsmuster münden, das sich weitgehend über die theologischen Konzepte *haram* – das Verbotene – und *halal* – das Erlaubte – strukturiert. Sie kann auch das Gefühl vermitteln, Wahrheit oder Sinn in einer außersozialen Instanz gefunden zu haben. Mourad aus Wilhelmsburg spricht hier von "häufig auftretenden Gefühlen, daß man, was weiß ich, überzeugt ist, oder Erkenntnis hat zu dem, was man glaubt".

Dieser junge Mann, der Elektrotechnik studiert, ist einerseits stolz auf seinen persönlichen Erfolg, als erster der Familie Abitur gemacht und es anders als viele seiner Freunde aus Wilhelmsburg bis zur Fachhochschule geschafft zu haben. Andererseits fühlt er eine Distanz zu seiner Herkunftswelt, die den eigenen sozialen Aufstieg als ambivalent erscheinen läßt. Die Widersprüche und Spannungen, die sich aus seiner Biographie ergeben, versucht Mourad durch seine Identifikation mit dem Islam zu überwinden – so zum Beispiel den Konflikt mit seiner Mutter, die Mourads Rückkehr in die Türkei wünscht:

Diese Entscheidung (nämlich in die Türkei zu gehen, N. T.) ist auch nicht nur von mir, sondern auch von meinen Eltern abhängig, also sie entscheiden ja auch. Sie wollen das Beste für mich ... und ich will natürlich auch das Beste für mich. Ich muß also einen Kompromiß machen ... In erster Linie muß ich jedoch, da ich ja meinem Glauben in jeder Hinsicht die größte Priorität gebe, müßte ich in erster Linie überlegen, wie es von meinem Glauben her denn jetzt ist, wenn ich hier (in Hamburg) oder in der Türkei bin. Dann überlegt man natürlich von der Glaubenseite, ob es was ausmacht, daß man in der Türkei, also in Deutschland oder in der Türkei ist ... Eigentlich macht das überhaupt keinen Unterschied!

Der Islam, der hier ausschließlich als Glaube formuliert wird, macht es Mourad möglich, sich von seiner Mutter zu emanzipieren, ohne mit ihr zu brechen. Er bleibt in Deutschland, jedoch als Muslim – verbunden mit der normativen Welt der Mutter. Gleichzeitig distanziert er sich von der ihm auferlegten Herkunft, indem er mittels seines Glaubens die Bedeutung national definierter Lebenszusammenhänge relativiert. Es wird unerheblich, ob man in Deutschland oder in der Türkei gläubig ist.

Wird das Gefühl, von der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen zu sein, vornehmlich als Folge von rassistischer oder ausländerfeindlicher Diskriminierung und Stigmatisierung des eigenen Wohnorts erlebt, dann tritt in der Identifikation mit dem Islam das Prinzip des Glaubens zugunsten der Zugehörigkeit in den Hintergrund. In diesem Fall ist also nicht mehr der Glaube wie bei Mourad oder die Rationalisierung von Prinzipien der Glaubenslehre wie bei dem am Anfang zitierten Kenan der Kern der Religiosität, sondern ein ideologisches Modell, das die religiöse Tradition anbietet, wird zum zentralen Punkt der Identifikation. Hakim will zum Beispiel eine muslimische Elite in seinem Stadtteil von Argenteuil bei Paris kreieren – eine Elite, die den anderen diskriminierten Jugendlichen erklären kann, daß der Islam eine gerechtere, sozialere Ordnung ist als der "individualistische Kapitalismus". Ähnlich argumentiert Osman: Er sieht in seiner Zugehörigkeit zur "islamischen Gemeinde" von Wilhelmsburg (einem Verein der Föderation Milli Görüs) ein Mittel, für die Gleichberechtigung der Immigranten einzutreten. "Ich bin Muslim, weil wir als Türken im Bus zum Beispiel schief angeguckt werden. Oder wenn wir beim Arzt warten, dann kommen die Deutschen vorher dran und so ..."

