

Von ‚Nur‘ zu ‚Licht‘: Wandel religiöser Einstellungen junger Muslime am Beispiel der Medrese in Berlin- Neukölln 2003-2013

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften –Institut für Soziologie– der
Freien Universität Berlin

vorgelegt von

İlhan Karaca aus Kocaeli, Türkei

Januar 2015



Erste Gutachterin: Prof. Dr. Helgard Kramer

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Sérgio Costa

Tag der mündlichen Prüfung: 11.05.2015

DANKSAGUNG

Zuallererst möchte ich all jenen Teilnehmern der Berlin-Neuköllner Medrese meinen Dank aussprechen, die wohl im heutigen Tag grösstenteils nicht mehr Teilnehmer der Medrese sind. Mein besonderer Dank gilt dabei dem ehemaligen Leiter der Medrese, der mir nicht nur die Medrese-Tür für mein Forschungsvorhaben geöffnet hat, sondern auch stets Geduld und Verständnis entgegengebracht hat. Ohne seine Einwilligung und Unterstützung wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Auch ohne die Aufmunterungen meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Helgard Kramer, insbesondere in der Phase meiner Resignation vor der zweiten Forschungsphase, wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Mein Dank an meiner Doktormutter gilt jedoch insbesondere auch für ihre fachliche und persönliche Unterstützung sowie für Ihre kritischen Anmerkungen, die den Arbeitsprozess sehr förderten. Ein herzliches Dankeschön gilt auch Herrn Prof. Dr. Sérgio Costa für die Übernahme des Zweitgutachtens.

Ebenso habe ich Frau Dr. Melitta Patzak für das sorgfältige Korrekturlesen und für ihre inhaltlichen Anregungen bei der endgültigen Fassung der Einleitung dieser Arbeit zu danken.

Danken möchte ich außerdem meiner Familie, die mir sehr viel Geduld entgegenbrachte und mich während des Schreibens immer unterstützte und meine eigenen Entscheidungen respektierte.

Ilhan Karaca

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	7
1. EINLEITUNG	8
1.1. Problemstellung	8
1.2. Aufbau der Arbeit	20
2. FORSCHUNGSLAGE	22
2.1 „Verlockender Fundamentalismus“	28
2.2 „Islamische Identitäten“	29
2.3 „Wer ist hier Muslim“	31
2.4 BMI Studie „Lebenswelten junger Muslime“	33
3. SOZIO-KULTURELLER KONTEXT	35
3.1 Der Islam	36
3.1.1 Der Islam als eine Gemeinschaftsreligion	36
3.1.2 Der Islam in der Moderne	39
3.2 Der Islam im Migrations -und Integrationsprozess	42
3.2.1 Vom Gastarbeiterislam zum deutschen Islam	42
3.2.2 Politik der Sprache	49
3.3 Islamische Organisationen in Deutschland	56
3.3.1 Islamische Organisationen im Überblick und ihre historisch- theologische Verortung	57
3.3.2 Die Nurculuk Bewegung	71
3.3.3 Die Lebensgeschichte des Said Nursi und die Entstehung der Nurculuk –Bewegung	75
3.3.4 Historische Verortung der Lehre Nursis	79
3.3.5 Said Nursi als charismatischer „Bediüzzaman“ und Erlöser	81
3.3.6 Die Bewegung der Nurculuk in Deutschland	82
4. ZUR METHODE	86
4.1 Die Forschungsmethode: qualitative Sozialforschung	86
4.2 Die Datenerhebungsmethode: teilnehmende Beobachtung	90

4.2.1	Feldzugang	95
4.2.2	Die Rolle des Forschers	98
4.3	Das Untersuchungsfeld: Junge Muslime in islamischen Organisationen in Berlin	100
4.3.1	Lebenslagen junger Muslime	111
4.3.1.1	Der Migrationshintergrund	111
4.3.1.2	Diskriminierungserfahrungen	113
4.3.1.3	Sprachkompetenzen der 2. und 3. Generation als wesentliches trennendes Merkmal	118
4.3.1.4	Zielgruppe	123
4.4	Methode der Datenauswertung: Grounded Theory nach Strauss	125
5	ERGEBNISSE	136
5.1	Die Risale-i Nur Schüler	136
5.1.1	Die Medrese: Zentrale Orte des Glaubens	136
5.1.1.2	Die Berlin- Neuköllner Medrese. Ein Profil	137
5.1.1.3	Funktionen der Medrese	139
5.1.1.4	Der äußere Kontext der Medrese	143
5.1.1.5	Die Aufnahme in die Medrese	145
5.1.2.	Risale-i Nur Talebeleri	148
5.1.2.1	Der charismatische Gelehrte als Schüler der Risale-i Nur	150
5.1.2.2	Die <i>varisler</i> als helfende Schüler der Risale-i Nur	153
5.1.2.3	Die talebeleri als untergeordnete Schüler der Risale-i Nur	154
5.1.2.3.1	Die Engagierten	158
5.1.2.3.2	Die Zurückgezogenen	163
5.1.2.3.3	Die Gäste	164
5.1.2.4	Der Verlauf der Mitgliedschaft	166
5.1.3.	Dienst am Glauben: <i>Hizmet-i İmaniyye</i>	169
5.1.3.1	Der Rahmen: Die Lehre Nursis als Orientierung	169
5.1.3.2	Die Basis: Text als Handlungsreferenz	174
5.1.3.3	Die Sprache: Text als Gemeinschaftsmerkmal	179
5.1.4	Draussen vor der Tür: Welt der Anderen	183
5.1.4.2	<i>Ders</i> in der Sprache der Anderen	189
5.2	Die Lichtschüler	193
5.2.1	Der neuartige Zugang zum Dienst am Glauben	194
5.2.2	Der neue Dienst am Glauben	198
5.2.3	Zwischenfazit: Der Wandel von <i>Nur</i> zu <i>Licht</i>	203
5.3	Akkulturationsorientierung der talebeleri und Lichtschüler	212

5.3.1	Der Begriff der Akkulturation	213
5.3.2	Der Begriff der Akkulturationsorientierung	216
5.3.3	Die Akkulturationsorientierung der Nur- talebeleri	219
5.3.4	Die Akkulturationsorientierung der Lichtschüler	225
5.3.5	Akkulturationsorientierung der Gruppe	231
6.	RESUMEE UND AUSBLICK	233
7.	LITERATURVERZEICHNIS	240
7.1.	Monografien, Beiträge in Zeitschriften und in Sammelbänden	240
7.2	Von Institutionen herausgegebene Materialien, Internetquellen sowie sonstige Quellen	257



Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abbildung 1:	Publikationen zum Themenkomplex Islam und Muslimen in Deutschland zwischen 1961 und 2012	24
Abbildung 2:	Innen und Außen der Medrese	141
Abbildung 3:	Schüler der Risale-i Nur	154
Abbildung 4:	Schülerstruktur deutsch und türkischsprachige Gruppe	196
Abbildung 5:	Acculturation-Framework, basierend auf “Issues in the conceptualization and assessment of acculturation”	215
Abbildung 6:	Die Entwicklung der lokalen und transnationalen Aktivitäten im Feld	231
Tabelle 1 :	Muslimische Organisationen in Deutschland	65
Tabelle 2:	Bedeutende Gruppen der Nurculuk-Bewegung	74
Tabelle 3:	Qualitative vs. Quantitative Forschung – Grundlagen	88
Tabelle 4:	Teilnehmerzahl nach Teilnahmeverhalten	158
Tabelle 5:	Besucher der Medrese 2003 und 2013 nach Sprache	194
Tabelle 6:	Kulturstandards der <i>Nur talebeleri</i> und Lichtschüler	204
Tabelle 7:	Verteilung <i>Nur talebeleri</i> und Lichtschüler nach Teilnahmeform 2013	207
Tabelle 8:	Arten der Akkulturation im Kulturkontakt (Berry 1997)	217
Tabelle 9:	Akkulturationsorientierung der <i>Nur talebeleri</i>	219
Tabelle 10:	Akkulturationsorientierung der Lichtschüler	224

1. Einleitung

1.1. Problemstellung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den Veränderungen religiöser Einstellungen junger türkeistämmiger Muslime in Deutschland in einem Zeitraum von 2002/3 bis 2012/3, wobei die Untersuchung vor dem Hintergrund der Besonderheiten bundesdeutscher Integrationspolitik geführt wird.

Um ein zuverlässiges Bild hinsichtlich der Motive der in Deutschland lebenden jungen türkeistämmigen Muslime bezüglich ihrer Religionszugehörigkeit, damit bedingt auch ihrer Integrationschancen, zeichnen zu können, wurde eine empirische Studie durchgeführt. Das Forschungsobjekt stellt die Gemeinde „Medrese“ in Berlin-Neukölln dar, die der Nurculuk-Bewegung angehört. Hierbei soll die Motivationslage junger türkeistämmiger Muslime einer dynamischen Analyse insofern unterzogen werden, als weniger ein komparativ-statistischer Vergleich der Ergebnisse der aktuellen Studie in der Neuköllner Medrese (osmanisches Lehrhaus) mit den in den Jahren 2002 bis 2003 bereits erfassten religiösen Motivation junger Muslime in derselben Medrese interessiert, sondern die Entwicklung bis 2013 fokussiert werden soll.

Als die Folie der Analyse dieser Dynamik der Motivationsentwicklung werden Besonderheiten sowie Veränderungen bundesdeutscher Integrationspolitik in der hier in Frage stehenden Zeitphase verwendet. Hierbei wird als ein interessanter Aspekt eine dem Islam zugeschriebene Politisierung erkennbar sein, in deren Rahmen die Zugehörigkeit zum Islam, ausgedrückt auch in der Mitgliedschaft in islamischen Organisationen, durchaus eine Integrationsbarriere darstellen kann.

Wollte man die hier verwendete Folie der Betrachtung der derzeit herrschenden Migrationssoziologie mit ihren beiden zentralen Fragestellungen der Wanderungsbewegungen, deren Ursachen und Verläufen sowie zum anderen der Integration von Einwanderern und ihrer Nachkommen in die Aufnahmegesellschaften zuordnen, so ist hier der zweite Aspekt angesprochen. Es geht in dieser Arbeit um die Folgen derartiger Wanderungsbewegungen (vgl. Hans 2008:43).

Obwohl die Kernfrage der Arbeit auf Veränderungen religiöser Einstellungen in einem

bestimmten Zeitraum gerichtet ist, soll ausgehend von den in dieser Arbeit speziell zur Integrationspolitik angestellten Überlegungen in der folgenden Weise auch ein Beitrag zur migrationssoziologischen Theoriebildung geleistet werden.

Zentral hierbei ist die Leitidee bundesdeutscher Integrationspolitik, die im Vergleich zu anderen Staaten Akkulturation an die Aufnahmegesellschaft bzw. an eine nicht näher definierbare Leitkultur als die notwendige Voraussetzung für eine Integration und als das erstrebenswerte Ziel der Einwanderer festsetzt.

Mit der Forderung einer kulturellen Anpassung aber stehen die Einstellungen der Muslime, Besonderheiten islamischer Organisationen sowie Mitgliedschaften in diesen im Mittelpunkt des politischen Interesses, da diese Aspekte ihre individuellen Inklusionsvoraussetzungen darstellen.

Diesbezüglich wird eine Schwäche deutscher Integrationspolitik sichtbar: Muslimische Migranten¹ werden oft als eine globale, in sich undifferenzierte und damit als eine einheitliche Größe konzeptualisiert, der global negative Merkmale zugeschrieben werden. Diese gesellschaftspolitische Fehleinschätzung hat zur Folge, dass der Fokus häufig auf die zu kompensierenden Defizite und die daraus angeblich resultierenden Konsequenzen (mangelnde Integration, Abschottung, Radikalisierung) gelegt wird.

Übersehen wird dabei, dass häufig Angebote an Integrationsmöglichkeiten fehlen. Erstaunlich hierbei ist, dass die dadurch entstandenen Integrationsbarrieren gegenüber den individuellen Integrationsbestrebungen der Menschen mit Migrationshintergrund² offenbar von Seiten der bundesdeutschen Integrationspolitik nicht zur Kenntnis genommen werden. Aber selbst in der Forschung wird das Problem der sozial bzw. interpretativ bedingten Integrationsbarrieren in den einschlägigen Integrationstheorien (so z.B. Esser 1980, 2001) heruntergespielt (vgl. Baros 2005:34). Für eine Bewertung der Integration sind jedoch gerade Probleme der institutionellen Integrationsmöglichkeiten im Verhältnis zur Integrationsbereitschaft von

¹ Der Begriff „Migrant“ wird in dieser Arbeit als eine sprachliche Vereinfachung des eigentlich gemeinten Begriffs „Menschen mit Migrationshintergrund“ benutzt und ist als eine beide Geschlechter einschließende Ausdrucksweise zu verstehen.

² Als Menschen mit Migrationshintergrund werden in dieser Arbeit entsprechend der amtlichen Statistik „alle nach 1949 auf das heutige Gebiet der Bundesrepublik Deutschland Zugewanderten, sowie alle in Deutschland geborenen Ausländer und alle in Deutschland als Deutsche Geborenen mit zumindest einem zugewanderten oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil“ verstanden (Statistisches Bundesamt 2008: 6; ausführlicher zum Begriff „mit Migrationshintergrund“ siehe Kap. 4.3.).

Bedeutung. Insofern soll, wie bereits erwähnt, diese Arbeit auch einen Beitrag zur migrationssoziologischen Theoriebildung leisten.

Um zu dem hier behandelten komplexen Thema begründet hinführen zu können, soll einleitend zu bestimmten Schwerpunkten desselben ein kurzer Problemaufriss vorgeschaltet werden:

Dazu zählt zum einen die Charakteristik der Integrationssituation türkisch-muslimischer Migranten in Deutschland. Ebenso werden einige Aspekte der Ergebnisse bundesdeutscher Integrationspolitik seit den 60-er Jahren benannt werden. Eine wesentliche Rolle im Zuge der Integration spielt jedoch auch die dabei zugrunde gelegte Leitidee der Kulturalisierung.

Generell ist bezüglich der Integrationssituation türkischer Migranten in Deutschland seit den 80er Jahren bis heute einerseits eine allgemeine Lockerung der Zuwanderungsbedingungen erkennbar. Zugleich ist jedoch eine Erschwernis dergestalt hinzugekommen, als in das Integrationsproblem eine religiöse Orientierung Eingang gefunden hat, die sich bezüglich der Integrationschancen als nicht neutral erweist. Insofern hat sich im Zusammenhang mit den Eingliederungsbedingungen türkischer Migranten in die bundesdeutsche Gesellschaft deren islamische Religion als ein eigenständiges gesellschaftspolitisches Problem verselbständigt, das Auswirkungen auf die Integrationschancen zeigt. Diese Situationsbeschreibung zeigt sich im Einzelnen wie folgt.

Zur Integrationssituation türkischer Migranten in Deutschland

Ein charakteristisches Beispiel für die Lage türkischer Migranten in Deutschland zeigte sich im Slogan einer Demonstration gegen Ausländerfeindlichkeit: „Liebe Ausländer, bitte lasst uns mit den Deutschen nicht allein!“, heißt es in den 1980er Jahren auf einem Plakat dieser Demonstration. In dieser Aufforderung wird den „ausländischen Mitbürgern“ zwar das Recht auf ihr Anderssein zugesprochen, das Angebot einer inländischen Identität fehlt jedoch.

„Alle Maßnahmen, die sich aus dem bundesdeutschen Integrationskonzept ergeben, gehen davon aus, dass ihre Objekte Ausländer sind und bleiben: Sozialberatung für Ausländer, Pädagogik für Ausländer, Beiräte für Ausländer, selbst Wahlrecht für Ausländer“ (Hoffmann 1992:33).

Auffällig aus gesellschaftspolitischer Sicht ist sicher der der Regelung implizite „Zeitgeist“, der es unhinterfragt zulässt, Menschen als Objekte zu verstehen.

All zu schnell entdecken auch Massenmedien die neue markierte Gruppe als eine ebenso

anonyme wie auch bedrohliche Masse und prägen fortan dominant das „Ausländerbild“ vieler Menschen. Dieses geht insofern an der Realität vorbei, als sich die Berichterstattungen nicht auf direkte Erfahrungen stützen konnten, sondern sich auf Migranten als einer anonymen und in der Gesellschaft der damaligen Zeit noch isolierte und somit ihnen unbekannte Gruppe bezogen (Karsten 1984:21). Diese wird, wie bereits erwähnt, zudem global als eine undifferenzierte Einheit behandelt, woraus sich Schwierigkeiten bei der Lösung individueller Integrationsprobleme ergeben. So werden in den 1980er Jahren die Türken als „Ausländer“ überrepräsentiert - sie werden zum „Prototyp“ des Ausländers, wobei ihre Religion (mehrheitlich der Islam) als eine Unterkategorie der gesamten Herkunftskultur angesehen wird und zunächst in den Debatten nur ein Randphänomen darstellt (Spielhaus 2011:23). Zu Beginn der 90er Jahre richten Medien ihre Aufmerksamkeit zusätzlich auch auf Asylbewerber und Flüchtlinge.

Ebenso lässt sich für Anfang der 90er Jahre feststellen, dass auch eine bestimmte Terminologie der Berichterstattung wie z. B. der inflationäre Gebrauch von Begriffen wie „Flut“, „Welle“, „Lawine“, „Schwemme“ von Ausländern oder die Rede vom „vollen Boot Deutschland“ einer Eskalation rassistisch motivierter Gewalttaten Vorschub leistete³. Die Ausschreitungen von Hoyerswerda (1991) und Rostock (1992), die Brandanschläge in Mölln (1992) und Solingen (1993) sind die erschreckendsten Beispiele dieser Eskalation.

Mevlûde Genç, eine türkische Mutter, die bei dem Brandanschlag in Solingen 1993 zwei Töchter, zwei Enkelinnen und eine Nichte verlor, hat lange Jahre nach der Tragödie kein aggressives Wort für die Täter übrig, aber einen ausdrücklichen Wunsch zur Versöhnung mit der deutschen Gesellschaft: „Wir sollten nicht als Fremde, als Ausländer betrachtet werden“ (Mevlûde Genç, die taz 29.05.2003). „Ich lebe in Deutschland, also will ich Deutsche sein“, lautet deshalb ihr berühmt gewordenes Motto.

Einige Ergebnisse bisheriger Integrationspolitik

Heute, nach 50 Jahren Migration, sind die „Ausländer“ von gestern in quantitativer Hinsicht zu einem wesentlichen Teil der Gesellschaft geworden. Dafür spricht die Statistik, die den

³ „Ansturm auf die Wohlstandsfeste“ „Ansturm der Armen“ „Sturm auf Europa“ „Krieg des dritten Jahrhunderts“ lauten beispielsweise Schlagzeilen von Stern und Spiegel. In diesem Zusammenhang bemerkt Teun A. van Dijk, dass Rassismus durch den Mediendiskurs induziert bzw. verstärkt wird:

„Die Strategien, Strukturen und Verfahren der Nachrichtenbeschaffung, die Themenauswahl, der Blickwinkel, die Wiedergabe von Meinungen, Stil und Rhetorik richten sich alle darauf, ‚uns‘ positiv und ‚sie‘ negativ darzustellen. Minderheiten haben zudem einen relativ schwierigen Zugang zur Presse; sie werden als weniger glaubwürdig angesehen; ihre Sache gilt nur dann als berichtenswert, wenn sie Probleme verursachen, in Kriminalität oder Gewalt verstrickt sind oder wenn sie als Bedrohung der weißen Vorherrschaft dargestellt werden können“ (Dijk 1993: 125f.).

Status Deutschlands als de facto multikulturelle Gesellschaft belegt⁴. Mit Blick auf diese Zahlen kann Deutschland heute, politisch und gesellschaftlich gesehen, als ein Einwanderungsland gelten.

Dieser Status impliziert jedoch zugleich eine gesellschaftspolitische Verpflichtung der Bundesrepublik zu bestimmten, jetzt qualitativen, Regelungen. Die in der Bundesrepublik vorgenommenen rechtlichen Verbesserungen zu Gunsten der Einwanderer und ihrer Nachkommen zielen auf eine Verbesserung der Lebensqualität von Migranten. Hierzu zählt die gesetzliche Regelung von Aufenthaltserlaubnis und Einbürgerung, die den zugewanderten Familien Sicherheit geben soll. So sieht das am ersten Januar 2000 in Kraft getretene Gesetz zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts die Ergänzung des traditionellen Abstammungsprinzip (ius sanguinis) durch das Element des Erwerbs der Staatsangehörigkeit durch Geburt im Inland (ius soli) vor⁵. Aufgrund dieser gesetzlichen Vorgaben konnte mehr als die Hälfte der 15,6 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund bis heute eingebürgert werden.

Sowohl aus der Sicht der Migranten, aber auch aus einem eigenen gesellschaftspolitischen Interesse ist es sicher wünschenswert, dass Deutschland seine Bemühungen um eine gelingende Integration ausländischer Familien gezielt fortsetzt und so vermeidet, ein Einwanderungsland in bloß quantitativer Hinsicht zu sein. Eine diesbezügliche “Bewährung“ könnte der Umgang mit dem gegenwärtigen Fachkräftemangel darstellen.

Nachdem aufgrund der derzeit positiven konjunkturellen Entwicklung die in den 60-er Jahren erstmals aufgetretene Klage über einen Fachkräftemangel wiedergekehrt ist, spielen in der aktuellen bildungspolitischen Debatte speziell die Modalitäten der Anwerbung hoch qualifizierter Arbeitskräfte aus dem Ausland eine wichtige Rolle (vgl. Gries und Sievers 2010:23). Prinzipiell sollten sie dazu dienen, ausländischen Experten deren Einreise-,

⁴15,6 Millionen Menschen, das sind etwa 19% der Gesamtbevölkerung, haben einen Migrationshintergrund, ein Drittel davon hat die Migration dabei aktiv miterlebt.

⁵Kinder ausländischer Eltern, die in Deutschland geboren sind, erwerben mit der Geburt die deutsche Staatsangehörigkeit, wenn ein Elternteil seit acht Jahren regelmäßig seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Deutschland hat und eine Aufenthaltsberechtigung oder seit drei Jahren eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis besitzt (Vgl. StAG, §4, Abs. 3). Nach dem neuen Recht haben erwachsene Ausländer bereits nach acht, statt bisher nach 15 Jahren einen Einbürgerungsanspruch (Vgl. AulG, § 85ff.). Dieser Anspruch ist jetzt von ausreichenden Kenntnissen der deutschen Sprache abhängig. Allerdings bleiben die bisherigen Voraussetzungen der Unterhaltsfähigkeit und Strafflosigkeit unverändert. Weiterhin besteht das grundsätzliche Ziel, Mehrstaatlichkeit bei der Einbürgerung zu vermeiden. Für die Nichteingebürgerten lässt, gemessen an deren häufig recht langfristigen Aufenthaltszeiten in der Bundesrepublik und der Tatsache, dass für die meisten Ausländer die Bundesrepublik Deutschland zum Lebensmittelpunkt geworden ist, die bisherige Regelung des Aufenthaltsstatus immer noch zu wünschen übrig.

Aufenthalts- sowie Integrations- und auf Wunsch Einbürgerungsprobleme zu erleichtern.

Von Seiten der Bundesrepublik wird davon ausgegangen, dass dem Mangel an Arbeitskräften mit gezielten Maßnahmen im Rahmen einer Fachkräftezuwanderung prinzipiell erfolgreich begegnet werden kann (vgl. Boswell und Straubhaar 2005:1). Jedoch muss konstatiert werden, dass bezüglich des Zuzugs hoch qualifizierter Ausländer Deutschland im Vergleich zu anderen Staaten wie z.B. den USA, Kanada oder Großbritannien eher an nachgeordneter Stelle einer diesbezüglichen Rangordnung steht⁶ (vgl. Franken 2005: 1). Insbesondere der naturwissenschaftlich-technische Bereich, der für die Innovationskraft und die Wettbewerbsfähigkeit des Landes von zentraler Bedeutung ist, erfordert vielfältiges Expertenwissen.

Hinsichtlich des Anwerbens ausländischer Experten zählen die demografische Lage der Bundesrepublik im Verhältnis zu vorhandenen Integrationsmaßnahmen sowie die Folgen bisheriger Integrationspolitik in Bezug auf türkischen Migranten als wesentliche Aspekte. Dabei geht es einerseits um Maßnahmen, die das Hereinholen der ausländischen Experten erleichtern sollen, jedoch zum anderen ebenso um solche, die die Hereingeholten zum Verbleib in Deutschland überzeugen können, wozu insbesondere die in Deutschland ausgebildeten türkischen Akademiker zählen.

So ist die Bundesrepublik aufgrund ihrer demografischen Lage nicht nur darauf angewiesen, „Wanderer aus wirtschaftlichen Motiven“ neu anzuwerben (ebd.), sondern erst recht darauf, die Nachkommen der bereits vor Jahrzehnten Zugewanderten zum längerfristigen bzw. zu einem dauernden Aufenthalt in Deutschland zu bewegen. Die Nachgeborenen früherer Einwanderer ergeben insofern ein großes Potenzial für die deutsche Gesellschaft und Wirtschaft, als sie, verglichen mit der deutschen Bevölkerung, wesentlich jünger sind und damit im erwerbsfähigen Alter sind und im Prinzip am Beginn einer beruflichen Laufbahn stehen (ebd. 12).

Allerdings zeigen Statistiken und Studien, dass dieses Potenzial von Seiten der Bundesrepublik nicht hinreichend genutzt wird. Es fehlen (ebd.) nicht nur gezielte Integrationsmaßnahmen und Förderungen dieser Personengruppe; ebenso ist der institutionelle Rahmen des deutschen Schulsystems noch nicht auf den Stand eines

⁶ Als Gründe für das schlechte Abschneiden Deutschlands im Wettbewerb um die klügsten Köpfe werden neben ungünstigen ausländerrechtlichen Regelungen (rigide Visumpolitik) und hohen bürokratischen Hürden, auch negative Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Einwanderern genannt (Franken 2005:1).

Einwanderungslandes gebracht worden. Deutsche Schulsysteme sind nach wie vor auf eine homogene, autochthone Schülerschaft ausgerichtet (vgl. Fereidooni 2011:56).

So belegen sowohl die Pisa-Studien seit 2000 als auch die Ergebnisse der UN-Inspektion 2006 die diskriminierende Tatsache, dass in keiner anderen, der Bundesrepublik vergleichbaren, Industrienation ein so starker Zusammenhang zwischen Leistungsniveau und sozialer Herkunft (als Migrationsstatus) existiert wie in Deutschland (vgl. Stanat 2003:243).

Ebenso sind integrationspolitische Defizite hinsichtlich der in Deutschland erfolgreich ausgebildeten türkischen Akademiker auffällig: Obwohl dieser Gruppe rarer „Bildungsgewinner mit Migrationshintergrund“, auch in Form ihrer Studienzulassung usw. ihre Integration attestiert wurde, ermittelte die TASD-Studie („Sozialstudie über die türkischen Akademiker und Studierenden in Deutschland“) von 2008, dass jeder dritte türkeistämmige Akademiker Deutschland in Richtung Türkei verlassen will.⁷ Laut dieser Studie nennen die befragten Akademiker „fehlendes Heimatgefühl zu Deutschland“ als das häufigste Motiv für eine Abwanderung in die Türkei. Dies macht deutlich, dass ökonomische Faktoren offenbar kein hinreichender Indikator einer gelungenen Integration sind.

Auswanderungsbereitschaft, sofern sie nicht ein selbstverständliches Zeichen der globalisierten Gegenwart⁸ ist, dürfte ebenso wenig ein Beleg für eine fehlende Identifikation dieser Personengruppe mit der deutschen Gesellschaft sein als vielmehr ein klares Signal für die fehlende Berücksichtigung und Anerkennung kultureller Vielfalt. Denn als eine zentrale Voraussetzung einer gelungenen Integration kann „die allgemeine gesellschaftliche Atmosphäre in Bezug auf Multikulturalität und Andersartigkeit genannt werden“ (Franken 2005:12).

Folgen des Festhaltens an der Leitidee der Kulturalisierung

Es scheint, dass diesem ausgeprägten Wunsch türkischer Migranten nach einer Anerkennung ihrer Integrationsbemühungen mit Hilfe der in Integrationspolitik verwendeten Leitidee der Kulturalisierung nicht entsprochen werden kann.

⁷Auch Zahlen des Statistischen Bundesamtes belegen, dass gerade bei der Gruppe der Personen mit türkischem Migrationshintergrund seit 10 Jahren ein negativer Wanderungssaldo zu verzeichnen ist und die Neuzuwanderung von türkischen Staatsangehörigen seit 2002 rückgängig ist (Foroutan 2010:20).

⁸Im Kontext von Globalisierungsprozessen sind diese Bildungserfolgreichen mit ihren aufgrund der oft mehrfachen Migrationserfahrungen erworbenen Kompetenzen ein Beispiel für mobiles Leben in verschiedenen Heimaten. Sie verkörpern eine Gruppe (Transmigranten), die in Zukunft zunehmen und immer intensiver umworben werden wird (Griese und Sievers 2010:24).

Wie ein Zitat des früheren Bundespräsidenten Christian Wulf zeigt, wird von deutscher Seite aus als Kriterium einer gelungenen Einwanderungspolitik die Verknüpfung der geforderten kulturellen Anpassung der Migranten mit einem eigenen, auf die jeweils aktuelle wirtschaftspolitische Situation gerichteten, Interesse gebraucht:

„Die Zukunft unseres Landes wird sich auch daran entscheiden, ob es uns gelingt, die zu uns gekommenen Menschen erfolgreich zu integrieren, zugleich attraktiv für neue, qualifizierte Menschen zu werben und unsere klügsten Köpfe im Land zu halten. Mit einer Reihe von Ländern haben wir negative Wanderungssalden, also mehr Menschen, die unser Land verlassen, als zu uns kommen“⁹.

Sofern Kulturalisierung das vollständige Aufgeben der eigenen Kultur zugunsten der Kultur des Aufnahmelandes bedeutet, ist damit nicht eine bloße Anpassung von Lebensgewohnheiten, Sprache usw. gefordert, sondern auch die Religionszugehörigkeit der Migranten spielt eine wesentliche Rolle. Dies belegt auch eine begriffliche Erweiterung im Rahmen bundesdeutscher Integrationspolitik dahingehend, dass seit Ende der neunziger Jahre zu dem bis dahin geübten „Ausländer“ - bzw. Migrantendiskurs eine religiöse Kategorisierung hinzukommt (Yurdakul 2009:87). Es ist zu erwarten, dass der religiöse Aspekt in Zukunft bei *neuen* Zuwanderern, besonders bei der Zuwanderung qualifizierter Migranten, mit beachtet werden wird. Denn seit Ende der 1990er Jahre lässt sich diese partielle Verschiebung vom Ausländer- bzw. Migrantendiskurs zum Diskurs über „fremde“ Religion beobachten. Damit wird deutlich, von welcher Gruppe der *alten* Zuwanderer der Erfolg der deutschen Integrationspolitik abhängt.

Diese Verschiebung belegt auch die Tatsache, dass seit der Jahrhundertwende Maßnahmen entwickelt wurden, die auf den religiösen Aspekt abgestellt sind. Dazu zählen u. a. Konzepte wie „Dialog mit Muslimen“, „Sicherheitspartnerschaft mit Muslimen“, „Deutsche Islamkonferenz“, „Islamischer Religionsunterricht“, „Imam Aus- fort- und Weiterbildungen“, „Promotions- und Nachwuchsprogramme für Muslime“. Sie artikulieren das Ziel des bundesdeutschen Integrationskonzept zu diese Zeit, „die Menschen so erfolgreich in unser Land zu integrieren, wie es die Amerikaner mit den deutschen Einwanderern getan haben“ (Christian Wulf, Welt Online 30.03.2011).

Mit anderen Worten: Die Muslime in Deutschland sind dazu angehalten, wie die

⁹Christian Wulf „Besuch des Deutschen Auswandererhauses in Bremerhaven.“30.3.2011 (eingesehen 15.11.2014).

Deutschstämmigen in den U. S. A. eine ausschließliche Identifikation mit dem Aufnahmeland und dessen Sprache vorzunehmen.

Hinsichtlich dieser Situation geraten Muslime im berufsfähigen Alter, die ihre Kultur beibehalten wollen, in einen Gewissenskonflikt. Denn das Nichtbefolgen der geforderten Kulturalisierung bedeutet zugleich, dass sie individuell auf wirtschaftliche Vorteile verzichten müssen, da Kulturalisierung die Voraussetzung auch einer einträglichen beruflichen Tätigkeit darstellt. Ein Unverständnis hinsichtlich dieser Forderung besteht besonders im Hinblick darauf, dass nicht nur die Muslime selbst, sondern auch ihre Religion bereits über die Merkmale verfügen, die als Integrationsleistungen durchaus positiv bewertet werden können.

Der geforderten Kulturalisierung, damit auch dem Fakt, dass Religionszugehörigkeit seit den 90-er Jahren zu einem zusätzlichen Integrationskriterium geworden ist, begegnen türkische Muslime überwiegend positiv. Dies wird besonders an der Funktionsweise türkeistämmiger muslimischer Verbände deutlich. Diese sind größtenteils nach dem deutschen Vereinsrecht organisiert, die Vereinsarbeit verläuft zunehmend deutschlandorientiert. Ihre Tätigkeit ist an dem Allgemeininteresse ausgerichtet, die Landessprache Deutsch hat sich längst als Verkehrssprache in Vereinen durchgesetzt und der innerislamische Diskurs wird immer mehr in deutscher Sprache geführt (Spielhaus 2011:63).

Was vor diesem Hintergrund, wie häufig aus den Reihen der Muslime bekundet wird, vermisst werde, sei die Anerkennung dieser sichtbaren Integrationsbemühungen von Seiten bundesdeutscher Integrationspolitik.

„*Vermisst*“ war dann jedoch nur der Name einer unerwartet muslimfeindlichen Öffentlichkeitskampagne des Innenministeriums vom September 2012, mit der der islamischen Gemeinschaft die Aufgabe angedient wurde, das Abdriften radikalisierte junger Muslime und Musliminnen zu den Terrormilizern zu verhindern. Das Innenministerium hatte die Gründung der Beratungsstelle *Radikalisierung* beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) beantragt und eingerichtet. Damit wurde deutlich, dass das Ministerium „nicht die fortschreitende Ähnlichkeit, sondern den verbleibenden Rest an Unähnlichkeit zum Thema macht“ (Hoffmann 1999:67).

Als Beispiele dieser neuerlichen Betonung von Unterschieden können Plakate angesehen

werden, die im Zuge dieser Öffentlichkeitskampagne vom Innenministerium in Umlauf gebracht wurden. Darauf sind junge Männer und Frauen abgebildet, die Namen wie Ahmad, Fatima, Hassan oder Tim tragen und damit ausdrücklich an die Adresse von Muslimen gerichtet waren:

„Das ist meine Freundin Fatima. Ich vermisse sie, denn ich erkenne sie nicht mehr. Sie zieht sich immer mehr zurück und wird jeden Tag radikaler. Ich habe Angst sie ganz zu verlieren – an religiöse Fanatiker und Terrorgruppen“[...]

stand unter den Portraits geschrieben. Es folgte dann die Telefonnummer: „Wenn es Dir so geht wie mir, wende Dich an die Beratungsstelle Radikalisierung unter [...]“ (vgl. Bundesministerium des Inneren, Sicherheitspartnerschaft).

Auf dieses Vorgehen des Innenministeriums reagierten muslimische Verbände, unter anderem die „Sicherheitspartnerschaft“, mit der Entscheidung, den Kontakt zum Ministerium auf Eis zu legen. Dies konnte jedoch nicht verhindern, dass das Innenministerium an der Kampagne weiterhin festhielt¹⁰. Dabei wurden u. a. die ersten Flyer gegen Islamisierung ausgerechnet in der Straße verteilt, in der die rechte Terrorgruppe NSU in Köln eine Nagelbombe explodieren ließ.

Dass derartige Vorgehensweisen offizieller Stellen nicht nur Ängste bei Muslimen hervorrufen, sondern auch für Ängste vor Muslimen sorgen, zeigt nicht zuletzt die Masse der Anti-Islambeiträge und Leserkommentare, die nach diesen Geschehnissen im Internet erschienen: „Wo sind die friedliebenden Muslime, die Schilder hochhalten mit Aufschriften, wie „Liebe Deutsche lasst uns mit den Salafisten nicht allein?“ heißt es in einem dieser Kommentare (vgl. endstation-rechts.de ,eingesehen 15.11.2014). Aufgrund derartiger nicht nachvollziehbarer Verhaltensweisen deutscher Institutionen verschwimmen die Grenzen zwischen friedliebenden Muslimen und den als radikalislamistisch identifizierten Salafisten.¹¹

¹⁰In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass muslimische Verbände als Sicherheitspartner aktiv bei der Kampagne gegen Radikalisierung und damit auch bei der Erstellung der Flyer und Plakate beteiligt waren.

¹¹Wohin diese Verhaltensweisen der Institutionen tatsächlich führen können, hat die jüngst veranstaltete Demonstration der „Hooligans gegen Salafisten“ in Köln gezeigt. Unter dem Deckmantel der Kritik am Salafismus demonstrierten fast 5.000 rechte Hooligans und Neonazis gegen Muslime und Migranten. Ihre Parolen wie „Stoppt den Islam“, „Deutschland den Deutschen“ usw. zeigten deutlich, dass die Stimmungsmache gegen den in Deutschland nur schwach vertretenen Salafismus schnell zu offenem Rassismus wird. Am deutlichsten zeigt sich diese Entwicklung jedoch in Dresden (uns später auch in anderen Städten), wo die sogenannten „Patriotische Europäer Gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (Pegida) 18000 Menschen mobilisieren konnte, um vor der angeblichen Gefahr der Islamisierung zu warnen. Die Islamwissenschaftlerin und Vorsitzende des Liberal-Islamischen Bunds Lamya Kaddor sieht in diesen Bewegungen nur „blanken Hass“ und schlussfolgert, dass die Pegida mit ihrer Islamfeindlichkeit exakt den Radikalismus bedient, gegen den sie

Insofern kann es passieren, dass Muslime global als der politische Feind apostrophiert werden, obwohl die Religion des Islams nicht aggressiv ist. Ein wichtiges Beurteilungskriterium wird es daher sein, wie sich die einzelnen Muslime auf die Minderheitengruppe und die Mehrheitskultur beziehen.

Entstehung und Präzisierung der Fragestellung

Meine erste Begegnung mit dem Thema erfolgte vor ca. 10 Jahren, d.h. in den Jahren 2002-2003. Mich interessierte die Frage, aus welchen Motiven sich junge türkeistämmige Muslime für eine Mitgliedschaft in einer islamischen Gemeinde entscheiden und welche Konsequenzen diese Entscheidung für ihre Integration nach sich ziehen können. Dabei war mir bewusst, dass die Motive einer Mitgliedschaft sowie die daraus resultierenden Folgen für eine Integration auf einem externen Wege (z.B. mittels Lektüre von Veröffentlichungen, Auswertung von bereits an anderen Orten getätigten Befragungen usw.) kaum erkennbar sein werden, sondern allein aus der Binnenperspektive, also vor Ort (in der lokalen Gemeinde) erschlossen werden können. In der damals exemplarisch untersuchten Gemeinde handelte es sich um eine *Medrese* (nach der osmanischen Bezeichnung, ein Lehrhaus für fortgeschrittene islamische Studien), die der global agierenden Nurculuk-Bewegung angehört. Die Nurculuk ist eine türkeistämmige islamische Erneuerungsbewegung, die auf den Gelehrten Said Nursi (1876-1960) zurückzuführen ist.

Mein ursprüngliches Ziel war die Erstellung einer Innenperspektive dieser in Deutschland kaum erforschten islamischen Bewegung, dessen Bildungseinrichtungen sich im Stillen, insbesondere seit den 1990er Jahren, in fast allen Städten Deutschlands verbreiteten. Im Zusammenhang mit den öffentlichen Debatten um die Politisierung des Islams schien es mir interessant zu untersuchen, was junge Menschen dazu bewegt, trotz gesellschaftlicher Skepsis gegenüber muslimischen Organisationen (Jonker 2002), einer solchen Bewegung anzugehören.

Aus verschiedenen Gründen gelang es mir jedoch nicht, damals meine Arbeit zu Ende zu bringen. 10 Jahre später, 2012/13, begann ich ein zweites Mal mit einer empirischen Untersuchung, wohl wissend, dass ich es mit einer neuen sozialen Wirklichkeit zu tun haben

sich angeblich wendet. Pegida und Salafismus würden sich in ihren extremistischen Ideen, auch wenn sie aus entgegengesetzten Richtungen kommen treffen und die normalen, friedlichen Muslime gerieten dazwischen „wie in einer Schraubzwinge.“ Dieser Druck bekomme gerade nach ihrer Ansicht „eine schlimme neue Qualität“ (Lamya Kaddor, Kölner Stadtanzeiger 12.01.2015).

werde. Das Neue bezog sich dabei in erster Linie auf die Strukturveränderungen innerhalb der „cognitive maps“, d.h. der sozialräumlichen Orientierungen der Mitglieder derselben Medrese in Berlin-Neukölln. Diese Veränderung betreffen das Wissen und die Werte, die Normen der Medrese als Gruppe, Interaktionen, Identifikationen, Überzeugungen und Verhalten innerhalb derselben, insbesondere aber auch die Sprache in der Organisation. Sie betrifft somit umfassend die eigene kulturelle Identität (vgl. Ward 1996).

Der hier erkennbare soziale und kulturelle Wandel innerhalb der Gruppe, d.h. eine dynamische Betrachtung, erweckte mein besonderes Forschungsinteresse. Somit bezog sich jetzt die Forschungsfrage auf den Akkulturationsprozess in dem Zeitraum von 2002/3 bis 2013. Damit verlagerte sich auch der Fokus der Arbeit auf den Aspekt des Verlaufs. Es ging mir insbesondere darum, die Zusammenhänge zwischen Akkulturationsverlauf und den akkulturationsbezogenen Einstellungen von jungen türkeistämmigen Muslimen unter den Bedingungen der deutschen Integrationspolitik exemplarisch zu erfassen, um so die Ergebnisse aus der ersten Forschungsphase mit denen der zweiten Phase nicht nur zu vergleichen, sondern bezüglich beider Ergebnisse auch einen dynamischen Aspekt einbeziehen zu können.

Dabei erlaubte mir der besondere Forschungsstil der Grounded Theory, dem diese Untersuchung folgt, die empirische Untersuchung nicht im Detail auf übergreifende Theorien, insbesondere aus der so genannten Akkulturationsforschung, in der sich diese Dissertation verortet, stützen zu müssen. Denn gemäß der Methode der Grounded Theory ist die genaue Kenntnis bestehender Theorien zwar unverzichtbar, „der Umgang mit ihnen erfolgt jedoch eher respektlos“ (Star 1997, zitiert nach Hildenbrand 2000:33). Im vorliegenden Fall wird der Zusammenhang der Untersuchung mit den jeweils relevanten Theorien ausdrücklich im empirischen Teil der Arbeit, in der Verortung der Ergebnisse einbezogen werden. Da soziale Wirklichkeit einem ständigen Wandel unterliegt, sollten - i. S. der Grounded Theory - auch Bereiche, die unter verschiedenen Perspektiven bereits untersucht worden sind, erneut betrachtet werden:

Wenn also in der Bundesrepublik das Aufgeben „einer bisherigen kulturellen Zugehörigkeit zur Bedingung für gleiche Rechte oder soziale Chancen wird“ (Bauböck 1998:15), dabei aber zu beobachten ist, dass beides, sowohl die Mitgliedschaft in der islamischen Gemeinde als auch der Wunsch zur Teilhabe an der Aufnahmegesellschaft nicht aufgegeben werden, sind

junge türkeistämmige Muslime mit folgenden Fragen konfrontiert: Soll überhaupt oder wenn ja, in welchem Maß die Herkunftskultur aufrechterhalten werden? Soll überhaupt oder wenn ja, in welchem Maß die Kultur der Aufnahmegesellschaft aufrechterhalten werden?

Damit folge ich der Problemstellung des Akkulturationsmodells von Berry (Berry 1997) und gebe eine Antwort auf die Frage, wie der Akkulturationsprozess auf der Ebene des Individuums sowie der muslimischen Gruppe unter den gesellschaftlichen Strukturbedingungen der Bundesrepublik verläuft. Dabei geht es mir insbesondere darum, die subjektiven Akkulturationsstrategien von jungen türkeistämmigen Muslimen, für die die gegebene Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik den Kontext hergibt, ins Blickfeld zu rücken.

Damit besteht das besondere Forschungsinteresse dieser Arbeit darin, dass sie nicht nach den isolierten individuellen Merkmalen wie Eigenschaften, Einstellungen usw. der jungen Muslime sowie nach ihren individuellen Inklusionsvoraussetzungen fragt, sondern den Blick vorrangig auf die systemspezifischen Strukturbedingungen richtet, unter denen junge Muslime und ihre Ausstattungen zur Geltung kommen (vgl. Bommes 2011: 66).

1.2. Aufbau der Arbeit

Im Folgenden wird der Aufbau der vorliegenden Dissertation vorgestellt. Zunächst wird ein Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung gegeben (Kap. 2). Hierzu zählen ausgewählte Studien der Migrationsforschung. Dazu werden die maßgeblichen Arbeiten von Wilhelm Heitmeyer, Nikola Tietze, Riem Spielhaus und die Studie „Lebenswelten Junger Muslime in Deutschland“ vorgestellt und auf fehlende Aspekte hin geprüft.

Das Kapitel 3 befasst sich mit dem sozio-kulturellen Kontext des Themas. Es gibt einen Einblick in den kulturellen Hintergrund der untersuchten Gruppe (junge türkeistämmige Muslime). Da der Islam hierbei maßgeblich ist, beginnt der Kapitel zunächst mit der Darstellung von zwei übergreifenden Perspektiven auf die Religion: Der Islam als eine Gemeinschaftsreligion, der Islam und die Moderne.

In einem nächsten Abschnitt, wird die lokale Ebene (die Bundesrepublik) betrachtet. Es geht um die Folgen der Migration auf den organisierten Islam und auf das Selbstverständnis der Muslime. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass in der Bundesrepublik von

Muslimen als Voraussetzung für eine Integration bestimmte kognitive und kulturell-inhaltliche Lern- und Annäherungsprozesse also Akkulturationsleistungen erwartet werden, deren Umsetzung von den Muslimen unter der Überschrift „Vom Gastarbeiterislam zum deutschen Islam“ erläutert wird.

Im darauf folgenden Abschnitt wird der Fokus auf die integrationspolitischen Maßnahmen gelegt und begründet, warum der soziale und kulturelle Wandel innerhalb des religiösen Feldes vorrangig als eine typische Form des politischen Behandelt Werdens zu verstehen ist. Dabei werden Maßnahmen sprachplanerischer und sprachpolitischer Art besonders berücksichtigt. Dies, da Sprache zum einen den Kernpunkt der deutschen Integrationspolitik bildet und zum anderen einen folgenreichen Einfluss auf die hier untersuchte Gemeinde hat, die innerhalb des islamischen Spektrums der schriftsprachlichen Tradition zuzuordnen ist.

In einem nächsten Abschnitt, wird das Feld der islamischen Organisationen diskutiert. Nach einer kurzen Bewertung und Einordnung muslimischer Organisationen in Deutschland wird deren gemeinsamer theologischer Hintergrund beleuchtet, um von hier aus eine Brücke zu schlagen auf das religiöse Selbstverständnis der untersuchten Bewegung der Nurculuk. Die für diese Arbeit relevante Untergruppe wird anschließend im folgenden Abschnitt besonders berücksichtigt. Die Entstehungsgeschichte der Bewegung, die Bedeutung des Gründers (Said Nursi) als Leitfigur und charismatischer Führer, die Organisationsstrukturen und die Situation in Deutschland werden ausführlich behandelt.

Kapitel 4 leitet den empirischen Teil der Arbeit ein. Zu Beginn wird die qualitative Sozialforschung in ihren wesentlichen Zügen zu der quantitativen in Vergleich gesetzt und im Anschluss die für diese Arbeit gewählte Methode der Datenerhebung, die teilnehmende Beobachtung und die Methode der Datenauswertung, die Grounded Theory begründet und erklärt. Es folgt dann die Darstellung des Untersuchungsfeldes, der Zielgruppe, und des Feldzugangs.

In den Kapiteln 5-6 steht die Präsentation der Ergebnisse aus den Beobachtungen im Vordergrund. Es geht um den Akkulturationsverlauf (innerhalb des Zeitraums zwischen 2002-2013) sowohl auf der Ebene der Gruppe als auch auf individueller Ebene.

Zunächst werden im Kapitel 5 die Ergebnisse des ersten Feldaufenthalts zwischen 2002-2003 dargestellt. Sie beziehen sich auf die „alte“ etablierte Gruppe der Medrese, deren Angehörige

in dieser Dissertation, wie sie es selbst auch tun, als *Nur talebeleri* (*Nur-Schüler*) bezeichnet werden. Ein wesentliches Charakteristikum dieser Gruppe ist, dass sie ihren Alltag in der Medrese in Berlin-Neukölln ganz nach den Vorbildern im Herkunftsland gestalten. Hier wird als Basis für die nachfolgenden Ausführungen die Sozialstruktur, die Gemeindenkultur, die Schulung und die davon geprägte Persönlichkeit der *Nur talebeleri* herausgearbeitet.

In dem folgenden Abschnitt werden die Ergebnisse der zweiten Phase der Datenerhebung 2012-2013 dargestellt und diskutiert. Der besondere Fokus wird auf die „neue“ Gruppe, deren Angehörige in dieser Dissertation als *Lichtschüler* bezeichnet werden, gelegt.

In einem weiteren Abschnitt wird auf der Basis der vorangegangenen Ausarbeitung der „alten“ Gruppe der Prozess des kulturellen Wandels innerhalb der Gruppe unter der Überschrift von ‚Nur‘ (=alttürkisch ‚Licht‘) zu ‚Licht‘ sichtbar gemacht.

Im Kapitel 5.3 stehen die subjektiven Akkulturationsorientierungen sowohl der *Nur Talebeleri* als auch der *Lichtschüler* im Vordergrund. Unter Berücksichtigung von Makroprozessen werden die möglichen individuellen Akkulturationsstrategien der Medrese-Teilnehmer betrachtet, ein datenbasiertes Modell für die untersuchte Zielgruppe formuliert und in der Akkulturationsforschung verortet.

Abschließend werden die Ergebnisse im Kapitel 6 zusammengefasst. Am Ende steht ein Ausblick auf wünschenswerte Forschungsarbeiten in der Zukunft.

2. Forschungslage

In Deutschland ist die Migrationsforschung nach wie vor auf die Frage nach der ‚multikulturellen Differenz‘ versus ‚nationaler Assimilation‘ konzentriert (Rauer 2010:61), so dass in der wissenschaftlichen Debatte das integrative und desintegrative Potenzial von Menschen mit Migrationshintergrund und ihren Selbstorganisationen auf ein starkes Forschungsinteresse stößt (Pries 2010:20). In diesem Sinne greift die sozialwissenschaftliche Forschung auf das „Behälterkonzept“ zurück, d. h. auf die Vorstellung, dass Nationen ‚Behälter‘ seien, „die quasi natürliche Eigenschaften hätten und daher als wissenschaftlich nicht weiter hinterfragbare Einheiten der Analyse dienen könnten“ (Rauer 2010:61). Nach Pries gilt es, diese ‚Behälter-Vorstellung‘ des methodologischen Nationalismus (Wimmer/Glick Schiller 2002) um die Analyse des neuen Wanderungstyps der Transmigration

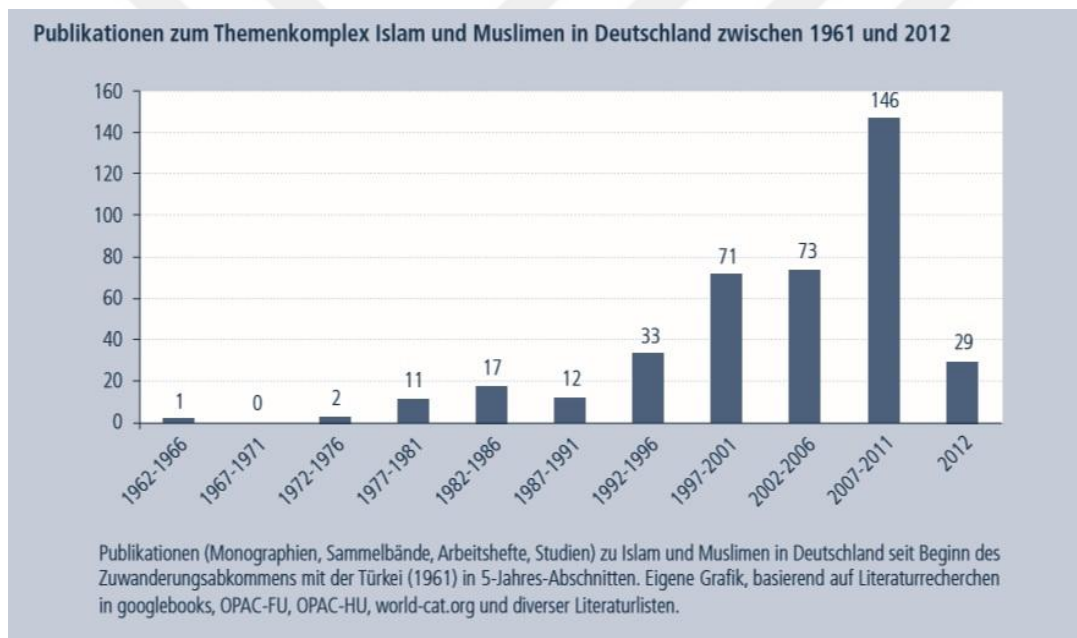
zu ergänzen. Dies jedoch, ohne die klassischen Formen von Wanderungsprozessen (die Rückkehr in die Herkunftsregion, die dauerhafte Integration in der Ankunftsregion und die Herausbildung von Diasporanetzwerken) als empirische Phänomene und als Forschungsgegenstände als obsolet zu betrachten (Pries 2003:27). Denn erst aufgrund der Berücksichtigung der Besonderheiten von Wanderungsprozessen sei es möglich, die multiple Lebenswirklichkeit von Migranten zu beschreiben (vgl. Halm 2010a:296). Der Ansatz der Transmigration zeichnet sich dadurch aus,

„[...] dass der Wechsel zwischen verschiedenen Lebensorten in unterschiedlichen Ländern kein singulärer Vorgang ist, sondern zu einem Normalzustand wird, indem sich der alltagsweltliche Sozialraum der Transmigranten plurilokal über Ländergrenzen hinweg zwischen verschiedenen Orten aufspannt. Das Verhältnis zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion wird hier also durch die Herausbildung von auf Dauer angelegten transnationalen Sozialräumen gestaltet. Diese Sozialräume fallen nicht eindeutig mit einheitlichen Flächenräumen zusammen [...]. Vielmehr sind diese transnationalen Sozialräume als multiple, durchaus widersprüchliche und spannungsgeladene Konstruktionen auf der Basis identifikativer und sozialstruktureller Elemente der Herkunfts- und der Ankunftsregion zu verstehen“ (Pries 2003:29).

Da auf das Konzept des Transnationalismus in Kap. 6.2 ausführlicher eingegangen wird, ist an dieser Stelle lediglich zu erläutern, dass in Deutschland der Nationalstaat trotz der fortschreiten Transnationalisierung ein dominierender Rahmen für die gesellschaftliche Integration von Migranten bleibt und die oben beschriebenen Zwischenlagen nur als temporäre Phasen im Prozess der zu beschreibenden Assimilation aufzufassen sind (vgl. Halm 2010a:296). So gehen Alba/Nee und Esser davon aus, dass Transnationalität nur ein instabiles Übergangsphänomen beschreibt und - zumindest übergenerational - der Großteil der Nachkommen der Migranten sich letztlich in den „Mainstream“ der Aufnahmegesellschaften eingliedert (Alba/Nee 2003:145-153; Esser 2001). Entsprechend ist in der bisherigen Forschung die Frage der transnationalen Orientierung von Migranten und ihren Folgen für die Sozialintegration wenig beachtet worden (vgl. Halm 2010a:296; Pries 2010:24). Tendenziell lässt sich hierbei beobachten, dass die Herkunftslandorientierung zumeist als desintegrativ, die Ankunftslandorientierung dagegen als integrativ bewertet wird. Im Rahmen einer fortschreitenden Transnationalisierung jedoch erweist sich eine polare Vorstellung als zu eng, um bezüglich sowohl der Betrachtung der Lebensräume von Migranten als auch des Beitrages isolierter Organisationen zur gesellschaftlichen Integration die hier gegebene Komplexität erfassen zu können (Halm 2010a:297, ausführlich dazu Kap.6.2).

Schaut man sich in diesem Zusammenhang die Forschung zur Lebenssituation von Muslimen seit dem Beginn des Zuwanderungsabkommens mit der Türkei (1961) an, so wird dieser methodische Mangel der Einengung auf eine Polarität nur allzu deutlich. Insgesamt kann festgestellt werden, dass bis in die 1990er Jahre hinein der Präsenz muslimischen Lebens in Deutschland von der Wissenschaft keine größere Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde (Spielhaus 2011:33). Ein Überblick über die wesentlichen Merkmale der Forschungen zum Islam in Deutschland soll anhand der nachfolgenden Tabelle gegeben werden, wobei auffällig ist, dass im Zeitraum von 1961 bis 1991 insgesamt nur 43 Publikationen zu diesem Themenfeld erschienen sind.

Abbildung 1: Publikationen zum Themenkomplex Islam und Muslimen in Deutschland zwischen 1961 und 2012 (Foroutan 2012:13).



(a) Die auf den Zeitraum von 1961 bis 1991 bezogenen Publikationen beschäftigten sich überwiegend mit den Gastarbeitern aus der Türkei sowie mit anderen mehrheitlich muslimischen Migrantengruppen.

Hierbei jedoch werden Musliminnen und Muslime als Randerscheinung angesehen, ohne deren Relevanz für die bundesdeutsche Gesellschaft zu berücksichtigen. Ebenso wenig war das Thema Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung (vgl. Spielhaus 2011:33). So wurden empirische Studien, mit deren Hilfe vielschichtige innergesellschaftliche Transformationsprozesse erfasst und analysiert werden können, kaum vorgelegt.

(b) Wie aus der Abbildung weiterhin ersichtlich wird, ist in den 1990er Jahren eine Zunahme der Literatur zu Islam und Muslimen in Deutschland zu beobachten, wobei der stärkste Anstieg der Publikationen im Jahr 1999 mit 24 Buchtiteln zu verzeichnen ist. Foroutan führt dies u.a. auf die Einflüsse von Huntingtons These der „Cash of Civilizations“ zurück. Dort wurde jene Dichotomie eingeführt, die ebenso die derzeitig wahrnehmbaren Konfliktlinien der Außen und Innen- bzw. Integrationspolitik kennzeichnet.

(c) Diese dichotome (post-bipolare Phase) Problemsicht gab zugleich die methodische Grundlage dafür her, die aufgrund einer Kulturalisierung entstandenen Konflikte herauszustreichen, diese besonders zu betonen. Diese Ende der 90-er Jahre entstandene dichotome Problemsicht ist auch heute noch die Grundlage der derzeitigen Debatten über soziale Konflikte sowie bezüglich der Fragen der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland, womit der Islam zu einem politischen Problem werden konnte. Resultierend aus dieser politischen Polemik gegenüber „dem Islam“ und „dem muslimischen Kulturkreis“ entstanden in den 1990er Jahren aber vielfach auch Gegenpublikationen (Foroutan 2012:15f.).

(d) Die politische Akzentuierung des Islam in den Publikationen, die aufgrund einer nicht zutreffenden polaren Problemsicht ermöglicht wurde, ist jedoch nach Meinung von Foroutan nicht allein der Huntington-Debatte geschuldet. So seien in der Literatur bereits vor Huntingtons Bücher vor einem ansteigenden und Europa gefährdenden islamischen Fundamentalismus gewarnt worden (bspw. Nirumand, hrsg. 1990; Normann 1991; Tibi 1992).

(e) Obwohl ebenso in den 90-er Jahren auch jene Publikationen angestiegen sind, welche die Sichtbarkeit und die Heterogenität muslimischen Lebens in Deutschland verdeutlichten (ebd.), sind bestimmte Defizite bezüglich des Forschungsgegenstandes erhalten geblieben. So ist auffällig, dass bis auf wenige Ausnahmen, die den Islam der Frauen (Mihçiyazgan 1993, Nökel 1997, 1999, Karakaşoğlu 1998, Klinkhammer 1999) oder die Konversion zum Islam betreffen (Nirumand 1990, Wohlrab-Sahr 1996), der Islam der jungen Generation als subjektive religiöse Ausdrucksform in der wissenschaftlichen Literatur praktisch nicht vorkommt (vgl. Teitze 2001:39).

(f) Einen Wendepunkt in den Publikationen zum Islam und zu Muslimen in dem in der Tabelle

betrachteten Gesamtzeitraum scheint das Jahr 2006 insofern darzustellen, als sich Veröffentlichungen in den Jahren 2001 bis 2006 besonders mit dem Sicherheitsdiskurs nach dem 11. September 2001 sowie mit den damit verbundenen Fragen befasst hatten (Foroutan 2012:17).

(f.1.) Foroutan zufolge sei 2006 der deutlichste Anstieg derjenigen Publikationen zu beobachten, die sich vorwiegend mit quantitativen Untersuchungen in Bezug auf Islam und Muslime in Deutschland befassten (ebd.). Dies könne zum einen mit einem Wandel der Förderstrukturen in der Wissenschaftspolitik zusammenhängen. Es sei aber auch auf die Deutsche Islam Konferenz, die ebenfalls erstmalig im Jahr 2006 tagte und die damals einen quantitativen Datenmangel in Bezug auf jene Gruppe monierte, zurückzuführen, der in den vergangenen Jahren dringlich eingefordert worden war (ebd.).

(f.2.) In den Jahren nach 2006 hat jedoch nicht allein die Menge der Publikationen zugenommen; die Studien zeichnen sich ebenso durch eine besondere Themenvielfalt aus. Beispiele dafür sind Untersuchungen, die nach einem deutschen Islam bzw. nach deutschen Muslimen fragen (Alacacioğlu 2000, Karakaş-Aydın 2000, Spielhaus 2011), ebenso nach ihren Selbstorganisationen (Lemmen 2002), Sprachkenntnissen (Dirim und Auer 2004, Keim 2012, zu ihrer Bildungssituation und -aspiration (Badawia 2002, Fereidooni 2011), ihrem Medienkonsum Stellung nehmen (Hafez 2002) und die zu einzelnen Persönlichkeiten des islamischen Diskurses (Ghadban 2006), zu jungen Muslimen in islamischen Gemeinden (Frese 2002, Schiffauer 2010), zu Imamen (Kamp 2006 und 2008), zu engagierten Musliminnen (Amir-Moazami 2007), zum Gemeindeleben auf lokaler Ebene (Spielhaus und Färber 2006) zu ausgewählten islamischen Gemeinden (Agai 2004, Jonker 2002, Schiffauer 2010), zu Formen und Lebenswelten muslimischer Jugendlicher (Tietze 2001, Öztürk 2007) und vielem mehr Aussagen anbieten. Untersuchungen jedoch, die islamisch- religiöse Gruppen in Bezug auf deren Mitgliedschaft, den Mitgliedschaftsverlauf (Beitritt, Verbleib, Anpassung und Austritt) sowie deren Wandlungs- und Transformationsprozesse untersuchen und damit eine differenzierte Perspektive eröffnen könnten, bleiben nach wie vor eine Ausnahme im deutschsprachigen Raum (vgl. Spielhaus 2011:23). Zu diesen Ausnahmen gehören beispielsweise Klinkhammer (2000), Jonker (2002), Maske (2010), Schiffauer (2000 und 2011).

(g) Eine ebenso von der sozialwissenschaftlichen Literatur bislang unbeantwortete Frage ist

diejenige der Autoren Bloemraad, Korteweg und Yurdakul nach dem Stellenwert der Herkunftskultur, insbesondere der Herkunftssprache (Bloemraad/ Korteweg/Yurdakul 2010:44). Nach Brizic habe die Linguistik dieses Feld der Soziologie überlassen, jedoch habe auch diese kaum Studien vorgelegt, die den Aspekt der Weitergabe von Sprache, bzw. den Sprachverlust bzw. ihre weit reichenden Folgen für die Nachkommen der Migranten untersuchen (Brizic 2006:34).¹²

(h) In den letzten Jahren hat sich in Deutschland dennoch eine Richtung der Transnationalismusforschung entwickelt¹³, die ausführlich grenzüberschreitende Kontakte von Migranten und ihren Organisationen qualifiziert und analysiert. Jedoch ist diese, wie Halm konstatiert, kaum eine kompatible Ergänzung zu der auf eine nationalstaatliche Betrachtungsweise zielende Frage der Sozialintegration in den Ankunftsändern der Migration (Halm 2010a:296)¹⁴. Damit wird, wie oben auch erwähnt, bisher der Tatsache wenig Rechnung getragen, dass Migranten und ihre Organisationen genuin zwischen den Herkunfts- und den Ankunftsgeellschaften hin und her gerissen sind, so dass allein aus dieser Perspektive der Unsicherheit auch ihre Denk- und Wirkweisen zu verstehen sind (Pries 2010:27). In diesem Zusammenhang scheint es nicht verwunderlich, „dass es erschreckenderweise auffällt, dass dieses akkumulierte Wissen [über den Islam und die Muslime] nicht zu einer Veränderung der Einstellung auf Seiten der nicht-muslimischen

¹² In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass neben einigen Ausnahmen in Deutschland wie beispielsweise (Brizic 2007 und Kresic 2006) insbesondere Publikationen in der Türkei sich stärker mit Machtverhältnissen und damit einhergehend mit dem Aspekt des Sprachverlustes auf Seiten der „Schwächeren“ befassen, wie beispielsweise İleri (2000), Temel und Yazici (2003), Pilancı(2009), Yıldız (2012). Ergebnisse aus diesen Forschungsarbeiten, finden jedoch keine Beachtung im deutschsprachigen Raum. Damit kann mit Teun van Dijk schlussgefolgert werden, dass sich die Forschung der Strategie bedient, Interpretationen oder soziale Überzeugungen zu beeinflussen, indem sie Alternativen marginalisiert oder unterdrückt, die gegen ihr Interesse sind (Dijk o.J.).

¹³ Diese Forschungsrichtung ist nicht völlig neu (Morawska 2003); entsprechende Untersuchungen wurden vor allem in Nordamerika seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts vorgelegt.

¹⁴ Darüberhinaus liegen in der BRD (anders als es beispielsweise in Grossbritannien, Frankreich, Spanien oder Portugal der Fall ist) ebenso wenige Studien zu weiteren Forschungsrichtungen wie beispielsweise das Konzept der Konvivialität und das Konzept der postnationalen Identität vor. Das Konzept der Konvivialität bietet eine Perspektive, die die längst bestehenden „gewöhnlichen Erfahrungen in Umgang, Kooperation und Konflikt über die vermeintlich undurchlässigen Grenzen von Rasse, Kultur, Identität und Ethnizität“ anerkennt (Gilroy 2004). Das Konzept der postnationalen Identität geht ebenso über die klassischen Modelle hinaus und impliziert solche Einstellungen, in denen die Wichtigkeit nationaler Zugehörigkeiten abgelehnt wird und in denen eine Identifikation mit supranationalen Bezügen, wie z.B. mit Europa, oder eine Identifikation mit universalen, an den Menschenrechten orientierten Idealen -wie beispielsweise dem Weltbürgertum- als Alternative zum Nationalstolz erfolgt. Anzumerken ist jedoch auch, dass diese Forschungsrichtungen häufig am Thema vorbeigehen, da sie die Rolle des Nationalstaates unterschätzen, welche sich in den letzten Jahrzehnten eben auch bezüglich der Migranten verstärkt hat (Bloemraad/ Korteweg/ Yurdakul 2010). Damit haben sie versäumt, sowohl das je aktuelle Handeln von Migranten als auch den theoretischen Rahmen und die Ziele der Mobilisierung von Migranten auf lokaler Ebene zu analysieren, um so eine bestehende Differenz zwischen der theoretischen Erfassung und dem tatsächlichen realen Geschehen der Integrationssituation offen legen zu können. In diesem Sinne werden diese Forschungsrichtungen verweisend auf die Literatur vernachlässigt.

Bevölkerung geführt hat, wie Erhebungen zu Islam- und Muslimfeindlichkeit dies verdeutlichen“ (Foroutan 2012:17). Da es an dieser Stelle zu weit hinausführen würde, auf diese Art der Erhebungen einzugehen¹⁵, werden im Folgenden einige Studien aus der Migrationsforschung näher vorgestellt, die aufgrund ihrer Aktualität sowie ihres Forschungsbeitrages besonders auffallen.

2.1. „Verlockender Fundamentalismus“

Die im Jahre 1997 veröffentlichte quantitative Studie zum “Verlockenden Fundamentalismus” der Bielefelder Autoren Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Hartmut Schröder unterscheidet sich nicht von den Forschungsarbeiten, die den Nationalstaat als ausschließliche Analyseeinheit verwenden und danach fragen, ob sich die Migranten in die Mehrheitsgesellschaft integrieren oder sich in „eigenethnische“ bzw. „national-religiöse“ und „ethnisch-kulturelle“ Gruppen (Heitmeyer et al. 1997:92) zurückziehen.

Im Rahmen der Studie wurden insgesamt 1221 türkeistämmige Jugendliche zwischen 15 und 21 Jahren aus allgemein - und Berufsbildenden Schulklassen in Nordrhein - Westfalen mit einem standardisierten Fragebogen zu Themenbereichen Schul- und Familiensituation, Lebensbedingungen, politische und religiöse Orientierungen, nationale und ethnische Identifikation sowie religiös motivierte Gewaltbereitschaft befragt. Die Autoren der Forschungsarbeit untersuchen den Islam der jungen Generation unter dem Blickwinkel des Extremismus und verweisen auf ein zahlenmäßig starkes Anwachsen von islamisch-fundamentalistischen Einstellungen. Sie führen dies hauptsächlich auf den Loyalitätskonflikt zwischen den Normen und den Anforderungen der Herkunftskultur und der Mehrheitsgesellschaft zurück:

“So erleben türkische Jugendliche heute sicherlich in erhebliche stärkerem Masse Identitätskrisen und befinden sich in einem -vielfach belastenden- Balanceakt bzw. Loyalitätskonflikt zwischen den Normen und Anforderungen “ihrer” Kultur oder doch zumindest der Kultur ihrer Eltern und Großeltern auf der einen Seite und den Werten und Erwartungen der deutschen Mehrheitsgesellschaft sowie ihrer deutschen jugendlichen Vergleichsgruppe auf der anderen Seite” (Heitmeyer et al. 1997:17).

Unter anderem führt dies den Autoren zufolge dazu, dass die türkischen Jugendlichen vermehrt von „islamischem Fundamentalismus“ betroffen sind und die Identifikation der zweiten Generation mit dem Islam mit einer religiös fundierten Gewalt gegen Nichtmuslime

¹⁵ Siehe zur Übersicht über Islam - und Muslimfeindlichkeit Foroutan (2012:17ff.)

sowie die Ablehnung der westlichen Lebensweise einhergeht (ebd. 124-135). Ergänzend gehe die Bereitschaft zur Gewaltanwendung auf einen „islamzentrierten Überlegenheitsanspruch“ zurück (ebd.).

Die Forschungsarbeit der Autoren sagt kaum etwas über die tatsächliche Lebenssituation von jungen Menschen aus, überschätzt dabei die Wirkung islamischer Organisationen, ohne dabei die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einzubeziehen bzw. zu hinterfragen. Inzwischen sind zudem eine Reihe gravierender methodischer Kritikpunkte gegen die Ergebnisse vorgebracht worden, die eine einfache Übernahme der vorgelegten Thesen nicht gestatten. Neuere Studien belegen außerdem, dass die Mehrheit der Jugendlichen Gewalt als Mittel der Konfliktbewältigung oder zur Durchsetzung politisch-religiöser Vorstellungen deutlich ablehnen, weshalb ich hier mit einem Verweis auf die Literatur (wie Beispielsweise Alacacioğlu 1999; Tietze 2001; Freese 2001; Öztürk 2007; Schiffauer 2010; Foroutan 2012;) auf eine weiterführende Darstellung dieser Studie verzichte.

2.2 „Islamische Identitäten“

Allein der Titel der Studie legt klar: Es gibt kein einheitliches Konzept für das Muslimsein, sondern unterschiedliche Formen muslimischer Religiosität (Tietze 2001:8). Aufgrund dieser Überzeugung stellt die Autorin in ihrer im Jahr 2001 veröffentlichten Studie Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich gegenüber. Anhand von Interviews und teilnehmender Beobachtung bietet die Autorin dabei eine Typologie verschiedener Formen muslimischer Religiosität an, wobei sich die Interviews auf junge Männer in Val d'Argent, einer Vorstadt von Paris sowie in den Stadtteilen Neuhof/Straßburg und Wilhelmsburg/Hamburg begrenzt. Diese drei Stadtteile eignen sich nach Meinung der Autorin deshalb sehr gut für die Untersuchung, da sie sich trotz ihrer Verschiedenheiten ähneln, insbesondere „in Bezug auf die Häufung sozioökonomischer Probleme und auf den schlechten Ruf“ (Tietze 2001:244). Mit dem Hinweis, dass diese beiden Faktoren für ihre Untersuchung am bedeutsamsten sind (ebd.), macht die Autorin deutlich, dass sie Muslimsein nicht als ein rein kulturalistisches „Phänomen“, sondern als einen subjektiven Prozess von Individuen untersucht. Dabei besteht ihrer Meinung nach das zentrale lebensweltliche Element im Alltag der jungen Männer in deren schwieriger wirtschaftlicher und sozialer Lage. Arbeitslosigkeit, mangelnde Qualifizierung und gesellschaftliche Stigmatisierung als „Immigrant“ oder „Ausländer“ erschweren der Autorin zufolge den Eintritt in ein unabhängiges Leben (Tietze 2001:12). Zusätzlich seien junge Muslime mit politischer

Diskriminierung konfrontiert, „weil sie Anhänger einer institutionell nicht anerkannten Religionsgemeinschaft sind, die im öffentlichen Diskurs häufig die Rolle eines Feindbildes einnimmt“ (ebd.). Dies gelte sowohl für Deutschland als auch für Frankreich. Deshalb müssen der Autorin zufolge „die gesellschaftlichen Strukturen hinterfragt werden, die ein selbst bestimmtes Handeln der jungen Männer im öffentlichen Raum erschweren, beziehungsweise unmöglich machen“ (ebd.156). Dagegen sei ihre Religion ein entscheidendes Mittel für den Emanzipationsprozess und für die Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen: „Sie wollen durch ihre Religiosität und Zugehörigkeit zum Islam Fähigkeiten zur Veränderung ihrer persönlichen Situation erlangen“ (ebd. 157). Womöglich liegt unter dem Schleier des Vereinheitlichten ein extremes Potenzial an individuellen Verschiedenheiten und Ressourcen verborgen.

Bei der Analyse der Glaubensformen und der Zugehörigkeit zum Islam geht die Autorin von vier Formen der Religiosität aus: Sie unterscheidet eine ethisierte, utopisierte, ideologische und kulturalisierte Form, die von jungen Muslimen jeweils in einer unterschiedlichen Weise angenommen werden. Dabei sind diese Formen dem Prinzip der Zirkulation ausgesetzt: „Ein Muslim kann die Religiosität in einer Lebensphase ‚ethisieren‘, in einer anderen Situation, bei einem anderen Gesprächspartner oder in einer anderen politischen Konstellation ‚utopisieren‘, ‚kulturalisieren‘ oder ‚ideologisieren‘ “ (ebd. 160). Das Zirkulieren zwischen den verschiedenen Dimensionen ist dabei für den Prozess der Subjektivierung entscheidend (ebd.). Die muslimische Religion ist dabei „ein banales Identifikationsangebot unter vielen“ (ebd. 2001:240) und ist als eine Subjektivierungsform das Produkt der deutschen und französischen Gesellschaft (ebd.).

Was die Ergebnisse ihrer Studie in Bezug auf den unterschiedlichen Umgang mit Migration und Islam in der deutschen und französischen Gesellschaft angeht, so schlussfolgert die Autorin, dass die wesentliche Differenz in Form von unterschiedlichen Nationskonzepten in Frankreich und Deutschland vorliegt. Während Frankreich eine laizistische Bürgernation sei, sei Deutschland eine ethnische Kulturnation (ebd.16). In Deutschland werde der Islam

„[...] zwangsläufig als Teilproblem der gesamten „Ausländerproblematik und damit als außerterritorial definiert. In Frankreich hingegen gehören die Muslime zur Gesellschaft. Sie sind keine Ausländer, sondern werden als Anhänger einer Religion wahrgenommen, die in den Augen der Mehrheitsgesellschaft die republikanischen Prinzipien der Nation in Frage stellen oder sogar gefährden. Gleichzeitig besitzt der Islam eine „innergesellschaftliche Bedeutung, weil er die Erinnerung an den Kolonialismus und die kolonialen Befreiungskämpfe auf schmerzhaft Weise hervorruft. Die muslimische Religion ist somit Teil der Geschichte der französischen

Republik, auch wenn es sich um ein Konfliktthema handelt.“ (ebd.192)

Der Gegensatz zwischen der Wahrnehmung des Islams von deutscher Seite aus und der französischen Betrachtungsweise relativiere sich aber dadurch, dass in beiden Ländern die muslimische Religion als etwas Fremdes einem christlichen oder jüdisch-christlichen Abendland gegenübergestellt werde. Sie diene beiden Gesellschaften als das Mittel, um das Eigene mittels Abgrenzung zum Anderen zu definieren (end. 192). Ein solcher Umgang mit einer fremden Religion wirkt selbstverständlich auf die Selbstverortung der Muslime zurück. Bei den meist aus der Türkei in Deutschland eingewanderten Muslimen falle deshalb deren starke Selbstkulturalisierung auf: „Sie besitzen ihre eigenen Fußballmannschaften, ihre eigenen sozialen Netzwerke, ihre politischen Vereine, die sie vor der jeweiligen lokalen Öffentlichkeit vertreten, und vieles mehr“ (ebd. 191).

In der Studie sind jedoch die unterschiedlichen Akzentuierungen einer Bindung der befragten Muslime an religiöse oder religiös-fundamentalistische Organisationen bzw. die Frage, welche Prägungskraft diese Bindung auf die religiöse Orientierung junger Muslime ausübt, nicht hinreichend beantwortet. Zwar betont die Autorin, dass islamische Organisationen nur für eine Minderheit in der zweiten und dritten Migrantengeneration attraktiv seien (ebd.128), aber dies mindere die Aktualität und Relevanz der Fragestellung keineswegs. Darüber hinaus gehe der Einfluss des organisierten Islam in Deutschland weit über die formal gebundenen jungen Muslime hinaus, wie im Fortgang dieser Studie ausführlich dargelegt wird. Auch der zentrale Gedanke der Studie, dass der Islam als Ressource der Subjektivität bzw. als ein „banales Identifikationsangebot unter vielen“ (z.B. Tietze 2001: 240ff.) zu verstehen ist, ist mit Tezcan dahingehend zu kritisieren dass sie den Eindruck erweckt, als ob es keinen Unterschied macht, ob die „Ressource“ der Subjektivierungsleistungen der Islam ist oder nicht (Tezcan 2003:255).

2.3 „Wer ist hier Muslim“

In ihrer Studie hat Spielhaus neben der Analyse einschlägiger Texte in überregionalen Tageszeitungen sowie eigenen Beobachtungen bei verschiedenen Veranstaltungen als Material hauptsächlich Interviews mit Menschen verwendet, „die auf verschiedenen Ebenen von der lokalen bis zur Bundesebene Vergemeinschaftungs- und Institutionalisierungsprozesse des organisierten Islams betreiben“ sowie mit Individuen, „die zunächst nicht als islamisch verortet waren“ (Spielhaus 2011:19), aber als Muslime wahrgenommen wurden. Wie die Autorin schreibt, war es Ziel der Auswahl der

Interviewpartner, „Personen zu finden, die darum bemüht sind, selbst zu definieren, wer sie sind und was es heißt, Muslim oder Muslimin in Deutschland zu sein“ (ebd. 18). Bei der Analyse der Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung von Musliminnen und Muslimen ging es der Autorin jedoch nicht darum, deren Äußerungen inhaltlich zu bewerten oder zu überprüfen (ebd.). Vielmehr zeichnet die Autorin in ihrer Forschungsarbeit den deutschen Weg nach, wie aus dem „Ausländer“ ein „Muslim“ gemacht wurde:

„In den vergangenen Jahren war in zahlreichen Mediendarstellungen die Verschiebung von der Kategorisierung von Personen zu beobachten, die vormals als Ausländer, später in einer ethnischen Terminologie schließlich als Muslime medial gerahmt wurden“ (ebd.133).

An dieser Stelle stellt die Autorin die berechnigte Frage, wer eigentlich zu „den Muslimen“ gehört und wer beanspruchen kann, für „die“ Muslime und in welchen Angelegenheiten zu sprechen? Aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft ist die Frage bereits beantwortet: Es gilt für Menschen, die aus muslimisch geprägten Ländern stammen.

Nach Meinung der Autorin führt dies auf Seiten der sich als säkular oder atheistisch verstehenden Individuen dazu, dass sie zu „Muslimen“ gemacht werden. So zitiert sie in diesem Zusammenhang die Anwältin Seyran Ateş: „Erst waren wir Gastarbeiter, dann Ausländer, dann ausländische Mitbürger, dann Deutsche türkischer Herkunft. Und nun werden wir - seit dem 11.9 - als Moslems wahrgenommen“ (Seyran Ateş, Zeit, 41/2004). Wie auch aus dem Zitat deutlich wird, begründeten vor allem die Ereignisse, die in Deutschland auf den 11. September folgten, eine quasireligiöse Rolle, jedoch nicht nur bezüglich von Nichtmuslimen Fuß 15¹⁶. Auch viele Muslime, die sich selbst als religiös verstehen, gingen dazu über, sich eindeutig als Muslime zu positionieren. Ihnen blieb nichts anderes übrig, als sich mit ihrem Glauben intensiver zu beschäftigen. Damit wurden auch diese zu ein „Wir“ gezwungen (vgl. Spielhaus:2011:140). Dieser Zwang implizierte jedoch auch einen entscheidenden Vorteil. Der Autorin zufolge macht er nämlich auch neue Subjektpositionen und gesellschaftliche Einflussnahme möglich:

„Der neue Fokus auf Muslime in Europa stellte, mit Judith Butlers Worten, bei weitem nicht nur eine neue Benennung oder Beleidigung dar. Der Paradigmenwechsel stellt vor allem neue Subjektpositionen und damit neue Möglichkeiten der gesellschaftlichen Einflussnahme und Teilnahme am Diskurs zur Verfügung“ (ebd. 141).

¹⁶ In diesem Zusammenhang ist mit Kunz anzumerken, dass der 11. September als ein Verstärker ohnehin bereits vorhandener Tendenzen gewirkt hat. Nicht der Bruch sei zu betonen, als vielmehr die Kontinuität (vgl. Kunz 2005: 18-19).

Der Forschungsarbeit zufolge ist der Prozess der Selbstpositionierung jedoch nicht allein als Reaktion auf äußere Zuschreibungen zu verstehen, sondern ist auch den Veränderungen in der eigenen Lebenswirklichkeit geschuldet. Am Beispiel der Schura Hamburg - eine der ersten Moscheezusammenschlüsse in Deutschland, die „im Folgenden Impulse für die Einigung auf Bundesebene gegeben hat“ (ebd.105) - macht dies die Autorin deutlich. Die Schura Hamburg sei aus einer Zusammenarbeit verschiedener Moscheegemeinden entstanden, die zunehmend die Notwendigkeit sahen, ihre eigenen Interessen nicht nur öffentlich zu vertreten, sondern auch politisch durchzusetzen (ebd. 118). Zu einer Herausbildung eines Gemeinschaftsgefühls habe dabei insbesondere der Bosnienkrieg und gemeinsame Hilfsaktionen beigetragen (ebd.119). Inzwischen betrage die Mitgliederzahl der Schura 40 Vereine und die inhaltliche Verbandsarbeit werde in sieben Ausschüssen betrieben: Ausschuss für Jugend, Ausschuss für Frauen, Innerislamischer Dialog, Interreligiöser Dialog, Interkultureller Dialog, Öffentlichkeitsarbeit, Ausschuss für Bildung und Erziehung). Das Gemeinschaftsgefühl werde aber vor allem durch eine weitere Tatsache geprägt: die ethnischen, sprachlichen und religiösen Unterschiede gegenüber der gemeinsamen Religion traten in den Hintergrund (ebd. 127-128). Denn die Verkehrssprache sei von Anfang an Deutsch gewesen (ebd. 126).

Letztlich ist hinsichtlich der Studie „Wer ist hier Muslim“ festzuhalten, dass sie keine eindeutige Definition von Muslimsein liefert, sondern eine empirisch geleitete Hinterfragung der den Diskurs dominierenden Begrifflichkeit darstellt. In diesem Sinne macht die Autorin die Vielfalt von Definitionen und sich wandelnden Selbst- und Fremdbestimmungen deutlich.

2.4. Die BMI Studie „Lebenswelten Junger Muslime“

Im Jahr 2012 hat das Bundesministerium des Innern, unter dem Titel „*Lebenswelten junger Muslime in Deutschland*“ einen insgesamt 764 Seiten umfassenden Abschlussbericht eines mehrjährigen Forschungsprojekts veröffentlicht. Beteiligt an dem Projekt waren Psychologen, Soziologen und Kommunikationswissenschaftler der Friedrich-Schiller-Universität Jena, der Jacobs University Bremen, der Johannes Kepler Universität Linz und der „aproxima Gesellschaft für Markt- und Sozialforschung Weimar mbH“.

Die Zielgruppen waren 14- bis 32-jährige muslimische Immigranten aus arabisch- und türkischsprachigen Ländern sowie muslimische Deutsche (BMI Studie 2009:24), die im Rahmen standardisierter Telefoninterviews befragt wurden. Die Befragung vollzog sich in zwei Phasen. In der ersten Phase wurden insgesamt 923 Teilnehmer interviewt. Hierbei

handelte es sich um 206 deutsche Nichtmuslime, 200 deutsche Muslime und 517 nichtdeutsche Muslime. In die zweite Phase wurden 439 Teilnehmer einbezogen, hierunter 100 deutsche Nichtmuslime, 89 deutsche Muslime und 250 nichtdeutsche Muslime.

Ergänzt wurde das Forschungsprojekt durch zwei weitere Projekte: Zum einen wurden die Betrachtung muslimischer Internetforen und die Durchführung von Diskussionen innerhalb von Fokusgruppen mit jungen Muslimen einbezogen sowie zum anderen eine Analyse der öffentlichen Medienberichterstattung in Bezug auf den Umgang mit dem Islam durchgeführt.

Die zentrale Forschungsfrage, die mit dem Forschungsvorhaben beantwortet werden sollte, lautete:

„Welche Kriterien lassen sich empirisch begründen, um junge Muslime in Deutschland auf der Grundlage ihrer Einstellungen und Verhaltensweisen als integriert beziehungsweise radikalisiert und unter Umständen extrem islamistisch beurteilen zu können?“ (ebd. 10).

Dabei wurde eine große Bandbreite an Themen (Integrationsneigungen, Religiosität, ‚radikale‘ Einstellungen, Einstellungen zur Demokratie, antisemitische und antiwestliche Einstellungen, usw.) mit Hilfe diverser methodischer Herangehensweisen (Auswertung von Umfragedaten, qualitative Interviews, Medienanalysen) untersucht.

Wie Fourutan et al. anmerken, stellt eine Studie dieses Ausmaßes in Deutschland bisher ein Novum dar. Jedoch fügen sie hinzu, dass bei der Bearbeitung dieses sensiblen Themas „weniger mehr gewesen“ wäre (Fourutan et al. 2012:1). Denn der Umfang der Studie bzw. die Komplexität des Themas und der statistischen Methoden führte dazu, dass die Studie eher in den Medien Schlagzeilen machen konnte¹⁷ und zusätzlich einigen Politikern¹⁸ gelegen kam, die speziell „solche Zahlen und Statistiken herausgriffen, die sich besonders geeignet zu Schlagzeilen verarbeiten lassen“ (ebd.).

In der Tat sind die Ergebnisse des Forschungsprojektes äußerst komplex und lassen sich im begrenzten Rahmen dieser Arbeit nicht in einer vertretbaren Form zusammenfassen. Deshalb wird im Folgenden nur dasjenige Teilergebnis betrachtet, das die Integrationsbereitschaft in einen direkten Zusammenhang mit gruppenbezogener Diskriminierung stellt. Dabei können

¹⁷ Bild, Welt Online und dpa schreiben am 29.02.2012 beispielsweise, dass ein Viertel der Muslime zwischen 14 und 32 Jahren ohne deutschen Pass nicht bereit ist, sich zu integrieren.

¹⁸ Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich (CSU) sagte hierzu gegenüber der BILD-Zeitung: „Wir akzeptieren nicht den Import autoritärer, antidemokratischen und religiös-fanatischer Ansichten“ (Bild, 29.02.2012).

gemäß der Studie 2,5 Prozent (deutsche Muslime) bzw. 2,6 Prozent (nichtdeutsche Muslime) zur Gruppe „*radikaler Fundamentalisten und Rechtfertiger ideologisch fundierter Gewalt ohne Integrationsneigung*“ gezählt werden (BMI Studie 2012:185).

Der Grund für eine Demokratiedistanz, für Vorurteile gegenüber dem Westen sowie für die Geringschätzung der demokratischen Verfassung oder für die grundsätzlicher Akzeptanz von Gewalt seien der Studie nach Diskriminierungserfahrungen:

„Erlebt sich die muslimische Gemeinschaft als durch die Aufnahmegesellschaft diskriminiert und stigmatisiert, so bedroht dies einerseits eine positive muslimische Identität und erschwert andererseits eine Identifizierung mit der Aufnahmekultur. Dies birgt die Gefahr einer kulturellen Entwurzelung und eines Identitätsverlusts, was dann die Wahrscheinlichkeit für Radikalisierung erhöhen kann“(ebd. 646).

Macht man sich anhand der Untersuchung zur „*Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit*“ das hohe Maß an Intoleranz, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus in unserer Gesellschaft bewusst, dann lässt sich mit Foroutan sagen, dass diese Zahlen erfreulich niedrig ausfallen. In diesem Zusammenhang stellt Foroutan die Frage, ob die Items zu Radikalisierung/ Islamisierung bei jungen Muslimen nicht als Formen des Populismus begriffen werden können. Dann kann nämlich gesagt werden, warum der Rest der Muslime anders sein sollte als der Rest der Bevölkerung. Denn der Trend zu populistischen Einstellungen in der deutschen und anderen europäischen Gesellschaften liege seit Jahren bei ca. 15-20% (Foroutan et al. 2012:7).

Insgesamt gesehen hat die überwältigende Mehrheit der in der Studie untersuchten jungen (türkischen) Muslime jedoch ein positives Bild von Deutschland:

„Tendenziell zeigte sich dabei eine bessere Bewertung von Deutschland gegen- über zum Beispiel der Türkei. In Deutschland lebe man sicherer und es gebe weniger Korruption und Kriminalität. Außerdem seien das Gesundheitssystem sowie andere soziale Absicherungssysteme deutlich besser. Sozioökonomische Ressourcen seien gerechter verteilt. Weiterhin habe man in Deutschland mehr individuelle Entfaltungsfreiheit, und verschiedene religiöse und ethnische Gruppen werden stärker toleriert. Der deutsche Staat sei besser organisiert und habe das bessere politische System. Das Herkunftsland wurde bezüglich des Klimas bevorzugt, außerdem wurde ein warmherzigeres Miteinander im Herkunftsland im Vergleich zu Deutschland beschrieben“ (BMI Studie 2009:76).

3. SOZIO-KULTURELLER KONTEXT

Neben den besonderen Lebensbedingungen der Muslime in Deutschland, die in den

Abschnitten 3.1. und 3.2. reflektiert werden, zählt im sozio-kulturellen Kontext ebenso die Gründung islamischer Organisationen. Die Medrese-Neukölln ist diejenige, die für diese Arbeit beispielhaft herangezogen wurde (Abschn. 3.3.).

3.1. Der Islam

Der Islam in Deutschland ist allein aufgrund der Berücksichtigung seines zeitgeschichtlichen Hintergrunds zu erschließen. Deshalb gilt es zunächst, die historische Linie zurückzuverfolgen, aus der der gegenwärtige türkisch geprägte Islam, der Islam der Migranten, erwächst. Dass in der historischen Entwicklung die Gemeinschaft stets eine entscheidende Rolle gespielt hat, ist kaum zu übersehen. Unsere Betrachtung wird sich zunächst auf die Bedeutung der Gemeinschaft im Islam stützen und einen selektiven Abriss ihrer Entwicklungsgeschichte anbieten. Als notwendige und hinreichende Grundlagen zur weiteren Bearbeitung des Themas wird nachfolgend die Begegnung des Islam mit der westlichen Moderne im türkischen Kontext betrachtet, ehe dann das Organisationsfeld des Islam in Deutschland einbezogen wird.

3.1.1. Der Islam als eine Gemeinschaftsreligion

Es ist nicht übertrieben, wenn wir davon ausgehen, dass der Islam, bereits ausgehend von seiner Gründungsphase, stets die Gemeinschaft in den Mittelpunkt des Interesses gestellt hatte.¹⁹ Auch wenn er mit Blick auf den Idealzustand den Vorrang des Individuums vor der Gesellschaft betont, sieht der Koran durchaus vor, dass zur individuellen Verantwortung der einzelnen Menschen auch die Schaffung eines ethischen Gesellschaftslebens zählt (vgl. Özsoy 2004:11, Özafşar 2006:128). Denn im Hinblick auf den Realzustand geht der Koran davon aus, dass die Gesellschaft das Individuum bei der Erfüllung seiner ethischen Pflicht hindern oder fördern kann. So heißt es im Koran: „Aus euch soll eine Gemeinschaft entstehen, die zum Guten einlädt, und das Rechte gebietet und das Unrechte verbietet“ (Koran 3:4). Der Prophet Mohammed nahm zunächst Platz auf der Seite der Armen und Schwachen und schuf von hier aus eine Gemeinde, die binnen kurzer Zeit unvorstellbare Ausmaße annehmen sollte. In Mekka sind die Muslime neben der Blutsbande unter anderem wegen und in ihrer Gemeinschaft geschützt; in Medina sind sie nicht mehr die Schutzsuchenden, sondern die

¹⁹ Auch Max Webers These lautet, dass der Islam die Entwicklungsfähigkeit islamischer Gesellschaften beeinträchtigt und damit eine Gemeinschaftsreligion ist. In diesem Zusammenhang ist seine weitere These, dass islamische Gesellschaften nicht entwicklungsfähig seien. (Zu den von Weber angeführten Gründen diesbezüglich siehe Weber 1980, und Schluchter 1987)

Schutzgebenden. Eben hier gründet der Prophet eine Gemeinde der Mitte (vgl. Koran 2:143), wie sie im Koran als die beste Gemeinschaft beschrieben wird, die für die Menschheit erreichbar ist (Der Koran 3:104). Es handelt sich dabei um die religiöse Gemeinschaft aller Muslime, die *Umma* (Özařar 2006:379), deren Zusammenhalt auf die Gottesfurcht (*taqva*) ihrer Mitglieder gründet und von reinem Denken und gutem Handeln geprägt ist (vgl. Koran 33:35).

Die Person Muhammeds und der Koran, damals noch eher Wort als Text, haben für die Gemeinde eine zentrale Bedeutung, da sie den absoluten Fixpunkt in Gemeindefragen ausmachen. Dies zeigt deutlich, wie fatal der Tod des Propheten sich auf die Gemeinschaft ausgewirkt hat, welche nicht nur um den Tod ihres charismatischen Führers, sondern auch um das Versiegen der Offenbarung trauerten (vgl. Yazıcı 1994:256). So dauerte es nicht lange, bis sich die ersten Fraktionen unter dem großen Dach der *Umma* bildeten und bald im blutigen Kampfe gegeneinander vorgingen, so dass selbst die Ehrwürdigsten unter den Gefährten und Freunden des Propheten unter dem Schwerte muslimischer Fraktionen das Leben gaben. Die schiitische Richtung erwuchs aus einem solchen tödlich endenden Vorfall, deren Ursprung zu einem wesentlichen Teil auf eine banale Bemerkung Imam Alis²⁰ zurückgeht. Die politischen Fraktionen begannen sich auch ideologisch immer weiter voneinander zu unterscheiden, so dass Gruppen, Untergruppen, Gemeinden und immer kleinere Gemeinden entstanden. Bestärkt wurde diese Unterteilung durch die starke und schnelle Expansion des Islam. Immer mehr Boden wurde angeeignet, immer mehr Menschen traten auf die eine oder andere Weise über, immer größer wurde der Unterschied im Religionsverständnis zwischen den Orten und Gruppen (vgl. Eliaçık 2002:22-26). Selbst das Projekt Schafiis (767-820 n. Chr.), Rechtsgelehrter und Gründer der schafiitischen Rechtschule, das eine dogmatische Vereinigung anstrebte und von heute aus betrachtet sogar recht erfolgreich ausgeführt hat, genügte nicht, die Gruppen zu vereinheitlichen bzw. sie unter einen Schirm zu bringen. Dieser Schirm wird später das sein, was heute noch immer der sunnitische Islam genannt wird. Zu Schafiis Zeiten umfasste der Begriff weniger eine Gemeinde als vielmehr eine Haltung zu islamischen Quellen, so dass auch unklar und umstritten war, wer zur Ahl-al Sunna (Volk der Sunna) gehörte (vgl. Kırbasoğlu 2000:35-40).

²⁰Über Aische, der Frau des Propheten wird spekuliert, dass sie Mohammed hintergangen habe. Der Vorfall wird im Koran selbst angesprochen. (vgl. Koran 24:4-5, 24:15-16, 24:23). Der Koran spricht Aische zwar frei von jeglicher Schuld, doch das Gerede in der Gemeinde geht dem voran. Imam Alis Bemerkung zu dem Ganzen beläuft sich darauf, dass er Mohammed ans Herz legt, sich von Aische doch scheiden zu lassen und sich eine andere Frau zu nehmen. Dies könne er doch ganz leicht bewerkstelligen. Diesen Vorschlag erfährt auch Aisches, die in den genannten Auseinandersetzungen stets gegen Ali agierte.

Die Zwietracht unter den Gruppierungen hatte zwar oft eine politische Seite, wurde aber zu einem beträchtlichen Teil auf theologischem Boden ausgetragen (vgl. Eliaçık 2002:23). Hitzige Diskussionen auch um geringfügige Angelegenheiten wurden geführt und auf das gesamte Volk übertragen. So konnte man, sofern man auf eine Frage falsch geantwortet hatte, zu einer anderen Fraktion zugeschrieben werden und mancherorts dafür auch mit dem Leben zahlen. Doch trotz aller Differenzen waren sich jedoch die Fraktionen in einem Punkte einig: Man hatte es als seine Pflicht anzusehen, einer Fraktion, einer Gemeinschaft, einer Gemeinde, einer Rechtsschule anzugehören. Den Islam als Einzelner zu leben, wäre quasi der Kampf gegen alle Fraktionen gewesen (vgl. Nursi 1993:6).

So hatte für den Einzelnen die Gemeinde immer eine beschützende und Sicherheit gebende Seite. Dies war am deutlichsten im Zusammenhang mit den mystischen Orden zu sehen, die aufgrund ihrer flexibleren Anschauungen auch viel eher das gemeine Volk anzusprechen wussten und einen großen Beitrag dazu leisteten, dass der Islam unter den Türken Verbreitung fand. Eigenartigerweise sollten es gerade Türken sein, die die Staatsmacht über den islamische Boden über Jahrhunderte hinweg in der Hand behalten sollten. Das Osmanische Reich organisierte sich im Volke selbst über Gruppierungen und sehr oft über sufistische Orden und bekannte sich offiziell zur sunnitischen Rechtsschule, welche lange Zeit gezielt wider den Sufismus anging (vgl. Yılmaz 1997:17f). Nicht allein für die Dorfgemeinde, sondern auch für die osmanischen Städte galt das Prinzip Leben in der Gemeinde. Allein ein Blick auf die Altstadtviertel heutiger Städte gibt Hinweise auf das Leben in der islamischen Stadt. Mit ihren engen Gassen und Sackgassen, ihren nach innen geöffneten Höfen, ihren kleinen Fenstern zur Straßenseite und der großen Fenster zum Hofe hin, ihren fehlenden Balkonen zeigt ein in sich gekehrtes Leben, in welchem man nicht in der Öffentlichkeit, sondern im kleinen Kreis der Verwandtschaft seinen Alltag auslebt. Auch der größere Kreis, das Viertel selbst, ist gemeindeorientiert. In einem bestimmten Viertel einer osmanischen Stadt wohnen Menschen, die etwas gemeinsam haben, z. B. aus dem gleichen Dorf kommen, demselben Scheich angehören, der gleichen Sippe angehören usw.. Die Osmanische Stadt wächst nicht über Einzelsiedlungen, sondern über Ansiedlungen kleinerer oder größerer Gruppen. So harmonisch das Leben in der Provinz anmutete, so intrigant und undurchschaubar ging es in der Hauptstadt und im Palast zu. Diese hatten nicht nur mit inneren, sondern auch mit äußeren Konflikten sowie zugleich an mehreren Fronten zu kämpfen, um das Reich immer weiter auf fremdem Boden auszuweiten. Doch wie jede

Expansion, hatte auch diese ein Ende und der Traum, Andalusien mit Teilen Osteuropas zu vereinen, nahm ein Ende vor Wien.

Das traumatische Erlebnis, nicht mehr die Mächtigsten zu sein, brauchte viel Zeit, um ins Bewusstsein der türkischen Muslime zu gelangen. Es führte aber letztlich zu einer immensen Selbstkritik, die bestärkt wurde von der Kritik äußerer Mächte. Dies mündete in der Schrittweisen Nachahmung der überwältigenden westlichen Mächte, die es offenbar besser gemacht hatten. So wurden Sultanserlasse verlesen, die eine Reform zum Guten beabsichtigten und eine Periode benannten, die schlechthin als die reformistische Periode (*Tanzimat Dönemi* 1839-1871) in die Geschichte eingehen sollte (vgl. Mardin 1989:30; Mert 2005:14).

3.1.2. Der Islam in der Moderne

Als die ersten Bauern in der freien Stadtluft zu Bürgern wurden, hatten sie wohl kaum geahnt, welches Ausmaß ihre Verstädterung annehmen könnte. Doch da waren sie nun, in der Stadt, umgeben von Mauern, geschützt und beschützt. Jedoch sollten die Mauern ihre Schutzfunktion sehr bald verlieren. Sie wurden zu Ringstraßen, Eisenbahnlinien oder gar zu Mietskasernen. Alles, was Mauer ist, sollte verschwunden sein. Dies galt für sichtbare Mauern, die sich zwischen Gott und seine Knechte stellten sowie für unsichtbare, die sich entlang der vermeintlichen Kulturerdteile ziehen. Ja selbst eiserne Mauern lösten sich nach kurzer Zeit wie von selbst auf. Inwieweit dies alles der Moderne zu danken ist, sei dahin gestellt, doch immerhin war es die Neuzeit, in der diese immensen Umwälzungen stattfanden. Die Umwälzungen waren zugleich auch ein Produkt einer fortwährend stattfindenden Differenzierung, die mit dafür verantwortlich ist, was gemeinhin als Moderne bezeichnet wird und die heute derart stark wirkt, dass gegenwärtig sogar von einer radikalisierten Moderne gesprochen wird (vgl. Welsch 1993:4).

Die Differenzierung zeigte sich auf allen Ebenen der Gesellschaft. Damit erschien sie sowohl in der religiösen Wahrnehmung von Welt als auch in der individuellen Wahrnehmung von Religion, so dass man als religiöse Person nicht ohne weiteres religiös war, sondern sich irgendwie in seiner Wahrnehmung wie auch in seinem religiösen Sein von anderen differenzierte.

