12

Silvia Kaweh

Integration oder Segregation

Religiöse Werte in muslimischen Printmedien

Bausteine zur Mensching-Forschung

Band 12

Verlag Traugott Bautz

Silvia Kaweh

–

Integration oder Segregation

BAUSTEINE ZUR MENSCHING-FORSCHUNG

(**BzMF-N**)

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Ina Braun,
Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka

Neue Folge

Band 12 — 2006

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Michael Albrecht
Dr. Heinrich P. Delfosse
Prof. Dr. Horst Dräger
Dr. Eva Eirmbter-Stolbrink
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Alois Hahn
Dr. Bernhard J. Herzhoff
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Dr. Reinhard Kirste
Dr. Claudia König-Fuchs
Prof. Dr. Hans-Otto Kröner
Dr. Thorsten Paprotny
Dr. Mohammad Razavi Rad
Dr. Jan D. Reinhardt
Dr. Johannes Schwind
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Dr. Monika Tworuschka
Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels S.J.

Besuchen Sie uns im Internet:
www.mensching.uni-trier.de
www.bautz.de/bausteine.html

Integration oder Segregation

Religiöse Werte in muslimischen Printmedien

Eine systematische Inhaltsanalyse
muslimischer (außerschulischer),
religionsvermittelnder, deutschsprachiger Printmedien

von
Silvia Kaweh

Traugott Bautz
Nordhausen 2006

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2006
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetztes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 3-88309-342-4
www.bautz.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Einleitung 11

Blickwinkel der Studien auf Muslime 11

Islam in Deutschland verstanden als ›Diskursfeld‹ 15

Muslimische religionsvermittelnde Printmedien 17

Vorgehensweise der Studie 18

Methodik 20

1. Einführung in das Thema 23

1. 1. Forschungsgegenstand 23

1. 2. Geschichte des Islam in Deutschland 27

1. 3. Vereine nach dem Zweiten Weltkrieg 33

2. Studien über individuelle Religiosität 49

2. 1. Studien der 70er bis 90er Jahre 49

2. 2. Neuere Studien 56

2. 3. Ergebnisse der neueren Studien 58

2. 4. Religionsvermittlung 65

3. Auswertung 71

3. 1. Printmedien und Literaturgattungen 71

3. 2. Methodik 72

3. 3. Themen in *erster bis dritter* Nennung 78

3. 4. Gemeinsam gewählte Themen 84

3. 5. Möglichkeit der Verallgemeinerung 93

3. 6. Die Texte und ihre qualitative Bewertung 94

3. 7. Inhaltliche Auswertung der Texte 95
3. 8. Islamische Glaubensgrundlagen 105
3. 9. Position des Islam 163
3. 10. Grundbedingungen der ›umma‹ 171
3. 11. Die außerislamische Umwelt 192
4. Resümee 215
4. 1. Zusammenfassung der Grundgedanken 215
4. 2. Situation in Deutschland 226
5. Anhang 235
5. 1. Literaturverzeichnis 235
5. 2. Die Inhaltsanalyse unterstützende Leitfragen 237
5. 3. Zeitschriften und Bücher von 1993 243
5. 4. Sekundärliteratur 287
Herausgeber, Autoren und Wissenschaftlicher Beirat 305
Namensverzeichnis 307

Vorwort

Die meist seit über 30 Jahren in Deutschland lebenden Muslime lösen bei einigen deutschen Normalbürgern, Politikern, aber auch einigen Wissenschaftlern immer noch ein gewisses Befremden aus. Viele deutsche Mitbürger, die Medien, aber auch die Politik hegen teilweise erhebliche Vorbehalte gegenüber Muslimen. Ihr religiöses Wertesystem paßt nur bedingt in das Konzept einer postmodernen und säkularen Aufnahmegesellschaft. Unverständnis zeigt die Öffentlichkeit immer noch in Bezug auf religiöse Signale wie das Tragen eines Kopftuches, worin einige nicht nur den Beweis für die Rückständigkeit und die Unterdrückung der Frau im Islam, sondern auch für islamistische Tendenzen sehen. Von außen nur schwer durchschaubare familiäre Verflechtungen innerhalb verschiedener muslimischer Verbände erschweren einen informellen Zugang. Extremistisch eingestufte Vereingungen schüren die latenten Ängste vor einer Unterwanderung der deutschen Gesellschaft durch einen vermeintlich missionarisch-aggressiven Islam iranisch-revolutionären Ausmaßes.

Die Frage, inwieweit Muslime und besonders Türken, die die Mehrheit muslimischer Migranten stellen, aufgrund ihres religiösen und kulturellen Wertehorizontes in die deutsche Gesellschaft integriert werden können, wird seit rund dreißig Jahren immer wieder gestellt.

Die Suche nach Antworten fällt weder der deutschen Mehrheitsgesellschaft noch den betroffenen muslimischen Mitbürgern leicht. Begriffe wie ›Integration‹ oder auch ›Assimilation‹ werden oft synonym gebraucht und stiften auf beiden Seiten Verwirrung. Muslime fragen sich öfters, welches Konzept des multikulturellen Zusammenlebens die Mehrheitsgesellschaft nun eigentlich für sie entworfen hat und wie sich Muslime am gesellschaftlichen und politischen Leben in Deutschland beteiligen sollen.

Bis in unser Jahrhundert hinein ist der Islam mit dem Stigma, er sei mit »Feuer und Schwert« verbreitet worden, behaftet. Allah sei ein eher despotischer, absoluten Gehorsam verlangender Gott, der Prophet Muhammad ein seiner Sinnenlust verfallener Mensch. Nur wenig Neues hätte der Islam zu bieten, sei er doch ein Verschnitt aus christlichen, heidnischen und jüdischen Glaubenselementen.

