

2 Forschungsstand

2.1 Vorbemerkung

In Deutschland werden einheimisch deutsche Familien häufig zu unterschiedlichen Themenfeldern untersucht. Wie erwähnt, gilt dies für Migrationsfamilien erst mit Beginn der Arbeitsmigration. Sie wurden überwiegend nach der nationalen Zugehörigkeit differenziert, denn die muslimische Religionszugehörigkeit galt zunächst nicht als wesentliches bzw. spezifisches Untersuchungsmerkmal, was sich in den letzten 15 Jahren jedoch änderte. Seitdem nehmen Arbeiten mit der Kennzeichnung „muslimisch“ einen breiten Raum ein.³ Die meisten Untersuchungen beziehen sich auf Personen mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2011, S. 198, 216). Diese Personengruppe erfährt oftmals pauschal eine Zuschreibung zur muslimischen Religion. Sozialwissenschaftliche Studien über muslimische Familien mit nordafrikanischem oder nahöstlichem Migrationshintergrund existieren in Deutschland kaum,⁴ hingegen sind in Frankreich und in den Niederlanden Untersuchungen über diese Personengruppen vorhanden. Daher wird teilweise auf internationale Untersuchungen zurückgegriffen.

Die Definition muslimischer Migrationsfamilien basiert in der vorliegenden Untersuchung auf den Merkmalen Migrationsstatus, Familienstand und Religionszugehörigkeit.

Mit *Migrationsstatus* eines Familienmitglieds ist gemeint, dass ein (Groß-) Elternteil oder ihr(e) (Enkel-)Kind(er) zu einer der folgenden Gruppen gehören:

- ausländische Bevölkerung, unabhängig vom Geburtsort
- im Ausland geborene Zugewanderte, unabhängig von ihrer Nationalität
- in Deutschland geborene Ausländer, die später eingebürgert wurden

3 Vgl. Aslan 1998; Alacacioğlu 2000; Uslucan 2008a; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009; von Wensierki 2011.

4 Folgende Untersuchungen sind bspw. vorhanden: Vgl. Mass/Mehlem 2003; Alacacioğlu 2003; Hajji 2009.

- Personen (bspw. Kinder und Jugendliche), die in Deutschland mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren wurden, bei denen sich der Migrationsstatus von den Eltern ableiten lässt
- Kinder ausländischer Eltern, die seit 2000 die Bedingungen für das Optionsmodell erfüllen, d. h., dass sie über eine doppelte Staatsangehörigkeit seit ihrer Geburt verfügen (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2016, S. 13f.)⁵

Unter *Migrationsfamilie* wird eine Eltern-Kind-Lebensgemeinschaft mit mindestens einem Kind unter 18 Jahren verstanden, bei dem mindestens ein Elternteil den beschriebenen Migrationsstatus aufweist. Dazu zählen auch alleinerziehende Eltern, Eltern in nicht ehelichen Lebensgemeinschaften und Elternschaften biologischer oder sozialer Natur (ebd. 2016, S. 14). Der Begriff *muslimische Migrationsfamilie* wird benutzt, wenn die Familie sich zum Islam bekennt. Die konfessionelle Zugehörigkeit (sunnitisch, schiitisch, alevitisch) ist unterschiedlich.⁶ Diese Untersuchung bezieht jedoch ausschließlich sunnitische Muslime ein.

Die *Zahl* (sunnitisch-)muslimischer Migrationsfamilien in Deutschland kann nur geschätzt werden. In statistische Erhebungen gehen bisher lediglich „Menschen aus mehrheitlich muslimischen Ländern“ oder „Menschen aus Ländern mit einem relevanten Anteil muslimischer Bevölkerung“ ein. Dabei bleiben andere Muslime ausgeklammert wie bspw. Muslime aus nicht muslimischen Auswanderungsländern, zum Islam konvertierte Personen und deren (Enkel-) Kinder (vgl. Spielhaus 2013, S. 6ff.). Es muss hier auf diese ungenauen Daten zurückgegriffen werden, da keine anderen Angaben vorhanden sind. Wie erwähnt, leben nach den offiziellen Daten zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime in Deutschland (davon mit deutscher Staatsangehörigkeit: 45 %, ausländisch: 55%).⁷ Dabei stellen Personen mit türkischem Migrationshintergrund die größte Gruppe dar (2,5 bis 2,7 Millionen), gefolgt von Personen mit nahöstlichem Mig-

5 Auf die ethnische Differenzierung (z. B. Kurden, Berber) wird aufgrund der geringen Fallzahl in dieser Untersuchung verzichtet. Die ethnische Vielfalt von (muslimischen) Migrationsfamilien im Auswanderungsland spiegelt ansatzweise ihre ethnische Heterogenität in der Diaspora wider (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2009, S. 1; Candan 2013, S. 67). Die ethnischen Gruppen in den Auswanderungsländern werden auf folgenden Internetseiten ausführlich beschrieben: Joshua Project 2013; Central Intelligence Agency (CIA) 2013.

6 Eine ausführliche Beschreibung muslimischer Konfessionen kann folgender Literatur entnommen werden: Vgl. Sökefeld 2008; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009; Gorzewski 2010.

7 Der überwiegende Teil befindet sich im Bundesland Nordrhein-Westfalen (33,1 %), gefolgt von Baden-Württemberg (16,67 %) und Bayern (13,2 %) (vgl. Ministerium für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen 2010, S. 7).

rationshintergrund (Syrien, Libanon, Irak: 287.800 Personen) und nordafrikanischem Migrationshintergrund (Marokko, Ägypten, Tunesien⁸: rund 271.600 Personen). Muslime in Deutschland gehören mehrheitlich der sunnitisch-muslimischen Glaubensrichtung an (Nordafrika: 86,4 %, Türkei: 77,6 %, Naher Osten: 70,2 %), der Rest verfügt entweder über keine Religion oder gehört einem anderen Glauben an (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 80–84, 99).⁹ Im Hinblick auf den *Familienstand* sind im Jahr 2012 rund 8,1 Millionen Familien in Deutschland vorhanden, die mit mindestens einem Kind unter 18 Jahren in einem Haushalt leben. Davon hat in 2,4 Millionen Familien mindestens ein Elternteil einen Migrationshintergrund, was wiederum bei Familien zu 18 % aus einem türkischen Migrationshintergrund besteht (443.000) (Afrika: 4 %) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2016, S. 15f.). Basierend auf dieser Datenlage leben schätzungsweise 550.000 Familien aus Auswanderungsländern mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung in Deutschland.¹⁰

Sunnitisch-muslimische Migrationsfamilien unterscheiden sich hier in zwei Merkmalen, dem Auswanderungsland und dem Einreisegrund. Beim Auswanderungsland wird zwischen muslimischen Familien mit *türkischem Migrationshintergrund* sowie solchen mit einem *arabischen und sonstigen Migrationshintergrund* unterschieden. Letztere setzen sich aus unterschiedlichen Auswanderungsländern zusammen. Diese Zusammensetzung war aufgrund zu geringer Fallzahlen notwendig.

8 Im Jahr 2011 lebten 23.600 Personen mit tunesischer Staatsangehörigkeit in Deutschland (vgl. Statistisches Bundesamt 2012a, S. 32). Dabei fehlen eingebürgerte und in Deutschland geborene Personen mit tunesischem Migrationshintergrund. Zwischen den Jahren 2007 und 2014 fanden jährlich durchschnittlich 800 Einbürgerungen von Personen mit tunesischer Staatsangehörigkeit statt (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2012a, S. 23–26, 35–38). Da Tunesien zu den Anwerbeländern (ab 1965) gehörte, haben die Einbürgerungen vermutlich ab den 1980er Jahren vermehrt zugenommen. Für die Zeit vor dem Jahr 1979 fehlen Daten über Einbürgerungen von Personen mit afrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund (vgl. Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014a, S. 223f.). So ließen sich bis 2014 ca. 27.200 Personen einbürgern, was eine Gesamtzahl von 50.800 Personen mit tunesischem Migrationshintergrund vermuten lässt.

9 Hierbei verfügt eine größere Zahl an Personen über keine Religion (Türkei: 15 %; Naher Osten: 20 %; Nordafrika 22 %). Personen mit nahöstlichem Migrationshintergrund (17 %) gehören am häufigsten der christlichen Religion an (Nordafrika und Türkei: jeweils rund drei Prozent) (ebd. 2009, S. 95).

10 Dieser Anteil hat sich seit Mitte 2014 und vor allem im Jahr 2015 durch die Flüchtlingswelle aus Syrien und dem Irak sowie anderen Auswanderungsländern mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung erhöht.

Die Einreisegründe muslimischer Migrationsfamilien sind sehr heterogen. Die (muslimische) Familienmigration nach Deutschland begann mit dem Anwerbeprozess von Arbeitskräften (Türkei 1961, Marokko 1963 und Tunesien 1965) in den 1960er Jahren, die nach dem Anwerbestopp (1973) ihre Ehepartner(innen) und Kinder nach Deutschland holten. Dadurch stieg die Zahl der Zugewanderten an (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 121ff.; Han 2011, S. 29).¹¹ Nachfolgende Migrantengenerationen wuchsen heran.¹² In den 1990er Jahren verstärkte sich die Migrationsform der „transnationalen Heirat“ von Personen der Zweiten Generation, d. h. in Deutschland lebende Personen mit Migrationshintergrund heirateten einen Ehepartner aus dem Auswanderungsland ihrer Eltern oder Großeltern (vgl. Straßburger 2011, S. 218; Pries 2011a, S. 29ff.).

Die gesetzlich geregelte Familienzusammenführung ermöglichte diese Migrationsform entsprechend den Familiennachzugsrichtlinien (RL 2003/86/EG, Artikel 2 lit. D), um Ehe und Familie schützen zu können (Art. 6 Abs. 1 des Grundgesetzes). Seit dem 01. Januar 2005 wird die Einreise und der Aufenthalt ausländischer Ehepartner und Kinder von in Deutschland lebenden Personen durch die §§ 27-36 Abs. 1 AufenthG sichergestellt (vgl. Kreienbrink/Rühl 2007, S. 10ff.). Der Ehegattennachzug fand seinen Höhepunkt in den Jahren 2001 und 2002. Danach sank die Zahl aufgrund neuer gesetzlicher Restriktionen. Dazu gehören das Mindesteinreisalter ab 18 Jahren, deutsche Sprachnachweise der einreisenden Person und der gesicherte Lebensunterhalt der in Deutschland lebenden Person. Dennoch stellt sie heute bei Drittstaatsangehörigen einen dominierenden Einreisegrund für eine dauerhafte Einwanderung dar. Besonders muslimische Heiratsmigrant(inn)en (58,0 %) ziehen diesen Einreisegrund vor (zum Vergleich: christlich 20,2 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2010, S. 129ff., 147ff.; Büttner/Stichs 2014, S. 23–36, 79ff.).

In der Gegenüberstellung der herkunftsspezifischen Familienmigration reiste aus dem Auswanderungsland Türkei bis zum Anwerbestopp (1973) nahezu eine Million Personen nach Deutschland ein (vgl. Bäßler 2011, S. 9). Der Großteil bestand aus un-/angelernten Arbeitskräften (80 %) und kam überwiegend aus ländlichen Regionen der Türkei wie Zentral- und Ostanatolien (vgl. Hunn 2011,

11 Ab den 1980er Jahren wiesen (muslimische) Familienangehörige auch andere Einreisegründe wie Flucht und Bildung auf. Ihre Einreisegründe nach Deutschland waren herkunftsspezifisch unterschiedlich ausgeprägt.

12 Siehe dazu Phasenabläufe der Migrationsformen in Deutschland: Vgl. Meier-Braun (2011); Yıldız (2011).

S. 43ff.).¹³ Danach gehörte die Familienzusammenführung bzw. Heiratsmigration zu ihren häufigsten Einreisegründen. So sind heute schätzungsweise ein Viertel der türkischen Ehen in Deutschland transnationale Ehen (vgl. Straßburger 2011, S. 224f.; Aybek/Babka von Gostomski/Rühl/Straßburger 2013, S. 12). Im Jahr 2013 reisten am häufigsten (muslimische) Männer mit türkischem Migrationshintergrund (71,4 %) zeitnah nach der Heirat zur Partnerin nach Deutschland ein (Frauen: 62,3 %). Hingegen wanderten (muslimische) Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (35,3 %) deutlich später nach der Heirat zu ihrem Ehepartner nach Deutschland ein (Männer: 26,3 %). Die (zeitnahe) Einreise beider Partner erfolgt eher weniger (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 95ff.).

Im Vergleich dazu gehörten muslimische Familienmitglieder aus nordafrikanischen Auswanderungsländern beim damaligen Anwerbeprozess von Arbeitskräften in Deutschland zur kleineren Einwanderungsgruppe. Sie reisten überwiegend in andere europäische Länder ein wie Frankreich, Belgien, Niederlande etc. Nach Deutschland wanderten Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund damals überwiegend aus dem ländlichen, dicht besiedelten und ärmlichen Rifgebirge im Nordosten Marokkos aus, wo auch viele Berber lebten. Durch bestehende Anwerbemodalitäten reisten vornehmlich Männer ein, um im Steinkohlebergbau tätig zu sein. Später kamen weitere Beschäftigungsbereiche wie die Autoindustrie, die Stadtwerke, Chemie, Textil- und Bauindustrie hinzu (vgl. Maas/Mehlem 2003, S. 33ff.). Durch das Nachholen ihrer Ehepartner nach dem Anwerbestopp (1973) stieg ihr Bevölkerungsanteil.¹⁴ Ab den 1990er Jahren entwickelte sich die transnationale Heirat für Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation zur einzig legalen Zuwanderungsoption (vgl. Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit 2007, S. 6; de Haas 2007, S. 7 und 2009, S. 4). Ähnlich entwickelte sich der Anwerbeprozess von Tunesiern (1965). Es wurden 2.000–3.000 ungelernte Bau- und Straßenarbeiter nach Deutschland entsendet, die überwiegend (70 %–80 %) aus ländlichen Regionen Tunesiens kamen (vgl. Knortz 2008, S. 125, 137 zitiert nach Matuschewski 2010, S. 16f.). Zwischen 1963 und 1973 holten sie ihre Familien nach Deutschland (vgl. Jonas-Kamil 2010, S. 6). Seither lebt die Zweite und Dritte Migrantengeneration in Deutschland. Hingegen reisten nur wenige

13 Die kurdische Fluchtbewegung aus der Türkei, Syrien und dem Irak gehörte ab den 1980er Jahren auch zum dominierenden Einreisegrund von (muslimischen) Migrationsfamilien. Eine ausführliche Beschreibung kann jedoch folgender Literatur entnommen werden: Vgl. Kızıllan 2003; Arslan/Ganser/Speer 2011.

14 Seit Ende der 1980er Jahre fand die Einwanderung einer Bildungselite aus Marokko nach Deutschland statt, wodurch ihre Studentenzahl an den Universitäten in Deutschland stieg (vgl. Hajji 2009, S. 12).

Personen aus Ägypten als Arbeiter oder Heiratsmigrant(inn)en nach Deutschland ein. Darunter wurde auch die Heirat mit einem einheimischen deutschen Ehepartner bevorzugt. In den 1950er Jahren wanderten überwiegend die Bildungselite und obere Mittelschicht aus bildungsspezifischen Gründen nach Deutschland ein, was sich bis heute fortsetzt (vgl. Baraulina/Bommes/El-Cherkeh/Daume/Vadean 2007, S. iif.).¹⁵

Auch (muslimische) Familienmitglieder mit nahöstlichem Migrationshintergrund (Syrien, Libanon, Irak) sind kaum als Arbeitskräfte (ab den 1960er Jahren) oder aus familiären Gründen (ab den 1970er Jahren) nach Deutschland eingereist. Seit den 1980er Jahren kamen Libanes(inn)en und Iraker(innen) überwiegend als Flüchtlinge nach Deutschland.¹⁶ Im Gegensatz zu ihnen wiesen politisch verfolgte Syrer(innen), die ab den 1970er Jahren nach Deutschland flüchteten, ein hohes Bildungsniveau auf und gehörten zur Bildungselite. Sie kamen auch zum Studieren nach Deutschland. Später ließen sie sich u. a. als Ärzte und Ingenieure in Deutschland nieder (vgl. Steinbach 2008, S. 1; Candan 2013, S. 66).

Abschließend soll die Definition und Bestimmung von Familienberatung festgelegt werden. Zum Begriff Familienberatung gehört hier auch die Ehe-, Erziehungs- und Lebensberatung. Somit umfasst sie alle ehelichen, erzieherischen und familiären sowie individuellen Anliegen und Probleme. Denn Familienberatung stellt einen Bestandteil eines ganzheitlichen Konzepts für Familien dar. Sie zielt darauf ab, Familienmitglieder bei der Bewältigung der o. g. Herausforderungen zu unterstützen und eine dem Kindeswohl entsprechende Erziehung sicherzustellen. Diese Definition und Bestimmung der Familienberatung ergibt sich aus den gesetzlichen Vorgaben und Aufträgen des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG) bzw. des achten Sozialgesetzbuches (SGB VIII § 1, § 17, § 27, § 28 etc.) (vgl. Hundsalz 2003, S. 199; Schneewind 2010, S. 270f., 295ff.).

15 Es handelte sich mehrheitlich um männliche Studenten, die in Deutschland Sprach-, Kultur- und Naturwissenschaften oder Ingenieurwesen studierten. Auch religiös verfolgte Flüchtlinge aus Ägypten (Kopten, Mitglieder der Muslimbruderschaft), die zwischen 1984 und 1992 nach Deutschland kamen, gehörten der Mittelschicht an. Nach der Verschärfung der Asylbestimmungen 1993 sank ihre Zahl rapide (ebd. 2007, S. 5–8).

16 Durch den Krieg im Libanon (1975–1990) flüchteten Personen mit sunnitisch-muslimischem Hintergrund aus dem Libanon (Beirut, nordöstliche Baalbekregion, Südlibanon) nach Deutschland, die zu 90 % aus ärmsten Lebensverhältnissen stammten (vgl. Ghadban 2008, S. 2f.). Zudem führte die steigende Nachfrage nach Arbeitskräften in der Golf-Region zur weltweiten Migration von elf Millionen Libanes(inn)en (vgl. Badran 2008, S. 10; Wimmen/Hodali 2014, S. 1). Seit Mitte der 1990er Jahre stieg die Flüchtlingszahl der Iraker in Deutschland aufgrund des Irak-Iran-Krieges an (vgl. Jonas-Kamil 2010, S. 6f.; Candan 2013, S. 66f.).

2.2 Zu den Zielgruppen einer muslimischen Familienberatung

2.2.1 *Besondere Lebenslagen und Herausforderungen*

Wie einheimisch deutsche Familien brauchen auch muslimische Migrationsfamilien manchmal bei der Bewältigung ihrer Ehe-, Erziehungs- und Familienanliegen bzw. -probleme die Unterstützung einer Familienberatungsstelle. Im Gegensatz zu einheimisch deutschen Familien müssen sich muslimische Migrationsfamilien zusätzlich zu ihren familiären Anliegen mit (migrations-)spezifischen Lebenslagen und Herausforderungen auseinandersetzen. Diese besonderen Lebenslagen und Herausforderungen machen sich in verschiedenen (Lebens-)Bereichen bemerkbar.

Bildungsniveau muslimischer Familienmitglieder

Das Bildungsniveau in muslimischen Migrationsfamilien ist unterschiedlich ausgeprägt. Eltern und Kinder besitzen einen deutschen und/oder ausländischen Bildungsabschluss. Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familienmitgliedern weisen Familienmitglieder mit Migrationshintergrund häufig schlechtere deutsche Bildungsabschlüsse auf. Nach der Herkunft besitzen Personen mit türkischem Migrationshintergrund überwiegend einen Hauptschulabschluss (29,7 %) und die mittlere Reife (30,0 %) (Fachhochschulreife/Abitur: 25,9 %). Außerdem haben sie zu 14,4 % keinen Schulabschluss. Hingegen absolvieren Personen mit nordafrikanischem (43,2 %) und nahöstlichem Migrationshintergrund (38,3 %) häufiger die Fachhochschulreife bzw. das Abitur (Mittlere Reife: Nordafrika: 27,4 %, Naher Osten: 27,2 %). Zugleich verfügt ein beachtlicher Teil dieser Herkunftsgruppen über einen Hauptschulabschluss (Nordafrika: 20,0 %, Naher Osten: 16,0 %) und über keinen Abschluss (Nordafrika: 9,5 %, Naher Osten: 18,5 %).¹⁷ Beim Schulabschluss im Herkunftsland geht die Schere noch weiter auseinander. Personen mit türkischem Migrationshintergrund haben häufiger keinen (35,0 %) oder den Pflichtschulabschluss (36,5 %) im Ausland absolviert (Naher Osten: 29,7 %/8,0 %, Nordafrika: 27,7 %/11,9 %). Indes weisen Familienmitglieder mit nahöstlichem (56,5 %) und nordafrikanischem Migrationshin-

17 Besonders junge Männer mit nahöstlichem Migrationshintergrund unter 25 Jahren befinden sich auf den beiden äußersten Polen der möglichen Schulabschlüsse (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 110f.).

tergrund (49,5 %) eher eine Hochschulreife auf (türkisch: 20,4 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 215ff.).

Im Vergleich zur Ersten Migrantengeneration stieg das Bildungsniveau von Familienmitgliedern mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation. Sie erwarben überwiegend ihren Bildungsabschluss in Deutschland (vgl. Seifert 2008, S. 30f. und 2011, S. 113f.). Ihre (Enkel-)Kinder weisen noch heute häufiger Hauptschulabschlüsse anstatt Fachhochschulreife/Abitur auf, darunter vor allem Jungen mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Siegert 2008, S. 22f., 51; Statistisches Bundesamt 2014a, S. 233f.). Im zielgruppenspezifischen Beratungskontext variiert das Bildungsniveau der jungen Elterngeneration aufgrund ihrer heterogenen Migrationsbiografien. Dies gilt insbesondere für Heiratsmigrant(inn)en, die ihren Bildungsabschluss im Auswanderungsland erwarben. Im Vergleich zu anderen Migrantengruppen (Bosnien, Serbien, Russland) verfügen vor allem (muslimische) Heiratsmigrantinnen (17,9 %) und Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (11,2 %) über keinen Schulabschluss im Herkunftsland, gefolgt von einem Pflichtschulabschluss (durchschnittlich nach rund sieben Jahren) (Heiratsmigrantinnen: 28,0 %, Heiratsmigranten: 21,6 %) und mittlerem Abschluss (Heiratsmigrantinnen: 21,9 %, Heiratsmigranten: 25,5 %). Gleichwohl absolvierten Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (44,7 %) auch die Hochschulreife/Abitur im Herkunftsland (Heiratsmigrantinnen: 32,2 %). Insgesamt kann ein ambivalentes Bildungsniveau der Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund festgehalten werden. Sie können eher als bildungsfern bezeichnet werden. Zugleich weist ein beachtlicher Teil von ihnen ein hohes Bildungsniveau auf, was dem Anteil innerhalb der Gesamtbevölkerung in Deutschland ähnelt bzw. es sogar teilweise übersteigt (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 170–174).

Bei Heiratsmigrant(inn)en mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund können ähnliche Entwicklungen vermutet werden. Die Erste Generation von Heiratsmigrant(inn)en mit marokkanischem Migrationshintergrund verfügte über ein sehr niedriges Bildungsniveau (vgl. Hajji 2009, S. 12–15, 90f., 126, 152f., 171, 187). Bei der Zweiten Migrantengeneration kann von einem höheren bzw. differenzierten Bildungsstand ausgegangen werden. Hierzu fehlen verlässliche Daten und Untersuchungen, die nach der Herkunft, dem Einreisegrund und der Religionszugehörigkeit differenzieren. Ähnliches gilt für (muslimische) Heiratsmigrant(inn)en aus nahöstlichen Auswanderungsländern.¹⁸

18 Je nach Einreisegrund (z. B. Heirat) reicht das Spektrum „von Analphabeten bis hin zu hoch qualifizierten Fachkräften wie Ärzt/-innen, Ökonom/-innen und Lehrer/-innen. Die Einwanderer kommen aus Städten, aus ländlichen Gebieten, aus gebildeten Schichten, aus bildungsfernen Familien.“ (Jonas-Kamil 2010, S. 7)

Sozioökonomische Problemlagen

Muslimische Migrationsfamilien stehen besonderen sozioökonomischen Problemlagen gegenüber. Denn im Vergleich zu einheimisch deutschen Eltern und zur Ersten Migrantengeneration sind junge Migranteneltern weniger erwerbstätig, da sie größere Übergangsprobleme in die Berufswelt haben (vgl. Seifert 2008, S. 30–34). Im Jahr 2013 sind Erwerbspersonen mit Migrationshintergrund (8,2 %) deutlich häufiger erwerbslos als Personen ohne Migrationshintergrund (4,5 %) (vgl. eigene Berechnung nach Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014a, S. 62).

