

- In: I. Lohmann / W. Weiße (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster / New York 1994. S. 195 - 206.*

Ursula Mihciyazgan

Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg

Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Frage, ob sich die religiöse Praxis der muslimischen Migranten, die längerfristig in einer westlichen Gesellschaft leben, verändert (hat). Ich werde dieser Frage anhand meines Datenmaterials, das aus einer qualitativen Untersuchung zum Thema "Islam im Alltag" stammt¹, nachgehen und versuchen aufzuzeigen, daß die Veränderung des religiösen Wissensbestandes wichtiger ist als die Veränderung der Praxis.

1. Veränderungen aus der Binnenperspektive

Mein Datenmaterial enthält viele Anhaltspunkte, um Aussagen über das Verhältnis der Migranten zu ihrer Religion zu machen. Deskriptive Beschreibungen der Alltagspraxis enthält es jedoch kaum. So kann ich nur dann etwas über Veränderungen der Alltagspraxis aussagen, wenn ich die Reichweite meiner Ergebnisse vorab einschränke: Ich werde mich ausschließlich auf die von den Migranten selbst wahrgenommenen und festgestellten Veränderungen, auf "Veränderungen aus der Binnenperspektive" beziehen. Diese sind keineswegs unbedeutend. Nach dem Thomas-Theorem sind sie zentral, weil sie in *ihren Folgen real* sind: Sie bestimmen die Handlungen der Subjekte.² Und daher lohnt es sich, dieser Binnenperspektive besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Zur Verdeutlichung dessen, was mit "Veränderung aus der Binnenperspektive" gemeint ist, möchte ich ein Beispiel anführen: Als ich einen mir gut bekannten älteren Migranten fragte: "Hat sich Ihre rituelle Pflichterfüllung gegenüber früher verändert?" antwortete er: "Nein, es ist dasselbe." Darauf entgegnete ich: "(Aber) Ich sehe, daß Sie jetzt täglich Ihr *namaz* beten." — "Nein, es ist dasselbe. Ich habe jetzt nur mehr Zeit, seitdem ich nicht mehr arbeite."

Wenn er selbst eine Veränderung negierte, so dürfte dies für seine Handlungsentwürfe und sein Selbstverständnis ausschlaggebend sein, nicht meine Beobachtung.

1.1 Kontinuität vs. Diskontinuität

Auf Veränderungen wurde in den Gesprächen häufig bezug genommen, in den seltensten Fällen direkt und explizit, in den meisten Fällen indirekt und implizit. Anhand eines Aspekts, der durch meine Einstiegsfrage thematisiert wurde, möchte ich dies aufzeigen:

Meine Einstiegsfrage für das Gespräch lautete: "Wie haben Sie die Regeln und Vorschriften der Religion gelernt?" Als Antwort folgten meist sehr umfangreiche Darstellungen der Situation im Dorf oder im Stadtviertel sowie Beschreibungen der religiösen Autoritäten. Später, im Laufe des Gesprächs, wurde dann ein Bezug zwischen dieser Anfangsdarstellung und dem Heute hergestellt. So sagten die Migranten entweder: "Damals habe ich es auf diese

Weise gelernt, heute mache ich es noch genauso.", oder sie sagten: "Damals habe ich es zwar so und so gelernt, aber heute mache ich es anders." Kurz: Entweder es ist heute noch genauso wie damals, oder es ist heute anders als damals. Sie brachten entweder Kontinuität oder Diskontinuität zum Ausdruck. Nur wenn Diskontinuität markiert wird, ist von einer Veränderung aus der Binnenperspektive zu sprechen. Diskontinuität impliziert einen Bruch oder Gegensatz, der in den Aussagen meist durch ein "aber" ("damals..., aber heute...") markiert wird. Für die Frage nach Veränderungen der religiösen Praxis in der Migration ist also nach diesem Bruch zu suchen.

Auch wenn mein Material keineswegs repräsentativ ist, so läßt sich das Ergebnis der Auswertung folgendermaßen zusammenfassen: Die überwiegende Mehrzahl meiner Gesprächspartner betonte die Kontinuität vom Damals zum Heute, nur wenige brachten Diskontinuität zum Ausdruck.

Das Ergebnis mag zunächst überraschen, denn es liegt nahe anzunehmen, daß die Migranten aufgrund ihrer veränderten Lebenssituation in einer nicht-muslimischen Gesellschaft "heute" ihre Religion anders praktizieren als "damals". Wenn trotz dieser äußeren Veränderungen die Mehrheit Kontinuität zum Ausdruck brachte, d.h. *keine* Veränderung wahrnahm oder feststellte, so ist zum einen zu fragen, worin die Kontinuität besteht, ob diese Migranten die Veränderungen nicht bemerken bzw. ob dies eine Defensiv-Strategie ist, um Kontinuität herzustellen, wo sie Diskontinuität erfahren. Zum anderen ist zu fragen, wodurch die Diskontinuität entsteht, ob die Minderheit, die Veränderung zum Ausdruck brachte, diese in Zusammenhang mit der Migration, mit der Veränderung der Lebensbedingungen sieht.

