

Meltem Kulaçatan und Harry Harun Bebr

Lebensweltliche Einstellungen junger Muslim:innen in Deutschland (DİTİB Jugendstudie 2021)

Die hier vorliegende Studie stand zuletzt in der Kritik. Wir finden die Ergebnisse jedoch durchaus wichtig, da sie wichtige Erkenntnisse zu Einstellungen von Aktiven in der muslimischen Jugendarbeit liefert.

Zusammenfassung und Ausblick

Die Studie beleuchtet die lebensweltlichen Einstellungen junger Muslim:innen zu gesellschaftlichen Fragen, die ehrenamtlich in den Gemeinden des DİTİB-Moscheeverbands arbeiten und die in Deutschland beheimatet sind.

Diese verkürzte und vereinfachte Zusammenfassung bündelt einige signifikante Ergebnisse. Sie bezieht sich dabei auf einige übergreifende Themen wie Beheimatungsgefühl, Diskriminierungserfahrung oder Religionsverständnis. Kleinteiligere Themen wie etwa Auffassungen von Liebe, Heirat, Gender, Familie, Medienutzung oder schulischer Islamunterricht bleiben dem Haupttext der Studie vorbehalten.

Wie die Studie zustande kam

Die DİTİB Jugendstudie 2021 untersucht die lebensweltlichen Einstellungen jugendlicher Muslim:innen; sie wurde im Frühsommer 2021 durchgeführt. Es ging dabei um die Selbstwahr-

nehmung der Befragten mit Schwerpunkt auf den individuellen und kollektiven religiösen Rückbindungen, auf dem Generationenbewusstsein, auf der Einstellung zur vorfindlichen Zivilgesellschaft und zu ihrer politischen Gestaltung; es ging um Fragen von Status, Bildung, Beruf, Partizipation, Lebensgefühl und Zukunftsaspiration, um besondere transnationale und interkulturelle Bezüge sowie um die mentalen und sozialen Situierungen hinsichtlich Beheimatung und Zugehörigkeit auf der einen und Entfremdung und Zukunftsverunsicherung auf der anderen Seite.

Die Befunde der Untersuchung deuten in zwei grundsätzliche Richtungen: Auf der einen Seite stehen einfach in Deutschland lebende Jugendliche, auf der anderen Seite eine religiös und über Herkunftsbezüge erkennbar gemachte Zielgruppe. Zentral für die Untersuchung ist zudem die ausdrückliche Berücksichtigung der DİTİB als eine islamische Religionsgemeinschaft mit Bezügen zur Türkei und zu türkischstämmigen Menschen in Deutschland. Die Studie wägt dabei kritisch ab, inwieweit über solch eine doppelte religiöse und migrantische Merkmalsadressierung überhaupt erst eine soziale Gruppe konstruiert wird, die so möglicherweise gar nicht existiert. Gemeint ist damit die Empfindung der Betroffenen, dass sie womöglich erst durch diese Wahrnehmungen und Projektionen zu Muslim:innen gemacht werden und damit zu einer sozialen Ethnie, die als wesentlich andersartig wahrgenommen wird, sich selbst aber nicht so sieht.

Die Studie versucht deshalb, solche Stereotypisierungen in eine dreidimensionale Wahrnehmung zu überführen: Was denken und fühlen die befragten jungen Muslim:innen, welche Erfahrungen machen sie, welche Interessen verfolgen sie und welche Hoffnungen hegen sie – und wie unterschiedlich sind sie darin?

Dazu gehört auch die Frage, in welchen Zusammenhängen sie sich bewusst als Jugendliche, als *Generation Z*, als Muslim:innen, als Postmigrant:innen, als Frauen und Männer und als diverse Personen zu Wort melden, und wo dezidiert als Türkeistämmige oder als Deutsche.

Genau diese Unschärfen beschäftigen die DİTİB und ihre Jugendorganisation BDMJ seit geraumer Zeit in ihren internen Foren. Sie führten auch zu der Ende 2020 an uns gerichteten Bitte um eine solche Untersuchung. Was die DİTİB interessiert, sind die beobachtbaren Dynamiken der spirituellen, ästhetischen, ethischen und sozialräumlichen Orientierung unter ihren nachrückenden Alterskohorten – und wie sie darauf organisatorisch, pädagogisch und in ihrer religiösen Ausrichtung angemessen reagieren kann.

Wie die Studie angelegt wurde

Die vorliegende Untersuchung erfolgte in deutscher Sprache. Sie wurde als quantitative Erhebung angelegt. Das bezieht sich auf skalierbare Antwortformate und auf freie Antworten, welche den Fragebogen ergänzen. Die Erhebung erfolgte über das digitale Erhebungstool *SoSci*, die Auswertung über *IBM SPSS Version 27*. Die Signifikanzen wurden über die absoluten Häufigkeiten, Korrelationsanalysen sowie Verhältnisbestimmungen von bestimmten numerischen Werten zu freien Antworten ermittelt und in einer Diskussionsgruppe analysiert. Zusätzlich wurden gegebenenfalls Befunde aus ähnlichen Studien, die wir selbst in den letzten Jahren durchgeführt haben, als Vergleichsebene berücksichtigt.

Für diese Studie wurden drei Ebenen der Analyse berücksichtigt: das *pragmatische* Erfordernis der DİTİB, unser *intrinsisches*

Interesse an wissenschaftlich neuer Erkenntnis und *strategische* Erwägungen hinsichtlich des Islams und muslimischer Vergemeinschaftung als Gegenstand öffentlicher und ordnungspolitischer Debatten in Deutschland. Die Auswahl (*sample*) erfasste Jugendliche, die sich selbst als *muslimisch* im Sinne der Religionszugehörigkeit bezeichnen, die sich in der Jugendarbeit örtlicher DİTİB-Moscheen engagieren und die vom BDMJ als „unsere Leute“ bezeichnet werden. Erreicht und erfasst wurden sie über ein System des gelenkten Schneeballs, also über die Verteilsysteme des BDMJ sowie regionaler Jugendbeauftragter der DİTİB. Dabei ging es weniger um die formale Mitgliedschaft (*membership*) in der DİTİB, sondern vorrangig um das Zugehörigkeitsgefühl (*affiliation*) als Kriterium der soziologischen, bildungswissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Analyse.