Der Islam muß jedoch in der subjektiven Beschreibung von Zugehörigkeit nicht zum zentralen Prinzip, sondern kann genauso gut anderen Zugehörigkeitsgefühlen untergeordnet werden. Deniz aus Wilhelmsburg sieht in seiner Identifikation mit dem Islam ein kulturelles Element, das sein Selbstbild als "Türke" in Deutschland bekräftigt:

Also, das ist ja automatisch, wenn du Türke bist, dann bist du Muslim, mit der Geburt ... Also, ich habe viele Freunde, die Albaner, Griechen, Jugoslawen usw. sind, alle Ausländer. Aber ich habe keinen deutschen Freund. Ich habe Bekannte, aber keinen Freund. Die sind alle Ausländer, die müssen nicht Türken sein, aber es sind keine Deutschen.

Muslimische Religiosität wird hier zu einem Symbol für ein soziales Milieu: in Deutschland ein Symbol für die Zugehörigkeit zu "den Ausländern", in Frankreich ein Symbol für die Zugehörigkeit zur Kultur der Vorstädte.

Muslimische Religiosität zwischen Glauben und "Dazugehören"

Die verschiedenen Beispiele verweisen auf unterschiedliche Formen, Glauben und Zugehörigkeit zu differenzieren und je nach individueller Lebenslage erneut in ein Verhältnis zueinander zu setzen.³ Die Identifikation mit dem Islam eröffnet also den jungen Männern einen Zugang sowohl zu einem Glaubensprinzip als auch zu einem Zugehörigkeitsprinzip, die in subjektiver Weise betont und kombiniert werden. In diesem Prozeß eignen sich die jungen Muslime die religiöse Tradition in bezug auf ihre sozialen Erfahrungen an.

Das Glaubensprinzip beruht auf einem Ineinandergreifen des Wunschs nach Plausibilität in der sozialen Welt auf der einen und des Verlangens nach einer außersozialen Instanz auf der anderen Seite. Es beinhaltet somit für das Individuum zwei Bewegungen: Eine Bewegung geht in die Richtung von Ordnung und Orientierung innerhalb der sozialen Welt und impliziert eine ethische Ausrichtung der Identifikation mit dem Islam. Die zweite drängt in die Richtung der Überwindung des Sozialen und gibt der Religiosität ein utopisches Element. Das Zugehörigkeitsprinzip, das einer Identifikation mit dem Islam innewohnt, erwächst aus dem Aneignen einer Tradition, aus dem Erinnern der Geschichte des Islams, des Korans und dessen Interpretationen.

Dieses Erinnern läßt Gemeinschaftsgefühl entstehen. Die Dogmen und die Rituale als Momente der religiösen Erinnerung werden zu Mitteln, eine Ordnung für die Gruppe herzustellen, die Gruppe zu stabilisieren und sie von anderen abzugrenzen. In diesem Sinne besitzt die Identifikation mit einer Religion immer auch ein ideologisches und ein kulturelles Moment.

Zerlegt man also eine religiöse Identifikation in ihre Grundprinzipien, so lassen sich die verschiedenen Formen muslimischer Religiosität vier unterschiedlichen Polen zuordnen, für die die oben genannten Beispiele stehen: ein ethisierter, ein utopisierter, ein ideologischer und schließlich ein kulturalisierter Islam.

Die Pluralität muslimischer Religiositätsformen wird nun aber dadurch verstärkt, daß der Gläubige diese Formen ständig bearbeitet und sich von einem Pol zum anderen bewegt. Er beschränkt sich nicht ein für allemal auf eine Form von Religiosität. Angesichts bestimmter Probleme im Alltag oder in der eigenen Biographie werden die Inhalte der Islamität verändert und den Herausforderungen angepaßt. Man ist auch nicht ein für allemal Muslim. Eine Identifikation mit dem Islam läßt es immer wieder zu, sich von der religiösen Tradition und ihren Dogmen zu distanzieren, um sie sich zu einem anderen Zeitpunkt in der Biographie unter neuen Voraussetzungen wieder anzueignen. Mehmet aus Wilhelmsburg macht diese Flexibilität und Zirkulation innerhalb der Religiositätsformen in seinen Selbstbeschreibungen als Muslim besonders deutlich:

Bei uns zu Hause erzählt man sich viele solche Legenden (*über die Siege der Türken und ihre Helden, N.T.*). Das ist ein bißchen so in Familien, die rechts sind. Meine Familie ist ein bißchen so. Aber der Islam und der Nationalismus sind zwei verschiedene Sachen, das ist nicht eins. Der Islam ist für alle, nicht nur für die Türken ... Also der Islam ist nicht links und nicht rechts. Er geht dazwischen hindurch.