Betrachten wir hierzu zwei Beispiele : Nur 2 meiner 30 Gesprächspartner sagten, sie hätten die "Regeln und Vorschriften" damals *nicht* gelernt. Dies war der Fall bei einem intellektuellen Migranten, der sein Elternhaus als links-orientiert und antireligiös beschrieb ("Meine Eltern waren Sozialisten. Sie legten keinen Wert auf religiöse Dinge."). Es war aber auch der Fall bei einer einfachen Frau aus einem ostanatolischen Dorf, die angab, weder Lesen und Schreiben (auf Türkisch), noch "den Koran" (auf Arabisch) gelernt zu haben. Für den Intellektuellen ist das Heute genauso ist wie das Damals, weil er "*nichts* weiß" ("Damals habe ich nichts gelernt, heute weiß ich auch nichts.") Er bringt Kontinuität zum Ausdruck. Für die Frau aus dem Dorf hingegen ist das Heute verschieden vom Damals ist, weil sie heute etwas weiß ("Damals habe ich nichts gelernt, aber später habe ich mich dann selbst darum bemüht."). Sie bringt Diskontinuität zum Ausdruck, nur sie stellt selbst eine Veränderung fest. Ist diese Veränderung in ihren Augen migrationsbedingt? Hat sie erst in der Migration angefangen, auf religiöse Dinge Wert zu legen? Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, ist zunächst die Gruppe, für die sich auch in der Migration ihre Praxis nicht verändert hat, zu betrachten.

1.2 Kontinuität der Praxis

Alle (bis auf die beiden hier genannten Gesprächspartner) gaben an, früher "ihre Religion" gelernt zu haben. Die meisten verbanden mit dieser Aussage nicht allgemeines Wissen über ihre Religion, den Islam, sondern das Erlernen des Gebetsrituals *namaz* und der "fünf Pflichten". Hier ist ein enger Zusammenhang zur Praxis anzunehmen: Wer die "Pflichten" gelernt hat, hat sich demgemäß zu verhalten, denn es sind Handlungsgebote. Um so überraschender ist, daß die meisten angaben, die "fünf Pflichten" zwar gelernt zu haben, aber sie nicht strikt und vollständig zu erfüllen bzw. erfüllen zu können.³

1.3 Exkurs: Hochislam — Volksislam

In der Auswertung meines gesamten Datenmaterials komme ich zu dem Ergebnis, daß der Islam, den die "einfachen" Muslime im Alltag leben, ein anderer ist als der, der in der offiziellen Lehre des Islam vertreten (und in der Literatur über den Islam dargestellt) wird. Diesen "Islam der einfachen Leute" bezeichne ich als "Volksislam", der im Gegensatz steht zum "Hochislam", dem "Islam der Theologen".

Die Unterscheidung in Hoch- und Volksislam ist keineswegs neu: In allen einschlägigen Handbüchern über den Islam ist ein Kapitel zum Volksislam zu finden. Dort geht es vor allem um Aberglauben und Magie, um "Abweichungen" von der Orthodoxie und Orthopraxis, ja, um Verfälschungen des eigentlichen Islam. Zur Beschreibung des Volksislam werden Heilungsmethoden durch Koranverse, Beschneidungszeremonien oder der "Böse Blick" erläutert, tendenziell geht es jeweils um eine Disqualifizierung des Volksislam, der aus der Sicht des Hochislam nicht ganz ernst zu nehmen sei.

Mir geht es um ein neues Verständnis des Volksislam: Ich betrachte ihn als eigenständigen Wissensbestand, der sich über die Jahrhunderte bis heute unabhängig vom und zum großen Teil im Gegensatz zum Hochislam entwickelt und erhalten hat. Der Volksislam bildet in sich ein ebenso kohärentes Wissenssystem wie der Hochislam, nur wird er nicht von professionellen Theologen betrieben. Doch Professionalität ist nicht das entscheidende Merkmal (mir scheint gar, daß es auch "Professionelle" des Volksislam gibt), eher schon ist es die unterschiedliche Vermittlung der Lehre: Während der Hochislam primär schriftlich (und an Theologischen Fakultäten) vermittelt wird, ist der Volksislam ausschließlich in der mündlichen Tradition aufgehoben.

In dieser Perspektive sind nicht "Aberglaube und Magie" die hervorstechenden Merkmale des Volksislam, vielmehr sind Hochislam und Volksislam durch differente Bedeutungen von Sunna und Koran zu unterscheiden: Im Hochislam wird der Koran durch die Sunna interpretiert (und auf der Grundlage dieser Interpretationen wurde die Scharia entwickelt). Im Volksislam spielt die Sunna als Gesamtheit keine Rolle. Wichtig sind die "*Hadisen*". Dies sind religiöse Geschichten, aus denen die Gläubigen im Alltag ihre Handlungsorientierung beziehen.

Die *Hadisen* des Volksislam sind jedoch nur zu einem geringen Teil identisch mit den ("echten") Hadithen im Hochislam. Demzufolge unterscheiden sich volks- und hochislamische Handlungsorientierungen zum Teil erheblich.

Ebenso hat der Koran unterschiedliche Bedeutungen: Während er im Volksislam (fast ausschließlich) rituelle Funktion hat und einer Interpretation nicht offensteht, wird er im Hochislam (von Professionellen) auf der Grundlage der Sunna interpretiert. Daraus folgt, daß im Hochislam nur diejenigen "Zugang" zum Koran haben, die die Sunna studiert haben, die Islam-Theologen, während im Volksislam keine Notwendigkeit zur Interpretation der Koransuren gesehen wird.⁴

Für unser Thema ist auf die unterschiedliche Bedeutung des religiösen Rituals im Hochislam und im Volksislam einzugehen. Die meisten Vorschriften für die religiösen Rituale sind koranisch verankert. Da der Koran als unverändert und unveränderbar gilt, wird im Hochislam die Ausführung der Rituale folglich als *conditio sine qua non* angesehen. Aus demselben Grund ist aber im Volksislam eine relativ liberale Haltung zum religiösen Ritual zu finden: Da die Gläubigen sich in ihrer Praxis nach den *Hadisen* richten, ist die strikte Einhaltung der koranischen Vorschriften sozusagen nicht ihr Thema. Im Gegenteil, ihre religiösen Geschichten ent-

halten offensichtlich Relativierungen dieser Vorschriften. So ist für die "einfachen Muslime" nicht die Ausführung, sondern die Bekundung ihrer Absicht, das Ritual ausführen zu wollen, die zentrale Basis ihres Glaubens.

