

Keine Bedrohung, sondern Wahrnehmung eines Grundrechts – Muslimische Gebete in der Schule¹

von
Joachim Willems

Abstract

Das islamische Ritual-Gebet (Ṣalāt) gehört für praktizierende Muslime zu den zentralen Ausdrucksformen ihrer Religion. Für muslimische Schülerinnen und Schüler fällt in der Regel mindestens eine der täglichen Gebetszeiten in die Zeit, in der sie sich in der Schule aufhalten. Von einigen Schulleitungen, Lehrkräften, Juristen und Journalisten wird das Gebet als illegitim, Bedrohung und Störfaktor gesehen. Der vorliegende Beitrag schaut ergänzend auf Erfahrungen und Deutungen des Ritual-Gebets durch muslimische Jugendliche. Dabei zeigt sich, dass diese Jugendlichen unter Schwierigkeiten ein individuelles Recht wahrnehmen wollen und Diskretion und Schutzräume angesichts von Scham und Diskriminierung wünschen. Zugleich werden Mechanismen deutlich, mit denen Muslime exkludiert werden.

1 Einleitung

Das täglich fünfmalige rituelle Gebet, arabisch 'ṣalāṭ', gehört zu den sog. Fünf Säulen des Islam. Viele praktizierende Muslime halten es daher in der Regel für obligatorisch, in einer bestimmten, vorgegebenen Form und zu festgelegten Zeiten zu beten (vgl. unten 2.1). Diese Gebetszeiten können für jugendliche Muslime mit dem Stundenplan ihrer Schule in Spannung geraten: Zwar ist es normalerweise möglich, die Gebetszeiträume so weit auszulegen, dass ein Gebet in der Pause möglich ist, diese Pausen sind aber meist nicht lang genug, um einen Ort zum Gebet außerhalb der Schule zu erreichen und nach dem Gebet wieder pünktlich zum Unterricht zu kommen. Deshalb sind muslimische Schülerinnen und Schüler, die fünfmal am Tag beten (wollen), darauf angewiesen, ihr Gebet auf dem Schulgelände zu verrichten. In vielen Fällen stoßen sie auf Widerstände: In öffentlichen wie in privaten Debatten begegnet immer wieder die Ansicht, dass in einer staatlichen Schule diese Form der individuellen Religionsausübung ein Störfaktor sei (vgl. unten 2.3 und 2.4).

Was in solchen Debatten meist fehlt, das sind die Stimmen der betroffenen muslimischen Jugendlichen. Die Frage ist also, welche Erfahrungen muslimische Schülerinnen und Schüler in Berlin mit dem Gebet in der Schule machen, wie sie die Möglichkeiten zu beten wahrnehmen, welche Erwartungen sie an die Schule haben und wie in ihren Stellungnahmen unterschiedliche Deutungsperspektiven zum Ausdruck kommen.

Diese Stimmen sollen hier zumindest im Ansatz zu Gehör gebracht werden. Die Datengrundlage dafür sind Interviews, die im Rahmen des Forschungsprojekts REVIER (vgl. unten 3.1) geführt wurden. Dabei wird sich zeigen, dass sich die Wahrnehmungen des muslimischen Gebets in der Schule durch muslimische Jugendliche grundsätzlich von den Wahrnehmungen unterscheiden, die im öffentlichen Diskurs die Gebetspraxis kritisieren.

¹ Dieser Beitrag ist entstanden im Rahmen des Forschungsprojekts REVIER, gefördert durch ein Heisenberg-Stipendium und eine Sachbeihilfe der DFG, GZ: WI 2715/1-1 und WI 2715/2-1. REVIER steht für ‚Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten‘. Vgl. auch die Projektdarstellung im Internet unter <http://zope.theologie.hu-berlin.de/relpaedagogik/mitarbeiter/revier>.

2 Das islamische Ritualgebet ...

2.1 ... in islamischer Theologie

Gebet ist ein wesentliches Merkmal zahlreicher Religionen, insbesondere der monotheistischen, in denen sich die Gläubigen betend an ein göttliches Gegenüber wenden. Für den Islam gilt: „In the Qur'ānic universe in fact, there is no religion without prayer.“ (Monnot, 1995, S. 925) Charakteristisch für den Islam ist vor allem das Ritualgebet (arabisch 'ṣalāt'), um das es hier gehen soll. Das Ritualgebet gehört zu den Fünf Säulen des Islam und damit zu den grundlegenden Identitätsmarkern dieser Religion. Der Koran stellt den Ursprung des Ritualgebets an den Beginn der Menschheit: Alle Propheten haben demnach das Ritualgebet praktiziert (Monnot, 1995, S. 925; Katz, 2013, S. 10). Neben dem Ritualgebet kennt der Islam gemeinsame Gebete zu bestimmten Anlässen (im Ramadan, bei Beerdigungen, Sonnen- und Mondfinsternissen, bei Dürre) sowie individuelle Bittgebete (*du'ā'*) (Katz, 2013, S. 26–27, 29–43).

In den wichtigsten Sammlungen von Aussprüchen der prophetischen Tradition finden sich detaillierte Ausführungen zum Ritualgebet. Danach ist das Ritualgebet obligatorisch für alle männlichen und weiblichen Muslime nach der Pubertät, die bei geistiger Gesundheit sind. Vorgeschrieben sind fünf Gebetszeiten. Gerichtet ist das Gebet zur Ka'ba in Mekka. Die Worte (in arabischer Sprache), die Körperhaltungen und Bewegungen (*rak'ā*) des Gebets sind vorgegeben. Obwohl das Gebet individuell durchgeführt werden kann, wird in der islamischen Tradition besonders das gemeinsame Gebet hervorgehoben, das nach einem prominenten Ausspruch 25 Mal mehr wert sei. Gemeinsam praktiziert wird vor allem das Freitagsgebet sowie die Gebete an den beiden hohen islamischen Feiertagen. Frauen dürfen nach traditioneller Auffassung am gemeinsamen Gebet teilnehmen, müssen dies aber nicht (Katz, 2013, S. 4–5, 9). Gemäß den „seit langem etablierten Regeln des Ritualgebets“ gehört zu den Voraussetzungen für das Gebet die rituelle Reinheit. Daraus ergibt sich unter anderem die Notwendigkeit einer rituellen Waschung vor dem Gebet (Monnot, 1995, S. 928; Katz, 2013, S. 20–24).

Mit Blick auf die Frage nach dem Ritualgebet in der Schule ist vor allem das Mittagsgebet (*ẓuhr*) von Bedeutung, das am ehesten in die Schulzeit fällt. Der Zeitraum für das Mittagsgebet fängt an, wenn die Sonne den Zenit überschritten hat und unterzugehen beginnt, und endet, wenn ein Objekt und sein Schatten dieselbe Größe haben (Monnot, 1995, S. 928; Katz, 2013, S. 18–20). Die *Encyclopaedia of Islam* bezeichnet das Ritualgebet als das „Herz des Islam“. Denn durch das Gebet bleibe ein Muslim im permanenten Kontakt mit dem Koran, der im Ritualgebet rezitiert wird, mit der Gemeinschaft der Muslime, mit dem Propheten Mohammed und mit Gott (Monnot, 1995, S. 932). Einem Hadith zufolge gilt: „In der Niederwerfung ist der Mensch Gott am nächsten.“ (Monnot, 1995, S. 933)

2.2 ... in der religiösen Praxis von Musliminnen und Muslimen in Deutschland

Von der theologischen Einschätzung, dass das Gebet zu den Pflichten eines Muslims und einer Muslimin gehört, ist zu unterscheiden, wie die Personen, die sich selbst als Muslime verstehen, das Gebet verstehen und praktizieren. Eine repräsentative Studie von Haug, Müssig und Stichs (2009) über ‚Muslimisches Leben in Deutschland‘ gibt Aufschluss zumindest über die Gebetspraxis. Dabei bleiben leider die Gründe der Befragten offen: Warum betet man oder auch nicht? Verstehen diejenigen, die nicht oder selten beten, das Gebet dennoch als islamische Pflicht – auch wenn sie

dieser nicht nachkommen? Welche praktischen Probleme stellen sich, sei es in der Schule oder am Arbeitsplatz, im jeweiligen sozialen Umfeld oder aufgrund von fehlender Selbstdisziplin?

Im Blick auf die tatsächliche Gebetspraxis zeige sich, so Haug et al., „ein polarisierendes Verhalten“: Die befragten Personen „beten zu weiten Teilen gar nicht oder täglich“. Konkret bedeutet das, dass 34% angeben, täglich zu beten, 20% dagegen nie. Fasst man die Zahlen derjenigen zusammen, die mehrmals im Monat oder häufiger beten, ergibt sich allerdings ein Wert von über 60% (Haug et al., 2009, S. 146). Die Gebetshäufigkeit bei den sunnitischen Muslimen, die im Forschungsprojekt REVIER in erster Linie befragt wurden, ist dabei noch höher (42% von ihnen beten täglich, 11% nie; über 70% mehrmals im Monat) (Haug et al., 2009, S. 147).²

Unterscheidet man die Gebetshäufigkeit nach Herkunftsregion, dann zeigt sich, dass Personen aus Südosteuropa vergleichsweise selten beten (12% täglich), besonders intensiv dagegen diejenigen aus Nord-Afrika und dem sonstigen Afrika (52% bzw. 53% täglich). Die in REVIER vor allem befragten Muslime türkischer Abstammung liegen in dieser Hinsicht in der Mitte (täglich 35%, 15,7% nie) (Haug et al., 2009, S. 148). Ähnliche Zahlen im Blick auf das tägliche Gebet, aber eine deutlich größere Prozentzahl derer, die niemals beten, erhebt das Zentrum für Türkeistudien 2005 und stellt fest, dass die Zahl der Betenden zwischen 2000 und 2005 erheblich zugenommen habe (Şen & Sauer, 2006, S. 23–24).

Differenziert nach Geschlechtern, ist die Gebetshäufigkeit der Frauen deutlich höher als die der Männer (bei türkisch-stämmigen Muslimen: täglich beten 28% der Männer bzw. 41% der Frauen) (Haug et al., 2009, S. 149). Im Religionsmonitor 2008 sind die entsprechenden Prozentzahlen für Männer und Frauen ähnlich. Allerdings differenziert der Religionsmonitor zwischen dem Ritual-Gebet (*‘şalāt’*) und dem persönlichen Gebet (*du‘ā*). Im Blick auf das Ritual-Gebet sind dann die Zahlen etwas geringer, im Blick auf das persönliche Gebet etwas höher (Dunn, 2008, S. 65). In der Studie von Haug u.a. ist nicht klar, ob die Befragten unter ‚Gebet‘ ausschließlich das Ritualgebet (*‘şalāt’*) verstehen oder nicht. Die Formulierung im Fragebogen lautet allgemein: „Wie oft beten Sie?“ (Haug et al., 2009, S. 395).