Wenn Mehmet, der Beamter des Bundesgrenzschutzes werden möchte, allerdings von der Ausländerfeindlichkeit der Deutschen spricht, dann identifiziert er sich mit (dem ehemaligen türkischen Ministerpräsidenten) Erbakan und dessen islamisch-national definierter Außenpolitik – eine Außenpolitik, die es ablehnt, wie er sagt, "den Europäern in den Arsch zu kriechen". In der Zustimmung zu Erbakan und der Politik der türkischen Refah-Partei (heute Fasilet-Partei) wird ein ideologischer Islam konstruiert. Verschiedene Lebensphasen oder Momente im Alltag korrespondieren also mit unterschiedlichen Religiositätsformen. Mehmet ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Deshalb läßt sich bei den jungen Leuten kaum noch von einem "Muslim-Sein" als Zustand sprechen, sondern es handelt sich eher um muslimische Erfahrungen.

Instabile Identifikationsformen bilden sich dort heraus, wo die klassische Vorstellung von Gesellschaft nicht mehr angebracht ist, weil die sozialen Akteure gleichzeitig verschiedene Handlungsprinzipien und Identitätsangebote handhaben müssen. Die Erfahrungen mit diesen Handlungsprinzipien und Identitätsangeboten besitzen kein Zentrum. Sie beruhen nicht auf einer zentralen oder fundamentalen Logik, sondern entwickeln sich im Verlauf eines permanenten Aushandelns und Auswählens zwischen unterschiedlichen Optionen (vgl. Dubet 1994). So bezeichnet eben auch eine Identifikation mit dem Islam kein stabiles Sein, sondern Momente in einer Biographie. Glauben und Zugehörigkeit kristallisieren sich zeitweise heraus, sind niemals endgültig

fixiert, so daß die religiöse Identifikation immer seltener zu dem fundamentalen Handlungsprinzip eines Individuums werden kann.

Muslimische Gemeinschaftsbilder

Was wird nun aber aus den islamischen Gemeinschaftsvorstellungen angesichts einer solchen fluktuierenden und fragmentierten Religiosität? Einleitend habe ich schon den jungen Mann aus Wilhelmsburg zitiert, der in einer Biographie von Malcolm X mehr Anhaltspunkte für seine persönliche Religiosität findet als in Büchern der *ulema* (der theologischen Rechtsgelehrten), die von der islamischen Tradition institutionell legitimiert sind, um über die Rechtmäßigkeit der religiösen Praxis zu urteilen. Für diesen Muslim aus Wilhelmsburg ist die muslimische Gemeinschaft nämlich die Gemeinschaft der sozial Benachteiligten, die auf der Basis einer Ethik sozialer Gerechtigkeit für Gleichheit einerseits und Anerkennung der Differenz andererseits eintritt – genau diesen Aspekt findet er in dem Leben des zum Islam konvertierten amerikanischen Bürgerrechtskämpfers, Malcolm X. Mouloud aus Straßburg interpretiert in einer ähnlich universalistischen Perspektive den Sinn des Fastenmonats, den Ramadan. Er sieht in diesem Fest einen Solidaritätsausdruck mit den Obdachlosen und der Dritten Welt. Dabei betont er, daß diese Solidarität von der Zugehörigkeit zum Islam unabhängig sei. Das ethische Moment der Religiosität führt also in Frankreich und Deutschland in die Vorstellung einer Gemeinschaft, die sich durch das Praktizieren universeller Normen auszeichnet. Dabei werden auf der einen Seite neue, das heißt nichttheologische Erinnerungsfiguren – wie Malcolm X –, in die religiöse Vorstellungswelt aufgenommen. Auf der anderen Seite entkonfessionalisiert sich das Gemeinschaftsbild, das heißt die Werte der Gemeinschaft gelten auch für "Nicht-Dazugehörige".

