

Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland*

Islamic Issues in Studies on Muslims in Germany

Levent Tezcan

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld, Postfach 100 131, D-33501 Bielefeld

Zusammenfassung: Der Islam ist entsprechend seiner weltpolitischen Relevanz ein begehrtes Objekt wissenschaftlicher Studien geworden. Die Goldgräberstimmung herrscht auch und gerade in Bezug auf den Islam in Deutschland. Der vorliegende Beitrag möchte eine Orientierung im Wildwuchs der vornehmlich aus der Feldstudie hervorgegangenen Studien zum Thema Islam/Muslimen in Deutschland geben. Dabei fällt auf, dass die Thematisierung des Islam weitgehend im Rahmen der Fragestellung erfolgt, wie er im Verhältnis zur Moderne zu positionieren ist. Die politische Wendung der Thematik mündet dann meist in die Frage, ob die Muslimen integrierbar sind. Mit diesem Literaturbericht wird zum einen ein Überblick auf die bestehenden Zugänge verschafft. Dabei werden auch interessante materiale Erkenntnisse aus der Forschung vermittelt. Zum anderen werden die Engpässe kenntlich gemacht, die meist daraus hervorgehen, dass die Transformationen unter den Muslimen voreilig in Individualisierungs- und Modernisierungstheorien aufgelöst werden. Dies verweist uns wiederum auf die Bedeutung des kulturellen Hintergrunds der Forscher selbst. Der Autor plädiert schließlich dafür, die zweifellos aktuellen Effekte der Modernität mit dem Eigensinn religiöser Muster zusammenzudenken, ohne sie aufeinander zu reduzieren.

Einleitung

Wer sich heute in westlichen Ländern mit dem Thema Islam befasst, hat es einfacher als je zuvor. Er muss sich nicht den Entbehrungen aussetzen, die einen Forscher etwa bei den Beduinen in einem nordafrikanischen Land erwarten. Der Forscher kann gleich beim muslimischen Nachbar anknöpfen, der Hinterhofmoschee nebenan einen Besuch abstatten oder bei den islamischen Dachverbänden anrufen. An Forschungsthemen wird es auch nicht mangeln; ob Konflikte um Moscheebau, islamischer Religionsunterricht, die ewige Kopftuchdebatte oder die Religiosität junger Menschen, man kann es sich aussuchen. Außerdem wartet der ganze sozialwissenschaftliche Apparat darauf, auf diesem Neuland erprobt zu werden. Bereits das stets wachsende Volumen wissenschaftlicher Studien bestätigt die gesellschaftliche Relevanz der Thematik und die Studien tragen ihrerseits zur Steigerung der Relevanz bei. Es herrscht Goldgräberstimmung. Der vorliegende Aufsatz versteht sich als eine kritische Orientierungshilfe in der sich rasant erweiternden Landschaft der Studien zum Thema Muslimen/Islam in Deutschland.

Berücksichtigt werden dabei Texte, die in den letzten Jahren aus der *Feldforschung* hervorgegangen sind. Sie stammen hauptsächlich aus der qualitativen Forschung; quantitative Untersuchungen sind eher selten. Dass islamwissenschaftliche Studien nicht systematisch besprochen werden, liegt neben der Entscheidung für Feldforschungsprodukte, in denen an Stelle von Texten soziale Praktiken zum Gegenstand gemacht werden, auch an dem Umstand, dass die Islamwissenschaft in ihrem langen Marsch durch die Geschichte noch nicht so richtig in der Gegenwart angekommen ist.¹ Ausgenommen sind islamkundliche Bücher, die neuerdings um den Aspekt islamischer Gruppen in Deutschland erweitert werden (z. B. Heine 2000, Lemmen 2001, Kreitmeir 2002). Ein negativer Effekt davon ist, dass die theologische Dimension in den Studien zu kurz kommt; hier könnten von der Islamwissenschaft durchaus Anregungen ausgehen. Der positive Effekt desselben Sachverhalts besteht hingegen darin, dass das Studium des sozialen Handelns muslimischer Einwanderer nicht von einem normativen Kodex aus abgeleitet, sondern in diverse Kontexte eingebettet wird, auch wenn es nicht zulässig wäre, die Islamwissenschaft einseitig darauf zu reduzieren. Der vorliegende Beitrag wird sich in diesem Zwischenraum bewegen.

* Dieser Artikel ist im Rahmen des von der Volkswagen-Stiftung für drei Jahre geförderten Projektes *Kollektive Identitätsbildungsprozesse von Muslimen* entstanden, das im interdisziplinären Institut für Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld durchgeführt wird.

¹ Vermutlich ändert sich die Situation, da die Behörden (vor allem die Geheimdienste) neuerdings Islamwissenschaftler anwerben (www.spiegel.de vom 17.07.02).

Ich werde bei der Darstellung ein Mischverfahren anwenden, bei dem die empirischen Zugänge mit Sachfragen verknüpft werden. Gleichwohl empfiehlt es sich, einige anregende Beiträge besonders hervorzuheben. Die ausführliche Wiedergabe bestimmter Aspekte soll neben der Vermittlung eines Überblicks außerdem materiale Erkenntnisse über das Thema Muslime in Europa liefern. Die Fragestellung zielt darauf ab, nachzuzeichnen, wie der Islam bzw. die Muslime in der Literatur gedacht werden. Inwiefern wird dabei die Hypothek berücksichtigt, die sich der Forschung dadurch auferlegt, dass Gläubige ihre Welt- und Selbstverhältnisse innerhalb islamischer Muster gestalten? Der Beitrag bewegt sich entlang drei empirischen Zugängen, nachdem die unterschiedlichen Positionierungen des Islam in Bezug auf die Moderne kurz angerissen worden sind (Kap. 1). So dreht sich erstens eine Reihe von Studien um islamische *Gruppen* im Allgemeinen, und zwar mit Blick auf ihre Rolle für den Integrationsprozess (Kap. 2). Eine zweite Gruppe empirischer Studien nimmt sich *einzelner Gemeinschaften* an (Kap. 3), während in der dritten Gruppe genau von der „großen Politik“ beider Richtungen Abstand genommen und individuelle Religiosität und/oder alltägliche Praktiken erforscht werden sollen (Kap. 4). Im Schlusskapitel stelle ich Reflexionen über den Hintergrund einiger in der Forschung vorherrschender Probleme an.

1. Wie modern ist der Islam?

Um es gleich vorweg zu benennen: Ganz gleich welche Perspektive die Beiträge zum Islam in Deutschland wählen (deskriptiv oder normativ-politisch) oder welche thematischen Aspekte dabei von Interesse sind (Gruppen, individuelle Religiosität, Geschlechterfrage etc.), ein roter Faden scheint die meisten Studien zu durchziehen. Es handelt sich dabei um die generelle Fragestellung der kulturvergleichenden Soziologie, die ja auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam seit jeher begleitet hat: Das Verhältnis des Islam zur Moderne. Sie war bereits im Werk der Klassiker der Islamwissenschaft implizit ein tragendes Moment (ausführlich dazu Stauth 1993, insb. 53ff.).² Das Interesse wanderte

von dort in die Webersche Soziologie; der Beschäftigung mit dem Islam kam mit Bezug auf die Bestimmung der kulturellen Wurzeln des modernen Menschen eine strategische Bedeutung zu. Gerade seine vordergründige Nähe zum Calvinismus (strenger Monotheismus) machte den Islam für den Zweck des Vergleichs geeignet, aufgrund der doch tiefer liegenden Differenzen (Prädetermination statt Prädestination, keine methodische Lebensführung im Alltagsleben) die protestantischen Besonderheiten herauszuarbeiten, mit Hilfe derer erst der moderne, rational wirtschaftende Kapitalismus möglich wurde (vgl. Weber 1975[1920]).

Der vergleichende Bezug auf das Verhältnis von Moderne und Islam bleibt nun auch für die späteren Werke zentral. Die in der Entkolonialisierungsphase entstandenen Studien von Ernest Gellner (1985) gehören in einen Diskussionszusammenhang, in dem es genau um die Frage geht, welche Rolle der Islam in der Nationalstaatsbildung spielen könnte. Auch für Gellner konnte der Islam zwar die Modernität nicht hervorbringen, er zeitigte aber – falls Modernität einmal eingeführt ist – sehr wohl einen begünstigenden Effekt. Anders gesagt, erscheint hier der Islam, damals noch sehr ungewohnt, als eine u. U. durch und durch moderne Religion. „Scripturalismus, Egalitarismus und universalistischer Bildungsanspruch“ (1985: 20): Es sind diese Grundzüge des Islam, welche nach Gellner den schriftgläubigen Rigorismus der Orthodoxie in eine enge Wahlverwandtschaft zum modernen Zentralstaat führen und auf Industrialisierungsprozesse unterstützend wirken. In dieser historischen Allianz steuert die Orthodoxie „Selbstdisziplin, Ordnungsliebe und Buchstabenstreue, die Befolgung abstrakter Vorschriften“ (1985: 99) bei, während sie durch den Zentralstaat in ihrem Jahrhunderte alten Kampf gegen die Heterodoxien unterstützt wird.

In der Folgezeit der iranischen Revolution hat das sozialwissenschaftliche Interesse an dem weltpolitisch nicht zu ignorierenden Islam nicht bloß zugenommen. Die Positionierung des Islam gegenüber und in der Moderne hat sich zudem angesichts der Fundamentalismusproblematik in eine Perspektive verschoben, in der nicht mehr die Frage im Zentrum steht, *ob* der Islam modern oder nicht modern ist, sondern *auf welche Art und Weise* der Islam mit der modernen Kultur und Gesellschaft verbunden ist.

Bassam Tibis frühere Studie (1985) attestierte dem Islam noch, ganz in der Perspektive der klassischen

² Beispielsweise diskutiert Goldziher die hohe Bedeutung des Dissenses unter den frühen islamischen Gelehrten, die „Tolerierung berechtigter Eigentümlichkeiten“ (1970[1914]) und die Weltlichkeit der „geltenden Rechtspflege gegenüber den gesetzlichen Doctrinen der kanonischen Theologen“ (1968[1889]). Damit sind zwei weiterhin wichtige Vergleichsaspekte der Kulturbegegnung, nämlich Pluralismus

und Säkularität, angesprochen. Beide sind zentrale Paradigmen der Modernitätsfrage.

Modernisierungstheorie verbleibend, eine vorindustrielle Religion zu sein, die Anpassungsprobleme in der modernen Gesellschaft nicht bewältigen konnte. Seine späteren Arbeiten (z. B. 1992; für einen Überblick vgl. Bielefeldt 2001) versuchen nun ansatzweise, der fundamentalistischen Wende Rechnung zu tragen, indem dem Fundamentalismus ein („verkürzter“) Modernitätsbezug attestiert wird. Tibi normativ motivierte Unterscheidung zwischen „der techno-wissenschaftlichen und der kulturellen Moderne“ (1992) weist zwar auf die Einbeziehung des islamischen Fundamentalismus in den Kontext der globalen Moderne hin, verfügt jedoch noch über keine Mittel, wenn es darum geht, die kulturübergreifenden Einflüsse auf die *Selbst- und Weltwahrnehmung* der Muslime respektive der Fundamentalisten zu erfassen. Tibi seinerseits schwärmt für den inzwischen allseits beschworenen Euro-Islam, dessen Urheberrechte er unermüdlich einklagt. In seinem letzten Buch (2002) verbindet er die Migrationsdebatte mit der seit dem 11. September 2001 auch für die westliche Welt virulent gewordenen Terrorgefahr. Über die nach Tibi Geschmack zu liberale Zuwanderungspolitik der „deutschen Gutmenschen“ wandere die islamistische Gefahr mit ein.³ Tibi Euro-Islam will sich an der „Leitkultur der Aufklärung“⁴ orientieren. Was dies genau ist, darüber gibt er einen Hinweis: Verzicht auf Da’wa (Auftrag, die Religion zu verbreiten). Tibi setzt sich dabei mit den islamistischen Ideen auseinander, geht aber nicht von der Ideologie auf die soziale Praxis über. Somit betreibt er vornehmlich Verdächtigungspolitik, wenn es auch an den Indizien für begründeten Verdacht keineswegs mangelt.

Es gibt durchaus anregende Ansätze, die auf die schicksalhaften Verwicklungen islamischer Kulturproduktion mit modernen Denk- und Wahrnehmungsstrukturen abstellen. Für Marty und Appleby lässt sich die Modernität der Fundamentalisten anhand der Indizien wie *Konstruktion von Grundsät-*

zen, Reflexion eigener kultureller Ursprünge und politischem Programm (1993: 31) studieren. Auf die Spuren des genuin modernen, *utopischen* Weltverständnisses im Islamismus haben bereits einige Autoren aufmerksam gemacht (z. B. Büttner 1996: 484). Aziz al-Azmehs Buch „Islamisierung des Islam“ (1996) hat die nachhaltige Durchdringung des islamischen Denkens durch den islamistischen Utopismus überzeugend dargelegt. Dabei befasst er sich thematisch mit dem islamischen Ursprungsmythos, nämlich der *Urgemeinde von Medina*, in der die göttliche Gnade aus dem Charisma des leibhaftig präsenten Propheten ausströmte und die seither für die Muslime als Orientierungspunkt dient. Sie war aber, so al-Azmeh, wesentlich eine *didaktische* Utopie, die den Gläubigen eine moralische Richtschnur an die Hand gibt, jedoch nicht das Ergebnis des willentlichen Handelns sein kann, sondern ein göttliches Wunder blieb. Man sollte sich deshalb darum bemühen, sich möglichst der Lebensweise der Altvorderen aus der Urgemeinde anzunähern, „soweit das in einer unvollkommenen Welt wie der unseren möglich ist“ (1996: 74; vgl. auch Tezcan 2003). Durch ein aktives, politisches Handeln konnte die Urgemeinde also nicht ins Werk gesetzt werden.⁵ Es ist dieser Ursprungsmythos, der nun in der durch die kulturübergreifenden Kommunikation provozierten „*search for fundamentals*“ (Robertson 1992, Kap. 11) in ein „islamisches Gesellschaftsmodell“ transformiert wird und damit den intellektuellen Trägern der islamistischen Bewegung als Drehpunkt ihres Handelns dient. Genau diese Idee, die Gesellschaft sei machbar, hebt auch S. N. Eisenstadt als die allen modernen Fundamentalismen gemeinsame „jakobinische Komponente der Moderne“ (1998) hervor. Von dort aus schließt Eisenstadt auf die Existenz von *multiple modernities* (2000). Im gleichen Zusammenhang verweist Georg Stauth mit besonderem Nachdruck auf die „partikularistisch angeeigneten strategischen Rückspiegelungen abendländischer Formen der kulturellen Erneuerung (Protestantis-

³ Einen aktuellen Kurzschluss zwischen dem 11. September, Terrorismus und der Migration hat sich H.U. Wehler (*Die Zeit* vom 12.09.2002) geleistet.

⁴ Der Begriff der Leitkultur hat schnell ein umstrittenes Renommee in der deutschen Debatte erlangt. Die CDU-Vorsitzende Angela Merkel berief sich dabei auf Bassam Tibi als den Urheber des Begriffs „deutscher Leitkultur“. Tibi (1998) hatte tatsächlich bereits den Begriff der Leitkultur benutzt, meint damit allerdings die europäische Aufklärung als Leitkultur. Einen Hintergrundbericht mit dem Titel *Der Leitkulturwart. Die Union beruft sich auf Bassam Tibi, zu Unrecht* hat Tobias Dürr in der Wochenzeitung *Die Zeit* 45/2000 vorgelegt.

⁵ Dem Islamwissenschaftler Tilman Nagel zufolge war der chiliastische Zug im sunnitischen Islam ohnehin sehr schwach ausgeprägt: „Auch im Sunnitentum gibt es chiliastische Züge, gewiss. Aber sie lassen sich nicht so leicht für irdische Ziele einsetzen. (...) [Die sunnitische Literatur] befaßt sich eben mit einem Eschaton, von dem wirklich niemand weiß, wann es hereinbrechen wird. Auf alle Fälle wird es nicht als eine in naher Zukunft bevorstehende, durch persönlichen Einsatz der Gläubigen zu beschleunigende Wende zurück zur prophetischen Urgemeinde verstanden, wie dies in manchen schiitischen Gruppierungen verstanden wurde“ (1981: 313).

mus, Aufklärung, Verwissenschaftlichung)“ (2000: 134), welche die fundamentalistische „Re“-Konstruktion der islamischen Kultur bestimmen. Die Bestimmung des Islam als „Gesellschaftsreligion“ etwa, – zunächst vorgenommen von den islamischen Modernisten wie Fazlur Rahman und Ali Schariati und später durch Fundamentalisten überführt in eine „islamische Alternative“ zur Moderne –, ist nach Stauth nicht mehr einfach aus den Ursversionen des Islam zu erklären, sondern vielmehr ein Effekt des kulturübergreifenden Austausches.

