Hans-Jürgen von Wensierski
Claudia Lübcke

„Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“

Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland

Verlag Barbara Budrich

Hans-Jürgen von Wensierski, Claudia Lübcke

„Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“

Hans-Jürgen von Wensierski
Claudia Lübcke

„Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“

Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland

unter Mitarbeit von:

Franziska Schäfer, Melissa Schwarz, Andreas Langfeld und Lea Puchert

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2012

Bibliografische Information 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.
© 2012 Verlag Barbara Budrich, Opladen, Berlin & Toronto
www.budrich-verlag.de

ISBN 978-3-8474-0008-0
eISBN 978-3-86649-562-3 (eBook)

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
Druck: paper & tinta, Warschau
Printed in Europe

Inhalt

Einleitung 09

I. Adoleszenz zwischen den Kulturen – Alltags- und Lebenswelten junger Muslime in Deutschland 15

1. Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland 17

   Die individualisierte Jugendbiographie – Strukturmerkmale der Jugendphase junger Muslime – Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – eine Strukturhypothese

2. Familienstrukturen und Familienerziehung von Muslimen 27

   Sozialstrukturelle und demographische Grunddaten – Differenzen zwischen den Generationen – Soziale Bedeutung der Familie und des familiären Netzwerkes – Erziehungskonzepte in türkischen Familien – Elterliche Rollen und Autoritätsstrukturen – Beziehungen zwischen Eltern und Kindern – Eltern und Bildung – Sozialisation in der Familie und Familienorientierungen – Die Bedeutung der Heiratsmigration

3. Religiosität von Muslimen in Deutschland 44

   Empirische Daten zur muslimischen Religiosität – Das Kopftuch der muslimischen Frauen – Qualitative Studien zur Religiosität – Diskussion der qualitativen Studien

4. Junge Muslime im Bildungssystem 56

   Soziale Grunddaten – Bildungsstruktur von Muslimen in Deutschland – Studium und Hochschule – Berufsausbildung – Bildungsstand von Muslimen in Deutschland – Islam in der Schule – Koranschulen – Das muslimische Kopftuch an Schulen – Moralische Konflikte in der Schule

5. Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland 72

   Westlich-expressive und individualisierte Jugendkulturen – Ethnisch-konnotierte Jugendkulturen – Islamisch-religiöse Jugendszenen und Verbände – Resümee

6. Sexualmoral, Sexualerziehung und Sexualität junger Muslime 98

   Sexuelle Aufklärung in den muslimischen Familien – Aufklärung von Mädchen – Aufklärung der Jungen – Aufklärung durch Schule, Peers und Medien – Zwischen Virginitätskult und ideeller Jungfräulichkeit – Sexuelle Erfahrungen muslimischer Frauen – Sexuelle Erfahrungen muslimischer Männer – Resümee

II. Der methodische Zugang 135

Auswahl der Befragten – Erhebung und Auswertung – Das Narrative Interview – Thematische Querschnittanalysen.....135

III. Biographien junger Muslime – eine Typologie biographischer Fallanalysen 141

1. Säkularisierter jugendbiographischer Verselbständigungsprozess (Typ 1) 143

a) Säkularisierter Verselbständigungsprozess mit westlich-expressivem Bildungs- oder Szenemoratorium 143

„Ich bin nicht das typische Mädchen“ – Die HipHop-begeisterte Fußballerin Sherin 143

„Für mich war es immer wichtig, das eigene Ding durch zu machen“ – Tarik, der Buchhalter in der HipHop-Szene 157

b) Säkularisierte interkulturell-polyglotte Bildungsbiographie 173

„Komischerweise sind jetzt meine engsten Freunde eher Deutsche“ – Die junge Exil-Iranerin Chelowise.....173

c) Säkularisiert-assimilierte Jugendbiographie.....184

„Ich habe mich sehr integriert in diese Kultur. Sehr! So, dass man mir nachsagt, du bist mehr deutsch als Perser“ – Der kreativ-weltoffene Basim 184

2. Bikulturelle Identitätsproblematik (Typ 2)..... 194

a) Kritische Selbstvergewisserung über die kulturelle Identität.....194

„Meine Eltern haben immer versucht, mir einzureden, dass ich ’n Moslem wäre.“ – Der säkulare, politisch-engagierte Esim.....194

b) Weibliche Selbstbehauptungsmuster gegenüber einer traditionellen Frauenrolle 208

„Disco ist was für Schlampen“ – Gülüzar, die traditionskritische Alevitin mit enger Familienbindung 208

c) Konflikthafte, selbstbehauptete Identitätsbildung gegenüber dem Migrantenmilieu 223

„Ich seh mich als Freiheitskämpfer (...) für Schwule (...) in meiner Gesellschaft, in meinem Umfeld“ – Der junge schwule Kurde Dara 223

d) Konflikthafte, bikulturelle Identitätsbildung zwischen Mehrheitsgesellschaft und ethnischem Herkunftsmilieu.....236

„Wenn isch hier sitze, möscht isch nisch auf’n 80er, dann möscht ich auf’n 100er gucken.“ – Der arbeitslose Emre.....236

3. Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz (Typ 3)..... 247
a) Re-Islamisierung im Kontrast zum Elternhaus.....247
„Als Moslem fühlt man sich hier auch eigentlich zu Hause“ – Farad, der türkische Moscheevorbeter aus sozialdemokratischer Familie 247
b) Re-Islamisierung nach expressiver Jugendphase 259
„Irgendwie ein Leben der Extreme“ – Cihat, der hedonistische Diskogänger aus konservativer Moscheegemeinde 259
„Das Problem ist ja, als Gläubiger hat man keine eigene Meinung (lachen)“ – Ramin, Fußballer, HipHopper und Islamist.....269
c) Re-Islamisierung nach biographischer Problemlage 275
„Wenn du jetzt HipHop machst und Kopftuch trägst, das is ja (.) schon fast pervers.“ – Subaia, die emanzipierte Rapperin aus einer politischen Palästinenserfamilie.....275
4. Islamisch-selektiv modernisierte Jugendbiographie (Typ 4)..... 284
a) Islamisch-traditionale Jugendbiographie 284
„Voll streng, mein Leben, immer traurig, immer heulen“ – Tülin, die sozial benachteiligte Schülerin aus traditionell-konservativem Milieu.....284
b) Traditionale Jugendbiographie mit partiellen religiösen Orientierungen 293
„Das Größte, was für ein Moslem bedeutet, ist ne Ehre“ – Der traditional-religiöse Durmaz mit delinquenter Jugendbiographie.....293
c) Islamisch-traditionale Jugendbiographie mit Individualisierungstendenzen 308
„Kind, es gibt auch noch diese Welt. Nicht nur die deutsche Welt, in der wir jetzt leben.“ – Songül, die traditional-religiöse Bankangestellte.....308
d) Individualisierte Neo-Muslima mit erfolgreicher Verselbständigung 324
„Ich bin ohne Kopftuch in die Sommerferien und bin mit Kopftuch aus den Sommerferien rausgekommen“ – Die soziale und religiöse Ehrenamtlerin Lale aus traditional-proletarischer Familie 324
„Mein Vater erwartet von mir, dass ich eine gute Muslimin bin, mit Karriere“ – Die emanzipierte Kopftuchträgerin Polyana.....336

IV. Biographien junger Muslime in Deutschland – Diskussion und Zusammenfassung der Ergebnisse 355

1. Jugendbiographien zwischen Säkularisierung und islamisch-selektivem Bildungsmoratorium – eine Analyse der Typologie 357

Typ 1 – Säkularisierter jugendbiographischer Verselbständigungsprozess 359

Typ 2 – Bikulturelle Identitätsproblematik 374

Typ 3 – Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz 387

Typ 4 – Islamisch-selektiv modernisierte Jugendbiographie 394

2. Junge Muslime in der säkularen Gesellschaft – Jugendphase zwischen westlicher Moderne und islamisch-sozialmoralischem Milieu 407

Literatur 416

Einleitung

Das Interesse an Muslimen ist in der bundesdeutschen Jugend- und Sozialforschung in den letzten Jahren deutlich gestiegen. Auch ist der sozialwissenschaftliche Diskurs über Muslime in westlichen Gesellschaften wie der Bundesrepublik wesentlich vielschichtiger geworden. Nicht kulturalistisch verengte Fragen nach der Religiosität, nicht die Skandalisierung von Kopftuch- und Ehrenmorddebatten und schon gar nicht der mediale Generalverdacht allgegenwärtiger islamistischer Zellen stehen im Vordergrund der sozialwissenschaftlichen Fachdebatten, sondern ein breites Spektrum von Fragen zu den Lebenslagen, zu Ungleichheitsstrukturen, zu sozialen Orientierungsmustern, vor allem auch zu den Bildungs- und Berufschancen der Muslime und Migranten (vgl. Wensierski/Lübcke 2007).