Bezogen auf die Herkunft gehen muslimische Familienmitglieder aus den hier ausgewählten Auswanderungsländern überwiegend einer Erwerbstätigkeit nach (Türkei: 52,5 %, Nordafrika: 47,3 %, Naher Osten: 43,9 %). Allerdings sind insbesondere muslimische Familienmitglieder mit nahöstlichem (12,8 %) und nordafrikanischem Migrationshintergrund (8,3 %) arbeitslos (Türkei: 4,2 %). Denn sie (Nordafrika: 31,4 %, Naher Osten: 23,5 %) befinden sich häufiger in einer Ausbildung (Türkei: 18,9 %). Der Rest befindet sich in der Haus- bzw. Familienarbeit oder Elternzeit etc. Frauen aus diesen Auswanderungsländern sind weniger erwerbstätig als Männer, da sie deutlich häufiger in der Haus- bzw. Familienarbeit wiederzufinden sind (Türkei: 21,0 %, Naher Osten: 19,7 %, Nordafrika: 19,3 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 223f., 225f.). Auch alleinerziehende Elternteile mit marokkanischem (28 %) und türkischem Migrationshintergrund (40 %) sind seltener erwerbstätig als einheimisch deutsche Alleinerziehende (59 %) (vgl. Hajji 2009, S. 30). Besonders (muslimische) Familienmitglieder aus diesen Auswanderungsländern, die über keinen Berufsabschluss verfügen, sind von einer höheren Erwerbslosigkeit als einheimisch deutsche Personen betroffen. Auch die Erwerbslosenquote mit einem Berufsabschluss bleibt hoch.¹⁹

Im Hinblick auf den *beruflichen Status* weisen einheimisch deutsche Personen tendenziell eine erheblich höhere Stellung auf als Personen mit Migrationshintergrund. Das Einkommen und die Berufsposition der Zweiten Generation

19 Die Erwerbslosenquote bei Personen ohne einen Berufsabschluss mit türkischem (Männer: 19 %, Frauen: 10 %), nahöstlichem (Männer: 23 %, Frauen: 13 %) und nordafrikanischem Migrationshintergrund (Männer: 19 %, Frauen 12 %) ist deutlich höher als die der Gesamtbevölkerung (männlich 9 %, weiblich 4 %). Besonders Männer mit einer abgeschlossenen Lehre und mit einem nahöstlichen Migrationshintergrund (30 %) sind von Erwerbslosigkeit betroffen (ohne einen Berufsabschluss: 25–35 Jahre: 25 %, 35–45 Jahre: 29 %). Ähnliche Tendenzen bestehen bei jungen Männern mit nordafrikanischem Migrationshintergrund (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 138–145).

haben sich wiederum gegenüber der Ersten Migrantengeneration verbessert. Sie verfügen über bessere Qualifizierungen und höhere Berufspositionen, wodurch sie weniger als un-/angelernte Arbeitskräfte und häufiger als mittlere Angestellte tätig sind (vgl. Geißler 2008, S. 17f.). Trotzdem sind muslimische Familienmitglieder heute überwiegend im Arbeitersegment vertreten, dies gilt vor allem für (muslimische) Familienmitglieder mit türkischem Migrationshintergrund (55,9 %) (Nordafrika: 32,1 %, Naher Osten 32,1 %). Einen Angestelltenstatus nehmen am häufigsten Familienmitglieder mit nordafrikanischem Migrationshintergrund (57,7 %) ein (nahöstlich: 43,2 %, türkisch: 27,2 %).²⁰ Die Selbstständigkeit (Gemüsehändler, Gastronomen, Ärzte, Anwälte) wird auch bevorzugt (nahöstlich: 22,2 %, türkisch: 16,0 %, nordafrikanisch: 10,3 %). Diese berufsbedingten Lebenslagen wirken sich auch auf das *Haushaltseinkommen* in muslimischen Migrationsfamilien aus. Die Haupteinkommensquelle muslimischer Familienmitglieder besteht zu 80 % aus Lohn bzw. Gehalt (Türkei 75,2 %, Nordafrika 78,4 %, Naher Osten 62,1 %). Ein Fünftel von ihnen (20 %) ist jedoch auf Transferleistungen wie Arbeitslosengeld II oder Sozialhilfe angewiesen. Diese nehmen am häufigsten Familienmitglieder mit nahöstlichem Migrationshintergrund (32,2 %) in Anspruch (Nordafrika 15,3 %, Türkei: 11,5 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 229–234). Kinder in Mehrkeinfamilien (drei und mehr Kinder) (mit Migrationshintergrund) und mit einem Alleinverdiener sind Transferleistungen länger ausgesetzt als Erwachsene (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2011a, S. 41f., 55).

Diese sozioökonomischen Lebensbedingungen werden im migrationspezifischen Kontext unter dem Aspekt der *relativen Armut* in Deutschland diskutiert (vgl. Geißler 2008, S. 18f.; Seifert 2011, S. 120f.). Im Gegensatz zur „absoluten Armut“, die auf Subsistenz verweist, beschreibt „relative Armut“ eine Unterversorgung an (im)materiellen Gütern und beschränkende Lebenschancen. Dabei beträgt das Nettoäquivalenzeinkommen weniger als 60 % des Mittelwertes (Median) aller Einkommen (vgl. Butterwegge 2010, S. 19f.; Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2013, S. VIII). Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familien (13,4 %) leben im Jahr 2007 insbesondere Personen mit Migrationshintergrund (20,8 %) in einkommensarmen Haushalten (weniger als 60 % des Medianwerts) (vgl. Institut der deutschen Wirtschaft Köln 2011 zitiert nach Boos-

20 Die berufliche Stellung von Männern mit türkischem Migrationshintergrund (71 %) beruht überwiegend auf der Erwerbstätigkeit als Arbeiter (Frauen: 51 %). Allerdings sind Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (32 %) häufiger als Angestellte beschäftigt (Männer: 14 %). Sie (42 %) befinden sich auch häufiger im Dienstleistungsbereich (Männer: 15 %) (vgl. Babka von Gostomski 2010, S. 128–141).

Nünning 2011a, S. 11f.).²¹ Nach der Herkunft weisen vor allem Familienmitglieder aus der Türkei, (aber auch aus dem Mittleren Osten und Afrika) ein niedriges Äquivalenzeinkommen (unter 1.300 Euro) auf. Trotz der Berücksichtigung von Schul- und Berufsausbildung bleiben Merkmale wie Geschlecht und Migrationsstatus bedeutende Einflussgrößen auf das Äquivalenzeinkommen (vgl. Auswertung des Mikrozensus 2005 vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 171f.).²² Migrantenkinder betrifft es mehr als doppelt so häufig wie einheimisch deutsche Kinder, darunter vor allem Kinder mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Hock/Holz/Wüstendörfer 2000, S. 51 zitiert nach Butterwegge 2010, S. 79).

Dementsprechend sind Migrationsfamilien etwa doppelt so häufig armutsgefährdet wie einheimisch deutsche Familien (vgl. Gerull 2011, S. 199f.; Goebel/Habich/Krause 2011, S. 168). Von 17 % der armutsgefährdeten Familien haben 13 % keinen und 27 % einen Migrationshintergrund. Davon ist der Anteil der armutsgefährdeten Familien mit türkischem Migrationshintergrund (36 %) besonders hoch (z. B. polnisch: 21 %) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2016, S. 27f.). Die Armutsgefährdungsquote erhöht sich nochmals bei Familienmitgliedern mit türkischem Migrationshintergrund, die erwerbslos (60,7 %) oder alleinerziehend sind (61,4 %) (zum Vergleich: Erwerbstätige 20,0 %, Elternteile und Kinder in Familien mit türkischem Migrationshintergrund 34,1 %). Ähnliche Tendenzen können für alleinerziehende oder erwerbslose Personen mit nah- und mittelöstlichem (55,8 %/65,9 %) sowie afrikanischem Migrationshintergrund (66,0 %/66,9 %) festgehalten werden (vgl. Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014a, S.390ff.).

Migrationsspezifische Restriktionen können die sozioökonomische Lebenssituation muslimischer Migrationsfamilien zusätzlich erschweren.²³ Das Einkommensniveau (muslimischer) Heiratsmigrant(inn)en ist abhängig von ihrem familienbezogenen Aufenthaltsstatus, was klassische Familienkonstellationen eher segmentiert. Im Vergleich zu Heiratsmigrant(inn)en aus anderen Auswanderungsländern (z. B. Serbien, Russland) verfügen Heiratsmigrantinnen mit

21 Im Jahr 2009 verfügten Migrationsfamilien über durchschnittlich 13 % geringere finanzielle Mittel (2.208 Euro) als einheimisch deutsche Familien (vgl. Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2013, S. 124f., 323).

22 Besonders Frauen mit ausländischer Staatsangehörigkeit und deutsche Frauen mit Migrationshintergrund (ein Fünftel) weisen ein sehr geringes Nettoeinkommen (500 Euro monatlich) auf (ebd. 2009a, S. 167f.).

23 Das neue Zuwanderungsgesetz (2005) beinhaltet die Sicherung des familiären Lebensunterhalts beim Familiennachzug ohne die Inanspruchnahme von öffentlichen Transferleistungen. Seit dem 16.11.2010 gilt dies für die gesamte familiäre Bedarfsgemeinschaft (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2011, S. 127).

türkischem Migrationshintergrund (73,1 %) über (noch) keine berufliche Ausbildung (Heiratsmigranten: 41,8 %). Zumeist gehen sie (81,7 %) keiner Erwerbstätigkeit nach (Heiratsmigranten: 15,0 %) und sind Hausfrauen (85,6 %) (Heiratsmigranten: 13,8 %).²⁴ So kommt ein beachtlicher Teil von ihnen nur (sehr) schwer mit dem Haushaltseinkommen zurecht (Heiratsmigranten: 30,8 %, Heiratsmigrantinnen: 28,4 %). Gründe für die Nicht-Erwerbstätigkeit können verschieden sein wie der stärkere Wunsch nach innerfamiliärer Betreuung der Kinder, die fehlende Anerkennung ausländischer Bildungsabschlüsse in Deutschland, die fehlende Arbeitserlaubnis, unzureichende Deutschkenntnisse (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 176ff., 187ff., 198ff., 201–205, 223–228)²⁵ sowie Benachteiligungen auf dem Arbeitsmarkt.

Auch die sozioökonomischen Perspektiven muslimischer Kinder und Jugendlicher mit Migrationshintergrund werden manchmal früh durch diskriminierende Selektions- und Rekrutierungsstrukturen des Bildungssystems und des Arbeitsmarktes begrenzt. Diese können Armutstendenzen hervorbringen bzw. intensivieren (vgl. Neumann 2011, S. 168–174). Es sind institutionelle Diskriminierungen beim Übergangsverfahren auf weiterführende Schulen (Sekundarstufe I, Förderschulen) (vgl. Gomolla/Radtke 2002, S. 254–282) sowie Benachteiligungen beim beruflichen Bewerberverfahren von Jugendlichen mit (türkischem) Migrationshintergrund vorhanden. Dadurch haben sie geringere Erwerbschancen (vgl. Boos-Nünning/Granato 2008, S. 66–70, 76f., 84f.; Boos-Nünning/Di Bernardo/Rimbach/Wolbeck 2008, S. 38–41; Gerull 2011, S. 202).

Schwierige Wohnsituation

Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familien leben muslimische Migrationsfamilien manchmal in schlechteren Wohnverhältnissen. Von einer schlechteren Wohnqualität und höheren Bruttomiete sind häufiger Personen mit Migrationshintergrund (6,24 Euro) und Ausländer(innen) (6,38 Euro) betroffen (Gesamtbevölkerung: 6,01 Euro) (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration,

24 Im Falle einer Erwerbstätigkeit gehen sie (44,8 %) häufiger einfachen Tätigkeiten nach (Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund: 32,7 %). Letztere (58,7 %) weisen eher qualifizierte Tätigkeiten auf (Heiratsmigrantinnen: 48,0 %) (ebd. 2014, S. 214).

25 Einem beachtlichen Teil der Heiratsmigranten wird der Ausbildungsabschluss (29,9 %) und das Studium (21,9 %) nicht anerkannt. Noch mehr versuchen die formale Anerkennung nicht zu beantragen (Ausbildung: 46,6 %, Studium: 38,0 %). Der Mehrheit der Heiratsmigrant(inn)en (86 %) ist die Telefon-Hotline des BAMF zur Anerkennung ausländischer Abschlüsse nicht bekannt (ebd. 2014, S. 177–180).

Flüchtlinge und Integration 2010, S. 266f.). Besonders Personen mit türkischem Migrationshintergrund verfügen über kleinere Wohnflächen pro Person, zahlen jedoch höhere Mieten als einheimische Deutsche (vgl. Gestring 2011, S. 128f.). Familienmitglieder mit türkischem Migrationshintergrund weisen durchschnittlich die geringste Zimmerzahl auf (1,03 Zimmer pro Person im Haushalt).

Personen mit Migrationshintergrund leben durchschnittlich mit 2,4 Personen in einem Haushalt (Gesamtbevölkerung: 1,9 Personen). Einpersonenhaushalte kommen bei ihnen (13 %) seltener vor (Personen ohne Migrationshintergrund: 21,5 %) (vgl. Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014a, S. 8, 62ff.). Nach der Herkunft weisen besonders Personen mit nahöstlichem Migrationshintergrund (4,1 Personen) große Haushalte auf (Türkei: 3,8 Personen, Nordafrika: 3,8 Personen) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 130ff.). Hierfür kann der späte(re) Auszug ihrer Kinder aus dem gemeinsamen Haushalt ein möglicher Grund sein. Kinder mit türkischem Migrationshintergrund leben überwiegend bis zur Heirat im Elternhaus oder bis sie ein Studium in einer anderen Stadt beginnen. Letzteres ist eher seltener, aber dafür steigend (vgl. Gestring/Janssen/Polat 2006 zitiert nach Hullen 2009, S. 3). Einheimisch deutsche Kinder verlassen häufig früher das Elternhaus (Männer: 24 Jahre, Frauen: 22 Jahre) (vgl. Statistisches Bundesamt 2009, S. 27f.). Zudem wohnen Personen mit türkischem Migrationshintergrund (16,8 %) manchmal in den ersten Ehejahren mit der (Schwieger-)Familie zusammen (vgl. Babka von Gostomski 2010, S. 69, 179).²⁶

Im Rahmen der *ethnischen Verteilung ihres Wohnumfeldes* leben muslimische Migrationsfamilien häufig in Wohngegenden mit einem hohen Migrantenanteil, darunter insbesondere Personen mit türkischem Migrationshintergrund (41,6 %) (nahöstlich: 32,6 %, nordafrikanisch: 29,9 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 292). Aber vor allem Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (über 70 %) wohnen in Wohngebieten mit vielen bzw. einigen Bewohnern der gleichen Herkunft (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 234f.). Migrantenkinder, die in solchen Stadtteilen aufwachsen, sind qualitativ unzureichenden bzw. benachteiligenden Infrastrukturen ausgesetzt wie verwahrloste Gebäude und Spielplätze, schlechter ausgestattete Institutionen (Kindergärten, Schulen, Kinder- und Jugendeinrichtungen) (vgl. Boos-Nünning 2011a, S. 15). Dadurch werden ihre Bildungschancen negativ beeinflusst, was zu gra-

26 Dies gilt vor allem für Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (insgesamt in diesen Haushaltskonstellationen: 7,0 %). Sie (48,8 %) wohnen am häufigsten mit vier und mehr Personen zusammen (Männer: 24,1 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 119ff.).

vierender Chancenungleichheit führt (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2010, S. 262f.).

Hohe Kinderzahl

Einen Grund für die oben beschriebene Haushaltsgröße stellt auch die *Kinderzahl in Haushalten* muslimischer Migrationsfamilien dar. Muslimische Familien als potenzielle Zielgruppe von Familienberatung weisen eine höhere Kinderzahl als einheimisch deutsche Haushalte auf. Im Vergleich zur Bevölkerung ohne Migrationshintergrund (8,9 %) leben (muslimische) Migrationsfamilien häufiger mit drei Kindern in einem Haushalt (Türkei: 20,9 %, Afrika: 18,4 %, Naher/Mittlerer Osten: 17,7 %). Vier und mehr Kinder befinden sich am häufigsten in Haushalten muslimischer Familien mit nah- und mittelöstlichem Migrationshintergrund (15,9 %) (Türkei: 8,7 %, Afrika: 11,8 %).²⁷ Bei Familien mit zwei Kindern besteht jedoch kein großer Unterschied zwischen muslimischen Migrationsfamilien (Türkei: 39,1 %, Naher/Mittlerer Osten: 34,7 %, Afrika: 31,1 %) und einheimisch deutschen Familien (38,1 %) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 60). Ähnliche Daten konstatiert der Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes (2014a, S. 380f.).

Bevorzugte Familien- und Lebenskonstellationen

Die Familien- und Lebenskonstellationen muslimischer Migrationsfamilien sind vielschichtig und weisen zugleich eine deutliche Präferenz klassischer Muster auf. So waren im Jahr 2008 38,4 Millionen Personen verheiratet (entspricht 54,5% der Gesamtbevölkerung). Dies traf eher auf Personen mit Migrationshintergrund (60,0 %) zu (einheimisch deutsch: 53,4 %) (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2010, S. 30). Bezogen auf die Herkunft waren vor allem Personen mit türkischem Migrationshintergrund (74,9 %) verheiratet (ledig: 18,8 %, geschieden: 4,3 %, verwitwet: 2,0 %) (vgl. Auswertung des Mikrozensus 2005 vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 48, 56f.). Aktuelle Daten aus dem Jahr 2013 halten ähnliche Ergebnisse über die hier ausgewählten Herkunftsgruppen fest (verheiratet: türkisch: 89,2 %, nah-/mittelöstlich: 86,8 %, afrikanisch:

27 In Haushalten ohne Migrationshintergrund leben nur 2,0 % mit vier und mehr Kindern (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 64).

76,3 %). Nicht eheliche Lebensgemeinschaften kommen selten vor (türkisch: 2,1 %, nah-/mittelöstlich: 3,3 %, afrikanisch: 7,0 %) (zum Vergleich: einheimisch deutsch: 10,3 %). Demgemäß leben minderjährige Kinder mit türkischem (85,2 %), nah- und mittelöstlichem (83,0 %) sowie afrikanischem Migrationshintergrund (71,1 %) häufiger bei ihren Eltern als einheimisch deutsche Kinder (70,1 %). Der Anteil von Kindern bei alleinerziehenden einheimisch deutschen Eltern (21,6 %) ist (zum Teil) höher (türkisch: 12,9 %, nah-/mittelöstlich: 14,5 %, afrikanisch: 22,7 %). Wenige dieser Migrantenkinder (türkisch: 1,9 %, nah-/mittelöstlich: 2,5 %, afrikanisch: 5,8 %) leben in nicht ehelichen Lebensgemeinschaften (einheimisch deutsch: 8,3 %) (vgl. eigene Berechnungen des Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014a, S. 38ff., 344ff.).

In muslimischen Migrationsfamilien geht die eheliche Lebensform überwiegend mit einem *jungen Heiratsalter* einher. Im Vergleich zu einheimisch deutschen Personen (3,2 %) heiraten deutsche Personen mit Migrationshintergrund (11,7 %) sowie Ausländer(innen) (23,9 %) häufiger im Alter zwischen 19 und 25 Jahren (vgl. Auswertung des Mikrozensus 2005 vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 49f.). Bezogen auf die Herkunft beträgt das Heiratsalter von Personen mit türkischem Migrationshintergrund im Durchschnitt 22,8 Jahre. Dabei sind überwiegend die Ehemänner rund drei Jahre älter als ihre Ehefrauen. Der Anteil der Jungverheirateten mit türkischem Migrationshintergrund, die in einem Alter unter 18 Jahren geheiratet haben, verringerte sich im Generationsverlauf (Anteil der Jungverheirateten bei heute 35- bis 64-Jährigen: 22,4 %, bei heute 15- bis 34-Jährigen 13,3 %). Der zuletzt genannte Wert bedeutet jedoch auch, dass jede achte Frau zwischen 15 und 34 Jahren zum Zeitpunkt der Eheschließung jünger als 18 Jahre alt war (vgl. Babka von Gostomski 2010, S. 186ff.). Ein ähnlich frühes Heiratsalter weisen wohl graduell Personen mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund in Deutschland auf.²⁸

Nach dem Einreisegrund nach Deutschland ist das Heiratsalter in muslimischen Migrationsfamilien unterschiedlich ausgeprägt. Bei der bildungsspezifischen Einreise und Flucht erhöht sich das Heiratsalter vor allem bei (muslimischen) Familienmitgliedern mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund.²⁹ Hingegen ist das Heiratsalter bei der Heiratsmigration niedri-

28 In den Niederlanden heiraten Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation durchschnittlich früher (Männer: 25,2 Jahre, Frauen: 21,3 Jahre) als einheimisch niederländische Personen (Männer: 28,7 Jahre und Frauen: 26,9 Jahre) und (etwas) später als Personen mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. de Valk 2008, S. 147).

29 Die Hälfte aller Personen aus nahöstlichen Auswanderungsländern wanderte mit über 24 Jahren nach Deutschland ein, wonach sie ein höheres Einreisearter als andere Migrantengrup-

ger. So beträgt das durchschnittliche Heiratsalter von Heiratsmigrant(inn)en 26,9 Jahre. Am niedrigsten ist es bei Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (24,5 Jahre). Sie (32,8 %) heiraten am häufigsten im Alter zwischen 20 und 24 Jahren (Männer: 41,1 %). Dabei ist das Heiratsalter (25–29 Jahre) von Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (33,3 %) auch höher als von Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (16,8 %). Besonders Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (19,6 %) heiraten in einem Alter zwischen 18 und 19 Jahren, gefolgt von unter 18 Jahren (9,8 %) (Heiratsmigranten: 6,8 %/1,1 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 77f.).

Die Mehrheit der muslimischen Ehepaare mit Migrationshintergrund besteht aus *monoethnischen* Partnerschaftskonstellationen. Dies gilt für Personen mit und ohne Migrationshintergrund in Deutschland (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2010, S. 48). In Zahlen ausgedrückt haben 96 % der muslimischen Personen mit Migrationshintergrund eine(n) Partner(in) mit Migrationshintergrund (Partner(in) ohne Migrationshintergrund: 4 %). Nach der Herkunft befinden sich am häufigsten muslimische Personen mit türkischem Migrationshintergrund (97,8 %) in monoethnischen Ehen (Nahe Osten: 90,6 %, Nordafrika: 85,3 %).³⁰ Muslimische Personen mit nahöstlichem und nordafrikanischem Migrationshintergrund gehen auch biethnische Beziehungen miteinander (2,1 %–2,9 %) und mit Personen ohne Migrationshintergrund ein (Nordafrika: 8,8 %, Nahe Osten: 6,3 %) (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 266ff.). Dies deutet auf eine stärkere Offenheit und Bereitschaft hin als bei Personen mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Hajji 2009, S. 23). Migrationsbiografisch sind auch zugewanderte Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (97,6 %) am meisten intraethnisch verheiratet (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 100).

In diesem Kontext erfolgt bei muslimischen Personen mit Migrationshintergrund die Partnerwahl überwiegend *intrareligiös* (intrareligiös verheiratet: 81 %). Ein Unterschied wird erst in der geschlechterspezifischen Betrachtung deutlich. Muslimische Frauen (86,7 %) sind häufiger mit einem muslimischen Partner als muslimische Männer (77,0 %) mit einer muslimischen Partnerin ver-

pen aufweisen. Dies kann mit der Flüchtlingswelle aus nahöstlichen und nordafrikanischen Auswanderungsländern ab den 1980er Jahren zusammenhängen (vgl. Wöllert/Klingholz/Karsch 2011, S. 77f.). Zudem kamen ab diesem Zeitraum auch viele Student(inn)en aus diesen Ländern (wie Marokko), wodurch das Heiratsalter verschoben wurde.

30 Diese Präferenzen lassen sich auch für Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in den Niederlanden festhalten (vgl. de Valk 2008, S. 150).

heiratet.³¹ Dieser geschlechtsspezifische Unterschied kommt zum einen durch die geringe Zahl an muslimischen Heiratspartnerinnen in Deutschland und zum anderen durch die religionsgebundene Eheform im Islam zustande. Denn Ehen mit Angehörigen anderer Buchreligionen sind für Männer erlaubt und für Frauen verboten (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 282–287). Durch die Bevorzugung intrareligiöser und monoethnischer Ehen kann sich die Zahl transnationaler Ehebindnisse erhöhen (vgl. Hajji 2009, S. 24). Denn die Ehen von Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (95,4 %) sind am häufigsten intrareligiös, darunter vor allem von Ehegattinnen (93,6 %) (Heiratsmigranten: 86,6 %, interreligiös: 10,9 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 109ff.).

