

## Religiöse Bindung und individuelle Freiheit am Beispiel des Islam

Peter Antes, Hannover

Paulus spricht im Galaterbrief (4,21ff) des Neuen Testaments vom Gesetz des Alten Bundes und der Freiheit der an Christus Glaubenden. Die christliche Tradition hat in Anlehnung daran das Judentum oft als „Gesetzesreligion“ bezeichnet und ihr das christliche Evangelium als Geschenk der Freiheit gegenübergestellt. Teilweise wird in Deutschland auch der Islam als „Gesetzesreligion“ apostrophiert. Auf diese Weise wird das Gesetz zum Inbegriff der religiösen Bindung, der die individuelle Freiheit gegenübergestellt wird. Menschsein vollzieht sich demnach im Spannungsfeld von Gesetz und Freiheit. Dort, wo der Ausgleich zwischen diesen beiden widersprüchlichen Konzepten gelingt, ist alles gut; wo dieser Ausgleich nicht gelingt, kann es leicht zu einer psychiatrischen Erkrankung führen.

In ihrem Klassiker der Soziologie *„Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“* unterscheiden Peter L. Berger und Thomas Luckmann für die Internalisierung der Wirklichkeit in der Entwicklung des Selbst beim Menschen eine „primäre Sozialisation“ und eine „sekundäre Sozialisation“: „Die primäre Sozialisation ist die erste Phase, durch die der Mensch in seiner Kindheit zum Mitglied der Gesellschaft wird. Sekundäre Sozialisation ist jeder spätere Vorgang, der eine bereits sozialisierte Person in neue Ausschnitte der objektiven Welt ihrer Gesellschaft einweist.“<sup>1</sup> Dabei kommt den Eltern als den signifikant Anderen des Kindes in der primären Sozialisation eine einmalige Bedeutung zu. „Da das Kind sich seine signifikanten Anderen nicht aussuchen kann, ist seine Identifikation mit ihnen quasi-automatisch, und aus demselben Grunde ist seine Identifikation mit ihnen quasi-unvermeidlich. Es internalisiert die Welt seiner signifikanten Anderen nicht als eine unter vielen möglichen Welten, sondern als die Welt schlechthin, die einzige vorhandene und faßbare. Darum ist, was an Welt in der primären Sozialisation internalisiert wird, so viel fester im Bewußtsein verschanzt als Welten, die auf dem Wege sekundärer Sozialisation internalisiert werden.“<sup>2</sup> Für letztere gilt, sie „ist die Internalisierung institutionaler oder in Institutionalisierung gründender ‚Subwelten‘.“<sup>3</sup> Sie „erfordert das Sich-zu-eigen-Machen eines jeweils rollenspezifischen Vokabulars.“<sup>4</sup> Sie wird bezogen auf die Sozialisation muslimischer Jugendlicher in Deutschland vor allem durch die Lehrer und deren Ideale vermittelt. Gerade mit Blick darauf gilt: „Während die primäre Sozialisation nicht ohne die gefühlsgeladene Identifikation des Kindes mit seinen signifikanten Anderen zustande kommt, vollzieht sich die sekundäre Sozialisation in den meisten Fällen ohne solche Identifikation. Sie braucht zu ihrem Erfolge nur eben so viel wechselseitige Identifikation, wie sie zu jedem Austausch zwischen Menschen gehört. Grob gesagt: es ist notwendig, daß man seine Mutter, nicht aber seinen Lehrer liebt. Sozialisation im späteren Leben ist meistens dann gefühlsbetont, wenn sie versucht, die subjektive Wirklichkeit des Individuums radikal umzumodeln.“<sup>5</sup>

Zum Konflikt kann es kommen, wenn die Ideale und Wertvorstellungen der primären Sozialisation zu denen der sekundären Sozialisation im Widerspruch stehen. Deshalb soll im Folgenden am Beispiel des Islam das Erziehungsideal der muslimischen Eltern mit Blick auf die

---

<sup>1</sup> Peter L. Berger u. Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuchverlag, 21. Aufl. 1980 S. 139-157, hier S. 141

<sup>2</sup> Ebd. S. 145

<sup>3</sup> Ebd. S. 148

<sup>4</sup> Ebd. S. 149

<sup>5</sup> Ebd. S. 151

religiöse Bindung und das gesellschaftskonforme Verhalten betrachtet werden, danach soll das Erziehungsideal der deutschen Schule mit der Betonung auf individueller Freiheit betrachtet und schließlich das Leben in zwei Kulturen angesprochen werden. Ein kurzes Fazit fasst die Ergebnisse zusammen.