Selbst der Religionswissenschaftler Gustav Mensching, dem diese Buchreihe gewidmet ist, bleibt einigen der genannten Stereotypen verhaftet, obwohl er sich stringent für die inhaltliche Toleranz der Religionen einsetzte.

Die Auswirkungen des 11. Septembers, die Terroranschläge in Madrid, den Niederlanden und London haben vor Augen geführt, zu welchen Taten religiöser Extremismus verleiten kann. Die Mehrheitsgesellschaft ist jedoch

sehr wohl dazu in der Lage, zwischen einem terroristischen Islam und einem auf ethischen Grundwerten beruhenden, friedliebenden Islam zu unterscheiden, wenn sie über das nötige vorurteilsfreie Wissen darüber verfügt.

Greifen nun noch Pauschalurteile, die muslimische Gruppen in Deutschland dem Generalverdacht des religiösen Extremismus aussetzen? Sind Muslime hier in der Aufnahmegesellschaft eigentlich »angekommen«? Begegnen uns Muslime vielleicht mit den gleichen Vorurteilen, die wir gelegentlich gegen sie hegen? Welche religiösen Werte sind ihnen denn wichtig? Vielleicht kann das Wort »Islam« eher mit »Frieden« (finden durch die Hingabe an Gott), als mit der oft gebräuchlichen Floskel »Unterwerfung« unter den Willen Gottes) übersetzt werden? Birgt dies nicht ein erhebliches Potential für einen Dialog?

»Interkulturelle, angewandte Toleranz ist ein Denk- und Lebensweg, der Differenzen wahrnimmt, ohne das Ethos interkultureller Gemeinsamkeit aus den Augen zu verlieren. Sie ist darauf gerichtet, den Anderen in seinem Anderssein wahrzunehmen und gelten zu lassen. […] Ihre Grenzen liegen da, wo der Handelnde sich verabsolutiert und zu praktischer Gewalt übergeht.[…] Interkulturelle Toleranz weist die willkürlich gezogenen Grenzen zwischen den Kulturen zurück und plädiert für ein interkulturelles Ethos.«[1] Grenzen kann man aber nur durchbrechen, wenn man weiß, ob sie überhaupt existieren, und wo sie verlaufen. Insofern ist es wichtig zu wissen, was Muslime bewegt. Dazu möchte die hier vorliegende Studie ihren Beitrag leisten.

Danksagung

Die vorliegende Untersuchung wurde im Dezember des Wintersemesters 2004 von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität in Jena als Inaugural-Dissertation im Fach Religionswissenschaft angenommen. Für den Druck habe ich das Manuskript an manchen Stellen überarbeitet und das Verzeichnis zur Sekundärliteratur erweitert.

Viele Personen haben dazu beigetragen, daß diese Studie veröffentlicht werden konnte. Neben konstruktiver Kritik und wunderbar produktiven Gespächen, schenkten sie mir etwas sehr Wichtiges: Zeit und Vertrauen. Mein besonderer Dank gilt Udo Tworuschka, Tilman Seidensticker, Hamid Reza Yousefi, Michael Linke, Joachim Süss, Harald Klein, Anja Markovics, Marliese Schmidt, Simin Kaweh und Leyla Kaweh, Irma Berger, Ekkehard Hochheim, Detlef Worf, Ludwig Schleßmann, Stefan Krieg, Michael Wermke und Traugott Bautz.

---

1 Yousefi, Hamid Reza, Braun, Ina: Interkulturelles Denken – oder die Achse des Bösen. Das Islambild im christlichen Abendland, Nordhausen 2005, S. 237 f.

Zitierweise

Um die Lesbarkeit für alle zu gewährleisten, wurde auf die fachspezifische Transkription verzichtet. Die interessierten Laien werden dies begrüßen, die Fachleute werden es der Autorin nachsehen.

Silvia Kaweh
Jena im Dezember 2005

Einleitung

Blickwinkel der Studien auf Muslime

Vor allem türkische Muslime (die von ca. 3,2 Millionen Muslimen in Deutschland mit 2,4 Millionen die muslimische Mehrheit stellen)[1] waren Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Studien gerade in der Sozialisations-, Familien- und Migrationsforschung. Das Forschungsinteresse bleibt bis Ende der 90-er Jahre jedoch eher auf den institutionalisierten, nicht den individuell gelebten Islam in Deutschland begrenzt.[2] Zu brennend scheint immer noch die Frage zu sein, inwieweit sich religiös orientierte muslimische Mitbürger in die deutsche postmoderne Gesellschaft integrieren können und wer als vertrauenswürdiger institutioneller Ansprechpartner von muslimischer Seite fungieren kann.

Die Frage nach einer Vereinbarkeit von Islam und Postmoderne bleibt vorherrschend auch für neuere Publikationen, die sich erstmals umfassend muslimischer Religiosität aus individueller Motivation widmen.[3]

---

1 Diese Zahlen beruhen auf Schätzungen. Das Buch ›Islam in Deutschland‹ nennt 3,2 Millionen Muslime, davon sind cirka 2,4 Millionen Türken. (Sen, Faruk, Aydin, Hayrettin: Islam in Deutschland, München 2002, S. 15). Die Zahl deutschstämmiger Muslime wird auf ca. 14.300 geschätzt. 950.000 Muslime besitzen insgesamt die deutsche Staatsangehörigkeit. 389.000 (12 Prozent) der Muslime gehören islamischen Organisationen an. (Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland (ZI IAD): Frühjahrsumfrage 2005).