Wird in der individuellen Religiosität das utopische Moment akzentuiert, werden theologische Erinnerungsfiguren zu den zentralen Elementen der Gemeinschaftsvorstellung. Man erinnert sich nicht an die Schwarzen in den USA, sondern an Orte wie Mekka, Medina oder auch die Universität Al-Azhar in Kairo. Der Text – der Koran – wird zum zentralen Bezugspunkt. So ist zum Beispiel für Muslime mit einer solchen utopisch ausgerichteten Religiosität die Lektüre des Korans das zentrale Ereignis des Ramadans. Die Solidarität mit den Armen – die Essensausgabe an Obdachlose nach Sonnenuntergang – tritt dahinter zurück. Das utopische Moment der Religiosität kann sich auch in einer emotionalen Gemeinschaft verorten. Der oben zitierte Mehmet beschreibt das Gebet zum täglichen Fastenende während des Ramadans mit den Worten:

Alle singen! Das ist wie ein Traum. Wie sie alle singen, wie ein Traum! Auf arabisch, ich verstehe kein Wort, aber das ist soooo schön!

Sowohl in Deutschland als auch in Frankreich stellt die utopisierte Religiosität für Muslime ein Mittel dar, eine Gemeinschaft in der Distanz zur Gesellschaft herzustellen. Man schafft sich Räume, die von gesellschaftlichen Zwängen befreit sind, und beschränkt die Gemeinschaftsbildung weitgehend auf bestimmte Orte, nämlich auf Moscheen oder Gebetsräume. Damit entspricht diese Form der Gemeinschaftsvorstellung voll und ganz dem deutschen Modell der Trennung von Staat und Religion und dem französischen Modell der laizistischen Republik, die jegliche öffentliche und politische Anerkennung der Religionsausübung verbietet.

Allerdings kann man in Frankreich eine besondere Form des utopischen Gemeinschaftsbilds beobachten, eine Form, die sich eben nicht auf bestimmte Orte beschränkt, sondern die Religion als Utopie in den öffentlichen Raum trägt. Es handelt sich dabei um die Anhänger der internationalen Predigerbewegung Tablighi, die vor allem unter jungen Leuten einen großen Erfolg hat. Die Tablighi, die Mitglieder der Bewegung, tragen Gewänder, die sich an pakistanische Traditionen anlehnen. Damit manifestieren sie ihre Gleichgültigkeit gegenüber der Gesellschaft. Ihre Indifferenz gegenüber Mode und Konventionen dokumentiert gleichzeitig ihre Kritik an der laizistischen, individualistischen Ordnung der Französischen Republik. In Deutschland, wo die Religion einen legitimen Platz im öffentlichen und politischen Raum einnimmt, besitzt eine solche Zurschaustellung der Religiosität kein vergleichbares Konfliktpotential. Die Orientalisierung der Kleidung wird vielmehr als eine kulturelle Ausdrucksform von Menschen gesehen, die nicht zur Gesellschaft gehören. Die Kleidung bestätigt damit die Bilder, die die Mehrheitsgesellschaft von den Muslimen hat, und stellt die gesellschaftliche Ordnung kaum in Frage.

Eine dritte Ausprägung von Gemeinschaftsvorstellungen kommt dann zur Geltung, wenn die Gemeinschaft explizit als Alternative zur gesellschaftlichen Ordnung verstanden wird. Hier wird das transzendente Element der utopisierten Religiosität in Immanenz umgewandelt und die Gemeinschaftsvorstellung zu einem ideologischen Mittel. Diese Konzeption tritt deutlich in der Idee hervor, daß die Muslime eines Stadtteils eine Avantgarde bilden sollten, die für die soziale und ökonomische Verbesserung der Gläubigen kämpft. Die Gemeinschaft der Muslime bestimmt sich dabei vorwiegend durch die Abgrenzung von "den Franzosen", "den Deutschen", "den Christen", "den Kapitalisten" etc. Das Eigene der Gemeinschaft bleibt unbestimmt und vage. In Frankreich werden in diesem Abgrenzungsprozeß Erinnerungsfiguren wie die Geschichte des Antikolonialismus in Nordafrika oder die Kämpfe der Tschetschenen, der muslimischen Bosnier und der Palästinenser benutzt.