Auch der öffentliche mediale Diskurs sowie die verschiedenen sozial- und bildungspolitischen Fachdebatten fokussieren nicht mehr vorrangig auf sicherheitspolitische und präventiv orientierte kriminologische Studien und Diskussionen. Im Zentrum der öffentlichen Diskussionen stehen heute vielmehr Fragen nach der sozialen und kulturellen Platzierung islamischer Religion, islamischer Lebensführung und religiöser Alltagspraxis, islamischer Milieus und Institutionen sowie Fragen nach der sozialen und kulturellen Partizipation von Muslimen an den Lebenswelten und der ökonomischen Teilhabe am Wohlstand in der Bundesrepublik. Resümiert man also den komplexen gesellschaftspolitischen Diskurs der letzten zehn Jahre zum Islam in den westlichen Gesellschaften, der sich keineswegs nur als Reflex auf den ‚11. September' erweist, dann lässt sich konstatieren: der Islam ist in der Mitte der bundesdeutschen Gesellschaft angekommen. Wir diskutieren heute nicht mehr, ob es islamischen Religionsunterricht in den Schulen geben soll, sondern wie dieses verfassungsmäßige Grundrecht angesichts der besonderen institutionellen Verfasstheit islamischer Religionsgemeinschaften umgesetzt werden kann. Allerdings: Die Normalisierung gesellschaftlicher Debatten zu diesem Thema signalisiert nicht das Ende aller kulturellen und gesellschaftspolitischen Konflikte und die Lösung aller sozialen Probleme der Integration und Partizipation einer großen islamischen Bevölkerungsgruppe.

Die Chancen auf gute und sehr gute Bildungsabschlüsse sind für Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund im Allgemeinen und für Muslime im Besonderen noch immer deutlich geringer als für andere soziale Gruppen. Und ähnliches gilt auch für die Berufschancen auf dem Arbeitsmarkt. Auch soziale und kulturelle Debatten sind nach wie vor von zahlreichen Kontroversen geprägt: Während die Kopftuchfrage in Deutschland weitgehend liberal und konfliktfrei beantwortet wurde, bietet die Frage religiöser Praxen und Symbole in den Schulen nach wie vor ein vielfältiges Po-

tenzial für Auseinandersetzungen. Die Religionsneutralität des Grundgesetzes konfligiert hier nach wie vor mit den kulturell-religiösen Traditionen des deutschen Föderalismus in den einzelnen Bundesländern. Hier sind wohl auch in den nächsten Jahren noch grundlegende Klärungen zu erwarten. Andere gesellschaftspolitische Debatten zielen auf die Frage nach der Geschlechterordnung und den Familienstrukturen in islamischen Gemeinden und Milieus. Stichworte sind hier etwa die Diskussionen um die Rechte und die Selbstbestimmung junger muslimischer Frauen, um die Relevanz der Familienehre in einer postmodernen Gesellschaft, um die Bedeutung traditioneller Heiratsregime, um die gleichberechtigte Präsenz junger Muslimas in den Moscheen sowie um den Jungfräulichkeitskult und die überbordernde Sexualisierung des weiblichen Körpers in muslimischen Milieus.

All diese Diskussionen sind, ungeachtet mancher aufgeregten medialen Überhitzung, wohl notwendige Prozesse der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die zukünftige Gestalt und den Platz islamischer Lebenswelten inmitten einer traditionell christlich geprägten, zugleich aber weitgehend säkularisierten bundesdeutschen Gesellschaft. Die historische Dimension dieser kulturellen Selbstvergewisserung einer säkularen Gesellschaft über den Stellenwert und die Definitionsmacht religiöser Diskurse und Praxen einer demographisch wachsenden Bevölkerungsgruppe kann wohl kaum überschätzt werden. Gleichwohl: Bei einem bedeutsamen Anteil dieser Diskussionen geht es nicht alleine oder nicht einmal vorrangig um die Frontstellung zwischen christlich-säkularer Mehrheitsgesellschaft und muslimischen Minderheiten. Wer die Diskussionen in den Moscheegemeinden, in den islamischen Verbänden, mit jungen Muslimen und in den muslimischen Familien verfolgt, der wird auch sensibilisiert dafür, dass es sich bei einem Gutteil dieser Debatten auch um einen komplexen Generationenwandel zwischen der ersten Generation muslimischer Migranten und den pluralistischen Lebensentwürfen, den Lebensstilen und Religiositätskonzepten von Muslimen der zweiten und dritten Generation handelt – Muslime, die zum großen Teil bereits in der Bundesrepublik geboren oder hier aufgewachsen sind.

Der vorliegende Band vermittelt gleichsam eine intime Binnenperspektive auf die Aufwachsprozesse und die Lebenswelten dieser Generation junger Muslime in Deutschland. Sein thematischer und theoretischer Fokus liegt auf der Frage nach der Gestalt und den Prozessen der Jugendbiographien von Muslimen aus Migrantenfamilien, die in Deutschland geboren wurden oder seit ihrer Kindheit hier leben. Der Ausgangspunkt für die Studie, die zwischen 2006 und 2008 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde, war der Anspruch, der Dominanz von religions- oder migrationswissenschaftlichen Studien zum Thema eine Analyse entgegenzusetzen, die sich mit dieser bedeutenden Bevölkerungsgruppe auf der Basis der bewährten theoretischen und methodischen Instrumente der bundesdeutschen Jugendforschung auseinandersetzt. In theoretischer Perspektive bedeutete dies einen

Perspektivenwechsel, der junge Muslime nicht länger vorrangig als religiöse Subjekte oder als sozial benachteiligte Migranten betrachtete, sondern als selbstverständliche soziale Gruppe der jungen Bevölkerung in Deutschland. Die gleichzeitige Konzentration auf die Zielgruppe Muslime ist dabei kein Widerspruch, sondern eine generationentheoretische Notwendigkeit. „Denn die vielschichtigen und teils widersprüchlichen 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." (Wensierski/Lübcke 2007, 9f.)

Die erkenntnisleitende Frage der Studie ist deshalb: Wie stellt sich die Struktur und der Prozessverlauf der Jugendphase von Muslimen in Deutschland dar? Dabei gehen wir davon aus, dass sowohl der durch Migrationserfahrungen geprägte als auch der religiös-kulturelle Kontext der islamischen Herkunftsmilieus einen prägenden und strukturierenden Einfluss auf die Sozialisation dieser Jugendgeneration hat. Allerdings sollte der offene methodische Zugang mittels narrativer biographischer Interviews zunächst den analytischen Blick auf die Jugendbiographien ebenfalls offen halten. Ob und welche Bedeutung dem Migrationshintergrund und dem islamischen Herkunftsmilieu in den einzelnen Biographien zukommt, sollte erst auf der Basis der biographischen Perspektiven der Interviewpartner beantwortet werden. Herausgekommen ist eine biographische Studie, die jenseits gängiger Stereotype den spezifischen Pluralismus in den Lebensentwürfen und den Lebensstilen junger Muslime in Deutschland nachzeichnet. Vor allem macht sie dabei auf die Prozesshaftigkeit der Auseinandersetzung junger Menschen mit ihren Familien, ihren soziokulturellen Milieus und mit den gesellschaftlichen Werten, Diskursen und Institutionen der bundesdeutschen Gesellschaft aufmerksam. Aus der Perspektive dieser jungen Muslime erweisen sich auch zentrale Themen und Fragen ihrer persönlichen, sozialen, kulturellen oder ethnischen Identität – z.B. Kopftuch, Religiosität, jugendkultureller Stil, familiale Lebensentwürfe u.a. – immer als höchst wandelbare Facetten ihres Aufwachsprozesses.