2 Seit Mitte der achtziger Jahre richtete sich das Forschungsinteresse zeitgleich mit der Ausdifferenzierung von Vereinen und Dachverbänden muslimischer Migranten, die sich vermehrt entschieden, in Deutschland zu bleiben, neben den oben erwähnten Studien, mehr auf eine institutionalisierte Form islamischer Religiosität in Deutschland (Hoffmann, B./Opperskalski/Solmaz 1981, Ritsch 1987, Özak 1987, Öczan 1992, Blaschke 1989, Binswanger/Sipahioglu 1988, Nirumand 1990, Mihciyazgan 1990, Gür 1993, Abdullah 1993, Sen/Karakasoglu 1997, Sen/Goldberg 1994). Der Blickwinkel fokussierte sich dabei auch bei neueren Publikationen besonders auf islamistische und islamisch-nationale Gruppierungen: Feindt-Riggers 1997, Heitmeyer 1997, Spuler-Stegemann 1998, Lemmen 1998 und Lemmen/Friedrich-Ebert-Stiftung 2000, Islam-Archiv 2000, Tibi 2001 (zum Teil hierzu zu rechnen: Werner Schiffauer 2000).

3 Pitzer-Reyl 1995 und 1996, Seufert 1999, Schiffauer 2000, Klein-Hessling/Nökel-/Werner 1999 , Karakasoglu-Aydin 2000 und 2004, Klinkhammer 2000, Tietze 2001, Frese 2002, Kelek 2002.

Einig sind sich die meisten (auch die neueren) Studien darin, daß Religion, hier speziell der Islam, wichtig bleibt für die erste wie zweite (und dritte) Generation.[4] Religiöse Orientierungen wiesen jedoch eine Pluralisierung auf, die es nicht erlaube, verallgemeinernd von ›dem Islam‹ zu sprechen, außerdem müsse man unterscheiden zwischen islamischer Religion und kulturell bedingten Einflüssen.[5] Die Ausrichtung an islamischer Religiosität sei keine Gegenbewegung zur Moderne, sondern unterliege auch den »Individualisierungs- und Rationalisierungserwartungen in der modernen Gesellschaft.« [6] Dies bewirke eine neue Werthaltung, die sich beispielsweise durch Verinnerlichung ursprünglich von außen vermittelter religiöser Werte, aber auch durch eine Individualisierung von Religiosität auszeichne. Auch wenn der Zugang zur Religion des Islam mittlerweile oft individuellen, öfters in den Privatbereich verlegten Handlungsentscheidungen unterworfen ist, so bleibe das religiöse Gebot des Fastens die wichtigste nach außen gelebte religiöse Praxisform, unberührt davon *wie* die Einstellung zum Islam sei.[7]

---

4 Im Kapitel 2 werden diese Studien besprochen, s.a.: Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hrsg.): 6. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 2005, S. 225.

5 Hier wäre der vorislamische Wert der Ehre als Beispiel für kulturelle und vorislamische Einflüsse zu nennen, Werner Schiffauer (1983, a.a.O. und 1991: Die Migranten von Subay – Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart 1991) und: Ders.: Migration und kulturelle Differenz, Berlin 2002. Vgl. a.: Tellenbach, Silvia: Zur Ehre im türkischen Strafrecht, in: Akten des 27. Deutschen Orientalistentages – Norm und Abweichung, Würzburg 2001, S. 473 ff. und dies.: »Ehrenmorde« an Frauen in der arabischen Welt, Wuquf 13 (2003), S. 74 ff. Dieses Thema greifen unter anderem auch die Autoren auf: Pfluger-Schindlbeck, Ingrid: ›Achte die Älteren, liebe Jüngeren‹. Sozialisation türkisch – alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration, Frankfurt a.M. 1989, und Riesner, Silke: Junge türkische Frauen der zweiten Generation und der Bundesrepublik Deutschland: eine Analyse von Sozialisationsbedingungen und Lebensentwürfen anhand lebensgeschichtlich orientierter Interviews, Frankfurt a.M. 1990.

6 Klinkhammer, Gritt: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland, Marburg 2000, S. 285.

7 Karakasoglu-Aydin, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000, S. 416 und Tietze, Nikola: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001, S. 119 – 124, Pitzer-Reyl, Renate: Zur Religiosität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt. In: CIBEDO, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, 1995, Alacacioglu, Hasan: Deutsche Heimat Islam, Münster 2000 S. 69.

Der Weg zum Islam erfolge teilweise als ›Suche‹[8] und als selbstverantworteter, frei gewählter Weg.[9] Ursula Mihciyazgan weist in ihrer Untersuchung türkischer Muslime und Musliminnen in Hamburg darauf hin: Es zeichne sich eine kognitive Entwicklung von einem volksislamischen, eher mechanisch gelebten hin zu einem ›hochislamischen‹ Islam ab. Die in Deutschland lebende erste Generation türkischer Muslime bediene sich vermehrt religiöser Schriften einerseits »als Reaktion auf den westlichen Diskurs über den Islam«[10] und zum Anderen, um den Diskurs über ihre Religion mit ihren Kindern führen zu können.[11] Die meist nur volksislamisch geprägten Eltern würden vermehrt religiöse Schriften lesen, was einer ›Hochislamisierung‹ (verstanden als Auseinandersetzung mit Schriften und Auslegungen muslimischer Gelehrte oder dem ins Türkische übersetzten Koran als Primärquelle) und einer zunehmenden Verschriftlichung im Gegensatz zum Volksislam (der auf mündlichen Erzählungen und auf einem rein ritualistischen Umgang mit dem Koran beruhe) gleichkäme. Wobei jedoch volksislamische neben hochislamischen Momenten mehr oder weniger gleichberechtigt bestehen könnten. Diesen Migranten attestiert sie einen utilitaristischen, der jeweiligen Situation angepaßten Umgang mit religiöser Wissensaneignung.[12]

Gritt Klinkhammer meint in ihrer Studie, Muslime in Deutschland verbänden mit ihren religiösen Sinndeutungen meist eine »subjektive Selbst-

---

8 Werner Schiffauer meint hierzu: »Angesichts des Wegfalls äußerer Mittel [die durch andere Muslime ausgeübte Außenkontolle] haben nur solche Entscheidungen Bestand, die auf Einsicht gründen. Die Migrationssituation verlangt damit eine Sozialisation, die auf die Formung des inneren Menschen abzielt.« (Schiffauer, Werner: Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart 1991, S. 244 und S. 147).