Für den BDMJ selbst als dem eigentlichen Initiator der Studie ging es dabei auch um sein Binnenverhältnis zur DİTİB als Mutterorganisation und als sogenannter Erwachsenenverband, das als *dynamisch* beschrieben werden kann. Dabei sind drei Aspekte für die Analyse der Daten von Belang: die Rückbindung des BDMJ an öffentliche Förderung (Anschlussfähigkeit), seine Emanzipation als Jugendorganisation von der DİTİB (Eigenständigkeit) sowie seine Programmatik und Zukunftsaspiration (Nachhaltigkeit).

Eine besondere Herausforderung stellt für diese Untersuchung das Begriffsfeld *Religion* als wissenschaftliche Analysekategorie dar. *Religion* unterliegt durch ihre Verschränkung mit öffentlichen Diskursen wenig regelgeleiteten Wahrnehmungen und emotionalen Aufladungen, was sich in der Kollision von Erkenntnis und Meinungsbekundung entladen kann. Uns ging es darum, *Religion* nicht hin auf ein vermeintlich in sich geschlossenes System vorzu-

formatieren und damit zu essenzialisieren. Zudem war es wichtig, die tatsächliche Bewältigung des Fragebogens zu gewährleisten: Er durfte weder sprachlich noch gedanklich zu komplex, aber auch nicht zu simpel angelegt sein. Im Grundverständnis von Religion als zivilgesellschaftlichem Phänomen orientierten wir uns an den religionsbezogenen verfassungsrechtlichen Theorien Ernst-Wolfgang Böckenfördes und seiner sozialstaatlichen Grundrechtstheorie. Sie denkt von der Verpflichtung des Staates aus, bezogen auf das jeweilige konkrete Grundrecht die notwendigen sozialen Voraussetzungen für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit von Religion zu schaffen.

Des Weiteren orientierten wir uns bei *Religion* an einem wissenssoziologisch ausgerichteten Differenzverständnis von Religion und Religiosität: Wir sehen Religion als ein Momentum der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit. Dabei spielte für uns eine fundamentale Unterscheidung eine entscheidende Rolle, einerseits weil sie Gegenstand der wissenschaftlichen Expertise ist, andererseits weil sie zum säkularen Bestand des islamischen Traditionserbes gehört und in ähnlicher Form bereits im Koran thematisiert wird: Wir meinen die Unterscheidung zwischen den beiden Grundformen der subjektiven Verhältnisbestimmung zur jeweils eigenen Religion, nämlich Glauben ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) und Zugehörigkeit ohne Glauben (*belonging without believing*). Für die Spezifizierung des *Islamischen* im Sinne eines erkennbaren konfessionellen Gefüges von Religion orientierten wir uns dort, wo es erforderlich war, am sunnitisch-hanafitischen Selbstverständnis der Befragten.

Auf einen Abgleich mit bereits vorliegenden jugendsociologischen Studien – auch solchen, die Religion im Allgemeinen und

junge Muslim:innen im Besonderen als Gegenstand ihrer Analyse fokussieren –, haben wir aus bestimmten Gründen verzichtet. Zum Problem werden für uns dort zwei Dinge: die Übertragung christlicher und kirchlicher Denkmodelle von Religion auf den Islam und eine weitverbreitete religionsunkundige Voreingenommenheit in den Referenzwissenschaften und ihr bestenfalls *konventionelles* Religionsverständnis. Diese Studien sind in der Regel durch einen methodologischen Fehlschluss zwischen dem in Sachen Religion gesellschaftlich *Vorfindlichen* und dem mutmaßlich *Anders-Religiösen* überprägt. Ähnliche Vorbehalte machen wir allerdings umgekehrt auch für konsensual geprägte muslimische Sichtweisen auf den Islam und damit für ein simplifiziertes Verständnis des religiösen Eigenen geltend. Wir waren darauf angewiesen, uns selbst von den unterschiedlichen Arten der Inanspruchnahme von Religion zwischen Zustimmung, Ablehnung und Indifferenz freizumachen.

Wer die Befragten sind

Die Antworten verteilen sich gleichmäßig auf Frauen und Männer; etwa 20% haben neben der deutschen noch eine andere Staatsbürgerschaft; doppelte Staatsbürgerschaften sind in diese Zahlen integriert. Rund drei Fünftel der Antworten verteilen sich auf die so bezeichnete „vierte Generation“ gezählt ab dem Beginn der türkischen Arbeitsmigration Anfang der 1960er-Jahre; etwa zwei Fünftel sind der „dritten Generation“ zuzurechnen. Rund 40% der Befragten leben in einer Mittelstadt, 20% in einer Großstadt, 20% in einer Kleinstadt, 10% in dörflichen Kommunen und knapp 10% in einer Millionenstadt. Für die weiblichen Befragten sind die Werte für das kleinstädtische Milieu höher, was auf einen Effekt des Wohnortverbleibs deutet, bedingt durch die weibliche *younger care* Arbeit sowie die finanzielle Situation der Familien ins-

gesamt. Alle Befragten sind in Deutschland geboren. Der Schwerpunkt liegt bei ihnen auf der sogenannten *Generation Z*: Sie zeichnet sich durch eine globale, transnationale, kritische und ethisch bewusste Haltung aus. Ihr geht es weniger um Zugehörigkeit, sondern mehr um Integrität. Ihr Religionsverständnis ist weniger durch spezifische nationale und kulturelle Merkmalsbezüge geprägt, sondern durch religiöse Meta-Identitäten und durch ein universalistisches Islamverständnis. Der Anteil an einem höheren Bildungsabschluss ist vergleichsweise hoch, bei den jungen Frauen noch höher, was einen wichtigen ersten Befund darstellt:

Junge Menschen, die sich in einer religiösen Gemeinschaft wie der DİTİB ehrenamtlich engagieren, verfügen über durchschnittlich höhere Bildungsabschlüsse oder streben sie an.