Genau besehen enthält diese kurze Vorstellung der Theoriebeiträge, die in den einzelnen empirischen Studien systematisch oder assoziativ aufgegriffen oder gar lediglich immanent wirksam werden, Hinweise auf diskursive Positionierungen des Islam in der wissenschaftlichen Thematisierung. Der vornehmlich auf seine Frühphase beschränkte Islam dient bei Webers Bestimmung der modernen Kultur, die erst begann, das Fremdverstehen soziologisch in die Prozesse des Selbstverständnisses konstitutiv einzubeziehen, noch als ein Kontrapunkt. Gellners Text, in dem der Islam modernitätsaffirmativ gewendet wird, entstand in der Entkolonialisierungsphase, in der die islamische Religion, mit voller Hoffnung, als ein positives Element in den Prozess der Nationalstaatsbildung eingespannt werden sollte. Zu den Kennzeichen dieser Zeit gehört auch der islamische Modernismus eines Fazlur Rahman (1967, 1970, 1982; vgl. Stauth 2000), der nun die modernen Institutionen nicht mehr einfach übernehmen, sondern aus dem koranischen Gesetz ableiten will. Der klassische, mit säkularen Institutionen und Lebensformen versöhnte Modernismus eines Taha Hussain, weit entfernt von dem protestantischen Gestus, eine Konsistenz zwischen Idee und Lebenspraxis herzustellen, enthält demnach nicht genug theologische und ethische Substanz. Diese war aber gerade in den Augen des mit westlichen Wissenschaften vertrauten Fazlur Rahman erforderlich, um die Modernität islamisch begründen zu können.

In einer weiteren Positionierung des Islam wird letztlich nicht mehr nach den immanenten Modernisierungspotenzialen gefragt, die sich ohne Weiteres entfalten würden, sobald sich günstige Bedingungen einstellten. Hier wird die Modernität mitsamt institutionellen Bedingungen und Formen der Selbstkonstitution als globales Faktum gesetzt, nach dessen Erscheinungen im Islam gesucht wird. Ein gängiges Muster kommt dabei in der These zum Ausdruck, dass gerade durch die Islamisierung Modernisierung und Liberalisierung der islamischen Gesellschaften vorangetrieben wird (so

z. B. Binder 1988). Diesen aus technischen Gründen knapp gehaltenen, selektiven Theoriehintergrund möchte ich hier nicht weiter erhellen. Außerdem bleibt der materiale Bezugspunkt ausnahmslos auf die weite muslimische Welt beschränkt, während der Islam in Europa noch kaum Gegenstand grundlegender theoretischer Reflexionen geworden ist. Wie könnte es denn auch anders sein, als dass die Frage nach der muslimischen Präsenz in Europa unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, inwiefern denn der Islam kompatibel mit der Modernität ist! Gesellschaftspolitisch gewendet lautet die Frage, um die herum sich politische und akademische Diskurse über Islam in Europa herausbilden: „Sind die Muslime integrierbar?“, oder „inwiefern sind sie verträglich für unsere moderne Lebensweise?“⁶ In die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam ist folglich schon vorgängig eine geschichtlich-politische Betroffenheit eingezeichnet.

2. Islamische Gruppen: Gefahr oder Integrationsmittler?

Schon eine der ersten empirischen Untersuchungen zum Islam in Deutschland sagt im Titel, worum es auch bis heute in der Regel gehen soll, wenn der Islam zur Debatte steht: In Hanns Thomä-Venskés Buch „Islam und Integration“ (1981), noch ganz ohne Vorläufer, wird kritisch die enge Verknüpfung des türkischen Islam mit der nationalistischen Rechten im politischen Spektrum betont und dieser Sachverhalt wiederum in den innergesellschaftlichen Zusammenhang der Integrationsdefizite gebracht. Erst wenn den türkischen Gastarbeitern von Seiten der Mehrheitsgesellschaft genügend Angebote unterbreitet würden, werde sich eine von den fanatischen Gruppen abgekoppelte Religionskultur entwickeln, der man dann auch unschwer integrative Funktionen werde abgewinnen können. Der diskursive Raum, in dem diese Arbeit entstand, wurde hauptsächlich durch die damals noch dominante Konfliktlinie *links-rechts* bestimmt. Die Religion spielte dabei eine akzidentielle Rolle, ohne selber diesen Raum entscheidend durchwirkt zu haben. Die ersten Ansätze einer „Rückkehr der Religionen“, die später ein enormes Renommée erlangen sollte, hatten sich zwar infolge der zu jener Zeit aktuellen iranischen Revolution bereits angedeutet, ihre Durchdringung des politischen Raums in glo-

⁶ Das Verdikt von H.U. Wehler „Muslime sind nicht integrierbar“ (Interview in *die tageszeitung* vom 10.09.2002 und *die Zeit* vom 12.09.2002) ist eine überspitzte Version.

baler Reichweite sollte aber noch einige Jahre beanspruchen. (vgl. auch Schulze 1990; für Südostasien Stauth 2002).

Das Auftauchen islamischer Vereine, damit einhergehend die starke öffentliche Sichtbarkeit des Islam in Gestalt von Moscheen, von islamischer Bekleidung und Bemühungen um Religionsunterricht hat eine gewaltige Welle publizistischer Tätigkeit heraufbeschworen, die sich von den 90er Jahren an von dem alten Schema *links-rechts* ablöste. Das Buch des türkischen Journalisten Metin Gür (1993), Produkt einer raffinierten Undercover-Forschung unter muslimischen Wunderheilern, stand noch im Zeichen eines politisch motivierten Enthüllungsjournalismus ohne analytischen Anspruch, brachte dafür interessante Erkenntnisse über muslimische Geistliche. Es ist auch eine Erscheinung eben dieser Phase, dass die Beschäftigung mit dem Thema Islam in beträchtlichem Maße in eine Fundamentalismus-Forschung umschlug. Die Texte von Karl Binswanger mit mitunter sensationell klingenden Titeln wie „Fundamentalisten-Filz – Getrennt marschieren – vereint schlagen?“ (1990a; vgl. auch 1990b und 1990c) sind ebensolche Signale einer von historisch wirksamen Ereignissen wie der Rushdie-Affäre und der weltweiten islamischen Radikalisierung motivierten Wende in Richtung Fundamentalismusforschung. Sie vermochte allerdings noch kaum über eine politische Abwehrhaltung hinaus zu einem analytischen Zugriff vorzudringen. Die Formen des öffentlichen Handelns, die immer stärker werdende Präsenz muslimischer Vereine, werden hier unter dem Gesichtspunkt des Taktierens (der so genannten „Takiyye“: Verheimlichung der wahren Absicht) entlarvt. Weder die mit unterschiedlichen Heilsvorstellungen verbundenen Möglichkeiten der Selbstaffirmation (muslimischer Strömungen) in der neuen sozialen Umwelt noch die daraus entspringenden Ambivalenzen muslimischer Gruppen (z.B. Solidarität mit der muslimischen Umma einerseits und auf Institutionalisierung drängende Vertrauensuche in der deutschen Gesellschaft andererseits) sind aber mit solchen einseitig auf Ideologie abstellenden Konzepten zu erfassen. Ich möchte hiermit keineswegs die Fundamentalismusforschung denunzieren. Die quantitative Studie von Heitmeyer/Müller/Schröder (1997), „Verlockender Fundamentalismus“, hat mit Nachdruck auf religiös motivierte, gewaltaffine Einstellungen unter den türkischen Jugendlichen hingewiesen, wenn auch die Handlungsrelevanz solcher Einstellungen aufgrund der Anlage der Studie nicht eigens thematisiert wurde. In einer wesentlich auf methodische Probleme abstellenden, kritischen Rezeption

(Pinn 1999, Bukow 1999) ging jedoch gleich auch das Interesse an den Vorstellungen unter, die vornehmlich in den islamistischen Kreisen kursieren. Tibis Warnungen vor antiwestlichen, antisemitischen und isolationistischen *Einstellungen* könnten in der Forschung ebenfalls etwas mehr berücksichtigt werden, um, allerdings anders als Tibi, der transnationalen Prozessen geschuldeten, doppelten Orientierung islamischer Gruppen systematische Aufmerksamkeit zu schenken. Letztlich gelangt die Reichweite seiner Arbeit nicht über repetitive Warnungen vor fundamentalistischer Unterwanderung hinaus (zuletzt Tibi 2002; kritisch dazu Klinkhammer 2000, Kap. I.2.2.2).

2.1 „Euro-Islam“ der Vereine

Parallel zum Forschungsstrang *Fundamentalismus* und quasi als Reaktion auf dessen Misstrauen gegen islamische Gruppierungen hat sich ein entgegengesetztes Interesse in diesem umkämpften Diskursfeld herausgebildet. Nicht mehr die Einstellungen zu Gewalt oder Abschottung ethnischer Gemeinschaftsgrenzen mit Hilfe von Religion, nicht die Integrationshemmnisse stehen hier im Fokus der Analysen. Zeitgleich mit den Studien, welche, meist ordnungspolitisch motiviert, die Gründe für die Attraktivität des Fundamentalismus erklären und auf die schwelenden Konfliktpotenziale aufmerksam machen, bildet sich zunehmend ein anderer Forschungsstrang heraus. Bereits 1993, noch bevor die islamischen Gruppen jenseits der Befürchtungen vor einer Fundamentalismusgefahr als *Integrationsmittler* (anfangs ein unkonventioneller Gedanke, mittlerweile aber das Gütesiegel einer jeden „korrekten“ Studie) betrachtet wurden, hatte Leggewie vorausschauend auf die Frage nach künftigen Verbindungen des Islam mit dem „westlichem Lebensstil“ aufmerksam gemacht. Von dem einstigen „Alhambra-Modell“ inspiriert, das die regen Austauschbeziehungen zwischen dem Abendland und dem Islam im spanischen Mittelalter bezeugen soll, zieht Leggewie eine von ihm selbst inniglich erhoffte Entwicklung in Erwägung: Im Westen nämlich „entscheidet sich, ob es eine neue islamische Reform geben wird, die auf den islamischen Osten ausstrahlen kann, der sich in einer tiefen materiellen und moralischen Krise befindet“ (Leggewie 1993: 9). Der alte Traum der Modernisierungstheorien, der vormalig in der Religion Entwicklungshemmnisse zeigte, kehrt heute ausgerechnet in religiösen Gewändern zurück: Der aufgeklärte Islam als Entwicklungshilfe. Doch bevor bzw. damit ein Euro-Islam modernisierende Effekte auf die zwei-

fellos stagnierenden Mutterländer ausstrahlen kann, muss „der Islam im Westen (...) in die Mitte der politischen Öffentlichkeit (gehören)“ (Leggewie 1993: 195). Inzwischen ist dies Realität geworden – jedenfalls in dem Sinne, dass der Islam in die Mitte der öffentlichen Aufmerksamkeit gewandert ist. Sieht man an dieser Stelle von der überwiegend negativen Aufmerksamkeit ab, die den Szenarien des globalen *Clash of Civilisations* mitsamt kriegerischen und terroristischen Auseinandersetzungen geschuldet ist, dann liegt dies zum Teil an der von den muslimischen Gruppen betriebenen *Politik der Anerkennung*. Diese hat sich rasch, aber nicht konfliktfrei, in diversen öffentlichen Angelegenheiten wie dem islamischen Religionsunterricht, islamischen Symbolen im öffentlichen Raum (Moschee, Minarett, Gebetsruf, muslimische Friedhöfe) und in den Institutionen (Berücksichtigung islamischer Reinheitsgebote in etlichen Krankenhäusern, ja auch in der Bundeswehr etc.) niedergeschlagen. *Anerkennung der kulturellen Identität* ist denn auch eine der effektiven diskursiven Anschlussstellen, über die Forderungen islamischer Vereine öffentlich legitimiert werden. Die Wissenschaftler suchen ihrerseits, diese sich abzeichnenden Transformationsprozesse innerhalb der muslimischen Bevölkerungen Europas, angeregt von Ch. Taylor, vornehmlich mit dem Begriff der *Politik der Anerkennung* einzufangen (vgl. Vertovec/Peach 1997: 10).

Unter dem Einfluss der postmodernen Auflösung von Essentialisierungen ist das wissenschaftliche Interesse, das ehemals vorzugsweise Rationalisierungsprozessen galt und auf die Erschließung unterschiedlicher Rationalitätspotenziale (z. B. der Erlösungskonzepte) verschiedener Kulturen abzielte, nachhaltig dem Interesse gewichen, das den Effekten wechselseitiger Zuschreibungsspiele als sozialem Mechanismus gilt. Fortan ist die Kontextualisierung sozialer Phänomene angesagt. In diesem geistigen Klima wird nicht mehr nach spezifischen islamischen Heilsideen in vergleichender Absicht gefragt, was noch die klassische Religionssoziologie und die Islamwissenschaft auszeichnete.⁷ Es handelt sich in den meisten gemäß dem Paradigma der Anerkennungspolitik angefertigten Studien zu muslimischen Gruppen um Effekte, welche von den Kontextbedingungen (zumeist: organisatorischem Rahmen und politischer Kultur) des jeweiligen Landes auf die Konstruktionen islamischer Identitäten ausgehen.

Die Betonung der Individualrechte, Redefinition von Identität als Recht und das Auftauchen supranationaler Politikebenen (z. B. die EU) geben den Rahmen ab, innerhalb dessen auch muslimische Forderungen in die Öffentlichkeit gelangen (vgl. Nuhoglu-Soysal 1997). Diese mittlerweile verbreitete Denkfigur hat sich als empirisch fruchtbar erwiesen, da sie sich für soziale Kontexte interessiert, anstatt das Handeln einfach von einer religiösen Dogmatik her zu erklären. In diesem Sinne tauchen bei Amiraux (1997) muslimische Organisationen unter dem Gesichtspunkt einer „European Citizenship“ auf, und mit Bartels (2000) lassen sich gar die Anzeichen eines „Dutch Islam“ ausfindig machen (für einen deutsch-französischen Vergleich Yalcin-Heckmann 1998). Allerdings kann eine verkürzte Kontextualität, die sich in der Betrachtung allgemeiner politischer Kultur und institutioneller Vorgaben erschöpft, auch zu Verengungen führen (kritisch zu vorschneilen Verallgemeinerungen in Sachen *European Islam* Waardenburg 2002: 8). Der Befund, dass sich muslimische Gruppen auf die Bedingungen westlicher Gesellschaften einlassen, ist selbstverständlich nicht anzuzweifeln. Vernachlässigt wird dabei jedoch die Tatsache, dass die Feststellung eines gesellschaftlichen Drucks zur Anpassung lediglich den Beginn einer soziologischen Analyse markiert, aber keineswegs ausreicht, um die Vielfalt muslimischer Reaktionen angemessen einfangen zu können. Vier Aspekte sind hier von besonderer Bedeutung: a) Frage nach den islamischen Strömungen, b) Sozialdeterminismus, c) Heimatbezug, d) Ländervergleich.

a) Frage nach den islamischen Strömungen: Die unterschiedlichen Akzentuierungen islamischer Heilsideen werden in der Analyse gar nicht berücksichtigt oder bleiben ohne Folgen. Meistens wird sehr allgemein von islamischen Gruppen gesprochen. Die hehre Absicht, kulturalistischen Essentialisierungen des Islam zu entkommen, indem man die religiöse Frage in die sozialen Kontexte auflöst, geht deshalb gleichzeitig mit einem Niedergang der Bedeutung einher, die dem Theologischen in der Forschung zugemessen werden sollte. Man hat gar zuweilen den Eindruck, der *Gegenstand* sei irgendwie beliebig, bar jeglichen Eigensinns, von dem aus ein spezifischer Widerstand gegen den Anpassungsdruck der Rahmenbedingungen (gegen die Austauschbarkeit mit jedem anderen Gegenstand in der Forschung) ausgehen könnte. Statt dessen erhalten wir allenfalls eine Auflistung islamischer Gruppierungen, bestenfalls eine kurze Genealogie ohne jegliche heilsspezifische Explikation jeweiliger Strömungen mit Blick auf ihre Handlungsrelevanz. Die

⁷ Ein aktueller Beitrag zur *Heilszusage* des Islam in der klassischen Phase und nicht vergleichend bei Nagel 2002.