9 Pitzer-Reyl, Renate: Zur Religiosität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt. In: CIBEDO, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, 1995, Nr.4, S. 133 – 137, hier: S. 135).

10 Mihciyazgan, Ursula: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg, in: Lohmann, I., Weiße, W. (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster, New York 1994, S. 198.

11 Ebd., S. 199.

12 »Offensichtlich sehen sie (die Migranten) es als zusätzliches Wissen, das das alte ergänzt, an.« (Mihciyazgan 1994, a.a.O., S. 199) Einen weiteren Grund für die fortschreitende ›Hochislamisierung‹ sieht sie in der Alphabetisierung einfacher muslimischer Schichten und nicht in einer ›Modernisierung‹ des Selbst. Sie erkennt darin – im Gegensatz zu Werner Schiffauer »keine Anzeichen dafür, daß die muslimischen MigrantInnen ein modernes Selbst herausbilden.« (ebd., S. 203) Die ›Hochislamisierung‹ zeige eine längerfristige Wirkung in der Tendenz vieler Migranten, ihre religiöse Praxis kognitiv zu begründen.

verpflichtung«. Sie versteht »religiöse Lebensführung mehr denn je als konkurrierenden Diskurs über Ideen und Traditionen.«[13]

Alle in der hier vorliegenden Untersuchung erwähnten *neueren* Studien gehen mehr oder weniger von dieser Grundannahme aus. Einige betonen einen situationsabhängigen und daher schnell veränderlichen Charakter gelebter islamischer Religiosität.[14]

Nach Meinung Schiffauers agieren muslimische Gemeinschaften in einem ›Diskursfeld‹. [15] So »treten mit dem Begriff des Diskursfeldes gerade auch die Brüche und Inkonsistenzen zutage – schon deshalb, weil die Grenzen offen sind und deshalb Einflüsse von außen ständig die Entwicklung von Repräsentationen bestimmen.«[16]

Signifikant ist, daß in den meisten Fällen junge türkische Muslime zum Gegenstand empirisch angelegter Befragungen wurden. Quantitative Analysen von Heitmeyer, der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats (1997, 2002)[17] und von Alaciacioglu bleiben auf NRW oder Berlin begrenzt. Studien, die sich mit Muslimen, ihren Lebenskonzepten und der Bedeutung von Religiosität *über* einzelne Bundesländer in Deutschland hinaus[18] und *unge-*

---

13 Klinkhammer, a.a.O., S. 39.

14 Tietze, Nikola: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001. Karakasoglu-Aydin Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000. Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999. Und Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a.M. 2000.

15 »Ein Diskursfeld ist eine Arena, in der verschiedene Akteure symbolische Kämpfe austragen. Eine Religionsgemeinschaft wird immer weniger als eine Gruppe konzipiert, die ein Symbolsystem teilt, sondern als ein offenes Netzwerk von sich immer neu gruppierenden Gläubigen, in dem über Deutungen und Bedeutungen gestritten wird.« (Schiffauer 2000, a.a.O., S. 320) Dabei wird oft erst in Auseinandersetzung mit der Außenwelt entschieden, was als islamisch oder nichtislamisch zu gelten hat. (ebd., S. 322). Der Begriff ›Symbolsystem‹ ist in diesem Zusammenhang von Schiffauer m. E. etwas unglücklich gewählt.

16 Schiffauer 2000, S. 324.

17 Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales, Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin (Hrsg.): Berliner Jugendliche türkischer Herkunft, Berlin 1997, dies.: Repräsentativumfrage zur Lebenssituation türkischer Berliner und Berlinerinnen, Berlin 2002.

18 Die 13. Shell-Jugendstudie bezieht in ihre Untersuchung u.a. die Religiosität türkischer und italienischer Jugendlicher mit ein. Shell-Jugendstudie 2000, 2 Bde., Opladen 2000.

achtet muslimischer Nationalitäten oder Altersgruppen analytisch auseinandersetzen, bilden die Ausnahme[19] und bleiben bisher ein Desiderat in der Forschung.[20]

Islam in Deutschland verstanden als ›Diskursfeld‹

Die islamische Szene in Deutschland stellt sich als ein »prinzipiell offenes Diskursfeld« (Schiffauer) dar, in dem teilweise diskutiert wird, was islamisch bzw. nicht-islamisch ist. Dieser Diskurs ereignet sich sowohl als Reflexion über die Möglichkeiten der Bewahrung und Neuinterpretation islamischer Werte, die Befolgung islamischer Pflichten, über Formen innerislamischen Zusammenlebens in Deutschland als auch über mögliche Kongruenzen mit dem Wertehorizont der nicht-muslimischen deutschen Mehrheitsgesellschaft.