Doch das Phänomen der Moderne begrenzt sich für Muslime nicht allein auf ihre

innerreligiösen Selbstverortungen. Ebenso müssen sie sich auch gegenüber der Moderne verorten. Erst die Moderne konstituierte aufgrund ihrer teilenden, dualen Anschauungen die Muslime als die Anderen (vgl. Mardin 2013:89; Meriç 1997:96). Als Anderer und Andersartiger aber fühlten sich Muslime im Lauf ihrer historischen Entwicklung unterlegen und warfen sich entweder in die Arme der Moderne oder standen dieser skeptisch und ablehnend gegenüber. Jedoch nahmen sie prinzipiell eine Stellung ihr gegenüber ein. Aber das Zeitalter der Moderne ist infolge der Aufklärung durch die Erosion geschlossener Weltbilder mit Transzendenzbezug gekennzeichnet. Sie bietet den Individuen keine metaphysischen Ankerplätze ihrer Selbstbeschreibung an. Norm- und Wertvorstellungen konkurrieren in ihr miteinander (vgl. Ferchhoff und Neubauer 1997:38). Hingegen ist die Beschreibung der eigenen Identität das Ziel des Muslims. Er wünscht sich, sich selbst zu erkennen, ebenso erkannt und anerkannt zu werden. Im Dialog von Außen und Innen, von Fremdsicht und Selbstsicht konstituiert sich seine Identität in der Interaktion mit der Umwelt, die ihn, so wie er ist, eigentlich nicht anerkennt.

Diese Periode der Umwälzungen spielte eine entscheidende Rolle für die Entwicklung des Islamverständnisses der Türkei, da gerade in ihr diejenigen Themen erstmals diskutiert wurden, die bis heute Hauptgegenstand religiöser Debatten bleiben sollten. Mit der eigentümlichen Philosophie des Untergangs richtete man den Blick auf die eigene Geschichte und suchte danach, was bisher falsch gemacht worden war. Dabei verlagerte sich die Aufmerksamkeit auf den „westlichen Geist“, dessen „unleugbare Überlegenheit“ in vielerlei Hinsicht anerkannt wurde (vgl. Mert 2005:14-15). Die osmanische Intelligenzia tat sich nicht schwer, den Grund für die Überlegenheit des Westens zu finden:

„Mustafa Sami Efendi, einer der ersten osmanischen Bürokraten, die in Europa gelebt haben, berichtete, dass der in seinem Büchlein beschriebene Reichtum, Wissenschaft und Fähigkeiten der Europäer nicht aus „günstigem Klima und fruchtbarem Land“ erklärt werden konnte, gab es doch nur in Italien günstiges Wetter. Auch lag es nicht an deren Glauben, da sie seiner Ansicht nach ihre wissenschaftliche Gedankenwelt von den Moslems früherer Zeiten entlehnt hatten. Sami Efendi schloss daraus, dass es die Wissenschaft und das der Wissenschaft und Bildung beigemessene Gewicht waren, die Reichtum und Fähigkeiten in Europa förderten“ (And 1996, zitiert nach Mert 2005:15).

In dieser Zeit entsteht die allgemeine Überzeugung, nicht der Islam beinhalte Fehler, sondern die Muslime, da sie den Islam falsch verstanden hätten. Dass der Fehler zu einem

entscheidenden Teil religiös bedingt war, schien ein allseits akzeptiertes Argument zu sein²¹. Denn immerhin hatten die christlichen Europäer, die zudem auch ihre Religion reformierten und diese in ein weltlich laizistisches System bannten, die Oberhand gegenüber den Muslimen gewonnen, obwohl diese als die Träger der letzten und abschließenden, also vollkommenen göttlichen Offenbarung, galten. Bestärkt wurde dieses Argument zudem von westlicher Seite. Immer wieder bekundeten Orientalisten, warum die islamische Welt den Status eines entwickelten Staates nicht erreichen konnte, was der Islam falsch gemacht habe, in welchen Punkten der Islam nicht fortschrittlich ist. Diesen Vorwürfen diente die Trennung in einen fehlerfreien Islam und in mangelhafte Muslime als Gegenargument (vgl. Mert 2005:17). Die Fehler seien also nicht im Islam zu suchen, wie Orientalisten meinten, sondern bei den Muslimen selbst. Infolgedessen galt es zu klären, welcher der wahre Islam sei, denn dieser drückte vorerst eine Leere aus. Diese Leere der Abstraktion füllten recht bald und unumgänglich die Vorstellungen darüber, wie man sein wollte, nicht, wie man war. Und man wollte wie der entwickelte, fortschrittliche, moderne Westen sein, gekennzeichnet mittels seiner Wissenschaft und Technologie, seines Freiheitssinns und seiner Vernunft.²² So folgte der wahre Islam den Prinzipien, die man den Europäern abschaute. Insofern setzte ein starkes Bemühen ein, das zeigen sollte, dass der Islam doch freiheits- und fortschrittsliebend war. Es wurde darauf verwiesen, dass er mit Wissenschaft und Vernunft im Einklang stand, dass er also alles hatte, was Europa an Vorzügen zeigte. Dass er sogar den Europäern etwas bieten konnte, das diesen ermangelte: eine vollendete Ethik der Gesellschaft. Im Einzelnen diskutierte man die Stellung der Frau, die Freiheit des Menschen, das Staatswesen, die Polygamie und all die anderen Themen, die noch heute brandaktuell sind, wenn es um den Islam geht.

Trotz dieser allgemeinen Orientierung trennten sich die Überzeugungen bezüglich ihrer Haltung gegenüber dem Eigenen und dem Anderen. Es gab im Prinzip drei Grundrichtungen: (1.) Eine nicht zu unterschätzende Gruppe von Intellektuellen bestand darauf, dass die Muslime die Früchte ihrer Fehler genießen und war der festen Meinung, man habe das

²¹Der Grund war einfach: Die Osmanen definierten das Reich als „das Land des Islam“, der Westen war „das Land des Christentums“, wenn nicht „der Ungläubigen“. So wurden alle sozialen, politischen und intellektuellen Probleme in Probleme der Religion transformiert (vgl. Mert 2005:16).

²²Alle Reiseeindrücke der Osmanen spiegeln ihre Faszination für die Orte, die sie in Europa besucht haben und die dort entstandene Industrie wieder. Der Historiker Mustafa Armağan verglich in einem jüngeren Artikel das Bild, das der deutsche Poet Heinrich Heine 1831 von London zeichnete, mit dem des osmanischen Poeten Namik Kemal im Jahr 1872. Während Heine die Stadt als hässliche Industriestadt kritisierte, die vor allem Poeten meiden sollten, beschrieb Namik Kemal die schwarzen, von der Kohle hinterlassenen Flecken als Zeichen der Zivilisation (Mustafa Armağan 1999, zitiert nach Mert 2005:13).

fortgeschrittene Europa schlechthin nachzuahmen. Viele dieser Intellektuellen hatten die Möglichkeit gehabt, für einige Zeit in Europa, also in Frankreich, ‚in die Lehre gehen‘ zu können. (2.) Eine zweite Gruppe von Gelehrten gestand zwar die Unterlegenheit gegenüber dem Westen ein, doch sah sie die Lösung nicht in der vollkommenen Übernahme des europäischen Gedankengutes in Form europäischer Ideen bzw. Orientierungen. Vielmehr sollte man nur das übernehmen, was gut ist und vernachlässigen, was unnütz oder schädlich ist. So könne man sich vorerst um die Übernahme der Technologie kümmern, aber nicht die ideologischen Fehler der Europäer und noch weniger die Ethik übernehmen. (3.) Diesen Syntheseversuchen wurde die Unmöglichkeit einer partiellen Übernahme entgegengehalten. Die dritte Gruppe glaubte daher, die Lösung des Problems in einer Rückkehr zu dem Eigenen und über das Eigene zu finden, also mittels des wahren Islams. Allen gemein war die Vorstellung, dass etwas getan werden musste, damit dieses Tun stets die Haltung der Muslime der nunmehr führenden westlichen Welt gegenüber zum Ausdruck bringen konnte und dass die Muslime etwas falsch gemacht hatten (vgl. Mert 2005:13-19; Kara 2001:189-191).

Gerade die Intellektuellen dieser Periode waren es, die die Islamvorstellung bis in den heutigen Tag hinein stark prägten. Unter ihnen befand sich jedoch auch eine Person, die zwar auch intellektuell tätig war, sich aber für eine militärische Laufbahn entschieden hatte, die ihm eine großartige politische Karriere bringen sollte: Mustafa Kemal Atatürk. Ihm sollte die Gunst zukommen, das in die Praxis umzusetzen, wovon andere nur träumten oder theoretisch spekulierten, nämlich die Gründung eines modernen türkischen Staates. Für dieses riesige Unternehmen wurde innen- und außenpolitisch viel Blut vergossen, wurden viele Opfer gebracht und wurde viel gearbeitet, doch am Ende war das Ziel erreicht: Die moderne türkische Republik war konstituiert.²³

3.2. Der Islam im Migrations- und Integrationsprozess

3.2.1. Vom Gastarbeiter-Islam zum deutschen Islam

Dass sie so lange in Deutschland bleiben würden, hatten die ersten türkischen

²³Die kemalistische Revolution, in der die Republik Türkei entstand, war ein Religions- und Kulturschock von epochaler Bedeutung, eine europäisierende Kulturrevolution von oben, die den Islam mit Macht aus der politischen Öffentlichkeit und dem gesellschaftlichen Leben ins Private abdrängte (vgl. Heine 2005:196). Die nationalistische Führung des herrschenden Blocks hatte selbst die liberal-demokratische Opposition verfolgt und eine autoritäre Einparteienherrschaft errichtet (vgl. Çağlar 2003: 176). Islamisch- bolschewistische oder linke Parteien und Organisationen, die für kurze Zeit zum Zwecke der Gewinnung sowjetischer Hilfe geduldet wurden, waren recht früh aus dem Parlament ausgeschlossen und unterdrückt worden (ebd. 167). In einem komplexen politischen Vorgang hatte die politische Führung seit den Reformbemühungen (*Tanzimat*) des 19. Jahrhunderts die Kontrolle übernommen und auf diese Weise eine staatliche Struktur für religiöse Angelegenheiten geschaffen, die bis dahin nicht vorhanden gewesen war (vgl. Heine 2005:196).

Arbeitsmigranten selbst nicht für möglich gehalten. Auch für Deutschland war der permanente Aufenthalt mit Nachzug und Nachkommen unerwartet. Doch letztlich waren sie in Deutschland existent, die Arbeitsmigranten. Sie erwiesen sich zur allgemeinen Überraschung als Menschen und forderten immer mehr Möglichkeiten des menschlicheren Lebens ein und schufen welche²⁴. Das Fordern erschien anfangs sogar schwieriger als das Schaffen zu sein. Was aber wurde geschaffen und was wurde geschafft? Die Migrationsgeschichte ist nicht lediglich die Geschichte einer Erfahrung und einer Minderheitenpolitik. Sie ist gleichzeitig die Geschichte eines Schaffensprozesses. Dies wohl nicht immer, aber doch in einer gewissen Kausalität, die Zivilisationen ins Leben rufen kann, wie Toynbee begeistert feststellte.

Doch als die ersten Migranten zumindest in Zweifel darüber gerieten, ob sie zurück in ihre Heimat gehen werden, schufen sie sich zunächst das Notwendige, anschließend das Hinreichende, um in der Fremde zu (über)leben. Es wäre wohl eine zu hohe Erwartung an die Migranten, das Hinreichende als das Erlernen der Wege zum Wahrnehmen des Gegebenen anzugeben, zumal das Gegebene nicht immer den Bedürfnissen der Migranten entsprach²⁵. Gerade in dieser Hinsicht fühlten die Migranten den Mangel, der bekanntlich fühlbarer als Habe und Gabe ist. Sie schufen mit der Zeit eine Infrastruktur, die ihre Bedürfnisse weitgehend deckte.

Das Schaffen der Infrastruktur und damit die Infrastruktur selbst gibt ausgiebig Auskunft über das Erlebnis eines Migrantendaseins. Blicken wir heute auf die von den Migranten geschaffenen Infrastruktur, so erscheint ein ergiebiges Werk von einfachen Läden bis hin zu größeren Unternehmen, von Kaffeehäusern zu Restaurants, von kleinen Gebetsräumen zu architektonisch vollendeten Kuppelmoscheen, schließlich von Jugendbanden zu Dachverbänden. Sie alle decken mindestens ein Bedürfnis der Migranten und sind für das Leben in der Fremde so wichtig wie das Brot, von welchem der Mensch eben nicht allein lebt. Nicht-Allein-Leben bezeichnet vielleicht das Prinzip dieses Schaffensprozesses mehr als jedes andere. Es ist das Motto, dem die Migranten in ihrem Dasein als solche bewusst oder

²⁴Der berühmte Satz von Max Frisch „Wir haben Arbeitskräfte gerufen, und es sind Menschen gekommen“ charakterisiert eindrucksvoll die Migration und Integration seit den 1960er Jahren.

²⁵Auf die Bedürfnisse der Migranten hin fühlte sich das Aufnahmeland mit seinen staatlichen und kirchlichen Stellen nicht zuständig, übrigens ganz im Gegenteil zu „Gastarbeitern“ aus katholischen Ländern. Für diese schuf die katholische Kirche Deutschlands ab 1973 sowohl eine pastorale Struktur als auch eine soziale Betreuung durch die Caritas. Auch das Herkunftsland reagierte erst spät mit der Gründung der DITIB am 5. Juli 1984 (vgl. Seufert 2013:24-25, Yurdakul 2009:89).

unbewusst, doch stets mit großem Eifer, nachgehen. Die ersten Arbeitsmigranten waren als einfache Arbeiter Teil einer Mechanik des Wiederaufbaus aus den Trümmern, die jenes Tief des Jahrhunderts dunkel hinterlassen hatte. In den Fabriken, wie in Ihren Unterkünften waren sie zusammen, aber nicht vergemeinschaftet. Die äußerlich erzwungene Zusammenarbeit entsprach auch den Bedingungen modernisiert rationalisierter Arbeit, die nach Taylor nicht nur die Menschen untereinander zergliedern sollte, sondern auch die Bewegungen des Einzelnen. Auch die deutsche Politik tat keinen gezielten Schritt in die Richtung, die Migranten zu vergemeinschaften. Sie sollten kommen, tätig sein und gehen (vgl. Bade und Oltmer 2007:136). Sie waren das Paradebeispiel eines Arbeiters, wie ihn der Bourgeois Marx sich wohl vorstellte. Doch die Vorstellung erwies sich sehr bald als ein Irrtum. Die Migranten brauchten nicht zu hungern, um sich zu vereinen.

Das menschliche Bedürfnis nach Gesellschaft spürt man an einem Orte viel stärker, an dem man fremd ist. Dass eine Suche nach dem Eigenen, dem Ähnlichen eintreten musste, wäre auch für die deutsche Politik offenkundig und vorhersehbar gewesen, hätte sie in dem Migranten den Menschen erkannt. Die Suche nach Ähnlichkeit war ein weiteres Merkmal der Reaktion des Migrantendaseins. Sah man in der fremden Gesellschaft etwas dem Eigenen Vergleichbares, so war dies der Grund für Gefühle des Heimischseins oder zumindest Grund für Sehnsüchte nach dem Heimischen. Das Heimische und die Heimat waren immerhin das Letzte, zu dem man eine tiefe und innige Gefühlsbeziehung wahrte und zu dem man anfangs zurück wollte, später ohne das Zurück wollte, es also bei der ersten günstigen Gelegenheit herholte. Das Nachholen der Familien, das mit der pauschalisierenden und vereinheitlichenden Metapher als zweite Migrationswelle bezeichnet wird, war ein entscheidender Schritt wider das Allein-Sein und für das Heimische. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, was zunächst paradox scheinen mag: Warum nicht selten auch wenig religiöse Personen, wenn sie die Heimat verlassen und in der Fremde zu leben beginnen, mit einem Mal Religionsgemeinschaften bilden oder sich diesen anschließen. Freilich nicht Religionsgemeinschaften beliebiger Art, sondern fast immer solche, die eine Verbindung zu Herkunft und Heimat herstellen (vgl. Beck-Gernsheim 2007:32).

Diese Verbindung zur Heimat und zur Sprache konnte nach Bade und Oltmer immer weiter ausgebaut werden, weil die erste Generation die begleitenden Integrationsangebote, die heute als notwendig, ja selbstverständlich erachtet werden, niemals erhalten hatte (vgl. Bade und Oltmer 2007:136). Angehörige der ersten Generation wurden fast ausnahmslos zum

Verrichten sog. einfacher Tätigkeiten angefordert, die weniger irgendwelche besonderen Ausbildungs- und Sprachqualifikationen, als eine physische Unversehrtheit erforderten. So hatten sie sich als Bewerber obligatorisch einer gesundheitlichen Kontrolle unterziehen müssen. Deutschkenntnisse wurden hingegen nicht erwartet und darum auch nicht geprüft (vgl. Gülmüş 2007:35). In der Arbeitswelt und in den werkseigenen Wohnheimen kamen sie ohnedies auch mit einem gebrochenen Deutsch zurecht. Nach einem meist körperlich sehr anstrengenden und langen Arbeitstag fehlte ihnen jegliche Kraft für das systematische Erlernen einer Fremdsprache (vgl. ebd.:36).

Im Gemeindeleben dagegen hatte das Türkische aufgrund seiner Funktion, mit türkisch sprechenden Menschen im Alltag zu kommunizieren, für die erste Generation eine spezifische kulturelle Semantik, die es ihnen erlaubte, sich in einem soziokulturellen Raum als Muslim (nicht mehr als Arbeiter oder Türke) zu positionieren. Zur Stärkung dieser neuen Identität konnten Bücher, darunter auch Klassiker des Islams, Zeitschriften, Tonkassetten von bedeutenden Religionsgelehrten aus der Türkei besorgt oder in den Moscheen selbst erworben werden. Es war auch üblich, dass zeitgenössische Autoren oder Islamprediger, die aufgrund ihrer türkischsprachigen Bücher sowie aus den Medien bekannt waren, zu selbst veranstalteten Buchmessen eingeladen wurden, so dass der Besuch von Großpredigtenveranstaltungen zu einem zentralen Moment der Freizeitgestaltung wurde (vgl. Schiffauer 2010:81). Es entfaltete sich eine Kultur der Mobilität, die Schiffauer wie folgt beschreibt:

„Jeden Freitag fuhr man in Fahrgemeinschaften zu einem anderen Ort der Republik, um einen radikalen Prediger oder islamischen Freiheitskämpfer zu hören oder auch um eine Moscheegemeinde zu gründen. Die Prediger schaukelten sich gegenseitig hoch. Es existierten Hitlisten von Hodschas. Tonkassetten wurden als Medium der Verbreitung der Predigten immer wichtiger.“(ebd.)²⁶

Mit dem steigenden Bewusstsein für Religion vermehrte sich bei der ersten Generation auch

²⁶ Die sich relativ unabhängig und unsichtbar entfaltende Kultur des Islam der Gastarbeiter legt es nahe, sie mit dem Konzept der „Temporären Autonomen Zone“ (In der Folge abgekürzt: TAZ) nach Hakim Bey in Zusammenhang zu bringen. Nach Bey entstehen und entfalten sich TAZ meist wie von selbst als Situationen, in denen herrschende Gesetze und Ordnungen zeitweise außer Kraft treten und neue nicht vorhersehbare Begegnungen und gemeinsame Erfahrungen möglich werden. Dies geschieht nach Bey in den „Rissen und Leerstellen“ des Staates, wie das bei der „Kulturenklave“ der Gastarbeiter auch der Fall ist. Damit bieten TAZ Individuen und Gruppen eine Möglichkeit, sich den Systemen und der mit ihnen einhergehenden Fremdbestimmung zu entziehen. Demzufolge kann die TAZ als eine Art Loch im System verstanden werden bzw. als eine ausgeklügelte Taktik in einer Zeit, in der der Staat omnipräsent und allmächtig ist. Sobald sie jedoch als Solche entdeckt wird, versucht das System, sie rasch zu schließen, um wieder die volle Kontrolle zu erlangen (wie dies bei der Nachfolgeneration der Arbeitsmigranten der Fall ist). Gerade in dem Entdecktwerden liegt nach Bey jedoch das historische Schicksal einer TAZ (Bey 1994:109ff.).

das Wissen über den Islam. Somit währte es nicht lange, dass sich die Frage aufdrängte, ob man als Muslim in einer nicht islamischen Umgebung über längere Zeit verbleiben dürfe²⁷. Für die erste Generation war Europa noch ein *dar- al harb* gewesen, d.h. ein Gebiet des Krieges, in dem man sich nur vorübergehend aufzuhalten hatte (ebd.:113). Nach Schiffauer war es vor allem das Verdienst von Necmeddin Erbakan (Politiker und Mitbegründer der Milli Görüş), der die Einsicht bei der ersten Generation prägte, dass das Leben in Europa es erlaube, sich nachhaltiger für die Islamische Weltgemeinschaft zu engagieren, als dies in der Türkei möglich gewesen wäre. Infolgedessen betrachteten sich die Gemeinden in Europa als Mittler zwischen der islamischen Welt und dem Westen (ebd.). Damit wurde ein neues Religionsverständnis geprägt, das zwar weiterhin heimatbezogen blieb, aber nun auch auf die Nichtmuslime aufmerksam wurde: auf die Nachbarn im Stadtgebiet, auf die Kollegen im Betrieb und auf die Lehrer der Kinder in der Schule. Nicht von ungefähr häufte sich deshalb in Freitagspredigten die Aufforderung, gute Beziehungen mit den Deutschen einzugehen, um sie am Segen des Islams teilhaben zu lassen. Doch waren die kommunikativen Ressourcen dieser Generation zu sehr begrenzt, um dieser Aufforderung zu entsprechen. Es wurde versucht, die fehlenden Sprachkenntnisse durch islamische Kleidung (wie das Tragen eines Turbans), durch ein islamisches Erscheinungsbild (wie das Tragen eines Bartes) sowie mittels sichtbarer Tugenden (wie Aufrichtigkeit und Loyalität zu deutschen Behörden) zu kompensieren. Vor diesem Hintergrund waren die deutschunkundigen Migranten davon überzeugt, dass sie mittels dieser Praxis die Nichtmuslime zum Islam einluden. Oft wurde diese Annahme von der in dem damaligen Islamdiskurs herrschenden stereotypen Vorstellung bekräftigt „sie leben unsere Religion, an die wir glauben.“²⁸ Konvertierte deutsche Muslime wurden in diesem Zusammenhang besonders in Form von Gastfreundschaftlichkeiten und der Vergabe von wichtigen Funktionen innerhalb der Organisation geehrt.²⁹

Doch bald sollte sich herausstellen, dass es nicht die Deutschen waren, die sich in Massen zu

²⁷Die klassische Theorie des islamischen Gesellschaftssystems im Mittelalter teilt die Welt in zwei Gebiete auf: „das Gebiet des Islams“ (*dar-al Islam*) und das Gebiet der Nicht-Muslime, das unter Berücksichtigung der Umstände der damaligen Zeit als „Gebiet des Krieges“ (*dar- al harb*) bezeichnet wird. Die Annahme, die dahinter steht ist, dass Fremdherrschaft der Glaubensausübung abträglich sei. Die Muslime dürfen aber nach der überwiegenden Meinung der Gelehrten auf Dauer in nicht-islamischen Ländern, in denen die Muslime Religionsfreiheit genießen, leben (vgl. Bilmen 1976:394).

²⁸Geprägt wurde dieser Grundsatz von dem Dichter der türkischen Nationalhymne Mehmet Akif Ersoy (1873-1936). Nach seiner Berlinreise schilderte er seine Eindrücke von den Deutschen unter anderem mit folgendem Satz: „Ihr Tun ist wie unsere Religion, ihre Religion ist wie unser Tun“ (eigene Übersetzung I.K.).

²⁹Spielhaus weist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von Konvertiten für die strukturelle Entwicklung islamischer Verbände sowie im interreligiösen Dialog hin. Sie deutet darauf hin, dass Konvertiten häufig die Funktion von Brückenbauern, Übersetzern und Vermittlern übernahmen. Als Marginalisierte am Rand von Moscheegemeinden seien sie oft wichtige Helfer in formalen oder administrativen Angelegenheiten gewesen (vgl. Spielhaus 2011:41).

den Leuten der Muslime gesellten, sondern umgekehrt. Die erste Generation konnte wohl noch nicht ahnen, dass für ihre Kinder aufgrund der Nutzung von Institutionen wie der deutschen Schulen ein Problem entstand, das auch die deutsche Seite betraf und damit die Allgemeinheit anging, nicht nur die Betroffenen selbst.³⁰ Aufgrund der Projekte der Ausländerpädagogik (1970er Jahre) und später derjenigen der interkulturellen Erziehung (mit der Verkündung der Multikulturellen Gesellschaft Anfang 1980) wurden den Kindern professionelle institutionelle Sondermaßnahmen und spezielle Programme zur Integration bzw. zur Kompensation ihrer Defizite, insbesondere in der deutschen Sprache angeboten (vgl. Karsten 1984:42). Das folgende Zitat veranschaulicht ausdrucksvoll die unvorhergesehenen Folgen für den heutigen Tag:

„Der Imam Bıçakçı aus Telgte habe spontan beschlossen, einen Deutschkurs zu belegen. Grund hierfür seien die großen Verständigungsschwierigkeiten gewesen, die er mit den Kindern und Jugendlichen hatte, die für die religiöse Unterweisung die Moschee besuchen. Die fehlenden muttersprachlichen Kenntnisse der Schülerinnen und Schüler hätten den Imam dazu bewogen, für die zwei Jahre seines Aufenthalts in Deutschland Deutsch zu lernen, um besser mit den Kindern kommunizieren zu können“ (Zaman, 19.07.2010).

Dieser Enttäuschung folgte eine weitere, die sich auf das Heimatland bezog. Mit den Ersparnissen aus harter Arbeit in der Fremde kaufte man sich nicht nur Haus oder Grundstück im Heimatland, sondern investierte auch in die islamische Sache, mit der Hoffnung, dass sich der Islam in der Türkei (durch die Regierungsübernahme der damaligen Wohlfahrtspartei unter Necmeddin Erbakan) als Staatsreligion etablieren und das Land zu einer wirtschaftlichen Macht emporsteigen könnte. Mit dem „postmodern“ genannten Putsch im Jahre 1997 war auch dieser Traum ausgeträumt.³¹ Übrig blieben die Kinder und Enkelkinder im Gastland, die nun Deutschland als ihre (zweite) Heimat empfanden. Die Schlussfolgerung war, dass auch der Islam deutschlandorientiert sein musste. Für diese Aufgabe fühlte sich aber die erste Generation überfordert, so dass sich allmählich die Einsicht für einen Generationswechsel innerhalb der islamischen Organisationen etablieren konnte.

³⁰ Im Sinne Beys wurde also die TAZ der ersten Generation vom Staat entdeckt.

³¹ Necmeddin Erbakan, Führer der damals amtierenden Regierungspartei (Wohlfahrtspartei) lud einige Ordensführer mit Turban und langen Mänteln in seinen Amtssitz ein. Daraufhin fuhr im Februar 1997 der Generalstabschef auf eigene Faust erst nach Tel Aviv und schloss dort militärische Abkommen ab. „Dann wurde der Ministerpräsident im nationalen Sicherheitsrat dazu verdonnert, islamistische Umtriebe‘ zu bekämpfen, sprich, genau an dem Ast zu sägen, auf dem er saß. Die Zahl der früher sogar vom Militär ausgebauten Predigerschulen wurde reduziert, Korankurse nur noch für Jugendliche freigegeben, Männer in religiöser Kleidung von der Straße weg verhaftet, der Staatsdienst nach Mitgliedern religiöser Gruppen durchforstet und proislamische Unternehmer von Staatsaufträgen ausgeschlossen. Im Juni 1997 trat Erbakan schließlich zurück, und im Januar 1998 wurde die RP, vom Verfassungsgericht verboten. Der Staat hatte deutlich gemacht, dass politische Experimente mit dem Islam nicht zugelassen würden“ (Seufert und Kubaseck 2006: 137).

Der Islam der neuen Generation nahm dann, wie Spielhaus konstatiert, eine Umorientierung vor. Er fixierte sich nicht mehr auf die Politik im Herkunftsland, sondern wollte in der deutschen Öffentlichkeit Präsenz zeigen und richtete sein Interesse an der Gestaltung des lokalen Umfeldes und der Mitsprache auf landes- sowie bundespolitischer Ebene (vgl. Spielhaus 2011:39). Am Beispiel der Milli Görüş bezeichnet Schiffauer diesen Paradigmenwechsel als Abkehr vom politischen Ziel, einen islamischen Staat bzw. eine islamische Gesellschaft zu errichten³². Daher bezeichnet Schiffauer die neue Generation als die postislamistische Generation und beschreibt sie wie folgt:

„Sie sind zwischen zwanzig und vierzig Jahre alt, stammen in der Regel aus einem Elternhaus von bewusst praktizierenden Muslimen, die oft, aber nicht immer Milli Görüş Anhänger der ersten Stunde sind. Sie haben einen deutschen Bildungshintergrund und einen akademischen Abschluss. Sie verbinden eine bewusst gelebte Religiosität mit ausgeprägten politischen Interessen“ (Schiffauer 2010:160-161).

Die Charakteristika, Aufwachsen in einem islamischen Elternhaus, Beherrschung der deutschen Sprache, Erwerbung der deutschen Staatsbürgerschaft, erfolgreicher Schulbesuch und Engagement in der Vertretung der Gemeinde nach außen, prägen die Biographien dieser Generation (vgl. Spielhaus 2011:63).

Mit dem Generationswechsel setzt sich auch die Landessprache Deutsch als Verkehrssprache in innermuslimischen Diskussionen und Vereinen durch (ebd.). Dies zeigt sich nicht zuletzt in Presserklärungen islamischer Verbände, in einer steigenden Präsenz muslimischer Gemeinschaften und Privatinitiativen im Internet, in Freitagspredigten und in Publikationen wie beispielsweise in den Korankommentaren, den Zeitschriften und Kinderbüchern, in der Ratgeberliteratur sowie in Lehrbüchern in deutscher Sprache, die sich insbesondere an Muslime wenden. Oft handelt es sich dabei um übersetzte Originalwerke aus dem Türkischen. Der Generationswechsel bedeutet somit auch eine Übertragung des Islams in eine neue Sprache. Der Sprachwechsel wiederum versetzt, wie aus dem obigen Zeitungsbericht hervorgeht, sowohl die Generation der Eltern als auch die der Kinder in eine Lage, in der ein vollkommenes Sich-Mitteilen zwischen den Generationen nicht mehr unvermittelt möglich ist.

³²Die Absage an den islamischen Staat bedeutet für die *Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)* aber keine Absage an einen politischen Auftrag der Religion. Der Islam soll auch innerhalb einer sekulären Ordnung seiner Verantwortung gerecht werden (vgl. Schiffauer 2010: 259).

Damit kann gefolgert werden, dass die Abkehr des türkischen Islams in Deutschland vom Türkeibezug und der türkischen Sprache nicht isoliert auf der Ebene der Individuen oder der religiösen Gruppe, sondern erst in Zusammenhang mit gesellschaftspolitischen Makroprozessen, fundiert erklärbar ist. Der Veränderungsprozess in der Migration ist somit „nicht ausschließlich aber doch vorrangig als Folge integrationspolitischer Maßnahmen zu sehen“ (Brizic 2006:6). Dass es sich hierbei insbesondere um Maßnahmen sprachplanerischer und sprachenpolitischer Art handelt, soll im Folgenden ausführlicher gezeigt werden. Dies, um die Beweggründe, die die neue Generation dazu veranlasste, eine Umorientierung innerhalb des islamischen Organisationsfeldes vorzunehmen, besser verstehen zu können. Dabei erweist sich ein soziolinguistischer Zugang als zwingend. Dabei ist anzumerken, dass die Erörterung des gesamten Umfangs der linguistischen Forschungen, die sich mit den Folgen der Migration befassen, den Rahmen dieser soziologischen Arbeit sprengen würde. Dies besonders deshalb, weil diese Studien weit von einem empirisch abgesicherten Wissen um Gesetzmäßigkeiten und Bewertungsmaßstäben bezüglich des Zweitspracherwerbs entfernt sind (vgl. Erol 2006:52-53). So werden nachfolgend nur diejenigen Forschungsaspekte aus der Linguistik herangezogen, die für diese soziologische Untersuchung relevant sind.

3.2.2 Politik der Sprache

Die Verknüpfung von Integration und Sprache ist fester Bestandteil der deutschen integrationspolitischen Forschung (vgl. Gülmüş 2007:10). Betrachtet man den Aspekt der Sprache ausschließlich in Zusammenhang mit Muslimen, so ist mit Rückgriff auf Halm zu sagen, dass der Sprache insbesondere hinsichtlich einer Europäisierung des Islams eine entscheidende Bedeutung zukommt. Nach der Vorstellung der Integrationspolitik emanzipiere die Nutzung der deutschen bzw. anderer europäischer Sprachen die muslimischen Communities zwangsläufig von den Herkunftsländern und könne damit die Verselbständigung der theologischen Entwicklung in Europa fördern (Halm 2008:68). In diesem Sinne stellen migrationssoziologische Abhandlungen und Integrationstheorien die Sprachkompetenz als das wichtigste Kriterium für die Integration in Deutschland heraus:

„Die Sprache bildet einen zentralen Aspekt der Integration von Migranten, womöglich sogar den wichtigsten. Sie ist selbst Teil wie auch Bedingung und Folge anderer Prozesse der Integration“ (Esser 2006:22).

Dafür spricht auch die Tatsache, dass gerade Migrantenkinder, die familiär die mitgebrachte

Sprache bereits aufgegeben und zur Mehrheitsprache des Einwanderungslandes gewechselt haben, in großen Bildungsstudien deutlich besser abschneiden als Migrantenkinder mit Migranten-Muttersprachen (vgl. Entorf und Minoiu 2004). Mit erfolgreichem schulischem Spracherwerb und gelungener anschließender struktureller Assimilation ist nach Essers Integrationskonzept der Weg für die soziale Integration der Migranten soweit angebahnt, dass deren Verwirklichung nur noch eine Frage der Zeit sei (vgl. Esser 2001:74)³³. Damit initiiert die Integrationsforschung die einflussreichste Form des institutionellen und öffentlichen Diskurses, die von der jüngeren Migrationspolitik aufgegriffen wird und „deutsch only“ als Schlüssel zur gesellschaftlichen Integration erklärt.³⁴ Dabei folgt die Politik der Verbindung von Sprache und Wohl (sozialer Aufstieg) der Menschen mit Migrationshintergrund:

„Wer kein Deutsch kann, ist nur Zaungast in unserem Land. Deshalb appelliere ich an die Migranten, Deutsch zu lernen! Erst mit guten Deutschkenntnissen lassen sich alle Chancen ergreifen, die unser Land bietet. Die Beherrschung der deutschen Sprache ist die Voraussetzung für gute Bildung, eine fundierte Ausbildung und einen festen Arbeitsplatz. Und damit für eine erfolgreiche Zukunft. Wer gut Deutsch spricht, kann sich zudem in unserer Gesellschaft einbringen und mitwirken“ (Maria Böhmer, Pressemitteilung Integrationsbeauftragte 20 Oktober 2010).³⁵

³³ Nach Esser ist schulischer Unterricht zuerst eine Unterweisung über sprachliche Kommunikation und verläuft „auch in den Zeiten des Transnationalismus, so gut wie immer in der jeweiligen nationalen oder lokalen Sprache bzw. in Affinität der kulturellen Ausrichtungen des Bildungssystems“. Der soziale Aufstieg in der Zuwanderergesellschaft erzwingt somit eine Anpassung an die kulturellen Vorgaben des Aufnahmelandes, wozu eine generelle berufliche Aufstiegsorientierung und der Erwerb dafür notwendiger Fähigkeiten gehören (Esser 2006: 54, 106). Insofern ist es für Esser berechtigt, „von einer gewissen ‚Leitkultur‘ zu sprechen“ (ebd.) und somit von einer Leitsprache. Dagegen sind „Bilinguale Kompetenzen von MigrantInnen, also die zur Sprache des Aufnahmelandes zusätzliche Beherrschung der Muttersprache, über den Effekt der Beherrschung der Sprache des Aufnahmelandes hinaus für den Schulerfolg und den Erfolg auf dem Arbeitsmarkt weitgehend irrelevant“ (ebd.).

³⁴ Hartmut Essers Habilitationsschrift *Aspekte der Wanderungssoziologie* (Esser 1980) zählt dabei zu den Relevantesten im deutschsprachigen Raum. Von anderen dargelegte Integrationskonzepte unterscheiden sich zwar begrifflich, ihre Grundgedanken sind aber mehr oder minder gleichartig (vgl. Gülmüş 2007:33). Esser geht davon aus, dass Integration in funktional differenzierten Gesellschaften sich am besten handlungstheoretisch-individualistisch erklären lässt (vgl. Esser 1980:240f, 257). Insgesamt kann es für ihn nur zwei Integrationsergebnisse geben: ‚ethnische‘ Schichtung oder ‚Assimilation‘. Essers Theorie stellt sich in die Reihe der aktuellen internationalen Migrationsforschung, in der sich zunehmend stärker die Tendenz erkennen lässt, die Begriffe „Integration“ und „Assimilation“ gleichzustellen. Seine Integrationstheorie ist demgemäß in den „Neo-Assimilationismus“ einzuordnen (vgl. Nieke 2006:44). Die Theorien der Neo-Assimilation kennzeichnen (weiterhin) die Erwartung an Migranten, die Herkunftsgesellschaft aufzugeben und sich an die Aufnahmegesellschaft anzupassen, so „dass sie faktische eine Zwangsakkulturation fordern“ (vgl. ebd.). In diesem Zusammenhang ist mit Gülmüş darauf hinzuweisen, dass Essers Assimilationstheorie mit den dazugehörigen empirischen Forschungsergebnissen unter dem Titel „Integration und Ethnische Schichtung“ dem Bundesministerium des Innern als Gutachten für die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“ vorgelegt worden ist und Kernpunkte seiner Integrationsauffassung sich in der Zuwanderungspolitik der Bundesrepublik Deutschland wieder finden lassen (vgl. Gülmüş 2007:33). Mit Teun van Dijk könnte man Esser demnach zu den „Eliten“ (führende Akademiker) zählen, d.h. zu denjenigen, die die Mehrheit und die einflussreichsten Formen des institutionellen und öffentlichen Diskurses initiieren, überwachen und kontrollieren (Dijk o. J.).

³⁵ Doch trotz steigender Deutschleistungen bei gleichzeitigem Verlust der Kompetenzen in der Muttersprache gehören Kinder mit Migrationshintergrund zu den Bildungsverlierern (vgl. Fereidooni 2011: 56, Stanat 2003:243). Die Diskriminierung bleibt also auch bei Angleichung erhalten. Nach Ellie Vasta ist der Grund dafür in der Politik zu sehen, die sich mehr damit befasst, Menschen mit Migrationshintergrund an der Messlatte einer

Wie aus diesem Zitat deutlich hervorgeht, steht in Deutschland eine zügige Reduktion der sprachlichen Vielfalt als Empfehlung, latent oder offenkundig im Raum und wird in den relevanten Institutionen der Gesellschaft nicht anders praktiziert³⁶. So konnte Ingrid Gogolin mit ihrem Buch „Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule“ zeige, dass es zum Kern des nationalen Selbstverständnisses der Schule im nationalstaatlich verfassten Bildungswesen gehöre, die natürliche Zweisprachigkeit der Schülerschaft nicht anzuerkennen und zu fördern (Gogolin 2008:15).³⁷

Andererseits gilt in Deutschland die sprachliche Vielfalt für einheimische Sprecher als selbstverständlich und wird mittlerweile als Indikator für Kompetenz entsprechend hoch bewertet und „mit teuren Programmen gefördert“ (Limbach 2008:30). Allerdings nur dann, sofern es sich dabei um die Kompetenz in sog. Prestigesprachen handelt: Englisch, Französisch und Spanisch. Finanzielle und strategische Maßnahmen, die sich auf die Mehrsprachigkeit der Migranten beziehen, sind dagegen größtenteils zum Wohle der deutschen Sprache gedacht, mit der Folge, dass die Herkunftssprache unberücksichtigt bleibt (vgl. Allemann-Ghionda 2008:25). Damit werden die mehrsprachigen Menschen mit Migrationshintergrund in jenen monolingualen Zustand versetzt, den die Einheimischen selbst zu überwinden haben (Limbach, 2008:30). Menschen mit Migrationshintergrund sind demgemäß in der falschen Sprache mehrsprachig(ebd.).³⁸ Damit ist, um mit Bourdieu

nationalen „Leitkultur“ zu kategorisieren anstatt tatsächlich gleiche soziale und rechtliche Zugangsbedingungen herzustellen (vgl. Vasta 2007:736).

³⁶Eine Ausnahme stellen die so genannten Minderheitensprachen dar. Der Status einer Minderheitensprache im deutschen Staatsgebiet ist bis auf weiteres nur dem Romanes, Sorbisch, Friesisch, Dänisch und Niederdeutsch vorbehalten. Türken in Deutschland, wie auch andere Einwanderergruppen sind keine Minderheiten im juristischen Sinn. Folglich sind ihre Sprachen von einem staatlichen Schutz ausgeschlossen (vgl. Bundesministerium des Innern 2011:55f.).

³⁷Nach Gogolin ist die Mehrsprachigkeit der Kinder mit Migrationshintergrund eine Zweisprachigkeit, die sich unter den Lebensumständen entwickelt und bedeutet, „dass persönliche Primärerfahrung mit mehr als einer Sprache gewonnen wird [...] und [...] dass dieser besondere Sprachbesitz gebraucht wird, um unter diesen Lebensumständen gesellschaftlich handlungsfähig zu sein“ (Gogolin, 2008:16). Sie ist also eine „lebensweltliche Zweisprachigkeit“, die als „Modus einer lebensweltlichen Selbstverständlichkeit“ gegeben ist (Habermas 1981, zitiert nach Gogolin, 2008:16).

³⁸Dass es dabei auch unter den falschen Sprachen eine Hierarchie gibt, lässt sich an dem Umgang der Politik mit so genannten Auslandsschulen im deutschen Staatsgebiet und der Reaktion auf die Forderung nach einem türkischen Gymnasium in Deutschland sehr gut nachzeichnen. So heißt es beispielsweise über griechische Auslandsschulen in Deutschland in einem Pressebericht des Bildungsministerium NRW: „Das Ministerium für Schule und Weiterbildung teilt mit: Die griechische Regierung unternimmt große Anstrengungen, um die Bindungen und Verbindungen der Auslandsgriechen zu Griechenland zu fördern. Griechische Schulen leisten einen wesentlichen Beitrag zur Integration ihrer Schülerinnen und Schüler in die deutsche Gesellschaft [...] An den Schulen unterrichten Lehrerinnen und Lehrer griechischer Staatsangehörigkeit in einem Beamtenverhältnis zum griechischen Staat sowie Lehrkräfte deutscher Staatsangehörigkeit, die in Deutschland aufgewachsen sind und studiert haben. Ministerin Barbara Sommer: „Hier wächst eine Generation junger Menschen heran, die in zwei Kulturen und in zwei Sprachen zuhause ist. Das ist ein Gewinn für beide Seiten. Die meisten Schüler streben das Studium an einer griechischen Universität an (Presseinformation Landesregierung Nordrhein-

fortzuführen, die Position eines jeden Sprechers in der sprachlichen Hierarchie mittels der jeweiligen Nähe oder Distanz seiner Sprache zur „legitimen Sprache“ des jeweiligen sprachlichen Marktes bestimmt. Dies ist diejenige Sprachform, die von allen Mitgliedern einer „Sprachgemeinschaft“ stillschweigend als die einzig legitime Form des Sprechens in offiziellen Kontexten anerkannt wird (vgl. Bourdieu 1990:48). Die legitime Sprache gilt nach Bourdieu mithin nicht als eine Sprache unter anderem, sondern als *die* Sprache schlechthin. (vgl. ebd.). Kommunikationsbeziehungen sind in diesem Sinne auch symbolische Machtbeziehungen, in denen sich Machtverhältnisse zwischen den Sprechern und ihren jeweiligen sozialen Gruppen aktualisieren (vgl. ebd. 11).

Für Familien mit Migrationshintergrund bleibt damit die Förderung der Muttersprache ihrer Kinder lediglich auf die alternativen Märkte (nichtöffentlich privater Bereich) beschränkt. Kinder mit Migrationshintergrund können ihre Muttersprache also nicht auf üblichem Weg erlernen, d.h. nicht in allen Kontexten und in allen ihren Funktionen (vgl. Brizic 2007:142). Das hat weit reichende Folgen insbesondere auf den Sprachbestand: Zum einen können sich die Sprachkompetenzen der Kinder analog zu den sprachlichen wie soziökonomischen Ressourcen der Familien entwickeln (vgl. Türkdoğan 1984:189). Zum anderen spielt die Schule eine herausragende Rolle, indem sie für oder gegen den Spracherhalt einer Minderheit eine Position bezieht³⁹. Selbst die Existenz eines minderheitssprachlichen Unterrichts sichert

Westfalen 05.01.2010).

Als von türkischer Seite das Messen mit gleichen Maßstäben gewünscht wird, spricht der damalige türkische Ministerpräsident Erdoğan in einem Interview mit der Wochenzeitschrift *Die Zeit* erklärt: „In der Türkei haben wir deutsche Gymnasien – warum sollte es keine türkischen Gymnasien in Deutschland geben?“ (*Die Zeit* 2010, 13), lehnen Politiker aller Parteien rechts wie links diesen Vorschlag mit Argumentationen, die auf Integration rekurren, ab. Im medialen Diskurs wird hinter Erdoğan's Türkischforderung gar eine Islamisierungsabsicht erkannt (vgl. Frankfurter Allgemeine 08.04.2010; Welt Online 25.03.2010; *Die Gaste* 2010,12). Dabei hatte die deutsche Politik lange bevor die Debatte um türkische Gymnasien in Deutschland losgetreten wurde, den Weg für die Fethullah-Gülen-Gemeinde selber geebnet, sodass sie bislang insgesamt 14 Privat-Schulen aufbauen konnte. Auf diese verweist auch Maria Böhmer (CDU), in Berlin, um Erdoğan's Forderung abzulehnen: „Es gibt bereits türkische Gymnasien in unserem Land. Spezielle Bildungsangebote für türkischstämmige Kinder und Jugendliche fördern aber nicht die Integration.“ (Böhmer, Focus online 25.03.2010) Was Böhmer als türkische Schulen bezeichnet sind Schulen, die sich anders als Auslandsschulen dem deutschen Monolingualismus verpflichtet haben. Denn wenn Türkisch an diesen Schulen angeboten wird, dann nur als Fremdsprache (vgl. Seuffert 2013:25.26). Diese deutschen Schulen können aber in der Beteiligung am Sprachdiskurs als Türken zur Ablehnung der schulischen Förderung der Muttersprache, vorgezeigt werden, da die Abstammung der Gründer türkisch ist.

³⁹Mit Cummins (1984) nimmt man heute an, dass Kinder zwei unterschiedliche Phasen in ihrer Sprachentwicklung durchlaufen. Während sie bis etwa zum Schulalter so genannte BICS (Basic Interpersonal Communicative Skills) erwerben, entwickelt sich darauf aufbauend im Verlauf der Schuljahre die CALP (Cognitive Academic Language Proficiency). Einfach ausgedrückt handelt es sich bei dieser Kategorisierung um zwei unterschiedliche sprachliche Niveaus : (BICS) meint die Alltagssprache, die die Bedarfsorientierte Kenntnis und den Gebrauch der Sprache und die mündlichen migrationsgesellschaftlichen Formen der Kommunikation beinhaltet. (CALP) dagegen meint die Bildungssprache, also das Lesen und Schreiben können, und die Sprache als Mittel zur Abstraktion, für Begriffsdiskussionen verwenden können. Auf zweisprachig aufwachsende Kinder bezogen heißt das, dass die Kinder bei Schuleintritt in ihrer Erstsprache im günstigsten Fall über ausgereifte

nach Cummins nicht den Bestand der Sprache, wenn entgegen gesetzte gesellschaftliche Prioritäten überwiegen (vgl. Cummins, 2000). Die negative Besetzung der Erstsprache begünstigt damit die Bereitschaft zum Aufgeben der Erstsprache (vgl. Gugenberger 2003:50). So betonen Ünsal und Wendland:

„So kommt es dazu, dass nicht nur die deutschen Fachkräfte die Minderheitensprache, sondern oft auch türkische Eltern selbst ihre eigene Sprache weniger wertig erleben. Kein Wunder, dass nun häufig auch die Kinder selbst ihre eigene Muttersprache als minderwertig empfinden und die Motivation verlieren, sich in ihrer Muttersprache zu verständigen. Da nicht selten mit der Ablehnung der Muttersprache auch die Kultur der Eltern abgelehnt wird, können sich weiterreichende Identitätsprobleme entwickeln“ (Ünsal und Wendland 1991:327).

In ihrer empirischen Studie („Türkisch in Europa“)⁴⁰ über Sprachverhalten von türkischen Familien unter Migrationsbedingungen (2009) kommt Pilancı zu ähnlichen Ergebnissen. Sie zeichnet nach, wie die monolinguale Norm der Nationalstaaten nicht nur den öffentlichen Sprachmarkt beherrscht, sondern auch in die alternativen Märkte eindringt und auch hier zunehmend mehr zur lingua franca wird. Die Studie kommt zusammenfassend zu folgenden, für diese Arbeit relevanten und auf Deutschland bezogenen, Ergebnissen:

Türkische Eltern der anderthalben und zweiten Generation verfügten über relativ gute Sprachkompetenzen in der Muttersprache, da sie teilweise primär und schulisch in der Türkei sozialisiert seien und als die Kinder der ersten Generation auch im Alltag Gelegenheit fanden, türkisch zu sprechen. Dies auch dann, sofern sich ihre Sprache vom Standardtürkisch in der Türkei unterscheide und ländliche Züge wie Dialekte etc aufweise. Doch aufgrund ihrer beengten ökonomischen Lage, dem Wunsch nach gesellschaftlichem Aufstieg und die Stigmatisierung der eigenen Sprache befänden sie sich in einer (Zwischen)Phase des Sprachwechsels. Insbesondere bildungsferne Familien sähen die eigene Sprache reduziert auf ihre Funktion als Mittel zur Alltagskommunikation. Trotz ihrer Bildungsferne hätten diese Eltern aber hohe Bildungsaspirationen.⁴¹ Der Wunsch nach hohen Bildungsabschlüssen sei zum einen durch die Hoffnung auf einen Statusaufstieg begründet. Zum anderen aber wollte man damit auch die infolge der Migration verpasste Umsetzung der eigenen Bildungsabschlüsse in eine entsprechende Erwerbstätigkeit kompensieren (vgl. Pilancı

BICS-Kompetenzen verfügen, auf welchen sich, wenn sie das entsprechende Angebot in ihrer Erstsprache erhalten, CALP-Fähigkeiten entwickeln werden.

⁴⁰Im Original: *Avrupa'da Türkçe* (durchgeführt im Auftrag der Anadolu Üniversitesi Eskişehir).

⁴¹So wurden bei bildungsfernen Migrantenfamilien in einigen Studien besonders hohe Bildungsaspirationen der Eltern festgestellt (vgl. Dieffenbach 2007).

2009:148-151). Die Einschätzungen der Kenntnisse in der Bildungssprache des Aufnahmelandes werde dadurch zu einem entscheidenden Motivationsgrund. Dies führe dazu, dass auch in der Alltagssprache deutsch bevorzugt werde, damit die Kinder in der Schule keine Benachteiligung erleiden. Pilancı kommt zu dem Schluss, dass ihre Beziehung zur Sprache stark bedürfnisorientiert ist und dieses nur mittels der Sprache des Aufnahmelandes gedeckt werden könne. Diese Fixierung Sorge dafür, dass die Eltern nicht erkennen könnten, was ihnen als Gegenleistung im Assimilationsprozess genommen werde, nämlich die Sprache und die an sie gebundene türkische Identität (ebd.:152ff).

Im Gegensatz dazu hätten bildungsnahe Eltern der zweiten Generation, deren sozioökonomische Stellung in der Sozialstruktur des Aufnahmelandes günstiger ausfällt, eine stärkere Sprachloyalität bezüglich ihrer Muttersprache. Damit verbunden sei auch die Angst vor Sprachverlust größer. Doch auch ihre Beziehung zur eigenen Sprache sei von Brüchen gekennzeichnet, da sie den gleichen gesellschaftlichen Bedingungen unterliege, die die Weitergabe der Sprache auch bei bestehender Motivation zum Spracherhalt verhindere. Der Sprachwechsel bei dieser Gruppe gestalte sich aufgrund des vorhandenen Bewusstseins für Sprache lediglich schmerzlicher. Pilancı stellt für diesen Familientypus eine doppelte Belastung fest: Die Eltern seien bereits in ihrer Schulphase sprachlichen Diskriminierungserfahrungen ausgesetzt gewesen, die sie nun von neuem an ihren Kinder erleben mussten. Was das Problem jedoch noch verschärfe, sei die tief empfundene Ohnmacht der Familien, die mit deren verlorener Hoffnung einhergehe, dass irgendjemand, d.h. entweder das Aufnahmeland oder das Herkunftsland sich ihrer äußerst schwierigen Situation annehmen würde. Diese Ohnmacht führe wiederum zu einer ungewollten oder erzwungenen Hingabe zum Deutschen (ebd.).

Pilancı kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass der Anpassungsdruck trotz teilweise vorhandener Sprachloyalität dem Spracherhalt entgegenwirke, so dass weder das Bewusstsein für Muttersprache noch der vorliegende Grad der Sprachbeherrschung an die Folgegeneration weitergegeben werden kann. Es findet ein gradueller Sprachwechsel statt⁴².

⁴²In Anlehnung an die Untersuchungen von Wodack&Rindler-Schjerve 1986) über den Sprachwechsel im Sardinien der 1980er Jahre beschreibt Brizic einen ähnlichen Fall. „Auch hier resultiert der Druck, die Erstsprache(Sardisch) zugunsten einer dominanten Sprache (Italienisch) aufzugeben, aus der wirtschaftlich prekären Situation Sardiniens, dem Wunsch der Familien nach sozialem Aufstieg und der Angst der Eltern, dass die eigenen Kinder in den italienischen Sozialisationsagenturen Kindergarten und Schule diskriminiert werden könnten“(Wodack &Rindler-Schjerve 1986, zitiert nach Brizic, 2007:148).

Pilancis Forschungsergebnisse bestätigen das soziologische Modell zum Sprachgebrauch unter Migrationsbedingungen, das vor allem aus Forschungen in den USA, in denen es um die sprachliche Anpassung von Einwanderern geht, entwickelt wurde. Dieses Modell besagt, dass nur in der ersten eingewanderten Generation die Herkunftssprache gegenüber der neuen Sprache dominant ist. Bei allen nachfolgenden Generationen würde sich die Landessprache immer stärker durchsetzen, so dass spätestens in der vierten Generation die Herkunftssprache auch als Medium der Alltagskommunikation innerhalb des familiären Umfeldes gänzlich verloren ginge (vgl. Appel und Mysken 1987:38 ff.). Diese problematische Entwicklung ließe sich kaum umkehren, so dass sich Mehrsprachigkeit in diesem Zusammenhang eher als ein Übergang von einer Einsprachigkeit in eine andere darstelle.

Dieses Modell des graduellen Sprachverlustes wurde in Deutschland ausschließlich im Zusammenhang mit dem Gastarbeiterdeutsch angewandt, wird aber in der neueren Forschung von vielen Autoren hinlänglich berücksichtigt, da der alternative Markt aufgrund sozialräumlicher Konzentration von Sprechergruppen, Satellitenfernsehen, Internet und Neuzuwanderung durch Heiratsmigration türkisch dominant sei (vgl. Reich und Roth 2003:7 ff.).

Da aber die folgenden Bedingungen zutreffen, d.h.

1. nicht von einer homogenen Vorstellung von türkeistämmigen Migrantengruppen ausgegangen werden kann,
2. mit dem neuen Zuwanderungsgesetz für Neueinwanderer die Deutschpflicht für die Einreise schon im Heimatland eingeführt wurde und somit neue sprachliche Impulse nurmehr vermindert zunehmen⁴³ und
3. die Annahme, dass technisch erweiterte Kommunikationsmöglichkeiten dazu beitragen, dass der Kontakt zum Herkunftsland aufrechterhalten wird, nur begrenzt zutrifft, weil empirischen Studien zufolge das Medienverhalten bei Menschen mit Migrationshintergrund vielfältig, in der Regel dominant bikulturell ist (vgl. Hafez 2002), stimme ich Pilancı zu. Ebenso gehe ich mit Ehlich davon aus, dass „die restriktive Sprachpolitik Deutschlands auf Seiten der Migranten zu erheblichen sprachlichen Aufwendungen und Anstrengungen führt

⁴³Neuzuwanderer aus Nicht-EU-Staaten sind verpflichtet zu Integrationskursen in den Herkunftsländern, die die A1- Prüfung des Europäischen Sprachrahmens vorsehen (vgl. Keim 2007:69). Jedoch hat der Europäische Gerichtshof (EuGH) im Juli 2014 entschieden, dass das Visum für türkeistämmige nicht pauschal von Deutschkenntnissen abhängig gemacht werden darf. Für die Luxemburger Richter verstoße Deutschland gegen die so genannte Stillhalteklausele aus dem Assoziierungsabkommen zwischen der EU und der Türkei aus dem Jahr 1970, die die Einführung neuer Beschränkungen der Niederlassungsfreiheit verbiete. Es bleibt abzuwarten, ob auch auf die Sprachprüfung für Ausländer aus Nicht-EU-Staaten generell verzichtet wird.

und massive sprachliche Auswirkungen hat“ (Ehlich 1996:189-190). Dabei kann die Muttersprache selten, wenn überhaupt, nur noch bruchstückhaft an die nächste Generation weitergegeben werden. Dies mit der Folge, dass Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene häufig mindestens eine der betroffenen Sprachen nicht auf dem muttersprachlichen Niveau beherrschen. Sie verwenden sie nicht immer normgerecht bzw. mit einem fremden Akzent, der auf den Einfluss der anderen (Mutter-)Sprache zurückzuführen ist (vgl. ebd.).

Da Sprache stets an Individuen und deren Sprachfähigkeit gekoppelt ist, stellt diese keine neutrale und abstrakte Größe dar, sondern ist eng mit Kompetenzen, Emotionen und Fragen der Identität verwoben (vgl. Leichsering 2003:108). Zugleich mit der Kompetenz bezüglich der Muttersprache kann auch Individualität verloren gehen. Insofern ist Brizic darin zuzustimmen, dass sich auch die menschliche Identität, z.B. im Fall eines Kompetenzverlustes hinsichtlich der Muttersprache, verändert (vgl. Brizic 2007:150) und zugleich, wie bisher dargelegt werden konnte, auch ihre gelebte Religiosität.⁴⁴ Für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung ist somit die Feststellung, dass junge türkeistämmige Muslime je nach Intensität des Kulturkontaktes mit der Aufnahmegesellschaft ihre deutsche Seite bzw. ihre Erfahrungen aus verschiedenen deutsch geprägten Lebensbereichen in die muslimische Gemeinde hineintragen, die sie mit der dort vorgefundenen Kultur in einen Zusammenhang bringen und darin zugleich eine Produktivität entwickeln.

3.3. Islamische Organisationen in Deutschland

Ich beginne die Analyse der islamischen Organisationen in Deutschland, in der die Betrachtung speziell der Medrese-Neukölln zentral sein wird, mit einem Überblick über die relevanten türkisch muslimischen Organisationen in Deutschland, wobei eine genauere Analyse der transnationalen und politischen Besonderheiten islamischer Organisationen in Deutschland vernachlässigt wird, da dieser Aspekt über meine Zielsetzung hinausgeht. Anschließend konzentriere ich mich auf die Kernfrage dieses Abschnittes, d.h. auf die

⁴⁴Schnar macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Sprache als Identitätskriterium bei Wissenschaftlern im anglo-amerikanischen Forschungsbereich keinen besonders großen Anklang findet. In der europäischen Forschungsgemeinschaft werde die Sprache als Voraussetzung für die Verständigung innerhalb einer (ethnischen) Gruppe angesehen, womit das Sprachgruppenzusammengehörigkeitsgefühl bestimmt werde (vgl. Schnar 2010: 22). Kresic, die eine ähnliche Feststellung macht, führt das auf die bestehenden Identitätskonzepte zurück: „Sowohl moderne als auch postmoderne Identitätstheorien zeichnen sich dadurch aus, dass sie der Sprache als Medium der Identitätskonstitution einen eher untergeordneten Stellenwert beimessen.“ (Eine Ausnahme bilde die gleichfalls der Moderne zuzurechnende Identitätstheorie G. H. Meads). Ihre identitätskonstitutive Funktion werde i. d. R. nicht explizit in die jeweiligen Modellbildungen einbezogen. Dieses sei umso verwunderlicher als die Sprachwissenschaft und insbesondere die Soziolinguistik bereits seit den 60er Jahren die Zusammenhänge u. a. zwischen sozialer Zugehörigkeit (Schicht), nationaler sowie geschlechtlicher Identität und Sprache herausgearbeitet habe (vgl. Kresic mündlicher Vortrag vom 08.06.2007).

Erörterung der Besonderheiten der Medrese-Neukölln. Aufgrund des Zusammenhangs von religiöser Orientierung der untersuchten Zielgruppe in dieser Medrese und der Nurculuk-Bewegung gehe ich im Folgenden auf die Entstehungsgeschichte der Bewegung und ihre Organisationsformen in Deutschland im Einzelnen ein.

Der vorgeschaltete Überblick rechtfertigt sich insofern, als die Bedeutung der Nurculuk-Bewegung im deutschen Kontext erst vor dem Hintergrund eines Vergleichs türkisch muslimischer Organisationen bewertet werden kann.

3.3.1. Islamische Organisationen im Überblick und ihre historisch- theologische Verortung

Seit den 1960er Jahren formierten sich in Deutschland neben den verschiedenen christlichen und jüdischen Gemeinden neue religiöse Bewegungen und Religionen, vertreten von überwiegend türkischen aber auch arabischen, buddhistischen und hinduistischen Gemeinschaften. Sie veränderten nicht nur die religiöse Landschaft in Deutschland, sondern trugen ebenso zu einer vielfältigen Sichtbarkeit der Religion bei, nachdem diese im Zuge der Säkularisierung zunehmend mehr aus der Öffentlichkeit verschwunden und „unsichtbar“ geworden war (Luckmann 1991) wurde (vgl. Jentges 2011:1).

Der türkische Islam in Deutschland, als Teil des untersuchten Gegenstandsbereichs, ist sunnitisch geprägt.⁴⁵ Er stellt die Mehrheit unter den muslimischen Gruppen in Deutschland

⁴⁵ Der Anteil der türkeistämmigen Sunniten in Deutschland beträgt 76 % (insgesamt sind 74 % aller Muslime in Deutschland sunnitisch). Die zweitgrößte konfessionelle Gruppe bilden die Aleviten mit 17 % (vgl. Haug et. al 2009:13). Das Sunnitentum bedarf im Rahmen dieser Arbeit einer näheren Betrachtung, insbesondere diejenige der Frage, welche Spielräume muslimische Gemeinden, die sich dem Sunnitentum verpflichtet fühlen, der vernunftgeleiteten Auslegung der islamischen Quellen einräumen. Dieser Aspekt bildet eine wesentliche Grundlage bei der Beurteilung der organisierten Muslime im bundesdeutschen Integrationsdiskurs.

Die Quellen des sunnitisch islamischen Rechts sind im Koran zu finden und betreffen die Sunna (der Weg des Gesandten), den Konsens, das Urteil und der Analogieschluss (vgl. Yazıcı 1994:9). Wie allseits bekannt, haben sich insgesamt vier verschiedene Rechtsschulen innerhalb des sunnitischen Islams etabliert, die sich aufgrund ihrer Rechtsauslegung unterscheiden: Die schafiitische Rechtsschule, genannt nach dem Gründer Idris Es-Şafii (767-820 n. Chr.), die hanefitische Rechtsschule, genannt nach dem Gründer Ebu Hanife (699-769 n. Chr.), die hanbelitische Rechtsschule, genannt nach dem Gründer Ahmed bin Hanbel (780-855 n. Chr.) und die malikitische Rechtsschule, genannt nach dem Gründer Malik bin Enes (gest. 795 n. Chr.).

Bereits zu einem frühen Zeitpunkt in der islamischen Geschichte etablieren sich zwei Richtungen der Auslegung islamischer Quellen: die Vertreter der Hadithe (*ahl al Hadith*) und die Vertreter des eigenen Urteils (*ahl al Ray*). Geographisch befinden sich die Vertreter des Hadith eher im Hidjaz, während die Vertreter des Ray eher im Irak anzusiedeln sind. Diese Unterscheidung ist sehr grob getroffen, insbesondere, weil Malik bin Enes zwar in Medina beheimatet war, jedoch gemäß seiner Meinungen durchaus der Ray -Schule zuzurechnen ist (vgl. Apaydin 2002:143).

Der Hauptunterschied dieser beiden Richtungen liegt in der Bedeutung, die sie dem Verstand bei der Interpretation islamischer Quellen zuschreiben. Während die Hadith-Schule für eine Beurteilung von Rechtsprüchen die Überlieferungen (*nass*) als grundsätzlich ansieht und dem eigenen Urteil (*rey*) nur begrenzt

dar⁴⁶ und spielt sich auf der Vereinsebene ab (vgl. Özbek und Martinek 1998:78). Diese neue Organisationsform in den islamischen Gemeinden Europas hat sich unter dem Druck christlicher Provenienz vollzogen, wie Jonker postuliert (vgl. Jonker 2002:147). Das christliche Selbstverständnis habe hier institutionelle Rahmenbedingungen hervorgebracht, die den neuen religiösen Minderheiten als einziges Organisationsmodell die Rechtsform des eingetragenen Vereins zur Verfügung stelle (ebd.).

Wie in Kap. 3.1.1. dargestellt, war es für die Gastarbeiter ein Leichtes, in der Fremde unter dem Schutzschirm der Religion enger zusammenzurücken, ohne dabei ein religiöses Anliegen mit ihrem Aufenthalt verbunden zu haben (vgl. Antes 2001:60). Zum Zweck der Verrichtung gemeinschaftlicher Gebete begannen die Arbeitsmigranten der ersten Stunde in den 60er Jahren zunächst damit, Wagons oder Container in Moscheen umzufunktionieren. Später, in den 70er Jahren, gründeten sie Moscheevereine und religiöse Organisationen nach den Vorbildern ihrer Heimat, die sich auf die religiöse Betreuung konzentrierten. Die Ausübung

vertraut und meist nur den engen Rahmen des Analogieschlusses (*kiyas*) zulässt, misst die *Rey*-Schule dem Verstand, dem eigenen Urteil (*rey*) größere Bedeutung bei. Dies über den Analogieschluss (*kiyas*) hinaus, indem sie bspw. auch das Urteil zum Guten (*istihsan*), die Absicht der koranischen Rechtsgrundlegung (*makasiduscharia*), die Lenkung der Offenbarung (*maslahati mürsele*), der gesellschaftliche Brauch (*örf*) (vgl. ebd.) als Kriterien zulässt.

Insbesondere werden von Ebu Hanife, dem Vertreter der *Ahl-al Rey* (vgl. ebd.), die Quellen unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Situation ausgelegt. Diese freiere Interpretation der islamischen Quellen wird sehr stark unterdrückt durch die Wirkung Es-Şafii's, der insbesondere für die Sunna ein Verständnis etabliert, das die *Rey* stark eingrenzt. Man kann sagen, dass vor Es-Şafii ein ganz anderes Sunna-Verständnis herrschte als nach ihm. Während bezüglich der Gelehrten vor Es-Şafii von einer lebenden oder gelebten Sunna gesprochen werden kann, ist nach Şafii die Sunna auf die Hadithe begrenzt. Die gelebte Sunna ist eine Sunna, die in Form der praktischen Umsetzung von Seiten der Muslime überliefert wird. Sunna ist das, was die Muslime tun. Obwohl auch mündliche Überlieferungen vorliegen, handelt es sich eher um eine praktisch gelebte Sunna. Sie kann zeigen, dass unterschiedliche geographische Kontexte auch zu Unterschieden in Rechtssprüchen führen können. Für Es-Şafii stellte diese Situation ein Chaos dar. Um der Ausbreitung dieser Situation entgegenzuwirken, etablierte er eine Sunna, die sich auf die Überlieferungen stützt, also eine Hadith-zentrierte Sunna. Im Anschluss an der *Rey* akzeptiert Es-Şafii lediglich den Analogieschluss auf der Basis der Überlieferungen und des Korans. Er greift schon früher bestehende Meinungen wie zum Beispiel darüber auf, dass im Koran zu allem etwas gesagt wird (vgl. ebd. 143-144, Ünal 2002: 78, Kırbaçoğlu 1999:50ff.).

Der Einfluss Şafii's ist bemerkenswert. Man bedenke, dass bis auf einige wenige sämtliche Bücher zur Methodologie der Hadithlehre (*Usul-i Hadis*) von Gelehrten geschrieben wurde, die der schafiitischen Rechtsschule angehörten. Zusätzlich zu diesem Einfluss Şafii's ist Ahmed bin Hanbel zu nennen. Hanbel ist Schüler Şafii's und ein Hadithgelehrter (*Muhaddis*), also Vertreter der *Ahl-al Hadith*. Er führt die hadithzentrierte Rechtssprechung fort (vgl. Apaydin 2002:143). Diese wird dann auch diejenige sein, die sich in der islamischen Geschichte etablieren wird, ein Hadithverständnis, das der inhaltlichen Kritik fernbleibt (vgl. Kırbaçoğlu 1999:20). Insofern werden sich bei islamischen Rechtssprüchen kaum Veränderungen finden lassen, selbst wenn gesellschaftlich erhebliche Veränderungen von statten gehen (vgl. ebd.). Dass Gelehrte wie Ebu Hanife keine besonders abweichenden Rechtssprüche geäußert haben, liegt zum einen daran, dass zu ihrer Zeit die Gesellschaft sich nicht besonders verändert hatte. Ferner sind politische und strategische Gründe zu berücksichtigen, auf die weiter einzugehen an dieser Stelle zu weit führen würde.

⁴⁶ In Deutschland leben 2,5 - 2,7 Millionen Türkeistämmige, die gleichzeitig als Muslime erfasst sind. Die Zahl der Muslime insgesamt beläuft sich auf 3,8 - 4,3 Millionen (Haug et al. 2009:11). Die Zurechnung der Menschen aus muslimischen Ländern zum islamischen Bekenntnis durch staatliche Behörden ist umstritten, da die zahlenmäßige Erhebung nicht auf dem religiösen Bekenntnis oder der Glaubenspraxis des Individuums basiert und damit wie Spielhaus konstatiert, lediglich Auskunft über die Anzahl von in Deutschland lebenden Menschen mit muslimischem Hintergrund gibt (vgl. Spielhaus: 2011:92).

des Islams fand, wenig sichtbar, für die deutsche Gesellschaft in so genannten Hinterhofmoscheen statt (vgl. Şen und Sauer 2006:8). Notdürftig umgebaute Läden und Kellerräume, Lagerhallen und leer stehende Werkhallen in Gewerbegebieten wurden typische Standorte für Moscheen dieser Art (vgl. Leggewie 2002:28). Nach Leggewie spiegelten diese ‚transitorischen Räume‘ „die Situation der Migranten zwischen dem Ort, den sie ursprünglich zum Geldverdienen aufgesucht hatten und dem „Zuhause“, wohin die Rückkehr ständig aufgeschoben wurde“, wider (ebd.).

In den 80er Jahren übernahmen die Moscheevereine mehr und mehr soziale und gesellschaftliche Aufgaben, die sich auf das Leben der Muslime in Deutschland bezogen und dem dauerhaften Verbleib der Gläubigen in Deutschland Rechnung trugen (vgl. Şen und Sauer 2006: 8, Lemmen 2000:24). Dabei kam es zunächst zu regionalen, später zu überregionalen Zusammenschlüssen. Anlass waren organisatorische Notwendigkeiten bei der Verwirklichung der Gottesdienste und das Bedürfnis nach der Verknüpfung von unterschiedlichen nationalen und politischen Bindungen mit dem religiösen Anliegen. Auf regionaler Ebene schlossen sich Vereine zu Dachverbänden zusammen, die inzwischen durch bundesweit agierende Spitzenverbände vertreten werden.⁴⁷

Gegenwärtig findet die Ausübung der Religion zunehmend in repräsentativen, architektonisch sichtbaren Moscheen⁴⁸ statt, die nach Leggewie Selbstbewusstsein und Statuszuwachs der Muslime symbolisieren (vgl. Leggewie 2002:30). In dieser Beschaffenheit sieht der organisierte Islam in Deutschland das künftige Heil ihrer Gemeinschaft, wie Köhler postuliert, in der Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts:

„Der erste Schritt in den Reformislam und die Säkularisierung des Islam ist damit getan. Der Lohn dafür sind materielle Vorteile für die Verbände und ihre Funktionäre, wie das Recht, Steuern zu erheben (Art. 137 Abs. 6 WV/GG) bzw. die Zakat vom Staat einziehen zu lassen, Vergünstigungen im Steuerrecht und bei den nicht

⁴⁷Mit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD), der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB), dem Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) und dem Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) existieren vier konkurrierende Zusammenschlüsse von Dachverbänden der Muslime in Deutschland. Eine stärkere Zentralisierung der Stellvertretung von Muslimen konnte mit der Neugründung des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) im Jahr 2007 aus den genannten Verbänden erreicht werden. Allerdings ergab die Studie von Spielhaus und Färber aus dem Jahr 2006 dass rund die Hälfte der Berliner Moscheegemeinden von den größeren Verbänden unabhängig sind (vgl. Spielhaus und Färber 2006: 15-17).

⁴⁸Neben den entstandenen Moscheen ist hier auf die nicht zu unterschätzende Zahl der abgewiesenen Moscheeprojekte hinzuweisen, die nach Leggewie in eine Schweigspirale geraten (vgl. Leggewie 2002:59). In der Regel seien fehlgeschlagene Moscheeprojekte bedingt durch das amateurhafte Verhalten von Moscheevereinen, denen Regeln und Verfahrensweisen beim Umbau eines Gebäudes in eine Moschee von deutschen Behörden verschwiegen werde (vgl. ebd.).

unerheblichen Gebühren beim Immobiliengeschäft zu profitieren, mit staatlichen Förderungen zu rechnen, ihren Mitarbeitern den begehrten Status von Amtsträgern (als "islamischer Beamter") zu verleihen und Partizipationsrechte zu genießen (z.B. bei der Bauleitplanung, wo ein Moscheebau vorgesehen ist) und leichter an Subventionen heranzukommen“ (Köhler 1999:16).⁴⁹

Dieses Streben nach struktureller Assimilation zeigt noch einmal, dass innerhalb muslimischer Gruppen in Deutschland die Frage, inwieweit Muslime auf Dauer in einem mehrheitlich nicht-muslimischen, demokratisch strukturierten Staat leben können (vgl. Kap. 3.2.1), auf theologischer Ebene nicht mehr diskutiert wird. Nach Spielhaus habe sich in den islamischen Dach- und Spitzenverbänden vielmehr die Position durchgesetzt, die eine Kompatibilität nicht nur generell mit demokratischen Systemen, sondern auch mit den in Deutschland existierenden demokratischen Strukturen bejahe (vgl. Spielhaus 2011:34). Damit zusammenhängend bemerkt die Autorin, dass linke Migrantengruppen und Aktivisten, die bis dato an der Integration und dem Verbleib der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland interessiert waren, speziell von den Muslimen abgelöst wurden (ebd.:39). In Deutschland ließe sich deshalb eine Entwicklung der Strukturen der Interessenvertretung ausgehend von der Position des Arbeiters, aufsteigend zu derjenigen des Türken und schließlich zu einer als Muslim nachvollziehen (ebd.27). Doch fügt sie hinzu:

„Je mehr die Deutschlandorientierung in Form von Forderungen geäußert wird, desto stärker wächst die politische und mediale Wahrnehmung religiöser Organisationen und desto lauter werden auch die Angstbekundungen in Bezug auf eine mögliche Einflussnahme islamischer Verbände auf Deutschlands Politik und Gesellschaft“ (ebd.: 40).

Die Frage, ob muslimische Organisationen sich zum Prinzip des Laizismus, zur Kompatibilität islamischer Lebensweisen mit den Normen der Industriegesellschaft, zur Treue zu der verfassungsmäßigen Ordnung des Aufnahmelandes und zur Zustimmung zu Demokratie und Pluralität d.h. zu einem aufgeklärten Islam bzw. zu einem Euroislam (Tibi1994)⁵⁰ bekennen, ist für muslimische Organisationen von äußerstem Interesse. Damit aber gewinnt im Zusammenhang mit der Umorientierung der islamischen Vereinsarbeit deren

⁴⁹ Zu den Religionsgemeinschaften, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind, gehören neben der katholischen und evangelischen Kirche die Mormonen, die NAK, die Christliche Wissenschaft, die griechisch-orthodoxen und die jüdische Kulturgemeinde. Bisher wurde den islamischen Vereinigungen dieser Status verwehrt (vgl. Özbek und Martinek 1998:78-79).

⁵⁰Im Gegensatz zu Tibis Euroislam-Modell steht im Mittelpunkt des Europäisierungs- und Modernisierungsmodells von Leggewie die Frage, ob „eine heterogene Bürgergesellschaft ohne definitive Hegemonie eines einzigen kulturellen Vorbilds auskommt“ (Leggewie 1993:10). Mit Blick auf Spanien bejaht Leggewie diese Frage ausdrücklich und sieht in Al Hambra ein Vorbild auch für moderne Gesellschaften, wie etwa der Bundesrepublik Deutschland.

Wirkung auf die Situation in Deutschland der Verdacht von Bemühungen um eine Islamisierung Deutschlands eine zentrale Bedeutung (vgl. Spielhaus 2011:40). Da sich die Gruppen eingeständenermaßen verfassungskonform äußern⁵¹, wird nach Indizien gesucht, die auf eine latente Botschaft hinter der manifesten Aussage hindeuten könnten, um dieser Gruppe ihre „eentlichen“ Ziele nachweisen zu können (vgl. Schiffauer 2010:275). Die Formen des öffentlichen Handelns, die anhaltend stärker werdende Präsenz muslimischer Vereine, werden hier unter dem Aspekt der so genannten „*takiyye*“ (=Verheimlichung der wahren Absicht) entlarvt (vgl. Tezcan 2003:241). „In diesem Bestreben werden die Gemeinden als wesentlich extremistischer und in sich geschlossener stilisiert, als sie sich einem unvoreingenommenen Blick darstellen“ (Schiffauer 2010:279).

Lässt man den von der globalen Islamfeindlichkeit (Ruf 2014) konstruierten und den von organisierten Muslimen geleisteten Beitrag zum Negativbild des Islams in Deutschland⁵² außer Betracht, dürfte der Grund für diese Haltung darin gesehen werden, dass der Islam in Deutschland auf eine Gesellschaft stößt, in der es im Unterschied zu Frankreich und England keine Tradition im Umgang mit muslimischen Gemeinschaften gibt und der Islam deshalb als Ausländerproblem angesehen wird (vgl. Tietze 2001:13). So wurde dem Islam der Menschen mit Migrationshintergrund bis zur Jahrtausendwende höchstens am Rande Beachtung geschenkt und die intensiviert Beschäftigung mit der Religion (als Ausländerproblem) fand dann auch zeitgleich mit der Etablierung einer allgemeinen Integrationspolitik auf bundespolitischer Ebene statt (vgl. Halm 2010a:293). Halm weist in diesem Zusammenhang auf die gegenwärtige Bedeutung der muslimischen Gemeinden als Akteure der Sozialintegration hin, die sich nach ihm aus den folgenden Erwägungen ergibt:

- Sie können Träger von Integrationsmaßnahmen sein.
- Ihre Netzwerke können genutzt werden, um die Zielgruppe von Maßnahmen und Angeboten

⁵¹So heißt es auf den offiziellen Internetseiten der relevanten Organisationen: „Der VIKZ bekennt sich zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Seine Arbeit und seine Ziele stehen im Einklang mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ (vgl. Homepage VIKZ).

„Die IGMG bekennt sich zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung und sieht in ihr die Basis für ein auf Pluralismus, Frieden, Toleranz und Harmonie aufbauendes gesellschaftliches Leben“ (vgl. Homepage IGMG).

„Die DITIB verfolgt Ziele, die ausschließlich mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland im Einklang stehen. Wir bekennen uns zur freiheitlich demokratischen Grundordnung“ (vgl. Homepage DITIB)

„Die Jama’at-un Nur, Gemeinschaft des Lichtes versteht sich als Aufklärungsbewegung, die sich unter anderem zum Ziel gesetzt hat, die Moderne mit dem Islam zu versöhnen (vgl. Homepage Jama’at-un Nur).

⁵²Zwar ist Interessenvertretung in einer Demokratie notwendigerweise immer politisch, jedoch wurde in der Migration die Grenze zur akzeptierten Politisierung des Islams durch religiöse Gruppen und Organisationen nicht immer beachtet. Verschiedene islamische Gruppierungen traten oft bewusst politisch in Erscheinung, definierten sich anhand nationaler, politischer und religiöser Trennungslinien, reproduzierten religiöse, politische und kulturelle Differenzen, Spannungen und Konflikte der Heimatländer, um so ihren Einfluss auf die Migranten auszuweiten und soziale Prozesse zu dominieren. Beispielhaft dafür ist die *Kaplan cemaati* in den 80er Jahren (siehe dazu Schiffauer, Die Gottesmänner 1997).

zu adressieren.

- Sie können selbst Adressaten von Integrationsmaßnahmen sein.
- Sie verfügen über eine Schlüsselrolle sowohl für die individuelle Sozialintegration als auch hinsichtlich der strukturellen Verankerung des Islams in der deutschen Gesellschaft (vgl. Halm und Stichs 2012:27).

Vor diesem Hintergrund sind die deutschen Bundesländer auf der Suche nach Gesprächs- und Kooperationspartnern und die Bundesregierung versucht, mittels der Einrichtung der Islamkonferenz die Integration der Muslime voranzutreiben.⁵³ Nicht zuletzt zeigen auch die Einführung des islamischen Religionsunterrichts, die Durchführung von Integrationsgipfeln und Imam-Fortbildungen und insbesondere die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Religion⁵⁴, dass sich der deutsche Staat inzwischen die Integration der Muslime in die Gesellschaft zum Ziel gesetzt hat (vgl. Köktaş 2008:3). Der immense Aufwand, mit dem diese Maßnahmen betrieben werden, verleitet Malik (2009) von der ‚Konfessionalisierung der Integrationsfrage‘ und Tiesler (2007) von der ‚Islamisierung der Debatten und der Muslime‘ zu sprechen.

Muslimische Organisationen sind entsprechend bestrebt am Islam -und Integrationsdiskurs teilzunehmen, wobei sie sich den Regeln des Diskurses unterwerfen müssen, um im Diskurs wahrgenommen zu werden (vgl. Spielhaus 2011:67). Dabei zeigt sich, dass die Orientierung auf den deutschen politischen Diskurs die Einflussmöglichkeiten derer sichtbar verstärken, die sich in deutscher Sprache präsentieren und positionieren können (vgl. ebd.: 63). Unter diesen Bedingungen wird die Beteiligung an Maßnahmen, die im Diskurs als Integrationsbeitrag bewertet werden, zu einem lohnenswerten Ziel. So sind muslimische Organisationen nicht nur bestrebt, ihre Mitglieder zur Teilnahme an Integrationsmaßnahmen zu motivieren, sondern bieten diese im Rahmen ihrer Vereinsarbeit freiwillig oder in Kooperation mit privaten oder staatlichen Einrichtungen selbst an. Dabei geht es den einzelnen Organisationen durchweg auch um das Ziel, im Hinblick auf die Repräsentation der Muslime, die Position anderer muslimischer Diskursteilnehmer zu schwächen (ebd.:67). Das bedingt mitunter ein neues und konkurrenzfähiges Selbstverständnis als Muslim. Daher bezeichnen sich islamische Organisationen in ihren Selbstdarstellungen nicht nur als liberal, aufgeklärt, demokratisch,

⁵³ www.deutsche-islam-konferenz.de

⁵⁴ Zentren für Islamische Theologie gibt es an vier Standorten in Deutschland: Münster/Osnabrück, Tübingen, Frankfurt/Gießen und Nürnberg-Erlangen. Als „Teil einer zeitgemäßen Integrationspolitik“ werden diese über fünf Jahre mit rund 20 Millionen vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) gefördert (vgl. Homepage Bundesministerium für Bildung und Forschung)

pluralistisch, sondern bedienen sich bei der Erklärung islamischer Begriffe oder bei der Begründung besonderer islamischer Riten, die nach eigener Einschätzung dem „westlichen Bewusstsein“ eher fremd erscheinen, gezielt Argumentationsmuster bzw. Definitionen, die nicht unbedingt aus der islamischen Tradition hergeleitet werden können. So wird beispielsweise Islam einvernehmlich mit Frieden⁵⁵, Dschihad mit Anstrengung⁵⁶ übersetzt, Riten wie die traditionelle Beschneidung als medizinische Maßnahme ausgelegt⁵⁷ oder das umstrittene Schächten von Tieren insbesondere im Opferfest auf den vertretbaren Teilaspekt „Hilfe für die Armen“ reduziert.⁵⁸

Dieser Veränderungsprozess in den islamischen Reihen dürfte weniger durch die Begeisterung für das Neue gekennzeichnet sein, als durch eine angewandte Reflexivität. Nach Giddens besteht die Reflexivität des Lebens in der modernen Gesellschaft darin, dass soziale Praktiken ständig im Hinblick auf eingehende Informationen über eben diese Praktiken überprüft und verbessert werden, so dass ihr Charakter grundlegend geändert wird (vgl. Giddens 1984:54). Insgesamt führt dies zu einer sich in den islamischen Reihen ohnehin schon bemerkbar machenden Religion mit geschwächter Orthodoxie, die der Moderne näher rückt (vgl. Tekin 2003:75).⁵⁹

Ungeachtet dieser Entwicklung bleibt das Problem der Repräsentation als ein sowohl

⁵⁵ „Islam bedeutet zugleich Frieden, Sicherheit und die freiwillige Hingabe an Gott“ (vgl. Homepage DITIB).

⁵⁶ „Dschihad ist die Anstrengung, an jedem Ort und zu jeder Zeit, die Zufriedenheit Allahs zu erlangen. In diesem Sinne kann nicht von einem „Heiligen Krieg“ gesprochen werden (vgl. Homepage IGMG)

⁵⁷ Nach einem Urteil des Kölner Landgerichts vom 07.05.2012 wurde die islamische Beschneidung als „rechtswidrige Körperverletzung“ bewertet. In einer Presseerklärung äußerte sich der Verband DITIB dazu wie folgt: „Die medizinische Fachwelt spricht sich heute durchaus pro Beschneidung aus, ja sie rät sogar dazu an“ (Pressemitteilung DITIB 27.06.2012).

⁵⁸ So heißt es in einer *Hutba* auf der Homepage von IGMG: „Verehrte Muslime, das Opfern ist solch ein wundersamer Gottesdienst, dass sein Segen der Person selbst und der gesamten Gesellschaft von Nutzen ist. Denn der Segen dieser gottgefälligen Tat vervielfältigt sich erst, indem es mit den Armen sowie verschiedenen Gruppen der Gesellschaft geteilt wird. Viele bedürftige Menschen haben Nutzen von dem Fleisch oder Fell der Opfertiere. Diese gottesdienstliche Handlung hat also neben dem spirituellen Teil auch eine die zum einen die Wirtschaft belebt und zum anderen das Teilen innerhalb der Gesellschaft fördert (Homepage IGMG).

⁵⁹ Der hier beschriebene Veränderungsprozess ist in Abgrenzung zu der in theologischen Diskursen verschiedener islamischer Gesellschaften von statten gehenden Annäherung des Islam zur Moderne zu sehen. Beispielsweise tragen in der Türkei zu dieser Entwicklung im Besonderen die kritischen Arbeiten der Ankara Schule bezüglich der Authentizität der Hadithe seit den 80er Jahren bei. Da die Hadithe bestimmend und prägend im religiösen Denken und in der Praxis sind, verliert die Religion an Statik und räumt der Moderne Platz ein. An die Stelle der Hadithe tritt eine hermeneutische Koraninterpretation ein, in dem der Kontext von Koranversen analysiert wird dann im nächsten Schritt von der juristischen Aussage das ethische Prinzip abstrahiert und in den Kontext unserer Zeit übertragen wird (vgl. Kirbaşoğlu 1999:254). Eine konservativ-traditionelle Haltung, die sich der Moderne verweigert, wird damit gänzlich abgelehnt. Muslimische Organisationen in der Türkei, wie auch ihre Zweige in Deutschland, die sich an Vertreter(Gelehrte) der traditionellen hadithzentrierten Auslegung des Islam (siehe Fußnote 45) lehnen, stehen dieser Entwicklung skeptisch gegenüber bzw. lehnen Vertreter der modernen Reformtheologie als *hadis inkarcıları* (Hadithleugner) kategorisch ab (vgl. Kirbaşoğlu 1999: 20).

wichtiges als auch ungelöstes Problem der Gegenwart bestehen. Es heißt, dass aufgrund der außerordentlichen Heterogenität des organisierten türkischen Islams in Deutschland bisher keinem Verband zugestanden werden kann, rechtmäßig für die Mehrheit der Muslime zu sprechen (vgl. Şen und Sauer 2006:13).

Die wichtigsten türkischen Organisationen, auf die sich das bisher Gesagte bezieht, sind in der folgenden Tabelle im Überblick dargestellt. Auf eine Typologisierung wurde dabei bewusst verzichtet, da die Heterogenität des organisierten türkischen Islams mit Blick auf *religiös-politische Orientierungen* und die *Organisationstypen* der Vereine und Verbände eine Typologisierung erschwert. Die bisherigen Versuche sind sämtlich nicht voll befriedigend (vgl. Lemmen 2001:42), vielmehr recht problematisch: In den Beschreibungen stehen häufig formalistische und sicherheitspolitisch relevante Aspekte im Mittelpunkt. Oft werden mit Kriterien wie *orthodox*, *konservativ* oder *islamistisch* Inhalte und Formen von Religionspraxis von Muslimen übersehen (vgl. Spielhaus 2011:41-42). Verzichtet wurde ebenso auf Angabe von Mitgliederzahlen der jeweiligen Organisationen. Zum einen liegen keine zuverlässigen Daten zur Mitgliedschaft der Muslime in den islamischen Vereinen und Verbänden vor, die Angaben derselben sind nicht immer zuverlässig, da der Abschätzung, welcher Verband wie viele Gläubige vertritt, eine politische Qualität inhärent ist (vgl. Halm und Sticks 2012:38). Zum anderen ist zu berücksichtigen, dass eine empirisch-soziologische Annäherung immer mit methodischen Problemen behaftet ist, weil Mitgliederzahlen nur wenig über die tatsächliche Reichweite einer Gemeinde aussagen (ebd.). Nichtsdestotrotz gehen Schätzungen davon aus, dass der Islam in Deutschland ca. 2600 Vereine und Gemeinden unterhält, in denen etwa 20 Prozent der Muslime organisiert sind (vg. Şen Sauer 2006:8; Haug et. al. 2009:14). Somit kann vermutet werden, dass die Mehrheit der Muslime in Deutschland als Glaubenspraxis die „unsichtbare Religion“ bevorzugt.

Tabelle 1 : Muslimische Organisationen in Deutschland

Gemeinde	Zentrale Leitfigur(en)	Gründungsjahr i.D.	Anzahl der Gemeinden⁶⁰
DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion)	Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938)	1984	896 Gemeinden
IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş)	Mehmed Zahid Kotku 1897-1980) Necmeddin Erbakan (1926-2011)	1976 (Erstgründung unter dem Namen: Vereinigung der neuen Weltsicht in Europa e. V.)	15 Regionalverbände 514 Gemeinden
VIKZ (Verband Islamischer Kulturzentren)	Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959)	1973 (Erstgründung unter dem Namen Islamisches Kulturzentrum e.V.)	Ca.300
IGJN (Islamische Gemeinschaft Jaaatunnur)	Said Nursi (1876-1960)	1967 (Erstgründung unter dem Namen: Vereinigung der Dienste islamischer Gemeinden)	120 Lehrhäuser ⁶¹
ADÜTDF (Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Deutschland) Abspalter: ATIP (Union der Türkisch Islamischen Kulturvereine in Europa) ANF (Föderation der Weltordnung in Europa)	Alparslan Türkeş (1917-1997)	1978	150 Vereine (ADÜTDF) 120Vereine (ATIP) 12 Veriene (ANF)

⁶⁰Die Zahlen sind den Homepages der jeweiligen Organisationen entnommen.

⁶¹Da nicht alle Nurguruppen in Deutschland der Jamaat'un Nur angehören, ist die tatsächliche Anzahl der Lehrhäuser in Deutschland unbekannt.

Für die in der Tabelle abgebildeten Organisationen VIKZ, IGMG sowie für die IGJN gilt gleichermaßen, dass sie letztlich aus dem Protest gegen die Zwangsmodernisierung der Türkei, die zum Teil systematisch und radikal geführt worden war, entstanden sind (vgl. Türköne 2008:656). Sie sahen die Lösung besonders in der Rückbesinnung auf den Koran (vgl. Kap. 3.1.2.) und haben auf diesem Weg nicht nur eine eigenständige Infrastruktur in der Türkei aufgebaut. Sie sahen es ebenso als notwendig an, die von ihnen angestrebten Ziele mittels der Gründung, oder Unterstützung von politischen Parteien zu realisieren. So wurde Religion zum Instrument der Politik im Kontext der bestehenden Gesellschaft (vgl. Seuffert und Kubaseck, 2006:131-132). In der Anfangsphase der Migration wurde auch Deutschland zu einer wichtigen Aktionsfläche für diese Gruppen. Heute hingegen sind diese Organisationen mit ihren ausdifferenzierten Vereinsaktivitäten (in den Bereichen der Religion, Kultur, Sport, Freizeit; Bildung usw.) und ihren politischen Interessen tendenziell auf Deutschland fokussiert.

Die Organisation ADÜTDF und somit auch ihre Splittergruppen ATIP und ANF gehen auf eine nationale Bewegung zurück, wonach der Islam anfangs als eine arabische Überlagerung des ursprünglich Türkischen eher abgelehnt wurde. Doch in den siebziger Jahren änderte sich diese Sichtweise aufgrund der so genannten Türkisch-Islamische Synthese (*Türk İslam Sentezi*), wodurch eine ideologische Verbindung von nationaler und religiöser Identität zu Stande kam (vgl. Türköne 2008:656). Als weitere Inspirationsquelle fungierte der Kemalismus (vgl. ebd.). Politisch vertreten wird die Türkisch-Islamische Synthese von den Parteien MHP (Partei der nationalistischen Bewegung) und BBP (Partei der Großen Einheit). In Deutschland sehen die Organisationen nach eigenen Darstellungen ihre zentrale Aufgabe darin, mittels überwiegend religiös-kultureller Angebote die türkisch-islamische Kultur zu wahren⁶².

Die DITIB als die zahlenmäßig stärkste Organisation mit ca. 900 Gemeinden in Deutschland wird im Unterschied zu den genannten Organisationen staatlich verwaltet und kooperiert eng mit dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*). Dieses vertritt die türkisch laizistische Staatsdoktrin⁶³ und wird als der verlängerte Arm des

⁶²So heißt es auf der Homepage der ADÜTDF: „Ziel unserer kulturellen Aktivitäten und Versammlungen sind die Wahrung und Entfaltung der kulturellen Identität unserer Mitglieder“ (vgl. Homepage ADÜTF).

⁶³Am 3. März 1924 verabschiedet das Parlament nach kurzer und hastiger Beratung drei Gesetze, die das zukünftige Verhältnis von Staat und Religion bestimmen sollten. Das erste dieser Gesetze brachte die Aufhebung des Kalifats, die vollständige Absage des Staates an seine religiöse Identität. (Art. 2 der Verfassung, *Teskilat-i Esasiye Kanunu*) Das Gesetz zur Vereinheitlichung des Bildungswesens (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*) unterstellte die Medresen dem Bildungsministerium (*Maarif Vekaleti*), welches sie trotz zahlreicher Proteste unverzüglich schloss (vgl. Kara 1997:216).

türkischen Staates gesehen (vgl. Altikulac 1993:20). Wie der Tabelle ebenso zu entnehmen ist, konnte sich die DITIB, im Vergleich zu den nichtstaatlichen Gruppen, in Deutschland erst viel später etablieren. Denn im Gegensatz etwa zu Griechenland hatte der türkische Staat keine Vereinbarung bezüglich der religiösen Betreuung seiner Staatsbürger mit der Bundesrepublik getroffen (vgl. Seufert 2013:24-25). Erst der organisatorische Erfolg der relevanten Gruppen führte dazu, dass das türkische Parlament beschloss, religiöse Zentren für türkische Migranten in Europa zu gründen (vgl. Yurdakul 2009:89).

Heute begründet der türkische Staatsislam in Deutschland seine Existenzberechtigung und sein Selbstverständnis primär mittels seiner Ablehnung konkurrierender türkisch-muslimischer Gruppen, da er andernfalls diese implizit anerkennen würde (vgl. Amman 2004:38).⁶⁴ Jedoch ist auch für die nichtstaatlichen Organisationen charakteristisch, dass sie aufgrund ihres Strebens nach Repräsentation vor allem die Grenzen nach Außen betonen, ihre eigene Identität aber in partieller Abgrenzung gegen die anderen muslimischen Organisationen und damit eher im Innenbereich definieren. Trotz dieser partiellen Abgrenzung, die sich sogar in gegenseitigen Beschuldigungen niederschlägt, teilen die Organisationen Lehrmeinung und Ritus. Hingegen unterscheiden sie sich dezidiert im Hinblick auf die Frage, welche Konsequenzen aus der göttlichen Offenbarung für die heutige Zeit abzuleiten sind (vgl. Schiffauer 2003).

Hierbei zeigt sich nochmals eine weitere Gemeinsamkeit der Organisationen darin, dass sie die Bewertung dieser Konsequenzen vorwiegend auf Interpretationen von Aussagen anerkannter politisch-religiöser Persönlichkeiten stützen, deren Ansichten sie ausschließlich gelten lassen (vgl. Tab.1). In den meisten Fällen handelt es sich dabei um mystische oder mystisch glorifizierte Figuren mit historischer Bedeutung, die als Heilige und/oder als Mächtige verehrt und vereinnahmt werden. Viele Organisationen in Deutschland tragen deshalb typische Merkmale eines Sufiordens, ohne deren Riten und äußere Formen ganzheitlich zu übernehmen. Es kann also davon ausgegangen werden, dass sich religiöse Organisationen im islamischen Kontext in einem mystischen Zusammenhang entwickeln (vgl. Heine 2001:197). Im Folgenden soll diesem Zusammenhang im Einzelnen nachgegangen werden, um daraus differenzierte Anhaltspunkte hinsichtlich muslimischen Handelns in Deutschland zu gewinnen.

Der mystische Kontext

⁶⁴Wobei das sich nach der DIK geändert hat. DITIB hat die Einladung zur deutschen Islamkonferenz neben anderen islamischen Verbänden akzeptiert (vgl. Spielhaus 2011:67).

Da das Gebiet der islamischen Mystik äußerst umfangreich ausfällt, kann im Rahmen dieser Arbeit eine detaillierte Übersicht bezüglich des Verhältnisses des Sufismus und seiner Orden nicht geleistet werden. Hinsichtlich der hier geführten Analyse ist der Umstand von Bedeutung, dass eine negative Korrelation zwischen den Größen in der folgenden Weise zu beobachten war: Je stärker die Anzahl der Orden zunahm, desto stärker konnten sich nichtislamische Praktiken einschleichen. Dies galt besonders für die Orden auf dem Land, wo lokale Traditionen noch sehr lebendig waren (Watt 1986:124). Dieser Fakt impliziert zugleich, dass der Muslim nicht allein mit einer Buchweisheit lebt, sondern es „vermischt sich das Buch mit der Tradition“ (Omar 2004:7). Einen wichtigen Aspekt dieser Tradition stellt, wie bereits erwähnt, der Heiligen- bzw. Personenkult dar, der auch in Bezug auf islamische Organisationen in Deutschland eine herausragende Rolle spielt und deshalb einer näheren Betrachtung bedarf.

Im gelebten Islam sind es oft Charisma-Träger⁶⁵ im Gewand des Gelehrten des Scheychs bzw. des lokalen oder regionalen Heiligen, um die herum sich ein wichtiger Teil des religiösen Lebens konzentriert ist (vgl. Ende 1991:491). Für die breite Masse scheint die Bedeutsamkeit der Heiligen, meist bezeichnet als *veli*, im Vergleich selbst zum Propheten im alltäglichen Leben größer zu sein (vgl. ebd.). Der *veli* gilt im gelebten Islam als Sachwalter Gottes, reich begnadet, dem Ich nicht verhaftet, ganz auf Gott ausgerichtet. Wegen seiner größeren Nähe zu Gott folgt daraus, dass, wer den *veli* ehrt, auch von Gott geehrt wird (vgl. Gramlich 1997:59)⁶⁶. Als Zeichen seiner Gottesfreundschaft ist der *veli* im Besitze einer Form des Wunders, *karamat* (=Huldwunder)⁶⁷ genannt, das grundsätzlich nicht auf andere übertragbar ist (ebd.:61). Der *veli* wirkt oft verborgen, bzw. verbirgt seine Heiligkeit unter dem Mantel des alltäglichen Verhaltens. Seine Wirkungskraft besteht auch nach seinem Tod weiter (vgl. ebd.). Diese Wirkung vollzieht sich oft durch die Freundschaft unter Gottesfreunden, die Gott zum Ziel hat (ebd. 59). Für Muslime, die eine emotionale Nähe zum göttlichen Geheimnis anstreben, gilt die Hilfe des *veli* als unabdingbar (vgl. Jonker 2002:17).

⁶⁵Der Ausdruck Charisma altgriechischer Herkunft, später in der Kirchensprache bedeutsam, heißt ursprünglich „Gnadengabe“. Er meint seit Max Webers Bahnbrechenden Untersuchungen die „Qualität einer Persönlichkeit“, soweit sie als „übernatürlich“, „übermenschlich“, zumindest „außeralltäglich“ erscheint, und ist bezogen auf Individuen, die von „Gefolgschaften“ als „gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als „Führer“ gewertet werden (vgl. Kopp und Schäfers 2010:45f.).

⁶⁶Die Bezeichnung *veli* ist ursprünglich entnommen aus dem Koran, beispielsweise aus der Sure 2,257: „Gott ist der Freund derer, die Gläubig sind.“

⁶⁷Die Mehrzahl der sunnitischen Theologen hat sich zu einer Unterscheidung zwischen Machtwundern und Huldwundern ausgesprochen. Das Machtwunder geschieht in Verbindung mit dem Anspruch auf das Prophetentum, das Huldwunder geschieht ohne diesen Anspruch (vgl. Gramlich 1987:38). Der Huldwundertäter erhebt im Vergleich zu dem Machtwundertäter den Anspruch ein Prophet zu sein, sondern, dass der Prophet, dem er folgt wahrhaftig ist (ebd.: 54).

Biographien der geistlichen oder politischen Leitfiguren, auf die sich gegenwärtige islamische Organisationen berufen, zeigen deutlich, wie stark die Tradition der Heiligenverehrung auf diese Leitfiguren zutrifft. So wird Said Nursi, Ideenstifter der Nurculuk Bewegung, wie im Fortgang dieser Studie ausführlicher gezeigt wird, von seinen Anhängern als *Bediuzzaman* (=der Unvergleichliche seiner Zeit) verehrt. Auf ähnlicher Weise ist Süleyman Hilmi Tunahan als der mystische Anführer der VIKZ ein Charisma-Träger und gilt für die Gemeinschaft der Süleymancılar als ein Heiliger (vgl. Jonker 2002:68,142). Für seine Gefolgschaft ist Necmeddin Erbakan mehr als nur der Mitbegründer und ehemaliger politischer Anführer der Bewegung Milli Görüş. Er ist „Mücahit Erbakan“ (=Glaubenskämpfer Erbakan), ein Auserwählter für die Rolle des Emir-ul Muminin (=Anführer der Muslime) beauftragt von einem der einflussreichsten Scheichs des Nakschibandi-Ordens Mehmed Zahid Kotku (vgl. Bayraktar 2007:124).