Wie der Religionsmonitor zeigt, unterscheiden sich die Alterskohorten deutlich: 42% der Senioren ab 60 Jahren geben an, dass das Pflichtgebet ihnen „sehr wichtig“ sei, und 35% praktizieren es regelmäßig. Bei den jungen Erwachsenen zwischen 18 und 29 Jahren beten nur 23% regelmäßig, aber 52% betonen, es sei „sehr wichtig“. Noch Jüngere wurden leider nicht befragt (Blume, 2008, S. 46). Blume erklärt diese Diskrepanz zwischen Bedeutung des Gebets und Gebetspraxis damit, dass Religion für die Jüngeren an Bedeutung gewinne, um „ihre eigene Identität und Zugehörigkeit zwischen Herkunftsland und Deutschland zu definieren“. Außerdem müssten sie schon seit dem Grundschul-Alter Fragen zum Islam beantworten, wobei sie „teilweise geradezu in eine Verteidigungshaltung gedrängt“ würden. In dieser Situation schleife sich einerseits die religiöse Alltagspraxis ab und gleiche sich „an das deutsche, noch überwiegend säkulare Umfeld“ an, während andererseits „das Beachten von Tabus und Identitätsbekenntnis („Ja, ich bin Muslim / Muslimin!“)“ seit Jahren zunehme

² Die ausgeprägte religiöse Praxis, die in diesen Zahlen deutlich wird, zeigt sich auch im Blick auf andere islamische Regeln: So geben Muslime aus der Türkei zu 85% an, religiöse Speise- und Getränkevorschriften zu beachten (Haug et al., 2009, S. 153). Und eine Mehrheit von Muslimen (57%) bejaht die Frage, ob man sich uneingeschränkt an religiöse Fastenvorschriften halte („Nein“: 24%). Hier wie bei der Frage nach religiösen Speisevorschriften erweisen sich Sunniten als strenger im Vergleich mit anderen Muslimen (Haug et al., 2009, S. 155).

(Blume, 2008, S. 46). Allerdings stellt sich die Frage, ob man die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit nicht auch damit erklären kann, dass die älteren Befragten mehr Zeit und Gelegenheit zu religiöser Praxis haben. Vermutlich ist diese Gruppe ja zu einem hohen Prozentsatz nicht mehr erwerbstätig. So legen zumindest die Ergebnisse der REVIER-Studie nahe, dass ein Teil der muslimischen Jugendlichen durchaus häufiger beten würde, wenn die Umstände günstiger wären (vgl. unten 3.2).

2.3 ... in der Schule und vor Gericht

Öffentliche Aufmerksamkeit fand das Thema des *ṣalāt*-Gebets in Schulen vor allem durch einen Streitfall am Berliner Diesterweg-Gymnasium. Acht Schüler hatten im November 2007 auf dem Schulflur ihr Gebet verrichtet. Die Schulleiterin untersagte den Schülern das Gebet (VG Berlin, 2009, Abs. 8). In einem Brief an die Eltern mindestens eines der Schüler schrieb sie,

„dass an der öffentlichen Schule in Deutschland politische und religiöse Bekundungen nicht erlaubt sind. Vielmehr haben wir dafür Sorge zu tragen, dass das Neutralitätsgebot des Staates in allen seinen Einrichtungen durchgesetzt wird. Wir respektieren den Glauben eines jeden Menschen. Religiöse Bekundungen – dazu gehören insbesondere Gebete – gehören in den privaten Raum des Menschen oder in Gotteshäuser.“ (VG Berlin, 2009, Abs. 9)

Daraufhin klagte einer der Schüler und beantragte, das Gericht möge feststellen, dass er berechtigt sei, außerhalb der Unterrichtszeit einmal täglich auf dem Schulgelände zu beten (VG Berlin, 2009, Abs. 15).

Vor Gericht führte die Schulleitung des Diesterweg-Gymnasiums ihre Position aus: In Berlin gebe es eine strikte Trennung von Staat und Kirche. Deshalb sei die Schule „nicht gehalten, religiöse Betätigungen in der Schule aktiv zu ermöglichen oder zu fördern“. Eine aktive Förderung aber sei erforderlich, da dem Kläger ein Raum zur Verfügung gestellt werden müsse. Wenn nämlich für andere Schülerinnen und Schüler sichtbar gebetet werde, dann würden sie dem „demonstrativen und werbenden Charakter“ ausgesetzt, den das islamische Gebet habe, auch wenn dies der Betende gar nicht beabsichtige. Dies sei mit der „Fürsorgepflicht“ der Schule für „andersgläubige oder bekenntnisfreie Schüler“ nicht vereinbar (VG Berlin, 2009, Abs. 18). Außerdem gebe es am Diesterweg-Gymnasium zahlreiche unterschiedliche Religionszugehörigkeiten. Deshalb könne im Falle von Gebeten „der Schulfrieden gestört werden“. Auch in der Vergangenheit habe es bereits eine Reihe von „Konflikten zwischen Schülern verschiedener Religionen und Schülern mit unterschiedlichen Auffassungen vom islamischen Glauben gegeben“ (VG Berlin, 2009, Abs. 19).

Der Schüler machte dagegen geltend, dass Art. 4 Abs. 2 Grundgesetz ihm „die ungestörte Religionsausübung auch während des Schulbesuchs gewährleiste, jedenfalls in der unterrichtsfreien Zeit“, und dass er aus Glaubensgründen die vorgeschriebenen Gebetszeiten einzuhalten habe. Er halte es für unzumutbar, „die Gebete stets auf die Zeit nach Schulschluss zu verlegen oder lediglich ein stilles, persönliches Gebet zu verrichten“. Außerdem sei es durch sein Gebet zu „keinen Konflikten mit dem Schulbetrieb gekommen; insbesondere hätten andere Schüler keinen Anstoß daran genommen“ (VG Berlin, 2009, Abs. 13).

Vor dem Verwaltungsgericht Berlin bekam er zunächst im März 2008 bzw. September 2009 Recht:

„Auf das Grundrecht aus Art. 4 GG kann sich selbstverständlich auch der Kläger als Anhänger des Islam berufen. Der Schutz der aus dem Koran gewonnenen Überzeugung hängt nicht davon ab, ob sie im islamischen Raum allgemein oder nur von Strenggläubigen geteilt wird (so ausdrücklich BVerwG, Urteil vom 25. August 1993 – 6 C 8/91 ...).“ (VG Berlin, 2009, Abs. 30)

Daher habe der Kläger das Recht, auch in der Schule zu beten. Ein Verbot wäre nur möglich, „wenn anderen Verfassungsgütern der Vorrang vor der Religionsfreiheit des Klägers einzuräumen wäre bzw. ein schonender Ausgleich der widerstreitenden Rechtspositionen auf andere Weise nicht erreicht werden könnte.“ Hierzu stellt das Gericht fest: „Dies ist indes nicht der Fall.“ (VG Berlin, 2009, Abs. 35)

Das Gericht erinnert also zunächst an eine Selbstverständlichkeit: Religionsfreiheit ist kein Recht nur für Christen oder Agnostikerinnen, sondern auch für Muslime. Schon dass es für notwendig angesehen wird, das hier zu betonen, ist letztlich befremdlich. Würde ein Mensch mit blauen Augen Opfer eines Raubüberfalls, müsste wohl kein Gericht betonen, auch Blauäugige hätten ein Recht auf Eigentum und körperliche Unversehrtheit. Das scheint dem Gericht bewusst gewesen zu sein, wie das Wort „selbstverständlich“ zeigt. Zugleich rechnet das Gericht aber damit, dass diese Selbstverständlichkeit gesellschaftlich und im Rahmen des Prozesses nicht von allen anerkannt wird.

Der Verweis auf die anderen Verfassungsgüter ergibt sich daraus, dass die Religionsfreiheit als Grundrecht, das von der Verfassung vorbehaltlos gewährleistet wird, nur eingeschränkt werden kann, wenn sich eine Einschränkung aus der Verfassung selbst ergibt (Schieder & Schieder, 2013, S. 220). An dieser hohen Hürde scheiterte das Gebetsverbot durch die Schulleitung. So gebiete die Neutralitätspflicht beispielsweise nicht, „religiöse Bekundungen von Schülern generell zu unterbinden“:

„Der Staat verhält sich neutral, um den einzelnen Staatsbürgern nichtneutrale, bekenntnisgebundene Optionen zu eröffnen. Er bewahrt seine Neutralität, indem er die Vielfalt der von den Staatsbürgern eingenommenen religiösen und weltanschaulichen Positionen bejaht und nicht als Lästigkeit in den verschiedenen Lebensbereichen zu nivellieren versucht.“ (VG Berlin, 2009, Abs. 38)

Auch gebe es kein Recht nichtreligiöser oder andersreligiöser Schüler, „von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben“ (VG Berlin, 2009, Abs. 44). Den Lehrkräften des Diesterweg-Gymnasiums schreibt das Gericht ins Stammbuch:

„Soweit bestimmte religiös geprägte Verhaltensweisen bei Mitschülern zu Irritationen führen, dürfen diese Störungen grundsätzlich nicht zum Anlass genommen werden, das betreffende Verhalten in der Schule zu untersagen. Vielmehr geben sie Anlass, sich im Unterricht mit dem abweichenden Verhalten auseinander zu setzen und Verständnis hierfür zu wecken [...]. Zum friedlichen Zusammenleben in einer bekenntnisfreien Schule gehört es, dass die Schüler lernen, die religiösen Überzeugungen anderer zu tolerieren und zu respektieren [...].“ (VG Berlin, 2009, Abs. 45)

Mit Blick auf die von der Schulleitung berichteten religiösen Konflikte sieht das Gericht keinen Anlass, ein Gebet in der Schule zu verbieten: Diese Konflikte würden keinen Bezug zur Frage des Gebets aufweisen, und der Kläger sei an ihnen nicht

beteiligt gewesen. Die Befürchtungen hinsichtlich einer Störung des Unterrichtsbetriebs habe die Schulleitung nicht plausibel machen können (VG Berlin, 2009, Abs. 50,51).

Zunächst schien es, der Konflikt um das Gebet in der Schule könne nach diesem Urteil pragmatisch gelöst werden. Der Berliner *Tagesspiegel* zitierte die Schulleiterin mit den Worten: „Wir haben dem Jungen angeboten, nach der sechsten Stunde zu beten, doch da ist nur zehn Minuten Pause [...]. Aber er meint, dass er das schafft.“ (Dassler & Vieth-Entus, 2008)

Der Berliner Senat allerdings legte Berufung ein. Im Oktober 2010 wies der 3. Senat des Oberverwaltungsgerichts Berlin-Brandenburg die Klage des muslimischen Schülers ab und verwarf damit die Entscheidung der unteren Instanz (OVG Berlin-Brandenburg, 2010). Aufgrund der hohen Hürden bei einer Einschränkung des Grundrechts auf Religionsfreiheit konnte die Berufung nur erfolgreich sein, weil das Gericht feststellte, dass tatsächlich durch Gebete in der Schule der Schulfrieden erheblich gestört sei und so das Erziehungsziel der Schule gefährdet werde (Schieder & Schieder, 2013, S. 225).