Geführt wird der muslimische Diskurs in der Öffentlichkeit immer mehr in deutscher Sprache. Dies zeigt sich in einer steigenden Präsenz muslimi-

---

19 Die Friedrich-Ebert-Stiftung beleuchtet in ihrer für das Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung 1995 durchgeführten Untersuchung erstmals ›religiöse Bindungen‹. (Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung. *Friedrich-Ebert-Stiftung* (Hrsg.): Repräsentativuntersuchung `95. Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland, Forschungsbericht 263, Bonn Juli 1996). S.a.: Worbs, Susanne, Heckmann, Friedrich: Islam in Deutschland. Ausarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantensituation. Studie im Auftrag des: Bundesministerium des Inneren (Hrsg.): Texte zur inneren Sicherheit, Berlin 2004. S.a.: Boos-Nünning, Ursula, Karakasoglu, Yasemin: »Viele Welten leben«. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischen, jugoslawischen und türkischem Aussiedlerhintergrund. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Berlin 2004.

20 Silvia Kaweh gibt eine aus quantitativen und qualitativen Methoden gewonnene Übersicht über die am häufigsten angesprochenen Themen in außerschulischen religionsvermittelnden Printmedien des Zeitraumes 1990 bis 1997 (die von muslimischen Initiativen in deutscher Sprache herausgegeben wurden) mit besonderem Blick auf religiöse Kinder- und Jugendliteratur. (Kaweh, Silvia: Printmedien für Muslime in Deutschland – Hilfen zur Integration? in: Lähnemann, Johannes (Hrsg.): Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung. Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 16, Hamburg 1998, (S. 227 –240) Nikola Tietze (2001) vergleicht religiös begründete Identitäten muslimischer meist türkisch- und arabischstämmiger junger Männer in Deutschland und Frankreich und schließt so zusammen mit Hasan Alacacioglu (2000) und Hans-Georg Frese die Lücke in neueren Studien über individuelle Religiosität, die sich bisher meist nur auf junge muslimische Frauen fokussierten. (vgl. Kap. 2: die Studien von Karakasoglu-Aydin 2000, Klinkhammer 2000, Nökel 1999 in: Hessling/Nökel/Werner.).

scher Gemeinschaften und Privatinitiativen im Internet, in Presseerklärungen und -mitteilungen der beiden Dachverbände *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland* und dem *Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)* im Namen der ihnen angehörenden Vereinsmitglieder.

Unterrichtseinheiten von muslimischen Privatinitiativen werden teilweise bewußt in deutscher Sprache verfaßt,[21] Bücher und Zeitschriften in deutscher Sprache publiziert, die sich sowohl an Muslime wie teilweise auch an Nichtmuslime wenden.

Deutschkenntnisse sichern erst die Teilhabe an einem von allen geteilten öffentlichen Raum. Ein innermuslimischer Diskurs über nationale Grenzen hinweg hat die Chance, sich der deutschen Sprache zu bedienen, mittels derer muslimische Deutungsmuster kommuniziert werden können, die unabhängig von Sprache und Nationalität existieren.[22] Mit der Entscheidung vieler Muslime seit Ende der achtziger Jahre, nicht in ihre Heimatländer zurückzukehren, stieg auch das Bedürfnis, die Weitergabe islamischer Werte und Normen in der Diaspora sicherzustellen. Und dies geschieht mittlerweile auch vermehrt in deutscher Sprache, wenn man die Printmedien berücksichtigt, die von muslimischen Gemeinschaften in deutscher Sprache publiziert werden.[23]

---

21 Vgl. besonders die Unterrichtsentwürfe des *Institutes für internationale Pädagogik und Didaktik* (IPD) in Köln.

22 Allen gemeinsame Deutungsmuster sind zum Beispiel die eigene Erinnerung an eine glorreiche islamische, nur dem Orient eigene Zeit, das allen Muslimen gemeinsame Vorbild Muhammad, etc. »Die in einer Gesellschaft ›gültigen‹ Deutungsmuster beziehen ihre Kraft daraus, daß sie die Wahrnehmung selektieren und so eine ansonsten nahezu beliebig interpretierbare ›Welt‹ ordnen und mit sinnhaften Begriffen belegen. Sie stiften Sinn und machen das Chaos ›Welt‹ zu einer sinnhaft geordneten Wirklichkeit, zu einer Wirklichkeit, die denen, die in ihr leben, als die (in ihren grundsätzlichen Bestimmungen) einzig mögliche erscheint.« (Seufert, Günter: Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei, München 1999, hier: S. 18) »Deutungsmuster bilden ein Orientierungs- und Rechtfertigungspotential von Alltagswissensbeständen in der Form von eher latenten Situations-, Beziehungs- und Selbstdefinitionen, in denen die Perspektive der handelnden Personen auf sich selbst und auf die Welt zum Ausdruck kommt.« Fischer, Dietlind/ Schöll, Albrecht: Deutungsmuster und Sinnbildung. Ein sequenzanalytischer Zugang nach der ›objektiven Hermeneutik‹, in: Comenius-Institut (Hrsg.): Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge, Gütersloh 1993, S. 20).

23 Das Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz kommt zu einem ähnlichen Schluß: »Unabhängig davon, wie der Islam sich in Deutschland künftig entwikkeln wird, so steht doch heute bereits fest, dass er zu einem wachsenden Anteil ein ›deutscher‹ Islam sein wird.« (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz: Christen und Muslime in Deutschland, Bonn 2003, S. 56).