### 1. Das islamische Erziehungsideal: Religiöse Bindung und gemeinschaftskonformes Verhalten

Für die Erziehung des Kindes<sup>6</sup> ist – wie in den Ausführungen zur primären Sozialisation beschrieben – das Vorbild der Eltern von entscheidender Bedeutung. Sie bringen ihm die religiösen Gebote und Verbote bei und lehren, dass man nicht lügen darf, sondern stets die Wahrheit sagen soll (vgl. Koran 9,119; 39,33), dass ein demütiges Auftreten erstrebenswert (Koran 25,63), prahlerisches und eingebildetes (Koran 31,18; 57,23) bzw. hochmütiges Gebaren (Koran 16,23) dagegen abzulehnen ist. Dieses Erziehungsideal ist in unserer deutschen Gesellschaft für Kinder mit islamischem Migrationshintergrund jedoch nicht unproblematisch. Dazu schreibt schon 1980 Jürgen Micksch, ein evangelischer Theologe, der sich als Geschäftsführer des Ausschusses der Kirchen für Ausländerfragen in Europa intensiv mit dem Islam beschäftigt hat: „Im traditionellen Bereich der türkischen Familien werden die Kinder dazu erzogen, sich in die größere Gemeinschaft einzuordnen und wie alle anderen ihren Platz in diesem größeren Ganzen einzunehmen. Einordnung ist das Ziel, nicht individuelle, herausragende Leistung. Es ist für türkische Menschen deshalb schwer, sich in einer ganz auf persönliche Leistung und auf individuelle Bedürfnisse und ihre Befriedigung eingestellten Gesellschaft zurechtzufinden. Sie denken und empfinden gemeinschaftlich, der westliche Individualismus, für den Leistung und Konsum des einzelnen der oberste Maßstab sind, ist ihnen fremd.“<sup>7</sup>

Hinzu kommt die religiöse Sozialisation durch die Eltern und die religiöse Gemeinde. Mit Blick auf die islamische Tradition stellt Fatema Mernissi eine merkwürdige Entsprechung fest: „Es dreht sich um sechs Schlüsselworte, die zwei Seiten ein und derselben Gleichung darstellen: *dīn* (Religion), *i'tiqād* (Glaube) und *tā'a* (Gehorsam). Auf der anderen Seite haben wir: *ra'y* (persönliche Meinung), *ihdāt* (Erneuerung, Modernisierung) und *ibdā'* (Schöpfung). Der Konflikt beruht auf der Tatsache, dass der zweite Pol über Jahrhunderte hinweg mit dem Zeichen des Negativen, des Subversiven versehen war. Auf der persönlichen Meinung zu beharren, bedeutet eine Schwächung des Palastes und der Macht der Gemeinschaft, die in den Händen des Kalifen konzentriert ist, und folglich das Spiel der Feinde zu spielen. Diese Angst vor der individuellen Meinung, die fähig sei, die Gruppe anfällig zu machen und dem Gegner in die Hände zu arbeiten, ist der emotionale Faden, der von all denen ausgenutzt wird, die den demokratischen Prozeß blockieren wollen.“<sup>8</sup>

Demnach wirken die Einordnung in die Gemeinschaft und die Unterordnung unter die religiöse Autorität so zusammen, dass für Eigeninteressen und persönliche Freiheiten des Einzelnen nur noch sehr begrenzt Raum bleibt. Bezeichnend hierfür ist der häufig verwendete arabische Terminus für „Sünde“: *ma'siya*“, der von der Wortwurzel „*asa*“ = den Gehorsam verweigern, rebellieren, sich auflehnen abgeleitet ist<sup>9</sup> und dem als einzig adäquater Gegenbegriff des richtigen Verhaltens „*Islam*“ = Unterwerfung (unter Gottes Willen) gegenübersteht. Ausdruck

<sup>6</sup> Vgl. dazu Peter Antes: Islamische Ethik, in ders.: Religionen im Brennpunkt. Religionswissenschaftliche Beiträge 1976-2007, Stuttgart: W. Kohlhammer 2007 S. 91-128, hier vor allem S. 104

<sup>7</sup> Jürgen Micksch (Hrsg.): Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung, Frankfurt/M: Lembneck 1980 S. 23