Altersgruppe

Die Altersgruppe von muslimischen Migranteneltern als Zielgruppe von Familienberatung orientiert sich an den beschriebenen (migrations-)spezifischen Familienstrukturen wie dem frühen Heirats- und Einreisealter. Dazu gehört auch die junge Elternschaft. Sind einheimisch deutsche Mütter bei der Geburt ihres ersten Kindes im Jahr 2014 durchschnittlich 30,9 Jahre alt (vgl. Statistisches Bundesamt 2015a, S. 1), ist das entsprechende Durchschnittsalter bei Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (22,2 Jahre) wesentlich niedriger. Auch im Vergleich zu anderen Migrantengruppen (Griechinnen: 23,4 Jahre, Italienerinnen: 24,1 Jahre) trifft dies zu. Ein nicht unwesentlicher Anteil von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund bekam ihr erstes Kind noch früher (18–19 Jahre: 19,1 %, 12–17 Jahre: 9,1 %) (vgl. Babka von Gostomski 2010d, S. 192f.).

Generationsspezifisch bekommen Neuzuwanderinnen aus der Türkei (23,3 Jahre) etwas früher ihr erstes Kind als Frauen mit türkischem Hintergrund aus der Zweiten Generation (23,7 Jahre) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2010, S. 8). Besonders Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (37,2 %) bekommen das erste Kind im Alter zwischen 20 und 24 Jahren (zum Vergleich: serbisch: 28,7 %). Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (31,4 %) sind häufiger älter (25–29 Jahre) bei der Geburt des ersten Kindes (Heiratsmigrantinnen: 21,9 %). So hat ein sehr hoher Anteil an Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund

31 Haug (2010a) konstatiert, dass muslimische Männer im Zeitverlauf immer weniger christliche Frauen heiraten (von 38,6 % im Jahr 2000 auf 22,8 % im Jahr 2008) (vgl. Haug 2010a, S. 42ff.).

(68,6 %) Kinder im noch nicht schulpflichtigen Alter (bis 5 Jahre) (6–10 Jahre: 5,4 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S.123–127). Insgesamt sind muslimische Migranteneltern als Zielgruppen von Familienberatung zwischen 25 und 45 Jahren alt. Ihre Kinder befinden sich überwiegend in der Altersgruppe bis zum Pubertätsalter (ca. 12 Jahre).

2.2.2 Migrationsbiografien

Die muslimische Familienmigration nach Deutschland kann – wie erwähnt – nur entlang der Familienmigration nach Deutschland beschrieben werden, da statistische Daten nach muslimischer Religionszugehörigkeit fehlen. Die beschriebenen Migrationsbiografien weisen heute noch ihre ländertypischen Profile auf. Personen aus der Türkei reisen am häufigsten im Rahmen der Familien- bzw. Heiratsmigration nach Deutschland ein. Diese Migrationsform bestimmt auch größtenteils die Migrationsmotivation von Personen aus dem Nahen Osten und aus Nordafrika, gefolgt von Einreisegründen wie Bildung und Flucht (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 123). Vor allem die Heiratsmigration ist ein generationsübergreifender Migrationsgrund bei Familienmitgliedern mit türkischem Migrationshintergrund, wonach inzwischen schätzungsweise ein Viertel ihrer Ehen transnational sind.³² Büttner und Stichs (2014, S. 30–44) konstatieren im neuen Forschungsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge ähnliche Entwicklungen über Heiratsmigrant(inn)en. Für junge Personen mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund können gleiche Tendenzen vermutet werden.³³

Gemäß ihrer heterogenen Einreisegründe sind in muslimischen Migrationsfamilien verschiedene *Aufenthaltstitel* vorhanden. (Muslimische) Familienmitglieder mit Migrationshintergrund der Zweiten Generation besitzen häufig einen unbefristeten Aufenthaltstitel bzw. die deutsche Staatsangehörigkeit (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 11; Bundesministerium des Inneren 2011, S. 40). Nach der Herkunft verfügen Personen aus der Türkei häufiger

32 Dabei stieg bei Frauen mit türkischem Migrationshintergrund der Anteil an transnationalen Ehen von der Ersten zur Zweiten Generation von 11,5 % auf 24,8 % an, wohingegen sich bei den Männern ein Rückgang von 29,9 % auf 25,8 % beobachten lässt. Diese angewandte Analyseverfahren kann jedoch dazu führen, dass der Anteil an transnationalen Ehen erheblich unterschätzt wurde (vgl. Analyse der Mikrozensus-Stichproben von 1989, 1993, 1997 und 2000, Schroedter 2011, S. 8f; Straßburger 2006, S. 24, und 2011, S. 222ff.).

33 In den Niederlanden befinden sich bis 60 % der Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in einer transnationalen Ehe (vgl. Sterchx 2008, S. 1).

über die türkische statt über die deutsche Staatsangehörigkeit. Hingegen weisen Personen aus nahöstlichen und nordafrikanischen Auswanderungsländern fast doppelt so häufig die deutsche Staatsangehörigkeit auf wie die herkunftsspezifische Staatsangehörigkeit (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 70, 78f.; Mikrozensus 2013 des Statistischen Bundesamtes 2014, S. 208f.). Dem liegt zugrunde, dass ihre Auswanderungsländer (wie Syrien, Iran, Marokko, Tunesien) die Entlassung aus ihrer Staatsangehörigkeit regelmäßig verweigern (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 44; Bundesregierung 2016, S. 1) und diese Personen somit eher über die doppelte Staatsbürgerschaft verfügen.³⁴

Besonders Heiratsmigrant(inn)en sind konfrontiert mit aufenthaltsrechtlichen Restriktionen. Ihr Aufenthaltsstatus basiert in den ersten drei Ehejahren auf einem ehepartnerabhängigen Aufenthaltstitel (§ 31 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 AufenthG). Beide Partner müssen für einen Ehegattennachzug zu einem ausländischen Ehepartner mindestens 18 Jahre alt sein (§ 30 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 AufenthG). Zudem muss der eigene Lebensunterhalt ohne die Inanspruchnahme von Transferleistungen sichergestellt sein (§ 27 Abs. 3 AufenthG, § 5 Abs. 1 Nr. 1 AufenthG). Nachdem das erste Richtlinienumsetzungsgesetz am 28.08.2007 in Kraft getreten ist, müssen Heiratsmigrant(inn)en vor der Einreise nach Deutschland einfache Kenntnisse in der deutschen Sprache nachweisen (§ 30 Abs. 1 S. 1 Nr. 2 AufenthG) (vgl. Pries 2011a, S. 29ff.; Keim 2012a, S. 59f.; Büttner/Stichs 2014, S. 23f., 27).³⁵

Wie erwähnt hängt bei muslimischen Heiratsmigrant(inn)en das junge Einreisealter mit dem jungen Heiratsalter zusammen. Im Vergleich zum durchschnittlichen Alter bei Eheschließungen einheimisch deutscher Paare (Frauen: 31,0 Jahre, Männer: 33,6 Jahre) (vgl. Statistisches Bundesamt 2015b, S. 1) ist das Einreisealter von Heiratsmigrant(inn)en im Durchschnitt 28,0 Jahre. So reisen sie (43,1 %) am häufigsten im Alter zwischen 25 und 34 Jahren nach Deutschland ein. Nach der Herkunft ist das durchschnittliche Einreisealter von Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund jünger (Frauen: 25,8 Jahre, Männer: 26,3 Jahre). Darunter liegt das Einreisealter von Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (35,4 %) am häufigsten in einer

34 Diese Personengruppen beantragen am häufigsten die deutsche Staatsbürgerschaft (vgl. Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit 2007, S. 7f.; Baraulina/Bommes/El-Cherkeh/Daume/Vadean 2007, S. 5). Davon abgesehen ist für Kinder mit Migrationshintergrund von ausländischen Eltern seit der Änderung des Staatsangehörigkeitsgesetzes (in Kraft getreten am 20.12.2014) die doppelte Staatsangehörigkeit möglich (vgl. Bundesregierung 2014, S. 1).

35 Die Folgen von eheabhängigen Aufenthaltstiteln werden im nächsten Kapitel ausführlich beschrieben.

jüngeren Altersgruppe (20–24 Jahre, Heiratsmigranten: 35,0 %). Hingegen sind Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (51,2 %) bei der Einreise nach Deutschland älter (25–34 Jahre, Heiratsmigrantinnen: 30,8 %). Beachtenswert ist der höchste Anteil von Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (20,2 %), die bei der Einreise nach Deutschland jünger als 20 Jahre alt waren (Heiratsmigranten: 6,0 %). Dies gilt auch im Vergleich zu Heiratsmigrantinnen aus anderen Migrantengruppen (Bosnien: 11,0 %, Serbien: 5,4 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 75ff.). Demgemäß müssen muslimische Heiratsmigrant(inn)en in jungen Jahren sowohl migrationsbedingte als auch eheliche Umbruchsituationen und Fremdheitserfahrungen meistern.

Der Affinität zu transnationalen Ehen auf Seiten muslimischer Migrationsfamilien können unterschiedliche Erklärungsansätze zugrunde liegen. Junge Familienmitglieder mit Migrationshintergrund können auf verschiedene Heiratsmärkte zurückgreifen, wie auf den eigenethnischen Heiratsmarkt in der Diaspora und auf den transnationalen Heiratsmarkt. Hierfür werden insbesondere vertraute (Familien-)Netzwerke im Auswanderungsland und in Deutschland aktiviert bzw. genutzt.³⁶ So entscheiden sich (muslimische) Familienmitglieder für eine transnationale Heirat aus unterschiedlichen Gründen. Manche junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund betrachten Männer im Herkunftsland als noch „unschuldiger“ bzw. „unverdorbenen“ als die in Deutschland sozialisierten Männer. Zugleich schreckt die erschwerte berufliche Eingliederung eines in der Türkei aufgewachsenen Mannes in Deutschland vor einer transnationalen Heirat ab.³⁷ Hingegen entscheiden sich Männer mit Migrationshintergrund für eine transnationale Heirat, weil die in Deutschland aufgewachsenen Frauen zu emanzipiert seien. Dennoch würden einige Männer gerne eine in Deutschland aufgewachsene Frau heiraten, da sie über hiesige sprachliche und kulturelle Kenntnisse verfügt. Daher sind transnationale Ehen nicht immer die erste, sondern mitunter nur die zweite Wahl (vgl. Straßburger 2007a, S. 203f., und 2011, S. 218–224).

36 Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (Frauen: 52,1 %, Männer: 41,9 %) lernten ihre(n) Ehepartner(in) am häufigsten im Verwandtschaftskreis kennen oder sie wurden von Verwandten vorgestellt (Frauen: 15,1 %, Männer: 7,3 %). Letzteres wird im Vergleich zu anderen Migrantengruppen (Bosnien: Frauen 6,6 %, Männer 5,2 %; Serbien: Frauen 6,6 %, Männer 3,9 %) überproportional häufig benannt. Demgemäß haben am häufigsten Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (Männer: 30,5 %, Frauen: 29,0 %) eine Verwandtschaftsbeziehung mit dem Partner (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 112ff.).

37 Für bildungs- und berufsorientierte Frauen der Zweiten Migrantengeneration ab dem 30. Lebensjahr können jedoch transnationale Heiratsmärkte eine zusätzliche Option sein. Denn das Angebot entsprechender Partner der gleichen Ethnie und Religion ist in Deutschland beschränkt (vgl. Boos-Nünning/Karakasoğlu 2006, S. 270f.).

Auch (muslimische) Familienmitglieder aus nordafrikanischen Auswanderungsländern (Marokko etc.) sind aus ähnlichen Gründen intraethnisch-transnationaler Heiratsmigration zugewandt. Zudem verstärken restriktive Einreisebestimmungen der Einwanderungsländer den Anreiz und die heute einzig legale Familienzusammenführung. Hierbei unterstützen transnationale Familiennetzwerke die Heiratsmigration (z. B. in Form von Ferienaufenthalten im Herkunftsland), die durch Familiensolidarität und Familienloyalität geprägt sind.³⁸ Dies ermöglicht neue Aufstiegsmobilitäten im Einwanderungsland. Männliche Familienmitglieder mit marokkanischem Migrationshintergrund in Deutschland entscheiden sich für eine transnationale Ehe, da das „Leitbild der Gleichberechtigung“ dort noch nicht so präsent sei. Nach ihrer Ansicht sind Frauen mit marokkanischem Migrationshintergrund in Deutschland zu verwöhnt, zu freizügig und kennen nicht die herkunftsspezifischen Sitten. Frauen mit marokkanischem Migrationshintergrund können einen Ehemann aus dem Herkunftsland bevorzugen, weil sie sich dadurch einen strategischen beziehungsspezifischen Machtvorteil bzw. Balance in der Familie erhoffen. Der sprachliche und interkulturelle Wissensvorsprung sowie die sichere Entfernung zur Schwiegerfamilie im Herkunftsland verhilft ihnen dazu, neue soziale und kontrollfreie Lebens- und Freiräume zu leben (siehe zusammenfassende Beschreibung bei Beck-Gernsheim 2006, S. 112–125).

Exkurs: Heiratsformen muslimischer Migrationsfamilien

Nur wenige Studien befassen sich dezidiert mit dem Beziehungs- und Heiratsverhalten muslimischer Migrationsfamilien. Das vorhandene Datenmaterial befasst sich überwiegend mit dem Heiratsverhalten von Frauen und Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund. Die vorhandene Datenlage soll Rückschlüsse auf die verschiedenen Heiratsformen in muslimischen Migrationsfamilien ermöglichen. Dazu gehört die bevorzugte selbstbestimmte Liebesheirat und freiwillig arrangierte Heirat sowie die äußerst seltene Heiratsform der Zwangsverheiratung.

Muslimische junge Familienmitglieder mit Migrationshintergrund bevorzugen am meisten die selbstbestimmte (Liebes-)Heirat. Der Begriff der *selbstbestimmten (Liebes-)Heirat* soll hier als eine dyadisch konzipierte, intimisierte

38 Mediale Kommunikation und virtuelle Netzwerke im Internet verstärken Kontakte, transnationale Verbindungen und Mobilitäten der jungen Migrantengeneration (vgl. Pries 2011b, S. 11f.; Römhild 2011, S. 35).

Heiratsform verstanden werden, in der sich durch einen intensiven Annäherungs- und Erprobungsprozess ein möglicher Heiratswunsch und die Entscheidung zur Heirat entwickelt. Er soll nicht implizieren, dass bei anderen Heiratsformen Gefühle und die Freiwilligkeit keine Rolle spielen. Besonderes Merkmal ist hier das Fehlen einer aktiven Beteiligung Dritter am Partnerwahlprozess. Eltern werden häufig erst zum Zeitpunkt der Anbahnung einer Heirat eingebunden (vgl. Straßburger 2003, S. 177, 208, 233f., und 2009, S. 21f.). Aus der religiösen Perspektive besitzt der Islam das Ideal der lebenslangen Liebe und Treue des Ehepartners bis in den Tod.³⁹ Somit sind Liebe und gegenseitige Achtung wichtige Voraussetzungen in der Partnerwahl, die durch die eigene Vernunft und die Frömmigkeit des zukünftigen Partners begleitet werden bzw. Orientierungshilfen leisten sollen. Das Ziel ist, eine glückliche Ehe zu finden und zu halten. Denn schließlich gilt fehlende Liebe in der Ehe auch als ein Scheidungsgrund im Islam (vgl. Uysal 2007, S. 72, 75, 634f., 859).

Familienmitglieder mit türkischem Migrationshintergrund lernen ihren Ehepartner zufällig im Bekanntenkreis kennen und suchen sich ihren Ehepartner selbst aus (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2004, S. 156; Schröttle 2007, S. 148). Besonders junge Personen mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation weisen eine stärkere Präferenz der Liebesheirat auf (vgl. Straßburger 2003, S. 266–273; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 249–253; Müller 2006, S. 287; Babka von Gostomski 2010, S. 200f.).⁴⁰ Bei Heiratsmigrantinnen aus der Türkei kann die selbstbestimmte (Liebes-)Heirat auch häufig durch Sympathien in der Kennenlernphase begleitet werden. In diesem Kontext wird dann eher von einer vernunftorientierten Ehe gesprochen (vgl. Ocak 2012, S. 227f.; Ceylan 2012, S. 283ff.). Auch sie (Frauen: 32,5 %, Männer: 33,5 %) lernen ihre Ehepartner in der Freizeit bzw. im Bekanntenkreis kennen. Die Mehrheit der Heiratsmigrant(inn)en (über 95 %) befürwortet herkunftsübergreifend die Bedeutung der Liebe und des freien Willens als Voraussetzungen zur Eheschließung (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 112–115).

Bei einer *arrangierten Partnerwahl* ist das voreheliche Verliebtsein durch eine impulsive Emotionalität gekennzeichnet. Die Familie hilft bei der Suche, Vermittlung und/oder Auswahl eines Heiratskandidaten. Somit beruht die Ehe

39 Dies wird durch Koransuren/-verse (50:21; 30:21; 24:32 zitiert nach Rassoul 1996, S. 178, 218) und Hadithe (Überlieferungen des Propheten Mohammed) (vgl. Ibn Madscha (1847) zitiert nach Pacic 2010, S. 13) belegt.

40 Auch junge (un-)verheiratete Frauen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in Deutschland setzen basierend auf ihrer interkulturellen Subjekttransformation individuelle Freiheiten und Autonomiebestrebungen (auch hinsichtlich ihrer Partnerwahl) um (vgl. Hajji 2009, S. 137, 147f., 1691f., 190ff.).

auf einer gemeinsamen Entscheidungsfindung, baut jedoch auf der Freiwilligkeit und dem Verliebtsein der Heiratskandidaten auf. Die Familie überprüft die Voraussetzungen für eine funktionierende Ehe wie den Charakter sowie soziale, familiäre und berufliche Lebensumstände der Heiratskandidaten (vgl. Straßburger 2003, S. 208, und 2007a, S. 207f., und 2009, S. 22, und 2011, S. 226ff.). Im muslimischen Kontext wird auch von einer empfundenen Sympathie gegenüber dem/der Heiratskandidaten/-in gesprochen, wonach erst die Kennenlernphase mit einer möglichen Heiratsoption folgt (vgl. Zentrum polis 2006, S. 10). Hierbei nimmt die arrangierte Heiratsform einen hohen Stellenwert im Islam ein, „da es als Gottesdienst zählt, heiratswilligen Personen bei der Suche nach einem geeignete[n] Partner behilflich zu sein“ (vgl. Hajo 2007, S. 37).

Bezogen auf die Herkunft bevorzugen Personen mit türkischem Migrationshintergrund auch die arrangierte Heiratsform. Nahezu ein Viertel der Personen mit türkischem Migrationshintergrund bekommen eine(n) Ehepartner(in) durch die eigenen Eltern oder Verwandten empfohlen (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2004, S. 156).⁴¹ Die Mehrheit der arrangierten Ehen von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund wurde mit der Zustimmung und dem Einverständnis bzw. aktiver Mitsprache der Heiratskandidatinnen geschlossen. Ein nicht unerheblicher Teil hätte jedoch bei der Partnerwahl lieber den Ehepartner selbst bestimmt (vgl. Schröttle 2007, S. 148f.).⁴² Bei jungen Personen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund in Deutschland können ähnliche Präferenzen vermutet werden. Eine Untersuchung in den Niederlanden konstatiert, dass 60 % der transnationalen Ehen von Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation arrangiert werden. Diese Heiratstendenz ist stärker, wenn aufgrund persönlicher und kultureller Verunsicherung das Vertraute in der Tradition des zukünftigen Ehepartners gesucht wird. Insgesamt wird jedoch bei der Zweiten und Dritten Migrantengeneration ein Rückgang von arrangierten Verwandtschaftsehen verzeichnet. Im Vordergrund stehen die Bildung und Urbanisierung der Frau sowie die damit einhergehende Verringerung der Kinderzahl (vgl. Sterchx 2008, S. 5–7).

41 Hierbei nimmt dieselbe regionale Herkunft des zukünftigen Ehepartners bei traditionellen Migrationsfamilien einen bedeutenden Stellenwert ein (darunter besonders bei mittelanatolischen Regionen: 76 %, Mittelmeer-Region: 44 %) (ebd. 2004, S. 156).

42 Von diesen arrangierten Ehen hatten 54 % der Frauen die Möglichkeit, ihren Ehepartner vor der Ehe kennenzulernen (keine Möglichkeit: 46 %) und 74 % waren mit der Wahl einverstanden (hätten gerne ihren Partner selbst ausgewählt: 24 %). Fast drei Viertel (74 %) der Frauen wurden vor der Eheschließung zu ihrer Meinung zum zukünftigen Ehemann befragt (nicht befragt: 25 %). Dabei gaben 86 % der Frauen an, mit der Auswahl einverstanden zu sein (ebd. 2007, S. 148f.).

Hingegen kommt eine *Zwangsverheiratung* selten in muslimischen Migrationsfamilien vor.⁴³ Eine Zwangsheirat kommt dann zustande, wenn die freie Willensneigung mit psychischer und/oder physischer Gewalt unterdrückt und eine (formell oder informell, also durch religiöse oder soziale Zeremonien) Ehe erzwungen wird. Nach der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte (Artikel 16 Absatz 2) darf eine Ehe nur bei freier und uneingeschränkter Willenseinigung der künftigen Ehegatten geschlossen werden (vgl. Hajo 2007, S. 69–72; Mirbach/Schaak/Triebl 2011, S. 36). Die Motivlage von Zwangsverheiratungen ist nicht an den Islam gebunden und sie lässt sich auch nicht auf religiöse Traditionen zurückführen. Denn alle drei Weltreligionen (Christentum, Judentum und Islam) setzen das Einverständnis der Heiratskandidaten voraus (vgl. Lehnhoff 2002, S. 11 zitiert nach Hajo 2007, S. 68f.). Sie kommen dennoch weltweit in unterschiedlichen sozialen, ethnischen und kulturellen Kontexten vor (vgl. Bielefeldt 2005, S. 17; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009b, S. 5ff, und 2011b, S. 9).⁴⁴

Die genaue Zahl der Betroffenen lässt sich schwer ermitteln, da sich alle repräsentativen Untersuchungen bis heute auf Expertenbefragungen der Unterstützungseinrichtungen („Beobachtungsperspektive“) beziehen und nicht auf die Aussagen der Betroffenen selbst (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009b, S. 10, und 2011b, S. 16, 21ff.).⁴⁵ Im Jahr 2005 wurden 210 Beratungsfälle von Berater(inn)en in Hamburg erfasst (davon türkisch: 101 Fälle, nahöstlich: 14 Fälle, nordafrikanisch: 5 Fälle).⁴⁶ Sie gehören überwiegend der Zweiten bzw. Dritten Migrantengeneration an, sind zwischen 18 und 21 Jahre alt (79 %) und werden überwiegend der muslimischen Religion (82 %) zugeordnet.

43 Mertol (2007, S. 264) hält fest, dass Ehrenmorde sich empirisch als „exzesshafte Einzeltaten im Kontext traditioneller patriarchalischer Familienstrukturen“ erweisen.

44 Infolgedessen wird die Religion als letzte und oberste Argumentationsinstanz überwiegend von Männern, Vätern und Söhnen mit patriarchalischen Denk- und Handlungsmustern sowie Traditionen missbraucht (vgl. Zentrum polis 2006, S. 3; Hajo 2007, S. 69). Diesen patriarchalischen Missbrauch als „islamisch“ zu etikettieren, wird den zahlreichen hier lebenden Muslimen nicht gerecht. Denn auf sie wirkt dieser patriarchalische Ehrenkodex oft ebenso befremdlich, wie dies für die meisten Angehörigen der nicht muslimischen Mehrheitsgesellschaft gilt (vgl. Bielefeldt 2005, S. 17; Bielefeldt/Follmar-Otto 2007, S. 16).

45 Das geringe Bildungsniveau, der ländliche Herkunftsort und die sozioökonomischen Segregations-, Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen sowie „rigider Traditionalismus“ von Migrationsfamilien spielen eine wesentliche Rolle bei Zwangsverheiratungen (ebd. 2011b, S. 44).

46 Auch Strobl/Lobermeier (2007, S. 27f.) konstatieren solch eine ethnische Aufteilung der Betroffenen.

zugeordnet (vgl. Lawaetz Stiftung 2006, S. 16–20).⁴⁷ Ein ähnliches Profil der Betroffenen konstatiert die bundesweite Untersuchung von Mirbach/Schaak/Triebl (2011, S. 68ff., 73–78), die vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2011b, S. 8, 28f.) in Auftrag gegeben wurde. Bei dieser Expert(inn)enbefragung ergaben sich unterschiedliche Erhebungsprobleme.⁴⁸ Der dazugehörige wissenschaftliche Beirat kritisierte die öffentliche Darstellung und Auswertung der Religionszugehörigkeit sowie des Ausmaßes als verzerrend und unscharf.⁴⁹ Dennoch bekam diese Studie große mediale Aufmerksamkeit, wobei ihre Ergebnisse von Zeitungen (auch) unscharf zitiert wurden (vgl. Preuß 2011a und 2011b; Miklis 2011; Hamburger Abendblatt 2011).