Desgleichen ist Alparslan Türkeş, ein Politiker, der die türkische Innenpolitik über Jahrzehnte hinweg nachhaltig mit gestaltet hat, ein charismatischer Führer (*Başbuğ*) der nationalistisch-islamisch orientierten Türken (vgl. Türköne 2007:656). Ebenso steht dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten seit seiner Gründung der wohl einflussreichste Präsident vor, den das türkisch-islamische Spektrum jemals hervorgebracht hat: A. Hamdi Akseki (Amtszeit:1947-1951), Süleyman Ateş (1976-1978) oder Ömer Nasuhi Bilmen (1960-1961) (vgl. Kara 1999:234). Besonders eng verbunden mit diesem Amt ist jedoch vielmehr der Name Mustafa Kemal Atatürk, der den Grundstein dieser Organisation gelegt hatte. Auch wenn er kein religiöser Führer gewesen ist, wird seine herausragende Bedeutung selbst von seinen säkularisierten Anhängern anhand religiöser Parametern gemessen. Es genügt ein Blick in die offizielle Geschichtsschreibung, d.h. auf den Gründungsmythos der Republik Türkei mit ihrer Legende des Nationalen Befreiungskrieges, um auch Mustafa Kemal Atatürk unter der Rubrik des Personen- bzw. Heiligenkults zu sehen (vgl. Çağlar 2003:159). So führt Çağlar aus:

„Obwohl in Wirklichkeit auch der Befreiungskampf ein Ergebnis der Interaktion zwischen der Zivilgesellschaft und der politischen Gesellschaft war, geht die Sichtweise so weit, dass in einem grenzenlosen Personenkult die Geschichte der Entstehung der Republik Türkei auf die Geschichte des Individuums Mustafa Kemal derart reduziert wird, dass schließlich alle politischen Entwicklungen lediglich als Emanationen des quasi seit Geburt geistig erleuchteten erscheinen, dem Führer der Türken“ (ebd.).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass mystische bzw. mystisch glorifizierte

Figuren das Denken und Handeln der Muslime mit prägen und dass Charisma einer der zentralen Begriffe ist, der Anhaltspunkte zur Situation islamischer Organisationen in Deutschland gibt. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob auch der gelebte Islam in Europa einen charismatischen Gelehrten hervorzubringen vermag, der eventuell die Bedeutsamkeit der traditionellen Heiligen aus der (ehemaligen) Heimat erreichen und damit in Konkurrenz mit diesen treten könnte. Der Sprachwechsel bei den neuen Generationen, die Umorientierung der Vereinsarbeit auf Deutschland (Kap. 3.2.) und die Tendenz, dass neue Organisationen sich unabhängig von den bestehenden Verbänden bilden, könnte eventuell eine solche Entwicklung einleiten. Ein Zeichen dafür liefert beispielsweise der 2001 zum Islam konvertierte deutschstämmige Prediger Pierre Vogel, bekannt auch unter dem Namen Abu Hamza. Vogel wird insbesondere von vielen muslimischen Jugendlichen wie ein Popstar begeistert gefeiert und gilt auch als einer der einflussreichsten Personen der deutschen Konvertitenszene (vgl. BpB-Artikel über Pierre Vogel 19.03.2012). Jedoch dürfte sein Charisma eher wenig positiv auf den Islam in Deutschland ausstrahlen, da seine als salafistisch eingestufte Lehre das Gegenmodell zu einem erwünschten aufgeklärten Islam in Deutschland darstellt (vgl. ebd.). Eine Alternative hingegen sollen die bereits erwähnten angehenden bildungsinländischen Theologen sein, die an deutschen Hochschulen Islamische Theologie studieren. Sie sollen den Islam in Deutschland etwa nach dem Modell der Ankara Schule modernisieren⁶⁸, damit er wie Leggewie einst gehofft hat, auch „auf den islamischen Osten ausstrahlen kann, der sich in einer tiefen materiellen und moralischen Krise befindet“ (Leggewie1993:9). Für diese Sicht spricht auch, dass beispielsweise der seit 2007 in Deutschland lehrende Theologieprofessor Ömer Özsoy ein Vertreter der Ankaraschule ist. Ob die angehenden Reformtheologen als zukünftige „freischwebende Intellektuelle“ (Mannheim1994), die sich aus ihrem Milieu gelöst haben, um dieses zu verändern, den Einfluss der im Milieu verankerten „organischen Intellektuellen“ (Gramsci 1994) wie Pierre Vogel und damit auch den Einfluss der Heiligen aus der Heimat abschwächen können, ist derzeit nicht absehbar. Ein Blick auf die Türkei, wo die Reformtheologie eine über 30 jährige Tradition hat, weist jedoch darauf hin, dass dies ein langwieriger Prozess sein wird. Es ist erkennbar, dass sich der gelebte Islam bis heute dem Einfluss der Reformtheologie (der Ankaraschule) entzieht. Moscheen und Moscheeprediger bestimmen nach wie vor den Weg (vgl. Kırbaçoğlu 1999:35).

⁶⁸ „Er soll den Islam modernisieren“ heißt es in einem Tagesspiegelbericht über Hureyre Kam, einem angehenden Reformtheologen, der seine Dissertation über die Methodologie Abu Mansur al Maturidis schreibt (vgl. Tagesspiegel 16.08.2012). Maturidi gilt als ein einflussreicher Theologe des frühen sunnitischen Islam und gehört der Rey Schule(siehe Fußnote 44) an, die Schule also, die der Vernunft bei der Koranexegese hohen Stellenwert beimisst.

3.3.2 Die Nurculuk Bewegung

Anschließend an die bisher skizzierte soziale Ausgangslage islamischer Organisationen soll im Folgenden die für diese Arbeit relevante Bewegung näher betrachtet werden. Dies soll bezogen auf eine historisch anthropologische Grundlage geschehen. Es wird zu sehen sein, wie deutlich sich die angesprochenen Aspekte in Said Nursi und seiner Bewegung widerspiegeln.

Nurculuk ist der Name einer türkeistämmigen,⁶⁹ sunnitisch-islamischen Erneuerungsbewegung, die auf den Gelehrten Said Nursi (1876-1960) zurückzuführen ist. Nursi suchte nach einem Weg, die Rückständigkeit der muslimischen Gesellschaft gegenüber dem Westen in Technik und Naturwissenschaften zu beheben (vgl. Agai 2004:64). Diese Rückständigkeit bedrohte nicht zuletzt den Zusammenhalt des multiethnischen Osmanischen Reiches, die geprägt war von der islamischen Identität. Insofern lag Said Nursi viel daran, mittels der Aufrechterhaltung des Osmanentums diese Identität zu wahren (Abu-Rabi 2007:93). Jedoch wurde Ende des 19ten Jahrhunderts der Positivismus zum herrschenden intellektuellen Trend im osmanischen Reich (vgl. Yavuz 2007:399). Im modernen türkischen Denken stand er für den Glauben an die ausschließliche Wahrheit der Naturwissenschaften und für das Vertrauen in die Fähigkeit der Menschen, ohne Vormundschaft der Religion Fortschritt zu erreichen (ebd.). Nursi erkannte, welchen schädlichen Einfluss der Positivismus auf die Autorität der Religion in der Gesellschaft hatte. Als theologische Antwort auf die Herausforderungen der Verwerfung der Religion und dessen philosophische Forderungen verfasste er die *Risale-i Nur* (=Sendschreiben des Lichts). Dessen zentrales Thema besteht darin, dass das Universum erschaffen wurde und sein Schöpfer mit dieser Schöpfung eine Absicht verfolgt (vgl. Abu-Rabi 2007:98). Nursi war mit seinem etwa 120 Abhandlungen umfassenden Werk bemüht, die Existenz und Einheit des Schöpfers des Universums zu beweisen und die Absicht seiner Schöpfung zu erklären, um die jüngere Generation vom Einfluss des Positivismus zu befreien (vgl. Karabaşoglu 2007:350; Yavuz 2007:403).⁷⁰

⁶⁹Da die Bewegung über Staatsgrenzen hinweg Niederlassungen unterhält, wird sie als eine transnationale Bewegung angesehen (vgl. Karakoyun 2007:67).

⁷⁰ Dazu hat Said Nursi vielleicht seine allerwichtigste Abhandlung, die *Tabiat Risalesi* (Abhandlungen über die Natur) verfasst, die sich auf empirische Beobachtungen stützt und Gottes Existenz naturwissenschaftlich „beweist.“ Nursi kommt zu folgendem Ergebnis: „Alles Lebendige in dieser großen Apotheke der Welt kann nur aus der unendlichen Weisheit, dem grenzenlosen Wissen und einem alles umfassenden Willen Gestalt annehmen, durch Urteil und Bestimmung des Ureigenen-Weisen, der die Waage hält“ (Nursi Bd 3 1993:10). Andernfalls müsste man alles dem Zufall überlassen, was nach Nursi töricht wäre oder aber den Naturkörpern selbst ein Bewusstsein und damit die Fähigkeit sich selbst zu regieren zuschreiben (Nursi ebd.). Eine genauere Analyse von Nursis Gottesbeweisen lässt den Leser an die Erkenntnistheorie Thomas Aquins (1225-1274)

Basierend auf der Sunna des Propheten und auf den Koran wollte er mittels der Vernunft den Glauben an Gott wieder beleben. Er strebte eine Verlagerung von einem Glauben durch Nachahmung (*taklidî iman*) hin zu einem Glauben durch Gewissheit mittels Hinterfragen (*tahkikî iman*) an (vgl. Yavuz 2007:400, Ismail 1995:20).

Nach seinem Tod orientierten sich seine direkten Schüler⁷¹, die im Nureddin-Diskurs als *ağabeyler*⁷² (=die großen Brüder) bezeichnet werden, ausschließlich an seinem Werk, um dem völligen Zusammenbruch des islamischen Bildungssystems entgegenzuwirken. Sie wollten zeigen, dass Wissenschaft und Religion, Freiheit und Glaube, Moderne und Tradition miteinander vereinbar sind (vgl. Yavuz 2007:400, Vahide 2005:94). Jedoch kam es relativ rasch zu ersten Spaltungen innerhalb der Gruppe der *ağabeyler*, da Nursi keinen Nachfolger für die Leitung der Bewegung ausgewählt hatte⁷³ (vgl. Ismail 1995:331).

Die erste Abspaltung ereignete sich bereits zu Lebzeiten Said Nursis. Hüsrev Altınbaşak, der älteste Schüler Nursis, lehnte sich gegen die Entscheidung seines Meisters auf, die *Risale-i Nur* in Lateinschrift publizieren zu lassen, nachdem 1956 der Druck der Werke Said Nursis erlaubt wurde⁷⁴. Er und seine kleine Gefolgschaft bestanden darauf, die Schriften weiterhin in

erinnern, die ihn ebenfalls zur Konzeption von Gottesbeweisen führt: „Dass Gott ist, kann auf fünf Wegen bewiesen werden.(...) Der 5.Weg geht aus von der Regierung der Dinge. Wir sehen nämlich, dass manches, das über keine Erkenntnis verfügt, nämlich die Naturkörper, wegen eines Zieles tätig ist. Das wird daraus deutlich, dass sie immer oder in der Regel auf dieselbe Weise handeln und ein Bestes bewirken. Daraus wird deutlich, dass sie nicht durch Zufall, sondern aufgrund einer Absicht ihr Ziel erreichen. Wesen aber, die keine Erkenntnis haben, streben nur dadurch zu einem Ziel, dass sie wie der Pfeil vom Schützen von einem Erkennenden und Einsichtigen gelenkt sind. Also gibt es ein Wesen mit geistiger Erkenntnis, von dem alle Naturdinge auf ihr Ziel hingeeordnet werden. Und das nennen wir „Gott“. (Thomas Aquin 1265-1274, zitiert nach Kurt Flasch 1982:319-322). Ob Nursi das Hauptwerk Aquins, die *Summa theologiae* jemals zur Hand hatte, bleibt jedoch ungewiss.

⁷¹Bei den Schülern Nursis handelt es sich ausschließlich um Männer, da in der mystischen Tradition, von der Nursi geprägt ist, den Geschlechtern getrennt voneinander ein Platz zugewiesen wird (Jonker 2002:148). Das Fehlen der Frauen in der Tradition hat nach Jonker Konsequenzen für die Gegenwart: „Wer nämlich keinen Platz in der Vergangenheit vorweisen kann, hat es schwer in der Gegenwart gehört zu werden“ (ebd. 47). Jedoch gibt es mittlerweile zahlreiche Frauen-Medresen in der Türkei sowie in anderen Ländern der Welt.

⁷²Der Begriff *ağabey* wird im türkischen als Anrede für den älteren Bruder benutzt. Dieser Status verleiht dem großen Bruder *saygı* (Respekt), seine Aufgabe dagegen ist in der Familie für nach Außen hin *şeref* zu sorgen (Ansehen) und nach innen *sevgi* (Liebe) zu zeigen den kleineren Geschwistern. *ağabey* wird aber auch für Personen benutzt, die nicht dem engeren Familienkreis zuzuzählen sind. In der *Nureddin* ist der Begriff *ağabey* islamisiert und drückt einen religiösen Status (bei den *varisler*) und eine leitende Position (bei den untergeordneten Schülern) aus.

⁷³Jedoch hat Nursi die *ağabeyler* zu seinen Erbfolgern (*varisler*) ernannt. Damit gelten sie als die Behüter der *Risale-i Nur* und der Tradition ihrer Unterrichtung. Zu den *varisler* gehören folgende Schüler Nursis: Nursis Bruder Abdülmecid, Zübeyir Gündüzalp, Mustafa Sungur, Ceylan, Mehmed Kaya, Hüsnü, Bayram, Rüştü, Abdullah Yeğin, Ahmed Aytimur, Atif, Tillolu Said, Mustafa, Mustafa, Seyyid Salih (vgl. Emirdağ *Lahikası* 1 136 und Emirdağ *Lahikası* 11 233).

⁷⁴In der Originalfassung ist die *Risale-i Nur* in arabischen Schriftzeichen geschrieben. Seit der Abänderung der Schriftsprache durch Kemal Atatürk erscheint aber der überwältigende Teil der Werke heute in lateinischen Buchstaben und wird auch in den Medresen größtenteils aus diesen gelesen. Nursi hat sich nach anfänglichem Widerstand damit abfinden müssen (vgl. Vahide 2005:98).

arabischer Schrift von Hand abzuschreiben. Daher bekam diese Gruppe die Bezeichnung *yazıcılar* (= Schreiber) (vgl. Aköz und Atal 21.12.2004, Vahide 2005:98).

Die Mehrzahl der Schüler Nursis, darunter Zübeyir Gündüzalp, Tahiri Mutlu, Mustafa Sungur, Bayram Yüksel, Ceylan Çalışkan, Mehmet Fırıncı, Mehmet Emin Birinci, Bekir Berk und Abdullah Yeğin, die den Druck der Werke in Latein bejahten und deshalb als *okuyucular* (=Leser) bezeichnet werden, agierte nach seinem Tod zusammen mit dem Rat der *ağabeyler* und wählte Zübeyir Gündüzalp als Nachfolger Nursis (vgl. ebd.:94). Jedoch kam es bald zu weiteren Spaltungen. Der Grund waren unterschiedliche politische Ansichten wie z.B. die Frage, welche politischen Parteien unterstützt werden sollten sowie die Ableitung unterschiedlicher Konsequenzen aus der Lehre Nursis, so dass heute verschiedene Gruppierungen vorherrschen, die jedoch ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem islamischen Gelehrten Said Nursi haben (ebd.)⁷⁵. Damit ist die *Nuculuk* zu einer Bewegung geworden, die keine einheitliche Organisationsstruktur besitzt, sondern sich aus einem Nebeneinander verschiedener Gruppierungen zusammensetzt, deren Gesamtleitung in der Verantwortung einer "Arbeitsgemeinschaft" gleichberechtigter Brüder und Schwestern (*meşveret*) in Istanbul liegt (vgl. ebd.). Das gemeinsame Hauptanliegen der einzelnen Gruppen dabei ist die Verbreitung der Lehre Nursis. In Bezug auf die Spaltungen bemerkt Vahide, dass sie den Effekt hatten, die Bewegung zu stärken, so dass sich die einzelnen Gruppen in bestimmten Feldern spezialisieren konnten. Sie spricht von einer, wenn auch unbewusst gewählten, „arbeitsteiligen taylorischen Bewegung“ (vgl. Vahide 2005:97). So betreiben die verschiedenen Untergruppen der Bewegung weltweit Medresen (Lehrhäuser), Verlage, Radio- und Fernsehkanäle, Privatschulen, Universitäten, Kindergärten, ebenso Stiftungen, Vereine, Studentenwohnheime, Nachhilfeeinrichtungen und Wirtschaftsunternehmen. Die Gruppen finanzieren sich durch Mitgliedsbeiträge, Spenden, und den Einnahmen aus den genannten Einrichtungen und Unternehmen.

Schätzungen zu Folge sollen der transnationalen Bewegung 20 Millionen Anhänger beiderlei Geschlechts in über 100 Ländern angehören, die sich als *Nurcular* (=die Lichtträger) oder *Nur talebeleri* (=Nur-Schüler) bezeichnen (vgl. Mohagheghi und Wunn 2007:94). Gemeinsam bilden sie die *Nur cemaati*, eine Art soziale Gruppe, die sich in der Türkei nach der Gründung

⁷⁵Ein bedeutender Schüler Nursis, Mehmet Kutlular äußert sich zu der Frage der Spaltungen folgendermaßen: „Was Glaubenspunkte angeht, gibt es unter uns keine Unterschiede. Unsere Trennung geht vielmehr aus persönlich emotionalen Gründen und dem Glauben an die eigene Überlegenheit hervor, auch wenn das unerwünschte Dinge sein mögen“ (Mehmet Kutlular, Milli Gazete 20.02.2011 Übersetzung I.K.).

der Republik entstanden war (vgl. Ebaugh 2012:91). Als Angehöriger der *Nur cemaati* ist ein jeder bemüht, einen Teil seines Lebens, seiner Freizeit und seines Einkommens der *hizmet-i imaniyye* = (Dienst am Glauben) zur Verfügung zu stellen. Dies bedeutet, sich mit der Risale-i Nur zu beschäftigen und die daraus gewonnenen Erkenntnisse anzuwenden und weiterzuverbreiten. Dabei ist die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft eine persönliche und innere Entscheidung. Beim Eintritt in die Bewegung geht ein Schüler keinerlei offizielle Verpflichtung ein. Alle Regeln ergeben sich aus dem Koran, der Sunna sowie aus dem Werk Said Nursis (vgl. Spuler 1981:43).

Nach den offiziellen Angaben der türkischen Religionsbehörde (1996) und der sozialwissenschaftlichen Literatur (Aköz und Atal 2004; Agai 2004; Badıllı 1990; Vahide 2007; Şahiner 2008; Yavuz 2004; Mohagheghi und Wunn 2007) gehören der Bewegung folgende wichtige autonome Untergruppen an:

Tabelle 2: Bedeutende Gruppen der Nurculuk-Bewegung

Gruppen Nurculuk	Anführer
Yazıcılar Grubu	Ahmet Hüsrev Altınbaşak
Ihlas Nur Grubu	Said Özdemir
Kurdoğlu Grubu	Mehmet Kurdoğlu
Med-Zehra Grubu	Muhammed Sıddık Dursun
Nesil Grubu	Mehmet Fırıncı
Şura Grubu	Mehmet Kırkıncı
Yeni Asya Grubu	Mehmet Kutlular
Zehra Grubu	İzzettin Yıldırım
Abdullah Yeğin Grubu	Abdullah Yeğin
Mustafa Sungur Grubu	Mustafa Sungur
Gülen Grubu	M.Fethullah Gülen ⁷⁶

Aus dieser Aufzählung interessiert im Zusammenhang mit dem hier behandelten Thema

⁷⁶ Gülen, dessen Aufstieg in den siebziger Jahren in Nurcu-Zirkeln in İzmir und Umgebung begann, wird von vielen Außenstehenden als bedeutendster Vertreter der Nurculuk Bewegung betrachtet. Doch traditionelle *Nurcular* wie auch er selbst betrachten ihn und seine Bewegung als eine eigenständige religiöse Gemeinschaft (vgl. Agai 2010: 12-13). Yavuz dagegen bezeichnet die Gülen Bewegung als Neo-Nurculuk (Yavuz 2007). Insbesondere nach den bereits angesprochenen Debatten um die Unterwanderung des Sicherheitsapparats, der Justiz und anderen Zweigen der Bürokratie in der Türkei durch die Gülen-Gruppe, haben sich die traditionellen Schüler Nursis (die noch lebenden *varisler*), von Gülen öffentlich distanziert. In einem Interview mit der Tageszeitung *Yeni Şafak* teilte Abdullah Yeğin sogar mit, dass er selbst sein persönliches Verhältnis zu Gülen gebrochen habe. Unter anderem werfen die traditionellen Schüler des Nursi Gülen vor, sich im Auftrag der US-Politik zu betätigen (vgl. *Yeni Şafak*, 17.03.2014.).

insbesondere diejenige Splittergruppe, die im Folgenden nach dem türkischen Original als *Abdullah Yeğın Grubu* bezeichnet wird. Die *Abdullah Yeğın Grubu*, benannt nach dem bedeutenden Schüler des Nursi, Abdullah Yeğın⁷⁷, versteht sich selbst als die "klassische Form" der Nurculuk-Bewegung. D.h., sie unterhält fast ausschließlich Medresen (Lehrhäuser), die global vernetzt sind und in denen entsprechend der Tradition Nursis allein die Risale-i Nur gelesen und diskutiert wird. Diese Praxis wird als *ders* bezeichnet. Im Übrigen gehört der Gruppe die Stiftung *Hizmet Vakfı* und der Verlag *Envar Neşriyat* an, wobei Letzterer für den Druck und die Verbreitung der Werke Nursis zuständig ist.

Außer über die Namensgebung Yeğın kann bezüglich der Bedeutung der *Yeğın Grubu* innerhalb des Nuruspektrums nur wenig gesagt werden, da die Bewegung mit Ausnahme der *Gülen Grubu* und *Med-Zahra Grubu* größtenteils geschlossen blieb (vgl. Vahide 2005:98). „Eine statistische Erhebung, wie viel eine Gruppe quantitativ von der Gesamtgruppe ausmacht, ist nicht zu machen“ (ebd.). Somit ist es schwierig, Angaben über die Anzahl der Medresen bzw. der Angehörigen der *Abdullah Yeğın Grubu* zu machen. Da Nur-Medresen nicht nur von der *Yeğın Grubu* betrieben werden, ist es schwierig zu unterscheiden, welcher Untergruppe eine bestimmte Medrese jeweils angehört. Hinzu kommt, dass es oft der Fall ist, dass Wohngemeinschaften in informelle Medresen umgewandelt werden und diese für Außenstehende als solche kaum erkennbar sind. Es ist aber davon auszugehen, dass es sich um eine unüberschaubare Anzahl von Medresen in der Türkei handelt. Allein in Istanbul sollen es über 1000 sein⁷⁸. Dafür spricht auch die Tatsache, dass sich die Medresen insbesondere in Großstädten nach Berufsgruppen organisieren.

3.3.3 Die Lebensgeschichte des Said Nursi und die Entstehung der Nurculuk-Bewegung

Das Leben Said Nursis (1876-1960) wird von ihm selbst in drei Phasen gegliedert: die des „alten Said“, des „neuen Said“ und des „dritten Said“ (vgl. Nursi Bd.10 1993:294). Die erste Phase des „alten Said“ beinhaltet seine Medrese-Ausbildung zum islamischen Gelehrten und seine politischen Auseinandersetzungen sowie insbesondere diejenigen mit dem Einfluss des Positivismus bis zu den 1920er Jahren. Die zweite Phase des „neuen Said“ beinhaltet seinen Rückzug aus den politischen Auseinandersetzungen und die Gründung der Nurculuk

⁷⁷ Der 1926 in Kastamonu geborene Yeğın, der heute seinen Hauptwohnsitz in einer İstanbuler Medrese hat, war von seiner Jugend an (seit 1940) Schüler des Nursi und blieb auch nach dessen Tod als *ağabey* dem Dienst am Glauben (*hizmet-i imaniyye*) unter Verzicht auf Dinge die Vergehen, wie beispielsweise die Ehe, treu. (vgl. risaleinur enstitüsü 3/16/2007). Durch seine bevorzugte Lebensform hat Yeğın den höchsten Status (neben dem des *ağabey*) als Nurschüler inne, der im Nurdiskurs als *vakıf* bezeichnet wird. Das Wort *vakıf* ist abgeleitet vom arabischen Wortstamm w-a-q-f für einsperren.

⁷⁸ Ich stütze mich hier auf Angaben der *Nur talebeleri* in der Berlin-Neuköllner Medrese.

Bewegung in Westanatolien. Die dritte Phase bezieht sich auf das letzte Lebensjahr Nursis, in dem er sich wieder, wenn auch nicht aktiv, der Politik zugewendet hatte (vgl. Mardin 1992:49, Vahide 2005:62, 81, 91, Ismail 1995:76).

Said Nursi wurde im Jahre 1876 in Nurs, einem kleinen Dorf in der Provinz Bitlis nahe der Kleinstadt Hizan, in der heutigen Osttürkei, als Kind kurdischer Eltern geboren⁷⁹. Seine Ausbildung folgte der traditionellen Schulung in der *Medrese* in der Unterweisung der verschiedenen islamischen Wissenschaften, wie z.B. Koranexegese, Hadith, Arabisch und Logik (vgl. Abu-Rabi 2007:99). Mit 15 Jahren erhielt er hier seinen Abschluss (*icazet*) und wurde anschließend als Moscheeprediger in verschiedenen Orten der Osttürkei tätig. Als solcher begann er damit, die autoritäre Struktur des Ordenssystems zu kritisieren, die nach seiner Meinung nach lediglich dazu diente, die alltäglichen Bedürfnisse der Ordensführer zu sichern (vgl. Mardin 1992:63). Später wird Nursi zu folgender Einsicht gelangen: "Glaube ist nötig; Islam ist nötig; für Ordensunterricht ist es nicht die Zeit" (Nursi Bd.7 1993:107).⁸⁰

Eine Wende in Nursis Leben trat während seines Aufenthalts in der Provinz Van ein, als ihm der Gouverneur Tahir Paşa einen Zeitungsbericht über den englischen Premierminister William E. Gladstone (1880-1885, 1892-1894) vorlegte. Dieser führt - auf den Koran in seiner Hand weisend - vor den Abgeordneten aus: "Wir können, solange die Muslime diesen Koran haben, sie nicht beherrschen. Entweder müssen wir diesen vernichten oder sie von ihm

⁷⁹Bis in das Jahr 1919 ließ sich Nursi als Said-i Kurdi nennen (Kutay 1980:161). Nachdem die Bezeichnung Kurdistan für die Osttürkei mit der Gründung der Republik aufgehoben wurde, änderte Nursi seinen Titel mit Said Nursi (Abgeleitet von dem Dorf Nurs, wo er zur Welt kam) (ebd. 294). Die Tatsache, dass Nursi kurdischer Herkunft war, wird heute von den meisten Wissenschaftlern, die über die *Risale-i Nur* geschrieben haben, nicht heruntergespielt. Abu Rabi und Mardin weisen jedoch darauf hin, dass Nursi selbst nach der Abschaffung des osmanischen Reiches sich weigerte, seinen kurdischen Bogen zu überspannen, da er sich in erster Hinsicht als muslimischen Gelehrten sah, der dem Erhalt des Islams in einer Zeit zunehmender Verwerfung der Religion ergeben war (vgl. Abu-Rabi 2007:93, Mardin 1992:100). Jedoch sehen viele seiner Schüler in Nursi, so zum Beispiel Abdülkadir Badıllı, einen Angehörigen der *ehl-i beyt* (dem Stamm des Propheten). Mit Rückgriff auf den Propheten wird zwar von seinen Schülern primär die Qualität seiner Heiligkeit hervorgehoben, jedoch wird damit auch seine kurdische Herkunft geleugnet. So schreibt Badıllı: „die Bezeichnung Kurde bedeutet keineswegs, dass Nursi tatsächlich ein Kurde war. Vielmehr diente sie der Verhüllung seiner tatsächlichen Abstammung (vgl. Badıllı 1990:38).

⁸⁰Diese Distanzierung bedeutet nicht, dass Nursi mit der Mystik gänzlich brach. Vielmehr hatte er sich mit den Ideen der Naqschbandi und Qadiri Sufiorden stark auseinander gesetzt und studierte bei vielen Naqschbandi *Scheychs*, und aus der *Risale-i Nur* wird deutlich, dass er insbesondere vom Vorbild des Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi tief durchdrungen war (Vgl. Abu-Rabi 2007:100). Deshalb sind in Nursis Sprachgebrauch und Lehre stets Elemente der Mystik wieder zu finden (vgl. Mardin 1992:63, Salihi 1993: 169). Auch Spuler postuliert, dass die Bewegung zwar in einzelnen Gesichtspunkten ihrer Struktur und der Autorität des Gründers, den Anschein eines mystischen Ordens erweckt, sie sich aber selbst auch nicht als mystischen Orden betrachtet, sondern vielmehr als Lehranstalt. Dafür spreche auch, dass Said Nursi selbst niemals einem solchen Orden angehört hat und keinen Nachfolger für die Leitung der Bewegung hinterlassen hat (vgl. Spuler 1981:439-442).

abbringen“. Dieser Bericht veranlasste Said Nursi, der ganzen Welt zu zeigen, dass der Koran nicht ausgelöscht werden kann (vgl. Şahiner 2001:72). Dafür hatte er bereits ein Projekt: die Gründung einer modernen Universität in der Osttürkei, bezeichnet von ihm als Medresetüzzehra, ganz nach dem Modell der Al-Azhar Universität in Kairo (vgl. Kutay 1980:294). Nursi wusste, dass einerseits Geistliche, da ohne eine naturwissenschaftliche Bildung zu Fanatismus und andererseits Naturwissenschaftler, da ohne eine geistig-religiöse Unterweisung zum Materialismus ohne Ethik neigen. Nach Nursis Meinung könnte dieser Umstand mit Hilfe der Gründung einer Hochschule behoben werden, an der sowohl geistige als auch naturwissenschaftliche Fächer in den Sprachen arabisch, türkisch, kurdisch gelehrt werden (vgl. Şahiner 2001:72). Seine diesbezüglichen Bemühungen führten nach dem Sturz des Sultan Abdulhamit jedoch nicht zum Erfolg. Zwar hatten der neu angetretene Sultan und das Parlament seinen Plänen zugestimmt, die jedoch wegen des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges nicht mehr realisiert werden konnten (vgl. ebd.).

Mitte der zwanziger Jahre kam es - wie Said Nursi schrieb - „zum Bruch zwischen dem alten und dem neuen Said“ (vgl. Nursi Bd 10 1993:502). Diese Neuorientierung geschah aufgrund einer Gewissensbefragung sowie von Gesundheitsproblemen, wegen zutiefst verunstaltenden Philosophiestudien, aufgrund politischer Auseinandersetzungen, dem Todesfall seiner Mutter und eines Gefährten. Aber auch die Beeinflussung insbesondere durch den einflussreichen Gelehrten Ahmed Sahrindi (1564-1624) trug zu diesem Bruch bei (vgl. Mardin 1992:152). Als Mitglied des Naqschibandi-Ordens hatte dieser den Grundstein für die Erneuerungs-idee im Islam (*tecdid*) gelegt⁸¹ und war so zum Vorbild für Nursi geworden (vgl. Abu-Rabi 2007:100). So ließ sich Nursi auf einem mystisch verborgenen Weg von Sahrindi sagen, sich nur einem einzigen Meister anzuschließen: dem Koran (vgl. Nursi Bd 8 1993:7). Infolgedessen suchte Nursi zum Schutz vor Politik Zuflucht bei Allah:

“Das meiste(an der Politik) ist Lüge und es besteht die Möglichkeit, dass man ohne es zu bemerken, zum Werkzeug in der Hand des (nichtislamischen) Auslands wird. (...) Deshalb hat der alte Said aufgegeben Zeitungen zu lesen, Politik zu betreiben, oder auch nur bei privaten Zusammenkünften über derartige weltliche Dinge wie die Politik zu reden. Die Weisheiten des Glaubens und des Quran [dagegen] sind in der Tat jede einzelne wie ein Juwel. Hätte ich mich mit der Politik besudelt, müssten die einfachen Leute, die sich doch so leicht verführen lassen, über diese Juwelen in meiner Hand denken: ‘Ist das vielleicht Propaganda, um Anhänger zu gewinnen?’ Sie würden diese Diamanten für gewöhnliche Glassplitter ansehen. Sobald ich also mit der Politik in

⁸¹Die Erneuererrolle wird auf einen Hadith des Propheten zurückgeführt: „Zu Beginn eines jeden Jahrhunderts wird Gott jemand in dieser Gemeinschaft berufen, der aufklärend die Religion vergegenwärtigen und regenerieren wird“ (Muhammed, berichtet bei Abu Davud).

Berührung käme, wäre das so, als würde ich diesen Juwelen Unrecht tun und ihren Wert herabmindern.“(Nursi 1993:104-105)⁸².

Nursi konzentrierte sich fortan auf den Koran und erschuf in einem Zeitraum von ca. 24 Jahren das bereits erwähnte Werk *Risale-i Nur*. Das Projekt *Risale-i Nur* erhob Said Nursi zum Erneuerer des Jahrhunderts. Dies deshalb, weil Nursi aufgrund seines Werkes sowohl für sich selbst als auch für seine Anhänger die Wiederbelebung des Islams in einer Weise auslegen konnte, wie sie zuvor kaum von anderen Wiederbelebungsbestrebungen gewagt worden war (vgl. Döğen 1997:29). Tatsächlich wurde von Seiten früherer Erneuerungsbewegungen die Popularität nicht-islamischen Wissens verneint sowie die Belebung der (ur)islamischen Kultur bejaht. Die Zielgruppe war auf Muslime eingegrenzt. Hingegen arbeitete Said Nursi weder gegen den äußeren nicht-islamischen Einfluss, noch begrenzte er seine Zielgruppe ausschließlich auf Muslime (vgl. Ismail 1995:354). In diesem Sinne war er zuversichtlich, dass das Projekt Sendung des Lichts (*Risale-i Nur*) weltweiten Anklang finden werde. Er ging davon aus, dass gerade der Westen, sofern er den Islam kennen lernt, ihn auch anerkennen wird, da seine offensichtliche Rationalität nicht übersehen werden kann. Anfangs meinte er sogar, dieses Projekt noch zu seinen Lebzeiten verwirklichen zu können. Später jedoch sah er sich gezwungen, die Vollendung späteren Generationen zu überlassen. Indes übertrug er sein Charisma auf die *Risale-i Nur* und initiierte ein informelles Bildungssystem, das sich in Form von *medrese* entwickelte und eine Alternative zu seinem gescheiterten Projekt *Medresetüzzehra* darstellte (vgl. Yavuz 2007:400). Die Leser, Schreiber und Zuhörer von Nursis Diskurs gründeten infolgedessen zahlreiche Medresen oder Lesekreise, in denen sie Nursis Werke studierten und enge Beziehungen untereinander knüpften (Vahide 2005:94, Mohagheghi und Wunn 2007:67).

Der Bruch zwischen dem "alten und neuen Said" hatte aber auch zu einer Entzweiung mit Mustafa Kemal Atatürk geführt. Während die junge Republik im Auftrag ihres Staatspräsidenten die islamische Organisationsstruktur zerschlug, die Orden aufhob, die Geistlichkeit zum Teil blutig verfolgte, d. h. den Islam völlig aus dem öffentlichen Leben der

⁸²Eine Herabminderung der Juwelen sah Nursi auch in der Eheschließung. Der Dienst am Koran habe ihm die Ehe und damit auch die Sexualität verboten (vgl. Nursi Bd.5 1993:252). So wurde Ehelosigkeit zu einer nachahmenswerten Tradition in der *Nurculuk*, sodass viele der *ağabeyler* auf die Ehe verzichtet oder zumindest diese hinausgeschoben haben. Viele weitere Anhänger Nursis bevorzugten diese Lebensform noch heute. Im Grunde ist frei gewählte Ehelosigkeit im Islam nicht gestattet. Die wenigen Anhänger mystischer Richtungen, die sich im Laufe der islamischen Geschichte für diese Lebensform als Bestandteil ihrer asketischen Grundhaltung entschlossen, waren immer scharfer Kritik von Seiten der Orthodoxie ausgesetzt (vgl. Breuer 2008:40).

Türkei verbannte, hielt Said Nursi, trotz Verbannungen, Verhaftungen und Prozesse immer noch und ebenso öffentlich an seiner Grundüberzeugung fest: Der Niedergang der Türkei könne allein aufgrund einer Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen und sozialen Werte aufgehalten werden (vgl. Mardin1992:46). Diese unerwartete Gegenreaktion führte Mardin zufolge deshalb zum Erfolg, weil die säkulare Ideologie als Weltauffassung nicht an die Stelle des Islam treten konnte (vgl. ebd.). Ferner fehlte der kemalistischen Ideologie die organische Verbindung zur Gesellschaft. Mardin zufolge hatten die Kemalisten noch keine Ideen zu Themen wie Geburt, Pubertät, Heirat oder Tod wohingegen dies für Said Nursi und die islamische Tradition der Fall war (vgl. ebd.:268-269). So wuchs die Zahl der Schüler und Medresen sprunghaft an und erreichte alsbald auch die gebildete Schicht (vgl. ebd.:17). Ab den fünfziger Jahren konnten die Schriften von Said Nursi schließlich in der Türkei öffentlich gedruckt und vertrieben werden. Von nun an (in der Phase des 3. Said) unterstützte Nursi indirekt die DP (Demokratische Partei), da der erste aus freien Wahlen hervorgegangene Ministerpräsident Adnan Menderes mit einer Reihe von Veränderungen die religiösen Schichten in der Türkei hoffen ließ und auch Nursi sich ein weiteres Fortwirken der demokratischen Entwicklung des Landes und das Ende der Verfolgungen erhoffte (vgl. Vahide 2005:91). Jedoch setzte mit dem Militärputsch vom Mai 1960 eine neue Welle der Verfolgungen ein, die nicht nur die Schüler Nursis betraf, sondern auch vor dem Grab Nursis nicht halt machte:

„Um einen Kult um den religiösen Reformen nach Art der überall verbreiteten Heiligenverehrung an den Grabstätten zu verhindern und der Entstehung eines Kristallisationspunktes für religiös motivierten Widerstand gegen einen kemalistischer Ideologie verpflichteten Staat zuvorzukommen, hatten die politischen Machthaber den Leichnam beiseiteschaffen lassen“ (Mohagheghi und Wunn 2007:91)⁸³.

Jedoch lebte Nursis Gedankengut in seinen Schülern und Anhängern, insbesondere in der Risale-i Nur, weiter, so dass sich die Bewegung nach dem Tod ihres Begründers zu einer der einflussreichsten religiösen Strömungen in der Türkei entwickeln konnte.

3.3.4 Historische Verortung der Lehre Nursis

Viele Ansichten Said Nursis lassen sich ohne deren historischen Hintergrund nicht verstehen. Diesbezüglich ist Said Nursi in der Tanzimat-Periode (1839-1871) zu verorten (vgl. Mardin

⁸³Siehe auch Necmeddin Şahiner (1993), „Belgelerle Bediüzzaman‘ın Kabir Olayı“

1992:53)⁸⁴. Die Tanzimat-Periode zeichnet sich aufgrund ihrer Orientierung am Westen aus. Daher konnte der Überlegenheitsanspruch des Osmanischen Reiches nicht mehr lange aufrecht erhalten werden (vgl. Kap 3.1.2). Die Fragen sind insbesondere auf die Gründe der Unterlegenheit des Reiches sowie auf die Überlegenheit des Westens gerichtet. Dies betrifft nicht allein inländische Denker, sondern auch im Westen wird nach Gründen gesucht. Es herrschte die Überzeugung, Gründe für die Unterentwicklung des Reiches in der Religion (bzw. in einzelnen Aspekten der Religion) suchen zu müssen. Diesbezügliche Vorwürfe der Orientalisten sowie die von diesen aufgeworfenen Fragen finden Anklang bei den islamischen Gelehrten der Jahrhundertwende. Diese Gelehrten sind im Grunde mehr oder weniger damit beschäftigt, Antworten auf die ‚neuen‘ Fragen zu finden. Dabei passiert es häufig, dass sie Vorurteile der ‚westlichen Angreifer‘ - denn als Angriff werden deren Stellungnahmen gesehen, insbesondere auch von Said Nursi in diesem Sinne begriffen - als gegeben akzeptieren. Akzeptiert wird, neben dem Bekenntnis, tatsächlich zurückgeblieben zu sein, oft auch die Religion als Grund dieser Rückständigkeit. Darüber hinaus stellen westliche Wissenschaftler auch einzelne Aspekte der Religion in Frage: den Koran, die Hadithe, die Stellung der Frau, religiöse Praktiken uvm.

Wir finden den Gelehrten der Tanzimat-Periode und somit auch Said Nursi somit eher in einer Verteidigerposition, als in der Position des 'freien Denkers, gegen die er sich jedoch vehement zur Wehr setzte, so dass sein Werk darauf hinauslaufen wird, diesem Angriff standzuhalten. Doch ist dieses Standhalten kein einfaches Ablehnen des 'ungläubigen Westens'. Vielmehr handelte es sich um den Versuch einer Synthese von Islam und dem westlichem Wissen, wobei letzteres für Said Nursi und seine Zeitgenossen insbesondere Technologie und Naturwissenschaft meint. Diese Synthese ist für den Tanzimat-Gelehrten insofern unkompliziert, da er davon ausgeht, dass das Wissen (der Naturwissenschaften) ohnehin islamisches Gut⁸⁵ und der Koran in sich rational sei. Dieser Rationalitätsanspruch entspricht einer modernen Tendenz im Rahmen des Islams. Doch hat ein derartiges Postulat nahe liegende Konsequenzen. Wenn es stimmt, dass der Islam die Religion der Wissenschaft und des Verstandes ist, wie kommt es dann, dass Muslime im Vergleich zum christlichen Westen gerade in diesen beiden Bereichen zurückgeblieben sind? Bemühungen aufzuzeigen, zu

⁸⁴Zwar reicht die Tanzimat Periode von 1839-1871, aber Mardin bemerkt dazu: „In reality, the Tanzimat continued into the first decade of the twentieth century, and its latter part thus overlaps with Bediüzzaman's youth and early manhood“ (Mardin 1989:30).

⁸⁵Vgl. hierzu die Hadithüberlieferung: „Das Wissen ist das verlorene Gut (Eigentum) des Gläubigen. Er holt es, selbst wenn es in China wäre.“ Neueren Hadithuntersuchungen zufolge ist diese Überlieferung nicht authentisch. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass sie erst in der Tanzimat-Periode entstanden ist. Sicher ist, dass sie seit jener Periode enorme Popularität genießt.

beweisen, dass der Islam tatsächlich rational und mit der (Natur)Wissenschaft verbunden ist, unterstreichen die Wichtigkeit dieser Frage. Said Nursi geht in seinen Werken *Hutbe-i Şamiye* (1911) und *Muhakemat* (1911) auf diese Frage ein. Er greift dabei die naheliegendste und unter den Tanzimat-Gelehrten gängigste Antwort auf: „Wir haben israiliyat⁸⁶ mit Grundsätzen, Geschichten mit Weisheiten und Erfindungen mit Wahrheiten vermischt“ (Nursi Bd.14 1999:16). Die Schuld für das Zurückgebliebensein wird somit den Muslimen angelastet. Der Islam selbst ist rein, rational und wissenschaftlich, jedoch sind die Muslime von ihm in diesen Hinsichten abgewichen, woraufhin sie mit der Rückständigkeit bestraft wurden (vgl. ebd.).

Said Nursi steht unter den Gelehrten mit seinen Ansichten nicht allein. Nicht seine Gedanken, Grundannahmen und Thesen unterscheiden ihn von anderen Gelehrten des frühen 20. Jahrhunderts, sondern seine Methoden. Während nicht wenige Tanzimat-Gelehrte an Universitäten studierten, ins Ausland reisten, blieb Said Nursi lange Zeit in seiner Heimat und sprach bis zu seinem zwanzigsten Lebensjahr nicht einmal ein gutes Türkisch (vgl. Mardin 1992:63). Gerade diese enge Verbindung mit dem Volk kommt ihm zustatten. Da er die Sprache seiner Umgebung spricht, wird er gehört. Es ist natürlich nicht allein die Sprache selbst, sondern auch ihre Anwendung. Said Nursis Werke haben einerseits einen Anflug von Gnostik, womit er bei den Hörern auf Unverständnis stößt. Zugleich aber entstand eine Neugier sowie eine Vermutung, dass mehr hinter diesen Worten stecken müsste (ebd.:40, 280, 281). Andererseits finden sich zahlreiche Gleichnisse in dem Werk. Es ist die *oral culture* seiner Gegend, die er benutzt⁸⁷. Mardin zufolge liegt der Erfolg der Nur-Bewegung zu jener Zeit darin, dass Said Nursi diese per Sprache überlieferte Kultur in Schriftform fasste. Mit dem Einsetzen dieser Techniken erreicht er, dass sein Wort länger währt als die gesprochenen Worte. Said Nursis Erfolg ist quasi auch der Sieg des Geschriebenen über den Gesprochenen (vgl. Mardin 1992:287).

3.3.5 Said Nursi als charismatischer „Bediüzzaman“ und Erlöser

Als Said Nursi in Damaskus mit der Bezeichnung „Bediuzzaman“ gelobt wurde, war sich wahrscheinlich kaum jemand im Klaren darüber, welche zentrale Bedeutung dieser Name für

⁸⁶*Israiliyat* bezeichnet insbesondere jüdisch-christliches Gedankengut in der islamischen Kultur. Die frühen Gelehrten haben wenig Probleme mit der Übernahme dieses Gedankengutes, da insbesondere bei der Auslegung koranischer Prophetengeschichten vor allem das Alte Testament als eine gute historische Quelle angesehen wird und jüdische Gelehrte diesbezüglich ohne weiteres zu Rate gezogen werden. Später verändert sich die Beurteilung der *israiliyat* drastisch, so dass *israiliyat* nunmehr einen negativen Einfluss, eine Verfälschung der islamischen Weisheit durch andere Religionen bezeichnet (vgl. Ismail 1995:254). Man findet gar Autoren, die in der *israiliyat* eine bewusste Fälschung der islamischen Religion seitens bösgesinnter Juden sehen wollen.

⁸⁷Nursi benutzt die Oral Culture sicher nicht völlig bewusst. Vielmehr ist es die Kultur in der er aufgewachsen ist und die er beherrscht.

die zukünftigen Schüler Nursis gewinnen sollte. „Bediuzzaman“ ist in der islamischen Geschichte ein eher selten auftretender Titel und impliziert kein tradierbares Amt (Spuler 1981:441). Man findet ihn zum Beispiel bei dem Dichter des 10. Jahrhunderts, Bediuzzaman Al-Hamadani (969-1008 n. Chr.). Auch die Bedeutung des Titels ist nicht eindeutig. Zwar wird es im Allgemeinen als ‚der Unvergleichliche seiner Zeit‘ verstanden, man könnte es aber auch als ‚der schöpferische Geist‘ übersetzen (vgl. Yeğin 1992:56). Dies hängt mit der Bedeutung des Wortes *bedi*‘, abgeleitet vom Wortstamm *b-d-’a*: neu hervorbringen, neu schaffen, zusammen. In dieser Bedeutung wird es auch im Koran für Gott selbst gebraucht, der der „Erschaffer der Himmel und Erde“ (*Bedi’u-s-samawati w-al-ard*) ist. Im Koran ist *b-d-’a* (neu erschaffen) dadurch stärker von *h-l-q* (erschaffen) abgegrenzt dass der Begriff ausschließlich im Zusammenhang mit Allah gebraucht wird, während *h-l-q* auch polemisierend für Menschen, „oder sind sie die Erschaffer?“ (*haliqun*), (vgl. Koran 51:36) und andere Gottheiten angewendet wird, an einer Stelle sogar nicht polemisierend als Prädikat für Abraham als Subjekt. Die Bedeutung ‚unvergleichlich‘ gewinnt das Wort später, als es in der Literatur für ungewohnt neue Formen gebraucht wird. Unter den Schülern Nursis ist die Bedeutung begrenzt auf unvergleichlich, so dass Bediuzzaman nunmehr der Unvergleichliche der/seiner Zeit bedeutet. In der Wahrnehmung seiner Schüler ist Said Nursi jedoch bei weitem mehr als zeitweise unvergleichbar. Denn Said Nursis Besonderheit erstreckt sich über die Zeiten. Er ist der Erlöser der letzten Stunde, der Erretter, der vor dem Weltuntergang erscheint und die Welt aus der Dunkelheit ins Licht führt, den Gläubigen die Rettung bringt und die Welt mit Gerechtigkeit füllt, er ist der Mahdi.⁸⁸ Auch Said Nursi selbst wird zu der Mahdi-Frage ausgiebig Stellung nehmen (vgl. Nursi Bd.10 1993:147, 149, Bd.7 391-393, Bd.11 382). Dass Said Nursi sich mit der Aufgabe beauftragt sieht (bzw. die Aufgabe übernimmt), die Muslime aus ihrer schweren Zeit herauszubringen steht außer Frage (vgl. Nursi Bd.11

⁸⁸Der Begriff *Mahdi* bedeutet ursprünglich *der Rechtgeleitete*. In dieser Bedeutung wird er u.a. für die vier Großen Khalifen gebraucht, so z.B. in der Formel *sunnatu-l-hulafa al-raschidin al-mahdiyyin* (*der Brauch der rechtschaffenen und rechtgeleiteten Khalifen*). Im speziellen drückt *Mahdi* allerdings mehr aus. Er bezeichnet eben den Erlöser vor dem Weltuntergang. In dieser Bedeutung wird er zuerst für den Kalifen Omar bin Abd-al-aziz benutzt, der später als der erste von acht *Mahdis* ist. Bei den Schiiten ist der zwölfte Imam Muhammad der *Mahdi*, welcher verschwunden ist und kurz vor dem Weltuntergang wieder auftauchen wird.

Der Anschauung vieler Muslime und natürlich der Nurchular nach, ist jede Epoche, jede Zeit jeweils schlechter als die jeweils vorangegangene und die Welt wird immer schlimmer, bis endlich die letzte Zeit(*ahir zaman*) kommt und darauf der Mahdi (der rechtgeleitete Reitleiter) die Welt wieder ins Gute dreht. Den Nurchular zufolge und wohl auch dem jungen Said Nursi selbst zufolge ist dieser *Mahdi* kein anderer als eben Said Nursi selbst. Nursi ändert seine diesbezügliche Meinung in älteren Jahren und gibt die *Mahdifunktion* an das eigene Werk, der Risala-i Nur weiter, die von einem zweiten (Halb-)mahdi ins praktische Leben gerufen wird, wobei dieser Pseudomahdi nicht eine Person sein muss, sondern auch die „geistige Persönlichkeit der Gemeinde“ (vgl. Nursi Bd.11 1993:382).

Nach Ansicht vieler zeitgenössischer Theologen sind sowohl die *Mahdi*-Hadithe, als auch Hadithe vom Jahrhundertenerneuerer erfunden, nicht authentisch. Sie entspringen einem späteren Zeitpunkt in der islamischen Geschichte und stehen unter starkem christlichen Einfluss (vgl. Kirbasoglu 1999:290).

1993:382).

3.3.6 Die Bewegung der Nurculuk in Deutschland

Die Nurculuk-Bewegung in Deutschland besitzt kein einheitliches Erscheinungsbild, sondern ist mit zahlreichen Gruppierungen vertreten. Obwohl diese das gleiche Ziel verfolgen, treten sie in der Regel unabhängig voneinander auf (vgl. Kiefer 2010:194). Bei allen der Bewegung angehörenden Einrichtungen im Bundesgebiet handelt es sich um lokale Niederlassungen des transnationalen Netzwerkes. Oft sind diese als eingetragener Verein oder aber auch als nicht formale Medresen (Lehrhäuser) organisiert. Erkennbar sind sie meist daran, dass sie den Begriff „Licht“ bzw. „Nur“ oder den Namen des Begründers, Said Nursi, in der Organisationsbezeichnung führen (vgl. Kiefer 2011:154). Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie sich der Pflege und Verbreitung des Gedankenguts von Said Nursi verschrieben haben und sich dabei auf sein Hauptwerk stützen (vgl. Heimbach 2001:103). Insbesondere ist die Nurculuk in Deutschland dafür bekannt, dass sie sich für einen interreligiösen Dialog einsetzt (vgl. Kiefer 2011:154).

In Deutschland trat die Bewegung zum ersten Mal 1967 als „Vereinigung der Dienste islamischer Gemeinden“ an die Öffentlichkeit, organisierte sich aber 1979 unter dem Namen „Islamische Gemeinschaft Jamaatunnur“ (Islamische Gemeinschaft des göttlichen Lichtes e.V.) neu (vgl. Mohagheghi und Wunn 2007:86). Heute befindet sich die Zentrale der Bewegung für den deutschsprachigen Raum, die Medres-i Nuriye, in Köln, wo die Nurculuk Bewegung unter der Bezeichnung „Islamische Gemeinschaft Jamaat`un Nur“ als rechtsfähiger Verein in das Vereinsregister eingetragen ist. Zu den wichtigsten von insgesamt 120 eigenständigen Medresen bzw. Vereinen der Nurculuk-Bewegung gehören das *Islamische Jugendzentrum Ahlen e.V.*, die *Bediüzzaman-Said-Nursi-Kulturstiftung* mit Hauptsitz in Aschaffenburg und der *Unabhängige Islamische Gemeindedienst e.V.* in Berlin.

Auch wenn die Islamische Gemeinschaft Jamaat`un Nur zu den ersten Gruppen gehörte, die sich in Deutschland etablierte, hatte sie unter den muslimischen Organisationen stets eine Randstellung. Dies wohl auch deshalb, weil sie sich gemäß der Lehre Nursis von jeglicher politischer Betätigung distanzierte und damit dem Bedürfnis der Migranten, Politik und Religion zu verbinden, nicht nachkommen konnte. Ferner gelang es ihr nicht, alle Nurcu-Gruppen in Deutschland unter einem Dach zu vereinen. Doch in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre änderte sich diese Position der Bewegung. Sie rückte in die Aufmerksamkeit

des öffentlichen Interesses, woraufhin sich die Zahl der Medresen in Deutschland vervierfachte. Mohagheghi und Wunn ist darin zuzustimmen, dass diese Entwicklung auf den Erfolg Fethullah Gülens zurückzuführen ist, der im Dezember 1994 eine intensive Öffentlichkeitskampagne gestartet hatte (vgl. Mohagheghi und Wunn 2007)⁸⁹. Die nicht nur auf Deutschland begrenzte zentrale Bedeutung der Gülen-Gruppe wirkte sich positiv auf die Nurculuk- Bewegung und ihren Akteuren in Deutschland in all ihren Aktionen aus, so dass die der Bewegung angehörenden Gruppen in Deutschland heute eine Blütezeit erleben. Jedoch wäre es verfehlt, allein Gülens Beitrag die Expansion der Bewegung in Deutschland zuzuschreiben⁹⁰. Als eine transnationale Glaubensbewegung war die Nurculuk stets darauf ausgerichtet, die Werke Nursis in die Landessprachen derjenigen Nationen zu übersetzen, in denen sie Niederlassungen hatte. Dies mit dem Ziel, durch eine umfangreiche Schriftenmission nichtmuslimische Menschen von der offensichtlichen Rationalität des Islams zu überzeugen. Zu diesem Zweck wurden die Werke Said Nursis auch in Deutschland relativ früh - in einer Phase, in der die Nachfrage nach islamischer Literatur unter den Migranten noch gar nicht vorhanden war - in der Berliner Druckerei (*Ittihad Druck- und Verlags GmbH*) und in der Kölner Druckerei (*Asya Verlags GmbH*) in deutscher Sprache hergestellt. Mitte der 90er Jahre jedoch entstand, anders als in Ländern mit geringeren türkischen Migrantenanteilen, eine unvorhergesehen große Nachfrage nach deutschsprachiger islamischer Literatur unter den Muslimen mit Migrationshintergrund. Der Hauptgrund dafür war der eingetretene Sprachwechsel bei den heranwachsenden Nachfolgenerationen (vgl. Kap. 3.2.2). Die Nurguppen waren somit, wenn auch unbewusst, vorbereitet auf diese Nachfrage. Um den Markt zufrieden stellend zu decken, gründeten sie mehrere Verlage und ließen die Werke von überwiegend ehrenamtlich tätigen bilingualen Nurschülern in zahlreichen Variationen wieder und wieder übersetzen. Die Bücher Nursis sind in fast allen türkischen Moscheen erhältlich und können über viele online-shops deutscher Nurgu- Internetseiten wie beispielsweise (www.lichtstr.de), zum Teil sogar kostenlos, erworben werden.

⁸⁹Zu den Aktivitäten der Gülen Bewegung in Deutschland siehe Agai (2004:285ff; Seuffert 2013:24ff.)

⁹⁰ Zumal die Gülen-Bewegung in Europa weder den Kontakt oder gar die Zusammenarbeit mit anderen muslimischen Verbänden sucht [damit in Deutschland auch nicht im Zentralrat der Muslime (ZMD) bzw. im Islamrat Deutschland (IRD) vertreten ist und sich auch nicht am Koordinationsrat der Muslime (KRM), der sich 2007 als landesweiter Zusammenschluss von DİTİB, IRD, ZMD und VIKZ konstituiert hat, beteiligt]. Auch nimmt die Bewegung nicht an der Deutschen Islamkonferenz (DIK) teil. Wie Seuffert ausführt, setzen die Gülen nahestehenden Initiativen stattdessen auf den Dialog und die Kooperation mit den Kirchen. Dieses Bestreben, aber auch der Verzicht auf jedes Engagement, das auf die Verstärkung muslimischer Präsenz in der Öffentlichkeit der Aufnahmeländer zielt, führe bisweilen dazu, dass der Gülen-Bewegung eine »Tendenz zur Verchristlichung« bescheinigt werde (vgl. Seuffert 2013:25). Die deutsche Politik bringt derzeit der Gülenbewegung eine erstaunlich große Toleranz entgegen.

Parallel zur Verbreitung Nursis Werke in deutscher Sprache begannen Nurgruppen auch recht früh damit, in ihren Medresen Kursangebote bzw. Islamunterricht in deutscher Sprache anzubieten (vgl. Mohagheghi Wunn 2007:88). Damit hatte der deutsche Arm der Bewegung relativ schnell die Konsequenzen aus der Migration gezogen und „sucht nun politisch offensiv und in Rückbesinnung auf das eigentliche Gedankengut des Begründers der Bewegung seinen Platz im Spektrum der in Deutschland etablierten religiösen Gruppierungen“ (ebd.). Der Erfolg hierbei ist auch daran zu sehen, dass die Angebote der Nurculuk Bewegung in Deutschland, die sich primär auf das Lesen und Verbreiten der Werke Nursis konzentrieren, seit einigen Jahren vermehrten Zuspruch bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen finden, die überwiegend aus bildungsorientierten Mittelschichtfamilien stammen (vgl. ebd.). Dies mag auch der Grund dafür sein, dass die Jamaat`un Nur gerade diese Jugendlichen und jungen Erwachsenen als Zielgruppe bestimmt und versucht, von ihrem Glauben abgefallene Muslime zurück zu gewinnen. Sie will auf diese Weise verhindern, dass die hier lebenden muslimischen Jugendlichen ihre religiöse Identität verlieren (vgl. Spuler-Stegemann 1998:143; Salim 1993:40). Auf ihrer Homepage umwirbt die Jamaat`un Nur insbesondere junge Menschen wie folgt:

„Die Bewegung geht davon aus, dass das Risale-i Nur ein logisches und wissenschaftlich fundiertes Konzept für die Bewältigung der heutigen Probleme und der Herausforderungen anbietet, mit denen sich die Muslime in verstärktem Maße konfrontiert sehen.“ (Homepage Jama`at un- Nur)

Die *Abdullah Yeğın grubu*, in Deutschland kaum unter diesem Namen bekannt, kooperiert eng mit der Jamaat`un Nur, wobei diese ihre deutschen Niederlassungen (Medresen) eigenständig und unabhängig von ihr unterhält. Aufgrund meiner Recherchen unterhält die Yegin Grubu in fast allen Städten Deutschlands Medresen (Lehrhäuser), die in der sozialwissenschaftlichen Literatur über islamische Organisationen kaum erfasst sind. Der Grund dafür ist, dass nicht alle Medresen an die Öffentlichkeit treten, wie dies beispielsweise die Medrese in Köln unter dem Namen „Verein für Familien- und Jugendhilfe in Europa e.V.“ oder der „Verein für Integration und Jugendhilfe „Lichtjugend“ e.V.“ in Berlin tun. Ähnlich wie in der Türkei handelt es sich bei vielen der Einrichtungen vielmehr um informelle Medresen, die letztlich nur den Besuchern zugänglich oder bekannt sind. So sind von den mir bekannten fünf Medresen (eine davon ist eine Frauen-Medrese) in Berlin nur zwei für Außenstehende sichtbar. Eine solche Organisationsstruktur erschwert damit auch Angaben über Mitgliederzahlen bzw. über die Reichweite der Gruppe. Was aber gesagt werden kann, ist,

dass es typisch für die *Yeğin-Medresen* in Deutschland ist, dass die Anzahl der *ders*-Teilnehmer 50-100 Schüler nicht überschreitet. Bei den Teilnehmern handelt es sich fast ausschließlich um Jugendliche und junge Erwachsene mit teilweise hohen Bildungserfolgen. So schreibt Kiefer über den oben erwähnten Verein für Integrations- und Jugendhilfe Lichtjugend e.V.:

„Als Akteure treten hier junge muslimische Akademiker in Erscheinung, die in den sozialen Brennpunkten von Berlin –Neukölln aufgewachsen sind. Sie engagieren sich für Jugendliche aus prekären Lebensverhältnissen und bieten quartierbezogene Hilfestellungen an, die ein Abgleiten der Jugendlichen in Gewalt und weitere Formen von Jugendkriminalität verhindern sollen. Darüber hinaus engagiert sich die Lichtjugend für den interkulturellen und interreligiösen Dialog“ (Kiefer 2010:154).

4. ZUR METHODE

Ich stelle zuerst die dieser Arbeit zugrunde liegende qualitative Vorgehensweise in Form einer Gegenüberstellung mit der quantitativen Methode vor und begründe ihre Wahl. Im Anschluss daran erörtere ich die teilnehmende Beobachtung als die in dieser Arbeit verwendete Datenerhebungsmethode und begründe ebenso die Entscheidung für diese Methode. Der anschließend charakterisierte Feldzugang sowie die Rolle des Forschers werden ausführlich beschrieben. Die Diskussion des Untersuchungsfeldes umfasst zum einen mehrere Unterfragen zur Lebenssituation junger Muslime sowie eine Beschreibung dieser Zielgruppe. Diese besteht aus jungen Muslimen der (*Yeğin Grubu* angehörenden) Berlin-Neuköllner Medrese. Prinzipiell soll die Diskussion des Untersuchungsfeldes dazu dienen, hinsichtlich des Begriffs „Junge Muslime“ in der Migrationsforschung eine verlässliche Definition für diese Untersuchung zu liefern.

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels befasst sich mit der Grounded Theory, an der sich meine Datenauswertung orientiert. Hierzu sollen die Methode, ihre Entstehungsgeschichte und ihre erkenntnistheoretischen Hintergründe skizziert sowie deren Wahl begründet werden, um so meine Vorgehensweise nachvollziehbar zu machen.

4.1. Die Forschungsmethode: Qualitative Sozialforschung

Empirische Forschung gelangt auf unterschiedliche Weise zu Erkenntnissen, wobei die quantitative und die qualitative Methode die heute eingespielten Herangehensweisen sind. Beide Forschungsstränge werden gemäß ihres jeweiligen Forschungsverständnisses, wie Wolf

und Priebe betonen, heute nicht mehr als gegensätzlich verstanden. Vielmehr sind beide Ansätze auf die Grundfrage sozialwissenschaftliche Forschung nach dem methodischen Vorgehen gerichtet, wenn auch unterschiedlich beantwortet (Wolf und Priebe 2000). Für eine solche Auffassung spricht, dass beide Verfahren kombinationsfähig sind (Mayring 2002) und immer häufiger kombiniert werden (vgl. Bortz und Döring 2003:293). Nach Lamnek unterscheiden sich beide Stränge dadurch, „dass das quantitative Paradigma eher ‘objektbezogen’ erklärt und sich kaum bemüht, ‘subjektbezogen’ zu verstehen, während das qualitative Paradigma als interpretatives das Verstehen im Vordergrund sieht und das Erklären (im naturwissenschaftlichen Sinne) als sekundär betrachtet“ (Lamnek, 1993:221). Damit ist auch gesagt, dass sich jedes der beiden Verfahren für jeweils unterschiedliche Fragestellungen bzw. Forschungsgegenstände jeweils besser eignet.

Auf eine Darstellung der im so genannten „Methodenstreit“ geführten kritischen Auseinandersetzungen um Grenzen und Möglichkeiten beider Forschungsstränge als dem historischen Hintergrund dieser Diskussion soll hier verzichtet werden. Dies, da, wie erwähnt, der Streit heute nurmehr in abgeschwächter Form fortgeführt wird, d.h. beide Ansätze distanzieren sich nicht mehr als eine Extremposition (vgl. Bortz und Döring 2003:293). Zudem sind die Standpunkte beider Positionen teils uneinheitlich und ungeklärt (Achtenhagen 1984).

Daher soll sich die folgende Diskussion darauf konzentrieren, die Grundzüge des methodischen Vorgangs beider Forschungstraditionen kritisch gegenüberzustellen, um davon ausgehend zu begründen, warum sich die qualitative Forschungsmethode für meinen Untersuchungsgegenstand besser eignet. Somit wurden in der folgenden tabellarischen Gegenüberstellung beider Methodologien idealtypische Aussagen gewählt, „um die Differenzen möglichst prägnant erscheinen zu lassen“ (Lamnek 2005:11). Eine solche Vorgehensweise erleichtert nach Lamnek das Verständnis der beiden Forschungstraditionen (vgl. ebd.).

Tabelle 3: Qualitative vs. Quantitative Forschung - Grundlagen⁹¹

Quantitativ	Qualitativ
Sucht den Kontext zu beschreiben	Zielt auf das „Verstehen“ bzw. „Interpretieren“
Standardisiert, strukturiert	Offen, flexibel und umfassend angelegt
Messen festgelegter Inhalte	Suche nach relevanten Inhalten
Orientierung an Methode (vorher festgelegt)	Orientierung an Gegenstand (Methode untergeordnet)
Große Stichproben erwünscht	Kleinere Stichprobe
Repräsentative Stichprobenauswahl („statistical sampling“)	„Typische“, gezielte Stichprobenauswahl („theoretical sampling“)
Informationsgewinn durch Datenreduktion	Explikative Datenanalyse
Testen von Hypothesen	„Hypothesensuchend“ Theoriebildung - weiterentwicklung

Wie anhand der Tabelle ersichtlich wird, ist es das generelle Ziel qualitativer Sozialforschung, explorativ zu arbeiten. Mittels der Methode soll Neues entdeckt und auf dieser Grundlage empirisch begründete Theorien entwickelt werden (Flick 1995:14). Qualitative Sozialforschung ist nach Treumann dann von Bedeutung, wenn soziale Prozesse innerhalb ihrer natürlichen Umgebung untersucht werden sollen (Treumann 1986:199). Insbesondere, so heben Seipel und Rieker hervor, sind qualitative Methoden geeignet, wenn man es mit

⁹¹In Anlehnung an Mayring (2002), Lamnek (1993), Flick (1995).

„weithin unbekannten, widersprüchlichen oder komplexen Phänomenen“ zu tun hat, „die gründlich beschrieben werden sollen oder deren generierende Strukturen rekonstruiert werden sollen“ (Seipel und Rieker 2003:253). Nach Kleinig sind qualitative Verfahren dann lohnend, „wenn die Gegenstände und Themen nach allgemeinem Wissensstand, nach Kenntnis des Forschers oder auch nur nach seiner Meinung, komplex, differenziert, wenig überschaubar, widersprüchlich sind oder wenn zu vermuten steht, dass sie nur als 'einfach' erscheinen, aber - vielleicht - Unbekanntes verbergen“ (Kleinig 1995:16). Bogdan und Biklen dagegen empfehlen eine qualitative Vorgehensweise für den Fall, dass es um die Beobachtung von Prozessen geht: „Qualitative researchers are concerned with process rather than simply with outcomes or products“ (Bogdan und Biklen 1982:28). Nicht zuletzt sind qualitative Verfahren bei einem schwierigen Zugang zum Forschungsfeld, also bei nicht ausreichend erforschten Wirklichkeitsbereichen, unverzichtbar (vgl. Flick 1995).

Diese hier genannten Merkmale treffen auf den Untersuchungsgegenstand meiner Arbeit ausgesprochen gut zu. Einerseits sind islamische Organisationen namentlich für qualitativ orientierte Forschungszwecke nicht leicht zugänglich, wie dies im Zusammenhang mit dem an späterer Stelle erörterten Feldeinstieg noch eingehender erläutert wird. Andererseits bilden Untersuchungen, die islamisch- religiöse Gruppen in Bezug auf Mitgliedschaft, Mitgliedschaftsverlauf (Beitritt, Verbleib, Anpassung und Austritt), Wandlungs- und Transformationsprozessen thematisieren und damit eine differenzierte Perspektive eröffnen, nach wie vor eine Ausnahme im deutschsprachigen Raum (vgl. Spielhaus 2011:23).

Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit wurde als die Methode der Datenerhebung die teilnehmende Beobachtung deshalb favorisiert, da sie nicht nur eine Kernmethode der qualitativen Sozialforschung darstellt und damit die am weitesten verbreitete Variante ist (vgl. Friebertshäuser 1997:503ff), sondern überdies ein offenes methodisches Vorgehen ermöglicht und so der offenen Forschungsleitenden Frage dieser Arbeit sehr gut gerecht wird. Mit Hilfe der teilnehmenden Beobachtung ist es, wie Girtler anmerkt, möglich, den Blickwinkel der Untersuchung auf die Gesamtheit der Lebensverhältnisse der Beforschten zu richten, bzw. das Individuum kann „in seinem ganzen sozialen Sein“ einbezogen werden (Girtler 1984:125) und zwar „unter Bedingungen, die ‚natürlich‘ sind, also nicht für Untersuchungszwecke verändert werden“ (Legewie 1995:189). Girtler ist der Ansicht, dass mit dieser Methode komplexe Situationen und Handlungsprozesse „beinahe unbeschränkt“ erfassbar sind (Girtler 1984:46).

4.2. Die Datenerhebungsmethode: Teilnehmende Beobachtung

Teilnehmende Beobachtung verläuft i .d. R. offen und aktiv in natürlicher Umgebung. Die Beobachteten wissen, dass sie beobachtet werden und der Beobachter ist Element des zu beobachtenden sozialen Feldes (Mayring 1993:56).⁹² Die von mir für diese Untersuchung durchgeführten Beobachtungen in beiden Forschungsphasen (2003 und 2013) fanden fast ausschließlich in der lokalen Medrese der untersuchten Nurcu-Gruppe in Berlin-Neukölln statt, wurden jedoch bezüglich des Ortes von Ausnahmen ergänzt.

Eine Ausnahme bilden eine einmalige und umgrenzte Feldbeobachtung in einer Istanbul Medrese (während eines Türkeiaufenthalts) und eine ebensolche in der Berlin-Kreuzberger Medrese.⁹³ Diese Beobachtungen wurden in erster Linie zum Zwecke des Kontrastierens und Vergleichens beider Herangehensweisen durchgeführt. Gleiches gilt ebenso für zwei externe Veranstaltungen, zu denen ich Feldmitglieder der Neuköllner-Medrese begleitet habe.

Eine weitere Ausnahme meiner Beobachtungen ergab sich in Verbindung mit meiner beruflichen Tätigkeit mit Muslimen und ihren Organisationen⁹⁴. Im Gegensatz zu den zuvor genannten Orten, zählen diese selbstverständlich nicht zum Forschungsprojekt, da sie nicht im Vorfeld meiner Untersuchung geplant waren, sondern sich im Zusammenhang mit meinem beruflichen Werdegang eher zufällig ergaben. Dennoch sollten sie an dieser Stelle erwähnt werden. Die Tests an diesen ungeplanten Orten gaben mir die Möglichkeit, das Verfahren des theoretischen Samplings (vgl.Kap.4.4) zu erproben und die Sensitivität bei der Theoriebildung

⁹²Da sich diese Arbeit auf diese offene und aktive Form der Beobachtung beschränkt, wird auf eine Beschreibung weiterer Formen der Beobachtung verzichtet. Die wichtigsten Beobachtungsformen werden nach dem Grad ihrer Strukturiertheit, ihrer Teilnahme und ihrer Offenheit typisiert. So wird nach offen vs. verdeckter, nicht-teilnehmend vs. teilnehmender und strukturiert vs. unstrukturierter Beobachtung unterschieden (vgl. Attesländer 2008: 71ff., Girtler, 1984:38ff.).

⁹³Diese Beobachtungen kamen zustande, da Leiter einer lokalen Medrese gleichzeitig auch Akteure des globalen Nurcu-Netzwerkes sind und als Amtsinhaber einen bestimmten Bekanntheitsgrad haben und damit auch Einfluss ausüben können.

⁹⁴Zu diesen gehören: 1., „BerlinKompetenz“ Weiterbildungsmaßnahme für Imame und SeelsorgeInnen aus Berliner Gemeinden (2008-2009). Im Rahmen dieser bundesweit beachteten Weiterbildungsmaßnahme wurden 26 Imame und Seelsorger aus 13 Gemeinden in enger Zusammenarbeit mit dem Integrationsbeauftragten des Landes Berlin mit den Strukturen des öffentlichen Lebens in Deutschland und Berlin vertraut gemacht bzw. vernetzt.

2. Schulprojekt „Erziehe Dein Kind für seine Zeit“ (2009-2010). Hierbei handelt es sich um ein Modellprojekt Erziehungspartnerschaft für muslimische Kinder und Jugendliche zwischen Schule, Eltern und Kinder, mit Einbezug muslimischer Gemeinden und Akteure.

3. „BerlinKompetenz II“ – Weiterführung von BerlinKompetenz für Imame und SeelsorgerInnen (2011-2012). Alle genannten Tätigkeiten führte ich im Auftrag der Muslimischen Akademie in Deutschland in der Position des Projektleiters durch. Gefördert wurden die Projekte vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, der Europäischen Union und vom Berliner Senat.

zu erhöhen, worauf abschließend zu diesem Kapitel noch näher eingegangen wird. Eine Besonderheit der Analyse ergab sich hierbei insofern, als die Beobachtungen in den genannten beruflichen Kontexten, im Unterschied zu meinen Feldbeobachtungen, eher ungesteuert erfolgten. Eher wurde ich in diesen Fällen von dem psychologischen Phänomen der selektiven Wahrnehmung geleitet. So befand ich mich in vielen Momenten, in denen ich eigentlich nur meiner beruflichen Tätigkeit nachging, häufig zugleich in der unbewussten Suche nach neuen Mustern, die ich mit meinen „Entdeckungen“ im Feld - wiederum teils bewusst, teils unbewusst - verglichen habe bzw. diese später gezielt in die Theoriebildung einfließen ließ. Daher werden, solange die Beobachtungen kein Rückschluss auf Personen erlauben, auch Beispiele aus diesen Daten in dieser Arbeit verwendet.

Eine letzte Quelle der Informationsgewinnung bildet das Internet. Hierbei geht es hauptsächlich um die Adressen www.islamfm.de, www.lichtjugend.de und www.lichtstr.de, die speziell im Sinne des theoretischen Samplings -insbesondere in der zweiten Forschungsphase- in die Untersuchung einbezogen wurden. Erstgenannte wird von Mitgliedern des untersuchten Feldes betrieben und enthält unter anderem Audioaufzeichnung der in der Neuköllner Medrese veranstalteten *ders* (vgl. Kap3.3.2.), also die „*Risale-i Nur Unterrichte*“, wie sie von Feldmitgliedern bezeichnet werden. Zweitgenannte ist die offizielle Homepage des *Vereins für Integration- und Jugendhilfe Lichtjugend e. V.*, dessen Akteure einen Teil der Mitglieder des von mir untersuchten Feldes ausmachen. Letztgenannte ist eine Internetseite eines Kölner Zweiges und wurde eher für Vergleiche herangezogen. Alle erwähnten Adressen sind deutschsprachig.

Attesländer und Diekmann definieren teilnehmende Beobachtung wie folgt:

„Unter Beobachtung verstehen wir das systematische Erfassen, Festhalten und Deuten sinnlich wahrnehmbaren Verhaltens zum Zeitpunkt seines Geschehens“ (Attesländer 2008:67). Beobachtung umfasst damit „die direkte Beobachtung menschlicher Handlungen, sprachlicher Äußerungen, nonverbaler Reaktionen (Mimik, Gestik, Körpersprache) und anderer sozialer Merkmale (Kleidung, Symbole, Gebräuche, Wohnformen usw.“ (Diekmann 2006:456).

Gotowos macht darauf aufmerksam, dass teilnehmende Beobachtung nicht nur im wörtlichen Sinne, d.h. bezogen auf die Handlungsebene, zu verstehen ist. So ist im Kontext des hier untersuchten Feldes Handeln vorwiegend als Sprachhandlung gemeint. Hier heißt teilnehmende Beobachtung Teilnahme am sprachlichen Handeln, d.h. "es wird beobachtet, indem kommuniziert wird" (Gotowos 1989:116). In der Regel ist die teilnehmende Beobachtung daher mit anderen Methoden der Datenerhebung verzahnt: "Teilnehmende

Beobachtung ist eine Feldstrategie, die gleichzeitig Dokumentenanalyse, Interviews⁹⁵ mit Interviewpartnern und Informanten, direkte Teilnahme und Beobachtung sowie Introspektion kombiniert" (Flick 1995:157).

Insofern geht es hinsichtlich des hier untersuchten Feldes nicht nur um Beobachtungen der direkten Teilnahme am Alltag oder an ausgewählten Sitzungen der Feldmitglieder, ebenso gehört die Recherche von Hintergrundinformationen über die Bewegung in Form von sprachlichen Äußerungen bzw. von Gesprächen dazu. Gezielte Gespräche des Forschers in der Position des „interessierten und teils informierten Laien“ (Breuer 1996) mit den Feldmitgliedern als „Experten für den jeweiligen thematischen Bereich“ (ebd.), aber auch informelle Gespräche am Rande der Sitzungen, spielten somit im Rahmen meiner Beobachtungen - wie für qualitativen Untersuchungen typisch - eine wichtige Rolle. So wurden Gespräche zur Hinterfragung der lokalen Medrese, relevanter Personen, aber auch der Aussteiger, die zum Zeitpunkt meiner Beobachtungen nicht mehr Teilnehmer des Feldes und damit unzugänglich waren, geführt.

So verschiedenartig die hier beschriebenen Informationsquellen auch sein mögen, war für mich stets oberstes Gebot, darauf zu achten, dass die gesammelten Daten und das Beobachtete mit früheren Beobachtungen verglichen und damit entweder bestätigt oder zur Generierung neuer Hypothesen verwendet werden konnte. In diesem Sinne macht Flick darauf aufmerksam, dass "die teilnehmende Beobachtung [...] in doppelter Hinsicht als Prozess zu begreifen [ist]" (Flick 1995:158). Der Forscher ist einerseits angehalten, mehr und mehr zum Teilnehmer zu werden und Zugang zu Feld und Personen zu finden. Andererseits soll aber auch die Beobachtung einen Prozess steigender Konkretisierung und Konzentration bezüglich der für die Fragestellung bedeutendsten Aspekte durchlaufen (vgl. ebd.). Dieser Prozess entwickelt sich nach Spradley in drei Phasen, an denen sich Forscher im Feld bewusst oder unbewusst orientieren: Dies sind die deskriptive, die fokussierte und die selektive Beobachtung (Spradley 1980).

So bewegte ich mich in der ersten Phase relativ wahllos im Feld und gewann unspezifische

⁹⁵ Es ist wichtig hervorzuheben, dass Interviews im hier vorgestellten Forschungskonzept nicht mit dem „Abarbeiten“ eines im Voraus erarbeiteten Fragenkatalogs gleichzusetzen ist. Vielmehr sind damit explorative Gespräche gemeint, die in der Regel technisch als „Interviews“ bezeichnet werden (vgl. Breuer 1996).

Beschreibungen. Es ging mir darum, die Komplexität des Feldes möglichst umfänglich zu erfassen bzw. möglichst rasch einen Einblick in die Regeln und Strukturen der untersuchten Gruppe zu gewinnen. Dabei musste darauf geachtet werden, das Vorwissen und die mitgebrachten Erfahrungen, damit neue mögliche Sichtweisen, nicht zu blockieren (näheres dazu Abschn. 4.2.2.). Diese Vorgehensweise sollte gewährleisten, „das ganze Spektrum zur Forschungsfragestellung“ abzudecken (Böhm 2000:476). Daher waren meine Beobachtungen in dieser Phase besonders intensiv. Etwa 3-5 wöchentliche Feldaufenthalte zu verschiedenen Tageszeiten in unterschiedlicher Länge gehörten zu meinem Programm. So bin ich denn unmittelbar zu Beginn meiner Untersuchung „voll eingestiegen“, anders, als Lamnek dies empfiehlt. Sein Vorschlag lautet, dass der Forscher im Zuge des Forschungsprozesses seine Teilnahme kontinuierlich steigert, damit er sich sicherer und selbstverständlicher im Feld bewegen und stärker in Interaktionsprozesse einbezogen werden kann (vgl. Lamnek 2005:561). Meine tatsächliche Vorgehensweise entsprang jedoch weniger meiner Selbstsicherheit. Sie war eher eine Strategie meiner Unsicherheit bzw. meiner vorhandenen Gefühle der Angst, z. B. vor imaginären wie wirklichen Gefahren im Feld. Ich wollte mir die Möglichkeit offen halten, notfalls bzw. im Bedarfsfall die Beobachtung unmittelbar beenden zu können. Wollte man es unglücklich für einen Feldbeobachter formulieren, bin ich nach dem Motto, „Augen zu und durch“ verfahren⁹⁶.

In der anschließenden Phase der "fokussierten Beobachtung" konnte ich schließlich die Früchte dieser Strategie ernten. Es war möglich, die Perspektive jetzt gezielter einzuengen und meine Aufmerksamkeit auf die für die Fragestellung besonders bedeutenden Probleme, Prozesse und Personen, zu lenken. Schließlich ging es in der Phase der "selektiven Beobachtung" darum, weitere Belege und Beispiele in das bereits Beobachtete eingliedern zu können.

Um noch einmal die Besonderheit meiner Forschungsstrategie herauszustellen: Es handelt sich bei der hier dargestellten Vorgehensweise nicht um das Testen von vorab festgelegten und empirisch begründeten Daten, die bereits vor Beginn der Studie als das spezielle Testmaterial ausgewählt worden, d.h. bereits vor dem Test vorhanden waren. Der von mir verfolgte Prozess wurde vielmehr stets von der sich entwickelnden Theorie kontrolliert. Die entstehende Theorie bestimmte also, wonach gesucht wird und wo dies im Feld zu finden ist,

⁹⁶ Wobei der in der Fußnote 101 ausführlich besprochene Wegfall des Fremdheitsproblems aufgrund des Background bzw. Insider-Knowledges (Knobloch 2002) mir ein solches Vorgehen erleichterte.

aber auch, wonach in den Daten geforscht wird (Strauss und Corbin 1990:15). Ebenso stand die Präzisierung meiner Fragestellung im Zusammenhang mit meinen Feldbeobachtungen, da erst im Laufe des Forschungsprozesses erkennbar wurde, was mit Blick auf die zu entstehende Theorie bedeutsam ist (Lamnek 2005:616f.).

In jeder Phase des Forschungsprozesses wurden die Beobachtungen prinzipiell schriftlich protokolliert. Da aber, wie Bortz & Döring postulieren, das gleichzeitige Beobachten und Protokollieren dem eigentlichen Sinn einer teilnehmenden Beobachtung zuwiderläuft, konnte das Beobachtete meist erst nach Abschluss der Beobachtung schriftlich fixiert werden (Bortz und Döring, 1995:240f). Die Gefahr dabei, dass Gedächtnislücken und subjektive Fehlinterpretationen den Wert derartiger Protokolle in Frage stellen können (ebd.), wurde ernst genommen und die Protokolle zum frühestmöglichen Termin verfasst. Ich bin Lamneks Empfehlung gefolgt, Protokolle spätestens einen Tag nach der Beobachtung zu verschriftlichen (vgl. Lamnek 2005:613ff). Jedoch war es mir insbesondere in Schulungssituationen auch möglich, Protokolle während der Beobachtung zu schreiben, da auch Feldmitglieder sich oft Notizen machten. Baumann formuliert treffend, dass dies bei Vorträgen religiöser Gruppen häufig vorkommt (Baumann 1998:18). Darüber hinaus war es gelegentlich auch möglich, Notizen in unbeobachteten Momenten anzufertigen (vgl. Lamnek 2005:616)⁹⁷.

Die Protokolle wurden von Beginn an in ein Forschungstagebuch übertragen und somit der Forschungsprozess dokumentiert. Dabei habe ich in Anlehnung an Lamnek sowohl chronologische als auch systematische Protokolle erstellt, die auch im Forschungstagebuch optisch deutlich voneinander getrennt wurden. Chronologische Protokolle sind gemäß dem beobachteten Handlungsablauf strukturiert. Sie beinhalten den zeitlichen Ablauf und den Kontext, in dem die Beobachtung stattgefunden hat (ebd. 613ff). Systematische Protokolle bewegen sich dagegen entlang bestimmter Aspekte und Beobachtungsschwerpunkte. Sie beinhalten Konzepte, Memos, Gliederungen, Regelmäßigkeiten, Beschreibungen zu Akteuren und deren Rollen, zu ihren Räumen etc. Bestandteile sind aber auch eigene Erlebnisse im Zuge der Beobachtung. Ebenso sind die eigenen Grenzen im Forschungsprozess zu

⁹⁷Über die Gedächtnisprotokolle und der schriftlichen Datenfixierung hinaus gibt es auch die Möglichkeit des Gebrauchs von Aufnahmegeräten. Jedoch wurde darauf gänzlich verzichtet, um Misstrauen auszuschließen und den Handlungsablauf der jeweils beobachteten Situation nicht zu stören (Lamnek 2005:613 ff), zumal die Feldmitglieder insbesondere in der Schulungssituation angehalten sind, ihre elektronischen Geräte auszuschalten.

berücksichtigen. Beide Aspekte erweisen sich im Rahmen der Auswertung als unverzichtbar (ebd.618ff).

4.2.1. Feldzugang

Der Feldeinstieg gilt im qualitativen Forschungsbereich als unabdingbare Voraussetzung für die Durchführung des Forschungsprozesses. Denn: „No Entrée, no research“ (Johnson 1975:50). Gleichzeitig wird er von vielen Forschern als das schwierigste Stadium der Untersuchung erfahren (vgl. Leggewie 1995:191). Dies gilt insbesondere beim Einstieg in schwer zugänglichen Gruppen, wie das religiöse Gruppen häufig sind. So postuliert Baumann: „Es gibt religiöse Gruppen, die Untersuchungen von Außenstehenden ablehnen. Will man dennoch als Forscher Zugang erhalten, wird verdeckt beobachtet“ (vgl. Baumann 1998:18).

Im Rahmen einer verdeckten Beobachtung machen Beobachter ihre Identität als Forscher nicht transparent (in der Regel mittels einer Tarnung wie beispielsweise das Auftreten als ein „Interessent“), um Zugang zu Gruppen zu erhalten, die Untersuchungen von Seiten Außenstehender ablehnen (vgl. Lamnek 2005:560f). Hierzu warnt Baumann, dass die verdeckte Beobachtung forschungsethisch bedenklich ist, da die Beobachteten über das Recht verfügen, „die Mitarbeit zu verweigern, den Zugang zu verwehren und eine Untersuchung für unerwünscht zu erklären“ (Baumann 1998:40). Baumann spricht damit ein großes forschungsethisches Dilemma an:

„Ist die Haltung der Gemeinschaft zu respektieren und die Untersuchung nicht durchzuführen, oder rechtfertigen Interessen der Allgemeinheit und Forschung, sich über den erklärten Anspruch der Gruppe hinweg zu setzen?“ (vgl. ebd.18)

Baumann schlägt daher vor, dass sich der Beobachter grundsätzlich natürlich, offen und kontaktfreudig zeigen sollte (ebd.). Für Girtler ist die verdeckte Beobachtung unfair und kommt „sehr nahe dem Betrug“ (Girtler 1984:62, 125). Da ich diese Ansicht teile, wurde die verdeckte Beobachtung nicht in Erwägung gezogen⁹⁸. Vor dem Hintergrund jedoch, dass mein Feldeinstieg in die Zeit unmittelbar nach dem 11. September 2001 fiel, war ein problemloser Zugang für eine offene teilnehmende Beobachtung nicht zu erwarten. Denn im Zusammenhang mit den Attentaten auf das *World Trade Center* hatte sich das islamische Umfeld drastisch verändert, wie Schiffauer eindrucksvoll bemerkt: „Von einem Tag auf den Anderen waren die Gemeinden ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt“

⁹⁸ Wobei, wie im Fortgang dieser Studie darauf näher eingegangen wird, die verdeckte Beobachtung nicht auszuschliessen war und auch praktiziert wurde.

(Schiffauer 2010:115). Dazu trugen sicherlich nicht nur die Ereignisse selbst bei, sondern auch die Verschärfung der staatlichen Instrumente zur Informationsgewinnung im Gefolge des 11. September 2001. Strossen zufolge führten diese Ereignisse insgesamt zu einem Vertrauensbruch in der muslimischen Community (vgl. Strossen 2003:81). So war unter diesen speziellen Voraussetzungen für das Gelingen des Feldeinstiegs nicht nur eine besonders sensible Herangehensweise erforderlich. Es mussten ebenso einige bereits vorhandene Voraussetzungen beim Forscher gegeben sein. So bildete das männliche Geschlecht des Forschers aufgrund der streng auch im Feld praktizierten Geschlechtertrennung die erste dieser Voraussetzungen, der ich vollständig entsprechen konnte. Für eine Forscherin, d.h. für eine Beobachterin weiblichen Geschlechts, wäre ein Zugang, zumindest in der Rolle des teilnehmenden Beobachters, nicht möglich gewesen⁹⁹. Ein weiterer Vorteil stellte mein türkisch-muslimischer Migrationshintergrund dar¹⁰⁰, indem dieser eine "emotionale Brücke" zum Feld schlagen konnte. Denn nicht nur hatte ich damit einen ähnlichen Sozialisationshintergrund in Deutschland¹⁰¹ erfahren, den Mannheim als eine ähnliche wie spezifische Lagerung im historisch-sozialen Raum bezeichnet (vgl. Kap.4.3). Aufgrund meiner persönlichen Lebenssituation bestand auch ein gemeinsamer kultureller Hintergrund und insbesondere als Teil dessen, eine gemeinsame Sprache.

Neben meinen biologischen bzw. biografischen Voraussetzungen erleichterte zudem meine

⁹⁹Nach Aussagen von Feldmitgliedern seien zwei US Amerikanischen Forscherinnen der Zugang für ein einmaliges Gruppengespräch im Feld gewährt worden. Jedoch hätten sie vor der Gesprächsführung Kopftücher aufgesetzt bekommen. Ein auf Dauer angelegter Feldaufenthalt, der Nähe und Intimität voraussetzt, wäre damit sowohl aus Sicht der Feldmitglieder als auch aus Sicht der Forscher nicht möglich gewesen. So berichtet auch Verena Maske, von ihrem unproblematischen Zugang aufgrund ihres Geschlechts zu den weiblichen Mitgliedern, der von ihr beobachteten Gruppe (Muslimische Jugend in Deutschland e.V.) und der Unmöglichkeit eines vergleichbaren Zugangs zu den männlichen Mitgliedern (Maske 2010).

¹⁰⁰ Dieser wurde ganz pragmatisch als Ressource durch den Forscher betont und verwendet, da er sich als nützlich für das Forschungsprojekt erwies.

¹⁰¹Besonders hervorzuheben ist dabei der Ort Kreuzberg. Wie allseits bekannt verfügt der Bezirk mit seinem entsprechenden Ruf *Klein-Istanbul* über eine hoch spezialisierte türkisch-islamische Infrastruktur, die Teil meiner Kindheit und meines Jugendlebens war. Nicht nur beim Feldzugang sondern auch bezogen auf meine Rolle als Forscher erwies sich dieser Aspekt als zusätzlichen Vorteil, wie dies an einer späteren Stelle der Arbeit näher erläutert wird. Um dennoch an dieser Stelle etwas dazu zu sagen, sei folgendes Zitat aus einem Interview mit dem deutsch-türkischen Autor Feridun Zaimoğlu zitiert. Es ist eine (für Zaimoğlu typisch provokative) Antwort auf die Frage des Interviewers, wie er seine authentischen und detaillierten Eindrücke aus dem Milieu bekommt:

„Ich bin nicht der Türken-Feldforscher, der mal kurz rübergemacht hat ins Ballungsviertel, ins Kanakenghetto, um da das Elend der Diskothekenverbrecher, der Spielotheken-Machmuts, der Jacken-Abzocker anzupapfen und nachher zu sagen: „Tschüs, ich geh‘ dann.“ (...)Mein Vorteil ist, dass ich aufgrund meiner Biographie schon immer drin war in der Szene[...]“ (Interview mit Feridun Zaimoğlu, ruprecht 15.07.2003). In diesem Sinne war es auch der Vorteil des Forschers, aufgrund seiner Biographie und seines Berufslebens u.a. auch in der organisierten (nurcu)- islamischen Szene drin gewesen zu sein. Mit Knobloch ist dieser Vorteil als Wegfall des Fremdheitsproblems aufgrund des Background bzw. Insider knowledges zu bezeichnen (Knobloch 2002).

berufliche Tätigkeit den Zugang zum Feld¹⁰². In meiner langjährigen Tätigkeit als Pädagoge hatte ich nicht nur auf unterschiedlichen Wegen Zugang zu jungen Menschen mit Migrationshintergrund in Berlin. Hinzu kam, dass - wie bereits eingangs erwähnt - in verschiedenen Projekten gerade Muslime und ihre Organisationen meine Zielgruppe bildeten. In diesem Rahmen begegnete ich insbesondere Vertretern muslimischer Organisationen auf Leitungsebene, darunter auch verschiedene Angehörige der Nurculuk-Bewegung. Rückblickend können diese Kontakte als eine im Vorfeld geleistete Beziehungsarbeit betrachtet werden.

Diese Beziehungsarbeit ermöglichte meinen ersten Feldeinstieg. Auch später folgte ich der Kontaktstrategie, indem ich Hierarchien und Vermittlungspersonen nutzte (Schöne 2003). In diesem Sinne war mein erster Ansprechpartner der Leiter der Medrese, genannt *ağabey* (vgl. Kap 5). So galt es, ihn als so genannten "Torwächter" für das Forschungsvorhaben zu interessieren und sein Einverständnis für den Zugang zur untersuchten Gruppe zu erhalten. In einem vereinbarten Vorgespräch stellte ich ihm deshalb den Sinn und Zweck des Forschungsprojekts vor und erläuterte, wann mit der Vorstellung erster Ergebnisse zu rechnen sei. Ausgehend von der Annahme, dass die beforschten Akteure in der Regel nicht am aktuellen Stand der wissenschaftlichen Theoriebildung interessiert sind, sondern - wenn überhaupt - vom Wissenschaftler überzeugende, in der Alltagsarbeit verwendbare Empfehlungen erwarten (Schöne 2003), wies ich darauf hin, dass meine Untersuchung eine praxisorientierte sein und für die Beforschten relevante Ergebnisse liefern wird. Dies in Anlehnung an den Grundsatz der Theoriebildung nach der Grounded Theory (vgl. Kap 4.4). Letztlich erwies es sich als erfolgreich, auf der Leitungsebene anzusetzen. Denn mit der Unterstützung des leitenden *ağabey* funktionierte der Zugang zu den untergeordneten Ebenen ohne weitere Schwierigkeiten¹⁰³.

Doch trotz der hier vorhandenen günstigen Ausgangslage wäre der Zugang zum Feld ohne die Offenheit des leitenden *ağabey* nicht zustande gekommen. Diese Offenheit war jedoch nicht nur ein persönliches Wesensmerkmal des *ağabey*, sondern ein kennzeichnendes Charakteristikum der Nurculuk schlechthin. Denn grundsätzlich ist die Bewegung, sehr daran interessiert, die Botschaft des Nursi an ein möglichst breites Publikum zu verbreiten, um diese ebenfalls am göttlichen Licht teilhaben zu lassen. Diese Auffassung wurde im theoretischen

¹⁰² Dies auch gerade deshalb, weil in der „türkischen Kultur“ die Grenze zwischen Berufs -und Alltagsleben eher fließend sind.

¹⁰³ Wobei das nicht heißt, dass alle Feldmitglieder über meine Anwesenheit als Forscher Bescheid wussten.

Teil bereits ausgeführt und wird im Fortgang dieser Studie vertieft werden. Offenheit erfüllt somit eine notwendige Voraussetzung des Feldzugangs. Aus der Perspektive der Feldteilnehmer gesehen, kann daher durchaus angenommen werden, dass auch die mir entgegengebrachte Offenheit mit der Absicht verbunden war, diesem Zweck dienlich zu sein. Neben den hier besprochenen Aspekten hatte ich bei meinem Feldeinstieg auch das Glück, dass meine erste Kontaktperson, der *ağabey*, mir berichtete, dass er selbst an einer Dissertation zu den hier behandelten Themen gearbeitet hatte, diese allerdings abbrechen musste. Dieser Umstand sorgte sicher für mehr Einfühlsamkeit für mein Anliegen. Dies war nicht zuletzt daran zu sehen, dass er mir ebenfalls mitteilte, dass ich bereits der dritte Forscher im Feld sei, dem der Zugang gewährt wurde, allerdings der erste teilnehmende Beobachter. Aber auch diese Besonderheit sollte kein Problem darstellen - wie er mir zuversichtlich mitteilte - da Nurcus sowohl in der Türkei als auch in Deutschland daran gewöhnt seien, beobachtet zu werden. Damit wies er ironisch auf die Verfolgung Nursis in der Türkei durch staatliche Behörden (vgl. Kap 3.3.3) sowie auf den Sicherheitsdiskurs in Deutschland hin und bewies damit seine zumindest äußerliche Gelassenheit gegenüber Beobachtungen jeglicher Art¹⁰⁴.

Der Zugang in der zweiten Forschungsphase erfolgte einerseits auf der Basis des vorher entstandenen Vertrauensverhältnisses im Feld, andererseits wurde deutlich, dass die Intensität der teilnehmenden Beobachtungen erheblich geringer war, als in der ersten Forschungsphase. Vielmehr wurden im Sinne des theoretical samplings explorative Gespräche mit einigen passenden Feldteilnehmern bzw. die selektierte Beobachtung (Spradley 1980) durchgeführt und insbesondere stand in dieser Forschungsphase (wie bereits in Kap. 4.2. erwähnt) die genauere Analyse/Auswertung der Internetseiten der Gruppe (ausführlich dazu siehe Kap.4.2) und ihre Aktivitäten (Projekte) im öffentlichen Leben im Vordergrund.

4.2.2. Die Rolle des Forschers

Im Rahmen einer aktiven teilnehmenden Beobachtung ist die soziale Interaktion des Forschers im Feld ausdrücklicher Bestandteil der Methode (Mayring, 1993:56). Aufgrund der unmittelbaren Beteiligung an den sozialen Prozessen des untersuchten Feldes übernimmt der Beobachter eine in diesem Feld definierte soziale Rolle. Jedoch verfolgt er zugleich auch stets

¹⁰⁴Eine andere Erfahrung scheint Frese bei seinem Feldeinstieg gemacht zu haben: „Eine Gruppe, die der Nurculuk-Bewegung nahe steht und sich explizit an Jugendliche wendet, hat es rundheraus abgelehnt, auch nur mit mir zu sprechen, weil nicht zuverlässig ausgeschlossen werden könnte, dass ich nicht irgendwelchen Geheimdiensten zuarbeiten würde“ (Frese 2002:71).

eine wissenschaftliche Intention (ebd.). Neben der Rolle als Beobachter in der Funktion des Teilnehmers kann der Forscher bei der teilnehmenden Beobachtung allerdings auch die Rolle des *vollständigen Teilnehmers*, die Rolle des *Beobachters als Teilnehmer* und die Rolle des *vollständigen Beobachters* im Feld einnehmen (Gold 1969). So kam es beispielsweise insbesondere während der *ders*, wobei die Teilnehmerzahl mitunter auf bis zu 100 anstieg, oft dazu, dass viele der Besucher vorab über meine Anwesenheit als Wissenschaftler nicht informiert waren und ich demnach als solcher nicht erkennbar war. Auch der Sitzplatz - in der Unterrichtssituation ist dies ein Sitz angelehnt an Kissen im Kreis - machte mich als Forscher nicht sichtbar. Ungewollt hatte ich auf diesem Weg eine „Tarnung“, mit der ich, aus der Außenperspektive gesehen, die Rolle eines regulären Teilnehmers einnahm. Nach Attesländer ergibt sich aus der ‚*teilnehmenden Anwesenheit*‘ im Forschungsfeld jedoch „die Notwendigkeit, dass der Forscher zwischen der nötigen Empathie und der nötigen Distanz entscheiden, d.h. zwischen sozialer Teilnehmerrolle und Forscherrolle abwägen können“ muss. Attesländer spricht vom „Balanceakt der Distanz in der einführenden Teilnahme“, dem Einbezogensein aufgrund der Teilnahme einerseits und der geistig reservierten Distanzierung aufgrund von Beobachtung andererseits“ (Attesländer 2008:106). Ist dieser Balanceakt nicht hergestellt, kann der Effekt des so genannten "going native" einsetzen (Grümer 1974:115). Dies betrifft den Prozess, in dem der Beobachter unhinterfragt die im Feld geteilten Sichtweisen übernimmt, also aufgrund seiner intensiven Anwesenheit im Feld die Außenperspektive des Fremden verliert. Das kann soweit führen, dass es zum Abbruch der Feldbeobachtung kommt (ebd.).¹⁰⁵

Doch in meiner besonderen Situation ging es nicht nur darum, ein Gleichgewicht zwischen Nähe und Distanz herzustellen, sondern auch darum, meinem Anspruch der Offenheit, im Sinne einer Transparenz, für die Beforschten gerecht zu werden. Da ich zeitweise, wie das bereits erwähnte Beispiel zeigte, für viele Feldmitglieder ein verdeckter Beobachter war, konnte die Dimension Offenheit nicht immer eingehalten werden. Zwar gelang es mir dadurch, zusätzliche Erkenntnisse in natürlichen Forschungsfeldern zu gewinnen. Jedoch war in solchen Situationen der psychische Druck hoch und speiste sich vor allem aus der Frage der Forschungsethik. Zugegebenermaßen gestaltete es sich auch als schwierig, insbesondere zu Beginn des Forschungsprozesses, sich ausschließlich auf die Datenerhebung zu konzentrieren. Entlasten konnte ich mich in solchen Momenten aufgrund der Erinnerung an die Tatsache,

¹⁰⁵Umgekehrt besteht auch die Gefahr des Ethnozentrismus, wenn der Forscher seine eigene Gruppe als Maßstab für die Bewertung der beforschten Gruppe nimmt.

dass meine Beobachtung der Leitungsebene bekannt war und die verdeckten Beobachtungen außerdem auf bestimmte Zeiten eingegrenzt waren. In diesen war entweder die Zahl der Mitglieder unüberschaubar und/oder der Handlungsablauf sollte nicht gestört werden. Außerdem hatte die Leitung jederzeit die Möglichkeit, mich rechtzeitig vorzustellen. Doch in den allermeisten Fällen wurde ich, wenn überhaupt, erst nachträglich vorgestellt. Dabei ergaben sich keinerlei Probleme, da die Leitung meine besondere Beobachtungsstrategie gebilligt hatte. So spricht auch Baumann dieses Problem an und formuliert, dass verdeckte Beobachtung in der hier beschriebenen Form ausdrücklich bei großen öffentlichen religiösen Veranstaltungen auch bewusst eingesetzt werden könne (Baumann 1998:18). Das, was hierbei das Besondere meiner Situation war, ist, dass ich die verdeckte Beobachtung nicht bewusst gewählt hatte, sondern ihr nicht ausweichen konnte aber auch nicht ausweichen wollte, um das Forschungsprojekt zu vollbringen. Deshalb erachte ich die verdeckte Beobachtung in meinem Rahmen als legitim.