Wie die Befragten zu *Heimat* stehen

Mit diesem Begriff verbinden sich für die Befragten Vokabeln wie Geborgenheit, Wertschätzung, Sicherheit, Anerkennung und *Seelenruhe* (türkisch *huzur*). Sich in Deutschland zu Hause zu fühlen erhält mit rund 77% Zustimmungswerte, die für eine grundsätzliche Zustimmung zu Deutschland unter dem Vorbehalt der Unentschlossenheit, aber nicht der Ablehnung stehen. Wäre letzteres der Fall, würde ein bestimmtes Land als möglicher Gegenhorizont genannt. Der Bezug zur Türkei spielt dennoch eine wichtige Rolle, aber nicht als eindeutiger Gegenhorizont zu Deutschland oder gar Lebensmittelpunkt; dazu ist er trotz seiner messbaren emotional positiven Konnotationen inhaltlich zu diffus. Die Maßzahl verweist aber auf eine negative Entwicklung in Richtung auf eine weitere fortschreitende Fragmentierung sozialer und mentaler Identitäten.

Die Werte zur Beheimatung und zu ihren semantischen Bezügen wie zum Beispiel Anerkennung, Zukunftsgewissheit oder Engagement stehen für die Ambivalenz in der persönlichen Orientierung. Weder erfahren die Kriterien der gesellschaftlichen Anerkennung eine vollumfängliche Ablehnung, noch heben sich die religionsbezogenen Kriterien über eine uneingeschränkte Zustimmung ab: Man würde Deutschland gerne eindeutiger zustimmen können, aber dem stehen Erfahrungen und Erwartungen entgegen, die das erschweren. Die sich abzeichnende Erosion des Gefühls, in Deutschland zu Hause zu sein, korrespondiert zudem mit dem Abbruch einer bildungsrelevanten Rückbindung an die Türkei als Land und an die türkische Sprache als kognitiver und emotionaler Matrix. Erschwerend tritt eine Wahrnehmung der Befragten hinsichtlich der öffentlichen Schule in Deutschland als der einzig verbleibenden bildungsrelevanten Bindung hinzu: Sie hat es versäumt und versäumt es immer noch, Integration unter dem Vorzeichen des Rechts auf Differenz und auf die Unentschiedenheit der jugendlichen Lebensalter fruchtbarer zu gestalten.

Ein weiterer Befund ist die gelegentliche Adressierung romantischer Gefühle, die in den freien Antworten beispielsweise an die türkische Regierungs- und Außenpolitik gerichtet werden; das bezieht sich auf den politischen Anspruch der türkischen Regierung auf globale Repräsentation des Islams. Diese Gefühle verstärken sich dann, wenn die Erfahrung rassistischer Markierung und öffentlich unwidersprochener Hassrede gegen den Islam und gegen Muslim:innen zunimmt. In diesem Gefüge kommt der DİTİB eine wichtige Aufgabe zu:

Die DİTİB fungiert durch ihr geregeltes außerschulisches Bildungsangebot in vielen Bereichen gewissermaßen als Ersatz für

den Abbruch zu bildungsrelevanten Rückbindungen an die Türkei. Gerade hier kommt die Wechselwirkung zwischen zwei Merkmalen ihrer Identität zum Zuge: Sie wird als religiöse *und* migrantisches Organisation in Anspruch genommen und kann deshalb jedes dieser (für sich alleine genommen schon sehr volatilen) Segmente auch über das jeweils andere Segment erreichen. Sie darf sich gerade deshalb nicht dazu verführen lassen, einem wie auch immer gearteten *deutschen* oder *europäischen* Islamverständnis das Wort zu führen; sie muss sich selbst treu bleiben und von dieser Warte aus ihren Bedacht auf die Kultivierung islamischer Praxis und auf die intelligente und nachhaltige Weiterentwicklung ihres Islamverständnisses in Deutschland legen.

Eine der Hauptursachen für die Ambiguität junger Menschen zwischen Deutschsein und Muslimischsein ist die Wende vom *türkischen* zum *muslimischen* Subjekt in der öffentlichen Wahrnehmung, etwa mit 2000 und damit in einer Zeit beginnend, in der die Befragten noch sehr jung waren. Sie waren aber schon wach genug, Diskurse etwa in der Schule oder in den Medien, über die sie negativ markiert wurden, bewusst zu beobachten und zu spüren. Dazu gehört auch ihre heute empfundene Ambivalenz zwischen der Stagnation der Anerkennungskultur auf Seiten der Gesellschaft einerseits und ihrer gestiegenen eigenen Bereitschaft, sich gesellschaftlich einzubringen andererseits. Das bezieht sich auf das ehrenamtliche Engagement und auf die Berufswahl. Es ist für die Befragten immer noch die naheliegende Alternative, sich selbständig zu machen, um von diskriminierenden Arbeitsplatzbedingungen und Abhängigkeitsverhältnissen frei zu sein. Die Befürchtung der Diskriminierung speist sich aus dem behördlich, medial und öffentlich weit verbreiteten Narrativ der *wesenhaften* Nichtzugehörigkeit und Andersartigkeit von Muslim:innen in Deutschland.

Es gibt aber auch die Anziehungskraft des Staatsdienstes, vor allem bei Polizei, Zoll und Bundesgrenzschutz; sie korreliert mit dem messbaren Verfassungspatriotismus der Befragten und ihrem Bedürfnis, der Gesellschaft etwas zurückgeben und ihr gleichsam dienen zu wollen. Die Befragten zeigen hier aber keine Gesinnungs-, sondern eine Verantwortungsorientierung. Der steht allerdings die Befürchtung entgegen, mit so einer Entscheidung letztlich rechtsextremen behördlichen Führungskulturen ausgeliefert zu sein. Die Türkei spielt für Fragen der beruflichen Orientierung keine Rolle, ausgenommen als Territorium für Investitionen eigenen Kapitals; das indes verflüchtigt sich derzeit durch die gegenwärtigen politischen, sozialen, wirtschaftlichen und geldpolitischen Unwägbarkeiten des Landes:

Der DİTİB fällt hier eine von den Befragten klar formulierte Aufgabe zu: Die sich abzeichnenden negativen Tendenzen speisen sich bei ihnen gerade *nicht* aus einer religiös bedingten und mutmaßlich muslimischen Opposition gegenüber einer vermeintlich nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft heraus. Es gibt auch keinerlei Hinweis auf Phänomene, die sich als sogenannter *politischer Islam* oder *legalistischer Islamismus* bezeichnen ließen, auch nicht auf Distanzierungen, die sich aus der Affinität der DİTİB als unterstellt Türkei-höriger Organisation ableiten ließen. Im Gegenteil: Gerade die DİTİB in ihrer Rolle nicht nur als religiöse, sondern postmigrantische Organisation ist in der Lage und kommt ihrer Aufgabe nach, diesen Ambiguitäten Sprache zu verleihen und sie nach Maßgabe von Friedfertigkeit konstruktiv zu moderieren, denn: *Alle* religionsbezogenen Items der Untersuchung korrelieren *positiv* mit der Bereitschaft, sich in Deutschland gesellschaftlich zu engagieren.