Besonders die Heiratsformen von muslimischen Ehepartnern spielen in der öffentlichen Thematisierung und im politischen Kontext unter dem Thema der Zwangsverheiratung eine bedeutsame Rolle. Dem wird die selbstbestimmte bzw. selbstorganisierte (Liebes-)Heirat gegenübergestellt, weniger öffentlich diskutiert wird hingegen die arrangierte Heirat bzw. Ehe. So ist die öffentliche medienengestützte Diskussion über Zwangsverheiratungen insbesondere bei (muslimischen) Herkunftgruppen durch kulturalisierende Stereotype und klischeehafte Berichterstattungen gekennzeichnet (vgl. Huth-Hildebrandt 2009, S. 3; Straßburger 2009, S. 20 und 2011, S. 217).⁵⁰ Nach Ansicht der (muslimischen) Migrantenorganisationen (48,6 %) wird das Thema Zwangsverheiratung in der Öffentlichkeit überwiegend als Polemik gegen den Islam benutzt (teils/teils: 29,7 %, Ablehnung: 18,9 %) (vgl. Mirbach/Schaak/Triebl 2011, S. 50f.). Auch die damalige Kontroverse um das Buch Necla Keleks „Die fremde Braut“ zeigte, dass die wissenschaftliche Aufbereitung des Themas erst in ihren Anfängen steckte. Es bildete das Unwissen und die Verunsicherung über Migrantenkulturen nicht nur

47 Die Zwangsverheiratung (52 %) findet am häufigsten im Ausland statt oder wird dort geplant (28 %). Dies gilt vor allem für im Ausland Geborene (59 %) (in Deutschland Geborene: 49 %) (ebd. 2011, S. 100–105; 2011b, S. 39).

48 Erhebungsprobleme waren u. a. die vorhandenen Mehrfachnennungen (14 % bis 43 %) durch die Inanspruchnahme mehrerer Beratungseinrichtungen, die subjektive Einschätzung der Berater(inn)en hinsichtlich der Intensität elterlicher Religiosität etc. (ebd. 2011, S. 53ff., 92ff. und 2011b, S. 22ff.).

49 Die Behauptung, dass „nach Angaben der Betroffenen 83,4 % der Eltern Muslime seien“ und dass die Beratungsstellen in Deutschland 3.433 Fälle von Zwangsverheiratungen im Jahr 2008 registriert haben, ist falsch. Zudem ist nicht bekannt, ob Berater(inn)en die Religion der Eltern explizit abgefragt haben oder ob es spätere Erinnerungen bzw. bloße Vermutungen sind. Außerdem wurden angedrohte und tatsächlich stattgefundene Straftaten in den Formulierungen hinsichtlich des Ausmaßes gleichgesetzt (vgl. Bielefeldt/Demirer/Prasad/Schröttle/Boos-Nünning/Straßburger 2011, S. 1f.).

50 Dies intensivierte sich nach dem Ehrenmord der zwangsverheirateten Berlinerin mit kurdischem Migrationshintergrund, Hatun Sürücü (vgl. Bielefeldt 2005, S. 4).

der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch des politischen und akademischen Mainstreams ab (vgl. Zentrum polis 2006, S. 2). Vor allem die Heiratsmigration wurde eher als negative und problemorientierte Vorstellung evoziert (vgl. Keim 2012a, S. 68f.). Inwiefern sich dies kontraproduktiv in der Beratungsarbeit mit muslimischen Migrationsfamilien auswirkt, bleibt bislang offen. Dennoch kann vermutet werden, dass auch Familienberater(innen) vor solchen klischeebesetzten Bildern nicht geschützt sind.

2.2.3 Beratungsanliegen und -bedürfnisse

Wie einheimisch deutsche Familien stehen auch muslimische Migrationsfamilien in Deutschland manchmal vor familiären Herausforderungen, die die Unterstützung einer Familienberatungsstelle notwendig machen. Nach ihren (migrations-) spezifischen Merkmalen (Migrationsbiografien, Bildungsniveau, Berufsstatus etc.) können ihre Beratungsbedürfnisse unterschiedlich ausgeprägt sein. Es lassen sich divergierende familiäre Anforderungen überwiegend zwischen den Subsystemen in den Familien (Ehepartner, Eltern-Kind-Beziehung) sowie zwischen den (Erziehungs-)Werten muslimischer Migranteneltern und der Mehrheitsgesellschaft vermuten (vgl. Maas 2005, S. 125; Uslucan 2008a, S. 3ff.; Leyendecker 2012, S. 34). Demnach umfassen die Beratungsbedürfnisse muslimischer Migrationsfamilien sowohl ganz gewöhnliche als auch migrationspezifische Ehe-, Beziehungs- und Erziehungsprobleme.

Ehe und Beziehung

Ehepaare bzw. Lebenspartner müssen Beziehungsarbeit leisten, die manchmal mit Herausforderungen verbunden ist. Einheimisch deutsche Paare können belastende Muster im Entwicklungsverlauf ihrer Partnerschaft aufweisen. Dazu gehören *Anpassungsprobleme im (anfänglichen) Zusammenleben*, *(plötzliche) kritische Lebensereignisse* (chronische Krankheiten, Unfälle, Scheidung, Tod etc.) sowie *überdauernde destruktive Beziehungsmuster* wie erniedrigende Kommunikationsmuster und Verhaltensweisen (z. B. psychische und physische Gewalt), geringe Wertschätzung des Partners, Dominanzverhalten gegenüber dem Partner (siehe dazu Zusammenfassung von Schneewind 2010, S. 149–163).

Im Vergleich zu einheimisch deutschen Ehepaaren und Ehepaaren mit Migrationshintergrund können manchmal vor allem muslimische Ehepaare mit türkischem, nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund ähnliche beziehungsspezifische Herausforderungen aufweisen. Denn sie leben häufiger in

traditionellen Geschlechterrollen. Dies wird bei einem Teil der muslimischen Personen mit Migrationshintergrund durch die traditionellere Aufteilung in manchen Bereichen der Hausarbeit (z. B. Frauenaufgaben: eher Kochen, Abwaschen; Männeraufgaben: eher Finanzen, Reparaturen), der Familienarbeit (Fraufgaben: eher zu Hause bleiben bei kranken Kindern; Männeraufgaben: eher Elternabende besuchen)⁵¹ sowie der Erwerbstätigkeit (Männer: eher vollzeitbeschäftigt; Frauen: eher teilzeitbeschäftigt oder Hausfrauen) deutlich.⁵² Besonders muslimische Frauen mit Migrationshintergrund (27 % bis 28 %) sind am häufigsten einer Mehrbelastung im Sinne traditioneller Rollenmuster ausgesetzt, darunter vor allem Frauen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund und Frauen mit geringen Deutschkenntnissen. Demgemäß sind muslimische Frauen mit Migrationshintergrund am häufigsten mit der Geschlechtergleichheit in der Verteilung der Haushaltsaufgaben und Familienarbeit unzufrieden. Zudem befinden sich vor allem Frauen mit türkischem, nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund (und geringen Deutschkenntnissen) häufiger in klassischen bzw. traditionelleren Beziehungskonstellationen (vollzeitbeschäftigter Mann, arbeitslose bzw. geringfügig beschäftigte Frau). Dabei wird bei einem geringen Teil der muslimischen Frauen (15,9 %) die Erwerbstätigkeit beider Partner nur vom Ehemann entschieden (vgl. Becher/El-Menouar 2014, S. 101–106, 112–117, 123–130, 140–143, 151f., 156–159, 165, 173f.). Dies kann beziehungspezifische Machtasymmetrien und Konflikte auslösen bzw. verstärken.

Über diese Beziehungsherausforderungen hinaus können divergierende Sozialisationen in unterschiedlichen Ländern (Herkunftsland und Deutschland) die Beziehungslage muslimischer Migrantenpaare zusätzlich auf die Probe stellen. Denn ein Teil der jungen Migrantengeneration in Deutschland lebt weiterhin die tradierte Familien-, Beziehungs- und Erziehungskultur ihrer (Groß-)Eltern, die

51 Insgesamt werden jedoch viele Aufgaben der Familienarbeit (z. B. Kinder zu Bett bringen, Spielen/Freizeit mit Kindern, religiöse Erziehung, sich um gemeinsame Ausflüge kümmern) gemeinsam von muslimischen Ehepartnern mit türkischem, nahöstlichem und nordafrikanischem Migrationshintergrund übernommen. Besonders wenn muslimische Paare eine höhere Religiosität aufweisen, sinkt der Anteil der Frauen mit alleiniger Verantwortung für „interne“ Aufgaben. Sie übernehmen dann auch häufiger „externe“ Aufgaben, was eher gegen eine traditionelle Aufteilung der Familienarbeit spricht (ebd. 2014, S. 127f., 132f.).

52 Bezogen auf die Herkunft sind vor allem muslimische Frauen mit nahöstlichem (51,5 %) und nordafrikanischem Migrationshintergrund (46,1 %) Hausfrauen, gefolgt von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (34,7 %) (zum Vergleich: christliche einheimische deutsche Frauen: 10,4 %). Hingegen gehen muslimische Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (20,8 %) häufiger einer Erwerbstätigkeit in Vollzeit nach (nahöstlich: 10,6 %, nordafrikanisch: 9,8 %) (zum Vergleich: christliche einheimische deutsche Frauen: 36,0 %). Ein Grund für den höheren Hausfrauenanteil kann der höhere Anteil an Kindern unter sechs Jahren sein (ebd. 2014, S.153).

sie damals als Gastarbeiter(innen) aus der Türkei oder Marokko mitbrachten und vakuumierten. Parallel dazu entwickelte sich die Kultur in der Türkei weiter, sodass diese beiden Gruppen eine Sozialisationslücke kennzeichnet (vgl. Leyendecker 2011, S. 243f.; Beck/Beck-Gernsheim 2011, S. 176f.).⁵³ Bei transnationalen Ehen von (muslimischen) Paaren mit türkischem Migrationshintergrund kann das persönliche Kennenlernen der Ehepartner durch geografische Entfernungen erschwert werden. Medien als Kontaktmöglichkeiten (Internet, Telefon, E-Mail) können das persönliche Kennenlernen nicht umfassend ersetzen (vgl. Keim 2012b, S. 144). Dadurch entwickelt sich eine „Liebe ohne Alltag“, d. h. Ideal- bzw. Fantasiebilder des Partners können im Alltag nicht einem „Realitätstest“ unterzogen werden (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 2011, S. 66–72). Diese begrenzten Kennenlern-Möglichkeiten vor der Eheschließung bergen oftmals psychische Gefahren in sich und verlangen mehr psychische Beziehungsarbeit in der Ehe (vgl. Erim 2009, S. 38).⁵⁴ So müssen sich manche (muslimische) transnationale Ehepaare mit psychischem und soziokulturellem Akkulturations- und Beziehungsstress auseinandersetzen. Diese sind bspw. Verlusterfahrungen (Familie, herkunftssprachiges Umfeld, soziales Netzwerk), Fremdheitserfahrungen und Isolation durch den dauerhaften Aufenthalt in Deutschland, die Notwendigkeit des neuen Spracherwerbs, die Konfrontation mit neuen bzw. anderen Volkssitten und Gebräuchen, Partizipation an neuen Sozialnetzwerken, aufenthalts- und arbeitsrechtliche sowie ökonomische (Lebens-)Unsicherheiten, diskriminierende und rassistische Erfahrungen, intergenerationale Rollenkonflikte und divergierende Lebens- bzw. Erziehungskonzepte innerhalb der Familie etc. (vgl. Demiralay/Haasen 2011, S. 63f.; Aybek/Babka von Gostomski/Rühl/Straßburger 2013, S. 20).⁵⁵

Durch diese migrationsspezifischen Herausforderungen können gewohnte (Beziehungs-)Rollen bei Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshinter-

53 Die Sozialisation in unterschiedlichen Ländern bei transnationalen Ehen bzw. Beziehungen beinhaltet nicht per se die Ursache für Konflikte. Denn es sind viele positive Beispiele für transnationale Ehen in Deutschland vorhanden (vgl. Ocak 2012, S. 217–262; Ceylan 2012, S. 267–339).

54 So verfügen manche gebildete Heiratsmigrantinnen über zeitgemäßere Beziehungs- und Erziehungsvorstellungen als ihre in Deutschland geborenen und sozialisierten Ehepartner, wodurch intrakulturelle Paarkonflikte und divergierende Erziehungsprobleme entstehen können (vgl. Keim 2012a, S. 80f.). Hingegen weisen manche Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland eine konservativere Haltung auf als Türken in der Türkei (vgl. Uslucan 2008a, S. 22–28).

55 Zu den beiden letzteren Herausforderungen zählen auch die Decodierung ihrer (transkulturellen) (Paar-)Rollen und die gemeinsame Entwicklung ihrer Sexualität sowie die Etablierung ihrer Familiengründung (vgl. Douallal/Rüschhoff 2003, S. 44–47; Beck/Beck-Gernsheim 2011, S. 50f.).

grund ins Ungleichgewicht geraten. Damit kann ein erheblicher Verlust ihres Sozialprestiges einhergehen, was ein Risiko für die Ehestabilität darstellt.⁵⁶ Solche Lebenssituationen werden von Männern unterschiedlich – als frustrierend, aggressiv, depressiv, unglücklich – empfunden. Manche entwickeln Minderwertigkeitsgefühle (vgl. Straßburger 2003, S. 159; Beck-Gernsheim 2006, S. 125; Keim 2012a, S. 78f.). Hingegen befinden sich eher muslimische Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund in der sozialen Isolation hinsichtlich der Kontakthäufigkeit mit einheimisch Deutschen. Ihre alltäglichen Kontakte beschränken sich überwiegend auf die eigene Familie, den intraethnischen Freundeskreis und die Nachbarschaft (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2011, S. 119; Büttner/Stichs 2014, S. 236–248).

Zu diesen migrationsspezifischen Beziehungsherausforderungen müssen manche muslimische Ehepaare mit Migrationshintergrund zusätzlich ihre materielle Deprivation (z. B. Arbeitslosigkeit, geringes Einkommen) bewältigen, von der sie häufiger betroffen sind.⁵⁷ Herkunftsübergreifend bedeutet die Arbeitslosigkeit einen Verlust an positivem Selbstbild, Hoffnung, Lebensfreude und Tatkraft (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 26). Arbeitslose Männer mit türkischem und arabischem Migrationshintergrund können ihre Rolle als Ernährer und Beschützer nicht mehr ausfüllen. Sie fühlen sich frustriert und nach ihrer Ansicht in frauenspezifische Lebensbereiche (Haushalt etc.) gedrängt (vgl. Uslucan 2008d, S. 43; Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 23, 25ff., 42ff.). So steht die ökonomische Deprivation in Zusammenhang mit der Partnerschaftszufriedenheit in Ehen von Personen mit türkischer *Staatsangehörigkeit* (auch von *deutschen* Paaren). Türkische Ehepaare streiten etwas häufiger über Geld, entsprechend ihrer ökonomischen Mehrbelastung fällt dieser Teil jedoch verhältnismäßig niedrig aus. So verringert eher die wahrgenommene materielle Deprivation die Bewertung der Beziehung, darunter insbesondere in Ehen mit traditionellen Orientierungen und einem geringen sozialen Kapital (z. B. fehlende unterstützende Familienmitglieder und Verwandte). Vor allem türkische Frauen (49,5 %) sind mit der Partnerschaft am wenigsten sehr zufrieden (deutsche Frauen: 51,6 % vs.

56 Auch in der Migrantengemeinschaft verfügen Heiratsmigranten als „importierte“ Schwiegersöhne über wenig Prestige, wodurch sie eher bedauert werden (vgl. Leyendecker 2012, S. 35f.).

57 Dazu zählen auch der häufige Arbeiterstatus, das frauen- bzw. mütterdominierte geringfügige Beschäftigungsverhältnis und die schwierigeren Arbeitsbedingungen (Samstags-, Sonntags-, Feiertags- und Schichtarbeit) von Personen mit türkischem Migrationshintergrund (darunter besonders von Vätern) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 149–153 und 2011a, S. 63ff.).

türkische Männer: 56,3%; deutsche Männer: 51,6 %) (vgl. Gründler 2012, S. 207ff., 215f., 219f., 222ff., 275ff.).⁵⁸

Diese deprivierten Lebenslagen führen manchmal zur Gewalt(-bereitschaft) in Ehen bzw. Beziehungen. Somit ist Gewalt ein Zeichen fehlender sozialer Ressourcen bei der (türkischen) Migrantenbevölkerung (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012a, S. 37f.) und kein spezifisches Merkmal einer Ethnie, Kultur oder Religion (vgl. Haug 2010b, S. 27). Die Mehrheit der Frauen mit türkischem Migrationshintergrund unter 35 Jahren ist nicht von physischer und psychischer Partnergewalt betroffen. Nichtsdestotrotz erfährt ein Teil dieser Frauengruppe durch den aktuellen Beziehungspartner körperliche und/oder sexuelle Übergriffe (29 %) (einheimisch deutsche Frauen: 16 %) sowie psychische Gewalt (20 %) (einheimisch deutsche Frauen: 6 %). Dabei wird der längere Verbleib in gewaltbelasteten Partnerschaften von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund dadurch erklärt, dass sie sich seltener durch Trennung und Scheidung aus diesen Beziehungen lösen können. Vor allem Heiratsmigrantinnen als Gewaltopfer sind „doppelt diskriminiert“ durch die patriarchalischen Familienmuster und restriktiven politischen sowie gesetzlichen Rahmenbedingungen (vgl. Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2008, S. 16–20).⁵⁹

Insgesamt befinden sich muslimische Ehepaare mit Migrationshintergrund anscheinend länger in belastenden Beziehungskonstellationen, bevor sie sich trennen bzw. scheiden lassen (vgl. Weilandt/Rommel/Raven 2003, S. 74). Die psychosozialen Folgen einer Scheidung von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund beinhalten nicht nur wie bei einheimisch deutschen Frauen finanziel-

58 Die Datengrundlage der Arbeit von Gründler (2012, S. 173–176, 201) „bildet der *deutsche Generations and Gender Survey* (GGS), durchgeführt vom Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, BIB.“ Die verschiedenen Stichproben wurden in den Jahren 2005 (deutschsprachige Befragte) und 2006 (Befragte mit türkischer Staatsangehörigkeit) erhoben. Zur ersten Befragtengruppe gehören auch Personen, die in Deutschland geboren sind (also Personen mit Migrationshintergrund). Zudem fallen aus der „türkischen“ Gruppe deutsche Personen mit türkischem Migrationshintergrund (mindestens ein Elternteil nicht in Deutschland geboren) sowie binationale bzw. interethnische Paare heraus. Diese Selektionskriterien verzerren die Untersuchungsergebnisse, wobei die tolerablen Schwellenwerte (bis zu 10 %) nicht überschritten wurden. Im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit bekennt sich die Mehrheit der türkischen Befragten (96,1 %) zum Islam (deutschsprachige Befragte: Christentum 73,1 %, Islam und andere Religionen je 0,6 %, ohne Bekenntnis 25,7 %).

59 Falls gewaltbetroffene Heiratsmigrantinnen sich zur Zuflucht in ein Frauenhaus entscheiden, sind sie oft von der Abschiebung bedroht. Dies führt nicht „nur“ dazu, dass Heiratsmigrantinnen die Gewaltsituation in der Ehe erdulden, sondern sie kehren manchmal vom Frauenhaus in die Gewaltbeziehung zurück, um nicht den Verlust ihres Aufenthaltsrechts zu riskieren (vgl. Flieb 2002, S. 110).

le Probleme oder armutsgefährdende Lebensumstände und die Übernahme der „Hauptverantwortung für die Erziehungsaufgaben“. Hinzu kommen der Verlust von traditionellen Bindungen und die Auseinandersetzung mit der Zuschreibung, die Familienehre gefährdet bzw. verloren zu haben (vgl. Süzen 2003, S.11; Boos-Nünning 2011b, S. 43). Auch hierbei unterliegen insbesondere Heiratsmigrantinnen stärkeren Belastungen und rechtlichen Restriktionen, da sie allgemein nur einen von ihrem Ehepartner abgeleiteten Rechtsstatus besitzen (vgl. Pohl 2011, S. 35f.).⁶⁰ Sie halten so lange alle Unerträglichkeiten in der Ehe aus, bis sie ihren eigenen bzw. unabhängigen Rechtsstatus bekommen, wodurch die Scheidung als letzter Ausweg genutzt wird (vgl. Keim 2012b, S. 164; Sirim 2012, S. 205–213).

Erziehung

Im Hinblick auf die Erziehungsaufgaben von Eltern mit und ohne Migrationshintergrund lassen sich kulturübergreifende Herausforderungen festhalten wie pubertätsbedingte inner- und außerfamiliäre Konflikte, emotionale Abnabelungsprozesse der Jugendlichen von ihren Eltern, Entwicklung einer eigenen Identität etc. Auch wenn herkunfts- und religionsspezifisch keine großen Unterschiede in der Aufteilung der Familienarbeit zwischen christlichen einheimisch deutschen Personen und muslimischen Personen mit Migrationshintergrund (Türkei, Nordafrika, Naher Osten) bestehen, teilen sich Letztere etwas weniger die gemeinsame Zuständigkeit für diese Erziehungs- und Familienaufgaben, wie die Kinder zu Bett bringen, mit Kindern spielen, (religiöse) Erziehung, Elternabende besuchen. Hierbei übernehmen muslimische Männer mit Migrationshintergrund etwas häufiger Aufgaben im Außenbereich (wie Elternabende besuchen) als andere Aufgaben im Innenbereich (wie zu Hause bei kranken Kindern bleiben).⁶¹ Trotz einer herkunftsübergreifenden sehr hohen Zufriedenheit mit der Aufgabenverteilung im familiären Bereich wünschen sich besonders muslimische Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (19,6 %) Mehreinsatz vom Partner (nahöstlich: 18,3 %, nordafrikanisch: 14,6 %, deutsch: 10,2 %) (vgl. Becher/El-Menouar 2014, S. 123–130, 140–143).

60 Im Härtefall (z. B. bei Gewalt) kann von der vorgesehenen Lebensgemeinschaftsdauer abgesehen werden (§ 31 Abs. 2 AufenthG), wobei das Aufenthaltsrecht häufig nicht erteilt wird (vgl. Renner 2004, S. 792, 796).

61 Wie oben erwähnt übernehmen jedoch muslimische Personen mit Migrationshintergrund fast alle Aufgaben in der Familie gemeinsam (ebd. 2014, S. 127).

Hierbei stellen islamische bzw. religiös-traditionelle Erziehungsvorstellungen und -ziele Besonderheiten muslimischer Migranteneltern dar.⁶² Religiöse Werte (in der Erziehung) können nicht nur im Widerspruch zur säkularen Moderne stehen (vgl. Uslucan 2008a, S. 57). So kann die tradierte religiöse Kindererziehung in der Diaspora auch zu Diskrepanzen bzw. zu Konflikten zwischen den Generationen in der Familie führen wie bei der Kleidervorschrift oder im Umgang mit dem anderen Geschlecht. Denn Jugendliche der Zweiten und Dritten Migrantengeneration fordern ihre Freiräume und Selbstständigkeit ein, um ihre persönliche Lebensform hinsichtlich der Religion zu finden und wählen zu dürfen (vgl. Boos-Nünning 2011b, S. 28).⁶³ Somit stehen (muslimische) Jugendliche mit Migrationshintergrund neben der allgemeinen Identitätsbildung zusätzlich vor der Herausforderung, die ethnische Facette ihrer Identität und Zugehörigkeit auszubilden (vgl. Uslucan 2010, S. 197), die im Rahmen ihrer multikulturellen, individualistisch orientierten und hybriden Persönlichkeit sowie kosmopolitischen Denkweisen manchmal mit einer tiefen Gläubigkeit und religiösen Ritualpraxis verbunden ist (vgl. Boos-Nünning 2012, S. 8).⁶⁴

Besonders die *Sexualerziehung* in muslimischen Migrationsfamilien befindet sich häufig im Fokus der Fachwelt und Beratungspraxis. Dazu gehören u. a. das Ehrkonzept (namus etc.)⁶⁵ und die geschlechterspezifische traditionelle Er-

62 Die religiöse Erziehung wird mehrheitlich von beiden Elternteilen egalitär übernommen (nahöstlich: 65,3 %, nordafrikanisch: 63,5 %, türkisch: 61,5 % vs. christlich deutsch: 73,3 %). Aber vor allem ein Teil der muslimischen Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (27,8 %) übernehmen diese Aufgabe am häufigsten hauptsächlich alleine (nahöstlich: 23,3 %, nordafrikanisch: 20,1 % vs. christlich einheimisch deutsche Frauen: 22,7 %). Hingegen sind insbesondere muslimische Männer mit nordafrikanischem Migrationshintergrund doppelt so häufig in die religiöse Erziehung der Kinder (16,3 %) involviert wie in die allgemeine Erziehung (8,2 %). Dieser Mehreinsatz entspricht einer egalitären Verteilung der Zuständigkeiten in der Familie (vgl. Becher/El-Mensouar 2014, S. 127f.).