Frage ist also, wie die diversen Muster und Inhalte islamischer Religiosität, unterschiedlich akzentuiert in islamischen Strömungen (Orthodoxie, Mystik, politischer Islam), in die Analyse des Handelns muslimischer Gruppen einbezogen werden können.

b) *Sozialdeterminismus*: Die These, dass sich islamische Vereine als Integrationsmittler betätigen, kann nur funktionieren, wenn ihre *Zuwendung zu sozialen und politischen Problemen in der neuen Heimat nachgewiesen wird*. Tatsächlich gibt es hier eine Reihe von Aktivitäten, die auf die Lösung der Probleme gerichtet sind, welche sich aus dem Leben der Muslime in einer nichtislamischen Gesellschaft ergeben (ausführlich dazu Heine 1997; vgl. auch eine knappe länderübergreifende Bilanz Waardenburg 2002). Karitative Arbeit in muslimischem Gewand, das scheint die unterschwellige Vorstellung zu sein, welche die Integrationsunterstellungen trägt. Sie ist eine Applikation der christlich-kirchlichen Existenzform auf die muslimischen Gruppen, die ja auch eigentlich aus der erfahrungsbedingten Perspektive kirchlicher Repräsentation als mögliche Ansprechpartner verhandelt werden. Aus diesem Grunde ermöglicht die Sozialarbeit auch auf der Seite islamischer Vereine einen wichtigen diskursiven Anschluss an die Öffentlichkeit. Günter Seufert vertritt die These, dass das für die *Milli Görüs* (IGMG) kennzeichnende, vielseitige Engagement in der Lebenswirklichkeit der Aufnahmegesellschaft, der „Aufbau von muslimischen Parallelstrukturen vom Kindergarten bis zum Altersheim (...)“ (1999b: 308), notwendigerweise „eine zumindest verbale Übernahme ihrer grundsätzlichen Werthaltungen“ (1999b: 309) nach sich ziehen wird. Da aber, so Seufert, niemand in getrennten Welten leben könne, werde aus der verbalen Übernahme eine substantielle Werthaltung. Damit wurde aber der Eigensinn religiös-politischer Orientierungen einseitig einem Anpassungsdruck geopfert.

c) *Heimatbezug*: An dieser Stelle interessiert der Zusammenhang, welcher zwischen der Herausbildung einer neuen intellektuellen Schicht (oder „Bürgerlichkeit“ bei Nökel 2002) und der ansatzweisen Bereinigung der Identitätskonstruktion von den nationalen Elementen besteht. Seufert (1999a und 1999b)⁸ beschreibt diese Abhängigkeiten exemplarisch anhand des orthodoxen Ablegers der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* (*DITIB*) und der *Milli Görüs* (IGMG), Tochterorganisation des tür-

kischen politischen Islam von Erbakan. Überzeugend legt er dar, dass die *DITIB*, für die Religiosität eng mit dem Erhalt der nationalen Identität verbunden ist, als Behörde loyal zum türkischen Staat bleibt, dadurch aber keinen diskursiven Anschluss an die Öffentlichkeit hierzulande entwickeln kann. Die genealogische und aktuell-praktische Verbundenheit türkischer Gruppen mit der Türkei macht Seufert gleichermaßen auch für die *Milli Görüs* geltend (1999b: 301f.), traut ihr aber letztlich mehr Transformationsfähigkeit, d.h. Abkoppelung von der türkischen Politik zu.

Bei Hans-Ludwig Freses *Den Islam ausleben*, einer in Bremer Moscheen durchgeführten Untersuchung, wird der individuelle Umgang mit nationaler Zugehörigkeit in den Vordergrund gerückt, der dem Versuch des Verbandes, Jugendliche auf Dauer an die Nation zu binden, entgegenwirkt (Frese 2002: 298f.). So wird eine „relative Abkoppelung von türkischer Politik und damit auch von der Türkei bzw. dem Türkentum“ behauptet. Mit Bezug auf Georg Simmel hebt Frese die Individualisierung „von und durch die Religion“ hervor, die sich deshalb als funktional erweise, weil sie, anders als die nationale Identität, Anschlussmöglichkeiten in der Aufnahmegesellschaft biete. Freses Schlussfolgerung, durchaus stellvertretend auch für andere, mündet schließlich in die Prognose einer „Minimierung der Bedeutung türkischer Politik“. Keineswegs blendet auch Frese die Tatsache aus, dass ein „relatives Bewusstsein für ihre türkischen Wurzeln“ bei allen von ihm befragten Jugendlichen vorherrscht (2002: 113). Ihm kommt es dabei hauptsächlich darauf an, dass die Bedeutung des Türkeibezugs nun je individuell unterschiedlich beantwortet wird (2002: 113). Diese Einsicht ergibt sich wiederum aus dem Perspektivenwechsel, den der Autor bewusst vorgenommen hatte. Anstatt von den Organisationen mit ihren geschlossenen Symbol- und Ideensystemen auszugehen, rückt hier die Sicht der Einzelnen (!) in den Blickpunkt.

Sicherlich ist das unter integrationstheoretischen Gesichtspunkten nicht uninteressant. Eine gewisse Gelassenheit gegenüber muslimischen Minderheiten wäre hiernach die nahe liegende Empfehlung, da die ideologischen Vorgaben der Gruppen durch den Blick auf individuelle Perzeptionen bereits eine Relativierung erfahren.⁹ Dementsprechend würden die Organisationen nachhaltig gezwungen, den an-

⁸ Eigentlich gehört die Besprechung der Beiträge von Seufert in das nächste Unterkapitel, da die Kritik, ohne heilspezifische Differenzierung allgemein von islamischen Organisationen zu sprechen, auf ihn nicht zutrifft.

⁹ Nach einer quantitativen Studie von Salentin/Wilkening (2002) ist ein erheblicher Teil der Moscheebesucher, was ihre Sympathie betrifft, nicht auf eine bestimmte Gruppe festgelegt.

passungsorientierten Stimmen in eigenen Reihen mehr Gehör zu schenken – das ist der viel gerühmte Generationenwechsel, der es schon richten wird. Bei aller vordergründigen Plausibilität, die man diesem Ansatz zusprechen muss, tragen sich die Dinge jedoch nicht so einfach zu, und vor allem nicht so eindeutig.

Obwohl der Sachverhalt, nämlich die Vitalität transnationaler Bindungen, hinlänglich bekannt ist, scheint die These, dass der Heimatbezug nahezu zwangsläufig zurückgehe, zu einer Selbstverständlichkeit in der Literatur zu avancieren. Dabei hat die Debatte über Globalisierung bzw. transnationale Gemeinschaften (Appadurai 1998, Pries 1998, Faist 2000) darauf aufmerksam gemacht, dass sich durch intensivierte Personen-, Waren-, Finanz- und Bildströme der nationalstaatliche Bezugsrahmen erheblich relativiert hat. Wer die Massenveranstaltungen der Milli Görüs besucht (vgl. Tezcan 2002) und sich die Bilder an den Moscheewänden anschaut, wer zur Kenntnis nimmt, dass in den Moscheen fast ausnahmslos türkische Zeitungen ausliegen und ausschließlich türkische Sender auf dem Bildschirm zu sehen sind, der wird merken, dass der Türkeibezug der *Milli Görüs* („long distance nationalism“ nach Appadurai 1996) mehr besagt als ein „relatives Bewusstsein von gemeinsamen Wurzeln“. Er wird daher den expliziten Aussagen der Befragten in einer ihrerseits *bedeutungsgenerierenden Interviewsituation* mit Vorsicht begegnen. Frese hätte m.E. den nonverbalen Hinweisen, die ihm in seinen diversen Moscheebesuchen nicht verborgen geblieben sein dürften, mehr Beachtung schenken müssen. Darin verbirgt sich übrigens ein weit verbreitetes Problem der empirischen Sozialforschung (aktuell dazu Nassehi/Saake 2002). Die im Grunde durchaus notwendige Betonung der „Binnenperspektive“ reduziert sich nicht selten, wenn sie mit der Authentizitätsideologie gepaart wird, wonach die Befragten die besten Kenner ihrer selbst seien, kurzerhand auf eine Einstellungsforschung. Nur die „bewusste“ Aussage bürgt demnach für die Wahrheit. Der Irrtum, dem die Islamforscher oft aufsitzen, ist daher auch weitgehend methodischen Ursprungs. Sieht man dabei von den grundsätzlichen Problemen der empirischen Forschung ab, zeugt bereits eine tiefer bohrende Analyse z.B. des im Buch von Frese präsentierten Interviewdatenmaterials von der dauerhaften Präsenz des Türkeibezugs. Die Befragten üben nämlich dort zwar dauerhaft Kritik an den Verhältnissen in der Türkei, aber gerade in dieser dauerhaften Bezugnahme äußert sich ihre Eingebundenheit in die türkischen Verhältnisse. Der negative Bezug bleibt genauso stark im Bann-

kreis desselben Phänomens gefangen. Um das zu sehen, müsste man sich allerdings von der Bewusstseinsfixierung lösen, sich sozialen Praktiken zuwenden und die Diskurse als soziale Praktiken begreifen. Fälschlicherweise wird jedoch der Diskurs als eine Ansammlung von Aussagen mit Blick auf die Semantik verstanden; die *Ordnung des Diskurses* hingegen, d.h. das System der Beziehungen zwischen verschiedenen Aussagen wird nicht berücksichtigt.

Der Heimatbezug islamischer Gruppen ist allerdings nicht einfach auf einige zum Verschwinden verurteilte Gedächtnisrelikte zu reduzieren. Ihre genealogische Bindung an die alte Heimat wird durch die Fortsetzung des „innerislamischen Reformdiskurses“, den die Autoren Salvatore/Montazami (2002) zu Recht nicht einfach in einer Modernisierungsthese aufgehen lassen wollen, aufrecht erhalten. Das ist deshalb so, weil die „Diskurstradition“, in der sich diese Gruppen platzieren, nicht nur – so jedenfalls fahren beide Autoren fort – ein Reservoir ist, sondern auch eine „Aufforderung“ an die Gläubigen aussendet. Dem ist hinzuzufügen, dass diese Aufforderung nicht nur die ethische Lebensführung betrifft, sondern auch noch weitgehend die Matrix der politischen Identitäten umreißt, die in diesen Gruppen gepflegt werden.

2.2 Identitäten und kollektives Handeln

Unterhalb dieses allgemeinen Diskurses über islamische Gruppen zeichnet sich allerdings ein Interesse am praktischen Handeln muslimischer Gruppen ab. Seit Mitte der 90er Jahre haben sich überall in Deutschland vermehrt öffentliche Konflikte um islamische Symbole abgespielt. Im Verhältnis zu Konflikten wie der Kopftuchfrage, der Befreiung vom Schwimm- oder Religionsunterricht (informativ dazu: Rohe 2001), welche in der Regel zwischen Muslimen und den Behörden ausgetragen werden, haben die mehrere Parteien umgreifenden Konflikte um Moschee-, Minarettbau und islamischen Gebetsruf weniger Beachtung gefunden. Dabei könnten diese der Forschung dazu verhelfen, die Identitätsfrage an das praktische Handeln anzukoppeln, anstatt sie rein auf wechselseitige Zuschreibungsspiele zu reduzieren, sie in Erzählungen und Selbstbespiegelungen aufzulösen. Gleichzeitig kann die Integrationsdebatte von ihrem besonders für die deutsche Debatte typischen, auf harmonischem bzw. homogenem Gesellschaftsbild basierendem Hintergrund (vgl. dazu Schiffauer 1997: 35ff.) abgelöst und in eine konflikttheoretische Perspektive umgelei-

tet werden. Konflikte als Integrationsmodus moderner Gesellschaften, diese ursprünglich auf Georg Simmels *Der Streit* (1968[1908]) zurückgehende Debatte (vgl. auch Coser 1972) wurde in den 90er Jahren, auch mit Bezug auf ethnische Konflikte, wieder aufgenommen von Dubiel (1994, 1995) und Hirschman (1994).

Die Ehre, das Interesse an den Konflikten um islamische Symbole angeregt zu haben, gebührte eigentlich ursprünglich Juristen. Das Themenheft 4/1997 von CIBEDO (Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen) enthält solche Pro- und Contra-Argumente in Sachen des lautsprecherverstärkten Gebetsrufs (vgl. auch Sarcevic 2000). Inzwischen wird der konflikttheoretische Ansatz dezidiert auf die muslimische Repräsentation im öffentlichen Raum angewandt. Martin Baumanns vergleichende Studie zu Religion im umstrittenen öffentlichen Raum (1999) ist der erste deutschsprachige Aufsatz, international (England/Deutschland) sowie religionsvergleichend (Buddhismus/Islam). In einer mit quantitativen und qualitativen Instrumenten durchgeführten Studie (Heitmeyer/Anhut 2000) des *Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung* wurden sowohl die je nach dem Gegenstand variierende Ablehnung der diversen Zeichen türkisch-islamischer Präsenz durch die alteingesessene deutsche Bevölkerung (Schröder et al. 2000) als auch der Verlauf des Duisburger Gebetsrufkonfliktes bzw. unterschiedliche muslimische Haltungen (Tezcan 2000) dargelegt. Der Vorschlag, den Blick für die Relevanz der islamischen Strömungen freizuhalten, gilt folglich auch in Bezug auf die Konflikte um islamische Symbole. Hier steht der Politik der öffentlichen Sichtbarkeit, die hauptsächlich durch die *Diyanet* und *Milli Görüs* vertreten wird, die Haltung der „Mystiker“ entgegen, die sich statt dessen eher auf die Bildungsarbeit konzentriert, um die Herzen zu gewinnen.

Die erste Monographie zu diesem soziologisch äußerst relevanten Thema stammt interessanterweise von einem Geographen. Thomas Schmitt hat mit seiner Dissertation (2001) eine anregende Studie zu Konflikten um Moscheebauten vorgelegt. Nach einem umfangreichen islamkundlichen Überblick lässt sich Schmitt anhand exemplarischer Fälle auf das jeweilige Konfliktgeschehen ein. Er zeichnet die Konfliktlinien anschaulich nach, die – zur Enttäuschung der „Kulturkämpfer“ – nicht *ungebrochen* zwischen Deutschen und Türken, auch nicht einfach zwischen Christen und Muslimen verlaufen (vgl. auch Tezcan 2000, Leggewie/Joost/Rech 2002). Die Vielfalt der Positionen, die durch die Akteure vorgenommene Verschränkung sozialräumlicher, lokaler Beziehun-

gen mit globalen Konfliktthemen, die unterschiedlichen Ausgangslagen und der Abschluss der Konflikte, über das alles wird der Leser sorgfältig aufgeklärt. Die Studie bietet damit eine gute Grundlage für die weitere Forschung. Man wird, das wäre die daraus zu ziehende Lehre, damit rechnen müssen, dass „Religionskriege“ im lokalen Nahraum *auch* in den säkularisierten Gesellschaften ausbrechen können. Außerdem müssen diese Konflikte, in denen ja weitgehend das symbolische Gesicht des „identitätsaffirmativen, lokalen Nahraums“ (Hüttermann 2000) im Zentrum der Auseinandersetzungen steht, auf ihre Verläufe hin analysiert werden. Inwiefern fügen sich die Konflikte um religiöse Symbole in das soziologische Modell, dass sich die modernen Gesellschaften über Konflikte integrieren? Hier wäre ein Rekurs auf Hirschmans Konzept von *teilbaren / unteilbaren Konflikten*, also die Unterscheidung zwischen *Mehr-oder-Weniger- und Entweder-Oder-Konflikten*, durchaus nützlich, wobei es darum geht, unter welchen Bedingungen die „unteilbaren“ Konflikte „teilbar“ gemacht werden können. Der Forschungsbericht von Leggewie/Joost/Rech (2002) versteht sich in diesem Sinne als eine praktische Handreichung, die übrigens vornehmlich zur professionellen Mediation dienen soll. Die Schwäche des Ansatzes besteht allerdings darin, dass hier vorausgesetzt wird, was sich oft erst im Verlauf des Konfliktes einstellt: Dass nämlich die Konfliktparteien grundsätzlich an einer Konfliktlösung, damit an einer Mediation interessiert seien. Dabei erschöpft sich die Interaktion bei den Moscheekonflikten nicht einfach in der Problemlösung. In diesen Konflikten loten nämlich gleichzeitig die etablierten Einheimischen und die zugewanderten Außenseiter exakt gemäß den Ritualen des archaischen, oft überwunden geglaubten Gastrechts (zum Gastrecht vgl. Pitt-Rivers 1992) ihre Beziehungen zueinander aus. Wie kann man sonst das penible Feilschen um jeden Zentimeter der Minarethöhe oder um die Dezibelhöhe des Gebetsrufes verstehen? Die Forschung wird sich mutiger auf die Konfliktthematik einlassen müssen. Sie wird dabei auch den genuin modernen Konflikt zwischen dem Gesetz des Gastrechts, das dem Gast Ansprüche verbietet, und dem Versprechen der politischen Inklusion, das zu Ansprüchen animiert, systematisch berücksichtigen müssen.

3. Studien zu religiösen Gemeinschaften

Zwar weist die Forschungslandschaft weiterhin eine große Anzahl allgemeiner Beiträge auf; das sind zumeist Aufsätze. Gleichwohl kommen auch Mo-

nographien auf den Markt, die sich eingehend mit einer bestimmten Gemeinde befassen. Im Folgenden werde ich zwei solche Bücher vorstellen. Das erste, vorgelegt von Werner Schiffauer (2000), handelt von der radikalislamischen Kaplan-Gemeinde, dem *Khalifatstaat*. Das zweite Buch ist ebenfalls aus einer Feldforschung hervorgegangen, die die Religionswissenschaftlerin Gerdin Jonker (2002a) im *Verband der islamischen Kulturzentren*, der aus der Sufik hervorgegangenen *Süleyman-Gemeinde*, durchgeführt hat. Dank solcher Bücher wird der Begriff *islamische Gruppen* endlich fassbar.

3.1 „Topographie eines Diskursfeldes“

Schiffauer (2000) war der erste, der türkisch-islamische Gruppen in das konfliktgeladene Diskursfeld eingebettet hat, in dem diese kompetitiv ihre Positionen entfalten, um das Feld „sunnitischer Muslime“ zu beherrschen. Der Gegenstand seiner ethnologischen Studie, die radikalislamistische *Kaplan-Gemeinde*,¹⁰ hat sich 1983 von der islamistischen Milli Görüs abgespalten. Ihr Anführer Cemaladdin Kaplan, ein langjähriger Geistlicher der türkischen Religionsbehörde, hielt den parlamentarischen Weg für einen Irrweg, den Erbakan an der Spitze der Refah-Partei einschlug, um die Gesellschaft nach islamischem Gesetz zu reorganisieren. Entlang der Geschichte dieser radikalen Gruppe, die sich die iranische Revolution zum Vorbild nahm, gibt Schiffauer eine vorzügliche Kostprobe davon, wie politische Ideen, kollektives Handeln und religiöses Menschenbild zusammenhängen; er holt gewissermaßen genau das nach, was in der bisher behandelten Literatur sträflich vernachlässigt worden war.