Das betrifft sogar die Erfahrung von Geringschätzung, Zurücksetzung und Abwertung durch die deutsche Gesellschaft: Sie korreliert eindeutig *nicht* damit, sich zuerst und prioritär als Muslim:in zu verstehen. Der vermutete Effekt, dass harte Erfahrungen unmittelbar religiöse Orientierungen im Sinne der mentalen Schließung oder sozialen Segregation begünstigen, lässt sich jedenfalls hier nicht nachweisen. Selbst der niedrige Wert für das Vertrauen in den deutschen Staat (übrigens in Kontrast zur hohen Zustimmung zu Deutschland als demokratischem System) steht weniger für Ablehnung als vielmehr für eine *Haltung der konstruktiven Zustimmung unter Kritikvorbehalt*, und damit für ein aktives demokratisches Bewusstsein der muslimischen Jugendlichen.

Die DITIB zeitigt hier folglich einen gut messbaren positiven religiösen Bildungseffekt mit Blick auf die gesamtgesellschaftliche Situation, und zwar über die Moderation divergierender Zugehörigkeitsgefühle und über die Erschließung von Religion als sozialem Kapital. Die hier befragten Jugendlichen verfügen offenbar über einen lebensweltlichen Kompass. Theologische Eindeutigkeit stellt dafür einen Bedingungsfaktor dar: Was sich als Ausprägung jugendlich-muslimischer Religiosität artikuliert, muss auch theologisch deutlicher an Kontur gewinnen und sich präziser von islamähnlich erscheinenden Zeitgeistformeln abgrenzen lassen, die mit ihren simplen und erratischen Polarisierungen zwischen *konservativ* und *liberal* beziehungsweise *progressiv* den hier in Rede stehenden Zielgruppen wenig zu sagen haben.

Das betrifft auch religiöse Aspekte des sogenannten Empowerments: Die Befragten verweisen mit ihren Antworten auf das Segment der *anderen Deutschen*. Was ihnen zu fehlen scheint, ließe sich als das Momentum des Empowerments als Deutsche

und als Muslim:innen beschreiben, die nicht nur die gesellschaftlich an sie herangetragene Erwartungshorizonte *erfüllen*, sondern solche *setzen* wollen, die sie selbst formulieren und die sie an die Gesellschaft und an sich selbst adressieren. Die Bereitschaft, hier in die öffentliche Verhandlung zu treten, ist messbar groß. Als Vorteil für die Politik kann sich erweisen, dass die Bereitschaft, sich zivilgesellschaftlich einzubringen, von den Befragten nicht davon abhängig gemacht wird, gleichsam als Vertrauensvorschuss Anerkennung zu erfahren. Den inneren Rückhalt für Engagement und Anstrengungsbereitschaft erfahren die hier Befragten durch ihre *religiöse* Rückbindung, aus der heraus sie sich nicht von Sympathiebekundung abhängig machen wollen.

Die Ergebnisse zu den Segmenten Beheimatungen und Anerkennung weisen die Befragten als Angehörige einer bürgerlich orientierten Mittelschicht in Deutschland mit besonderem Bezug zur Türkei aus. Das ist derzeit noch ein wenig erforschtes Milieu, das mit einem Begriff wie *stabile Mitte* gut beschrieben ist: Alles das, was sie in ihrer mutmaßlich migrantischen, muslimischen und jugendlichen Besonderheit adressiert und markiert und ihnen damit Normalität abspricht, kommt ihnen verdächtig vor und stößt auf Ablehnung. Diese *muslimische Mitte* ist aber mit einer spezifischen Ausprägung versehen, nämlich der abwartenden Haltung, in welche Richtung sich das Land entwickeln wird. Damit ist eine soziale und psychische Situierung gemeint, die kritisch nach dem *achievement* fragt: Kann die Ernte der eigenen Leistung in Ausbildung und Beruf auch eingefahren werden, ohne qua Minderheitszuschreibung Ungerechtigkeit zu erfahren?

Insgesamt, und das weist über das Segment der *Islamische-keit* hinaus, erhält die Generation, die mit dem Attribut *erwachsen*

versehen wird, keine wirklich guten Noten: Die maßgeblichen, als *erwachsen* markierten Personen werden offenbar als nicht in der Lage gesehen, die wirklichen Probleme der Welt richtig zu erkennen, geschweige denn sie zu lösen, und dies im Übrigen auch nach Maßgabe *religiöser* Standards. Ihre allgemeinen *daseinsbezogenen* wie auch ihre spezifisch *religiösen* Kompetenzen werden durchaus in Frage gestellt. Diesbezüglich weist, um ein Beispiel zu nennen, die Kritik der Befragten an der teilweise mangelhaften Deutschsprachigkeit des religiösen Kultuspersonals in ihren Moscheen in beide Richtungen. Auch was von den Befragten als taugliche Führungskompetenzen genannt wird, erfährt eine klare Unterscheidung zwischen der *allgemeinen* und der *islambezogenen* Ebene, was auf eine durch die DITIB geschulte Religiosität schließen lässt, die nicht totalisiert, sondern differenziert.

Ein Befund der Untersuchung sticht allerdings heraus: der hohe Ablehnungswert bezüglich der Vorstellung, in Deutschland die letzte Ruhestätte finden zu wollen; die beiden Items für *eigene Zukunftsplanung in Deutschland* und für *nicht in Deutschland beerdigt zu werden* korrelieren in beide Richtungen positiv. Das bedeutet, dass es einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Auffassungen gibt. Der offenbart sich in der Fähigkeit, scheinbar unvereinbare Dimensionen wie einen *diesseitigen* und einen *jenseitigen* Bezugspunkt des eigenen Lebens sinnvoll aufeinander zu beziehen, beides letztlich aber in der Schwebe zu halten. Das ist nach religionspädagogischen Kriterien mit einer entwickelten Kompetenz des Unwägbarkeitsmanagements verbunden und vorrangig immer ein Ergebnis religiöser Sozialisation. Die eigentliche Orientierungsunwucht in dieser Sache kann allerdings anhand der Zahlen nicht weiter präzisiert werden; das muss einer vertiefenden,gesprächsbasierten Erhebung vorbehalten bleiben.