<sup>8</sup> Fatema Mernissi: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg-Zürich: Luchterhand Literaturverl. 1992 S. 59

<sup>9</sup> Vgl. dazu Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, unter Mitarbeit mehrerer Fachgenossen bearb. und hrsg. von Hans Wehr, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 3., unveränderte Aufl. 1958 S. 556

dieses Unterwerfens ist die Einordnung in die Gesellschaft. Was dies konkret bedeutet, hat für die afrikanische Religion und Weltanschauung John S. Mbiti so formuliert:

„Der einzelne wird sich nur im Hinblick auf andere Menschen seiner Eigenart, seiner Pflichten, Vorrechte und Verantwortlichkeiten sich selbst und anderen gegenüber bewußt. Wenn er leidet, so leidet er nicht allein, sondern mit der Gruppe, der er angehört; wenn er sich freut, so freut er sich nicht allein, sondern mit seinen Artgenossen, Nachbarn und Verwandten, ob diese nun tot oder noch am Leben sind. Wenn er heiratet, so steht er nicht allein, und auch seine Frau ‚gehört‘ nicht ihm allein. Im gleichen Sinne gehören seine Kinder der Gemeinschaft, mögen sie auch nur den Namen des Vaters tragen. Was immer dem einzelnen widerfährt, geht die ganze Gruppe an, und was der ganzen Gruppe widerfährt, ist ebenso Sache des einzelnen. Das Individuum kann nur sagen: ‚Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich‘.“<sup>10</sup>

Die dahinter stehende Vorstellung von der Gemeinschaft ist die: „Die Natur bringt das Kind zur Welt, aber die Gesellschaft macht aus ihm ein soziales Wesen, eine gemeinschaftsbezogene Person.“<sup>11</sup> Dadurch, dass die Gesellschaft ihm einen Namen gibt, erkennt sie ihn als Teil innerhalb ihres Ganzen an und macht damit aus dem namenlosen Wesen einen Jemand, der dazu gehört. Die völlig entgegengesetzte Vorstellung von der Gemeinschaft ist die des Gesellschaftsvertrages von Jean Jacques Rousseau (1712-1778), dem zufolge freie Menschen sich zu einer Gesellschaft zusammenschließen, weil sie erkennen, dass dies insgesamt für sie Vorteile bringt, trotz allen Verzichtes auf gewisse individuelle Freiheiten, die damit notwendigerweise einhergehen.

## 2. Das schulische Erziehungsideal in Deutschland: individuelle Freiheit

Rousseau steht mit seiner Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag und der damit einhergehenden Idee von der Freiheit des Menschen nicht allein da. Sein Zeitgenosse Immanuel Kant (1724-1804) verfiel mit seiner Definition von Aufklärung, die dem Zeitalter als solchem ihren Namen gab<sup>12</sup>, eine ähnliche Vorstellung von Freiheit. Er schreibt:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“<sup>13</sup>

Mit dieser berühmten Definition hat Immanuel Kant 1783 in einem kleinen Aufsatz den Kern dessen bestimmt, was in der deutschen Tradition heute weitgehend unter Aufklärung verstanden wird. Er weiß darum, dass Menschen dazu neigen, sich eher ohne eigenes Rasonnieren anderen zu unterwerfen, weil es bequemer ist. „Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihrer eigenen Vernunft ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu

<sup>10</sup> John S. Mbiti: Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1974 S. 136 (Reihe: de Gruyter Studienbuch)

<sup>11</sup> Mbiti, a.a.O. S. 137

<sup>12</sup> Vgl. dazu allgemein Angela Borgstedt: Das Zeitalter der Aufklärung, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2004 (Reihe: Kontroversen und Geschichte), Esther-Beate Körber: Die Zeit der Aufklärung. Eine Geschichte des 18. Jahrhunderts, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2006 und Barbara Stollberg-Rillinger: Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart: Reclam 2000 (UB 17025)

<sup>13</sup> Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, abgedruckt in: Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berliner Monatsschrift, in Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1973 S. 452-465, hier S. 452.

bedienen, daran fehlt noch sehr viel.“<sup>14</sup> Europa hat in der Tat daran gearbeitet und inzwischen viel diesbezüglich erreicht.

Zum Erreichten gehört inzwischen zudem, den Gebrauch der eigenen Vernunft – auch und vor allem in Abgrenzung zu Vorgaben religiöser Identitäten – zum Maßstab moralischer Reife zu machen, wie dies Lawrence Kohlberg (1927-1987), US-amerikanischer Psychologe und Professor für Erziehungswissenschaft an der Harvard University School of Education, in sein Stufenmodell der Moralentwicklung eingebaut hat.