Damit können wir zu den Aussagen über Kontinuität und Diskontinuität in der Praxis zurückkehren und festhalten, daß, wenn die Mehrzahl der Gesprächspartner Kontinuität hinsichtlich der liberalen Praxis erkennen läßt, dies als Indiz für eine "volksislamische Haltung zur Praxis" zu interpretieren ist. In diesem Sinne ist es zu erklären, daß sie auch in der Migration aus der Binnenperspektive keine Veränderung der Praxis anzeigen.

Doch worauf bezieht sich dann Diskontinuität? Am Beispiel der Frau aus dem Dorf wird dies deutlich: Sie hat ihre Praxis nicht aufgegeben, im Gegenteil, sie hat erst richtig angefangen.

Die rituellen Gebete, die "fünf Pflichten" werden nicht anders, sondern vorschriftsmäßiger, weniger "nachlässig" ausgeführt. Folglich ist eine veränderte Haltung zur Praxis anzunehmen, denn Diskontinuität muß mehr als eine Intensivierung, nämlich einen Bruch oder Gegensatz beinhalten. Wenn wir von einer Unterscheidung zwischen Volksislam und Hochislam ausgehen, ist zu folgern, daß der Bruch entsteht, wenn aus einer volksislamischen Haltung eine hochislamische wird. In dieser Perspektive ist die veränderte Haltung zur religiösen Praxis bedingt durch eine Veränderung im Wissensbestand. Um diese These zu verdeutlichen, werde ich im folgenden versuchen aufzuzeigen, wie die Veränderungen im Wissensbestand der Migranten entstehen.

2. Veränderungen des Wissensbestands

Sowohl diejenigen, die Kontinuität, als auch diejenigen, die Diskontinuität zum Ausdruck bringen, geben Hinweise darauf, daß sie inzwischen mehr oder anderes, neues religiöses Wissen erworben haben.

2.1 Kontinuität und Wissenserweiterung

So erklären auch die Migranten, die die Kontinuität ihrer liberalen religiösen Praxis betonen, daß sie sich inzwischen viel mit religiösen Themen beschäftigt hätten: Sie hätten mit anderen diskutiert, Bücher gelesen, sich religiös weitergebildet. Diese Wissenserweiterung geschieht nicht selten als Reaktion auf den westlichen Diskurs über den Islam. Sie lesen nicht aus Langeweile, nicht, um Lösungen für ihre Alltagsprobleme zu finden, sie suchen nach Argumenten.

Für die praktischen religiösen Probleme des Alltags haben sie längst Lösungen gefunden. Sie wissen, wie sie das rituelle Opfer (*kurban*) schlachten, wo sie ihr "reines Fleisch" kaufen, welche Speisen Zusätze von Schweinefleisch haben könnten, wie sie die Pflichtabgabe (*zekat*) zu entrichten haben. Dies alles wird in den Gesprächen nicht mehr als Problem sichtbar, eher umgekehrt, wenn ich sie danach fragte, erzählten sie mir bis ins Detail ihre Lösungswege. Ich interpretiere dies — ebenso wie die Institutionalisierung der Moscheen — als Zeichen ihrer Etablierung (vgl. Mihciyazgan 1990:36f). Die Migranten sitzen längst nicht mehr "auf ihren Koffern", sie haben sich in dieser westlichen, säkularen Gesellschaft eingerichtet.

Probleme haben sie jedoch sowohl bei der Vermittlung ihrer Religion an die Kinder, als auch und vor allem in der argumentativen Auseinandersetzung mit den Kindern über ihre Religion, über den Islam. Dies wird an folgender Aussage deutlich:

"Unsere Kinder sagen, daß unsere Religion die Frauen unterdrückt. Ich weiß, daß es nicht stimmt. Aber wie soll ich es ihnen erklären? ...'Es steht im Koran.' sagen die Kinder..."

Und die Väter beginnen mit der Koranlektüre. Inzwischen gibt es in vielen Migrantenfamilien einen Koran mit türkischer Übersetzung. So wird der Koran, der im Volksislam nur rituelle Bedeutung hat, allmählich "entheiligt". Das Tabu, den Koran nicht in Übersetzung, sondern nur im Original auf Arabisch zu lesen bzw. zu rezitieren, scheint gebrochen zu sein.

Nur, aus dem Koran-Text lassen sich direkt nur schwer überzeugende Gegenargumente gegen die sprichwörtliche Frauenfeindlichkeit des Islam finden. Es gibt im Koran kaum Anhaltspunkte dafür, daß Frauen und Männer im Islam gleichgestellt sind. Der Koran bietet also nicht die gesuchten Antworten. Und in der Folge beginnen die Väter — und zunehmend auch die Mütter — weiter zu suchen: Sie lesen religiöse Schriften. "Da ist das schön erklärt, das sind wunderbare Bücher", sagte eine Migrantin.

Auf ihrer Suche nach Antworten entdecken sie neue Aspekte ihres Glaubens, sie sind beeindruckt von der Klarheit und Sinnhaftigkeit ihrer Religion und dem Wissen der Theologen, die diese "wunderschönen Bücher" geschrieben haben. Antworten auf die Fragen ihrer Kinder finden sie jedoch kaum.⁵