63 Dies macht sich durch zeit- und kontextbezogene muslimische Jugendkulturen bemerkbar, die durch ein familiäres Gemeinschaftsgefühl und eine reglementierte Sexualmoral geprägt sind (vgl. Tworuschka 2003, S. 596f.; Lübcke 2007, S. 291f., 310f.). Dazu gehören bspw. folgende Jugendkulturen: der „weibliche Neo-Islam“, „Hochislam“-Anhänger, „Neo-Muslimas“ (vgl. Nökel 2002 und 2007), „Pop-Islam“-Zugehörige“ (vgl. Gerlach 2006), „Muslimische Jugend Deutschland (MJD)-Zugehörige“, „Neo-Moslems“ (vgl. Güvercin 2012).

64 Bei muslimischen Jugendlichen kann sich auch eine destruktive Identitätsbildung entwickeln, die ihre Sozialisierung in der Familie und in der Mehrheitsgesellschaft erschwert (siehe dazu fünf Typenbildungen von Wensierski/Lübcke 2010, S. 158f., 170). Allerdings führen nicht Migrationserfahrungen zwangsläufig zu Selbstwert- und Identitätsproblemen, vielmehr tragen spezielle familiäre Rahmenbedingungen, sozialkulturelle Isolation und wiederholte Diskriminierungserfahrungen dazu bei (vgl. Schmeling-Khudas/Boll-Klatt/Fröschlin 2002, S. 202 zitiert nach Boos-Nünning 2006a, S. 338).

65 Ehrkonzepte sind durch herkunfts- und migrationsspezifische Faktoren geprägt wie die regionale Herkunft (Stadt/Land), die religiöse Familienpraxis, das Bildungsniveau, die faktisch so-

ziehung verschiedener Interaktionsräume (z. B. Frauen im häuslichen und Männer im außerfamiliären Umfeld) (vgl. Pirmoradi 2012, S. 112–115). Für manche islamisch-traditionelle Migranteneltern ist sowohl die körperliche als auch die kognitive Beschäftigung mit Sexualität, insbesondere bei Mädchen, nicht erwünscht. Denn allein schon sexuelles Wissen könnte zur Animation von sexuellen (außerehelichen) Handlungen führen. Oder es könnte Sexualität als Lustbefriedigung ohne eheliche Bindung attraktiv machen. Somit gestaltet sich die Sexualaufklärung in islamisch-traditionellen Familien als eher schwieriger, da Sexualität an sich deutlich stärker tabuisiert wird (vgl. Uslucan 2008a, S. 55f.; Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 14). So wurde in einer qualitativen Fallstudie von Mertol (2007, S. 188ff.) bei fünf jungen Männern mit türkischem Migrationshintergrund ermittelt, dass alle Befragten uneingeschränkt die Jungfräulichkeit der Frau bis zur Ehe einfordern. Denn ansonsten würden sie unter dem schlechten Ruf leiden. Demgegenüber wird die eigene Enthaltensamkeit zunächst durch die Orientierung an religiösen Vorschriften begründet. Aus alltagskulturellen und pragmatischen Gründen werden jedoch Sonderrechte bzw. eine Sondermoral beansprucht, wobei Mertol diese Argumentationslinien der jungen Männer als Beleg für die Virtuosität ihrer Doppelmoral bewertet.

Im Kontext von *Schule und Familie* können divergierende Erziehungsvorstellungen zu Konflikten führen, die gegenseitige Stereotype und Vorurteile auslösen bzw. verstärken wie z. B. „die deutsche emanzipierte Lehrerin“ vs. „die arme unterdrückte kopftuchtragende Mutter bzw. Tochter“ (vgl. Kaddor/Nieland 2008, S. 42–56). Oft diskutierte Themen mit einem hohen Konfliktpotenzial sind die Teilnahme(-verweigerung) am Schwimmunterricht (mit einem islamischen Schwimmanzug/Burqini), das Umkleiden in Gruppen, das Kopftuchtragen in der Schule etc.⁶⁶ Demgemäß sind kopftuchtragende Mädchen und junge Frauen häufig zusätzlichem Anpassungsdruck, Diskriminierungen und Belastungen ausgesetzt (vgl. Agorastos 2011, S. 88f.).⁶⁷ Dies gilt auch für die mehrsprachige

ziale Kontrolle, Diskriminierungserfahrungen, die Familiensituation (zusammen oder getrennt lebende Eltern), die Familienkommunikation und die Kinderanzahl (vgl. Müller 2006, S. 165f.). Eine ausführliche Beschreibung der traditionellen Ehrkonzepte kann folgender Literatur entnommen werden: Familien mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Schäfer/Schwarz 2007; Mertol 2007; Kızıllan 2008) und Familien mit marokkanischem Migrationshintergrund in Deutschland (vgl. Hajji 2009).

66 Ähnlichen Herausforderungen stehen auch muslimische Eltern mit türkischem Migrationshintergrund und ihre Kinder (11–18 Jahren) in Griechenland gegenüber (vgl. Akbar Zahidi/Syed Ali/Mohd Nor 2012, S. 12ff.).

67 Im öffentlichen und politischen Diskurs werden häufig jungen Musliminnen die religiösen Motive für das Kopftuchtragen aufgrund unterstellter fehlender individueller Entscheidungs-

Erziehung, die erst bei der Einschulung der Kinder mit (türkischem) Migrationshintergrund zum Problem wird. Denn Schulen sind eher am deutschen Sprachgebrauch von monolingualen, einheimisch deutschen Kindern aus Mittelschichtfamilien orientiert.⁶⁸ Dadurch entsprechen sie nicht der Sprach(en)praxis und dem Sprach(en)erwerb in Familien mit (türkischem) Migrationshintergrund (vgl. Dirim/Döll 2011, S. 19).⁶⁹ So fühlen sich junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund im Alter von 15 bis 21 Jahren häufiger einsam und psychisch stärker belastet durch (bildungsspezifische) Diskriminierungserfahrungen und rassistische Abwertungen wie das Verbot, die Herkunftssprache in der Schule zu sprechen (54 %) und das Sitzenbleiben in der Schule bzw. die Zurückstufung (48 %) sowie durch die schlechte Behandlung in Schule/Ausbildung (24 %). Dabei nennen sie (32 %) tendenziell häufiger Konzentrations- und Schlafstörungen und weisen eher Merkmale psychischer Belastungen auf (9 % bis 18 %) als andere Migrantengruppen (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 205ff., 343ff., 361f.).

Diskriminierungen und verschiedene Formen von *Rassismus*, die als subtile und permanente Abwertung im Alltagsleben individuell unterschiedlich erlebt werden, können u. a. zu Reaktionsmodi führen wie Wut, Hass, Verbitterung, Unsicherheit, reaktivem Rassismus, Angst, Verzweiflung (vgl. Mecheril 1995, S. 104 zitiert nach Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 355f.) sowie zu „Depressivität“, „mangelndem Selbstwertgefühl und Resignation“ (vgl. Sauer 2007, S. 352). Auch männliche Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund, die Diskriminierungen und Niederlagen in der Schule erfahren, erleben sich von Beginn an in der Schule als defizitär. Die erlebten Misserfolge und Demütigungen widersprechen ihrem Männerbild (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 24). In diesem Kontext trauen sich manche Eltern (mit türkischem Migrationshinter-

prozesse abgesprochen. Dadurch könne dies als „anti-modern“ eingeordnet und als solches weiterhin etikettiert werden (vgl. Diehm 2010, S. 70).

68 Boos-Nünning und Karakaşoğlu (2005c, S. 222) konstatieren, dass die Sprachen der Zugewanderten nicht so ein hohes Prestige besitzen wie Sprachen wichtiger Handelspartner (z. B. japanisch). Das Lernen der Muttersprache wird häufig als nachteilig für die Ausbildung der Sprachkompetenzen im Deutschen angesehen.

69 Zudem tragen selektive Mechanismen des Schulwesens dazu bei, dass viele Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund zu den Bildungsverlierern des Bildungssystems gehören (vgl. Bainski 2008, S. 34). Bildungsgewinner(inn)en mit Migrationshintergrund sprechen häufig davon, dass sie auf ihrem erfolgreichen Bildungsweg „Glück“ gehabt hatten (wie z. B. durch unterstützende Lehrer(inn)en und/oder begünstigende „Zufälle“) (vgl. do Mar Castro Varela 2008, S. 101ff.). Daher erfahren sie ein hohes Maß an Zurückstellungen und Klassenwiederholungen (Konsortium Bildungsberichterstattung 2006), wodurch sie in der Oberstufe häufig 20 Jahre oder älter sind (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 100ff.).

grund), die die ökonomische Absicherung ihrer Kinder im beruflichen Aufstieg sehen, eher weniger, bestehende (Schul-)Regeln zu hinterfragen. Sie betonen für ihre Kinder vielmehr das gute Benehmen sowie den respektvollen und höflichen Umgang mit Erwachsenen bzw. mit Lehrkräften (vgl. Leyendecker/Drießen 2001, S. 7ff.).⁷⁰ Vor allem Kinder in transnationalen Familien können davon betroffen sein, denn transnationale (Eltern-)Paare wissen vermutlich weniger über das deutsche Bildungssystem als andere Ehetypen (vgl. Schroedter 2011, S. 8). Somit kann sich die Kooperation zwischen Schule, Eltern und Gemeinde generell schwierig, kaum auf Augenhöhe und kulturunsensibel gestalten (vgl. Gomolla 2011, S. 449f.).

Im migrationsspezifischen Kontext kann die spätere *Ein- bzw. Nachreise* von Ehefrauen und Kindern zu ihren vorher migrierten Vätern nach Deutschland zusätzliche belastende und distanzschaffende Beziehungs- und Bindungsmuster in muslimischen Migrationsfamilien begünstigen. Denn während der Abwesenheit des Vaters im Auswanderungsland idealisierten viele Söhne in der Türkei ihre Väter, was nach der Migration schnell zusammenbrach (vgl. Walter/Adam 2000, S. 203). Dadurch waren für männliche Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund selten greifbare männliche Vorbilder vorhanden, sodass eigene medienunterstützte Männlichkeitsideale konstruiert wurden, die jedoch unter enormem sozialen Druck in sich zusammenfielen (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 10). Zudem erfahren (später) zugewanderte Kinder und Jugendliche bspw. Fremdheitserfahrungen in unterschiedlichen Kontexten (Schule, öffentlicher Raum) und wichtige Beziehungsverluste, ohne dabei eine elterliche Vermittlung von Bewältigungsstrategien oder thematischer Auseinandersetzung vermittelt zu bekommen (vgl. Wohlfart/Kluge/Özbek 2011, S. 124f.). Ähnliche Entwicklungen und Folgen lassen sich auch bei männlichen Familienmitgliedern mit nordafrikanischem Migrationshintergrund vermuten wie Verlusterfahrungen, Autoritätsverlust des Vaters, Entfremdungsprozesse in der Vater-Kind-Beziehung, Schulverweigerungen, Delinquenz (z. B. Diebstahl), verstärkte (Frei-)Zeitverbringung auf Straßen, Orientierungslosigkeit etc. (vgl. Rafoud 2010, S. 85; Hajji 2008, S. 20–25).

Auch die geringen *Deutschsprachkenntnisse* muslimischer Eltern, die unterschiedliche Migrationsbiografien aufweisen (z. B. transnationale Ehen), können manchmal die Bewältigung von Erziehungsaufgaben erschweren. Durch das Heranwachsen in Deutschland und den Schulbesuch beherrschen Kinder schnell

70 Andererseits wird die Delegation der Erziehungsaufgabe von Eltern an professionelle Fachkräfte als mangelndes Interesse bzw. Verantwortungslosigkeit negativ bewertet, was auch die Beziehung zwischen Migranteneltern und Pädagog(inn)en beeinträchtigt (vgl. Gaitanides 2008c, S. 257).

besser Deutsch als ihre Eltern. Dadurch kann innerhalb der Familie, trotz gleich langem Aufenthalt in Deutschland, eine sogenannte Akkulturationslücke („acculturation gap“) entstehen. Für ihre Eltern wird es wiederum schwierig sein, ihre Gefühle und Gedanken in einer anderen Sprache auszudrücken, die nicht ihre Muttersprache ist. Demzufolge ist auch von ihrer Seite die Kommunikation mit ihren Kindern sehr eingeschränkt. Dadurch nehmen Kinder ihre Eltern als inkompetent wahr, was wiederum die Autorität der Eltern untergräbt. Somit können sie ihrer Elternrolle nicht mehr gänzlich gerecht werden (vgl. Leyendecker 2012, S. 34f.).

(Muslimische) Eltern mit destruktiven Bewältigungsmustern können manchmal *Gewalt* gegenüber ihren Kindern anwenden, besonders bei Überforderungsgefühlen. In stark traditionell-hierarchisierten (muslimischen) Migrationsfamilien, die über einen eher behütenden und kontrollierenden Erziehungsstil verfügen, wird Gewalt gegen Kinder nicht als generelle Erziehungsstrategie umgesetzt. Vielmehr stellt sie eine Disziplinierungsform dar, wenn Eltern einen Kontroll- oder Kompetenzverlust befürchten (vgl. Uslucan/Fuhrer/Mayer 2005, S. 67; Deniz 2009, S. 254f.).⁷¹ Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund (13,1 %) im Alter zwischen 13 und 16 Jahren machen selten Gewalterfahrungen seitens ihrer Mütter (einheimisch deutsche Jugendliche: 10,6 %). Hingegen erfahren Letztere (12,1 %) häufiger vom Vater seltene Gewalt (türkisch: 7,9 %). Gewalt zwischen den Elternteilen beobachten am häufigsten Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund selten (10,2 %) bzw. gelegentlich bis öfter (über 11 %) (einheimisch deutsche Jugendliche: selten: 7,6 %, gelegentlich bis öfter: 7,1 %) (vgl. Uslucan/Fuhrer/Mayer 2005, S. 80–85). In diesem Kontext nehmen Jungen wahr, dass ein Mann zur Not mit Gewalt Gehorsam und Respekt erzwingen kann, und Mädchen beobachten indirekt die gewaltbetroffene Mutter als Opfer (vgl. Uslucan 2008c, S. 7f.). Männliche Jugendliche mit türkischem, irakischem, libanesischem, tunesischem und marokkanischem Migrationshintergrund, die wegen Gewaltdelikten verurteilt und in autoritären Familienstrukturen mit einem inkonsistenten Erziehungsstil der Eltern aufwachsen, begleitet im Alltag oft Gehorsamkeit, Unterordnung, Irritationen, Orientierungslosigkeit und auch Gewalt (vgl. Toprak/Nowacki 2012, S. 39, 47).⁷²

71 Die Disposition zur Gewalt wird durch Ehrverletzungen männlicher Familienmitglieder mit türkischem Migrationshintergrund und traditionellem Männlichkeitskonzept erhöht (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 27). Die Ehrverletzung nicht mit Gewalt zu verteidigen, gilt als Niederlage und stellt somit den „sozialen Tod“ dar (vgl. Uslucan 2008c, S. 1, 15).

72 Das Ausmaß der Gewaltdelikte muslimischer Jugendlicher kann nur geschätzt werden, da lediglich die Staatsangehörigkeit erhoben wird. Bei Interesse kann eine ungefähre Datenlage folgender Literatur entnommen werden: Haug 2010b; Baier 2011. Erwähnenswert ist, dass die

In manchen muslimischen Migrationsfamilien kommen bestimmte *psychische Krankheiten und psychosomatische Störungen* vor.⁷³ Baier (2011, S. 162ff.) fasst über das Suchtverhalten von Personen mit türkischer, arabischer und nordafrikanischer Staatsangehörigkeit Affinitäten zu bestimmten Substanzen und Handlungsweisen zusammen: Jugendliche mit diesem Migrationshintergrund werden weniger beim Konsum von harten Drogen (Speed, LSD, Kokain) und von Alkohol (Bier, Wein/Sekt etc.) auffällig, sie sind jedoch etwas häufiger von Computerspielsucht (Rehbein u. a. 2009) und Männer mit türkischem Migrationshintergrund von Glücksspielsucht (Meyer/Bachmann 2005) betroffen. Besonders für religiöse muslimische Migranteneltern stellt der Alkoholkonsum ihrer Kinder einen Tabubruch dar (vgl. Haasen/Demiralay/Agorastas/Reimer 2011, S. 73), da dies religiös verboten ist.

2.3 Spezifische Voraussetzungen und Bedingungen für Familienberatung

2.3.1 Sprachenkompetenzen

In muslimischen Migrationsfamilien werden in der Regel neben der deutschen Sprache ein bis zwei (selten drei) Muttersprachen oder Dialekte benutzt, die die Elterngeneration aus ihren Auswanderungsländern mitgebracht hat und den nachfolgenden Generationen vermittelt. In einer Untersuchung von Boos-Nünning/Karakaşoğlu (2006) wurde festgestellt, dass Mädchen und junge Frauen mit Migrationshintergrund der Zweiten Generation im Alter zwischen 15 und 21 Jahren alle zweisprachig und viele davon sogar *mehrsprachig* sind. Ein Drittel der Mädchen und jungen Frauen mit türkischem Migrationshintergrund (28 %) schätzen ihre bilingualen Sprachkompetenzen als (sehr) gut (deutsch und erste Herkunftssprache) ein. Ihr dominanter Sprachgebrauch fällt zugunsten der deutschen Sprache aus (36 %). Dabei können auch Sprachverluste in beiden Spra-

mediale (vgl. Mönch 2007, S. 1ff.; Junge Freiheit 2011, S. 1; Schmidt 2012, S. 1ff.) und zum Teil auch wissenschaftliche Darstellung (vgl. Baier/Pfeiffer/Rabold/Simonson/Kappes 2010, S. 83–133; Pfeiffer 2013, S. 1–14) von Jugendgewalt dieser Zielgruppen eher eindimensionale, ethnozentristische bzw. religiöse Zuschreibungen aufweist.

- 73 Personen mit türkischem Migrationshintergrund werden bestimmte psychische Krankheiten zugeschrieben wie z. B. Depressionen, Neurosen sowie Schizophrenie (vgl. Weilandt/Altenhof 1997, Haasen et. Al. 2000 zitiert nach Keller 2004, S. 52). Auch psychosomatische Störungen, Drogenabhängigkeit und posttraumatische Belastungsstörungen (PTSD) müssen manche der „gefährdeten“ Migrantengruppen ertragen (vgl. Erim 2009, S. 91f.; Deutscher Kongress für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 2011, S. 1).

chen festgehalten werden (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005c, S. 222ff. und 2006, S. 226ff.).

Ähnliche mehrsprachige Kompetenzen können in (muslimischen) Familien aus nordafrikanischen Auswanderungsländern vermutet werden. Der überwiegende Teil der jungen Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in den Niederlanden ist vier- bis fünfsprachig wie Marokkanisch-Arabisch, Berberisch, Holländisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Spanisch (vgl. van der Kooi 2008, S. 19f., 27f.).⁷⁴ Dabei beherrschen sie Holländisch (gut: 26,4 % bis exzellent: 56,7 %) besser als ihre eigene Herkunftssprache (gut: 17,9 % bis exzellent: 22,9 %) (vgl. Groenewold 2008, S. 112f.).⁷⁵ Da die meisten Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in Deutschland aus dem Rif-Gebirge im Nordosten Marokkos stammen, sprechen sie neben der deutschen Sprache verschiedene Varietäten der Berbersprachen. Letztere verfügt über keine Schriftsprache, mit Ausnahme der Berbersprache „Tarifit“ (vgl. Mass/Mehlem 2003, S. 19; Mehlem 2010, S. 40).⁷⁶ Daher benutzen viele Jugendliche mit nordafrikanischem Migrationshintergrund in Deutschland die Sprache ihrer Eltern nur auf „Familien-Abendbrottisch- oder Vorabendserien-Niveau“. Zudem sind die nordafrikanischen Dialekte bei Jugendlichen mit marokkanischem oder tunesischem Migrationshintergrund sehr weit vom Koran-Arabisch entfernt (vgl. Gerlach 2006, S. 125).

Auch die Deutschkenntnisse in muslimischen Migrationsfamilien sind unterschiedlich ausgeprägt. Die Mehrheit der in Deutschland geborenen jungen Generation (unter 30 Jahre) schätzt ihre Deutschkenntnisse als (sehr) gut ein. Ein geringer Teil attestiert sich mittelmäßige Kenntnisse und nur sehr wenige verstehen (sehr) schlecht Deutsch (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2009, S. 73f.; Bertelsmann Stiftung 2009, S. 79f.; Haug 2008, S. 28).

Somit verfügen im Gegensatz zur Ersten Elterngeneration in Deutschland geborene Migranteneltern und ihre (Enkel-)Kinder über bessere Deutschsprachkompetenzen. Im Hinblick auf Mütter mit Migrationshintergrund sprechen 80 % deutsch nicht als Muttersprache in Deutschland. Davon schreibt sich ein beacht-

74 Durch die französische Kolonialisierung nordafrikanischer Länder (Ägypten, Marokko, Tunesien) existiert bis heute eine französischsprachige Elite und arabischsprachige Bevölkerungsmehrheit (vgl. Werenfels 2009, S. 5).

75 Im Vergleich zum Standard-Arabisch weisen generationsübergreifend Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in Frankreich (sehr) gute Kompetenzen in den Sprachen Marokkanisch-Arabisch, Berberisch und Französisch auf (vgl. Alem 2009, S. 4–12).

76 Die Bevölkerung von Marokko besteht überwiegend aus zwei Ethnien, den Arabern und den Berbern (50 %). Als herrschende gesprochene (Erst-)Sprache gilt das marokkanische Arabisch. Aus der Berbersprache geht eine Vielzahl an Dialekten hervor wie in Marokko, Tunesien etc. (ebd. 2003, S. 19; ebd. 2010, S. 22).

licher Teil zufriedenstellende (jede fünfte Mutter) bzw. weniger gute bis schlechte Deutschkenntnisse (jede zehnte Mutter) zu (gut bis sehr gut: rund zwei Drittel) (vgl. Panels Arbeitsmarkt und Soziale Sicherung (PASS) zitiert nach Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2016, S. 37). Nach der Herkunft fällt es rund einem Viertel der Mütter und Väter mit türkischem Migrationshintergrund, die über eine geringe Schulbildung (max. fünf Jahre) verfügen, schwer, deutsch zu lesen oder zu schreiben (vgl. Citlak/Leyendecker/Schräpler/Schölmerich 2009 zitiert nach Leyendecker 2011, S. 240f.). Im Vergleich zu anderen Migrantengruppen (Nahe Osten: 72 %, Nordafrika: 79 %) sprechen sich (muslimische) Personen mit türkischem Migrationshintergrund (59 %) am geringsten (sehr) gute Deutschkenntnisse zu. Sie zeichnen sich eher durch mittelmäßige (26,0 %) (Nahe Osten: 23 %, Nordafrika: 18 %) und einem höheren Anteil an (sehr) schlechten Deutschkenntnissen aus. Geschlechterspezifische Unterschiede in ihren deutschen Sprachkompetenzen sind kaum vorhanden, muslimische Frauen schneiden jedoch schlechter bei (sehr) guten Sprachkompetenzen ab als Männer (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 241, 244f.).

Ein Grund für die schlechteren Deutschkenntnisse in der Elterngeneration können ihre unterschiedlichen Einreisegründe nach Deutschland sein. Besonders Heiratsmigrant(inn)en beherrschen eher ihre Herkunfts(dialekt)sprachen und weisen nach ihrer Einwanderung nach Deutschland anfangs (sehr) geringe Kompetenzen in der deutschen Sprache auf (vgl. Straßburger/Ucan 2009, S. 7).⁷⁷ Bezogen auf die Herkunft schätzen am häufigsten Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (27,6 %) ihre Deutschkenntnisse als (sehr) schlecht ein (Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund: 14,8 %) (zum Vergleich: Serbinnen 6,2 %, Serben 5,3 %). Der überwiegende Teil von ihnen spricht sich mittelmäßige Deutschkenntnisse zu (Heiratsmigrantinnen: 52,3 %; Heiratsmigranten: 51,4 %). Dabei geben Heiratsmigranten mit türkischem Migrationshintergrund (31,2 %) doppelt so häufig ihre Deutschkenntnisse als (sehr) gut an (Heiratsmigrantinnen: 15,4 %).⁷⁸ Demgemäß nutzen Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (82,3 %) am häufigsten

77 Nach dem Richtlinienumsetzungsgesetz müssen seit 2007 Heiratsmigrant(inn)en vor der Einwanderung nach Deutschland einfache Deutschkenntnisse (Kompetenzstufe A1) nachweisen, indem sie einen Sprachkurs des Goethe Instituts oder seiner Lizenznehmer absolvieren (vgl. Jeske 2009, S. 32; Debler/Gregor 2011, S. 102).