Was die Befragten zu *Diskriminierung* mitteilen

Dieser Themenbereich der Befragung umfasst unterschiedliche Segmente der Diskriminierung: retrospektive (der Blick auf die eigene Biografie), analytische (die Wahrnehmung von Situationen), empathische (das Mitfühlen mit Betroffenen), handlungsbezogene (der Umgang mit Ereignisfällen) und andere Aspekte, die nicht eindeutig zugeordnet werden können. Die Werte für die unterschiedlichen Ausprägungen von Diskriminierung sind relativ weit gestreut. Aber es zeichnen sich Verdichtungen für die Bereiche *Herkunft* und *Religion* ab. Hier wird von den Befragten auch das Segment der öffentlichen Schule kritisch ins Schlaglicht gestellt. Das betrifft immer noch die institutionelle Wahrnehmung des Islams als sogenannte *Fremdreligion*. Insofern können hier die Zuschreibungen *muslimisch* und *migrantisch* in der Wahrnehmung durch die Lehrer:innen zu einem wesentlichen Differenzkriterium und damit zu einer Exposition und sogar Ausgrenzung der davon betroffenen Schüler:innen von einem als *gesellschaftlich mittig* gedachten Normalfall verschmelzen. Ähnliches gilt für die Kategorien *Aussehen* und *Sprache* und ihre Korrespondenz zu *fremder Herkunft* und *anderem Deutschsein*.

Der DİTİB und dem BDMJ fällt genau hier die Brückenfunktion zwischen hybriden Beheimatungen und gefühlten kulturellen, eventuell auch nationalen Anbindung ihrer Zielgruppen zu. Sie stehen vor der Herausforderung, gegenüber den Segmenten institutioneller Diskriminierung eindeutiger Signale der Steuerung zu setzen. Das bedeutet: Sie müssen das Selbstverständnis zwischen *religiöser* und *migrantischer* Interessenvertretung klarer definieren und artikulieren und beides aufeinander bezogen moderieren. Hierin liegen große Chancen für die

Weiterentwicklung vor allem ihres religionsgemeinschaftlichen Profils.

In diesen Kontext fällt auch ein besonderer Befund im Vergleich mit den östlichen Bundesländern. Der ersten türkischen Gastarbeiter:innengeneration und ihren diversen religiösen und kulturellen Vereinen ist es in den zurückliegenden Dekaden gelungen, die in Deutschland und am eigenen Leib erfahrenen Demütigungen nicht an ihre nachrückenden Generationen weiterzugeben. Sie haben es stattdessen geschafft, Resilienz und Erfolgsmotivation sowie eine positive Grundeinstellung zu den staatlichen Regelsystemen grundzulegen. Das ist auch das Verdienst religiöser Organisationen wie der DİTİB. In Kontrast dazu scheint es so zu sein, dass mit der deutsch-deutschen Wiedervereinigung und mit dem Ende der DDR eher Narrative von Scheitern, Aufstiegsverlust, unerfüllten Erwartungen und Systemversagen sowie letztlich von Schuldzuweisung in den neuen Bundesländern Raum greifen konnten. Das wurde vermutlich dadurch verstärkt, dass so gut wie keine religiöse Grammatik als sinnstiftendes Korrektiv zur Verfügung stand. Hierin dürfte eine der tieferen Ursachen dafür liegen, dass sich im Osten der Republik demokratiefeindliche, rechtsradikale und abwehrnationalistische Haltungen in der nachrückenden Jugend in der Post-DDR manifestieren und im Wahlverhalten niederschlagen konnten. Die vorliegende Studie verweist deshalb auch auf *Religion im allgemeinen Sinne* der Mehrheit und *Religion im spezifischen Sinne* einer migrantisch markierten Minderheit.

Organisationen wie die DİTİB und der BDMJ operationalisieren also einen Verfassungsanspruch auf zwei Differenzachsen: Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse sowie Religiosität und Religionslosigkeit. Auch islamische Religionsgemeinschaften sind aus einer

ganz grundsätzlichen demokratietheoretischen Betrachtung heraus für unsere bundesdeutsche Gesellschaft überlebenswichtig: Sie verfechten als Minderheiten Rechte, die der Mehrheit in Deutschland zugutekommen, beispielsweise die ungestörte Religionsausübung gemäß Grundgesetz Artikel 4 betreffend.

Das führt zu zwei relevanten Rückfragen an die vorliegende Studie: Welche Strategien entwickeln diese jungen Menschen eigentlich, um trotz der in die subjektive und kollektive Biografie eingeschriebenen Herabwürdigungen an ihren Zielen festzuhalten und den eigenen Bildungsweg zu verfolgen? Welche Strukturen von Sicherheit, Beratung und Empowerment sind vorhanden, so dass sie weder aufgeben noch ein deviantes Verhalten entwickeln? Wie schafft man es, auf totalisierende Markierungen reagieren, ohne selbst zu totalisieren? Es gibt zwei Antworten für das hier untersuchte Segment, die eindeutig nachgemessen und klar formuliert werden können. Erstens: religiöse Rückbindung und religiöse Schulung im Sinne dessen, was in internationalen Studien als *religious literacy* bezeichnet wird, also die grundlegende Belesenheit darin, was Religion ist und wie sie funktioniert. Zweitens: die spezifische soziale, mentale, spirituelle, ethische und ästhetische Funktionslogik des Islams in seiner gemäßigten sunnitischen Ausprägung und dessen Repräsentanz durch eine funktionsfähige und funktionstüchtige Religionsgemeinschaft:

Gerade die DİTİB und der BDMJ tragen durch eine religiös gelehrte Rückbindung dazu bei, dass junge Muslim:innen die demokratische Allianz in Deutschland bereichern und stärken und nicht Verführungen anheimfallen, die sie über eine vermeintlich religions-treue, letztlich aber rigide Rhetorik von einem guten Weg kultivierter Religionsausübung abspenstig machen wollen.

