

Muslimische Adoleszenz? Zur biographischen Bedeutung muslimischer Religiosität in der Jugendphase

Tressat, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tressat, M. (2013). Muslimische Adoleszenz? Zur biographischen Bedeutung muslimischer Religiosität in der Jugendphase. In V. King, & B. Müller (Hrsg.), *Lebensgeschichten junger Frauen und Männer mit Migrationshintergrund in Deutschland und Frankreich: Interkulturelle Analysen eines deutsch-französischen Jugendforschungsprojekts* (S. 107-118). Münster: Waxmann. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-85258-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Michael Tressat

Muslimische Adoleszenz? Zur biographischen Bedeutung muslimischer Religiosität in der Jugendphase

.....

Vera King,
Burkhard Müller (Hrsg.)

Lebensgeschichten junger
Frauen und Männer mit
Migrationshintergrund in
Deutschland und
Frankreich

Interkulturelle Analysen
eines deutsch-französischen
Jugendforschungsprojekts

Dialoge – Dialogues

Band 3, 2013, 208 Seiten, br., 24,90 €,

ISBN 978-3-8309-2831-7

E-Book: 21,99 €,

ISBN 978-3-8309-7831-2



© Waxmann Verlag GmbH



WAXMANN

Steinfurter Str. 555
48159 Münster

Fon 02 51 – 2 65 04-0
Fax 02 51 – 2 65 04-26

info@waxmann.com
www.waxmann.com

Mehr zum Buch [hier](#).

3.3 Muslimische Adoleszenz? Zur biographischen Bedeutung muslimischer Religiosität in der Jugendphase¹¹

Michael Tressat

In diesem Unterkapitel geht es um Jugendliche in modernisierten Gesellschaften, deren Migrationshintergrund durch den Islam¹² und durch traditionell arabisch-orientalische Wertvorstellungen geprägt ist. Bei der Betrachtung der muslimischen Religiosität gehe ich davon aus, dass Religiosität – wie auch immer die je konkrete Glaubenspraxis aussieht – eine alltagsweltliche Bedeutung hat, indem sie direkt oder implizit Handlungs- und Deutungsmuster strukturiert. Im Hinblick auf die Jugendphase bedeutet dies, dass die sozio-kulturellen Hintergründe einen prägenden und strukturierenden Einfluss auf adoleszente Wandlungsprozesse, insbesondere auf innerfamiliäre Adoleszenzkonflikte, haben (King, 2002, S. 43). Jugendliche mit Migrationshintergrund müssen in zweifacher Hinsicht Wandlungsprozesse bewältigen: in Bezug auf adoleszente Transformations- und Ablösungsprozesse und im Hinblick auf die mit der Migration an sich verbundenen Wandlungsprozesse. Die doppelte Transformationsanforderung wird bei jungen Muslimen durch das muslimische Herkunftsmilieu und die muslimische Religiosität beeinflusst. Welche Bedeutung muslimische Religiosität in der Adoleszenz haben und wie sie empirisch aussehen kann, soll im Folgenden gezeigt werden. Dazu habe ich eine Verbindung aus einem adoleszenz- und religionstheoretischen Zugang gewählt, die es ermöglicht, sowohl die sozialisatorische Bedeutung als auch die strukturelle Bedeutung von muslimischer Religiosität in den Lebensgeschichten zu rekonstruieren.

Adoleszenz und Religiosität im Hinblick auf den Islam

Zur Struktur muslimischer Adoleszenz

Obgleich junge Muslime ein beliebter Gegenstand der Migrations- und Religionssoziologischen Forschung sind, fehlen bislang systematische Abhandlungen zur Bedeutung muslimischer Religiosität in der Adoleszenz. Ich beziehe mich daher in diesem Abschnitt im Wesentlichen auf einen Artikel von Wensierski (2007), in dem er die Merkmale einer islamisch-selektiv modernisierten Jugendphase herausgearbeitet hat. Ausgehend vom Leitbild der individualisierten Jugendbiographie weist die Jugendphase junger Muslime zum einen die gleichen soziologischen Strukturmerkmale auf, zum anderen gebe es aber auch deutliche Unterschiede. Mit anderen

11 Weitere Fallrekonstruktionen aus dem deutsch-französischen Forschungsprojekt zu diesem Thema finden sich auch in der Monographie des Autors, „Muslimische Adoleszenz? Zur Bedeutung muslimischer Religiosität bei jungen Migranten. Biografieanalytische Fallstudien“, die 2011 im Verlag Peter Lang erschienen ist.

12 ‚Islam‘ wird – wie zu betonen ist – nicht im Sinne einer einheitlichen, sondern als eine durch Heterogenität und Diversität geprägte Religion verstanden.