Durch die Lektüre verändert sich offensichtlich der Wissensbestand der Migranten: Sie erwerben über das Medium der Schrift neues Wissen. Überraschend war jedoch für mich, daß die meisten Migranten das neue Wissen scheinbar problemlos in ihren alten Wissensbestand integrieren. Offensichtlich sehen sie es als zusätzliches Wissen, das das alte ergänzt, an. Dabei habe ich nach der Lektüre einiger Schriften den Eindruck gewonnen, daß diese aus hochislamischer Perspektive geschrieben sind, daß die Autoren sich bemühen, volksislamisches Wissen zu korrigieren und zu verändern. Aber warum nehmen die "volksislamischen" Leser diese Intention der Autoren nicht wahr bzw. warum rezipieren sie die Schriften anders als ich? Warum vermitteln sie mir im Gespräch nicht, daß sie früher andere oder gar "falsche" Vorstellungen über ihren Glauben gehabt hätten? Ich kann diese Frage bislang nicht beantworten, vermute aber, daß sie mit der Absicht, auch dort Kontinuität herzustellen, wo Diskontinuität erfahren wird, zusammenhängt. Das heißt zugleich, daß ich eine (latente) Veränderung unterstelle. Doch ist es legitim, von "Veränderung" des Wissens bei allen zu sprechen (wie dies in meiner These zum Ausdruck kommt), wenn bei vielen aus der Binnenperspektive nur von "Erweiterung" die Rede ist? Halten wir fest, daß von der Mehrheit eine Kontinuität des Wissensbestandes angegeben wird.

2.2 Wissensbarriere statt Wissenserweiterung

Diskontinuität in dem Sinne, daß jemand sagt, er habe früher viel gewußt, heute dagegen wisse er nichts mehr, ist in meinem Material nicht zu finden. Es wäre jedoch durchaus denkbar, und zwar dann, wenn jemand durch die Komplexität der Probleme, die sich ihm in einer nicht-muslimischen, (post-)modernen säkularen Gesellschaft stellen, so verunsichert wäre, daß er nicht mehr wüßte, wie er in irgendeiner Weise mithilfe seines religiösen Wissens zu Lösungen gelangen könnte und daraufhin den alten dysfunktionalen Wissensbestand "löscht". In folgender Aussage wird solch ein Problem deutlich:

Ein Migrant sagte: "Wenn du versucht, alles im Sinne unserer Religion hier richtig zu machen, dann kommst du gar nicht mehr klar (*icinden cikamazsin*). Das beste ist, gar nicht so tief darein zu gehen und mit dem, was du weißt, weiterzumachen."

Dieser Migrant reagiert nicht mit "Löschung", aber er baut eine Barriere auf, um weiteres Wissen nicht aufnehmen zu müssen. Er begnügt sich mit dem bestehenden, sehr wohl ahnend, daß es nicht ausreichen könnte, daß er mehr Wissen erwerben könnte. Offensichtlich sieht er das "Mehr" aber als verwirrend und damit störend an und versucht mithilfe der Barriere ("gar nicht so tief darein zu gehen"), Kontinuität und Handlungssicherheit zu wahren. So stellt er u.U. Kontinuität her, um vor Diskontinuität sicher zu sein. Und er ist kein Einzelfall, auch bei anderen ist die Barriere vor dem "Tiefer-Eindringen" zu erkennen. Ist es gerechtfertigt, dies als Anzeichen für einen Prozeß zu sehen, gegen den sie sich sozusagen wehren? Dann läge die "Barriere" gegen mehr Wissen auf derselben Ebene wie die erwähnte "Erweiterung" des alten Wissensbestandes um einen neuen, der den alten gerade korrigieren soll.

2.3 Der neue Wissensbestand

Bei der Migrantin aus dem Dorf, die sagte: "Damals habe ich nichts gelernt, aber später habe ich mich dann selbst darum bemüht", wird die Veränderung des Wissensbestandes betont. Sie sagte an anderer Stelle:

"Im Dorf konnte ich nichts lernen. Die Eltern wußten nichts. Erst später habe ich damit angefangen." — "Wie kam es dazu?" — "Es kam von innen... von innen. Dann habe ich angefangen den Koran zu lernen. Und jetzt lese ich jeden Tag Bücher über den Glauben und gehe mit anderen (Frauen) zu den Treffen, um noch mehr über unsere Religion zu erfahren."

Nach ihren Aussagen kam die Veränderung "von innen". Nicht die äußeren Umstände, die Situation in der Migration, sondern der genuin entstehende Wunsch wird an der Bruchstelle deutlich. Wie der Wunsch entsteht, ist für sie nicht von Bedeutung, jedenfalls erklärt sie ihn nur durch das "Innen". Danach habe sie begonnen, den Koran zu lernen und Bücher über den Glauben zu lesen. Zweierlei ist hieran auffällig: Zum einen, daß sie sagt, sie hätte früher *nichts* gelernt. Dies ist insofern überraschend, als anzunehmen ist, daß sie in ihrer Kindheit im Dorf dasselbe Wissen wie die anderen Migranten, die aus Dörfern gekommen sind, informell und selbstverständlich erhalten hat. Doch nun zählt für sie das alte Wissen nicht mehr, es wird zum "Nichts".

Zum anderen ist auffällig, daß sie aussagt, sie bemühe sich heute aktiv um weiteres Wissen: Sie lernt und liest und besucht religiöse Schulungen mit anderen Frauen. Ich folgere daraus, daß sie das neue Wissen nicht in den alten Wissensbestand integriert, sondern angefangen hat, einen neuen aufzubauen. Diskontinuität bezieht sich also auf die grundlegende Veränderung des Wissensbestandes dieser einfachen muslimischen Frau. Sie disqualifiziert jetzt das Wissen (der anderen) im Dorf in derselben Weise wie hochislamische Theologen das volksislamische Wissen. Sie argumentiert aus der Perspektive des Hochislam. Anhand dieses Beispiel wird deutlich, daß der Prozeß der Veränderung des Wissensbestandes als ein **Prozeß der Hochislamisierung** zu bezeichnen ist.