In Deutschland hingegen ist die zentrale Erinnerungsfigur das Osmanische Reich, in dem die "wahre islamische Kultur und ihre Stärke" zum Ausdruck gekommen seien. Das positive Bild ermöglicht es den Muslimen, ihre in einem deutschen Stadtteil lokalisierte Gemeinschaft als gleichwertig zu der benachbarten protestantischen oder katholischen Gemeinde zu beschreiben. Man ist dadurch nicht mehr der "minderwertige Ausländer", sondern Muslim, der dem Christen (und nicht dem Deutschen) gleichwertig gegenübersteht und legitimerweise den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaft oder den der Körperschaft des öffentlichen Rechts einklagen kann. Es besteht in diesem Zusammenhang also ein entscheidender Unterschied zwischen Muslimen in Frankreich und in Deutschland: In der bundesdeutschen Gesellschaft wird das ideologische Moment der islamischen Gemeinschaftsvorstellungen zu einem Mittel, die stigmatisierende Differenz zwischen In- und Ausländern in eine konfessionelle, legitime und positiv bewertete Differenz umzudeuten. In der französischen Gesellschaft macht das ideologische Moment hingegen eine gesellschaftliche Spannung explizit, die nach dem republikanischen Modell eigentlich gar nicht existieren dürfte. Denn die Laizität geht mit dem Versprechen einher, jeden sozial und wirtschaftlich in die Nation zu integrieren, der seine Religion und kulturelle Identifikation auf den Privatbereich beschränkt. Die Existenz von Vorstädten, in denen sich wirtschaftliche Exklusion auf Dauer installiert hat und deren Bewohner auf Distanz zum Zentrum der Gesellschaft gehalten werden, dokumentiert einen unhaltbaren Widerspruch zu dem republikanischen Versprechen. Ideologische

Gemeinschaftsbildung von jungen Muslimen greift diesen Widerspruch auf.

Kulturalisierten Gemeinschaftsbildern fehlt die Konfliktdynamik, die dem ideologisierten Moment innewohnt. Die Religiosität wird nicht benutzt, um einen gesellschaftlichen Konflikt zu formulieren, sondern um die stigmatisierende soziale Zuschreibung in ein positives Selbstbild umzudeuten. Die zentralen Erinnerungsfiguren sind hier die Geschichte der Immigration und die Geschichte des eigenen Stadtteils. In der Bundesrepublik heißt dies, daß man durch die Identifikation mit dem Islam seine "deutsche Türkizität" ins Positive wendet. Man ist eben nicht nur auf der sozialen Ebene ein "Türke", weil man von der Gesellschaft als solcher gesehen wird; sondern ein Türke, weil man der sozialen Gemeinschaft einen selbstbestimmten kulturellen Inhalt mittels der Bezugnahme auf den Islam gibt. In Frankreich stellt sich diese kulturalisierte Gemeinschaftsbildung unter anderen Vorzeichen dar. Hier ist man nicht in erster Linie Algerier, Marokkaner oder Afrikaner, sondern ein "Vorstädter" – ein Banlieusard. Die Muslime verbinden die urbane Segregation – das heißt das Auseinanderfallen von Peripherie und Zentrum der Stadt – mit der Geschichte der Immigration. Die Identifikation mit dem Islam bestätigt die Zugehörigkeit zum Vorstadtmilieu und wertet sie auf.

Muslimische Religiosität als Erinnerung

Die verschiedenen Gemeinschaftsbilder stellen unterschiedliche Formen von Erinnerungsarbeit dar. Wie auch immer die islamische Tradition erinnert wird – über Normen und Werte, über theologische Konzepte, über eine Bezugnahme auf Tschetschenien, Palästina und den Unabhängigkeitskampf Algeriens oder aber über die Geschichte der Immigration der Eltern –, in jedem Fall stellt die Erinnerung den Bezug zu anderen Gläubigen her, für die ähnliche Erinnerungsfiguren im Vordergrund stehen. Insofern ist eine Religionsgemeinschaft immer auch eine Erinnerungsgemeinschaft (vgl. Hervieu-Léger 1993).

Erinnern beinhaltet aber auch Vergessen und Erfinden, so daß die religiöse Tradition nicht in identischer Weise reproduziert wird. In der Überlieferung verändert sie sich (vgl. Bayart 1996). Letztendlich hängt der Inhalt der Erinnerung davon ab, was sich der individuelle Gläubige als unveränderlich in der islamischen Tradition vorstellt und was ihm für seine Handlungsperspektiven in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation als notwendig und wirksam erscheint. Die Vorstellung von Kontinuität, die sich der einzelne durch seine Identifikation mit dem Islam zu eigen macht, ist somit gleichzeitig ein Ausdruck für die Diskontinuität, die mit dem Leben jedes einzelnen Muslims verbunden ist.