Wie die Befragten zur *Religion* stehen

Die Befragten zeichnet das Ringen um die Konsolidierung *nach innen* zum Zwecke der Verteidigung des Eigenen bei gleichzeitiger diskursiver Öffnung des religiösen Anliegens *nach außen* aus. Das ist eine bemerkenswerte Spannung mit viel Raum für kreative Kraft, aber auch Frustration. Sie sind geprägt durch ein bewusstes Verständnis der eigenen Position innerhalb eines konflikthaft verhandelten Integrationsbegriffs. Der Blick nach innen hat nichts mit Parallelvergesellschaftung tun, sondern mit kritischer Diversität. Dieser Befund wirft ein Schlaglicht auf die Fähigkeit der DİTİB, über religiöse Grundbildung zur Stabilisierung der Persönlichkeit beizutragen. Zu dieser Stabilisierung gehört eine sehr zurückgenommene Dichotomie zwischen einem imaginierten *Wir* gegenüber einem imaginierten *Ihr*. Es wird nicht polarisiert; das Gegenteil ist der Fall:

Die DİTİB und der BDMJ adressieren über ihre Arbeit Jugendliche mit einer dezidiert postmigrantischen Identität und verleihen ihnen über die religiöse Matrix lebensweltliche Orientierung.

Die jungen Muslim:innen werden befähigt, die Diskrepanz zwischen Beheimatung und Entfremdung sowie Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen zu bearbeiten und zu moderieren. Sie sind dadurch krisenfest. Die DİTİB und der BDMJ kaprizieren sich nicht auf eine religionsgemeinschaftliche Sondersozialisation oder leisten eine gesellschaftliche Defizitkompensation, sondern sie erwirtschaften einen staatsbürgerlichen Mehrwert, der der Gesamtgesellschaft zugutekommt. In diesem Sinne bleibt die DİTİB für die Befragten auch hinsichtlich ihrer eigenen Kinder erstens

zukunftsbezogen, zweitens über religiöse Fragen hinaus relevant. Sie genießt den Vorteil, dass sie eine Dynamik einhegen kann, die sich normalerweise aus der jugendlichen Opposition zur religiösen Institution heraus artikuliert. Das verweist auf Diskursfähigkeit im Sinne der Habermasschen Herstellung von Handlungsfähigkeit.

Neben der kosmischen, der kritischen und der kulturellen Rahmung religiöser Lebensweltorientierung wurde auch nach der körperlichen gefragt. Dieser Faktor der Stabilisierung der eigenen Mitte kommt in vielen Studien zu Migration, Religion und Jugend, aber auch in pädagogischen Führungstheorien viel zu kurz. Die Frage nach dem körperlichen Wohlbefinden zeitigt in der vorliegenden Untersuchung indes eine hohe positive Ausprägung. Auch diese Werte sind ein wichtiger Indikator für gelebte und geschulte Religiosität, was noch einmal auf die Bedeutung der religionsgemeinschaftlichen Rahmung der Befragten durch DİTİB und BDMJ verweist. Die Werte korrelieren im Übrigen stark mit Aussagen wie *sich von Allah gesehen und behütet fühlen*.

Der Begriff *religiös* beschreibt in den vorliegenden Befunden eindeutig ein Entwicklungsmotiv und nicht nur eine Rückbindung. Das ist der philosophischen und theologischen Neugier junger Muslim:innen geschuldet, die wir hier, aber auch in anderen, eher qualitativ ausgerichteten Untersuchungen gut nachzeichnen können. Das damit verbundene Leitmotiv möchten wir als *Motiv der religiösen Progression* bezeichnen und dem *Motiv der kulturellen Transmission* gegenüberstellen: Letzteres wird eher mit Traditionspflege und Herkunftssprachigkeit in Verbindung gebracht; hier leisteten die türkischen Moscheen in Deutschland – und sie tun es immer noch – einen herausragenden Beitrag zum Gelingen der Integration in den zurückliegenden Jahrzehnten, vor allem ange-

sichts der staatlichen Unlust, Integration nicht nur zu verwalten, sondern sie zu gestalten. Ersteres bezieht sich auf ein zukunftsfähiges Motiv der religiösen Transformation, was zum Merkmalsbündel transnationaler meta-identitärer Religiosität junger Menschen der *Generation Z* gehört. Was hier im Raum steht, sind bislang noch wenig erkannte und in der Forschung völlig unterbelichtete Orientierungskriterien, in denen sich intellektuelle und spirituelle Leitmotive verbinden. Das verweist auf einen weiteren Aspekt der Bildungsarbeit von DITIB und BDMJ:

Der Bedarf nach religionsbezogenen Diskursangeboten, durch die sich die Jugendlichen gleichermaßen *intellektuell* und *spirituell* angesprochen fühlen, ist groß. Beide Organisationen benötigen dazu den entsprechenden Mut und eine tragfähige Konzeption, die sie nur gemeinsam herstellen können. Erwachsenenverband und Jugendverband müssen hier Hand in Hand arbeiten, weil das Gefüge zwischen kultureller Transmission und religiöser Progression auch ein Gefüge zwischen den Generationen darstellt.

Religiöse Identitäten sind auch durch spezifische Wahrheitsauffassungen sowie durch bestimmte Regelsysteme der *Zugehörigkeit* und *Zusammengehörigkeit* geprägt. Hinsichtlich der religiösen Wahrheitsfrage sind die Befragten eindeutig *zum* und *im* Islam positioniert. Aber sie geben eine relative Öffnung zu Protokoll, die für die männlichen Befragten ein wenig deutlicher ausfällt als für die weiblichen: Dass auch andere Religionen wahr sein können, oder dass es jenseits von Religion und unabhängig von ihr eine Wahrheit oder Wahrheiten gibt, wird nicht rundheraus in Abrede gestellt. Ähnlich wie bei den vorangegangenen Kriterien des sogenannten religiös *Eigenen*, stehen auch hier die Werte für eine klare konfessionelle Positionalität mit einem erkennbaren Zuspruch

zu Wahrheit als diskursivem, offenen und plural dekliniertem Kriterium.