Worten gibt es „bemerkenswerte Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen innerhalb der Strukturen“ der Jugendphase (Wensierski, 2007, S. 75). Es gebe ein Fortwirken der sozialisatorischen Bedeutung islamisch geprägter und legitimierter Normen und Werte bei einer gleichzeitigen – partiellen – Modernisierung der Jugendphase. Den folgenden Ausführungen geht also ein adoleszenztheoretisches Verständnis voraus, welches – nimmt man die Thesen Kings mit hinzu – besagt: Die Kernaufgabe der Adoleszenz in modernisierten Gesellschaften liegt in der Herausbildung einer individualisierten und biographisierten Lebensführung (King, 2002, S. 36; siehe hierzu auch Zölch in diesem Band).

Die Adoleszenzverläufe junger Muslime weisen in den Bereichen Bildung und Schule sowie Freizeit und Kultur das größte Modernisierungspotenzial auf. Insbesondere im intergenerationalen Vergleich zwischen der sogenannten ersten und zweiten Generation seien deutliche Entwicklungen im Hinblick auf eine modernisierte Jugendphase zu erkennen. Dies zeige sich beispielsweise in einer verlängerten Schul- und Ausbildungsphase, einer höheren Bildungsaspiration, der jugendkulturellen Bildung von (ethnischen) Peer-Groups oder aber einer Mediatisierung und Kommerzialisierung des Freizeitverhaltens.

Insbesondere in den adoleszenten Entwicklungsbereichen, die mit der Transformation der innerfamiliären und Ausgestaltung der partnerschaftlichen Beziehungen zusammenhängen, präge und strukturiere der religiös-kulturelle Kontext des muslimischen Herkunftsmilieus nachhaltig den Sozialisationsprozess der jungen Muslime. Im Verlauf der Sozialisation komme es zur Herausbildung eines muslimischen Habitus (vgl. auch Oevermann, 2006, S. 424). Den adoleszenten Entwicklungsmöglichkeiten seien so mitunter enge Grenzen gesetzt: Die Bereiche Familienorientierung, Geschwisterrolle, Sexualmoral (Virginitätsgebot), Körperlichkeit, Geschlechterverhältnisse, Heiratsverhalten können durch „das Fortwirken der Bindungskraft religiös begründeter Normen und Werte“ als auch der traditionell islamisch-orientalischen Familienstrukturen beeinflusst werden (Wensierski, 2007, S. 62). Innerhalb dieser Bereiche könne es aufgrund selektiver Modernisierungsprozesse aber durchaus auch zu ambivalenten Strukturen kommen.

Abschließend sei noch bemerkt, dass der hier als muslimischer Habitus bezeichnete Kanon aus die Alltags- und Lebenswelt strukturierenden islamisch legitimierten Normen und Werten einen normativ-orientierungsleitenden *Rahmen* darstelle, der nicht mit individueller Religiosität zu verwechseln sei (a.a.O., S. 77). Dieser Rahmen verfehle seine Wirkung jedoch nicht, denn Wensierski sieht in der muslimischen Adoleszenz eine – in struktureller Hinsicht – „um die individualisierte, pluralisierte und geschlechteregalitäre Familienbiographie halbierte Modernisierung“ (a.a.O., S. 76).

Strukturelle Religiosität und der Islam

Das von Oevermann (1995) erstmals formulierte Strukturmodell von Religiosität erhebt den Anspruch, die universelle Bedeutung von Religiosität in struktureller Hinsicht zu erfassen. Es geht bei dieser Perspektive weder um die materialen Inhalte einer je konkreten Religiosität und deren Glaubenspraxis noch um die Herausarbeitung einer sinnstiftenden Funktion von Religion. Stattdessen sei es die primäre Aufgabe von Religiosität, „für die Bewältigung der grundsätzlich nicht still stellbaren Bewährungsproblematik jeder konkreten Lebenspraxis eine Hoffnung zu eröffnen, konkret ausgedrückt: das Skandalon des Todes zu bewältigen“ (Oevermann, 1995, S. 79).

Die nicht stillstellbare Bewährungsproblematik resultiert aus dem Bewusstsein des Menschen von der Endlichkeit des eigenen Lebens. Das Endlichkeitsbewusstsein leitet sich – im Übergang von Natur zu Kultur – konstitutiv aus der Sprachlichkeit des Menschen ab. Im Hier und Jetzt einer konkreten Handlungssituation ermöglicht Sprache, die Situation zu reflektieren. Handlungsalternativen können formuliert werden und eröffnen damit Wahlmöglichkeiten. In Anbetracht einer potenziell offenen Zukunft entsteht so die Eigenlogik menschlicher Lebenspraxis, denn die Wahlmöglichkeiten eröffnen gleichsam einen Entscheidungszwang, der immer auch eine Begründung der Entscheidung verlangt. In der Dialektik von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung spannt sich das Endlichkeitsbewusstsein wieder ein, denn gewisse Entscheidungen sind in der Praxis nicht mehr rückgängig zu machen. Die Logik des *point of no return* findet ihren Höhepunkt im eigenen Tod.