Das Buch besteht aus drei Hauptteilen. Im ersten Teil (*Debatten*) geht es um die Grenzziehungen zwischen verschiedenen Strömungen, die jeweils in Bezug auf die großen Erzählungen des Islam vorgenommen werden. Im Kampf um die innerislamische Hegemonie wird mit sinnstiftenden Erzäh-

lungen dialogisch umgegangen (Schiffauer 2000: 65). Das aktuelle Ereignis erhält demnach seinen Sinn erst im Lichte der historischen Erzählung, die jedoch je nach der Handhabe mit unterschiedlicher Bedeutung versehen werden kann und daher selbst das begehrte Objekt des politischen Kampfes bildet. Die tradierten Erzählungen bilden auf der einen Seite ein Reservoir, aus dem geschöpft wird, während gleichzeitig von ihnen, also von der Tradition, „Aufforderungen“ (systematisch dazu Salvatore/Amir-Mozami 2002) an die Gläubigen in der Gegenwart ausgehen. Diese diskurstheoretische Figur, die Laclau/Mouffe „Anrufung“ nennen (1991) und über die erst die Subjektwerdung erfolgt, mahnt den Forscher, einen Forschungsgegenstand in seinen geschichtlichen Bezügen wahrzunehmen.

Im Teil II (*Evidenzen*) werden diese Ideen in ein Verhältnis zur kollektiven Praxis gesetzt; dabei sind die Transformationen von Interesse, die sich aus der Spannung zwischen Normativität und Pragmatik ergeben. Wie lässt sich einer Begeisterung, die die im Teil I beschriebene Idee entfachte, dauerhafte Präsenz verleihen? Kann sich die revolutionäre Idee gegen die vielfältigen Verwicklungen und Widerstände des Alltags lebendig halten? Mit Blick auf das Problem der Veralltäglichen diskutiert Schiffauer schließlich die verschiedenen Etappen der Entwicklung in Richtung einer Sekte, die die Kaplan-Gemeinde beschriften hat. Die Spannung schlägt letztlich auf die ursprüngliche Idee zurück, radikalisiert diese sektiererisch (wie bei der *Kaplan-Gemeinde*) oder öffnet die Gemeinde für neue soziale Gruppen und Schichten (wie bei der *Refah-Partei*).

Der dritte Teil des Buches (*Erfahrungen*) handelt von den islamistischen Selbstbildern. Die biographisch wie generationenspezifisch vorgezeichneten Wege, sich islamisches Wissen anzueignen, bringen unterschiedliche Typen von Gläubigen hervor. Hier steckt eine der Botschaften der Studie. Sie besagt, dass selbst eine radikale Gruppe wie die *Kaplanis*, schaut man tiefer in ihre Reihen, eine große Vielfalt aufweist. Daran scheint Schiffauer viel zu liegen. Die Beschreibung, die er einem Vertreter der so genannten zweiten Generation, dem Typus des „jugendlichen Revolutionärs“ (2000: 276), widmet, geht in Grundzügen mehr oder weniger konform mit der Haupttendenz der bestehenden Literatur. Dass sich junge Migranten wie *Seyfullah*, losgelöst von alltagsweltlichen Selbstverständlichkeiten eines muslimischen Milieus, ihre Religion hauptsächlich über intellektuelle Mittel aneignen, ist beispielsweise eine geläufige Aussage. Gleichwohl schlussfolgert Schiffauer daraus nicht kurzerhand die Zei-

¹⁰ Der Begriff der *Gemeinde* ist allerdings aufgrund seiner christlich-kirchlichen Herkunft nicht unproblematisch auf islamische Gruppierungen anzuwenden. Hartmann Tyrell macht auf drei Aspekte des Gemeinde- bzw. Kirchenbegriffs aufmerksam: a) kultische Versammlung, b) lokale Gemeindebildung mit spezifischen Ämtern, c) das überlokale Netzwerk des „Standes“ der Kleriker (2002: 105). Daran sieht man noch einmal, wie weit die soziologischen Begriffe selbst kulturell eingebunden sind; vgl. auch Matthes 1999.

chen einer liberalen Haltung. Ganz im Gegenteil macht er den Leser auf den Rigorismus aufmerksam, der sich besonders dann einstellt, wenn die alltagsweltlich eingespielten Höflichkeitsregeln aufgegeben werden, welche noch den sozialen Umgang der älteren Islamistengeneration untereinander auszeichneten. Die Älteren erscheinen bei Schiffauer nicht als *autoritätshörig, unwissende, traditionelle* Muslime, während den Jüngeren die Verdienste *selbstbewusst, emanzipiert, tolerant* etc. zugeschrieben würden. Ganz im Gegenteil stimmen hier die traditionellen Kodierungen des sozialen Lebens islamistische Autodidakten der älteren Generation gegen eine methodische Durchgestaltung desselben skeptisch ein; bei der jüngeren Generation dagegen macht diese, die Kompromisslosigkeit, den Wesenszug der Religionsaneignung aus (2000: 311). Man kann jene Kodierungen als traditionell verbürgte, in die Alltagsreligiosität eingebaute Abwehrmechanismen (eine Art Autoimmunisierung) gegen die Durchfundamentalisierung des Glaubens und Verhaltens bezeichnen und sie selbst bei den Fundamentalisten (wohl gemerkt: eher älterer Generationen) auffinden. Dann bezeichnet aber der Begriff *Fundamentalismus* keine materiale Idee, sondern ein Prinzip, das sich jeder Idee bemächtigen kann. Das fundamentalistische Prinzip bestünde dann darin, die Welt aus all ihren eingelebten Bezügen herauszureißen (sofern sie tatsächlich noch bestehen), um sie konsequent einem abstrakten Prinzip zu unterwerfen. Auf die protestantischen Wurzeln der Modernität anspielend zieht Schiffauer den Schluss, dass die „Islamisten (...) uns nicht so fremd (sind), wie es zunächst scheint“ (2000: 329). Schiffauers „Kritik der Fundamentalismustheorien“, welche die materiale Theorie des Islamismus zum Schluss noch mit theoretischen Überlegungen auf einer höheren Ebene abrundet, stellt zweifellos eine Herausforderung dar.

Den Anregungen, die Schiffauer der künftigen Forschung bietet, wird man mit dieser kurzen Vorstellung sicher nicht gerecht. So könnte die Anwendung religionssoziologischer Kategorien wie *Verantwortungsethik vs. Gesinnungsethik* und *Rationalisten vs. Mystiker* auf Interesse bei den Religionssoziologen stoßen. Mit Rückgriff auf Weber präsentiert Schiffauer dem Leser zwei Metaphern, mit denen sich die jeweilige Welthaltung islamischer Strömungen plastisch erfassen lässt: Der mystische *Sucher* versteht sich als ein *Gefäß* Gottes, sein Streben zielt auf Selbstüberschreitung in der *Auflösung von Form*. Der *Asket* hingegen, der dem Gesetz verpflichtet ist, macht sich zum „perfekten *Werkzeug*“ Gottes, dessen Funktion darin besteht,

die *perfekte Form der Wahrheit zu finden* (Schiffauer 2000: 81f.). Diese heilsspezifischen Differenzen müssten eigentlich in jeder Studie zu Muslimen, ganz gleich ob es sich um Gruppen oder „individuelle“ Religiosität handelt, systematisch berücksichtigt werden. Denn die öffentliche Erscheinungsform des *individuellen Selbst*, die Formen des *kollektiven Handelns* und die *Heilsideen* gehören unmittelbar zusammen. In einer politischen Massenbewegung, wie sie für *Kaplançis* und *Milli Görüs* gilt, fühlt sich z. B. das mystisch eingeübte Selbst nicht heimisch. Die passende politische Ausdrucksform liegt für die Vertreter der „politischen Mystik“ vornehmlich in der *Einflussnahme* (Schiffauer 2000: 86).¹¹ In der eigenen Feldforschung gelangte ich ähnlich zu dem Schluss, dass Massenveranstaltungen den Charakter eines quasi religiösen Rituals für die *Milli-Görüs-Anhänger* besitzen, während solche Veranstaltungen den beiden aus der Mystik hervorgegangenen Gruppen (*Nurcus* und *Süleymançis*) weitgehend fremd sind. Die *Nurcus* (ausführlich zu dieser Gruppe vgl. Mardin 1989) treffen sich auf großen Versammlungen lediglich zum Gedenken des Todestags von Said Nursi, die *Süleymançis* kennen überhaupt keine Massenversammlung. Der aktivistischen, enthusiastischen Selbstdarstellung auf den Massenversammlungen der *Milli Görüs* steht der zurückhaltende, kontrollierte Ausdruck des Selbst gegenüber, das sich vor Ausfälligkeiten zu verwahren hat (vgl. Tezcan 2002; zu Süleyman-Gemeinde Jonker 2002a).

Mit „Die Gottesmänner“ ist ein Maßstab gesetzt worden, hinter den man nicht mehr zurückfallen darf. Man wird aber auch, wie es für jedes Vergängliche in dieser Welt gilt, über die Engpässe, Probleme, Fehlinterpretationen diskutieren. Wie kann man also weitermachen?

Ohne Zweifel hat Schiffauer das Diskursfeld, die „Arena symbolischer Kämpfe“, entlang den Debatten, die sich auf das politische Engagement in der Türkei beziehen, verdienstvoll nachgezeichnet. Selbstverständlich liegt dies schon in der Sache selbst begründet; genealogische wie praktische Bindungen zur Türkei sind und bleiben weitgehend bestimmend für die Selbstbeschreibungen. Gleichzeitig entwickeln islamistische Gruppen unter-

¹¹ Diese Aussage ist aber nicht als abstrakt-theoretisch zu verstehen, sondern bezieht sich auf das hier behandelte geschichtliche Phänomen. Mit dem Anbruch der Kolonialzeit stand die islamische Mystik vor der Entscheidung zwischen *Einnischung* oder *Zurückhaltung*. Ein Teil des Nakshi-Ordens schlug jedenfalls den Weg politischer *Einnischung* ein, während eine andere Gruppe sich quietistisch orientierte; vgl. Jonker 2002a, ferner auch Hüttermann 2002.

schiedliche Strategien in Bezug auf die Bedingungen der Aufnahmegesellschaften. Dass Schiffauer auf die unterschiedlichen Formen der Selbstaffirmation (kollektiv wie individuell) in der Interaktion mit der deutschen Gesellschaft kaum eingegangen ist (nur am Ende in den „Erfahrungen“), ist ihm nicht als Mangel anzukreiden. Dies hat unmittelbar mit der Spezifität der Kaplan-Gemeinde zu tun. Eine „gesinnungsethische, revolutionäre“ Gemeinde wird sich wohl unmöglich von ihrem Entstehungsgrund ablösen können/wollen, der sich bei ihr mit dem Existenzgrund beinahe völlig deckt. Der Diskurs der Kaplanci bietet auch tatsächlich keinen Anschlusspunkt, keinen Sprechplatz im öffentlichen Raum in Deutschland an. Hier begegnen wir einer Art „Aufrichtigkeit“¹² von Positionen, die keines Doppeldiskurses bedürfen. Anders ist dies bei der Milli Görüs, weil diese einerseits vornehmlich mit der radikalen Rhetorik Gläubige politisch mobilisiert (vgl. Tezcan 2002), während sie andererseits bestrebt ist, in Deutschland Repräsentationsansprüche (rechtlicher wie politischer Natur) geltend zu machen. Der Doppeldiskurs eröffnet dabei gewissermaßen Möglichkeiten politischer Handlungsfähigkeit, wenn er auch der Gruppe immer wieder zum Verhängnis werden kann. Die so genannten Mystiker haben es etwas leichter, weil sie, vor allem in Bezug auf Deutschland, als *rein religiöse* Gruppen auftreten, die der in westlichen Gesellschaften viel beachteten Trennung von Religion und Politik entsprechen sollen. Schiffauer selbst hatte in einem Zeitungsinterview (die *taz* vom 01.02.2002) der *Milli Görüs* die Prognose gestellt, dass sie sich an die bestehenden Bedingungen anpassen, sinngemäß: sich ihres Islamismus entledigen wird. Aus seinen eigenen Ausführungen zur *Milli Görüs* in *Die Gottesmänner* lässt sich diese Vermutung jedenfalls (noch) nicht stützen.

Unverständlich bleibt für mich aber der Versuch, ausgerechnet den radikalislamistischen Jugendlichen aus der Kaplan-Gemeinde mit Bezug auf alltägliche Erfahrungen in der Gesellschaft zu attestieren, mit ihrem Verhalten ein Teil der deutschen Öffentlichkeit werden zu wollen. Zwar macht das Aufspalten des Gegenstandes in die Bereiche *Debat-*

ten, soziale Evidenz und *Erfahrungen* den Ansatz bestechend. Dadurch wird nämlich klar, dass sich die Gläubigen in unterschiedlichen Kontexten befinden, die nicht aufeinander zu reduzieren sind: Radikal und zugleich netter Junge, das ist möglich. Das heißt aber noch lange nicht, dass die islamistische Differenzbetonung, dargestellt durch äußere Erscheinung, oder der Umstand, „Freunde unter den Punks“ zu haben, oder auch der kritische Gebrauch des Wortes „Nazis“ diese Jugendlichen sogleich in die Nähe der Opposition bringt bzw. als Teile der Zivilgesellschaft (2000: 300f. u. 327) erscheinen lässt. Es sei denn, der Begriff der Zivilgesellschaft wird ganz im Stil des modischen Jargons inflationär, sinnentleert gebraucht.¹³ Ich kann es derzeit nicht beurteilen, ob dies lediglich Detailfragen sind, die man getrost beiseite schieben kann. Und die Frage, warum Schiffauer die radikalislamistische Gruppe immer wieder mit Maoisten, einmal auch mit Chassiden, in Analogie setzt, aber nie in eine Wahlverwandtschaft mit faschistischer Bewegung bringt, möchte ich zunächst lediglich angedeutet haben.

Es ist zweifellos Schiffauers Theorie-Entscheidung für eine Diskursanalyse, die seinen Ansatz so fruchtbar macht. Einige Unstimmigkeiten bleiben indessen bestehen. So darf man z. B. kritisch anfragen, ob eine idealtypische Begrifflichkeit aus der klassischen Soziologie wie *Gesinnungsethik/Verantwortungsethik* problemlos in einer Diskursanalyse untergebracht werden kann. Die Diskursanalyse zeichnet sich doch gerade durch die Geschichtlichkeit ihrer Begriffe aus. Denn schließlich geht es nicht einfach darum, die Nähe und Entfernung realer Phänomene zu idealen Typen bzw. ihre Mischformen zu bestimmen, sondern umgekehrt darum, Brüche und Verwandlungen in ihrer Geschichtlichkeit herauszuarbeiten. Man bekommt zudem gar den Eindruck, dass zumindest das Verständnis der Verantwortungsethik von der gewohnten Bedeutung abweicht, wenn mit ihr schlicht die politische Klugkeit der Süleymanci oder Nurcu aufgrund der Machtverhältnisse bezeichnet wird und nicht die Verantwortung für die Welt, wie Weber es noch verstand.

Die Entscheidung für eine Diskursanalyse birgt indessen Komplikationen in sich, die darüber hinausgehen. Von *Diskursfeld* nach Foucault und Bourdieu anstatt von *Religionssystem* nach Geertz zu

¹² Luhmann spricht vom „Fundamentalismus“ als Indiz von Aufrichtigkeit“ (1996: 306f.). Unter den Bedingungen der funktionalen Gesellschaftsdifferenzierung, in der „Kommunikation von religiösen Bindungen und über religiöse Bindungen keine weitreichenden Auswirkungen hat auf andere soziale Beziehungen“, also „im Zeitalter der Kultur und der unaufrichtigen Kommunikation“, erscheint Fundamentalismus gerade als eine Möglichkeit, „Aufrichtigkeit zum Ausdruck zu bringen“.

¹³ Man erinnere an die vor einiger Zeit von der Bundesregierung unternommene Initiative, die Zivilgesellschaft gegen Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus zu mobilisieren.

sprechen, mit dieser Entscheidung will Schiffauer den Fallen des Essentialismus entgehen. In *seiner* diskurstheoretischen Perspektive scheint sich aber das Phänomen in Reden und Erzählungen aufzulösen, die nicht mehr in kulturell eingespielte Muster eingewoben sind, die der Ansatz des Religionssystems noch wahrnehmen konnte. Hier droht die Gefahr, die diskursive Praxis könnte sich unzulässigerweise auf eine verengte Semantik reduzieren (mit Ausnahme der Ausführungen zu Ritualen), die Diskurstheorie würde zurück in den Kerker der Bewusstseinsphilosophie geworfen, aus dem sie ausgebrochen sein wollte. Diesseits der Reden sind wir alle in unserem Wesen identisch, ausgenommen die Inhalte der unterschiedlichen großen Erzählungen. Vielleicht ist ja überhaupt der Diskursanalyse ein solcher heimlicher Hang eingebaut, der von allen kulturellen Bezügen abstrahiert und damit zu einer formalistischen Theorie ausarten kann. Der Traditionsbegriff von Salvatore/Amir-Moazami (2002), der ja innerislamische Spezifitäten entgegen den voreiligen Applikationen westlicher Konzepte in den Vordergrund rücken soll, löst sich ebenfalls restlos in eine Menge islamischer Erzählungen auf. Erschöpft sich das jeweils Spezifische eines Diskursfeldes in den Erzählungen?