4.3. Das Untersuchungsfeld: Junge Muslime in islamischen Organisationen in Berlin

Für den empirischen Teil dieser Studie gilt das Interesse allein türkeistämmigen jungen Muslimen in Berlin, die sich in islamischen Organisationen und deren Umfeld engagieren. Berlin stellt aus zweierlei Gründen einen geeigneten Raum für die vorliegende Untersuchung dar: Einerseits lebt hier eine relativ große und junge Population¹⁰⁶ von Menschen mit türkischem Migrationshintergrund.¹⁰⁷ Andererseits machen Türkeistämmige drei Viertel aller Muslime in der Hauptstadt aus (Greve und Orhan 2008:14). Dies bedeutet, dass die im 3. Kapitel dargestellten türkisch-islamischen Organisationen in Berlin besonders stark vertreten sind, so dass angenommen werden kann, dass junge Muslime hier relativ häufig mit diesen in Berührung kommen.

Der folgende Abschnitt befasst sich mit der Klärung des Begriffes „junge Muslime“, da die

¹⁰⁶Das Durchschnittsalter der Türken in Berlin liegt bei knapp 34 (vgl. Amt für Statistik Berlin-Brandenburg, 2011:9).

¹⁰⁷25, 7 % aller Berliner haben einen Migrationshintergrund, davon 20,2 % einen türkischen (vgl. Amt für Statistik Berlin-Brandenburg, 2011:4). Darüber hinaus ist Berlin die Stadt mit den meisten türkischen Einwohnern außerhalb der Türkei. Knapp 200.000 Menschen (davon 70.000 mit deutscher Staatsbürgerschaft) leben in der Hauptstadt (vgl. Greve und Orhan 2008:14). Sie bilden damit ca. 6 % der Gesamtbevölkerung Berlins. Greve und Orhan bemerken, dass die Größe der türkischen Bevölkerung etwa der Einwohnerzahl von Städten wie Leverkusen oder Ludwigshafen entspricht. Was die räumliche Verteilung der Bevölkerung mit türkischem Migrationshintergrund angeht, ist sie in der Stadt sehr heterogen, wobei die weitaus meisten Berliner Türken nach wie vor im ehemaligen Westteil leben (vor allem in den Bezirken Mitte, Neukölln, Kreuzberg, Schöneberg und Spandau). Grundsätzlich gilt, überall dort, wo der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund hoch ist, sind Türken überproportional hoch vertreten (vgl. ebd.).

Zurechnung von Personen zum Islam eine heikle Angelegenheit ist und nicht ohne weiteres erfolgen kann (vgl. Kap3.3.1.). Anschließend soll auf die besondere Lebenslage junger Muslime in der Migration eingegangen werden.

Annäherung an eine Begriffsdefinition

Über sein Selbstverständnis als Muslim schreibt Navid Kermani:

„Ich sage von mir: ich bin Muslim. Der Satz ist wahr, und zugleich blende ich damit tausend andere Dinge aus, die ich auch bin und die meiner Religionszugehörigkeit widersprechen können [...]“ (Kermani 2014:17).

Junge Menschen, die sich sehr überzeugt als Muslime definieren, verwenden deshalb in Abhängigkeit vom je aktuellen Kontext, d.h. bei dem Wechsel von Lebensbereichen, auch jeweils unterschiedliche Selbstdefinitionen. Im Alltag und in vielen Bereichen der Gesellschaft, in denen sie nicht als Muslime gefragt sind, stehen soziale, berufliche oder lokale Identitäten im Vordergrund. Camilleri et al. konnten in ihrer qualitativen Studie zeigen, wie komplex die individuellen Lösungsversuche bezüglich der eigenen Identität junger Menschen mit Migrationshintergrund hierzu ausfallen. So wird beispielsweise in der Familie die Werterhaltung der Herkunftskultur befürwortet, mit Altersgenossen jedoch werden die Werte im Lebensbereich Freizeit des Aufnahmelandes geteilt, unabhängig davon, ob sie denen der Herkunftskultur entgegenstehen oder nicht (Camilleri&Malewska-Peyre, 1997). So gehen, bezogen auf junge Muslime, Franz sowie Foroutan und Schäfer davon aus, dass es zur Ausbildung hybrider Identitäten kommt, in denen Deutsch-Sein, ethnische Herkunft und Religion als sich ergänzende Aspekte der eigenen Identität zusammengeführt werden (Franz 2013, Foroutan 2009:11-12). Eine solch praktizierter „Remix“ umschreibt in gleicher Weise auch Gerlach mittels des Begriffes Pop-Islam, dessen Akteure wichtige Elemente westlicher Jugendkultur, wie Mode, Musik, TV aufgreifen und diese mit islamischen Vorzeichen versehen (vgl. Gerlach 2006:11). Ebenso variieren die Bezeichnungen eines Muslimseins im innerislamischen Kontext je nach Situation. So werden situationsabhängig im Wechsel die Zugehörigkeit zu einer Nation wie „muslimischer Deutscher“ oder die Zugehörigkeiten zu einer islamischen Glaubensrichtung wie „Sunnit“, „Schiit“, „Alevit“ hervorgehoben. Typisch insbesondere für organisierte Muslime, ist ebenso die Identifikation mit einer innerislamischen Gemeinschaft wie „Milli Görüşçü, Nurcu, Süleymanci“ in Abgrenzung zu der Gesamtgemeinschaft der Muslime (*Umma*) bzw. zum Islam der „Anderen“. Daneben bedienen sich junge Muslime zur Einschätzung der eigenen Religiosität Bezeichnungen wie „liberaler Muslim“, „moderater Muslim“, „strenggläubiger Muslim“, „praktizierender

Muslim“, „nicht-praktizierender Muslim“, „Kulturmuslim“, um ihre persönliche Differenz zu anderen Formen muslimischer Religiosität zu markieren. Das Leben dieser Akteure ist somit „unwiderruflich das Produkt mehrerer ineinander greifender Geschichten und Kulturen“. Sie gehören „zu ein und derselben Zeit mehreren ‘Heimaten’ und nicht nur einer besonderen Heimat an [...]. Die völlig vereinheitlichte, vervollkommnete, sichere und kohärente Identität“, in unserem Falle die des Muslims, ist demnach eine Illusion, wie Hall weiterhin postuliert. Denn

„[...] in dem Maße, in dem sich die Systeme der Bedeutung und der kulturellen Repräsentation vervielfältigen, werden wir mit einer verwirrend fließenden Vielfalt möglicher Identitäten konfrontiert, von denen wir uns zeitweilig mit jeder identifizieren können“ (Hall 1994:183, 310).

Auch Keupp redet in Anlehnung an Alfred Schütz von „multiplen Realitäten“, worunter die partikularisierte Lebenssituation des modernen Menschen gemeint ist. Angesichts dieser Realitäten sei ein ständiges Umschalten auf Situationen notwendig, in denen ganz unterschiedliche, sich sogar gegenseitig ausschließende Personenteile gefordert seien (vgl. Keupp 1993:56). Weiterhin führt Keupp aus:

„Diese alltäglichen Diskontinuitäten fordern offensichtlich ein Subjekt, das verschiedene Rollen und die dazu gehörigen Identitäten ohne permanente Verwirrung zu leben vermag [...]. Wir haben es nicht mit „Zerfall“ oder „Verlust der Mitte“ zu tun, sondern eher mit einem Zugewinn kreativer Lebensmöglichkeiten, denn eine innere Kohärenz ist der Patchworkidentität keineswegs abhanden gekommen“ (Keupp 1988:433).¹⁰⁸

¹⁰⁸Verweisend auf den Begriff der „multiplen Persönlichkeit“ in der Psychopathologie, in der er „die Existenz von zwei oder mehr unterschiedlichen Persönlichkeiten innerhalb eines Individuums“ meint und als schwere Persönlichkeitsstörung gilt (Möller et. al 2005:248), postuliert Ravagali, dass die Fähigkeitsform der multiplen Persönlichkeit die Patchworkpersönlichkeit ist. Das, was der multiplen Persönlichkeit fehle und die Patchwork-Persönlichkeit auszeichne sei die Individualität (Ravagali 1998:17f). So ausgelegt führen permanente Verwirrungen und widersprüchliche Verknüpfungen nicht zu Handlungsunfähigkeit, von der bekanntlich Vertreter der Kulturkonflikthypothese ausgehen. Denn während nach den Kulturkonfliktvertretern ein Austauschprozess zwischen der substanziellen Identität und der gesellschaftlichen Umwelt besteht und somit von Identitätskrisen auf Handlungsunfähigkeit geschlossen werden kann, richtet sich in der hier dargestellten (postmodernen) Vorstellung von Identität der Blick auf Personen als Wesen, die innerhalb des jeweiligen Lebensbereichs ihre eigenen Wirklichkeit konstruieren. Mecheril zeichnet ausführlich nach, wie dieser Prozess auf der Ebene der personalen Identität abläuft. In Anlehnung an Lacan unterscheidet er dabei zwei Ebenen der Erfahrung personaler Identität. Unter personaler Identität versteht Mecheril eine Erfahrung, „und zwar die Erfahrung meiner selbst“, oder anders formuliert: „die Gewissheit, dass ich als der der ich bin oder als die ich bin existiere (...), dass ich mich immer als einen und den selben wahrnehme“ (Mecheril und Bales 1994:43). Die erste Ebene der Erfahrung ist die formale Ebene. Damit ist gemeint, dass die Erfahrungen die ich mache, von mir gemacht wurden. Diese Erfahrung ist subjektiv an keine Kriterien gebunden, von daher irrums- und zweifelsfrei. Diese formale Erfahrung kann durch personale Kohärenz und durch personale Kontinuität spezifiziert werden. Kohärenz bedeutet, dass ich mich immer als einen und den selben wahrnehme. Die Kontinuität ist dann die Aufeinanderfolge der Kohärenzen.

Seitdem jedoch in der öffentlichen Diskussion die Kategorie „Muslim“ Ende der 90er Jahre den Begriff des „Ausländers“ ersetzt hatte (Kap. 3.3.1), zusätzlich die Geschehnisse und Debatten um den 11. September 2001 die Religion als Merkmal der Identifizierung in den Vordergrund gerückt hatten (Spielhaus 2011:56), werden in Deutschland Menschen aus muslimischen Ursprungsländern zunehmend mehr als Muslime wahrgenommen bzw. nehmen sie sich selber mehr als solche wahr (Yurdakul 2009:87). Dies gilt insbesondere in solchen Zusammenhängen, in denen z.B. Vertreter der islamischen Verbände auf ihre Religion als hauptsächliche Motivation für ihr Handeln verweisen (Spielhaus 2011:55). Die Fokussierung auf den „Muslim“ hat ihre Rückwirkungen nicht nur auf die Selbstbilder der eingewanderten Muslime, sondern ebenso auf die islamistische Bewegung schlechthin. So postuliert Göle, dass diese „ihr Stigma, ihre „unerwünschte Andersartigkeit“ als Muslime bewältigt, indem sie das stigmatisierte Merkmal freiwillig annimmt, es offen zeigt und in der Öffentlichkeit auch offensiv vertritt¹⁰⁹:

„Diese Muslime verfolgen als in modernen Gesellschaften als ‘Unerwünschte’ nicht eine Strategie der Assimilation, sondern sie verschärfen ihr beunruhigendes Anderssein sogar noch. Dabei wird die Religion zum sichtbaren Zeichen, zur verkörperten Praxis; körperliche Anzeichen wie die Verschleierung der Frauen oder der Vollbart der Männer, körperliche Praktiken wie das Beten oder die Essgewohnheiten, aber auch Anredekonventionen und diskursive Praktiken werden auf der Suche nach Zugang zur Öffentlichkeit bewusst gewählt und in den Vordergrund gestellt“ (vgl. Göle 2004:22).

Doch nicht nur Muslime oder die islamistische Bewegung, sondern „auch „AtheistInnen, neutrale BeobachterInnen oder an religiösen Fragen bislang Desinteressierte beginnen, sich mit „dem Islam“ zu beschäftigen. Dies, da sie immer wieder mit diesbezüglichen Stereotypen

Die zweite Ebene ist die inhaltliche Erfahrung personaler Identität. Die konkreten Inhalte der Erfahrung von personaler Identität spielen auf der Ebene der formalen Erfahrung von Identität eine untergeordnete Rolle. Die inhaltliche Ebene bezieht sich in erster Linie auf die Erfahrung selbst. Da die Erfahrungen vertraut sind, sind sie an Kriterien gebunden, folglich nicht irrums- und zweifelsfrei. Da jede Erfahrung situationsbezogen ist, sind auch Identitätskrisen kohärent (situationsbezogen). Die Identitätskrisen (seien es konstruktive oder destruktive) betreffen die Ebene der inhaltlichen Erfahrung, nicht die der formalen. Folglich führen sie nicht zu Handlungsunfähigkeit (ebd. S. 43-44).

¹⁰⁹Göle greift hier auf Erving Goffman (1972) zurück, der drei Formen der Verarbeitung von Nicht-Anerkennung unterscheidet:

1. Überanpassung und Leugnung der Diskriminierung und Kaschierung des Stigmamerkmals: Diese Strategie ist oftmals verbunden mit einem latenten Selbsthass und psychischem Stress bis hin zur Identitätsdiffusion.
2. Ausbildung eines innovativen Marginalitätsbewusstseins: Das Individuum ist in der Lage, sich in die Gesellschaft einzubringen und mit Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit für die Anerkennung des Stigmamerkmals als gleichberechtigt und zugehörig zu kämpfen.
3. Positiv gewendete, ostentative Betonung des Stigmas: Das Individuum greift auf regressive Selbstkonstruktionen zurück, die eine Desintegrationsdynamik freisetzen können. Durch die verengte Orientierung auf die eigenethnische Gruppe erfährt das stigmatisierte Individuum jedoch erst die für eine stabile Identität grundlegende Anerkennung, welche Anerkennungskämpfe ermöglichen (vgl. Goffman 15 ff).

konfrontiert oder als Expertinnen gefragt“ sind (Attia 2007:77). Nach Attia ist die Haltung als Nicht-Muslim daher nicht mehr einzuhalten. Auch deshalb nicht, da in einem hegemonialen, antimuslimischen Kontext eine offene Äußerung gegen den Islam als Bestätigung rassistischer Konstruktionen missverstanden werden kann (Attia 2007:77).

Diese Fokussierung findet ihren Niederschlag auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Dort lässt sich eine Vielzahl von Deutungsmustern finden, die gleichermaßen muslimische Gemeinschaften konstruieren und damit die Kategorie „Muslim“ reproduzieren. Begleitet werden Definitionen häufig von der Feststellung, dass „junge Muslime“ keine homogene Gruppe seien (siehe beispielsweise Öztürk 2007:87, Frese 2002:10), was aber nicht dazu führt, die Konstruktion grundsätzlich zu verwerfen. Vielmehr wird nach typischen Eigenschaften und Verhaltensweisen gesucht, um junge Menschen als Muslime zu identifizieren. In quantitativen Studien reicht dafür die Herkunft aus einem muslimischen Land als das alleinige Merkmal aus. In qualitativen Studien, in denen die Stichprobe aus einer kleinen Gruppe von den für den Untersuchungsgegenstand typischen Vertretern entnommen wird, betonen Forscher oft, sich vorzugsweise „der religiösen Komponente im Leben“ der jungen Menschen zu widmen (siehe Öztürk 2007:87). Herangezogen werden dabei Kriterien wie „Islam statt Nationalität als maßgeblich für die Identität“, „Vorhandensein eines islamischen Bewusstseins“, „Einhaltung religiöser Pflichten und Rituale“, und „Engagement in islamischen Organisationen“ (so beispielsweise Frese 2002:10).

Tatsächlich aber macht einerseits die Verwobenheit von Türken und Sunnitentum es nicht möglich, in den religiösen Praktiken der Individuen ausschließlich die authentische islamische Tradition wieder zu erkennen (vgl. Kap. 3.3.1. sowie an späterer Stelle). Vielmehr bilden religiöse und ethnische Identität auf der Ebene der Person ein ebenso dynamisches wie unzerlegbares Ganzes. Andererseits erweist sich auch das Kriterium des Praktizierens oder das des Organisationsgrads von Individuen nicht als ein geeignetes Ausschlusskriterium einer Standarddefinition von Muslimsein (Spielhaus 2011:99). So betrachten sich auch viele nicht praktizierende Menschen als Muslime. Andere wiederum haben „unsichtbare Bindungen“ zu islamischen Organisationen, da sich der Einfluss der Organisationen nicht nur auf die organisierten Muslime beschränkt (vgl. Kap.3.3.1.). Darüber hinaus ist eine Bindung an eine Organisation nicht in jedem Fall religiös motiviert. Eine Vielzahl von Gründen, sozialer und psychologischer Art, kann an einer Bindung maßgeblich beteiligt sein. Nicht zuletzt muss ebenso berücksichtigt werden, dass Organisationen junge Menschen nicht nur mit religiösen Angeboten erreichen (ebd.).

Wie aus dem bisher Gesagten deutlich wird, gerät mit jedem Versuch einer Definition die vielfältige und ambivalente Lebenswirklichkeit von Individuen in den Hintergrund. Andererseits kann die Benutzung eines Begriffes auch zur Ausgrenzung dienlich werden. Denn:

„Indem politische, gesellschaftliche und soziale Phänomene mit ‚der Religion‘ der anderen verknüpft werden, können eigene Anteile an diesem Phänomen und am problematischen Verhältnis zueinander gelegnet werden. Die Lage der Anderen wird mit deren ‚Kultur‘ begründet, die wesentlich durch ‚ihre Religion‘ geprägt sei, ‚der Islam‘ sei für desolate Zustände verantwortlich und gefährde darüber hinaus ‚uns‘ (Attia 2007:78)“.

So nimmt es nicht Wunder, dass in einschlägigen sozialwissenschaftlichen Studien junge Muslime als schwer integrierbare, gar Integrationsunfähige bzw. Unwillige gelten (vgl. u. a. Heitmeyer/Müller/Schröder 1997; Esser 2001; Brettfeld/Wetzels 2007; Baier et al. 2010; Frindte et al. 2011; von Wensierski/Lübcke 2012).

Die Verwendung des Begriffs „junge Muslime“ in dieser Arbeit

In meiner Arbeit ist der Begriff junge Muslime generationstheoretisch gefasst. Dabei kennzeichnet der Begriff eine gemeinsame generationsspezifische Lagerung junger Menschen der zweiten. und dritten Migrantengeneration, die in Migrantenfamilien aus türkisch-muslimischen Herkunftskulturen aufwachsen. Da der Schwerpunkt dieser Arbeit auf Akkulturation gelegt wurde, erweist es sich als zusätzlich plausibel, „Generation“ als eine soziale Kategorie zu übernehmen. Denn „die generationsmäßig sich erneuernde Gesellschaft ist in erster Reihe dadurch charakterisiert, dass Kulturschöpfung und -akkumulation nicht in denselben Individuen sich vollzieht, sondern stets "neue Jahrgänge" einsetzen“ (Mannheim 1964:176)¹¹⁰. Theoretisch beziehe ich mich damit auf den Generationsbegriff von Karl

¹¹⁰ Mannheim unterscheidet zwei wesentlich verschiedene Typen des „neuartigen Zugangs“ zum sozialen Raum und zu dessen Gehalten: einmal den, der durch soziale Verschiebungen und den, der durch vitale Momente (Generationswechsel) fundiert ist. Mannheim zufolge ist letztere potentiell viel radikaler, weil in neuen Trägern sich der Einstellungswandel vollzieht und historisch früher Angeeignetes für diese nicht mehr von derselben Relevanz ist. Durch soziale Verschiebung tritt nach Mannheim eine sehr wesentliche Änderung in der Bewusstseinshaltung ein; ein Wandel, nicht nur in der inhaltlichen Eigenart des rezipierten Stoffes, sondern ein Wandel in der seelisch-geistigen Einstellung. Alle diese Arten des "neuartigen Zuganges" sind aber dadurch charakterisiert, daß sie sich jeweils im Rahmen eines individuellen Lebens abspielen. Der durch das Phänomen der Generationsfolge herbeigeführte „neue Zugang“ dagegen ist fundiert durch das Einsetzen neuer „vitalkörperlich-seelischer Einheiten“, die buchstäblich ein "neues Leben" beginnen: „Während der Jüngling, Bauer, Emigrant, der Aufstrebende nur im beschränkten Sinne ein "neues Leben" beginnen, ist hier der "neuartige Zugang" zum sozial-kulturellen Gut nicht durch soziale Veränderungen, sondern durch vitale Bestimmungen gestiftet.“ (...)Gäbe es keine Generationsfolge, so fiel das spezifische Phänomen des vital fundierten, "neuartigen Zuganges" aus, und wären immer dieselben Menschen Träger und Fortbildner des Kulturgutes, so würden zwar aus sozialen Verschiebungen heraus "neuartige Zugänge" möglich sein, aber diese

Mannheim. Nach Karl Mannheim zeichnen sich Generationen in einem soziologischen Verständnis aufgrund ihrer besonderen Art der gleichen Lagerung verwandter "Jahrgänge" im historisch-sozialen Raum aus (ebd. 175). Dabei müssen die Angehörigen dieser Lagerungen sich ihrer Zugehörigkeit nicht bewusst sein. Mannheim vergleicht die Generationslage mit der Klassenlage. Beide haben gemeinsam,

„[...] dass sie als Folge einer spezifischen Lagerung der durch sie betroffenen Individuen im gesellschaftlich-historischen Lebensraume, diese Individuen auf einen bestimmten Spielraum möglichen Geschehens beschränken und damit eine spezifische Art des Erlebens und Denkens, eine spezifische Art des Eingreifens in den historischen Prozess nahelegen. Eine jede Lagerung schaltet also primär eine große Zahl der möglichen Arten und Weisen des Erlebens, Denkens, Fühlens und Handelns überhaupt aus und beschränkt den Spielraum des sich Auswirkens der Individualität auf bestimmte umgrenzte Möglichkeiten“ (Mannheim 1964:173-174).¹¹¹

Damit sind im Rahmen dieser Arbeit unter dem Begriff junge Muslime ausschließlich Angehörige der zweiten und dritten Migrantengeneration zu verstehen, die sich in islamischen Einrichtungen und deren Umfeld engagieren und hier vordergründig als Muslime sichtbar sind. Die zweite Generation umfasst dabei jene, mittels einer soziologischen Kategorie charakterisierbare, „Gruppe von Personen, deren Eltern beidseitig Migranten waren, d.h. deren Geburtsort im Ausland liegt. Ebenso zählen zu dieser Generation diejenigen Muslime, für die gilt, dass nur ein Elternteil zugewandert ist sowie diejenigen, die bereits in Deutschland geboren oder bis zum Alter von sechs Jahren (Einschulung) nach Deutschland gekommen sind (vgl. Fincke 2009:16)¹¹². Die dritte Generation umfasst jene Gruppe von Personen, deren

radikalere Form des "neuartigen Zuganges" würde fehlen“ (Mannheim 1964:176 ff.).

¹¹¹ In ihrer Studie zu „Intellektuellen Migrantinnen“ führt Gutiérrez Rodríguez aus, dass die von ihr interviewten Frauen, trotz ihres individuellen Bildungsaufstiegs oder ihres politischen Engagements die institutionellen gesellschaftlichen Barrieren, mit denen sie konfrontiert sind, nicht umstoßen können. Jedoch seien sie nicht lediglich als Opfer der vorherrschenden Bedingungen anzusehen, sondern nutzten sie die von ihnen angeeigneten intellektuellen Fähigkeiten für die Analyse und Öffentlichmachung ihrer gesellschaftlichen Situation (Gutiérrez Rodríguez 1999:254).

¹¹² Personen, die im Alter von 7-15 Jahren nach Deutschland zugewandert sind –also während der Schul und Ausbildungszeit- und in der Literatur als „in-between“ oder auch als die „anderthalbte“ Generation gezählt werden, wurden in die Analyse als 2. Generation einbezogen, wenn sie sich überwiegend in der für diese Arbeit festgelegten Altersspanne befanden (was in der Regel der Fall war). Im Rahmen einer teilnehmenden Beobachtung in einer Gruppe mit einer Größe von 100-120 Personen ist es schwierig die Probanden nach anderthalbter und zweiter Generation zu unterscheiden. Dazu müssten die Teilnehmer im Vorfeld oder während der Beobachtung befragt werden, was aber methodisch nicht angebracht wäre und nicht zuletzt auch zu einem Vertrauensbruch führen würde. Zur Frage, wie viel Teilnehmer der anderthalbten Generation und der tatsächlichen zweiten Generation angehören, können deshalb keine konkreten Zahlen angegeben werden. Jedoch lässt sich anhand des Kriteriums Sprachbeherrschungsgrad in der Herkunftssprache ersehen, dass ein nicht unwesentlicher Teil der untersuchten Gruppe der anderthalbten Generation zugezählt werden kann.

Darüber hinaus, ist die Einteilung nach Generationen zusätzlich durch die Tatsache erschwert, dass durch Neuzuwanderung ständig neue 1. Generationen entstehen. (Unter 1. Generation wird lediglich die Pioniergeneration der in den 60er 70er Jahren eingewanderten Gastarbeiter verstanden). In der von mir

Großeltern Migranten waren. Sie sind somit die Kindeskind der ersten Migrantengeneration und haben ihre vollständige Sozialisation und Bildung in Deutschland erhalten.

Hinsichtlich des für diese Arbeit verwendeten Kriteriums der Zugehörigkeit zu einer islamischen Organisation unterscheiden sich junge Muslime von anderen Angehörigen der zweiten und dritten Migrantengeneration deutlich. Dabei soll „organisiert“ nicht implizieren, dass ähnliche Lagerungen zwangsläufig zu einer Veranlassung konkreter Gruppenbildungen werden, wobei dies allerdings auch nicht vollkommen auszuschließen ist (Mannheim 1964:170). Des Weiteren sollte das Kriterium „organisiert“ auch keine Aussagen bezüglich der Religionspraxis bzw. des Grades der Religiosität enthalten. Ebenso gilt es zu vermeiden, „organisiert“ und „nichtorganisiert“ mit religiös und weniger religiös gleichzusetzen. Vielmehr gehe ich mit Schiffauer davon aus, dass islamische Organisationen die Bedingungen der Möglichkeit einer religiösen Praxis sicherstellen (vgl. Schiffauer 2010:251) und damit für einen Teil junger Menschen der zweiten und dritten Migrantengeneration zu relevanten Orten werden. Weshalb die Möglichkeit einer religiösen Praxis unter den Bedingungen der Migration gerade an diesen Orten zum Tragen kommt, kann mit Tietze wie folgt erklärt werden:

„Die Bilder vom Islam, die in der deutschen Gesellschaft zirkulieren und die islamische Tradition als gefährliche politische Ideologie der arabischen Welt erscheinen lassen, verhindern, dass sich universelle, ethische oder spirituelle Elemente der muslimischen Religiosität in explizit soziale Handlungsprinzipien umsetzen. Die jungen Muslime beschränken daher diese Ausdrucksformen auf bestimmte Orte, (...) um sich als Akteur in ein mehr oder weniger konfliktreiches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Strukturen zu stellen.“(Tietze 2001:15).

Ähnlich führt Rech aus:

„Für Angehörige anderer Kulturen wird Religion in der Einwanderungssituation oft deshalb erst wichtig, weil darin Lebensweise, Würde und Selbstbild geborgen liegen, die ihnen im alltäglichen Umgang verweigert wird“ (Rech 2003:283)¹¹³.

Islamische Vereine halten jedoch nicht nur den Bezug zur Religion, sondern auch denjenigen

untersuchten Gruppe, bilden jedoch Personen der 1. Generation in ihren beiden Bedeutungen eine Ausnahmeerscheinung.

¹¹³Diesbezüglich machen Boos- Nünning und Karakaşoğlu ausdrücklich auf die fehlende Repräsentanz von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund in vielen Angeboten der Kinder- und Jugendhilfe aufmerksam, die hinreichend bekannt und belegt sei (Boos-Nünning und Karakaşoğlu 2005: 431-432). Sie weisen darauf hin, dass sich die kulturelle Vielfalt noch nicht in der Ausstattung und im Personal der Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe widerspiegelt und dass es an interkulturellen Kompetenzen fehlt. Sie fordern zudem eine Ressourcen -statt der immer noch dominanten Defizitorientierung im Umgang mit dem Wissen und den Lebenserfahrungen von Migrationsjugendlichen (vgl. ebd. 431-432).

zur Nation (Türkei), zu ihrer Geschichte, zu ihrer Sprache und Kultur lebendig, wohingegen von der Mehrheitsgesellschaft das Türkischsein mit der Integrationsproblematik in Zusammenhang gebracht und gerade dadurch als Rückkehr vom verordneten Deutschsein aufgefasst wird¹¹⁴ (vgl. Kap 3.2.1.). Der Bezug zur ethnischen Identität ist jedoch, wie Rech konstatiert, „nicht nostalgische Rückkehr, sondern auch Übergang und Anknüpfen an die neue Kultur“ (Rech 2003:283). Überdies trägt eine starke ethnische Identität, so Nesdale et. al., zu einer hohen positiven Selbstbewertung bei und macht das Individuum gegen die Umweltressourcen zu einem hohen Ausmaß resistent (Nesdale et al., 1997). Weitere Ressourcen, die aufgrund einer starken ethnischen Identität aktiviert werden, sind Gefühle der Angehörigkeit zu einer Gruppe und der positiven Wertschätzung derselben (ebd.). Junge Muslime bewegen sich deshalb permanent zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft, so dass sich ihr tägliches Leben im Rahmen von mindestens zwei Nationalstaaten gestaltet. Die relativ intensive und dauerhafte Eingebundenheit dieser Individuen in die grenzüberschreitenden Strukturen wie z. B. in Netzwerke, Organisationen und Institutionen führt langfristig gesehen zur Herausbildung spezifischer sozialer Felder, die zwischen den Herkunfts- und Ankunftsregionen verortet sind (Pries 2003:29)¹¹⁵. Diese Felder bieten den Individuen die Möglichkeit, sich zunehmend stärker als „Wanderer zwischen den Kulturen“ (Berchem 2011) bzw. als Transmigranten wahrzunehmen. Forschungsstrategisch gesehen sind in diesem Sinne Niederlassungen islamischer Organisationen Orte, in denen religiös-kulturelle Praxen der zweiten und dritten Migrantengeneration häufiger auftreten und beobachtet werden können.

Die Benutzung der Begriffe „zweite“ und „dritte Generation“ ist dennoch nicht unproblematisch und sollte daher thematisiert werden. Denn daraus ergeben sich, wie Jutta

¹¹⁴Ein kennzeichnendes Beispiel dafür ist die doppelte Staatsbürgerschaft, die Menschen mit Migrationshintergrund in der Regel nicht ohne Weiteres erhalten können. Nach dem reformierten Staatsangehörigkeitsgesetz (vgl. Einleitung, Fußnote 3) mussten sich die so genannten Optionskinder zunächst bis zum 23. Lebensjahr für die deutsche oder die Staatsangehörigkeit ihrer Eltern entscheiden (§4, Abs. 3 StAG). Im Juli 2014 hat der Bundestag entschieden, dass Einwandererkinder, die in Deutschland geboren sind, zwei Pässe haben dürfen, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie auch in Deutschland aufgewachsen sind. Einen generellen Doppelpass gibt es demnach nicht, die Optionspflicht bleibt weiterhin bestehen und fällt nur für diejenigen weg, die einen deutschen Schulabschluss vorlegen können oder nachweisen können, dass sie einen wichtigen Teil der Pubertät in Deutschland verbracht haben. In diesem Sinne gibt es nach wie vor „Deutsche unterschiedlichen Rechts“, wie der Grünen-Innenpolitiker Volker Beck betont (vgl. Stern 04.07.2014).

¹¹⁵Nach Bhabba bilden Transmigranten, indem sie sich für keinen dieser Orte entscheiden, einen dritten Raum (Bhabba 1991). Dass der dritte Raum den Bruch mit einer Duallogik der Verortung bezeichnet, zeigt auch Tarik Badawie. In seiner qualitativen Studie beschreibt er, wie sich unter bildungserfolgreichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund eine neue bikulturelle Identität durch den Umgang mit zwei Kulturen ergibt. Die sowohl-als-auch-Perspektive, für den sich Jugendliche entscheiden, beschreibt Badawia mit dem Begriff „der dritte Stuhl“ (vgl. Badawia 2002).

Aumüller bemerkt, vielfältige, teilweise problematische Aspekte der gesellschaftlichen Kategorisierung von Menschen „mit Migrationshintergrund“ (vgl. Aumüller 2010:7). Aumüller bemerkt, dass die Erfassung einer zweiten Generation in der Bevölkerungsstatistik grundsätzlich auf einem breiten Konsens beruht. Jedoch sei es zweifelhaft, ob es sich bei der „dritten Generation“ um eine gemeinschaftliche politische Akteursgruppe im Sinne Karl Mannheims handle. Dies zeige sich auch darin, dass über die Situation der dritten Generation nichts bekannt sei und es dazu bislang auch keine Forschung vorliege. Dies solle jedoch nicht dahingehend missverstanden werden, dass es die dritte Migrantengeneration nicht gäbe. Vielmehr akzentuiere sie sich allererst in einigen Bereichen von Gesellschaft. So zum Beispiel wird die dritte Generation besonders in den vielfältig ausgeprägten Jugendkulturen sowie in den Migrantenorganisationen, aber ebenso, wie besonders in Berlin, in den Muslimischen Gemeinden sichtbar. Dies bedeute, dass sich die Lebenswelt von Menschen, die als Nachkommen von Einwanderern in der zweiten und dritten Generation in Deutschland leben, immer stärker in separate soziokulturelle Milieus ausdifferenzieren würden. Deshalb seien künftig Milieustudien der verlässlichere Weg, Wissen über die Lebenslage von Menschen aus Migrationsfamilien zu erhalten, als dies aufgrund einer dauerhaften Festschreibung eines einzigen Migrationsmerkmals in der öffentlichen Statistik ermöglicht werden könne. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Sinus-Milieustudie solle deshalb auf eine Differenzierung nach Herkunftsnationalitäten und Religionszugehörigkeiten verzichtet werden (vgl. ebd. 7-11). Bekanntermaßen gehört zu den zentralen Thesen der Sinus-Studie, dass sich die „Milieus der Menschen mit Migrationshintergrund“ eher nach ihren Wertvorstellungen und Lebensstilen unterscheiden als nach ihrer ethnischen Herkunft und sozialen Lage: „Menschen des gleichen Milieus mit unterschiedlichem Migrationshintergrund verbindet mehr miteinander als mit dem Rest ihrer Landsleute aus anderen Milieus“ (Sinus Sociovision 2008:2).

Die Befürchtung, dass die Aufnahme der dritten Generation in die Gruppe der Migranten ihren Status als ‚Fremde‘ festigt, ist ernst zu nehmen. Dies insbesondere vor dem Hintergrund, dass jeder fünfte Einwohner Deutschlands, darunter jedes dritte Kind unter sechs Jahren, einen Migrationshintergrund hat (vgl. Fourutan 2010:9) und Migration damit einen Normalfall in unserer Gesellschaft darstellt. Jedoch halte ich es aus den nachfolgend zu nennenden Gründen für angemessen, auch bei dieser Gruppe weiterhin von der dritten Migrantengeneration zu sprechen und damit für deren Kennzeichnung die als politisch korrekt angesehene Formulierung ‘Menschen mit Migrationshintergrund‘ beizubehalten:

Die Sinus-Studie konstruiert - losgelöst von den allgemeinen Sinusmilieus - ebenfalls eigene „Milieus von Menschen mit Migrationshintergrund“ und kategorisiert diese nach acht unterschiedlichen Lebensauffassungen und Lebensstilen (siehe Sinus Socovision 2007:20ff.). Sie veröffentlicht aber, wie auch von Aumüller bestätigt werden kann, keine zusätzlichen Angaben zur Aufenthaltsdauer in Deutschland, die Rückschlüsse auf einen Generationenzusammenhang ermöglichen könnten (vgl. Aumüller 2010:10). Somit werden Fragen nach den Gründen ungleicher Lebensbedingungen ausgeblendet. Andererseits bemerkt Gesemann:

„Wenn es richtig ist, dass sich die Migrantenmilieus weniger nach ethnischer Herkunft und sozialer Lage, als nach Lebensstilen und Wertvorstellungen unterscheiden, dann dürften migrationsbedingte Unterschiede zunehmend in den Hintergrund rücken“ (Gesemann 2010:14).

Dass dem nicht so ist, steht außer Frage und wird im Fortgang dieses Kapitels näher erläutert. Folglich ist Gesemann auch darin zuzustimmen, dass die These der Sinus-Studie ebenso im Widerspruch zu vielen Alltagserfahrungen und Ergebnissen der migrationssoziologischen Forschung steht. Diese zeigen, dass Ethnizität häufig den Bezugspunkt der Identitätsbildung und der Selbstorganisation von Menschen mit Migrationshintergrund, „aber auch von Abwertungen und Diskriminierungen durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft“ bildet (vgl. ebd. 13). Stimmen aus Migrantenverbänden halten deshalb eine bundesweit einheitliche Definition sowie die Erfassung des Migrationshintergrundes auch für die dritte Generation für notwendig. So äußert sich Safer Çınar, ehemaliger Sprecher des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg (TBB)¹¹⁶ und Migrationsbeauftragter des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB), zu dieser Frage mit folgenden Worten:

„Abgesehen davon, dass es unsinnig ist, bundesweit unterschiedliche Definitionen zu benutzen, ist meiner Ansicht nach die Erfassung der dritten Generation als Menschen 'mit Migrationshintergrund' elementar notwendig. Denn viele MigrantInnen auch der dritten Generation behaupten zu Recht, sie würden benachteiligt, weil sie einen „Migrationshintergrund“ haben. So hat beispielsweise der OECD-Beschäftigungsausblick 2008 festgestellt, dass die Hälfte der Arbeitslosigkeit von MigrantInnen in Deutschland nicht durch mangelnde Qualifikation entsteht, sondern durch Diskriminierung.(...)Wären dies Einzelfälle, würde womöglich das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) weiterhelfen, dessen Ziel es ist, „Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen

¹¹⁶Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg e.V. ist ein überparteilicher Dachverband von Organisationen und Einzelpersonen. Nach Selbstdarstellungen hat der Bund 30 Mitgliedsorganisationen und 75 Einzelmitglieder (vgl. Homepage TBB).

Identität zu verhindern oder zu beseitigen. Solange es aber strukturelle Benachteiligungen gibt, müssen meiner Ansicht nach weiterhin die Lebenslagen von MigrantInnen, auch in der dritten Generation, statistisch erfasst werden. Andernfalls besteht die Gefahr, dass immer noch vorhandene strukturelle Barrieren nicht erkannt sondern kaschiert werden. Denn dann erscheint jeder Fall nur als ein bedauerlicher Einzelfall. (...) Darüber hinaus ist der Fortbestand der Definition 'mit Migrationshintergrund' für die dritte Generation notwendig, um Fortschritte im Bildungssystem, bei der Beschäftigung im öffentlichen Dienst und auf dem Arbeitsmarkt insgesamt zu überprüfen, da viele Untersuchungen eine strukturelle Diskriminierung insbesondere in diesen elementaren Bereichen der sozialen und gesellschaftlichen Teilhabe festgestellt haben“ (Çınar 2010:17-18).

Solange also Angehörige der dritten Migrantengeneration Diskriminierungen ausgesetzt sind und sich ihre Partizipationschancen durchschnittlich von denen der Deutschen ohne Migrationshintergrund unterscheiden und Diskriminierung trotz rechtlich formaler Gleichheit auch deutsche Staatsbürger mit Migrationshintergrund trifft, ist es angebracht, auch bei dieser Gruppe weiterhin von der dritten Generation zu sprechen (vgl. Fincke 2009:16). Im Folgenden soll auf die besondere Lebenslage junger Muslime in Deutschland näher eingegangen werden.

4.3.1. Lebenslagen junger Muslime

Wie aus der bisherigen Diskussion hervorgeht, stellen sowohl die zweite, als auch die dritte Generation keine homogene Gruppe dar. Es verbinden sie jedoch ihr Migrationshintergrund und damit zusammenhängend ihre Erfahrungen mit Diskriminierung in der Bundesrepublik. Auf den folgenden Seiten werden diese beiden Aspekte gesondert dargestellt.

4.3.1.1. Der Migrationshintergrund

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass der Migrationshintergrund in erster Linie dazu beiträgt, dass sich ihre Träger zumeist bewusster mit widersprüchlichen kulturellen Anforderungen auseinander setzen müssen als dies für Menschen ohne Migrationshintergrund zutrifft. Dadurch können aber auch alternative Ressourcen zum Umgang mit Problemen in Deutschland mobilisiert werden, wie Lauria-Perricelli konstatiert (vgl. Lauria-Perricelli 1992:257). Bezogen auf diese beiden Generationen gehe ich deshalb von der Annahme aus, dass Migranten sowohl aufgrund ihrer eigenen frühen als auch aufgrund der von den Eltern vermittelten Migrationserfahrungen in zweifacher Hinsicht über ein Erfahrungspotential verfügen, das ihnen bei der Ausbildung von Identitäten gewisse Kompetenzen und Vorteile verleiht, die anderen jungen Menschen ohne Migrationhintergrund möglicherweise fehlen:

1. Sie haben ihren Ursprung bereits in einer Region, die in sich verschiedenste historische und kulturelle Einflüsse, unterschiedliche Lebensweisen und Lebensentwürfe beinhaltet. Kula bemerkt dazu, dass die Schlüsselfunktion der Türkei, die Brückenfunktion zwischen Asien und Europa zu bilden, die Meeresengen im Westen verursacht haben, „dass die Türkei auf eine wechselvolle, durch Wanderung, Überlagerung und wechselnde Herrschaftskultur geprägte Geschichte zurückblicken kann, die sich auf die Handlungs- und Denkweise, sowie auf das Selbstverständnis der in der Türkei lebenden Menschen ausgewirkt hat“ (vgl. Kula 1986:67). Der kulturelle Hintergrund junger Muslime verweist somit auf eine äußerst komplexe, heterogene und dynamische Binnenstruktur.¹¹⁷

2. Sie erfahren weitere kulturelle Einflüsse aufgrund ihrer Lebenssituation in der Bundesrepublik. Dabei wirken sich die gesellschaftlichen Verhältnisse der Bundesrepublik tendenziell als pluralisierend auf die Identitäten aus, sie „schaffen eine Vielheit von Möglichkeiten und neuen Positionen der Identifikation und gestalten Identitäten weniger fixiert und einheitlich, dafür positionaler pluraler und vielfältiger“ (Hall 1997:217). Junge Muslime vereinen in sich diese verschiedenen Einflüsse und können in ihrer Lebensführung auf eine große bikulturelle Ressourcenansammlung zurückgreifen. In Anlehnung an die Autoren La Fromboise et. al betrachte ich dabei die bikulturelle Kompetenz als ein vom Alternationsmodell abgeleitetes Konstrukt (La Fromboise et al., 1993). Demzufolge sind junge Muslime als solche zu sehen, die als „autonome und souveräne Subjekte mit Eigenständigkeit und Kreativität ihr Leben zwischen den Kulturen, ihren eigenen Lebensentwurf entwickeln und zu realisieren versuchen“ (Atabay 1994:39) und sich unter dem Einfluss der gesellschaftlichen Verhältnisse unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit an die Lebensverhältnisse von jungen Menschen ohne Migrationshintergrund angleichen. Hoffmann bezeichnet diese gesellschaftlichen Verhältnisse, die Menschen mit Migrationshintergrund eingliedern, als das „anonyme Element“ der bundesdeutschen Identität (Hoffmann 1992:54). Jedoch attestiert er dieser Identität eine Doppelbödigkeit und schlussfolgert, dass deren „programmatisches Element“ die Nichtdeutschen fortwährend ausgliedert (vgl. ebd.). In der Tat sind junge Muslime sowohl als Vertreter der zweiten als

¹¹⁷Das in sich geschlossene - oder zumindest suggerierende - Bild vom Kulturkreis existiert nicht (vgl. Barth 1996: 28) Denn die im Westen vorherrschende Idee, Gesellschaften der Peripherie seien „abgeschlossene“ Räume –ethnisch rein, kulturell traditionell, bis gestern noch nicht von den Brüchen der Moderne aufgewühlt – „ist eine westliche Illusion über den „Anderen“: Es ist eine vom Westen aufrechterhaltene „koloniale Illusion“ über die Peripherie, ihre Eingeborenen „rein“ und ihre exotische Plätze „unberührt“ haben zu wollen“ (Hall 1994: 214). So macht Ursula Apitzsch in ihrer Studie „Biographie und Migration“ deutlich, dass Menschen mit Migrationshintergrund bereits vor ihrer Migration in ihren Herkunftsländern mit gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen konfrontiert sind (vgl. Apitzsch 1997).

auch der dritten Migrantengeneration, sowie ebenso aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer islamischen Organisation auf vielfältige Weise Diskriminierungen ausgesetzt, die es im Folgenden zu betrachten gilt.

4.3.1.2. Diskriminierungserfahrungen

Lässt man die alltäglich und individuell erlebten Diskriminierungen außer acht, so bildet das folgenreichste Diskriminierungsfeld für junge Muslime als Angehörige der zweiten und dritten Migrantengeneration an erster Stelle die schulische Bildung. Sie verdient daher eine nähere Betrachtung, insbesondere vor dem Hintergrund, dass Bildung eine wesentliche Voraussetzung nicht nur für die Beschäftigungsfähigkeit, sondern auch für die aktive Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ist.

Folgt man den vorliegenden Untersuchungen zur Bildungssituation junger Menschen mit Migrationshintergrund, so lässt sich sagen, dass sie deutlich geringere Bildungserfolge erzielen als Schüler ohne Migrationshintergrund. Dies auch für den Fall, dass sie in Deutschland geboren sind und ihre gesamte Schullaufbahn in Deutschland absolviert haben (vgl. Stanat 2003:243). Nur etwa 10% der Jugendlichen mit Migrationshintergrund „schaffen“ das Abitur, jeder fünfte Heranwachsende verlässt die Schule (gemeint ist die Hauptschule) ohne qualifizierten Schulabschluss und ca. 60% der Heranwachsenden mit türkischem Hintergrund verlieren mindestens ein Jahr aufgrund verspäteter Einschulung, wegen Sitzenbleiben bzw. als Quereinsteiger vor allem im Sekundärbereich (vgl. Pommerin-Götze 2005:146). Dieses Muster der Bildungsbeteiligung „entspricht den Verhältnissen, die in Deutschland etwa 1970 anzutreffen waren“ (Stanat 2003:190). Dagegen hat sich seit diesem Zeitpunkt

„[...] die Bildungsbenachteiligung deutschstämmiger Schüler verbessert, was man u. a. mit den gestiegenen Zahlen von Gymnasiasten und der stetig abnehmenden Anzahl autochthoner Haupt- und Förderschulen belegen kann, wohingegen sich die Bildungsbeteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund aufgrund der unterdurchschnittlichen Anzahl von Gymnasiasten und der überproportionalen Anzahl von Haupt- und Förderschulen in gleichem Masse aber zu ihren Ungunsten verändert hat. Dies zeigt die Unterschichtung allochthoner Kinder im deutschen Schulwesen auf, die es Kindern deutscher Abstammung ermöglicht hat, in der Bildungspyramide aufzusteigen“ (Fereidooni 2011:67).

Da die Bildungsgeschichte von Kindern mit Migrationshintergrund in Deutschland auf eine über 40 jährige Geschichte zurückblicken kann, ist davon auszugehen, dass ein bedeutender

Teil der Ungleichheit in der Bildungsbeteiligung von deutschen im Vergleich mit nichtdeutschen Schülern nicht auf die Eigenschaften der Kinder und ihren migrationsbedingten Startnachteile zugerechnet werden kann, sondern in der Schule selbst erzeugt wird (Gomolla/Radtke 2009:16-17)¹¹⁸. So merkt Fereidooni, an, dass, während die demographische Entwicklung dazu führte, dass in manchen Bundesländern ca. die Hälfte der Viertklässler einen ausländischen Hintergrund aufweist¹¹⁹, der institutionelle Rahmen des deutschen Schulsystems nach wie vor auf eine homogene Schülerschaft ausgerichtet ist (vgl. Fereidooni 2011:56). Den Grund dafür liefert Cindark mit folgendem Zitat:

„Man hoffte, dass in den nächsten Jahren die Migrantenkinder samt ihrer Familien Deutschland verlassen würden, so dass die Bildungseinrichtungen der Bundesregierung keine Anstrengungen zu unternehmen und Konzepte zu entwickeln brauchten, um die jungen Migranten in das deutsche Schulsystem- und somit auch in die deutsche Gesellschaft- zu integrieren, was im Grunde auch in den letzten drei Jahrzehnten bis heute die Bildungspolitischen Praxis der Bundesrepublik darstellt“ (Cindark 2010:59-60).

Fereidooni bezeichnet diesen Umgang zu Recht als eine Realitätsverweigerung und sieht eine Reform der schulischen Rahmenbedingungen zur Erhöhung der Chancengleichheit von Kindern mit und ohne Migrationshintergrund als unerlässlich an (vgl. Fereidooni 2011:56-57). Denn eine Ausgrenzung schlägt sich nicht zuletzt auch sichtbar in Arbeitslosigkeit, einem unzureichenden Zugang zu Dienstleistungen im öffentlichen und privaten Sektor nieder, wofür die Betroffenen in persönlicher, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht einen hohen Preis zahlen müssen (Hughes 2000:14)¹²⁰. Bislang fehlen der deutschen Integrationspolitik jedoch entsprechende Maßnahmen, so dass wir Franz Hamburger zustimmen müssen:

“Die Gastarbeiter und ihre Nachkommen sollten sehr wohl am unteren Rand der Gesellschaft verbleiben, war dies doch eine wohlbewusste Strategie zur Kalminierung von Anomiepotentialen bei den Einheimischen“ (Hamburger 1999:36).

¹¹⁸Die Bedeutung von religiös-kulturellen Faktoren für den Bildungserfolg von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund wird nicht nur kontrovers diskutiert, es gibt hierzu auch keine verlässlichen Informationen (Gesemann 2006:14).

¹¹⁹In Berlin beträgt der Anteil der Schüler mit Migrationshintergrund im Schuljahr 2009/10 ein knappes Drittel (Lohaus et. al. 2010:19).

¹²⁰Hughes bemerkt, dass durch Diskriminierung nicht nur die Betroffenen selbst, sondern auch die Gesellschaft ein Verlierer ist. Das Sozialisierungspotential von Schule und Arbeit gehe für jene verloren, denen das Gefühl gegeben wird, nicht dazuzugehören. Eine Ausgrenzung verursache nicht selten auch hohe wirtschaftliche Kosten für den Staat. Weniger sichtbar sein hingegen „der Motivationsverlust und die Vergeudung von Talenten, die nicht zu nutzen wir uns schlicht und einfach nicht leisten können“ (Hughes 2000:14). Diskriminierung solle deshalb als Hindernis für den wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhalt der EU gesehen werden (ebd.).

Ein weiteres Diskriminierungsfeld für junge Muslime stellt, wie eingangs erwähnt, ihre Zugehörigkeit zu einer islamischen Organisation dar. Da in der bundesdeutschen Gesellschaft der Islam mit der Integrationsproblematik türkischer Einwanderer verknüpft und damit die muslimische Religion zu einer „exterritorialen Komponente“ wird (vgl. Tietze 2001:13), werden jungen Muslimen in öffentlichen, medialen und Forschungsdiskursen die stärksten kulturellen Differenzen attestiert, ohne dass dafür entsprechende empirische Befunde vorliegen. Oft wird davon ausgegangen, dass sie den Organisationen nicht freiwillig beitreten und sich zudem außerhalb derselben nicht an den geltenden Werten der Mehrheitsgesellschaft orientieren, da sie nicht auf die in dieser verfolgten Ziele hin erzogen werden.

„In öffentlichen Diskursen wird deshalb darauf geschaut welcher der möglichen Bezugsgruppen sich die Einzelnen zuwenden: der Minderheitsgruppe oder der Mehrheitskultur, wobei ausschließlich eine Orientierung an der Mehrheitskultur als gelingende soziale Integration und damit aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft als wünschenswert gewertet wird“ (Nieke 2007:86).

Eine gleichzeitige Orientierung an der Herkunftsgruppe bzw. die gleichzeitige Aufrechterhaltung der Herkunftskultur gilt grundsätzlich als mangelnde gesellschaftliche Teilhabe an der Aufnahmegesellschaft (vgl. Esser 1980:221f.) So kommt der einflussreiche Integrationstheoretiker Esser, bezogen auf die Bundesrepublik, zu dem Schluss, dass soziale Integration seit den 60er Jahren der Arbeitsmigration „insgesamt deutliche Vorteile“ eingebracht hat, jedoch die „strukturelle Assimilation“ der ausländischen Bevölkerung zu bemängeln sei, da hier „weiterhin deutliche und teilweise sogar zunehmend, systematische Unterschiede zur einheimischen Bevölkerung“ vorlägen. Hierbei seien

„[...] die Türken (und die Italiener) in einer besonders schlechten Situation, wobei es bei den Türken zusätzlich noch deutliche Anzeichen auch einer sozialen und emotionalen Segmentation und der Ausbildung einer Art von ethno-religiöser Sub-Nation gibt“ (ebd. 77).

Gerade in Stadtteilen, in denen eine hohe Konzentration von Menschen mit Migrationshintergrund zu verzeichnen ist, liegen „systematische Unterschiede zur einheimischen Bevölkerung“ „nachweislich“ vor. So sieht beispielsweise Neuköllns Bezirksbürgermeister Buschkowsky in vielen Neuköllner Moscheen Orte, „wo wir wissen, dass Kinder einer Gehirnwäsche unterzogen werden. Wo wir sehr im Zweifel sind, ob da

Glaube gepredigt wird, oder Gotteskrieger ausgebildet werden“¹²¹ (Heinz Buschkowsky, Morgenpost 8.12.2009). Damit werden muslimische Gruppierungen zu einem Sicherheitsproblem und entsprechend sind die zuständigen Behörden alarmiert: „Der Verfassungsschutz ist seit Jahren sensibilisiert. Wir beobachten das so genau wie möglich.“ (Isabelle Kalbitzer, Sprecherin des Berliner Verfassungsschutzes, Morgenpost 8. 12. 2009) Andererseits belegen, wie Schwonke bemerkt, die Ergebnisse der Gruppenforschung auf verschiedenen Teilgebieten, dass die Zugehörigkeit zu einer relativ beständigen Gruppe,

„[...] in der unmittelbare Interaktion eines Mitglieds mit jedem anderen möglich ist, zu den individuellen Grundbedürfnissen gehört, deren Befriedigung die Voraussetzung für eine normale Persönlichkeitsentfaltung und speziell für das seelische Gleichgewicht des Einzelnen ist“ (vgl. Schwonke 1999:37).

Die verbreitete Auffassung, der Beitritt zu religiösen Bewegungen geschehe ohne eigenen Willen, ist somit empirisch nicht haltbar (Murken 1998). So konzeptualisiert auch die Islamforschung die Übernahme einer Mitgliedschaft nicht mehr als einen passiv erleidenden Vorgang, sondern ordnet diese aktiv suchenden und handelnden Individuen zu (vgl. Jonker 1999). Der Religionssoziologe José Casanova beschreibt den weltweiten Prozess wie folgt

„Unter den Bedingungen der Moderne beinhaltet das religiöse Bekenntnis eines Individuums, selbst wenn es einer orthodox religiösen Tradition anhängt, immer auch, dass es sich dabei um eine reflektierte, persönlich und freie Wahl handelt“ (Casanova 1996:94).

Dabei wirken Spuler zufolge islamische Gruppen seit ihrem Bestehen in Deutschland verhaltenssteuernd in Bereichen der Erziehung und Sozialisation und übernehmen dadurch eine für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft wichtige Funktion. Diese beschränke sich durchaus nicht auf zentrale religiöse Aspekte (vgl. Halm und Stichs 2012:304). Vielmehr seien diese Gruppen, außer in islamischen Gebetsorten „gleichermaßen soziale Treffpunkte, Bildungsstätte und Anlaufstellen, die ihren Besuchern praktische Lebenshilfe anbieten“ (Spielhaus und Färber 2006:7). Auf diese Weise schafften sie ein „soziales Netz“, das nicht nur entsprechende Defizite staatlicher Fürsorge kompensiere, sondern vielerlei leiste, das

¹²¹ In diesem Zusammenhang ist interessant zu erwähnen, dass mit Piper (trotz der lückenhaften Datenlage) mindestens 122 Vorfälle (Brandanschläge, Steinwurf, Schusswaffengebrauch, Bombendrohungen und Anschläge, Einbrüche mit Vandalismus etc.) seit den 80er Jahren festzustellen sind, die sich gegen mindestens 92 Moscheen in 82 Städten richten. Wie Pinn ausführt, sei zwar in den letzten Jahren viel vom "islamistischen Terrorismus" die Rede, jedoch zeige der Blick auf die empirischen Befunde für die Bundesrepublik weniger ein Terrorismus von Islamisten auf, als vielmehr ein Terrorismus gegen Muslime (vgl. Piper 2011).

grundsätzlich über staatliche Möglichkeiten hinausgehe (Spuler 1973:31)¹²². In diesem Sinne kann mit Sezgin gesagt werden, dass Migrantenorganisationen im Allgemeinen und islamische Organisationen im Besonderen als Multi-Tasking-Organisationen funktionieren, welche ihre Aktivitäten zur Unterstützung der Integration türkischer Migranten mit Aktivitäten zur Bewahrung von Herkunftsland-Identitäten verbinden (Sezgin 2010:201). Daher ist es eine grobe Vereinfachung, Migrantenorganisationen polarisierend zu verwenden und damit nur zwei Gruppen, unterschieden nach Herkunftsland- oder Ankunftslandorientierung, zuzulassen. Ebenso vereinfachend ist es, die Herkunftslandorientierung als integrationshemmend oder die Ankunftslandorientierung als integrationsfördernd zu definieren (ebd. 202).

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass trotz der mitgebrachten bikulturellen Ressourcen und gesellschaftlicher Angleichungsprozesse dennoch die Defizite junger Muslime in vielen Bereichen der bundesdeutschen Gesellschaft fokussiert sind und auf diesem Weg diskriminierende Handlungen und Strukturen aufrechterhalten werden. Indem bestimmte Distinktionsmerkmale einer Gruppe betont, andere ausgeblendet werden, werden Einzelpersonen und Gruppen im Sinne eines Othering zum Anderen gemacht (Kaschuba 1999:247). Demnach kann Fremdheit nicht als Tatsache der sozialen Wirklichkeit, sondern „als Resultat einer Ordnung der Alltagswelt verstanden werden“ (Reuter 2002:23). Dahingegen - und das wissen wir mit Elias und Scottson - geht es ebenso um wesentliche Fragen der Machtgewinnung oder -vermehrung (vgl. Elias und Scottson, im Original 1965; hier 1993).¹²³

Aus den bisherigen Ausführungen zur gemeinsamen Lebenslage junger Muslime unter Migrationsbedingungen ergibt sich nun die Frage, ob auch zentrale Merkmale vorhanden sind, die sich als typisch für die jeweilige Generation erweisen und diese somit bezüglich ihrer Lebenslage unterscheidbar machen. Die erste und zugleich bedeutendste bejahende Antwort

¹²²Dies gilt sicherlich nicht nur für islamische Stätten. Hinweisend auf die buddhistischen Vietnamesen und hinduistischen Tamilen in Westeuropa, stellt Baumann fest, dass auch hier religiöse Stätten einen integralen Bestandteil der Gesellschaft bilden. „Mehr noch, die Andachtsstätten und Tempel nehmen in vielen Fällen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und mitunter politische Funktionen an“ (Baumann 2004:23).

¹²³Elias und Scottson beobachteten in ihrer Feldstudie, das innerhalb der Gemeinde von „Winston Parva“ eine trennende Unterscheidung gemacht wurde zwischen den etablierten Bewohnern des Ortes und den Außenseitern, wobei diese Unterscheidung zwischen Etablierten und Außenseitern nicht eine Frage der Hautfarbe, Nationalität, Religion, des Bildungsniveaus oder des Einkommens war. „Als einziger Unterschied blieb, dass die Bewohner des einen Bezirks Alteingesessene waren, die seit zwei oder drei Generationen in der Nachbarschaft lebten, und die des anderen Neuankömmlinge“ (Elias und Scottson 1993:10).

auf diese Frage wurde bereits in 3.2.2. zur Sprachsituation gegeben. Dort bin ich unter Rückgriff auf das soziologische Modell zum Sprachgebrauch unter Migrationsbedingungen zum Ergebnis gekommen, dass nur in der ersten eingewanderten Generation die Herkunftssprache gegenüber der neuen Sprache dominant ist und mit dem Erscheinen neuerer Generationen es zu einem Kompetenzverlust in der Herkunftssprache kommt. Bereits Brizic hat darauf verwiesen, dass sich mit dem Verlust der Kompetenz in der Muttersprache auch die menschliche Identität verändert (vgl. Brizic 2007:150).

Hierzu soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, wie weit Sprachkompetenzen zwischen den Generationen auseinander klaffen und welchen Einfluss sie auf die (sozio)kulturelle Orientierung haben. Da ich der Sprachsituation und ihren Folgen in der Migration bereits ein Kapitel gewidmet habe, wird im Folgenden in verkürzter Form darauf eingegangen, bereits angesprochene Aspekte werden gestreift.

4.3.1.3 Sprachkompetenzen der zweiten und dritten Generation als wesentliches trennendes Merkmal

Die Beurteilung der Sprachkompetenzen der zweiten und dritten Generation fällt in Abhängigkeit davon unterschiedlich aus, welche Definition von Mehrsprachigkeit herangezogen wird. In der Sprachwissenschaft konkurrieren dabei die maximalistische „enge“ und die minimalistische „weite“ Definition von Mehrsprachigkeit (vgl. Keim 2012:22). Die maximalistische Definition geht ebenso wie die klassischen Definitionen von Blocher (1909) und Bloomfield (1933) von einem idealen bilingualen Sprecher aus. In diesem Falle darf sich die Sprachkompetenz der bilingualen Person in beiden Sprachen nicht von der eines Muttersprachlers unterscheiden (Bloomfield 1933:56). Bloomfield bezeichnet diese Fähigkeit als „native-like control of two languages“ (ebd.). Dies setzt voraus, dass der Sprecher zwei oder mehrere Sprachen seit seiner Kindheit lernt und in Wort und Schrift perfekt beherrscht (Keim 2012:22).

Im Gegensatz dazu geht die minimalistische Definition dann von einem Mehrsprachigen aus, wenn der Sprecher „sich im Laufe seines Lebens regelmäßig zweier oder mehrer Sprachen bzw. Varietäten bedient“ (Keim 2012:22). Um als bilingual zu gelten, ist es bereits ausreichend, eine minimale Kenntnis im Verstehen, Sprechen, Lesen oder Schreiben einer Zweitsprache zu besitzen (vgl. Macnamara, 1969).

Beurteilen wir die Sprachkompetenzen der zweiten und dritten Generation nach der maximalistischen Definition, so müssen wir in Anlehnung an Wallace Lambert (1977) und den skandinavischen Untersuchungen zum Zweitspracherwerb unter Migrationsbedingungen (Skutnab-Kangas und Toukomaa 1976) zwei Beherrschungsgrade der Sprache unterscheiden: additiver und subtraktiver Bilingualismus. Ersterer ist die kompetente Bilingualität, also die Beherrschung sowohl der Herkunfts- als auch der Landessprache auf hohem (d.h. auf mündlichem und schriftlichem) Niveau. Letzterer bedeutet, dass der Sprecher zugunsten der Zweitsprache die Muttersprache vernachlässigt. Eine Sonderform subtraktiver Zweisprachigkeit stellt der so genannte „Semilingualismus“ bzw. die „doppelte Halbsprachigkeit“ dar. Dieses Phänomen wurde aufgrund der Studien des finnischen Linguisten Hånsegard (1968) auch im wissenschaftlichen Bereich bekannt. Es wird hier an späterer Stelle näher beschrieben.

Es ist Keim und Esser zuzustimmen, dass sich der additive Bilingualismus, also die kompetente Beherrschung der Herkunfts- und der Landessprache von jungen Menschen mit Migrationshintergrund, unter den Bedingungen der Bundesrepublik als Ausnahmezustand erweist (Keim 2012:22). „Denn Bedingungen, die den Zweitspracherwerb fördern, wirken zumeist einer Beibehaltung und kompetenten Beherrschung der Muttersprache entgegen“ (Esser 2006:4-5, vgl. Kap 3.2.1). Das Sprachniveau dieser Generationen beschreibt demnach der subtraktive Bilingualismus: Während ihre Deutschkenntnisse sich Altersgleichen ohne Migrationshintergrund angleichen, kommt es zum Verlust der Kompetenzen in der Muttersprache. Aus Gründen, die bereits im Kap 3.2.1. genannt wurden, ist gleichwohl festzuhalten, dass in der zweiten. Generation Kompetenzen in der Muttersprache (vorwiegend BICS), sofern die schulische Bildung in Deutschland begonnen hat), aber auch der Wille zum Spracherhalt, deutlich höher ausfallen. In der dritten Generation sind die Sprachkenntnisse zumindest teilweise so basal, dass von einem Sprachwechsel gesprochen werden kann. Insbesondere seien laut Dirim und Auer an den Rändern der türkischen Gemeinschaft(en) mehr oder weniger starke Tendenzen in dieser Generation zur weitergehenden Assimilation sowie zu dem Aufgeben des Türkischen auffällig (Dirim und Auer 2004:24-25)¹²⁴. Zwar ist ein genereller Übergang zu einem deutschen Monolingualismus bei der dritten Generation nicht festzustellen, (ebd. S.24-25). jedoch begrenzen sich die sprachlichen Fertigkeiten auf die mündlichen migrationsgesellschaftlichen Formen der Kommunikation. Ünsal und Wendlandt

¹²⁴ Bei den ethnischen Kurden ist es bereits der zweite Sprachwechsel (aufgrund der monolingualen Norm der Türkei).

sehen diese eingegrenzte Sprachfähigkeit in einer fehlenden Trennfähigkeit zwischen beiden Sprachen, in Störungen des Redeflusses, in Artikulationsschwierigkeiten sowie in gravierenden Wortschatzdefiziten, insbesondere in der vernachlässigten Muttersprache (vgl. Ünsal und Wendlandt 1991, vgl. auch Kap 3.2.1).

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob geringere Sprachkenntnisse der dritten Generation in der Herkunftssprache bessere Deutschkenntnisse im Vergleich zu der zweiten Generation mit sich bringen. Folgt man Cummin, Interdependenzhypothese¹²⁵, muss diese Frage verneint werden. Es sei denn, auch in der eigenen Familie wird Deutsch als Muttersprache gesprochen oder, was seltener vorkommt, der koordinierte Bilingualismus ist zu Hause gebräuchlich (Fthenakis et al. 1985:47)¹²⁶. Da Ersteres für Teile der dritten Generation gilt (vgl. Kap 3.2.2.), sind bessere Deutschkenntnisse bei diesen anzunehmen. Für große Teile der jungen Migrantenbevölkerung wird jedoch insgesamt eine Schwäche in beiden Sprachen attestiert, die so genannte und bereits erwähnte doppelte Halbsprachigkeit¹²⁷. Der Begriff bezeichnet einerseits eine Übergangsphase beim Verlust der Erstsprache und einer sich steigenden Kompetenz in der Zweitsprache. Andererseits wird damit ein stetiger Zustand bezeichnet, in dem ein Zweisprachler keine seiner Sprachen zufrieden stellend beherrscht (vgl. Skutnabb-Knagas 1984:250). Semilingualismus meint vor allem Praktiken des Code-Switching. Dabei wird Code-Switching als „the use of successive stretches in speech“, also als Alternation der Sprachen oder Sprachvarietäten im Diskurs definiert (Oksaar 2003:139)¹²⁸. Der Semilingualismus als Abweichung vom idealen Zweisprachler habe aber nicht nur sprachlich-schulische Folgen, sondern wirke sich besonders negativ auf die Identität der Person aus (Fthenakis et al. 1985).

¹²⁵Die als mehrfach bestätigt geltende Interdependenz-Hypothese von Cummins geht von einem Zusammenhang zwischen dem Erst- und Zweitspracherwerb aus und besagt, dass die Entwicklung in der Erstsprache einen Einfluss auf die Entwicklung der Zweitsprache hat. Je besser die Kompetenzen in der Erstsprache ausgebildet seien, desto Erfolg versprechender sei auch der Zweitspracherwerb (vgl. Cummins 1982).

¹²⁶Forschungsergebnisse wie zum Beispiel (Franchesini 2006, Krumm, 2008, Tracy 2008) belegen, dass die simultane Förderung beider Sprachen besonders erfolgsversprechend für den Erwerb zweier (zumindest annähernd) gleich stark ausgeprägter Erstsprachen, sein kann. In Deutschland liegen die strukturellen Voraussetzungen dafür jedoch nicht vor.

¹²⁷In ihrer Studie zeigte Skutnabb-Kangas, dass Kinder, die bereits eine Grundschulbildung in der Erstsprache nachweisen konnten, in der Zweitsprache eine gute Kompetenz erreichten. Kinder jedoch, die zu einem früheren Zeitpunkt mit der Zweitsprache konfrontiert wurden, konnten in beiden Sprachen keine hohe Kompetenz erreichen. Sie waren semilingual (Skutnabb-Kangas 1984).

¹²⁸Generell wird zwischen drei Formen des Code-Switchings unterschieden: Erstens, der Wechsel von einer Sprache in die andere innerhalb eines Satzes; zweitens, der Wechsel zwischen zwei Sätzen und drittens die Einführung bestimmter Phrasen oder Markierungen in die jeweils andere Sprache. (vgl. Kaya 2001:148-149). In der Migrationssituation sind es aber nicht nur zwei Sprachen die gemischt werden, sondern „multiple languages and codes in irrelevant and complex ways“(Yıldız 2004:331).

Der Begriff „Semilingualismus“ wird wegen der heftigen Kritik, die er auslöste, derzeit von bedeutenden Sprachwissenschaftlern wie beispielsweise Cummins nicht mehr verwendet. Ebenso räumt Skutnabb-Kangas ein, dass er wegen seiner abwertenden Konnotation zu einem „dirty word“ in der skandinavischen Debatte zum Sprachstand Zweisprachiger geworden ist (Skutnabb-Kangas 1984:248). Daher wird darauf verzichtet, den Semilingualismus im Rahmen dieses Untersuchungsfeldes zu gebrauchen.. Darüber hinaus stimme ich Dirim und Auer zu, „dass die Vorstellung der sprachlichen Andersartigkeit der Türken in Deutschland meist durch die Sicht auf unterstellte sprachliche Defizite ihres Deutsch geprägt ist, die aus der monolingualen Norm erfolgt“ (Inci Dirim /Peter Auer, 2004:13). Auch Gomolla und Radtke machen darauf aufmerksam, dass der Verweis auf Mängel im Deutschen oft auf dem Konzept „einer homogen imaginierten deutschen Kultur“ basiert. So werde die Sprache zur Waffe gegen das Fremde. Die Sprachdefizite deute man mittels eines pathologisierenden Verständnisses in gravierende Lernbeeinträchtigungen um. Als Resultat seien „ausgrenzende und schulzeitverlängernde“ Strategien zu verzeichnen (vgl. Gomolla und Radtke 2009:230).¹²⁹

Aus Sicht einer maximalistischen Perspektive beziehen sich Unterschiede im Sprachstand vorwiegend auf die Herkunftssprache wie folgt: In der dritten Generation liegen dann gravierende Sprachdefizite vor, sofern die Sprache erhalten wurde. In der zweiten Generation sollte zumindest eine gut ausgebaute BICS noch vorhanden sein (Kap 3.2.1).

Ziehen wir hingegen den minimalistischen Begriff der Definition zur Beurteilung der Sprachkompetenzen junger Muslime heran, dann zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen den Generationen gänzlich verschwinden. Dies, da es bereits ausreichend ist, eine minimale

¹²⁹ In diesem Zusammenhang ist jedoch auf die empowernde Kraft von *Kanak Sprak* (Zaimoğlu 1995) in der politischen Öffentlichkeit aufmerksam zu machen. Zaimoğlu beschreibt diese Sprache als defizitäres „Gestammel“, eine „verkaunderwelschte“ Mischung aus ungrammatischem Deutsch und Türkisch aber auch als reich an ad hoc gebildeten Metaphern, als rhythmisch unstrukturiert, aber intensiv („herausgepresst“, „kurzatmig“, „ohne Punkt und Komma“ und als unterstützt von einem reichen Arsenal an Gebärden (Zaimoğlu 1995:13). Jedoch ist mit Dirim und Auer darauf hinzuweisen, dass der Autor unumwunden zugibt, dass seine Texte die „Nachdichtungen“ eines Intellektuellen sind. Dennoch sei es Zaimoğlu gelungen, seine *Kanak Sprak* als realistische Beschreibung der Sprache türkischer Jugendlicher und junger Erwachsener ins öffentliche Bewusstsein zu bringen. Der Effekt der obigen Beschreibung der *Kanak Sprak* sei, dass der Ethnolekt der Deutschtürken und ihre sprachliche Ausdrucksfähigkeit insgesamt nicht nur als hochgradig divergent, sondern auch als defizitär wahrgenommen werden. *Kanak Sprak* habe wesentlich dazu beigetragen, die (jungen großstädtischen) Türken in Deutschland in der Öffentlichkeit zu ethnisieren und sogar zu exotisieren (vgl. Dirim und Auer 2004: 7). Auch die Linguistin Heike Wiese schließt sich dieser Ansicht an und betont, dass eine Bezeichnung wie *Kanak Sprak* zunächst nur Jugendliche nicht-deutscher Herkunft in den Blick fasse und dies auf eine stark herabsetzende Weise, auch wenn der Gebrauch des Ausdrucks „*Kanak Sprak*“ ursprünglich als Rückeroberung eines negativ besetzten Begriffs im Rahmen politischer Migrant*innenbewegungen motiviert gewesen sei. Die herabsetzenden Assoziationen zu „*Kanak*“ sei dennoch erhalten geblieben. Deshalb schlägt sie vor, ausschließlich den Begriff „Kiez- deutsch“ zu gebrauchen, der solche negativen Vorabbewertungen vermeide und mittlerweile auch in der politischen Diskussion gut eingeführt sei (vgl. Wiese 2010:33).

Kenntnis im Verstehen, Sprechen, Lesen oder Schreiben einer Zweitsprache zu besitzen, um als bilingual zu gelten (vgl. Macnamara, 1969). Auch das Gemischtsprechen bezeichnet nicht mehr mangelnde Sprachkompetenz. Vielmehr sind damit diejenigen Sprecher gemeint, die mittels ihrer Mischformen im Stande sind, ihre Möglichkeiten der sprachlichen Kommunikation auszuweiten (vgl. Kaya, 2001:148), ebenso soziale Aktionen zu steuern und Beziehungen zu ordnen. Dies gelingt, indem sie die augenblicklich verwendete Sprache bewusst bevorzugen (vgl. Banaz, 2002; Dirim und Auer 2004, Gogolin et al., 2003). Darüber hinaus ist nach der minimalistischen Definition das „Gemischtsprechen“ auch Ausdruck einer „polykulturellen“ „hybriden Identität“ (vgl. Hinnekamp 2005:90).

Jedoch muss gegen das Postulat, dass das Gemischtsprechen eine Erweiterung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten sei, eingewendet werden, dass dies nur für solche Lebensbereiche gelten kann, in denen auch die Gesprächspartner passende Gemischtsprecher sind (wie z. B. Peergroups). Denn in Kontexten, in denen Sprecher gefordert sind, die nur eine Sprache zu sprechen, lassen sich sprachliche Defizite in der Herkunftssprache sehr wohl erkennen¹³⁰. Dies zeigt deutlich, dass hinsichtlich alternativer (türkisch dominanten) Sprachmärkte die Kommunikationsmöglichkeiten gerade der dritten Generation besonders stark eingeschränkt sind. Sie müssen hier für eine Durchsetzung der mitgebrachten Sprache kämpfen, sofern diese Märkte von ihnen als relevant beurteilt werden. Anderenfalls werden sie zurückgewiesen¹³¹.

Aufgrund des Zusammenhangs von Sprache und Kultur (Kap. 3.2.1.) kann davon ausgegangen werden, dass die persönliche Formung sowohl ausgehend von der Herkunftskultur als auch aufgrund noch bestehender Kontakte zu dieser in der zweiten Generation tendenziell stärker ausgeprägt ist. Unterschiede aufgrund der Sprachkompetenzen wirken sich auch auf den Bildungserfolg aus. Vertreter der dritten Generation, die teilweise familiär die mitgebrachte Sprache bereits aufgegeben und zur Mehrheitssprache des Einwanderungslandes gewechselt haben, schneiden in großen Bildungsstudien deutlich besser ab als Migrantenkinder mit Migranten-Muttersprachen (vgl. Entorf und Minoiu 2004). Dazu

¹³⁰Ein gutes Beispiel dafür liefert folgende Beobachtung von Pilancı während ihres Feldaufenthalts im Rahmen ihrer Untersuchung zur Sprachsituation von türkischen Migrantenkindern: „Keines der von uns befragten Kinder konnte einen Satz türkisch beginnen und türkisch zu Ende bringen. Es gab Kinder die gleich damit begannen, ihre Eltern um Unterstützung zu bitten oder auf ihre Sprachkenntnisse im Englischen zurückzugreifen“ (Pilancı 2009; eigene Übersetzung).

¹³¹ Diese Zurückweisung führt in den letzten Jahren, wie Maske dies am Beispiel der Muslimischen Jugend in Deutschland e.V. eindrucksvoll darlegt, auch zur Gründung von unabhängigen, multiethnischen Vereinen. Die Gründer seien junge Muslime, ihre gemeinsame Sprache sei deutsch. Entsprechend richteten sich auch die Angebote an Deutsch sprechende junge Muslime (Maske 2010:7).

trägt jedoch auch die Tatsache bei, dass die zweite Generation von ihren Eltern (der ersten Generation) wegen deren fehlender eigener Erfahrung im deutschen Bildungssystem und des durchschnittlich niedrigeren sozioökonomischen Status im Allgemeinen weniger Unterstützung erhalten hatte (vgl. Fincke 2009:16). Jedoch darf das hier Gesagte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sowohl die zweite als auch die dritte Generation trotz ihrer steigenden Deutschleistungen prinzipiell zu den Bildungsverlierern gehören (vgl. Fereidooni 2011:56, Stanat 2003:243).

4.3.1.4. Die Zielgruppe

Um die Veränderungsprozesse muslimischer Religiosität unter den Ausgangsbedingungen der Migration in einer Einzelarbeit analysieren zu können, wurden in dieser Arbeit ausschließlich junge türkeistämmige Muslime in Berlin-Neukölln untersucht, die zwischen 17 und 40 Jahre alt sind¹³² und zum Zeitpunkt meines Feldaufenthalts

1. sich als Anhänger der Nurculuk-Bewegung als Nurcular (Lichtträger) bezeichneten
2. freiwillig aufgrund entsprechender Erkenntnis ein Teil ihres Lebens der Gemeinschaft in der lokalen Medrese zur Verfügung stellten
3. bestrebt waren, den Ansprüchen dieser Gemeinschaft gerecht zu werden und Folge zu leisten
4. die Position eines Nurschülers im Bezugssystem Medrese inne hatten.

Da die Beobachtungen fast ausschließlich in der Neuköllner-Medrese stattfanden, ist der Untersuchungsbereich dieser Studie auf diesen Lebensbereich junger Muslime eingegrenzt. Aus forschungsstrategischer Sicht wurde dieser Weg aufgrund der Annahme gewählt, dass Niederlassungen islamischer Organisationen Orte sind, in denen religiös-kulturelle Praxen der zweiten und dritten Migrantengeneration häufiger auftreten und beobachtet werden können. Dafür bietet die Medrese in Neukölln eine gute Voraussetzung, da es sich dabei um eine etablierte und erwachsen gewordene Gruppe handelt, die in ihrem Jahrzehnte langem Bestehen ihre grösste Stabilität erreicht und eine bestimmte Tradition entwickelt. Dazu zählt auch, dass sie neue Mitglieder aufnehmen und integrieren kann. Sie erfüllt damit die Voraussetzungen einer reifen Gruppe bzw. hat die letzte Phase der „Differenzierung und Festigung“ („Performing“) erreicht, die in Phasenmodellen der sozialpsychologischen Literatur beschrieben werden (vgl. Tuckman 1965, Rehtien 2003, König und Schattenhofer 2011). Darüber hinaus bildet auch der Bezirk, in dem die Medrese angesiedelt ist, einen

¹³²Die Altersspanne wurde nicht im Vorfeld der Untersuchung festgelegt, sondern ergibt sich aus den Beobachtungen im Feld. Die größte Mehrheit der Feldteilnehmer befindet sich in dieser Altersspanne (vgl. Kap 5.1).

passenden Raum für die vorliegende Untersuchung, da hier die meisten Berliner Türken leben.¹³³

Die Beschränkung der Feldbeobachtungen auf den Lebensbereich Medrese ist vor dem Hintergrund meiner Ausführungen zur Lebenslage junger Muslime zu betrachten. Da dort gezeigt wurde, dass die kulturelle Identität der Menschen mit Migrationshintergrund eher einen Patchwork-Charakter aufweist (Atabay 2004), gehe ich davon aus, dass der generelle Akkulturationsverlauf der untersuchten Gruppe in anderen Lebensbereichen unterschiedlich ausgeprägt ist¹³⁴. Demzufolge ist das kulturell-religiöse Dasein, Tun und Wirken „das Ergebnis religiös konnotierter Diskurse innerhalb (...) der religiösen Bewegung“ und damit, wie Bokow für Angehörige einer religiösen Gruppe allgemein feststellt, „bestenfalls eine Teilzeittätigkeit“ (Bukow 2007:227). Im Alltagsleben außerhalb der Gemeinde oder aber in Institutionen wie zum Beispiel der Schule, gilt dieses Bild nicht, da „Jugendliche in einer Bildungssituation mindestens so wenig als Muslime, wie christliche Jugendliche als Christen gefragt sind“. (ebd.217). Demnach müsste man, um Aussagen über andere Lebensbereiche junger Muslime machen zu können, diese vergleichbaren Untersuchungen unterziehen.

Trotz der Eingrenzung und Schwerpunktsetzung hinsichtlich des Gegenstandsbereichs einer Einzelarbeit soll die Analyse der hier ausgewählten Gruppe dennoch Rückschlüsse auf die Verhältnisse im Untersuchungsgegenstand insgesamt möglich machen, so dass die gewonnenen Ergebnisse in allgemeine Schlussfolgerungen und Reflexionen übergeleitet werden können. Jedoch ist ausdrücklich zu betonen, dass die Ergebnisse dieser Arbeit auf andere Gruppierungen nur mit äußerster Vorsicht übertragen werden können, zumal sich Repräsentativität in meiner Arbeit nicht auf Populationen und Stichproben, „sondern auf die ‘konzeptionelle Repräsentativität’ der untersuchten Phänomene und ihrer Relationen in möglichst unterschiedlichen Kontexten bezieht“ (Strübing 2008:78).

Die Entscheidung für die Medrese zieht eine weitere Eingrenzung hinsichtlich der Zielgruppe nach sich, welche bereits im Kapitel 3.3.2. und an weiteren Stellen angesprochen wurde: Ein Charakteristikum islamischer Organisationen in Deutschland ist die strikte Einhaltung der Geschlechtertrennung in religiösen Bildungssituationen und das allgemeine Verbot des

¹³³39,6% der Bevölkerung Neuköllns haben einen Migrationshintergrund, davon ist die türkische Bevölkerung mit 37% am stärksten vertreten (Lohauß et. al 2010:43, Greve und Orhan 2008:14).

¹³⁴Folgende Beobachtung verdeutlicht diesen Sachverhalt: Während in der Gemeinschaft (Medrese) die Geschlechtertrennung strikt eingehalten wird, arbeiten die Nurschüler in einem externen Projekt an Berliner Schulen mit den Nurschülerinnen zusammen.

Moscheebesuchs (zu Gebetszeiten) für Frauen. Zwar weisen Jonker zufolge insbesondere muslimische Frauen, die die Wissenschaften des Islam studieren und sich in der Tradition auskennen, beharrlich darauf hin, dass ihr derzeitiger Status in der Gemeinde nicht mehr mit der koranischen Tradition übereinstimme. Vielmehr seien in der Sunna zahlreiche Geschichten überliefert, die den Frauen das Beten in der Moschee gestatten:

„[...] doch wurden in der islamischen Geschichte Frauen als Quelle der Unruhe und der Verführung betrachtet und als Ursache sozialer Disharmonie abgestempelt. Ihre Anwesenheit im Gebetsraum war alsbald unerwünscht und von ihnen wurde erwartet, dass sie ihre Gebete zu Hause durchführten“ (vgl. Jonker 2002:148).

So empfiehlt auch Nursi den Frauen, ihre Wohnungen als Medresen zu gestalten, so dass Männer ihren kollektiven Nurculislam mit Ausschluss der Frauen ausleben können (vgl. Kap. 3.3.2)¹³⁵. Für die vorliegende Untersuchung hat dies zur Folge, dass lediglich die männliche Form muslimischer Religiosität berücksichtigt werden konnte. Zwar existieren mittlerweile auch Frauen-Medresen, jedoch bleiben diese den männlichen Forschern verschlossen. Was aber über die Frauen-Medresen, bei aller Vorsicht gegenüber Generalisierungen, gesagt werden kann, ist, dass sie ähnlich wie die der Männer funktionieren¹³⁶. So konnte ich, da sich die Männer und Frauen-Medrese in Berlin im gleichen Haus befinden, beobachten, dass die Unterrichtszeiten parallel stattfinden.

4.4. Methode der Datenauswertung: Grounded Theory nach Strauss

Meine Datenauswertung orientiert sich an der Grounded Theory im Sinne Anselm Strauss¹³⁷. Diese wird im Folgenden so weit beschrieben, wie es bei ihrer Verwendung als Folie des methodischen Vorgehens dieser Untersuchung als notwendig erscheint.

¹³⁵Der Ausschluss der Frauen gilt auch bei der Gülen-Bewegung, wie Ebaugh dies im Rahmen ihrer Studie über die Bewegung beobachten konnte. Alle lokalen Zirkel, die sie besucht habe, seien nach Geschlechtern getrennt gewesen (vgl. Ebaugh 2012:96). Die Frage, was die Frauen der Nurculuk Bewegung vom Ausgeschlossenwerden halten, kann hier mit äußerster Vorsicht gegenüber Generalisierungen ebenfalls mit Ebaughs Feldbeobachtungen beantwortet werden: Als sie die Frauen befragt habe, was sie denn davon halten, dass sie aus den Zirkeln der Männer ausgeschlossen sind, sei sie wie folgt korrigiert worden: “Wir fühlen uns wohler, wenn wir uns untereinander treffen. Dann können wir über unsere eigenen Interessen und Anliegen reden, die sich von denen der Männer unterscheiden“ (Ebaugh 2012:98).

¹³⁶Hierbei lehne ich mich an Ebaugh an, die im Rahmen ihrer empirischen Studie zur Gülen-Bewegung Zugang zu Frauen-Zirkeln hatte (vgl. Ebaugh 2012:98).

¹³⁷Die beiden Begründer der Grounded Theory (Glaser und Strauss) trennten sich in der Folge, wobei sich Glaser in seinem 1978 erschienen Buch „Theoretical Sensitivity“ für eine orthodoxe Anwendung von Grounded Theory aussprach und Strauss teilweise allein teilweise mit Corbin (1990) in „Basics of Qualitative Research“ eine Weiterentwicklung des Ansatzes präsentierten. In jüngster Zeit wurden eine Reihe weiterer Adaptionen entwickelt, die die Spaltung des Gebietes in einen „orthodoxen“ und einen „pragmatischen“ Ansatz bestärkten. Zur zusammenfassenden Darstellung der Kontroverse Glaser vs. Strauss siehe Strübing 2008.

Anselm Strauß und Juliet Corbin definieren die Grounded Theory wie folgt:

„The grounded theory approach is a qualitative research method that uses a systematic set of procedures to develop an inductively derived grounded theory about a phenomenon“ (Strauss und Corbin 1990:24).

Die Grounded Theory möchte somit Phänomene im Licht eines theoretischen Rahmens erklären, „der erst im Forschungsverlauf selbst entsteht“ (Strauss und Corbin 1996:32). Als „grounded“ wird die entstehende Theorie angesichts der Tatsache bezeichnet, dass alle Interpretationsversuche stets wieder an das im Forschungsprozess gesammelte Datenmaterial herangetragen und dadurch präzisiert, d.h. modifiziert oder bestätigt werden. Aufgrund dieses Prozesses der kontinuierlichen Begründung (grounding) der Interpretationen aus den Daten soll sichergestellt werden, dass die Theorie sich weiterentwickelt und dabei stets einen Bezug zur Empirie aufweist (vgl. Muckel, 1996). Die systematischen Techniken und Analyseverfahren erlauben indes dem Forscher, eine Theorie zu entwickeln, die die Kriterien für „gute“ Forschung erfüllt: Signifikanz, Vereinbarkeit von Theorie und Beobachtung, Verallgemeinerbarkeit, Reproduzierbarkeit, Präzision, Regelgeleitetheit und Verifizierbarkeit (Strauss und Corbin 1996:18).

Wenngleich die Grounded Theory eine Vielzahl nützlicher Auswertungstechniken bietet, so geht aus der oben zitierten Standarddefinition auch hervor, dass die Grounded Theory eine Methodologie, „eine besondere Art oder ein Stil ist, über die soziale Wirklichkeit nachzudenken und sie zu erforschen“ (Strauss und Corbin 1996:X). Für diese Sicht spricht im Übrigen auch die doppelte Verwendung des Begriffs „Grounded Theory“, die sich zugleich sowohl auf die Theorie als auch auf den Prozess ihrer Generierung bezieht (Strübing 2008:13).

Ihre Wurzeln hat die Grounded Theory in unterschiedlichen Schulen. Strauss ist Vertreter eines pragmatisch orientierten Interaktionismus in der Tradition der „Chicagoer Schule“ der soziologischen Feldforschung. Dagegen erhielt Glaser seine Ausbildung an der von Paul Lazarsfeld geprägten „Columbia School“ mit einer kritisch rationalistischen Orientierung und der methodischen Schwerpunktsetzung in der quantitativen Meinungsforschung. In dem gemeinsamen Buch „The Discovery of Grounded Theory“ von 1967, mit dem die Methode der Grounded Theory zum ersten Mal präsentiert wurde, ging es ihnen darum, die „peinliche Lücke“ zwischen Theorie und empirischer Forschung zu schließen (vgl. Glaser und Strauss 1998:7). Denn beide waren der Ansicht, dass die meisten soziologischen Institute sich auf die

Verifizierung der herrschenden logisch-deduktiven Theorien versteift hatten, die nicht in der Empirie verankert sind (Glaser und Strauss 1998:19). Der Vorherrschaft dieser Theorien sollte deshalb eine Alternative entgegengestellt werden, die die Theoriegenerierung in den Mittelpunkt stellt und das bloße Hypothesenprüfen ablehnt. Gleichzeitig ging es ihnen darum, zu zeigen, dass auch Ergebnisse *qualitativer* Forschung verifiziert werden können (ebd.).

Auch wenn in dem gemeinsamen Buch „The Discovery of Grounded Theory“ vorerst die Unterschiede zwischen den beiden Autoren im Hintergrund bleiben, konzentrieren sich beide Autoren in ihren späteren Veröffentlichungen zielbewusst auf ihre je spezifische wissenschaftstheoretische Orientierung (Strübing 2008). Dabei knüpft Strauss in seiner methodologischen Grundlegung der Grounded Theory explizit an die Grundlagen von Pierce, Dewey, Hughes, Blume und Mead an (vgl. Strauss 1994:30). Die Entwicklung der Grounded Theory ist damit stark von den philosophischen bzw. sozialwissenschaftlichen Denkrichtungen des Pragmatismus und des Interaktionismus beeinflusst (vgl. Strauss 1991:30-31, Strauss und Corbin 1996:9). Dieser Hintergrund¹³⁸ prägt die Methode unter anderem folgendermaßen:

- a) die Notwendigkeit, ins Feld zu gehen, wenn es darum geht, zu verstehen, was geschieht;
- b) die Bedeutung von wirklichkeitsverankerten Theorien bzw. Modellen für die Entwicklung einer fachlichen Disziplin beachten;
- c) das sich ununterbrochen entwickelnde und veränderte Feld von Erfahrung und Handlung berücksichtigen;
- d) die aktive Rolle des Menschen beim Gestalten der Welten, in denen sie leben, einbeziehen;
- e) Veränderungen und Prozesse, Variabilität und Komplexität des Lebens betonen;
- f) die Zusammenhänge zwischen Bedingungen, Bedeutung und Handeln beachten (vgl. Strauss und Corbin 1996:9).

Grundlegendes Erkenntnisinteresse der Grounded Theory ist weniger die Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen als das Herausarbeiten der ihnen zugrunde liegenden (sozialen) Phänomene. Oder mit anderen Worten: Es geht darum, die Rekonstruktion von Kategorien und Bezügen, von subjektiven Bedeutungen bzw. die Bandbreite von Bedeutungen zu generieren (Heil 2005:158). Die Grounded Theory ist damit eine Handlungs- und im weiteren Sinne eine Bedeutungstheorie, in der mittels der Interaktion des Forschers/der Forscherin mit qualitativ erhobenen Daten den Daten eine Bedeutung zuerkannt wird (vgl. ebd.).

¹³⁸ Vgl. ausführlich bei Strübing (2008:39ff.).

Grundlegend für die Grounded Theory ist das Phänomen-Indikator-Konzept-Modell (vgl. Strauss 1991:54): Dieses Modell beruht auf dem Gedanken, dass der Forscher, der sich für einen Ausschnitt der sozialen Welt interessiert, insofern Erkenntnisse gewinnen kann, indem er Daten oder Dokumente über Phänomene in dieser sozialen Wirklichkeit sammelt; in meinem Fall mittels Feldnotizen teilnehmender Beobachtung. Die Phänomenwelt wird also in Dokumenten erfasst und in diesen Dokumenten befinden sich Stellen, die sich auf bestimmte Phänomene beziehen und damit Indikatoren für diese Phänomene sind. Indikatoren sind somit konkrete Daten wie z. B. Verhaltensweisen und Ereignisse, die beobachtet werden (vgl. Strauss 1991:54).

Diese empirischen Indikatoren werden nach Konzepten kodiert bzw. es werden aus diesen Indikatoren im Zuge der Entwicklung einer datenbegründeten Theorie Konzepte gebildet und zum Zweck einer Theoriekonstruktion miteinander vernetzt (vgl. ebd.). Nach Strauss verdienen es diese Konzepte, in die Theorie einzugehen, "weil sie systematisch aus den Daten generiert wurden" (Strauss 1991:55). Ziel des Forschers ist es dabei, die eigenen Theorien innerhalb ihrer jeweiligen Disziplin zu weiteren Theorien in Bezug zu setzen und so eine kumulative Erkenntniszunahme zu ermöglichen, deren Implikationen sich auch in der praktischen Anwendung bewähren (Strauss und Corbin 1990:9). Die endgültige Bewährung einer Theorie ergibt sich deshalb nicht aus einer abstrakten Wahrheit oder Richtigkeit, sondern aus deren praktischer Anwendbarkeit: „Die Praxis bringt also in gewisser Weise den Test und die Validierung der Theorie“ (Glaser und Strauss 1998:233). Dabei ist „das Ziel der Arbeiten in der Grounded Theory meist bereichsbezogen bzw. auf ein engeres Feld beschränkt (Böhm 1994:121, Dilger 2000:4). Das heißt, „dass es nicht darum geht, universell gültige Theorien bzw. Modelle zu bilden“ (vgl. Böhm 1994:121). Bereichsbezogene Theorien bzw. „Theorien geringerer Reichweite“ entstehen nach Strauss aufgrund der Untersuchung von Phänomenen, die in einem bestimmten situativen Kontext angesiedelt sind (Strauss und Corbin 1996:146). Eine bereichsbezogene Theorie darf deshalb nicht in der Weise in eine formale Theorie übertragen werden, dass man diese in verschiedenen Situationen verallgemeinert, ohne diese neuen Situation ebenfalls untersucht zu haben. Dies ist der angemessene Weg, auf dem eine bereichsbezogene Theorie in eine formale Theorie überführt werden kann (Glaser&Strauss 1967, Strauss 1991:303-312). Gleichwohl, können, wie Wulf bemerkt, aus dem Forschungsprozess auch allgemeine Theorien erwachsen. „Theorien geringer Reichweite können geradezu konstitutiv sein für allgemeinere Theorien (...). Letztendlich bestehen Strauss und Corbin darauf, dass eine Theorie ungeachtet ihrer Allgemeinheit nach den Regeln

der „Grounded Theory“ entwickelt werden sollte“ (Dilger 2000:4). Dabei gilt für den Forscher, dass seine Interpretation des Datenmaterials nicht die einzig mögliche ist: „Nur Gottes Interpretationen können „absolute Vollständigkeit“ beanspruchen“ (Strauss und Corbin 1996:37), aber die entstandene Theorie wird so nachvollziehbar und kann weiteren Ausarbeitungen und Überprüfungen an der Wirklichkeit standhalten (ebd.). Dies ist wohl auch der Grund dafür, warum heute die Grounded Theory in den Sozial- und Geisteswissenschaften mit allen ihren Formen eines der am weitest verbreiteten Hilfsmittel zur Interpretation von Daten ist. Auch in Deutschland ist die Grounded Theory eine der am weitest verbreiteten Vorgehensweisen der qualitativen Sozialforschung (Leggewie 1994:XI). Glaser und Strauss bezeichnen beispielsweise „berufliche Sozialisation“, „Heirat nach Scheidung“, „Arbeit von Wissenschaftlern“, „Bewältigung gefährlicher Schwangerschaften“, „Umgang mit dem Internet“, „Intimität“ als mittels der Grounded Theory erforschte Gebiete. Schon vor „Discovery“ arbeiteten Glaser und Strauss an einer Studie zu sterbenden Patienten in Krankenhäusern (Glaser und Strauss 1968). „Kurzum ist die Analyse nach der Grounded Theory ein genereller Forschungsstil, „der in seiner Reichweite bezüglich analysierbarer Daten überhaupt nicht eingeschränkt ist“ (Strauss 1991). Jedoch postulieren Strauss und Corbin, dass sich die Grounded Theory besonders für solche Fragestellungen eignet, die sich auf Organisationen, Gruppen und Individuen fokussieren und deren Interaktionen und Beziehungen sowie Prozesse, denen diese in einem bestimmten strukturellen, gesellschaftlichen oder kulturellem Rahmen unterliegen, untersuchen (Strauß und Corbin 1996:5f). Damit ist die Grouded Theory, die gleichzeitig als Handlungstheorie konzipiert ist, für die Fragestellung meiner Arbeit, die sich schwerpunktmäßig auf die Rekonstruktion der Handlungsstrukturen (Akkulturationsstrategien) junger Muslime im Umfeld islamischer Organisationen bezieht, geradezu prädestiniert. Weiterhin lässt sich die Auswahl der Grounded Theory auch damit begründen, dass die für diese Arbeit gewählte Datenerhebungsmethode wie geschaffen für die Grounded Theory ist. Denn das klassische Anwendungsgebiet der Grounded Theory ist die Feldforschung, in die der Forscher, meist mittels einer teilnehmenden Beobachtung selbst involviert ist (Mayring, 2002:106). Wie beschrieben, entwickeln sich erst in der Beobachtung im sozialen Feld die Gegenstände und Perspektiven der Beobachtung, womit die methodologische Voraussetzung für Offenheit und Flexibilität der Grounded Theory ebenfalls angesprochen ist.

Vorgehensweise nach der Grounded Theory

Die Grounded Theory bietet kein strenges Regelsystem, sondern methodologische Leitlinien

an, die eher Orientierungshilfen als Vorschriften sind (Strauss 1991:32). Strauss zufolge sprechen mehrere strukturelle Bedingungen in der Sozialforschung gegen eine strikte Systematisierung von methodologischen Regeln:

„Zu diesen Bedingungen gehören die Vielfalt von sozialweltlichen Gegebenheiten und die damit verbundenen Zufälligkeiten. Diese wirken sich nicht nur auf die Datenerhebung aus, sondern auch darauf, wie diese Daten analysiert werden müssen und können“ (ebd.).

Dabei habe jeder Forscher auch seinen eigenen Arbeitsstil, seine eigenen individuellen Fähigkeiten und Begabungen, so dass eine Standardisierung von Methoden „alle Anstrengungen eines Sozialwissenschaftlers nur hemmen oder sogar ersticken (würden)“ (ebd.). Hingegen sind die Leitlinien, nach denen eine Theorie entwickelt werden kann, nicht nur eine Aufzählung von Vorschlägen, wie Strauss anmerkt (ebd.33): „Sie sind mehr als das, weil aus ihnen hervorgeht, dass bestimmte Operationen ausgeführt werden müssen“ (ebd.33). In einem Interview zeichnet Strauss nach, welche die grundlegenden Verfahren sind, mit denen Grounded Theory erarbeitet, überprüft und formuliert wird:

„Zunächst ein Mal meine ich Grounded Theory ist weniger eine Methode oder ein Set von Methoden, sondern eine Methodologie und ein Stil analytisch über soziale Phänomene nachzudenken. Wenn ich nun sagen würde, was zentral ist, würde ich drei Punkte hervorheben: Erstens die Art des Kodierens. Das Kodieren ist theoretisch, es dient also nicht bloß der Klassifikation oder Beschreibung der Phänomene. Es werden theoretische Konzepte gebildet, die einen Erklärungswert für die untersuchten Phänomene besitzen. Das zweite ist das theoretische Sampling. Ich habe immer wieder Leute getroffen, die Berge von Interviews und Felddaten erhoben hatten und erst hinterher darüber nachdachten, was man mit den Daten machen sollte. Ich habe sehr früh begriffen, dass es darauf ankommt, schon nach dem ersten Interview mit der Auswertung zu beginnen, Memos zu schreiben und Hypothesen zu formulieren, die dann die Auswahl der nächsten Interviewpartner nahelegen. Und das dritte sind die Vergleiche, die zwischen den Phänomenen und Kontexten gezogen werden und aus denen erst die Konzepte erwachsen. Wenn diese Elemente zusammenkommen hat man die Methodologie. Wie die Leute damit umgehen hängt natürlich von ihren Bedürfnissen ab.(...) Man muss die Methodologie an die Fragestellungen und die Randbedingungen anpassen“ (Leggewie und Schervier und Leggewie 1995:71).

In diesem Sinn bezeichnet Böhm die Grounded Theory als eine Kunstlehre (vgl. Böhm 2000:476). Einem Künstler ähnlich, insofern möglichst unvoreingenommen, mit Kreativität und Assoziationsvermögen ausgestattet, macht sich der Forscher an die Arbeit, Wirklichkeit zu gestalten. Voraussetzung dafür ist nach Strauss und Corbin theoretische Sensibilität, d.h. die Fähigkeit zu erkennen, „was in den Daten wichtig ist und dem einen Sinn zu geben“

(Strauss und Corbin, 1996:30). Diese Fähigkeit speist sich aus verschiedenen Quellen, vor allem aber aus der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit den Daten (ebd.).

Das systematische Vorgehen der Grounded Theory gründet dabei auf einem zirkulären Forschungsprozess (Strauss und Corbin 1996:15, Hildenbrand 2000:33-34), wie dies aus dem obigen Zitat auch hervorgeht. Das bedeutet, dass die Phasen der Planung, Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung nicht als getrennte Arbeitsphasen anzusehen sind, sondern sich wechselseitig bedingen und beeinflussen. Entsprechend habe ich ein Vorgehen gewählt, welches auf parallel durchgeführter Datenerhebung und –analyse beruht. So habe ich die allerersten Beobachtungen protokolliert und anschließend analysiert, bevor ich die nächste Beobachtung durchgeführt habe (vgl. Strauss und Corbin 1996:14). Begleitend zu diesem Analyseprozess habe ich in so genannten „Memos“ Notizen zur Kodierung und erste Interpretationen der Beobachtungsprotokolle festgehalten.

Im Folgenden soll mein Vorgehen nachvollziehbar gemacht werden, indem ich die von mir benutzten Verfahren aus dem Repertoire der Grounded Theory in der Weise sowie in der Reihenfolge vorstelle, wie sie im Sinne Strauss' in dem obigen Zitat angesprochen sind.

Theoretisches Kodieren

Strauss und Corbin bemerken, dass qualitative Daten auch uninterpretiert gelassen werden können. Aufgabe des Forschers bestünde in diesem Fall lediglich darin, „die Daten zu sammeln und in einer Art und Weise darzustellen, als wenn „der Informant selbst spricht“ (Strauss und Corbin 1996:6). Für den gemäß der Grounded Theory arbeitenden Forscher steht dagegen die *theoretische Konzeptbildung bzw. das theoretische Kodieren* im Vordergrund. Das heißt, dass dieser nicht einfach nur beschreiben, sondern *Muster* erkennen möchte. Das theoretische Kodieren stellt deshalb den Kern der Dateninterpretation in der Grounded Theory dar, das ich gemäß den Richtlinien der Grounded Theory auf drei Ebenen durchgeführt habe¹³⁹. Da die Eröffnungsphasen eines Forschungsprojekts „offener“ als die späteren sind (Strauss 1991:52), beginnt die Arbeit zunächst mit einem offenen Kodieren, später wird das Kodieren zunehmend gezielter (axiales und selektives Kodieren).