Das Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens setzt im Monotheismus eine nicht stillstellbare Bewährungsdynamik in Gang, die das „sich bildende Subjekt zur Autonomisierung und Individuierung antreibt“ (Oevermann, 2006, S. 417). Dem Monotheismus sei damit gleichsam eine Säkularisierungs- und Rationalisierungstendenz immanent. Das strukturell-religiöse Bewährungsproblem bestehe aber weiterhin, da es sich konstitutiv aus dem Endlichkeitsbewusstsein und der Eigenlogik autonomer menschlicher Lebenspraxis ableite. Die Struktur von Religiosität lässt sich in drei Momenten zusammenfassen: erstens, die nicht stillstellbare Bewährungsdynamik, die universell gilt; zweitens, der je kulturspezifische Bewährungsmythos, der eine Hoffnung auf Bewährtheit vermittelt bzw. das Bewährungsproblem zu lindern vermag; und drittens, die Evidenzsicherung des empirisch nicht überprüfbaren Bewährungsmythos durch eine vergemeinschaftlichte Glaubenspraxis, die in struktureller Hinsicht universell und im Hinblick auf die je konkrete Ausformung kulturspezifisch ist.

In einem neueren Aufsatz hat Oevermann (2006) danach gefragt, warum der Islam, obgleich er ein Monotheismus ist, kaum Säkularisierungstendenzen hervorbringe, sondern stattdessen Fundamentalismen erzeuge, die als Gegenbewegung zur ‚westlichen‘ Modernisierung entstehen. Die strukturell-religiöse Betrachtung der schriftlichen Quellen des Islam und der Traditionslinien bringt Oevermann zu der

„ungeheuerlichen These“, dass der „fundamentalistische Islam in seiner Grundtendenz modernisierungshemmend“ sei (a.a.O., S. 401). Dies liege darin begründet, dass im Zuge der koranischen Entstehungsgeschichte die aus den jüdisch-christlichen Überlieferungen übernommenen Elemente von Mohammad dahingehend assimiliert wurden, dass die „Autonomisierungsantriebe des jüdisch-christlichen Dogmas“ nahezu getilgt worden seien (a.a.O., S. 403). Der Islam habe sich stattdessen zu einer ‚Gehorsamsreligion‘ entwickelt, d.h., dass der bedingungslose Gehorsam gegenüber Allah zur Grundform muslimischer Religiosität wurde und damit eine Modernisierung der Lebensführung im Sinne einer Autonomisierung von individueller Lebenspraxis weitgehend verhindert bzw. blockiert werde (a.a.O., S. 425).

Zwischenfazit

Die adoleszenz- und religionstheoretische Perspektive hat ein konvergierendes Moment in der Bewährungsproblematik menschlicher Lebenspraxis, die somit eine theoretische Klammer zwischen den Kategorien ‚Adoleszenz‘ und ‚Religion‘ herstellt. Während es, vereinfacht gesprochen, in der Adoleszenz um einen Individuierungsprozess geht, bei dem sich der Jugendliche in dem Prozess des Erwachsenwerdens zu bewähren hat, so geht es bei der Perspektive struktureller Religiosität um einen Bewährungsprozess, der auf das gesamte Leben an sich bezogen ist und erst mit dem Tod zum Stillstand kommt. Die Religion bietet eine ‚Lösung‘ zu dieser Schwierigkeit an, weil sie das Bewährungsproblem abmildert, aber nicht grundsätzlich aufhebt. Die Bewährungsproblematik treibt im Monotheismus also gleichsam das Individuum zur Individuation heraus, bei dem der individuelle Lebensentwurf des Einzelnen geradezu eine Antwort auf die Endlichkeitsproblematik darstellt. In der säkularisierten Moderne konvergiert sie an dieser Stelle mit der Thematik der Individuation in der Adoleszenz, in der das Thema Individuation gewissermaßen im Kern thematisch und von dort aus lebensgeschichtlich bearbeitet wird.

Die angedeuteten Berührungspunkte zwischen der adoleszenz- und religionstheoretischen Perspektive stellen den heuristischen Rahmen der nachfolgenden Fallinterpretationen dar. Die spezifischen strukturellen Merkmale, wie sie von Wensierski in Bezug auf eine muslimische Adoleszenz und von Oevermann in Bezug auf eine muslimisch-fundamentalistische Religiosität postuliert wurden, sind hingegen in ihrem jeweiligen Geltungsanspruch zu hinterfragen. Für die These, dass der *fundamentalistische* Islam modernisierungshemmend sei, ergibt sich demgemäß ein negativer Geltungsanspruch, da die jungen Muslime der Fallbeispiele keine fundamentalistische Gesinnung haben. Ihre jeweils individuelle Form der Religiosität ordne ich einem sogenannten Islam der Migrantinnen und Migranten in Europa zu, bei dem das Verlassen der islamisch geprägten Herkunftsländer bereits als eine Form der Säkularisierung betrachtet werden kann (vgl. hierzu die Diskussion in Escudier, 2003 und Wohlrab-Sahr et al., 2007). Anhand der folgenden Fallbeispiele soll nun

exemplarisch rekonstruiert werden, wie der individuelle Umgang mit muslimischer Religiosität in der Adoleszenz aussehen kann.