Eine juristische Analyse des Rechtsstreits kommt mit Blick auf das Urteil des Oberverwaltungsgerichts Berlin-Brandenburg zu dem Schluss, dass das Gericht sich „einfach und direkt an eine Abwägung [macht], ohne präzise festzustellen, was genau abzuwägen ist“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 226). So werde vorausgesetzt, der Eingriff in die Religionsfreiheit des Schülers sei nicht schwerwiegend, da er ja noch die Möglichkeit zu einem stillen Gebet habe. Damit beachte das Gericht aber nicht den Unterschied zwischen dem rituellen Pflichtgebet und dem stillen Gebet im Islam, wie es vor Gericht von einem Gutachter erläutert worden war. Deshalb kommen Schieder und Schieder zu dem Schluss:

„Die Abwägung zwischen einem erlaubten stillen und einem verbotenen rituellen Gebet hat sich weit von den verfassungsrechtlichen Vorgaben entfernt, die das Bundesverfassungsgericht für die Einschätzung religiöser Fragen durch die Gerichte aufgestellt hat. Die Gerichte sind bei der Feststellung, was der einzelne aufgrund seiner Religion als für sich verbindlich erachtet, auf eine Plausibilitätsprüfung beschränkt. Gerade das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften ist hierbei zu beachten. Vor diesem Hintergrund klingt es wie Hohn, wenn das Gericht dem Kläger ein stilles Gebet empfiehlt.“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 227)

Die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts, die das Urteil des Oberverwaltungsgerichts bestätigte (BVerwG, 2011), lesen Schieder und Schieder dennoch als eine implizite Kritik an der Entscheidung der Vorinstanz. Das Urteil sei allein deshalb nicht aufgehoben worden, weil sich das Oberverwaltungsgericht an die ‚tatsächlichen Feststellungen‘ des Oberverwaltungsgerichts gebunden gesehen hätten, wonach der Schulfrieden am Diesterweg-Gymnasium massiv bedroht und deshalb ein Gebetsverbot als *ultima ratio* möglich sei (Schieder & Schieder, 2013, S. 225–227).

Dieser Einschätzung widersprechen Schieder und Schieder und machen auf die Brisanz der Feststellung des Bundesverwaltungsgerichts aufmerksam: Sie erläutern, dass ordnungsrechtlich gesprochen der betende Schüler als „Notstandspflichtiger“ in Anspruch genommen werden müsse. Weder habe er, darin sind sich die Instanzen einig, eine Störung verursacht noch billigend in Kauf genommen (Schieder & Schieder, 2013, S. 227–228). Werde der Schüler aber als Nichtstörer oder als Notstandspflichtiger in Anspruch genommen, dann bedeute dies, dass

„kein anderer Pflichtiger sinnvollerweise herangezogen werden kann und auch die Schule außerstande ist, die Störung selbst, etwa durch erzieherische Maßnahmen, Einrichtung eines Raumes oder ähnliches, zu beseitigen. Eine Notstandssituation kann sich keine Schule und auch keine Verwaltung wünschen. Die angestrebten Erziehungsziele wurden dann offensichtlich nicht erreicht. Schulische Bildung und Erziehung an Berliner Schulen sollen die Schülerinnen und Schüler befähigen, die eigene Kultur sowie andere Kulturen kennen zu lernen und zu verstehen, Menschen anderer Herkunft, Religion und Weltanschauung vorurteilsfrei zu begegnen, zum friedlichen Zusammenleben der Kulturen durch die Entwicklung von interkultureller Kompetenz beizutragen und für das Lebensrecht und die Würde aller Menschen einzutreten. Wie sollen diese Ziele aber jemals an der Diesterweg-Schule erreicht werden, wenn die dort tätigen Lehrkräfte die Gerichte in Anspruch nehmen müssen und zur Wahrung des Schulfriedens die ansonsten rechtmäßige Ausübung der selbstverständlichsten Freiheiten untersagen müssen.“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 228–229)

2.4 ... als Bedrohung?

In den zitierten Aussagen der Schulleitung des Diesterweg-Gymnasiums erscheint das islamische Ritualgebet als eine potentielle oder tatsächliche Bedrohung des Schulfriedens. Zumindest das Oberverwaltungsgericht Berlin-Brandenburg hat sich dieser Sichtweise angeschlossen. Als problematisch eingeschätzt wird dabei das Gebet als sichtbare religiöse Äußerung. Denn der Religion schreibt die Anwältin des Berliner Senats zu, Konflikte zu schüren. Sie wird mit den Worten zitiert: „An der Schule habe es zahlreiche Konfliktherde gegeben, bis hin zu Beleidigungen und Mobbing. Um diese zu befrieden, sei eine striktere Distanzierung zur Religion nötig.“ (Berliner, 2011)

Im bereits zitierten Brief der Schulleiterin an den betenden Schüler wird der Kontext noch einmal erweitert: Sie schreibt, „dass an der öffentlichen Schule in Deutschland politische und religiöse Bekundungen nicht erlaubt sind“, da sie dem „Neutralitätsgebot des Staates“ entgegenstünden (VG Berlin, 2009, Abs. 9). Der Hinweis auf die Politik könnte so zu verstehen sein, dass das Gebet von der Schulleiterin als nicht ausschließlich religiöser, sondern auch politischer Akt betrachtet wird.³

Auffällig ist zudem, dass die Schulleiterin von der öffentlichen Schule „in Deutschland“ schreibt. Warum hat sie nicht auf die Ortsangabe verzichtet, da der Ort des Geschehens in diesem Kontext ohnehin deutlich ist? Möglich ist, dass die Schulleiterin ihrer Aussage eine besondere Autorität verleihen möchte: ‚Nicht ich lege das für nur eine Schule fest, sondern so sind die Regeln nun einmal bundesweit.‘ Möglich ist aber auch eine andere Lesart: Es wäre näherliegend gewesen, hätte die Schulleiterin „in Berlin“ geschrieben, denn das laizistische Verständnis der Schulleiterin entspricht ja tatsächlich eher der spezifisch Berliner Situation. Diese Berliner Situation unter-

³ Vgl. die dann möglicherweise ähnlich gelagerte Diskussion um das Kopftuch von Musliminnen, bei der in Frage steht, ob das Kopftuch aus religiösen Gründen oder als politisches Statement getragen wird: „Die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft in Deutschland interpretiert das Kopftuch in der Regel als religiöses oder als politisches Symbol, das für die patriarchalische Unterdrückung der Frau oder auch für muslimischen Fundamentalismus steht. Diese Ansicht liegt auch den Kopftuchverboten zugrunde, die von acht Bundesländern erlassen worden sind.“ (Jessen & von Wilamowitz-Moellendorff, 2006, S. 8–9). Die Verfasser dieser Studie unterscheiden vier Motivationsgründe zum Tragen des Kopftuchs, nämlich „Tradition als ausschlaggebenden Faktor“, „Entscheidung aufgrund religiöser Überzeugung“, „Tragen des Kopftuches als Zeichen des Protestes“ und dann auch „Das Kopftuch als politisches Symbol“ (vgl. Jessen & von Wilamowitz-Moellendorff, 2006, S. 9–11).

scheidet sich z.B. im Blick auf den Religionsunterricht von fast allen anderen Bundesländern – nicht allerdings im Blick darauf, dass, wie ausgeführt, ein Gebet grundsätzlich durch Art. 4 Grundgesetz geschützt ist. Indem die Schulleiterin aber „in Deutschland“ schreibt, nimmt sie eine Grenzziehung vor: Sie belehrt den Schüler und dessen Eltern darüber, was in Deutschland erlaubt sei und was nicht. Im gegebenen Kontext kann man kaum anders, als mitzuhören: ‚In der Türkei mag das anders sein ...‘. Dann läge hier ein Fall von ethnisch-religiösem ‚Othering‘ vor: Der Schüler mit deutscher Staatsangehörigkeit wird zum Nicht-Deutschen erklärt, dem man die hiesige Rechtslage erläutert. Eine besondere Pointe dabei ist, dass diese pauschale Erläuterung, an deutschen Schulen seien „politische und religiöse Bekundungen“ verboten, auch noch falsch ist und gerade nicht dem Grundgesetz entspricht.

Ein weiterer Aspekt kommt hinzu, wenn man die Kontextualisierung des muslimischen Gebets anschaut, die die Schulordnung des Diesterweg-Gymnasiums vornimmt. Darin heißt es:

„Die Diesterweg-Schule ist in weltanschaulicher und religiöser Hinsicht dem Neutralitätsgebot des Staates verpflichtet. Die demonstrative Ausübung von religiösen Riten und weltanschaulichen Handlungen ist im Interesse des Schulfriedens untersagt.“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 232)⁴

Der Begriff der „demonstrative[n] Ausübung“ unterstellt den betenden Schülern, eigentlich etwas anderes als ein Gebet im Sinn zu haben. Was dieses ‚andere‘ sein soll, wird freilich nicht ausgesagt. Man könnte an eine religiöse Demonstration zum Zwecke der Werbung für die eigene Religion denken oder an eine politische Demonstration. Die (vermeintlich) religiöse Handlung des Gebets wäre, so verstanden, ‚eigentlich‘ ein politisches (islamistisches) Statement. Wie auch immer: Diese Aussage dürfte kaum so gemeint sein, dass nur ein solches Gebet verboten ist, das demonstrativ ‚gemeint‘ ist. Eine Intentionforschung, die das erheben wollte, wäre im Übrigen vor schwerwiegende methodische Probleme gestellt. Damit aber wird hier letztlich jedes Gebet unter den Generalverdacht gestellt, einen ‚eigentlichen‘ Zweck zu verfolgen, der nicht mehr vom Recht auf freie Religionsausübung gedeckt sei und ein Verbot rechtfertige.

Nimmt man die Äußerungen der Anwältin des Berliner Senats, der Schulleiterin und der Schulordnung zusammen, dann erscheint das muslimische Gebet als eine äußere (ausländische) Bedrohung des (Schul-) Friedens mit dem Zweck, die hiesige politische und/ oder religiöse ‚Ordnung‘ zu verändern. Auf den Punkt bringt diese Sichtweise die Zeitung DIE WELT. In einem Kommentar zum Streitfall am Diesterweg-Gymnasium wird nicht nur das Szenario von vermeintlich bedrohlichen „Massengebete[n]“ heraufbeschworen und nahegelegt, dass die Erlaubnis zum Gebet zu „Probleme[n] bei den Räumen, beim friedlichen Miteinander, bei den Lehrplänen“ führen würde. Mit rhetorischen Fragen suggerieren die Kommentatoren gar,

⁴ Schieder und Schieder schreiben dazu: „Das Junktim zwischen dem Neutralitätsgebot des Staates und dem Verbot religiöser Riten belegt, dass die Kernaussagen des Bundesverwaltungsgerichts zum Neutralitätsgebot des Staates und dessen Auswirkungen im schulischen Bereich entweder nicht verstanden oder bewusst ignoriert werden. [...] Bedenklich ist aber auch die Unterscheidung zwischen einer demonstrativen und einer nicht demonstrativen Religionsausübung. Das Verbot zielt offensichtlich auf das muslimische Pflichtgebet mit den vorgeschriebenen ‚demonstrativen‘ Niederwerfungen in Richtung Mekka. Christen, Atheisten oder Agnostiker sind von einem so formulierten Verbot nicht betroffen. Gerade so wahr die Schule die von ihr ins Feld geführte religiös weltanschauliche Neutralität nicht.“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 232–233)

dass Bet-Räume „insgeheim zu Gründungsorten für islamistische Vereinigungen werden“ könnten (Kulke & Rienhoff, 2008).⁵

3 Muslimisches Gebet in Berliner Schulen – Einblicke in die REVIER-Interviews

Selbstverständlich waren in den öffentlichen Debatten um den Gebets-Streit am Diesterweg-Gymnasium auch andere Stimmen zu hören und wurden andere Kontextualisierungen vorgenommen (Gebet als tatsächlich religiöse Praxis oder als Inanspruchnahme eines Grundrechts). Aber gerade die hier skizzierte Kontextualisierung, die das islamische Ritual-Gebet als Bedrohung erscheinen lässt, war nicht nur im Diesterweg-Gymnasium, sondern auch in Teilen der Presse, der Leserkommentare und nicht-öffentlichen Gesprächen vorherrschend. Dies gilt es zu beachten, um zu verstehen, in welchem diskursiven Kontext muslimische Jugendliche sich zum Ritual-Gebet in der Schule äußern.