78 Abgesehen von der Herkunft werden die Deutschkenntnisse vor allem von Heiratsmigrant(inn)en mit einem Pflichtschulabschluss (24,9 %) und keinem Abschluss (26,1 %) als (sehr) schlecht eingeschätzt (Hochschulreife/Abitur 11,6 %; Mittlerer Abschluss 12,5 %) (ebd. 2014, S. 143).

ausschließlich bzw. überwiegend eine andere Sprache als Deutsch mit dem Ehepartner (Heiratsmigranten: 61,8 %). Auch mit ihren Kindern sprechen sie (71,2 %) überwiegend in einer anderen Sprache (Heiratsmigranten: 51,7 %) (vgl. Bütter/Stichs 2014, S. 142–148).⁷⁹

So wird häufig in (transnationalen) Migrationsfamilien (44,8 %) zu Hause die Muttersprache gesprochen, auch wenn bereits eine Zweite und Dritte Generation vorhanden ist (vgl. Haug 2008, S. 42 und 2010a, S. 41). Besonders junge Personen mit türkischem Migrationshintergrund sprechen mit ihren Eltern überwiegend bzw. ausschließlich in der Herkunftssprache, gefolgt von einem Sprachwechsel und einem (sehr) geringen Anteil an deutschsprachiger Kommunikation. Bei Themen wie „Religion und Glaube“ sowie „Trost bei Kummer“ wird die türkische Sprache häufig benutzt. Die herkunftsspezifischen Familien(dialekt)sprachen bleiben somit über die Generationen hinweg vor allem in den informellen und transnationalen Lebensbereichen der Familien mit türkischem Migrationshintergrund bestehen (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 228–232).⁸⁰

Auch Eltern mit marokkanischem Migrationshintergrund benutzen in der Diaspora eher die (Berber-)Dialektsprachen mit ihren Kindern. Denn die (schriftkulturelle) Sozialisation in der marokkanischen (Umgangs-)Sprache wird durch die Dominanz des Hocharabisch blockiert, sodass sie ihnen eher fremd ist (vgl. Maas 2005, S. 106f., 127). Untersuchungen über junge Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in den Niederlanden konstatieren, dass durch fehlende Schriftstandards der Berbersprache und des marokkanischen Arabisch vor allem eine mündliche Sprachform benutzt wird. Zudem verwenden Kinder überwiegend ihre dialektsspezifische Herkunftssprache mit ihren Eltern (vgl. Dorleijn/Boumans/El Aissati 2005, S. 33f.; van der Kooi 2008, S. 10–20; Groenewold 2008, S. 112f.). Die Befragung von 181 Kindertagesstätten in Deutschland zeigt, dass ein großer Teil der Familien mit arabischem und nordafrikanischem Migrationshintergrund ihre Herkunftssprachen mit den verschiedenen Varietäten als Familiensprache verwenden. Nach den Herkunftssprachen repräsentiert die deutsche Sprache in Familien teils die Drittsprache (vgl. Bainski 2008, S. 28). Ähnliche herkunftsspezifische Sprachenkompetenzen und -räume weisen vermutlich auch junge Familienmitglieder mit nahöst-

79 Ähnliche Ergebnisse konstatiert die Stiftung Zentrum für Türkeistudien (2009, S. 73ff. und 2011, S. 67f.).

80 Auch andere Untersuchungen über Kinder und Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund belegen die gelebte und präferierte herkunftsspezifische Familiensprache, die auch konsekutiv bilingual bzw. mehrsprachig sein kann (vgl. Uysal/Röhner 2008, S. 110, 119ff.; Wiedenmann 2008, S. 93f.).

lichem Migrationshintergrund in Deutschland auf. Kinder verwenden mit ihren Eltern eher die Herkunft(s)dialekt(sprachen, was zugleich mit mehrsprachigen Lebensräumen verbunden ist (vgl. Ghadban 2009, S. 5f.).⁸¹

Basierend auf den beschriebenen mehrsprachigen Kompetenzen in muslimischen Migrationsfamilien kann festgehalten werden, dass besonders für Migranteneltern die Herkunftssprache oft auch als Sprache der Gefühle oder als Regulierung elementarer Verhaltensformen fungiert. Dadurch wird sie zur wesentlichen Sprache des „Erziehens“, auch wenn sie nicht durchweg in der sprachlichen Familienpraxis dominiert (vgl. Gogolin/Neuman/Roth 2003, S. 38, 63). Dennoch sind Kinder ganz früh mit der Mehrsprachigkeit konfrontiert (vgl. Lehrinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung 2011, S. 6f.; Dirim/Döll 2011, S. 19).

2.3.2 *Religion und Religiosität*

Die religiöse Zugehörigkeit und Religiosität muslimischer Migrationsfamilien ist sehr heterogen, bedingt durch ihre unterschiedlichen Merkmale wie Herkunft, Generation, Geschlecht etc. Die meisten Muslime in Deutschland gehören der sunnitischen Glaubensrichtung (74,1 %) an (alevitisch 12,7 %, schiitisch 7,1 % etc.), darunter vor allem Personen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund (86,4 %) (Türkei 77,6 %, Naher Osten 70,2 %).⁸² Sie (92,4 %) schätzen sich auch am häufigsten als (sehr) stark religiös ein (türkisch 88,5 %, nahöstlich 83,2 %). Bei geschlechtsspezifischer Betrachtung ordnen sich Musliminnen aus diesen Auswanderungsländern tendenziell häufiger als sehr stark gläubig ein als muslimische Männer (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 95–99, 140f.).⁸³ Im Vergleich zu einheimisch Deutschen (38,9 %) schätzten sich im Jahr 2004 Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutsch-

81 Junge Personen mit nahöstlichem Migrationshintergrund der Zweiten und Dritten Generation bewegen sich überwiegend in mehrsprachigen Peergroups. Besonders in multiethnischen Jugendgruppen wird die gemeinsame Sprache Deutsch gesprochen. Die Herkunftssprache oder der Sprachenwechsel kann je nach Thema überwiegen wie z. B. beim Thema Religion (vgl. Gerlach 2006 und 2010; Lübecke 2009; Güvercin 2012).

82 Lediglich Personen mit nahöstlichem Migrationshintergrund weisen einen höheren Anteil an schiitischer Konfessionszugehörigkeit auf (27,1 %) (Türkei 2,1 % Nordafrika 2,9 %). Der alevitischen Glaubensrichtung gehören am häufigsten Personen mit türkischem Migrationshintergrund (17,0 %) an (ebd. 2009, S. 95–99).

83 Zu ähnlichen Ergebnissen kommen der Religionsmonitor von der Bertelsmann Stiftung (2008, S. 6) und das Bundesministerium für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (2010, S. 63).

land (83,4 %) und Türken in der Türkei (91,1 %) häufiger als religiös ein (vgl. Uslucan 2008a, S. 20f.).⁸⁴

Auch migrationsbiografisch wandelt sich die Intensität ihrer Religiosität. Personen mit türkischem Migrationshintergrund der Nachfolgegeneration (73,0 %) schätzen sich weniger als sehr bis eher religiös ein als Heiratsmigrant(inn)en (78,2 %) und die Erste Migrantengeneration (77,8 %) (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2011, S. 54). Gleichwohl orientiert sich tendenziell der überwiegende Teil junger Familienmitglieder mit Migrationshintergrund verstärkt an den religiösen Werten ihrer Eltern (vgl. Bertelsmann Stiftung 2008, S. 6ff.; Uslucan 2008a, S. 29; Karakaşoğlu 2009, S. 8ff; INFO/Liljeberg 2012, S. 16ff.). Alle religionssoziologischen Untersuchungen, gleich welche Instrumente sie zugrunde legen und in welchen Dimensionen sie Religiosität erfassen, belegen eine hohe bzw. starke religiöse Orientierung muslimischer Jugendlicher (mit türkischem, nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund) in der Diaspora. Dabei wird der Glaube eher als emotionale Ressource und als sinnstiftende Lebenshilfe betrachtet, anstatt „nur“ als ritenfokussierte Dimension (vgl. Alacacioglu 2003, S. 99–104; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005b, S. 11ff., 20f. und 2006, S. 384–387, 422–426; von Wensierski 2011, S. 1–4).

In diesem Kontext kann die religiöse Ritualpraxis muslimischer Familienmitglieder jedoch sehr unterschiedlich ausgelebt werden. Das tägliche Gebet verrichtet ein großer Teil der Personen aus den hier ausgewählten Auswanderungsländern (Nordafrika: 52,0 %, Naher Osten: 41,8 %, Türkei: 34,5 %). Ein nicht unerheblicher Anteil betet nie (Naher Osten 33,7 %, Nordafrika 23,7 %, Türkei 15,7 %). Muslimische Frauen beten herkunftsübergreifend häufiger das tägliche Gebet als Männer. Zudem wird das islamische Fastengebot überwiegend kontinuierlich eingehalten (Nordafrika 78,2 %, Türkei 61,4 %, Naher Osten 55,8 %). Das Tragen eines Kopftuches als äußerliches Merkmal ihrer religiösen Praxis wird von der Mehrheit der muslimischen Frauen nicht umgesetzt. Nach ihrer Herkunft tragen am häufigsten Musliminnen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund (34,9 %) das Kopftuch (Türkei: 31,4 %, Naher Osten: 29,5 %). Mit zunehmendem Alter und Eintritt in die Pubertät steigt die Tendenz zum Tragen eines Kopftuches. Im Generationsverlauf nimmt jedoch die Häufigkeit des Kopftuchtragens signifikant ab. Interessanterweise schätzen sich Musliminnen ohne Kopftuch häufiger als stark bzw. eher gläubig ein als Musliminnen mit

84 Aber auch innerhalb der muslimischen Migrantengemeinschaften können unterschiedliche Intensitäten ihrer Religiosität vorhanden sein: traditionelle Religiosität, bewusste Religionshinwendung, säkulare (Trennung von Religion und Politik) sowie ablehnende und atheistische Haltungen (vgl. Uslucan 2008a, S. 31f.; Gaitanides 2008c, S. 250ff.; Just 2011, S. 195f.).

Kopftuch (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 148f., 158, 195–201).

Die Bedeutungsebenen des Kopftuchtragens junger muslimischer Frauen sind unterschiedlich. Für junge kopftuchtragende Frauen ist dies in der Regel zunächst ein selbstverständlicher Bestandteil ihres Lebensalltags (z. B. durch die traditionelle Praxis der Mütter). Manche (Enkel-)Töchter, die kein Kopftuch tragen, haben sich entweder von der elterlichen Tradition gelöst oder identifizieren sich nicht mit der Religion. Ein anderer Teil trägt das Kopftuch eher widerwillig, was durch familiären Druck oder soziale Kontrolle der muslimischen Migrantengemeinschaft zustande kommt. Demgegenüber sehen manche Frauen, die sich ihre eigenen reflexiven Zugänge zum Islam geschaffen haben, das Kopftuch als einen individuellen Willensausdruck. Sie fühlen sich verpflichtet, den islamischen Lehren zu folgen, ohne sich damit von der Mehrheitsgesellschaft auszuschließen. Zudem stellt das Kopftuchtragen eine symbolische Demonstration der Verbundenheit gegenüber den islamischen Werten und Normen der eigenen Migrantengemeinschaft sowie gegenüber den Eltern dar (vgl. Boos-Nünning 2007, S. 128f.).⁸⁵

Eine religiöse Besonderheit, die als „integrationshemmend“ bewertet wird, besteht aus der Geschlechtertrennung, die eher von wenigen muslimischen Migrationsfamilien praktiziert wird. Die Geschlechtertrennung kann sowohl durch die Kleidung (Kopftuch, Röcke) als auch räumlich vorgenommen werden, wie z. B. das getrennte Gebet in der Moschee (oder die Frauen hinter den Männern), die gelegentlich getrennte Sitzordnung bei Festen und Feiern (z. B. bei Beschneidungen, Hochzeiten) und im familiären Bereich (z. B. gelegentlich getrennte Sitzordnung beim Besuch von Gästen). So können die Geschlechtertrennung und die Vorstellungen darüber zwischen der Eltern- und der jungen Generation Menschen verschieden sein und praktiziert werden (vgl. Boos-Nünning 2011b, S. 23, 30, 51).

Zusammenfassend nimmt die Religion und Religiosität muslimischer Migrationsfamilien für die eigenen Lebenswelten einen bedeutenden Stellenwert ein.⁸⁶ Sie repräsentieren besondere Voraussetzungen für die Inanspruchnahme einer muslimischen Familienberatung.

85 Siehe auch zum Thema selbstbestimmte kopftuchtragende junge Frauen der Zweiten Generation: Karakaşoğlu 2002 und 2003 und 2005; Nökel 2002; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005b; Jessen 2006; Rommelspacher 2008a.

86 Dazu gehört auch die religiöse Kindererziehung in einer religiösen Diaspora (vgl. Boos-Nünning 2012, S. 93–95; Just 2011, S. 198f.). Diese ist muslimischen Eltern mit türkischem, nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund wichtiger als einheimisch deutschen Eltern (vgl. Uslucan 2008a, S. 24ff.; Feyendecker/Yağmurlu/Cıtlak/Dost/Harwood 2009,

2.3.3 Werte und Erziehungsziele

In Anlehnung an Boos-Nünning (2011b, S. 23–34) werden ausgewählte grundlegende Erziehungsziele muslimischer Migranteneltern vorgestellt: Familialismus, Bildung, Sexualmoral und Geschlechtertrennung sowie Respekt. Denn besonders diese Werte und Erziehungsziele sind häufige Beratungsschwerpunkte in der Familienberatung, wodurch sie spezifische Voraussetzungen für die Beratung von Familien darstellen.

a. Erziehungsziel: Familialismus

Das Erziehungsziel Familialismus erfährt in den individualistisch orientierten Ländern wie Deutschland häufig negative und integrahemmende Zuschreibungen (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 119; Norman 2010, S. 20). Anders als beim Kollektivismus (überwiegend geschlossene Wir-Gruppen mit starker Bindungsloyalität) wird Familialismus in Migrationsfamilien als eine gemeinsame Orientierung bzw. Verwurzelung verstanden, bei dem individuelle Entscheidungsfindungen auf der Berücksichtigung familiärer Interessen und Loyalitäten beruhen (vgl. Herwartz-Emden 2000, S. 19 zitiert nach Herwartz-Emden/Schurt/Waburg 2010, S. 55). Kulturspezifische und religiöse Determinanten können den hohen Stellenwert von Familie, Ehe, Eltern und Kindern in muslimischen Migrationsfamilien erklären (vgl. Schirmacher 2002, S. 1; Uysal 2007, S. 24f.).⁸⁷

Muslimische Migrationsfamilien müssen nicht per se familialistischer orientiert sein als Migrationsfamilien und einheimisch deutsche Familien. Für (muslimische) Eltern mit türkischem Migrationshintergrund und für einheimisch deutsche Eltern stehen die familiäre Sicherheit an erster Stelle in der Rangordnung ihrer (Familien-)Werte, gefolgt von Freundschaft und Freiheit (vgl. Us lucan 2004, S. 77ff., und 2008a, S. 22–26). Insofern kann Familialismus in muslimischen Migrationsfamilien als ein typisches und häufig anzutreffendes Muster

S. 16; Spenlen 2012, S. 3ff.). Ihre Entwicklungsphasen können bei Karakaşoğlu/Öztürk (2007, S. 159ff.) nachgelesen werden. Im Beratungskontext stellt sie jedoch kaum einen Beratungsschwerpunkt dar.

87 Die Familie im Islam gilt als eine sehr erstrebenswerte Lebensform, da sie der gegenseitigen Zufriedenheit, Verantwortung und Fürsorge dient (vgl. Pacic 2010, S. 3ff.) und gegenseitigen Schutz bietet (Sure 2, Vers 187 zitiert nach Asad 2009, S. 72). Träger und Beschützer der Familie sind Mann und Frau gleichermaßen, die zugleich eine individuelle (Selbst-) Verantwortung vor Gott tragen (vgl. Rassoul 1996, S. 93f.) Letzteres kann ggf. auch über den Wünschen der Herkunftsfamilie stehen (Sure 64, Vers 14ff. zitiert nach Asad 2009, S. 1068f.).

identifiziert werden, das Strukturen und Bindungen in Familien berührt (vgl. Boos-Nünning 2009a, S. 1; Norman 2010, S. 19f.).

Nach ihrer Herkunft lassen sich verschiedene familialistisch orientierte Lebensbereiche festhalten. Familien mit türkischem Migrationshintergrund (75 %) weisen überwiegend einen ehelichen Familienstand auf und haben Kinder (95 %) (zum Vergleich: deutsch, im Jahr 2007: 45 % verheiratet) (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2009, S. 54f.). Eine bewusste Kinderlosigkeit wird von Personen mit türkischem Migrationshintergrund eher abgelehnt, da sie als Bestandteil des Familienlebens und als Stärkung des ehelichen Zusammenhalts gesehen wird (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 36). Sie leben stärker das klassische Familienmodell als einheimisch deutsche Familien, auch hinsichtlich der Erwerbstätigkeit (überwiegend alleinverdienende Männer/Väter) (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 45f., 56f.; Becher/El-Mensouar 2014, S. 58f., 159). Die Erziehungs- und Betreuungskonzepte von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund sind überwiegend familialistisch geprägt, die „ein Erziehungsideal des Daseins und Zeithabens für Kinder“ beinhaltet (vgl. Niermann 2008, S. 6f.). Zudem befürworten Personen mit türkischem Migrationshintergrund (68 %) häufiger als andere Migrantengruppen (griechisch: 44 %, italienisch: 38 %), dass Kinder bis zu ihrer Heirat bei ihren Eltern leben sollten (vgl. Abbildung von Babka von Gostomski 2010 zitiert nach Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2010, S. 11).

Besonders muslimische Familien mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund weisen familialistische Orientierungen auf wie die familienorientierte bzw. traditionelle Beziehungs- und Erwerbskonstellation (vgl. Becher/El-Mensouar 2014, S. 58f., 153, 159) und die enge Kontaktpflege zur Verwandtschaft in ihren Herkunftsländern (vgl. Spenlen 2012, S. 5).⁸⁸ Dadurch soll der Familiensinn beibehalten bzw. gestärkt werden.⁸⁹ Die Familienbindung von Familien mit marokkanischem Migrationshintergrund stellt eine soziale Praxis dar, die gesellschaftlich vermittelt und intersubjektiv ausgehandelt wird. Aus der Elternperspektive legitimiert die Stiftung familialer Verbundenheit ihre Erziehungsmaßnahmen. Dabei übernehmen auch hier manche Mütter mit marokkanischem Migrationshintergrund häufiger das klassische Familienmodell (Hausfrau und Mutter) und sind zu einem geringeren Ausmaß erwerbstätig als

88 Die Familie nimmt eine zentrale Stellung auch in arabischsprachigen Ländern ein (vgl. Schirmacher 2002, S. 1), die als Sozialisationsort und als Bindeglied zwischen Individuum und Gemeinschaft fungiert (vgl. Barakat 1985, S. 45 zitiert nach Rademacher 2008, S. 266).

89 Siehe dazu Untersuchungen über Personen bzw. Eltern mit marokkanischem Migrationshintergrund in den Niederlanden: Heering/van der Erf/van Wissen 2004, S. 332, 334f.; Van der Kooi 2008, S. 28.

ihre Lebenspartner (vgl. Hajji 2009, S. 27, 70). Bei Vätern bzw. Männern aus diesen Auswanderungsländern sind die familialistischen Orientierungen migrationspezifisch unterschiedlich ausgeprägt.⁹⁰

Der Familialismus bleibt über die Generationen hinweg in muslimischen Migrationsfamilien überwiegend bestehen, trotz einer differenzierteren Haltung der jüngeren Generation. Im Vergleich zu Müttern der Ersten Migrantengeneration und zu einheimisch deutschen Müttern stellt insbesondere für Mütter mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation die Einhaltung von Familienverpflichtungen das wichtigste Erziehungsziel dar (vgl. Leyendecker/Yağmurlu/Cıtlak/Dost/Harwood 2009, S. 16). Väter mit türkischem Migrationshintergrund (Heiratsmigranten oder in Deutschland Geborene der Zweiten Generation) bewerten die Familie als Ort der Geborgenheit und des Zusammenhalts. Zu ihrer väterlichen Erziehung gehören die Rolle des Ernährers und die Vermittlung der eigenen Kultur, um identitätsstiftend auf ihre Kinder zu wirken und um sie vor der Orientierungslosigkeit zu schützen.⁹¹ Auch junge ledige Männer mit türkischem Migrationshintergrund orientieren sich am familialistischen Konzept des Vaters, das allerdings eine Transformation erfährt. Sie möchten mehr qualitative Zeit mit ihren Kindern verbringen und ihnen eine hybride Identität (türkische und deutsche Kultur) vermitteln (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 23, 31–40). Ledige Mädchen und junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund im Alter zwischen 15 und 21 Jahren orientieren sich auch eher an elterlichen Traditionen, wie z. B. das Zusammenleben mit dem Mann nach der Heirat oder die überwiegende Ablehnung der Aufgabe der elterlichen Kultur. Sie sind geringfügig häufiger bereit, bei einem langjährigen Aufenthalt in Deutschland die Kultur der Eltern aufzugeben als junge Frauen aus anderen Migrantengruppen (griechisch, jugoslawisch) (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 119–

90 Für Väter mit libanesischem Migrationshintergrund, die als Flüchtlinge mit einem niedrigen Schulabschluss nach Deutschland einreisten, sind folgende familialistische Orientierungen wichtig: die Familie als Lebenskonzept, die Heirat als Voraussetzung für die Familiengründung und die verantwortungsvolle Vaterschaft. Dies gilt auch für junge Bildungsmigranten aus Syrien, die ihre Familiengründung für die Studiumsbeendigung (u. a. als Mediziner) und berufliche Etablierung jedoch auf einen späteren Zeitpunkt verlegen (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 51f., 55).

91 Väter der Zweiten Generation gewährleisten durch fortlaufende Arbeit die Befriedigung der gestiegenen Bedürfnisse ihrer Kinder und bieten somit mehr Konsummöglichkeiten. Dies wiederum führt zu weniger Erziehungszeit und somit zum Verlust von Gemeinschaft (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 25ff., 42ff.).

124). Ähnliches kann für junge Menschen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund in Deutschland vermutet werden.⁹²

b. Erziehungsziel: Bildung

Es ist bekannt, dass Migranteneltern hohe Bildungsaspirationen und hohe berufliche Erwartungen gegenüber ihren Kindern haben (vgl. Roth/Terhart 2008, S. 8; Hamburger 2010, S. 2; Gresch/Maaz/Becker/McElvany 2012, S. 57ff.). Diese Bildungsorientierung beinhaltet eine möglichst gute Platzierung ihrer Kinder im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt wie z. B. die Avisierung einer höheren Schulform bei den Übergängen zur weiterführenden Schule. Dabei lassen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen mit Migrationshintergrund feststellen (vgl. Beauftragter der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2012, S. 160f., 166, 171).⁹³ Für die Verbesserung der Schulleistungen ihrer Kinder organisieren Migranteneltern Nachhilfe, besonders wenn sie selbst aufgrund ihres eigenen Bildungsniveaus nicht dazu in der Lage sind, ihren Kindern zu helfen (vgl. Roth/Terhart 2008, S. 8; Hamburger 2010, S. 2). Diese hohe Bildungsorientierung von Migranteneltern ist mit der emotionalen Bindung im Familiensystem verbunden. Dadurch wird Bildung auch als Verbesserungsoption für ihren sozialen (Familien-)Status wahrgenommen. Hingegen führen einheimisch deutsche Eltern mit einem mittleren bzw. höheren Bildungsniveau die Bedeutung von Bildung auf die Förderung individueller Kompetenzen ihrer Kinder zurück (vgl. Leyendecker 2011, S. 245f.).

Auch für Muslime in Deutschland steht das Thema Bildung und Erziehung (94 %) an erster Stelle in der Erziehung (vgl. Bertelsmann Stiftung 2008, S. 6ff). Hierfür sind die erwähnten migrationsspezifischen Determinanten, aber auch religiöse Erklärungsansätze ausschlaggebend. Denn der Koran (96:1-4 „iqra“-Lies! zitiert nach Asad 2009, S. 1175) wie auch zahlreiche Hadithe (prophetische

92 Junge Menschen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in Frankreich bevorzugen eher familienorientierte Traditionen der Eltern, ohne die französische Kultur und Tradition dabei abzulehnen (wie es eher die Erste Generation tat) (vgl. Alem 2009, S. 22f.).