Von Michel Foucault, dem Begründer der Diskursanalyse, konnte man das schwerlich behaupten, da er sich weniger für die Inhalte von Erzählungen, vielmehr aber für die *Konstitutionsbedingungen* geschichtlicher Gegenstände, für soziale Praktiken und Kulturtechniken interessiert hatte. Und er hat stets auch die Eingebettetheit seiner Forschungsgegenstände in die abendländische Kulturentwicklung betont. Es wäre z.B. interessant, Schiffauers bedeutsamem Befund, dass die *Selbstentwicklung* seiner Gesprächspartner nicht als *Selbstverwirklichung* zu verstehen ist, kultursoziologisch nachzugehen. In diesem Licht betrachtet, erweist sich die Alternative *Diskursfeld vs. Religionssystem* letztlich als Fehlgriff. Spricht man nämlich vom Diskursfeld, dann sind damit nicht nur die *konkreten Erzählungen* gemeint. Wendet man sich aber der Art und Weise der jeweiligen *Bezugnahme* auf sie zu, auf die Schiffauer besonderes Gewicht legt, ist man ein gutes Stück weiter. Viel wichtiger, und soziologisch spannender, aber erscheint das dahinter liegende *System der Beziehungen*, welches erst die Besonderheit des Diskursfeldes ausmacht. Dies dürfte wiederum mit der jeweiligen Religionskultur zu tun haben.¹⁴

3.2 „Eine Wellenlänge zu Gott“

Wer nun bei den meisten der bis hierher angesprochenen Studien eine gewisse religiöse Substanz vermisst, dem sei das im Transcript-Verlag erschienene Buch *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa* empfohlen – vorgelegt von der Religionssoziologin Gerdien Jonker (2002a). Jonker schickt sich nämlich genau mit der Intention an, die Süleyman-Gemeinde, also den *Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ)*, auf religiöse Kommunikation hin zu untersuchen, die in der sozialwissenschaftlichen Forschung zum Islam in Europa oft vernachlässigt wurde. Der weitgehend an Luhmann angelehnte Ansatz fasst religiöse Kommunikation an erster Stelle als Binnenkommunikation auf. Deren Ziel ist die Erzeugung von Sinn. Etwas, das von der Außenwelt auf die Gemeinschaft zustößt, wird auf eine Art und Weise verarbeitet, dass es als Operation anschließbar ist, damit es für die Anhänger einen *Sinn macht*. Will man die Vorstellungswelt, Sprache, Praktiken der Anhänger dieser Gemeinschaft verstehen, auch in der Diaspora, so muss man mit Jonker zunächst die „Wege in die Vergangenheit“ beschreiten, in denen die Wegmarken auch für die spätere sinnhafte Kommunikation angelegt wurden. Die Genealogie des mystischen Nakshibend-Ordens – im Wesentlichen eine der heiligen Männer, an deren Ende Süleyman Hilmi Tunahan, der Begründer der Süleyman-Gemeinde, steht (Jonker 2002a, Kap. I) – gibt nicht nur eine hilfreiche, detaillierte Zusammenschau dieses Ordens. Sie wird vor allem auf die für spätere Gemeinschaftsbildung folgenreichen Brüche hin gelesen. So ist der Hinweis bedeutsam, dass die mystische Erfahrung immer mehr von exstatischen Elementen bereinigt, immer nüchterner wird (2002a: 24ff.). Besonders spannend liest sich, wie sehr die Binnenkommunikation der Nakshibend-Tradition von den politisch-sozialen Außenentwicklungen tangiert wird, wenn sich z.B. die Nakshi-Tradition im 18. Jh. als Reaktion auf die britische Kolonialherrschaft in eine quietistische

für kulturspezifische Differenzen bewahrt hatte. Ob es sich dabei um einen Vergleich unterschiedlicher Ab- und Ausgrenzungskulturen am Beispiel von Revolten (osmanische Patrona-Revolte vs. deutscher Fettmilch-Aufstand), um die Spezifitäten der urbanen Kultur türkischer Großstädte oder auch einen innereuropäischen Vergleich, nämlich unterschiedliche Kulturen der *civil society*, handelt (alle Beiträge in: Schiffauer 1997), oder um Ehrvorstellungen (1983), Schiffauer lieferte selbst den Nachweis dafür, dass man sehr wohl Kulturstudien betreiben kann, ohne die Kultur hypostasieren zu müssen.

¹⁴ Umso auffallender ist dies, weil sich Schiffauer in anderen Studien eigentlich immer schon einen scharfen Blick

und eine politische aufspaltet (2002a: 39ff.). Hier wird auch die spätere innertürkische Differenz zwischen *Milli Görüs* auf der einen Seite (politischer Flügel) und *Nurcus* und *Süleymançis* auf der anderen Seite (quietistisches Erbe) vorweggenommen. Mit Tunahans Abschaffung der Institution des religiösen Scheichtums, die eine Reaktion auf das Verbot von Ordensgemeinschaften in der türkischen Republik darstellt, wird schließlich Gnadenvermittlung vom unmittelbaren Personenbezug entkoppelt und der daraus entstehenden *Laiengemeinschaft* überantwortet (2002a: 37, 74ff.).

Die geschichtliche Rückschau ist in Jonkers Buch mehr als eine historische Einleitung. Die geschichtliche Dimension durchzieht konsequent die ganze Analyse. Die unterschiedlichen Positionen, welche die beiden muslimischen Dachverbände (der bis vor kurzem noch VIKZ-dominierte *Zentralrat der Muslime* und der von der *Milli Görüs* dominierte *Islamrat*) bei der Frage nach islamischem Religionsunterricht in Deutschland einnehmen, gehen beispielsweise auf die Richtungsdebatten im 19. Jh. zurück (2002a: 204). Die Wandlungen der Gemeinschaft in der Vergangenheit und in der deutschen Diaspora, die sich aus einer Dialektik von Ideen und Interessen ergeben, stehen im Zentrum der Darstellung. Vor einem sozialen Automatismus verwahrt sich Jonker aber erfolgreich. Sie zeichnet die Öffnungsversuche in Deutschland (Verschriftlichung der Kommunikation, Öffnung für ein allgemeines Publikum, Gründung einer islamischen Akademie etc.) genauso nach wie ihre Rücknahme, die sich infolge des Führungswechsels in der Türkei ereignete und zu einer erneuten Abschottung der Gemeinde führte. Ausgehend von dem kommunikationstheoretischen Ansatz, den Jonker verfolgt, kann man allerdings die Öffnungsversuche sehr wohl auch als Überlastung der Kommunikationskapazitäten dieser spezifischen Gemeinde betrachten. Sie hätten mit ihrem Repräsentationseifer keinen dauerhaften Anschluss an die Strukturen der sinnhaften Kommunikation errungen, die weitgehend auf die Pflege der Spiritualität ausgerichtet ist – mit den Worten Jonkers: „soziale Schließung, um die gemeinsame religiöse Annäherung zu schützen“ (2002a: 236; auch Jonker 2002b: 11). Vor allem aber gelingt Jonker, anders als im vorherrschenden Duktus, zu zeigen, dass eine Kommunikation durchaus auch fehlschlagen kann.

Auf der „Wellenlänge zu Gott“ erfährt der Leser noch andere interessante Beobachtungen. Vor allem sind hier die Ausführungen zu *Selbstverhältnissen* hervorzuheben. Verurteilung des Ekstatischen, Tanz etc., Ablehnung der selbsterniedrigenden Praktiken

zeichnen einen Weg der Ernüchterung vor, auf dem man nicht den nach *unio mystica* strebenden Virtuosen begegnet, sondern „Beamten Gottes“ (Jonker 2002a: 213), welche ihre Erfüllung im Dienste der Gemeinschaft suchen. Einige anregende Beobachtungen wie z.B. das Fehlen *theoretisierender Thematisierung innerer Zustände*, also *Selbstverhältnis* ohne *Selbstthematization* oder die ebenfalls fehlende Leidensgeschichte, die *Theodizeefrage* im Islam (2002a: 54) hätten durchaus vertieft werden können. Sie laden aber auch die Experten der Islamwissenschaft dazu ein, ihre religionspezifischen Einsichten endlich einmal in der Gegenwart auszutesten; überdies täten sie auf jeden Fall auch vielen Studien zum muslimischen Selbst (Kap. 4 des vorliegenden Beitrags) gut.

3.3 Seitenblick: Ländervergleich

Bevor ich mich mit der dritten Forschungsrichtung befasse, möchte ich den *Vergleichsaspekt* ansprechen, welcher zu der bisherigen Struktur dieses Beitrags etwas querliegt.

Der „Euro-Islam“, dieser eher politisch motivierte Begriff, ist, was seine analytische Schärfe betrifft, recht verschwommen. Eine dringliche Aufgabe der Forschung wird darin bestehen, die verschiedenen Aspekte dieses Phänomens deutlicher herauszuarbeiten. Ansätze dazu gibt es bereits in ländervergleichenden Studien, wenngleich nicht alle dezidiert an dem Konzept *Euro-Islam* interessiert sind. Der auf die USA und Deutschland bezogene Konversionsvergleich von Wohlrab-Sahr stellt beispielsweise heraus, dass aufgrund der geschichtlich-politischen Rahmung die Konversion zum Islam in den USA ein „kollektives, stark subkulturell bestimmtes und damit durch die Probleme der schwarzen Minderheit erheblich mit geprägtes Phänomen (ist)“ (1999: 377). In Deutschland hingegen bleibt die Konversion zum Islam vornehmlich ohne einen Milieubezug, weswegen die deutschen Konvertiten auch ihre Milieus erst selber schaffen müssen (vgl. auch unten das „gemachte Milieu“ deutscher Konvertiten nach Hüttermann 2002). Dies unterstreicht wiederum die Tatsache, dass der Islam in europäischen Ländern mit geringen Nuancen letztlich stark von den Migranten geprägt bleibt. Diese Nuancen können jedoch in einem innereuropäischen Vergleich wie z.B. dem zwischen Frankreich und Deutschland sehr bedeutsam sein. Ob Muslime in Interaktion mit dem laizistischen Republikanismus der Franzosen stehen oder sich als Körperschaft des öffentlichen Rechts am deutschen Gesetz orientieren,

beeinflusst zweifellos ihr Selbstverständnis (ausführlich dazu Tietze 2001, auch Yalcin-Heckmann 1998). Eigentümlicherweise sind die oft berücksichtigten rechtlich-organisatorischen Vorgaben bisher nicht so sehr mit einem religionssoziologischen Interesse reflektiert worden. Die Effekte der Mitgliedschaft in einem Verein und überhaupt des Vereins als Organisationsform auf die religiöse Kommunikation aufzuzeigen, wären ebenfalls eine interessante Forschungsaufgabe, der sich beispielsweise Jonker (2002a), allerdings ohne den Vergleichsaspekt, angenommen hat (zum Thema *Religion und Organisation* Tyrell 2002). Erst mit solchen Studien könnte der Begriff „Euro-Islam“ ein Stück soziologischer Plausibilität gewinnen.

4. Von der großen Politik zum muslimischen Selbst

In der Forschung bildet sich jenseits der Studien zu islamischen Gruppen immer stärker ein Interesse an den *Selbstverhältnissen* heraus. *Selbsttechniken*, *Subjektivierung des Glaubens*, *Individualisierung* sind bestechende Stichworte dieses um sich greifenden Interesses. Wenn man bedenkt, dass nach der Niederlage des politischen Islam (Roy 1994), verstärkt nach dem 11. September bzw. der Zerschlagung der Talibanherrschaft,¹⁵ öffentliche Darstellungen eines politischen Islam immer schwieriger und unattraktiver werden (vgl. Tezcan 2002), dann wird man mit einem Zuwachs des Interesses an alltagsweltlichen, „individuellen“ Formen von Religiosität rechnen können: Sowohl seitens der Gläubigen als auch bei den Forschern. Statt als Ideologie, als Glaubensgebäude, handelt es sich also um den Islam als *Lebensstil*, und das scheint Zukunft zu haben.

Eine Wegmarke dazu hatte Nilüfer Göle mit ihrem breit rezipierten Buch *Republik und Schleier* (1995) gesetzt. Das Skandalon ihrer Studie bestand in der bis dahin ungewohnten Botschaft, dass ausgerechnet das weithin für den Inbegriff der Frauenunterdrückung gehaltene Kopftuch als ein Instrument islamisch artikulierter Frauenemanzipation dargestellt wurde. Erst mit dem Kopftuch, für das sich die jungen Frauen selbst entschieden hatten, wie es stets von den Probandinnen wie auch von der Forscherin betont wird, werde es vielen Frauen überhaupt möglich, öffentliche Räume selbstbewusst zu betreten. Inzwischen ist die damals rebellische Idee

von Göle zum Glaubensbekenntnis der empirischen Forschung avanciert. Gleichwohl hat sich der Forscherinnenblick dadurch, unbeeindruckt von normativen Kämpfen, für neuere Formen der Identitätsbildung und alltagsweltliche Praktiken geöffnet, obgleich man sich bisweilen zu unvorsichtig auf diverse Varianten der modernen Selbstbestimmungs-ideologie einließ (z.B. Tietze 2001). Göles Glück bestand aber wesentlich darin, mit ihrer Arbeit die Erste zu sein; ansonsten hatte sie neben den Passagen über die türkische Laizität und den Selbstbeschreibungen der Befragten bzw. ihrer politischen Aktivitäten wenig über die alltagsweltlichen Praktiken zu bieten. Diese Lücke hat Sigrid Nökel mit ihrem Buch *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam* (2002), einer elaborierten Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, weitgehend geschlossen.

4.1 Islam als Selbsttechnologie avancierender Fremden

Bereits 1999 hatten Nökel/Werner/Klein-Hessling in ihrem Sammelband *Der neue Islam der Frauen* die Mikropolitiken „weiblicher Lebenspraxis in der globalisierten Moderne“ unter die Lupe genommen (für Ägypten ausführlich vgl. Werner 1997). Jenseits der großen ideologischen Konzepte sollen nunmehr die Ideen auf ihre alltagsweltliche Wirkung hin befragt werden. So wird eindringlich beschrieben, wie sich die „Neomuslimas“ mittels purifizierender Selbsttechniken zu modernen Subjekten gestalten. Ein gottgefälliges Leben verlangt in den Augen aufstrebender Mittelschichtfrauen, welche Anerkennung und Teilnahme in der ethnisch differenzierenden Gesellschaft suchen, eine peinlich genaue, fast bei Weber abgeschautete Methodisierung des Alltagslebens, bei der man unwiderstehlich an eine Art islamischen Protestantismus zu denken geneigt ist.¹⁶ Nökel hat mit ihrer Monographie (2002) diese Ideen ausgiebig durchgespielt. Wenn auch die Protestantismusthese eher unterschwellig den Text durchzieht, gilt das Interesse von Nökel nicht einer religionssoziologischen Diskussion der Frage, wie sich bestimmte Heilskonzepte auf das Alltagsleben der Gläubigen auswirken (und umgekehrt von ihm modifiziert werden). Zwar dienen

¹⁵ Nach Gilles Kepel (2002) ist der Terrorismus gar eine Folge der politischen Niederlage des Islamismus.

¹⁶ In diesem Zusammenhang wäre es interessant, die von W. Schluchter (1987) Mitte der 80er Jahre angeregte Theorie-Debatte über Weber und den Islam mit Blick auf den globalisierten kulturübergreifenden Austausch und im Lichte empirischer Untersuchungen noch einmal aufzugreifen.

die Gebote des Islam als Ausgangspunkt dieser Arbeit am eigenen Selbst. Jedoch, wie es an einer Stelle heißt, sei der materiale Gegenstand des Anerkennungskampfes *zufälligerweise* Islam (Nökel 2002: 20). Das ist in der Tat ein interessanter Hinweis, denn nicht notwendigerweise muss sich die Identitätsbildung der Einwanderer mit islamischem Hintergrund in einer islamischen Sprache vollziehen. Gilt dies dann aber auch umgekehrt, dass nämlich der zufällige Quell des Anerkennungskampfes, eben der Islam, nicht von besonderem Belang ist für die weitere Identitätskonstruktion?