Die Gestalt der Jugendphase von Muslimen in Deutschland erweist sich dabei von ambivalenter Struktur: Einerseits teilen junge Muslime die üblichen sozialen Strukturmerkmale des Aufwachsens; andererseits macht die Analyse aber auch auf deutliche Spezifika aufmerksam, die darauf hindeuten, dass der Prozess der jugendlichen Verselbständigung und Ablösung vom Elternhaus bei jungen Muslimen vielfach anders verläuft als bei nichtmuslimischen Jugendlichen. Allerdings macht die Studie hierbei auch auf die Reichweite und die Grenzen einer explizit islamischen Sozialisation in Deutschland aufmerksam. Für die konkrete Gestalt des Jugendalters ist die

Frage zentral, ob es sich eher um säkulare oder eher um religiös orientierte Biographien handelt. Sichtbar wird also einerseits die normative Bindungskraft der islamischen Milieus und ihr Einfluss auf die Orientierungsmuster und die Lebensführung junger Muslime; andererseits sind Individualisierungsprozesse unverkennbar. Sowohl Säkularisierungsprozesse als auch Phänomene einer Re-Islamisierung gehen teilweise quer durch die Generationen in den Familien. In religiös konnotierten Biographien spielt die Orientierung an einer islamischen Lebensführung und die Bindung an zentrale Werte und Konventionen der islamischen Community eine große Rolle. In säkularen Jugendbiographien verändert der normative Abstand zu einem sozialmoralischen islamischen Milieu auch den Spielraum für eigene Konzepte einer biographischen Lebensführung. Insgesamt ergibt sich aus diesen vielfältigen Einflussfaktoren ein großes Spektrum an Typen und Varianten von Jugendbiographien, die wir im vorliegenden Buch am Beispiel von 17 Fallstudien rekonstruieren, veranschaulichen, aber auch systematisch einordnen möchten.

Zum Aufbau des Buches: Im ersten Teil (I.) setzen wir uns zunächst anhand zentraler thematischer Fragestellungen mit einschlägigen theoretischen und empirischen Befunden zum Thema auseinander. Die sechs Kapitel liefern einerseits einen Überblick über den Literatur- und Forschungsstand zu Muslimen in Deutschland, andererseits greifen sie aber bei einigen Themen bereits empirische Befunde unseres eigenen biographischen Materials auf. Im einzelnen wird zunächst (1.) die zentrale Strukturhypothese zur Jugendphase junger Muslime als die eines ‚islamisch-selektiven Bildungsmoratoriums' vorgestellt und skizziert. Im zweiten Kapitel (2.) zeichnen wir dann den Forschungsstand zur Bedeutung der Familie und Familienstrukturen in muslimischen Migrantenmilieus nach. Das dritte Kapitel (3.) diskutiert die Bedeutung und Erscheinungsformen der Religion bei Muslimen, vor allem auch aus der Perspektive quantitativer empirischer Befunde. Kapitel vier (4.) lotet dann aus, wie sich die Bildungsprozesse und der Bildungserfolg von Muslimen in Deutschland darstellen und fragt nach spezifischen Themen oder Problemen, die der Islam für das Schulsystem aufwirft. Im fünften Kapitel (5.) entwerfen wir auf der Basis einer Literaturanalyse, aber auch unseres eigenen empirischen Materials eine topographische Skizze zum Pluralismus der Jugendszenen und jugendkulturellen Stile von Muslimen in Deutschland. Der Teil I endet (6.) mit einem Kapitel über die Sexualität und Sexualerziehung von jungen Muslimen sowie über die Sexualmoral in den islamischen Milieus. Dieses Kapitel basiert ebenfalls überwiegend auf unseren eigenen empirischen Befunden.

Der zweite Teil (II.) stellt dann den methodischen Ansatz der Studie vor, die vor allem auf der biographieanalytischen Auswertung narrativer Interviews basiert, ergänzt um einige ausgewählte thematische Querschnittanalysen.

Der dritte Teil (III.) bildet dann den Hauptteil der Studie und des Buchs. Hier werden als Ergebnis der Biographieanalysen von insgesamt 107 narrativen Interviews siebzehn Fallstudien systematisch geordnet in Gestalt einer Typologie muslimischer Jugendbiographien in Deutschland vorgestellt. Die Typologie basiert auf den vier zentralen Typen: Säkularisierter jugendbiographischer Verselbständigungsprozess – Bikulturelle Identitätsproblematik – Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz – Islamisch-selektiv modernisierte Jugendbiographie. Um der vorfindlichen Komplexität und Prozesshaftigkeit der Biographien Rechnung zu tragen, wurden die einzelnen Typen jeweils durch weitere Varianten (a-d) ausdifferenziert.

Im vierten Teil (IV) erfolgt die zusammenfassende Darstellung und Diskussion der Ergebnisse. Im ersten Kapitel (1.) wird zunächst die Systematik der Typologie und die Bedeutung und Gestalt der einzelnen Typen in vergleichender und kontrastiver Perspektive dargestellt und diskutiert. Das abschließende Kapitel (2.) fasst dann noch einmal den Ertrag der Studie zusammen und stellt ihn in den Kontext der sozialwissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Debatte zu Muslimen und Islam in Deutschland.

Danksagungen: An dieser Stelle möchten wir die Gelegenheit nutzen, uns besonders bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die Unterstützung und Geduld zu bedanken. Die DFG finanzierte von 2006 bis 2008 das Forschungsprojekt „Adoleszenz zwischen den Kulturen – Jugendbiographien und jugendkulturelle Szenen von Muslimen in Deutschland“, dessen Ergebnisse dieser Publikation zugrunde liegen.

Darüber hinaus gebührt unser Dank den Projektmitarbeiterinnen Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, die in der Erhebungs- und Auswertungsphase maßgeblich zum Gelingen der Studie beigetragen haben. Zu nennen sind darüber hinaus Andreas Langfeld als Forschungspraktikant und Lea Puchert als studentische Hilfskraft, die mit eigenen Texten und Analysen die Forschungsarbeit unterstützt haben. Ihnen, wie auch Marian Hoffmann, Janett Launhardt, Mandy Unger, Monique Neubauer und Elena Zakusikhina gilt unser Dank für die Hilfen bei der Endredaktion.

Zahlreiche Studierende am Institut für Allgemeine Pädagogik und Sozialpädagogik der Universität Rostock waren im Rahmen von Seminaren im Projektzeitraum an der Erhebung, Transkription und Auswertung der Interviews beteiligt – Danke schön für das Engagement.

Nicht zuletzt möchten wir allen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich zu den Interviews bereit erklärt haben, für ihre Offenheit danken; weiterhin den zahlreichen sozialen Einrichtungen, Jugendzentren, Vereinen und muslimischen Institutionen, die unser Vorhaben unterstützt und Kontakte zu Interviewpartnern vermittelt haben. Ohne deren Kooperationsbereitschaft hätte das Forschungsprojekt nicht in dieser Form umgesetzt werden können.

I. Adoleszenz zwischen den Kulturen – Alltags- und Lebenswelten junger Muslime in Deutschland

1. Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland

Junge Muslime stehen in Deutschland vor der Aufgabe, ihre biographischen Lebensentwürfe, ihre Orientierungen und Weltanschauungen, ihre sozialen und kulturellen Identitäten im Spannungsfeld zwischen den Einflüssen und Erwartungen der Herkunftsmilieus und denen der bundesdeutschen Gesellschaft zu entwickeln und zu gestalten. Dabei kann man davon ausgehen, dass die Jugendphase der jungen Muslime sich auf der einen Seite durch die gleichen soziologischen Strukturmerkmale wie die nichtmuslimischer Heranwachsender in Deutschland auszeichnet, zum anderen ergeben sich aber auch deutliche Unterschiede (vgl. Wensierski/Lübcke 2007). Unsere Biographieanalysen deuten darauf hin, dass für die Beschreibung der sozialen Struktur und den Prozessverlauf der Jugendphase von Muslimen ein pluralistisches Spektrum von Jugendbiographien zugrunde gelegt werden muss, das sich in einigen markanten Varianten vom Pluralismus der westlich-säkularen Jugendphase deutlich unterscheidet.