93 So stimmen fast alle muslimischen Personen mit türkischem (95,1 %), nordafrikanischem (94,4 %) und nahöstlichem Migrationshintergrund (90,0 %) der Aussage „Eine gute berufliche Ausbildung von Mädchen ist genauso wichtig wie die von Jungen“ voll und ganz zu (christlich einheimisch deutsch: 98,4 %) (vgl. Becher/El-Mensouar 2014, S. 61).

Aussprüche) betonen den hohen Stellenwert von Bildung und ihre obligatorischen (Erziehungs-)Bestrebungen danach im Islam.⁹⁴

Bezogen auf die Herkunft ist die Bildungsaspiration von Eltern mit türkischem Migrationshintergrund hoch. Sie wünschen oftmals als Zielschulform das Gymnasium für ihr Kind. Die Bedeutung des Abiturs wird häufiger höher eingeschätzt als von einheimisch deutschen Eltern. Zudem nehmen Eltern mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation häufiger als einheimisch deutsche Eltern an, dass ihre Kinder eine Gymnasialempfehlung bekommen (vgl. Gresch/Maaz/Becker/McElvany 2012, S. 61ff.; Gresch/Becker 2010, S. 190f., 194). So weisen Eltern mit türkischem Migrationshintergrund, deren Kinder ein Gymnasium besuchen, die höchsten Bildungsaspirationen auf. Dies äußert sich durch ihren Wunsch nach einem Hochschulstudium für ihre Kinder. Aber auch Eltern von Haupt-, Real- und Gesamtschüler(innen) verfügen über relativ hohe Bildungsaspirationen. Dabei sind die Bildungsaspirationen der Väter mit türkischem Migrationshintergrund etwas höher als bei Müttern (vgl. Karatas 2006, S. 139ff).⁹⁵ Väter als Ernährer in klassischen Familienstrukturen (Mutter als Hausfrau) scheinen eher die Relevanz für den zukünftigen Berufserfolg ihrer Kinder wahrzunehmen.

Auch (muslimische) Eltern aus nordafrikanischen und nahöstlichen Auswanderungsländern verfügen über hohe Bildungs- und Berufsaspirationen für ihre Kinder, was mit einem sozialen Aufstieg der Familie verbunden wird (vgl. Schirilla/Schramkowski 2009, S. 3; Hajji 2009, S. 37f.; Al-Masri/Othmani 2012, S. 42, 48). Hierbei können die bildungsorientierten Einreisegründe muslimischer Migranteneltern dieses Erziehungsziel und die Unterstützungsmöglichkeiten auf dem Bildungsweg ihrer Kinder intensivieren. Dies trifft vor allem auf Bildungsmigranten aus Marokko, Syrien, Ägypten und dem Irak zu. Vaterschaft wird in diesem Zusammenhang mit der Weitergabe von Wissen und Eröffnung von bildungs- und berufsspezifischen Chancen für die Kinder antizipiert. Hierfür

94 „Strebe nach Wissen, selbst wenn du zu diesem Zweck bis nach China gehen müsstest.“ (überliefert von Muslim, zitiert nach Deutschsprachiger Muslimkreis Darmstadt 2013, S. 1). „Das Streben nach Wissen ist eine Pflicht für jeden Muslim, Mann oder Frau“ (überliefert von Taberani, Bejheki, Ibnu Adijj und Hatib zitiert nach Corbo-Mesic 2007, S. 2). „Wer eine Tochter gut aufzieht und ihr eine gute Bildung und Erziehung angedeihen lässt, erwirbt dadurch das Paradies.“ (überliefert von Tirmidhi zitiert nach WasistIslam.info 2013, S.1).

95 Väter mit türkischem Migrationshintergrund, die als Heiratsmigranten nach Deutschland einreisen und über einen geringen sozialen Aufstieg sowie geringe Deutschkenntnisse verfügen, können ihren Kindern kaum bei den Hausaufgaben helfen. Basierend auf ihrer hohen Bildungsaspiration und finanziellen Bildungsförderung ermöglichen sie jedoch ihren Kindern einen Bildungsaufstieg wie z. B. durch das Engagieren eines Nachhilfelehrers. Somit werden sie ihrer Vaterrolle gerecht (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 25).

stellt ein positives emotionales Erleben der Vater-Kind-Beziehung einen zentralen Bestandteil dar (vgl. Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 50–56). Aber auch Mütter spielen eine wesentliche Rolle auf dem Bildungsweg ihrer Kinder.⁹⁶

Im Zeitverlauf bleibt die große Bedeutung des bildungsorientierten Erziehungsziels auch bei der jungen (kinderlosen) (Eltern-)Generation aus diesen Auswanderungsländern (Türkei, Syrien, Marokko) bestehen.⁹⁷ Nach ihren Merkmalen (Herkunft, Einreisegrund, Geschlecht) kann es graduell ansteigen (vgl. Leyendecker/Yağmurlu/Citlak/Dost/Harwood 2009, S. 10f., 16; Helfferich/Niermann/Kruse 2010, S. 50–56).

c. Erziehungsziel: Sexualmoral und Geschlechtertrennung

Muslimische Migrationser Eltern verfügen manchmal über ein anderes Verständnis von Sexualmoral und Geschlechtertrennung als einheimisch deutsche Eltern. Die jeweilige Ausprägung dieser (Erziehungs-)Vorstellungen ist mit ihren unterschiedlichen Merkmalen verbunden wie Bildung, Traditionen und Religiosität. In Anlehnung an den muslimischen Glauben hat die Sexualerziehung muslimischer Migrationsfamilien das Ziel, die Kinder zu einem im islamischen Sinne verantwortungsbewussten Sexualverhalten zu befähigen.⁹⁸ Dies tun muslimische Migranteneltern, indem sie ihren Kindern Wertemaßstäbe zur Orientierung und Hilfe anbieten. Dabei spielt die voreheliche Virginität der Kinder, darunter ins-

96 Junge Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in den Niederlanden nennen am häufigsten die eigene Mutter als (sehr) wichtige Einflussperson auf dem eigenen Bildungsweg, gefolgt vom Vater und anderen Personen wie Lehrer, Peersgroups etc. (vgl. de Valk/Crul 2008, S. 80ff.).

97 Im Hinblick auf die übergangsspezifische Berufsbildung möchten muslimische Jugendliche häufiger weiterhin eine Schule besuchen und weniger eine Ausbildung/Lehre absolvieren als christliche Jugendliche (katholisch, evangelisch) (vgl. Granato/Skrobanek 2007, S. 241f.; Granato 2012, S. 88).

98 Sexualität und Geschlechtlichkeit sind im Islam positiv besetzt, sodass Sexuaufklärung kein (erzieherisches) Tabuthema, sondern eine obligatorische Erziehungsverantwortung im Islam darstellt. Im Jugendalter dient die Sexualerziehung im Islam der Vorbereitung auf die Ehe und nicht zur Legitimation zu vorehelichen Beziehungen. So beinhaltet die Sexualerziehung verschiedene Aufklärungsinhalte (vgl. Aslan 1996, S. 48 zitiert nach Uslucan 2008a, S. 56) wie z. B. die physischen Vorgänge in der Pubertät, Formen und Grenzen des Schamgefühls, (physische) Beziehungen zum anderen Geschlecht, Aufklärung über die Anatomie und Funktion der Geschlechtsorgane (z. B. Schwangerschaft, Geburt, Samenerguss), Körperhygiene, Konzept der vorehelichen Virginität; Verhütungsmöglichkeiten in der Ehe, rituelle Waschung nach dem Geschlechtsverkehr („Ghusl“) (vgl. Athar 2009, S. 6f.; Khodabakhsh/Patel 2009, S. 12–15, 20f.).

besondere der Töchter, eine wesentliche Rolle für das Familiensystem.⁹⁹ Denn dadurch können mögliche Heiratschancen der Töchter aufrechterhalten werden, was wiederum auch das Ansehen bzw. die Ehre und die Anerkennung der Familie in der muslimischen Migrantengemeinschaft gewährleistet. Diese Werteeinstellungen können bei traditionsorientierten Müttern der Ersten Generation stärker ausgeprägt sein als bei gebildeten Müttern bzw. jungen Frauen der Zweiten Migrantengeneration (vgl. Boos-Nünning, 2011b, S. 29f.).

Nach der Herkunft stimmen vor allem muslimische Personen mit nahöstlichem (65,4 %) und nordafrikanischem Migrationshintergrund (60,0 %) der vorehelichen Virginität von Frauen voll und ganz zu (türkisch: 53,4 % vs. einheimisch deutsch: 4,6 %). Hingegen wird der vorehelichen Virginität von Männern deutlich geringer voll und ganz zugestimmt (nordafrikanisch: 47,8 %, nahöstlich: 42,2 %, türkisch: 36,6 % vs. einheimisch deutsch: 4,1 %). Geschlechterspezifisch betrachtet sind sich muslimische Frauen und Männer mit türkischem Migrationshintergrund gleichermaßen einig, dass die voreheliche Virginität der Frauen von größerer Bedeutung ist. Dagegen weisen insbesondere muslimische Frauen und Männer mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund differenziertere Keuschheitsvorstellungen auf. Männer mit nahöstlichem Migrationshintergrund verfügen über deutlich patriarchalischere Keuschheitseinstellungen als Frauen aus demselben Land. Demgegenüber haben Frauen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund stärker patriarchalische Keuschheitsvorstellungen als Männer aus demselben Land. Es lässt sich jedoch ein Generationswandel festhalten, bei dem zunehmend auch für die junge Männergeneration die voreheliche Virginität eingefordert wird (vgl. Becher/El-Menouar 2014, S. 65, 70f., 78).¹⁰⁰

Im Hinblick auf die sexuellen Normen muslimischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund werden unterschiedliche Formen gelebt. Darunter ist mehr über die sexuellen Normen der (muslimischen) Mädchen mit Migrationshintergrund bekannt. Junge muslimische Frauen (mit türkischem Migrationshintergrund) entwickeln überwiegend in einem äußerst geringen Umfang sexuelle Aktivitäten im jugendlichen Alter. Und wenn sie es entwickeln, dann erst im

99 Denn außerehelicher Sexualverkehr („Zina“) zählt zu den größten Sünden bzw. religiösen Verfehlungen im Islam und gilt für beide Geschlechter (Koran: 17:32 zitiert nach Asad 2009, S. 536).

100 Beachtenswert ist, dass mit zunehmender Bildung muslimischer Personen mit Migrationshintergrund in Deutschland die Zustimmung zur vorehelichen Virginität nicht abnimmt bzw. sie nicht liberaler sind. Vielmehr erhöht sich die Zustimmung bezüglich dessen, was für beide Geschlechter gelten soll. Dies wird als eine stärker egalisierte Keuschheitsvorstellung gewertet (ebd. 2014, S.83 f.).

späteren Alter. Die Begründung für die sexuelle Zurückhaltung sind moralische Normen des muslimischen Glaubens („Vor der Ehe finde ich das nicht richtig“), das besonders Mädchen (59 %), aber auch immerhin ein Viertel der Jungen (23 %) mit Migrationshintergrund benannt haben (einheimisch deutsche Mädchen: 7 %) (vgl. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung 2010, S. 107).¹⁰¹ Ähnliche Ergebnisse konstatieren Boos-Nünning und Karakaşoğlu (2006, S. 283f.) über ledige (muslimische) Mädchen und junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund, die sich überwiegend an der Bewahrung traditioneller Normen ihrer Eltern orientieren wie der vorehelichen Jungfräulichkeit.¹⁰²

Eine andere Haltung zur vorehelichen Jungfräulichkeit hält Mertol (2007, S. 188ff.) anhand seiner qualitativen Fallstudie bei fünf jungen Männern mit türkischem Migrationshintergrund fest. Alle Befragten fordern uneingeschränkt die voreheliche Jungfräulichkeit der Frau ein. Denn ansonsten würden Frauen (bzw. dann auch das Ehepaar) unter dem schlechten Ruf leiden. Zur Enthaltsamkeit der Männer bestehen jedoch differenzierte Einstellungen. Sie möchten sich an religiösen Vorschriften orientieren, beanspruchen aber aus alltagskulturellen und pragmatischen Gründen für sich selbst Sonderrechte bzw. eine Sondernorm. Diese Argumentationslinie der jungen Männer bewertet Mertol als Beleg für die Virtuosität der Doppelmoral. In diesem Kontext kann bei jungen muslimischen Migranteneltern mit einem reflexiven Religionsverständnis und hohem Bildungsniveau eine ablehnende (Erziehungs-)Haltung gegenüber dieser Doppelmoral vermutet werden. Sie orientieren sich eher an einer gerechten Sexualerziehung ihrer Kinder, die jedoch nicht mit einer Werteannäherung an die einheimisch deutsche Sexualerziehung bzw. -moral einhergehen muss.

Auch bei jungen muslimischen Familienmitgliedern mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund in Deutschland können ähnliche sexuelle Normen und Orientierungen vermutet werden. Internationale Untersuchungen belegen, dass junge Personen mit nordafrikanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in Frankreich sich eher an der (Sexual-)Moral ihrer Herkunftsfamilien orientieren. Dabei beanspruchen sie jedoch freiere Beziehungen und sexuelle Gleichberechtigung (vgl. Kirszbaum/Brinbaum/Simon/Gezer 2009, S. 25). Auch junge Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in den Niederlanden lehnen außerehelichen Geschlechtsverkehr für beide Geschlechter

101 Auch in der Untersuchung von Müller (2006, S. 222f., 317) beziehen Mädchen mit türkischem Migrationshintergrund ihre Virginitätsnorm auf den Islam, die zum Merkmal ihrer soziokulturellen Identität wird und nicht etwa durch ihre Religiosität bedingt ist.

102 Im Rahmen der Sexuaufklärung nimmt die Freundin als Gesprächspartnerin (62 %) die wichtigste Rolle ein, gefolgt von der „älteren Schwester“ (40 %). Die Mutter (16 %) als Ansprechpartnerin wird eher selten in Anspruch genommen (ebd. 2006, S. 291f.).

eher ab und bevorzugen die voreheliche Virginität (vgl. Smerecnik/Schaalma/Gerjo/Meijer/Poelman 2010, S. 1ff.). In diesem Zusammenhang können junge muslimische Personen mit nahöstlichem (darunter mit irakischem und libanesischem) Migrationshintergrund der Zweiten Generation in Australien nachvollziehen, dass ihre Eltern sie vor negativen Einflüssen beschützen möchten. Dabei ist ihnen Vertrauen, Kommunikation und Ehrlichkeit innerhalb der Eltern-Kind-Beziehung überaus wichtig, wodurch ein sensibler Umgang mit familiären Herausforderungen beansprucht wird (vgl. Pe-Pua/Gendera/Katz/O'Connor 2010, S. 32, 42ff.).

Die Geschlechtertrennung wird in der Fachliteratur wenig diskutiert, sie besitzt aber eine hohe sozialisationsbezogene Relevanz. Besonders die kleidungs-spezifische und räumliche Geschlechtertrennung in der Erziehung muslimischer Migrantenkinder äußert sich durch bestimmte Merkmale wie das Tragen eines Kopftuchs oder auch die gelegentliche getrennte Sitzordnung in Familien etc. (vgl. Boos-Nünning 2011b, S. 30f.). Hinzu kommen schulrelevante Erziehungsvorstellungen wie der islamische Ganzkörperschwimmanzug von Mädchen oder auch die Nicht-Teilnahme an Klassenfahrten. Dies wird eher sehr selten von muslimischen Migranteneltern praktiziert. Besonders muslimische Migrationsfamilien mit bestimmten Merkmalen weisen diese geschlechtertrennenden Muster auf. Zu den Merkmalen gehören die ländliche Herkunft, das niedrige Bildungsniveau, Diskriminierungserfahrungen sowie rigide bzw. traditionelle Erziehungs-, Kommunikations- und Bewältigungsmuster.

d. Erziehungsziel: Respekt

In (muslimischen) Migrationsfamilien wird dem Erziehungsziel Respekt ein hoher Stellenwert beigemessen, denn es beinhaltet Respekts- und Achtungsbe-kundungen gegenüber älteren Personen seitens jüngerer Personen. Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familien ist diese Wertevorstellung häufiger in Migrationsfamilien verankert.¹⁰³ Dieses Erziehungsziel wird eher von der älteren Generation genannt als von jüngeren Generationen. Letztere möchten auch heute noch dieses Erziehungsziel ihren Kindern vermitteln, sie setzen aber auch andere Prioritäten wie z. B. eine gute Bildung und Berufsausbildung (vgl. Farrokhzad 2011, S. 156, 170 zitiert nach Boos-Nünning 2011b, S. 31f.).

103 Der Wert „Achtung vor der Tradition“ wird von Personen mit türkischem Migrationshintergrund höher eingestuft als von einheimisch Deutschen. Hingegen erfährt der Wert „Autorität“ eine höhere Einstufung von einheimisch deutschen Personen als von Personen mit türkischem Migrationshintergrund (vgl. Uslucan 2004, S. 77ff. und 2008a, S. 22–26).

Bei religiösen muslimischen Migranteneltern hat der hohe Stellenwert dieses Erziehungsziels seinen Ursprung im Islam. Der respektvolle Umgang mit den Eltern stellt eine grundlegende Voraussetzung in der Eltern-Kind-Beziehung im Islam dar. Die Eltern zu ehren und sie zu versorgen in gütiger, zärtlicher und gerechter Form, stellt somit einen obligatorischen Gottesdienst für Kinder dar.¹⁰⁴ Aber auch Kinder besitzen das Recht auf ihre eigene Meinung im Islam, für die sie auf respektvolle Art und Weise gegenüber ihren Eltern eintreten dürfen (vgl. Kaweh 2006, S. 2; Hamdan 2011, S. 1f.).¹⁰⁵ Denn Kinder haben eine wichtige Bedeutung im Islam, wodurch sie oftmals als Schmuck, Reichtum und wertvolle Schätze des Lebens im Koran betitelt werden.¹⁰⁶ Damit Kinder ein respektvolles und liebevolles Miteinander erlernen können, müssen Eltern ihnen als Vorbilder dienen (vgl. Al-Azhar/United Nations Children's Fund (Unicef) 2005b, S. 56, 59f., 88f.). Zudem verfügen Kinder im Islam über viele Rechte (siehe dazu Al-Azhar University/United Nations Children's Fund (Unicef) 2005a, S. 1–12).

Diese respektbezogenen Erziehungsanforderungen sind in muslimischen Migrationsfamilien unterschiedlich ausgeprägt. Nach Mertol (2007, S. 177f.) beinhalten die komplementären Erziehungswerte *Sevgi* (Liebe) und *Saygi* (Respekt) im Rahmen der traditionell türkischen Erziehung die Regulation emotionaler und sozialer Beziehungen zwischen jüngeren und älteren Familienmitgliedern. *Sevgi* (Liebe) bezieht sich traditionell auf die Verantwortung der Eltern und älteren Geschwister für die Erziehung der Jüngeren. Als sozial verbindliche Erwartung an eine liebevolle Beziehung und Fürsorge ist sie eher mit einem bestimmten Erziehungsstil verknüpft, anstatt eine spezifische, formalisierte Verhaltensweise zu sein. Respektbekundende Verhaltensweisen werden sichtbar durch die Begrüßung und Anrede von älteren Personen sowie die Vermeidung unangemessener Kleidung.¹⁰⁷ Hierzu hält Gün (2007, S. 268) fest, dass traditionell insbesondere Männer bzw. Väter Achtung und Respekt (*saygi*) erwiesen bekommen, wenn sie Würde und soziales Ansehen genießen. Diese müssen erst

104 Darunter nimmt insbesondere der respektvolle Umgang mit der Mutter eine wesentliche Bedeutung im Koran (Sure 31:14 zitiert nach Asad 2009, S. 785) und in Hadithen (Überlieferungen des Propheten Muhammed) ein (vgl. Zaidan 2001, S. 3).

105 Siehe Koransuren/-verse: 17/23f., 2/83, 4/36, 29/8, 31/15 zitiert nach Asad 2009, S. 46, 159, 534, 758.

106 Siehe Koransuren/-verse: 3/14, 9/69, 18/46, 19/77, 23/55 zitiert nach Asad 2009, S. 108, 354, 564, 589, 659.

107 In den Verwandtschaftsbeziehungen sind die Anredeformen, denen manchmal der Eigenname vorangestellt wird, eine fest verankerte Höflichkeitsform in der türkischen Gesellschaft. So sprechen die Jüngeren die älteren Männer mit „Onkel“ (*amca, daygi*) bzw. mit „großer Bruder“ (*abi*) und ältere Frauen mit „Tante“ (*teyze, hala*) bzw. „große Schwester“ (*abla*) an (vgl. Gün 2007, S. 267).

erworben werden. Dabei tragen Werte wie Anständigkeit, gesellschaftlicher Status und Beachtung der Ehrvorschriften zur Erhaltung von Respekt bei. Hingegen können für Kinder angemessene Verhaltensweisen von manchen traditionell-muslimischen Migranteneltern als respektlos eingestuft werden: „Den Eltern zu widersprechen, gilt in traditionellen türkischen und islamischen Familien als ein höchst aufsässiges Verhalten und wird keineswegs mit Autonomiebestrebungen des Kindes verbunden.“ (Uslucan 2011, S. 253).¹⁰⁸ In diesem Kontext wird Respekt wohl mit Angst verwechselt.

Auch muslimische Eltern mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund erwarten die Respektsbekundung seitens ihrer Kinder, „da sie der Erziehungsbedürftigkeit der Kinder entgegenkommen und für diese emotional und materiell sorgen. Respekt und Achtung sollen die Kinder auch gegenüber den älteren Familienmitgliedern wie Onkel, Tanten und Großeltern zollen“ (Spenlen 2012, S. 5). So nehmen in arabischen Gesellschaften Respekt und Ehre („sharaf“) eine bedeutende Rolle ein, die auf individuellen und kollektiven Ebenen ausgelebt werden. Dadurch entsteht ein wichtiger Erziehungsmechanismus für die Disziplinierung von Verhaltensweisen (vgl. Whitaker 2009, S. 2). Dabei beinhaltet Respekt und Achtung der Person (*ihtirām*) auch Vertrauen (*tiqa*) sowie Liebe (*hubb*), was erst verdient werden muss (vgl. Rademacher 2008, S. 214f.).

Im Generationsverlauf hat sich dieses Erziehungsziel muslimischer Migrationsfamilien graduell gewandelt. Gebildete Mütter mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation (12 %) erachten dieses Erziehungsziel als weniger bedeutsam (weniger gebildete Mütter der Ersten Generation: 22 %). Dabei ist respektvolles Verhalten im öffentlichen Kontext Müttern mit türkischem Migrationshintergrund nicht wichtiger als einheimisch deutschen Müttern (vgl. Leyendecker/Yağmurlu/Cıtlak/Dost/Harwood 2009, S. 9–16). Auch bei jungen Vätern mit türkischem Migrationshintergrund wandelt sich der traditionell definierte Erziehungswert „Respekt“ in eine Respekterweisung in Form des Miteinander-Diskutierens. Traditionelle Respektsbekundungen werden als übertrieben abgelehnt. Es wird ein vernünftiges, angemessenes Verhalten zwischen Vater und Kind erwartet. Dadurch entwickelt sich die äußere Kontrolle der Eltern in eine Form der Selbstkontrolle und Autonomie der Kinder (vgl. Westphal

108 Auch gegenüber älteren Geschwistern sind jüngere Geschwister dazu verpflichtet, sie zu respektieren und ihnen zu gehorchen. Demgegenüber stellt die Liebe und Sorge dem jüngeren Kind gegenüber die Pflicht des älteren Geschwisterkindes dar (ebd. 2011, S. 253).

2011, S. 235f.).¹⁰⁹ Männliche Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund wünschen sich eher einen neuen, liberalen und emotionalen Typus des „türkischen Vaters“, der im alltäglichen Familienleben insbesondere für die Kinder partnerschaftlich anwesend und greifbar ist, als hilfsbereiter Freund der Kinder dient sowie nicht mehr die unangreifbare, strenge und strafende Instanz repräsentiert (vgl. Mertol 2007, S. 185 und 2009, S. 27f.).

2.3.4 Erziehungsstile

Wie einheimisch deutsche Eltern setzen (muslimische) Migranteneltern ihre Erziehungsziele mit verschiedenen Erziehungsstilen um, die nach ihren heterogenen Familienkonstellationen und -strukturen unterschiedlich sind. Hier werden Erziehungsstile definiert als „... Methoden, Grundsätze sowie theoretische Hintergründe, die bei der Kindererziehung bewusst oder unbewusst angewendet werden“ (Boos-Nünning 2011b, S. 33). Die bis heute gängigste Einteilung der Erziehungsstile erfolgt zwischen den Dimensionen „Wärme und Zuneigung“ und „fordernd und lenkend“. Diese Dimensionen werden nochmals unterteilt in einen „*permissiven*“ (viel Wärme, geringe Lenkung), „*autoritativen*“ (viel Wärme, starke Lenkung), „*vernachlässigenden*“ (wenig Wärme, geringe Lenkung) und „*autoritären*“ (wenig Wärme, starke Lenkung) Erziehungsstil. Lenkung verweist auf die Rollenaufgaben der erziehenden Person (vgl. Uslucan 2011, S. 251f.).¹¹⁰ Dabei vermitteln die wenigen Untersuchungsergebnisse über die Erziehungsstile von muslimischen Migranteneltern ein vordergründig widersprüchliches bzw. eindimensionales Bild (so bei DJI 2005 zitiert nach Thiessen 2008, S. 15; Toprak/EI-Mafaalani 2011, S. 42ff.), welches häufig auf autoritär-sanktionierende Erziehungsstile reduziert wird.