3.1 Das Forschungsprojekt REVIER

Doch zunächst zum Kontext der hier präsentierten Daten: Die Interviews mit muslimischen Jugendlichen wurden im Rahmen des Forschungsprojekts REVIER zum Umgang Jugendlicher mit religiös pluralen Situationen geführt. Die Abkürzung des Projekttitels REVIER steht für *Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten. Religionspädagogische Untersuchungen zum Umgang Jugendlicher mit religiös pluralen Situationen*.

In REVIER wird mit problemzentrierten Leitfaden-Interviews erhoben, unter welchen Umständen und in welchen Situationen Jugendliche die Kategorie religiöser Differenz zur Anwendung bringen. Aus diesen Interviews werden hier zunächst ausschließlich die vierzehn Interviews mit Jugendlichen herangezogen, die sich selbst als (auch) muslimisch bezeichnen. Die interviewten Jugendlichen waren zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 14 und 18 Jahren alt, sie kommen aus verschiedenen Berliner Kiezen und haben unterschiedliche ethnische Hintergründe. Die meisten der Interviewten sind aus türkischstämmigen Familien, aber interviewt wurden einige arabisch-stämmige Personen, Jugendliche aus ethnisch (und zum Teil religiös) gemischten Familien, darunter auch ein Konvertit und ein Sohn von zum Islam konvertierten Eltern.

Um die große Menge an empirischem Material handhabbar zu machen, wurden für diesen Artikel vor allem diejenigen Stellen in Interviews mit muslimischen Interviewten analysiert, in denen es explizit um das muslimische Gebet in der Schule ging. Diese Stellen wurden aber bei der Analyse jeweils in den weiteren Kontext des jeweiligen Interviews eingeordnet. Damit besteht die empirische Grundlage aus sieben Interviews. Ausgehen wird die Darstellung von dem Interview mit der 17-jährigen Ayşe⁶, die in einem Berliner Randbezirk zur Schule geht. Denn der Vergleich der Interviews ergibt, dass die Themenkreise, die von den verschiedenen Interviewten angesprochen werden, alle auch von Ayşe thematisiert werden. Vom Interview mit Ayşe ausgehend, wird daher auf die anderen Interviews eingegangen.

⁵ Wörtlich heißt es: „Wird es so weit kommen? Werden schon bald Massengebete die Schulen vor Probleme bei den Räumen, beim friedlichen Miteinander, bei den Lehrplänen stellen? Müssen wir gar Angst haben, dass solche Bet-Räume an Schulen – wie in England geschehen – insgeheim zu Gründungsorten für islamistische Vereinigungen werden?“ (Kulke & Rienhoff, 2008).

⁶ Alle Namen sind von den Jugendlichen selbstgewählte Pseudonyme.

Die transkribierten Interviews⁷ werden mit Methoden der rekonstruktiven Sozialforschung analysiert, vor allem mit der dokumentarischen Methode, wie sie der Hamburger Erziehungswissenschaftler Arnd-Michael Nohl (2009) im Anschluss an Ralf Bohnsack (2010) für die Auswertung von Interviews beschreibt.

Im Sinne der dokumentarischen Methode geht es darum, zum einen nahe am Material zu erheben, welche Themen die Interviewten von sich aus ansprechen bzw. wie sie die aufgrund des Leitfadens angesprochenen Themen kontextualisieren. Zum anderen geht es darum, die Interviews nicht (oder zumindest nicht nur) als Sammlung von Informationsmitteilungen zu verstehen, sondern zu untersuchen, von welchen Selbstverständlichkeiten die interviewten Jugendlichen ausgehen, welche mit anderen geteilten Erfahrungen ihren Weltansichten zugrunde liegen. Es soll also ein Zugang zu dem (a-theoretischen, impliziten) Wissen gefunden werden, das den Akteuren selbst nicht ohne weiteres reflexiv zugänglich ist, sowie zu ihrer „Handlungspraxis und zu der dieser Praxis zugrunde liegenden (Prozess-) Struktur, die sich der Perspektive der Akteure selbst entzieht“ (Nohl, 2009, S. 51, zitiert nach Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007, S. 11). Zu diesem Zwecke wird in einer komparativen Sequenzanalyse jeweils der Rahmen erhoben, in dem ein Thema erfahren wird bzw. zur Sprache kommt. Durch den Vergleich der verschiedenen (oder auch ähnlichen) Rahmungen in unterschiedlichen Fällen lässt sich dann herausarbeiten, welche Rahmungen fallspezifisch sind und welche Arten der Rahmungen möglicherweise Aufschluss ermöglichen über Erfahrungen und Deutungsmuster, die für eine größere Gruppe typisch sind, hier für die (in sich wiederum heterogene) Gruppe von muslimischen Jugendlichen in Berlin (Nohl, 2009, S. 11–13, 51–52).

3.2 *Ergebnisse der Analyse von REVIER-Interviews*

3.2.1 Einzelfälle, Provisorien und ‚Durchwurschteln‘ als Normalfall

Im Interview mit Ayşe ist es die Interviewerin, die das Thema ‚Gebet in der Schule‘ anspricht. Ayşe antwortet auf die Frage, ob sie in der Schule beten könne oder ob sie das zu Hause mache: „Ähm im Sommer ist es gar kein Problem. Aber im Winter.“ Sie erklärt, dass wegen der Gebetszeiten, die vom Sonnenstand abhängen, im Winter drei Gebete in die Schulzeit fielen. Dann erläutert sie aber zugleich ihre Lösung des Problems:

„Also ähm wir haben ähm neben unserer Schule gleich direkt ein – so ein so ein Haus für Jugendliche. Und ähm da gibt es auch verschiedene Räume, und ähm wo sich halt die Jungs aufhalten können, gibt es auch so, und spielen können oder was kochen können. Und da gab es hinten einen Raum, der eigentlich äh freistand, und ähm die Leiterin dort, ähm wir haben mal mit ihr gesprochen, ob es für sie ein Problem wäre, wenn wir hier beten würden. Und ähm sie meinte halt, dass es für sie überhaupt kein Problem wäre, und dass sie ähm ihr, ihren Raum für uns zur Verfügung stellen würde, und der war auch, da gab’s auch einen Teppich. Und ja das war sehr tolerant, hat uns auch sehr gefallen. [...]“

Ayşe berichtet dann noch detaillierter, wie die Leiterin die betenden Schülerinnen unterstützen und ihnen vertrauen würde.

⁷ An dieser Stelle seien die studentischen Projekt-Mitarbeiterinnen Juliane Behrndt und Friederike Schulze-Marmeling dankend erwähnt, die die Interviews transkribiert und einen Teil der Interviews auch selbst geführt haben.

Diese Lösung ist einerseits ausgefallen – nur die wenigsten muslimischen Jugendlichen in Berlin dürften neben ihrer Schule ein Jugendzentrum haben, in dem sie beten können. Andererseits ist gerade der Einzelfall-Charakter durchaus typisch, denn auch in den anderen Interviews berichten die Jugendlichen von Einzelfall-Lösungen: Sie verrichten ihr Gebet in leeren Unterrichtsräumen (mit oder ohne Wissen der Lehrer), in der Schul-Aula hinter einem Vorhang, im Treppenhaus, gar auf dem Schulflo, im Zimmer der Schülervertretung oder in besonderen Pausenräumen. Jugendliche, die in der Nähe der Schule wohnen, gehen in der Pause schnell nach Hause. Andere, wie Ayşe, beten im Jugendclub neben der Schule oder unter freiem Himmel auf bzw. neben dem Schulgelände. Dabei wird deutlich, dass das Gebet in der Schule keine Selbstverständlichkeit ist: Es bestehen in den Schulen der Interviewten keine offiziellen, zumindest mittelfristig gesicherten Regelungen, die eine Möglichkeit zum Gebet in der Schule sicherstellen würden.

Die Jugendlichen, die beten wollen, stellen sich auf diese Rahmenbedingungen ein und wählen von den verfügbaren Möglichkeiten diejenige, die ihnen am besten erscheint – auch wenn sie mit dieser Möglichkeit nicht glücklich sind. Selbst die Lösung, die Ayşe gefunden hat, ist ja letztlich nicht optimal: Eine Möglichkeit zum Gebet direkt in der Schule wäre eher zeitsparend. Das Gebet im Jugendzentrum aber erscheint Ayşe als die bessere Option. Sie berichtet, dass sie im Sommer draußen beten würde, ohne das näher zu spezifizieren. Sie wolle das „eher heimlich machen“ und „lieber für mich behalten“. Nur als letzte Möglichkeit würde sie zu einem „Vertrauenslehrer“ gehen, um eine Gebetsmöglichkeit in der Schule zu bekommen:

„Gibt ja auch tolerante Lehrer, die die mich auch dabei unterstützen würden und mit denen würde ich da ganz normal darüber reden, und wir würden dann halt gucken wie wir vorgehen.“

Die Erwartung, sie könne von den toleranten Lehrern mehr oder weniger problemlos Unterstützung erfahren („da ganz normal darüber reden“), steht im krassen Widerspruch zu ihrer vorangegangenen Erzählung, der zufolge ein Gebet in der Schule kaum in Frage komme. Und da ist Ayşe kein Einzelfall.

Im Interview mit Jerome tritt eine ähnliche Spannung auf: Er beschreibt ausführlich, dass er in der Schule nicht betet, weil es eben keinen geeigneten Raum gibt, und dass sein Freund sich vom Hausmeister „einen ganz kleinen Raum“ aufschließen lässt, um dort zu beten. Dann, nachdem er die Bedingungen als äußerst ungünstig beschrieben hat, sagt er, „dass meine Schule so offen wäre [eine Gebetsmöglichkeit einzurichten]. Jetzt vielleicht nicht alle Schüler, aber es geht ja generell, meine Lehrer und der Direktor und so.“

Warum aber reden Ayşe und Jerome dann nicht mit ihren Lehrern? Auf diese Frage sind im Kontext dieser und der anderen Interviews zwei Antworten naheliegend: Zum einen könnte es als nicht-reflektierte und nicht-bewusste Selbstverständlichkeit gelten, dass man in der Schule eben keine Unterstützung zum Gebet bekommt. Erst dann, wenn man bewusst verschiedene Möglichkeiten bedenkt, kommt den Interviewten in den Sinn, dass sie doch Unterstützung durch Lehrer bekommen könnten.⁸

Zum anderen scheinen einige Jugendliche das Bedürfnis nach einem Schutzraum zu haben: Das Gebet in der Schule, von dem die Lehrer/innen und Mitschüler/innen

⁸ Mit Nohl (2009, S. 28–50), der sich hier auf Karl Mannheim bezieht: Konjunktive Erfahrungen und atheoretisches Wissen einerseits, das kommunikative Wissen andererseits gehen weit auseinander.

wissen, ist ihnen „unangenehm“ (so zweimal Jerome; andere Jugendliche ähnlich, vgl. unten). Hier kommen vermutlich schlechte Erfahrungen mit islamkritischen und islamfeindlichen Haltungen der Mehrheitsgesellschaft und ein jungendliches Bedürfnis nach einer besonders geschützten Privatsphäre zusammen (s.u.).