Sowohl für die erste wie zweite Generation wird die vermehrte Aneignung *religiösen Wissens*, das Ursula Mihciyazgan mit dem Begriff der ›Hochislamisierung‹ zu beschreiben suchte, zu einem wichtigen Faktor. Nach Ansicht der meisten Untersuchungen strebt die erste wie zweite Generation türkischer Migranten nach mehr Wissen über die eigene Religion, um einerseits den Diskurs über ihre Religion in Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft, aber auch mit ihren Kindern oder Eltern erfolgreich führen zu können. Um religiöses Wissen zu vertiefen, greifen Muslime der ersten wie zweiten und dritten Generation nicht nur zum Koran und zu Hadithen (Überlieferungen der Taten und Aussprüche Muhammads), sondern auch zu anderen Büchern.[24]

Muslimische religionsvermittelnde Printmedien

Wie diese religiöse Wissensaneignung erfolgt und *welcher Medien* sich bedient wird, darauf gehen die Studien nicht direkt ein.[25] Die Forschung konzentrierte sich bisher auf die *Befragung* religiös orientierter Muslime mit Hilfe statistisch auswertbarer Fragebögen, qualitativer Leitfadeninterviews oder narrativen Interviews.

Die religionsvermittelnden, deutschsprachigen, von muslimischen Gemeinschaften publizierten Bücher und Zeitschriften sind bisher noch keiner Analyse unterzogen worden. Dabei nehmen die Publikationen muslimischer Organisationen seit 1990 zu. Über 300 deutschsprachige Bücher und Bro-

---

24 Näheres dazu im Kap. 2.

25 Mihciyazgan und Schiffauer verweisen in erster Linie auf Printmedien wie den Koran in türkischer Übersetzung, erbauliche Geschichten, durch die sich die erste Generation noch religiöses Wissen mehr oder weniger individuiert, aber wenig systematisch aneignet. Mihciyazgan macht auch auf Moscheevereine aufmerksam, in denen islamisches Wissen systematisch vermittelt werde. Auf den Unterschied zur zweiten Generation verweist dann nochmals Schiffauer, wenn er dieser eine rational-wissenschaftliche Aneignung religiösen Wissens attestiert. Klinkhammer geht darauf ebenfalls ein. Sie beobachtet beispielsweise an den beiden von ihr befragten Frauen Mihriban und Hatice, daß diese, um die Gebote der Eltern kritisch zu hinterfragen und sie als »erstarrte und fehlgeleitete Sitten des türkisch traditionellen Islam« zu entlarven, regelmäßig den Koran (in türkischer und deutscher Übersetzung) und religiöse Sekundär- und Erbauungsliteratur lesen. Auf welche Schriften dabei zurückgegriffen wird, wird mehr oder weniger nicht präzisiert. (Klinkhammer a.a.O.) Hans-Ludwig Frese bemerkt in seiner Studie ebenfalls nur, daß die in Bremen befragten muslimischen Jugendlichen mehr »im privaten Bereich einschlägige Literaturen, die in den gemeindeeigenen Buchläden angeboten werden« lesen, einige der Bücher ihren Freunden weiterempfehlen »und [diese]sicher auch diskutier[en]« würden. (Frese, Hans-Ludwig: Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld 2002, S. 287 , s. hierzu Kap. 2.).

schüren sind seit 1990 publiziert worden. Über 25 muslimische deutschsprachige Zeitschriften, Rundbriefe und Informationsblätter werden in Deutschland gedruckt. Sie sind zum Teil schon über Internet einsehbar.

Die Erforschung religionsvermittelnder Medien befindet sich noch weitgehend in den Anfängen. Meine Studie betritt somit neues Terrain in zweierlei Hinsicht:

Sie richtet das Augenmerk erstmals auf religionsvermittelnde außerschulische Printmedien (hier speziell des Islam in Deutschland), sie bedient sich neben qualitativen Analyseschritten neuer quantitativer, für die Studie modifizierter textanalytischer PC-gestützter Analysemethoden aus der Soziologie, um die Textmenge der untersuchten 42 Bücher und 48 Zeitschriften empirisch zugänglich zu machen, und sie untersucht muslimische religionsvermittelnde Printmedien in der Vielfalt ihrer literarischen Ausprägungen. Diese religionsvermittelnden Printmedien werden von muslimischen Gemeinschaften unterschiedlichster Nation herausgegeben, Verbände, die sich in verschiedenen Bundesländern etabliert haben. Aus diesem Grunde nimmt die Studie *männliche und weibliche* Muslime in den Blick, ohne sich auf bestimmte Altersgruppen, ethnische Zugehörigkeiten oder eine bestimmte Region in Deutschland zu beschränken.

Gleichzeitig ist sich die Autorin bewußt, daß sie sich mit ihrer Methodik und den ausgesuchten deutschsprachigen religionsvermittelten Printmedien innerhalb der Religionswissenschaft auf relativ neuem Gebiet bewegt. Vielleicht entstehen hier gerade Synergieeffekte beispielsweise mit der Islamwissenschaft, Soziologie, Religionssoziologie, Philosophie und Politikwissenschaft.

Der immer wieder geäußerte Verdacht, daß die in deutscher Sprache vermittelten religiösen Inhalte geschönt wären und die in den türkischen Originalschriften angesprochenen Themen nicht adäquat wiedergeben würden, hat sich für meine Studie (und die in ihr analysierte türkisch-deutschsprachige 12-bändige Kinderbuchreihe) weder bestätigt noch vollends entkräftet. Es zeigt sich, daß muslimische Autoren auch in deutscher Sprache ihre Meinung geradeheraus vertreten und publizieren.[26]

Vorgehensweise der Studie

Auf unterschiedlichen Wegen könnte man sich diesen Printmedien, die sich der Weitergabe religiöser Werte und Normen widmen, analytisch nähern. Doch so unterschiedlicher Medien wie Bücher, (die verschiedene Literaturkategorien wie Traktate, Biographische Romane, Lehrbücher, Erzählungen, religiöse Gedichtsammlungen etc. abbilden) oder Zeitschriften, (die sich aus verschiedenen Textformen zusammensetzen wie Freitags-, Feiertagspredig-

---

26 Siehe hierzu auch Kap.1.

ten, Reportagen, Interviews, Leserbriefen, aber auch kleineren Traktaten, Gedichten, Vorworten der Redaktion, Buchbesprechungen etc.) muslimische Autoren sich auch bedienen, alle weisen sie einen kleinsten gemeinsamen Nenner auf: Sie dienen als Medium der Religionsvermittlung.