Kohlberg unterscheidet sechs Moralstufen, die „drei Hauptebenen zugeteilt [werden können]: der präkonventionellen (Stufen 1 und 2), der konventionellen (Stufen 3 und 4) und der postkonventionellen Ebene (Stufen 5 und 6).“<sup>15</sup> Die Bedeutung der drei Niveaus kann man sich „so plausibel machen, daß man sie als drei unterschiedliche Typen von Beziehungen zwischen dem *Selbst* und den *gesellschaftlichen Regeln und Erwartungen* begreift. Aus dieser Perspektive hat das präkonventionelle Subjekt (Ebene I) ein Selbst, dem die sozialen Normen und Erwartungen äußerlich bleiben; Ebene II bezieht sich auf die konventionelle Person, deren Selbst mit den Regeln und Erwartungen anderer, speziell der Autoritäten, identifiziert ist bzw. diese internalisiert hat; und Ebene III bezeichnet die postkonventionelle Person, die ihr Selbst von den Regeln und Erwartungen anderer unabhängig gemacht hat und die ihre Werte im Rahmen selbstgewählter Prinzipien definiert.“<sup>16</sup> Was damit konkret gemeint ist, erläutert Kohlberg an den Antworten auf die Frage, warum Ladendiebstahl nicht erlaubt ist. Hier würde die Antwort auf Ebene I etwa lauten: „Es ist nicht gut, in einem Laden zu stehlen. Dies verstößt gegen das Gesetz. Irgend jemand könnte dich beobachten und die Polizei holen.“<sup>17</sup> Die Antwort auf Ebene II würde demgegenüber etwa lauten: „Das ist eine Frage des Gesetzes. Zu unseren Regeln gehört, daß wir versuchen, jedermann zu schützen, das Eigentum zu schützen, nicht nur ein Geschäft. So etwas benötigt man in unserer Gesellschaft. Wenn wir diese Gesetze nicht hätten, würden die Leute stehlen, sie müßten nicht für ihren Lebensunterhalt arbeiten, und unsere ganze Gesellschaft würde kaputtgehen.“<sup>18</sup> Auf der Ebene III dagegen würde die Argumentation etwa die sein: „Man verletzt damit die Rechte einer anderen Person, in diesem Fall ihr Recht auf Eigentum“, was konkret für die Frage nach dem moralisch richtigen Verhalten bedeutet: „Daß man die Rechte anderer Individuen respektiert, und zwar erstmal ihr Recht auf Leben, dann ihr Recht, zu tun und zu lassen, was sie wollen, solange sie dabei nicht Rechte von jemand anderem beeinträchtigen.“<sup>19</sup>

Die drei Ebenen werden unterschiedlichen Phasen der Entwicklung zum vollen Menschsein zugeordnet. Die Ebene I entspricht dabei der eines etwa 10jährigen Kindes, die Ebene II der eines etwa 17jährigen Heranwachsenden und die Ebene III der eines etwa 24jährigen Erwachsenen. Die Perspektive der postkonventionellen Ebene „ähneln der präkonventionellen darin, daß sie zum Standpunkt des Individuums zurückkehrt und nicht mehr zunächst den Blickwinkel eines Gesellschaftsmitglieds einnimmt. Der individuelle Standpunkt, der auf dem postkonventionellen Niveau eingenommen wird, ist jedoch universalisierbar; es ist der eines *jeden rationalen, moralischen Subjekts*. Die postkonventionelle Person kennt die Perspektive des Mitglieds-der-Gesellschaft und befragt und revidiert sie aus einer individuumbezogenen moralischen Perspektive, so daß soziale Verpflichtungen in einer Weise definiert werden, die gegenüber einer jeden moralischen Person gerechtfertigt werden kann. Die Bindung des

---

<sup>14</sup> Kant, a.a.O. S. 462.