Die Interviews bieten für beide Erklärungen mehrere Indizien. Ayşe berichtet von Mitschülern, die heimlich in der Schule beten, und zwar „da irgendwo in der Ecke. Also es ist möglich, aber die Lehrer wissen halt nix davon.“ Diese Mitschüler gehen offensichtlich davon aus, ihr Gebet verheimlichen zu müssen.⁹ Möglicherweise wollen sie sich vor den Blicken, Kommentaren und Meinungen der anderen schützen, möglicherweise gehen sie aber auch (begründet oder nicht) davon aus, dass sie mit dem Gebet gegen eine in ihrer Schule geltende Regel verstoßen würden. So sieht es die interviewte Lena, die meint, das Gebet in der Schule sei verboten. Sie schließt das daraus, dass auch die Mitschülerinnen mit Kopftuch (als Chiffre für die konsequent praktizierenden Musliminnen) nicht beten, andere muslimische Mitschüler nur auf der Toilette. Das erscheint ihr „hier in Neukölln“ als üblich. Ob das Gebet tatsächlich verboten ist, hat Lena aber „selber noch nicht nachgefragt“, und andere Schülerinnen und Schüler ihrer Schule wohl auch nicht. Sie scheinen es für selbstverständlich zu halten, dass so eine Anfrage keine Aussicht auf Erfolg haben könnte, und setzen sich deshalb erst gar nicht für ihre Rechte ein.

3.2.2 Negative Erfahrungen mit Lehrerinnen und Lehrern

In einigen Interviews berichten Jugendliche von Erfahrungen, die zu solchen Einschätzungen führen. So auch Ayşe. Als sie von ihren Mitschülern berichtet, die heimlich in der Schule beten, kommt sie auch darauf zu sprechen, was eine Freundin ihr aus dem Ethik-Unterricht berichtet hat:

„Ich glaube die gehen irgendwie hoch in den Fachräumen und beten da irgendwo in der Ecke. Also es ist möglich, aber die Lehrer wissen halt nix davon. Und ich weiß auch nicht, wie die damit umgehen würden, weil irgendwie meine Freundin hat erzählt, dass die im Ethik-Unterricht darüber gesprochen haben, und dass die Frau, die Lehrerin halt so meinte: Ja, geht auf keinen Fall! Wo sind wir denn hier! Oder: Wir sind ein Bildungsinstitut und da kann man doch nicht beten und so was. Obwohl, schadet keinem [...].“

Die Ethik-Lehrerin vertritt also dieser Darstellung zufolge eine radikal-laizistische Position, die der Position der Schulleiterin des Diesterweg-Gymnasiums ähnelt. Demzufolge sei praktizierte Religiosität in einer öffentlichen Bildungseinrichtung nicht legitim. Wir wissen nicht, mit Blick auf welche Praxis die Ethik-Lehrerin so etwas gesagt hat, was genau sie also als nicht legitim ansieht. Ein direkter Zugriff auf ‚die Realität‘ durch die Schilderung im Interview hindurch ist schon aus theoretischen und methodischen Gründen ohnehin nicht möglich. Hier kommt es aber auf etwas anderes an: darauf, dass Ayşe eine solche Haltung als normal ansieht, zumindest als eine von mehreren Positionen, die sie nicht überraschen und die sie für plausibel, mit ihren Erfahrungen in Einklang stehend hält. Wie Ayşe, so finden es auch andere

⁹ Ayşe scheint das ebenfalls so zu sehen: Sie berichtet so nüchtern und sachlich, als sei das nichts Besonderes: Es erscheint ihr als normal, dass man heimlich betet. Und offensichtlich setzt sie als normal voraus, dass ein nicht-verstecktes Gebet nicht möglich wäre. (Auffällig ist auch der Unterschied zwischen der knappen Schilderung hier und der ausführlicheren Schilderung über die Situation im Jugendzentrum, wo eben das geschildert wird, was nicht selbstverständlich und deshalb erläuterungsbedürftig ist.)

selbstverständlich, von ihren Lehrern an der Ausübung ihrer Religion gehindert zu werden.

Lena etwa, die davon ausgeht, in der Schule sei das Gebet „verboten“, hält es für normal, dass man allenfalls auf der Toilette beten könne. Das aber würden nur die ganz überzeugten und strenggläubigen Mitschüler machen. Weil sie und ihre Mitschüler es als so selbstverständlich ansehen, dass ihre Lehrer das Gebet nicht erlauben würden, kommt es auch von ihrer Seite erst gar nicht zu einem Gespräch, in dem nach einer Gebetsmöglichkeit gefragt würde oder in dem wechselseitig Erwartungen und Befürchtungen abgeglichen und möglicherweise Lösungen gefunden werden könnten. Stattdessen sieht sich Lena in einer Opferrolle und formuliert Erwartungen, die tatsächlich in der Schule nicht erfüllt werden können: „Die [Lehrer] würden nie im Leben, so wie ich die kenne, würden die nicht erlauben, dass wir kurz für zwanzig Minuten rausgehen und beten. Nee, nee.“ Was Lena kurz erscheint, wäre für die Lehrer höchstwahrscheinlich tatsächlich inakzeptabel, denn das würde bedeuten, dass die Betenden täglich mindestens einmal eine halbe Unterrichtsstunde verpassen würden.

Inge dagegen hat Erfahrungen gemacht, die sie nicht als negativ kennzeichnet. Dennoch gehören die folgenden Auszüge hierhin, weil sie davon berichten, wie einer muslimischen Schülerin vermittelt wird, Gebete seien in der Schule nicht legitim: Inge berichtet zunächst, ihr Ethik-Lehrer „findet es voll okay, dass wir beten wollen“. Dann schränkt sie ein:

„[...] aber er meint, die einzige Sache ist, es gibt ja religiöse und nicht so religiöse Kinder und Familien und ääh – allgemein. Er meint halt, wenn dann die einen beten und die anderen nicht, dann wird – dann mach- sagen die einen: Ey, du hast nicht gebetet. Warum betest du nicht, und so. Und, ärgern sich, und er meinte, das wollen die halt verhindern – also – das findet er nicht so toll, weil – ich meine, bis jetzt ist es immer so gewesen, die, die beten wollen, haben es gemacht, und haben nicht irgendwie die anderen dafür so: Warum hast du nicht gebetet? Du bist doch Muslim? Ja, das ist so, jeder macht so seins bis jetzt. Und er hat halt sich befürchten, wenn die daraus wirklich einen Gebetsraum machen, also wirklich – wirklich einen Gebetsraum, dann wird das so sein, dass man halt guckt, wer betet und wer betet nicht.“

Inges Ethik-Lehrer scheint eine Befürchtung zu äußern, die auch in anderen Diskussionen um schulische Gebetsräume geäußert wird: Die religiösen Schülerinnen und Schüler könnten Druck auf die weniger religiösen muslimischen Jugendlichen ausüben und damit deren negative Religionsfreiheit verletzen.¹⁰ Folgt man der Darstellung von Inge, dann ist es „bis jetzt“ nicht zu Problemen gekommen. Inge kann also, im Unterschied zu ihrem Lehrer, auf tatsächliche Erfahrungen an dieser Schule verweisen. Gibt Inge die Position ihres Lehrers zutreffend wieder, dann scheint es der Lehrer schon als problematisch anzusehen, wenn jemand sieht, ob eine andere Person betet oder nicht. Eine weitere ‚Eskalationsstufe‘ wäre es, dass sich „religiöse und nicht so religiöse Kinder [!]“ gegenseitig „ärgern“ könnten. Möglich wäre, obwohl Inge das nicht erzählt, dass der Lehrer befürchtet, die Betenden könnten Druck auf die Nicht-Betenden ausüben. Würde dies geschehen, dann wäre in der Tat ein Eingrei-

¹⁰ So oben z.B. im Kontext der Diskussion um einen Gebetsraum für das Diesterweg-Gymnasium. Ähnliche Äußerungen habe ich von mehreren Schulleitern und an Schulen beschäftigten Personen in Berliner Bezirken mit hohem Anteil an muslimischen Schülerinnen und Schülern gehört, und ebenfalls in zahlreichen Gesprächen mit Personen, die nicht an Schulen tätig sind, sowohl im privaten Rahmen, als auch bei Konferenzen.

fen der Lehrkräfte oder der Schulleitung erforderlich. Dass ein solches Eingreifen nötig würde, ist der Schilderung von Inge nach aber eher unwahrscheinlich. Denn Inge kann sich zwar tatsächlich vorstellen, dass die einen beten würden, die anderen nicht, und dass man das auch voneinander wüsste. Sie scheint sogar ein gewisses Verständnis für die Sorge des Ethik-Lehrers zu haben („er hat halt einfach Angst – dieser Ethik-Lehrer – dass wir uns dann gegenseitig aufstacheln“). Letztlich aber hält Inge die Sorge des Lehrers für unbegründet:

„Ich könnte mir schon vorstellen, dass – aber ich denke mal, die Kinder, die beten – ich – also, ich würde jetzt nicht zu einem Kind hingehen, ja, du hast nicht gebetet. Warum betest du nicht? Ich meine, es ist ja dann jedem selbst überlassen. Am Ende ist es ja nicht meine Aufgabe, den zum Beten zu bringen. Deswegen – also, ich würde es persönlich nicht machen. Ich würde jeden das machen lassen, was er will.“

Interessant ist hier, dass Inge ein liberales Verständnis von (Religions-) Freiheit vertritt: „Ich würde jeden das machen lassen, was er will“ – zumindest solange damit nicht die Freiheit eines anderen eingeschränkt wird. Ähnlich hatte sich ja auch Ayşe geäußert. Mit Blick auf die laizistisch eingestellte Ethik-Lehrerin bringt Ayşe als Kriterium ein, man solle in der Schule doch beten dürfen, denn es „schadet keinem“. Der Ethik-Lehrer dagegen, der vorgibt, sich um die (negative) Religionsfreiheit von Schüler/innen zu sorgen, der also auch mit der Kategorie ‚Freiheit‘ argumentiert, möchte die (positive) Religionsfreiheit einschränken, und zwar nicht, weil es tatsächlich Probleme *gebe*, sondern prophylaktisch, weil es bei deren Ermöglichung Probleme *geben könnte*. Die Botschaft des Ethik-Lehrers, dass religiöse Praxis „voll okay“ sei, gilt also nur, solange sie unsichtbar ist. Und das heißt unter den gegebenen Bedingungen: Religion ist „voll okay“, solange sie nicht praktiziert wird!

Ob ein Lehrer, der so argumentiert, weiß, dass er seine Schülerinnen und Schüler an der Ausübung nicht nur ihrer Religion hindert, sondern auch an der Wahrnehmung ihrer Grundrechte? Roman Herzog zitierend, stellen Schieder und Schieder fest, dass Artikel 4 Abs. 1 und 2 Grundgesetz „niemandem das Recht“ garantiere, „von anderen nicht durch Beispiel oder Verkündigung in seinem Glauben verunsichert zu werden“ (Schieder & Schieder, 2013, S. 221; zitiert wird Roman Herzog, Art. 4 Rn. 73, in: Maunz & Dürig, 2009).