2.4 Veränderung des Wissensbestands als Prozeß der Hochislamisierung

Selbstverständlich umfaßt dieser Prozeß weitaus mehr Aspekte, als ich hier aufgezeigt kann. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, daß mit der These der "Hochislamisierung" auch andere Phänomene, die als "Re-Islamisierung" gesehen werden, neu interpretiert werden können: Aus dieser Perspektive gewinnen der enorme Zulauf, den Theologische Fakultäten in der Türkei haben, der Boom an Moscheebauten, die Institutionalisierung der religiös-politischen

Moscheevereine in der Bundesrepublik, um nur einige Beispiele zu nennen, eine neue Bedeutung (vgl. Schüler 1989). Bezogen auf mein Material wird deutlich, daß die "Wissenserweiterung" und die "Wissensbarriere" bei denjenigen, die Kontinuität zum Ausdruck bringen (wollen), als "Defensivstrategien" gegen eine mögliche Hochislamisierung betrachtet werden können.

Diejenigen, die, wie die Frau aus dem Dorf, eine Veränderung ihres Wissensbestandes angeben, haben meistens eine starke Bindung an einen religiös-politischen Moscheeverein. Sie bilden eine Minderheit unter den muslimischen Migranten, aber es sind diejenigen, die in der westlichen Öffentlichkeit vor allem bemerkt und als "Fundamentalisten" bezeichnet werden. Im religiösen Sinne sind sie keine Fundamentalisten, aber ihr religiöses Wissen ändert sich fundamental.

In einigen, nicht in allen Moscheevereinen wird systematisch der Aufbau eines neuen, hochislamischen Wissensbestandes vorangetrieben. Dies erfolgt nicht in den Freitagspredigten, sondern vor allem in Schulungsseminaren, die von Theologen abgehalten werden. Und die Geschulten wirken wiederum als Multiplikatoren im Alltag, die anderen, auch ihren Kindern, erzählen, was "falsch" und was "richtig" ist.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, daß ich den Prozeß der Hochislamisierung keineswegs nur als einen Prozeß, der "von oben", von den Vertretern des Hochislams, den Moscheevereinen oder wem auch immer, gesteuert wird, verstehe, sondern auch als einen Prozeß, der "von unten" verläuft. Wenn volksislamisches Wissen mehr und mehr verdrängt und durch hochislamisches ersetzt wird, so hängt dies auch mit der Alphabetisierung und Literarisierung der Gläubigen, mit dem Übergang von mündlicher zu schriftlicher Wissensvermittlung zusammen. Die volksislamischen Gläubigen suchen selbst aktiv nach religiösen Büchern, nach verschriftetem, systematisiertem Wissen. Sie kommen dabei zwangsläufig mit hochislamischem Wissen in Berührung. Wieweit können sie ihren volksislamischen Wissensbestand aufrechterhalten, Barrieren gegen die Veränderung aufbauen? (Wenn es zutrifft, daß sie religiöse Schriften lesen, um Argumente gegen den westlichen Diskurs über den Islam zu finden, ist gar zu folgern, daß der Prozeß der Hochislamisierung durch den islamfeindlichen Diskurs des Westens beschleunigt wird.) Ich nehme also an, daß dieser Prozeß, der bislang nur bei einer Minderheit zu erkennen ist, in Zukunft zunehmen wird. Doch damit habe ich bereits eine Prognose gewagt, die über mein Material hinausgeht.

Aus der Analyse meines Materials ergibt sich (nur?), daß aus der Binnenperspektive bei der Mehrheit weder eine Veränderung der religiösen Praxis noch eine Veränderung des Wissensbestandes festzustellen ist. Anders formuliert: Der Prozeß der Hochislamisierung ist (bislang?) nur bei einer Minderheit zu erkennen, doch die Art und Weise, wie die Mehrheit Kontinuität zum Ausdruck bringt, läßt vermuten, daß auch sie von diesem Prozeß betroffen ist. Insgesamt sehe ich weder bei der Mehrheit noch bei der Minderheit Anzeichen für eine Selbst-Veränderung.

3. Veränderung der Migranten bei Schiffauer

Meine Ergebnisse stehen im Gegensatz zu den Untersuchungsergebnissen von Schiffauer, die er in "Migranten aus Subay" (1991a) und "Migration and Religiousness" (1991b) vorgetragen hat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Migranten "moderner" werden:

"The development of specifically urban (and modern) structures of consciousness can be observed." (1991b:156).

An zwei "religiösen Bildungsgeschichten" zeichnet er diesen Prozeß detailliert nach und hebt dabei folgende Merkmale hervor: "Individuierung der Praxis", "neue Form der religiösen Suche" und "Erziehung des Selbst". Ich möchte mich auf den letzten Aspekt der "Erziehung des Selbst", den er selbst für den zentralen hält, beschränken.

3.1 Erziehung des Selbst

In seiner Argumentation hebt Schiffauer die Aussage eines Migranten "Ich habe mich selbst erzogen" hervor ("The keyphrase here is: 'I educated myself.'" (1991b:155). Für diesen Migranten sei das Gebet nicht mehr bloß eine Verpflichtung, die man eben abtragen müsse, sondern hauptsächlich eine Übung zur "islamization of one's self" (Nagel)".

"Diese im Vergleich zum Dorf wesentlich methodischere Lebensführung bedeutet, daß die religiöse Praxis von einer Frage der Lebensphase zu einer des Lebensstils wird."⁶

Und noch pointierter:

"Während es im Dorf um die Abgeltung einer Pflicht geht, geht es nun um die Erziehung des Selbst."⁷

Die Aussage des Migranten steht in folgendem Kontext:

"Bei uns im Dorf...sind die Eltern selbst nicht gebildet; sie schicken ihre Kinder auch nicht zu jemandem, der Bescheid weiß. Schau: Ich bin (zwar), als ich jung war, mit meinem Vater gemeinsam in die Moschee gegangen. (Aber erst) als ich nach Istanbul kam, hat bei mir die Liebe zum Glauben begonnen. Ich habe mir zum Beispiel Bücher über den Glauben gekauft, als ich nach Istanbul kam.(...) Ich bin in die Moschee gegangen, um dort den namaz zu beten, *ich habe mich auf diese Weise selbst erzogen*. Aber wie sollten sie sich im Dorf erziehen können." (1991b: 155 und 1991a:140) (Hervorhebung U.M.)