Fallrekonstruktionen

Fallbeispiel Mahmut (D)

Mahmut ist 17 Jahre alt und hat einen sunnitisch-türkischen Migrationshintergrund. Das zentrale Thema in Mahmuts biographischer Erzählung ist das Erlebnis und die Bewältigung eines lebensbedrohlichen Unfalls, den er bereits in der Eingangserzählung schildert. Im Alter „zwischen drei und vier“ Jahren wurde Mahmut von einem Auto vor seiner Haustür angefahren und „lag also vorm Sterben“¹³. Der Fahrer flüchtete. In der Folge habe Mahmut eine „Epilepsiekrankheit“ bekommen und in der Schulzeit „ein bisschen Aggression“ gehabt. Er habe deshalb und wegen eines Fußproblems keinen Sport machen dürfen. Er wurde „fett“ und „übergewichtig“. Bis zum sechsten Schuljahr hatte er „nur Probleme“ mit Lehrern und Schülern. Der Besuch der Sonderschule wurde durch das Engagement des Bruders abgewendet: Mahmut ging zuerst auf die Hauptschule und konnte die Schule dann mit dem Realschulabschluss beenden. Zurzeit macht er eine Ausbildung zum Technischen Zeichner. Nachdem Mahmut mit der Eingangserzählung in der Gegenwart angekommen ist, springt er zurück an den Punkt in seiner Lebensgeschichte, der als biographischer Wendepunkt bezeichnet werden kann und der sich deutlich von der negativen Verlaufskurve der Kindheit unterscheidet. „Ja und danach irgendwann meinte ich dann zu mir, hab’ durch ein Freund angefangen Sport zu machen mit mein vierzehnten (.) mit mein sechzehnten Lebensjahr, hab ich angefangen mit Boxen“.

Der sportliche Wendepunkt wird von einem schulischen Wendepunkt, an dem sein Bruder und ein besonders engagierter Lehrer sich für Mahmut eingesetzt hatten, begleitet. Obgleich Mahmuts schulischer Aufstieg enorm ist, spielt er im Verlauf des Interviews eine untergeordnete Rolle. Dies mag daran liegen, dass der schulische Wendepunkt gewissermaßen von (signifikanten) Anderen initiiert wurde, während der sportliche Wendepunkt Mahmuts eigene Entscheidung war, die allerdings zuvor durch das ‚Ja‘ des Vaters ermöglicht wurde. Der ‚sportliche Wendepunkt‘ markiert damit gleichsam den Beginn des adoleszenten Individuierungsprozesses zum eigenverantwortlich handelnden Subjekt im Zuge familiärer Umwandlungsprozesse.

„Ich hab viel Selbstbewusstsein bekommen durch Sport. Ich hatte vorher kein Selbstbewusstsein. Ich fand mich nicht schön. Ja halt hat mir sehr viel geholfen. Das hat einiges in mein Leben geändert. (.) Sport, neue Freunde, neuer Umkreis. Hast was Neues zu tun in Dein Leben. Ja und durch das Boxen habe mich auch andere im Viertel zum Vorbild

13 Originalzitate aus den Transkripten; zum Transkriptionssystem siehe Anmerkung 4, S. 92.

genommen, wie sie gesehen haben, dass ich so abgenommen hab und so. Und ja, das finde ich wichtig und gut, wenn man für die Leute ein Vorbild sein kann und was bewirken kann. Den Leuten=Anderen zu zeigen, dass man es schaffen kann [...]“.

Sowohl aus adoleszenztheoretischer als auch aus strukturell-religiöser Perspektive stellt der Sport eine wichtige Ressource des adoleszenten Möglichkeitsraums dar, der Mahmut dazu befähigt, Neues zu generieren, und der gleichsam eine zunehmende autonome Lebenspraxis in Gang setzt. Die sich daraus ergebende Bewährungsdynamik wird noch dadurch verschärft, dass Mahmut der Hoffnungsträger der ganzen Familie ist; seine Brüder haben keinen Schulabschluss, keine Arbeit und Probleme mit Drogen und Alkohol. Mahmuts Erzählung vermittelt jedoch nicht, dass er ‚Druck‘ hat, sich bewähren zu müssen. Er hat vielmehr eine zuversichtliche und hoffnungsvolle Gesinnung und er geht geradezu spielerisch mit dem Bewährungsproblem um: Er beantwortet es mit einer sportlich-religiösen Bewährungsstrategie.