Im Folgenden soll diese pluralistische Struktur der Jugendphase von Muslimen unter einer jugendtheoretischen Perspektive nachgezeichnet werden. Dabei folgen wir den modernisierungstheoretischen Begriffen und Konzepten, die die bundesdeutsche Jugendforschung vor allem seit den 1980er Jahren entwickelt hat, um die Herausbildung einer individualisierten, pluralisierten, entstrukturierten und biographisierten Lebensphase Jugend analytisch zu fassen. Dieser jugendtheoretische Blick auf die Sozialisationsprozesse junger Muslime ist auch um eine Differenz gegenüber der Tendenz der Jugend-, Migrations- und religionswissenschaftlichen Forschung bemüht, junge Muslime vor allem unter der Perspektive migrationssoziologischer Problemlagen, potenziell fundamentalistischer Einstellungen oder als vorrangig religiöse Subjekte zu analysieren. Stattdessen geht es darum zu verstehen, wie sich die biographischen, sozialisatorischen, kulturellen und milieuspezifischen Strukturmerkmale des Aufwachsens dieser heterogenen sozialen Gruppe auch unter einer generationentheoretischen Perspektive zu einer besonderen Gestalt des Jugendalters und der Adoleszenz verbinden. Dabei bilden die heterogenen sozialen Lagen, die unterschiedlichen ethnischen Herkunftskulturen, die verschiedenen Konfessionen und Gruppierungen innerhalb der muslimischen Community vor dem Hintergrund des Pluralismus und der Individualisierungsprozesse einer hoch modernen Gesellschaft wie der Bundesrepublik eine differenzierte Landschaft muslimischer Lebensstile, Lebenslagen und Biographien, die sich auch in den Jugendbiographien und jugendkulturellen Lebensstilen der bundesdeutschen Muslime widerspiegeln.

In unserer Biographiestudie dokumentiert sich diese Pluralisierung der Jugendbiographien in der Struktur der Typologie (vgl. Kap. IV), die sich insbesondere durch das Spannungsverhältnis zwischen eher säkularen Jugendbiographien und solchen mit einer eher religiös strukturierten Lebensführung auszeichnet. Auffällig sind bei dem analytischen Blick auf die Jugendphase in muslimischen Milieus insbesondere die sozialisatorische und strukturierende Bedeutung der Religion, ein ausgeprägter Familialismus sowie eine weit verbreitete verzichts- und verbotsorientierte Sexualmoral. Im Folgenden werden wir zunächst die Strukturmerkmale der Jugendphase von Muslimen in Deutschland skizzieren, um sie dann unter der These eines islamisch-selektiven Bildungsmoratoriums zusammenzubinden.

Die individualisierte Jugendbiographie

Die Gestalt der westlich modernisierten Jugendphase lässt sich beschreiben als Modell einer individualisierten Jugendbiographie, die verankert ist zwischen den beiden Säulen eines erweiterten Bildungsmoratoriums zum einen und dem Vergesellschaftungsprozess eines umfassenden soziokulturellen Statusgewinns (im öffentlichen Raum) zum anderen. Dieser jugendgeschichtliche Prozess zwischen Verschulung, Kommerzialisierung und Kulturalisierung der Adoleszenz seit den 1950er Jahren war begleitet von einem grundlegenden Wandel des familialen Beziehungs- und Generationsverhältnisses, auch von einem tiefgreifenden Wandel der Geschlechterverhältnisse. Typisches Kennzeichen der Adoleszenz in westlichen Gesellschaften ist darüber hinaus der sukzessive Verselbständigungsprozess der Jugendlichen gegenüber der Familie. Diese Verselbständigung bezieht sich auf die Ausbildung eines kulturellen Habitus, die Entwicklung eigener geschlechtlicher und familialer Beziehungs- und Lebensformen sowie auf die Planung und Gestaltung der eigenen Bildungs- und Berufsbiographie (vgl. Zinnecker 1987; Schröder 1995; Fend 2003; Krüger/ Grunert 2002)

Der soziale und kulturelle Wandel des Jugendalters war in der Bundesrepublik zudem eingebettet in eine weitreichende Liberalisierung, Informalisierung und Säkularisierung zentraler normativer und moralischer Konventionen und Werte – verstärkt seit den 1950er Jahren. Dieser Prozess lässt sich auch verstehen als Verlust der verbindlichen orientierungsleitenden Funktion kollektiver sozialmoralischer Milieus, deren sozialisatorischer Transmissionsriemen insbesondere die Familien waren. In der Konsequenz dieses sozialen Wandels (und erfolgreichen Säkularisierungsprozesses) veränderte sich zum einen das Erziehungs-, Beziehungs- und Generationenverhältnis innerhalb der Familien und zum anderen die Struktur tradierter Geschlechterverhältnisse und damit insbesondere die biographischen Statuspassagen junger Frauen (vgl. Fend 1998, 2003, 270ff.; King 2004)

Der parallele soziale Wandel in den Geschlechterverhältnissen eröffnete seit den 1960er Jahren insbesondere auch jungen Frauen sukzessive die gleichberechtigte Teilhabe an einem erweiterten Bildungsmoratorium sowie an den jugendkulturellen Handlungsräumen im öffentlichen Raum und war zugleich die Voraussetzung für den folgenden Strukturwandel und die Pluralisierung familialer Lebensformen (vgl. King 2004; Bütow 2006)

Der Strukturwandel der Jugendphase und die korrespondierenden Individualisierungsprozesse – so lässt sich resümieren – sind in der Bundesrepublik insgesamt eingebettet in einen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozess und Wertewandel, in den Strukturwandel der Familie sowie in einen ökonomischen und sozialen Modernisierungsprozess der westlichen Konsumgesellschaft (vgl. Fend 2003, Hurrelmann 2010).

Bezieht man diese Analyse nunmehr auf die Jugendphase junger Muslime aus Migrantenmilieus in Deutschland, dann werden die Parallelen, aber auch die Unterschiede der Aufwachsprozesse dieser Gruppe plausibel.

Strukturmerkmale der Jugendphase junger Muslime

Auf der Ebene der Sozialstrukturen lassen sich zunächst die Analogien zu einem Strukturwandel der Jugendphase beschreiben. So ist die Jugendphase der jungen Muslime in der Bundesrepublik in ähnlicher Weise von einer Verschulung der Adoleszenz und damit einer Verlängerung der Jugendphase gekennzeichnet. Statistisch erweisen sich dabei im Vergleich mit der bundesdeutschen Mehrheitskultur zwar nach wie vor gravierende soziale Benachteiligungen und Ungleichheiten. Im Vergleich mit der Elterngeneration ergeben sich aber durchweg Statuszugewinne durch den Bildungsaufstieg der Zweiten Generation. In den Biographien unserer Interviewpartner spiegeln sich diese verlängerten Bildungsphasen sowie der Bildungsaufstieg im Vergleich zur Elterngeneration deutlich wider. Dabei lassen sich zwar einerseits auch die milieuspezifischen Affinitäten zu hohen Bildungsabschlüsse abbilden – die Jugendlichen aus bildungsnahen Familien absolvieren selbstverständlicher Abitur und Studienabschlüsse. Andererseits fallen in den Biographieanalysen aber auch die verschiedenen Varianten von Bildungsaufsteigern aus tendenziell bildungsfernen Familien auf: sei es mit Hilfe der ausdrücklichen Unterstützung durch die Eltern, oder sei es auf der Basis eines ausgesprochenen Selbstbehauptungsmusters der Jugendlichen auch ohne familiäre Unterstützung. Dieser Befund zu einem verlängerten Bildungsmoratorium gilt bei den hier untersuchten Jugendlichen insbesondere auch für junge Frauen – und zwar unabhängig davon, ob sie eher westlich-säkular oder traditionell-islamisch-religiös orientiert sind.

Indikatoren für eine modernisierte und pluralisierte Jugendphase ergeben sich auch aus den empirischen Befunden zum Freizeit- und Konsumverhal-