<sup>15</sup> Lawrence Kohlberg: Moralstufen und Moralerwerb: Der kognitiv-entwicklungstheoretische Ansatz (1976), in ders.: Die Psychologie der Moralentwicklung, hrsg. von Wolfgang Althof unter Mitarbeit von Gil Noam und Fritz Oser, Frankfurt/M: Suhrkamp 1995 S. 123-174, hier S. 126. Zu den Stufen im einzelnen vgl. ebd. S. 128-132

<sup>16</sup> Ebd. S.127

<sup>17</sup> Ebd. S. 135

<sup>18</sup> Ebd. S. 134

<sup>19</sup> Ebd. S. 136

Individuums an eine fundamentale Moralität oder grundlegende moralische Prinzipien gilt gegenüber der Übernahme der Perspektive der Gesellschaft oder der Verpflichtung auf die gesellschaftlichen Gesetze und Werte als vorrangig, als deren notwendige Voraussetzung. Die Gesetze und Werte der Gesellschaft sollten ihrerseits derart beschaffen sein, daß sich jede vernünftige Person – welche Position auch immer sie in der Gesellschaft einnehmen sollte und zu welcher Gesellschaft sie auch immer gehören mag – auf sie verpflichten könnte. Die postkonventionelle Perspektive *geht somit der Gesellschaft voraus*; sie verkörpert den Standpunkt eines *Individuums, welches die moralischen Verpflichtungen eingegangen ist bzw. die Maßstäbe vertritt, denen eine gute und gerechte Gesellschaft genügen muß*. Dies ist eine Perspektive, an der (1) einzelne Gesellschaften oder soziale Praxen gemessen werden können und von der her sich (2) eine Person auf rationaler Grundlage für eine Gesellschaft engagieren kann.<sup>20</sup>

Noch schärfer formuliert der französische Theologe und Psychoanalytiker Marc Oraison (1914-1979) die Forderung nach Reife für jeden Einzelnen: „Das Ideal der seelischen Reife besteht darin, daß Mann oder Frau in ein Gespräch mit jedem beliebigen Menschen kommen können, sei es ein Vorgesetzter, Untergeordneter, der Vater, die Mutter, in voller Gleichwertigkeit, mit Leichtigkeit, ohne Angst, ohne Kompensationsbedürfnis, ohne Ausfälligkeit, in spontanster Aufgeschlossenheit, den anderen anzunehmen und sich selbst darzustellen.“<sup>21</sup>

Mit diesem Ideal von seelischer bzw. personaler Reife ist der Konflikt mit dem islamischen Erziehungsideal vorprogrammiert und ein Leben in zwei Kulturen für die Muslime in unserer Gesellschaft unumgänglich.

### 3. Leben in zwei Kulturen

Die Mehrheit der Muslime kommt wohl mit den zwei Kulturen genauso gut zurecht wie mit den zwei Sprachen. Für Deutschland gilt diesbezüglich sicher dasselbe wie für Österreich. Dort „zeigen sich vor allem die in den unmittelbaren sozialen Beziehungen gelebten Traditionen und Normen – Geschlechtsrollen, Sitten, Unterordnung unter die Familie – als ‚resistent‘ gegenüber Veränderungen, während allgemeine demokratische Normen in überraschend hohem Ausmaß befürwortet werden. Deutliche Unterschiede zeigen sich allerdings zwischen den Herkunftsgruppen: Jugendliche türkischer Herkunft, die auch nahezu gänzlich der muslimischen Glaubensgemeinschaft angehören, sind in bedeutend höherem Ausmaß an die Traditionen gebunden als die anderen. Einen besonderen Stellenwert nehmen die Geschlechtsrollenorientierungen ein; bei keiner anderen Herkunftsgruppe ist die Rollenorientierung der jungen Frauen von einem derart starken Zwiespalt zwischen Berufsorientierung und Frauenrolle gekennzeichnet. Die türkischstämmigen Mädchen und Frauen akzeptieren die traditionelle Beschränkung der Frau auf den Haushalt nicht mehr und unterscheiden sich in dieser Einstellung selbst von den einheimischen Österreicherinnen kaum, halten aber sehr stark an einem Frauenbild fest, das sich durch Familie, Weiblichkeit und Mütterlichkeit bestimmt.

Der Islam hat für die Jugendlichen eine stark traditionsbewahrende Funktion (je stärker die religiöse Hinwendung, desto verbindlicher sind auch die traditionellen Normen), doch ist die Haltung der türkischstämmigen Jugend zur Religion sehr stark polarisiert. Jeweils ein Drittel findet sich an den Extremen entweder intensiver religiöser Bindung oder religiöser Abkehr; in diesen prinzipiellen Haltungen finden sich auch keine Geschlechtsunterschiede. Frauen distanzieren sich zwar stärker als die männlichen Jugendlichen von den Traditionen, doch impliziert dies nicht eine ebenso starke Abkehr von Religiosität. Keine geschlechtsspezifischen Unterschiede zeigen sich dann auch bei der Frage, ob Frauen die Tradition des Kopftuch Tragens

---

<sup>20</sup> Ebd. S. 135f

<sup>21</sup> Marc Oraison: Was ist Sünde?, Frankfurt/M: Josef Knecht, 2. Aufl. 1969 S. 28f

befolgen sollten – diese Einstellung erweist sich sehr stark von der religiösen Hinwendung abhängig; rund ein Viertel beider Geschlechter befürworten ein unbedingtes Festhalten an dieser Tradition. [...]