Die Ähnlichkeit dieser Aussage zu der von mir oben zitierten Migrantin in meinem Material ist auffällig:

- Auch für diesen Migranten wissen die Eltern im Dorf "nicht Bescheid". Auch er definiert ihr Wissen zum Unwissen.
- Auch bei ihm gibt es einen Bruch (Diskontinuität), der durch "aber " markiert wird. ("Aber in Istanbul hat die Liebe zum Glauben angefangen.")
- Und auch hier zeichnet sich der Prozeß, den ich als Hochislamisierung bezeichne, mit den "Büchern über den Glauben" ab.

Die "wesentlich methodischere Lebensführung", die nach Schiffauer nun einsetzt, würde ich dementsprechend nicht als "Erziehung des Selbst", sondern als striktere Haltung zum Ritual, wie sie im Hochislam gefordert wird, interpretieren.

Ganz offensichtlich sieht Schiffauer diesen Prozeß als Modernisierungsprozeß, als Internalisierung von Fremdzwängen und Methodisierung der Lebensführung an, während ich in den Aussagen seines Migranten meine Interpretation der Veränderung des Wissensbestandes bestätigt sehe und den Prozeß als Hochislamisierung, *nicht* als Modernisierung interpretiere.

Schiffauer hat die Aussage "Ich habe mich selbst erzogen" aus dem Türkischen übersetzt. Dort heißt es nach seiner eigenen Angabe: *kendimi öyle yetistirdim* (1991b:155). Während der Ausdruck im Deutschen "Arbeit am Selbst" und "Selbstdisziplinierung" impliziert, meint der türkische Ausdruck eher "Ich bin ein Autodidakt. Das, was ich weiß, habe ich nicht von anderen gelernt, sondern mir selbst beigebracht."⁸

Autodidakt-sein ist m.E. etwas völlig anderes als selbstreflexive Tätigkeit. Der Auto-Didakt erwirbt selbständig Wissen, sei es als Künstler, Tischler oder "einfacher Gläubiger", er ist in traditionellen Gesellschaften ebenso zu finden wie in modernen. Die "Arbeit am Selbst" hingegen impliziert die Selbstbeobachtung und die selbstreflexive Tätigkeit. Erst diese führen m.E. zur Ausbildung "moderner" Bewußtseinsstrukturen.

3.2 Religiöse Wurzeln des modernen Selbst

Elias (1969) hat aufgezeigt, daß sich das Selbst des modernen (westlichen) Individuums historisch durch vielfältige Prozesse der gesteigerten Fremdkontrolle, die schließlich zur (internalisierten) Selbstkontrolle wurde, herausgebildet hat. Max Weber (1930) hat wohl als erster auf die religiösen Wurzeln der Moderne hingewiesen, indem er den kapitalistischen Unternehmer, der in innerweltlicher Askese lebt und durch planmäßiges, selbstkontrolliertes, affektbeherrschtes Verhalten sich selbst und seine Arbeit systematischer Rationalisierung unterwirft, als Prototypen des modernen Individuums charakterisiert. Hahn (1981) präzisiert diesen Ansatz und stellt fest, daß die Art und Weise, wie moderne Individuen sich selbst (und die Welt) betrachten, durch die christliche Beichte und andere Formen der Selbstbeobachtung und Selbstthematization entstanden ist. Demzufolge hat das Selbst der modernen Individuen christliche Wurzeln.

Im Islam gibt es keine Beichte, und im Alltag der Muslime gibt es keine institutionalisierten Formen der Selbstbeobachtung und Selbstthematization. Die Introspektion und die Reflexion der eigenen Gefühle sind demzufolge wenig von Bedeutung. So stellt sich für mich die Frage, ob es wahrscheinlich ist, daß gerade die Migranten, die ihren Wissensbestand neu aufbauen, die ein neues, hochislamisches Verhältnis zu ihrem Glauben und zum religiösen Ritual entwickeln, in diesem Prozeß ein modernes Selbst entwickeln, das christliche Wurzeln hat. Ich finde in ihren Aussagen weder Anzeichen für Innerlichkeit, noch für eine Reflexion der Gefühle. Doch diese Aspekte müßten m.E. in die Ausbildung des modernen Selbst, wie es in den Modernisierungstheorien beschrieben ist, eingehen. Mit anderen Worten, ich sehe keine Anzeichen dafür, daß die muslimischen Migranten ein modernes Selbst ausbilden.

3.3 Pathogene Strukturen der Migranten?

Anzeichen dafür, daß meine Skepsis gegenüber der Modernisierungsthese berechtigt ist, finde ich auch bei Schiffauer. Anhand einer Fallanalyse zeigt er, daß die in der Migration erworbenen Bewußtseinsstrukturen in dem Moment zusammenbrechen, in dem "es wirklich ernst wird" (vgl. 1991a:306). So stellt Schiffauer für einen Migranten fest:

"Die Empathie, die er hier für sich reklamiert, ist ein wichtiger Bestandteil seines Selbstbilds. Der Anspruch, den er formuliert, steht jedoch in bemerkenswertem Kontrast zu seinen Fähigkeiten. Wenn es darum geht, tatsächlich Einfühlung zu zeigen, ist für ihn eher ein geradezu bäuerlicher Umgang mit Gefühlen charakteristisch." (1991:307)

Schiffauer sieht diese "Regression auf bäuerliche Bewußtseinsstrukturen" nicht nur bei diesem Migranten, sondern auch bei den meisten anderen.