¹³⁹Nach der Grounded Theory heißt dabei Kodieren, einem Phänomen durch analytisches Nachdenken, Fragenstellen und Vergleichen einen Code (Stichwort, Begriff) zuzuordnen. Das Ergebnis des Kodierens wird als Konzept bezeichnet. Konzept bedeutet „in Worten abfassen“. Wenn nun ein Forscher z.B. einen Text kodiert, dabei Vergleiche anstellt und andere Textstellen heranziehen kann, die ähnliche Konzepte anzeigen, sich also auf dasselbe Phänomen beziehen, dann bilden sich Kategorien, also Codes bzw. Konzepte höherer Ordnung, die abstrakter und übergeordnet sind. Die Grounded Theory beruht auf einem solchen Konzept-Indikator-Modell, worauf oben bereits eingegangen wurde (Böhm 2000:47).

Das *offene Kodieren*, also der erste Schritt, ist „der Prozess des Aufbrechens, Untersuchens, Vergleichens, Konzeptualisierens und Kategorisierens von Daten“ (Strauss & Corbin 1996:43). Dabei werden die Daten vom konkreten Erhebungszusammenhang abstrahiert und zueinander in Beziehung gesetzt ohne ein im Voraus angefertigtes Kategorienschema an die Beobachtungsprotokolle heranzutragen. Aufgabe des Forschers hierbei ist das beständige Vergleichen des Materials und das Stellen von Fragen an dieses mit dem Ziel, zu konzeptualisieren und auf diese Weise Codes aus dem Material zu entwickeln. Das Ergebnis dieser ersten Analyse sind Kategorien von Indikatoren, welche mit bestimmten Eigenschaften und Dimensionen (Attribute oder Charakteristika, die zu einer Kategorie gehören und die eine Anordnung von Eigenschaften auf einem Kontinuum bilden) versehen sind (vgl. ebd.).

Der nächste Schritt des axialen Kodierens wird von Strauss und Corbin als „eine Reihe von Verfahren, mit denen durch das Erstellen von Verbindungen zwischen Kategorien, die Daten nach dem offenen Kodieren auf neue Art zusammengesetzt werden (beschrieben)“ (Strauss & Corbin 1996:75). In diesem Schritt des *axialen Kodierens* werden also bereits vorhandene Codes differenziert, Verbindungen zwischen den Codes hergestellt und diese zu Kategorien zusammengefasst. Ich habe in diesem Analyseschritt das Kodier-Paradigma nach Strauss eingesetzt, das „aus Bedingungen, Kontext, Handlungs- und interaktionalen Strategien und Konsequenzen besteht“ (Strauss und Corbin 1996, S.75). Das Kodierparadigma enthält die wesentlichen Bestandteile einer Handlungstheorie und ist deshalb uneingeschränkt tauglich, um soziale Phänomene miteinander in Beziehung zu setzen. Solange dieses Modell nicht benutzt wird, so Strauss, wird es der Grounded Theory an Dichte und Präzision fehlen (Strauss 1991:154). Die Verwendung des Kodierparadigmas ermöglichte es mir daher, systematisch über Daten nachzudenken und sie in äußerst komplexer Form miteinander in Beziehung zu setzen.

Zur Anwendung des Kodierparadigmas wird ein wesentliches Phänomen in seinen unterschiedlichen Ausprägungen in den Mittelpunkt der Analyse gestellt und anhand der Daten daraufhin untersucht,

- a) welches seine ursächlichen Bedingungen sind,
- b) welches der soziale Kontext des Phänomens ist,
- c) welche die Strategien des Umgangs und vorzugsweise der Interaktion im Zusammenhang mit dem Phänomen sind,

d) welches die Konsequenzen des Auftretens bzw. der Variation des Phänomens sind (Strauss 1991:57).

Dieses Vorgehen wird solange fortgesetzt, bis sich eine Kategorie als zentral herauskristallisiert hat, welcher alle anderen unter- bzw. zugeordnet werden (vgl. ebd.).

Danach folgt der letzte Schritt des *selektiven Kodierens*, in dem unter Berücksichtigung der zentralen Kategorie mittels eines theoretischen Samplings gezielt weitere Daten erhoben und nachkodiert werden. Das selektive Kodieren bezeichnet dabei „den Prozess des Auswählens der Kernkategorie, des systematischen In-Beziehung-Setzens der Kernkategorie mit anderen Kategorien, der Validierung dieser Beziehungen und des Auffüllens von Kategorien, die einer weiteren Verfeinerung und Entwicklung bedürfen“ (Strauss & Corbin 1996:94). Es wird somit in diesem dritten Schritt eine Kernkategorie herausgearbeitet, „die einen Abstraktionsgrad hat, der es erlaubt, dass alle bereits gefundenen Kategorien enthalten sind und so die zentralen Phänomene des Untersuchungsgegenstands und ihre Zusammenhänge erfasst werden können und eine gegenstandsbegründete Theorieskizze formuliert werden kann“ (ebd.).

Theoretisches Sampling

Ein entscheidender Baustein der Grounded Theory ist das eng mit dem Kodierprozess verwobene theoretische Sampling der Daten. Nach Glaser und Strauss ist theoretisches Sampling ein Verfahren „bei dem sich der Forscher auf einer analytischen Basis entscheidet, welche Daten als nächstes zu erheben sind und wo er diese finden kann“ (Glaser und Strauss 1998:55). Grundlegende Fragen des theoretischen Sampling sind: „Welchen Gruppen oder Untergruppen wendet man sich zwecks Datenerhebung nächstens zu? Und mit welcher theoretischen Absicht?“ (ebd.). Auf diese Weise wird sichergestellt, dass die untersuchten Phänomene in ihrer ganzen Vielfalt - einschließlich abweichender Fälle - in den Daten repräsentiert sind.

Zu Beginn einer Untersuchung ist das Sampling „offen gegenüber den Personen, Plätzen und Situationen, die die größte Chance bieten, die relevantesten Daten über das untersuchte Phänomen zu gewinnen“ (Strauss & Corbin, 1996:153). Wie bereits im Zusammenhang mit dem methodischen Vorgehen der teilnehmenden Beobachtung angesprochen, hielt ich entsprechend zu Beginn des Forschungsprozesses, aber auch begleitend, im Sinne einer Offenheit für Neues ein zufälliges Sampling für sinnvoll. In späteren Phasen verwendete ich ein gezieltes Sampling. Denn es galt, eben diejenigen Daten zu erheben, die vor dem

Hintergrund der im bisherigen Forschungsprozess gewonnenen Erkenntnisse am meisten Gewinn dafür versprechen, die eigene Theoriebildung zu unterstützen bzw. zu beschleunigen. Mit der Diskussion des Kodierens und des theoretischen Samplings sind die wesentlichen Punkte der Grounded Theory erläutert. Abschließend möchte ich den induktiven Charakter der Grounded Theory mit meinem Kontextwissen und meinen mitgebrachten persönlichen wie beruflichen Erfahrungen in einen Zusammenhang bringen. Denn diese nehmen, wie eingangs betont, eine zentrale Stellung in dem von mir geführten gesamten Forschungsprozess ein. Mitgebrachtes Wissen scheint auf den ersten Blick nicht mit dem induktiven Charakter der Grounded Theory vereinbar zu sein. So ist ein Grundsatz der Grounded Theory, der sich auf die Herangehensweise des Forschers an sein Datenmaterial bezieht, seine unvoreingenommene Haltung gegenüber dem Untersuchungsgegenstand. Entsprechend war die erste Form der Grounded Theory von ihren Vertretern so konzipiert, dass die theoretischen Konzepte nicht vor der Untersuchung aufbereitet werden, sondern aus den Daten „induktiv“ emergieren sollten. Die Theorie sollte aus den Daten unvoreingenommen generiert werden (vgl. Glaser und Strauss 1998:8). Um eine Offenheit zu gewährleisten, wird unter anderem von einem ausführlichen Studium der einschlägigen Literatur und bestehender Theorien vor Beginn der Studie abgeraten. In meiner besonderen Situation war für mich das untersuchte Gebiet kein Neuland. Es war mir also nicht möglich, im Sinne einer Offenheit für Neues, inhaltlich Bekanntes zu ignorieren. Vor dem Hintergrund, dass es völlige Offenheit im Sinne einer „unvoreingenommenen“ Wahrnehmung ohnehin nicht geben kann, da „das Vorwissen unsere Wahrnehmungen unvermeidlich strukturiert und somit als Grundlage jeder Forschung anzusehen ist“ (Meinefeld 2000:271-272), stellte sich für mich die Frage, wie im Rahmen der Analyse mit der Grounded Theory damit umgegangen werden sollte. Dieses Problem wurde letztlich mit der Wahl der Strauss'schen Variante der Grounded Theory gelöst, dessen Ansatz stärker an wissenschaftliche Überprüfungskriterien ausgerichtet ist als derjenige von Glaser. Dies, obwohl auch Glaser die wissenschaftliche Überprüfbarkeit nicht geringer schätzt. Einen puren Induktionismus, quasi „naiv“ ins Feld zu gehen, lehnt Strauss ab. Im Gegenteil solle der Forscher so viel wie möglich über das untersuchte Gebiet wissen (Strauss und Corbin 1990:13). Strübing folgert daraus:

„Während Strauss von der pragmatisch vorgeprägten interaktionistischen Sozialtheorie kommt und diese wesentlich weiterentwickelt hat, ist Glaser ein Schüler der positivistisch-funktionalistischen Columbia School“ (Strübing 2002:320).

Nach Strauss gehen Forscher nicht mit theoretisch abgeleiteten Hypothesen hinsichtlich ihres

Gegenstandes an die Arbeit. Vielmehr nutzen sie ihr Kontextwissen und ihre mitgebrachten Erfahrungen zugunsten sensibilisierender Konzepte, die helfen sollen, die Wahrnehmung und die Datenauswahl und -analyse zu strukturieren. Anselm Strauss betont damit die Wichtigkeit des vorhandenen Kontextwissens, welches die theoretische Sensitivität, die Fähigkeit des Forschers, Theorien zu erstellen, erhöht. Somit erfolgt eine Integration des theoretischen Vorwissens oder Kontextwissens im Zuge des Forschungsprozess (Strauss 1994:36). Das Kontextwissen ist demnach ein wesentlicher Datenfundus, weil es nicht nur die Sensitivität bei der Theoriebildung erhöht, sondern ebenso eine Fülle von Möglichkeiten liefert, um Vergleiche anzustellen, Variationen zu entdecken und das Verfahren des theoretischen Samplings anzuwenden. Insgesamt trägt dies dazu bei, dass der Forscher schließlich eine konzeptuell dichte und sorgfältig aufgebaute Theorie formulieren kann (Strauss 1991:36-37). Nichtsdestotrotz weist Strauss darauf hin, dass ein spezifisches Wissen mitunter auch einen geistigen Ballast darstellt, der die geistige Kreativität behindern kann (ebd.). Für die Anwendung der Grounded Theory ist es somit wesentlich, im Spannungsfeld zwischen fundierten Kenntnissen und Wissen über den ausgewählten Gegenstandsbereich einerseits und einer Unvoreingenommenheit und Offenheit andererseits zu arbeiten. In Bezug auf meine Feldarbeit hieß dies deshalb, stets darauf zu achten, Vorwissen einerseits kreativ einzusetzen, andererseits aber auch darauf bedacht zu sein, dass dieses Wissen nicht neue Sichtweisen behindert. Insbesondere galt es zu bedenken, dass die Theorie, die es zu entwickeln galt, stets „grounded“ blieb. Dies setzt nicht nur voraus, das Vorwissen zu erweitern. Insbesondere gehörte auch das gründliche Studium der Risale-i Nur zu jeder Phase der Datenerhebung und -analyse dazu. Ebenso war es notwendig, im Auswertungsprozess offen zu bleiben, d.h. sich von einmal erstellten Ausführungen, Feststellungen auch wieder loszulösen und zum anfänglichen Datenmaterial zurückzukehren.

Insofern ist abschließend nochmals zu betonen, dass Vorwissen und Erfahrungen im Rahmen meiner Arbeit im Sinne Strauss' als sensibilisierende Einflussgrößen sehr deutlich zu einer Steigerung der theoretischen Sensitivität beigetragen und so eine zentrale Stellung in meinem gesamten Forschungsprozess eingenommen haben. Ich konnte dadurch in einem „Wechselspiel zwischen Kreativität und den erworbenen wissenschaftlichen Fertigkeiten arbeiten“ (Strauss und Corbin 1996:30).

Zum Abschluss soll der wesentlichen Frage nachgegangen werden, wann der Forscher/die Forscherin, der/die nach der Grounded Theory arbeitet, mit dem Auswerten und Vergleichen

so weit ist, dass er das Feld verlassen kann, wann also der Endpunkt der Theoriebildung erreicht ist. Glaser und Strauss sprechen vom Prinzip der Sättigung, das sowohl bei der Wahl des Samples als auch im Auswertungs- bzw. Kodierungsprozess zugrunde gelegt wird. Dabei gilt: Wenn keine neuen Erkenntnisse mehr gewonnen werden, ist anzunehmen, dass eine Sättigung erreicht ist (Flick, 1995:82). Den Endpunkt der Theorieentwicklung stellt somit die theoretische Sättigung dar, da weitere Daten keine neuen Erkenntnisse liefern. Strübing postuliert, dass es sich hierbei um ein pragmatisches Abbruchskriterium handelt: „Die angestrebte Präzision muss von der Fragestellung und vom jeweils vertretbaren Forschungsaufwand abhängig gemacht werden“ (Strübing 2008).

Dieses Prinzip der Sättigung warf in meinem Fall einige Fragen auf. Zwar waren meine Ergebnisse zufrieden stellend bzw. deckten sie den Bereich meiner Fragestellung gut ab. Jedoch verspürte ich den Drang, weitere Untersuchungssamples heranzuziehen, um eine Übertragung meiner Ergebnisse auch auf andere Kontexte und damit auf andere Lebensbereiche junger Muslime, aber auch auf andere Gruppierungen zu gewährleisten. Der bereits erwähnte Grundsatz der Grounded Theory erlaubt jedoch nicht die tentative Verallgemeinerung der eigenen bereichsbezogenen Theorie solange, bis andere Situationen ebenfalls untersucht wurden (Glaser&Strauss 1967, Strauss 1991 303-312). Strauss und Corbin merken weiter an, dass der Fehler, der manchmal von Forschern begangen wird, darin besteht zu denken, sie könnten die Lücke zwischen einer bereichsbezogenen und einer formalen Theorie schließen, indem sie vom untersuchten Phänomen in nur einer Situation auf verschiedene Situationstypen verallgemeinern (vgl. ebd.). Da mir im Forschungszeitraum aufgrund struktureller Barrieren und des möglich Machbaren im Rahmen einer Dissertation ein vergleichbarer Zugang zu weiteren Feldern nicht möglich war, empfand ich meinen Abschied vom Feld, ganz im Sinne der Grounded Theory, als pragmatisch.

5. ERGEBNIS

5.1. Die Risale-i Nur Schüler

5.1.1. Die Medrese: Zentrale Orte des Glaubens

Das Dasein, Tun und Wirken als (Risale-i) Nur- Schüler begrenzt sich weitestgehend auf den Ort, der in der Nurculuk als Medrese (Lehrhaus), (um sie kenntlicher zu machen auch *Medrese-i Nuriyye*, *Nur Medresesi* oder *Risale-i Nur Medresesi*) bezeichnet wird. Dabei ist es ein typisches Teilnahmeverhalten eines Nur-Schülers, dass er in der Regel ausschließlich

seine „eigene Medrese“ besucht, selbst wenn er, wie in Berlin, die Möglichkeit hat, weitere Medresen aufzusuchen. Im Folgenden soll der Bildungskontext der von mir untersuchten Neuköllner Gruppe im Hinblick auf ihre wesentlichen Aspekte hin betrachtet werden.

5.1.1.2. Die Berlin- Neuköllner Medrese. Ein Profil

Die Neuköllner-Medrese, im Ortsteil Britz, ist die bekannteste und einflussreichste von insgesamt fünf lokalen Medresen (davon eine Frauenmedrese) der *Yeğın grubu* in Berlin. Entstanden ist die Neuköllner -Medrese aus der ersten Medrese in Berlin Kreuzberg.¹⁴⁰ Anfang der 1990er Jahre hatten einige junge *Risale-i Nur*-Schüler die Zusage *Yeğins* (Gefährte des *Nursis* und Begründer der *Yeğın grubu*, siehe Kap 3.3.2) für die Gründung einer neuen- damals zweiten- Medrese in Berlin erhalten. Zunächst mieteten die Schüler (etwa 10-15) eine Wohnung in Berlin Kreuzberg, um gemeinsam die Werke des *Said Nursi* zu lesen. An drei Abenden in der Woche öffneten sie ihre Türen auch neuen Besuchern. *Abdullah Yeğın* unterstützte die Schüler durch gelegentliche Besuche und längere Aufenthalte. Als die Zahl der Teilnehmer mit der Zeit anstieg und die Gruppe ihre höchste Stabilität erreicht hatte, reichten die Räumlichkeiten nicht mehr aus und es erfolgte die klassische Umwandlung von der Wohnung zur Medrese. Der neue Ort für die Kreuzberger Gruppe war jetzt Neukölln. Hier hatten sich zwei finanzkräftige Anhänger der Gemeinde ein Eigentumshaus gekauft und die Räumlichkeiten im Erdgeschoss komplett der Medrese überlassen. Sie und einige weitere finanzkräftige Anhänger kümmern sich heute auch um die Finanzierung des Betriebes, dessen Teilnehmer auf ehrenamtlicher Basis, sich der *hizmet-i imaniyye*, dem Dienst am Glauben zur Verfügung stellen¹⁴¹.

Die Neuköllner Medrese arbeitet, wie alle *Nurculuk*-Medresen, autonom. Entscheidungen werden unabhängig von den anderen Medresen getroffen. Zusammenkünfte gibt es jedoch auch, wie beispielsweise an religiösen Feiertagen, an Tagungen, Dialogarbeiten oder am jährlichen Treffen der *Nurcular* zum Informationsaustausch.

¹⁴⁰Die Medrese-i *Nuriyye* in der Kreuzberger Eisenbahnstr. ist die erste Festung der *Yeğın Grubu* in Berlin und besteht seit Beginn der Gründung der *Jamaat-un Nur* in Deutschland (1967). Der Medrese ist auch eine sogenannte Hinterhofmoschee angeschlossen und eine Druckerei, in der der Koran und einige *Risale-i Nur*-Bände gedruckt werden. Heute hat die Medrese-i *Nuriye* als Lehranstalt weniger Bedeutung, vielmehr fungiert sie als eine Gebetsstätte mit dem zusätzlichen Angebot des *ders*. Zur Entstehungsgeschichte der Kreuzberger Medrese siehe *Şahinöz 2009*.

¹⁴¹ In der Regele werden auch die anderen, von *Yeğın* inspirierten Einrichtungen von lokalen Gemeinschaften verwaltet und finanziert.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen der Neuköllner-Medrese ist die Überschaubarkeit der Teilnehmer für die Gruppenmitglieder wie für Außenstehende. Die Zahl der aktiv teilnehmenden Besucher liegt etwa bei 100-120 Personen. Die Neuköllner Medrese arbeitet damit ganz nach den Vorbildern im Herkunftsland und verzichtet auf eine Sozialform, die auf eine große Ausdehnung in Bezug auf Mitgliederzahl abzielt. Grund dafür ist die Empfehlung Nursis, soweit möglich überall kleine Medresen zu eröffnen (Nursi Bd.5 1993:338) und damit auf formalisierte und anonyme Begegnungen zu verzichten. Nur solche Leute sollen die Medrese aufsuchen, die in Nursi „den Verkünder des weisen Qur'an“ sehen, nicht aber die, die der „Dinge des irdischen Lebens willen“ kommen (Nursi, Briefe 638).

Mit dieser Beobachtung ist eine grundlegende, soziologische Merkmalbestimmung genannt. Die religiöse Bindung des Einzelnen zur Medrese ist eine Bindung an eine soziale Gruppe, in der das Zusammenleben geprägt ist durch dauerhafte soziale Beziehungen und Kontakte, durch Unmittelbarkeit von Beziehungen, durch wechselseitige Wahrnehmung der Beteiligten, durch Anwesenheit und direkte Interaktion, durch gemeinsame Regeln, Ziele, Interessen und Handlungserlebnisse (vgl. Neidhart 1999:139-140).

Ein weiteres kennzeichnendes Merkmal der Neuköllner Medrese ist das junge Alter der Teilnehmer. Die überwiegende Mehrzahl bilden dabei 17- 40 jährige Personen der 2. Migrantengeneration,¹⁴² sodass gesagt werden kann, dass die Medrese von der Generation getragen wird, die man dem jungen Erwachsenenalter zuzählen kann. Auch dies ist typisch für die Nurculuk. Die Einrichtungen der Bewegung verstehen sich als Lehrhäuser und nicht als Gebetshäuser und werben ausschließlich, möglichst gut gebildete¹⁴³, junge Menschen an und entfernen sich so intellektuell von der älteren Generation, deren religiöse Praxis sich überwiegend auf Beten und rituelles Handeln beschränkt. Wie in diesem Zusammenhang Nohl zutreffend für die zweite Migrantengeneration im Allgemeinen und für die von ihm

¹⁴²Es sei hier noch ein Mal darauf hingewiesen, dass der Begriff 2. Generation, auch die anderthalbte Generation mit einschließt (siehe dazu Kap. 4.3.).

¹⁴³Eine Grundüberzeugung in der Nurculuk ist nach Agai, die, dass „ein Mangel an Wissen das Grundproblem für alle gesellschaftlichen Fehlentwicklungen ist, die vom Bedeutungsverlust der Religion über soziale Probleme bis hin zu Konflikten auf internationaler Ebene reichen können“ (vgl. Agai 2004:331). Für die Akteure persönlich sei es eine Selbstverständlichkeit, dass der Islam nur auf der Basis dieses Wissens verstanden und vermittelt werden kann (ebd.). Darüberhinaus ist zu ergänzen, dass die Nurculuk mit ihrem Bildungsideal durchaus auch das Ziel verfolgt, Nurcu-gesinnte Menschen in alle führenden Berufe der Gesellschaft zu entsenden, um Einfluss auf gesellschaftspolitische Entwicklungen auszuüben. Dies gilt insbesondere für die Gülen-Gruppe. So kam es im Frühjahr 2014 zu einem Bruch der Gülen Gruppe mit der AKP Regierung unter Erdoğan. Als wirkliche Ziele werden der Bewegung die Abtrennung und Ausbildung einer Elite mit Unterwanderungsambitionen und Machtanspruch attestiert. Die Regierung geht nicht zuletzt von der Unterwanderung des Sicherheitsapparats der Justiz und anderen Zweigen der Bürokratie durch den Prediger Gülen aus (Seufert 2013:18). In diesem Zusammenhang wurden nicht zu letzt im Juli 2014 viele als Gülen-Boten identifizierte Sicherheitsbeamte verhaftet.

untersuchte Nurcu-Gruppe (junge Nur-Schüler der oben erwähnten Kreuzberger-Medrese, zugleich Vorläufer der von mir untersuchten Neuköllner-Gruppe) im Besonderen anmerkt, erfahren die Angehörigen der zweiten Migrantengeneration in ihrer Sozialisationsgeschichte eine tiefgreifende Differenz gegenüber ihren Eltern, die so Nohl, zumindest in der Wahrnehmung ihrer Kinder, eine dörflich geprägte Lebensweise bevorzugen, die in Deutschland an Geltung und Praktikabilität verloren habe (Nohl 2007: 307). Er merkt jedoch an: „Indem sie sich aber der Religion ihrer Eltern annähern, zugleich aber mittels der Schriften Said Nursis eine Re-Interpretation des Islam vornehmen, können sie den Generationskonflikt austragen, ohne die Verbindung zu ihren Eltern abubrechen“ (ebd. 309). Auffällig ist in diesem Zusammenhang die Unterpräsenz Jugendlicher in der Medrese. Zwar finden Jugendliche immer wieder den Weg hierhin, machen aber in der Regel schnell die Erfahrung, dass die eigene Gemeindewahl weniger reiflich überlegt ist. So belegen Deutungen einiger langjähriger Mitglieder der Medrese, dass bei Jugendlichen eine häufig fehlende Reife für ein fortgestrittenes Islamstudium und damit einhergehend die mangelnde Bereitschaft, im geforderten und notwendigen Ausmaß Verantwortung für die Belange der Medrese zu übernehmen, das Hineinwachsen in die Beziehung verhindern und zum vorzeitigen Abbruch führen.

5.1.1.3. Funktionen der Medrese

Medrese, abgeleitet vom arabischen Verb “*darasa*“ (studieren, lernen), bedeutet Studienort und ist seit dem 10. Jahrhundert die Bezeichnung für das Gebäude, in dem islamische Wissenschaften auf Hochschulebene unterrichtet werden (vgl. Yeni Türk Ansiklopedisi Bd.6 1985:2252). Gelehrt werden in einer Medrese allerdings nicht nur die islamischen Kerndisziplinen wie Jurisprudenz, Hadithwissenschaft, arabische Sprachlehre und Koranwissenschaft, sondern auch Wissenschaften wie Astronomie, Philosophie, Mathematik, Geometrie und Medizin (ebd).

Auch in der Nurculuk bezeichnet Medrese den Ort für die religiöse Bildung. Nachdem Nursi die Gründung einer modernen Universität, (Medresetüzzehra) nicht gelungen ist (vgl. zu den Gründen: Kap. 3.3.3), musste er sich zurückziehen und eine außerschulische Einrichtung mit Medrese bezeichnen, nämlich Privatwohnungen, die später abgelöst wurden von den heutigen Lehrhäusern. Unter diesen ist, wie Nohl treffend bezeichnet, eine informelle Bildungs-Gebets- und Wohnstätte zu verstehen (vgl. Nohl 2007:307). Jedoch haben die organisatorischen Interessen der Nurculuk-Bewegung ihr Zentrum zuallererst im Bereich der

religiösen Bildung (vgl. Spuler 1977:1249). Im Unterschied zu einer Moschee gibt es deshalb keine regelmäßige öffentliche Gebetsverrichtung und die Medrese hat folglich auch keinen ernannten Vorbeter (*imam*) und auch keinen Gebetsrufer (*muezzin*). Will also jemand das Gebet gemeinschaftlich verrichten, da es nach islamischer Auffassung als besonders segensreich erachtet wird, geht er nicht in eine Medrese, sondern in eine Moschee. Wenn aber die Gebetszeiten gekommen sind, suchen die Nur-Schüler dennoch nicht eine Moschee auf, sondern bleiben unter sich und beten in der Regel gemeinsam in der Medrese¹⁴⁴. Dabei übernimmt –in der Regel abwechselnd- ein Schüler die Rolle des Vorbeters und ein weiterer die des Muezzins.

Das zentrale Ereignis in der Medrese stellt entsprechend der Ausrichtung auf Bildung der *ders* dar, das gemeinschaftliche Lesen aus den Schriften Nursis, die Risale-i Nur. Zu diesem Zweck treffen sich die Schüler an insgesamt vier Abenden in der Woche. In zwei Unterrichtseinheiten á 45-60 Minuten vertiefen sie sich in die Werke des Nursi. Die Besucher der Medrese haben dabei auch die Möglichkeit sich für einen *ders* in deutscher Sprache zu entscheiden (dazu ausführlich in Kap. 5.1.4.2) Dieser wird in einem separaten Raum parallel zum türkisch-sprachigen *ders* angeboten. Zwischen den Unterrichtseinheiten gibt es eine Tee-Pause, in der sich die Schüler verteilt in kleineren Gruppen entweder über das Gelesene oder über ihre Freuden und Probleme im Alltag unterhalten.

Im Gegensatz zu den Gebetszeiten ist der *ders* öffentlich und somit auch für Außenstehende zugänglich. Fremde Personen, die über die Unterrichtszeiten informiert sind, können an diesen Sitzungen uneingeschränkt teilnehmen. Über den *ders* hinaus können Teilnehmer auch an tagsüber veranstalteten diversen Lesegruppen teilnehmen, die aber nicht öffentlich sind, sondern nur für diejenigen Schüler vorgesehen sind, die schon länger dabei sind und somit nicht den Status eines Fremden innehaben. Diese Schüler haben auch die Möglichkeit in der Medrese zu übernachten, gar auf Dauer oder auf Zeit zu wohnen und sich individuell mit der *Risale-i Nur* und dem Dienst am Glauben zu beschäftigen. Folglich ist die Medrese ein Ganztagsbetrieb, der in einen Innen -und Außenbereich eingeteilt ist:

¹⁴⁴Eine Ausnahme bildet dabei das Freitagsgebet. Hierzu suchen die *nur- talebeleri* eine Moschee auf, da es nach der islamischer Tradition gilt, in einer großen Moschee zu beten.

Abbildung 2: Innen und Außen der Medrese



Nicht nur formal sondern auch in den vermittelten Wissenschaften unterscheidet sich eine Medrese-i Nuriye von der traditionell islamischen Medrese, wie das aus dem bisher Gesagten auch deutlich hervorgeht. Die Grundlage für die Schulung bilden ausschließlich die Schriften des Nursi. Die oben genannten klassischen Kerndisziplinen finden daher keinen Platz im Bildungsangebot. Auch werden die Schüler nicht in den modernen Wissenschaften wie in den Naturwissenschaften weitergebildet, was naheliegend wäre, da Nursi die Versöhnung dieser mit der Religion zum Ziel gesetzt hatte (vgl. Kap. 3.3.2).

Grund für die Alleinherrschaft der *Risale-i Nur* ist, dass Nursi sein Werk als den für seine Zeit maßgeblichen, göttlich autorisierten Kommentar zum Koran dargestellt hatte, das zugleich alle anderen Wissenschaften in sich beherbergt und als absoluter Höhepunkt aller Wissenschaften gilt (vgl. Kap. 3.3.2; Spuler 1977:1249).

Auch die Ausstattung der Räumlichkeiten und die in diesen stattfindende Art und Weise der Unterrichtung zeigen die Übermacht der *Risale-i Nur*. Entsprechend seinem Sinn als Lehranstalt sind zwei große Räume für den *ders* eingerichtet. Tische und Stühle gehören dabei nicht zur Einrichtung. Wenn der *ders* veranstaltet wird, sitzen die Schüler angelehnt an Kissen im Kreis auf dem Boden. Gelesen wird dabei aus der *Risale-i Nur* in der Regel gemeinschaftlich. Beim gemeinschaftlichen Lesen trägt grundsätzlich ein Schüler vor, während die anderen zuhören. Vortragende dürfen sich dabei nicht zugestehen, dass sie wissend seien und mit ihrem Wissen vorangehen können und so ist es üblich, dass in der Medrese jeder den *ders* leiten kann. Denn die einzige Voraussetzung, die der Vortragende erfüllen muss, ist es, in der Lage zu sein, das Geschriebene laut vorzulesen. Ganz egal wer spricht, es ist die Stimme des Said Nursi.:

Die Leute haben sich im Kreis zum *ders* versammelt. Der *ağabey* (Leiter der Medrese) stellt die Frage in die Runde, wer heute den Unterricht halten möchte. Jemand gibt sich als Freiwilliger zu erkennen. Mit einem Lächeln gibt der *ağabey* das o.k.-Zeichen. Der Freiwillige bewegt sich zum Regal, nimmt sich ein *Risale-i Nur* Buch, kehrt zum Kreis zurück und setzt sich vor der *rahle* (kleines Pult) hin, die die beiden Enden des Kreises verbindet. Er schlägt eine Stelle aus dem Buch auf und beginnt daraus vorzulesen. (Beobachtung vom 24.09.2003)

Es ist also nicht nötig, dass Said Nursi für seine spirituelle Arbeit bei seinen Schülern physisch präsent sein muss; die starke Ritualisierung des Gruppentreffens ersetzt die Anwesenheit des Meisters. Doch umso mehr gilt es, während des Vortrages keine eigenständigen Erklärungen abzugeben, da diese nicht immer identisch sein können mit dem was Nursi eigentlich gesagt oder angedeutet hat. Um unnötige Ausschweifungen und fehlerhafte Deutungen zu vermeiden, werden deshalb notwendige Erklärungen aus anderen Stellen der *Risale-i Nur* herangeführt. Immer wieder konnte beobachtet werden, dass dies auch bei der Beantwortung der Fragen gilt, die während des Unterrichtes von den Zuhörern gestellt wurden.

Auch in den Bücherregalen finden sich außer dem Koran und der *Risale-i Nur* keine weiteren Bücher mehr. Werke die nicht von Said Nursi geschrieben sind finden in der Medrese keinen Platz. Ansonsten gelten jegliche klassische Texte des Islam als veraltet und zeitgenössische Veröffentlichungen werden als Ablenkung von den eigentlich relevanten Themen wie Glaubensgrundsätze, Existenz Gottes, das Leben nach dem Tod und die Verpflichtungen der Menschen diesbezüglich betrachtet (vgl. Nursi Bd. 10 1993:804). Andere Bücher werden in der Medrese geduldet, wenn es sich dabei um Fachbücher derjenigen *Risale-i Nur*-Schüler handelt, die in der Medrese wohnhaft sind und einem Studium oder einer Berufsausbildung nachgehen. Diese dürfen lediglich privat von ihren Eigentümern benutzt werden:

Der *ağabey* fordert einen Schüler auf ein Buch zu verdecken, da gleich der *ders* beginnt (Beobachtung vom 01.10.2003)

Neben den privaten Medien wie Lehrbücher sind ebenso das Mitbringen von Zeitungen Zeitschriften etc. in die Medrese verboten. Radio und Fernseher gehören nicht zum Bestand der Medrese. Denn alle diese lenken den Menschen von seiner eigentlichen Aufgabe (dem Dienst am Glauben) ab. Sieht man einmal von der Küche ab, in der u.a. ein Kühlschrank, eine Spülmaschine und eine Waschmaschine platziert sind, deutet in der Medrese alles auf die Vergangenheit hin, wohl auf die Medresen der ersten Stunde. Die Neuköllner-Medrese

proklamiert in diesem Sinne die vollendete Vergangenheit. Es ist daher nicht weit gegriffen, hier in Anlehnung an Schimank von dem Phänomen der Musealisierung zu sprechen, „die sich denjenigen Elementen der Vergangenheit bedient, die als abgeschlossen und damit nicht mehr veränderbar gelten“ (Schimank 2002:140). Die Risale-i Nur-Schüler praktizieren mit Schimank ausgedrückt „die Gegenwartsvergessenheit der Moderne“¹⁴⁵ und laden alle übrigen Muslime und Nicht-Muslime dazu ein.¹⁴⁶

5.1.1.4. Der äußere Kontext der Medrese

Grundsätzlich erhalten die Medresen der Yeğin grubu zur Kennzeichnung die Namen der Städte in denen sie angesiedelt sind oder aber auch die Namen der Bezirke, wenn mehrere Medresen in einer Stadt vorhanden sind bzw. auch die Namen der Straßen, wenn mehrere Medresen in einem Bezirk vorhanden sind. So heißen die Berliner Medresen, Neukölln-Medresesi, Wedding-Medresesi, Kreuzberg-Medresesi, Eisenbahn-Medresesi etc., letztere genannt nach der Eisenbahnstraße in Berlin Kreuzberg¹⁴⁷. Wie diese Namen auch darauf hindeuten, sind die Medresen in der Regel in solchen Stadtteilen angesiedelt, in denen die türkische Bevölkerung überproportional hoch vertreten ist. Wie bereits angesprochen, wird die Konzentration von Migrantenfamilien in bestimmten Stadtvierteln in etlichen Debattenbeiträgen als Ergebnis einer gezielten religiös-kulturellen Eroberung zum Zwecke der Errichtung einer islamischen „Parallelgesellschaft“ gedeutet (vgl. Kap 4.3.1.2). Regelmäßige Negativ-Schlagzeilen, die sich vor allem auf Vorkommnisse und Zustände in

¹⁴⁵ Nach Schimank ist die Moderne fortschrittsbestimmt und genau deshalb haltlos. Um wieder Halt zu gewinnen, wendet sich die Moderne der Vergangenheit zu, d.h. gegen die schnelllebige heutige Zeit wird die gute alte Zeit erinnernd, mehr oder weniger fiktiv erfunden und vergegenwärtigt (vgl. Schimank 2002:141).

¹⁴⁶ Aufgrund dieses Erscheinungsbildes muss sich die Nurculuk gegen die Sicht wehren, eine Sekte zu sein und zu missionieren. Da der Begriff Sekte als ursprünglich wertneutraler Begriff inzwischen einen Bedeutungsgehalt im Sinne von „gefährliche Religion“, „manipulativ“ usw. bekommen hat (vgl. Murken 1998), weisen die Anhänger Nursis diese Sicht entschieden zurück.

Mit der Frage ob die Nurculuk eine Sekte ist und missioniert, setzt sich auch Spuler auseinander. Sie attestiert der Bewegung einen starken „missionaristischen Elan“ und beschreibt sie als „sektiererisch“. Denn die Nurculuk sei von dem Bemühen geleitet, möglichst alle islamischen Gruppierungen in ihre Bestrebungen einzubeziehen und auch die Nichtmuslime am Licht teilhaben zu lassen (vgl. Spuler 1981:425f.). Das jedoch, was die Nurculuk von einer Sekte unterscheidet, sei ihre Ausrichtung auf die Grundprinzipien des Islam. Ausgehend von der Sichtweise Spulers kann die Nurculuk-Bewegung in Anlehnung an Galanter als eine „charismatische Gruppierung“ bezeichnet werden. Galanter nennt vier Aspekte charismatischer Gruppierungen, die nach meinen Ergebnissen auf die untersuchte Gruppe zutreffen: 1. Verbundenheit durch ein gemeinsames Glaubenssystem, 2. starker sozialer Zusammenhalt (Kohäsion) 3. das Verhalten der einzelnen wird durch klare Gruppennormen reguliert 4. die Gruppe und/oder ihr Leiter wird als durch besondere göttliche Macht ausgezeichnet erlebt (vgl. Galanter 1996:269 ff.).

¹⁴⁷ Mit der Bevorzugung der Namen deutscher Städte oder Stadtteile, will sich die Medrese nicht primär mit diesen identifizieren, sondern sich von den im islamischen Spektrum geläufigen identitätsstiftenden Namensgebungen (nach bedeutenden islamisch -historischen Persönlichkeiten) abgrenzen, da diese alle Nursi untergeordnet sind. Deutsche Städte oder Stadtteile sind im Vergleich zu diesen neutrale Namen.

diesen Bezirken beziehen, wie beispielsweise die ehemals Rütli- Oberschule in Neukölln¹⁴⁸, verfestigen diese Wahrnehmung.

Soziologisch betrachtet hat die Konzentration von Migrantenfamilien in bestimmten Stadtvierteln aber weit mehr mit Entwicklungen auf dem Wohnungsmarkt zu tun:

„Die im Durchschnitt eher schlecht gestellten Migranten siedeln sich in aller Regel dort an, wo der Wohnraum preisgünstig ist, während all diejenigen, die es sich leisten können(darunter auch finanzkräftigere Familien mit Migrationsgeschichte) in gutbürgerliche, teure Wohnbezirke wegziehen“. (Heitmeyer und Anhut 2000)

Mit einer Bevölkerungsgröße von einer Stadt¹⁴⁹ stellt auch Neukölln ein Klassenproblem dar (vgl. Novak 2006: 77). Die soziale Situation des Stadtteils wird mitunter bestimmt durch Arbeitslosigkeit, Armut und ausländerrechtlicher Benachteiligung. Angesichts dieser Tatsache fällt es auch vielen Teilnehmern der von mir untersuchten Gruppe schwer, dieses Milieu zu verlassen und in die gehobenen Milieus der Mitte aufzusteigen(vgl. Kap.4.3.1). Dennoch ist festzuhalten, dass die Bekanntheit der Neuköllner-Medrese über die Stadtteilgrenzen hinausgeht. Viele -auch gut gebildete- Besucher kommen aus anderen ähnlich gelagerten Bezirken wie Kreuzberg, Mitte und Spandau, gar aus anderen Städten, treten der Gruppe bei und verhindern, dass die Medrese eine starke Verwurzelung in der städtischen Wohnregion hat. Ein weiterer Faktor, der diese Tendenz verstärkt, ist der, dass mit dem Eintritt durch die lokale Tür der Medrese, gleichzeitig auch eine Tür zu fernegelegenen Orten eröffnet wird, da die Medrese eingebettet ist in die Sphäre einer global vernetzten, transnationalen Bewegung (vgl. Kap. 3.3.2). So konnte oft beobachtet werden, dass selbst Teilnehmer, die bekunden, kaum ihre Wohnumgebung verlassen zu können, in andere Städte oder Länder reisen und sich dort zeitweise oder auf Dauer dem Dienst am Glauben zur Verfügung stellen. Sie können dort dann mit der Solidarität und Unterstützung der sesshaften Schüler rechnen. Gängig sind auch Besuche über nationale Grenzen hinweg zu besonderen Anlässen, wie beispielsweise religiöse Feiertage, Nurcu-Ferien camps, Tagungen und Symposien oder aber auch Dialogveranstaltungen mit Vertretern der christlichen Religion, die in Eigeninitiative oder von dem Netzwerk organisiert werden. Auf diesem Wege gelingt es den Risale-i Nur-Schülern, sich von dieser besonderen Zeit und dem besonderen Ort zu lösen, an dem sie es unter

¹⁴⁸Im März 2006 wurde die ehemals Rütli-Hauptschule (heute 1. Gemeinschaftschule) im Berliner Stadtteil Neukölln bundesweit bekannt, nachdem ihr Kollegium die Berliner Senatsverwaltung für Bildung anscrieb, die Auflösung der Schule zu bewirken. Grund war die vermehrt auftretende Gewaltbereitschaft der Schüler (auch gegen Lehrkräfte), mit der die Schule nicht mehr zurechtkommen konnte.

¹⁴⁹Die Bevölkerungszahl im Bezirk Neukölln liegt im Jahr 2012 bei 318.356 (vgl. Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2013).

anderem mit vielfältigen Problemen zu tun haben. Sie werden so zu Akteuren, die kontinuierliche Bezugssysteme über nationalstaatliche Grenzen hinweg aufbauen (vgl. Kap. 4.3).

5.1.1.5. Die Aufnahme in die Medrese

Hat eine Person den Weg in die Medrese gefunden, so ist das in den seltensten Fällen ein Zufall. Während Moscheevereine durch ihre Sichtbarkeit als Gebetsstätte über die Möglichkeit verfügen, ihren Nachwuchs insbesondere durch das Angebot öffentlicher Gebete zu erreichen und hierbei von dem Vorteil der räumlichen Nähe zur Wohnung und zum Arbeitsplatz ihrer Moscheebesucher profitieren können, bleibt die Medrese als eine Bildungseinrichtung relativ unentdeckt. Wie dargelegt soll das auch nicht anders sein. Die Gruppe soll sich nicht zu stark in Bezug auf Mitgliedschaft ausdehnen, sondern relativ überschaubar bleiben. Daher werben die Schüler ihren Nachwuchs aus der Defensive gezielt an und verzichten damit auf den Einsatz offensiver Strategien, die bei anderen Organisationen geläufig sind, wie beispielsweise das Organisieren von Sport -und Freizeitangeboten, um Jugendliche und junge Menschen anzuwerben (vgl. Kap. 3.3.1). Das bedeutet, dass dem Erstbesuch eines Neulings eine Begegnung mit einer Person aus der Gemeinde vorangeht. Im nächsten Schritt kommt der Eingeladene allein oder mit der Kontaktperson aus der Medrese zum ders. Häufen sich seine Besuche, so ist bereits die Aufnahme eingetreten. Dies ist jedoch eine Aufnahme unter Vorbehalt. Die endgültige Aufnahme als Vollmitglied hängt nun davon ab, wie weit der neue Besucher seine mitgebrachte Einstellung ändert und sich mit den Normen und Werten der neuen Gruppe identifiziert.

Wenn auch eher selten, kommt es vor, dass interessierte Außenstehende von alleine, also ohne eine Kontaktperson, den Weg in die Medrese finden.¹⁵⁰ Häufig erscheinen diese Personen ohne vorherige Anmeldung und dann auch außerhalb der offiziellen ders-Zeiten, da diese ihnen meist nicht bekannt sind. Damit aber betreten sie den Innenbereich der Medrese, der für sie nicht vorgesehen ist. In diesem Falle geschieht die Aufnahme nach dem gleichen festen Muster, wozu die folgende Beobachtung beispielhaft Einblick geben soll:

Etwa 12 Risale-i Nur-Schüler befinden sich gerade in einem internen ders, als es an

¹⁵⁰ Gewöhnlich finden diese Personen den Zugang zur Medrese über das Internet und über Publikationen wie Bücher und Zeitschriften des Nurcu-Netzwerkes aber auch über Nurcu-gesinnte türkische Sender auf Satellit. Oft ist es der Fall, dass sie als Außenstehende nicht zwischen den Nurgugruppen unterscheiden können und daher als erstes jene Einrichtung aufsuchen, die sie relativ schnell erreichen können.

der Tür klingelt. Ein Schüler steht auf und geht zur Tür. Die anderen Schüler fahren mit dem *ders* fort. Aus dem Unterrichtsraum hört man, wie der Schüler die Gäste höflich begrüßt und sie bittet ihre Schuhe vor dem Eintritt auszuziehen und dem dafür vorgesehenen Regal abzulegen. Anschließend erscheint der Schüler mit den Gästen in den Unterrichtsraum. Es sind zwei junge Männer zwischen 20-25. Der *ders* wird unterbrochen und die Schüler stehen alle auf, um die Gäste zu empfangen. Zur Begrüßung gehört das Händeschütteln und das Wort: *hoşgeldiniz* (willkommen). Danach dürfen wieder alle auf dem Boden Platz nehmen und es gibt Kissen für die Gäste zum Anlehnen an die Wand. Nach einer kurzen und stillen Verschnaufpause leitet der vortragende Risale-i Nur-Schüler eine Vorstellungsrunde ein. Zunächst stellen sich die Schüler vor, indem sie ihre Namen ihre Berufe und ihre Dienstzeiten bekanntgeben. Als nächstes darf ich mich als Wissenschaftler vorstellen. Schließlich stellen sich die Gäste vor und passen sich dabei den Schüler an, indem sie ihre Namen und ihre Berufe bekanntgeben. Einer von ihnen gibt sich als Chemiestudent¹⁵¹ bekannt, der andere bezeichnet sich als derzeit arbeitslos. Danach berichtet der Studierende von den beiden über die Absicht ihres Besuches. Dabei gibt er an, dass er sehr viel von Said Nursi gehört und auch das Buch „Islamische Glaubenswahrheiten“ überflogen hat. Dadurch wurde sein Interesse grösser und nun interessiere er sich an einer Vertiefung. Ebenfalls habe er seinen Freund mitgebracht, der auch neugierig sei und von der Medresse wisse, da er in der Nähe wohne. Während des Zuhörens hat ein Schüler bereits ein Buch aufgeschlagen und nimmt die Redepause zur Gelegenheit, um ein *ders* einzuleiten. Beginnend mit den Worten ‘wenn du schon das Buch überflogen hast, dann wollen wir doch daraus mal kurz gemeinsam lesen wenn ihr nichts dagegen habt’. Nach der Zustimmung fängt der Schüler an aus dem Buch zu lesen. Alle anderen hören während der Dauer des Spontanunterrichts aufmerksam zu. Nach 15 Minuten ist der *ders* zu Ende und es ist jetzt Zeit für Fragen und Tee und für eine weitere kleine Unterhaltung, wobei dessen Inhalte sich hauptsächlich auf das Gelesene und auf die Vorzüglichkeit des Autors (Said Nursis) beziehen. Im Nachgespräch werden den Gästen unter anderem die vier Termine für den öffentlichen *ders* mitgeteilt. (Beobachtung vom 26.09.2003)

Dem unerwarteten Besucher wird also ein “Schnupperunterricht” angeboten mit der Absicht, Orientierung zu bieten und Interesse zu erwecken, damit ein neuer Schüler für die Medrese gewonnen werden kann. Die einführenden Risale-i Nur-Schüler legen dabei ein geplantes und strukturiertes Verhalten an den Tag, wie dies aus der dargestellten Beobachtungssituation hervorgeht. Sie verfügen also über das Wissen der Ziele, der Ausführungsbedingungen und der geeigneten Arbeitsoperationen d.h. über eine Handlungsstrategie, die mit dem “Test-Operate-Test-Exit-Modell nach Miller (Miller et al. 1973:42) beschrieben werden kann. Das “Test-Operate-Test-Exit” oder –nach den Anfangsbuchstaben- TOTE-Modell erklärt Handeln über einen Rückkopplungskreis, in dem die Ergebnisse der Operation ständig mit dem erwünschten Zielzustand verglichen werden. Miller et. al haben den Zusammenhang zwischen einer Vorstellung von dem, was man erreichen möchte, und der Handlungsausführung am Beispiel des Einschlagens eines Nagels in die Wand

¹⁵¹ Zwecks Anonymisierung Beruf geändert.

folgendermaßen veranschaulicht: Hat man als Ziel, den Nagel bis zu einer bestimmten Tiefe in die Wand zu schlagen, so findet zunächst eine Prüfung (test) der Stellung des Nagels und des Hammers stat. Deutet diese Prüfung darauf hin, dass man den Zielzustand noch nicht erreicht hat, so folgt eine Operation: Der Hammer wird gehoben und auf den Nagel geschlagen (operate). Das Ergebnis der Operation wird mit dem erwünschten Zustand verglichen (test). Stimmt der aktuelle Zustand mit dem Ziel überein, wird die Handlung beendet (exit) (ebd.).

Demnach haben die Nur-Schüler das Ziel, ihr Produkt, die Schrift Risale-i Nur, den Interessierten gegenüber so attraktiv wie möglich darzustellen, dass sie sich beeindruckt zeigen. Dazu leiten sie ein Vorgespräch ein und überprüfen anhand der verbalen und nonverbalen Aussagen der Interessierten, welches das Passende aus dem Risale-i Nur-Buch für sie sei und welche Textstelle gelesen werden müsse. Dabei wird festgestellt, dass die Interessierten die türkische Sprache vorziehen und dass zumindest einer der beiden mit Interesse da ist (test). Es folgt nun die Operation, die damit beginnt, dass eine besondere Aufmerksamkeit dem interessierteren der beiden Besucher gewidmet wird und endet mit dem Lesen aus dem Werk in türkischer Sprache. Das Gelesene knüpft dabei an dem an, was der Interessierte bereits von der Schrift Nursis kennt und der Inhalt der ausgesuchten Textstelle richtet sich an seinem Bedürfnis aus, was aber von den einführenden Medrese-Mitgliedern aus dem genannten Beruf bzw. der geäußerten Motivation zur Teilnahme interpretiert wird. Nach dem die Operation abgeschlossen ist, folgt ein Nachgespräch, d.h. das Ergebnis der Operation wird mit dem erwünschten Zustand verglichen (test). Es stellt sich heraus, dass in diesem Fall das Interesse geweckt wurde. Das bedeutet, dass der aktuelle Zustand mit dem erwünschten Zustand tendenziell übereinstimmt. Als dann keine Fragen mehr da sind, haben die Nur-Schüler die Sicherheit darüber gewonnen, dass der Besucher ein zweites Mal kommt. Die Anwendung dieser Strategie sichert also die Vorhersehbarkeit. Die Nur-Schüler können dann ihre Handlung endgültig beenden mit einer Einladung zum öffentlichen *ders*, also mit dem Verweisen der noch Fremden auf den Außenbereich der Medrese (exit). Im günstigen Fall werden die Besucher regelmäßig am *ders* teilnehmen und mit der Gruppe zusammenwachsen und können dann auch den inneren Bereich der Medrese betreten.

Alle von mir beobachteten Erstbesuche außerhalb der offiziellen Unterrichtszeiten vollzogen sich ähnlich nach diesem Muster. Die Vermutung Spulers, dass die Mitgliedschaft in irgendeiner offiziellen Weise zustande kommt(vgl. Spuler 1977:1249) lässt sich aus meinem

Material nicht belegen¹⁵².

5.1.2. Risale-i Nur Talebeleri

Nursi hatte die per Sprache überlieferte islamische Kultur in Schriftform gefasst und damit den Text und nicht den Menschen zu ihrem Fundament gemacht. Dies prägt auch die Struktur der Nurculuk- Bewegung (vgl. Kap. 3.3.3; Karabaşoğlu 2007:371) Laut Nursi sorgt die Risale-i Nur in erster Linie für Brüderlichkeit und für den Zusammenhalt der Schüler, die Nursi als *talebe* (im Plural *talebeler*, ältere Bezeichnung für *öğrenci*= Schüler) bezeichnet (Nursi, Blitze S. 323).¹⁵³ Die Basis für die Brüderlichkeit unter den talabebeler sieht Nursi in der „aufrichtigen Wahrhaftigkeit“, die er an folgenden vier verbindlichen Regeln festmacht:

1. In jedem Tun und wirken ausschließlich das Wohlgefallen Gottes zu erstreben:
„Wenn er zufrieden ist, ist es nicht mehr wichtig, wenn auch die ganze Welt euch zürnt.“ (ebd.319)
2. Eine Einheit im Handeln zu bilden:
„Ihr und wir bilden die Organe eines geistigen Körpers, würdig, den Namen eines vollkommenen Menschen zu tragen. Wir gleichen dem Räderwerk einer Fabrikationsanlage, die als Endprodukt eine ewige Glückseligkeit in einem ewigen Leben herstellt.“ (ebd. 320)
3. Die ganze Stärke in der Wahrhaftigkeit und in der Wahrheit zu sehen, das bedeutet:
„(...) den Seelen der Brüder vor der eigenen Seele den Vorzug in Ehre, Rang und Zuwendung bis hin zu den materiellen Vorzügen zu geben, ja selbst noch den ganz unschuldigen, harmlosen Vorzügen, wie einem bedürftigen Gläubigen eine tiefgreifende Glaubenswahrheit in ihrer ganzen Schönheit darzulegen.“ (ebd.322-323)
4. Sich die Tugenden und Verdienste der Brüder in sich selbst vorzustellen:
„Bei den Ordensleuten=(Sufis) kennt man dafür die Ausdrücke ‘Aufgehen im Scheych (fena fi-s’Sheych)’ und ‘Aufgehen im Propheten’ (fena fi-r’Rasul). Ich bin kein Sufi. Doch sie ermöglichen uns mit diesen Grundsätzen auf unserem Weg in der Formulierung ‘Aufgehen in den Brüdern’ auch einen guten Grundsatz. Unter den Brüdern nennt man das „tefani“, d.h. ineinander aufgehen, d.h. seine eigenen, seelenartigen Empfindungen (nefs) vergessen und in den Gefühlen der Brüder und in

¹⁵²Auch dem Islam sind Initiationsriten und komplizierte Zeremonien fremd. Will jemand sich der großen Gemeinde der Muslime (umma) anschließen, also Muslim werden, ist die einzige Voraussetzung dafür, mit einer innerlichen Überzeugung die Glaubensbezeugung bzw. „das Wort der Bezeugung“ (Kelime-i Şehadet) auszusprechen, die lautet „Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Allah gibt, und ich bezeuge, dass Muhammed Allahs Diener und Gesandter ist“.

¹⁵³Um mir beim Zitieren Übersetzungsarbeit zu ersparen, habe ich neben den Originalwerken die von Davut Korkmaz übersetzten Schriften des Nursi als Quelle benutzt. Das sind auch diejenigen Bücher, aus denen im deutschsprachigen *ders* in den Medresen der Yeğin grubu gelesen wird, da Korkmaz dieser Gruppe nahe steht. Jedoch fehlen bei seinen Übersetzungen die Angaben über das Erscheinungsjahr, weshalb ich darauf angewiesen bin, bei meinen Quellenangaben auf den Titel der Übersetzungen zu verweisen statt auf das Erscheinungsjahr.

ihren Vorzügen mit leben. (ebd.323-324)

Wahrhaftige Brüderlichkeit bedeutet also, die eigene Persönlichkeit weitestgehend aufzugeben, durch wechselseitige Beeinflussung von ähnlichen Gefühlen und Trieben erfüllt zu sein und so zu einem kollektiven Körper zusammenzuwachsen und der Wirksamkeit dieses Körpers zu vertrauen. In Anlehnung an Canetti kann dieser Vorgang mit dem Begriff der Entladung beschrieben werden, in der Personen ihre Trennung aus Distanzen, Hierarchien, die das normale Leben bestimmen, abwerfen und sich alle gleich fühlen (Canetti 1973:17). Folgt man Turner, so vollzieht sich damit der Prozess der „Selbst-Stereotypisierung und Depersonalisation der Selbstwahrnehmung“. Dabei nimmt die Wahrnehmung individueller Differenzen innerhalb der Gruppe ab und ein Gruppenverhalten wird aktiviert (Selbst-Stereotypisierung). Zugleich steigt die Wahrnehmung der Ähnlichkeit mit den Gruppenmitgliedern, eine Re-Definition des Selbst führt zur Transformation des individuellen ins kollektive Verhalten (Depersonalisation) (vgl. Turner 1987). In einem solchen Fall kann es nicht mehr „um ein Verhältnis zwischen Vater und Sohn, zwischen Scheych und Muried (Lehrer und Schüler, Meister und Lehrling) gehen. Es geht um das Verhältnis wahrer Brüderlichkeit“ (Nursi, Blitze S. 323).

Das Konzept der Brüderlichkeit und die entsprechenden Gruppennormen lassen also die Unterschiede verschwinden und schaffen eine prinzipielle Gleichheit unter den Teilnehmern bzw. eine gerechte und gleichgestellte Rollen -und Machtverteilung in der Beziehung, die vor allem für den Zusammenhalt und für die Mitgliedschaftsqualität bedeutsam ist. Jedoch wird das Verhältnis der Teilnehmer nicht allein durch die Brüderlichkeit bestimmt, sondern hat ein jeder Bruder in der Medrese gleichzeitig auch den Status eines *talebe* inne. Insbesondere vor dem Hintergrund, dass die Medrese eine Bildungseinrichtung ist, die sich in einem Zusammenhang mit der Mystik entwickelt hat, ist von einem Autoritätsverhältnis zwischen Lehrer -Schüler und Schüler-Schüler auszugehen¹⁵⁴. Die Aufgabe für die Teilnehmer liegt nun darin, Ungleichheit nicht als Quelle von Druck und Bedrohung anzusehen, sondern als Bedingung für Vertrauen und Sicherheit. Für sich selbst löst Nursi diese Aufgabe zunächst damit, dass er kundgibt nicht ein Lehrer, sondern ein Schüler (*talebe*) zu sein: „Wir sind Schüler der Risale-i Nur. Auch Said ist ein Schüler wie wir. Die Quelle und die Basis der

¹⁵⁴Im Sufismus hat der murid (Novize), auf der Suche nach der Wahrheit, seinem Lehrer (scheych) gehorsam zu leisten. Untereinander unterscheiden sich die muridler nach der Stufe der Seele (*nefis mertebeleri*). Dabei geht es um eine Transformation der menschlichen Natur von einer Seele, die zum Bösen anstiftet (arab.: *Nefs-i Emmare*) über den Zustand der Seele, die sich selbst „anklagt“ (arab. *Nefs-i Levvame*) bis hin zu einem ruhenden Seelenzustand (arab.: *Nefs-i Mutmainne*) (vgl. Bölts 2011: 31).

Risale-i Nur ist der Koran“ (ebd. 332).

Mit dieser Aussage begibt sich Nursi zwar auf die Stufe der *talebeler*, sorgt aber für eine folgenreiche Ungleichheit unter ihnen, die im Folgenden dargelegt werden soll.

5.1.2.1. Der charismatische Gelehrte als Schüler der Risale-i Nur

Der Verfasser und gleichzeitig der erste *talebe* der Risale-i Nur hat im Jahre 1960 das Diesseits verlassen, aber damit noch nicht ausgedient. Als Teil der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde ist Nursi, überall dort wo es eine Medrese gibt, nachwievor ein geistig präsenter Risale-i Nur-talebe. Er hat sich sozusagen verewigt, weil er in seinen Brüdern und seine Brüder in ihm aufgegangen sind. Dies geht aus folgender Beobachtung deutlich auch so hervor:

Der *ders* ist gerade zu Ende und der Vortragende macht folgende abschließende Bemerkung: ‘Wenn wir die Risale-i Nur lesen, lesen wir nicht nur Üstads Worte, sondern wir lesen mit ihm.’ Daraufhin nimmt ein *Talebe* das Wort und berichtet, letzte Nacht in seinem Traum gemeinsam mit Nursi genau die Stelle gelesen zu haben, die auch heute im *ders* gelesen wurde. Es findet eine kurze Diskussion über die Bedeutung von Träumen statt¹⁵⁵. Wohl angeregt durch das Thema ergreift ein anderer Schüler das Wort und gibt der Gruppe zu wissen, dass er „Üstad hazretleri“ (den ehrwürdigen Mesiter) in seinem letzten Besuch in der Istanbuler Medrese ‘am hellichten Tag‘ und ‘im wachen Zustand‘ bei ‘Leib und Seele‘ gesehen habe. Er sei hinterher fassungslos gewesen und habe sich in eine Ecke zurückgezogen. Dann sei der *ağabey* (der Istanbuler Medrese) zu ihm gekommen und habe ihm zugeflüstert ‘Er hat sich auch dir gezeigt nicht?‘ Erst dann sei ihm klar geworden, dass es keine Einbildung war. Während die anderen *talabeler* aufmerksam zuhören, ergreift der Vortragende das Wort und bezieht sich bestätigend auf das Erlebnis des Schülers. Was er gesehen habe sei keine Einbildung und keine Seltenheit sondern zeige sich Nursi vielen Brüdern auf der Welt nicht nur in ihren Träumen, sondern auch bei ihrer tagtäglichen Arbeit am Dienst. Das sei ein “*karamet*”¹⁵⁶ des Üstads und ein Segen Gottes für die Brüder, die ihn sehen und auch ein Zeichen für ihre Aufrichtigkeit beim Dienst.

Nach dieser persönlichen Äußerung bewegt sich der Vortragende zum Regal und kehrt mit einem Risale-i Nur Buch zurück. Er findet die passende Stelle zum Thema und

¹⁵⁵Der Traum bzw. die Traumdeutung ist eine wichtige Quelle für das Handeln und das Interpretieren von Geschehnissen im Alltag in der mystischen Tradition (vgl. Schimmel 1998:178,183). Bei Nursi ist es nicht anders. Auch wenn er ein Großteil der Träume für Seifenblasen hält, so gibt es doch den *riyayi-sadik*, den wahren Traum. Dieser öffne sogar den Zugang zum *gayb*, das Unbekannte nur Gott zugängliche. So bestätigt Said, dass er öfters von Sachen träumt, die manchmal mit und manchmal ohne Traumdeutung in seinem alltäglichen Leben früher oder später erscheinen (vgl. Nursi Bd. 7 1993:348-350). In vielen seiner Abhandlungen schildert er eigene Träume, wie beispielsweise, den Traum, in dem der Prophet Muhammet Nursi persönlich belehrt haben soll, wie er den Koran lernen und lehren kann (vgl. Badilli 1990:32). Daneben lassen sich auch schriftlich fixierte und von Nursi durchgeführte Deutungen von Träumen seiner Anhänger finden (vgl. Nursi Bd.7 1993:350).

¹⁵⁶Als Freund Gottes ist Nursi begnadet mit der Fähigkeit Wunder zu wirken. Wie im theoretischen Teil erwähnt, werden diese Wunder als *keramet* „Charismen“ bezeichnet und sind vom geringeren Range, als die von dem Propheten gewirkten Wunder (*mucize*).

liest laut vor: „So wie es in der Tat das Wunder der Freundschaft mit Gott gibt, so gibt es auch das Wunder einer reinen Absicht und das Wunder der Aufrichtigkeit (arbeiten ohne Hinter - oder Nebengedanken). Besonders im Kreise von Brüdern innerhalb einer Bruderschaft um Gotteswillen kann es wahre Wunder einer echten und aufrichtigen gegenseitigen Hilfestellung geben. Die geistige Körperschaft einer solchen Gemeinschaft kann sogar die Gestalt einer reifen Freundschaft annehmen und die Gnade Gottes offenbaren.“ (Beobachtung vom 22.10.2003)

D.h. hier wird ein „Erweckungserlebnis“ vom neuen Mitglied geschildert und von den einführenden Vertretern der Gruppe bestätigt. Diese Interaktion hat den Charakter einer Initiation in die Schülerschaft und stellt zugleich die Allpräsenz des Nursi her, die zusätzlich durch das Lesen der Risale-i Nur, durch die Beschreibung seiner Helden –und Wundertaten, durch das ständige Andenken in vielen Zusatzgebeten (*tesbihat*)¹⁵⁷ und durch das wiederholte Lesen der *lahikalar*.¹⁵⁸ hergestellt wird. Kurzum, der wichtigste Schüler der Medrese stammt nicht aus dem realen Leben, weshalb ihn wohl die restlichen Schüler nicht wirklich als Schüler betrachten können, wie sie es selbst sind. In den Augen seiner Anhänger ist er deshalb ein *talebe* auf der Stufe des Meisters. Dies bezeugt auch die am häufigsten gebrauchte Bezeichnung für Nursi als *Üstad* oder *Üstad hazretleri* (der ehrwürdige Meister). Er fungiert folglich als heiliger charismatischer Wegweiser, als der rechtgeleitete Rechtleiter (vgl. Kap.3.3.5) und ist Dreh -und Angelpunkt der religiösen Orientierung im Bezugsrahmen Medrese. Sein Verhältnis zur Risale-i Nur ist vorbildhaft für ein jeden *talebe*, seine Handlungsweisen und seine Worte gelten als maßgebliche Verhaltensvorgabe und an seinem Beispiel kann gemessen werden, wie weit man es als *talebe* gebracht hat. Entscheidend bei der Stellung des Nursi unter den Schülern ist also weder die Aussage Nursis, dass er ein Schüler wie jeder andere ist, noch seine objektiven Qualitäten, sondern die Attribution durch seine Schüler. Da sie ihrem Meister Charisma zuschreiben, kann er ihr Verhalten beeinflussen¹⁵⁹.

Es trifft den Kern der Sache jedoch nicht, zu sagen, die Stellung des Nursi als charismatischer

¹⁵⁷Tesbihat bedeutet Lobpreisung Gottes. Nach dem sunnitischen Islam ist es erwünscht, nach dem Gebet die tesbihat zu rezitieren. Dazu gehört jeweils 33 Mal *Allahu Akbar* (Allah ist groß), *Alhamdulillah* (Allah sei Dank) und *Subhanallah* (Gepriesen sei Allah) zu rezitieren. Die Lobpreisverlesung nach Nursi ist weit gefasster. Sie beinhaltet insbesondere zahlreiche Bittgebete, für den Meister Nursi seinen engsten Gefährten und den heutigen *talebeler*.

¹⁵⁸ Teile des Risale-i Nur Gesamtwerkes, in denen mehrere hunderte von Nursi verfasste Briefe enthalten sind.

¹⁵⁹Nach Weber gründet die charismatisch legitimierte Herrschaft nicht in der Qualität eines „Führers“, sondern existiert im Glauben seiner Anhänger. Sie wird also durch soziale Zuschreibungsprozesse konstituiert und reproduziert(vgl. Weber 1980: 142ff. u. 654ff.; 1988: 481ff.) Die Anerkennung des Charisma, so Weber, sei dabei „psychologisch eine aus Begeisterung oder Not oder Hoffnung geborene gläubige, ganz persönliche Hingabe“ (Weber 1980: 140).

Üstad sei nur das Ergebnis von subjektiven Zuschreibungsprozessen. Denn wie das folgende Zitat des Nursi nahe legt, wird er nicht nur von seinen Schülern für einen besonderen *talebe* der Risale-i Nur gehalten:

„Im vergangenen Weltkrieg oder noch davor erblickte ich mich inmitten einer echten Erscheinung(*vakia-i sadıqa*) am Fuße des bekannten großen Berges im Araratgebirge. Plötzlich zerbarst der Berg mit gewaltigem Krachen und riesige Felsbrocken wurden umgeschleudert. In mitten dieses Entsetzens erblickte ich meine verstorbene Mutter an meiner Seite und sagte zu ihr: ‘Fürchte dich nicht, oh meine Mutter. Dies ist auf Befehl Gottes des Gerechten. Er ist sowohl barmherzig, als auch weise‘ Und während ich mich noch in diesem Zustand befand, schaute ich eine bedeutende Persönlichkeit, die mir gebot: ‘Erkläre den Qur`an! Gross ist er und wunderbar.‘ Da erwachte ich und verstand: Es wird sich ein großer Umsturz ereignen. Und nach diesem Umsturz wird eine Erneuerungsbewegung einsetzen und die Mauern zerbrechen, die den Qur`an bisher umgeben haben. Und unmittelbar darauf wird sich der Qur`an selbst verteidigen. Man wird den Qur`an angreifen. Sein Wunder wird wie ein stählerner Panzer sein; und dieses Wunder wird sich in jeder Zeit als über alles Maß hinaus erweisen und sich der Gestalt eines Mannes wie mich als Anwalt bedienen. Und ich verstand, dass ich dieser Kandidat sein sollte“ (Nursi, Briefe 682-683).

Deshalb will Nursi nicht bescheiden sein und sich davor scheuen zu sagen, dass er „besondere Vorzüge“ besitze (Nursi, Blitze 342). Gleichzeitig ist er darum bemüht, sich selbst und seinen Schülern gegenüber zu beweisen, seine Vorzüglichkeit nicht mit Selbstgefälligkeit zu verwechseln:

„Erwartet von meiner Person nicht einen besonderen Beistand und betrachtet meine Person nicht als besonders gesegnet. Ich bekleide keinen besonderen Rang. So wie ein einfacher Soldat nur die Befehle seines Marschalls weiter gibt, so verkünde auch ich gleichsam nur die Befehle eines geistlichen Marschalls. Ich bin nur ein Bankrotteur, der die teuren und kostbaren Diamanten aus seinem Juwelierladen auspreist“ (Nursi, Briefe S.656).

Im Sinne von Max Weber gibt Nursi also zu wissen, dass er keine Macht besitzt, sondern die ihm verliehene Macht ausübt (Weber 1980:28).

Folgt man Weber bedient sich Nursi hier der Strategie der „Veralltäglichung des Charismas“. Der charismatische Führer, der für gewöhnlich in Not- oder Krisenzeiten auftritt, stößt Weber zufolge bald auf das Problem der Aufrechterhaltung des Charismas im Alltag. Daher strebt er nach Erhaltung der Herrschaftsgrundlage in normalen Zeiten, nach Stabilisierung seiner Herrschaft durch Veralltäglichung, hier durch Übergang des Charismas von der Person auf das Amt (Gottesfreund und Erneurer des Islam). Damit kommt es zu einer Transformation der charismatischen Herrschaft in eine traditionale bzw. legale Herrschaft (ebd. 142ff. u. 654ff.;

Weber 1988: 481ff.).

Nursi geht einen Schritt weiter und zementiert die ihm verliehene Macht mit weiteren Beweisen:

„Gott der Gerechte hat einem Manne wie mir, der ich doch kaum mit der Feder umzugehen verstehe und nie eine Schule besucht habe, an diesen Ort der Fremde, wo ich niemanden habe und mir selbst der Briefwechsel untersagt wurde, in Seiner Güte starke, ernsthafte, aufrichtige, fleissige, ideal gesonnenen Brüder als Helfer gesandt, die ihre Federn einem diamanten Schwerte gleich zu gebrauchen wissen“ (Nursi, Blitze 689).

Mit dem Hinweis auf seine Unwissenheit beim Umgang mit der Feder und auf seine Helfer zieht Nursi mit Muhammet parallel, dem in der islamischen Tradition ebenfalls nachgesagt wird ein *ummi*, ein Analphabet zu sein und dessen Worte ebenfalls von seinen Helfern niedergeschrieben wurden. Nursi lässt damit gleichzeitig seine Helfer an seiner Macht teilhaben, weshalb sie den zweithöchsten Rang unter den *talebeler* der *Risale-i Nur* erhalten. Bei den Helfern Nursis handelt es sich um die personell begrenzte Gruppe der ersten *talebeler*, die Nursi um sich geschart hatte. Ähnlich wie er haben diese Schüler ihr ganzes Dasein dem Dienst am Glauben gewidmet und zur Entstehung und Etablierung der Bewegung wesentlich beigetragen. Wie im theoretischen Teil näher erläutert, sind sie nach dem Tod Nursis zwar unterschiedliche Wege gegangen, blieben aber alle dem Dienst am Glauben auf unterschiedliche Weise treu. Ihre Aufgabe im heutigen Tag besteht darin, stellvertretend die Autorität des Üstad zu wahren. Sie werden deshalb als *varisler* (vgl. Kap. 3.3.2) bezeichnet und im Folgenden näher betrachtet.

5.1.2.2. Die *varisler* als helfende Schüler der *Risale-i Nur*

Die besondere Stellung dieser ersten *Risale-i Nur talebeleri* ergibt sich zum einen aus der Tatsache, dass Nursi sie -wie in dem obigen Zitat- als seine Helfer gelobt hat und die meisten von ihnen in einem Brief in der *Risale-i Nur* auch zu seinen Erbfolgern ernannt hat (vgl. Kap. 3.3.2). Zum anderen wird ihr Verhältnis zu Nursi in den Augen der *Nurcular* etwa vergleichbar mit den engsten Gefährten (*sahabeler*) des Propheten Muhammet angesehen. „Sie sind die heutigen *sahabeler*¹⁶⁰“ und werden deshalb auch als charismatische Gefährte verehrt, gleich welcher Gruppe sie angehören. Die Quelle dieses Charismas liegt dabei in der direkten Beziehung zu Nursi und ist damit ebenfalls theoretisch unhinterfragbar. Ähnlich wie

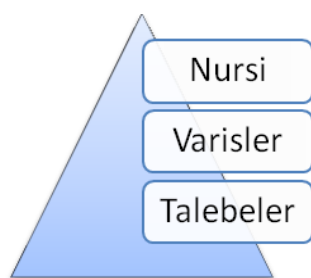
¹⁶⁰ Aussage eines *Nur talebesi*, im Rahmen eines *sohbet* (Unterhaltung) über die *varisler*. Zugleich eine immer wieder benutzte Zuschreibung, wenn von der Bedeutung der *varisler* gesprochen wird.

die *sahabeler* sind also auch die *varisler* im Besitze einer personalen Autorität, aufgrund eines Charismas. Angeredet bzw. bezeichnet werden sie von den *Nurcular* als *ağabey* (vgl. Kap 3.3.3). Somit haben sie auch die Autorität eines großen Bruders inne.

Da sich heute die Zahl der Medresen rapide erhöht hat, versteht es sich von selbst, dass die *varisler* nicht alle Medresen bedienen können, d.h. Verantwortungs- und Leitungspositionen für die jeweilige Medrese übernehmen können, zumal viele von ihnen bereits verstorben sind. Deshalb muss eine jede Medrese einen stellvertretenden *ağabey* haben, der diese Funktion ausübt(dazu ausführlich in Kap. 3.3.3). Die Aufgabe der *varisler* dagegen besteht heute hauptsächlich darin, den Schülern der *Risale-i Nur* in aller Welt geistlichen Beistand zu leisten und sie zu motivieren, die Schriften zu lesen und zu verbreiten¹⁶¹.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir sagen, dass Nursi und die *varisler* als geistig präsekte Teilnehmer der Medrese die höchsten Positionen in der Hierarchie der *Risale-i Nur talebeleri* besetzen. Alle anderen (realen) Medreseteilnehmer können nicht mehr in die Stufe des Meisters und der *varisler* „aufrücken“ (vgl. Spuler 1981:431). Sie sind aufgrund der Generationsfolge die untergeordneten Schüler der *Risale-i Nur* und werden im Folgenden als *talebeler* bezeichnet. Folgende Grafik zeigt die bisher herausgearbeitete Hierarchie unter den Schülern der *Risale-i Nur*:

Abbildung 3: Schüler der *Risale-i Nur*



5.1.2.3. Die *talebeler* als untergeordnete Schüler der *Risale-i Nur*

Das kennzeichnende Merkmal eines *talebe* ist die tiefe innere Verbundenheit zu Nursi, seinen Schriften und seinen Gefährten. Diese Verbundenheit bildet die Grundlage für den Dienst am

¹⁶¹So wandert beispielsweise Abdullah Yeğın zu diesem Zweck von einer Medrese in die andere und kommt auch gelegentlich nach Deutschland und verbringt insbesondere längere Aufenthalte in den Berliner Medresen.

Glauben und muss durch das Verhalten an den Tag gelegt werden, dem Besuch einer entsprechenden Medrese¹⁶²:

„Im Zuge des ersten Weltkrieges haben Leute bemerkt, dass unser Üstad weder Radio gehört noch Zeitungen gelesen hat, obwohl sich die ganze Welt mit dem Krieg beschäftigte. Auf die Frage, warum er sich selbst vor einem so großen Ereignis nicht betroffen zeigte, gab er die Antwort, dass dem Menschen auf seiner schwierigen und mühseligen Reise in dieser Welt ein Prozess eröffnet wurde, in dem er sein ewiges Glück verteidigen muss. Also, egal was passiert und wie schlimm oder schön es ist, es ist nicht grösser als die Sorge um das Bewahren des Glaubens, denn es ist vergänglich. Deshalb dürfen wir uns nicht von solchen Umständen ablenken lassen und auch lernen auf viele schöne Dinge zu verzichten, die wir in unserer Freizeit hätten tun können.“¹⁶³

Im Lichte dieses Zitates lässt sich der *talebe* als derjenige definieren, der freiwillig eine bestimmte Zeit seines alltäglichen Lebens in der Medrese verbringt und diese Zeit für den Dienst am Glauben zur Verfügung stellt, statt für andere Dinge im Leben. Auf diesem Wege investiert er sein Leben für das Jenseits, indem er bis zu einem gewissen Grad auf das Diesseits verzichtet¹⁶⁴. Wie groß die Dosis des Verzichts dabei idealerweise sein soll, geht aus dem obigen Zitat, wie auch aus der Lebensführung der Leitfigur Nursis hervor: Trotz seiner angekündigten Distanzierung zum Sufismus hatte der fromme Muslim Nursi es vorgezogen, ein einfaches Leben zu führen und sich nicht in weltlichen Glück, Reichtum und Luxus verstricken zu lassen. Seine Mahlzeiten beschränkten sich auf das zum Überleben nötigste, seine Kleidung war schlicht, materielle Geschenke nahm er nicht an. Als größtes Zeichen seines Asketismus gilt jedoch der Verzicht auf Ehe und Familiengründung, die Nursi zwar als Sunna des Propheten anerkennt aber als zeitberaubend und hinderlich für den Dienst am Glauben empfindet (vgl. Nursi Bd.15 1993: 26ff.). Ähnlich führen viele seiner engsten Gefährten heute noch ein mönchsähnliches Leben, wandern von einer Medrese in die andere und begeisterten ihre Zuhörer mit ihrer Verkündigung so beispielsweise Abdullah Yeğin.

Die frommen Männer der Nurculuk unterscheiden sich hier eindeutig von der islamischen Tradition, in der die Ehe mit dem Ziel der Familiengründung als einzig angemessene

¹⁶²Als Teil einer Gemeinschaftsreligion (vgl. Kap 3.1.1) ist die Nurculuk nicht nur eine Glaubens -sondern auch eine Verhaltensgemeinschaft. Erst wenn man die vorgesehenen Riten, und Aufträge ausführt, ist man Teil der Gemeinde.

¹⁶³Von mir übersetzte Ansage des *ağabey* (Leiter) vor dem Unterrichtsbeginn (am 14.11.2003) zu einem mir nicht bekannten besonderen Anlass. Zugleich die am häufigsten gebrauchte Stelle aus der Biografie des Nursi, wenn Nur-Schüler für sich und für Außenstehende die Frage beantworten wollen, welchen Stellenwert der Dienst am Glauben für sie hat.

¹⁶⁴Über das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits heißt es im Koran: "Dieses irdische Leben ist nichts weiter als ein Zeitvertreib und ein Spiel; die Wohnstatt des Jenseits aber – das ist das eigentliche Leben, wenn sie es nur wüssten." (Der Koran 29:64). In gleicher Weise nimmt auch Nursi in fast allen seiner Abhandlungen immer wieder Bezug zur Vergänglichkeit des Lebens.

Lebensform empfohlen wird, da sie als natürliche Bestimmung eines jeden Menschen gilt und Bestandteil eines gottwohlgefälligen Lebens ist. Frei gewählte Ehelosigkeit ist dagegen untersagt. Dies auch deshalb, da die Ehe den einzigen legitimen Rahmen für das Ausleben der Sexualität bietet. Wie Breuer bereits angemerkt (Kap.3.3.3), waren Anhänger mystischer Richtungen, die sich im Laufe der islamischen Geschichte für diese Lebensform als Bestandteil ihrer asketischen Grundhaltung entschlossen, immer scharfer Kritik von Seiten der Orthodoxie ausgesetzt (vgl. Breuer 2008:40).

Wohl deshalb behält Nursi die Ehelosigkeit und damit die sexuelle Enthaltsamkeit für sich und für seine engsten Gefährten und treuesten Schüler (*vakıflar*) (vgl. Kap 3.3.2) vor. Alle anderen *talebeler* sollen dagegen nur ein Teil ihres Lebens dem Dienst am Glauben zur Verfügung stellen (vgl. Nursi Bd.5 1993:231). Die Ehelosigkeit bildet in der Praxis der Medresen deshalb an der Ausnahme, nicht die Regel, auch zu sehen daran, dass aus der Bewegung keine Ehelosengemeinschaft geworden ist. In der Neuköllner Medrese bevorzugen nur wenige Schüler die asketische Lebensführung Nursis¹⁶⁵, einige andere nehmen das Angebot der limitierten Ehelosigkeit an:

In einer internen Sonderveranstaltung aufgrund eines Besuches einer Gruppe von bedeutenden Nur-Schülern aus der Türkei stellt jemand von den Gästen die Frage an die anwesenden *talebeler* der Neuköllner-Medrese, wie viele Jahre ihres Lebens sie dem Dienst am Glauben zur Verfügung stellen können. Die meisten der etwa 15 *talebeler* zögern mit der Antwort, wollen nachdenken, einige wenige versprechen zunächst 2-4 Jahre. (Beobachtung vom 04.11.2003)

Die meisten Schüler stellen jedoch lediglich ihre Freizeit dem Dienst am Glauben zur Verfügung, gehen ansonsten ihren weltlichen Verpflichtungen nach, wissend dass sie auch so für ihren Meister willkommen sind, da sie nicht „der Dinge des irdischen Lebens willen“ in die Medrese kommen (Nursi, Briefe S. 638).

Dass Nursi seine Schüler nicht danach unterscheidet, ob sie verheiratet sind oder nicht, geht auch aus seiner Kategorisierung der Besucher seiner Medresen in seinem Werk *Sözler* hervor. Er unterscheidet diese nach „Schüler“ (*talebe*), „Brüder“ (*kardeş*) „Freunde“ (*dost*) und definiert sie wie folgt:

¹⁶⁵Selbst für diese ist die Medrese keine „totale Institution“ (Goffman 1961), da sie ihrem Studium/ Beruf und ihren weiteren privaten Verpflichtungen in anderen Lebensbereichen nachgehen.

“Die charakteristischen Merkmale und die Bedingungen für die Schüler sind: Sie sollen die Worte (Sözler) so für sich empfinden, als wären es ihre eigenen und sie hätten sie selbst verfasst, und wissen, dass die Aufgabe ihres Lebens darin besteht, sie zu verbreiten und ihnen zu dienen.

Die charakteristischen Merkmale und die Bedingungen für die Brüder sind: Sie sollen ernsthaft daran mitarbeiten, die Worte (Sözler) zu verbreiten, die fünf Pflichtgebete zu verrichten und die sieben Todsünden zu meiden.

Die charakteristischen Merkmale und die Bedingungen für einen Freund sind: Sie müssen uns mit aller Entschlossenheit im Dienst an den Worten (Sözler) und Lichtern (Envar) des Qur`an ernsthaft zur Seite stehen und sie dürfen in ihrem Herzen nicht für Ungerechtigkeit, ketzerische Erneuerungen und Irrlehren eintreten. Sie sollten sich auch darum bemühen, für sich selbst einen Nutzen zu gewinnen” (Nursi, Briefe S.637-638).

Meinen Ergebnissen zufolge werden die *talebeler* im Alltag der Medrese nicht nach den von Nursi theoretisch vorgelegten Bezeichnungen „Schüler“, „Brüder“ und „Freunde“ kategorisiert. Viel mehr werden alle Teilnehmer entweder als *kardeş* oder als *talebe* bezeichnet und als solche angesehen. Daher ist Mardin zuzustimmen, dass diese Einteilungen als eine Art innerer Richtschnur für einen jeden Schüler gelten sollen (vgl. Mardin 1992:44). Jedoch wird es im Kontext einer auch relativ homogenen Gruppe schwer sein Differenzierung und somit soziale Vergleichsprozesse völlig aus dem Weg zu räumen. So wird es, wenn es um Verhalten oder Eigenschaften geht, die von der Bezugsgruppe erwartet und für gut befunden werden, zwangsläufig dazu kommen, dass sich ein Teilnehmer nicht nur an sich selbst sondern auch an dem Anderen misst: “Um in irgendeiner der unendlichen Zahl von Situationen tugendhaft zu sein, muss man sich vom Durchschnitt unterscheiden in der richtigen Richtung und in richtigem Maß” (Brown 1974:469).

So unterscheiden sich die Teilnehmer der Medrese danach, wie viel Zeit sie der Medrese zur Verfügung stellen bzw. danach in welchem Maß sie auf die Welt verzichten. Dabei kristallisieren sich folgende drei typische Formen des Teilnahmeverhaltens heraus, an denen gemessen werden kann, wie weit sich ein *talebe* mit den Werten, Maßstäben oder Sichtweisen der Gruppe identifiziert hat und sich damit innerhalb des sozialen Systems der Medrese positioniert: die intensive Teilnahme, die gelassene Teilnahme, die eingeschränkte Teilnahme. Personen, die eine intensive Form der Teilnahme bevorzugen, haben nach Nursi und den *varisler* den höchsten Rang unter den *talebeler* und werden von mir als die Engagierten bezeichnet. Personen, die eine gelassene Form der Teilnahme bevorzugen sind den Engagierten untergeordnet und werden als Zurückgezogene bezeichnet und schließlich werden Personen, die eine eingeschränkte Teilnahme bevorzugen und die unterste Stufe bilden, als Gäste bezeichnet.

Die vorgefundenen Formen der Teilnahme und die ungefähre Zahl der *talebeler*, die diese bevorzugen, sind in der unteren Tabelle abgebildet:

Tabelle 4: Teilnehmerzahl nach Teilnahmeverhalten

Teilnehmerzahl	Teilnahmeform	Bezeichnung der Teilnehmer
15-20	Intensiv	Engagierte
60-80	Gelassen	Zurückgezogene
5-10	Eingeschränkt	Gäste

5.1.2.3.1 Die Engagierten

Die Engagierten, die eine intensive Form der Teilnahme bevorzugen, setzen sich aus einer Gruppe von ca. 20 Schülern zusammen, wobei 6-8 von ihnen zeitweise oder ständig wohnhaft in der Medrese sind. Diese Form der Teilnahme schließt zusätzlich zum *ders* die Beteiligung an diversen internen Lesegruppen ein, in denen die *talebeler* eine gesonderte und intensivere Schulung in den Schriften des Nursi erhalten, die Außenstehenden nicht zugänglich sind. Neben der Teilnahme an den Bildungsangeboten übernehmen die Engagierten auch Verantwortung für die Belange der Medrese und der Brüder¹⁶⁶. Dazu gehören beispielsweise der Hausdienst (Kochen, Einkaufen, Saubermachen etc.), die Organisation, Planung und Durchführung der *ders* und der täglichen Gebete sowie die Organisation und Durchführung von Aktionen, Ausflügen und Reisen. Diese Tätigkeiten werden abwechselnd von verschiedenen Personen ausgeführt. Damit bilden die Engagierten eine Gruppe, die die Arbeiten in der Medrese arbeitsteilig organisieren. So kann die gemeinschaftliche Tätigkeit zu einem Lohn seitens Gottes führen, die allen zuteil wird, die dieser Tätigkeit beiwohnen. Um die Bedeutung der Arbeitsteilung zu verdeutlichen aber auch zu loben, greift Nursi das berühmte Beispiel der Nadelfabrik von Adam Smith auf (vgl. Nursi Bd.5 1993:46). Durch die Verteilung der Tätigkeiten kann nach Nursi weitaus mehr wissenschaftliche Arbeit geleistet werden, als in Einzelarbeit (ebd.). An diesem Punkt angelangt drängt sich die Frage nach dem

¹⁶⁶In der Alltagspraxis der *talebeler* reichen die Grenzen der Brüderlichkeit allerdings über den Rahmen der Medrese hinaus. So geht aus den Gesprächen der Schüler untereinander hervor, dass sie sich beispielsweise beim Umzug (Beobachtung vom 04.11.2003), bei der Vorbereitung schulischer Hausarbeiten, Referate etc. unterstützen (Beobachtung vom 17.10.2003) oder ihre Medrese-Brüder und ihre Anverwandten im Falle einer Krankheit (Beobachtung vom 26.09.2003) bzw. eines Todes (Beobachtung vom 12.12.2003) besuchen.

Problem der Entfremdung auf, um mit Marx zu sprechen. Dies kommt bei handwerklicher Arbeit natürlich eher vor, als bei geistiger. Solange aber die Gemeinschaft nicht zu groß ist und die Teilnehmer Aufgaben abwechselnd übernehmen, wie es bei der von mir untersuchten Gruppe der Fall ist, tritt auch keine Entfremdung ein. Anders sähe es aus, wenn wir es mit einer sehr großen Gemeinschaft zu tun hätten, bei der die einzelne Arbeit so gering wird, dass sich der Tätige mit seinem Werk nicht identifizieren kann, sodass eine Entfremdung eintritt. Dies kann so weit führen, dass die einzelne Tätigkeit nicht mehr als geistig bezeichnet werden kann. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass in einer Medrese jede Tätigkeit, selbst Tätigkeiten wie Teekochen aufräumen etc. als gesistige Tätigkeiten angesehen werden, weil der Grundsatz gilt, dass jede Tätigkeit zur *ibadet* (Gottesdienst) wird, sofern der Ausführende seinen religiösen Pflichten wie das Gebet und das Lesen der Risale-i Nur nachkommt.

Im Verhältnis zu der Gesamtgruppe bilden die Engagierten, wie aus der oberen Tabelle hervorgeht, eine Minderheit. Umso grösser aber ist ihre Selbstaufmerksamkeit bzw. Selbstbeobachtung. Die soziale Kontrolle wird von jedermann ausgeübt, ist quasi unmittelbar und allgegenwärtig. Dadurch ist es zum einen leichter möglich, unter den *talebeler* einen hohen Grad an Anpassungsbereitschaft zu erzeugen und zum anderen bestimmen die individuellen Eigenschaften der Gruppenmitglieder das Gruppenleben insgesamt stark. Eine wichtige Eigenschaft der Engagierten dabei ist der Grad ihrer Bildung. Im Vergleich zu der Gesamtgruppe setzt sich die Gruppe der Engagierten etwa zur Hälfte aus Akademikern und Studenten zusammen. Grund dafür ist, dass bei der Wahl der Aufnahme von Personen in die eigene Gruppe selektiv vorgegangen wird und Personen mit hohem Bildungsgrad leichter aufgenommen werden¹⁶⁷. Der Einfluss der Engagierten erstreckt sich nämlich auch auf die Entscheidungsmacht, wer in ihre Gruppe von der Gesamtgruppe aufgenommen werden kann und wer nicht.

Insgesamt zeichnen sich die Engagierten durch eine hohe Einstellungsähnlichkeit und Übereinstimmung bezüglich der Rollenerwartungen und durch einen hohen Konsens hinsichtlich der Werthaltungen aus. Dies setzt die Wahrscheinlichkeit von Konflikten in der Interaktion herab, wirkt stabilisierend und führt zu einem günstigeren Verlauf des Miteinanders.¹⁶⁸

¹⁶⁷Festinger, Rieken und Schlachter beweisen durch ein Experiment, dass Menschen für ihre sozialen Interaktionen vor allem solche Personen wählen, die sie in ihrer Meinung bestätigen (Festinger, Rieken und Schlachter 1956).

¹⁶⁸In einer klassischen Feldstudie von Newcomb wurden männliche Collegestudenten nach dem Zufallsprinzip

Die Engagierten als diejenigen, die freiwillig die meiste Zeit der hizmet-i imaniyye (dem Dienst am Glauben) widmen und somit einen höheren Grad an Weltverzicht vorweisen können, sind demnach auch diejenigen, die mehr zu sagen haben und damit auch die Konformität der Meinungen in der Gesamtgruppe herstellen, bzw. die Gruppenstandards festlegen an denen sich ein jeder zu richten hat. Sie sind somit die „Wahrheitssprecher“ bzw. die „Meinungsführer“ der Gruppe. Ihr Erfolg dabei ist zusätzlich auf ihr geschärftes Bewusstsein zurückzuführen, das sich in überzeugendes Verhalten umsetzt. Vor allem aber liegt er im Wissensvorsprung in den Werken des Meisters also in der fachlichen Kompetenz (sie kennen die Risale-i Nur nahezu in -und auswendig bzw. wissen zumindest, wo was geschrieben steht) aber auch im durchschnittlich besseren Bildungsgrad begründet. Dabei haben die Engagierten den Vorteil, dass sie als Experten stets im Namen einer übergeordneten und anerkannten Autorität handeln und sich auf allgemein anerkannte Werte und Gruppenziele beziehen, die die Gruppenmitglieder verinnerlicht und angenommen haben. Auf diesem Wege werden sie als Minderheit ernst genommen und können bei der Mehrheit eine gründlichere Informationsverarbeitung veranlassen und die Einstellung der Gruppenangehörigen noch extremer in eine schon von vornherein bevorzugte Richtung verschieben (Brown 1988). Dabei kann sich die Gruppe - gemessen an einem rationalen objektiven Sachverhalt- auch irren, wie Gruppenforschungsarbeiten dies eindrucksvoll belegen (vgl. Hofstätter 1971:82ff.; Ash1969: 57 ff.)¹⁶⁹. Denn ist man von den eigenen Meinungen und Ansichten überzeugt und gibt darüber keine Rückmeldung, dann isoliert man sich, schirmt sich gegen andere Meinungen ab und die eigenen Meinungen werden konserviert und können dann nicht mehr korrigiert werden. Der Konformitätsdruck auf die Mitglieder wird dadurch nicht geringer. Wer eine von der Gruppe nicht anerkannte “Wahrheit” vertritt, wird zum Abweichler, egal wie “objektiv wahr” seine Meinung auch ist:

in einen Studentenwohnheim zugeordnet. Nach 13 Wochen des Zusammenlebens war die Wahrscheinlichkeit von Freundschaften am höchsten bei ähnlichen Einstellungen (Newcomb 1961).

¹⁶⁹Beispielsweise führte Asch Experimente mit Gruppen durch, in denen die Mehrheit der Mitglieder bei Schätzung von Längen und Entfernungen instruierterweise deutlich falsche Angaben machen musste. Die nicht instruierten Mitglieder als die eigentlichen Versuchspersonen, schlossen sich größtenteils der Fehlschätzungen an. Lediglich ein Viertel der Gruppenmitglieder zeigte sich unbeeinflusst, während in den Kontrollgruppen keine falschen Ergebnisse auftraten. Asch ließ hier die Schätzungen einzeln schriftlich vornehmen, während in der Versuchsgruppe laut geschätzt werden musste. Dadurch wurde die Wahrnehmung der einzelnen Gruppenmitglieder in Richtung des Schätzergebnisses der Mehrheit beeinträchtigt, auch wenn dieses Ergebnis deutlich falsch war. Asch konnte auch nachweisen, dass sich dieser Mehrheitseffekt erhöht, je unklarer die Reizsituation ist. Geht es nicht erkennbar um objektive Gebilde wie Strecken, Linien etc., sondern um Gefühle und Meinungen über Situationen oder Menschen, dann ist der Einfluss der Gruppenmeinung auf den Einzelnen weitaus stärker (Ash 1969:57ff.).

Während der Unterrichtspause haben sich die *talebeler* in kleineren Einzelgruppen verteilt und unterhalten sich. Eine Gruppe von vier Schülern, unter ihnen ein Gast, führt eine Diskussion über die Wunderwirkung von Muhammed durch. (Im vorhergehenden *ders* wurde gemeinsam die Abhandlung Wunder Muhammeds gelesen).¹⁷⁰ Dabei macht der Gast die Bemerkung, dass er bisher wusste, dass Muhammed keine Wunder gewirkt hat. Im Koran gäbe es auch keinen Hinweis auf die Wunderwirkung Muhammeds. Sein einziges Wunder sei der Koran. Ein Vertreter der Engagierten-Gruppe, der im Kreis mit sitzt, zeigt sich irritiert. Ohne Worte steht er plötzlich auf, eilt zum Regal und kehrt mit einem Risale-i Nur Buch zurück, aus dem er dann beginnend mit den Worten 'unser Prophet sagt' folgende Stelle zitiert: „Wer zur Zeit des Verderbens in meiner Gemeinde dennoch an meiner Sunna festhält, wird Lohn und Segen von hundert Märtyrern gewinnen.“ Mit den Worten 'Und unser Üstad sagt' liest er weiter: „In der Tat ist die Befolgung der Gelobten Sunna mit Sicherheit sehr wertvoll. Besonders in einer Zeit, wo die ketzerischen Erneuerungen bidâ auf dem Vormarsch sind, ist es ganz besonders wertvoll, dennoch an der gelobten Sitte festzuhalten.“ Dann beendet der *talebe* die Lesung und legt das Buch bei Seite. Es herrscht Stille, bis ein anderer *talebe* das Thema wechselt. (Beobachtung vom 24.09.2003)

Der engagierte *talebe* hat die von dem Gast vermittelte neue Information entschieden abgewertet und den Abweichler unter Rückgriff auf den Propheten und Nursi, in seine Schranken verwiesen¹⁷¹. Auch dieser zieht es vor die Diskussion nicht mehr weiterzuführen, wohl deshalb, da er nun nicht nur die Authentizität der Wunderhadithe sondern auch ihre Verteidiger (Nursi und seine Anhänger) in Frage stellen müsste, wenn er ein Schritt weitergehen würde. Dies würde wiederum weitere Folgen bzw. Sanktionen, im Grenzfall auch den unverzüglichen Ausschluss aus der Gruppe nach sich ziehen. Ist es aufgrund eines Zieles jedoch wert, in der Gruppe zu bleiben, wird dies nicht in Erwägung gezogen. Die Aufnahme und Aufrechterhaltung der sozialen Interaktion hängt also vom Vergleich der Aufwendungen und Erträge ab (Kosten-Nutzen Analyse).

Zusammengefasst richten Personen der Engagierten-Gruppe ein bestimmtes Muster an Verhaltenserwartungen an die untergeordneten Nur-Schüler und sind darauf bedacht, Konflikte bei den Verhaltensweisen zu entdecken, die eine Person beim Vertreten der Rolle

¹⁷⁰In dieser Abhandlung beschreibt Nursi mehr als 300 Wunder, die Muhammed gewirkt haben soll und versucht sie rationell zu belegen.

¹⁷¹Die sogenannte Bedrohungs-Rigiditäts-Hypothese besagt, dass Gruppen äußeren Druck -hier durch eine neue Information - als Bedrohung empfinden. Dabei reagieren sie unflexibel auf neue Informationen und halten am Bewährten fest. Die gebotenen neuartigen Lösungen werden von den Gruppenmitgliedern nicht akzeptiert und man versucht sie erst gar nicht zu verstehen (Staw, Sandeland und Dutton 1981; Gebert 2002:171). Psychologisch betrachtet sieht Riemann in solchen Verhaltensmustern die Angst vor der Veränderung: „Hält man so am Bekannten und Gewohnten fest, geht man alles Neue unvermeidlich bereits mit einem Vorurteil heran, das einen vor Überraschung, vor Ungewohntem und Unbekannten absichern soll. Dann verfällt man zwar nicht der Gefahr, Dinge ungeprüft hinzunehmen in naivem Fortschrittsglauben, unterliegt aber umso mehr der anderen Gefahr, Neuem gegenüber zu wenig geöffnet zu sein und dadurch Entwicklungen- auch die eigene- zu bremsen, zu hemmen, manchmal sogar zu verhindern“ (Riemann 1961:107).

eines *talebe* erlebt. Wie gross der Freiraum ist, der dem Einzelnen bei der Abweichung von der Rollenerwartung gelassen wird, das bestimmen die selbstgesetzten Maßstäbe. Diese orientieren sich selbstverständlich an den von Nursi festgelegten tatsächlichen oder von der Gruppe ausgelegten Standards.

Einer dieser Standards, der auch die Schüler der Engagierten-Gruppe einer Autorität (Kontrollinstanz) unterordnet, ist, dass die Medrese von einer zentralen Person geleitet werden muss. Nach Nursi gibt es kein Dorf ohne Bürgermeister (Nursi Bd.10 1993:52) und so darf es keine Medrese ohne einen *ağabey* geben, der u.a. die Autorität des Üstad zu wahren hat. Da wie dargelegt die personell begrenzten *varisler* als *ağabeyler* diese Funktion nicht ausüben können, muss eine andere Führungsperson stellvertretend diese Aufgabe übernehmen. Die Führungsperson in einer Medrese ist in Anlehnung an einer Definition von Müller& Irle

„[...] dasjenige Mitglied einer Gruppe, das zur Koordinierung, Leitung und Überwachung aufgabenrelevanter Gruppenfunktionen entweder von einer übergeordneten Organisation eingesetzt ist, von der Gruppe explizit gewählt wird, oder durch impliziten Konsens ein gewisses Maß an Einfluss bei aufgabenrelevanten Aktivitäten besitzt“ (Müller & Irle 1978).

Eine wichtige Voraussetzung, die eine Führungsperson im Nurculuk mitbringen muss, ist, dass sie einen höheren Grad an Weltverzicht vorweisen muss, als die ihr untergeordneten *Nur talebeleri*. Das bedeutet konkret Eheverzicht auf Lebenszeit oder zumindest auf Zeit. In der Regel sind die meisten Führungspersonen, so auch der *ağabey* der Neuköllner Medrese, ein *vakıf* (vgl. Kap 3.3.2) Eine zweite Voraussetzung ist die Sachkundigkeit in den Werken des Nursi, die wiederum mehrere Jahre Diensttätigkeit voraussetzt.

Im Gegensatz zu den großen *ağabeyler* (*varisler*) ist die Autorität des leitenden *ağabey* nicht eine personale d.h. aufgrund eines Charismas. Sie ist eine sekundäre, eine positionale Autorität, also gebunden an eine Position, in diesem Falle die jeweilige Medrese-Leitung und eine funktionale Autorität aufgrund überlegener Sachkundigkeit in den Werken des Said Nursi. Doch wie Nerdinger ausführt, gilt es als ein allgemein anerkannter Wert, dass Jemand, der ein Amt ausfüllt, auch Einfluss ausüben darf. Eine Person fügt sich den Weisungen einer Führungskraft allein wegen des Wissens um die Position der entsprechenden Person in der Gemeinschaft (vgl. Nerdinger 2003:136). Da aber in der Medrese prinzipiell Chancengleichheit gegeben ist, spricht alle Schüler den gleichen Zugang zur Risale-i Nur

haben, lassen sich weitere Autoritätsformen entdecken: Schüler, aus der Gruppe der Engagierten, die durch besondere Kenntnisse und Fähigkeiten aber auch durch verantwortungsvolle Tätigkeiten für die Gemeinde, großes Ansehen erworben haben und sich dadurch zu „informellen *ağabeyler*“ hochgearbeitet haben. Durch ihren weniger aufgabenorientierten Umgang mit den Mitgliedern machen sie sich gar oft beliebter als der offizielle *ağabey*¹⁷². Ein so angelegtes Sozialsystem begrenzt dann natürlich auch die Stärke, Reichweite, Dauer und Funktion der Autorität des *ağabey*.¹⁷³

5.1.2.3.2. Die Zurückgezogenen

Die Zurückgezogenen, die eine gelassene Form der Teilnahme bevorzugen, setzen sich aus einer Gruppe von ca. 80 Schülern zusammen und stellen damit die Mehrheit in der Gruppe dar. In der Regel bleibt die Teilnahme der Zurückgezogenen auf den öffentlichen ders beschränkt jedoch nehmen sie auch gelegentlich an den internen Lesegruppen teil. Sie sind nämlich diejenigen Schüler, die in der Vergangenheit jahrelang als Engagierte der Medrese gedient haben, sich aber dann ganz oder teilweise aus dem Innenleben der Medrese zurückgezogen haben ohne ihre Nurcu-Identität aufzugeben. Durch ihre langjährige aktive Dienstzeit haben sie die Anerkennung und Wertschätzung der Gemeinde erhalten. Dies ist auch der Grund dafür, warum sie ohne der Gruppe der Engagierten anzugehören, sowohl an dem öffentlichen ders (Außenbereich) als auch in den internen Lesegruppen (Innenbereich) teilnehmen dürfen. Darüberhinaus gelten die Zurückgezogenen als erfahrene und kompetente Nur-Schüler und werden deshalb auch in wichtigen organisatorischen Angelegenheiten von der Gruppe der Engagierten zu Rate gezogen. Aktuell nehmen sie sich jedoch weniger Zeit für die Medrese und gehen die Gruppenstandards gelassener an. Dafür investieren sie mehr Zeit für Familie, Schule, Beruf und Freizeit, weshalb sie der Gruppe der engagierten strukturell untergeordnet sind (ausführlicher zur Gruppe der Zurückgezogenen siehe Kap 5.1.2.4.).