Das demokratische Regime und seine Grundregeln werden von allen Jugendlichen der zweiten Generation in gleich hohem Ausmaß anerkannt wie von den einheimischen; ebenso finden sich in der Bereitschaft zur politischen Partizipation keine Differenzen.<sup>22</sup>

Aufgrund dieses Befundes ist Mouhanad Khorchide voll zuzustimmen, wenn er schreibt: „Es ist sicherlich ein Verkennen der Realität, wenn Muslime der zweiten Generation lediglich aufgrund des Grads der Bindung an die Religion in die Kategorien ‚traditionell‘ und ‚modern‘, oder gar ‚integriert‘ und ‚nicht integriert‘ unterteilt werden. Um die Frage der Integration der Muslime in die europäischen Gesellschaften objektiv beantworten zu können, müssen einerseits auch andere Indikatoren der Religiosität herangezogen bzw. individuelle Interpretationen berücksichtigt werden; andererseits müssen auch die realen Lebensverhältnisse der Jugendlichen untersucht werden, da Religiosität nur einer von vielen Einflussfaktoren ist.“<sup>23</sup>

Mit anderen Worten: auch Muslime sind nicht in all ihren Verhaltensweisen durch ihre Religion bestimmt, ihre Identität ist ebenso facettenreich wie die aller anderen Menschen im Lande. Eine Einengung auf eine einzige Identität – sei sie religiös oder andersartig ausgelegt – ist gefährlich<sup>24</sup> und geht an der gelebten Wirklichkeit total vorbei.

#### 4. Fazit

Die voraufgehenden Ausführungen haben gezeigt, dass Muslime aufgrund der primären Sozialisation in der Familie ein eher gemeinschaftsbezogenes Wertesystem verinnerlichen und gleichzeitig in der sekundären Sozialisation in der Gesellschaft und Schule ein mehr an den Interessen des Individuums orientiertes Verhalten erlernen. In den weitaus meisten Fällen können die Jugendlichen sich in beiden Systemen genauso gut zurecht finden wie in den beiden Sprachen ihrer Sozialisation. Nur bei einem kleinen Teil von Jugendlichen kommt es zu Problemen. Manche verwechseln dann z.B. die Freiheit des Individuum mit Unverschämtheiten im Umgang mit Anderen und müssen darauf hingewiesen werden, dass die Freiheit des Einzelnen ihre Grenzen an den Freiheiten der Anderen hat. Andere kommen mit den beiden Welten insgesamt nicht zurecht und brauchen Hilfe. Hierbei ist wichtig, dass die psychiatrische Behandlung um die Unterschiede zwischen beiden Wertesystemen weiß und entsprechend sensibel reagiert, um nicht durch übertriebene Forderungen im einen oder anderen Bereich die Aufarbeitung der Problematik zu gefährden. Ein einseitiges Pochen auf den Rechten des Einzelnen kann sich ebenso fatal auswirken wie eine einseitige Betonung der Gebote der Religion, weil niemand in seinem Lebensentwurf aus nur einer Identität lebt, sondern je nach Handlungsfeld (Familie, Beruf, Sexualität, Freizeit) ganz unterschiedliche Identitäten aufweist und entsprechende Handlungsstrategien verfolgt.

---

<sup>22</sup> Hilde Weiss u. Moujan Wittmann-Roumi Rassouli: Ethnische Traditionen, religiöse Bindungen und „civic identity“, in Hilde Weiss (Hrsg.): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007 S. 155-188, hier S. 183f

<sup>23</sup> Mouhanad Khorchide: Die Bedeutung des Islam für Muslime der zweiten Generation, in Weiss (Hrsg.): Leben in zwei Welten S. 217-244, hier S. 243

<sup>24</sup> Vgl. dazu Amin Maalouf: Mörderische Identitäten, Frankfurt/M: Suhrkamp 2000