"Sie haben ein Gemeinsames: Wenn die Schwierigkeiten zu groß werden, tendieren die Migranten dazu, auf Muster der Bewältigung zurückzugreifen, die sie im Dorf erworben haben. Unter Druck werden die in der Kindheit erworbenen und deshalb sehr tief sitzenden kognitiven und emotionalen Muster gleichsam aktiviert.(...) Da dies gegen die eigenen — an anderen Stellen

explizit geäußerten — Ideale und Vorstellungen geschieht, ist es wohl berechtigt, von "Regressionen" zu reden. Die Schwierigkeiten zeigen, daß der Bruch zwischen Bauern und Migranten nicht nur zwischen den Individuen verläuft, sondern in ihnen selbst." (1991b:311f)

Nach seiner Analyse entsteht bei den Migranten ein Bruch zwischen kognitivem Anspruch und praktischem Handeln, ein Bruch, der quer durch die Migranten selbst läuft. Nach meiner Analyse ist dies kein Bruch durch die Migranten, es gibt keine Anzeichen für "Regression", es sind vielmehr deutliche Anzeichen für differente Selbst- und Weltverhältnisse, die nur dann als pathogen erscheinen, wenn wir unsere westlichen Selbst- und Weltverhältnisse als Maßstab oder selbstverständliche Norm ansehen.

3.4 Hochislamisierung statt Modernisierung

Die "Bewußtseinsstrukturen" der muslimischen Migranten ergeben sich nicht aus dem Dorf, sie sind kulturspezifisch und religiös bedingt. Auch längerfristig werden sich die "bäuerlichen Migranten" nicht zu "modernen Städtern" entwickeln, wie Schiffauer meint. Nach meiner These werden sie nicht zu westlichen Individuen, sondern sie werden in der großen Mehrzahl muslimische Mitglieder unserer westlichen Gesellschaften sein, die aufgrund ihrer Religion differente Selbst- und Weltverhältnisse haben. Veränderungsprozesse sind auch bei ihnen festzustellen und werden sich in Zukunft verstärken. Doch wir sollten es nicht für selbstverständlich halten, daß diese Prozesse denen gleichen, die in westlichen, durch das Christentum geprägten Gesellschaften im Laufe der Jahrhunderte stattgefunden haben. Es sind sehr differente Prozesse aufgrund differenter religiöser und sozio-politischer Bedingungen.

Innerhalb der muslimischen Welt ist derzeit ein intensiver Prozeß der Auseinandersetzung und Veränderung festzustellen. Ich versuche ihn als innerislamische Auseinandersetzung, als Auseinandersetzung zwischen Hochislam und Volksislam zu sehen, denn ich zögere, ihn als "Regression" aufzufassen. Ebenso wie Schiffauer den Migranten pathogene, regressive Tendenzen zuschreibt, wird ja in der Diskussion um die "Reislamisierung" der muslimischen Welt insgesamt die Regression oder Rückkehr zu Altem, eigentlich Überholtem unterstellt. Auch wenn die Auseinandersetzung mit der westlichen Welt und die offensichtliche Rückständigkeit oder Unterlegenheit der muslimischen Welt gegenüber der westlichen eine wichtige Rolle spielen, so sollte dieser Wandel doch nicht nur aus westlicher Perspektive betrachtet werden. Die muslimische Welt ist insgesamt auf der Suche nach einer anderen Moderne, nach einer eigenen Entwicklung. Die Inhalte dieser muslimischen Moderne sind noch nicht deutlich zu erkennen, aber ich halte es für sicher, daß sie religiöse, muslimische Wurzeln haben wird. Der Islam als Religion ist noch längst nicht "am Ende", er ist keine vom Aussterben bedrohte Religion. Daher sollten wir auch andere Entwicklungen für möglich halten und nicht allzu schnell versuchen, die Veränderungen der Migranten mit den einschlägigen westlichen Modernisierungstheorien zu erfassen.

4. Religionsunterricht muslimischer Kinder in der multikulturellen Gesellschaft

Wenn ich abschließend kurz auf die Konsequenzen, die meine Ausführungen für den Religionsunterricht haben könnten, hinweise, so sei angemerkt, daß ich für pädagogisch-didaktische Fragen nicht kompetent bin. So möchte ich nur einen Gedanken zum Religionsunterricht muslimischer Kinder in der multikulturellen Gesellschaft anführen.

Meine Aussagen bezogen sich in erster Linie auf die Migranten, die in der Türkei aufgewachsen sind. Sie sind Eltern und Großeltern der Kinder, die die deutsche Schule besuchen. Im Unterschied zu den Eltern erhalten diese Kinder kaum noch selbstverständlich und informell grundlegendes Wissen über ihre Religion.⁹ Sie sind dennoch Muslime, denn sie sind dies qua Geburt (Im Islam gibt es keine Taufe und keinen "Kirchenaustritt"!). So werden sie in irgendeiner Weise früher oder später in ihrem Leben Stellung zu ihrem Muslim-Sein beziehen müssen.

In einer de facto multikulturellen Gesellschaft ist der interreligiöse Religionsunterricht notwendig, denn die Schulklassen sind zum großen Teil multiethnisch, multilingual, multikulturell und multireligiös zusammengesetzt. Der interreligiöse Unterricht, in dem nicht von einer (christlichen) Religion in die andere hineingeschaut wird, sondern in dem die verschiedenen Religionen als Varietäten in ihrer je eigenen Sinnhaftigkeit betrachtet werden, ist m.E. der einzig angemessene Weg, um der religiösen Pluralität der Schülerschaft Rechnung zu tragen. Doch wie ist ein interreligiöser Dialog möglich, wenn die deutschen Schüler sehr diesseitige Vorstellungen von Religion haben und die muslimischen Schüler ihre religiösen Wissensbestände erst in sehr groben Umrissen aufgebaut haben? Der Religionsunterricht wird immer auch Wissen über die Religionen vermitteln müssen.