ten, zur Bedeutung der Mediatisierung jugendlicher Lebenswelten, zur Bedeutung jugendlicher Peers und zur Ausgestaltung jugendkultureller Gruppenstile durch Jugendliche aus muslimischen Milieus (vgl. Lübcke 2007). Die freizeit- und jugendkulturellen Erfahrungs- und Lebenswelten in den hier untersuchten Jugendbiographien dokumentieren ebenfalls die universelle Bedeutung einer peer-bezogenen Jugendfreizeitkultur. In Bezug auf die Landschaft der Jugendszenen wird dabei die besondere Struktur der jugendkulturellen Stile und Ausdrucksformen junger Muslime in Deutschland sichtbar (vgl. Kap. I. 5). Die Auswahl und Rekrutierung jugendkultureller Szenen ist bei den Muslimen je nach biographischem Verlauf u.U. auch von ethnischen Aspekten des eigenen Migrantenmilieus, aber auch von den religiösen Sozialisationsprozessen im familiären Herkunftsmilieu bestimmt. Das gilt insbesondere für die Anwesenheit junger muslimischer Frauen in jugendkulturellen Szenen. Nur in den ausgesprochen säkularen und liberalen Familien ist die selbstverständliche Teilhabe der Mädchen in westlich expressiven Jugendstilen oder -szenen unproblematisch. In den traditionell orientierten und religiösen Familien bleibt die selbstbestimmte Partizipation an expressiven Jugendkulturen, aber auch in kommerziellen öffentlichen Freizeiträumen tendenziell ein Konfliktpunkt, mit dem die jungen Muslimas deshalb vor allem taktisch umgehen. Seltener suchen sie die offensive Auseinandersetzung mit dem Elternhaus (vgl. Fallportrait „Gülüzar“, Kap. II.2.) und sind eher bemüht, den elterlichen Tabus auszuweichen. Eine Alternative bieten den jungen Muslimas die Angebote der religiösen islamischen Gemeinden und Jugendverbände. Gleichsam unter dem religiösen Schutz des Kopftuchs haben sich hier in den letzten Jahren sukzessive öffentliche Angebote und damit jugendspezifische Sozialisationsräume für junge Muslimas herausgebildet. Sie bieten den muslimischen Mädchen eigenständige Freizeiträume außerhalb ihrer religiösen oder traditionellen Familien, setzen dabei aber zugleich auf eine zunehmende Islamisierung dieser jungen Generation. Die sozialisatorische und jugendpolitische Bedeutung dieser islamischen Jugend- und Verbandsszene zwischen Lifemakers, Muslimischer Jugend (MJ), Milli Görüş und salafitischen Gruppierungen insbesondere für die jungen Frauen ist bisher noch weitgehend unerforscht. Gut möglich, dass diese zumeist islamisch-konservativen Verbände die Vermittlung religiöser Orientierungen, islamischer Werte und Lebensstile befördern. Denkbar ist aber auch, dass die in Deutschland aufgewachsenen jungen muslimischen Frauen ihre Vorstellungen von selbstbestimmten weiblichen Lebensentwürfen und gleichberechtigten Geschlechterverhältnissen in die islamischen Verbände und Moscheegemeinden tragen.

Auch wenn in all diesen jugendsozialisatorischen Bereichen – Bildung, Freizeit, Konsum, Medien, Peer Groups – Unterschiede aufgrund der vielfach sozial benachteiligten Lebenslagen in den Migrantenmilieus und einiger ethnisch-kultureller Differenzen in Rechnung gestellt werden müssen, ergibt

sich doch im Blick auf die jungen Muslime insgesamt das vertraute Bild einer freizeitkulturellen Jugendphase in altershomogenen Szenen, die auch verstärkt im außerfamiliären Sozialraum der Städte und der kommerziellen Angebote der Kultur- und Freizeitindustrie stattfindet.

Lassen sich somit für den Bereich der Verschulung, Kommerzialisierung, Mediatisierung sowie für die Bedeutung jugendkultureller Symbolwelten in der Adoleszenz, wenngleich deutlich geschlechtsspezifisch differenziert, parallele Strukturmerkmale einer muslimischen Jugendphase ausmachen, so werden in Bezug auf die anderen Dimensionen (z.B. Ablösungsprozesse, Sexualität, Familie, Beziehungs- und Lebensformen, Religiosität) deutliche Unterschiede sichtbar. Strukturelle Basis für diese Unterschiede sind vor allem zwei Dimensionen: Erstens die Kontinuität traditioneller Familienstrukturen und zweitens das Fortwirken der normativen Bindungskraft religiös begründeter Normen und Werte für eine islamisch legitime Lebensführung. Orientierungs- und handlungsleitend werden diese Tendenzen gewissermaßen im Fortwirken, zumindest normativ intakter, sozialmoralischer muslimischer Milieus – inmitten einer ansonsten säkularen westlichen Postmoderne.

Für die Struktur der muslimischen Jugendphase wirken sich diese soziokulturellen Prozesse vor allem in drei entscheidenden Entwicklungsbereichen aus: erstens im Bereich der Sexualentwicklung; zweitens im Bereich der Entwicklung eigener geschlechtlicher Beziehungs- und Lebensformen und drittens, damit korrespondierend, in der Struktur der familialen Verselbständigungsprozesse. Für alle drei Bereiche sind dabei die geschlechtsspezifischen Unterschiede während der Adoleszenz evident. Streng genommen müsste man die muslimische Jugendphase in eine spezifisch weibliche und eine männliche Variante differenzieren.

(1) Die Sexualentwicklung junger Muslimas und Muslime ist durch eine gravierende Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gekennzeichnet, die sich gewissermaßen als Parallelität einer Sexualmoral der 1950er *und* der 1990er Jahre beschreiben lässt (vgl. Schäfer/Schwarz 2007). Inmitten einer permissiven westlichen Sexualkultur ist die Sexualität junger Muslime als Entwicklungsaufgabe der Adoleszenz vor allem durch eine kulturell und religiös fundierte Verbotsmoral gekennzeichnet, die sich wie folgt ausbuchstabieren lässt: Tabuisierung von Sexualität in der Familie, keine familiäre Sexualaufklärung, Tabuisierung und Verbot vor- und außerehelicher Sexualität, weitreichendes Virginitätsgebot für junge Frauen, keine legitimen Experimentierräume für sexuelle und geschlechtliche Beziehungen (zumindest für Mädchen) und weitreichende Sexualisierung des weiblichen Körpers. Sexualität erscheint hier nicht als zentraler Wert der eigenen adoleszenten Identitätsbildung, sondern als eine religiös definierte Funktion der Reproduktion der islamischen Familie und ihrer patriarchalen Sozialordnung. Alle einschlägigen empirischen quantitativen wie qualitativen Studien belegen dabei, dass auch

die muslimischen Jugendlichen diese asketische und verbotsorientierte islamische Sexualmoral in zentralen Aspekten weitgehend teilen (vgl. Kap. I.6.)
(2) Aus dieser verbots- und verzichtsorientierten islamischen Sexualmoral folgt für muslimische Jugendliche, dass es erstens keinen legitimen sozialen Raum für die Erprobung geschlechtlicher Beziehungen gibt, und zweitens dass alle möglichen geschlechtlichen Beziehungen unter dem Vorbehalt eines muslimischen Ehe-Ideals der Heirat mit einem Angehörigen der eigenen religiös-ethnischen Gruppierung stehen. Die reale Praxis der muslimischen Jugendlichen in diesem Bereich kennt gleichwohl subversive Ausbrüche aus diesen eher rigiden moralischen Normen.

Unsere biographischen Interviews deuten hier auf ein Spektrum von Normverstößen: Jungenfreundschaften, sexuelle Erfahrungen jenseits des Geschlechtsverkehrs, interethnische Beziehungen, vereinzelt auch Geschlechtsverkehr. All dies muss aber sorgsam und nachhaltig vor der Familie und dem muslimischen Milieu verborgen werden. Solche Beispiele einer vorsichtigen Individualisierung und Enttraditionalisierung geschlechtlicher Beziehungen und familialer Lebensformen in der Adoleszenz junger Muslime gelten bisher aber offenbar nur für eine kleine Minderheit (vgl. Schäfer/Schwarz 2007). Für die Mehrheit gilt wohl: Die muslimischen Jugendlichen suchen in der Frage jugendlicher Sexualität nicht die Konfrontation mit der Elterngeneration, sondern respektieren und reproduzieren die islamisch begründeten sexualmoralischen Erwartungen und Konventionen – allerdings auf der Basis massiv geschlechtsspezifischer, letztlich patriarchaler Differenzierungen.

Die Möglichkeiten zu eigenen Erfahrungen in geschlechtlichen Beziehungen sind für muslimische Jugendliche oft prekär und von Tabuisierung und Doppelmoral geprägt. Für die verbreitete Ablehnung interethnischer Ehen spielt dabei die Legitimation durch das religiöse Verbot des Islam offenbar eine besondere Rolle.

(3) Die Verselbständigungsprozesse in der westlichen Jugendphase gegenüber der Familie vollziehen sich entlang der Entwicklungsaufgaben nach dem Ende der Kindheit. Das Leitbild westlich-moderner Jugendbiographien ist dabei der Typus des individualisierten, selbstbestimmten und eigenverantwortlichen Subjekts.

Die Verselbständigungsprozesse der jungen Muslimas und Muslime sind demgegenüber durch den sozialisatorischen Einfluss des muslimischen Milieus sowie traditionaler Familienstrukturen stärker sozial kontrolliert und (oftmals) verbindlich und kollektiv vorstrukturiert und verregelt. Hier wirken sich sowohl die islamische Sexualmoral als auch die patriarchalen Familienstrukturen und Restbestände einer traditional fundierten Sozialordnung oftmals begrenzend oder auch konflikthaft auf die Verselbständigungsprozesse der jungen muslimischen Männer und Frauen aus. Vor allem aber werden sie als orientierungsleitender normativer Horizont in den biographischen Orien-

tierungen und Lebensplänen muslimischer Jugendlicher sichtbar. Auch hier gelten insbesondere wieder gravierende geschlechtsspezifische Varianten.