3.2.3 Die Rolle von Unterstützerinnen und Unterstützern

Natürlich machen nicht alle muslimischen Jugendlichen ausschließlich negative Erfahrungen mit ihren Lehrerinnen und Lehrern. Auch im Kontext der Frage nach dem Gebet in der Schule berichten Interviewte davon, dass sie Unterstützung erhalten. Vergleicht man die Fälle, in denen die Interviewten mit der Möglichkeit zum Gebet mehr oder weniger zufrieden sind, mit den Fällen von Unzufriedenheit, dann fällt ein wesentlicher Unterschied auf: Wo es in der Perspektive der muslimischen Jugendlichen gut läuft, haben sie besondere Hilfe erfahren.

Ayşe und ihre Mitschülerinnen werden von der Leiterin des Jugendzentrums unterstützt. In Jeromes Schule ermöglicht ein Hausmeister dem muslimischen Schüler das Gebet. In beiden Fällen berichten die Interviewten auf eine Art und Weise davon, die zeigt, dass es sich dabei ihrer Erfahrung nach nicht um Selbstverständlichkeiten handelt: Ayşe unterstreicht mit Blick auf die Leiterin des Jugendzentrums: „sie vertraut uns auch“, „ich bin auch sehr dankbar“. In der Schule dagegen erfährt sie offensichtlich kein Vertrauen und vertraut ihrerseits den Lehrkräften wenig. Das gleiche gilt für andere Interviewte, die von ihren Lehrern so wenig Unterstützung erwarten, dass

sie gar nicht erst danach fragen (s.o.). Jerome erwähnt, als er vom Hausmeister erzählt: „Und der Hausmeister ist übrigens selber noch mal wieder Moslem. Wahrscheinlich geht's da, deshalb funktioniert es da besser.“ Seiner Erfahrung nach ist von den Nicht-Muslimen keine Unterstützung zu erwarten. Man braucht das Glück, Glaubensgeschwister zu finden, die über besondere Möglichkeiten verfügen wie einen Schlüssel, um leerstehende Räume aufzuschließen.

Selbst Felix, der verhältnismäßig große Handlungsspielräume hat und diese auch nutzt, um sich und anderen Schülern das Beten in der Schule zu ermöglichen, ist auf Unterstützung angewiesen: Felix hat Zugriff auf den Raum der Schülerversammlung, weil er deren Mitglied ist. In diesem Raum hat er ein gemeinschaftliches Mittagsgebet in der Pause eingeführt. Eine solche Nutzung hat er durch die Information der Schulleitung quasi legalisieren lassen:

„Bin einfach hingegangen, hab gesagt, ich möcht hier nichts machen, ohne dass Sie es wissen, weil das ja doch immer so ne kritische Sache ist, [...] da hab ich ihr gesagt, also, ich wollte Ihnen nur Bescheid sagen, dass wir das machen, aber eigentlich bin ich [...] davon bin ich ausgegangen, ist ja mein Recht. Da hab ich nur gesagt, wir machen das jetzt, dass Sie Bescheid wissen. Da, da hat sie, äh, also, sie ist nicht Schulleiterin, sie hat mich dann gefragt, ob wir das auch wirklich da organisieren müssen oder ob ich mich darum kümmer. Hab ich gesagt, jaja, ist kein Ding, ich mach das, aber es wär an sich, in dem Fall wenn ich gesagt hätte, ich mach das nicht, wär das auch so gewesen, dass sie sich darum gekümmert hätte, wahrscheinlich. *[Interviewerin: Ach so, ist ja schön.]* Also, sie war da relativ offen. Also, ich hab ihr, beziehungsweise so wars am Anfang, als ich gesa-, kam ich so zu ihr hin, hab sie, hab sie so gefragt, da war sie auch grad noch so ein bisschen beschäftigt, hab ihr einen Zettel geschrieben. Hab ihr ein bisschen erklärt, warum Muslime wann wo wie warum beten und warum das doof wär, wenn wir in der Schule nicht beten könnten, weil man dann das und das verpasst, und so, weil sie und die Zeit ist, hab ich ihr gegeben, hat sie wohl gelesen, dann wars, dann war sie ganz offen für alles. *[Okay.]* Also, hab ich mir so ein bisschen Mühe gegeben, das so irgendwie möglichst angenehm zu formulieren alles [...].“

Felix geht davon aus, dass er zumindest die Duldung durch die Schulleitung benötigt. Zwar meint er, das „Recht“ auf seiner Seite zu haben, weiß aber, dass islamische religiöse Praxis für viele Nicht-Muslime „ja doch immer so ne kritische Sache“ ist. Weil er die Vorbehalte in der Mehrheitsgesellschaft und vermutlich auch in seiner Schule kennt, meint er sich absichern zu müssen. Die Lehrerin, die er deshalb anspricht, ist anscheinend offen, aber auch froh, sich nicht selbst darum kümmern zu müssen. Durch sein Engagement und seine Fähigkeit, mit diplomatischem Geschick die Schulleitung einzubeziehen, erreicht Felix sein Ziel, ohne Widerstände zu provozieren. Selbst Felix, der sich hier als sehr kompetent zeigt, ist also auf Unterstützung angewiesen, die er sich – im Unterschied zu anderen Interviewten – selbst zu organisieren weiß. Vor allem aber ist im Blick auf Felix' Schule zu beachten, dass hier für seine Mitschüler das Gebet in der Schule nur möglich ist, weil Felix selbst als Helfer und Unterstützer auftritt. Das kann er nur, weil er als Mitglied der Schülerversammlung eine besondere Stellung in der Schule hat. Ohne diese besondere Stellung steht die erreichte Lösung wieder in Frage. Felix meint: „Wie es nächstes Jahr ist, weiß ich noch nicht, dann bin ich da nämlich nicht mehr.“

3.2.4 Schutzräume: Privatsphäre und Scham

Wie erwähnt, geben einige Jugendliche an, selbst dann nicht in der Schule beten zu wollen, wenn es dort eine Gebetsmöglichkeit gäbe. Für Ayşe ist das Jugendzentrum erste Wahl, die Schule kaum eine Alternative. Das scheint damit zusammenzuhängen, wie für Ayşe und ihre Freundinnen die Orte ‚Schule‘ und ‚Jugendzentrum‘ konnotiert sind, und zwar auch unabhängig von der Frage nach dem Gebet. Ayşe berichtet vom Jugendzentrum: „Und in den Pausen äh sind wir oft dort. Also es ist so ein Aufenthaltsraum sozusagen für uns, aber gehört nicht direkt der Schule.“

Von der Schule dagegen berichtet sie ja, wie dargestellt, dass dort ihrer Meinung nach ein Gebet nur heimlich möglich sei. Eine Haltung, die der Religion wenig wohlwollend gegenüber ist, erlebt sie bei der Ethik-Lehrerin. Außerdem erzählt sie ausführlich von einer (anderen?) Lehrerin, die sich abfällig zu ihrem Kopftuch geäußert habe: Sie „hat so komisch geguckt und ihren Kopf so geschüttelt, aber sie hat so richtig eklig geguckt.“ Später von Ayşe darauf angesprochen, habe diese Lehrerin sich als Atheistin zu erkennen gegeben: „Ach komm hör auf! Sei nicht so gutgläubig, und ähm, wir werden alle sterben, und dann war’s das auch, und ich glaube an den Atheismus.“

Möglicherweise möchte Ayşe solche Gespräche vermeiden und gibt deshalb an, sie würde lieber irgendwo unter freiem Himmel beten, als in einem freien Klassenraum:

„Ich würde es eher heimlich machen, nicht weil ich Angst davor hätte, dass die irgendwie schlecht reagieren würden, sondern weil, kann nicht jeder wissen, dass ich da irgendwo in die Ecke gehe und bete. Ich würds lieber für mich behalten.“

Anders ist es im Jugendzentrum. Dort weiß die Leiterin, dass Ayşe betet, doch das stört Ayşe nicht. Sie will aber nicht, dass ihre Gebetspraxis in der Schule bekannt wird. Die Schule ist, so meine Vermutung, für Ayşe kein sicherer, vertrauenswürdiger Ort – im Unterschied zum Jugendzentrum. Dies ist eigentlich keine überraschende Einsicht: Es gehört gerade zum Profil von Jugendzentren, Jugendlichen Freiräume zu bieten, die sie an anderen Orten wie der Schule oder der Familie möglicherweise nicht haben. Zugleich sind Jugendzentren Schutzräume, um im Jugendalter unterschiedliche Interessen, Rollen und Identitäten auszuprobieren.

Und genau das machen Ayşe und ihre Freundinnen: Sie nutzen das Jugendzentrum als Freiraum und als Schutzraum, aber nicht, um in einem Proberaum eine Band zu gründen und Konzerte zu geben, sondern um sich als religiös praktizierende Menschen zu erleben. Das Jugendzentrum bietet dazu die Möglichkeit, die die Schule nicht bietet, und wird so im besten Falle zu einem Ort der religiösen (Selbst-) Bildung.

Auch in den Interviews mit Ashley und Jerome zeigt sich ein Bedürfnis nach solchen Freiräumen und Schutzräumen. Ashley äußert sich zur Frage, ob es in ihrer Schule die Möglichkeit zu beten gebe, uneindeutig: „Mm, eigentlich nicht wirklich.“ Es gebe einen Raum, in denen man „in den Pausen [...] chillen“ könne, und „da kann man dann halt auch beten, wenn man sagt, dass man kurz beten möchte, dann könnte man das“. Auf die Nachfrage, ob das jemand mache, bejaht sie, schränkt aber gleich wieder ein: „Aber, da es ja nicht so viele muslimische gibt, also, in unserer Schule, dann – ich denke, wenn’s, wenn es sehr viele Schüler gäbe, dann würden die wahrscheinlich auch extra einen Raum dafür machen [...]. Die würden das schon tolerieren, denk ich.“ Und auf die Nachfrage: „Also, gäb’s keine Probleme?“, antwortet Ashley bestätigend: „Eigentlich nicht.“

Diese Aussagen sind uneindeutig: Inwiefern gibt es nun tatsächlich die Möglichkeit zum Gebet? Zunächst verneint Ashley eine solche Möglichkeit, dann fällt ihr doch ein möglicher Ort ein, an dem man beten „kann“. Aber dieses „kann“ wird in der zweiten Satzhälfte zum „könnte“. Ja, es gebe Schüler, die dort beteten, aber eigentlich stelle sich die Frage nicht, weil es „nicht so viele Muslimische gibt, also, in unserer Schule“. Gäbe es mehr muslimische Schüler/innen, so meint Ashley, dann könnte ein Gebetsraum eingerichtet werden. Beim Nachdenken revidiert Ashley also ihre erste Einschätzung.