¹⁷²Bales und Slater unterscheiden den „aufgabenorientierten“ und den „sozial-emotional orientierten“ Führer. Der *ağabey* könnte demnach als „aufgabenorientierter Führer“ bezeichnet werden, der eine instrumentelle Rolle hat und die Aktivitäten der Gruppenmitglieder zur Problemlösung anregt, koordiniert und kontrolliert, auch Aufgaben verteilt und mit seiner Meinung in Diskussionen den Ausschlag gibt. Die informellen *ağabeyler* dagegen sind eher die „affektiven Führer“ und haben eine expressiv-integrative Funktion inne z.B. wenn der Leiter zu stark auf Lösungen drängt und sozial-emotionale Aspekte vernachlässigt (vgl. Bales und Slater 1955).

¹⁷³Das Auftreten mehrerer Führungspersonen kann aber auch die Bildung unterschiedlicher Lager innerhalb der Gemeinschaft fördern und auch weitreichende Folgen bis hin zur Teilung der Gemeinschaft haben. Eine solche Teilung ist nach Bericht einiger talebler auch in der von mir untersuchten Gruppe eingetreten. Nach einer Meinungsverschiedenheit, der durch den Umzug von Kreuzberg nach Neukölln ausgelöst worden sei, habe sich Jemand (ein informeller *ağabey*) von der Medrese getrennt und eine neue Medrese ins Leben gerufen. Ca. 8 Schüler seien ihm dabei gefolgt. Letztlich kann gesagt werden, dass damit aus Sicht der Medrese eine Art Bereinigung stattgefunden hat, sodass die Kerngruppe in ihrer Stellung gestärkt wurde.

5.1.2.3.3. Die Gäste

Die Gäste, die eine eingeschränkte Form der Teilnahme bevorzugen, sind im Gegensatz zu den Personen der beiden genannten Gruppen keine angestammten Mitglieder der Medrese, sodass es schwierig ist, sie zahlenmäßig zu erfassen. Bei hoher Fluktuationsrate befinden sich jedoch selten weniger als 10 Personen in einem ders. Sie bilden damit die kleinste Gruppe in der Medrese.

In ihrer Teilnahme unterscheiden sich die Gäste von den anderen beiden Formen dadurch, dass sie ausschließlich den öffentlichen ders besuchen (dürfen) und sich darüberhinaus keinerlei Teilnahmebedingungen unterordnen. Ihre Medresebesuche variieren dabei von einmalig bis unregelmäßig. Einige nehmen aber über eine bestimmte Zeit regelmäßig teil.

Bei den Gästen handelt es sich, wie der Name schon sagt, um solche Personen, die den Bezug zur Risalei Nur und zu der Nurculuk-Bewegung noch nicht oder nicht in gewünschtem Maße haben. Sie sind damit die äußerlich angepassten Nur-Schüler. Häufig verfügen Personen dieser Gruppe bereits über Erfahrungen mit anderen muslimischen Organisationen oder vertreten ihre Meinungen. Für Andere wiederum ist die Nurculuk die erste direkte Begegnung mit einer muslimischen Organisation.

Ein wesentliches Charakteristikum dieser Gruppe stellt demnach die Pluralität von Ansichten und Anschauungen dar. Aus Sicht der Nurculuk, die auf eine hohe Einstellungsähnlichkeit ihrer Mitglieder abzielt, stellt diese Pluralität einen Unheilszustand dar. Denn obgleich zu Beginn einer Mitgliedschaft die Unterschiedlichkeit zwischen den Mitgliedern als abwechslungsreich und belebend erfahren werden kann, birgt sie im längeren Verlauf der Interaktion zu viele Gefahren für Konflikte, da unterschiedliche Ziele und Erwartungen die Häufigkeit von Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen erhöhen können. Das würde wiederum mehr Aufwand und mehr investierte Energie für die Klärung dieser Punkte erfordern. Deshalb dürfen diese Schüler nur eingeschränkt (am öffentlichen ders) teilnehmen. Ihnen wird somit ein Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen sie sich beweisen müssen. Nur durch die Befolgung der Regeln, bzw. Einhaltung des gesetzten Rahmens, können sie an der Gemeinschaft teilhaben. Das bedeutet, dass sie nicht im Hier und Jetzt angenommen werden, sondern unter einer prognostischen Perspektive betrachtet werden. Ein "Herausfallen aus der

Gruppe” ist für die Gäste jedoch undenkbar. Als Ausgeschlossene leben sie weiter in der Nurcu-Gruppe, an ihrem Rand, da sie wie erwähnt als potentielle Nur-Schüler angesehen werden¹⁷⁴ und ihr abweichender Zustand als konstituierendes Merkmal für den Zusammenhalt benötigt wird: “Erst die Existenz nichtintegrierbarer Personen oder Gruppen lässt soziale Kohäsion sichtbar werden und macht es möglich, Bedingungen dafür zu spezifizieren” (Luhmann 1997: 621). Daher wird abweichendes Verhalten, insbesondere von der Gruppe der Engagierten immer wieder selbst definiert und erzeugt. (dazu ausführlich in Kap. 5.1.4).

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir sagen, dass Angehörige der Nurcu Gruppe (Engagierte und Zurückgezogene) anerkannte und vorbildliche Persönlichkeiten der Nurcu-Gemeinschaft sind und somit als Etablierte die Mehrheit in der Medrese bilden, wobei die Engagierten die tragende Säule der Nurculuk darstellen und deshalb einen höheren Rang einnehmen. Die Gäste dagegen bilden eine Doppelminorität. Sie sind zahlenmäßig und sozial der Gruppe der Engagierten und Zurückgezogenen untergeordnet und stellen aufgrund ihrer unterschiedlichen Einstellungen die Außenseiter dar. Ihre Anerkennung können sie nur durch eine Einstellungsänderung erlangen, also durch eine Nurcu-Werdung. Zeigt sich über längere Zeit ein Widerstand gegen den Konformitätsdruck, dann wird dies als Bedrohung der Gemeinde aufgefasst. Ein Widerstand muss dabei keine verbale Äußerung sein, wie in dem oben genannten Beispiel, Widerstand ist auch, wenn ein Gast lange Zeit den *ders* verfolgt, ohne darüberhinaus Verantwortung für die Gruppe zu übernehmen. In der Regel ist deshalb der Status als Gast spätestens nach einem Jahr zu verlassen.

Um eine Brücke zum nachfolgenden Kapitel zu schlagen, sei abschließend erwähnt, dass selbst für den überzeugten *talebe* die Regel gilt, dass die Qualität der Mitgliedschaft und die Zufriedenheit mit ihr zeitlichen und stimmungsmäßigen Schwankungen unterworfen ist. Denn beide Seiten der Einzelne und die Gruppe entwickeln sich im Verlauf der Zeit, wodurch sich Ansichten, Wünsche, Bedürfnisse und Erwartungen an den anderen und an der Beziehung ändern können. Für alle *Nur talebeleri* gilt damit, dass der Mitgliedschaftsverlauf nicht über die Zeit hinaus stabil bleiben kann.

¹⁷⁴Eine Ausnahme bilden solche Gäste, von denen nicht erwartet werden kann, dass sie zu Nuncus werden. Bei diesen handelt es sich in der Regel um bekannte Vertreter anderer islamischer bzw. türkischer Organisationen, die nur einmalig aus Interesse oder zu besonderen Anlässen (wie religiöse Feiertage) Besuche in die Medrese abstatten. Sie werden deshalb nicht zu der Gruppe der Gäste gezählt und nicht weiter berücksichtigt.

5.1.2.4. Der Verlauf der Mitgliedschaft

Im vorangegangenen Abschnitt wurden die in der Medrese vorgefundenen Formen des Teilnahmeverhaltens (eingeschränkt, intensiv, gelassen) nachgezeichnet und dabei gezeigt, dass die jeweils gewählte Form darüber bestimmt, welche Stellung eine Person unter den *talebeler* hat (Engagierte, Zurückgezogene, Gäste). Der Aspekt, der dabei weniger erwähnt wurde und deshalb im Folgenden näher zu erläutern ist, ist, dass die dargestellten Formen des Teilnahmeverhaltens gleichzeitig auch als Phasen im Mitgliedschaftsverlauf zu betrachten sind.

Die Mitgliedschaft als Bruder, bzw. die „Karriere“ als *talebe*, weist, wie gezeigt wurde eine Drei-Phasen-Struktur auf, die streng hierarchisch ist. Dabei stellt das eingeschränkte Teilnahmeverhalten (die Position als Gast) für einen *Nur talebesi* die erste Mitgliedschaftsphase dar, die als Eingliederungsphase bezeichnet werden kann. Dieser umfasst zeitlich den Beginn des ersten Medresebesuchs bis zum Eintritt in den Innenbereich der Medrese. Meistens ist die Eingliederung nach ca. einem Jahr eingetreten. Bei Personen mit hohem Bildungsstatus, wie bereits erwähnt, oft sogar früher. Zu Beginn der Eingliederungsphase ist dem Neueinsteiger vieles fremd, die vermittelten Inhalte und das Regelwerk werden mit Vorsicht genossen und mit besonders kritischen Augen betrachtet. Mit der Zeit werden jedoch die für die Gemeinschaft wichtigen Regeln, inhaltlichen Zusammenhänge und vor allem der Umgang mit den Brüdern erlernt. Hierbei vollzieht sich ein Prozess, der an die Beschreibung des Übergangsrituals von van Genepp erinnert. In deren erster Phase verlässt der Teilnehmer seinen alten Zustand (Trennungsphase) und geht dann in die Phase zwischen Altem und Neuem (Schwellen-/Umwandlungsphase) über. Schließlich erreicht er die neue Phase der Angliederung (vgl. Genepp 1986: 15, 28ff, 239). Dabei vollzieht sich der Formierungsprozess weitgehend unbewusst, da die Regeln der Gemeinde und die an diese gebundenen Aufträge nach und nach angewandt werden.

Nachdem das neue Mitglied gelernt hat, sich den Regeln der Gemeinschaft unterzuordnen, folgt dann eine intensive Phase in der Position des Engagierten, die als Festigungsphase bezeichnet werden kann. Hier hat sich der Teilnehmer mehr oder weniger unwiderruflich für die Nurculuk entschieden und setzt sich aktiv für ihre Ziele ein. Er ist nun auf Lebenszeit Teil der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde geworden und genießt die Anerkennung der Brüder und die vollen Rechte als *talebe*. Die Phase der Festigung umfasst dabei je nach

persönlichem Engagement und Ausdauer einen Zeitraum von drei bis 10 Jahren und mehr.

In der letzten Phase, die als Rückzugsphase bezeichnet werden kann, drängt der Teilnehmer wieder auf seine alte Freiheit. Das ursprünglich Faszinierende und Neuartige der Gemeinde hat für ihn an Reiz verloren, da es bekannt ist, sich erschöpft und in Alltagsroutine übergeht. Brehm hat die grundlegenden Aspekte dieses Prozesses mit der „Theorie der Reaktanz“ formuliert. Demnach tritt Reaktanz als ein komplexer, motivationaler Spannungszustand dann ein, wenn sich das Individuum in seiner Verhaltens- oder Meinungsfreiheit eingeschränkt fühlt und auf die Wiederherstellung dieser bedrohten Freiheit drängt. Nach Brehm gilt, je grösser die Stärke der Einengung, desto mehr Reaktanz wird mobilisiert (vgl. Brehm 1966). Die Position des Zurückgezogenen bezeichne ich daher als die Reifephase eines *talebe*. Denn der Zurückgezogene realisiert auf der einen Seite das eigene Bedürfnis nach Nähe und Intimität sowie nach Autonomie, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, auf der anderen Seite kann er vorhersehen, wie weit diese Bedürfnisse von der Gruppe wahrgenommen und toleriert werden können. Diese Vorhersagbarkeit ist physisch stabilisierend, erleichtert den Medresealltag und schafft Verlässlichkeit. Ist diese Phase von einem *talebe* erreicht, so kommt es nicht mehr so leicht zu einem Bruch mit der Gemeinschaft. Denn er muss nicht mehr, wie dargelegt, allen Verpflichtungen der Gemeinschaft nachkommen, darf aber dennoch die vollen Rechte eines *talebe* genießen und kann gar der Gemeinde beratend zur Verfügung stehen. Es konnte beobachtet werden, dass der Zurückgezogene seine Position auch dann nicht verliert, wenn er eine längere Auszeit einlegt:

Jemand, der bekanntgibt, eine Pause von knapp 2 Jahren eingelegt zu haben, nimmt als erstes an einer internen Lesegruppe teil. (Beobachtung vom 03.12.2003)

Dennoch ist die Position des Zurückgezogenen gleichzeitig die letzte Haltestelle vor dem Bruch mit der Medrese. Denn in der Regel endet die Mitgliedschaft bei den etablierten Schülern prozesshaft, und nur in Ausnahmefällen abrupt. Dabei zerfällt die Beziehung schleichend und bleibt lange Zeit von beiden Seiten (Person und Gruppe) unbemerkt. Die Beziehung verschlechtert sich also, ohne dass die Parteien sich dessen bewusst sind. Kleine negative Veränderungen im Alltag wie beispielsweise weniger Aufmerksamkeit und positiver Austausch und mehr Abwesenheit von der Medrese, werden leichter akzeptiert als große einschneidende negative Geschehnisse wie z.B. ein Gemeindewechsel. Erst, wenn sich die stillen Veränderungen über Jahre hinweg kumuliert haben, wird deren Auswirkung und Ausmaß erkannt. Dann ist es jedoch meist zu spät und man sucht innerlich immer mehr Distanz zum Gegenüber und begegnet ihm mit negativen Erwartungshaltungen. Eine

Trennung erscheint dann häufig als naheliegende Lösung zur Bedingung des brüchigen Verhältnisses.

Das abrupte Ende der Mitgliedschaft dagegen vollzieht sich in der Regel, wenn schnell bemerkt wird, dass eigene Ansichten, Erwartungen und Bedürfnisse nicht mit denen der Gruppe übereinstimmen. Dies kommt gewöhnlich in der Eingliederungsphase vor, weshalb die Gäste die häufigsten Abbrecher sind. Oft liegt bei ihnen eine vorangegangene bzw. eine weiterhin bestehende Mitgliedschaft vor, die eine mehrfache Veränderung in der Bindungsstruktur bedeutet und dazu führt, dass sie tolerantere Einstellungen und Haltungen zur Trennung entwickeln. Aber auch ein nicht reiflich überlegter bzw. vorzeitiger Eintritt in die Gruppe der Engagierten, führt relativ häufig zum Abbruch, bestärkt durch die Einengung bzw. durch den Konformitätsdruck.

Eine Person, die egal auf welcher Art und Weise einen Bruch eingegangen ist, ist gleichzeitig auch aus dem Befugnis der Medrese herausgetreten und somit nicht mehr im Verantwortungsbereich der Nurculuk. Genauso wie es keine formelle Aufnahme in die Gemeinschaft gibt, so ist also auch für den Austritt kein Ritus vorgesehen. Jedoch liegt dies darin begründet, dass der Austritt an sich nicht vorgesehen ist, da dieser gleichbedeutend ist mit dem spirituellen Abstieg (taklid-i iman Nachahmungsglaube), den man niemandem wünschen kann. Eine Ahndung des Bruchs, den Spuler vermutet (vg. Spuler 1981:427), konnte von mir nicht beobachtet werden. Im Gegenteil ist es in der Medrese üblich, dass Leute, die grundlos der Medrese fernbleiben, aus Sorge angerufen werden. Im Falle des Bekanntwerdens einer Krankheit oder ähnlicher Umstände werden die „Vermissten“ von Vertretern der Medrese besucht bzw. dürfen sie mit der Solidarität und Unterstützung der Brüder rechnen. Ansonsten konnte im Rahmen des Forschungsprozesses nicht registriert werden, dass jemand zur Rückkehr gezwungen wurde. Zumal, wie ausgeführt, in vielen Fällen ein Bruch auch eine Erleichterung für die Medrese ist, da der Abbrecher vorher oft störende Verhaltensweisen und Äußerungen an den Tag gelegt hat.

Nichtsdestotrotz ist aus Sicht der Medrese der vollständige Ausstieg eines Schülers, insbesondere wenn dieser die Festigungsphase bereits erreicht hatte, ein schmerzhafter Verlust, da man einerseits viel Energie und Kraft in die Person investiert hatte und andererseits einen Bruder „verloren“ hat, der nun den Gefahren draußen ausgeliefert ist.

5.1.3. Dienst am Glauben: Hizmet-i İmaniyye

5.1.3.1. Der Rahmen: Die Lehre Nursis als Orientierung

Als Reaktion auf den Einfluss des türkisch geprägten Positivismus Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. Kap. 31.2) lehrte der Tanzimat-Gelehrte Nursi, dass die Schöpfung selbst stets aufs Beste über ihren Schöpfer unterrichtet und somit sogar moderne Wissenschaften Kunde geben von Gott:

„Der Mensch ist in die Welt gekommen, um sich mit den Mitteln der Wissenschaft und des Gebetes zu vervollkommen, entsprechend seinem Wesen und seinen Anlagen hängt alles von der Wissenschaft ab. Einer jeden wahren Wissenschaft Basis, Quelle, Licht und Geist ist die Erkenntnis Allahs und das Fundament dieser Basis ist der Glaube“ (Nursi, Worte S.551).

In diesem Zusammenhang bemerkt Yavuz zutreffend, dass Nursi die Naturwissenschaften popularisierte, indem er sie im islamischen Idiom neu präsentierte (Yavuz 2004:137). So werden Begriffe wie Atom, Kosmos, Universum, Licht, Strom oder Zelle dazu benutzt, Koranverse zu interpretieren. Zusätzlich dienen Nursi Theorien der Naturwissenschaft als Beispiele seiner Erläuterungen. Wie Şahinöz anmerkt liest Nursi mit diesem intellektuellen Rüstzeug wiederum den Koran (Şahinöz 2009:214-215). Folgende von Schülern oft auswendig zitierte und fast wie ein Gedicht klingende Worte Nursis unterstützen diese Sicht:

„Das Ding, das die Naturalisten „Natur“ nennen und das nur in ihrer Vorstellung, aber nicht in der Realität existiert, kann bestenfalls und wenn es eine äußerliche Realität besitzt, nur ein Kunstwerk aber kein Künstler sein, es ist eine Dekoration aber nicht der Dekorateur, es ist ein Rechtspruch aber kein Richter, es ist ein Naturgesetz aber nicht der Gesetzgeber, es ist ein erschaffenes Ehrenkleid aber nicht der Schöpfer, es ist ein reagierendes Objekt und kein agierendes Subjekt, Es ist ein Kodex von Gesetzen, nicht seine durchführende Instanz. Es verfügt selbst über keine Macht. Es ist eine Lineatur und nicht das Lineal“ (Nursi, Blitze S. 247).

Der Glaube ist nach Nursi ferner eine Beziehung, die den Menschen mit seinem „erhabenen Mesiter“ verbindet:

„Der Wert des Glaubens entsteht aus der göttlichen Kunst und den Ornamenten der Gottesnamen, die an ihm im Lichte des Glaubens beobachtet werden. Unglaube trennt diese Verbindung, sodass die Kunst des Herrn nicht mehr sichtbar ist und der Wert des Menschen reduziert wird auf den Preis seiner bloßen physischen Existenz, wobei diese physische Existenz fast keinen Wert hat, denn sie besteht nur aus einem zeitlichen, vergänglichen und sterblichen tierischen Leben“ (ebd. 542).

Im rohen Zustand ist der Mensch also noch kein Fertigprodukt, und hat nur materiellen Wert. Und das was den Menschen in diesem Zustand von der Materie unterscheidet, sind sein Verstand und seine Vernunft. Der "echte" Gebrauch dieses Verstandes führt den Menschen zwangsläufig zum(echten) Glauben (tahkiki iman) (vgl. Nursi, Worte 542 ff.). Dieser besteht aus der Spiritualität, der Vernunft und der persönlichen Gottessuche und ist zwangsweise nur auf Gott ausgerichtet. Der Glaube an Gott bringt naturgemäß auch den Glauben an die Bücher, an Gesandte, an Engel, an die Wiederauferstehung sowie die Einhaltung der religiösen Pflichten (insbesondere Gebete) mit sich.¹⁷⁵

Durch die Erfahrung Gottes als Gestalter und Erhalter der Schöpfung und als barmherziger Versorger kann der Mensch vertrauende Geborgenheit einerseits und Verbundenheit mit anderen Menschen und Geschöpfen andererseits erfahren. Der Mensch kann Vertrauen in seine Umwelt und in sein Umfeld aufbauen. Das Vertrauen auf Gott führt zur Veränderung oder Besserstellung der eigenen Lebenslage und zur Erlösung im Jenseits (vgl. Nursi Briefe 618ff.).

Die muslimischen Völker sind nach Nursi und seinen Anhängern jedoch vom echten Glauben (tahkiki iman) abgekommen. Und wann immer sie den Glauben in ihrer Schwäche vernachlässigt haben, dies bezeuge die Geschichte, habe es eine Periode des Verfalls gegeben (Nursi, Briefe S. 808). Die meisten Menschen, die sich als Muslime bezeichnen hätten deshalb einen taklid-i iman (nachahmender Glaube). So äußert sich ein *talebe* über diese Menschen:

„Sie wachsen in einem sozialen Umfeld auf, indem sie den Glauben als selbstverständlich ansehen. Sie haben nicht das Bedürfnis über Entwicklungen, Erfahrungen und Überzeugungen nachzudenken. Unser Üstad sagt deshalb‘ (lesend aus der Risale-i Nur): ‘Die grösste Gefahr, der sich die Leute des Islam in heutiger Zeit gegenübergestellt ist, besteht darin, dass ihre Herzen verdorben und sie in ihrem Glauben durch die Irreleitung der modernen Denker und Wissenschaftler verletzt worden sind. Die einzige Lösung für dieses Problem ist Licht; Licht zu zeigen, damit ihre Herzen geheilt und ihr Glaube gerettet werden kann‘ (Beobachtung vom 04.11.2003).

Für die Nurcular bedeutet Licht in diesem Zusammenhang die Verschiebung vom Glauben

¹⁷⁵Die Wichtigkeit der Erfüllung der Pflichtgebete erklärt Nursi wie folgt: „Wer das Gebet unterlässt, tut damit seiner eigenen Seele unrecht- der Seele die ein Diener und Verehrer und Eigentum Gottes des Gerechten ist- und verstößt dabei gleichzeitig gegen die berechtigten Ansprüche des Kosmos. Ja gerade so wie der Unglaube eine Beleidigung gegenüber der Schöpfung ist, so ist auch die Unterlassung des Gebetes eine Leugnung der Vollkommenheit der Schöpfung. Weil sie ein Verstoß gegen die göttliche Weisheit ist, ist sie auch mit einer so fürchterlichen Drohung verknüpft und zieht sie auch eine so strenge Bestrafung nach sich“ (Nursi, Blitze S. 382).

durch Nachahmung (taklidî iman) hin zum Glauben durch Gewissheit mittels Hinterfragen (tahkikî iman) (vgl. Kap. 3.3.2). Denn der Fortschritt - in der positivistischen Wissenschaft - schreitet so schnell voran, dass eigene Sichtweisen ständig überprüft werden müssen. Andernfalls besteht die Gefahr, dass der Positivismus, nach den Nurcular nach wie vor der vorherrschende Trend der Zeit, den Glauben an Gott ersetzt und damit das ewige Glück der Menschen zerstört.

Für die Nur-Schüler ergibt sich diese Verunsicherung aber nicht nur aus den Bedingungen der Zeit, sondern auch aus der islamischen Tradition selbst. Wie Giddens zutreffend bemerkt, bieten Überzeugungen und Praktiken zwar eine Zuflucht vor den Widrigkeiten des tagtäglichen Lebens, aber sie können auch eine wesentliche Quelle der Angst und der Sorge des Gemüts sein (vgl. Giddens 1984: 135). Da die Religion in viele Aspekte des gesellschaftlichen Tuns eindringt, können die Bedrohungen und Gefahren vermittels der Kodes und Symbole der Religion erlebt werden (ebd.), wie aus folgendem Zitat hervorgeht:

„Da aber nun ferner die Seele (nefs), die Begierde, die Einbildung und der Satan ihren Einfluss auf den Menschen ausüben, so nutzen sie seine Nachlässigkeit¹⁷⁶, um seinen Glauben zu zerstören, suchen ihn auf vielfältige Weise zu überlisten und löschen so das Licht des Glaubens mit ihren Zweifeln und mit ihren Einflüsterungen“ (Nursi, Briefe S. 616).

Nursi macht damit für sich wie für seine Schüler zusätzlich einen inneren Feind fest, der unabhängig von Raum und Zeit agiert, jedoch im *ahir zaman* (die letzte Zeit) besonders zerstörerisch ist. Denn wie im theoretischen Teil ausgeführt, ist nach dem sunnitischen Islamverständnis jede Epoche, jede Zeit jeweils schlechter als die jeweils vorangegangene und die Welt wird immer schlimmer.¹⁷⁷ Wie groß das Ausmaß der Bedrohung im Endzeitalter ist, in dem sich die Menschheit gerade befindet, verdeutlicht Nursi für seine Schüler anhand zahlreicher Beispiele aus frühzeitlich islamischen Quellen, die er auf die heutige Zeit überträgt. Ein Gleichnis, das zu den Pflichtlektüren gehört und mindestens zwei bis drei Mal im Monat gelesen wird ist der Folgende:

„Man hatte ihn [den Propheten Yunus, I.K.] ins Meer geworfen. Ein großer Fisch hatte ihn verschluckt. Der See war aufgepeitscht, die Nacht stürmisch und finster, und er fand sich überall von aller Hoffnung abgeschnitten. Doch sein Gebet: Es gibt keinen Gott außer Dir. Gepriesen seist Du! Ich war in der Tat einer von den Frevlern (Sure

¹⁷⁶ Denn der Mensch ist Nursi nach „grenzenlos schwach“ „befindet sich in grenzenloser Not“ hat „grenzenlose Wünsche“ (Nursi, Worte S.551).

¹⁷⁷ So übrigens zahlreiche Überlieferungen, die vermeintlich auf Muhammet zurückgehen.

21,87) wurde für ihn rasch zu einem Mittel der Rettung. Das Geheimnis der Macht dieses Bittgebets aber war das folgende:

In seiner Lage waren alle Mittel erschöpft. Denn dieser Zustand erforderte jemanden, ihn zu erretten, dessen Befehl sowohl der Wal, als auch die See, die Nacht und (die Gewalten) des Himmels unterstellt sind. Denn gegen ihn hatten sich die Nacht, die See und der Fisch gemeinsam (verschworen). Nur der, dessen Befehl sie alle drei gleichermaßen unterstellt sind, konnte ihn an das rettende Ufer bringen. Sollte selbst die ganze Schöpfung ihm zu Rettung und Hilfe geeilt sein, so wäre ihm die dennoch für keine fünf Para [Geld, I.K.] von Nutzen gewesen. Das heißt, die Mittel zur Errettung waren wirkungslos. Da er aber nun mit augenscheinlicher Gewissheit erkannte, dass es für ihn keine Zuflucht gab, außer bei dem, welcher der Verursacher aller Ursachen ist, enthüllte sich ihm das Geheimnis Gottes in allen Dingen im Lichte der allumfassenden Einheit Gottes und so bewirkte sein Gebet, dass plötzlich die Nacht, die See und der Fisch unterworfen wurden. Es verwandelte den Bauch des Wals im Lichte der göttlichen Einheit in ein Unterseeboot und gestaltete das Meer mit seinen, einem Erdbeben gleichenden, bergesgleichen, furchtbaren Wellen im Lichte dieser göttlichen Einheit zu einer sicheren Ebene und einem Platz, gleich einem Ausflugsort, fegte den Himmel in seinem Lichte von Wolken rein und hängte über seinem Kopf den Mond wie eine Lampe auf. Die Schöpfung, die ihn von allen Seiten bedrängt und bedroht hatte, zeigte ihm nun von überall her ihr freundliches Gesicht, bis er das rettende Ufer erreicht hatte, wo er unter einem Flaschenkürbis (Yaktin) die Gnade seines Herrn bezeugte.

Nach der Schilderung der Situation des Propheten Yunus zieht Nursi den entscheidenden Vergleich zu heute:

Nun befinden wir uns aber in einer Lage, die hundertmal fürchterlicher ist, als die, in der sich Hasret [der Ehrwürdige, I.K.] Yunus, mit dem Friede sei, das erste Mal befand. Unsere Nacht ist die Zukunft.... Unser See ist unsere Erdkugel, wie sie gleich wie im Taumel umherkreist... Die Launen unserer Seele sind unser Fisch, die versucht, unser ewiges Leben zu erdrücken und zu zerstören. Dieser Fisch ist noch tausendmal schlimmer als sein Wal. Denn sein Wal hätte ein Leben von hundert Jahren zerstören können. Unser Fisch hingegen strebt danach, ein Leben von hundert Millionen Jahren zu vernichten. In Anbetracht dieser unserer wahren Lage sollten auch wir uns, gleich Hasret Yunus, mit dem der Friede sei, von allen Ursachen abwenden und unsere Zuflucht unmittelbar zu unserem Herrn nehmen“ (Nursi, Blitze, S.8-9).

Nursi benutzt hier die Prophetengeschichte, um das Bedürfnis seiner Schüler nach Sicherheit und Geborgenheit in einer als chaotisch und feindlich empfundenen Umwelt anzusprechen und sie so dazu anzuleiten Vorsorge gegen Gefahren zu treffen d.h. stärker den Drang zu verspüren, Zuflucht zu suchen bei dem „Herrn“. Indes ist die Zuflucht zu Gott im mystischen Islam, von dem Nursi stark beeinflusst ist, nur durch die Nähe zum Gottesfreund möglich (vgl. Kap. 3.3.1). Hat man also nicht Zuflucht bei einem Gottesfreund gefunden -wie früher in der arabischen Halbinsel bei einem Stamm oder einem einflussreichen Stammesoberhaupt¹⁷⁸-

¹⁷⁸Die Abkehr von einer Gottheit in der arabischen Halbinsel galt als Abkehr von dem Stamm. Dies widerfährt

so ist man quasi vogelfrei, und schutzlos den vielfältigen Gefahren ausgeliefert (vgl. Kap. 3.1.1).

Der *talebe* ist also in der glücklichen Situation durch seine Verbundenheit zum Gottesfreund den rechten Weg gefunden und Vorsorge getroffen zu haben. Genauso wie er in anderen Lebensbereichen in die Systeme der Altersvorsorge, der Gesundheitsvorsorge, der sozialen Sicherung, der Vorsorge gegen Arbeitslosigkeit einbezogen ist, ist er im Lebensbereich Medrese einbezogen in eine Vorsorge gegen den Nachahmungsglauben. Das, was die Medrese am meisten auszeichnet, ist - um mit Cannetti zu sprechen - die „erreichte Sicherheit“. An diesem Orte der Sicherheit können sich die *talebeler* nun entspannen, die Ruhe genießen und in der Gemeinde ein harmonisches Miteinander erleben. Fest in dem Glauben dass diese Harmonie sich auch auf andere Lebensbereiche auswirkt und sie nicht zu Außenseitern der Gesellschaft macht.

Mit den lichterfüllten Wahrheiten in der Hand und der erreichten Sicherheit ist es jedoch noch nicht getan für einen *talebe*. Er muss einerseits Verantwortung übernehmen und ein Mitgefühl entwickeln für die Menschen, die den Wahrheiten und dem Orte der Sicherheit, aus welchen Gründen auch immer, ferngeblieben sind. Andererseits muss er sich auch darüber bewusst sein, dass es kein Sicherheitsproblem gibt, das ein für alle mal gelöst werden kann. Vielmehr können immer neue Gefahren und Sicherheitslücken entdeckt werden, weshalb immer präziserer und raffinierterer Gegenwehr zu leisten ist. Eine Form der Verantwortungsübernahme bzw. Gegenwehr, die Nursi für seinen *talebeler* anbietet, ist es, das Licht zu verbreiten und zwar solange bis die gläubigen „Weltleute“ (Nursi, Blitze 206) und die Ungläubigen alle den (echten) Glauben annehmen und hierdurch eine sichere und lichterfüllte Gesellschaft entsteht. In diesem Bestreben gemahnt Nursi seine Anhänger jedoch zur Vorsicht:

„Es gibt unter ihnen außerdem viele skrupellose Leute, die aus Wut, Hass oder Furcht das Licht leugnen oder davor ihre Augen schließen. Darum rate ich meinen Brüdern, vorsichtig zu sein und die Wahrheit nicht in die Hände derer zu geben, die für sie nicht

Muhammet mit der Offenbarung der Sure El-Kafirun. Erst dann erfahren die Götzenanbeter, dass Mohammed ihre Religion ablehnt und damit aus ihrer Gemeinde, aus ihrem Stamm heraustritt. Dies muss für ungemeinen Wirbel unter den Mekkanern gesorgt haben, welche sich teilweise sogar aufrichtig Sorgen um Mohammed gemacht haben müssen. Die eigentliche Frage, die sich für die Mekkaner stellte war, bei wem Muhammet jetzt Zuflucht suchen wird, bei wem er Zuflucht gefunden hat. Welcher Stammesoberhaupt wird ihn vor materiellen Schäden schützen und vielleicht noch wichtiger, welcher (Stammes)gott wird ihn vor geistigen Schäden bewahren?

geeignet sind. Sie sollen auch nichts unternehmen, was den Verdacht dieser Weltleute erregen könnte.“ (ebd.)

Damit regt Nursi seine Schüler an, sich aus der Gesellschaft tendenziell zurückziehen, um von dort aus durch spirituelle Arbeit (Lesen und Gebete) islamische Werte und Normen in die Gesellschaft einzupflanzen und das System zu verändern (vgl. Yavuz 2007:398; Schiffauer 2010:215). Dies zeigt sich auch in der Zurückhaltung Nursis und seiner Schüler vor der Alltagspolitik. Denn sobald

„[...] jemand mit der politischen Keule um sich schlägt und sie zu beherrschen sucht, so sinken die Ungläubigen auf die Stufe von Heuchlern herab. Die Heuchler aber sind noch schlimmer als die Ungläubigen. (...) Sowohl das Licht als auch die Keule... beide zugleich kann in dieser Zeit ein armseliger Mensch wie ich nicht handhaben. (...) Was auch immer der Dschihad(=ein ernstes Streben) in dieser materiellen Welt von uns erfordern mag: um diese Aufgabe dürfen wir uns im Augenblick nicht auch noch kümmern (Nursi, Blitze 203-204).

5.1.3.2. Die Basis: Text als Handlungsreferenz

Die von Nursi gestiftete Nurculuk-Bewegung ist der islamisch-schriftsprachlichen Tradition zuzuordnen (Kap.3.3.3). Entsprechend ist das Wissen ausschließlich in Texten gespeichert und wird über Texte, die Abhandlungen Nursis, vermittelt. Für die Teilnahme an der religiösen Bildung sind literale Kompetenzen, die Fähigkeit Texte zu verstehen, unerlässlich. Textkompetenz in türkischer Sprache ist somit die Voraussetzung, die ein angehender Nur-Schüler mitbringen muss, um sich dann im Bildungsprozess die alttürkische Sprache der Risale-i Nur anzueignen. Der Autor Portman-Tselikas versteht unter Textkompetenz die Fähigkeit produktiv und rezeptiv mit Texten zu operieren. Zur rezeptiven Textkompetenz gehört die Fähigkeit, Texte selbständig zu lesen, zu verstehen und in Texten enthaltene Informationen zur eigenen Wissenserweiterung zu nutzen; zur produktiven Textkompetenz gehört, Texte eigenständig zu produzieren, um persönliche Absichten und Anliegen in angemessener Form wiederzugeben (Portman-Tselikas 2002:). Letztere kommt für die Nurculuk nicht in Frage, da neue Erkenntnisse oder Weisheiten zumindest in schriftlicher Form, nicht in den Bildungszusammenhang gebracht werden können. Das beste und letzte Wort hat bereits der Üstad gesagt. Jegliche Selbstbehauptung vor Nursi ist damit beiseite gelegt, dies auch deshalb, da Nursi zu wissen gab, dass die Risale-i Nur nicht als sein Eigenwerk betrachtet werden darf, sondern das Ergebnis göttlicher Eingebung ist:

„Ich spreche über die Sözlere nicht in Bescheidenheit, sondern sage, um die Wahrheit klarzulegen: ‚Die Wahrheit und Vollkommenheit der „Sözlere“ stammt nicht von mir,

sondern aus dem Qur'an, ist ein Tropfen aus dem Qur'an [...] Das gleiche gilt auch für die übrigen Abhandlungen“ (Nursi, Blitze 684).

Nursi bezeichnet die Risale-i Nur als „Wunder des Koran“ und als „Blitzstrahlen, die aus der Wahrheit des Ehrwürdigen Qur'an aufleuchten“ und macht damit deutlich, dass er in seinem Zustandekommen keinerlei kreative Beteiligung hat¹⁷⁹. Folglich handelt es sich bei der Risale-i Nur um ein religiöses Urtext und entsprechend ist die Haltung der Nur-Schüler zur göttlichen Eingebung identisch mit Offenbarung¹⁸⁰. Die göttliche Herkunft sehen die *talebeler* in der „Unnachahmlichkeit der Risale-i Nur“, in seiner „sprachlichen und inhaltlichen Perfektion“ und nicht zuletzt in den „äußeren Umständen unter denen sie geschrieben wurde“¹⁸¹.

Die Grundlage für die religiöse Unterweisung bilden deshalb das Werk des Meisters und indirekt auch der Koran und die überlieferte Sunna des Propheten, da die Risale-i Nur auf diesen beruht. Weitere Quellen, werden, wie eingangs ausgeführt, nicht in den Bildungskontext gestellt. Selbst der Koran, das maßgebliche Buch für Nursi, wird ausschließlich zu besonderen Anlässen und dann auch aus dem Arabischen gelesen ohne direkt oder zusätzlich die türkische Übersetzung heranzuziehen. Wenn also die *talebeler* den Koran lesen, geht es ihnen nicht um das Verstehen der Botschaft des Koran, da dieser in der Risale-i Nur schon enthalten ist. Meinen Beobachtungen zufolge rezitieren die *talebeler* den Koran für folgende Zwecke:

a) für die verstorbenen Anverwandten, besonders in der Nacht zum Freitag und hier insbesondere die Sure Yasin (Beobachtungen vom 25.09.2003)

¹⁷⁹Nursi verwendet viel Mühe darauf zu belegen, dass die Risale-i Nur ein Wunder des Koran ist. Es gibt in der Risale-i Nur sogar eigenständige Abhandlungen, die nur dieser Beweisführung dienen. In einer dieser zählt Nursi unter anderem folgende Punkte auf, die er als Beweis für das Risale-i Nur- Wunder bezeichnet:

„Die außergewöhnliche Schnelligkeit und Leichtigkeit bei ihrer Abfassung. Das dreizehnte Wort wurde zu einer Zeit, in der ich krank war, in fünf, sechs Stunden abgefasst. Die Abhandlung über das Paradies, also das Achtundzwanzigste Wort, wurde in ein, zwei Stunden in Suleymans Garten am Bach abgefasst. Ich, Taufiq und Suleyman waren über diese Geschwindigkeit erstaunt (...) Auch ihre Lesung bereitet keinen Verdross. Besonders dann aber, wenn man das Bedürfnis dazu verspürt, wird das Lesen zum Genuss und lässt keine Verdrossenheit aufkommen. (...) In dem Brief über „Die Wunder Muhammeds“ finden sich in dem Text eines Schreibers zwischen dem dritten und dem achten Hinweis auf sechzig Seiten, zwei Seiten davon ausgenommen, ohne dass wir etwas davon wussten oder ahnten in vollkommener Ausgewogenheit die Worte *Resul-u Ekrem aleyhisselatu vesselam* (der ehrwürdige Prophet Friede sei mit ihm) mehr als zweihundertmal in Entsprechung zueinander. Wer zwei dieser Seiten aufmerksam betrachtet, wird gerechterweise zugeben, dass dies kein Zufall sein kann“ (ebd. S.666-688). Doch nicht nur in der Risale-i Nur auch im Koran und in den Hadithen meint Nursi Hinweise auf die Risale-i Nur zu sehen, auf die hier im Einzelnen einzugehen zu weit hinausführen würde.

¹⁸⁰Auch Spuler bemerkt, dass die religiöse Praxis der Anhängerschaft Nursis stärker von Said Nursi und vom Risale-i Nur bestimmt wird, als von Muhammed und dem Koran, deren Vorrang freilich festgehalten werde (Spuler 1977:1250).

¹⁸¹Ich stütze mich hierbei auf geläufige Aussagen der *nur talebeleri*, die ich im Rahmen meiner Forschungszeit sammeln konnte.

b) zur Heilung insbesondere der kranken Brüder und ihrer Anverwandten. Dazu werden ausgewählte Verse gegen die Krankheit gelesen¹⁸²(Beobachtung vom 08.11.2002)

c) zum Schutz vor dem Bösen Blick (insbesondere die Suren *Falak* und *Nas*, wenn Schüler morgens die Medresse verlassen) (Beobachtung vom 10.10.2003),

d) zum erfolgreichen Abschluss wichtiger Prüfungen (Studium, Examen etc.) (Beobachtung vom 12.12.2003)

und schließlich rezitieren die *talebeler* den Koran aus der Notwendigkeit im Rahmen des Gottesdienstes, wie beispielsweise im täglichen Pflichtgebet (namaz). Selbst hier wird das Gelesene in der Regel nicht verstanden.

In dieser praktischen Annäherung an den Koran zeigt sich die Vermischung von Volksglauben und islamischer Lehre. Jedoch wollten sich die *talebeler* gerade vom Volksglauben distanzieren, der ja für sie gleichbedeutend ist mit dem Nachahmungsglauben. Ihre praktische Annäherung an den Koran kann demnach nicht als identisch mit der der Nachahmenden gesehen werden, sondern distanzieren sich die *Risale-i Nur talebeleri* aus einem bestimmten Grund also „bewusst“ vom Koran, wie die folgende Beobachtung dies anschaulich darlegt:

Jemand stellt die Frage in die Runde, ob das Erlernen der modernen arabischen Sprache ausreiche, um die Sprache des Koran zu verstehen. Auf diese Frage reagiert der *ağabey* mit einer klaren Antwort: „Nein!“ und fährt unverzüglich mit Nursi fort, indem er ihn auswendig zitiert:

‘In den „Nur Meyveleri“ sagt unser Üstad, Risale-i Nur zu schreiben oder zu lesen ist völlig ausreichend um die Weisheit zu erlangen. Eines anderen Wissens bedarf es nicht.’

Dann erklärt er Nursi zusammenfassend, warum das so ist, indem er darauf verweist, dass die *Risale-i Nur* auf den Koran und auf die Hadithe des Propheten basiere. Sie sei zudem in türkischer Sprache geschrieben, im Gegensatz zu dem Koran, den man nur durch die Aneignung der arabischen Sprache erschließen könne. Arabisch zu lernen sei aber zeitaufwendig. Zudem reiche allein die Sprache nicht aus, um den Koran wirklich zu verstehen. Man müsse sich auch Wissen in anderen theologischen Disziplinen erwerben. Die heutigen Lebensverhältnisse ließen es aber nicht zu, die notwendige Zeit zu nehmen dafür. Eine zeitgemäße Koranexegese in der eigenen Muttersprache, die die bedeutendsten Wahrheiten des Koran erkläre sei der kürzere Weg um die Botschaft des Koran zu verstehen.

Nach dieser Erklärung fährt der *ağabey* lesend aus einer ausgewählten Stelle aus der *Risale-i Nur* fort:

„Es ist ein sehr starkes Zeichen des Verborgenen und ein Geschenk der göttlichen Gnade, dass alle bedeutenden Wahrheiten des Glaubens und des Qur`an in den einzelnen Kapiteln der *Risale-i Nur* auch noch für den unbelehrbarsten glänzend

¹⁸²Zusätzlich zum Koran lesen die *talebeler* auch die *Hastalar Risalesi*, eine Abhandlung Nursis, in der er die Krankheit so deutet, dass sie nicht mehr bedrohlich und niederschmetternd erscheint, sondern die Betroffenen tröstet.

bewiesen werden. Denn unter den Wahrheiten des Glaubens, iman und des Qur'an gibt es solche, angesichts derer selbst Ibn-i Sina, Avicenna, den man als einen der genialsten und bedeutendsten Geister ansieht, sein Unvermögen eingesteht, sie verstehen zu können, wenn er bekennt: „Für den Verstand führt kein Weg dorthin“ In der als „zehntes Wort“ bezeichneten Abhandlung werden diese Wahrheiten, welche diesem genialen Geist unzugänglich geblieben waren, selbst dem einfachen Volk und den Kindern erklärt“.

Der Fragensteller zeigt sich mit der Antwort zufrieden (Beobachtung vom 08.10.2003).

Wie diese Beobachtung darlegt, enthält der Koran nach Nursi und seinen Schülern tiefsinnige und komplizierte Bedeutungen. Nur der Prophet und unfehlbare Gelehrte wie Nursi sind in der Lage, davon direkt zu profitieren und Urteile abzuleiten.

„Da alle übrigen Menschen keine Empfänger göttlicher Offenbarung sind und die eigentliche Sprache des Koran nicht verstehen können, besitzen sie nicht das Vermögen, aus dem Koran sakrale Urteile zu gewinnen, so dass der Koran für fehlbare Menschen keine Belegstelle besitzt“ (Purnaqchebànd 2002:20).

Außerdem hat Nursi die bedeutenden Wahrheiten des Glaubens und des Koran aussortiert und leicht verständlich für seine Leser herausgearbeitet. Für einen muslimischen Tanzimat-Gelehrten, das wissen wir aus dem theoretischen Teil dieser Arbeit, sind das Fragen, die sich auf den Glauben der Muslime richten, weshalb die Risale-i Nur fast ausschliesslich philosophisch-theologische Themen bezüglich der Glaubensgrundsätze und Glaubenswahrheiten thematisiert, die mit Gleichnissen bereichert sind und so den Lesern kognitiv zugänglich gemacht werden. Gesellschaftspolitische Aspekte der Religion, die durchaus im Koran verankert sind werden dabei ausgeblendet. Sie finden deshalb wenig Platz im Bildungsangebot. Auch hierfür gibt es eine Erklärung:

„Die Wahrheiten des Glaubens und des Quran sind in der Tat jede einzelne wie ein Juwel [...] Sobald ich mit der Politik in Berührung käme, wäre das so, als würde ich diesen Juwelen Unrecht tun und ihren Wert herabmindern“ (Nursi, Briefe S.107).

Deshalb sagt Nursi: „Ich nehme meine Zuflucht zu Allah vor dem Satan und vor der Politik“ (Nursi, Briefe S. 347).

Um den Wert des Glaubens nicht nur zu schonen, sondern auch ihre Wahrheiten rational zu belegen, bedient sich Nursi zusätzlich den Naturwissenschaften. Deshalb brauchen sich die Schüler auch in den Naturwissenschaften nicht zu vertiefen, da der Meister diese für sie erarbeitet und in sein Werk aufgenommen hat. Es reicht, wenn sie wissen, dass Wissenschaft und Glaube keineswegs in einem Widerspruch stehen und dass beide vielmehr zur

gegenseitigen Vervollkommnung und Vervollständigung bestimmt sind.

So besteht die Aufgabe der Schüler ausschließlich darin, sich in einem von Außen gesetzten Rahmen auf das Lesen der Risale-i Nur zu konzentrieren und die Pflichtgebete zu erfüllen und diese Verpflichtungen so ernst zu nehmen, dass alles andere unter dem Gesichtspunkt der Vergänglichkeit gesehen werden kann¹⁸³. Auf diesem Wege lernen die *talebeler* selbst im Unglück d.h. vor schwierigen Situationen im Leben Geduld zu zeigen und sich dem Willen Gottes (und damit des Gottesfreundes) zu unterwerfen aber auch Geduld zu üben in der Zurückhaltung von den Sünden, im Erledigen der Medrese-Dienste und im Umgang mit den Brüdern.

Aus dem bisher gesagten lässt sich schlussfolgern, dass das übergeordnete Ziel der Schulung eine Selbstdisziplinierung¹⁸⁴ ist, durch welche die Schüler möglichst lange an dem Dienst am Glauben und an der Erfüllung der Pflichtgebete festhalten können. Ist dieser Zustand erreicht, darf sich der *talebe* zugestehen, auf die Stufe des *tahkiki iman* (reflektierten bzw. echter Glaube) gestiegen zu sein¹⁸⁵. Hält er wiederum diesen Zustand bis zu seinem Tod aufrecht, wird er dafür im Jenseits mit dem Paradies belohnt. Machen sich dagegen Anzeichen einer Nachlässigkeit bemerkbar, so besteht die Gefahr, dass er wieder auf die Stufe des *taklid-i iman* (Nachahmungsglaube) zurückfällt und damit sein ewiges Glück gefährdet. *Tahkik-i iman* bzw. Reflexion meint also im engeren Sinne das Festhalten an einem von Außen vorgegebenen Rahmen, der für einen Schüler nicht das Weiterdenken (als Möglichkeit auch den Austritt aus der Gemeinde) sondern das Weiterlesen (den Verbleib in der Gemeinde) vorgibt. Für diese Sicht spricht auch, dass abermals und über Jahre hin die gleichen Stellen aus der Risale-i Nur gelesen werden und vor allem dabei die Regel eingehalten wird, nichts neues beim Lesen und Vortragen hinzuzufügen und am Lesen auch dann festzuhalten, wenn das Gelesene nicht verstanden wird¹⁸⁶.

¹⁸³Selbst die Beschreibung der täglichen Gebete durch Nursi dienen der Vergegenwärtigung der Vergänglichkeit des Lebens: „Das Morgengebet symbolisiert den Sonnenaufgang und die Frühlingszeit, das Mittagsgebet die Sommersonnenwende etc. bis schließlich das Nachtgebet die Winterzeit, wo der Schnee wie ein Leichentuch das Antlitz der erstorbenen Erde zudeckt so wird auch diese Welt, die ein Ort der Prüfung ist, ganz und gar abgeschlossen werden. Der nächste folgende Morgensgebet aber symbolisiert die Wiederauferstehung. Denn so logisch, notwendig und absolut sicher, wie dieser Nacht ihr morgen und diesem Winter sein Frühling folgt, so folgt auch mit der gleichen Sicherheit der Morgen der Wiederversammlung“ (Nursi, Worte S.72-74).

¹⁸⁴Im Sufismus *nefs terbiyesi* und *tezkiyesi* ((Schulung und Bereinigung der Seele).

¹⁸⁵Im Sufismus würde man dazu „ruhender Seelenzustand“ sagen (arab.: *nefs-i mutmainne*) (vgl. Böltz 2011: 31).

¹⁸⁶Anweisung von Nursi an insbesondere neu dazu getretene Schüler, die anfängliche Schwierigkeiten beim Verstehen der Werke haben (vgl. Nursi, Blitze S. 641).

Demzufolge spielt im Bildungszusammenhang das Verstehen eine untergeordnete Rolle. Vielmehr nimmt das Lesen, nach dem das Neue schnell bekannt ist, den Charakter eines dhikr (türk. *zikir*) an, im Sufismus ein Gebetsritual zum Gedenken Allahs. Dadurch werden die Risale- Nur Lesungen zum allerwichtigsten Gottesdienst erhoben¹⁸⁷ und es geht dabei nicht mehr um Inhalte sondern um eine Erfahrung, den Wiederholungscharakter. Man kann sagen, dass die *Nur talebeleri* Wort für Wort dieselben Abhandlungen, dieselben Gleichnisse, dieselben Beweisführungen, dieselben Geschichten hören wollen, damit alles so ist, wie es immer war. Dies lässt zu, zu sagen, dass die *talibeler* selbst vor den Glaubenswahrheiten, die Fragen aufwerfen und an das bedrohliche Unbekannte erinnern, die Zuflucht zu Gott, dem Bekannten suchen. Dieser Bekannte gibt Halt und Sicherheit¹⁸⁸.

Die Praxis der Bildung in der Medrese bewegt sich also insgesamt in einem mystischen Rahmen und in diesem Rahmen erhalten auch die Worte des Meisters eine mystische Bedeutung. Sie zeigen nicht mehr die Wahrheiten sondern verschleiern sie und wirken umso magischer auf die Schüler. Dann gilt, wer im Besitz dieser Sprache ist, ist auch im Besitz der Wahrheiten und erst dann Teil der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde. Vor diesem Hintergrund wird die Aneignung der Sprache der Risale-i Nur nicht nur zu einem wichtigen Bildungsziel sondern auch zum wichtigsten Zugehörigkeitskriterium. Deshalb verdient das Thema Sprache eine nähere Betrachtung.

5.1.3.3. Die Sprache: Text als Gemeinschaftsmerkmal

Als Said Nursi seine Werke schrieb, hatte er zwar eine Sprache benutzt, die seiner Herkunftsgeographie eigen war, aber doch immerhin die Sprache seiner Zeit, d.i. die Sprache, die zu seiner Lebenszeit gesprochen wurde. Dies hat sich aufgrund der immensen Rapidität, mit der sich die türkische Sprache verändert, heute gewandelt. Die Schüler der Nurculuk Bewegung beharren auf die althergebrachte Sprache und sprechen ein ‘altes Türkisch’ ein

¹⁸⁷Eine von Sufis oft benutzte Überlieferung des Propheten, um die Bedeutung des dhikr als Gottesdienst aufzuzeigen ist die folgende: "Soll ich euch etwas mitteilen was die beste Tat ist, das Reinste vor dem Antlitz Allahs, etwas was das Höchste ist, und weit aus besser als Gold und Silber zu spenden, sogar besser als seine Feinde auf dem Schlachtfeld zu treffen, wo ihr ihre und sie eure Nacken schlagen?" Die Sahaba antworteten: "Ja, Prophet Allahs." Der Prophet, Gottes Segen und Friede seien auf ihm, antwortete: "Die Erinnerung an Allah" (Tirmidhi, Ahmad, Al-Hakim).

¹⁸⁸Das hier beschriebene Verhältnis des Nur-Schülers zu Gott erlaubt es anzunehmen, dass der Glaube als personale Beziehung zu Gott erlebt wird, die die Qualitäten einer psychischen Bindung besitzt. Ich möchte an dieser Stelle aufmerksam machen auf den von Kirkpatrick veröffentlichten Ansatz, welche die Beziehung zu Gott vor dem Hintergrund der Bindungstheorie konzeptualisiert. Innerhalb dieses Rahmens wird die Gottesbeziehung als "emotionales Band" aufgefasst. In seiner psychologischen Funktion dient dieses Band dem Bedürfnis nach Geborgenheit und Schutz und bestimmt das Ausmaß und die Qualität von Verhaltensweisen, die die Nähe zur Bezugsperson regeln (Kirkpatrick 1992).

Türkisch, das ihre Großväter noch sprechen und ihre Väter noch verstehen, das ihren Altersgenossen aber nur noch ein Übermaß an Fremdheit erscheint. Heute haben die Nur-Schüler ihren eigenen ‘Slang’¹⁸⁹.

Das Beharren der *talebeler* auf diese althergebrachte Sprache ist mehr als nur eine Wertschätzung der Originalität der Werke. Es geht ihnen nicht ausschließlich um das Aufrechterhalten der Originalfassung der Risala-i Nur. Denn in solchem Fall wäre die Abänderung der Schriftsprache unerklärlich, denn die Risale- Nur ist in der alttürkischen Sprache, also in arabischen Schriftzeichen geschrieben, während der überwältigende Teil der Werke heute in lateinischen Buchstaben erscheint. Vielleicht mehr intuitiv als bewusst beabsichtigt halten die Schüler Nursis an ihrem Les- und Sprachwortschatz fest. Es gibt ihnen ein Gefühl des ‘Insiderseins’, wie sie sonst auch bei Jugendgangs und –banden üblich ist. Die Sprache wirkt hier als gemeinsames Abtrennendes, als etwas, dass man in der Gemeinschaft benutzen kann und dass junge Menschen außerhalb der Gemeinschaft nicht benutzen können. Ein Code der Zugehörigkeit also. Jeder der den Code kennt, kann dabei sein und jeder der dabei ist kennt (oder lernt) den Code.

Damit ist die handlungspraktische Dimension bzw. die Performativität des Sprechens (Austin 1972) angesprochen und so ist Sprache nicht nur beschreiben und erklären, es ist auch bestimmen und machen, mehr noch ist Sprechen Schaffen. Demzufolge schafft Sprache nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Welt. Ein *talebe* blickt auf die Welt mit den Begriffen eines Nurcus, er denkt die Welt in seinen Begriffen. Für ihn ist die Bahn kein Zug (*tren* – von “le train” *franz.*, “the train” *engl.*) sondern eine Lokomotive (*şimendifer*) und damit in ein Kontext religiös metaphorischer Bedeutung verhüllt, nicht nur weil Şimendifer sich orientalisch anhört, sondern weil die Risale-i Nur sie als Metapher benutzt und dabei haftet den meisten Nur- Schülern oft ein Leben lang die Unwissenheit an, dass Şimendifer nicht minder oxidentalen Ursprungs ist, abgeleitet von “chemin de ferre” (*franz.*). Die Benutzung des alten Begriffs bzw. des Begriffes aus der Risale-i Nur ist für den Nur-Schüler stets verbunden mit einer religiösen Sinnzuschreibung an die Umwelt. Durch seine Begriffe macht der Nur-Schüler die Umwelt zu Symbolen des Religiösen: *talebe* statt *öğrenci* (Schüler),

¹⁸⁹Diesbezüglich merkt Yavuz an, dass die Art, wie der Text in Nursis Schriften komponiert ist, kollektives lesen oder etwas kollektive Nachhilfe erfordere, damit man ihn verstehen kann. Nach Yavuz verwendet Nursi weder die volkstümliche Sprache noch die einfache Pressesprache. Das mache das Verständnis seiner Schriften schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Um Nursis Argumente wirklich zu verstehen, müsse man sich einem Lesezirkel anschließen. Selbst wenn der Inhalt seiner Botschaften nicht an ein kollektiv gerichtet wäre, würde Nursis Schreibstil kollektives Lesen und Hören voraussetzen (vgl. Yavuz 2007:137).

tevafuluk statt *tesadiif* (Zufall), *şecere* statt *ağaç*, (Baum), *ene* statt *benlik*, (Ego) *nisa* statt *kadın*, (Frau) *siyaset* statt *politika* (Politik). Und in diesem *siyaset* steckt für jeden Nurcu unweigerlich der Sinn „*euзу billahi minessiyaseh*“: „Vor der Politik suche ich Zuflucht bei Allah.“ Genau so wie in dem *nisa* – eben anders als bei *kadın* – etwas Verbotenes steckt.

Diese begriffliche Welt, die die Seins- und Lebenswelt der *talebeler* ausmacht, ist den *talebeler* und also all ihren langjährigen Mitgliedern gemein. Durch ihre Sprache bilden sie eine Gemeinschaft, die nicht nur an das gleiche glaubt und die gleichen Ideale verfolgt, sondern auch eine Gemeinschaft, die in der gleichen Welt lebt, gleich schaut, gleich denkt und ihre Welt mit den gleichen Symbolen versteht.

Dies ist das Zauberband der Nurcu-Gemeinschaft und die Sprache der Nurcular – auch wenn von Nursi selbst nicht vorhersehbar – erscheint als ein zentraler Faktor des Halts in der Gemeinschaft. Mehr noch als ihre Kleidung und ihre Bücher sind ihre Worte, das, was sie einem Zauberspruch gleich zusammenhält und gegen die Außenwelt, die Welt der Anderen abgrenzt.

Abschließend sei die bislang herausgearbeitete kollektive Identität der *talebeler* unter Zugriff auf das Konzept der Konstruktion kollektiver Identität¹⁹⁰ nach Eisenstadt zusammenfasst. Denn die Herausbildung kollektiver Identitäten erscheint in der hier untersuchten Gruppe in erster Linie als ein sozialer Grenzziehungsprozess und wird von Eisenstadt nicht anders verstanden (vgl. Friedrich 2012:162).

Eisenstadt schlägt als wichtigstes Konzept den Code vor, der das Unterscheidungskriterium innerhalb einer Typologie von Formen kollektiver Identität bildet.

Dabei handelt es sich bei Codes der kollektiven Identität um räumlich und zeitlich gebundene Systeme von Zeichen, die Modelle der Welt konstruieren, wie diese im Rahmen der bisherigen Darstellungen aufgeführt wurde, (so zum Beispiel die *Risale-i Nur*, ihre Sprache, Normen, Symbole oder Mythen). Diese Codes vereinfachen und ordnen die unüberschaubare Vielfalt der Welt für die *talebeler*. Sie konstituieren eine Code-spezifische Orientierung und informieren in diesem Sinne über die Welt auf eine Weise, die den Schülern Handeln ermöglicht und Gemeinschaftsgrenzen festlegt.

Eisenstadt unterscheidet idealtypisch folgende drei universale, unabhängig von Ort und Zeit geltende Codes, die die bislang beschriebene Konstruktion kollektiver Identität der *Nurculuk*

¹⁹⁰ Nach Friedrich ist der Grund für die Konjunktur, die der Codebegriff in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung erfahren durfte, liegt jedoch insbesondere in der Ausblendung von Vielfalt und durch die Reduzierung von Komplexität. Aufgrund dieser Fähigkeit zur Reduktion wird sinnvolles Handeln möglich und Codes können die oben angesprochenen Ordnungsleistungen erbringen und die Gleichartigkeit zwischen verschiedenen Teilprozessen feststellen. Zugleich geht es Eisenstadt auf allen Ebenen um den Wandel von Tradition zu modernen Vergesellschaftungsformen.

in einem besonderen Licht erscheinen lassen: *primordiale*, *zivile* und *transzendente Codeschemata*.

Primordiale Codes definieren Eisenstadt zufolge Grenzen zwischen Kollektiven durch Zuschreibungsprozesse wie Geschlecht, Generations- und Verwandtschaftsbeziehungen, Ethnizität oder aber auch Hautfarbe und Territorium, die aufgrund ihres „natürlichen“ Charakters von den Akteuren als unhinterfragbare Differenzkriterien wahrgenommen werden (ebd. 163). Es handelt sich um Eigenschaften, die angeblich unabhängig von jeglichen zeitlichen und räumlichen Kontexten oder personalen und sozialen Veränderungen existieren und einfach gegeben sind. Sie wirken nach innen inklusiv und nach außen exklusiv und bewirken, dass das „Eigene“ gegenüber dem „anderen“ als absolut gesetzt wird (ebd.). In diesem Sinne lieferte dies auch den Grund dafür, warum ein Infragestellen der qualitativen Merkmale der *Nurculuk* zwecklos ist, weil eben diese Wesensmerkmale genauso wie die Unterschiede zu anderen Gruppen ja schon immer existierten und daher gar nicht erst zur Diskussion stehen können (vgl. Eisenstadt & Giesen, 1995:77ff.).

Zivile Codes binden nach Eisenstadt Zugehörigkeit an Verhaltensregeln, Gewohnheiten, Alltagsroutinen und Traditionen eines Kollektivs (Friedrich 2012:163). Diese können als Verhaltenserwartungen an die Gruppenmitglieder formuliert werden, derer sie gerecht werden müssen, weil es traditionelle Praktiken sind, die bereits seit langer Zeit angewandt werden (vgl. Eisenstadt & Giesen, 1995:80ff.). Die Kenntnis über diese Praktiken markiert dabei die Grenze zwischen dem Innen und dem Außen. Dabei beruht diese Grenze nicht auf absolut gesetzten Differenzen. Vielmehr geht es um die bereits dargelegten hierarchischen Unterscheidungen zwischen denen, die mit den Verhaltensregeln und –normen habituell vertraut sind (Engagierte und Zurückgezogene) und dem auf Abstand zu haltenden „Fremden“ (Gäste), die diesen Codes und damit den Zugehörigkeitskriterien zu entsprechen versuchen (Friedrich 2012:163).

Allerdings konnte bislang gezeigt werden, dass es nicht im Ermessen eines Schülers liegt, nach eigenem Gutdünken Regeln und Bräuche in die Gruppentraditionen einzuführen. Vielmehr war zu erkennen, dass lediglich diejenigen Praktiken als gruppenspezifisch betrachtet wurden, die bereits ihre Gültigkeit hatten d.h. in der Gruppe bereits vor Generationen angewandt wurden und deshalb als legitim galten. Die Aufrechterhaltung der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart sicherten dabei, wie mit Assmann gesagt werden kann, Erinnerungen an Geschehnisse, die das Selbstverständnis der Gruppe nachhaltig

geprägt haben und in denen die heute geltenden Gewohnheiten ihren Sinn entfalten (vgl. Assmann, 2006:4-5).

Das *transzendente Codeschemata* zieht nach Eisenstadt die Grenze zwischen Innen und Außen durch die Zugehörigkeit eines Kollektivs zu einer Sphäre des Heiligen und Sublimen (vgl. Friedrich 2012:164). Dabei sind transzendente Codes aufgrund ihres mehr oder weniger stark ausgeprägten missionarischen Charakters auf Universalisierung angelegt(ebd.). Grenzen würden in diesem Zusammenhang mittels der Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung bedeutender Prinzipien gezogen. Der außerhalb dieser Ordnung befindliche „Anderer“ werde, sofern er diese Prinzipien nicht akzeptiere, als „fehlgeleitet“, charakterisiert (ebd.). In unserem Falle also als derjenige, der nicht im Besitz der *hakikatler*(Wahrheiten)=Risale-i Nur ist bzw. falsche Schlüsse daraus zieht.

Im Folgenden soll nun zum Abschluss dieses Kapitels die Welt eben dieser „Anderen“, eröffnet werden. Zugleich wird damit der transzendente Codeschemata im konkreten Fall der untersuchten Gruppe näher betrachtet.

5.1.4. Draussen vor der Tür: Welt der Anderen

In den vorangegangenen Kapiteln konnte gezeigt werden, dass der *talebe* in Folge seiner Schulung auf die Stufe des taklid-i iman steigt, indem er Unterwerfung als Grundprinzip der Gemeinschaft anerkennt und dabei lernt seine eigenen Grenzen einzig in Abwägung zu den Grenzen der Brüder zu beschränken. Gleichzeitig lernt er Unsicherheiten und Risiken im Leben und im Umgang mit Menschen, die sich außerhalb der Eigengruppe befinden, mit vorgegebenen und von außen gesetzten Regeln zu begegnen. Fortan erscheinen diese Menschen, die kategorisch als Gruppen wahrgenommen werden, als Andere, da sie nicht Teil der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde sind. Wer diese Anderen sind, unterscheidet sich nach Diskursfeldern. Im innerislamischen Diskurs, in dem es um die richtige Auslegung des Koran und der Sunna für die heutige Zeit und um die Repräsentation des Islam nach Innen und Außen geht, stellen die *Milli Görüşçüler*, die *Süleymançılar*, die *Tarikatçılar* (Orden), *Fethullahçılar* (Gülen- Gruppe), die *ehl-i dünya* (Weltleute) etc. die relevanten Anderen dar. Auch wenn sie der Gemeinschaft der Muslime (umma) angehören, ist ihr kennzeichnendes Merkmal der Nachahmungsglaube (taklid-i iman), da sie die *hakikatlar* (Wahrheiten=Risale-i Nur) entweder noch nicht kennengelernt haben oder sich weigern dies zu tun bzw im Falle der anderen Nurcu-Gruppen, wie die Gülen-Gruppe, falsche Konsequenzen aus der Lehre Nursis gezogen haben. Das kann nur bedeuten, dass sie entweder das irdische Leben in den

Mittelpunkt ihres Strebens stellen (Nursi, Worte S.40) oder den Islam für ihre politischen Ziele instrumentalisieren und damit falsche Lehren und Ansichten über den Islam verbreiten. Solange sie sich nicht besinnen (Nursis Autorität als Bediüzzaman anerkennen) „haben sie einen Weg ohne Gewinn der sie in neun von zehn Fällen in das Verderben einer ewigen Qual führt“ (ebd.).

Im außerislamischen Diskursfeld dagegen bilden die Nicht-Muslime wie Christen, Deutsche, Atheisten etc. weitere Gruppen von relevanten Anderen dar, deren kennzeichnendes Merkmal der Unglaube bzw. der Irrglaube ist, der sie, wie im vorangegangenen Unterkapitel dargelegt wurde, auf den Wert ihrer Materie reduziert oder in den Irrweg führt.

Diese Zuordnung von Individuen zu sozialen Kategorien wird im Alltag der Medrese als konstituierendes Merkmal benötigt, sie stärkt den Zusammenhalt und ist Ausdruck einer Definition des Selbst.¹⁹¹ Sie ist aber nicht unproblematisch, da dabei auch eine Tendenz zu latenter Abwertung oder zu impliziter Diskriminierung besteht (Wagner et al. 1997)¹⁹². So gehört zu der Zuordnung auch der Aspekt, dass den Fremdgruppen die Absicht zugeschrieben wird, den Bestand des Eigenen vernichten zu wollen, da sie eine Alternative zu dem Zustand des tahkik-i imans aufzeigen. Um das Eigene zu sichern, müssen die Anderen (mit Licht) zerstört werden¹⁹³. Dabei verschwinden die Grenzen zwischen den muslimischen und den nichtmuslimischen Anderen.

Da die innerislamische Wechselbeziehung nur einen Teilaspekt der Fragestellung dieser

¹⁹¹Nach der Theorie der Sozialen Identität, die sich auf die Wahrnehmung von Eigengruppe und Fremdgruppe bezieht, schafft die soziale Kategorisierung eine soziale Identität für die Individuen, die vollständig durch die Mitgliedschaft zu einer Gruppe definiert ist.

Eine positive soziale Identität basiert auf vorteilhaften Vergleichen, die zwischen der Eigengruppe und einer relevanten Fremdgruppe gezogen werden können. Die Eigengruppe muss positiv von einer Fremdgruppe unterschieden werden bzw. positiv distinkt von Fremdgruppen wahrgenommen werden. Ist dies nicht der Fall, dann versuchen Individuen ihre Gruppe zu verlassen bzw. zu wechseln oder sie versuchen, ihre Gruppe stärker positiv abzusetzen (Tajfel & Turner 1979).

Turner et al. haben die Theorie der sozialen Identität weiterentwickelt und die Selbstkategorisierungstheorie aufgestellt. Bezüglich des Selbstkonzeptes setzen Turner et. al. drei Ebenen an Selbst-Kategorisierungen voraus. Auf der obersten Ebene steht das Konzept von einem Selbst als Mensch im Vergleich zu Tieren oder Pflanzen. Die mittlere Ebene ist die der Eigengruppe-Fremdgruppe Kategorisierungen. Dies bezeichnet Turner als „soziale“ Ebene, auf der man sich als Mitglied bestimmter Gruppen einordnet, indem man nach Ähnlichkeiten zu bestimmten Gruppen Ausschau hält oder Unterscheidungen zu Mitgliedern anderer Gruppen trifft. Die unterste Ebene bezeichnete Turner als die „individuelle Ebene“, die auf Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen einem selbst und anderen Mitgliedern der Eigengruppe gründet (Turner et al. 1987).

¹⁹²Die bereits angesprochene Theorie der sozialen Identität von Tajfel und Turner postuliert, dass soziale Diskriminierung nicht erst durch Interessenkonflikte ausgelöst wird, sondern allein die soziale Kategorisierung eine hinreichende Bedingung für soziale Diskriminierung darstellt.

¹⁹³In der sog. Freund-Feind- Theorie von Carl Schmitt gilt dieser Umstand als unabdingbare Voraussetzung des Politischen. Hat ein Volk nicht mehr die Fähigkeit oder den Willen zu dieser Unterscheidung von Freund und Feind, „so hört es auf, politisch zu existieren“ (vgl. Schmitt 1993:50).

Arbeit darstellt, wird auf eine dichtere Beschreibung des Bildes von den „muslimischen Anderen“ verzichtet und im Folgenden nur das Bild von den „nichtmuslimischen Anderen“ näher betrachtet. Es wird unter anderem gezeigt auf welcher Weise nun auch der transzendente Code im Sinne Eisenstadts zum Tragen kommt.

Die Wahrnehmung des nichtmuslimischen Anderen durch die *talebeler* wird einerseits von der internen Schulung, die sich stark an Nursis Lehre orientiert, geprägt, andererseits werden aber auch die realen Erfahrungen aus anderen Lebensbereichen (ausführlich beschrieben in Kap. 4.3), in denen die *talebeler* regen Kontakt mit Nichtmuslimen haben, mit ins Spiel gebracht. Für den traditionellen islamischen Gelehrten Nursi ist Europa *dar-ul harp*, ein Land also, das die Muslime nicht auf Dauer bewohnen dürfen (Kap.3.2.1). Durch die Einflüsse der Tanzimat-Periode (Kap. 3.3.4) korrigiert Nursi jedoch sein Bild von Europa für seine Schüler ein wenig:

„Europa ist zweierlei. Ersteres folgt den Segnungen jener Geisteswissenschaften, die aus seiner wahren christlichen Religion gespeist werden, welche dem Handwerk, das das menschliche Gemeinschaftsleben fördert und dem Recht und der Gerechtigkeit dienen. Es ist nicht dieses Europa, das hier zur Diskussion steht. Ich möchte vielmehr jenes zweite Europa ansprechen, das den Menschen in der Finsternis seines naturalistischen Denkens, durch das es den Fluch der Zivilisation für deren Segen hält, zu Ausschweifungen verleitet und auf Irrwege geführt hat“ (Blitze 224-225).

Nach Nursis Dafürhalten wird sich Europa jedoch besinnen und am Ende nicht den Irrweg bevorzugen sondern das Licht:

“Europa ist schwanger und wird einen islamischen Staat gebären. Auch das osmanische Reich ist schwanger und wird eines Tages einen europäischen Staat gebären. Der in Europa dem Koran beigemessene Wert und die scharenweise Annahme des Islam unter dem seligen Deutschen Volke bestätigt diese Voraussage“ (Nursi Bd.12 1993:46).

Mit der Gründung der modernen türkischen Republik hat sich die Prophezeiung Nursis in den Augen seiner Schüler, wenn auch zu einem Teil, tatsächlich als richtig erwiesen. Der zweite Teil seiner Prophezeiung, die Islamwerdung Europas, stellt heute das unerreichte, kollektive Ziel der *talebeler*, jenseits ihrer privaten Ziele im Leben, dar. Zugleich ist dieses noch unerreichte Ziel die benötigte religiöse Begründung für den dauerhaften Verbleib im *dar-ul harp*.

Die Annahme, dass Europa bzw. der Westen islamisch wird, ist dabei keine Neuerfindung der Nurculuk. Vielmehr beruht sie auf eine allgemein anerkannte aber nicht minder umstrittene innerislamische Auslegung einiger Koransuren und Hadithe des Propheten. Dessen zu Folge wird Jesus¹⁹⁴ wiederkommen und alle Christen zu Muslimen werden lassen. Eine Art Antichrist (*Al-Dadschal*) wird durch Jesus besiegt werden und somit wird der Islam weltweit herrschen. Dies ist auch der Grund, warum die Nurculuk dem christlichen Glauben eine besondere Beachtung schenkt und den Dialog mit ihm aufsucht. So konnte ich im gesamten Forschungszeitraum insgesamt 4-5 Außenkontakte der *talebeler* verzeichnen, die ausnahmslos alle mit Kirchenvertretern stattfanden¹⁹⁵. An einem dieser, an dem ich als Beobachter teilnahm, lässt sich zeigen, wie verbindlich sich die *talebeler* an dem Leitbild Nursis orientieren:

Etwa 6 Pfarrer, weitere 8 junge Kirchenvertreter, und 12 Schüler der Neuköllner-Medrese befinden sich zu einem Dialoggespräch in einem Versammlungsraum der besuchten Kirche. Das Gespräch beginnt mit einer Vorstellungsrunde. Hieraus geht hervor, dass sich die Parteien zum ersten Mal sehen. Nach Beendigung der Kennenlernrunde dürfen die Nur-Schüler das Wort erhalten. Auffällig ist, dass alle Nur-Schüler Risale-i Nur Bücher und Notizen zur Hand haben. Dies zeigt, dass sie gut vorbereitet sind auf das Dialoggespräch, den der *ağabey*, mit dem Vorlesen folgender notierter Stelle aus der Risale-i Nur einleitet:

„Nach einer echten Überlieferung wird berichtet, dass die wahrhaft frommen Christen sich am Ende der Zeit mit den Leuten des Qur`an vereinigen und so, wie sie sich gegen ihren gemeinsamen Feind, den Atheismus, wenden werden, dann sich nicht nur die Gefolgsleute des Glaubens und des rechten Weges in wahrer Brüderlichkeit vereinigen werden, sondern auch die Christen mit einer echten Frömmigkeit und Spiritualität, dabei zunächst einmal alles, was eine Quelle von Streitigkeiten sein könnte, nicht zum Anlass für weitere Debatten und Disputationen zu machen, sondern stattdessen sich lieber ihrem gemeinsamen Gegner, dem kämpferischen Atheismus, gemeinsam entgegenstellen müssen.“ (Beobachtung vom 08.11.2002)

Die von den *talebeler* für ein Dialoggespräch favorisierte Textstelle hebt die Gemeinsamkeiten, den Glauben an Gott und die Sorge um den Glauben, hervor. Die

¹⁹⁴Jesus, im Koran Isa genannt, wurde nach islamischem Verständnis von Allah in Maria (Maryam) geschaffen und von ihr als Jungfrau geboren. Dennoch wird er nur als ein Gesandter und Diener Allahs gesehen. Als Prophet starb er nicht am Kreuz, sondern Gott bewahrte ihn davor, indem er ihn in den Himmel entrückte. Am Kreuz starb ein anderer, der Jesus ähnlich aussah.

¹⁹⁵Der erste Versuch eines Dialogs mit den Christen geht in der Nurculuk auf Nursi selbst zurück. Nursi versendete im Jahre 1950 ein Werk mit dem Titel Zulfikar an den Papst XII Pius, indem unter anderem der Glaube an Gott als ein Wunder des Koran und das Prophetentum Muhammets erläutert wird. Am 22. Februar 1951 erhielt Nursi ein Dankesbrief vom Vatikan als Antwort, welche er in der Risale-i Nur zugleich veröffentlichte. Sein Ziel mit dem Schreiben an das Vatikan erläutert Nursi für seine Anhänger wie folgt: „Nun die Glaubensleute sollten nicht nur mit ihren muslimischen Brüdern, sondern mit den frommen christlichen Geistlichen ein Bündnis bilden und die zum Zwiespalt führenden Angelegenheiten nicht beachten und Streitereien beiseite legen. Denn der absolute Unglaube greift an (Nursi Bd. 3 1993, Übersetzung I.K.).“

Betonung des Gemeinsamen erfüllt dabei eine wichtige strategische Funktion. Zum einen ist der Christ als Glaubensträger ein weiterer und auch gleichberechtigter Machtfaktor gegen die Macht des Hauptfeindes, dem „Atheismus“. Zum anderen erzeugt der Nurcu Ohnmacht bei dem Christen in dem er seine Aufmerksamkeit auf etwas anderes lenkt, als dem Islam. Der Nurcu bedient sich also auch im Bereich außerhalb seiner Religion psychischen Ressourcen für die Verteidigung und Verbreitung des koranischen Lichtes.

Der Islam besteht jedoch nicht nur aus dem reinen Glauben, der hier ein gemeinsames Gefühl mit den Christen entstehen lässt sondern auch aus den eng mit ihm verbundenen Folgerungen d.h. aus der islamischen Praxis. Diese stellt Ansprüche und will sich in der Gesellschaft wiederfinden. Gerade in dieser Hinsicht erleben viele Muslime, so auch Nur-Schüler, die Unterschiede mit dem christlichen Glauben und machen die Erfahrung, dass sich die Aufmerksamkeit der Christen (oder der als solche wahrgenommenen Personen) überraschenderweise mehr auf den Verbündeten als auf den Gegner richtet und das nicht selten in Form von Unverständnis, Ablehnung und Missachtung insbesondere gegenüber Glaubenspraktiken der Muslime (ausführlich beschrieben in Kap. 4.3). Wenn es also um gesellschaftliche Akzeptanz geht, stellt sich der Verbündete auf die Seite des gemeinsamen Feindes, mit dem folgenreichen Ergebnis, dass das Bild der Christen aus den eigenen Erlebnissen und Erfahrungswerten mit Nursis Bild von den Christen zu kollidieren droht. Mit anderen Worten, vertritt Nursi aus Sicht der *talebeler* die Seite der Wunscherfüllung, indem er sie auf ein imaginäres „Später“ vertröstet bzw. vorhersagt, dass Europa islamisch wird. Die Gesellschaft dagegen repräsentiert den Skeptiker und formuliert die Einwände, warum es nicht dazu kommen wird bzw. auch gar nicht kommen sollte. Die Herausforderung für den *talebe* ist es nun, diese beiden Bilder zu einem widerspruchsfreien Ganzen umzuformen bzw. zu lernen Widersprüchlichkeit und Ungewissheit auszuhalten¹⁹⁶. Wie das typisch für einen Nurcu aussehen kann, zeigen folgende Worte eines *talebe*, der mir auf dem Nachhauseweg von seinen Eindrücken über das gerade geführte Dialoggespräch mit den Christen erzählt:

Der *talebe* merkt (von sich aus) an, dass die Muslime immer wieder auf die „Fangfragen der Islamkritiker“ einfallen und nicht mitbekommen, was die Kritiker

¹⁹⁶Das Modell der Gewissheits- und Ungewissheitsorientierung von Huber und Roth besagt, dass sich Lernende in bestimmten Lebenssituationen auch im Grad an Ungewissheit unterscheiden, das sie im Lernprozess aushalten oder aufsuchen. Während sich ungewissheitsorientierte Personen zu intensiver Auseinandersetzung in ungewissen Situationen angeregt fühlen, werden Gewissheitsorientierte durch ungewisse Situationen eher nicht angesprochen. Ungewissheitsorientierte Personen fühlen sich in Situationen besser, in denen sie Neues erfahren können. Dadurch werden eigene Fähigkeiten abgefragt, man wird kreativ und das Selbstvertrauen wird gestärkt (vgl. Huber und Roth 1999).

„indirekt“ wollen. Zwar kämen sie zumeist mit Fragen, die sich auf die Gebete und Rituale der Muslime und ganz besonders auf die Stellung der Frau und auf das Kopftuch beziehen, dies sei jedoch nur so, weil sie nicht die Gelegenheit bekommen hätten, den Glauben der Muslime richtig kennenzulernen. Daran seien aber die „emotional geladenen“ Muslime schuld. Sie reagierten „zu impulsiv“ auf Kritik und seien „nur noch damit beschäftigt“ zu beweisen, dass die Frau im Islam nicht unterdrückt werde. Sie kämen aber nicht auf die Idee, dass in „dieser vergänglichen Welt“ Streitereien nur Schaden bringen und dass ihre vorrangige Aufgabe sein müsste, den Menschen „ein richtiges Bild von Gott und von dem Glauben zu vermitteln“, bevor sie die Stellung der Frau mit ihnen diskutieren. Auf diese Idee bringe die Rislalei Nur. (Beobachtung vom 08.11.2002)

Um der objektiven Wirklichkeit anders zu begegnen und „Schaden“ zu vermeiden, bedient sich der *talebe* einer Strategie, die in Anlehnung an die systemischen Therapieansätze als Reframing (den Rahmen neu setzen) bezeichnet werden kann¹⁹⁷. Mit dieser Strategie „wird dem Geschehen dadurch ein anderer Sinn gegeben, dass man es in einen anderen Rahmen(frame) stellt, einen Rahmen, der die Bedeutung des Geschehens verändert“ (vgl. von Schlippe und Schweitzer 1999:177). Dabei ist die wichtigste Funktion eines Reframings die Verstörung der bisherigen Sicht der Dinge (vgl. von Schlippe und Schweitzer 1999:177).

Dazu bedient sich der *talebe* der Mystifizierung und der Intellektualisierung, mit dem Gewinn einer leichteren Bewältigung der unmittelbar empfundenen Ausschlusserfahrung. Denn in dem Moment, in dem der Mensch das jenseitige Leben in den Mittelpunkt seines Strebens stellt und alle Schwierigkeiten im Leben aus dem Blickpunkt der Vergänglichkeit betrachtet, werden die Probleme dieser Welt (Stellung der Frau, Kopftuch etc.) kleiner. Man kann sich dann auf das große und wesentliche Problem konzentrieren: den Glauben. Desgleichen werden durch Intellektualisierung die real erfahrenen Ausschlusserfahrungen bewusst durch eine Interpretation („sie haben kein richtiges Bild von Gott“) ersetzt, um emotionale Konflikte kontrollieren oder minimieren zu wollen, wie zum Beispiel die Vermeidung von Scham und Ausgrenzung (vgl. Bradshaw 1988:213).

Nach Rech und Nesdale et. al. hat der hier beschriebene Umdeutungsprozess einen doppelten Gewinn für die Muslime: Zum einen erfahren Sie in der Gemeinde eine positive Besetzung ihrer Herkunftskultur und können sich gezielt abgrenzen von negativen Attributen der Aufnahmegesellschaft durch Identifikation mit einer anderen kulturellen Gruppierung. Zum anderen finden sie wieder Anschluss an die Aufnahmekultur, da sie der Wirklichkeit durch die

¹⁹⁷ Als erkenntnistheoretisches Modell entwickelte Bateson den Begriff des „frame“ um Prozesse der Kommunikation zu beschreiben. Erving Goffman griff Batesons Framing-Theorie auf und erweiterte sie entscheidend, indem er sie auch auf komplexe soziale Situationen anwandte (Goffman 1980).

Interpretation anders begegnen (Rech 2003:283; Nesdale et al., 1997). Indem sich die *Nur-talebeleri* der Interpretation der Wirklichkeit widmen, können sie auch Ungewissheit leichter ertragen und dabei kreativ sein. Sie können dann auch glauben, dass Nursis Prophezeiung bald eintreten wird, wenn nicht gar fast eingetreten ist. Wenn also, um mit Eisenstadt fortzuführen, eine kollektive Identität als natürlich vorhandene Tatsache angesehen wird, können selbst dem Gruppencharakter widersprechende Erfahrungen, Geschichten oder Ereignisse umgedeutet werden (vgl. Eisenstadt und Giesen 1995:79). So sprechen viele Schüler davon, dass „der Vatikan bereits den Islam angenommen hat, es aber vorläufig verheimlicht“ (Beobachtung vom 17.10.2003), dass „viele nichtmuslimische Prominente den Islam bereits angenommen haben, aber nur wenige es zugeben“ (Beobachtung vom 12.12.2003), dass „viele Universitäten auf der Welt nach den Grundlagen der Risale-i Nur lehren, ohne ihren Namen zu nennen (Beobachtung vom 12.12.2003).“¹⁹⁸ Das wiederum will heißen, dass in absehbarer Zeit auch die Christen in den Brüdern der Medrese aufgehen werden. In der Vorbereitung auf den „Tag der Vereinigung“ haben sich die Nur-Schüler mit dem Angebot des deutschsprachigen *ders* bereits daran gemacht, die Sprache und damit die Welt der bald muslimischen Christen in ihre Gemeinde aufzunehmen. Im Folgenden soll der bislang nur angestrichelte deutschsprachige *ders* fokussiert werden.

5.1.4.2. Ders in der Sprache der Anderen

Etwa 80 Schüler haben sich im Empfangsraum der Medrese versammelt, da gleich der *ders* beginnt. In kleinen Gruppen geteilt begrüßen und unterhalten sich die *talebeleri*, ehe bald der *ağabey* eine deutliche Ansage macht: „Hadi derse“ (Auf zum Unterricht). Die Schüler verteilen sich daraufhin in zwei separate Räume. Im größeren Raum wird der *ders* in türkischer Sprache abgehalten, im kleineren in deutscher Sprache. Die Mehrzahl der Schüler begibt sich in den „türkischen Raum.“ Etwa 10 Schüler gehen in den deutschsprachigen Raum. (Beobachtung vom 05.12.2003)

Diese Beobachtung widerspiegelt die eingangs erwähnte Praktizierung des zweisprachigen Bildungsangebots der Medrese und lässt den Eindruck entstehen, dass die Teilnehmenden sich

¹⁹⁸ Aussagen dieser Art deuten an, dass die Christen ihren islamischen Glauben verheimlichen und damit *takiyye* betreiben. *Takiyye*, (sich schützen), ist ein arabischer Begriff aus dem Koran, der das Verbergen des eigenen Glaubens und der eigenen religiösen Zugehörigkeit als Schutzmaßnahme in Notsituationen bezeichnet. Wie ich im theoretischen Teil ausgeführt hatte, werden in Deutschland die Formen des öffentlichen Handelns von Muslimen selbst unter dem Aspekt der *takiyye* entlarvt. Die *Nur-talebeleri* drehen dies um und schreiben nun den Christen *takiyye* zu. Die *takiyye* der Christen kann dann als Beweis für die Vorhersage ihres Üstad angeführt werden. Mit anderen Worten geht es hier um das Prinzip der sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

für eine der beiden Unterrichtssprachen entscheiden können, um aus den publizierten Werken des Said Nursis zu lesen. Wenn man von der „lebensweltliche Zweisprachigkeit“ (vgl. Kap.3.2.1.) der Mitglieder ausgeht, erkennt die Medrese die Komplexität sprachlicher Voraussetzungen seiner Schülerschaft an, die von dieser in die Medrese hineingetragen werden. Sie passt sich also im Sinne von Peter L. Berger den gesellschaftlichen Veränderungen an, (in diesem Fall der sprachlichen Vielfalt), um nicht so zu tun als wäre nichts geschehen (Berger 1971: 240). Wenn aber zu bedenken ist, dass die Nurculuk als charismatische Gemeinschaft von vornherein festlegt, wie „man“ zu sein hat, wenn man zur Gruppe gehören will, kann die ausschließliche Motivation für diese Anpassungsleistung nicht die Herstellung oder Berücksichtigung von Vielfalt sein. Gerade die Aufnahme einer neuen „fremden“ Sprache würde die von der Gruppe angestrebte Einheit bedrohen, da Sprache gekoppelt an Individuen zu sehen ist und die Einbeziehung Aller in die Gruppe alte Stabilitäten und Überzeugungen gefährden würde. Da die deutschsprachige Gruppe die Risale-i Nur zudem aus der deutschen Übersetzung liest, bestünde darüber hinaus die Gefahr, dass der authentische Text (Urtext) durch die Übersetzung entsprechend der Zielkultur "manipuliert" wird. Denn bei einer Übersetzung ist es zum einen immer möglich, dasselbe auf verschiedene Arten auszudrücken und zum anderen hängt der Wahrheitsgehalt des göttlichen Wortes nicht nur vom Sinn ab, sondern steckt auch in den Worten selbst, die von daher möglichst getreu wiedergegeben werden müssen.

So werden Übersetzungen zentraler religiöser Texte von den jeweiligen Religionen sehr unterschiedlich gehandhabt und beurteilt und im Islam gibt es einen de facto Verbot einer Übersetzung des Koran, da das Wort Koran anders als im deutschen Sprachgebrauch nicht den Text an sich bezeichnet, auch nicht in seinen Übersetzungen, sondern reserviert ist für den arabischen Urtext¹⁹⁹. Folglich kann er nur durch die Aneignung der arabischen Sprache gelesen werden, weshalb die Übersetzung des Koran als *meal* (ungefähre Bedeutung) bezeichnet wird.²⁰⁰

Auch nach Said Nursi ist die Übersetzung des Koran in eine andere Sprache nicht möglich, da keine „niedere und begrenzte Übersetzung eines Menschen, das göttliche Wunderwort

¹⁹⁹Im Unterschied zu der Bibel, die als „Gotteswort in Menschenwörtern" gilt (Dohmen 1998:30), wird der Koran als Gottes eigenes Wort aufgefasst. An seinem Zustandekommen hat also Muhammet keine Beteiligung gehabt. Die Tradition sieht ihn wie bereits ausgeführt sogar als *ummi* (Analphabeten).

²⁰⁰So erklärt das Präsidiums für Religionsangelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) auf seiner Homepage, dass die Übersetzung des Koran in eine andere Sprache, so vollkommen sie auch sein mag, nicht der Koran selbst ist, sondern der *meal* („Erläuterung des Qur'an-Textes“ oder „Bedeutung des Koran“). Der *meal* ist allerdings aufgrund des universellen Anspruchs des Islam notwendig (vgl. Homepage Diyanet İşleri Başkanlığı).

wiedergeben kann“ (Nursi, Bd.11 1993:227). Jedoch weist Nursi diesbezüglich auf eine entscheidende Ausnahme hin. Im „Land der Ausländer“, nach islamischer Terminologie dar-ul harb, können viele Dinge erlaubt sein, die in einem islamischen Land (dar-ul Islam) ungesetzlich sind. Da der Islam einen universellen Anspruch hat, kann man im Ausland den Koran übersetzen und

„[...] die heilige Bedeutung den heiligen Worten vorziehen. Um dieser Bedeutung willen hat man schließlich auf die Worte verzichtet. So hat man denn das kleinere Übel gewählt. Handelt es sich aber um einen dar-ul Islam [...] so können die Heiligen Worte nicht übersetzt, verfälscht und aus dem Wortschatz gestrichen werden“ (Nursi Sözüler, 807-808).

Diese Regel gilt auch für seine eigenen Schriften. Während sie in der Türkei (im dar-ul Islam) nicht einmal in die moderne türkische Sprache übersetzt werden dürfen²⁰¹, steht in Deutschland (im darul harp) einer Übersetzung(=Entscheidung „für das kleinere Übel“) und damit einer deutschsprachigen Unterweisung nichts im Wege.

So gehen Nursis Schüler in Deutschland mit der kulturellen Übertragung ganz gelassen um. In zahlreichen Medresen, wie zum Teil auch in der Berlin-Neuköllner Medrese, sind beauftragte Schüler eifrig damit beschäftigt, die Schriften in die deutsche Sprache zu übersetzen. Die einzige Sorge, die die *talebeler* bei der Übersetzung verspüren ist es, den "Geist der Sprache" des Originals auch in der Übersetzung vermitteln zu können und damit auch auf Deutsch türkisch sprechen zu können²⁰². Um diesem selbstgesetzten Anspruch gerecht zu werden, werden die Werke ausschließlich von denjenigen übersetzt, die den Geist der Sprache bereits

²⁰¹Da die Werke des Nursi Allgemeingut sind und sich außerdem gut verkaufen lassen, gab es in der Geschichte zahlreiche Versuche einer Übersetzung in die heute gesprochene moderne türkische Sprache. Stimmen aus Nurekuren reagierten auf solche Vorsätze stets mit Zurückweisung und konnten diese Versuche größtenteils unterbinden. Als beispielsweise im Jahre 2010 ein Verlag die Übersetzung des Bandes Lemalar (Blitze) mit dem Argument, die heutige Jugend verstehe die Sprache nicht, veröffentlichte, wandten sich die direkten Schüler des Nursi, (varisler) allen voran Abdullah Yeğin, mit einer Presseerklärung an die Öffentlichkeit. In dieser wiesen sie den Verlag und die Öffentlichkeit darauf hin, dass der Meister jegliche Veränderungsbemühungen des Textes sogar sich selbst verboten habe. So sei es evident, dass es sich bei der Risale-i Nur nicht um einen einfachen Text handle, der durch eine Übersetzung in die Stufe des heutigen Türkisch herabgesetzt werden könne. Dem vorgeführten Argument, die heutige Jugend verstehe die Sprache der Risale-i Nur nicht, spreche die Tatsache zuwider, dass die Werke die meist gelesenen Bücher in der Türkei seien (vgl. Presseerklärung der varisler (vgl. Risale Haber).

In dieser Haltung lässt sich die Befürchtung Nursis engster Schüler (varisler) erkennen, dass die Schriften ihres Meisters durch die Übersetzung den jeweiligen Normen der Zeit und Gesellschaft angepasst werden (die kemalistische Ideologie) und demnach der Übersetzer als derjenige identifiziert wird, der im Auftrag der Zielkultur den Urtext so manipuliert, dass er ins Macht- und Ästhetik-System der Zielkultur passt. Für die Nursi-Schüler der ersten Generation bezieht sich „Übersetzung“, um mit Buden zu sprechen, keineswegs nur auf Sprache, sondern auf kulturelle Codes im Zeichen von (Vor)Herrschaft und Repräsentation (Buden 2005).

²⁰²Ich lehne mich hierbei an folgende Stelle aus Thomas Mann's Zaubernacht: „Parlez allemand, s'il vous plaît!“

„Oh, ich spreche Deutsch, auch auf Französisch“ (Mann, 1960).

im Original kennen und auch als Übersetzer sichtbar für alle *talebe* sind. Nur so kann gewährleistet werden, dass der Übersetzer sich bei seiner Übersetzungstätigkeit so weit wie möglich an der Sprache der Vorlage ausrichtet. Dennoch bleibt den Schülern stets bewusst, dass das Streben nach Wörtlichkeit bzw. die Wort für Wort Übersetzung nicht geeignet ist, die Komplexität und Authentizität der Ausgangssprache durchscheinen zu lassen. Deshalb wird die Übersetzung der Risale-i Nur ähnlich wie die Koranübersetzung als „ungefähre Übersetzung“ angesehen. Die Übersetzer sind sich dabei immer im Klaren darüber, dass sie mit ihrem Bestreben nur eine Brücke zum Original schlagen, wie mir dies ein überstehender Schüler mit folgenden Worten erklärte:

„Kein *talebe* wird meine Übersetzung lesen wollen, der auch nur auch ein Mal die Risale im Original gelesen hat. Aber, diejenigen, die es nicht können, werden das Original lesen wollen, wenn sie meine Übersetzung lesen.“(Beobachtung vom 12.10.2003)

Auch die folgende Beobachtung zeigt, dass die Autorität des Buches im Original weiterhin erhalten bleiben soll und die Schüler möglichst das Werk aus dem Original zu lesen haben:

„Der *ağabey* macht einige *talebeler* des deutschsprachigen ders darauf aufmerksam, sich nicht mit den deutschsprachigen Werken zu begnügen, wenn sie schon länger lesen. Es dauere nur 2-3 Monate intensives Lesen unter Zuhilfenahme des Wörterbuchs von Abdullah *ağabey*²⁰³, um sich die Sprache des Werkes anzueignen. (Beobachtung vom 21.11.2003)

Letztlich zeigt sich hier, dass die Übersetzung der Risale-i Nur und damit einhergehend die Einführung des deutschsprachigen ders, nicht primär auf die sprachlichen Bedürfnisse der gegenwärtigen *talebeler* ausgerichtet ist, wie Nohl dies nach einem Gruppengespräch mit einigen *talebeler* der Kreuzberger-Medrese annimmt,²⁰⁴ sondern auf die Bedürfnisse der imaginierten *talebeler*, die gegenwärtigen deutschsprechenden Nichtmuslime. Für diese Sicht spricht auch, dass zum einen nur etwa 10% der Schüler den deutschsprachigen ders besuchen (siehe Kap. 5.2.1, Tab. 5) und zum anderen, dass es sich bei diesen größtenteils um diejenigen *talebeler* handelt, die überwiegend der Gruppe der Engagierten und damit der Führungsgruppe angehören, die die Werke so oder so auf Türkisch lesen können und dies auch ausdrücklich tun. Daraus geht hervor, dass der deutschsprachige ders als eine Art

²⁰³Der Schüler Nursis und Führer der *Yeğin Grubu*, hat ein Wörterbuch der Risale-i Nur-Begriffe verfasst, die Neueinsteiger häufig benutzen, um sich die Sprache des Nursi anzueignen.

²⁰⁴Nohl schreibt: „Wie Bahri [ein *talebe*, I.K.] mir vor meinem ersten Besuch erklärte, wird die Lesung zunächst fünfundvierzig Minuten auf deutsch und nach einer Pause ebenso lange auf türkisch gehalten, um den unterschiedlichen Sprachkenntnissen der Zuhörer Rechnung zu tragen“(vgl. Nohl 2007: 320).

Kompetenzerweiterung für die Begegnung mit deutschsprechenden Nichtmuslimen konzipiert ist, um zum Beispiel sicherer bei Dialogarbeiten mit christlichen Gemeinden aufzutreten oder aber auch um nichttürkischstämmige Besucher anzuwerben. Jedoch ist es durchaus auch ein Teilaspekt, bereits beigetretene Schüler zu bedienen, die die Werke tatsächlich nicht auf Türkisch lesen können, weil sie entweder nicht über die notwendigen Sprachkenntnisse verfügen oder nicht türkischer Herkunft sind. Den kleineren Teil der Besucher des deutschsprachigen Ders bilden tatsächlich diese Schüler. So konnte auch oft beobachtet werden, dass einige Schüler insbesondere ihre deutschen und arabischen Freunde zum „Schnupperunterricht“ einladen.

Durch die Hand dieser kleinen, nicht türkischsprechenden Gruppe sollten die Vorstellungen der *talebeler* in Zusammenhang mit dem deutschsprachigen Ders bald eine unerwartete Wende nehmen.

5.2. Die Lichtschüler

Als Lichtschüler werden im Folgenden jene Personen der Medrese bezeichnet, die zum Zeitpunkt meines zweiten Feldaufenthalts 2012/13 ausschließlich den deutschsprachigen Ders besuchten und sich in Abgrenzung von den *Risale-i Nur talebeleri* mit Lichtjugend bezeichnen. Entstanden ist die Lichtjugend insbesondere aufgrund des Nachrückens neuer Teilnehmer der zweiten Generation, aber vor allem auch wegen des Auftretens einer neuen dritten Generation. Wie in Anlehnung an Mannheim bereits dargestellt, wird mit dem Vorhandensein einer neuen Generation auch ein neuartiger Zugang sichtbar, der ausgehend von den bisherigen Ergebnissen aufgezeigt werden soll.

Im Gegensatz zu den *talebele* (Personen aus der ersten Forschungsphase und Personen, die aktuell bzw. nach wie vor den türkischsprachigen Ders besuchen) sind die Lichtschüler im Durchschnitt insgesamt jünger. Außerdem befinden sich vermehrt Jugendliche unter ihnen. Ebenso ist der Anteil nicht türkischstämmiger Schüler, insbesondere aus dem arabischen Sprachraum, höher. Insgesamt jedoch noch so gering, dass von einer ethnischen Heterogenität nicht gesprochen werden kann. Im Folgenden wird deshalb die ethnische Komponente vernachlässigt.

In der Praxis manifestiert sich der angesprochene neuartige Zugang sowohl als ein neuer Zugang zum als auch ein neues Verständnis vom Dienst am Glauben, den es jetzt darzustellen

gilt.