Von Interesse ist also für Nökel zunächst die Entstehung einer *Bürgerlichkeit* mit islamischem Anstrich, die jetzt ihren Platz in der Gesellschaft sucht. Denn über den Islam markieren junge Frauen ihre *Differenz* zum gesellschaftlichen Umfeld, in dem ihre Rolle als Türkin, Einwandererin eigentlich bereits festgeschrieben ist – eine Rolle, die sie jedoch mit ihren Aufstiegsambitionen nicht verbinden können. Gleichzeitig ermöglicht der „entgrenzte Islam“ (Stauth 2000)¹⁷ den Frauen aus der allmählich sich herausbildenden muslimischen Mittelschicht, sich in den zuvor verschlossenen sozialen Bereichen als erkennbare Subjekte zu betätigen (vgl. Karakosoglu-Aydins Studie, 2000, zu Orientierungen bei muslimischen Studentinnen). Die im Buch behauptete „Hyper-Integration“ (vgl. Klein-Hessling, Nökel, Werner 1999) durch die Islamisierung, ein durchaus provokativer Gedanke, schlägt neue Schneisen in die Landschaft der Integrationsdebatte; sie kontextualisiert die Islamisierung (Arbeit, Schule, Geschlechterbeziehungen etc.) und stellt somit die Konstruktion einer islamischen Identität in den Zusammenhang gesellschaftlicher Interaktion. Ideologiededuktive Beurteilungen von Islamisierungsprozessen, wie sie in noch normativ motivierten Beiträgen vorkommen, welche die große Modernitätsfrage (wie z. B. die „halbierte Moderne“ von Tibi) auffahren, müssen sich fortan an derartigen Befunden prüfen lassen. Nökel beschreibt überzeugend alltägliche Anerkennungskämpfe junger Frauen mit überreichlichem Material. Mal geht es den jungen Frauen um die vehemente Opposition gegen die eigenen, von ihnen selbst als traditionell, unwissend, ja als „reine Alltagsmenschen“¹⁸ abge-

stempelten Eltern; mal muss eine junge Frau mit Kopftuch ihren misstrauischen deutschen Kollegen beweisen, dass sie den funktionalen Erfordernissen ihres Berufes, z. B. als Arzthelferin Ganzkörperpflege männlicher Patienten zu betreiben, ungehindert durch ihren islamischen Glauben nachkommen kann; eine andere junge Muslima setzt sich demonstrativ in den faktisch Männern vorbehaltenen Teerraum der Moschee; selbst bei der Eheschließung, Domäne elterlicher Autorität und Herzstück herkömmlicher islamischer Moralvorstellungen, bestimmen die Frauen des „Neoislam“ die Partnerwahl in eigener Regie. Dabei ist anzumerken, dass dies ohne *Liebe als Passion* geschieht, was auch Nökel anspricht, was sie aber m. E. im Zusammenhang mit den Selbstverhältnissen näher hätte diskutieren müssen. Die durchgehend kommentierte Darstellung des empirischen Anschauungsmaterials, mit einem erheblichen Anteil teilnehmender Beobachtung, läuft auf einige theoretische Schlüsse hinaus, die schließlich in Thesen wie Selbstsouveränität, Selbstbestimmung, souveräne Subjekte kulminieren. Die von der Sorge um die eigene Individualität getriebene bewusste Distanzierung vom „traditionellen Islam“ führt, so wiederholt Nökel eine modernisierungstheoretische These, zur *Subjektivierung* des Glaubens. Das *innere Wesen* wird gegenüber der *äußeren Form* bestimmend (Nökel 2002: 159), das eigene *Gewissen* erhebt sich zur Entscheidungsinstanz. Folglich beschleicht auch die Muslime das *schlechte Gewissen*, dieses Constituens der protestantischen (oder gar allgemein christlichen?) Ethik. Es werde jetzt nicht mehr Gott, sondern sich selbst gegenüber empfunden, wenn man seine Pflicht nicht richtig erfüllt habe. So z. B. verlagert sich in der gemischtgeschlechtlichen Arbeitssituation die Bestimmung der *Ehrenhaftigkeit* nunmehr von der *äußeren* Konstellation, die herkömmlich bestimmend war, zur Art der Beziehung, zur inneren Haltung, die die Frau dabei einnimmt; die Absicht zählt.

Dies alles diskutiert Nökel nicht anhand abstrakter Stellungnahmen, sondern destilliert es aus der durch die Befragten vorgenommene Darstellung der

bandinnen wiedergibt (dagegen wäre nichts einzuwenden) oder selber die *nichtfundamentalisierte* Religiosität der Elterngeneration, die *nichtmethodisierte* Lebensführung der „reinen Alltagsmenschen“ tatsächlich ganz im Sinne der Authentifizierung der Neomuslima abwertet. Die so genannte „Alltagsreligiosität“ mit ihren lebensbejahenden Zügen und den eingebauten Mechanismen der Transzendenzpflege wird von den Sozialwissenschaftlern, die ja letztlich einen ausgeprägten protestantischen Zug haben, oft verkannt.

¹⁷ Deshalb ist er entgrenzt, weil er zum einen seinen ursprünglichen geographischen Bereich verlassen hat, zum anderen weil er aus seinem vormaligen thematischen Bezugsgewebe (vornehmlich moralische und rituelle Fragen, geschmückt mit Höllen- und Paradiesgeschichten) herausgetreten ist; vgl. auch Rahman 1982: 52.

¹⁸ Offengestanden konnte ich nicht entschlüsseln, ob die Autorin an dieser Stelle lediglich die Erzählungen der Pro-

Alltagspraktiken selbst. Den Effekt des Darstellungsmediums bzw. des Darstellungsaktes – nämlich der Interviewsituation als einer eigensinnigen Interaktion – auf das Dargestellte lassen wir an dieser Stelle ganz in positivistischer Manier beiseite. Es könnte je durchaus sein, dass Befragte sich im muslimischen Milieu ganz anders verhalten. Die nahezu „aggressive“ Hervorkehrung der Selbstbestimmungsidee, die *Kultur der Konfrontation*, die Haltung eines „*Coming out*“, die das Auftreten junger Muslimas in der Kommunikation mit Deutschen dominieren, könnte dort eventuell einer *Kultur der Vermeidung*, einer ritualistischen Haltung weichen oder zumindest ihren dominanten Grundzug (auch im Interview), nämlich die Betonung der *eigenen Entscheidung*, relativieren.¹⁹ Das ist aber bereits selbst ein soziologisch relevanter Befund, dient also mitnichten dazu, jungen Frauen Inkonsistenzen oder gar Heuchelei zu unterstellen. Im Übrigen macht Nökel selbst den Leser darauf aufmerksam, wenn sie die sozialen Mechanismen zweier Texturen angibt, in denen sich die jungen Musliminnen bewegen: (1) *Reziprozität* bürge für das Gefühl der *Verbundenheit*, während (2) *Parallelität* das Insistieren auf *Recht* bezeichne, das eine kalte *Gleichheit* anstrebe, weil damit zugleich oft die Erfahrung der Vereinzelung verbunden sei (Nökel 2002: 251ff.). Nökel kann diese Konflikthaftigkeit der einzelnen Biographien deshalb aufzeigen, weil sie den Blick auf die *Aushandlungsstrategien* richtet, mit denen junge Musliminnen ihre Alltagspraktiken regeln. Gleichwohl sind es diese Stellen, in denen bei aller analytischen Schärfe die Schwächen der konzeptionellen und theoretischen Überlegungen Nökels, vor allem aber ihrer Interpretationen anschaulich werden. Damit sind Probleme angesprochen, die den empirischen Studien zu individueller Religiosität bzw. muslimischem Selbst weitgehend gemeinsam sind.

4.2 Souveränität der Subjekte?

Inwiefern sind Begriffe wie *Selbstsouveränität*, *Selbstbeobachtung* etc. überhaupt geeignet, die Selbstverhältnisse muslimischer Frauen soziologisch angemessen zu bezeichnen? Die Orientierung an Foucaults *Technologien des Selbst* schärft ohne

Zweifel den Blick für (körperliche) Praktiken, mit denen Individuen ihre Identität gestalten, welche man nur zu oft von Inhalten her anzugehen neigt. Bereits der Begriff der *Selbsttechnik* signalisiert im Übrigen die kulturübergreifende Übertragbarkeit bestimmter Praktiken, so wie sich auch die materiellen Technologien aus den Bereichen *Transport*, *Kommunikation*, *Produktion* etc. ungehindert über die Kulturgrenzen hinaus verbreiten. Gleichwohl ist Foucaults Technologiekonzept nicht so rein technisch angelegt, wie es vielleicht scheint. Die materialen Studien, angefangen mit der antiken *Sorge um sich selbst* über deren christliche Verwandlung in die *Reinheit der Seele* bis hin zu den *modernen Wissenschaften*, welche die verbalisierenden Praktiken des Christentums in andere Kontexte verlagert haben, erzählen von nichts anderem als der Genealogie der abendländischen Subjektentwicklung (vgl. Foucault 1983, 1993a, 1993b). Foucault entfaltet sie vom Verhältnis her, das in dieser Kulturentwicklung zwischen Wahrheit und Selbstbeforschung qua Selbstenthüllung (vgl. auch Hahn 1982) hergestellt wurde. Damit ist keineswegs gesagt, dass man in Bezug auf die muslimischen Praktiken das Technologie-Konzept nicht gebrauchen kann. Der Ertrag eines solchen Unternehmens besteht aber gerade darin, den Blick auf mögliche Differenzen bei der Beschäftigung mit dem Selbst freizuhalten. Nökel weist diese Sensibilität durchaus auf, arbeitet sie jedoch theoretisch nicht ausreichend aus. Man müsste noch darüber diskutieren, ob denn letztlich nur eine ganz gewöhnliche, muslimisch aufpolierte Bürgerlichkeit übrig bleibt. Nökels Überlegungen zeigen in diese Richtung. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass von den zwei zentralen Theoriesträngen, an denen sich Nökel orientiert, am Ende Bourdieu über Foucault obsiegt. Denn mit Foucault ist mit Sicherheit kein Universalismus der Selbsttechnologien zu betreiben, sondern spezielle Genealogien. Bei allen Schwierigkeiten erweist sich jedoch das Technologie-Konzept von Foucault, die ethischen Selbstverhältnisse nämlich, als sehr fruchtbar. Es ist vor allem dann sehr anregend, wenn, wie Nökel es zeigt, die Selbstsorge entlang alltäglichen Praktiken dargestellt und in den Kontext gesellschaftlicher Bereiche eingesetzt wird. Damit kann man in die etablierten Forschungsrichtungen auf jeden Fall frische Luft bringen. Jörg Hüttermann (2002) unternahm das ebenfalls mit seiner elaborierten Studie zur Konversion, welche von einer Sufigemeinde handelt, die im starken Maße von deutschen Konvertiten frequentiert wird.

¹⁹ Das demonstrative Zeitunglesen im Männercafé hingegen verbleibt im Zeichen der ‚pubertären‘ Selbstbehauptung, die noch keine institutionalisierenden Effekte entfaltet, zumal ja der islamische Diskurs, in dem sich diese Haltung selbst artikuliert, genau auf der Geschlechtertrennung beruht.

4.3 Konversion: Ein Stabilitätsversprechen in der bodenlosen Moderne

Zweifellos bezeichnet die Konversionforschung einen eigenständigen Forschungsbereich, und Islam ist in ihm lediglich ein Thema unter vielen anderen (vgl. Wohlrab-Sahr 1999). Die Konversion als Problemlösungsstrategie sprengt den Rahmen des vorliegenden Beitrags. Daher interessieren die Konvertiten hier nur mit Blick auf die Frage nach der Selbstkonstitution, die nun mit Hilfe von Islam innerhalb eines muslimischen Milieus vollbracht wird.

Jörg Hüttermann setzt seine Milieustudie auf den theoretischen Boden, auf dem die durch die Globalisierungsprozesse erst recht verschärfte Bodenlosigkeit der Moderne Subjekte stets dazu antreibt, einen Halt in der Haltlosigkeit zu finden. Eine mögliche Antwort auf die Bezugsprobleme, die sich in den individualisierten und pluralisierten Lebenswelten immer radikaler stellen, liegt nach Hüttermann in der Konversion, die er als eine Selbsttechnik begreift. Er dehnt allerdings mit seiner Typologie den Begriff der Konversion über die Religionsübertritte hinaus aus. Dabei stehen die Figuren: der *Sucher* (der alle New-Age- und Selbstverwirklichungsschulen durchlaufen hat), der *Kulturkonvertit* (der in den Islam übergewechselte Deutsche), *Kulturrevivalist* (der sich seiner Wurzeln, seines Glaubens wieder entsinnende Türke) nicht einfach nebeneinander (Kap. 4). Aus der feinmaschigen Analyse, die allerdings ohne das Instrument der sich auf den „Gegenstand“ mit Leib und Seele einlassenden teilnehmenden Beobachtung nicht möglich geworden wäre, geht die zentrale Erkenntnis hervor: Das Milieu derart unterschiedlicher Akteure (ethnisch, biographisch etc.), die unter dem Dach eines gemeinsamen Symbolsystems *endlich* einen sicheren Halt zu finden glauben, ist selber ein äußerst instabiles Gebäude. Das, was „vermeintlich“ (dieses Wort gebraucht Hüttermann mehrmals) Sicherheit und Halt ausströmen soll, muss selber durch die dem Brüderlichkeitsgebot verpflichteten, ritualisierten Umgangsformen mühsam aufrechterhalten werden. Inmitten dieser rastlosen genuin modernen Akteure steht der *Kulturkonservative* (der Türke, der ohne große Umbrüche im Islam aufgewachsen ist) wie eine tragende Säule, die alles zusammenhält, ein Fels in der Brandung. Jörg Hüttermann wartet aber nicht lange, um uns vorzuführen, dass auch diese Bürgschaft für Halt, Zusammenhalt und für festen Boden eine *vermeintliche*²⁰ bleibt. Er malt uns keine Insel der endgülti-

gen Ruhe aus. Der Leser, ebenfalls ein Kind der Moderne wie der Autor selbst, verspürt durch die eindringliche empirische Beschreibung nicht nur die brisante Erkenntnis der Haltlosigkeit. Uns wird auch deren unzertrennliches Pendant bewusst gemacht. Damit ist der allzu menschliche Wunsch gemeint, an die Existenz eines Ortes zu glauben, an dem man Halt findet. Der theoretische Bezug auf das Konzept der globalisierten Moderne, in der die „ontologische Sicherheit“ (Giddens) verloren gegangen sei, suggeriert dies ja auch – so als hätte es sie je gegeben. Doch werden wir sogleich ernüchert. Hüttermann spielt uns keine Sirenengesänge vor. Leben ist Konflikt, und den gibt es auch im Arkadien der islamischen Mystiker. Dem stellt sich der Autor, anstatt uns, wie oft in der Literatur, mit Lobgesängen auf die fröhliche „Bastelarbeit“ moderner Akteure zu überhäufen. Das Ganze funktioniert nämlich in der mystischen Idylle nur, sofern sich die Konflikte um Ehre und Status (für Hüttermann keine Relikte aus archaischen Zeiten) auf die Grenzen der Brüderlichkeitsrituale beschränken lassen (Kap. 6). Sehr anschaulich zeigt der Autor, wie das symbolische Gebot der Brüderlichkeit auf unterschiedliche Weise unterbrochen und immer wieder neu auf die Probe gestellt wird. Der Kulturkonservative kann nämlich nur solange imaginär als ein mit Händen greifbarer Bürge für die Existenz eines authentischen Islam gelten, als er sich aus den „spirituellen Rededuellen“ der Brüder heraushält. In diesen Rededuellen werden aber nicht bloß irgendwelche Meinungsunterschiede ausgetauscht. Dort prallen auch die „Selbstverständlichkeiten des ersten Grades“ aufeinander, also die schon vor der Konversion einverlebten Kultur- bzw. Kommunikationsmuster, welche durch die dünne Schicht der Gemeinschaftssymbolik hindurchbrechen.²¹ Im gleichen Zug berufen sich die Kulturkonvertiten erst recht auf einen authentischen Urislam, den sie gegen den nicht konsequent eingehaltenen Islam der gebürtigen Muslime konsequent/kompromisslos (eben deutsch) ins Feld führen. Der *Eigensinn* kultureller Muster, oft gepaart mit alltäglichem Kampf um Ehre und Status in der Gemeinde, muss

nen wird mit dem Attribut „vermeintlich“ der Zweifel an der Behauptung angemeldet, so dass der Wissenschaftler seine erforderliche Distanz zu Selbstbeschreibungen der Akteure wahrt. Damit ist zum anderen nicht gleichsam eine Bloßstellung gemeint, da das Phänomen des Halts, der Sicherheit nicht jenseits des Symbolischen zu verorten ist, und daher nur durchs Meinen, im Meinen, nicht ohne Meinung der Rezipienten möglich sein kann.

²¹ Auf diese eigentümliche Verbindung von Kontinuität und Wandel weist auch Wohlrab-Sahr (1999: 387f.) hin.

²⁰ Vermeintlich im doppelten Sinne des Wortes: Zum ei-

also nicht notwendigerweise in eine einebnende Soziallogik aufgelöst werden, wenn man die Religionsfrage soziologisch angehen will. Diese Sensibilität für den spezifischen Charakter des Gegenstands, oder wie Wohlrab-Sahar es formuliert: die „Spezifik der Konversion zum Islam“ (1999: 367ff.), kommt besonders dadurch vollauf zur Geltung, dass die religiösen Muster, obwohl sie Antworten auf nichtreligiöse Bezugsprobleme sind, mehr sind als bloße Materie, über die die modernen Akteure beliebig disponieren könnten. Hüttermann gelingt es, eben diese Prägestärke religiöser Muster nachzuzeichnen. Und das reichhaltige Material, das er ins Feld führt, gereicht in diesem Fall keineswegs zum Überdruß. Es dient dazu, über die eigenartigen Lebenswelten *dieser* besonderen Menschen *tatsächlich* auch etwas zu erfahren, ohne aus den Augen zu verlieren, dass sie genauso wie wir alle auf ähnliche Herausforderungen reagieren.