Die Verselbständigungsprozesse junger Muslimas und Muslime in Richtung einer individualisierten Lebensführung sind entsprechend tendenziell durch zwei Dimensionen begrenzt: erstens durch ihre Integration in das Konzept der Familienehre; zweitens durch ihre Verpflichtung auf den normativen Rahmen einer eher traditionellen Familienstruktur (z. B. hierarchisches Rollensystem, Heiratsmigration, Verwandtenehe, Ehearrangements) und familialen Generationenfolge.

Bezieht man diese idealtypische Strukturhypothese zur ‚muslimischen Jugendphase' in empirischer Perspektive auf unsere Typologie (vgl. Kap. III und IV) muslimischer Jugendbiographien, dann ergeben sich allerdings notwendige Differenzierungen. Sowohl die Bedeutung der Entwicklungsaufgabe Sexualität, die Möglichkeiten zur Erprobung geschlechtlicher Beziehungen im Jugendalter, als auch die Prozesse zur Verselbständigung und Ablösung von der Familie unterscheiden sich deutlich zwischen den verschiedenen Typen. Hierbei fällt insbesondere der Unterschied zwischen den eher säkularen Jugendbiographien und solchen mit einer islamisch-religiösen Orientierung und Lebensführung ins Gewicht.

Die säkularen Jugendbiographien des Typus 1 und 2 zeichnen sich entsprechend durch eine sehr stark am Modell einer westlich-liberalen Adoleszenz orientierten Jugendphase aus. Das gilt insbesondere für die Bedeutung der Sexualmoral und damit für die Möglichkeit der eigenen sexuellen Erfahrungen, es gilt aber auch für die selbstbestimmte Teilhabe an westlich-expressiven Jugendszenen und damit tendenziell für die Verselbständigung und Ablösung vom Elternhaus. Dabei stehen die Orientierungen dieser Jugendlichen an einem freizügigen, hedonistischen, selbstbestimmten und individualisierten jugendbiographischen Lebensentwurf keineswegs durchweg in Übereinstimmung mit den Herkunftsfamilien. Teilweise sehen sich die Jugendlichen unterstützt durch die offene, tolerante und liberale Erziehung ihrer Eltern. Teilweise müssen die eigenen säkularen und liberalen Orientierungen aber auch gegen das Elternhaus behauptet oder durchgesetzt werden. Insbesondere im Typus 2 finden sich dazu verschiedene Varianten konflikthafter Auseinandersetzungen mit den traditionellen oder religiösen Orientierungen des eigenen ethnisch-kulturellen Herkunftsmilieus.

Andererseits spielen die Fragen eines familiären oder milieuspezifischen Ehrkonzepts als normativer Orientierungsrahmen für jugendliche Handlungsmuster und Lebensstile oder für die soziale Kontrolle in den Familien von Typus 1 oder 2 eine deutlich geringere Rolle. Allerdings: die Bedeutung einer verbots- und verzichtsorientierten Sexualmoral ist auch bei diesen beiden Typen zumindest als orientierungsleitender Horizont der Elterngeneration immer noch deutlich erkennbar (vgl. Kap. I.6), auch wenn die Eltern sich gegenüber der jungen Generation nicht mehr wirksam durchsetzen können.

Für die religiös orientierten Typen 3 und 4 gilt die Strukturhypothese in Bezug auf Sexualität, geschlechtliche Beziehungen und Verselbständigungsprozesse indes weitgehend ungebrochen. Allenfalls beim Typus 3 (Re-Islamisierung im Verlauf der Adoleszenz) finden sich für das Jugendalter phasenweise episodenhafte Ausbrüche aus dem strengen Sexual- und Ehrenkodex der muslimischen Herkunftsfamilien, allerdings ohne nachhaltige biographische Auswirkungen auf die Orientierungen und die Lebensführung der späteren Erwachsenen. Im Gegenteil: Die Re-Islamisierung der jungen Erwachsenen des Typus 3 am Ende der Adoleszenz geht stets mit einer Delegitimierung der eigenen expressiven und freizügigen Orientierungen und Jugenderfahrungen einher.

Resümiert man die Struktur dieses familialen Verselbständigungsprozesses, dann lässt sich konstatieren, dass adoleszente Ablösungsprozesse bei muslimischen Jugendlichen insbesondere des Typus 3 und 4 anders verlaufen als bei nicht-islamischen Jugendlichen in Deutschland. Verselbständigung erweist sich bei Ihnen nicht als Prozess der sukzessiven Herauslösung aus der elterlichen Fremdbestimmung zugunsten einer selbst gewählten und selbst verantworteten Lebensführung. Vielmehr bleiben die orientierungsleitende Funktion der Eltern sowie die kollektive normierende Funktion des weiteren familiären Herkunftsmilieus zentrale Instanzen für die eigene biographische Lebensplanung – und dies bis ins Erwachsenenalter hinein. Das Ziel eines muslimischen Verselbständigungsprozesses am Ende des Jugendalters ist denn auch nicht die Ablösung von den Eltern, sondern der Statuswechsel innerhalb der familiären Generationenfolge. Regelverstöße Jugendlicher gegen diese familiären Erwartungen sind stets durch potenzielle Ausgrenzung der Jugendlichen aus dem Familienverband bedroht; eine Konsequenz, die von den muslimischen Jugendlichen offenbar als bedrohlich erlebt wird.

Individualisierungsprozesse muslimischer Heranwachsender in Richtung auf eine Biographisierung und Pluralisierung familialer Lebensformen – das zeigen die Jugendbiographien in den Typen 1 und 2 – setzen entsprechend säkulare und liberale Familien voraus, oder müssen ggf. durch den Bruch mit der Herkunftsfamilie teuer erkauft werden.

Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – eine Strukturhypothese

Resümiert man die bisherige Strukturanalyse zur Jugendphase junger Muslime in Deutschland, dann macht sie auf den sehr spezifischen Prozess der Modernisierung und Individualisierung dieser Jugendbiographien aufmerksam. Sichtbar werden im Vergleich mit der Gestalt moderner westlicher Jugendphasen bemerkenswerte Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen innerhalb der Strukturen des sozialen Lebenslaufs und ihres sozialen Wandels zwi-

schen den Generationen. Wie lässt sich die Struktur dieses Lebenslaufregimes charakterisieren und theoretisch fassen?

In Anlehnung an Zinnecker (1991) schlage ich dafür die These eines ‚islamisch-selektiven Bildungsmoratoriums' vor (vgl. Wensierski 2007, 55-87). Das Konzept eines ‚islamisch-selektiven Bildungsmoratoriums' beschreibt die soziale Struktur einer Jugendphase, in der die Sozialisationsprozesse und Statuspassagen des Jugendalters gekennzeichnet sind von tendenziell verlängerten Bildungsphasen, von der Gestaltung individualisierter berufsbiographischer Lebensentwürfe sowie von der Teilhabe an kommerzialisierten, mediatisierten und peer-strukturierten Alltagskulturen. Demgegenüber bleiben diese modernisierten Jugendbiographien im Kontext muslimischer Milieus in ihren adoleszenten Verselbständigungsprozessen, in der Struktur der Geschlechterbeziehungen, in der Sexualmoral sowie in der Ausbildung geschlechtlicher und familialer Beziehungsformen tendenziell traditionellen Konventionen, Normen und Werten der muslimischen Milieus verbunden – die je nach ethnischer Herkunft kulturelle Varianzen aufweisen. Es ist gewissermaßen eine Modernisierung, die sich im Hinblick auf individualisierte, pluralisierte und geschlechteregalitäre Familienbiographien von westlichen Jugendbiographien unterscheidet.

Die potenzielle Individualisierung der Jugendphase junger Muslimas und Muslime vollzieht sich auf der Basis einer spezifischen kulturellen Auseinandersetzung mit der eigenen ethnischen Identität, den generationsspezifischen Erfahrungen als junge 'Migranten' in Deutschland, mit der traditionellen und migrationssoziologischen Identität sowie mit den traditionellen islamisch-patriarchalen Strukturen der Elterngeneration. Das Ergebnis ist ein ethnisch-muslimisch geprägter Pluralismus jugendlicher Lebensstile, in denen jeweils in unterschiedlichen Synthesen westliche und islamische Ausdrucksformen sowie traditionelle Einflüsse des Herkunftslandes amalgamiert werden.