5.2.1. Der neuartige Zugang zum Dienst am Glauben

Eine erste Charakteristik der Gruppe der Lichtschüler kann mittels eines Vergleichs der Besucherzahlen des türkischsprachigen und des deutschsprachigen *ders* in den Jahren 2003 und 2013 gegeben werden:

Tabelle 5: Besucher der Medrese 2003 und 2013 nach Sprache

Jahr	Teilnehmer türkischsprachiger <i>ders</i>	Teilnehmer deutschsprachiger <i>ders</i>
2003	80-100	10-15
2013	40-50	50-70

Wie aus der Tabelle hervorgeht, hat sich die Zahl der Teilnehmer zwischen 2003 und 2013 insgesamt nicht verändert. Sie liegt nach wie vor bei etwa 100 bis 120 Personen. Dies weist auf eine relative Stabilität der Gruppe in den vergangenen 10 Jahren hin. Jedoch lässt sich im Jahr 2013 ein deutlicher Anstieg derjenigen Personen feststellen, die am deutschsprachigen *ders* teilnehmen, während ein deutlicher Rückgang der Teilnehmer der türkischsprachigen Gruppe stattfand. Dies bedeutet zum einen, dass ein Großteil der Neueinsteiger offenbar die „legitime Sprache“ der Medrese nicht vorweisen konnte oder diese nicht präferierte. Zum anderen hatten sich wohl einige der „alten“ Schüler der Gegenseite zugewandt, da aufgrund der Stärkung der deutschsprachigen Gruppe auch der Druck, die *Risale-i Nur* im Original zu lesen, schwächer geworden war (vgl. Kap 6). Insgesamt lässt sich somit vermuten, dass auch in Zukunft die deutschsprachige Gruppe stärker wachsen wird.

An dieser Stelle soll darauf verzichtet werden, die Folgen dieser Veränderung auf die Wechselbeziehung zwischen den „alten“ und den „neuen“ Schülern zu betrachten, da dies im nächsten Kapitel geschehen wird.

Hinsichtlich des neuartigen Zugangs der Lichtschüler ist die Besonderheit zu erwähnen, dass der deutschsprachige *ders* in einem separaten Raum parallel zum türkischsprachigen *ders* stattfindet. Dabei ist zu beobachten, dass jede Gruppe ihre festen Besucher aufweist und nur wenige davon pendeln. Außer zu den Gebetszeiten sowie in den Pausen kommt es somit zu

keiner Begegnung der Schüler des deutschsprachigen und des türkischsprachigen ders. Insofern wurden Interessenten der Nurculuk, die erst im Jahre 2013 neu in die Medrese gekommen waren, nicht mehr von den *talebeler* abgeworben, sofern sie sich für eine deutschsprachige Unterweisung entschieden hatten. Diese Personen wurden ganz selbstverständlich der mittlererweile gefestigten deutschsprachige Gruppe zugewiesen, die sich - wie erwähnt - im Unterschied zu den *talebeler* als Lichtjugend bezeichnen. Dies bedeutet, dass man entweder *Talebe* oder Lichtschüler in Abhängigkeit aufgrund der präferierten Sprache wird:

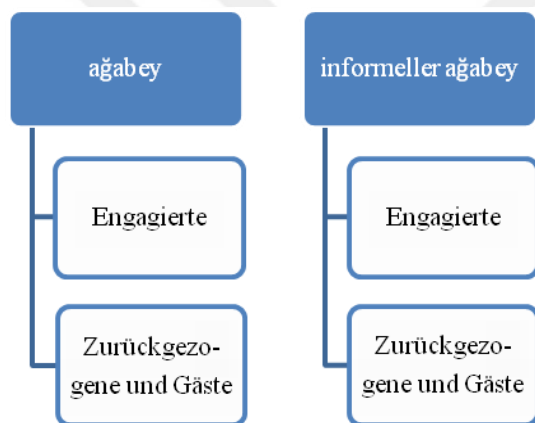
Jemand aus der Medrese zeigt einer jungen Person, bei der es sich entweder um einen neu einsteigenden Freund oder um einen Bekannten handeln muss, den Raum für den deutschsprachigen ders. Er selbst begibt sich mit der Bemerkung „wir sehen uns später“ in den anderen (türkischsprachigen) Raum. (Beobachtung vom 04.01.2013)

Daraus, dass Sprache unsere Lebenswelt formt, d.h. Sprachgebrauch Lebenswelten auch unterscheidbar macht, folgt, dass sich Lichtschüler aufgrund ihrer präferierten Sprache auch inhaltlich deutlich von der Welt der *talebeler* entfernt haben. Denn wer Licht anstatt „nur“ sagt, Lokomotive anstatt „simendifer“, Frau anstatt „nisa“ etc., kennt den Zugehörigkeitscode nicht und kann deshalb nicht mehr zu dieser Lebenswelt gehören. Eben dies zeigt sich auch in der Stellung der deutschsprachigen Gruppe innerhalb des Systems der Medrese. Sie ist zwar immer noch Teil der real existierenden Gemeinde, aber nicht mehr Teil der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde. Das Miteinander mit den *talebeler* entspricht demnach nicht mehr dem Begriff der Einheit. Vielmehr handelt es sich für die Lichtschüler während der Dauer ihres Dienstes am Glauben um ein bloßes Zusammensein mit der Gruppe der *Nur talebeleri* in der Medrese, mit der sie bloß noch formal "vereint" sind.

Ihren stärksten Ausdruck erhält das Zusammentreffen der Lichtschüler mit den *Nur talebeleri* in der zusätzlichen Konstituierungsform der Lichtschüler als eingetragener Verein (Verein zur Integrations- und Jugendhilfe Lichtjugend e. V.). Die Lichtschüler haben die alte, traditionell nichtformale Mitgliedschaft um eine moderne, reguläre Mitgliedschaft mit Rechten und Pflichten erweitert und sich damit für eine duale Organisationsstruktur entschieden. Damit sind sie, wie die *talebeler* auch, weiterhin zwar immer noch eine spirituelle, aber im Unterschied zu den *talebeler* zugleich auch eine weltliche Organisation. In der Praxis erhalten auch Neueinsteiger bzw. „alte“ Schüler, die im Nachhinein die deutschsprachige Unterweisung bevorzugen, eine duale Schulung.

Diese eingespielte Form des getrennten Unterrichtens führt nicht nur zu einer Aufteilung der Gruppe in Deutsch und türkisch, sondern auch zu einer Veränderung der hierarchischen Autoritätsstruktur. Die folgende und im nächsten Kapitel ausführlich dargelegte Entwicklung kennzeichnet diese Veränderung: Der ursprünglich von den Engagierten gegründete deutschsprachige ders wird mittlerweile in Eigeninitiative von den Lichtschülern geleitet. Dies hat zur Folge, dass der *ağabey* der Medrese und die Engagierten als Meinungsführer nur noch sehr begrenzt Einfluss auf den deutschsprachigen ders und deren Teilnehmer ausüben können. Vielmehr hat sich in der Schülerhierarchie eine Parallelstruktur herausgebildet, wie die folgende Abbildung zeigen soll.

Abbildung 4: Schülerstruktur deutsch und türkischsprachige Gruppe



Wie der Abbildung zu entnehmen ist, vertritt der Leiter der deutschsprachigen Gruppe innerhalb der Medrese sowohl die Position des informellen *ağabey*s (vgl. Kap. 5.1.2.3.1) als auch zugleich diejenige des Vorsitzenden des Vereins Lichtjugend e. V. Zudem hat sich im Umkreis des *ağabey* eine neue deutschsprachige Engagiertengruppe (bestehend aus ca. 15 Personen) und eine- Gast- und Zurückgezogenen-Gruppe (bestehend aus ca. 50 Personen) gebildet, deren Teilnehmer zum Teil Mitglieder und/oder Vorstandsmitglieder des Vereins sind.

Das besondere Merkmal der deutschsprachigen Engagierten besteht darin, dass sie sich ausschließlich aus Studierenden und Akademikern zusammensetzt. Insofern verhielten sich die Engagierten der deutschsprachigen Gruppe wesentlich konsequenter, indem sie beschlossen, ausschließlich solche Personen in ihre Gruppe aufzunehmen, die einen hohen Bildungsgrad aufweisen konnten. Auf diesem Wege entstand eine neue Elitegruppe. Ausbildung wurde neben dem religiösen Wissen zum sozialen Kapital und somit bestimmend

für die soziale Lage des Einzelnen in der Medrese.

In Anlehnung an Schiffauer, der in seiner Studie über die Milli Görüş eine ähnliche Entwicklung beobachten konnte, lässt sich hinsichtlich der Gruppe der deutschsprachigen engagierten Lichtschüler sagen, dass sie den Typ des organischen Intellektuellen darstellen. Mit diesem Begriff, den Schiffauer von Gramsci (1932/1996) übernimmt, ist derjenige Intellektuelle gemeint,

„[...] der aus einem bestimmten Milieu (bei Gramsci der Arbeiterklasse) hervorgegangen ist und in ihm verankert ist. Diese Intellektuellen sind das denkende und organisierende Element einer partikularen Gruppe. Sie sehen ihre Aufgabe im Engagement für das Herkunftsmilieu. Nach innen nutzen sie ihre erworbenen intellektuellen Fähigkeiten für die Reflexion des Milieus, für die Analyse und Organisation seiner spezifischen Interessen. Nach Außen vertreten sie das Milieu gegenüber der Mehrheitsgesellschaft“ (Schiffauer 2010: 159).

Als solche sind sie nurmehr darauf bedacht, ihren individuellen Qualitäten und Kompetenzen zu vertrauen, anstatt diese zugunsten der geistigen Persönlichkeit der Gemeinde zurückzustellen, um so ein Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit zu erfahren:

„Wir sind ein Zusammenschluss von jungen, dynamischen, muslimischen Akademikern, die sich zum Ziel gesetzt haben Jugendlichen zu helfen. Wir können die Jugendlichen aufgrund des relativ geringen Altersunterschiedes und einer langjährigen praktischen Erfahrung sehr gut erreichen. Der Migrations- sowie Sozialisationshintergrund (Berlin-Neukölln) lehrte uns über das Geschehen auf der Straße und die Probleme der Jugendlichen. Die Erfahrungen dieser Jugendzeit, der Migrationshintergrund, sowie die durch ein Selbststudium erworbenen fundierten Fachkenntnisse des Islams machen es uns leichter, die Probleme der Jugendlichen nachzuvollziehen und Lösungsansätze aufzeigen zu können. Auch gelten wir somit in gewisser Hinsicht als ein Vorbild für diese Jugendlichen“ (vgl. Homepage Lichtjugend e.V.).

Selbstbehauptung und Vorbildfunktion wurde in der Nurculuk ausschließlich den Nursis zugestanden. Das Bestreben der organischen Intellektuellen, den charismatischen Gelehrten zu verdrängen, war hingegen darauf gerichtet, ihrem “inneren Führer” (Hummel 1996) zu folgen. Dies führt dazu, dass die Position des Nursis eine andere Bedeutung erhält: Er ist nicht mehr der traditionelle Heilige, bei dem andere die mystische Zuflucht zu Gott suchen, sondern ein moderner Gelehrter, der mit dem Westen versöhnt ist, Dialoge sucht und sich wissenschaftlich orientiert. Er aktiviert mittels seiner „unpolitischen“ Lehre die „liberale und unpolitische Haltung“ (vgl. Homepage Lichtjugend) seiner Anhänger. Zugleich stellt er ihnen

zusätzliche Ressourcen sowohl für die Arbeit an sich selbst als auch für die Projekte außerhalb der Gemeinde zur Verfügung:

„Das Wissen über den Islam wurde von unseren Dozenten unter anderem anhand der authentischen Textquellen des Islams, Qurʾan und Hadith, sowie anhand des Qurʾankommentars (Risale-i Nur = Abhandlungen aus dem Lichte des Qurʾan) von dem 1960 verstorbenen Islamischen Gelehrten Said Nursi, welcher unter den Muslimen weltweit Anerkennung findet, erworben.“ (ebd.).

Wenn auch das Charisma eines Nursis im Vergleich zu den individuellen Qualitäten der organischen Intellektuellen in den Hintergrund tritt, so heißt das nicht, dass Charisma in der Interaktion der Lichtschüler keine Rolle mehr spielt. Vielmehr ersetzen die Lichtschüler das traditionelle Amtscharisma Nursis durch eine andere Möglichkeit der Verallgemeinerung des Charismas: Sie meinen die Umformulierung der charismatischen Fähigkeit in eine sachliche Befähigung, die mittels einer bestimmten Erziehung und Ausbildung erlernbar ist (vgl. Mikl-Horke 2011: 127). Zugleich erfolgt damit eine herrschaftsfremde Umdeutung des Charismas: Die Legitimität wird demokratisch geregelt (Wahl zum Vorsitzenden). Der Führer (Vorsitzender des Vereins) kann jetzt von den Mitgliedern und nicht mehr, wie zuvor, von Gott. abgesetzt werden. Die organischen Intellektuellen nutzen ihr Charisma, um den ihnen untergeordneten Schülern aufgrund der eigenen Auslegung der Lehre Nursis eine Richtung zu geben. Dies lässt sich auch im *ders* nicht anders beobachten:

Die Lichtschüler lesen gerade aus der Risale-i Nur. Der vortragende Lichtschüler liest die ersten Sätze aus der Risale-i Nur und beginnt dann mit eigenen Erklärungen das Gelesene verständlicher zu machen. Dabei liefert er Beispiele und Erklärungen aus der Welt der Biologie. Dann liest er wieder ein paar Sätze aus der Risale-i Nur und es folgen weitere eigenständige Erklärungen, wobei auch einige Zuhörer ihre Bemerkungen abgeben. Der *ders* mündet in eine Diskussion, an dem sich fast alle Schüler aktiv beteiligen. Am Ende des 45-minütigen *ders* wurden nur wenige Passagen aus der Risale-i Nur gelesen. (Beobachtung vom 04.01.2013)

Wie aus dieser Aussage hervorgeht, aber auch im Folgenden noch gezeigt werden kann, ist es für Lichtschüler typisch, dass Kreativität (das Einbringen von neuen Ideen, Ansichten etc.), stärker zählt als Loyalität (dem Einhalten von starren Regeln beim Lesen aber auch im Umgang mit Brüdern).

5.2.2. Der neue Dienst am Glauben

Die duale Organisationsstruktur ist der deutlichste Ausdruck dafür, dass die Lichtschüler nicht nur den jenseitigen, sondern auch den sie betreffenden diesseitigen Themen eine große

Bedeutung beimesen. Diese Ausrichtung unterscheidet sich von derjenigen der *Nur talebeleri*. Diese zieht sich konzeptionell aus den weltlichen Angelegenheiten zurück, um sich stärker auf die Themen konzentrieren zu können, die „das Leben danach“ betreffen, also das Jenseits.

Die Weltzuwendung der Lichtschüler schlägt sich auch in der Art der Schulung nieder. Ähnlich wie für die Gruppe der *talebeler* ist die zentrale Arbeit auch der Licht-Schüler innerhalb der Medrese auf den *ders* gerichtet, der von den Lichtschülern als *Risale-i Nur* Unterricht bezeichnet wird. Insgesamt vier Mal wöchentlich wird dieser mit dem Ziel gehalten, den Glauben der Zuhörer auf die Stufe des *tahkiki iman* anzuheben. Hierin entsprechen die Lichtschüler den *Nur talebeleri*.

Jedoch bleibt das Ziel des Lesens dieser Texte unterschiedlich. Während aus Sicht der *Nur talebeleri* bereits das Lesen selbst den mystischen Endpunkt der erreichten Sicherheit vor den inneren wie äußeren Gefahren markiert, ist das Lesen für die Lichtschüler unmittelbar an die konkreten weltlichen Arbeiten und Projekte des Vereins gekoppelt, die „draußen“ stattfinden. Die in den *Risale-i Nur*-Unterrichten erworbenen Kenntnisse sollen somit für diese Arbeit verwendet werden. Sie dienen auf diese Weise dem Ziel des Vereins, das in der Satzung wie folgt definiert ist:

„Zweck des Vereins ist die Integration ausländischer Mitbürger in diese Gesellschaft, die umfassende Förderung der Bildung, Erziehung, sowie die Förderung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs“ (vgl. Satzung Lichtjugend).

Zu den konkreten Aufgaben und Schwerpunkten der Vereinsarbeit zählen insbesondere:

- „1. Hilfe zur Wiedereingliederung gesellschaftlicher Randschichten in die Gesellschaft.
2. Anbieten sinnvoller Freizeitbeschäftigungen für Jugendliche, um der zunehmenden Kriminalisierung (Drogenszene etc.) entgegenzuwirken.
3. Hilfestellung und Beratung bei familiären Problemen, Krisen und Notsituationen, sowie zur Unterstützung und Aufklärung zur Drogenprävention“ (ebd.).

Die Lichtschüler haben sich somit dezidiert für eine aktivistische Form der Interessenvertretung entschieden. Sie integrieren ihre Erfahrungen mit der deutschen Gesellschaft nicht nur in die Gemeinde, sondern tragen diese auch nach außen. Ihr Interesse ist somit auf die Gestaltung des lokalen Umfeldes und auf eine Mitsprache auf landes- sowie bundespolitischer Ebene gerichtet. Mit Spielhaus wurde diese Strategie als Trend

muslimischer Organisationen bereits erwähnt. Deshalb sollen ihre Ziele „in Zusammenarbeit mit öffentlichen als auch privaten Einrichtungen, Sportverbänden, Vereinen und Institutionen, Presse Rundfunk Fernsehen etc.“ erreicht werden. (ebd.).

Projekte/Tätigkeiten der Lichtschüler, die teils in Eigenverantwortung, teils in Zusammenarbeit mit Kooperationspartnern überwiegend auf ehrenamtlicher Basis durchgeführt werden, umfassen im Einzelnen:

- **Aufklärungs- und Antigewaltseminare an Berliner Schulen** im Bereich der Gewaltprävention im Fall akuter Probleme, sofern Religion dabei eine Rolle spielt. Die Seminare finden unter der Teilnahme der Lehrer und der Polizei statt.
- **Mitwirkung in „Stopp Tokat“**, einer Netzwerkinitiative gegen Raub und Gewalt der Berliner Polizei in Berlin Kreuzberg.
- **„Teach to Reach“**, Fortbildungsseminare für Lehrer, Sozialarbeiter und Multiplikatoren, die auf Anregung von Schulpsychologen, dem Migrationsbeauftragten und der Polizei in Berlin von den Lichtschülern entwickelt und evaluiert wurden. Ziel ist die Erweiterung der Handlungskompetenz dieser Personengruppe im Umgang mit jungen Migranten und Muslimen, wobei Aufklärung geleistet sowie Hilfe zur Selbsthilfe vermittelt werden soll.
- **Dialoggruppenmoderation durch die Bundeszentrale für politische Bildung (bpb)**, Modellprojekt zur Förderung einer demokratischen Partizipation mit jungen Migranten und Muslimen, durchgeführt mit vielfältigen Methoden und gerichtet an Jugendliche an mehreren Berliner Brennpunktschulen.
- **Weitere Projekte und Tätigkeiten: Islamische Gefängnisseelsorge, innerislamische Aufklärungsunterrichte** in Jugendgefängnissen, bei Moscheeführungen in der Şehitlik-Moschee in Berlin, dies in Kooperation mit der DITIB sowie weitere interreligiöse Projekte.

Insofern kann die Arbeit der Lichtschüler innerhalb der Medrese als ein Prozess der Selbstbemächtigung und der Selbstaneignung von Lebensprozessen bezeichnet werden. Aufgrund derartiger Prozesse gewinnen Gruppen - nach Keupp - ein Stück Unabhängigkeit von der übermächtigen Expertenseite sowie Vertrauen in die eigene Stärke und Kompetenz (vgl. Keupp 1992:152). Die Gemeinde ist somit derjenige Ort, der die Prozesse der (Wieder)Aneignung von Selbstgestaltungskräften anregt, fördert, unterstützt und Ressourcen

für Empowerment-Prozesse bereitstellt. In Folge können diese Kräfte nach „draußen“ sowohl zum eigenen Vorteil als auch zu Gunsten aller umgesetzt werden.

Zusammenfassend ergibt sich somit, dass die Nurculuk aus Sicht der Lichtschüler nicht mehr als eine islamische Erweckungsbewegung betrachtet wird, deren primäres Ziel es ist, die Erneuerung, Modernisierung und Ausbreitung des Islams (wenn auch aus der Defensive) zu betreiben. Vielmehr trägt die Arbeit der Lichtschüler Züge einer soziokulturellen Bewegung, „die sich wie andere entsprechende Bewegungen auch einer durchaus zentralen gesellschaftlichen Herausforderung stellt, sich dabei aus einer religiösen Motivation am Allgemeininteresse orientiert“ (Bukow 2011:187). Die wichtigste Eigenschaft sozialer Bewegungen besteht nach Bukow darin,

„[...] die Zivilgesellschaft auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen aufmerksam zu machen-genauer, sie komplexitätsadäquat zu analysieren, die Öffentlichkeit zu mobilisieren, Problemlösungen vorzuschlagen und gegebenenfalls selbst die Initiative zu ergreifen und zu handeln“ (Bukow 2011:187).²⁰⁵

Diese Orientierung der Lichtschüler am Allgemeininteresse macht diese als eine bestimmte (religiöse) Überzeugung auch in der Gesellschaft sichtbar und zieht nicht zuletzt auch die mediale Aufmerksamkeit auf sich²⁰⁶. So haben die Lichtschüler als Ergebnis ihrer Arbeit beispielsweise im Jahre 2008 den Präventionspreis als Netzwerkpartner im Polizei-Präventions-Projekt “Stopp Tokat” gewonnen, im Jahre 2010 wurden sie von dem BfDT Bündnis für Demokratie und Toleranz als “Botschafter für Demokratie und Toleranz” ausgezeichnet. Ebenso erhielten sie im Jahre 2010 einen weiteren “Präventionspreis” von der Landeskommision Berlin (vgl. Homepage Lichtjugend)²⁰⁷.

Aber auch intern zeigen die Lichtschüler, dass sie recht unterschiedliche religiöse Konsequenzen (aktivistische Interessenvertretung) aus der Lehre des Meisters ziehen. Indem sie sich für eine aktivistische Form der Interessenvertretung entschieden haben, können die

²⁰⁵ In dieser Hinsicht nähern sich die Lichtschüler der Arbeitsweise der Gülen-Gruppe, die nach Ebaugh ihre Akteure in den Lesezirkeln religiös schult und motiviert, um sie nach draußen zum Einsatz in Projekten zu verschicken (Ebaugh 2012:118ff.).

²⁰⁶ Über die Lichtschüler berichten beispielsweise der Tagesspiegel (23.05.2010), die taz (04.11.2011), die Berliner Morgenpost (04.11.2011), rbb online (06.04.2013), Bundeszentrale für politische Bildung (30.06.2014).

²⁰⁷ Auch in der Berliner Schullandschaft scheinen die Lichtschüler gefragt zu sein. Beispielsweise habe ich in einem Schulprojekt, das ich im Rahmen meiner beruflichen Tätigkeit in Zusammenarbeit mit 6 Berliner Oberschulen durchgeführt habe, die Erfahrung gemacht, dass die Lichtschüler fast allen Partnerschulen auf positiver Weise bekannt sind. Ein Schulleiter erbat sogar die ausdrückliche Einbeziehung der Lichtjugend in das Projekt, da er gute Erfahrungen mit ihr gemacht habe.

Nurcu-Brüder von ihnen nicht mehr erwarten, als eine unpolitische islamische Vereinigung tätig zu sein. Denn die Interessenvertretung in einer Demokratie ist notwendigerweise stets politisch. Auch hierin zeigt sich die Selbstbehauptung gegen Nursi, der den politischen Bereich für sich und für seine Schüler verboten hatte.

5.2.3. Zwischenfazit: Der Wandel von *Nur* zu *Licht*

Im Folgenden sollen die bisher dargestellten empirischen Ergebnisse in einigen Schlussfolgerungen zusammengefasst und mit Blick auf die Zielsetzung der vorliegenden Studie präzisiert werden. Dazu werden die Kulturunterschiede zwischen den *Nur talebeleri* und den Lichtschülern einander gegenübergestellt, um insbesondere der bislang geschweiften Wechselbeziehung zwischen den jeweiligen Akteuren näher auf die Spur zu kommen.

Zur Erfassung und Darstellung von Kulturunterschieden hat sich im deutschsprachigen Raum das Konzept nach Thomas (1993) als das Maß des Kulturstandards vielfach bewährt. Ausgangspunkt dieses Konzeptes, an dem ich mich im Folgenden orientieren werde, ist der Grundgedanke, dass Kultur als spezifisches Orientierungssystem für eine Nation, Gesellschaft, Gruppe verbindliche Deutungen und sinnstiftende Funktionen erfüllt. Unter Kulturstandards fallen nach Thomas

„[...] alle Arten des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich persönlich und andere als normal, selbstverständlich, typisch und verbindlich angesehen werden. Eigenes und fremdes Verhalten wird auf der Grundlage dieser Kulturstandards beurteilt und reguliert. [...] Die individuelle und gruppenspezifische Ausprägung von Kulturstandards kann innerhalb eines gewissen Toleranzbereichs variieren, doch werden Verhaltensweisen und Einstellungen, die außerhalb der Toleranzgrenzen liegen, abgelehnt und sanktioniert. Zentrale Kulturstandards einer Kultur können in einer anderen Kultur völlig fehlen oder nur von peripherer Bedeutung sein. Verschiedene Kulturen können ähnliche Kulturstandards aufweisen, denen aber unterschiedliche Gewichtungen und unterschiedlich weite Toleranzbereiche zugewiesen werden. Kulturstandards und ihre handlungsregulierenden Funktionen werden nach erfolgreicher Sozialisation vom Individuum innerhalb der eigenen Kultur nicht mehr bewusst erfahren. Erst im Kontakt mit fremdkulturell sozialisierten Partnern können die Kulturstandards und ihre Wirkungen in Form kritischer Interaktionserfahrungen bemerkt werden“ (Thomas 1993:381).

In der Literatur lassen sich Kulturstandards grundsätzlich nach zentralen sowie domänen- bzw. bereichsspezifischen- kontextuellen Standards unterscheiden (vgl. Thomas et al. 2005:19ff.). Zentrale Kulturstandards sind, wie aus dem obigen Zitat hervorgeht, als die grundlegenden Kulturstandards zu verstehen, die in allen Lebensbereichen Einfluss ausüben

können. Sie sind deshalb bereichsübergreifend und in unterschiedlichen Handlungsfeldern beobachtbar. Domänen- bzw. bereichsspezifische Kulturstandards, um die es bei meiner Fragestellung in erster Linie geht, entfalten ihre Wirksamkeit erst in Abhängigkeit von einem bestimmten Handlungsfeld (ebd.: 26ff). In Anlehnung an Bourdieu gehe ich folglich davon aus, dass ein Mensch nicht in einem abstrakten Sozialraum agiert, sondern immer in bestimmten Teilräumen, die als Felder mit eigenen Ressourcen und eigenen Spielregeln für das soziale Verhalten definiert werden (vgl. Bourdieu 1992:83)²⁰⁸. Wie der gesamte Sozialraum konstituiert sich jedes Feld ebenso insbesondere aufgrund der Wechselbeziehung der beteiligten Akteure. Die in dem von mir untersuchten Feld gültigen Ressourcen und Spielregeln verstehe ich dabei als eine "gruppenspezifische Variante" des türkischen Islams, welche das gemeinsame "Fundament" bildet, jedoch von Prozessen der Migration zusätzlich geformt wird (vgl. Kap. 3.1; 3.3.1). Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt werden konnte, entstanden über die Zeit hinweg unter den Bedingungen der Migration zwei unterschiedliche Lager innerhalb des untersuchten Feldes, die in ihrer kulturellen Orientierung zum Teil komplementär, zum Teil in Differenz zueinander stehen. Die Kulturstandards der *Nur talebeleri* und die der Lichtschüler lassen sich in der nachfolgenden Tabelle auf den Ebenen Normen und Werte, Leitbilder, Rituale, Kommunikation, Themen und Ziele in idealtypischer Form wie folgt zusammenfassen:

²⁰⁸Bourdieu zufolge bringt jedes Feld eigene Kapitalsorten hervor. Zu den Grundformen zählen dabei ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital, wobei Bourdieu diese weiter ausdifferenziert (vgl. Bourdieu 1983:183ff.). Voneinander unterschieden werden können die einzelnen Felder durch die Verteilungsstruktur der Kapitalsorten, wie z.B. das Feld der Wissenschaft vom Feld der Politik oder dem der Religion. Für die Verortung der Akteure in der Sozialstruktur spielt allerdings nicht nur deren Kapitalvolumen, sondern auch die Qualität bzw. der symbolische Wert ihrer Kapitalressourcen eine Rolle (vgl. Barlösius 2004:156). In diesem Zusammenhang ist für Bourdieu Religion ein Kapital mit symbolischem Wert. Er besteht darin, dass existentielle Erfahrungen wie Angst, Ohnmacht und Grenzüberschreitungen eine Nachfrage an rituellen Handlungen und Symbolen erzeugen, die durch transzendente Vorstellungen und symbolische Heilsgüter befriedigt werden. Damit ist Religion zugleich ein Mittel zur Konstruktion legitimierender sozialer Erfahrungen (vgl. Thomas 2001).

Tabelle 6 : Kulturstandards der *Nur talebeleri* und Lichtschüler

Beobachtungsebenen	Kulturstandards Risale-i Nur Schüler	Kulturstandards Lichtschüler
Normen, Werte, Leitbilder	Tradit. charismatischer Gelehrter, Risale-i Nur als Urtext Klassische Medrese-Schulung, Sprache der Risale-i Nur, Gehorsamkeit, Unterwerfung, Wahrhaftigkeit, Brüderlichkeit (Aufgehen in den Brüdern)	Innerer Führer, Selbstbehauptung, Demokratisches Charisma Duale Schulung, Sprache der Aufnahmegesellschaft
Rituale	Lesen Tesbihat Tägliche Gebete Teepause	Lesen Tesbihat Tägliche Gebete Teepause
Kommunikation	Religiös gebundene hierarchische Positionierung, Stabilität der Gruppe durch Zusammenhalt, Vereinfachung der Komplexität, Politisch inaktiv, Weltflüchtig, Sicherheitsorientiert, Umwelt wird wenig wahrgenommen, Wenig Raum für Alltagsrealität, Kontakte zu (überregionalen) Nurcu-Netzwerken	Kompetenzorientiert, Weltzugewandt, Auseinandersetzung mit der lokalen Umwelt, Offen für Neues, Kooperativ, Politisch aktiv, Pragmatisch, Flexibel, Lebensweltorientiert, Alltagsrealität findet Berücksichtigung
Themen	Vergänglichkeit des Lebens, Glaubenswahrheiten, Islamische Brüderlichkeit, Dialog mit Christen, Versöhnung Wissenschaft und Glaube, Brüderlichkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit,	Glaubenswahrheiten, Kompetenzstärkung und Selbstbemächtigung, (Aus-)Bildung, Sozialer Aufstieg, Interreligiöser Dialog, Soziale Projekte
Ziele	Stärkung des Glaubens (tahkik-i iman)=mystisch spirituelle Ernährung des <i>nefs</i> (Seele), Stärkung der Gruppenidentität, Vereinheitlichung unterschiedlicher Sichtweisen, Verbreitung der Risale-i Nur, Übertragung der Realität im Feld in den Außenbereich	Stärkung des Glaubens, Selbstbemächtigung Stärkung der Personen als Individuen, Gesellschaftliche Partizipation und Mitsprache, Integration der Alltagsrealität in das religiöse Feld

Wie bislang ausgeführt und aus der Tabelle ersichtlich, orientieren sich die *Nur talebeleri* an

den traditionellen Kulturstandards der Nurculuk, die sorgfältig gepflegt und ausgelebt werden. Dazu gehört, dass ein jeder talebe, der neu in die Medrese kommt, seine bisherige Einstellung ablegt, indem er die Sichtweise seiner Brüder übernimmt und sein Handeln und Verhalten weitestgehend nach den Spielregeln des Feldes gestaltet (nach dem also, was Eisenstadt als ziviles Codeschemata definiert hat und bezogen auf die talebeler als der Kern der kollektiven Identität angesehen werden kann). Die Lichtschüler nehmen in ähnlicher Weise Bezug auf die Kulturstandards der Nurculuk. Jedoch werden diese nicht unhinterfragt übernommen, sondern entsprechend der mitgebrachten Erfahrungen neu geformt und interpretiert und erst in dieser veränderten Form in das bisherige Selbstkonzept integriert. Es entsteht in diesem Fall somit etwas Neues, das zwar immer noch Bezug zu den Kulturstandards der Nurcluk aufweist, sich jedoch von diesen in den bislang dargestellten und in der obigen Tabelle zusammengefassten Aspekten unterscheidet. Letzlich ist nur noch der transzendente Code im Sinne Eisenstadts beiden Gruppen gemeinsam. Wie aus der Tabelle auch entnommen werden kann, wird von den Lichtschülern das Eigene im Unterschied zu den beiden zuvor erwähnten Codes, nicht mehr durch Rückgriff auf die Vergangenheit abgesichert. Die Vergangenheit erhält somit nicht mehr die Wertschätzung wie bei den talbeler. Vielmehr gilt sie als unwichtig, man muss sich jedenfalls nicht mehr zwangsläufig auf sie berufen (vgl. Eisenstadt & Giesen, 1995, S. 84). Was zählt, sind die Ideen, die im Hier und Jetzt vertreten werden.

Die Frage ist nun, wie sich diese Unterschiede auf die Wechselbeziehung der jeweiligen Akteure im untersuchten Feld auswirken und wie sich Akteure darin positionieren. Diesem Problem soll im Folgenden nachgegangen werden.

Wie in Anlehnung an Bourdieu gezeigt, konstituiert sich jedes Feld aufgrund der Wechselbeziehungen der beteiligten Akteure. Demnach sind Felder stets Orte von Konkurrenzkämpfen. In ihnen finden Wettkampfs Spiele statt, die von den Ressourcen der Spieler und deren Strategien bestimmt werden (vgl. Schwingel 1995:83). Dabei wird in allen Feldern der Kampf von den Kapitalressourcen der Akteure bestimmt. Es wird einerseits um die Akkumulation von Kapital sowie andererseits um Anerkennung gekämpft. Demjenigen, der über das entsprechende symbolische Kapital verfügt, fällt die Bestimmung darüber zu, die bestehenden Machtverhältnisse in dem jeweiligen Feld zu legitimieren und damit zu definieren, welche Kapitalien als „legitim“ und welche als „illegitim“ gelten sollen (ebd.: 158f.). Somit gibt es nach Bourdieu dominante Gruppen, die das Feld beherrschen und Gruppen, die untergeordnet sind, also beherrscht werden. Diese Beziehung ergibt sich aus

zwei unterschiedlichen Typen von Strategien im Feld. Während in den beherrschenden Positionen eher „Erhaltungsstrategien“ oder Strategien der „Orthodoxie“ genutzt werden, um die gültige soziale Ordnung zu festigen, werden seitens der Beherrschten vielmehr „Strategien der Häresie“ oder der „Heterodoxie“ angewandt. Diese zielen darauf, die gültige soziale Ordnung in Frage zu stellen und die aktuell Herrschenden aus ihrer Vorrangstellung zu verdrängen (vgl. ebd. 96).

Dieses Wettkampfspiel zwischen den *talebeler* und den Lichtschülern um die Durchsetzung der eigenen Weltsicht innerhalb des untersuchten Feldes soll nun in Anlehnung an Bourdieu genauer betrachtet werden. Dabei geht es mir nicht darum, die behandelten theoretischen Ansätze, insbesondere den Ansatz Bourdieus, empirisch anwenden oder überprüfen zu wollen. Vielmehr sollen die theoretischen Überlegungen dazu dienen, weiterführende Interpretationsperspektiven für das Datenmaterial der empirischen Untersuchung zu eröffnen. Ich beginne zunächst mit einem kurzen und selektierenden Abriss der Genese der Wechselbeziehung zwischen den Akteuren der genannten Gruppen, wobei ich mit dem Jahr 2003 ansetze, die Betrachtung bis zur Gegenwart fortführe, um darauf bezogen eine Prognose der künftigen Entwicklung abgeben zu können.

Als primärer Auslöser für die Entstehung zweier kulturell divergierender Lager innerhalb des untersuchten Feldes kann mit Sicherheit die Einführung des deutschsprachigen *ders* genannt werden (vgl. Kap. 5.1.4.2). Die *talebeler*, die im Forschungszeitraum 2003 die „herrschenden Positionen“ besetzten, hatten den deutschsprachigen *ders*, wie ausgeführt, in erster Linie mit dem Ziel gegründet, die Werke auch der deutschen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Sie versprachen sich davon, auf diese Weise kompetenter auftreten und ihren Einfluss auf das muslimische und nichtmuslimische Umfeld ausweiten zu können. Ansonsten behielten sie sich vor, Loyalität gegenüber der authentischen Tradition des Nursis zu zeigen, d.h. die Werke im Original zu lesen und damit der traditionellen Unterweisung treu zu bleiben. Im Lauf der Zeit überholte jedoch die Realität das Ideal. Im alternativen Sprachmarkt der Gemeinde, die *Risale-i Nur* im Original zu lesen und im legitimen Sprachmarkt (außerhalb der Gemeinde) in deutscher Sprache aufzutreten, stellte einen Widerspruch dar. Denn wie ausgeführt, nahm der Zugang gerade derjenigen Neueinsteiger, welche die in der Gemeinde gefragte „legitime Sprache“ nicht vorweisen konnten oder diese nicht präferieren wollten, beträchtlich zu. Dies hatte zur Folge, dass die *Nur talebeleri* nicht mehr so häufig mit neuen nachfolgenden Türkischsprechern rechnen konnten, die dann in die Sprache der geistigen Persönlichkeit der

Gemeinde zugeführt werden konnten. Bemerkenswert ist, dass sich während des gesamten Untersuchungszeitraums auch keinerlei Bemühungen erkennen ließen, diese Differenz mittels bestimmter Strategien, wie beispielsweise mittels der Einführung einer gesteuerten Schulung in der Sprache der Risale-i Nur und/oder eine gezielte Rekrutierung aus anderen Medresen des Netzwerkes, zu beheben. Die alte Gruppe konnte somit ihre Rekrutierungsfunktion nicht mehr zufriedenstellend erfüllen, so dass sie an Dynamik verlor und sich die Gruppengröße insgesamt reduzierte (vgl. Kap. 5.2.1, Tab. 5). Der herrschenden Gruppe der *talebeler* war es nicht mehr möglich, diese Entwicklung rückgängig zu machen. Infolgedessen überließen sie die Verantwortung für den deutschsprachigen ders einigen verlässlichen, wie fleißigen Brüdern, die die Risale-i Nur nahezu ausschließlich aus der deutschen Übersetzung kannten. Diese Gruppe wurde im Grunde von denjenigen Schülern gebildet, die man ausgebildet hatte, um die Gemeinde nach außen hin vertreten und die Risale-i Nur verbreiten zu können. Doch bald sollte sich die deutschsprachige Gruppe mit dieser Rolle nicht mehr zufrieden geben. Vielmehr erweiterte sie ihr Konzept und wurde dadurch zu einer „inneren Angelegenheit“. Denn die Gruppe der Lichtschüler war inzwischen nicht nur quantitativ gewachsen, sondern auch qualitativ verändert, wie folgende Tabelle dies verdeutlicht.

Tabelle 7: Verteilung Nur talebeleri und Lichtschüler nach Teilnahmeform 2013

Gruppe	Engagierte	Zurückgezogene	Gäste	Insgesamt
Nur talebeleri	5-6	40	5	50
Lichtschüler	15-20	20	25	70

Betrachtet man zunächst allein die Zahlen der Nur talebeleri, so lässt sich erkennen, dass insbesondere die Gruppe der Engagierten, also die tragende Säule der türkischsprachigen Gruppe, zwischen 2003 (vgl. Kap. 5.1.2.3, Tab. 4) und 2013 um zwei Drittel geschrumpft war. Dies bedeutet, dass die Gruppe der *talebeler* nicht mehr von den eifrigsten und zugleich den bestqualifizierten Teilnehmern getragen wird, sondern überwiegend von den „ausgedienten“ Schülern, nämlich den Zurückgezogenen. Innerhalb der türkischsprachigen Gruppe zeichnet sich somit eine Machtverschiebung ab, in der nun die „Schwächeren“ die Meinungsführer darstellen. Jedoch wollen und können sie die Kulturstandards der *talebeler* gegenüber denen der Lichtschüler nicht konsequent genug vertreten. Die Machtübernahme der Lichtschüler ist somit sanft vollzogen worden. Die zahlenmäßig größer gewordene Gruppe der deutschsprachigen Engagierten, also die organischen Intellektuellen, bilden nun das neue Zentrum im Feld.

Diese Verschiebung der Machtverteilung wirkte sich erwartungsgemäß folgenreich auf die Gemeindeskultur aus: Türkisch ist nicht mehr, wie bisher, die dominierende Sprache im Kontext der Gemeinde. Die Gruppe der *Nur talebeleri* machten damit deutlich, dass die Hegemonie des Türkischen keineswegs vollständig und abgeschlossen war. Vielmehr zeigte sich, dass das Türkische aufgrund der Hegemonialisierung des Deutschen bedroht wird. Diese Bedrohung richtete sich im Gemeindekontext gezielt auf die neue Generation der Schüler, die nun das Bestreben hatte, das „versteckte Prestige“ des Türkischen auf dem subkulturellen Markt der Gemeinde zu verdrängen und damit zu definieren, welcher Geist sich durchsetzen wird. Dieser Geist der organischen Intellektuellen, der nicht nur die Sprache der Aufnahmegesellschaft in der Medrese betraf, sondern auch deren Aufgabenfelder und damit über den „Tellerrand der Medrese“ hinausging, ja sogar bis in den Bereich der Politik hinein reichte, machte nun die Grenzen nach außen durchlässig.

Dieser Entwicklungsschritt bzw. die endgültige Legitimierung des neuen Geistes bedurfte jedoch einer „Absegnung“ von „Oben“. Dies, da die Medrese keine lose Gemeinschaft darstellt, sondern Teil eines transnationalen Netzwerkes ist, der der zentralen Leitung der *ağabeyler* (*varisler*) unterliegt. In diesem Fall ist dies insbesondere Abdullah Yeğin (vgl. Kap. 3.3.2). Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass eine Fremdbeeinflussung nicht ohne weiteres begrüßt werden kann. Vielmehr ist mit Frese davon auszugehen, dass den Geistlichen einerseits die Mehrheitsgesellschaft fremd bleibt, ihnen andererseits aber türkische Strukturen und Debatten wohl vertraut sind., so dass sie den Gemeindealltag eher nach türkischen Kriterien organisieren und prägen wollen (Frese 2001: 282). Freses Bild von dem Geistlichen lässt sich jedoch aufgrund meiner Beobachtungen wie folgt ergänzen:

Viele bedeutende Anhänger Nursis aus der Türkei oder aus anderen Ländern, die die Neuköllner Medrese besuchen, machen sich ein Bild über die Entwicklungen vor Ort, speziell unter Verwendung der Informationen der ansässigen Brüder. Auf diese Weise korrigieren sie entweder ihre Meinungen oder lassen sie bestätigen. Dies bedeutet, dass sie auch für den Fall, dass sie innerhalb der internen Hierarchie der Nurculuk eine höhere Position einnehmen, die ansässigen Schüler als Experten ihres Lebensmittelpunktes betrachten. Dies gilt für den Geistlichen Yeğin nicht anders. So war bei Besuchen ausländischer Gäste, die im Zeitraum meiner Studie stattfanden, zu beobachten, wie diese gerne auf die Darstellungen der

ansässigen Schüler zurückgegriffen haben. Dabei richtete sich ihr Interesse insbesondere auf den Einfluss der Risale-i Nur und seiner Schüler vorwiegend auf das als christlich wahrgenommene Umfeld und damit auf die Islamwerdung Europas gemäß der Lehre Nursis (vgl. Kap 5.1.4). Da auch Yeğin eher den Einfluss seiner Schüler auf das deutsche Umfeld im Blick hat als umgekehrt, wird selbst von ihm die interne Entwicklung kaum wahrgenommen. Und so können gerade die Lichtschüler, die über mehr Kontakte mit der nichtmuslimischen Umwelt verfügen und aufgrund ihrer Projekte mehr vorzuzeigen haben, auch mehr erzählen. Dies zeigt auch die folgende Beobachtung, die darlegt, wie selbst die „alten Schüler“, auf die die Arbeiten der Lichtschüler verweisen, wenn es um Fragen der Situation des Islam in Deutschland geht.

Jemand aus der Gruppe von Besuchern aus der Türkei stellt im *ders* die Frage in die Runde, wie viele konvertierte Muslime es in Deutschland gibt. Ein *talebe* meldet sich zu Wort und gibt die Information: „jährlich zweitausend.“ Dabei macht er auf die Lichtschüler aufmerksam (die gerade ebenfalls im anderen Raum im *ders* sind), indem er betont, dass sich auch unter ihnen zum Islam konvertierte Deutsche befinden und die deutschsprachige Gruppe für ihre Dialogarbeit mehrmals durch staatliche Institutionen ausgezeichnet wurde. (Beobachtung vom 23.11.2012).

Folglich machen selbst die alten Schüler, die weniger Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft vorweisen können, die neuen Schüler zu zuverlässigen „Deutschlandberatern“ der Geistlichen. In dieser Rolle können diese nun nicht nur ihre Sicht der Dinge der obersten Instanz vermitteln, sondern auch „unterschwellig“ die Unmöglichkeit ihrer Gegenposition offen legen. Zugleich kommt es, mit Bezug auf Bourdieu, ebenso zu einer tendenziellen Entmachtung des Geistlichen: „In dem Kampf um die Durchsetzung der richtigen Weise, Leben und Welt zu erleben und zu sehen, wandelt sich die Stellung des Geistlichen tendenziell von einer dominanten zu einer dominierten[...] (Bourdieu 1992:237). Der diesbezügliche Erfolg der Lichtschüler lässt sich aus folgendem Brief Yeğins an seine deutschsprachigen Schüler in Deutschland erkennen, der auf den Homepages diverser Yeğin-Gruppierungen veröffentlicht ist:

„[...] An allen Orten, die ich besucht habe, habe ich von den Brüdern, die diese Übersetzungen gelesen und an andere weiter gegeben haben, keinerlei Kritik gehört. Vielmehr fühlen sich diejenigen, die die deutschen Übersetzungen der Risale-i Nur gelesen und auf diese Weise kennen gelernt haben, zu den Abhandlungen hingezogen und studieren die Risale-i Nur mit großem Eifer. Wenn sie nun aber wollen, dass diejenigen, die zwar kein Türkisch verstehen, jedoch der deutschen Sprache mächtig sind und dem Islam mit großem Eifer dienen möchten, einen noch größeren Nutzen daraus ziehen, so sollen die Brüder, die die deutsche Sprache recht gut beherrschen, an

ihrem jeweiligen Aufenthaltsort diese Übersetzungen der Risale-i Nur wieder und wieder lesen, wodurch sie sowohl ihren Glauben bewahren, als auch darüber hinaus ihre Ausdrucksfähigkeit im Deutschen verbessern können. Denn in diesem Lande kommt dieser Dienst, weil er einem nachdrücklichen Wunsch entspricht, einem heiligen Dienst gleich. Um unseres Glückes und um unserer inneren Sicherheit im Glauben in diesem wie in jenem Leben willen ist dies sogar der wichtigste Dienst. Wenn sich nun jeder seiner Begabung entsprechend einsetzt, so sind wir der Überzeugung, dass die Brüder, die deutsch können und jeden Tag ein wenig in diesen Werken lesen, dadurch das deutsch lesen fördern, und wenn sie diese Lesungen weiter fortsetzen, so glaube ich, dass auch auf diese Weise noch viele andere zur Glückseligkeit gelangen werden. Und darum beten wir zu Gott um Seiner Barmherzigkeit willen für ihren weiteren Erfolg auch bei ihren deutschsprachigen Diensten.“ (vgl. Homepage Lichtstr.)

Wie hinsichtlich dieses Briefes unschwer zu erkennen ist, fehlt darin jeglicher Bezug zur Pflege der Herkunftssprache, die ja nicht nur die Grundlage für die traditionelle Schulung, sondern auch für die Konstituierung der Gemeinde bildet (vgl. Kap 5.1.3.3). Vielmehr wird der Sprachwechsel in der Medrese stillschweigend akzeptiert bzw. als eine Selbstverständlichkeit angesehen. Im *dar-ul harp* fallen somit die Einschätzungen der Erträge aufgrund der Einbeziehung der deutschen Sprache sogar hoch aus und avancieren damit zu einem entscheidenden Motivationsgrund bei der Entscheidung für deutsch²⁰⁹. Dass dadurch der Hegemonialisierung des sprachlichen Marktes seitens des Deutschen Vorschub geleistet wird, bleibt erst einmal unausgesprochen.

Letztlich leistet der Brief Yeğins hinsichtlich des Erneuerungskurses der Lichtschüler eine deutliche Unterstützung von Innen und macht somit die Gegenposition unmündig, da diese in Yeğin ebenso den großen *ağabey* sieht. So können die Lichtschüler im Kampf um die eigene Position Yeğins Brief zur Legitimierung der eigenen Ausrichtung gegen die andere Gruppe verwenden. Für die „vergessenen“ *Nur talebeleri* bedeutet dies, dass sie stärker dazu gebracht werden, „Erhaltungsstrategien“ oder Strategien der „Orthodoxie“ zu konstituieren, um die für sie gültige soziale Ordnung aufrechtzuerhalten. Jedoch lässt sich zumindest für die nähere Zukunft vermuten, dass dies nicht ohne weiteres gelingen wird. Dies, da das neue Zentrum inzwischen über mehr symbolisches Kapital verfügt und nach wie vor darauf bedacht ist, der bislang herrschenden Kultur gänzlich die Grundlage zu entziehen, um den Wandel von *Nur* zu Licht endgültig zu vollbringen. Dabei scheinen die Lichtschüler - wie aus dem Brief Yeğins hervorgeht - nicht allein zu sein. Vielmehr scheint es „an allen Orten“ (in Deutschland) eine

²⁰⁹Wie zu erinnern ist, hatten sich die *ağabeyler*, allen voran Yeğin, entschieden gegen die Übersetzung der Risale-i Nur ins Türkische ausgesprochen, da im dar-ul Islam einerseits andere Gesetze zu gelten hatten, als im dar-ul harp (vgl. Kap. 5.1.4.2) und andererseits Nursis Schriften eine neue Sprache darstellten, die außerhalb der Reichweite der kemalistischen Selbst-Kolonisation lag (vgl. Bilici 2009:234).

ebensolche Entwicklung zu geben. Dafür spricht auch die monolingual deutschsprachige Online-Präsenz vieler Medresen, wie beispielsweise www.lichtstr.de.

Auch ausgehend vom Nurcusspektrum lässt sich eine ähnliche Entwicklung beobachten, wie dies bereits im Kap 4.3.1.4 angesprochen wurde. So berichten Maske sowie Spielhaus und Färber über Mitglieder und Initiatoren des Vereins Muslimische Jugend in Deutschland e. V., dass diese aufgrund sprachlicher Schwierigkeiten nicht in der Lage gewesen seien, dem religiösen Unterricht in den etablierten Moscheegemeinden zu folgen. Dieses Gefühl, sprachlich und kulturell nicht „angesprochen“ bzw. vertreten zu sein, habe zu einer Zurückhaltung der Jugendlichen geführt. In den vergangenen Jahren sei deshalb deutlich geworden, dass Teile der zweiten Generation nach Wegen suchen, um sich selbst zu organisieren und als Muslime und MuslimInnen in Deutschland gesellschaftlich zu partizipieren. Der Verein Muslimische Jugend in Deutschland, von jungen deutsch sprechenden Muslimen und für junge deutsch sprechende Muslime gegründet, sei ein gutes Beispiel dafür (vgl. Maske 2010:7; Spielhaus und Färber 2006:63f.). Darüber hinaus zeige auch der Blick über Berlin hinaus, dass diese Entwicklung als ein urbanes, europäisches Phänomen verstanden werden könne. Wie in Berlin auch, ringe in vielen Großstädten Europas eine neue Generation von Muslimen und MuslimInnen auf allen Ebenen um ihre Akzeptanz. Sie wollen sowohl als Muslime als auch als Deutsche, Franzosen oder Engländer anerkannt werden (vgl. Spielhaus und Färber 2006:63).

Kehren wir zu den Lichtschülern zurück, so stellt sich die berechtigte Frage, welche Aspekte gegenwärtig das *Nur* mit dem Licht eigentlich noch zusammenhalten. Warum also driften beide Gruppen nicht auseinander, da beide Seiten bereit sind, einen divergierenden Geist durchzusetzen.

Es ist vorstellbar, dass insbesondere aus Sicht der *talebeler* der Erneuerungstrend gebremst werden müsste, da dieser die eigene Einstellung offensichtlich bedroht. Lässt man das bislang Gesagte und die im nachfolgenden Kapitel noch zu erwähnenden externen Faktoren außer Acht, so ist als erstes der Tatbestand zu nennen, dass die Härte der Gruppengrenzen im Feld seitens der *talebeler* wenig wahrgenommen wird. Die *talebeler* werden aufgrund der Vorrangstellung der organischen Intellektuellen zunächst in die Bildung von stärkeren Gegenpositionen und Identifikationen zurückdrängt. Jedoch können sie gerade dadurch als Ausgleich auf alternative Kulturstandards zurückgreifen, bezüglich der sie im Vergleich zu

den Lichtschülern nicht unmittelbar schlecht abschneiden. Auch bieten ihre Kontakte zu überregionalen Medresen des Netzwerkes eine Alternative zu den lokalen Kontakten der Lichtschüler. Vor diesem Hintergrund schätzen sie ihre eigene Position nicht mehr schwächer im Vergleich zu der anderen Gruppe ein. Die Struktur sozialer Ungleichheit wird hierbei nicht (als bedrohlich) wahrgenommen (vgl. Mayer 1975 :92).

Ein weiterer Grund ist die gegenseitige existenzielle Abhängigkeit. Die *talebeler* müssen ernsthaft darüber besorgt sein, ob sie ohne die Anwesenheit der Lichtschüler, zumindest generationsübergreifend, überhaupt noch weiter bestehen können. Zum anderen werden sie erst aufgrund der Arbeiten der Lichtschüler von der Umwelt (positiv) wahrgenommen. Dies, da die Lichtschüler ihnen über die Gemeindegrenzen hinaus einen großen Bekanntheitsgrad und mitunter vielfältige Kontakte zu diversen Institutionen der Aufnahmegesellschaft vermitteln. Dies auch für den Fall, dass sie das Feld der Politik betreten, wovon sich ein Nurcu vordergründig zu distanzieren hat. Die Lichtschüler dagegen haben ihr Dasein der Vorarbeit der *talebeler* zu verdanken und bleiben nicht zuletzt auch deshalb loyal, da sie finanziell abhängig von den *talebeler* sind (vgl. Kap. 5.1.1.2). Andererseits ist nach Schiffauer ein bezeichnender Zug organischer Intellektueller, dass sie gerade bei besonderen Belastungen eher fester zur Organisation stehen und nicht erwägen, diese zu verlassen (vgl. Schiffauer 2010:159).

Diese Aspekte sorgen letztlich dafür, dass innerhalb der Medrese zwei Kulturen koexistieren können, die beide gleichermaßen darauf bedacht sind, ihre Interpretation von Wirklichkeit im untersuchten Feld durchzusetzen. Damit konkurrieren zugleich zwei unterschiedliche Typen von Strategien im Feld, die es im nächsten Kapitel darzustellen gilt.

5.3. Akkulturationsorientierung der Talebeler und der Lichtschüler

Da die Intention der vorliegenden Studie darauf ausgerichtet ist, die Zusammenhänge zwischen Akkulturationsverlauf und den akkulturationsbezogenen Einstellungen von jungen türkeistämmigen Muslimen unter den Bedingungen der deutschen Integrationspolitik exemplarisch zu untersuchen, sollen im Folgenden auf der Basis meiner theoretischen Ausführungen und den bisher gelieferten Ergebnissen, die Akkulturationsorientierungen der *Nur talebeleri* und der Lichtschüler herausgearbeitet werden. Zunächst soll jedoch ein Rahmen für den in dieser Arbeit benutzten Begriff der Akkulturation dargeboten werden, der auf meine bisherigen theoretischen Überlegungen und empirischen Ergebnisse beruht.

5.3.1. Der Begriff der Akkulturation

Der nicht eindeutig definierte Begriff Akkulturation bedeutet Kulturanpassung, Kulturübernahme und kann nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern auf der Gruppenebene im Sinne von Kulturveränderung auftreten. Auf individueller Ebene ändern sich durch Akkulturation Verhalten, Identität, Werte und Einstellungen und auch Affekte und religiöse Glaubenssätze. Auf Gruppenebene ändern sich im Akkulturationsprozess kollektive Merkmale einer ethnischen Gruppe²¹⁰ (vgl. Berry 1997). In dieser Arbeit wird der Begriff Akkulturation ausschließlich benutzt, um den Prozess (der interkulturellen) Veränderung bei der untersuchten ethnischen Gruppe zu beschreiben und zu zeigen, wie junge Muslime der zweiten und dritten Migrantengeneration, unter den Bedingungen der Migration das notwendig gewordene neue Verhalten, Bewerten und Denken mit ihrer bisherigen Kultur, ihren Werten, ihrer Tradition, ihrer Sprache und ihren Verhaltensweisen in Einklang bringen. In diesem Sinne gehe ich von folgenden Grundannahmen aus:

- Akkulturation als kultureller Wechsel

Grundsätzlich verstehe ich unter Akkulturation das allmähliche Hineinwachsen des Individuums einer Kultur in eine neue kulturelle und soziale Umwelt. Dabei vollzieht sich der Prozess freiwillig oder erzwungen und kann als Bereicherung oder Belastung erlebt werden und erfolgreich (Integration) oder erfolglos (Marginalität) verlaufen (vgl. Thomas et al. 2005: 23).

Jedoch ist hier darauf hinzuweisen, dass Akkulturation als eine lebensbereichsspezifische Anpassungsleistung zu sehen ist. So wurde aus den theoretischen Ausführungen zur Lebenslage junger Muslime unter Rückgriff auf das Alternationsmodell von La Fromboise von einer Interpretation von Bikulturalität ausgegangen, die je nach Situation variiert, so dass eine Anpassung am jeweiligen kulturellen Kontext erfolgt (vgl. Kap. 4.3.1.1). Die Autoren Navas et al. (2005) nennen in Anlehnung an Leunda (Leunda 1996) folgende sieben Bereiche:

- Politisches System

²¹⁰Laut Berry existieren fünf Akkulturationsgruppen: Immigranten, Flüchtlinge, Sojourners, ethnische und indigene Gruppen. Die ethnische Gruppe, die Gegenstand dieser Untersuchung ist, setzt sich nach Berry aus Individuen zusammen, die gemeinsames kulturelles Erbe teilen und der zweiten oder dritten Generation von Migranten nach der Einwanderung angehören (Berry 1990).

- Arbeit(z.B. Anstellungsverhältnisse, Arbeitsverhalten etc.)
- Ökonomie (z.B. Konsumverhalten, Umgang mit Einkommen etc.)
- Familie (z.B. Partnerschaft, Erziehung)
- Soziales (z.B. Freundschaften)
- Denkweisen und Überzeugungen (z.B. Moralvorstellungen, Attraktivität)
- Religiosität

In allen diesen Bereichen können also Menschen mit Migrationshintergrund unterschiedliche Einstellungen zu Akkulturation besitzen und unterschiedliche Strategien verfolgen. Beispielsweise können sie sich in materiellen und instrumentellen Lebensbereichen wie Arbeit und Ökonomie stärker assimilieren als in den Bereichen, Denkweisen, Überzeugungen und Religiosität. Diese Arbeit fokussiert die Akkulturationsprozesse in den letztgenannten Bereichen, die im Folgenden in Anlehnung an Navas et al. als symbolisch -ideologischer Bereich bezeichnet werden (Navas et al. 2005).

- Akkulturation als langfristiger Prozess

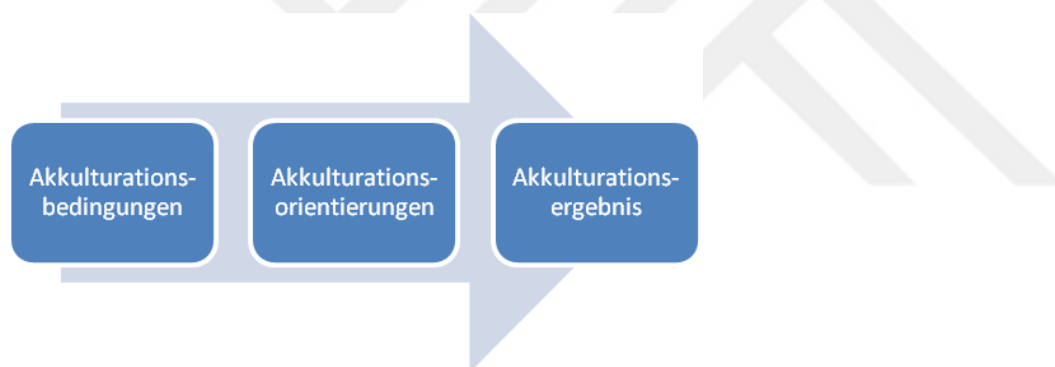
Wie bereits mit Mannheim ausgeführt (vgl. Kap. 4.3) und mit den bisherigen empirischen Ergebnissen gezeigt, macht sich der Kulturwechsel nicht primär in den Individuen selbst, sondern in der Generationsfolge bemerkbar. Demzufolge spielt bei der Akkulturation die Frage nach der Enkulturation eine wesentliche Rolle „bei der es um den Ersterwerb kultureller Elemente im Prozess der frühkindlichen Sozialisation geht“ (Schäfer 2001:1). Das will heißen, dass die Intensität des Kulturkontaktes und letztlich das Alter des Kindes zum Zeitpunkt der Migration ganz wesentlich dessen Akkulturationsverlauf beeinflussen (Ward et. al. 2001). Ein Wechsel in eine neue Umgebung kann jedoch nicht ohne Belastung verlaufen und so ist auch der Akkulturationsprozess daher potentiell mit Stress verbunden, der nach Berry als Akkulturationsstress bezeichnet wird (Berry 1997). Dabei hat Stress Berry zufolge sowohl einen positiven als auch einen negativen Pol²¹¹, da sich aus der neuen Situation sowohl Chancen für die Verbesserung der Lebensumstände als auch negative Folgen, wie etwa Diskriminierung ergeben können. (siehe ausführlich dazu Kap 4.3.1.2)

- Akkulturation als wechselseitige Beeinflussung

²¹¹Wie im Kapitel 4.3 erläutert, behielt sich die Migrationsforschung lange Zeit vor, eher den negativen Pol zu fokussieren und Stress mit einem Schockzustand und einer Identitätsdiffusion gleichzusetzen.

Da Akkulturation als Interaktionsprozess zu verstehen ist, findet sie sowohl in der Einwanderergruppe als auch in der aufnehmenden Gesellschaft statt (z. B. Berry, 1997, Berry et al. 2010, Bourhis et al. 1997, Navas et al. 2005). Jedoch gehe ich auf der Basis meiner theoretischen Ausführungen und der bislang vorliegenden Ergebnisse von einer stärkeren Wirkung der Mehrheitsgesellschaft auf die Migranten aus. In Anlehnung an Bourhis et. al. begründe ich dies mit der höheren Vitalität der Mehrheitsgesellschaft, die durch demographische Variablen wie größere Anzahl, stärkere institutionelle Kontrolle, d.h. Teilhabe an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen und dem günstigeren Status der Mitglieder der Aufnahmegesellschaft gekennzeichnet ist. (Bourhis et al., 1997). Demzufolge spielen bei dem Ausfall der Akkulturationsergebnisse²¹² die Akkulturationsbedingungen eine wesentliche Rolle, wie folgende Abbildung dies veranschaulicht:

Abbildung 5: Acculturation-Framework, basierend auf “Issues in the conceptualization and assessment of acculturation”. Quelle: Arends-Tóth / Van de Vijver 2006:36.



Zu den Akkulturationsbedingungen zählen jedoch nicht nur die Eigenschaften der Mehrheitskultur, sondern auch die „individuellen Voraussetzungen wie Persönlichkeit und kognitive Leistungsfähigkeit der Migranten sowie Eigenschaften der Herkunftskultur, der spezifischen Migrantengruppe sowie Aspekte, die sich aus der Interaktion dieser Gruppen ergeben“ (vgl. Hermann et al. 2012:97). Demnach können die Handlungsmuster der Migranten nicht als bloße Produkte der (bzw. Reaktionen auf vorgefundene(n) Kontextbedingungen gesehen werden, sondern sind ebenso durch die biographischen Orientierungen und Ressourcen Einzelner mit gestaltet (ebd.). Bei der Frage, wie der

²¹²In der Literatur wird grundsätzlich zwischen psychologischen und soziokulturellen Ergebnissen unterschieden. Positive psychologische Ergebnisse des Akkulturationsprozesses sind z. B. das subjektive Wohlbefinden, Selbstbewusstsein, Lebenszufriedenheit und die Abwesenheit von psychosomatischen Problemen. Zu den positiven soziokulturellen Ergebnissen zählen die Fähigkeit, sich im Alltag in der jeweiligen Kultur zu Recht zu finden, die Sprache zu beherrschen, Beziehungen innerhalb der jeweiligen Kultur aufzubauen und im jeweiligen kulturellen Kontext nach den Regeln spielen zu können (vgl. Hermann et al. 2012:97).

Akkulturationsprozess verläuft, sind entsprechend die Einstellungen akkulturierender Individuen oder Gruppen mit entscheidend. Je nach dem, wie das Individuum oder die Gruppe mit beiden Kulturen umgeht, ergeben sich unterschiedliche kulturelle Anpassungsstrategien, sogenannte Akkulturationsstrategien.

In dieser Studie wird im Folgenden der Begriff Akkulturationsstrategie jedoch nur verwendet, wenn auf die Literatur zurückgegriffen wird. Da wie bereits erwähnt, Akkulturationsprozesse zu einem Teil unbewusst verlaufen wird ansonsten in Anlehnung an Bourhis (1997) der Begriff Akkulturationsorientierung benutzt, um sie klar als Einstellung zu kennzeichnen und weniger als ein planerisches Vorgehen.

5.3.2. Der Begriff der Akkulturationsorientierung

Das einflussreichste Akkulturationsmodell, an das ich mich im Folgenden weitestgehend orientiere, wurde von John Berry (1980) in Kanada entwickelt. Berry definiert, wie neuere Arbeiten dies auch tun, Akkulturation als zweidimensionalen Prozess, bei dem die Akkulturation an die Herkunfts- bzw. Minderheitenkultur von der Akkulturation an die Mehrheitskultur differenziert wird und davon ausgegangen wird, dass beide Prozesse relativ unabhängig voneinander verlaufen. Berry geht damit von einer Unabhängigkeit oder Vereinbarkeit der beiden Kulturen aus, so dass eine Annäherung an die eine nicht zwangsläufig zu einer Entfremdung von der anderen Kultur führt. Damit grenzt er sich von frühen Arbeiten zu Akkulturationsprozessen (z. B. Gordon, 1964) ab, denen ein eindimensionales Konzept von Akkulturation zugrunde liegt, die also von einem einseitigen Anpassungsprozess der Minderheitenkultur an die Mehrheitskultur ausgehen.

Berrys Akkulturationsmodell zufolge werden Migranten mit zwei grundlegenden Fragen konfrontiert: (1) „Wird es als wertvoll angesehen, die eigene kulturelle Identität und ihre Merkmale beizubehalten?“, und (2) „Wird es als wertvoll angesehen, Beziehungen zu anderen Gruppen aufrecht zu erhalten?“²¹³

Ausgehend von der grundlegenden Kombination der zwei Fragestellungen nach Beibehaltung

²¹³Die Autoren Sayegh und Lasry kritisierten das Modell von Berry dahingehend, dass die erste Dimension des Berry-Modells Werteinstellungen misst, während die zweite Verhaltensweisen und -intentionen erfasst (Sayegh und Lasry 1993). Um diese strukturelle Inkonsistenz aufzuheben, änderten Bourhis et al. (1997) die zweite Frage, folgendermaßen: „Wird es als wertvoll erachtet, kulturelle Identität der aufnehmenden Gesellschaft zu übernehmen? Da jedoch Beziehungen nicht unabhängig von Einstellungen entstehen, und Berry damit auch Werteinstellungen misst, wird die Frage in dieser Arbeit so beibehalten.“

der eigenen kulturellen Identität und der kulturellen Werte der Mehrheitsgesellschaft, lassen sich nach Berry vier Alternativen der Akkulturationsstrategien der Migranten unterscheiden. Die vier von einem Individuum verfolgten Akkulturationsstrategien werden jeweils folgendermaßen definiert:

Tabelle 8: Arten der Akkulturation im Kulturkontakt (Berry 1997)

Wird es als wertvoll angesehen, Beziehungen zu anderen Gruppen aufrecht zu erhalten?“		„Wird es als wertvoll angesehen, die eigene kulturelle Identität und ihre Merkmale beizubehalten?“	
		Ja	Nein
	Ja	Integration	Assimilation
	Nein	Separation	Marginalisierung

Wie der Tabelle zu entnehmen ist, nimmt die ethnische Gruppe bei der Integration an der Aufnahmegesellschaft teil, behält aber gleichzeitig die eigene Kultur bei. Eine Assimilation liegt vor, wenn die ursprüngliche Kultur aufgegeben wird und lediglich Kontakt zur aufnehmenden Kultur gepflegt wird. Das Festhalten an der eigenen Kultur bei gleichzeitiger Verweigerung einer Interaktion mit der neuen Kultur wird Separationsstrategie genannt. Wird Kontakt zu beiden Kulturen vermieden, so handelt es sich um die Marginalisierungsstrategie Berry (1997: 9).

Aufgrund dieser Darstellung der Alternativstrategien wird für möglich gehalten, dass die Migranten die Wahlfreiheit haben, wie sie sich in einer Kultur akkulturieren wollen. Doch wie im Zusammenhang mit den Akkulturationsbedingungen erwähnt, obliegt es nicht der freien Entscheidung, wie sich die Migranten akkulturieren. Denn, ob die von ihnen bevorzugten Strategien tatsächlich möglich sind, hängt insbesondere davon ab, welche Einstellungen in der Aufnahmegesellschaft vorherrschen bzw. welche Strategien zugelassen werden, oder anders ausgedrückt, welche Akkulturationsstrategie in Bezug auf Minderheiten die Mehrheitsgesellschaft verfolgt. So ist Integration erst möglich, wenn die Mehrheitsgesellschaft kulturelle Vielfalt zulässt d.h. die Migrantenkultur wertschätzt, Kontakt zu den Migranten für wünschenswert erachtet und gleichzeitig die Übernahme ihrer eigenen kulturellen Merkmale durch die Migranten billigt (Multikulturalismus). Wird Assimilation von den Migranten gefordert, so wird eine Schmelztiegelstrategie verfolgt. In

diesem Fall ist die Erwartung der Einheimischen dahingehend, dass die Einwanderer auf die eigene Kultur zugunsten der Mehrheitskultur verzichten. Segregation ist die Strategie der Mehrheitsgesellschaft, die eine Separation der Migranten fördert. Befürwortet die Aufnahmegesellschaft eine Gesellschaft ohne die Anwesenheit von Migranten, so spricht man von einer Exklusionsstrategie (vgl. Bourhis et al., 1997).

Welche Strategie eine Mehrheitsgesellschaft verfolgt, hängt erstens davon ab, wie weit die kulturellen Distanzen wahrgenommen werden und zweitens welchen Status die Migrantengruppe hat.²¹⁴ Das heißt, dass die Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf bestimmte Migrantengruppen unterschiedliche Strategien verfolgen kann. Wie im theoretischen Teil gezeigt, sind die Migranten in den Bereichen Arbeit und Ökonomie schlechter in die Gesellschaft eingegliedert und verfügen daher im Vergleich zu den Einheimischen über einen tieferen sozioökonomischen Status. Integration erscheint in Deutschland jedoch nicht als soziales oder ökonomisches, sondern als religiöses und kulturelles Problem (vgl. Attia 2007:21) und so wünschen sich die Einheimischen die kulturelle Assimilation der Einwanderer an die in dieser Gesellschaft vorherrschenden kulturellen Werte und Normen. Dabei werden Minderheitengruppen nach dem Grad ihrer mehr oder minder großen Eignung zur Assimilation hierarchisiert (vgl. Balibar, 1990:32f.). Insbesondere nach der partiellen Verschiebung vom „Ausländer“ - bzw. Migrantendiskurs zur religiösen Kategorisierung (vgl. Kap. 3.3.1.), findet sich in Bezug auf Muslime die Vorstellung, sie seien aufgrund ihrer Religion weder assimilier- noch integrierbar (vgl. Halm 1993:11). Das bedeutet, dass es einen Assimilationsdruck bei gleichzeitiger Ausgrenzung gibt (vgl. Wagner 2011:182). Die dabei entstandenen Adaptationsprobleme werden allerdings allein den Muslimen attribuiert (vgl. Bourhis et al., 1997), da in der interkulturellen Begegnung die Eigenschaften der Muslime als ihre individuellen Inklusionsvoraussetzungen im Fokus stehen und nicht die Aufnahmefähigkeit bzw. die systemspezifischen Strukturbedingungen der Gesellschaft (vgl. Bommes 2011:66). Zurückweisung wird daher oft als Rückzug in eine Parallelwelt ausgelegt, wodurch Muslime zu einem Sicherheitsproblem werden und sich in Integrationsmaßnahmen als friedlich und integrationsfähig beweisen müssen.

An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass mit den obigen Ausführungen nicht angedeutet werden

²¹⁴ In einer Untersuchung zu Akkulturationsorientierungen Einheimischer wurden französischsprachige Studenten in Quebec gebeten, ihre Einstellungen hinsichtlich der Akkulturation von „hoch angesehenen“ und von „herabgesetzten“ Gruppen von Migranten anhand einer Skala anzugeben. Das Ergebnis war, dass die Tendenz zu Integration eher vorliegt, wenn die Migrantengruppe als „hoch angesehen“ eingeschätzt wird. Wird dagegen die Migrantengruppe als „herabgesetzt“ eingestuft, kommen die Strategien der Assimilation, der Segregation und der Exklusion zum Tragen (vgl. Montreuil und Bourhis 2001).

soll, dass Muslime stets Opfer der Akkulturationsstrategien der Mehrheitsgesellschaft sind und damit ihre bezweckten Akkulturationsergebnisse niemals erreichen können, sondern dass sie aufgrund bestehender Vorurteile und Barrieren besonderen Schwierigkeiten ausgesetzt sind, ihre bevorzugten Akkulturationsorientierungen einerseits glaubhaft zu machen und andererseits in Einklang zu bringen mit der von der Aufnahmegesellschaft bevorzugten Strategie. Wenn nun Erfahrungen mit Ausschluss sich häufen und insbesondere eine bestimmte Gruppe stark betreffen, so kann die Identifikation mit der spezifischen Migrantenkultur besonders attraktiv sein, „da die dominierende ethnische Einwanderungsideologie und die verbreitete Akkulturationsorientierung der Segregation für die Migranten ein Selbstverständnis als Deutscher erschweren“ (Schmid 2010:71). Mit den Lichtschülern und den *Nur talebeleri* werden nun zwei unterschiedliche Modelle vorgestellt, wie Muslime ihre Akkulturationsorientierungen unter den begleitenden Akkulturationsbedingungen an ihrem Lebensort zur Geltung bringen.

5.3.3 Die Akkulturationsorientierung der *Nur- talebeleri*

Auf Basis der vorliegenden Ergebnisse lässt sich die Akkulturationsorientierung der *Nur talebeleri* folgendmaßen wiedergeben.

Tabelle 9: Akkulturationsorientierung der *Nur talebeleri*

Wird es als wertvoll angesehen, Beziehungen zu anderen Gruppen aufrecht zu erhalten?“		„Wird es als wertvoll angesehen, die eigene kulturelle Identität und ihre Merkmale beizubehalten?“
		Ja
	Nein	Separation

Wie der Tabelle zu entnehmen ist beantworten die *Nur talebeleri* die erste Frage, ob es als wertvoll angesehen wird, die eigene kulturelle Identität und ihre Merkmale beizubehalten mit „ja“, während sie die zweite Frage der Übernahme der fremden Kultur mit „nein“ beantworten. Damit bevorzugen sie in dem untersuchten Feld eine Separationsorientierung.

Als Vertreter der zweiten Migrantengeneration haben die *talebeler* durch ihre eigene frühe oder die über die Eltern vermittelte Migrationserfahrung sowohl einen äußerst komplexen und

heterogenen türkischen Hintergrund als auch einen genau solchen deutschen aufgrund ihrer Lebenssituation in der Bundesrepublik (vgl. Kap 4.3.1.1). In dem von mir untersuchten Feld zeigt sich entsprechend, dass die *talebeler* über das notwendige Bewusstsein verfügen, die eigenen herkunftsspezifischen Kulturstandards beizubehalten. Durch Zugehörigkeit zu der islamischen Gemeinde und Anpassung an die dort herrschenden Spielregeln legen sie ihre Loyalität zur Herkunftskultur sichtbar an den Tag und vertreten sie damit auch nach Außen. Gleichzeitig lassen sie ihre deutschen Eigenschaften und Ressourcenausstattungen wie beispielsweise die Sprache, nur begrenzt gelten. Wie zu erinnern ist, war die Einführung des deutschsprachigen Unterrichts ausschließlich mit der Idee verbunden, das Licht zu verbreiten. Die *talebeler* halten also das Feld von „deutschen“ Einflüssen weitestgehend rein und reagieren dabei auf die als bedrohlich empfundenen Umwelteinflüsse mit Rückzug auf die Gemeindegrenzen bei abnehmender Informationsaufnahme und –verarbeitung (Bedrohungs-Rigiditäts-Hypothese). Diese Distanzierung zeigt sich bereits in der Unterscheidung von Innen und Aussen der Mederese (vgl. Kap.5.1.1.3) und in der von der deutschsprachigen Gruppe getrennt durchgeführten religiösen Unterweisung. Kontakte in das lokale Umfeld außerhalb der Organisationsgrenzen gibt es deshalb umso weniger und zwar ausschließlich über einen dünnen Kanal des Dialogs mit den Christen. Dabei werden die Christen gemäß der Lehre Nursis ohnehin als fast Muslime wahrgenommen, sodass der Kontakt mit ihnen ausschließlich dazu dient, sie zu vereinnahmen, um unter anderem Bündnisse mit ihnen gegen den gemeinsamen Feind (Atheismus) zu schließen, also weitere Schutzmaßnahmen gegen die Beeinflussung durch die Außenwelt zu ergreifen.

Es stellt sich nun die Frage, wie weit der fast ausschließliche Kontakt zur Eigengruppe und die Orientierung an deren Kulturstandards bei gleichzeitiger Verhinderung von Einflüssen durch die Umwelt als Ergebnis die Rückbesinnung von einer bikulturellen Orientierung hin zu einer türkisch-islamisch geprägten Tradition hat. Wie ausgeführt, gingen nicht zuletzt Heitmeyer, Müller und Schröder davon aus, dass die türkische Community eine (gar demokratiefeindliche) Parallelgesellschaft ist, in die sich die Mehrheit der türkischen Migranten zurückzieht.

Nimmt man wie Heitmeyer dies tut, den Nationalstaat als ausschließliche Analyseeinheit, könnte man tatsächlich mit den *Nur talebeleri* davon ausgehen, dass sie mit ihrer präferierten Separationsorientierung eine „safe zone“ konstituieren, in der sie endlich ihre eigenen Spielregeln gelten lassen können und auf diesem Wege auch ein Gegenmodell zum

Deutschsein bieten können. Jedoch zeigen meine bisherigen Ergebnisse, dass die *Nur talebeleri* mit ihrer Separationsorientierung ein breiteres Handlungsfeld abdecken. So hat sich die Nurculuk, wie auch der Islam in Deutschland im Allgemeinen, zu keiner Zeit ausschließlich aus der Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft entwickelt (vgl. Kap.3.3; Schiffauer 2010:62), sondern ist die Bewegung ein Beispiel dafür, dass Migrantennetzwerke viele Länder umspannen und ihre Mitglieder durch starke soziale und symbolische Bindungen über Zeit und Raum zu Netzwerkmustern in mehreren Ländern verbunden sind. (vgl. Kap. 5.1.1.4; Pries 1997: 17,34). Für diese „Wir“-Gruppen, die eine gemeinsame Identität teilen, ist nach Faist insbesondere kennzeichnend, dass sie sich durch historisch orientierte Schilderungen stark öffentlich zur Schau stellen und Gegenseitigkeit und Solidarität institutionalisieren (vgl. Faist 2000: 207).

In diesem Sinne ist Wimmer und Glick Schiller zunächst einmal zuzustimmen, dass es erst ein Mal gelten muss, die Sozialwissenschaft frei zu machen von dem Behälterkonzept des Nationalstaats²¹⁵. Doch „die nationale Rahmung, die wir unseren Darstellungen geben, ist uns aber so in Fleisch und Blut übergegangen, dass transnationale Geschichten sehr schwierig zu erzählen sind“ vermerkt Schiffauer (vgl. Schiffauer 2010: 62-63). Dies liegt nach Schiffauer an der Setzung von Prioritäten:

„Nationale Rahmungen sind sphärisch aufgebaut. Das eigentliche Geschehen findet innerhalb des Nationalstaats statt. Wenn man beispielsweise die Entwicklung des europäischen Islam als Integrationsgeschichte beschreibt, dann findet die relevante Handlung in der Auseinandersetzung zwischen Muslimen und deutscher Gesellschaft statt. Einflüsse aus der Türkei erscheinen dann eher als Randfaktoren, die den Prozess fördern oder stören. Eine ganz andere Rahmung ergibt sich, wenn man die Gemeinden als transnationale Organisationen mit Dependancen in verschiedenen Ländern beschreibt. Die national gesellschaftliche Integration ist dann einer der Faktoren, die zu einer innerorganisatorischen Ausdifferenzierung führen, die bewältigt werden muss. Das nationale erscheint nicht mehr als Rahmung der Geschichte, sondern als ein - gewiss wichtiger - Faktor unter mehreren“ (ebd.).

Aus diesem Zitat ist zunächst zu folgern, dass Transmigranten nicht als frei schwebende, deterritoralisierte Person angesehen werden können, deren transnationale Aktivitäten sich in

²¹⁵ Wie bereits in Kap. 2 erwähnt werfen die Vertreter des Transnationalismus den dominanten theoretischen Modellen, insbesondere in der Migrationsforschung, vor, dass sie auf einem „methodologischen Nationalismus“ aufbauen. Kultur, Gesellschaft und Staat würden miteinander in einem Atemzug genannt und Migranten, die diese Einheit in Frage stellen, würden – bezogen auf diesen konstruierten Kern – als mehr oder minder defizitär betrachtet. Hingegen würden Nationalstaatsgrenzen überschreitende Kommunikation, alternative Identitäts- und Lebensformen sowie transnationale Formen der Vernetzung systematisch ignoriert (vgl. Nieswand 2005:45).

einem virtuellen, abstrakt zwischen Nationalterritorien gelegenen Raum bewegen (Klinger 2010:28), wie Bhabba und Badawia mit den Begriffen „dritter Raum“ (Bhabba 1990) und „dritter Stuhl“ (Badawia 2002) beschreiben (vgl. Kap. 4.3). Vielmehr sind Transmigranten stets zu einem gewissen Grad abhängig von den örtlichen legalen, politischen und kulturellen Gegebenheiten und deshalb in unterschiedlichem Grad stets örtlich verhaftet (Klinger 2010:28).

So zeigt sich auch bei der von mir untersuchten Gruppe der *talebeler*, dass sie örtlich in Berlin-Neukölln verhaftet sind, wobei die Bedeutung des Lokalen zumindest in dem von mir untersuchten symbolisch ideologischen Bereich auf ein Minimum reduziert ist. Das Transnationale dagegen hat mehr Substanz und Tiefe, da die *talebeler* relativ intensiv und dauerhaft eingebunden sind in die grenzüberschreitenden Strukturen, wie Netzwerke, Organisationen und Institutionen der Bewegung. Dazu gehören wie im Kapitel 5.1.1.4 bereits ausgeführt Nurcu-Ferien camps, gegenseitige überregionale Medresebesuche mit zum Teil längerem zum Teil dauerhaften Aufenthalt, Symposien, Tagungen etc. Die Intensität und Dauer der transnationalen Aktivitäten der Gruppe variiert dabei je nach Status in der Gruppe. Sie ist am häufigsten bei den Engagierten, aber auch die Zurückgezogenen nehmen regelmäßig an transnationalen Aktivitäten teil, sodass die Aktivitäten im Feld insgesamt als konstant und periodisch bezeichnet werden können und damit ein zentraler Teil im Leben der *talebeler* sind. Darüber hinaus wirkt sich allein das Bestehen der prinzipiellen Möglichkeit an transnationalen Aktivitäten teilnehmen zu können, auf die Wahrnehmung der *talebeler* als Transmigranten aus.

Die Teilnahme eines Neuankömmlings in der Medrese an kulturellen transnationalen Aktivitäten ist aber dennoch nicht ohne weiteres möglich. Vielmehr erfordert sie neben herkunftskulturspezifischen kulturellen Kompetenzen, eine relativ lange Dienstkarriere, die den regelmäßigen Besuch einer Medrese, die Beherrschung der Risale-i Nur- Sprache und einschlägige Kenntnisse in den Werken des Nursi umfasst. Kompetenzen, die dagegen im lokalen Kontext von Bedeutung sind, wie beispielsweise die Beherrschung der Sprache des Niederlassungsortes, sind bei der Beteiligung an transnationalen Aktivitäten nicht gefragt, weshalb sie zurückgesetzt werden können. Das Hintansetzen des Lokalen wird jedoch nicht ausschließlich durch die Strukturbedingungen des transnationalen Feldes erzeugt, sondern auch insbesondere durch Einflüsse des lokalen Umfeldes begünstigt: Die *Nur talebeleri* haben einerseits aufgrund ihres Migrationshintergrundes eine äußerst unsichere Position im

Aufnahmeland, die durch ökonomische und politische Unsicherheit und die alltäglich erlebte Diskriminierung hervorgerufen wird (Glick-Schiller et. Al. 1997:123; Kap. 4.3.1.2). Andererseits stehen sie als (organisierte) Muslime einem zusätzlichen Anpassungsdruck entgegen, der gleichzeitig von Ausgrenzung begleitet wird (Wagner 2011:182). Innerhalb der Gemeindegrenzen können sie sich nun als Nurcu sowohl „vom Aldi-Türken“ distinguieren (vgl. Amman 2004:95) als auch dem gesellschaftlichen Anpassungs- und Ausgrenzungsdruck entweichen und sich durch Bewahrung von Differenz gar als integriert wahrnehmen. Ferner können sie innerhalb des Feldes das negative Bild des Islam in der deutschen Gesellschaft in eine andere Perspektive stellen, um sich als Akteur in ein mehr oder weniger konfliktreiches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Strukturen zu stellen (vgl. Kap. 5.1.4; Tietze 2001:15). Dies dürfte sich insgesamt auch regulierend auf andere Bereiche wie Arbeit und Ökonomie in der Gesellschaft auswirken. Das Ergebnis der Separationsorientierung ist somit Übergang und Anknüpfen an die neue Kultur (vgl. Kap. 5.1.4). Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass selbst ihr Interesse am Islam und ihre Bemühung an dessen Verbreitung, nicht primär auf einen bestimmten gegensätzlichen Inhalt gerichtet ist, sondern vielmehr dazu dient, um mit einer Bezugsgruppe übereinzustimmen und um ihr anzugehören. Die Religiosität der *talebeler* ist mit Grom als hauptsächlich zugehörigkeitsmotiviert zu bezeichnen. (Grom 1981:19). Entscheidend sind dabei die Bedürfnisse nach emotionalen Vorteilen wie Zugehörigkeit, nach Bestätigung, nach Akzeptanz und nach Sicherheit(ebd.). Dies ist auch der Grund dafür, warum sich die *talebeler* ohne persönliche Auseinandersetzung, Auswahl und Abwandlung, den religiösen Aussagen und Verhaltensnormen der für diese Bedürfnisse bedeutsamen Nurcu-Gruppe anpassen und dabei diese überhöhen. Dafür spricht auch, dass die *Nur talebeleri* bei kritischen Anfragen ihr religiöses Bekenntnis und Tun nicht inhaltlich, sondern nur von der Autorität und von der emotionalen Bedeutung der Bezugsgruppe her begründen (Bedrohungs-Rigiditätshypothese).

Eine Abkoppelung von hiesigen Verhältnissen und ihren besonderen Erfordernissen ist auch vor dem Hintergrund nicht zu erwarten, da die *Nur talebeleri* in anderen Lebensbereichen nicht als *Nur talebeleri* agieren, sondern den Regeln und Gesetzen der nationalen Rahmung untergeordnet sind. Selbst wenn Transmigranten aus der Bundesrepublik auswandern, so die Ergebnisse einer Studie über transnationale Türkeistämmige der zweiten und dritten Generation, bleibt ihr Bezug zu Deutschland erhalten, denn:

„[...] noch immer besitzt Deutschland für die Transmigranten eine große Bedeutung. Sie haben deutsche Tugenden und Eigenschaften mit sich in die Türkei gebracht und

versuchen diese so gut wie möglich beizubehalten. Die Forschungsergebnisse haben gezeigt, dass die meisten der Transmigranten bewusst bei deutschen Institutionen arbeiten, weil sie sich dort wohler fühlen als bei türkischen. Sie haben sich in der Türkei ein deutsches Umfeld aufgebaut, sozusagen eine Insel, auf die sie flüchten. Transmigranten versuchen auch untereinander ein Netzwerk aufzubauen, um somit aufkommende Probleme zusammen zu lösen. Sie organisieren sich in verschiedenen Städten der Türkei in Stammtischen. Dort wird vor allem Deutsch gesprochen und Erfahrungen in der neuen Heimat ausgetauscht“ (Alkan 2011:26).

Wie es sich zeigt, kehren selbst Ausgezogene Deutschland nicht den Rücken, weil sie ihren Wegzug eben nicht als Rückkehr betrachten (ebd.), sondern als Normalfall des Daseins als Transmigrant. Deshalb können sie sich Alkan zufolge auch vorstellen, wieder nach Deutschland zuzuwandern(ebd.) Dies verweist noch einmal darauf, dass die Integration der bereits Hiergebliebenen in nationalstaatliche Kontexte und in transnationale Felder keine einander ausschließenden Möglichkeiten sind²¹⁶.

Mit den Worten des Soziologen Kamuran Sezer lässt sich die Akkulturationsorientierung der *talebeler* abschließend folgendermaßen zusammenzufassen:

„Türkisch ist meine Muttersprache. [...] Ebenso ist mir die Integrität und Souveränität der Türkei heilig. [...] Meine Familie und Freunde leben hier [in Deutschland I.K.]. Ihr Wohlbefinden bestimmt mein Handeln. Werden in der Türkei die Steuern erhöht, dann betrifft es mich nicht. Wenn sich aber die deutsche Gesundheitsversorgung verschlechtert, bin ich besorgt um die Menschen, die ich liebe. Das Wohl dieses Landes hängt also unmittelbar mit meinem egoistischen Wunsch nach Sicherheit, Wohlstand und Gesundheit zusammen. Kurz: Ich muss kein „Deutscher“ werden, um hier anzukommen oder als angekommen zu gelten!“ (Kamuran Sezer, Tagesspiegel, 17.01.2013).

Ein Talebe bringt dieses Zitat wie folgt auf den Punkt: „Wenn es in Istanbul keine Medrese gäbe, würde ich mich dort fremder fühlen als hier.“ (Beobachtung vom 23.10.2003) Fassen wir das bisher gesagte zusammen, so sind die *Nur talebeleri* ein Beispiel dafür, dass es Situationen, Kontexte gibt, in welchen eine Separation von Vorteil ist, insbesondere wenn es darum geht, die eigene Kultur zu erhalten und sich in die fremde Kultur zu integrieren, ohne dabei den bestehenden Nachteilen einer vollständigen Anpassung im Sinne einer kulturellen Assimilation zu verfallen. Wie gezeigt wurde können Codes im Sinne Eisenstadts die hier angesprochene Orientierung herstellen.

²¹⁶In diesem Zusammenhang gehen Levitt und Glick Schiller von multiplen Formen „simultaner Inkorporation“ aus, die die Partizipation in nationalen, lokalen und transnationalen Kontexten gleichermaßen umfassen können (Levitt/GlickSchiller2004).

5.3.4 Die Akkulturationsorientierung der Lichtschüler

Auf Basis der bislang gelieferten Ergebnisse lässt sich die Akkulturationsorientierung der Lichtschüler wie folgt abbilden:

Tabelle 10: Akkulturationsorientierung der Lichtschüler

Wird es als wertvoll angesehen, Beziehungen zu anderen Gruppen aufrecht zu erhalten?“		„Wird es als wertvoll angesehen, die eigene kulturelle Identität und ihre Merkmale beizubehalten?“
		Nein
	Ja	Assimilation

Die Ausgangsfrage bezogen auf die Bewahrung der eigenen kulturellen Identität und ihre Merkmale beantworten die Lichtschüler wie ersichtlich mit nein, während sie die Fragen nach Übernahme der fremden Kultur mit ja beantworten. Folglich bevorzugen sie eine Assimilationsorientierung.

In Bezug auf die kulturelle Verortung der Lichtschüler ergibt sich jedoch folgendes Problem. Im Grunde stellt die muslimische Gemeinde, der die Lichtschüler im jungen Alter beitreten, eine neue kulturelle und soziale Umwelt dar. Denn streng genommen, sind die Lichtschüler mehrheitlich Vertreter der dritten Generation, keine Migranten mehr, sondern deren Großeltern sind eingewandert. Sie selbst haben sich tendenziell von der eigensprachlich und damit eigenkulturell geprägten Identität ihrer Großväter gelöst, da sie einen wesentlichen Teil ihres Enkulturationsprozesses in Deutschland erfahren haben und sich bei ihnen damit deutlich zunehmende Ähnlichkeitsprozesse also Assimilationstendenzen bemerkbar machen (Fishmann 1991). Da ich mich aus den im theoretischen Teil ausführlich erörterten Gründen entschied, auch die 3. Generation weiterhin als Menschen mit Migrationshintergrund zu bezeichnen (vgl. Kap. 4.3), betrachte ich im folgenden die Herkunftskultur als die ursprüngliche Kultur der Lichtschüler während ich die Aufnahmekultur als die „fremde“ Kultur ansehe. In diesem Sinne bevorzugen die Lichtschüler im untersuchten Feld, wie erwähnt, eine Assimilationsorientierung, d.h. sie identifizieren sich stark mit der

Aufnahmekultur, sprechen bzw. präferieren ausschließlich die Sprache der Aufnahmegesellschaft und ihre Kontakte erfolgen vornehmlich mit Institutionen und Akteuren der Aufnahmegesellschaft. Die Akkulturation der Lichtschüler realisiert sich dabei nicht nur abstrakt in Bezug auf die "nationale Kultur", sondern konkret "vor Ort" in Bezug auf die regionalen Ausprägungen "nationaler Kultur", da sie sich besonders dem Lebensort zugehörig fühlen. Der Kontakt zur ursprünglichen Kultur dagegen wird zwar durch die Verbindung zur lokalen Gemeinde hergestellt, jedoch orientieren sich die Lichtschüler in geringerem Masse an die vorgefundenen Kulturstandards des Feldes, vielmehr formen sie diese um bzw. bauen brauchbare Elemente in ihr bereits bestehendes Selbstkonzept ein. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der getrennten Unterrichtung und Konstituierung sowie an den getrennt durchgeführten und der Tradition bislang fremden Tätigkeiten. Die Beziehung zu den Trägern der Herkunftskultur erweist sich damit mehr als ein Nebeneinander als ein Miteinander. Als Gemeinsamkeit mit den *Nur talebeleri* bleibt lediglich der Bezug zu Nursi sowie die Befolgung bestimmter religiöser Rituale und Gebete. Das bedeutet hinsichtlich der Assimilationsorientierung folgendes: Die Übernahme der „fremden“ Kultur ist nicht unbedingt an eine Trennung von der ursprünglichen Herkunftsgruppe gebunden, wie das in Deutschland propagiert wird, sondern auch innerhalb des „islamischen“ Feldes möglich. Eine gleichzeitige Orientierung an die Herkunftsgruppe kann folglich nicht grundsätzlich als mangelnde gesellschaftliche Teilhabe an der Aufnahmegesellschaft beurteilt werden, wie Esser annimmt (vgl. Esser 1980:221f.). Denn wie ausgeführt, kommen die Lichtschüler nicht als unbeschriebenes Blatt in die Gemeinde hinein, wo sie dann vollgeschrieben werden können, sondern im Gegenteil tragen sie ihre Erfahrungen und ihr kulturelles Kapital in die Gemeinde hinein und formen diese aktiv mit. Assimilation, ist also ein Prozess des Ähnlichwerdens, der nicht nur in den herkömmlichen Feldern der Aufnahmegesellschaft stattfindet, weil eben Menschen dazu tendieren, „ihre vorhandene kulturelle Prägung aus unter den neuen Bedingungen als hoffentlich brauchbar zu nutzen“ (Krumm 2004:46f.). Auch sind die Lichtschüler ein Beispiel dafür, dass Assimilation nicht linear, sondern kontextabhängig, unterbrochen oder rückläufig sein kann (vgl. Morawska 2003:134), da Beziehungen zur ursprünglichen Kultur bestehen bleiben und manche Denkweisen, Wertvorstellung und Verhaltensmuster aus der Ursprungskultur beibehalten werden. So haben die Lichtschüler ohne den Bezug zu Nursi und die Bindung zu seiner Gemeinschaft zu verlieren, die traditionelle Form der Bindung durch eine moderne ersetzt und damit die Bindewirkung der mystisch glorifizierten Figur des Nursi ausgehöhlt. An die Stelle der Tradition des heiligen charismatischen Gelehrten traten organische Intellektuelle mit eingeschränkt charismatischem

Wirkungskreis und weltlichem Konzept. Dies ist zugleich ein Beispiel für einen Entzauberungsprozess der religiösen und metaphysischen Weltdeutungen und gruppenspezifisch fundierten Herrschaftsordnungen, mit der Folge, dass die alte und gewachsene Vertrauens- und Loyalitätsbeziehung zwischen Meister und Schüler aufgekündigt wird und durch die in Gang gesetzte Zerstörung der kollektiven traditionellen Nurcu-Gemeinschaft der Individualisierung Vorschub geleistet wird. Denn die Lichtschüler praktizieren zugleich eine Erneuerungsbewegung, dessen Hauptakteure nicht mehr gemäß der islamischen Tradition Amtsinhaber (Müceddids /Erneuerer des Islam) sind, um die sich eine Gemeinschaft bildet, sondern Laien (Individuen) die ihren eigenen Weg gehen²¹⁷. Denn das, was den Erneuerungskurs der Lichtschüler am meisten auszeichnet ist, dass er ohne theologische Begleitung erfolgt, da die Lichtschüler weder mit Nursis Lehre vollständig übereinstimmen, noch sich auf eine alternative islamische Lehre berufen, sondern ihrem inneren Führer folgen (vgl. Kap. 5.2.1.). Gerade weil sie dies tun, erweisen sich - wie aus den empirischen Ergebnissen hervorgeht - auch die Gruppengrenzen in der Aufnahmegesellschaft als durchlässig, da sie bereits ganze Wahrnehmungs- und Deutungsmuster der Aufnahmekultur durch Prozesse der Enkulturation übernommen haben und den Umgang mit der ursprünglichen Kultur und der eigenen Tradition so weit verändert haben, dass sie der Örtlichkeit, die sie gerade bewohnen, mehr Bedeutung zuschreiben und mehr Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft als bislang aufbauen. Folglich kommt es auch der Aufnahmegesellschaft, die ihr Integrationsproblem ohnehin auf die Muslime fokussiert hatte, gelegen, mit einer Generation von Laien zu kooperieren, die nicht mehr zurückhaltend im Namen einer übermächtigen religiösen Autorität agiert, sondern unaufgefordert kooperationsbereit ist und damit zulässt, dass sich auch die Gesellschaft in ihre Angelegenheiten einmischen kann. Bei dieser Einmischung fokussiert die Gesellschaft jedoch nicht wie ausgeführt „die fortschreitende Ähnlichkeit, sondern den verbleibenden Rest an Unähnlichkeit. (Hoffmann 1999:67) und islamisiert damit die Muslime im Nachhinein (Tiesler 2007). Denn wenn islamisches Handeln oder Denken den gerade gültigen westlichen Werten entspricht, muss es sich um historische Zufälligkeiten oder – womöglich vorgetäuschte – Anpassung handeln. (Thomas Bauer, Frankfurter Rundschau 4.Okt. 2010) Und wenn Muslime ihre Vereinsarbeit auf gesellschaftliche Angelegenheiten richten die die Allgemeinheit angehen, erhöht sich der Verdacht die Assimilation sei oberflächlich, unvollständig und vorgetäuscht (vgl. Balibar 1990:33, Kap. 3.3.1.). Dies ist nicht zuletzt auch

²¹⁷Auch Frese postuliert, „dass alle neuen Bewegungen, die sich in den Gemeinden und ihrer Peripherie etablieren und insbesondere unter den jüngeren Muslimen ausbreiten, Laienbewegungen sind“(Frese2001:285).

daran zu erkennen, dass ständig neue (Sicherheits)-Maßnahmen ergriffen werden, an denen sich die Muslime zu beteiligen haben, um unter anderem zu beweisen, dass sie eben nichts vortäuschen wollen. In diesem Bestreben gilt für die Muslime, sich den Regeln des Diskurses zu unterwerfen (vgl. Kap.3.3.1.), in der der Islam eben national gerahmt wird und die beteiligten Akteure und Organisationen als Träger von Integrationsmaßnahmen für die Aufnahmegesellschaft von Bedeutung sind. Es verwundert deshalb nicht, dass fast alle Projekte der Lichtjugend die in Eigeninitiative sowie in Kooperation mit Institutionen der Aufnahmegesellschaft stattfinden, Integrationsmaßnahmen insbesondere im Bereich Gewaltprävention sind (vgl. Kap. 5.2.2). Entsprechend den Diskursregeln, halten sich die Lichtschüler nicht nur von islamischen Lösungen zurück bzw. können sie erst gar nicht für den Islam sprechen, da der Staat diese selber (in den Zentren für islamische Theologie) ausbilden möchte (vgl. Kap.3.3.1), sondern können sie allerhöchstens islamische Perspektiven bei der Suche nach Lösungen für gesellschaftliche Probleme anbieten. Hierfür sind wie Schiffauer zutreffend formuliert, Dogmatismus und die Polarität von Gut und Böse, aber auch der revolutionäre Enthusiasmus wenig zu gebrauchen (vgl. Schiffauer 2010:183). Man bevorzugt also den postislamistischen Weg und bekennt sich zur demokratischen Ordnung und der Verfassung als allgemein gültige, für alle verbindliche Werte. Je mehr diese Haltung wie beispielsweise mittels Auszeichnungen der Mehrheitsgesellschaft, lobgepriesen wird, umso mehr fühlt man sich nicht nur für sich und die ethnisch-religiöse Gruppe verantwortlich, sondern genauso gut für die Entwicklung der Zuwanderungsgesellschaft. Dies führt dann immer mehr dazu, dass sich die Lichtschüler nicht als Einwanderer, sondern als Bürger empfinden und sich in Vergleichsprozessen deshalb immer stärker an der Aufnahmegesellschaft und nicht mehr an Migranten orientieren (vgl. Fuhrer und Mayer 2005; Schmitt-Rodermund und Silbereisen 2004).

Die Bevorzugung der nationalen Rahmung durch die Lichtschüler, bzw. der Tatbestand, dass sie dem Lokalen und damit auch den lokalen Themen eine größere Bedeutung beimessen, führt letztlich dazu, dass sie als Gruppe selbst in dem Sinne regional geprägt sind. Die Lichtschüler sind deshalb zumeist nicht mehr persönlich eingebettet in das System wechselseitiger Austauschbeziehungen mit den Brüdern, Freunden und den *ağabeyler* am Herkunftsort und an anderen Orten. Dies ist der entscheidende Unterschied zu den *Nur talebeleri* und kann als Abkehr vom Konzept der transnationalen Lebensweise betrachtet werden und damit auch als Loslösung vom Herkunftsland. Dieser Ablösungsprozess wird jedoch nicht nur durch Prozesse der Enkulturation und dem gesellschaftspolitischen

Anpassungsdruck, sondern auch durch Exklusionsprozesse im religiösen Feld erzeugt. Zum einen sind die Lichtschüler angehalten, die Gemeinde erfolgreich nach außen zu vertreten, zum anderen werden sie von transnationalen Kontakten ausgeschlossen, da ihnen hierfür die notwendigen Ressourcen insbesondere die kompetente Beherrschung der *Risale-i Nur*-Sprache fehlen. Die Sprache, die sie stattdessen präferiert haben, hat im transnationalen Kontext, wie bereits erwähnt, keinen Wert. So verwundert es nicht, dass zu keiner Zeit beobachtet werden konnte, dass die Lichtschüler, die für die *Nur talebeleri* üblichen transnationalen Kontakte ausüben. An dem Lebensort dagegen ist die präferierte Sprache mehr als gefragt und ein zentraler Grund dafür, warum die soziale Umwelt der Mehrheitsgesellschaft für besser und erstrebenswerter gehalten wird und die Lichtschüler sich in hohem Maße der deutschen Gesellschaft zugehörig fühlen. In diesem Sinne ist Sprache und Sprachgebrauch der Motor bei der Assimilationsorientierung.