Sport bietet Mahmut die Möglichkeit, das, was ihm widerfahren ist, zu inszenieren. Der Autounfall hat eine nichtadressierbare Wut und Aggressivität in Mahmuts Leben erzeugt. Es gibt einen flüchtigen Schuldigen und die Schuld der Eltern, ihn nicht beaufsichtigt und beschützt zu haben; doch Letzteres kann und darf er nicht artikulieren. Der Boxsport bietet ihm die Möglichkeit, die passiv erlittene Gewalt des Unfalls umzukehren und auf einen imaginierten Schuldigen ‚drauf-zu-hauen‘, die körperliche Attraktivität zu steigern und das Selbstvertrauen zu stärken. Der Boxsport ist hier – in der Terminologie Oevermanns gesprochen – Bewährungsmythos *par excellence*. Über die gemeinschaftliche Boxpraxis im Verein erfährt Mahmut eine Evidenzsicherung, ebenso über die Anerkennung seiner Person als Vorbild. Und letztlich erwirbt er durch das Boxen die Fähigkeit, sich selbst zu beschützen. Aber der mögliche Schutz und die Bewährung sind abhängig von *seiner* Kraft. In Krisensituationen scheint seine Kraft nicht auszureichen. Mahmut greift dann auf eine Facette seiner Religiosität zurück: Durch (freies) Gebet gewinnt er Motivation und Kraft.

„Also Religion gibt mir Hoffnung, also zum Beispiel wenn was passiert, (.) dann Hoffnung, Stärke, (2) wie soll man das noch sagen? (3) Ja halt, (2) also du weißt jemand ist da, der dich beschützen würde also. (6) Wie kann man das erklären? (3) Ja halt bei Situationen, wo ich Probleme habe=wo du dann, (3) denk ich, dass ich (haut unbewusst gegen den Tisch) baue ich darauf und bete auch und sage ‚Gott gib mir die Kraft‘ oder ‚ich wills schaffen‘. (3) Auch zum Beispiel Muhammad Ali hat vorm Kampf immer gebetet. Als (.) Hoffnung, Stärke, als Schutz. Halt das, (2) das stärkt ein=motiviert ein und danach (.) weißt Du, du hast (6), kann man gar nicht so richtig sagen. (3) Halt die Glaube gibt die mir (.) die Religion“.

Diese Passage ist durch viele lange Pausen geprägt. Mahmut reflektiert in seiner Religiosität sein Sein, in problematischen Situationen wie auch während der Phase des Erzählens selbst. Das unerklärliche Schicksal des Unfalls wird thematisiert – im Konjunktiv: Jemand würde ihn beschützen, hat es aber in der Vergangenheit nicht getan. Die Eltern und Gott waren beim Unfall abwesend. Beide hätten aber das Potenzial gehabt, ihn zu beschützen. Diese Facette der Gottesbeziehung hat ein ambivalentes Moment: Es besteht etwas Unversöhnliches zwischen Gott und Mahmut, aber gleichsam vertraut er sich ihm im (freien) Gebet an und rechnet mit seiner Hilfe. Die zweite Facette von Mahmuts Religiosität kann als traditionell muslimische Glaubenspraxis bezeichnet werden. Das ritualisierte Gebet und der Moscheebesuch zum Freitagsgebet stellen eine vergemeinschaftete religiöse Praxis her, durch die Mahmut Teil der muslimischen Gemeinschaft wird. Die Funktion der Religiosität, eine Zugehörigkeit zu generieren, scheint für Mahmut von essenzieller Bedeutung zu sein; hier erfährt er eine egalitäre Zugehörigkeit, die er in seiner Familie nicht gefunden hat, da er nicht Teil ihrer Migrationsgeschichte ist.

„Also ich bete jetzt nicht so fünf Mal am Tag aber (.) also wenn ich schaffe dann jeden Freitag gehe ich in die Moschee. Aber in der Schulzeit oder so manchmal kam das nicht hin. Aber mir ist also, ist der Glaube wichtig, den Glauben nicht zu verlieren ist wichtig. Ja, (2) weil es ist auch, (.) wie soll ich sagen, es ist auch, also wenn man den Glauben wählt dann sollt man auch das machen, was da (.) die Regeln (.) die Regeln dafür sind“.

Auch wenn Mahmut teilweise nur indirekt von sich spricht („man“), ist doch anzunehmen, dass er den muslimischen Glauben selbst gewählt hat. Dies ist insofern interessant, als das wir im Interview nichts über den Glauben der Eltern erfahren und sich daher nicht eindeutig sagen lässt, ob Mahmut aus einem muslimischen Herkunftsmilieu kommt. Es gibt auch keine Anzeichen für eine religiöse Erziehung oder Sozialisation. Die Familienstruktur offenbart stattdessen ein lädiertes Bild, z.B. im Hinblick auf Mahmuts Brüder und ihr Alkohol- und Drogenproblem, das dem islamischen Alkoholverbot gegenübersteht und als Anzeichen einer geringen Relevanz muslimischer Religiosität im Elternhaus verstanden werden könnte. Es ist durchaus denkbar, dass Mahmut religiöser als seine Eltern ist. Wenn er nun vorgibt, sich an die ‚Regeln‘ halten zu wollen, dann sind hier wohl primär die Regeln der rituellen Glaubenspraxis gemeint, die ihm den Zugehörigkeitsstatus in der muslimischen Gemeinschaft sichern. Im Hinblick auf andere Lebensbereiche, die von islamischen Wert- und Normvorstellungen dominiert sind, wie beispielsweise das Heiratsverhalten, zeigt sich Mahmut noch indifferent.