4.4 Identität als Ressource

Nach einem tragenden Gedanken der Studien über muslimische Identitäten erscheint der Islam als Ressource der Subjektivität bzw. als ein „banales Identifikationsangebot unter vielen“ (z. B. Tietze 2001: 240ff.). Mit Blick auf die Bedingungen postindustrieller Gesellschaften, die einen Subjektivierungszwang und Individualisierung produzierten, schließt z. B. Tietze auf die Individualisierung des Glaubens. So scheint es, dass es keinen Unterschied macht, ob die „Ressource“ der Subjektivierungsleistungen der Islam ist oder nicht.²² Letztlich ist al-

lenthalben von modernen Subjektivierungsstrategien die Rede, die für uns alle gleichermaßen gelten sollen. Was ist aber, wenn die vermeintliche Ressource etwas mehr wäre als eine bloße Ressource, die man beliebig abschöpfen könnte? Tatsächlich wurde und wird im Islam nichts so sehr gescheut wie die Selbstthematisierung durch *Selbstenthüllung*, ohne die moderne Subjektivierungen in ihren von den Forschern berücksichtigten Formen wohl nicht zu denken sind. In einigen Untersuchungen sind durchaus solche Hinweise auf die Vermeidung der Thematisierung innerer Zustände zu finden (Klinkhammer 2000, Jonker 2002a, 200b), die jedoch nicht eigens analysiert worden sind (mit Ausnahme von Mihciyazgan; dazu unten mehr). Die ständige Beobachtung der Bewegungen, die mit modischem Bewusstsein verbundene penible Körperpflege („Ästhetik“, Nökel) bürgerlicher Frauen mit islamischem Glauben, die auf islamischen Reinheitsvorstellungen basierende ständige Beachtung des „koscheren Essens“ („Diätetik“, Nökel), das alles kann man selbstverständlich mit dem Begriff der Selbsttechnik erfassen. Man muss aber dann auch darlegen, welcher Art Techniken diese sind, was für ein spezifisches Selbst sie konstituieren. In diesem Zusammenhang sind auch die Bezüge zum islamischen Sündenkonzept zu erhellen; deren Reichweite müsste aber über die Berücksichtigung inhaltlicher Ge- und Verbote hinausgehen.

Gustav von Grunebaum (1969), ein bekannter Islamwissenschaftler, verglich den christlichen Gedanken der *Versuchung* (moralisierte Religion?) mit dem islamischen Sündenverständnis der *Verwirrung* (ritualisierte Religion?), nämlich dem Abgehen vom rechten Pfad, der aber in Grundzügen relativ vertraut ist, wenn auch keine Heilsgarantie damit verbunden ist. So dürfte die „Selbstbeobachtung“, die von der jungen Muslima vorgenommen wird, um auf dem rechten Pfad zu bleiben, etwas anderes sein als die, welche die Subjekte gegen die ständig drohende innere *Versuchung* zur unendlichen Selbstthematisierung (vgl. auch Hahn 1982) antreibt. Es wundert mich eigentlich, warum z. B. die Beiträge von Ursula Mihciyazgan über muslimische Migranten in den Studien über muslimische Selbstkonstitution, Subjektivität, individuelle Religiosität etc. entweder gar nicht vorkommen oder lediglich den

²² In diesem Sinne ist auch die Kritik von W. Gephart an J. Malik zu beachten. In seinem Beitrag hatte Malik (1999) islamische Identitätskonstruktionen aus einer Interaktionsperspektive erklärt, die von der Dynamik von Fremd- und Selbstzuschreibungen getragen wird und in diesem Zuschreibungsspiel besonderes Gewicht auf die Bedeutung des „signifikanten Anderen“ legt. Dadurch will er den Blick für die Pluralität islamischer Identitäten offen halten. Gephart, unzufrieden über die Nichtbeachtung des „Primats des Religiösen“ (1999: 257f.), möchte aber zu recht wissen, ob es denn nicht eine „genuin islamische Antwort auf die Identitätsfrage“ gibt, und vermutet diese in islamischen „Diabolisierungen“ die es nach seiner Meinung geben muss (1999: 258). Zurückzufragen wäre allerdings, warum denn die „Diabolisierung“ auf die gleiche Art und Weise mit Identitätsbildung verbunden sein muss, wie man sie sich mit Blick auf die christliche Tradition mit einer Selbstbefragung verbunden vorstellt (vgl. dazu Mihciyazgans grundsätzliche Skepsis gegenüber der Anwendbarkeit der identitätstheoretischen Beziehung zwischen Fremd- und Selbstreferenz auf die Muslime, 1994b). Tat-

sächlich müsste man das Religiöse bei der Identitätsthematik stärker berücksichtigen. Allerdings könnte man genauso gut mit Hilfe von Maliks Ausführungen behaupten, wenn auch er selbst es nicht tut, dass erst durch den modernen Fundamentalismus die Diabolisierungsformen mit dem gesellschaftlichen Aktivismus verbunden werden.

Zitationsapparat zieren, ohne theoretisch und konzeptionell fruchtbar gemacht zu werden. Wie sonst kein anderer hat Mihciyazgan in der Integrations- und Multikulturalismusdebatte auf die kulturellen Bedingungen der Selbstverhältnisse hingewiesen. Dabei hat sie nachdrücklich auf die Kulturspezifität wissenschaftlicher Begriffe und Modelle (schon das Identitätskonzept) aufmerksam gemacht. Sie hat vor der Betrachtung jeder *inhaltlichen* Differenz/Ähnlichkeit bereits die *Formen der Verknüpfung (christlich) bzw. Nichtverknüpfung (islamisch) von Selbst- und Fremdreferenz* (1992, 1994b, 1993) problematisiert, die in der hier besprochenen Literatur weitestgehend als universelles Modell auch auf muslimische Selbstverhältnisse appliziert werden. Ihre Kritik an einer früheren Studie von Schiffauer könnte durchaus in der Diskussion aufgegriffen werden. In dieser Studie behauptete Schiffauer am Beispiel einer muslimischen Frau bäuerlicher Herkunft den religiösen Wandel von der „Ethik des Zeichenhaften“ hin zur „grüblerischen Sinnsuche“, womit er denn auch ihre Modernität hervorhob (Schiffauer 1984). Mihciyazgan verwirft (allerdings viel zu schnell) die These der Modernisierung und schlägt zur Analyse der Wandlungen der religiösen Kultur unter den Muslimen den Begriff der „Hochislamisierung“ vor (1994a: 201ff.). Demnach handelt es sich bei den Selbstverhältnissen der Muslime eher um einen Wechsel von dem mündlich orientierten, pragmatischen Volksislam hin zu einem an der Schrift orientierten puristischen Hochislam. Ihr Aufgreifen und *Umdeuten* der alten Unterscheidung zwischen *Hochislam* und *Volksislam* wartet ebenfalls noch auf eine angemessene Diskussion, die in der steigenden Konjunktur der nicht sorgfältig entfalteten Thesen von der Modernisierung des Islam leider erst gar nicht zustande kommen konnte. Dies ist um so erstaunlicher, als es mittlerweile kaum eine Studie (empirisch wie normativ) gibt, die unerwähnt lässt, dass die islamischen Gruppen nur einen kleinen Teil der muslimischen Bevölkerung ausmachten. Der Satz bleibt jedoch in der Regel salvatorisch, von der Behauptung geht keine Auswirkung auf die Forschungs- und Theoriearbeit aus. Die „Alltagsreligiosität“, der nichtorganisierte Islam oder der „Volksislam“ im Sinne von Mihciyazgan – eigentlich noch unscharfe Begriffsvorschläge –, wird, wenn überhaupt je berücksichtigt, entsprechend dem Diskurs der hochislamisierten Probanden als ein nicht voll entfaltetes Glauben, höchstens als Vorhof der eigentlichen Religiosität, abgewertet.²³ Dies hat wiederum

zum einen mit dem an der Kirche orientierten Religionsverständnis hierzulande zu tun; zum anderen produzieren die institutionellen Bedingungen dieser Gesellschaft (verstärkt durch den authentifizierenden Anerkennungsdiskurs) eine ständige Suche nach Repräsentanz, um die islamische Religionsausübung angemessen institutionalisieren zu können. Daher ist auch der Euro-Islam bisher vielmehr ein von den Behörden herbeigewünschtes Konstrukt als eine tatsächliche Folge innerislamischer Transformationen.

Zusammenfassend lässt sich also mit Mihciyazgans Beiträgen ein gutes Stück Vorsicht bezüglich der Analyse der Veränderungen unter den Muslimen ins Spiel bringen. Inwiefern man mit ihrem Ansatz den Effekten des kulturübergreifenden Austausches Rechnung tragen kann, wo doch die wechselseitigen Beobachtungsspiele und modernen Institutionen auch die muslimische Kulturproduktion beeinflussen, bleibt eine diskussionswürdige Frage (dazu Stauth 2000). Ihre Einwürfe hätten aber beispielsweise der Studie von Tietze (2001) sicherlich sehr gut getan, die aus der modernen Subjektivitätentwicklung sogleich auch moderne muslimische Subjekte hervorzaubert. Dabei verwandelt Tietze selbst die uralten, pragmatischen, alltagsreligiösen Umgangsformen mit Glaubensgeboten in eine „moder-

verständnis, das sich bei der Beurteilung des türkischen Laizismus in Bezug auf Religion einstellt. Diesem wird vorgeworfen, den Islam schlechthin bekämpft zu haben. Dabei wird übersehen, dass eigentlich die organisierten Formen islamischer Religiosität, welche auch oft die politische Machtfrage stellten, das Ziel repressiver Praktiken waren und auch weiterhin sind. Gleichzeitig blieb die alltägliche Religionsausübung davon unberührt. In diesem Sinne, also in Bezug auf das Verhältnis zum religiösen Gesetz (im rechtlichen Sinne) haben der Kemalismus wie der islamische Modernismus, so paradox es auch klingen mag, ganz und gar traditionell gehandelt, d. h. das „Wesen“ des Gesetzes unberührt belassen, anstatt es in einem protestantischen Gestus gegen dessen ritualistische Befolgung in Anschlag zu bringen. Der türkische Laizismus fand begünstigende Bedingungen in den Autoimmunisierungsmechanismen der nichtorganisierten, pragmatisch orientierten Alltagsreligiosität (z. B. Individualität des Verhältnisses zu Gott; Vermeidung verbalisierender Diskursivierungen; auf *Kismet*/türkischer *Fortuna* basierende Welthaltung etc., die eine Kultur von Selbst- und Weltbeherrschung vereitelt und folglich für politisches Engagement nicht sonderlich geeignet ist) gegen eine Durchfundamentalisierung des Glaubens. Umgekehrt konnte sich diese in den Alltag eingebettete, an die augenzwinkernde Frömmigkeit rheinisch-katholischer Provenienz erinnernde pragmatische Religiosität in dem laizistisch geschützten Raum gegen fundamentalistische Totalitätsansprüche aufrechterhalten.

²³ Hier liegt auch der Grund für das weit verbreitete Miss-

ne, selbstbewusste, reflektierende Religionskultur“. Den Befund, dass z. B. ihr Proband, der junge Türke Mehmet, fleischlichen Gelüsten nicht abgeneigt ist, auch dem Alkohol frönt und sich gleichzeitig als Muslim betrachtet, kann sie letztlich nur mit dem Konzept der „Bastelarbeit“ erklären. Demnach wird diese für die Mehrheit der Muslime typische, nicht fundamentalisierte Welthaltung, die mit Konsistenzzwang schwer verträglich ist, zu einem „Basteln“ eigener Konzeption von *haram* [Verbotem, L.T.] und *hallal* [Erlaubtem, L.T.]“ (2001: 169) „veredelt“, um die muslimischen Selbstverhältnisse mit Individualisierungstheorien erklären zu können. Dabei ist ganz davon zu schweigen, dass der Individualisierungsansatz hier unkritisch gebraucht wird. Dies wird besonders an den Stellen deutlich, wo es heißt, dass „das postindustriell sozialisierte Individuum die religiösen Inhalte den eigenen Bedürfnissen unterordnet“ (2001: 237). Hier wird das durch die poststrukturalistische Wende (ebenfalls durch die Systemtheorie) dezentralisierte Konzept des *souveränen Subjekts* unbeschadet wieder reaktiviert. Angesichts des reichhaltigen Materials kann man letztlich den Schluss ziehen, dass es keineswegs an Empirie mangelt, sehr wohl aber an theoretisch durchdachten empirischen Kenntnissen. Man wünscht sich auf diesem Gebiet mittlerweile gar etwas weniger empirisches Material, zumindest eine etwas bescheidenere Gewichtung bei der Präsentation und eine vorsichtigeren Interpretation von Interviewaussagen, die den Anschein der „authentischen Binnensicht“ erwecken sollen. Zudem wird die Forschung die unvermeidliche, geschichtlich-kulturelle Eingebundenheit des eigenen Begriffsapparats stets mit bedenken müssen. Vor allem aber wird man danach fragen müssen, wie denn der Platz des forschenden Subjekts in der diskursiven Bestimmung des muslimischen Anderen zu reflektieren ist.

5. Wessen Islam? Die Tücken der Anerkennung

Aus einer diskurstheoretischen Perspektive betrachtet steht der ehemals privilegierte Platz des Wissenschaftlers, nämlich der archimedische Punkt, von dem aus das souveräne Subjekt noch seine Objekte sezieren konnte, auf wackeligen Füßen. Die wissenschaftliche Thematisierung der Muslime kann daher auch nicht auf diesen archimedischen Punkt verweisen, von dem aus etwa machtpolitisch „verzerrte“ Konzeptualisierungen nun aufgedeckt werden könnten, um endlich die Wahrheit des muslimischen

Seins interesselos ans Tageslicht zu fördern. Der interesselose Blick des Wissenschaftlers bedarf anscheinend seinerseits auf eine subtile Art und Weise der Fremdreferenz für die eigene Selbstbeschreibung. Foucault spricht, exemplarisch bezogen auf die Ethnologie, von einer „bestimmten Position der abendländischen *ratio*“, die sich mit anderen Kulturen „nach der Weise reiner Theorie“ verbindet (1974: 451). Wenngleich Foucault diese wissenschaftliche Praxis, die Entstehung der Wissenschaften vom Menschen, auf die moderne Kultur bezieht, so führt er ihre genealogischen Wurzeln weit in die Geschichte zurück, angefangen mit antiken Tagebuchaufzeichnungen und christlicher Seelsorgetechnik (also: Selbsttechniken).²⁴ Das interesselose Interesse am Fremden weist mitunter, wie in vielen der hier besprochenen Studien, problematische Züge auf. Dabei geht es nicht um eine offenkundige Interessengebundenheit, wie sie z. B. in der Absicht zu lesen ist, den Islam als eine fremdartige Religion abzuwehren. Diese Art der Arbeiten sind im vorliegenden Literaturbericht nicht berücksichtigt worden. Das Fremdverhältnis hingegen, welches in den Thesen *Modernisierung durch Islamisierung* zum Tragen kommt, verdient besondere Aufmerksamkeit, weil damit oft *unterschwellig* das hehre Ziel der Anerkennung verbunden ist. Siehe, die Muslime sind gar nicht anders, sie sind genauso wie wir: Individualisiert, selbstbestimmend und über ihren Glauben subjektiv verfügend, souverän und nicht zuletzt emanzipiert.²⁵ Man kann sich zuweilen nicht des Eindrucks erwehren, dass die wissenschaftlichen Beobachter eigentlich genau nach dem suchen, was für sie heilig ist. Und sie werden auch meistens fündig.

Vielleicht ist die Angst vor der Möglichkeit unheimlich groß, dass der Blick aus einem islamischen Diskurs heraus tatsächlich (immer unter Angabe der jeweiligen Perspektive und nicht im Sinne eines Wesens) die Welt und sich selbst anders erscheinen lässt als es sich die Beobachter wünschen könnten. Und zwar ginge es dabei nicht nur um inhaltliche Differenzen, die man noch mit dem Begriff der *Wertdifferenz* akzeptabel machen könnte, sondern um solche, die in der Organisation des Heiligen lägen, die die Struktur der Wahrnehmung, die Art und Weise der Welt- und Selbstverhältnisse betreffen. Wie kann man aber dann die Muslime aner-

²⁴ Diese Selbsttechniken werden heute gar in teilweise pervertierten Formen in den Talkshows fortgesetzt.