Da jedoch in der Bundesrepublik, wie oben erörtert, auch den Lichtschülern durch den Akt der Islamisierung die Assimilation verweigert wird, können die Lichtschüler mittels ihrer Akkulturationsleistungen eine bedingte soziale Mobilität erfahren, die sich in Form eines kulturellen Kapitals niederschlägt (vgl. Bourdieu 1983:185), jedoch sich nicht auf ihre soziale politische und ökonomische Position auswirkt (ausführlich beschrieben in Kap. 4.3.1.2). Dies verhindert zwar nicht, dass sie sich auch weiterhin in Vergleichsprozessen stärker an der Aufnahmegesellschaft und nicht mehr an Migranten orientieren, hat aber zur Folge, dass sie mehr akkulturativen Stress ausgesetzt sind, als beispielsweise die *Nur talebeleri*, die sich teilweise durch Separation abschirmen und relativ eigenständig ihren kulturellen Bedürfnissen nachgehen und dafür Status und Anerkennung in der Gemeinde erhalten können. Damit lässt sich sagen, dass der empfundene Stress über die Einwanderergeneration hinweg zunimmt (Schmitt-Rodermund und Silbereisen 2004), da geleistete Angleichungsprozesse keine Anerkennung zur Folge haben bzw. nicht mit dem erwünschten Ergebnis der Assimilation enden. Ein Beispiel dafür liefern die Projekte der Lichtschüler, die in Eigeninitiative und in Kooperation mit Akteuren und Einrichtungen der Gesellschaft stattfinden (vgl. Kap. 5.2.2). Auch hierin vergleichen sich die Lichtschüler nicht zuvörderst mit islamischen Organisationen, sondern mit Einrichtungen der Mehrheitsgesellschaft, in denen ähnliche Projekte durchgeführt werden. Wohl der Tatsache bewusst, dass Projekte von Migranten, die nicht innerhalb einer ethnisierenden kulturellen Semantik arbeiten, kaum staatliche finanzielle Unterstützung finden (Gutiérrez Rodríguez 1999:165), erhoffen sie sich direkt oder indirekt eine finanzielle Förderung ihrer Integrationsprojekte durch die öffentliche Hand. Für den

heutigen Tag gilt jedoch, dass sie ihre Projekte weiterhin auf ehrenamtlicher Basis durchführen müssen, was einer Entwertung ihrer geleisteten Arbeit gleichkommt. Diese Projekte führen jedoch im innerislamischen Feld zur Aufwertung der Lichtschüler. Die Gemeinde bietet ihnen somit ein Fluchtweg für ihre unterbrochene Assimilationsorientierung. Und so geht es ihnen nur noch darum, wie weit es ihnen gelingen wird, die gesamte Nur-Gemeinde mit Licht zu erhellen, um darüber die Anerkennung der eigentlichen Bezugsgruppe, die Mehrheitsgesellschaft, zu erlangen. Das bedeutet aber, dass sie weiterhin Integrationsprojekte durchführen müssen, wenn auch weiterhin auf ehrenamtlicher Basis.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so ist die bevorzugte Assimilationsorientierung der Lichtschüler ein Prozess des Ähnlichwerdens, in dem Beziehungen zur ursprünglichen Kultur weiterhin bestehen bleiben, insbesondere durch den transzendenten Code, also dem Bezug zum Reich des Heiligen und Erhabenen im Sinne Eisenstadts. Eine solche, noch nicht vollendete bzw. nicht gewohnt und linear erfolgende Anpassung an die Aufnahmegesellschaft wird von der sozialen Umwelt jedoch mit Misstrauen und Ablehnung beantwortet. Diese Ausstoßung führt jedoch wieder zu einer stärkeren Verlagerung der Assimilationsprozesse auf das islamische Feld. In diesem wird einerseits der Ausgrenzungsdruck der Aufnahmegesellschaft erheblich schwächer erfahren und andererseits nimmt die Aufnahmegesellschaft die Anpassungsleistungen stärker wahr, zeichnet sie gar aus. Das bedeutet jedoch, dass die Akkulturationsleistungen der untersuchten Gruppe solange willkommen geheißen werden, solange sie sich in einem bestimmten Feld bewegen. Dies führt dann zu dem Ergebnis, dass es der Aufnahmegesellschaft zuvörderst darum geht, dieses Feld zu kontrollieren und dessen Akteure in ein Wir-Gefühl zu zwingen, als sie zu assimilieren. Denn der Islam bleibt in Deutschland vorerst eine Sicherheitsfrage. Auf der anderen Seite liefert gerade dieser Umstand, wie aus dem bislang gesagten deutlich wird, den Lichtschülern die Möglichkeit einer Selbstpositionierung und einer Sichtbarwerdung. Wie mit Spielhaus auszuführen ist, liegt die Ambivalenz also darin, dass je mehr junge Menschen als Muslime wahrgenommen und durch Diskreditierung an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden sollen, desto mehr werden sie in der Gesellschaft sichtbar und können diese Position auch für sich nutzen (Spielhaus 2011: 179-180). Folgende Sätze aus einem Gespräch mit einem Lichtschüler fassen diesen Aspekt zusammen:

„Wenn diese Gesellschaft Probleme mit dem Islam hat, so ist es erforderlich, dass sich die dazu passenden Menschen zu Wort melden. Denn wenn die Muslime aus der Statistik verschwinden, verschwinden die islamspezifischen Probleme nicht mit

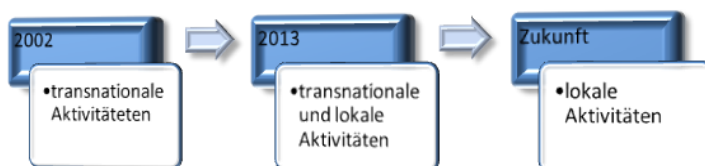
ihnen“.²¹⁸

5.3.5 Akkulturationsorientierung der Gruppe

Wie zuvor erwähnt, treten Veränderungen im Verlauf des Akkulturationsprozesses nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern auf der Gruppenebene im Sinne von Kulturveränderung auf. Zum Abschluss soll deshalb die Akkulturationsorientierung der untersuchten Gruppe insgesamt betrachtet werden.

Auf Grundlage der bisherigen Ergebnisse, zeigt sich, dass die im Jahr 2003 dominierende Orientierung der Gruppe die Separation ist, die zum Ergebnis hat, dass die Gruppe relativ eigenständig Verbindungen zum Herkunftsland und zur Herkunftskultur und -sprache aufrechterhalten kann und so ihren Einfluss auf die Muslime in Berlin ausüben kann. Mit dem Jahr 2013 ist die dominierende und expandierende Akkulturationsorientierung im Feld die Assimilation, die nunmehr die Verbindung zum Herkunftsort auflöst und den nationalen Kontext des Aufnahmelandes als einzigen Referenzrahmen berücksichtigt. Es ist zwar zu beobachten, dass Feldmitglieder eine von der gegenwärtigen Gesamtgruppe abweichende Akkulturationsorientierung bevorzugen und dabei geschlossen auftreten, jedoch ihre bevorzugte Akkulturationsorientierung gegen die dominierende neue Orientierung nicht behaupten können. Folglich ist das Ergebnis, dass sich die Gruppe aktuell in einem Übergangsstadium von einer transnationalen Rahmung hin zu einer nationalen befindet. Am Beispiel der Entwicklung von transnationalen und nationalen Aktivitäten der Feldteilnehmer im Zeitraum 2003-2013 lässt sich diese Entwicklung wie folgt graphisch abbilden:

Abbildung 6: Die Entwicklung der lokalen und transnationalen Aktivitäten im Feld



²¹⁸ Sinngemäße Wiedergabe eines Feldteilnehmers vom 22.06.2013.

Mit diesem Ergebnis schließe ich mich Alba/Nee und Esser an, die postulieren dass Transnationalität nur ein instabiles Übergangsphänomen beschreibt und zumindest generationsübergreifend, der Großteil der Nachkommen der Migranten sich in den „Mainstream“ der Aufnahmegesellschaften eingliedert (Alba/Nee 2003: 145-153; Esser 2001). Wie gezeigt, vollzieht sich dieser Prozess nicht linear, sondern unter Beibehaltung der Beziehungen zur Herkunftsgruppe und der Pflege mancher Denkweisen, Wertvorstellung und Verhaltensmuster aus der Ursprungskultur, die Gans schlechthin als „symbolische Ethnizität“ betrachtet (Gans 1979). Auch Freese stellt bei allen von ihm befragten Jugendlichen ein „relatives Bewusstsein für ihre türkischen Wurzeln“ fest. (2002: 113)²¹⁹.

In diesem Sinne bleiben kulturelle und/oder sozialstrukturelle Assimilation für die von mir untersuchte Gruppe der Regelfall, wie Esser dies für die meisten Migranten bzw. deren Nachkommen annimmt (vgl. Esser 2001: 107). Dagegen sind transnationale Verbindungen in das Herkunftsland zumindest in dem von mir untersuchten Feld Ausdruck einer mehr oder minder begrenzten Phase. Mit Blick auf die untersuchte Gruppe der Nurculuk-Bewegung in Deutschland kann demnach gesagt werden, dass das klassische Modell klar definierter Nurculuk im untersuchten Feld, sich ebenso als ein Übergangsphänomen erweist, da durch die Zurücksetzung der Separationsorientierung (der Transmigranten), an die Stelle des klassischen Modells kein alternatives ähnlich strukturiertes Modell mehr treten kann. Damit kommt es zu einer Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums (vgl. Gabriel 2009:51). Denn mit ihrer Assimilationsorientierung öffnet sich die Gruppe einer neuen Generation, die das einst von Nursis Lehre beherrschte, homogene religiöse Feld, zu einem Teil eines Feldes werden lässt, „in dem sich die Einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln“ (ebd.). dabei gilt: „Je nach Alter Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile- so mit Blick auf den Westen Deutschlands formuliert- variiert das Muster der Bastelei“ (ebd.). Diese Vervielfältigung unter jungen Muslimen und die Nutzung der deutschen Sprache, die wie gezeigt werden konnte, junge Muslime zwangsläufig von den Herkunftsländern emanzipiert, ist Ausdruck einer Einbürgerung des Islam in Deutschland. Mit Blick auf die Zukunft könnte dies auch zu einer Europäisierung des Islams im Sinne der Etablierung transnationaler europäischer Netzwerke als Alternative zu Netzwerken mit den Herkunftsländern führen (vgl. Halm 2008:68; 2010: 296).

²¹⁹Nach Tezcan ergibt sich diese Einsicht Freses wiederum aus dem Perspektivenwechsel, den der Autor bewusst vorgenommen habe. Anstatt von den Organisationen mit ihren geschlossenen Symbol- und Ideensystemen auszugehen, rücke hier die Sicht der Einzelnen in den Blickpunkt (Tezcan 2003:243).

6. RESÜMEE und AUSBLICK

Als die ersten Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Fuß fassten und sich bei ihnen die Einsicht verfestigte, doch nicht zurückkehren zu können, schufen sie relativ eigenständig ein Stück Heimat in der Fremde, welche sich dann ebenso für die nachgezogenen Kinder als eine Orientierung darbot. Aber auch die Aufnahmegesellschaft reagierte auf die unvorhergesehene neue Situation und war nunmehr bestrebt, doch mit gezielten Maßnahmen im Besonderen die Integration der Nachkommen der Eingewanderten voranzutreiben. So begann die Bildungspolitik unter anderem mit der Einrichtung von Vorbereitungsklassen, damit Migrantenkinder dem Unterricht in der Regelklasse folgen konnten (Gomolla und Radtke 2009:112). Wie Gomolla und Radtke ausführen, wurde dieser Zug von der damaligen Gastarbeitergeneration als „Germanisierung“ und „Zwangsintegration“ aufgefasst und löste heftige Proteste aus. Im Fall der griechischen Minderheit führten die Proteste mit der Unterstützung der Regierung in Athen zur Gründung von griechischen Ergänzungsschulen (ebd. 106). Im Fall der türkischen Minderheit blieb ein solcher Zug seitens der türkischen Regierung gänzlich aus und so waren die türkeistämmigen Migranten in der Bundesrepublik auf sich gestellt und darauf angewiesen, ihre Sprache und Kultur in Eigeninitiative zu pflegen. Fehlte die Unterstützung ihres Heimatlandes, so waren sie zunehmend mehr dem Anpassungsdruck des Gastlandes ausgesetzt und sollten bald zusehen, wie sich der deutsche Einfluss in ihren „Kulturenklaven“ bemerkbar machen ließ.

Dass inzwischen - nach 50 Jahren Migration - ein Bewusstseinswandel unter den Nachkommen der Arbeitsmigranten eingetreten ist, was den Umgang mit der Übernahme von Kultur und Sprache angeht, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass heute nirgendwo „der monolinguale Habitus der multilingualen Schule“ mit „Zwangsintegration“ bzw. „Germanisierung“ in Zusammenhang gebracht wird. Selbst bezogen auf den islamischen Religionsunterricht als ordentliches Fach an öffentlichen Schulen gibt es kaum eine ernste Stimme, die auf eine Unterrichtung in den Herkunftssprachen besteht. Auch stößt der an vielen öffentlichen Schulen angebotene herkunftssprachliche Unterricht mittlerer weile auf weniger Interesse bei den türkischen Eltern. Nur noch 20% der türkischen Kinder in Deutschland, besuche nach Barlas, (Vertreterin des Bundes der Türkischen Lehrervereine in

Deutschland e. V.) den herkunftssprachlichen Unterricht. Grund für das ausbleibende Interesse sei die verbreitete Ansicht türkischer Eltern, die Förderung der Muttersprache gefährde den Zweitspracherwerb. (vgl. Zaman 08.04.2013)

Nicht anders geht es in alternativen Märkten zu, insbesondere in Moscheegemeinden, in denen bislang das Türkische dominierte. Es ist inzwischen eine Selbstverständlichkeit geworden, dass man eher mit den eingewanderten Vätern und Großvätern türkisch spricht, ansonsten aber vor allem deutsch. So hat meine Untersuchung ergeben, dass diese Entwicklung selbst bei einer stark traditionell orientierten und nahezu undurchdringlichen Organisation wie die Nurculuk nicht mehr rückgängig zu machen ist. Mit der Ablösung der *Nur talebeleri* durch die Lichtschüler konnte gezeigt werden, dass die textgebundene Bewegung sich in Deutschland erst behaupten kann, wenn sie ihr bisheriges Konzept ändert und sich auf den Sprachgebrauch ihrer gegenwärtigen und künftigen Sprecher einlässt. Andernfalls müsste sich die Bewegung aus Deutschland gänzlich zurückziehen, da bilingual kompetent aufwachsende Migrantenkinder in monolingual orientierten Gesellschaften eine Ausnahme darstellen (vgl. Kap 3.2.1). Durch das Aussetzen bilingualer Sprecher und damit auch bikulturell ausgerichteter Akteure, die als Brücke zwischen der Herkunfts- und Aufnahmekultur gelten können (vgl. Alkan 2012:15), verliert die Bewegung in gewisser Weise doch ihren transnationalen deutschen Arm und dadurch auch den bisherigen Einfluss auf den Islam der Nachkommen der in den 60er 70er Jahren eingewanderten Arbeiter aus der Türkei. Dieser Einfluss, der verloren geht, ist, wie diese Studie klargelegt hat, der Einfluss des traditionellen Gelehrten aus dem ursprünglichen Herkunftsland auf die Nachkommen der ausgewanderten Laien in der Fremde. Denn wie aufgezeigt, sind diese Nachkommen in der Fremde inzwischen soweit heimisch geworden, dass ihnen eher das ursprünglich Heimische als fremd erscheint. Das kulturelle Gedächtnis (Assmann 1999), reicht bei ihnen eben nur weniger weit zurück in das Herkunftsland hinein und speist sich vielmehr aus der Migrationserfahrung und der gegenwärtigen Situation. Die „Erzählungen“ ihrer Vorgänger werden auf diesem Weg nicht mehr zum konkreten Vorbild genommen, was soviel heißt, dass ihre Verbindung zum Herkunftsland aufgelöst wird und die Gemeindeskultur zugunsten des Aufgehens in der Aufnahmegesellschaft nach eigenem Gutdünken (ohne theologische Begleitung) umgeformt wird. Diesen Individualisierungs- wie Erneuerungskurs können die Nachkommen der Gastarbeiter, wie das am Beispiel der Lichtschüler gezeigt werden konnte, zwar trotz Widerstände und bestehender Uneinigkeiten im Feld durchsetzen, jedoch gehen ihre Vorstellungen über die Reichweite der Gemeinde hinaus. Sie wollen nicht das

innerislamische Feld beherrschen, um dort zu verharren, sondern sich darin positionieren, um als Bürger Deutschlands bei gesellschaftlichen Fragen und Problemen unter Verwendung ihrer selbstangeeigneten Ressourcen mitzuwirken, mitzuentcheiden und gleiche Rechte und Chancen in allen gesellschaftlichen Bereichen zu erhalten. Doch in Deutschland ist der Islam - mögen seine Anhänger noch so einheimisch werden – nach wie vor eine als bedrohlich wahrgenommene Ausländerfrage, bei der das eigentliche Problem liegen soll²²⁰. Wie mit Hoffmann zusammenzufassen ist, gipfelt das dann in der perfiden Argumentation, dass gerade die rückhaltlose Angleichung den heimtückischen Charakter der Muslime belegt, weil sie ihrem eigentlichen Wesen widerspricht (Hoffmann 1981:54-56). In dieser Weise, wird, wie dargelegt werden konnte, Assimilation in der Bundesrepublik eher zu einem Prinzip der Exklusion als der Inklusion von Migranten (vgl. Aumüller 2009:233). Dies erklärt unter anderem, warum der Erneuerungskurs in dem von mir untersuchten Feld bei ihrem Vorgehen an die Tradition d.h. an Nursi und seine treuen *talebeler* verhaftet bleibt und mit ihnen ein gemeinsames soziales Feld kreiert, das sich in seinem Selbstverständnis als religiös betrachtet. Es ist also hier von einer „religionsproduktiven Tendenz der Gegenwart“ (Höhn: 1994) zu sprechen, wie dies durch folgende Worte eines Lichtschülers zum Ausdruck gebracht wird:

„Wenn Lehrer Sozialarbeiter, Schüler, Politiker, die wir in unserer Arbeit begegnen, unser Handeln unsere Projekte nicht mit unserer Religion assoziieren oder uns bei unserer sozialen Arbeit nicht als Imane oder Seelsorger ansehen, dann sind wir ein Stück weiter. Doch bis sich die Lage ändert müssen wir erst mal bewusst als Muslime auftreten, um zu beweisen, dass wir auch dazu beitragen können, dass sich Deutschland nicht abschafft.“²²¹

Anspielend auf Sarrazin, dessen Prinzip darauf hinausläuft, „die soziale Verachtung der Unproduktiven und für den Verwertungsprozess Überflüssigen mit kulturalistischen und biologistischen Zuschreibungen an die Adresse der Muslime zu verknüpfen“ (Wolter 2011), nimmt der Lichtschüler es in Kauf „sich als Individuum zum bloßen Exemplar seiner Gruppe zu machen“ (ebd.), jedenfalls so lange, „bis sich die Lage ändert“. Auf ähnlicher Weise beschreibt der Soziologen Kamuran Sezer (der nicht in unserem Sinne religiös ist) seinen Weg der Re-Identifikation mit seiner ursprünglichen Herkunftskultur:

„Vor über zehn Jahren habe ich aus voller Überzeugung die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Aus rationalen Erwägungen heraus gab es für mich

²²⁰ Die (historisch verwurzelten) Gründe für die Konstruktion des Islam als Gegenbild zum Westen und die Entstehung der heutigen „Islamophobie“, die in diesem Zusammenhang nicht erwähnt werden können, hat Attia (2009) eindrucksvoll herausgearbeitet.

²²¹ Sinngemäße Wiedergabe der Äußerung eines Feldteilnehmers vom 22.06.2013.

damals auch keine Alternative: Ich wollte in Deutschland leben. Also lautete daraus die zwingend-logische Konsequenz, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen. Denn nur so hätte ich vollständiges Mitglied dieser Gesellschaft werden können. Kurz: Ich wollte ein Deutscher werden. Inzwischen hat diese Gesellschaft es geschafft, aus mir, wohl gemerkt einem assimilationswilligen Sohn eines türkischen Gastarbeiters, wieder einen Türken zu machen. Ich spreche inzwischen viel besser Türkisch als damals. Auch habe ich begonnen, die Kultur und Geschichte der Türkei zu studieren. Die Märzrevolution von 1848 war mir zuvor näher als Kanuni Sultan Süleyman, hierzulande besser bekannt als Süleyman der Prachtige, während dessen Zeit das Osmanische Reich auf dem Höhepunkt seiner Macht stand. Inzwischen ist er ein Held von mir geworden, den ich sehr bewundere. Seit einiger Zeit bete ich auch fünf Mal am Tag. Denn ich wurde an die Bedeutung meiner Religion erinnert“ (Kamuran Sezer, DTJ-Online, 28.11.2013).

In der Kriminalerzählung „Bitte nix Polizei“, inszeniert der türkische Autor Aras Ören bereits 1981 eine ähnliche alltägliche Trennung zwischen türkischer und deutscher Bevölkerung in Berlin-Kreuzberg in literarischer Form: Ein türkischer und ein deutscher Handlungsstrang laufen parallel nebeneinander her und weisen zwei konflikthafte Berührungspunkte auf (Rösch 1998:14-15). Der Autor arbeitet dagegen wie Rösch ausführt auf inhaltlicher Ebene psychosoziale, soziokulturelle und pragmlinguistische Übereinstimmungen heraus, die der These von der je 'anderen Kultur' geradezu entgegenstehen und dazu führen müssten, bei Rezipienten die separate Wahrnehmung der beiden Bevölkerungsgruppen zu überwinden. (ebd.) Tatsächlich aber werde gerade dieser Text, wie Rösch aus ihrer Erfahrung mit einheimischen Studierenden belegen kann, in der Erstrezeption vollkommen anders rezipiert. Einige seien bestrebt, den gesamten Handlungsstrang über die deutsche Gruppe schlicht auszublenden und konzentrierten sich auf die türkische Gruppe, „anstatt die im Text angelegte Leserolle als Kriminalistin zu besetzen, die zu klären hat, warum sich Türken und Deutsche im Kreuzberg der 80er-Jahre entweder nicht begegnen oder in einem Konflikt aufeinander prallen“ (ebd.) In einem späteren, 1995 erschienenen Roman „Berlin Savignyplatz,“ in dem der Protagonist aus „Bitte Nix Polizei“ wieder auftaucht, wird sein Leben zum integrativen Bestandteil des multikulturellen (Kneipen-)Lebens in Berlin. Hierin zeigt sich eine Entwicklung vom Nebeneinander zum Miteinander (ebd.), dessen unterschiedliche Erscheinungsformen ich in dieser Studie am Beispiel der Akkulturationsorientierungen junger Muslime der Nurcugruppe für die Berliner Realität überprüft habe. Dabei zeigte sich, dass sich die Akkulturationsorientierung der untersuchten Personen zumindest generationsübergreifend von „Nur“ (Miteinander durch Beibehaltung der Herkunftskultur) zu „Licht“ (Miteinander durch Aufgehen in der Mehrheitskultur) ändert. In diesem Sinne verlieren traditionelle Praktiken bzw. primordiale und zivile Codes auf

Gruppenebene an Bedeutung bzw. machen sie der „Universalität“ platz. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass in Deutschland weder das Bewahren der Herkunftskultur noch die Aufgabe einer bisherigen kulturellen Zugehörigkeit zu gleichen Rechten oder sozialen Chancen führt.

Damit wird offensichtlich, dass nun in Zukunft immer wenn von Akkulturation und Integration von Muslimen die Rede ist, nicht die Eigenschaften der Muslime sondern die ihnen von der Mehrheitsgesellschaft zur Verfügung gestellten Bedingungen stärker im Fokus der Debatten und wissenschaftlicher Untersuchungen stehen müssten. Erst dann wird erkennbar sein, dass mit der zunehmenden Verknüpfung politischer, gesellschaftlicher und sozialer Probleme von Muslimen mit ihrer Religion Anteile der Mehrheitsangehörigen an diesen Phänomenen und am problematischen Verhältnis zueinander verschleiert, gar geleugnet werden, was nach Attia zu einer „TäterInnen-Entlastung auf Seiten von Mehrheitsangehörigen und zur Selbst-Ermächtigung von Minderheitsangehörigen führt.“ (Attia 2009:78).

Eine gute Basis, um aus dieser kläglichen Situation herauszutreten, scheint wie diese Studie auch zeigt, derzeit gegeben zu sein. Denn fest steht, dass Muslime nicht andere Wünsche in Bezug auf gesellschaftliche Ziele, auf Meinungsfreiheit und Bürgerrechte haben, als die Mehrheitsangehörigen, und fest steht auch, dass sich der Islam und der Westen auch historisch nicht unabhängig voneinander, sondern stets in Wechselbeziehung zueinander entwickelt haben (vgl. Kap. 3.1.2). Für diese Sicht spricht Nursis Projekt der Synthese aus Islam und westlichem Wissen. Dieses Projekt ist sicherlich nicht abgeschlossen und gerade deshalb bietet es sich an, dass sich nicht nur Muslime sondern auch Mehrheitsangehörige auf Nursi als muslimischen Intellektuellen einlassen, insbesondere wenn es darum geht, gesellschaftliche Phänomene erklären, aber auch den eigenen Anteil bei ihrem Zustandekommen reflektieren zu können. Hierzu ist der in Deutschland im Moment vorherrschende eurozentrische Blick auf den „muslimischen Gelehrten“ allerdings wenig zu gebrauchen. Bilici, der beim Vergleich von Gramscis Ideen mit denen von Nursi Parallelen entdeckt²²² macht für unseren Zusammenhang folgende wichtige Bemerkung:

„Jeder Vergleich zwischen Gramsci und Nursi wird die Tatsache anerkennen, dass Gramsci ein weltberühmter Intellektueller ist und Nursi nicht, zumindest nicht so bekannt wie Gramsci. Obwohl Nursis Ideen hinsichtlich Popularität sowohl auf

²²² Ausführlich dazu siehe Bilici (2007:221ff)

sozialer Ebene, als auch in der Praxis zurzeit einen viel größeren Einfluss als Gramscis Ideen haben, ist Nursi intellektuell immer noch stark unterrepräsentiert, wenn nicht gar missinterpretiert. Die eurozentrische Sozialtheorie trivialisiert die Erfahrungen und intellektuelle Kapazität nichtwestlicher Gesellschaften, und führt dadurch zwischen Nursi und Gramsci zu einer ungerechten Verteilung der Legitimität. Gramscis Beitrag wird gerechtfertigter Weise als wichtig angesehen, während Nursis gleichermaßen origineller und authentischer Beitrag nicht erkannt wird“ (Bilici 2007:238).

Der Stellenwert des theoretischen Beitrags von Said Nursi wird Bilici zufolge erst feststellbar, „wenn seine intellektuellen Erhebungen nach Untersuchungsrichtlinien ausgerichtet werden, die in der westlichen Sozialtheorie ihre Entsprechung haben“, denn nur dann werde Nursis „Legitimität“ wahrgenommen und verstanden (ebd. 239). Und nur dann werden sich wohl auch die Anhänger Nursis als angenommen und verstanden fühlen und sicherlich auch kritikfähiger in Bezug auf ihren bislang nur verherrlichten Gelehrten werden können. Außer Frage steht dabei, dass wissenschaftliche Theorien und Methoden inzwischen derart ausdifferenziert sind, „dass es auf ihrer Grundlage möglich und sonst auch üblich ist, familiäre Beziehungen, ökonomische Verhältnisse, politische Entscheidungen, soziale Bewegungen etc. zu analysieren“ (Attia 2009:75). Kontroverse politische und wissenschaftliche Diskussionen, die gerade in ihren Differenzen zur Vertiefung von Erkenntnissen führen, sind aber wie Attia vermerkt, „im Kontext des westlichen Nachdenkens über den –derart konstruierten –Islam rar“ (ebd.). Gerade diese könnten dazu beitragen, dass in der Bundesrepublik endlich die Diskussion wieder aufgenommen wird, ob eine heterogene Bürgergesellschaft „ohne definitive Hegemonie eines einzigen kulturellen Vorbilds auskommt“ (Leggewie 1993:10). Dies scheint insbesondere in einer Zeit wichtig zu sein, in der Deutschland um qualifizierte Fachkräfte für seine wirtschaftliche Zukunft wirbt, dabei aber zusehen muss, wie junge bildungserfolgreiche Menschen mit Migrationshintergrund, wo sie doch am meisten gebraucht werden, in die Türkei übersiedeln²²³ oder wo potentielle Neuzuwanderer zögern, nach Deutschland zu ziehen (vgl. Franken 2005:1). In diesem Zusammenhang wäre es sicherlich auch von Vorteil, wenn Deutschland bei seiner Bemühung um Neuzuwanderer versuchen würde, einerseits um die weggezogenen türkischen Transmigranten zu werben (vgl. Alkan 2012:26) andererseits aber auch die im Land gebliebenen Menschen, die sich nicht assimilieren wollen, sondern einen transnationalen Lebensstil bevorzugen, zu schätzen. Dafür ist es notwendig, ihre persönlichen, bikulturellen

²²³ In diesem Zusammenhang vermerkt Alkan, dass immer über die 2.7 Millionen Türken oder türkischstämmigen Deutschen in der Bundesrepublik gesprochen werde, aber nur zu selten erwähnt werde, dass zwischen 1961 und 2011 etwa die gleiche Zahl von Menschen in die Türkei zurückgekehrt ist (Alkan 2012:6).

und bilingualen Kompetenzen nicht länger mehr als wertlos zu betrachten,²²⁴ sondern sie anzuerkennen und zu fördern. In diese Richtung deuten zumindest auch die Ergebnisse dieser Arbeit. Desweiteren bleibt es zu hoffen dass die Ergebnisse auch (a) einen Beitrag zum Erkenntnisfortschritt in der Akkulturationsforschung liefern (b) für andere methodologisch ähnliche Forschungsprojekte anregen bzw. bereits vorhandene unterstützen können (insofern ein wichtiger Aspekt, als das diese eher spärlich sind) und (c) für die Beforschten relevante bzw. praxisorientierte Ergebnisse liefern. Dies ist deshalb ein weiterer wichtiger Aspekt, da wie Boos-Nünning und Karakaşoğlu ihren Eindruck treffend vermitteln, dass die Perspektive junger Menschen mit Migrationshintergrund bisher kaum wissenschaftlich untersucht und eingebracht wurde und daher die Wünsche und Vorstellungen der jungen Menschen mit Migrationshintergrund keine gesellschaftliche Berücksichtigung finden (Boos-Nünning und Karakaşoğlu 2005: 432). Jedoch muss an dieser Stelle zu Punkt c angemerkt werden, dass auch der Grundsatz der praktischen Anwendbarkeit der Theorie/des Modells für die Beforschten, der nach Strauss in gewisser Weise den Test und die Validität der Theorie/des Modells bringt, (Glaser und Strauss 1998:233) von heute aus gesehen nicht beurteilt werden kann, da sie sich der letzten Bewährung der Praxis erst stellen muss.

²²⁴ So postuliert Esser, dass ethnische Ressourcen für den Bildungs- und Arbeitsmarkterfolg weitgehend bedeutungslos sind (vgl. Esser 2006:54,106).

7. Verzeichnis der verwendeten Literatur

7.1 Monografien, Beiträge in Zeitschriften und in Sammelbänden

- Abdullah, S.M. (1993): Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Abu-Rabi', I. M. (2006): Impressionen zum Leben und Werk des Said Nursi. In: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hrsg.). Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts. Der aufgeklärte Islam Aufkommen – Ideen – Niederschlag. Das Paradigma des Said Nursi. Stuttgart: Basis Verlag. S. 93-135.
- Achtenhagen, F.(1984): Qualitative Unterrichtsforschung. Einige einführende Bemerkungen zu einer kontrovers diskutierten Problematik. Unterrichtswissenschaft 12. S. 206-217.
- Agai, B.(2010): Die Arbeit der Gülen-Bewegung in Deutschland: Akteure, Rahmenbedingungen, Motivation und Diskurse. In: Homolka, W., Hafner J., Kosman,A., Karakoyun, E. (Hrsg.). Muslime zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder GmbH. S. 9-56
- Agai, B. (2004): Zwischen Netzwerk und Diskurs - Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938). Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Schenefeld: EB-Verlag.
- Alacacioğlu, H. (1999): Außerschulischer Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche türkischer Nationalität in NRW : eine empirische Studie zu Koranschulen in türkisch-islamischen Gemeinden. Münster: LIT-Verlag.
- Alba, R. und Nee V. (2003): Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Allemann-Ghionda, C. (2008): Zweisprachigkeit und Bildungserfolg der Migrantenkinder vor dem Hintergrund europäischer Mehrsprachigkeit – Thesen und Forschungsbedarf. In: Allemann-Ghionda, C./Pfeiffer, S. (Hrsg.). Bildungserfolg, Migration und Zweisprachigkeit. Perspektiven für Forschung und Entwicklung. Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur. S. 23-44
- Amman, L.(2004): Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance. Freiburg: Herder Verlag.
- Antes, Peter(2001): Der Islam als politischer Faktor. Bonn: Verlag Bonn Bundeszentrale für Politische Bildung
- Apaydın, H.Y. (2002) Bir Muhafazakar Reycilik Teorisi: Ebu Hanife. In: İslami Araştırmalar. Ebu Hanife Özel Sayısı. H15/1-2. Ankara:Türkiye Ekonomik ve KültüreKalkınma Vakfı. S. 143-149
- Appel, R./ Muysken, P. (1987): Language Contact and Bilingualism. London: Edward Arnold.
- Apitzsch, U.(1997):Biographie und Migration. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Arends-Tóth, J. und Van de Vijver, F. J. (2006b): Issues in the conceptualization and assessment of acculturation. In: Bornstein, M. H. / Cote, L. R. (Hrsg.). Acculturation and parent child relationships: Measurement and development. Mahwah, NJ: Erlbaum. S. 33-62.

- Asch, S.E (1969):. Änderung und Verzerrung von Urteilen durch Gruppendruck. In: Soziologische Texte 45, Texte aus der experimentiellen Sozialpsychologie. Neuwied/Berlin 1969.
- Assmann, J. (1999): Das kulturelle Gedächtnis. München: Beck
- Atabay, I. (1994): Ist dies mein Land?: Identitätsentwicklung in der Bundesrepublik. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag.
- Attesländer, P.(2008): Methoden der empirischen Sozialforschung. 12. Durchgelesene Aufl. Berlin: Erich Schmid Verlag.
- Attia, I. (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld:transcript.
- Aumüller, J. (2010): Wie viele Generationen dauert Integration? Wie Begriffe unser Bild von Gesellschaft prägen. In: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg). Bis in die dritte Generation? Lebensrealitäten junger MigrantInnen. Dossier. S.7-12.
- Aumüller, J. (2009): Assimilation : Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld : Transcript.
- Austin, J. L.(1972): Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart: Reclam.
- Aygün, A. (2010) Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Empirische Analyse und religionspädagogische Herausforderungen Phil. Diss. Bielefeld.
- Badawia, T. (2002): Der dritte Stuhl. Eine Grounded Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrantenjugendlicher mit kultureller Differenz. Frankfurt am Main: IKO- Verlag.
- Bade, K. J. und Oltmer, J.(2007): "Mitteleuropa Deutschland". In: Bade, K. J./ Emmer, P. C./ Lucassen, L./ Oltmer, J. (Hrsg.). Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: Ferdinand Schöningh & Co.
- Badıllı, A.(1990): Bediuzzaman Said-i Nursî Tarihçe-i Hayatı. Istanbul:Timaş Yayınları.
- Bales, R. F. & Slater, P. E. (1955): Role differentiation in small decision-making groups. In: T. Parsons & R. RF. Bales (Hrsg.). Family, socialization, and interaction process, Glencoe, IL: Free Press.S. 259–306.
- Balibar, E.(1990): „Gibt es einen ‚Neo Rassismus‘?“ In: Wallerstein I (Hrsg.), Rasse, Klasse, Nation; Ambivalente Identitäten. Hamburg:Argumen. S. 23-38.
- Barlösius, E.(2004): Kämpfe um soziale Ungleichheit. Machttheoretische Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Baros, W.(2005): Neo-Assimilation. Das Ende des Konzeptes der Interkulturellen Öffnung? In: Otto, H.-U./Schrödter, M. (Hrsg.). Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Praxis. Sonderband.
- Barth, M. (1996): Multikulturelle Gesellschaft als Kulturzusammenstoß oder Bereicherung? In: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit H7. S.24-29.
- Bauböck, R. (1998):Gesellschaftspolitische Zielsetzungen des Muttersprachenunterrichts. In: Çınar, D. (Hg.): Gleichwertige Sprachen? Muttersprachlicher Unterricht für die Kinder von Einwanderern. Innsbruck: Studienverlag. S.289-320.
- Baumann, M.(1998): Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft: Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung. Marburg:RE MID.
- Baumann, M.(2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration(Hrsg.) Dokumentation Religion-Migration-Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22.April 2004 Berlin und Bonn. S.19-34.
- Beck-Gernsheim, E. (2007):Wir und die Anderen : vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten. 2.Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. (1971) La religion dans la conscience moderne. Paris

- Berry, J. W. (1980): Acculturation as Varieties of Adaptation. In: Padilla, A. (Hrsg.). Acculturation: Theory, Models, and Some New Findings. Boulder. CO: Westview Press. S.9-25.
- Berry, J.W. (1997): Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review* 46. S. 5-34.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., und Vedder, P. (2010): Immigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaption. In: Allemann-Ghionda, C., Stanat, P., Göbel, K., Röhner, C. (Hrsg.). Migration, Identität, Sprache und Bildungserfolg. *Zeitschrift für Pädagogik* 55. Beiheft. S. 17-43.
- Bey, H. (1994). T.A.Z. – Die temporäre autonome Zone. Berlin: Edition ID-Archiv
- Bhabha, H. (1990): The Third Space. Interview mit Homi Bhabha. In: Rutherford, J. (Hrsg.). Identity, Community, Culture, Difference. London. S. 207–221.
- Bilici, M. (2006): Sozialtheorien und ihre Umsetzung: Die Parallelen von Gramsci und Nursi im Raum des Eurozentrismus. In: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hg). Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts . Der aufgeklärte Islam Aufkommen – Ideen – Niederschlag Das Paradigma des Said Nursi. Stuttgart: Basis Verlag. S. 221-241.
- Bilmen, Ö.N.(1976): Büyük İslam İlmihali. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.
- Blocher, E.(1982): Zweisprachigkeit. Vorteile und Nachteile. In: Pädagogisches Magazin 385, Langensalza 1909. In: Swift, J.(Hrsg.). Bilinguale und multikulturelle Erziehung. Würzburg: Könighausen und Neumann S.17-25
- Bloemraad, I., Korteweg, A. und Yurdakul, G. (2010) Staatsbürgerschaft und Einwanderung: Assimilation, Multikulturalismus und der Nationalstaat. In: Yurdakul, G. und Bodemann, M. (Hrsg.).Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Inklusion und Ausgrenzungsstrategien im Vergleich. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.13-47.
- Bloomfield, L. (1933): Language. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bogdan, B. C. und Biklen, S. K. (1982): Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods. Boston: Allyn and Bacon.
- Böhm, A. (2000): Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory. In: Flick, U./Kardorff, E. von/Steinke, I. (Hrsg.). Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg. S. 475-485.
- Boos-Nünning, U. und Karakaşoğlu, Y. (2005): Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann.
- Bommes, M (2011): Migration in der modernen Gesellschaft. In: Vorstand des Instituts für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück. IMIS-BEITRÄGE. Heft 38. S.53-73.
- Bortz, J., & Döring, N. (2003). Forschungsmethoden und Evaluation. 3. überarb. Aufl. Berlin: Springer.
- Bourdieu, P.(1992): Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1990): Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien: Braumüller Verlag.
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, R. (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt. Sonderband2. Göttingen: Schwartz & Co.: 183-198.
- Bourhis, R. Y., Moïse L. C., Perreault S. und Senécal S. (1997): Immigration und Multikulturalismus in Kanada: Die Entwicklung eines interaktiven Akkulturationsmodells [Immigration and multiculturalism in Canada. The development of an interactive model]. In Mummendey, A. und Simon, B. (Hrsg.). Identität und Verschiedenheit. Zur Sozialpsychologie der Identität in komplexen Gesellschaften.. Bern: Huber.S. 63–107.

- Bradshaw J. (1988): Wenn Scham krank macht: Verstehen und überwinden von Schamgefühlen. München: MensSana.
- Brehm J. W.(1966).: Theory of psychological reactance. New York: Academic Press.
- Breuer, H. (2008): Familienleben im Islam. Traditionen Konflikte Vorurteile. 6.Auflage. Freiburg Basel Wien: Herder.
- Brizic, K. (2007): Das geheime Leben der Sprachen : gesprochene und verschwiegene Sprachen und ihr Einfluss auf den Spracherwerb in der Migration, Münster ; München [u.a.] : Waxmann.
- Brown, R.(1988): Group Processes. Dynamics within and between Groups. Oxford:Blackwell
- Buden, B. (2005): Der Schacht von Babel: ist Kultur übersetzbar? Berlin : Kadmos.
- Bukow, W.-D. (2007): Vom interkulturellen Lernen zum lebenspraktischen Umgang mit Differenzen. In: Antor, H. (Hrsg.). Fremde Kulturen verstehen – fremde Kulturen Lehren: Theorie und Praxis interkultureller Kompetenz. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Bukow, W.D. (2011): Die Bedeutung der Gülen-Bewegung als sozio-kulturelle Initiative in der Zivilgesellschaft In: Boos-Nünning, U. Bultmann, C. und Uçar, B.(Hrsg.). Die Gülen-Bewegung: zwischen Predigt und Praxis. Münster: Aschendorff. S. 175-190.
- Çağlar, G. (2003): Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politische Analyse Ihrer Geschichte und Gegenwart. Münster: Unrast.
- Camilleri, C., und Malewska-Peyre, H. (1997): Socialization and identity strategies. In J. W. Berry, P. R. Dasen, T. S. Saraswathi (Hrsg.). Handbook of cross-cultural psychology (2): Basic processes and human development.. 2. Auflage. Needham Heights, MA: Allyn und Bacon. S. 255-297.
- Canetti, E.(1973) Masse und Macht. München:Hanser.
- Casanova, J.(1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion: Ost und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer S.(Hrsg.). Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main.
- Çınar, S.:(2010): Wer hat einen „Migrationshintergrund“? Über den verwirrenden Umgang mit diesem Begriff. In: In: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg). Bis in die dritte Generation? Lebensrealitäten junger MigrantInnen. Dossier. S.17-19.
- Cindark, I. (2010): Migration, Sprache und Rassismus. Der kommunikative Sozialstil der Mannheimer "Unmündigen" als Fallstudie für die "emanzipatorischen Migranten". Tübingen: Narr.
- Corbin, J. und Strauss, A. (1990): Grounded theory research: Procedures, canons, and evaluative criteria. Qualitative Sociology, 13 (1).S. 3-21.
- Cummins, J (1982): Die Schwellenniveau- und die Interdependenz-Hypothese: Erklärungen zum Erfolg zweisprachiger Erziehung. In: Swift, J. (Hrsg.): Bilinguale und multikulturelle Erziehung. Würzburg: Königshausen und Neumann. S. 34-43.
- Cummins, Jim (1984). Bilingualism and special education: Issues in assessment and pedagogy. Clevendon: Multilingual Matters.
- Diefenbach, H. (2007): Kinder und Jugendliche aus Migrantenfamilien im deutschen Bildungssystem. Erklärungen und empirische Befunde. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diekmann, A.(2006): Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschen buch Verlag.
- Dijk, T. A. van (1993): Eliten, Rassismus und die Presse. In: Jäger, Siegfried/Link, Jürgen (Hrsg.). Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien. Duisburg. S. 80-130.
- Dirim, I/Auer, P. (2004): Türkisch sprechen nicht nur die Türken. Über die Unschärfebeziehung zwischen Sprache und Ethnie in Deutschland. Berlin/New York: de Gruyter.

- Döğen, Ş.(1997): Bir Hak ve Hakikat Kahramanı Bediüzzaman. 2.Auflage. İstanbul:Gençlik Yayınları.
- Ebaugh, H.R.(2012): Die Gülen-Bewegung. Eine empirische Studie. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.
- Ehlich, K. (1996): „Migration“. In: Goebel, H., Nelde, P. H., Zdeněk, S. und Wölck, W. (Hrsg.): Kontaktlinguistik. Ein Internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung . 1. Halbband. Berlin. S. 180-193.
- Eisenstadt, S. & Giesen, B. (1995): The construction of collective identity. European Journal of Sociology, 36. S. 72-102.
- Eliçık, R. İ. (2002): İslam'ın Yenilikçileri. İslam Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler,Fikirler,Akımlar. 2. Auflage. İstanbul: Söylem Yayınları.
- Elias, N./Scotson, J. L. (1993): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main.
- Ende, W. (1991): Der schiitische Islam, In:Ende, W- / Steinbach, U (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart, München. Verlag C.H. Beck S. 70-89.
- Entorf, H. und Minoiu, N. (2004): What a difference immigration law makes: PISA results, migration background, socioeconomic status and social mobility in Europe and traditional countries of immigration. Darmstadt: Institut für Volkswirtschaftslehre.
- Erol, R. (2008): Türkische Jugendliche in Deutschland – Kulturelle Orientierung und Zweisprachigkeit. Phil. Diss. Köln.
- Esser, Hartmut (2006): Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten. Frankfurt / Main, New York: Campus.
- Esser, H. (Hrsg.) (1980). Aspekte der Wanderungssoziologie- Assimilation und Integration von Wanderer, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Darmstadt: Luchterland Verlag.
- Faist, T. (2000 a): Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture. Ethnic and Racial Studies 23 (2)- S. 189–222.
- Ferchhoff W./ Neubauer G.(1997): Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen. Opladen: Leske+Budrich.
- Fereidooni, K.(2011): Schule - Migration - Diskriminierung. Ursachen der Benachteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund im deutschen Schulwesen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Festinger, L., Riecken, H.W. und Schachter, S. (1956). *When prophecy fails*. Minneapolis, MN: Lund Press.
- Fincke,G.(2009): Abgehängt, chancenlos, unwillig? Eine empirische Reorientierung von Integrationstheorien zu MigrantInnen der zweiten Generation in Deutschland. Phil. Diss. Wiesbaden.
- Fishmann J.A. (1991): Reversing Language Shift. Multilingual Matters.
- Flasch, K.(Hrsg.) (1982): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Flick, U. (1995): Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften.4.Auflage. Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt Verlag.
- Foroutan, N. (2012): Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte. In: Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Foroutan, N. / Schäfer, I. (2009): Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ),(5). S. 11–12.
- Franceschini, R.(2006): Mehrsprachigkeit: das Lernpotenzial von Grenzregionen. In: Abel, A. (Hrsg.). Mehrsprachigkeit in Europa: Erfahrungen, Bedürfnisse. Gute Praxis. Tagungsband 24.-26.08. S. 33-41.
- Franken, S (2006): Potenzial der Migranten für die deutsche Wirtschaft und Gesellschaft. Statistische Bestandsaufnahme. In: Franken, S. und Kowalski, S. (Hrsg.). Nutzung des

- Potenzials junger Akademiker mit Migrationshintergrund für die Bundesrepublik Deutschland. Arbeitsbericht des Forschungsprojektes Fachhochschule Köln. S. 1-12.
- Franz, J. (2013): Muslimische Jugendliche? Eine empirisch-rekonstruktive Studie zu kollektiver Zugehörigkeit. Opladen, Berlin Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Frese, H.L. (2002): „Den Islam ausleben“. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld: Transcript.
- Friebertshäuser, B. (1997): Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In:
- Friedrich, S.(2012): Soziologie des Genozids. Grenzen und Möglichkeiten einer Forschungsperspektive. München.
- Fthenakis W., Soner A., Thrul, R. und Walbinger, R. (Hrsg.) (1985): Bilingual-bikulturelle Entwicklung des Kindes. Ein Handbuch für Psychologen, Pädagogen und Linguisten. München: Max Heuber Verlag.
- Fuhrer, U. und Mayer, S. (2005): Familiäre Erziehung im Prozess der Akkulturation. In: Fuhrer, U. & Uslucan, H.-H. (Hrsg.). Familie, Akkulturation und Erziehung. Stuttgart: Kohlhammer. S. 59-85.
- Galanter, M. (1996): Cults and charismatic group psychology. In Shafranske, E.P. (Hrsg.). Religion and the clinical practice of psychology. Washington D.C.: American Psychological Association. S. 269-296.
- Gans, H. J. (1979): Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. In: Ethnic and Racial Studies (2), S. 2-20.
- Gebert, D. (2002) Führung und Innovation. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gennep, van A. (1986). Übergangsriten. Frankfurt: am Main: Campus.
- Gerlach, J.(2006): Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Gesemann, F.(2010): Zur Integrationsforschung in Deutschland. In: Friedrich-Ebert-Stiftung Politische Akademie Berliner Akademiegespräche und Interkultureller Dialog (Hrsg.). Komparative Darstellung ausgewählter Ansätze und Methoden. Berlin: Friedrich Ebert-Stiftung.
- Gesemann, F. (2006): Die Integration junger Muslime in Deutschland. Bildung und Ausbildung als Schlüsselbereiche sozialer Integration. Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung. Politische Akademie. Referat Interkultureller Dialog. Islam und Gesellschaft (5). Berlin.
- Glick Schiller, N. (2004): Transnationality. In: Nugent, D./ Vincent, J. (Hrsg.): A Companion to the Anthropology of Politics. Malden (MA.). S. 448-467.
- Gomolla, M. /Radtko, F.-O. (2009): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Giddens, A.(1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt am Main:Campus
- Girtler, R. (1984): Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit. In: Lamnek, S. (Hrsg.): Qualitative Sozialforschung. Weinheim, Basel: Beltz Verlag
- Glaser, B. und Strauss, A.L. (1998): Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber.
- Glaser, B./Strauss, A.L. (1967): The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research. New York: Aldine.
- Glaser, B. und Strauss, A. L. (2005 [1967]): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. 2. Auflage. Bern: Huber.
- Glaser, B.G. (1978): Theoretical sensitivity. Valley, CA: The Sociology Press.
- Göle, N. (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Göle N./Amman L.(Hrsg.). Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript. S.11-45.

- Gogolin, I. (2008): *Der Monolinguale habitus der Multilingualen Schule*. 2. unveränderte Auflage. Münster: Waxmann Verlag GmbH.
- Gogolin, I./Neumann, U. und /Roth, H.J. (2003): *Förderung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Gutachten im Auftrag der Bund-Länder- Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung*. Bonn.
- Goffman, E. (1972): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main.
- Gordon, M. M. (1964): *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford University Press.
- Gotowos, A. E. (1989): Einige Bemerkungen über die Teilnehmende Beobachtung von Abweichung in institutionellen Kontexten. In Aster R., Merkens, H. und Repp, M. (Hrsg.). *Teilnehmende Beobachtung. Werkstattberichte und methodologische Reflexionen*. Frankfurt/Main, New York: Campus. S.114-121.
- Gramlich, R. (1997): *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese*. Wiesbaden: Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission.
- Gramlich, R. (1987): *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Steiner.
- Greve, M./ Orhan, K.N. (2008) *Berlin Deutsch-Türkisch. Einblicke in die neue Vielfalt*. In: *Der Beauftragte des Berliner Senats für Integration und Migration* (Hrsg.) Berlin.
- Griese, H.M. ./ Sievers, I. (2010): *Bildungs- und Berufsbiografien von Transmigranten*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 15. November, 46–47, S. 22-29.
- Grom, B.(1981): *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendlichen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Grüner, K.-W. (1974): *Techniken der Datensammlung. 2. Beobachtung*. Stuttgart: Teubner.
- Gülmüş, Z. (2007): *Muttersprachliche Ansprache als Integrationsstrategie. Eine translatologische Studie zu türkischsprachigen Informationsangeboten*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Gugenberger, E. (2003): *Einflussfaktoren auf Migrantensprachen. Bausteine für ein migrationslinguistisches Modell*. In: Erfurt, J., Budach G., Hofmann, S. (Hrsg.). *Mehrsprachigkeit und Migration. Ressourcen sozialer Identifikation*. Frankfurt: Peter Lang. S. 39-62.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung*. Opladen: Leske Budrich.
- Hafez, K. (2002): *Türkische Mediennutzung in Deutschland: Hemmnis oder Chance der gesellschaftlichen Integration. Eine qualitative Studie im Auftrag des Presse-und Informationsamtes der Bundesregierung*. Hamburg und Berlin.
- Hall, S. (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Halm, D.(2008): *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Halm, D. (2010) *Muslimische Organisationen in Deutschland – Entwicklung zu einem europäischen Islam?* In: Ludger Pries Zeynep Sezgin (Hrsg.) *Jenseits von Identität oder Integration. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 295-321.
- Halm, D., Sauer, M., Schmidt, J. und Sticks, A. (2012): *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Forschungsbericht 13*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hans, S.(2010): *Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hänsegard, N.E. (1968): *Tvåspråkighet eller halvspråkighet? (Bilingualism or Semilingualism?)*. Stockholm: Aldusserien.

- Hamburger, F. (1999): Von der Gastarbeiterbetreuung zur reflexiven Interkulturalität. IN: IZA S. 33-37.
- Haug, S.; Müssig, S.; Sticks, A.(2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg.
- Heil, S. (2006): Strukturprinzipien religionspädagogischer Professionalität: Wie Religionslehrerinnen und Religionslehrer auf die Bedeutung von Schülerzeichen schließen - eine empirisch-fundierte Berufstheorie. Empirische Theologie 15 Berlin: LIT
- Heimbach, M (2001): Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961. Berlin: Klaus Schwarz.
- Heine, P. (2001): Die Rolle vom Imam und Organisation im Islam. In: Der Bürger im Staat Jahrgang 51 Heft 4/2001. S.195-201.
- Heine, P. (2005):Islam zur Einführung . Hamburg: von Junius.
- Heitmeyer, W./Anhut, R. (2000): Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen. München: Juventa.
- Heitmeyer, W., Müller, J., & Schröder, H. (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hermann, M., Schachner, M./, Noack, P. (2012): „Ich bin eigentlich anders.“ Subjektive Konstruktionen ethnischer Identität im Migrationskontext und neue Wege in der psychologischen Akkulturationsforschung. In: intercultural journal. Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien. Jahrgang 11 (16). S.95-116.
- Hildenbrand, B.(2000): Anselm Strauss. In:Flick Uwe et al.(Hrsg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch.
- Hinnenkamp, V. (2000): »Gemischt sprechen« von Migrantenjugendlichen als Ausdruck ihrer Identität«, In: Der Deutschunterricht 52 (5).S. 96-107.
- Hinnekamp, V.(2005): „Zwei zu bir miydi?“- Mehrsprachliche Varietäten von Migrantenjugendlichen im Hybriditätsdiskurs. In: Hinnekamp, V. und Meng, K.(Hrsg.). Sprachgrenzen überspringen. Sprachliche Hybridität und pöolykulturelles Selbstverständnis. Tübingen: Narr. S.51-104.
- Hoffmann, L.(1999): Die Konstruktion von Minderheiten als gesellschaftliches Bedrohungspotenzial. In: Bukow, W.D. und Osterbach, M. Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochtonen Jugendlichen. Opladen Leske+Budrich (Interkulturelle Stuiden(4) S. 50-73.
- Hoffmann, L.(1992): Die unvollendete Republik. Zwischem Einwanderungsland und deutschem Nationalstaat. 2. Auflage. Köln: Papyrossa.
- Hofstätter P.R.(1971): Gruppendynamik. Hamburg.
- Huber; G. L. und Roth, J.W.L (1999): Lehren und Lernen in Zeiten der Ungewissheit Schwangau: Huber.
- İleri, E. (2000) „Avrupa Topluluğu’nun Dil Politikası ve Almanya’da Okula Giden Türk Asıllı Öğrencilerin Dil ve Eğitim Sorunları“ in: Avrupa’da Yaşayan Türk çocuklarının Ana Dili Sorunları Toplantısı. 24 – 26 Eylül 1998, Ankara:TDK Yayınları 734. S. 7 – 66.
- İsmail, H.(1995): 100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı ve Risale-i Nur Talebeleri. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Jentges, E.(2011): Über die Interessenvertretung islamischer Organisationen in Deutschland. In: Schäfer, I. HEYMAT Working Paper (2). Publikation im Rahmen des Forschungsprojekts „Hybride europäisch- muslimische Identitätsmodelle (HEYMAT).“
- Johnson, J. (1975): Doing field research. New York: Free Press.
- Jonker, G. (1999): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin.
- Jonker, G. (2002): Eine Willenlänge zu Gott: Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa. Bielefeld: Transcript Verlag.

- Kara, İ. (2001): Türkiye'de Din ve Modernleşme. In: İslami İlimler Araştırma Vakfı (Hrsg). Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye. İstanbul: Ensar Neşriyat. S.183-207.
- Kara, I. (1999): Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat: Das „Präsidium für Religiöse Angelegenheiten“ (Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)). In: G. Seufert und J. Waardenburg (Hrsg.) Turkish Islam and Europe – Türkischer Islam in Europa. Istanbul: Franz-Steiner-Verlag Stuttgart (209-240).
- Karabaşoğlu M. (2007): *Said Nursî*. In: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Bd.6 İslamcılık.
- Karabaşoğlu, M. (2006) Text und Gemeinde: Eine Analyse der Risale-i Nur Bewegung In: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hg). Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts . Der aufgeklärte Islam Aufkommen – Ideen – Niederschlag Das Paradigma des Said Nursi. Stuttgart: Basis Verlag. S.349-397.
- Karakoyun, E.(2010): Der Beitrag der Gülen-Bewegung zur Integration von Muslimen in Deutschland. In: Homolka,W., Hafner,J., Kosman,A., Karakoyun, E. (Hrsg.). Muslime zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH. S.56-88.
- Karsten, M.E.:(1984): Sozialarbeit mit Ausländern. München: Kösel.
- Kaschuba, W.(1999): Einführung in die Ethnologie. München: C.H.Beck.
- Kaya, A.(2001): „Sicher in Kreuzberg“. Contructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Keim, I. (2012): Mehrsprachige Lebenswelten: Sprechen und Schreiben der türkischstämmigen Kinder und Jugendlichen. Tübingen : Narr Verlag.
- Keim, S. (2003): „So richtig deutsch wird man nie sein...“ – Junge Migrantinnen und Migranten in Deutschland. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Kermani, N. (2014): Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime. 3. Auflage. München: C.H. Beck.
- Keupp, H.(1993): Postmoderne Welt des fröhlichen Durcheinanders? In: Psychologie Heute (6). S. 50-57.
- Keupp, H.(1997):Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: Keupp,H./Höfer R.(Hrsg). Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 11-40.
- Kiefer M. (2010): Lebenswelten muslimischer Jugendlicher- eine Typologie von „Identitätsentwürfen“ 149-159 In: Behr, H.H.,Borchinger C., Rohe M., Schmid, H.(Hrsg.). Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den islamischen Religionsunterricht. Berlin: LIT Verlag.
- Kirkpatrick, L.A. (1992): An attachment-theory approach to the psychology of religion. The International Journal for the Psychology of Religion (2). S. 3-28.
- Kleining, (1995):Lehrbuch entdeckende Sozialforschung. Band 1: Von der Hermeneutik zur qualitativen Heuristik. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Klinger, A. (2010): Akademische Mobilität heute – Migrationsprozess und Transnationalität der Erasmusstudenten, Frankfurt/Oder: Europa-Universität Viadrina (Kulturwissenschaftliche Fakultät).
- Köhler, A. A. (1999): Die strukturelle Assimilation des Islams in Deutschland. Zur Diskussion gestellt: Körperschaftsrechte und Islam in Deutschland, in: Al-Islam (3). S. 16-19.
- Köktaş, E.:(2008) Von Zuwanderer zum Mitbürger Die Zukunft der Muslime in Deutschland In: Weber E. (Hrsg.) Benad, M. und Institut für Wissenschaftliche Irenik Johann Wolfgang Goethe-Universität (Hrsg.). Journal für Religionskultur. Frankfurt am Main.
- König,O./ Schattenhofer, K. (2011): Einführung in die Gruppendynamik. 5., unveränderte Auflage. Heidelberg: Karl Auer Verlag.

- Kopp, J. und Schäfers B.(Hrsg.) (2010): Grundbegriffe der Soziologie. 10.Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Koran: Der Koran. Das heilige Buch des Islam, Max Hennig- überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann (1998), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Koran: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret (1985), 4. Aufl., Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Kresic, M. (2006): Sprache, Sprechen und Identität. Studien zur sprachlich-medialen Konstruktion des Selbst . München: Ludicium.
- Krumm, H.J.(2008): Sprache und Identität. In: Limbach, J. Ruckteschell von K.und Goethe-Institut (Hrsg.). Die Macht der Sprache. Berlin, München : Langenscheidt S. 29-31.
- Kula, O.B. (1986): Türkische Migrantenkultur als Determinante der interkulturellen Pädagogik. Die Brücke e.V. (Hrsg.). Saarbrücken.
- Kunz, T.(2005): Der Sicherheitsdiskurs. Die Innere Sicherheitspolitik und ihre Kritik. Bielefeld:transcript-Verlag.
- Kutay,C.(1980): Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı: Bediüzzaman Said Nursi. İstanbul:Yeni Asya Yayınları.
- LaFromboise, T., Coleman, H. L. K., und Gerton, J. (1993): Psychological impact of biculturalism. Evidence and theory. Psychological Bulletin, 114 (3). S. 395-412.
- Lambert, W.E. (1977): The Effects of Bilingualism on the Individual: Cognitive and Sociocultural Consequences. In: Hornby, P.A. (Hrsg.): Bilingualism: Psychological, Social and Educational Implications. New York: Academic Press. S. 15-27.
- Lamnek, S. (2005): Qualitative Sozialforschung: Lehrbuch. 4. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz.
- Lamnek, S. (1993). Qualitative Sozialforschung. Weinheim: PVU.
- Lauria-Perricelli, A. (1992): Towards a Transnational Perspective on Migration: Closing Remarks. In: Glick Schiller, N., Basch, L. und Blanc-Szanton, C. (Hrsg.). Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered =Annals of the New York Academy of Sciences (645). New York. S. 251-258.
- Leggewie, C./Joost, A./Rech, S. (2002): Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis. Ein Projekt der Herbert-Quandt-Stiftung. Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Leggewie C.(1993): Alhambra- Der Islam im Westen, Reinbeck bei Hamburg:Rohwolt.
- Legewie, H. (1995): Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Flick U. und von Kardoff E. et al. (Hrsg.). Handbuch Qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Beltz: Weinheim S. 189-208.
- Leichsering, T.(2003): Migration – Integration - Sprachkompetenz: Eine ethnologische Untersuchung im Schulumilieu der Stadt Frankfurt am Main. Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität (Hrsg.) Mainz. (Mag.).
- Lemmen T. (2000): Islamische Organisationen in Deutschland. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Levitt, P. und Glick Schiller, N (2004): Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. In: International Migration Review (37). S. 1002-103.
- Limbach, J.(2008): Mehrsprachigkeit. In: Limbach, J. Ruckteschell von K.und Goethe-Institut (Hrsg.). Die Macht der Sprache. Berlin, München : Langenscheidt. S.28-29.
- Luhmann, N. (1997), Die Gesellschaft der Gesellschaft, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, T. (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main:Suhrkamp.
- MacNamara, J. (1969): How Can One Measure the Extent of a Person's Bilingual Proficiency? In: Kelly, L.G. (Hrsg.). Description et Mesure du Bilinguisme : Un Colloque International. Toronto : University of Toronto Press. S. 79-97.

- Mannheim, K. (1964): Das Problem der Generationen. In: Karl Mannheim: Wissenssoziologie. Neuwied (Ersterschienen 1928 in: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. (7) 2). S. 509–565.
- Mardin, Ş. (1992) Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim. İstanbul İletişim Yayıncılık.
- Mardin, S.(1989): Religion and Politics in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany: SUNY Press.
- Mardin, Ş. (2006) Gedanken aus der Sicht der Religionssoziologie. In: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hg). Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts . Der aufgeklärte Islam Aufkommen – Ideen – Niederschlag Das Paradigma des Said Nursi . Stuttgart: Basis Verlag. S. 71-79.
- Mardin, Ş (2013): Türkiye'de Din ve Siyaset.18.Auflage. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Maske, V. (2010) Die Muslimische Jugend in Deutschland e. V. (MJD). In: Klöcker, M. / Tworuschka, U. (Hrsg.). Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland im deutschsprachigen Raum. S. 1-23.
- Mayer, K. U. (1975): Ungleichheit und Mobilität im sozialen Bewußtsein. Untersuchungen zur Definition der Mobilitätssituation . Opladen: Westdeutscher Verlag
- Mayring, P. (2002). Einführung in die qualitative Sozialforschung. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Mayring, P. (2003). Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. Weinheim: Beltz PVU.
- Mecheril P./Bales S.(1994): Über Zusammenhänge zwischen multikultureller und postmoderner Identität. In: Systeme (2). S. 37-54.
- Meinefeld, W.(2009):Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Forschung. In: Flick, U., Kardoff, von E., Steinke,I. (Hrsg.). Qualitative Forschung: ein Handbuch..Reinbek:Rohwolt. Mind and Life Conference. S.265-275.
- Meier-Braun, K. H. (2002): Deutschland Einwanderungsland. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Meier-Braun, K.-H.. (2008):.Migration, Wahlkämpfe und Medien. In: WISO direkt, Analyse und Konzepte zur Wirtschafts- und Sozialpolitik. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Meriç, C. (1997): Bu Ülke. 8.Auflage. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Mert, N.(2005): Erinnerungen an die Niederlage. Ein Essay über die Kulturgeschichte der Türkei. İn: Euro Agenda, Halbjährliche Zeitschrift für Sozialwissenschaften 4 (6) Berlin, Wien, İstanbul. S. 11-39.
- Miller, G.A. et al. (1973): Strategien des Handelns. Pläne und Strukturen des Verhaltens. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mikl-Horke, G. (2011): Soziologie: Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe. Oldenburg:Wissenschaftsverlag.
- Möller, H.J., Laux G. und Deister A.(2005): Psychiatrie und Psychotherapie.3.überarbeitete Auflage.. Stuttgart:Thieme.
- Mohagheghi H. und Wunn, I. (2007): Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart: Kohlhammer.
- Montreuil, A. & Bourhis, R. (2001): Majority acculturation orientations toward “valued” and “devalued” immigrants. Journal of Cross-Cultural Psychology, 32(6)- S. 698-719.
- Morawska, E. (2003): Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests. In: Joppke, C./Morawska, E.(Hrsg.). Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation- States, Houndmills, Basingstoke. S. 133-176.
- Müller R. und Irle M. (1978): Theorien der Sozialpsychologie. In: Frey D. und Irle M. (1985): Band II: Gruppen- und Lerntheorien. Bern: Verlag Hans Huber. S.159-182.

- Muckel, P. (1996): Selbstreflexivität und Subjektivität im Forschungsprozeß. In Breuer, F. (Hrsg.). *Qualitative Psychologie: Grundlagen, Methoden und Anwendungen eines Forschungsstils*. Opladen: Westdeutschen Verlag. S. 61-75.
- Murken, S. (1998): Soziale und psychische Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit. In: Deutscher Bundestag Enquête-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (Hrsg.). *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten.* Hamm: Hoheneck. S. 297-354.
- Navas, M. S., García, M. C., Sánchez, J., Rojas, A. J., Pumares, P. und Fernández, J. S. (2005): Relative acculturation extended model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation. *International Journal of Intercultural Relations* (29).S. 21-37.
- Neidhardt, F.(1999): Das „innere System“ sozialer Gruppen und ihr Außenbezug. In: Schäfers B. (Hrsg.). *Einführung in die Gruppensoziologie: Geschichte, Theorien, Analysen*. 3. erweiterte Auflage. Wiesbaden: Quelle und Meyer. S. 135-157.
- Nerdinger F. W.(2003):Grundlagen des Verhaltens in Organisationen.Stuttgart: Verl. W. Kohlhammer.
- Nesdale, D., Rooney, R. und Smith, I. (1977): Migrant ethnic identity and psychological distress. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 28(5).S. 569-588.
- Nieke, W.(2007): Kulturelle und ethnische Identitäten- als Sonderfälle der Orientierung gebenden kollektiven Identität. In: von Vensierski, Hans J./Lübcke C.(2007) *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozess und Jugendkulturen* Opladen Verlag Barbara Budrich S. 85-100.
- Nieke, W. (2006): „Anerkennung von Diversität als Alternative zwischen Multikulturalismus und Neo-Assimilationismus?“. In *Neue Praxis*. Sonderheft 8. S. 40-47.
- Nieswand, B. (2005):Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In *Nord- Süd Aktuell* 1. Quartal. S. 45-56.
- Nohl, A.M. (2007): Islam als religiöse Praxis der zweiten Migrantengeneration. Eine „Medrese“ von Anhängern Said Nursis. In: Levent Tezcan/Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.). *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S. 305-325.
- Nohl A.-M. (2001): Migration und Differenzerfahrung. Junge Einheimische und Migranten im rekonstruktiven Milieuvergleich. Opladen: Leske + Budrich.
- Newcomb, T. M. (1961). *The acquaintance process*. New York: Holt, Rinehart.
- Nowak, J.(2006): Leitkultur und Parallelgesellschaft. Argumente wider einen deutschen Mythos. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Emirdağ Lahikası. Bd.3 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. İşaratü'l İcaz. Bd.4 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Kastamonu Lahikası. Bd.5 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Mektubat. Bd.7 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Mesnevi-i Nuriye. Bd.8 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Sözlür. Bd.10 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Şualar. Bd.11 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Tarihçe-i Hayat Bd.12 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi S.(1993): Risale-i Nur Külliyatı. Muhakemat. Bd.14 Istanbul : Envar Neşriyat.
- Nursi, S.(o.J.): Worte. In: Verein für Familien-und Jugendhilfe in Europa e.V. (Hrsg.). Ulm.
- Nursi, S. (o.J.): Briefe. In: Verein für Familien-und Jugendhilfe in Europa e.V. (Hrsg.). Ulm.
- Nursi, S. (o.J.): Blitze. In: Verein für Familien-und Jugendhilfe in Europa e.V. (Hrsg.). Ulm.
- Oksaar, E. (2003): Zweitspracherwerb. Wege zur Mehrsprachigkeit und zur interkulturellen Verständigung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

- Omar, K. (2004): Tod im Islam und Sterben in der Türkei. Frankfurt am Main: Landeck.
- Ören, A.(1981): Bitte nix Polizei. Kriminalerzählung. Düsseldorf:Claasen.
- Özbek, Y. und Martinek, M. (1998): Islam in Deutschland: Zukunftschancen unserer politischen Kultur: Tagungsbericht, 28. - 29. Mai 1998. Essen.
- Özsoy, Ö. (2004): "Individuum, Gemeinschaft und der 'Andere' im Koran". In: Islam und Europa als Thema der deutsch-türkischen Zusammenarbeit, Deutsche Botschaft Ankara. S. 10-18.
- Öztürk, H. (2007): Wege zur Integration: Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Pilancı, H. (2009): Avrupa Ülkelerindeki Türklerin Türkçeyi Kullanma Ortamları, Sürdürebilme İmkânlar ve Koruma Bilinçleri. In: bilig, Bahar (49). S. 127-160.
- Pommerin-Götze, G. (2005): Zur Bildungssituation Jugendlicher mit Migrationshintergrund. In: Frederking V., Heller H. und Schunpflug, A. (Hrsg.). Nach PISA. Konsequenzen für Schule und Lehrerbildung nach zwei Studien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 143-162.
- Portmann-Tselikas, P. R.(2002): Textkompetenz und unterrichtlicher Spracherwerb. In: Portmann-Tselikas; P.R. und Schmolzer-Eibinger, S. (Hrsg.): Textkompetenz. Neue Perspektiven für das Lernen und Lehren. Innsbruck: Studien-Verlag. S. 13-44.
- Pries, L. (1997): Neue Migration im transnationalen Raum. In: ders. (Hrsg.): Transnationale Migration. Soziale Welt. Sonderband 12. Baden-Baden. S. 3-44.
- Pries, L. (2010) (Grenzüberschreitende) Migrantenorganisationen als Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung: Klassische Problemstellungen und neuere Forschungsbefunde In: Pries, L. Sezgin, Z. (Hrsg.). Jenseits von ‚Identität oder Integration.‘ Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 15-61.
- Pries; L. (2003): Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum- und Sozialwissenschaften. In: geographische revue (5) 2. S. 23-41.
- Purnaqqhéband, N.(2002): Islamismus als Politische Theologie. Selbstdarstellung und Gegenentwurf zum Projekt der Moderne. Münster - Hamburg – London: Lit.
- Rauer, V. (2010): Additive oder exklusive Zugehörigkeiten: Migrantenverbände zwischen nationalen und transnationalen Positionierungen .. In: Ludger Pries Zeynep Sezgin (Hrsg.)Jenseits von, Identität oder Integration 'Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 61-87.
- Ravagali, L.:(1998): Die Patchwork-Persönlichkeit. Auf dem Weg zur spielenden Gesellschaft. In: Drei. Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft Kunst und sozialem Leben (4). S. 17-24.
- Rech, S. (2003): Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt a.M. In: Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main, Bernasko, A. und Rech, S.(Hrsg.)Frankfurt am Main: S. Fische.
- Rechtien, W. (2003):Gruppendynamik. In: Auhagen A.E., Bierhoff, H.-W. (Hrsg.): Angewandte Sozialpsychologie. Das Praxishandbuch. Weinheim: Beltz. S. 103-122.
- Reuter, J. (2002): Ordnung des Anderen. Zum Prolem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Riemann, F.(2003): Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. 36.Auflage. München: Reinhardt Verlag.
- Ruf, W. (2014): Der Islam - Schrecken des Abendlands: Wie sich der Westen sein Feindbild konstruiert. Köln: PapyRossa.
- Şahiner,N. (1993): „Belgelerle Bediüzzaman‘ın Kabir Olayı“ İstanbul:Nesil.
- Şahiner,N.(2001): Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi.(13.Aufl.) İstanbul:Nesil.
- Şahinöz:C.(2009): Die Nurculuk-Bewegung Entstehung, Organisation und Vernetzung İstanbul:Nesil.

- Salihi, İ.K.(1993): İslam Önderlerinden Bediüzzaman Said Nursi ve Eseri. İzmir:Işık Yayınları.
- Sandt, F. O. (1996): Religiosität von Jugendlichen in der Multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen, Münster: Waxmann.
- Sauer, M. und Halm, D. (2009): Erfolge und Defizite der Integration türkeistämmiger Einwanderer. Entwicklung der Lebenssituation 1999–2008. Wiesbaden: VS Verlag.
- Sayegh, L. und Lasry, J.-C. (1993): Immigrant's adaptation in Canada: Assimilation, Acculturation and Orthogonal Cultural Identification. In: Canadian Psychology (34). S.98-109.
- Schiffauer, W.(2010): Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş. Berlin:Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (2000): Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt am Main:Suhrkamp.
- Schiffauer, W.(2003): Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung. In: Escudé, A. et al. und Brandenburgische Institut für Deutsch-Französische Zusammenarbeit (Hrsg.). Der Islam in Europa: Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen, Berlin. S.143-159.
- Schimank, U.(2002): Das zwiespältige Individuum. Zum Person-Gesellschaft-Arrangement der Moderne. Opladen: Leske+Budrich.
- Schimmel, A.:(1998): Die Träume des Kalifen Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur. München: C.H. Beck.
- Schlippe von A. und Schweitzer J. (2007): Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung.10.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Schluchter, W. (Hrsg.)(1987): Max Webers Sicht des Islam.Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main.
- Schmid, S. (2010): Integration als Ideal - Assimilation als Realität: Vorstellungen von jungen Deutschen und türkischstämmigen Migranten über ein Leben in Deutschland. Göttingen: V & R Unipress.
- Schmitt-Rodermund, E. und Silbereisen, R. K. (2004): „Ich war gezwungen, alles mit der Faust zu regeln“ – Delinquenz unter Jugendlichen Aussiedlern aus der Perspektive der Entwicklungspsychologie. In Oberwittler, D. und Karstedt, S. (Hrsg.). Soziologie der Kriminalität, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (43) S. 240-263.
- Schnar, N.(2010): Sprache als Kriterium ethnischer Identität: eine empirische Studie zum Stellenwert des Russischen im Ethnizitätskonzept russlanddeutscher Jugendlicher in der Diaspora Deutschland. Hamburg: Kovač.
- Schwingel, M. (1995): Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Schwonke, M.(1999):Die Gruppe als Paradigma der Vergesellschaftung In: Schäfers B. (Hrsg.). Einführung in die Gruppensoziologie: Geschichte, Theorien, Analysen. 3. erweiterte Auflage. Wiesbaden:Quelle und Meyer. S. 37-54.
- Seipel C., Rieker, P.(2003): Integrative Sozialforschung. Konzepte und Methoden der qualitativen und quantitativen empirischen Forschung. Weinheim, München: Juventa.
- Şen, F./Sauer, M. (2006): Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR) (1). S. 14-22.
- Seufert, G. und Kubaseck, C. (2006): Die Türkei: Politik, Geschichte, Kultur, 2. Aufl., München.
- Seufert, G. (2013):Überdehnt sich die Bewegung von Fethullah Gülen? Eine türkische Religionsgemeinde als nationaler und internationaler Akteur. Berlin: SWP-Studie

- Stiftung Wissenschaft und Politik Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit.
- Sezgin, Z. (2010): Türkische Migrantenorganisationen in Deutschland – Zwischen Mitgliederinteressen und institutioneller Umwelt. In: Pries, L. Sezgin, Z. (Hrsg.). *Jenseits von Identität oder Integration. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 201-233.
- Sinus Sociovision (2008): Repräsentative Migranten-Studie.
- Skutnabb-Kangas, T.(1984).*Bilingualism or Not: The Education of Minorities.* Clevdon, Avon: Multilingual Matters 7.
- Skutnabb-Kangas, T. & Toukomaa, P. (1976): Teaching Migrant Children's Mother Tongue and Learning the Language of the Host Country in the Context of the Sociocultural Situation of the Migrant Family. Helsinki: The Finnish National Commission for UNESCO.
- Spielhaus, R. (2011):Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. In: Escher, A., Klinkhammer, G., Reichmuth, S., Salvatore, A., Schiffauer, W., Stauth, G., Thielmann, J. (Hrsg.). *Muslimische Welten. Empirische Studien zu Gesellschaft, Politik und Religion.* Bd.3. Würzburg: Ergon Verlag.
- Spielhaus, R. und Färber A. (2006): *Islamisches Gemeindeleben in Berlin.* Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Spradley, J. P. (1980): *Participant Observation.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spuler, U.C. (1973): „Nurculuk“ Die Bewegung des „Bediüzzaman“ Said Nursi in der modernen Türkei. In: Spies, O.(Hrsg.). *Studien zum Minderheitenproblem im Islam.* Bd. 1(Bonner Orientalistische Studien, Hrsg. Spies, Bd. (27)1). Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn. S.100-183.
- Spuler U.(1981): „Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung“ In: Roemer, H.R./Noth, A.(Hrsg.). *Zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients.* Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag. Leiden:Brill. S. 423-442.
- Spuler, U. C.(1977): „Nurculuk“. Eine moderne islamische Bewegung. XIX Deutscher Orientalistentag (Der Voigt) Wiesbaden.
- Spuler-Stegemann, U (1998): *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander.* Freiburg.
- Stanat, P. (2003): Schulleistungen von Jugendlichen mit Migrationshintergrund: Differenzierung deskriptiver Befunde aus PISA und PISA-E. In: Deutsches PISA-Konsortium (Hrsg.). *PISA 2000- Ein differenzierter Blick auf die Länder Bundesrepublik Deutschland.* Opladen:Leske+Budrich. S. 243-260.
- Staw, B.M., Sandelands, L.E. und Dutton, J.E. (1981):Threat-rigidity-effects in organizational behavior.S.501-524.
- Strauss, A./Corbin, J. (1996): *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung.* Weinheim: Beltz.
- Strauss, A. (2007): "Forschung ist harte Arbeit, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite Spaß machen": Anselm L. Strauss im Gespräch mit Heiner Legewie und Barbara Schervier-Legewie. In: Mey, G. und Muck, K. (Hrsg.) *Grounded Theory Reader.* Wiesbaden: Vs Verlag für Sozialwissenschaften. S. 69-78.
- Strauss, A. L. (2004): Methodologische Grundlagen der Grounded Theory. In: Strübing, J./Schnettler, B. (Hrsg.): *Methodologie interpretativer Sozialforschung: Klassische Grundlagentexte.* Konstanz: UVK. S. 429–451.
- Strauss, A.L. und Corbin, J. (1990): *Basics of qualitative research.* Newbury Park: Sage.
- Strauss, A. L. (1994): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung.* München.

- Strauss, A.L. (1987): *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strossen, N.(2003): Der Schutz von nationaler Sicherheit und individueller Freiheit-eine amerikanische Perspektive nach dem 11. September. In: Leopold,N., Schieck, S.und Humanistische Union (Hrsg.). *Innerer Sicherheit als Gefahr.* / Stolzenau: Schriften HUSchrift 23 e.V. S. 65-81.
- Strübing, J. (2008): *Grounded theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- Tajfel, H. (1982): *Social identity and intergroup relations*. Cambridge. *Cambridge University Press*.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979): *An integrative theory of social conflict*. In: Austin, W. und Worchel, S. (Hrsg.).*The Social Psychology of Inter-Group Relations*. 2. Auflgae. Chicago: Nelson Hall. S. 33-47.
- Tekin, M.(2003): Gündelik Hayatin Metafiziği ve Dil. In: Umran (7) 3. S. 75-84.
- Temel, Z.F. und Yazıcı, Z. (2003). İki Dilli ve Çok Kültürlü Ortamda Yetişen Çocuklar İçin Anadilinin Gerekliliği. In: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. (622). TDK Yayınları. S. 495-505.
- Tezcan, L. (2003): Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. In: *Zeitschrift für Soziologie* (32) 3. Stuttgart: Lucius & Lucius Verlag. S. 237–261.
- Thomas, A. (1993): *Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns*. In: Thomas, A. (Hrsg.). *Kulturvergleichende Psychologie*. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie. S. 377-424.
- Thomas, A., Kinast, E.U. und Schroll-Machl S.(Hrsg.) (2005):*Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. 2.Auflage. Band 1: Grundlagen und Praxisfelder Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas G. (2001): *Implizite Religion. Theologiegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Tibi, B.(1994): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München/Zürich: Pieper.
- Tiesler, N. C. (2007): Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26–27. S. 24–31.
- Tietze, N. (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tracy, R. (2008). *Wie Kinder Sprachen lernen. Und wie wir sie dabei unterstützen können*. Tübingen: Francke Verlag.
- Treumann, K.(1986): Zum Verhältnis qualitativer und quantitativer Forschung. Mit einem methodischen Ausblick auf neue Jugendstudien. In: Heitmeyer, W.(Hrsg.). *Interdisziplinäre Jugendforschung. Fragestellungen, Problemlagen, Neuorientierungen*. Weinheim:Juventa. S.193-214.
- Türkdoğan, O. (1984): *Avrupada’ki İşçilerimiz ve Çocukları: İkinci Neslin Dramı*. İstanbul: Orkun Yayınevi.
- Türköne, M. (2003). *Siyaset*. Ankara: Lotus.
- Tuckman, B. W. (1965): Developmental sequence in small groups. In: *Psychological Bulletin* (63). S. 384-399.
- Turner, J. C. (1987): *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. New York: Basil Blackwell.
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., und Wetherell, M. S. (1987): *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Ünal. H.İ. (2002): Ebu Hanife ve Hadis. İn: *İslami Araştırmalar. Ebu Hanife Özel Sayısı*. (15) 1-2. Ankara: Türkiye Ekonomik ve Kültüre Kalkınma Vakfı. S. 75-83.

- Ünsal, F. und Wendlandt, W.(1991):Doppelte Halbsprachigkeit bei türkischen Migrantenkindern. In: Deutsche Gesellschaft für Sprachheilpädagogik e.V., LV Hessen (Hrsg.). Behinderung-Pädagogik-Sprache. Giesse: Giessen-Druck. S. 326-333.
- Vahide, Ş. (2005): Islam in Modern Turkey. An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi. State University of New York.
- Vasta, E.(2007): "Accommodating Diversity: Why Current Critiques of Multiculturalism Miss the Point," In: COMPAS Working Paper No.53, Centre on Migration, Policy and Society. University Oxford.
- Wagner, F., Galliker, M. und Weimer, D. (1997): Implizite sprachliche Diskriminierung von Ausländern zur Zeit der Wende. In: Jung, M., Wengeler, M. und Böke, K. (Hrsg.). Die Sprache des Migrationsdiskurses - Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 230-240.
- Wagner, C.(2011): Ressentiments gegen Muslime: soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland. Marburg: Tectum-Verl.
- Ward, C. (1996): Acculturation. In: Landis, D. und Bhagat, R.S. (Hrsg.). Handbook of intercultural trainings. Thousand Oaks, CA: Sage. S. 124-147.
- Ward, C., Bochner, S. und Furnham, A. (2001). The psychology of culture shock. Hove, UK: Routledge.
- Watt, Montgomery (1988): Islamic Fundamentalism and Modern.
- Weber, M. (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. 5.Auflage. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Welsch, W.(1993): Unsere Postmoderne Moderne.4.Auflage. Berlin:Akademie-Verlag.
- Wetzels, P./Brettfeld, K. (2003): Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen. Eine empirisch-kriminologische Analyse der Bedeutung persönlicher Religiosität für Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln muslimischer junger Migranten im Vergleich zu Jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse. Münster: Lit-Verlag.
- Wiese, H.(2010): Kiezdeutsch – ein neuer Dialekt. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (8). S.33-39.
- Wimmer, A. und Glick Schiller, N. (2002): Methodological Nationalism and Beyond. Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. In: Global Networks (2) 4. S. 301-334
- Wolf, B. & Priebe, M. (2000): Wissenschaftstheoretische Richtungen. Landau:VEP.
- Yavuz, M. H.(2006): Die Entwicklung eines neuen religiösen Bewusstseins in der Türkei. In: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hg). Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts . Der aufgeklärte Islam Aufkommen – Ideen – Niederschlag Das Paradigma des Said Nursi . Stuttgart: Basis Verlag. S. 397-425.
- Yavuz, M.H.:(2004): Die Rennaissance des religiösen Bewusstseins in der Türkei: Nur-Studienzirkel. In: Göle N./Amman L. (Hrsg.). Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: Transcript Verlag. S.121-147.
- Yavuz, M.H. (2007): *Gülen Hareketi*. In: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Bd.6 İslamcılık.
- Yazıcı,S. (1994): Temel Dini Bilgiler. İtikad,İbadet,Ahlak,Siyer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yıldız, C.(2012): Yurt Dışında Yaşayan Türk Çocuklarına Türkçe Öğretimi (Almanya Örneği). In:Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (Hrsg.). Ankara.
- Yildiz, Y.(2004): Critically „Kanak“: A Reimagination of German Culture. In: Gardt, A; Hüppauf, B(Hrsg.): Globalization and the future of German. Berlin: Walter de Gruyter. S. 319-341.
- Yurdakul, G. (2009): From Guest Workers Into Muslims: Turkish Immigrant Associations in Germany. Newcastle: *Cambridge Scholars Press*.
- Zaimoğlu, F. (1995): *Kanak Sprak: 24 Miftöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch.

7.2 Von Institutionen herausgegebene Materialien, Materialien aus Internetquellen sowie sonstige Quellen

- ADÜTDF: Pressemitteilung (ADÜTDF). Mit dieser Erklärung nehmen wir offen Stellung zu den in der Presse gegen uns erschienenen Vorwürfen und Unterstellungen. [www.turkfederasyon.com/index.php/tuerkiyedenhaber/239-pressemitteilung letzter Zugriff 27.10.2012].
- Aköz, E. und Atal, N. (2004): 'Ağabeyler' in Nur Meclisi In: Sabah Gazetesi. 21.12.2004. [<http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/21/gun104.html>, letzter Zugriff 22.09.2013].
- Alkan, M.N. (2011): Transmigranten auf dem Weg in die Heimat? [http://www.kas.de/wf/doc/kas_30713-1522-1-30.pdf?120504113236, letzter Zugriff 22.10.2013].
- Amt für Statistik Berlin-Brandenburg (2011): Wer sind und wo leben die Zuwanderer in Berlin? Einwohnerinnen und Einwohner mit Migrationshintergrund.
- Banaz, H. (2002): Bilingualismus und Code-switching bei der zweiten türkischen Generation in der BRD Sprachverhalten und Identitätsentwicklung. [<http://www.linse.uni-essen.de/linse/esel/arbeiten/bilingualismus.html>, letzter Zugriff 28.02.2006].
- Berliner Morgenpost (2009): Buschkowsky warnt vor Gotteskriegern in Neukölln. In Berliner Morgenpost. 08.12.2009.
- Bild (2012): Junge Muslime verweigern Integration. In: Bild.29.02.2012.
- Bild(2012): Nach Schock-Studie. Innenminister warnt radikale Muslime. Junge Muslime verweigern Integration. In: Bild. 29.02.2012.
- Böhm, A. (1994): Grounded Theory - wie aus Texten Modelle und Theorien gemacht werden. In: Boehm, A., Mengel, A. und Muhr, T. (Hrsg.). Texte verstehen: Konzepte, Methoden, Werkzeuge. Konstanz: Universitäts-Verlag. S.121-140. [<http://www.ssoar.info/ssoar/GetDocument/?resid=1442>, letzter Zugriff 22.10.2010].
- Boswell, C. und Straubhaar, T. (2005): Braucht Deutschland die Zuwanderung von Arbeitskräften aus dem Ausland? Focus Migration, Kurzdossier (2). [http://www.focusmigration.de/uploads/tx_wilpubdb/KD02_Arbeitsmigration.pdf, letzter Zugriff 20.10.2013].
- Brauer, T. (2010): Islam Debatte. Musterschüler Zauberlehrling. In: Frankfurter Rundschau. 4.Okt.2010.
- Brettfeld, K., und Wetzels, P. (2007): Muslime in Deutschland–Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Berlin. [<http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/139732/publicationFile/14975/Muslime%20in%20Deutschland.pdf>, letzter Zugriff 10.01.2011].
- Breuer, F. (1996): Qualitative Psychologie. Grundlagen, Methoden und Anwendungen eines Forschungsstils. Opladen: Westdeutscher Verlag. [<http://www.qualitative-forschung.de/publishing/modelle/psychologie/index.php>, letzter Zugriff 12.03.2011].
- Brizic, K. (2006): Das geheime Leben der Sprachen. Eine unentdeckte migrantische Bildungsressource. In: Kurswechsel (2).S.32-43. [http://www.beigewum.at/wordpress/wp-content/uploads/032_katharina_brizic.pdf].
- Bündnis für Demokratie und Toleranz: Lichtjugend e. V. Botschafter für Demokratie und Toleranz 2010. [<http://www.buendnis-toleranz.de/cms/beitrag/10031533/432988/>, letzter Zugriff 08.08.2014].

- Bundesministerium des Innern: Initiative Sicherheitspartnerschaft. Plakatkampagne. [<http://www.initiative-sicherheitspartnerschaft.de/SPS/DE/Startseite/startseite-node.html>, letzter Zugriff 10.06.2012].
- Bundesministerium des Innern (Hrsg.) (2011): Regional- und Minderheitssprachen in Deutschland. Berlin.
- Bundesministerium des Innern (Hrsg.) (2011): Studie Lebenswelten Junger Muslime in Deutschland. Ein sozial -und medienwissenschaftliches System zur Analyse , Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland. Abschlussbericht von Frindtke, W./Kreikenborn H./Wagner W. Berlin.
- Bundesministerium für Bildung und Forschung: Islamische Theologie an deutschen Hochschulen. [<http://www.bmbf.de/de/15619.php> , Letzter Zugriff 02.01.2013]
- Bundesregierung(2010): Pressemitteilung vom 10.05.2010 [http://www.bundesregierung.de/nn_1272/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2010/05/2010-05-10-ib-deutsch-alltagssprache.html, letzter Zugriff 20.06.2010].
- Bundeszentrale für Politische Bildung (2014): Verein für Integrations- und Jugendhilfe Lichtjugend e.V. 30.06.2014. [<http://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/186697/integrations-und-jugendhilfe>, letzter Zugriff 08.08.2014].
- Bundeszentrale für politische Bildung (2012): Jugendkultur Islam und Demokratie. Pierre Vogel.19.03.2012.[<http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/jugendkultur-islam-und-demokratie/125192/pierre-vogel>, letzter Zugriff 12.01.2012].
- Der Spiegel (1991): Ansturm auf die Wohlstandsfeste. In: Der Spiegel. 25.03.1991.
- Der Spiegel (2013): Ansturm der Armen. In: Der Spiegel 21.12.2013.
- Der Tagesspiegel (2010): Brückenbauer. Der Neuköllner Verein Lichtjugend wird vom Bundesinnenministerium ausgezeichnet In: Tagesspiegel. 25.03.2010.
- Der Tagesspiegel (2012): Ein Wissenschaftler erforscht den Koran. Im Zweifel Allah. In: Tagesspiegel 16.08.2012.
- Deutsche Islamkonferenz: Über die DIK. [<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/UeberDIK/ueberdik-node.html>, letzter Zugriff 12.02.2013].
- Die Gaste (2010): Türk Okulu Tartışmaları. Türk Okulu mu Çok Dilli Eğitim mi. In: die Gaste (12).
- Die Landesregierung Nordrhein-Westfalen (2010): Nordrhein-Westfalen erkennt griechische Schulen als Ergänzungsschulen an. Presseinformation. 13.01.2010. [http://www.schulministerium.nrw.de/docs/bp/Ministerium/Presse/Pressemitteilungen/Archiv/2010-14_LegPer/pm_05_01_2010_pdf.pdf, letzter Zugriff 02.08.2014].
- Die Taz (2003): 20 Jahre nach Solinger Brandanschlag. Eine Wunde, die nicht verheilen kann. In: die taz. 29.05.2003.
- Die Taz: Muslime gegen Gewalt. Das Projekt "Muslime gegen Gewalt" des Vereins Lichtjugend ist mit dem Berliner Präventionspreis ausgezeichnet worden. In: die taz. 04.11.2011.
- Die Welt(2011): Wulff fordert weniger Religion in der Islam-Debatte. In: die Welt. 30.03.2011.
- Die Welt (2012): Schwarz-Gelb streitet über Studie zu jungen Muslimen. Einer Studie des Innenministeriums zufolge will sich ein Viertel junger nichtdeutscher Muslime nicht integrieren. Die FDP bezweifelt die Aussagekraft der Untersuchung. In: die Welt. 01.03.2012.

- Die Welt (2010): Front gegen türkische Gymnasien in Deutschland. In: die Welt .25.03.2010.
- Die Zeit (2010): Erdoğan will türkische Gymnasien in Deutschland. In: die Zeit.24.03.2010.
- Dijk, T. A. van (o.J.): Der Diskurs der Eliten und die Reproduktion des Rassismus. Übersetzt und bearbeitet von Seppelt, J.[<http://www.zag-berlin.de/antirassismus/archiv/55teunvandijk.html>, letzter Zugriff 20.12.2013].
- Dilger, M. (2000): Grounded Theory. Ein Überblick über ihre charakteristischen Merkmale. [http://www.martin-dilger.de/science/grounded_theory.pdf, letzter Zugriff 20.12.2013].
- DITIB: Grundsätze. [<http://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=9&lang=de> letzter Zugriff 10.10.2011].
- Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg e.V.: Wir über uns. (<http://www.tbb-berlin.de/Über%20den%20TBB>, letzter Zugriff 27.05.2013].
- DITIB: DITIB Nachrichten und Pressemeldungen. Appell an die jeweiligen Städte: Plakataktion stoppen! Pressemeldung DITIB 27.06.2012 [www.ditib.de/detail1.php?id=305&lang=de letzter Zugriff 02.07.2012].
- Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuran Takdim. [vgl. <http://www.diyanet.gov.tr/kuran/mtakdim.asp>, letzter Zugriff 15.09.2011].
- Endtation-rechts.de (o.J.): Islamfeindliche Provokationen von PRO NRW führen zu Gewaltexzessen. Leserkommentar. [<http://www.endstation-rechts.de/news/kategorie/proparteien1/artikel/islamfeindliche-provokationen-von-pro-nrw-fuehren-zu-gewaltexzessen.html>, letzter Zugriff 12.06.2014].
- Esser, H. (2006a): Migration, Sprache und Integration. AKI-Forschungsbilanz 4. Arbeitsstelle Interkulturelle Konflikte und gesellschaftliche Integration (AKI). Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB). [http://www.wz-berlin.de/zkd/aki/files/AKI-Forschungsbilanz_4.pdf, letzter Zugriff 22.02.2010].
- Esser, H. (2001). Integration und ethnische Schichtung. Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung 40. [<http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf>, letzter Zugriff 18.05.2010].
- Focus (2010): Böhmer: Keine türkischen Gymnasien nötig. In: Focus. 25.03.2010.
- Foroutan, N., Müller, T., Coskun, C. und Sollorz, R. (2012): Stellungnahme zur Studie "Lebenswelten junger Muslime in Deutschland." Humboldt Universität zu Berlin. Institut für Sozialwissenschaften. Lehrbereich Vergleichende Strukturanalyse. Forschungsprojekt HEYMAT.[https://www.heyamat.huberlin.de/stellungnahme_lebenswelten_junger_muslime2012, letzter Zugriff 03.03.2014].
- Frankfurter Allgemeine Zeitung(2010): Erdoğan misst zweierlei Maß. In: FAZ. 08.04.2010
- Gabriel, K.(2009): Europas religiöse Landschaft. Ein Überblick zu Beginn des dritten Jahrtausends. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hrsg.). Die Politische Meinung. Sankt Augustin. [http://www.kas.de/wf/doc/kas_15413-544-1-30.pdf?090130094640, letzter Zugriff 23.2.2013].
- Hughes K. (2000): Article 13. A Framework for Action. Conference on Ethnic Minorities in Europe: Rethinking and Restructuring Anti- discriminatory Strategies. Birmingham. S. 17-19 [http://europa.eu.int/comm/employment_social/speeches/2000/0002_17ad.pdf, letzter Zugriff 12.10.2013].
- IGMG: Wir über uns. [<http://www.igmg.org/gemeinschaft/wir-ueber-uns.html>,letzter Zugriff 12.08.2011].
- Jama'at-un Nur: Wir über uns. Jama' at-un Nur - Gemeinschaft des Lichtes. [<http://www.jamaatunnur.com/wir-ueber-uns.html>, letzter Zugriff 10.10.2011].
- Kölner Stadtanzeiger(2015): Islam-Expertin beklagt "schlimme neue Qualität" des Drucks auf friedliche Muslime. Lamya Kaddor: Nach dem Terror von Paris Welle "blanken Hasses" wegen Pegida-Kritik. In: Kölner Stadtanzeiger. 12.01.2015.

- Kresic, M.(2007): mündlicher Vortrag vom 08.06.2007. [http://www.signsofidentity.de/fileadmin/pdf/Sprache_der_Identitaet_Beitrug_Kresic_8.6.07.pdf, letzter Zugriff 06.05.2012].
- Lichtjugend e.V.: Wer sind wir. [http://www.lichtjugend.de/74-Wer_sind_wir? Letzter Zugriff 01.09.2013].
- Lichtjugend e.V.: Auszeichnungen. [<http://www.lichtjugend.de/80-Auszeichnungen>, letzter Zugriff 12.02.2014].
- Lichtjugend e. V.: Vereinssatzung. [http://www.lichtjugend.de/72-Verein?page_id=87, letzter Zugriff 12.02.2013].
- Lichtstr.: Ein Brief von Abdullah Yegin. [http://www.lichtstr.de/risale-i-nur/kommentare-uber-risale-i-nur/ein-brief-von-abdullah-yegin_243.html, letzter Zugriff 12.03.2014].
- Milli Gazete (2011): Bediüzzaman ve Risale-i Nur. In: Milli Gazete 20.02.2011.
- Piper, G. (2011): Moscheeanschlüsse: schleichende Kristallnacht. In: Heise Online. 10.09.2011. [<http://www.heise.de/tp/artikel/35/35449/1.html>, letzter Zugriff 12.08.2014].
- Rbb online (2013): Himmel und Erde. Muslimische Seelsorge. In: rbb Online. 06.04.2013. [<http://www.mediastream.de/stream/lichtjugend-muslimische-seelsorge-fuer/> letzter Zugriff 12.03.2014].
- Reich, H. H. & Roth H. J. (2002): Spracherwerb zweisprachig aufwachsender Kinder und Jugendlicher. Ein Überblick über den Stand der nationalen und internationalen Forschung. Hamburg: Behörde für Bildung und Sport. [<http://fhh.hamburg.de/stadt/Aktuell/behoerden/bildungsport/service/Veroeffentlichungen/handreichung/gutachten-zur-zweisprachigkeit.pdf>, letzter Zugriff 22.10.2013].
- Risalehaber (o.J.): Üstadın Talebelerinden Sadeleştirme Tepkisi. [<http://www.risalehaber.com/ustadin-talebelerinden-sadelestirme-tepkisi-134886h.htm>, letzter Zugriff 23.02.2013].
- Risale-i Nur Enstitüsü (2011): Biyografi. Bediüzzaman Said Nursi. [<http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=SaidNursi&SubSection=Biyografi> letzter Zugriff 12.10.2011].
- Rösch, H. (1998): Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext, Vortrag zu der Tagung Wanderer - Auswanderer - Flüchtlinge 1998 an der TU Dresden. [http://www.fulbright.de/fileadmin/files/togermany/information/200405/gss/Roesch_Migrationsliteratur.pdf, letzter Zugriff 16.02.2014].
- Sezer, K. (2013): Türke mit deutschem Pass - was sonst? In: Tagesspiegel. 17.01.2013.
- Sezer, K. (2013): Ich wollte ein Deutscher werden. In: DTJ-Online.28.11.2013. [<http://dtj-online.de/doppelpass-multikulturalismus-assimilation-tuerken-deutschland-15558>,letzter Zugriff 05.07.2013].
- Sezer K.; Dağlar N. (Hrsg.) (2009): TASD-Studie. Identifikation mit Deutschland. Futurorg-Institut. Dortmund. [<http://tasd.futureorg.de/> , letzter Zugriff: 19.03.2013].
- Stern (2014): Deutsch, türkisch oder Doppelpass? Neues Gesetz erlaubt zwei Staatsbürgerschaften. In: Stern. 04.07.2014.
- (Statistisches Bundesamt 2008: 6
- Strübing (2002): JUST DO IT? Zum Konzept der Herstellung und Sicherung von Qualität in grounded theory-basierten Forschungsarbeiten. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie(54)2.S.318–342. [http://www.unituebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/SozialVerhalten/Institut_fuer_Soziologie/Dokumente/Pdf_Dateien/Struebing/Str%C3%BCbing_2002_Just_do_it_KZfSS__Preprint_.pdf, letzter Zugriff 12.10.2013].
- VIKZ: Grundsätze und Prinzipien. [www.vikz.de/index.php/grundsaeetze.html, letzter Zugriff 12.08.2012].

- Wolter U. (2011): Die »Islamdebatte« Zwischen Kulturalismus, Rassismus und falschen Vergleichen. In: Phase 2 Zeitschrift gegen die Realität (39). S. 1-10 [<http://phase-zwei.org/hefte/artikel/die-islamdebatte-5/> letzter Zugriff 20.10.2013].
- Yeni Şafak : Abdullah Yeğin: Gülen İle Alakamı Kestim. In: Yeni Şafak. 17.03.2014.
- Zaimoglu, F. (2003) „Integration verbitte ich mir!“ Feridun Zaimoglu über Pop, Provokation und Prügel-Machmuts. Interview. In: ruprecht Nr. 85. 15.07.2003 [<http://2006-2013.ruprecht.de/ausgaben/zeigartikel.php?id=928> letzter Zugriff 12.01.2015]
- Zaman (2013): Almanya'da Çocuklarıyla Türkçe Anlaşamayan Aileler Var. In: Zaman. 08.04.2013.
- Zaman (2010): Imam lernt wegen Kommunikationsproblemen Deutsch In: Zaman. 19.07.2010.