Über eine ähnliche Matrix artikulieren die Befragten auch ihre Auffassungen von Gemeinschaftlichkeit: Die Meinung, die islamische Gemeinschaft sei nur für Muslim:innen offen, und die Meinung, der Islam sei die einzig wahre Religion, korrelieren positiv zueinander. Allerdings mit einer überraschenden Einschränkung: Die Auffassung, dass das Verständnis muslimischer Gemeinschaftlichkeit (arabisch *umma*) weiter zu fassen sei, sowie die Überzeugung, dass auch andere Religionen wahr sind, korrelieren mit einem doppelt so hohen Wert positiv zueinander. Das bedeutet, dass sich hier eine positive Entwicklung im Sinne des religiösen Progressions- und Transformationsmotivs abzeichnet:

Auch wenn die Befragten mehrheitlich der ersten Korrelation und damit der *Abgrenzung* folgen, ist die zweite, nämlich die der solidarisch-gemeinschaftlichen *Verbindung* mit Nicht-Muslim:innen, unter ihnen religiös viel tiefer verankert und religiös reflektiert. Die Mitmenschen, mit denen die Befragten ungeachtet der jeweiligen Religion oder Religionslosigkeit zusammenleben, werden auch aus einer eigenen, muslimisch-religiösen Perspektive heraus als Solidarisch-gemeinschaft gelesen. Darauf müssen die DİTİB und der BDMJ religiös und strategisch reagieren und ihr theologisches Profil deutlicher an solchen ethischen Progressionsmotiven ausrichten – und nötigenfalls auch die Auseinandersetzung mit den eigenen kulturellen Traditionen wagen.

Auch bei allen anderen Kriterien gelebter Religion wie beispielsweise dem Beten, dem Fasten oder dem Moscheebesuch bewegen sich die Befragten im Regelmäß engagierter, zivilgesell-

schaftlich geprägter Religiosität. Sie sind, wenn man das so formulieren möchte, religiös gesehen eher *Normalos*.

In das Portfolio der Religiosität gehört auch eine sehr konkrete Unterscheidung von *forum externum* und *forum internum*: Die Befragten zeigen hohe Ansprechbarkeit für ethische Fragen, aber klare Unterscheidung in Fragen der religiösen Praxis. Sie stehen für eine Art von Religionsausübung, die wir hier als *säkulare Spiritualität* bezeichnen möchten, denn: Ihnen sind diese Differenzierungen bewusst, sie setzen sie in ihrem sozialen Kontaktmanagement um und sie reflektieren sie religiös. Das ist nur durch eine fachlich sehr gute Führung in der religiösen Jugendarbeit möglich, für die DÍTÍB und BDMJ offenbar stehen. Die große Herausforderung und hohe Kunst von religiösen Organisationen wie der DÍTÍB, die entlang professioneller und programmatischer Kriterien gemäß Pädagogik und Sozialer Arbeit agieren und nicht nur *at random*, zum Beispiel in der Seelsorge oder in der Imam:innenausbildung, besteht nun darin, die veränderte religiöse Normativität unter ihren jugendlichen Zielgruppen als Erfahrungsschatz der Praktischen Theologie auf eine systematische Ebene zu übersetzen. Sie – und *nur* sie – haben die Chance, dazu beizutragen, dass sich der Geltungsraum für progressivere Reformulierungen der religiösen Lehre erweitert und dann auch Menschen und ihre Überzeugungen und Lebensstile einen religionsgemeinschaftlichen Raum finden, aus dem heraus sie bislang als abweichend von der gedachten und tradierten kulturellen und religiösen Norm markiert werden:

Zu den Aufgaben von DÍTÍB und BDMJ würde demgemäß also auch gehören, kritische Reflexion als Chance für bewusstere Religiosität zu begreifen und nicht als Angriff auf den Glauben,

und für diese Verhandlung unterschiedlicher intellektueller Habitualisierungen die entsprechenden Schutzräume und gut geschultes Kultuspersonal bereitzuhalten.

Damit ist auch *Radikalisierung* angesprochen, die sich aus einem einfachen mentalen Algorithmus speist: Etwas *Einfaches* und *Altes* sei per se in der Lage, die Herausforderungen der Gegenwart zu meistern, die *komplex* und *neu* sind. Die Arbeit der DİTİB und des BDMJ muss auch im Kontext der Prävention gegen islambezogene ideologische Radikalisierung gelesen werden. Insbesondere die auch als *islamistisch* bezeichneten Ausformungen von Extremismus, Radikalität und strafrechtsbewehrter Mobilisierung beruhen *nicht* auf den hier beschriebenen mentalen Dynamiken gelebter Religion und geschulter Religiosität, sondern auf ihrem Gegenteil:

- fehlende religiöse Sozialisation,
- mangelhafte familiäre Bindung,
- keine Erfahrung partnerschaftlicher und partizipative Führung,
- keine allgemeine Belesenheit,
- kein Zugang zu authentischen theologisch relevanten Quellen,
- keine ausgebildeten Religionslehrer:innen an den öffentlichen Schulen,
- keine islamische Führungskultur,
- keine Anbindung an eine Moschee als Sozialraum,
- keine lebensweltlichen Bezugshorizonte für spirituelle Orientierung und
- keine intellektuelle Ansprache.

Die Moschee als Lern- und Sozialraum gründet im theologischen Profil der DİTİB als ausdrücklich sunnitisch geprägter Organisation. Das ist weder ein Zufallsprodukt, noch spiegelt das eine verordnete politische Ideologie wider. Es geht hier um eine religiöse Dynamik ihrer Mitglieder. Für eine sich stärker als früher manifestierende sunnitische Identität als vermeintliche Ausprägung eines politischen Islams sind keine Indikatoren vorhanden. Im Gegenteil: Die guten Ergebnisse in der hier vorliegenden Erhebung hinsichtlich der Diskurs- und Differenzierungsfähigkeit der Befragten hängen ganz offensichtlich gerade mit ihrer Beheimatung in der sunnitisch-hanafitischen Schule des Islams zusammen, deren Tradition von rationaler Hermeneutik und vom Gedanken des Gemeinwohls geprägt ist.