Und hier treffen wir auf den "Prozeß der Hochislamisierung". Es ist kaum vorstellbar, daß volksislamisches Wissen zum Lehrinhalt gehören könnte, denn schulische Vermittlung ist stets an das Medium der Schrift gebunden. Aber sollte in der Schule nur hochislamisches Wissen vermittelt werden, obwohl für viele Eltern dieser Kinder volksislamisches Wissen von Bedeutung ist? Manchmal ziehen die Eltern daher den muslimischen Hausmeister, der ihren Kindern den Islamunterricht erteilt, dem islamischen Theologen vor. (Vgl. Fischer/Scheilke/ Schreiner 1993:40ff)

Eine Lösung für diese Probleme habe ich nicht. Meinen Beitrag sehe ich lediglich darin, Sensibilität für die Fragen des Wissensbestandes zu wecken und daraufhinzuweisen, daß der Prozeß der Hochislamisierung bei der Konzeption eines islamischen oder interreligiösen Religionsunterrichts in Rechnung zu stellen ist. Das reicht nicht, es ist aber vielleicht hilfreich, um neue Lösungsmöglichkeiten zu finden.

Anmerkungen

- 1) Ziel der Untersuchung war es, den Islam der einfachen Muslime so, wie sie ihn im Alltag erfahren und praktizieren, von innen heraus zu erfassen. Ich richtete mich daher nach den qualitativen Methoden der Sozialforschung. Die wichtigste Grundlage meiner Analyse bilden 30 offene Interviews. Daneben führte ich Teilnehmende Beobachtungen bei religiösen Frauentreffen, Verlobungs-, Hochzeits- und Beschneidungsfeiern, sowie Veranstaltungen in der Moschee durch.
- 2) Das Thomas-Theorem lautet: "Wenn die Menschen Situationen als real definieren, dann sind diese in ihren Folgen real." (zit.nach ABS 1981:439.)
- 3) Zur Begründung der "nachlässigen Pflichterfüllung" in Form einer modalen Konstruktion vgl. Miñciyazgan 1991.
Wenn die Mehrheit hierfür Kontinuität ausdrückt, wenn die meisten Migranten angeben, damals genauso locker die Pflichten (genauer gesagt das Gebetsritual *namaz*) erfüllt zu haben wie heute, kann die nachlässige Pflichterfüllung nicht "migrationsbedingt" sein. Ich betrachte diese liberale Praxis als ein typisches Merkmal des Volksislam. Hier ist ein Hinweis auf den Volksislam zu geben.
- 4) In diesem Ansatz erscheinen Volks- und Hochislam als monolithische Blöcke, obwohl es keineswegs den einheitlichen Volks- oder Hochislam gibt. So wie im Hochislam zwischen den verschiedenen Strömungen (von den Fundamentalisten bis zu den Modernisten) zu unterschieden ist, sind im Volksislam weitere

- (regionale) Differenzierungen möglich. Es sei angemerkt, daß ich das Alevitentum als eine besondere Strömung des türkischen Volksislam betrachte, mich aber hier vornehmlich auf den sunnitischen Volksislam beschränke.
- 5) Mir scheint, daß dabei die Suche nach Antworten auf die Fragen der Kinder in den Hintergrund tritt und das Auffinden neuer Aspekte ihres Glaubens sie vor allem beschäftigt.
 - 6) Die Formulierung in dem mir vorliegenden deutschen Manuskript erscheint mir wesentlich klarer als die Übersetzung in der angegebenen englischen Veröffentlichung. Dort heißt es: "This much more methodical lifestyle means that religious practice has shifted from a question of which phase one finds oneself in to a question which is posed without reference to one's age." (1991b:156)
 - 7) In der englischen Übersetzung: "Whereas in the village it is done to pay off one's debt, it is now to educate one's self" (1991b:156).
 - 8) In einer Anmerkung spricht Schiffauer selbst von "Autodidakten": "Die tragende Schicht in dieser Gemeinde sind bäuerliche Autodidakten, die nach der Migration in die urbanen Zentren der Türkei von einem wahren Lesehunger ergriffen wurden." (1991:224f).
 - 9) Mehr Aufschluß über die religiöse Sozialisation dieser Kinder werden wir durch die empirische Untersuchung, die die Ethnologin Lale Yalcin-Heckmann zu diesem Thema durchgeführt, gewinnen.

Literatur

- ABS: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) (1981): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* 1+2. Opladen.
- Berger, P., Th. Luckmann (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt.
- Elias, N. (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bd. Frankfurt.
- Fischer, D., Chr. Scheilke, P. Schreiner, P. (1993): *Portrait der Juliana-van-Stolberg-Schule. Eine Schule für muslimische und christliche Kinder*. In: *Pädagogik* Nr. 5, S. 34-43.
- Hahn, A. (1982): *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (34), S. 408-434.
- Mihciyazgan, U. (1990): *Moscheen türkischer Muslime in Hamburg*. Hamburg: Behörde f. Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Mihciyazgan, U. (1991): *Rückkehr als Metapher: Die Bedeutung der Rückkehr in der Lebensplanung und -praxis türkischer Migranten*. In: *Barkowski/Hoff, Berlin Interkulturell*. Berlin. S. 267-278.
- Schiffauer, W. (1991a): *Die Migranten von Subay*. Stuttgart.
- Schiffauer, W. (1991b): *Migration and Religiousness*. In: *Gerholm/Lithman (Hrsg.), The New Islamic Presence in Western Europe*. London/New York. S. 146-158.
- Schüler, H. (1989): *Re-Islamisierung: Der Fall Türkei*. In: *Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS)* 2. Jg. H. 1 S. 63-93.
- Weber, M. (1930): *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. In: *Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. S. 1-206.