D.h., islamische Wert- und Normvorstellungen haben in Mahmuts Lebensgeschichte zwar eine wirkmächtige, aber keine vorstrukturierende Bedeutung. Es ist Mahmut selbst, der die Bedeutung der muslimischen Regeln für seinen Lebensentwurf festlegen kann. Man kann meines Erachtens also von einer Art religiösem

Möglichkeitsraum reden, der als Teil des adoleszenten Möglichkeitsraums eine Resource *sui generis* darstellt, aber über den Zeitraum der Adoleszenz hinaus bedeutsam sein könnte. In ihm kann Mahmut das Trauma des Unfalls wandeln und Gott in verschiedenen Facetten figurieren. Die reflexive, motivierende Religiosität wird auf der Basis der rituellen muslimischen Glaubenspraxis entfaltet. Damit beinhaltet die sportlich-religiöse Bewährungsstrategie zwar basale Elemente muslimischer Glaubenspraxis, jedoch erzeugen diese von sich aus keine Bewährung, sondern stellen den Gehorsamsaspekt gegenüber Gott dar, durch den Mahmut seine Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft sichert. Es ist die reflexiv-religiöse Komponente, mit der Mahmut neben dem sportlichen Moment die Bewährungsproblematik erfolgreich bearbeitet.

Fallbeispiel Kadia

Kadia (D) ist 18 Jahre alt und hat einen berberisch-marokkanischen Migrationshintergrund. Das zentrale Thema ihrer biographischen Erzählung ist die erfolgreiche Migrationsgeschichte ihrer Familie, die bereits in der Eingangserzählung dargestellt wird: Ihr Vater hat mit seiner Arbeit im Baugewerbe einen gewissen Wohlstand für die Familie erarbeitet. Die vier älteren Geschwister sind verheiratet und haben angesehene – z.T. akademische – Berufe. Nur ein Bruder ist Gebäudereiniger, denn der sei halt „nicht so begabt“ gewesen. Kadia besucht die Oberstufe eines Gymnasiums. Sie beendet die Eingangserzählung mit dem Thema ‚Heirat‘.

„[...] meine Geschwister sind alle verheiratet, //mhm// haben ihre (3) also meine Schwestern haben ihre Ehemänner selber ausgesucht (*lacht*). Was ich finde, also was ich finde, was sehr wichtig ist. //mhm// Also bei uns in der Familie gibt's halt nicht diesen Zwang jetzt (.) du musst den oder den heiraten oder so. Und meine Brüder haben auch ihre Frauen, mit denen waren sie auch vorher zusammen. Haben sie auch dann geheiratet und (2) das war es eigentlich im Großen und Ganzen“.

Bereits in der Eingangserzählung werden hier zwei Grundfiguren der Lebenserzählung deutlich: zum einen ein ausgeprägter Leistungsethos innerhalb der Familie (auf den ich später wieder zurückkomme) und zum anderen das Bild einer liberalen Familienorientierung. Anhand des Themas ‚Heirat‘ figuriert Kadia an mehreren Stellen das Bild, dass man in ihrer Familie seinen künftigen Ehepartner selbstbestimmt und zwanglos auswählen könne. Sie beugt damit schon zu Beginn des Interviews einer islamisch-stereotypen Sichtweise auf ihre Familie, die sie, wie sie später erzählt, des Öfteren von Anderen erfahren habe, insbesondere innerhalb der Schule, vor (siehe auch Günther in diesem Band, Kap. 3.2). Kadia bezeichnet sich selbst als Muslima. Die Anderen bezeichnen sie auch als Muslima. Doch die Fremd- und

Eigenwahrnehmung dessen, was eine Muslima ausmacht, steht in einem Spannungsverhältnis zueinander.

Kadia präsentiert ein liebespartnerschaftliches Heirats- und Familiengründungskonzept sowie eine liberale Familienorientierung ohne zwanghafte, autoritative Muster. Sie präsentiert sie geradezu wider die Erwartungen, dass sie aus einem muslimischen Herkunftsmilieu komme, in dem eine islamische Familienorientierung herrsche. Ein Fortwirken islamisch geprägter und legitimierter Normen und Werte im Bereich des Heiratsverhaltens lässt sich bei Kadia nicht feststellen. Indirekt oder in invertierter Weise haben die islamischen Normen und Werte jedoch biographische Wirkung. In Wechselwirkung mit der islamisch-stereotypen Fremdsicht der Anderen entsteht ein Legitimationsdruck bei Kadia, sich als Muslima zu präsentieren, die ohne kulturell-religiöse Zwänge lebt (vgl. auch Müller in diesem Band, Kap. 4.2). „[...] ich werd zu Hause zu nichts gezwungen und (3) ich find das ist wichtig in so ner marokkanischen Familie, dass es dann, dass die Leute dann auch sehen, dass es da, dass es da keinen Zwang gibt“.