Jede einzelne Textsorte könnte zum Gegenstand analytischer Forschung über tradierte islamische oder islamisch begründete Normen und Werte gemacht werden. Dann müßte man beispielsweise Vorworte mit Vorworten in anderen Zeitschriften und Büchern, Gedichte ausschließlich mit anderen Gedichten, Kinderbücher nur mit Kinderbüchern vergleichen. Das Fazit wäre eine literaturanalytisch saubere, aber auf einen sehr engen Forschungsradius begrenzte Studie. Dies würde jedoch dem Ziel und Zweck der Analyse zuwiderlaufen.

Primär geht es der Studie darum, einen *erstmaligen* Einblick in deutschsprachige muslimische (meist laientheologische) außerschulische religionsvermittelnde Printmedien zu ermöglichen und die dort vermittelten religiösen Werthaltungen muslimischer Autoren und Gemeinschaften in Deutschland vorzustellen. Hier erweist sich der Islam als ein Diskursfeld, das innerislamische wie auch die Mehrheitsgesellschaft betreffende Standpunkte widerspiegelt. Dies sind Ansichten und Werturteile nicht nur rein religiöser Natur. Sie können verallgemeinernd stehen für mehrere muslimische Gruppierungen wie auch für eine bestimmte muslimische Gemeinschaft oder die Einzelmeinung eines Autors.

Inwieweit der muslimische Diskurs innerhalb dieser untersuchten muslimischen religionsvermittelnden Zeitschriften und Bücher nun die religiöse Standortbestimmung des Muslim zu Gott betont oder ob der Diskurs vom Wunsch nach Teilhabe an allgemein ethischen oder politischen Diskussionsprozessen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft bestimmt wird (wo es auf die gesellschaftliche Verantwortung eines Muslims ankommt), wird meine Studie – so weit möglich – zu klären versuchen. Ob es dabei um Prozesse der Selbstfindung geht, in denen islamische Werte neu überdacht werden, oder muslimische Normen und Werte unreflektiert weitergegeben werden, dieser Frage wird meine Analyse ebenfalls nachgehen.

Die Studie möchte dabei weder neue Beweiszusammenhänge für eine Modernisierbarkeit des Islam erbringen noch »dem Islam eine neue Kraft der postmodernen Verzauberung der Welt«[27] attestieren. Daß eine in der Diaspora gelebte Religion, wie der Islam, sich nicht unbeeinflußt von innermuslimischen Diskussionen und Diskursen der Mehrheitsgesellschaft behauptet, ist selbstverständlich und muß nicht mehr mit einer weiteren These der Modernisierbarkeit bewiesen werden. Es darf auch nicht vergessen werden, daß sich solche Prozesse in ähnlicher Form auch in muslimischen Her-

---

27 Stauth, Georg: Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie, Frankfurt a.M. 1993, hier: S. 23.

kunftsländern vollziehen und man zu oft versucht hat, »kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen in islamischen Ländern aus inneren Beständen heraus zu erklären, ohne die konstitutiven Vermittlungswirkungen des Kulturaustausches mit dem Westen zu berücksichtigen.«[28]

Die Studie wird *über* die nationalen, politischen Zugehörigkeiten und differierenden religiösen Meinungen muslimischer Autoren *hinaus* einen Einblick geben in die Methoden, Formen und Inhalte der Weitergabe religiöser An- und Einsichten in der Diaspora. Die für den Rezipienten ausgewählte Textform, mittels der religiöse Werte vermittelt werden, und die nationale Zugehörigkeit eines Autors sind insofern erst einmal zweitrangig und rükken nur ins Zentrum des Forschungsinteresses, wenn sie bestimmte (gemeinschaftsspezifische) Intentionen des Verfassers offenlegt.

Der Grundtenor der Analyse ist von deskriptiver Art. [29] Um die Textmenge der 90 untersuchten Bücher und Zeitschriften zu sichten, bestimmten religiösen Themenbereichen zuzuordnen und ihre Inhalte (besser) bewerten zu können, wurden diese einer systematischen Inhaltsanalyse[30] unterzogen. Die systematische Inhaltsanalyse ›objektiviert‹, systematisiert, im Gegensatz zum hermeneutischen Vorgehen, den zu untersuchenden Text durch die Zerlegung des Textes in Analyseeinheiten und durch die Zuordnung bestimmter Textstellen zu vorher festgelegten Kategorien. Sie ist so auch für Außenstehende intersubjektiv überprüfbar.

Methodik

Diese Vorgehensweise erleichtert den Zugang zu den Materialen und legt die Inhalte der Weitergabe religiösen ›Wissens‹ und ›Glaubens‹ durch die Zuordnung zu einem anhand der gesichteten Texte des Erscheinungszeitraumes 1990 bis 97 erstellten Kategorienschemas offen.[31]

Für die systematische Inhaltsanalyse ausgewählt wurde das Publikationsjahr 1993.[32] Bezeichnend für das Jahr 1993 war die Bosnien-Krise. Sie avan-

---

28 Ebd., S. 10.

29 Obwohl sich die Autorin bewußt ist, daß ein objektiver wissenschaftlicher Standpunkt das Ideal, aber nicht die Wirklichkeit darstellt (vgl. a. Stauth, a.a.O., S. 12).