Das Konzept der „selektiven Modernisierung", wie Zinnecker es formuliert hat, vernachlässigte insbesondere die Bedeutung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse für die Modernisierung des Jugendalters in westlichen Gesellschaften. Den Modernisierungsprozessen der westlichen wie der östlichen europäischen Gesellschaften war gemeinsam, dass sie sich immer schon auf der Basis eines forcierten Bindungsverlustes religiös verbindlicher Normen und Werte vollzogen. Das war nicht nur die Voraussetzung für einen tiefgreifenden Wandel im Verhältnis der Geschlechter, für eine Liberalisierung der Sexualität sowie für einen Wandel der Familienstrukturen, sondern markiert auch einen zentralen Aspekt in der kulturellen Freisetzung der jungen Generation in den westlichen Gesellschaften.

In der Gestalt der muslimischen Jugendphase unter den Bedingungen modernisierter westlicher Gesellschaften stellt sich dieser Prozess widersprüchlicher dar. Die religiös legitimierten Normen und Werte, vermittelt

über die eher traditionellen Familienstrukturen in den muslimischen Milieus, aber auch durch die islamische Religionserziehung, etwa in den Koranschulen und Moscheegemeinden, bleiben innerhalb der Sozialisation der jungen Muslimas und Muslime, wie alle repräsentativen Jugendstudien belegen, ein kollektiv weithin verbindlicher normativer, orientierungsleitender Rahmen. Dieser Orientierungsrahmen ist aber nicht mit *individueller Religiosität* zu verwechseln. Die Geltung traditioneller – allerdings religiös legitimierter – Normen und Werte, etwa in Bezug auf Familienwerte oder das Geschlechterverhältnis, lässt sich auch losgelöst von einer explizit religiösen, islamischen Lebensführung beobachten. Eine verbotsorientierte, asketische Sexualmoral und die Orientierung an traditionellen familialen Lebensformen, Familienbindungen und Familienwerten sind auch für solche muslimischen Jugendlichen bedeutsam und wirkungsmächtig, die ihre biographische Lebensführung nicht aus religiöser Überzeugung gestalten.

Damit erweisen sich die soziokulturellen Freisetzungsprozesse der muslimischen Jugendlichen zugleich als enger begrenzt durch kollektiv verbindliche und gemeinsam geteilte soziale Normen und Werte. Sie sind eingebunden in den normativen Kontext des muslimischen Herkunftsmilieus und erfahren dadurch ihre kulturelle Ausdrucksform und eine jeweils kulturell spezifische Form von sozialem Wandel des Jugendalters und der Jugendphase.

Der Befund einer islamisch-selektiv modernisierten Jugendphase macht somit zum einen auf das Beharrungsvermögen kultureller sozialmoralischer Milieus, insbesondere religiös fundierter Milieus, in Deutschland aufmerksam, zum anderen werden aber auch die eigentümlichen Formen der Auseinandersetzung muslimischer Jugendlicher mit modernisierten und individualisierten Lebensstilen und Konzepten biographischer Lebensführung sichtbar.

Für die Analyse und Beschreibung des Pluralismus muslimischer Jugendbiographien bedeutet das, dass wir von vertrauten Stereotypen über moderne vs. traditionelle, individualisierte vs. standardisierte Jugendbiographien Abschied nehmen müssen. Das Kopftuch der streng religiösen Neo-Muslima sagt noch nichts über deren individualisierten und karriereorientierten bildungsbiographischen Lebensentwurf, und der Minirock und das stylische Outfit der jungen Alevitin sind noch kein Indiz für eine emanzipatorische Lebensführung, während sich islamistische Ideologeme wie im Pop-Islam auch in westliche Medien- und Popkultur oder in coole Raps verpacken lassen. Vor allem aber lehren die junge Muslime in Deutschland die Jugendforschung, dass Religion, religiöse Sozialisation und religiös geprägte Sozialmilieus als signifikante sozialstrukturelle Faktoren der Lebenslagen von Jugendlichen in Deutschland wohl wieder stärker ernst genommen werden müssen.

2. Familienstrukturen und Familienerziehung von Muslimen

Sozialstrukturelle und demographische Grunddaten

Generell spielen Familien für Migranten eine besondere Rolle. Migrationsprozesse sind vor allem „Familienprojekte“ (Fuhrer/Mayer 2005, 59). Die Migrationsgründe sind zumeist auf die soziale Situation von Familien bezogen, und zugleich sind es die sozialen Verbände der Familien, die die Migration von Familienangehörigen oder ganzer Familien unterstützen und möglich machen. Lassen sich unter der Bevölkerung mit Migrationshintergrund somit ohnehin eine starke Orientierung an und eine große Bedeutung von Familien und Familienstrukturen konstatieren, dann gilt dies für Muslime in besonderer Weise. Muslime in der Bundesrepublik leben häufiger in Familien und die familiären Haushalte sind durchschnittlich größer als die anderer Religionsgruppen unter den Migranten oder als die der nichtmuslimischen deutschen Bevölkerung. Muslimische Familien weisen durchschnittlich auch eine höhere Anzahl von Kindern auf (vgl. Haug u.a. 2009, 130ff.).

In der Struktur der Haushalte und Familienverbände von Muslimen spiegeln sich, auch im Vergleich mit anderen Migrantengruppen, ethnisch-regionale oder religiös begründete Besonderheiten wider. Muslime leben seltener in Ein-Personenhaushalten und ihre Personen-Haushalte sind durchschnittlich deutlich größer (3,6 Personen) als in der Gesamtbevölkerung (2,1 Personen). Für die türkischstämmige Bevölkerung gilt: 60% der Haushalte weisen mehr als drei Personen auf; in der Bevölkerungsgruppe mit Migrationshintergrund insgesamt gilt dies für 42% der Haushalte, in Haushalten ohne Migrationshintergrund finden sich lediglich in jeder vierten Familie drei und mehr Personen (vgl. Stat. Bundesamt 2009, 184ff.); das spiegelt sich auch in der höheren Zahl von Kindern in den Haushalten (vgl. Haug u.a. 2009, 131). In der Sozialstruktur der familialen Lebensformen bildet bei türkischen Migranten die Ehe mit Kindern den exklusiven Typus des familiären Zusammenlebens.

So leben in 92% der türkischen Familien mit Kindern die Eltern als Ehepaare zusammen (dt. 79,3%). Lediglich 1,2% der Eltern mit Kindern leben in nichtehelichen Lebensgemeinschaften zusammen. Der Anteil der Alleinerziehenden unter den türkischen Eltern beträgt 7,3%. In der Bevölkerungsgruppe ohne Migrationshintergrund beträgt der Anteil der nichtehelichen Lebensgemeinschaften mit Kindern 8% und die Quote der Alleinerziehenden 12,6%. Auch Paare ohne Kinder sind in der türkischstämmigen Bevölkerung deutlich seltener: 34,2% der türkischen Paare (ehelich oder nicht) leben ohne Nachwuchs zusammen. In der deutschen Bevölkerung übersteigt demgegenüber die Anzahl der Paare ohne Kinder die der Familien mit Kindern um 18% (vgl. Stat. Bundesamt 2009, 188f.).

Der soziale Wandel, denen muslimische Familien im Kontext von Migrationsmilieus ausgesetzt sind, ist außerordentlich komplex. So sind die Familienstrukturen zum einen vom Prozessverlauf und Modus der Migration abhängig: Sind die Familienangehörigen gemeinsam ausgewandert oder nacheinander und in welcher Konstellation? Sind Familienmitglieder dauerhaft im Herkunftsland geblieben? Sind die Kinder ganz, nur teilweise oder gar nicht im Herkunftsland geboren? Gibt es für die Familie oder Teile der Familie Zwischenphasen der Rückkehr in das Herkunftsland? – etc.

Zum anderen sind die Familienmitglieder auch im Aufnahmeland sozialen Wandlungsprozessen ausgesetzt, die abhängig sind von Alter, Geschlecht, Bildungsprozessen, Berufstätigkeit, Religion, Generationenstatus, sozialen Netzwerken usw. sowie von der sozialen Struktur des ethnischen Herkunftsmilieus im Aufnahmeland.