Kadia steht gewissermaßen unter dem latenten Zwang, die ‚Normalität‘ ihrer Familie ständig beweisen zu müssen. Nur durch diese erzwungene Reaktion wird ihr kulturell-religiöser Hintergrund überhaupt zu einem biographischen Thema, denn für Kadia ist Religiosität eine Privatsache, die in der öffentlichen Sphäre an sich keine Relevanz besitzt. Damit wird deutlich, dass Kadia den Anspruch erhebt, eine ‚normale deutsche‘ Jugendliche zu sein; dies zeigt sie, indem sie die oftmals von islamischen Vorstellungen besetzten Bereiche der Familienorientierung und des Heiratsverhalten thematisiert und deren areligiöse Prägung hervorhebt. Religiosität ist für Kadia Privatsache und hat dort seine biographische Bedeutung. Den innerfamiliären Stellenwert der muslimischen Religiosität verdeutlicht der folgende Ausschnitt, der einer längeren Sequenz entspringt, die mit der Frage eingeleitet wurde, wie Kadia sich ihren zukünftigen Ehemann vorstelle – es geht insofern wieder um das Thema Heirat. Kadias künftiger Ehemann solle ‚intelligent‘ sein, die berberische Sprache beherrschen und ihren ‚kulturellen Hintergrund‘ kennen und teilen.

I: Und was ist die Kultur für Dich noch? Also Deine, die Sprache, Du hast gesagt, Du möchtest gerne, dass die Kultur erhalten bleibt. Was

K: (*atmet ein*) Die Sprache die ehm (2) die Bräuche zum Beispiel bei den Hochzeiten oder zum Beispiel eh jetzt (2) auch die Religion finde ich // mh// ist mir wichtig.

I: Bist Du religiös? Sehr religiös?

K: Eh religiös bin ich, sehr nicht eh weil ich (3) ja vielleicht kommt das ja noch (*lacht*) Also, aber, eigentlich bin ich nicht so religiös aber ich find halt (.) also in einem gewissen Rahmen schon. Ich trinke nicht (.) was ja bei uns wichtig ist oder (.) ich esse zum Beispiel auch eh keine Sch- kein Schweinefleisch [...] ¹⁴.

14 „I“ bezeichnet die Interviewerin; in diesem Fall Marga Günther.

Kadia präsentiert hier muslimische Religiosität als Teil ihres ‚kulturellen Hintergrunds‘. Sie betont an mehreren Stellen, dass ihr die Religion wichtig sei. Dies geschieht bei gleichzeitiger Präsentation einer sehr nachlässigen Glaubenspraxis. Wie ist das zu verstehen? Die muslimische Religiosität ist, neben der Sprache, das wichtigste Element für Kadia, um an die Migrationsgeschichte ihrer Eltern und Geschwister anzuknüpfen, da sie keine eigene Migrationserfahrung hat. Der muslimische ‚Rahmen‘ ermöglicht es Kadia, ein ‚uns‘ zu formulieren, und stellt somit intergenerationale Kontinuität her. Das Religiöse bekommt eine ‚wir‘ stiftende Funktion, bei der der Vater als Repräsentant der Familienreligiosität fungiert und gewissermaßen stellvertretend für alle Familienmitglieder den Glauben praktiziert. „Also mein Vater betet immer nach, abends, weil der ja tagsüber arbeitet //mhm// bis fünf Uhr mittags oder so was, und dann betet er halt ganz normal. //mhm// Das ist schon wichtig bei uns“.

Der muslimisch religiöse ‚Rahmen‘ hat für Kadia und das Familiengefüge eine verbindende Funktion, deren Wichtigkeit bei einer gleichzeitig feststellbaren, relativen Bedeutungslosigkeit der religiösen Inhalte betont wird. Es kann daher meines Erachtens von einer kulturalisierten Religiosität gesprochen werden, die in der beschriebenen Weise funktional bedeutsam ist, jedoch insbesondere im Hinblick auf das Bewährungsproblem in einer säkularisierten Gesellschaft kaum Bewährungspotenzial beinhaltet.

Die Eingangserzählung machte deutlich, dass Kadias Bewährungsstrategie weniger in der Religiosität als vielmehr in dem familiären Leistungsethos zu finden ist. Kadia knüpft über ihre guten schulischen Ergebnisse an die Leistungsgesinnung der Familie, die den sozio-ökonomischen Aufstieg ermöglichte und die Migrationsgeschichte zu einer erfolgreichen Migrationsgeschichte machte, an. Die familiäre Bildungsaspiration ist groß und wird nachdrücklich verfolgt. So sind es auch die Geschwister gewesen, die stets ‚Druck‘ gemacht haben, dass Kadia alle schulischen Aufgaben bearbeitet. Wenn Kadia sagt, dass ihr Schule „schon sehr wichtig“ sei, dann ist dies als Ausdruck einer gesellschaftlichen und familiären Bedeutungspriorität zu sehen, die Kadia verinnerlicht zu haben scheint. Damit wird auch deutlich, dass ihre Bewährungsstrategie eine Antwort auf die strukturelle Religiosität in der säkularisierten Gesellschaft darstellt. „[...] eh Schule ist eigentlich das Beste, was einem passieren kann. Also ich will eigentlich gar nicht rauskommen aus der Schule (lacht) sozusagen [...]“.