30 Die empirische Inhaltsanalyse wird definiert als »systematische Identifizierung von Aussage-Elementen und deren Zuordnung zu vorher festgelegten Kategorien.« Sie ist eine »Forschungstechnik, mit der man aus jeder Art von Bedeutungsträgern durch systematische und objektive Identifizierung ihrer Elemente Schlüsse ziehen kann, die über das einzelne analysierte Dokument hinaus verallgemeinerbar sein sollen.« (Kromrey, Helmut: Empirische Sozialforschung, 9. verb. Aufl., Opladen 2000, S. 300 und 298.) Näheres dazu in Kap. 3.2.1.

31 Dazu ausführlicher Kap. 3.2.

32 Kein Publikationsjahrgang der Jahre 1990 bis 1999 garantiert eine durchgängige Präsenz der religionsvermittelnden Printmedien aller in deutsch publizierenden

ciert in den muslimischen Zeitschriften und Büchern zum Prüfstein europäischer Menschenrechtsauffassung schlechthin, initiiert aber auch eine historisch-kritische Rückschau auf das muslimisch-nichtmuslimische Verhältnis. Der Bosnienkonflikt hat sich als jüngeres Ereignis bis heute in das Gedächtnis vieler Muslime eingegraben.

Auch aus diesem Grund erschien es interessant, die Printmedien gerade dieses Jahrgangs eingehend zu analysieren, wobei jedoch auch das aktuelle Stimmungs- und Meinungsbild in muslimischen deutschsprachigen Zeitschriften und Büchern berücksichtigt wird.

Schaut man sich die Printmedien genauer an, so merkt man schnell, daß es zur sprachlichen Charakterisierung der Literaturformen der Bücher oder auch mancher Texte in Zeitschriften an Begrifflichkeiten fehlt, die dem Material besser gerecht werden könnten. Hier fehlen Bezeichnungen, die diese Literatur charakterisieren. Dies mag daran liegen, daß bisher religionstradierende Printmedien noch keiner eingehenden Untersuchung unterzogen wurden, es also keiner begrifflichen Kategorisierung bedurfte.[33]

Die Studie unterteilt sich in vier Abschnitte. Der *erste* Teil wird in das Thema einführen. Dabei wird die Studie die Situation der Muslime in Deutschland anhand ihrer zahlenmäßigen, organisatorischen, konfessionellen und sozialpolitisch wirksamen Präsenz beleuchten.

Der *zweite* Teil wird eine Auswahl für die hier vorliegende Studie relevanter Analysen referieren. Im *dritten* Abschnitt, der den Hauptteil bildet, werden die empirischen Ergebnisse der Studie erläutert.

Die Studie stellt dabei im dritten Teil unter anderem folgende aus den vorliegenden Studien und den untersuchten muslimischen Texten gewonnene inhaltliche Fragen an die untersuchten Texte:

Welches Verhältnis zu Gott ist aus den Schriften erkennbar? Welche religiös begründeten Ideale lassen sich herauslesen? Teilen diese mehrere muslimische Gemeinschaften ungeachtet ihrer politischen, nationalen oder reli-

---

muslimischen Gemeinschaften. Die aus der Inhaltsanalyse gewonnenen Erkenntnisse sind dennoch verallgemeinerbar, da sie das in der muslimischen Szene vorherrschende Meinungsbild widerspiegeln.

33 So müssen notdürftig Begriffe aus dem abendländisch-christlichen Kontext für die Studie herhalten. Entkleidet man diese Begrifflichkeiten ihres Entstehungszusammenhanges, so dienen sie -wie andere Begriffe auch- der Definition wissenschaftlicher Sachverhalte. »Begriffe sind nun, je nach der Art und dem Geschick der Definition, irgendwo in der Mitte jener semantischen Skala eingestellt, meistens näher am Bedeutungspol als am Meinungspol. [...] Sie sind nicht näher an der Wahrheit als andere Wörter. Sie offenbaren Gedanken nicht besser als andere Wörter. Anderen Wörter haben sie nichts voraus als ihre Zweckmäßigkeit für den Gebrauch in der internationalen Diskussion der Wissenschaft.« (Weinrich, Harald: Linguistik der Lüge, 6. erw. Aufl. 2000, S. 31 -33).

giösen Zugehörigkeit, Ideale und Werte, die sich somit verallgemeinern lassen?

Welche Rolle spielen außermuslimische Religionen und Kulturen in den Büchern und Zeitschriften? Werden ethische Werte immer in den Kontext der eigenen Religion gestellt? Wenn auf andere Religionen und Kulturen Bezug genommen wird, werden dort auch Gemeinsamkeiten betont? Werden Vergleiche mit anderen Religionen auf der gleichen Ebene geführt (Lehre mit Lehre, Glaubenspraxis mit Glaubenspraxis etc.)?[34]

Sind Rechtfertigungstendenzen feststellbar? Lassen sich Abwehr- und Abgrenzungsmechanismen feststellen? Welches Selbstbild entwerfen Muslime dabei von sich? Wird beispielsweise die eigene Religion oder Kultur nur in Kontrastierung zu dem, was andere oder außerislamische Kulturen oder Religionen nicht sind, definiert? Gibt es selbstkritische Ansätze?

Der *vierte* Teil wird die Kongruenzen und Differenzen muslimischer Wert- und Normsysteme in Bezug zur Mehrheitsgesellschaft resümieren.

---

[34] Die Fragen sind angelehnt (jedoch für die Studie weiterentwickelt worden) an: Tworuschka, Udo: Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam, in: Falaturi, Abdoljavad (Hrsg.): Der Islam in den Schulbüchern der BRD, 6 Bde., Braunschweig 1986, S. 22 ff. und Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986. Die Leitfragen können im Anhang (Kap. 5.2) eingesehen werden.