Die Migrationsforschung hat sich vor dem Hintergrund dieser Komplexität sozialen Wandels weitgehend von monokausalen Erklärungsansätzen und Modellen zur Akkulturation, Integration oder Assimilation von Migrantengruppen in der Bundesrepublik verabschiedet. Weder stehen sich in Migrationsgesellschaften jeweils monolithisch-kollektive Kulturen antagonistisch gegenüber, noch sind die sozialen Strukturen und kulturellen Orientierungen innerhalb der Migrantencommunitys einer ethnischen Gruppierung homogen. Ähnliches gilt auch für die Betrachtung des generationalen Wandels. So suggestiv plausibel der Terminus von der Ersten und Zweiten Generation auch ist, so sehr müssen die Fragen nach intergenerativen Transmissionsprozessen und möglichen Generationskonflikten doch differenziert werden.

Insgesamt konstatieren verschiedene quantitative Studien eine große Kohärenz und ein emotionales und bindungsintensives Verhältnis zwischen türkischen Jugendlichen und ihren Eltern (vgl. Heitmeyer u.a. 1997, 71; Nauck 1994; Morgenroth/Merkens 1997, Steinbach/Nauck 2005, 113; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005, 134f.). Diese starke soziale Bindungskraft der islamischen Familien korrespondiert entsprechend mit einer hohen Wertschätzung von Werten wie Zusammengehörigkeitsgefühl und Respekt (vgl. Seiser 2006, 325ff.) oder zeichnet sich auch durch eine starke kollektivistische Ausrichtung aus (vgl. Morgenroth/Merkens 1997, 319; Nauck 2004a).

Sozialstrukturell betrachtet, sind die türkischen Familien in Deutschland vorwiegend nach dem Konzept der modernen Kleinfamilie organisiert, die zudem nicht in übergreifenden verwandtschaftlichen Beziehungen oder in räumlich verdichteten ‚ethnic communities' leben (vgl. Nauck/Kohlmann 1998). Für das Stereotyp einer sozialräumlichen Ghettoisierung finden sich ungeachtet medialer Diskurse über Parallelwelten muslimischer Milieus keine nachhaltigen empirischen Befunde. Nur etwa ein Fünftel der Migranten lebt vorrangig in explizit türkisch besiedelten Wohngebieten (vgl. Sauer 2011, 131). Etwa 58% der türkischen Befragten wohnt demgegenüber in überwiegend deutsch geprägten und etwa 16% von ihnen in gemischten

Wohngegenden. Somit kommt die Mehrheit der Befragten strukturell mit Deutschen in Kontakt und nur eine Minderheit von ihnen zieht sich in ethnische Ghettos zurück (vgl. Sauer 2007, 129).

Nauck und Kohlmann ordnen die türkischen Familien dem Typus der isolierten modernen Gattenfamilie zu. Als wichtigstes Merkmal dieses Familientypus sehen die Autoren die starke Differenzierung innerfamilialer Rollen, die eine klare funktionale Aufgabenverteilung und Rollenzuweisung nach Generation und Geschlecht aufweist – im Unterschied zur tendenziellen Entdifferenzierung der innerfamilären Rollenstruktur in deutschen Familien (vgl. Nauck/Kohlmann 1998, 229).

Die muslimischen bzw. türkischen Familien zeichnen sich auch nach wie vor durch eine geringere weibliche Erwerbstätigkeit aus. Gemessen an der weiblichen Gesamtbevölkerung zählten 2007 rund 33,2% der türkischen Frauen zur erwerbstätigen Bevölkerung. Bei den deutschen Frauen betrug diese Quote 40,7% (vgl. Stat. Bundesamt 2009, 220f.). Sauer kommt in einer Umfragestudie zu NRW auf 60% nicht erwerbstätiger türkischer Frauen im Unterschied zu 38,6% nicht erwerbstätiger Männer (vgl. Sauer 2007, 66).

Differenzen zwischen den Generationen

Nauck untersuchte in mehreren Studien die Kontinuität und den Wandel von Einstellungen und Werten im Generationenvergleich bei türkischen Familien. Ausgehend von einem eher ökonomistisch argumentierenden Konzept, in dem die Erwartungen der Elterngeneration an die Kinder vor allem auch durch die gesellschaftlichen Strukturen der jeweiligen sozialen Sicherungssysteme gekennzeichnet sind, konstatiert er für die Türkei tendenziell ein eher ökonomisch-utilitaristisches Erwartungskonzept (vgl. Nauck 1997a, 167ff.), gegenüber einem eher psychologisch-emotionalen Konzept in westlich sozialstaatlichen Gesellschaften. Vergleichende Studien zwischen USA, Deutschland und Türkei belegen indes nicht nur, dass sich bei türkischen Eltern in der Migration diese utilitaristischen Haltungen – mit einigen Abstrichen – weitgehend erhalten, sondern, dass sich die Orientierungen auch in signifikanter Weise auf die junge Generation türkischer Kinder in Deutschland übertragen. Nauck resümiert entsprechend in den türkischen Migrantenfamilien in Deutschland in Bezug auf diese ökonomische Sicherungsfunktion der Familie „eine in ihrer kulturellen Tiefenstruktur stabile intergenerative Beziehung." (Nauck 2002a, 21) Insofern sieht er keine Indizien für einen raschen intergenerativen Wandel innerhalb der türkischen Familien – weder für die Türkei noch für die deutsche Aufnahmegesellschaft. Nauck deutet diese Stabilität in den intergenerativen Orientierungen vor allem als Indiz für den unsicheren rechtlichen und ökonomischen Status als Migrant in der bundesdeutschen Gesellschaft.

Kulturelle Unterschiede zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen bzw. zwischen türkischen und deutschen Kindern zeigen sich nicht nur in der ökonomischen Sicherungsfunktion der Familie, sondern auch in Fragen der familialen Lebenslaufstrukturen sowie in der kulturellen Ausgestaltung familialer Beziehungen und von Familienbildungsprozessen (Nauck 2002a, 24).

Nauck führt das hohe Maß der Kohärenz in den intergenerativen Beziehungen türkischer Familien auf die Migrationsprozesse zurück. Das Bemühen, die eigene Kultur im Generationenwandel zu tradieren, verlange unter den Bedingungen einer kulturell dominanten Mehrheitsgesellschaft eine stärkere sozialisatorische und erzieherische Koordination in den Familien und zwischen den Generationen. Der Vergleich mit Orientierungsmustern Jugendlicher in der Türkei zeigt denn auch, dass sich die „intergenerative Transmission in Migrantenfamilien in sehr viel höherem Maße als in nichtgewanderten Familien (vollzieht)." (Nauck 2002a, 31).

Soziale Bedeutung der Familie und des familiären Netzwerks

Die empirischen Studien machen deutlich, dass insbesondere in türkischen Familien die Verwandtschaftsbeziehungen die zentrale Dimension für soziale Beziehungen und Netzwerkbildung sind. Nauck, der die intergenerationalen Transmissionsprozesse solcher sozialen Kontakte von der Eltern- auf die Kindergeneration untersucht (vgl. Nauck 2004b), konstatiert, dass der weitaus überwiegende Teil solcher sozialen Netzwerke nicht nur aus intraethnischen Kontakten besteht, sondern sich auch aus familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen speist (vgl. Nauck 2004b, 42). Es sind Verwandtschaftsbeziehungen, die die Kontakte zur eigenen ethnischen Community dominieren. Zudem sind diese verwandtschaftlichen Sozialkontakte weniger als bei Deutschen von der sozialräumlichen Nähe oder Distanz abhängig: Sie werden in den türkischen Familien auch über große Entfernungen stabil aufrechterhalten (vgl. Nauck/Kohlmann 1998, 228).

Die soziale Bedeutung familiärer Bindungen für die Familienangehörigen wie auch für die Integration in die sozialen und kulturellen Herkunftsmilieus lässt sich insbesondere auch an der Pflege kultureller Traditionen, etwa der Bedeutung von Familienfesten, aber auch an den Freizeitaktivitäten im Kreis von Familienangehörigen ablesen. Boos-Nünning/Karakaşoğlu können in ihrer interkulturellen Vergleichsstudie aufzeigen, dass für türkische Mädchen dieser soziale Bezug im Kontext der eigenen Familie und des Familienverbandes die größte Rolle spielt. Sie verbringen häufiger ihre Freizeit mit Geschwistern, Eltern oder Cousinen und auch die Familienfeste spielen im Vergleich mit jungen Italienerinnen oder Griechinnen eine größere Rolle (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005, 121f.)