Die Vermutung liegt hier nahe, dass Ashley nicht weiß, ob es an ihrer Schule möglich ist zu beten. Das ist deshalb erstaunlich, weil Ashley der eigenen religiösen Praxis sonst im Interview eine hohe Bedeutung beimisst. Deshalb scheint es mir wahrscheinlicher zu sein, dass Ashley aus anderen Gründen Hemmungen hat, in der Schule zu beten. Diese Interpretation legt sich nahe, wenn man zwei andere Stellen desselben Interviews hinzuzieht: Da ist zunächst eine Stelle, an der Ashley davon berichtet, wie sie in der Wohnung ihrer christlichen Großeltern betet (ein Elternteil von Ashley ist zum Islam konvertiert). Sie beschreibt, dass die Großeltern „kein Problem“ mit ihrer islamischen Religiosität hätten. Es sei ihr aber „trotzdem manchmal unangenehm“, vor ihnen zu beten:

„Sie haben ja so ne kleine Wohnung, und dann hab ich es immer versucht zu verstecken, wenn ich beten möchte [*lacht*], aber dann sind sie halt öfters reingekommen, und haben mich dann halt erwischt, und dann, nach einer Weile war es mir dann auch egal. Ja [*lacht*]. [*Interviewerin: Also, warum war denn dir das peinlich? Also, warum war dir das unangenehm?*] Weil die halt christlich sind, und, ich weiß nicht, ob sie, vielleicht wollen sie ja eher, dass ich auch ihrer Religion beitrete? Aber ich glaub es ist eigentlich, ich hab mir Dinge eingebildet, es ist eigentlich nicht [*lacht*], ich glaub nicht, dass die jetzt so darüber denken.“

Ashley beschreibt ihre Scham, wenn ihre Großeltern sie beim Beten sehen. Das Gebet erscheint als etwas, was sich nicht gehört, zumindest nicht im Umfeld der großelterlichen (,christlichen‘) Wohnung. Das Gebet ist etwas, wobei man nicht gesehen, sondern „erwischt“ wird, wie bei einer verurteilungswürdigen Handlung. Ashley betrachtet sich sozusagen mit den Augen der anderen, von denen sie zumindest früher angenommen hat, dass sie das muslimische Gebet ablehnen müssten, weil sie einer anderen Religion angehören. Damals hätte sie sich einen Rückzugsraum gewünscht, den es in der kleinen Wohnung nicht gab. Später sei es ihr „dann auch egal“ gewesen. Sie berichtet also von einer Entwicklung dahin, dass sie sich nicht mehr für ihr Gebet schämt, auch wenn andere, Nicht-Muslime sie dabei sehen.

Das kommt auch in einer anderen Situation zum Ausdruck:

„Wenn ich bete, teilweise, also, jedes Mal, wenn ich bete, und, mm, zum Beispiel, gestern war ich beim Wannsee, und es war halt *Zuhr* [*(Gebet zur) Mittagszeit*], und dann, bin ich, so, obwohl ich am Wannsee war, und lauter Leute um mich herum waren und so weiter, bin ich einfach hinter ein Gebäude gegangen und hab einfach gebetet, und das hätte ich früher eigentlich, hätte ich mich das nicht getraut, und ich merk schon, dass ich halt immer stärker religiöser werde [...].“

Umso auffälliger ist es, dass Ashley in ihrer Schule nicht beten möchte. Möglicherweise liegt das daran, dass die Menschen dort weder völlig Fremde sind, wie am Wannsee, noch zur Familie gehören und grundsätzlich zu ihr ein sehr gutes Verhält-

nis haben wie die Großeltern: In der schulinternen Öffentlichkeit, in der ihr gegenüber nicht alle positiv eingestellt sind, möchte sie sich nicht angreifbar machen dadurch, dass sie sich bei einer so intimen Handlung wie dem Gebet beobachten lässt.

Jerome scheinen ähnliche Gründe davon abzuhalten, in der Schule zu beten. Er berichtet, wie es sein streng-religiöser Freund nur für einen Monat geschafft habe, ihn zum Gebet in der Schule zu motivieren.

„Aber ansonsten, ich muss ehrlich sagen, wenn ich die freie Wahl hätte, also wenn man, würde ich irgendwie, würde ich es auch für unangenehm halten, wenn jetzt irgendwie die Tür aufgemacht wird und Lehrer und Schüler oder vielleicht sogar die, die dort sitzen und sich lustig darüber gemacht haben, dass die mich dann beten sehen und so. Das wäre irgendwie auch unangenehm für mich. Und aus dem Grund, glaube ich, bete ich nicht so in der Schule.“

Jerome beschreibt eine ähnliche Situation wie Ashley: Es sei „unangenehm“, beim Gebet ‚erwischt‘ zu werden. Sein Hinweis auf „die, die [...] sich lustig darüber gemacht haben“, verweist vermutlich auf vorangegangene Stellen des Interviews, wo Jerome mehrere Situationen berichtet, in denen sich Mitschüler und auch ein Lehrer in abfälliger Weise über seine Religion geäußert haben. Umso dramatischer ist hier Jeromes Rede von der ‚freien Wahl‘: Denn ‚frei‘ wäre seine Entscheidung ja erst dann, wenn er sich für oder gegen das Gebet entscheiden könnte, ohne Angst vor Verunglimpfung und Diskriminierung haben zu müssen. Die Einrichtung eines Gebetsraums in der Schule ist für ihn denkbar, aber anscheinend liegt es außerhalb seiner in dieser Situation gegebenen Vorstellungskraft, sich eine diskriminierungsfreie Schule vorzustellen:

„Also das wäre toll so eine Möglichkeit [zum Gebet in der Schule], für die, für zum Beispiel für Freunde, die ich da hab, den einen, der würde das wirklich entgegen – Also ich würde dann eher seltener drin beten, aufgrund der Dinge, die ich geschildert hatte.“

Hingewiesen sei an dieser Stelle noch einmal darauf, dass die Interview-Analyse nicht auf ‚tatsächliche‘ Meinungen, Ansichten, Erfahrungen oder Gefühle zugreifen kann, die ‚hinter‘ den Aussagen des Interviewten liegen. Dennoch ist es möglich zu fragen und darüber zu spekulieren, ob im Interview (auch wenn der Interviewte subjektiv ehrlich antwortet) wesentliche Motivationen für eine Handlung nicht zum Ausdruck kommen: Im Falle von Jerome wäre es beispielsweise möglich, dass er rationalisierend Gründe dafür angibt, warum er nicht betet (Diskriminierung, Scham), obwohl er vielleicht auch unter besseren Bedingungen das Ritual-Gebet nicht vollziehen würde. Das wäre möglich, wenn ihm die ‚eigentlichen‘ Gründe (z.B. fehlende Selbstdisziplin) unangenehm wären. Im Falle von Jerome könnte darauf hindeuten, dass er sich schon im Eingangsteil des Interviews seine eigene religiöse Praxis als gering einschätzt. In diesem Kontext verweist er nicht auf ungünstige Rahmenbedingungen, die ihm die religiöse Praxis erschweren oder gar unmöglich machen würden. Vielmehr setzt er einen objektiven Maßstab für ‚richtige‘ religiöse Praxis voraus, an dem er sich recht nüchtern misst.

Der Hinweis darauf, dass das Gebet für muslimische Jugendliche mit Scham verbunden sein und als peinlich empfunden werden kann, ist wichtig, weil hier eine Kontextualisierung von ‚Gebet in der Schule‘ sichtbar wird, die in der öffentlichen Debatte meiner Wahrnehmung nach zu wenig beachtet wird. Diese Kontextualisierung steht in einem krassen Gegensatz zur Kontextualisierung, die man vornimmt, wenn die

Frage der Einrichtung von Gebetsräumen in den Kontext von Extremismus-Prävention und Schutz vor der Religion bzw. dem Islam eingeordnet wird. Angesichts der Befürchtungen, die mit dem muslimischen Gebet in der Schule verbunden sind, ist m.E. der Hinweis auf die unspektakuläre Seite islamischer Praxis wichtig: Ayşe, Ashley oder Jerome planen keine Unterwanderung des Rechtsstaats, sondern sind Jugendliche, die Hemmungen haben, in der Schule zu beten, die sich nicht vor ihren Mitschüler/innen und Lehrer/innen religiös ‚entblößen‘ und angreifbar machen wollen, die einen Schutz ihrer Privatsphäre brauchen. All das zeigt eine gewisse Normalität, die bei öffentlichen Streitfällen um Gebetsräume kaum in den Blick kommt: Hier geht es um junge Menschen, die dabei sind, ihre eigene Position zu finden, auch ihre eigene religiöse Position, und die sich dazu mit den unterschiedlichen Erwartungen und Zuschreibungen auseinandersetzen müssen: von Seiten der Familie, der Schule, der Peer-Group, vielleicht einer Moschee-Gemeinde und so weiter. Dazu brauchen sie, wie andere Jugendliche auch, immer wieder geschützte Räume. Vor wem sie dabei geschützt werden müssten, steht nicht von vornherein fest.

3.2.5 Zwischenfazit

Das Sample des Forschungsprojekts REVIER erlaubt keine statistischen Aussagen darüber, wie viele muslimische Jugendliche mit welchen Intentionen das Ritual-Gebet praktizieren und welche Konflikte dabei in Berliner Schulen auftreten. Allerdings ist eine große Übereinstimmung der Interviewten auffällig, und zwar im Blick sowohl auf ihre Erfahrungen mit Gebeten in der Schule, als auch auf ihre Normalitätserwartungen. Diese große Übereinstimmung ist umso bemerkenswerter, als die Interviewten aus unterschiedlichen Stadtteilen kommen, in unterschiedliche Schulen gehen (unterschiedliche Schulformen, unterschiedliche soziale Kontexte, unterschiedlich hohe Anteile an muslimischen Schülerinnen und Schülern ...), auf unterschiedliche Arten und in unterschiedlichen Intensitäten ihre Religion praktizieren, unterschiedliche Familiengeschichten im Blick auf Migrationserfahrungen und religiösen Konversionen haben. Vor diesem Hintergrund kann man davon ausgehen, dass die Erfahrungen und Deutungsmuster der Interviewten von einer großen Zahl zumindest der sich als religiös verstehenden muslimischen Jugendlichen in ähnlicher Form geteilt werden.

Das wäre dann ein starker Hinweis darauf, dass es für eine große Zahl an muslimischen Jugendlichen normal ist, in der Schule nicht (oder nur heimlich) beten zu können und so in ihrer freien Religionsausübung eingeschränkt zu sein. Angesichts dieser Normalität suchen Jugendliche, die beten wollen, kreativ nach (Einzelfall-) Lösungen und entscheiden sich für die jeweils beste (oder am wenigsten schlechte) Lösung – was dann sogar ein Gebet auf dem Schul-Klo sein kann. Um einigermaßen befriedigende Gelegenheiten zum Gebet zu bekommen, sind sie auf Unterstützerinnen und Unterstützer angewiesen. Dies können Lehrkräfte sein, es ist aber auch möglich, dass die Jugendlichen gerade von diesen keine Hilfe erwarten.

Erschwert wird die Situation für Jugendliche, die das Ritual-Gebet praktizieren wollen, wenn zu den ungünstigen äußeren Bedingungen die Scham hinzukommt, als religiös Praktizierende etwas Persönliches, Intimes offenzulegen. Religiöse Praxis, die von anderen bemerkt wird, kann ein Akt des Bekenntnisses sein – auch dann, wenn jemand gerade nicht öffentlich wahrnehmbar zu praktizieren versucht. Dies kann als unangenehm empfunden werden, zumal im Jugendalter, in dem Personen Identitäten bilden und Lebensformen ausprobieren. Erst recht gilt das, wenn ein Betender als Angehöriger einer Gruppe identifizierbar wird, die in vielen Fällen von der Umgebung skeptisch und misstrauisch betrachtet und diskriminiert wird. Dass dies der Fall ist, erleben muslimische Jugendliche auch in ihren Schulen. Deshalb kann

der Wunsch nach Diskretion dazu führen, dass Jugendliche darauf verzichten, überhaupt in der Schule zu beten, oder dass sie zumindest Diskretion und einen geschützten Raum wünschen.