²⁵ Ich möchte hier davon absehen, dass die These vom souveränen, selbstbestimmten Umgang mit der Religion keineswegs unumstritten ist.

kennen und wie kann man sich dann außerdem gegenüber solchen Ansätzen wehren, die gerade durch die Betonung der Andersheit der Muslime eine Politik des Ausschlusses propagieren, wenn diese wirklich in bestimmter Hinsicht anders sein sollten? Hierin liegen die Tücken des Anerkennungsdenkens. Es geht mir nicht darum, dieses einfach zu denunzieren. Wenn man Louis Dumonts Analyse der kulturwirksamen Bedeutung der Figur Jesu folgt, ist mit dem Anerkennungsdenken ein ganzer sozialer Mechanismus verbunden (Dumont 1991). Die Anerkennung erfolgt demnach dadurch, dass der Ausgeschlossene in das Zentrum wandert, d.h. gleich gemacht wird; er kann aber nicht in seiner Andersheit toleriert werden wie die indischen *Outcasts*, die zwar für heilig gehalten, sich aber dafür nur in den Rändern des Systems aufhalten müssen. Zwischen der Praxis der Gleichheit und dem Drang zur Assimilation existiert anscheinend eine bedeutende Beziehung. Daher ist die Möglichkeit eines Kurzschlusses in der Betrachtung des Anderen bereits in die wissenschaftlichen Konzepte eingezeichnet. Wenn nämlich die Anerkennung mit der Gleichartigkeit verbunden auftritt, dann liegt es nahe, die Andersheit mit Ausschluss zu belegen, d.h. den Anderen die Gleichheit vorzuenthalten. Erschwerend kommt der fast mystifizierende Nimbus hinzu, der den deutschen Begriff der Kultur umhüllt. Dieser ist sehr stark mit Schwere, Ursprünglichkeit, dem Wesentlichen konnotiert, so dass kulturell bedingte Differenzen mit unvereinbaren, natürlichen Differenzen assoziiert werden und folglich sehr schnell Ausschließungsreaktionen hervorrufen.

Meine abschließende These lautet daher: Ein verbreitetes Problem in den empirischen Studien zum Islam besteht darin, dass die hehre Absicht, den kulturalistischen Ausschließungspraktiken aufrichtig etwas entgegenzusetzen, nicht selten die Abenteuerlust in der Forschungsarbeit hemmt und somit weiterhin im Bannkreis der eindeutigen Innen-Außen-Unterscheidung eingefangen bleibt, wobei das als Außen Abgestempelte nun nach Innen hereingeholt wird. In dieser kulturspezifischen Beziehung von Selbst- und Fremdreferenz, in diesem eindeutig gemachten Verhältnis von Innen und Außen, liegt meines Erachtens der Grund dafür, dass das Thema Islam in der Forschung hauptsächlich im Rahmen der Integrationsproblematik diskutiert wird. Sind die Muslime integrierbar? Auch die scheinbar allgemeiner angelegte Frage „Wie modern ist der Islam?“ ist letztlich zu stark an den Integrationsismus angebunden. Sie dominieren noch immer die Forschung – ganz abgesehen von dem praktischen Prob-

lem, dass die Forschungsgelder verständlicherweise an die unmittelbare praktische Relevanz der Forschungsergebnisse, nämlich die Integrationslösungen, gebunden werden. Wie kann man aber diese Einengung der Religionsfrage auf die Integrationsdebatte sprengen, die sich vor allem dann einstellt, wenn der Islam gemeint ist und zwar, ohne dass man solche Fragen sogleich aus der Forschung verbannen müsste? Ein wesentlicher Schritt in dieser Richtung wäre, dass man die Entwicklungen unter den Muslimen in Europa aufmerksam beobachtet, ohne darin gleich eine nachholende Entwicklung erblicken zu müssen, die dem eigenen Selbstbild entspricht. Erst mit dieser Prämisse wird die Diskussion über den *Euro-Islam* Früchte tragen anstatt zur narzistischen Selbstbestätigung (ganz gleich ob durch Ausschluss oder Einschluss) beizutragen, die schließlich eine weitere Variante der Selbstbehauptung ist.

Literatur

- Al-Azmeh, A., 1996: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Amiriaux, V., 1997: Turkish Islamic Associations in Germany and the Issue of European Citizenship. S. 245–259 in: S. Vertovec / C. Peach (Hrsg.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London: Maximillian.
- Appadurai, A., 1996: *Modernity at Large*. Minnesota: Univ. of Minnesota Press.
- Appadurai, A., 1998: Globale ethnische Räume. S. 11–40 in: U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bartels, E., 2000: Dutch Islam: Young People. Learning and Integration. *Current Sociology* 48: 59–74.
- Baumann, M., 1999: Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7: 187–204.
- Bielefeldt, H., 2001: Bassam Tibi, *Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt*. Sammelrezension. *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1: 137–141.
- Binder, L., 1988: *Islamic liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Pr.
- Binswanger, K., 1990a: Fundamentalisten-Filz – Getrennt marschieren – vereint schlagen? S. 129–148 in: B. Nirumand (Hrsg.), *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Dreisam.
- Binswanger, K., 1990b: *Islamischer Fundamentalismus in der Bundesrepublik. Entwicklung – Bestandsaufnahme – Ausblick*. S. 38–54 in: B. Nirumand (Hrsg.), *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamen-*

- talismus in der Bundesrepublik Deutschland. Köln: Dreisam.
- Binswanger, K., 1990c: Ökonomische Basis der Fundamentalisten. S. 81–93 in: B. Nirumand (Hrsg.), *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Dreisam.
- Büttner, F., 1996: Der fundamentalistische Impuls und die Herausforderung der Moderne. *Leviathan* 24: 469–492.
- Bukow, W.-D. (Hrsg.), 1999: *Fundamentalismusverdacht: Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen*. Opladen: Leske und Budrich.
- Coser, A.L., 1972: *Theorie sozialer Konflikte*. Neuwied [u.a.]: Luchterhand.
- Dubiel, H., 1994: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dubiel, H., 1995: Gehegte Konflikte. *Merkur* 49, H. 12, 1095–1106.
- Dumont, L., 1991: *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Eisenstadt, S.N., 1998: Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, S.N., 2000: Multiple Modernities. *Daedalus* 129: 1–30.
- Faist, T., 2000 (Hrsg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: Transcript.
- Foucault, M., 1974: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1983: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1993a: *Technologien des Selbst*. S. 24–62 in: L.H. Martin / H. Gutman / F.H. Hutton (Hrsg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Foucault, M., 1993b: Die politische Technologie der Individuen. S. 168–187 in: L.H. Martin / H. Gutman / F.H. Hutton (Hrsg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Frese, H.-L., 2002: „Den Islam ausleben“. *Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript.
- Gellner, E., 1985: *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gephart, W., 1999: Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung. S. 233–266 in: W. Gephart / H. Waldenfels (Hrsg.), *Religion und Identität: im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goldziher, I., 1968 [1889]: *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit*. S. 353–370 in: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. Hildesheim: Georg Olms.
- Goldziher, I., 1970 [1914]: *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam*. S. 285–312 in: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Hildesheim: Georg Olms.
- Göle, N., 1995: *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin: Babel Verlag.
- Grunebaum, G. von, 1969: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam*. Zürich/Stuttgart: Artemis.
- Gür, M., 1993: *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apffel.
- Hahn, A., 1982: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 408–434.
- Heine, P., 1997: *Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land*. München/Leipzig: List.
- Heine, P., 2000: *Allah und der Rest der Welt. Die politische Zukunft des Islam*. Frankfurt a.M.: Verlag Josef Knecht.
- Heitmeyer, W. / Müller, J. / Schröder, H., 1997: *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, W. / Anhut, R., 2000: *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*. Weinheim/München: Juventa.
- Hirschman, A.O., 1994: *Wie viel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?* *Leviathan* 2: 293–304.
- Hüttermann, J., 2000: *Polizeiliche Alltagspraxis im Spannungsverhältnis von Etablierten und Außenseitern*. S. 497–548 in: W. Heitmeyer / R. Anhut (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*. Weinheim/München: Juventa.
- Hüttermann, J., 2002: *Islamische Mystik. Ein „gemachtes Milieu“ im Kontext von Modernität und Globalität*. Würzburg: Ergon.
- Jonker, G., 2002a: *Eine Wellenlänge zu Gott: Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa*. Bielefeld: Transcript.
- Jonker, G., 2002b: *Probleme der Kommunikation zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft – Analyse und praktische Beispiele*. S. 9–26 in: *Beauftragte der Bundesregierung (Hrsg.), Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune. Dokumentation eines Fachgesprächs*. Berlin/Bonn.
- Karakasoglu-Aydin, Y., 2000: *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen*. Frankfurt a.M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation
- Kepel, G., 2002: *Das schwarze Buch der Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München [u.a.]: Pieper.
- Klein-Hessling, R. / Nökel, S. / Werner, K., 1999: *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld: Transcript.
- Klinkhammer, G., 2000: *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Kreitmeier, K., 2002: *Allahs deutsche Kinder. Muslime zwischen Fundamentalismus und Integration*. München: Pattloch.

- Laclau, E. / Mouffe, C., 1991: Hegemonie und die radikale Demokratie. Wien: Passagen.
- Leggewie, C., 1993: Alhambra – Der Islam im Westen. Hamburg: Rowohlt.
- Leggewie, C. / Joost, A. / Rech, S., 2002: Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis. Bad Homburg: Herbert-Quant-Stiftung.
- Lehmann, T., 2001: Muslime in Deutschland: eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Baden-Baden: Nomos.
- Luhmann, N., 1996: Religion als Kultur. S. 291–315 in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Malik, J., 1999: Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne. S. 206–229 in: W. Gephart / H. Waldenfels (Hrsg.), Religion und Identität: im Horizont des Pluralismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marty, M. / Appleby, S., 1996: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne. Frankfurt a.M./ New York: Campus.
- Mardin, S., 1989: Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany: State Univ. of New York Press.
- Matthes, J., 1999: Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potenzial. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47: 411–426.
- Mihciyazgan, U., 1992: Wie ich mich einmal geirrt habe – Überlegungen zu Selbst- und Weltverhältnissen deutscher und türkischer Schüler anhand der Analyse von Irrtumsgeschichten. Deutsch lernen: Zeitschrift für den Sprachunterricht mit ausländischen Arbeitnehmern 17: 211–231.
- Mihciyazgan, U., 1993: Die Macht der Kultur. Muslime in einer christlich geprägten Gesellschaft. S. 92–102 in: C. Leggewie/ Z. Senocak (Hrsg.), Deutsche Türken – Türk Almanlar. Das Ende der Geduld – Sabrin Sonu. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Mihciyazgan, U., 1994a: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg. S. 195–206 in: I. Lohmann / W. Wofram (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung: Waxmann.
- Mihciyazgan, U., 1994b: Identitätsbildung zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Überlegungen zur Beschreibung der Identität muslimischer Migranten. S. 31–48 in: P. Schreiner (Hrsg.), Identitätsbildung in multikultureller Gesellschaft. Münster: Comenius Institut.
- Nagel, T., 1981: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam Bd. 1. Zürich/München: Artemis.
- Nagel, T., 2002: Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nassehi, A. / Saake, I., 2002: Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung. Zeitschrift für Soziologie 31: 66–86.
- Nökel, S., 2002: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungs- politiken. Eine Fallstudie. Bielefeld: Transcript.
- Nuhoglu-Soysal, Y., 1997: Changing Parameters of citizenship and claim making. Organized Islam in European Public Spheres. Theory and Society 26: 509–527
- Pinn, I., 1999: Verlockende Moderne? Türkische Jugendliche im Blick der Wissenschaft. Duisburg: DISS – Duisburger Sprach- und Sozialforschung.
- Pitt-Rivers, J., 1992: Das Gastrecht. S. 17–43 in: A. Loycke (Hrsg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt a.M./ New York: Campus.
- Pries, L., 1998: Transnationale soziale Räume. S. 55–86 in: U. Beck (Hrsg.), Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rahman, F., 1967: Some Reflections on the Reconstruction of the Muslim Society in Pakistan. Islamic Studies 6: 103–120.
- Rahman, F., 1970: Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. International Journal of Middle East Studies 1: 317–333.
- Rahman, F., 1982: Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press.
- Robertson, R., 1992: Globalization. Social Theory and Global Culture. London [u.a.]: SAGE.
- Rohe, M., 2001: Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: rechtliche Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roy, O., 1994: The failure of political Islam. London: Tauris.
- Salentin, K. / Wilkening, F., 2002: Sind Türken Muslime? Ein empirisches Bild der Religiosität der größten nicht-christlichen Zuwanderergruppe in der Bundesrepublik. Arbeitspapier. Universität Bielefeld.
- Salvatore, A. / Amir-Moazami, S., 2002: Religiöse Diskurs-traditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten. Berliner Journal für Soziologie 12: 309–330.
- Sarcevic, E., 2000: Religionsfreiheit und der Streit um den Ruf des Muezzins. Leipziger juristische Vorträge 46: 5–34.
- Schiffauer, W., 1983: Die Gewalt der Ehre: Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W., 1984: Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten. Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 10: 485–517.
- Schiffauer, W., 1997: Fremde in der Stadt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W., 2000: Die Gottesmänner. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schluchter, W. (Hrsg.), 1987: Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmitt, T., 2001: Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Diss. Univ. München.
- Schröder, H. / Conrads, J. / Testrot, A. / Ulbrich-Herrmann, M., 2000: Ursachen interethnischer Konflikte

- potenziale. Ergebnisse einer Bevölkerungsbefragung von deutscher Mehrheitsbevölkerung und türkischer Minderheit. S. 101–198 in: W. Heitmeyer / R. Anhut (Hrsg.): *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*. Weinheim/München: Juventa.
- Schulze, R., 1990: Zum Hintergrund islamischer politischer Bewegungen. S. 9–37 in: B. Nirumand (Hrsg.), *Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Dreisam.
- Seufert, G., 1999a: Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde (DITIB). Zwischen Integration und Isolation. S. 262–293 in: G. Seufert / J. Waardenburg (Hrsg.), *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa*. Istanbul/Stuttgart: In Kommission bei Franz-Steiner-Verlag.
- Seufert, G., 1999b: Die Milli-Görüs-Bewegung. Zwischen Integration und Isolation. S. 295–322 in: G. Seufert / J. Waardenburg (Hrsg.), *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa*. Istanbul/Stuttgart: In Kommission bei Franz-Steiner-Verlag.
- Simmel, G., 1968[1908]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker/Humboldt: Berlin.
- Stauth, G., 1993: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Stauth, G., 1999: *Authentizität und kulturelle Globalisierung. Paradoxien kulturübergreifender Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Stauth, G., 2000: *Islamisch Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam*. Bielefeld: Transcript.
- Stauth, G., 2002: *Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia. Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties*. Bielefeld: Transcript.
- Tezcan, L., 2000: *Kulturelle Identität und Konflikt. Zur Rolle politischer und religiöser Gruppen der türkischen Minderheitsbevölkerung*. S. 401–448 in: W. Heitmeyer / R. Anhut (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*. Weinheim/München: Juventa
- Tezcan, L., 2002: *Inszenierungen kollektiver Identität, Artikulationen des politischen Islam – beobachtet auf den Massenversammlungen der türkisch-islamistischen Gruppe Milli Görüs*. *Soziale Welt* 53: 301–322.
- Tezcan, L., 2003: *Religiöse Strategien der „machbaren“ Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*. Bielefeld: Transcript.
- Thomä-Venske, H., 1981: *Islam und Integration*. Hamburg: Rissen.
- Tibi, B., 1985: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tibi, B., 1992: *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tibi, B., 2002: *Islamische Zuwanderung: die gescheiterte Integration*. Stuttgart [u.a.]: Deutsche Verlagsanstalt.
- Tietze, N., 2001: *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Tyrell, H., 2002: *Religiöse Organisation: Zwei Anmerkungen*. S. 104–113 in: M. Lehmann (Hrsg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Vertovec, S. / Peach, C., 1997: *Introduction*. S. 3–47 in: ders. (Hrsg.), *Islam in Europe: the politics of religion and community*. Basingstoke [u.a.]: Macmillan [u.a.].
- Wohlrab-Sahr, M., 1999: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Yalcin-Heckmann, L., 1998: *Die Risiken ethnischen Vereinslebens in Europa. Türkische Migrant/innen in Deutschland und Frankreich*. *Das Argument* 40: 91–104.
- Waardenburg, J., 2002: *Muslim Communities in Europe*. S. 2–10 in: *Muslims in Europe – ein Vergleich (Großbritannien, Frankreich, Niederlande, Belgien, Deutschland)*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Weber, M., 1975 [1920]: *Die protestantische Ethik I*. Hamburg: Siebenstern.
- Werner, K., 1997: *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyle of women in Cairo*. Bielefeld: Transcript.

Summary: Due to its international importance Islam has become a very desired object of the scholarly studies. The current interest in Islam reminds us of El Dorado. This article aims at providing orientation in the jungle of fieldwork-based studies regarding the subject of Islam/Muslims in Germany. One crucial point in the scholarly work is the attempt to position Islam in relation to modernity. The question is quickly translated into politics: are Muslims able and willing to be integrated? This report on the academic literature wants, for one, to give an overview of the main approaches. At the same time, some empirical results will be presented. In addition, attention is directed to problems with this research. The difficulties are mostly based on interpretations that too quickly attempt to view Muslims in terms of theories of modernization and individualization. At the same time, this indicates that the cultural background of the researchers may have implications of its own for the interpretations suggested. The author pleads finally to consider the contemporary effects of modernity and the obstinacy of religious patterns in a common framework without reducing either to the other.