Das Leben in der Moderne bringt für das Individuum eine große Anzahl von Brüchen und widersprüchlichen Zugehörigkeiten mit sich. Es ist dadurch von einem zerstückelten, durch ständige Veränderung erschütterten Zeitverständnis begleitet. In einem solchen Lebenszusammenhang wird die Vorstellung von Kontinuität durch die Identifikation mit einer religiösen Tradition zu einem Mittel, Diskontinuität zu leben. Das Imaginieren von ungebrochener Fortdauer hilft Brüche und Widersprüche zu bewältigen, sie sich anzueignen und zu benutzen.

Das in den Religiositätsformen deutlich werdende Ineinandergreifen von Kontinuität und Diskontinuität gibt der Identifikation mit dem Islam ihre gesellschaftliche Bedeutung; denn die individuelle oder kollektive Herstellung von Kontinuität ist zwangsläufig von gesellschaftlichen Elementen durchzogen

und geformt. Die Erinnerungsarbeit ist somit die zentrale Verbindung zwischen individueller Religiosität und dem Handeln des einzelnen in der Gesellschaft. Hierin liegt die Begründung für die Unterschiede zwischen den Muslimen in Deutschland und Frankreich, die sich in den Akzentuierungen und Ausprägungen individueller Religiositätsformen sehr ähneln und nahe kommen. Hinsichtlich ihrer Gemeinschaftsbilder aber unterscheiden sie sich, weil die Erinnerung an die islamische Tradition immer im Hinblick auf einen nationalen Kontext und seine spezifischen gesellschaftlichen Probleme konstruiert wird.

Nun besteht jedoch das Problem, daß die Gemeinschaftsvorstellungen zumindest so instabil sind wie die individuellen Formen von Religiosität selbst. Ein Muslim kann verschiedene Bilder der Glaubensgemeinschaft haben und sich je nach Situation mehr der einen oder der anderen Ausprägung zugehörig fühlen. Die Pluralität und Beweglichkeit der individuellen Identifikationsformen mit dem Islam machen die kollektive Erinnerungsarbeit immer schwieriger. Eine Folge davon ist, daß Organisationen nur unvollständig die Erinnerungsarbeit kontrollieren und in institutionellen Regelungen fixieren können. In Frankreich wird dies an der Zersplitterung der islamischen Vereinslandschaft recht deutlich. Jede offizielle Anerkennung oder staatliche Regelung scheitert an dem Pluralismus und an der sich ständig ändernden Zusammensetzung der Vereinslandschaft. Für Deutschland mag diese Schlußfolgerung erstaunen, weil einige große türkisch-islamische Föderationen den muslimischen Markt kontrollieren. Die Vereine scheinen noch in der Lage zu sein, die Gläubigen an einige wenige, von der türkischen politischen Szene beeinflusste Gemeinschaftsbilder zu binden. Jedoch ist damit nur ein Teil – und zwar der sichtbare Teil – beschrieben. Denn die großen Organisationen sind ebenfalls von vielschichtigen, divergierenden Vorstellungen durchzogen. Letztendlich beruhen die in der Öffentlichkeit deutlich werdenden stabilen und homogenen Strukturen auf einer rein politischen Komponente, nämlich auf der Rückbindung dieser Organisationen und ihrer Führungsschicht an die Türkei und ihre politischen Debatten. Innerhalb der Organisationen hat sich die Realität längst durch individuelle Religiositätsformen pluralisiert, was noch einmal mit einem Beispiel von Mehmet aus Wilhelmsburg veranschaulicht werden kann: Der junge Mann bewundert zwar Erbakan für seine Außenpolitik und findet den islamischen Verein Milli Görüs (der in enger Verbindung zu Erbakan steht) "einfach cooler" als die Diyanet-Moscheen, die vom türkischen Amt für Religionsangelegenheiten abhängig sind. Letztere sind in seinen Augen nur für die "ein bißchen nationalistischen Alten". Aber bei der Frage, wo Mehmet als Taekwondo-Lehrer arbeiten könnte, entscheidet er ganz pragmatisch. Milli Görüs hat ihm vorgeschlagen, diesen Sport im Wilhelmsburger Jugendclub zu unterrichten. Das kommunale Haus der Jugend des Bezirks Harburg bezahlt ihn jedoch besser. Also unterrichtet Mehmet Taekwondo dort.