Wie die Befragten auf die DİTİB blicken

Grundsätzlich spiegeln die Befunde der Erhebung die übliche kooperative Verhältnisbestimmung von Religionsgemeinschaften zur Zivilgesellschaft im bundesdeutschen Kontext; das ist Ausdruck großer Normalität. Angesichts der bis hierher beschriebenen Ambivalenzen wird die eigene Zukunft und die der eigenen Kinder offenbar in Deutschland gesehen. Die DİTİB steht für die Befragten in diesem Zusammenhang nicht für die Türkei, sondern für Deutschland:

Sie steht demnach auch für eine islamisch-plurale Verortung und für eine religiöse Zukunft in Deutschland. Da ist kein Raum für Distanzierungsbewegungen innerhalb der DİTİB; alle Loyalitätsindizes sind hoch. Noch deutlicher ist die überdeutlich hohe positive Korrelation zwischen dem Gefühl, sich von der DİTİB gut vertreten zu fühlen, und ihrer Wahrnehmung als eine Orga-

nisation, die für alle Muslim:innen da sein soll – also auch solche mit anderen kulturellen, nationalen, sprachlichen und theologischen Signaturen.

Allerdings wird für viele der Befragten das *Senioritätsprinzip* zum Problem – also das Gebaren von älteren Erwachsenen gegenüber den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, das auf der Annahme einer über das hohe Alter quasi natürlich gegebenen Autorität beruht, die nicht in Argumentation, sondern im sozialen Status gründet. Das erhält in einprägsamen Schilderungen in den freien Antworten eine deutlich maskuline Signatur. Diese bei der DİTİB immer noch spürbare migrantische Altlast kollidiert nicht nur mit einer zunehmenden Sensibilität der weiblichen und männlichen (!) Befragten, was Fragen von Geschlecht und Gender vor allem unter den Vorzeichen von Gerechtigkeit und Empowerment angeht. Ganz grundsätzlich beißt sich das mit einer Ausformung muslimischer Religiosität in Deutschland und über Deutschland hinaus, die zunehmend von Urbanität, Superdiversität und Meta-Identität geprägt ist. Zusätzlich zur *migrationsbezogenen* und *religiösen* Ausrichtung der DİTİB müssen noch stärker die Effekte der religiösen Pluralisierung in den Fokus ihrer strategischen Überlegungen gestellt werden. Es geht um Effekte einer dreifach gelagerten Pluralisierung: die *zwischen* den einzelnen Religionen, die *innerhalb* der Religionen und die zwischen den drei Gewalten des Staates *und* den Religionen seines Territoriums. Das betrifft eben auch die Neuverhandlung von Autorität zwischen Mandat, Sachargument und Gewissen:

Im Dezember 2001, also kurz nach 9/11, adressierte die Ministerpräsidentenkonferenz den folgenden Auftrag an die Bundesländer: (neben der sogenannten Imam-Ausbildung) in den öffentlichen

Schulen ein islamisches Unterrichtsangebot einzurichten, das zweierlei leiste, nämlich zeitgleich staatsbürgerliche Gesinnung und muslimische Identität zu stärken. Diese Formel, die übrigens heute noch so ähnlich Gegenstand des Nationalen Präventionsprogramms und des Strategiepapiers der Bundesregierung zu Extremismusprävention und Demokratieförderung ist, ist auch auf religiöse Organisationen wie die DITIB übertragbar. Sie erfasst somit auch die in solchen Bundespapieren angesprochene Bedeutung der islamischen Theologien an den Universitäten beispielsweise für die Präventionsarbeit gegen ideologische Radikalisierung. Damit berührt diese Frage mittelbar auch die Verhältnisbestimmung zwischen islamischer Theologie als akademischer Wissenschaft auf der einen und islamischen Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite. In dieser Hinsicht erweist sich die DITIB als wichtiger Kooperationspartner für die auf den Islam in Deutschland bezogene wissenschaftliche Forschung.

Die Befragten adressieren die DITIB auch als Organisation, die ihnen helfen kann, auch *im Westen ihre Religion ausüben* zu können. Diese geographische Betonung in den freien Antworten ist deshalb zunächst überraschend, weil alle Befragten in Deutschland geboren wurden und auch hier ihren Lebensmittelpunkt haben. Die Vokabel *der Westen* steht hier also offenbar emblematisch für einen externalisierten Bezugshorizont mit spirituellen, ästhetischen, politischen und anderen Konnotationen. Darin liegt eine grundlegende Bildungsaufgabe, nämlich Differenz als Ressource für die Gesellschaft zu erschließen anstatt ihre Schließung zu erzwingen. Dazu gehört, auch einen theologisch vertiefenden Anschlussunterricht für jüngere und ältere Erwachsene anzubieten: Die Bereitschaft der Befragten, sich gleichermaßen als Lernende und als Lehrende in die Moschee zu begeben, ist sehr groß; hier ruht viel soziales und intellektuelles Potenzial, das DITIB und BDMJ noch bergen können. Das betrifft

auch die Fähigkeit, muslimische Intradiskurse und fachsprachlich repräsentierte religiöse Konzepte in eine säkulare und allgemeinverständliche Matrix zu übersetzen, ohne dabei die eigene Rückbindung an die islamische Spezifik der sprachlichen Repräsentanz von Religion zu verlieren. Das schafft die DİTİB nur gemeinsam mit ihren nachrückenden Generationen.

Die Analyse zeigt: Die kritischen Rückmeldungen der von uns befragten jungen Muslim:innen an die DİTİB bedeuten ein Angebot, sie zukunftsfit und attraktiv mitzugestalten. Gleichzeitig ist das mit Forderungen an den Erwachsenenverband verbunden. Die Antworten sind kritisch-reflektiert, schließen jedoch persönliche Enttäuschungen und teilweise Überdruß mit ein. Die hier beschriebenen Prozesse sind auch als das Ergebnis eines Generationenwechsels zu werten, der mit Akkulturationsprozessen und einer stärkeren Loslösung vom Referenzraum Türkei einhergeht. Das heißt auch, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Chance gegeben ist – siebenzig Jahre nach dem Anwerbeabkommen zwischen der Türkei und Deutschland –, die jüngere Generation in zwei Richtungen zu stärken: hinsichtlich einer stärkeren Verwurzelung in den bundesdeutschen Referenzraum, und hinsichtlich einer transnationalen Identität, dies vor allem angesichts der heute vorfindlichen Heterogenität unter den in Deutschland lebenden jungen Muslim:innen.

Literaturverzeichnis

Behr, H. H./Kulaçatan, M. (2022): DİTİB Jugendstudie 2021. Weinheim: Beltz Juventa.

Open Source Zugang
https://www.beltz.de/fachmedien/sozialpaedagogik_soziale_arbeit/produkte/details/47754-di%CC%87ti%CC%87b-jugendstudie-2021.html