Der Wunsch, im Bildungsmoratorium der Schule zu verweilen, kann so verstanden werden, dass Kadia durch eine Verlängerung der Bildungszeit die familiären Erwartungen in Bezug auf eine berufliche Karriere gerne hinauszögern würde. Sie will sich dem aber nicht entziehen, wie ihr klar umrissener Lebensentwurf sichtbar macht, aber eben noch nicht jetzt. Bezogen auf eine gesamtbiographische Aussage bedeutet dies: Einerseits will Kadia auch beruflich im schulischen Bereich bleiben, da sie anstrebt, Grundschullehrerin zu werden, und somit einen recht risikolosen Lebensentwurf bevorzugt. Andererseits bedeutet das Verweilen in der Schule im übertragenen Sinne den Wunsch, noch länger in der elterlichen Obhut verweilen zu

wollen und sich eng an die Eltern zu binden. Dieses Muster wurde bereits in Bezug auf die zusammenhaltende und anknüpfungstiftende Funktion der muslimischen Religiosität deutlich, die Kadia sehr betonte. Kadia scheint eine enge Bindung an ihre Eltern zu bevorzugen und dabei bewusst die ‚Kehrseite‘ einer weniger autonomen Lebenspraxis akzeptiert zu haben. Aus der inneren Logik des Falls heraus stellt sich so diese Entscheidung zu einer engen Bindung mit ‚eingeschränkten‘ Entwicklungsmöglichkeiten als eine Entscheidung, die wiederum Kadias autonome Entscheidungsfähigkeit in Bezug auf ihre Lebensgestaltung sichtbar werden lässt, dar.¹⁵

Fazit

Die Fälle Mahmut und Kadia verdeutlichen, dass der individuelle Umgang mit muslimischer Religiosität eine Ressource bei der Bearbeitung adoleszenter Individuierungs- und Wandlungsprozesse darstellen kann. Muslimische Religiosität wurde dabei in je individueller Art und Weise in die Lebensentwürfe integriert und hatte unterschiedliche biographische Bedeutungen.

Der Fall Kadia zeigte in prägnanter Weise, wie muslimische Religiosität eine intergenerationale Kontinuität herstellen kann, die für junge Migranten ohne Migrationserfahrung von großer biographischer Bedeutung sein kann, und das bei einer gleichzeitigen Abwesenheit von religiöser Praxis. Die enge Bindung, die sich durch die gemeinsame Religiosität ergibt, kann dabei als Fortwirken islamischer Normen und Wertvorstellungen betrachtet werden, die jedoch, wie der Fall Kadia zeigt, weder eine Verengung adoleszenter Entwicklungsmöglichkeiten noch die Herausbildung eines spezifisch muslimischen Habitus zur Folge haben müssen. Insbesondere im Fall Kadia, aber in ähnlicher Weise auch im Fall Mahmut, zeigte sich, dass ihre Biographien ‚normale deutsche‘ Jugendbiographien sind, in denen weder eine Adoleszenz bestimmter kultureller bzw. religiöser Prägung noch eine halbierte Modernisierung der Adoleszenz zu erkennen war.

Der Fall Mahmut macht in besonderer Weise deutlich, wie mit Hilfe von Religiosität und sportlicher Aktivität in kreativer Weise eine traumatische Krise der Kindheit und deren Folge bearbeitet werden konnten. Es gelingt ihm, durch eine sportlich-religiöse Bewährungsstrategie seinen eigenen individuierten Lebensentwurf voranzutreiben. Auf Basis einer rituellen islamischen Glaubenspraxis konnte Mahmut eine Praxis des freien Gebets entwickeln, die ihm die Möglichkeit zur reflexiven Bearbeitung alltagsweltlicher Krisen und Probleme eröffnete. Diese reflexiv-motivierende Seite von Mahmuts Religiosität stellt meines Erachtens keinen originär islamischen Bewährungsmythos, sondern den kreativen Umgang Mahmuts mit seiner Lebensgeschichte im freien Gebet dar. Das bedeutet letztlich, dass sich sowohl in Mahmuts als auch in Kadias Bewährungsstrategie keine Anzeichen dafür finden lassen, dass es gewissermaßen von innen heraus eine islamisch motivierte

¹⁵ Die Idee zu diesem Gedankengang verdanke ich Burkhard Müller.

Bewährungs- und Rationalisierungsdynamik gibt, die einen Individuierungsprozess in Gang setzt oder aber einen religiösen Bewährungsmythos bereitstellt, der die Bewährungsproblematik in einer säkularisierten Gesellschaft zu mildern vermag. Andersherum zeigte sich aber umso deutlicher, wie muslimische Religiosität in je individueller Weise eine Ressourcefunktion in den Biographien junger Muslime haben kann.