Muslimische Erfahrung zwischen Identität und Differenz

Junge Leute wie Mehmet sind keine "schlechten" oder unglaubwürdigen Muslime. Sie sind Individuen, die sich die Moderne zu eigen gemacht haben, und integrieren den Islam in die Gegensätze sowie zunehmende Beschleunigung der gesellschaftlichen Veränderungen. Dadurch können sie sich eine Autonomie erarbeiten, die einer simplen Unterwerfung unter die Herrschaft der religiösen Dogmen und einer Auflösung der Individualität in der Gemeinschaft der Gläubigen entgegensteht. Die islamische Tradition wird zu einem Instrument, um einerseits die eigene soziale Position am Rande der Gesellschaft zu stärken. Andererseits ermöglicht sie, Widersprüche zu

Bestandteilen des eigenen Ichs zu machen. Der Islam bietet sich in der Tat dort zur Konfliktualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse an, wo sich Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf Konsumwünsche und Konsumverhalten längst nivelliert und aufgelöst haben. Die religiöse Identifikation wird so zu einem der letzten Mittel, Differenz zu formulieren. Die Gleichheit – die Identität – der Kinder der Immigranten mit den übrigen Angehörigen ihrer Generation macht es geradezu notwendig, inmitten der Widersprüchlichkeit der Moderne und der Beschleunigung des Wandels ein Mittel der Selbstbeschreibung zu finden. In diesem Sinne haben die muslimischen Erfahrungen die Funktion, auseinanderfallende Anforderungen, widerstreitende Wünsche und Handlungen zu bündeln und zu eilen des eigenen Selbst zu machen. Damit der Islam diese Funktion überhaupt erfüllen kann, wird die religiöse Tradition in eine ethisierte, utopisierte, ideologisierte und kulturalisierte Form zerlegt. In der Zirkulation zwischen diesen verschiedenen Dimensionen wird der Islam zu muslimischer Erfahrung, die dem Individuum ermöglicht, sich als Selbst zu beschreiben und sich dadurch als sozialen Akteur zu verstehen. In dieser Hinsicht sind Pluralität und Flexibilität der muslimischen Identifikationsformen, die kollektive Erinnerungsarbeit und kontrollierte, stabile Gemeinschaftsbildung immer schwieriger werden lassen, eine entscheidende Ressource für die individuelle Emanzipation und die Teilhabe an der Gesellschaft.

Literatur

- Bayart, Jean-François (1996): *L'illusion identitaire*, Paris.
 Dubet, François (1994): *La sociologie de l'expérience*, Paris.
 Grace, Davie (1990): "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?", in: *Social Compass* 37, 4, 1990, S.455 – 469.
 Hervieu-Léger, Danièle (1993): *La religion pour mémoire*, Paris.
 Khosrokhavar, Farhad (1997): *L'Islam des jeunes*, Paris.
 Nökel, Sigrid (1997): "Vielleicht bin ich so was wie eine Emanze": Islam und Authentizität in Deutschland, in: *Feministische Studien* 2,1 1997, S. 6 –22.

¹ Religiositätsformen junger Frauen, die hier nicht behandelt werden, sind von denen ihrer "Glaubensbrüder" zu unterscheiden, weil Frauen innerhalb der Gesellschaft nicht mit den gleichen Herausforderungen und sozialen Bildern konfrontiert sind wie Männer. Ihre Identifikationen mit dem Islam beruhen daher auf anderen Mechanismen und implizieren andere Verarbeitungsformen der religiösen Tradition (vgl. Khosrokhavar 1997, Nökel 1997).

² Die nationale und kulturelle Herkunft meiner Gesprächspartner war unterschiedlich: In Deutschland stammten sie mehrheitlich aus Familien, die durch ihre Emigration Bezüge zur Türkei besaßen. In Frankreich war ihr familiärer Hintergrund eher algerisch, marokkanisch oder tunesisch geprägt.

³ Davie Grace (1990) hat in einem Artikel über die Religion in Großbritannien von einem "Believing without Belonging" gesprochen. Im Falle der Muslime in Deutschland und Frankreich brechen diese beiden Dimensionen der Religiosität jedoch nicht auseinander, sondern werden voneinander unterschieden, um dann in unterschiedlichen Formen je nach individuellen Lebenszusammenhängen neu artikuliert zu werden.