Diese Beschreibung, wie muslimische Jugendliche Umgangsformen mit dem islamischen Ritual-Gebet in der Schule erleben, steht in einem deutlichen Kontrast zu den in 2.3, 2.4 und 3.2 dargestellten Kontextualisierungen des Ritual-Gebets durch einige Lehrkräfte, Schulleitungen oder Medien. Wird das Verhalten muslimischer Jugendlicher dann entsprechend gedeutet und werden ihnen in der Folge politische oder missionarische Motive für das Gebet unterstellt, liegen Fehleinschätzungen nahe: Die Heimlichkeit der Gebete wäre dann gerade ein Beweis dafür, dass die Betenden etwas Verfassungsfeindliches im Schilde führen – und nicht dadurch bedingt, dass die Betenden ein starkes Bedürfnis haben, das, was ihnen wichtig ist, vor den kritischen Blicken der Umwelt zu verbergen, um nicht beschämt und angreifbar zu werden.

4 Ausblick: Wie sollten Schulen mit der Gebetspraxis muslimischer Schüler/innen umgehen?

Angesichts dieser Einsichten sollte man die Aufmerksamkeit weniger auf die Frage lenken, wie ‚gefährlich‘ ein islamisches Gebet ist, sondern das Thema entdramatisieren.¹¹

Zum einen ist darauf hinzuweisen, dass es selbstverständlich auch muslimischen Schülerinnen und Schülern ermöglicht werden muss, ihre Grundrechte wahrzunehmen. Zum anderen kann man fragen, ob es die Schulen ihren Schülerinnen und Schülern leichter oder schwerer machen sollten, religiöse und spirituelle Praxis zu leben. Im Interview mit mehreren Jugendlichen wird deutlich, dass das Einhalten der Gebetszeiten den Jugendlichen nicht immer leicht fällt, auch ganz unabhängig von der Situation in ihrer Schule. So beschreibt Jerome sich selbst als unzureichend im Blick auf seine religiöse Praxis. Ashley spricht über ihre manchmal mangelnde Selbstdisziplin und eine Setzung von Prioritäten, die sie ihre religiösen Pflichten vernachlässigen lässt: Die Pausen seien viel zu kurz, und „man wird auch immer so verleitet dazu, mit seinen Freunden zu reden, und so.“ Auch Lena erwähnt, dass sie „manchmal ein bisschen faul“ sei. Bis vor zwei Wochen habe sie regelmäßig fünf Mal am Tag gebetet, jetzt müsse sie „wieder rein in den Takt“.

Nun ist es sicherlich nicht die Aufgabe von Schulen, die Schüler/innen zum Gebet zu motivieren. Aber die Interviews zeigen, dass in einigen Schulen den Schüler/innen Steine in den Weg gelegt werden. In anderen Schulen bekommen die Jugendlichen den Eindruck, als Muslime permanent unter Verdacht zu stehen oder zumindest keine Unterstützung von Seiten der Lehrkräfte erwarten zu können, wenn sie zu beten wünschen. Anders als das Jugendzentrum, in dem Ayşe ihr Gebet verrichtet, werden solche Schulen dann nicht zu Orten religiöser (Selbst-) Bildung, an denen die Ju-

¹¹ Die Notwendigkeit einer Entdramatisierung des gesamten Themenfeldes ‚Islam und Schule‘ liegt auch nahe angesichts von anderen Daten zu öffentlich breit debattierten Konflikten: Nach der Studie ‚Muslimisches Leben in Deutschland‘ erklären nur 0,1% der Befragten, dass sie selbst bzw. ihre Familienmitglieder, die zur Schule gehen, aus religiösen Gründen nicht am gemischt-geschlechtlichen Sportunterricht teilzunehmen. Beim gemischt-geschlechtlichen Schwimmunterricht sind dies 0,1% der männlichen Schüler und 1,9% der weiblichen Schülerinnen. Beim Sexualkunde-Unterricht liegt die Nicht-Teilnahme aus religiösen Gründen knapp unter 1% (vgl. Haug et al., 2009, S. 183–185). – Auch wenn dies bedeuten kann, dass an einzelnen Schulen die Durchführung der genannten Schulfächer tatsächlich schwierig sein mag, so handelt es sich dennoch um sehr geringe Prozentzahlen, die nichtsdestotrotz in der Öffentlichkeit das Bild von Muslimen prägen.

gendlichen eine religiöse Praxis ausprobieren können. Ohne eine solche Möglichkeit wird es den Schüler/innen schwerer gemacht, eine begründete, reflektierte Entscheidung treffen können, wie und ob sie ihr eigenes Leben religiös gestalten wollen.

Ein Selbstverständnis von Schule als Ort der Möglichkeit auch religiöser Bildung läge aber eher auf der Linie der religionspolitischen und rechtlichen Weichenstellungen in der Bundesrepublik, als ein laizistisches Selbstverständnis von Schule als möglichst religionsloser Ort.¹² Bevor man fordert, ein grundgesetzlich garantiertes Grundrecht wie die Religionsfreiheit muslimischer Schülerinnen und Schüler einzuschränken, sollte daher auch aus pädagogischen Gründen erst einmal geschaut werden, ob es im Falle von Klassenzimmern oder ‚Räumen der Stille‘, die zum Gebet geöffnet werden, tatsächlich zu Problemen kommt, und wie diese Probleme dann, wenn sie auftreten sollten, pädagogisch und schulorganisatorisch gelöst werden könnten.

Nicht zu unterschätzen ist im Übrigen die Signalwirkung, die davon ausgeht, wenn Schülerinnen und Schüler eine Möglichkeit zum Gebet in der Schule haben: Gerade diejenigen, die sich ausgegrenzt und diskriminiert fühlen, erfahren so die Anerkennung ihrer Religion. Die Suche nach einer solchen Anerkennung könnte in einigen Fällen im Hintergrund stehen, wenn Schülerinnen und Schüler das Recht einfordern, Ritual-Gebete in den Schulpausen zu praktizieren. In der Gerichtsverhandlung des Streitfalls am Diesterweg-Gymnasium wurde vor dem Obergericht Berlin-Brandenburg gegen den muslimischen Schüler vorgebracht, er habe „den ihm zum Beten zur Verfügung gestellten Raum nur äußerst sporadisch in Anspruch genommen.“ (OVG Berlin-Brandenburg, 2010, S. 8) Dazu gab der Schüler an, er habe keinen Gebetsraum beansprucht, sondern die Schule habe durch einen solchen Raum verhindern wollen, dass andere Personen mit seinem Gebet konfrontiert würden. Er habe den Raum auch nur teilweise nutzen können, weil er zuweilen keinen Lehrer habe finden können, der ihm den Raum aufgeschlossen hätte. In diesen Fällen habe er in anderen offenen Räumen gebetet. (OVG Berlin-Brandenburg, 2010, S. 8–9) Aber selbst für den Fall, dass der Schüler tatsächlich nicht gebetet haben sollte, wäre dies nicht unbedingt ein Argument gegen seine Forderung nach einer Gebetsmöglichkeit gewesen: Die Existenz einer solchen Möglichkeit ist ein Wert an sich, denn so ist die Voraussetzung zu einer freien Religionsausübung gegeben – unabhängig davon, ob jemand davon täglich Gebrauch macht oder nicht.

Literaturverzeichnis

¹² Zu den grundlegenden religionspolitischen und religionsrechtlichen Weichenstellungen gehört im Blick auf die Schule natürlich in erster Linie die Regelung in Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz, derzufolge Religionsunterricht ein ordentliches Unterrichtsfach ist, das „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ gestaltet wird. (Aufgrund von Art. 141 GG gilt Art. 7 Abs. 3 Satz 1 allerdings nicht in Berlin.) Aber auch die Ausführungen im Niedersächsischen Schulgesetz zur Möglichkeit der Gründung von Schülergruppen, die „für eine bestimmte [...] religiöse [...] Richtung“ eintreten und zu diesem Zwecke „Schulanlagen und Einrichtungen der Schule“ nutzen können (NSchG § 86), zeigen die nicht-laizistische Ausrichtung bundesdeutscher Bildungspolitik.

- Berliner (2011). Berliner darf in der Schule nicht nach Mekka beten. *DIE WELT* vom 30.11.2011. URL: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article13743467/Berliner-darf-in-der-Schule-nicht-nach-Mekka-beten.html> [Zugriff: 17.07.2014].
- Blume, M. (2008). Islamische Religiosität nach Altersgruppen. Ein Vergleich der Generationen, In Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken* (S. 44–49). Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Bohnsack, R. (2010). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden* (8. Aufl.). Opladen & Farmington Hill: MI.
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I. & Nohl, A.-M. (Hrsg.) (2007). *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS-Verlag.
- BVerwG (2011). Bundesverwaltungsgericht, Urteil 6 C 20.10 vom 30. November 2011. URL: <http://www.bverwg.de/entscheidungen/pdf/301111U6C20.10.0.pdf> [Zugriff: 17.07.2014].
- Dassler, S. & Vieth-Entus, S. (2008). Nach der sechsten Stunde in den Gebetsraum, *TAGESSPIEGEL* vom 14.3.2008. URL: <http://www.tagesspiegel.de/berlin/Gebetsraeume;art270,2494189> [Zugriff: 17.07.2014].
- Dunn, I. (2008). Religiosität muslimischer Frauen in Deutschland. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken* (S. 60–67). Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Haug, S., Müssig, S. & Stichs, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Forschungsbericht 6). Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Jessen, F. & von Wilamowitz-Moellendorff, U. (2006). *Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?* (Zukunftsforum Politik. Broschürenreihe herausgegeben von der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Nr. 77). Sankt Augustin & Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Katz, M. H. (2013). *Prayer in Islamic Thought and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulke, U. & Rienhoff, H. (2008). Muslimische Gebetsräume an deutschen Schulen?. *DIE WELT* vom 14. März 2008. URL: http://www.welt.de/welt_print/article1798301/Muslimische_Gebetsraeume_an_deutschen_Schulen.html [Zugriff: 17.07.2014].
- Maunz, Th. & Dürig, G. (Hrsg.) (2009). *Grundgesetz Kommentar* (51. Aufl.). München: Beck.
- Monnot, G. (1995). Art. "Ṣalāt". *Encyclopaedia of Islam, New edition*, 8, 925–934.
- Nohl, A.-M. (2009). *Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis* (3. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- OVG Berlin-Brandenburg (2010). Az. OVG 3 B 29.09, 27. Mai 2010. URL: http://www.berlin.de/imperia/md/content/senatsverwaltungen/justiz/gerichte/ovg/entscheidungen/03_b_0029_09__100527__urteil__anonymisiert.pdf?start&ts=1279625587&file=03_b_0029_09__100527__urteil__anonymisiert.pdf [Zugriff: 17.07.2014].

Schieder, R. & Schieder, T. (2013). Schülergebete in öffentlichen Schulen. Grundrecht oder Verletzung des Neutralitätsgebots des Staates? *Berliner Theologische Zeitschrift*, 30(2), 218–234.

Şen, F. & Sauer, M. (2006). *Islam in Deutschland. Einstellungen der türkischstämmigen Muslime. Ergebnisse einer bundesweiten Befragung. Zentrum für Türkeistudien* (ZfT-aktuell 115). Essen: Stiftung Zentrum für Türkeistudien.

VG Berlin (2009). Urteil Az. 3 A 984.07, 29. September 2009. URL: <http://openjur.de/u/280945.html> (= openJur 2012, 11530) [Zugriff: 17.07.2014].

Prof. Dr. Dr. Joachim Willems, Institut für Evangelische Theologie an der TU Dortmund.