In dieser Zuschreibung fehlt oftmals die Differenzierung zwischen tradierten und islamischen Erziehungsstilen, die auch von traditionell-muslimischen Migranteneltern manchmal kaum unternommen wird. Der Islam gibt klare Erziehungsstile vor, dessen obligatorisches Fundament aus Liebe und Achtsamkeit der Eltern gegenüber ihren Kindern besteht. Dies soll dem hohen Stellenwert der Kinder gerecht werden. Dabei entwickeln sich die Ausprägungen der Erzie-

109 Einheimisch deutsche Väter unterlagen eher einem starken ideologischen Druck, indem sie sich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Männerbildern und zur Partizipation an einer geteilten Elternschaft aufgefordert fühlten (ebd. 2011, S. 236).

110 Die Aufteilung in drei Erziehungsstile (permissiv, autoritär und autoritativ) geht zurück auf den Ansatz von Baumrind (1966, S. 889–892), womit häufig elterliche Erziehungsziele und -praktiken beschrieben werden.

hungsstile alters- und kindgerecht. Zahlreiche islamische Textquellen (Koran und Sunna) belegen diese Erziehungsstile (siehe dazu vgl. Sumayt 2014, S. 2f.). Besonders die ersten drei Lebensjahre bestehen aus der Pflicht einer muslimischen Mutter, dem Kind die nötige Wärme, Geborgenheit und Sicherheit zu geben wie z. B. durch eine im Koran vorgesehene Stillzeit von bis zu zwei Jahren (Sure 2, Vers 233). So wird dem Kind in den ersten sieben Lebensjahren ein relativ großer Freiraum gegeben und ein ungehindertes Spielverhalten gewährt. Ab dem siebten Lebensjahr erfolgt eine auf Konsequenzen ausgerichtete und unterweisende Erziehungshaltung. Mit Beginn der Pubertät verstärkt sich die elterliche Achtsamkeit bzw. „parental monitoring“ hinsichtlich des Aktionsradius ihrer Kinder (Schule, Freundeskreis, Freizeit) (vgl. Uslucan 2007b, S. 5f., und 2008b, S. 3).

Besonders die Erziehungsstile traditionell-muslimischer Migranteneltern stellen manchmal beraterrelevante Voraussetzungen dar. Mütter mit türkischem Migrationshintergrund sehen ihre Kinder in den ersten Lebensjahren, welche durch zärtlich affektive Bindung, Schutz, Entlastung und Überbehütung geprägt sind, als nicht lernfähig an und somit entziehen sie sich systematischer Förderung der kognitiven Fähigkeiten ihrer Kinder. Erst später folgt eventuell ein autoritärer Erziehungsstil (vgl. Otyakmaz 2007, S. 92ff., 99). Daneben wird die Erziehung zum Gehorsam vielfach durch Fürsorge und Unterstützung ausbalanciert (vgl. Leyendecker 2003 zitiert nach Uslucan 2008b, S. 3). Bei traditionellen (transnationalen) Elternpaaren mit türkischem Migrationshintergrund können durch das kognitive „Überflügeln“ und die Kompetenzsteigerung der Kinder tradierte Erziehungsstile unzureichend sein. Die Folgen auf der Eltern-ebene sind Irritationen über das gewohnte Rollenverständnis, ggf. Parentifizierung (Rollenwechsel) ihrer Kinder, Ängste vor Autoritätsverlust und kultureller Entfremdung der Kinder sowie stärker erlebter Assimilations- und Akkulturationsdruck. Dadurch gestalten sich ihre Erziehungsstile häufiger stärker behütend, kontrollierend und disziplinierend, um ihre erfahrene Deklassierung und Entwertung zu reduzieren und um eigene Wertevorstellungen und Handlungen zu bevorzugen (vgl. Kızıllhan 2008, S. 3f.; Uslucan 2008a, S. 5, 20 und 2010, S. 200–204). Forderungen der Jugendlichen nach mehr Freiheit und Autonomie (z. B. längere Ausgehzeiten, voreheliche Liebesbeziehungen) können einen strengen bzw. kontrollierenden Erziehungsstil bei traditionell-muslimischen Migranteneltern hervorrufen bzw. intensivieren.

Die Erziehungsstile traditioneller Eltern mit nordafrikanischem Migrationshintergrund werden von ihnen aus ihren Herkunftsländern mitgebracht. Bei Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund in Deutschland ist der Erziehungsstil im frühkindlichen Entwicklungsprozess von einer engen Beziehung geprägt, was sich erst später durch sozialisationsbedingte Entwicklungen verän-

dert. Divergierende generationsspezifische Beziehungsmodelle führen dazu, dass Eltern mit tradierten Erziehungsstilen sich als hilflos erleben (vgl. Rafoud 2010, S. 17, 75ff., 84f.; Hajji 2009, S. 36–41, 212f.).¹¹¹ Dadurch können Eltern insbesondere im Jugendalter rigide Erziehungsstile bevorzugen, um eine Vorstellung elterlicher Kontrolle und Autorität aufrechterhalten zu können.¹¹² Auch bei manchen neu zugewanderten Eltern aus nahöstlichen Auswanderungsländern (Irak und Libanon) in Australien scheinen solche Erziehungsstile zu greifen. Sie befürchten, dass ihre Kinder zu viele Rechte und Freiheiten sowie eine neue Autonomie bekommen, die ihnen schaden können (Drogen, Delinquenz) (vgl. Pe-Pua/Gendera/Katz/O'Connor 2010, S. 26f., 47, 61).

Aus der Perspektive der jungen muslimischen Migrantengeneration sind die Erziehungsstile ihrer Eltern überwiegend liebevoll und leistungsorientiert. Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund und einheimisch deutsche Jugendliche schätzen ihre Mütter etwas häufiger strenger ein als ihre Väter. Allerdings erleben Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund ihre Eltern als etwas strenger als einheimisch deutsche Jugendliche. Beide Gruppen fühlen sich stärker von der Mutter unterstützt, wobei Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund eine größere Unterstützung von ihren Eltern erfahren. Signifikante Unterschiede werden bei der Forderung nach Verhaltensdisziplin deutlich. Besonders beide Elternteile mit türkischem Migrationshintergrund legen Wert auf ein diszipliniertes Verhalten ihrer Kinder in der Öffentlichkeit. Dies wird von Müttern aus beiden Gruppen (türkisch und deutsch) stärker eingefordert. Nach dem Hauptschulabschluss nutzen jedoch einheimisch deutsche Mütter häufiger eine aggressive Strenge als Disziplinierungsmittel als Mütter mit türkischem Migrationshintergrund (bei Vätern: kaum Unterschied) (vgl. Uslucan 2008a, S. 9ff. und 2011, S. 256–259). Auch (muslimische) Mädchen und junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation erleben die Er-

111 In sehr traditionellen arabischsprachigen Migrationsfamilien in Deutschland basiert der elterliche Erziehungsstil auf der Gehorsamkeit des Kindes. Eltern erwarten bspw. während der Besprechung mit dem Kind über sein „falsches“ Benehmen, dass das Kind sein Gesicht und seinen Blick dem Boden zuwendet. Dies sei ein Zeichen von Respekt. Direkter Augenkontakt sei ein Zeichen der Ignoranz (vgl. Al-Masri/Othmani 2012, S. 48).

112 Untersuchungen über Kinder und Jugendliche mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in den Niederlanden konstatieren, dass sie im Rahmen elterlicher Erziehungsstile (Zuwendung, Wärme, Disziplin etc.) häufiger externalisierende und internalisierende Verhaltensauffälligkeiten sowie vermehrte Eltern-Kind-Konflikte aufweisen als andere Gruppen (türkisch, einheimisch holländisch). Dies gilt insbesondere, wenn ihre Eltern mehrmalige Disziplinierungsmaßnahmen umsetzen und ihnen geringe emotionale Zuwendung zukommen lassen (vgl. Stevens/Pels/Bengi-Arslan/Verhulst/Vollebergh/Crijnen 2004, S. 25–33; Stevens/Pels/Vollebergh/Crijnen 2004b, S. 64–69; Stevens/Pels/Vollebergh/Crijnen 2004c, S. 82–86).

ziehung im Elternhaus überwiegend als streng, aber liebevoll. Zudem wird sie als verständnisvoll, nicht herabwürdigend und als locker eingestuft. Ein verständnisvoller Erziehungsstil ist mit einer hohen Leistungsanforderung verbunden (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 109–114).

Ähnliche Tendenzen lassen sich für Jugendliche mit nordafrikanischem und nahöstlichem Migrationshintergrund in Deutschland vermuten. Wissink (2006, S. 156) hält u. a. über Jugendliche mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation in den Niederlanden fest, dass sie im Vergleich zu einheimisch niederländischen Jugendlichen mehr elterliche Disziplinierung, Strenge und Kontrolle erleben. Im Gegensatz dazu gehen einheimisch niederländische Eltern individualistischer auf ihre jugendlichen Kinder ein. Dennoch empfinden Jugendliche mit marokkanischem Migrationshintergrund den Erziehungsstil ihrer Eltern durchaus als empathisch (warm). Zudem erfahren sie ähnlich wie einheimisch niederländische Jugendliche von ihren Eltern eine autoritative Kontrolle, elterliche Wärme und Disziplin.

Die Beurteilung von Erziehungsstilen muslimischer Migranteneltern darf nicht entsprechend europäischer Erziehungsstandards und -stile unreflektiert umgesetzt werden, da sie ihnen zum Teil nicht gerecht werden (vgl. Uslucan 2007b, S. 7 und 2008b, S. 4). Trotz herkunftsspezifischer Unterschiede in den antizipierten und perzipierten Erziehungsstilen (z. B. Autorität) besteht eine generationsübergreifend ähnliche Grundhaltung zur Erziehung wie Einfühlsamkeit, Nachsichtigkeit und Bildung. Daher steht fest,

„... dass eine universelle Konstruktivität der Erziehungsstile als entweder autoritär, autoritativ oder permissiv im Sinne Baumrinds (1967, 1971) fraglich ist. In der Regel sind Eltern türkischer Herkunft gegenüber ihren älteren Kindern, auch wenn sie von ihnen Gehorsam und Respekt erwarten, nicht autoritär im Baumrindschen Verständnis. Baumrind zufolge prägen autoritäre Kontrolle und rigides Durchsetzen elterlicher Forderungen zusammen mit emotionaler Kälte den autoritären Erziehungsstil. Nicht emotionale Kälte, sondern ein durch zärtlich affektive Bindungen geprägtes ängstliches Behüten ihrer Kinder begleitet allerdings die Gehorsamserwartungen der Eltern türkischer Herkunft. Speziell im Bereich der schulischen Leistungsanforderungen wird die Haltung der Eltern türkischer Herkunft durch empathisches Verständnis geleitet. Die vorwiegende Haltung gegenüber Kleinkindern ist – auch hier ähnlich den Familien ostasiatischer Herkunft – durch Nachsicht und Wärme geprägt.“ (Otyakmaz 2007, S. 94f.)

Demnach sind (migrations-)spezifische Sozialvariablen stets zentrale Determinanten bei der Beschreibung von Erziehungsstilen muslimischer Migranteneltern. Dazu gehören z. B. das Bildungsniveau, der berufliche und soziale Status, die Erwerbstätigkeit bzw. Arbeitslosigkeit, der Einreisegrund nach Deutschland

(vgl. Cengiz 2009b, S. 259f.; Otyakmaz 2007, S. 93). Denn benachteiligende Gesellschaftsstrukturen können tradierte Erziehungsstile verstärken, was nicht durch die Anpassung an deutsche Erziehungsstile per se behoben werden kann. Vielmehr ist eine individuelle bzw. lebensweltorientierte Transformation der Erziehungsstile ausschlaggebend (vgl. Uslucan 2010, S. 208).

2.4 Bedeutung für die Beratung von muslimischen Migrationsfamilien

Die Zielgruppen der Familienberatung in Deutschland sind unterschiedlich. Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familien weisen muslimische Migrationsfamilien (migrations-)spezifische Lebenslagen und Herausforderungen sowie Voraussetzungen für die Familienberatung auf (siehe Kapitel 2.2 und 2.3). Die reflexive Wahrnehmung und Berücksichtigung dessen ist für die lebensweltorientierte Beratungsarbeit mit muslimischen Migrationsfamilien sehr bedeutsam.

Besondere Lebenslagen und Herausforderungen

Das geringe *Bildungsniveau und die sozioökonomischen Herausforderungen* muslimischer Migrant*innen sind für die Familienberatung von großer Bedeutung. Der durchschnittlich geringere formelle Bildungsgrad von Personen mit Migrationshintergrund begünstigt auch heute noch eine kürzere (Bildungs-)Karriere, was ein Grund für eine frühere Heirat sein kann. Der Migrationshintergrund und die Armut gehören zu den entscheidenden Hürden für die Bildungskarriere, wodurch Angehörige der „unteren Sozialschichtgruppen“ eher zu den „VerliererInnen“ des Bildungssystems gehören (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 51).¹¹³ Besonders armutsgefährdete Kinder (mit Migrationshintergrund) leben in (gesundheitlich) unzureichenden Lebensverhältnissen, wobei Kinderarmut als am meisten verbreitete und brisanteste Armutsform in Deutschland gilt (vgl. Butterwegge 2010, S. 11; Gerull 2011, S. 172). Zudem sind vor allem Heiratsmigrant*innen mit türkischem Migrationshintergrund, die unter erschwerten (Arbeits-)Bedingungen (geringes Bildungsniveau, fehlende Deutschkenntnisse etc.) kaum einer Erwerbstätigkeit nachgehen (können), in ihren beruflichen Erwartungen nach ihrer Migration

113 Armut erscheint als Folge von Lebensereignissen wie Arbeitslosigkeit, Scheidung, Tod des Ernährers und anderen Schicksalsschlägen (vgl. Finke/Kott 2011, S. 148).

nach Deutschland enttäuscht und somit eher unzufrieden (vgl. Stiftung Zentrum für Türkei Studien 2004, S. 159f.; Büttner/Stichs 2014, S. 207ff.).

Im Rahmen der *beengten Wohnsituation* von muslimischen Migrationsfamilien müssen muslimische Jugendliche mit türkischem, irakischem, libanesischem, tunesischem und marokkanischem Migrationshintergrund auf ihre Intimsphäre und Rückzugsmöglichkeiten verzichten. Dadurch können sie wenig Eigenständigkeit üben. Bildungs- und berufsbedingte Aufgaben können aufgrund fehlender Utensilien (z. B. Schreitsch) und Zimmer nicht adäquat angefertigt werden, worunter Schulleistungen leiden. Jungen, die über keine Intimsphäre zu Hause verfügen, bewegen sich häufig in öffentlichen Räumen (Straßen, Plätze, Jugendzentren etc.) (vgl. Toprak/Nowacki 2012, S. 35). Auch Mädchen und junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund verfügen häufig über kein eigenes Zimmer. Sie (69 %) weisen einen starken Wunsch nach einem eigenen Zimmer auf. Somit befinden sie sich am häufigsten in einer schlechten Wohnungsqualität (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 71ff.).

Hinzu kommen *ethnische Diskriminierungen* bei der Wohnungssuche für Migrationsfamilien (vgl. Butterwegge 2010, S. 190; Gestring 2011, S. 136, 203), falls Familien ihre Wohnsituation verbessern möchten. Zum Teil leben sie in Wohnumfeldern mit einer schlecht ausgestatteten familienrelevanten Infrastruktur, die segregierende und belastende Wohn- und Familienverhältnisse verschärfen können.¹¹⁴ So gehören vor allem junge Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund zur „gefährdeten Gruppe“. Sie weisen hohe Segregationstendenzen auf und fühlen sich zugleich besonders stark marginalisiert (vgl. Zentrum Stiftung für Türkei Studien 2009, S. 36; Büttner/Stichs 2014, S. 245ff.).¹¹⁵ Ähnliches kann für Heiratsmigrant(inn)en mit arabischem Migrationshintergrund vermutet werden (vgl. Basche/Kaouk 2003, S. 210ff.). Somit ist auch das Wahrnehmen dieser schlechteren Wohnsituation sehr bedeutsam bei der Eruiierung von möglichen Lösungsansätzen wie z. B. die Umstrukturierung der Zimmer in der bestehenden Wohnung für die Schaffung eines Entwicklungs- und Entfaltungsraums für alle Familienmitglieder etc.

114 Fast ein Viertel der (muslimischen) Personen mit Migrationshintergrund (23,8 %), die sich in einer mehrheitlich ausländischen Wohnsituation befinden, wünschen sich ein einheimisch deutsches Wohnumfeld (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 294f.).

115 Denn durch Sprachbarrieren, kulturelle Unterschiede und ethnische Diskriminierungen wird die soziale Isolation verstärkt (vgl. Straßburger/Ucan 2009, S. 4f.; Keim 2012a, S. 78f.). Zusätzliche Gründe für die soziale Isolation sind die fehlende Arbeitserlaubnis, umfassende (wirtschaftliche und soziale) Abhängigkeit vom Ehemann, strenge Kontrolle und Bevormundung sowie „over-protection“ der Frauen seitens der Schwiegerfamilie und des Ehemannes (vgl. Atabay 2011, S. 3; Sirim 2012, S. 177, 195f.).

Manche muslimische Migrationsfamilien legen großen Wert auf eine *starke familiäre Verankerung* und die Orientierung an (traditionellen) Familienmustern bzw. -werten der (Groß-)Eltern. Mögliche Indikatoren hierfür sind die hohe Heiratsziffer, die Ehe als (einzig) legitime Sexualitäts- und Lebensform, eine niedrige Scheidungsrate sowie eine vergleichsweise hohe Anzahl an Kindern und kurze (Bildungs-)Karrieren. Die beliebte „Ehe auf Probe“ wie unter einheimisch deutschen Heranwachsenden kommt kaum infrage (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2009a, S. 45f., 51f.). Denn Sexualität (u. a. Geschlechtsverkehr) wird häufiger in die Ehe kanalisiert (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 247, 283ff.; Müller 2006, S. 222f.). Besonders bei Heiratsmigrant(inn)en wird ihre Lebensform zunächst durch die gesetzliche Familienzusammenführung (§ 27-36 Aufenthaltsgesetz) geregelt. Sie müssen verheiratet sein, um einreisen und einen dauerhaften Aufenthaltsstatus erhalten zu können (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2011, S. 126f.).¹¹⁶ Für die Beratungsarbeit bedeutet das, dass die unterschiedlichen Heiratsformen und -gründe muslimischer Familienmitglieder mit Migrationshintergrund (Liebe, Vernunft, arrangierte Heirat) erfasst und bei der Entwicklung neuer Lösungsperspektiven berücksichtigt werden. Die Orientierungsbereitschaft an deutschen Familien-, Heirats- und Partnerschaftsmodellen wird jedoch oft als modern und angepasst gewertet. Zudem werden im Generationsverlauf veränderte Vorstellungen von familiärer Partnerwahl/-suche vor allem kollektivistischen und individualistisch orientierten Wertevorstellungen in Migrantengemeinschaften zugeordnet (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006b, S. 241; Straßburger 2003, S. 18 und 2007a, S. 202). In diesem Zusammenhang sollte nicht jede (arrangierte) Eheschließung unter dem (General-)Verdacht der Zwangsheirat stehen, nur weil sie nicht auf westlichen Modellen basiert. Die Grenzen zwischen diesen Heiratsformen können jedoch verschwimmen, wenn der freie Wille der Betroffenen beeinträchtigt wird. Dies macht sich in unterschiedlicher Form in der Familiendynamik bemerkbar, wie subtile Beeinflussungen und psychischer Druck, Betonung bestimmter Familienerwartungen, massive Drohungen und physische Gewalt (vgl. Straßburger 2007c, S. 21, 68–79).

Ein seltener, aber langsam steigender Trend nimmt die *Trennung und Scheidung* von muslimischen Migrantenpaaren ein. Im Trennungs- und Scheidungsprozess bedürfen vor allem muslimische Heiratsmigrant(inn)en manchmal

116 Es kann sich eine erhebliche Akkulturations- und Sozialisationslücke zwischen Angehörigen im Auswanderungsland Türkei und Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland entwickeln bzw. bestehen. So sind manche in der Türkei sozialisierte Personen in ihrer Sozialisation weiter entwickelt als in Deutschland aufgewachsene bzw. geborene Personen (vgl. Uslucan 2011, S. 243).

professioneller Beratung und Begleitung.¹¹⁷ Denn Heiratsmigrant(inn)en in solchen Lebensphasen bzw. -umbrüchen sind vermutlich stärker von (institutioneller) Orientierungslosigkeit und Einsamkeit betroffen als in Deutschland geborene oder sozialisierte Personen mit Migrationshintergrund. Denn manche Heiratsmigrantinnen verfügen über wenig bis keine (schwieger-)elterliche Unterstützung in der Trennungs- und Scheidungsphase. Das kann unterschiedliche Ursachen haben, wie ablehnende Haltung gegenüber Scheidungswunsch, geografische Entfernungen der Herkunftsfamilie im Auswanderungsland, herkunftsspezifische Erwartungshaltungen und Zuschreibungen gegenüber dem Familienmitglied als geschiedene Person etc. (vgl. Keim 2012b, S. 134, 155, 163f.; Sirim 2012, S. 211). Im Beratungskontext wird der Erarbeitung neuer bzw. alternativer Netzwerke (Freunde, Bekannte, Anlaufstellen etc.) eine lebensweltorientierte Bedeutung beigemessen.

Spezifische Voraussetzungen für die Familienberatung

Eine, wenn nicht die wichtigste Voraussetzung für die Inanspruchnahme von Familienberatung stellt die Sprachenkompetenz muslimischer Migrationsfamilien dar. Muslimische Migrationsfamilien leben in mehrsprachigen Lebenswelten, die anhand ihrer Merkmale (Migrationsstatus, Generationszugehörigkeit, Alter, Geschlecht) unterschiedlich ausgeprägt sind (vgl. Haug 2008, S. 35ff., 41ff.; Babka von Gostomski 2010, S. 115–120). Ihre Sprachenwelt umfasst die Herkunftssprache(n) (türkisch, arabisch etc.) und die deutsche Sprache. Bei transnationalen muslimischen Migranteneltern bzw. -paaren verfügen Heiratsmigrant(inn)en häufig über geringere Deutschkenntnisse als ihr(e) Ehepartner(in). Sie benutzen eher ihre Herkunftssprachen in informellen Lebensbereichen wie z. B. in der Familie, im Verwandtschafts- und Bekanntenkreis, in der Mediennutzung. Dies wird auch im Kontakt mit Berater(inne)n mit ähnlichem Migrationshintergrund und herkunftsspezifischen Sprachkenntnissen deutlich oder wenn über Dolmetscher(innen) kommuniziert wird (vgl. Erim 2009, S. 28f., 33f.; Straßburger/Ucan 2009, S. 6; Halm/Sauer 2012, S. 4ff.; Textor 2013, S. 1.). In der Familienberatung bedeutet die Nutzung der Herkunftssprache, dass mus-

117 Die (sexuelle) voreheliche Unversehrtheit von muslimischen Frauen kann in traditionellen muslimischen Migrationsfamilien noch immer eine wesentliche Rolle für die (Wieder-)Heirat spielen. Islamische Textquellen (Koran, Hadithe) halten jedoch fest, dass die Trennung und Scheidung mögliche Bewältigungsstrategien für Muslime sind. Jene ermöglichen bzw. befürworten auch eine Wiederheirat beider Geschlechter (vgl. Grimm 1991, S. 40f.; Ramadan 2009b, S. 41f.).

limischen Familienmitgliedern die Offenlegung sensibler (Familien-)Probleme sprachlich und emotional ermöglicht wird. Dies wiederum festigt die Vertrauensbasis und das Annehmen bzw. die Umsetzung neuer Lösungen.

Auch familialistische Orientierungen repräsentieren eine wichtige Ressource in Familien mit türkischem Migrationshintergrund (z. B. bei der schulischen Unterstützung der Kinder, bei Partizipationsbestrebungen ins deutsche Umfeld, als Bewältigungs- und Schutzfaktor bei kritischen Lebensereignissen) (vgl. Uslucan 2008b, S. 2). So können sie als protektiver Faktor bei vielen Jugendlichen mit (türkischem) Migrationshintergrund eine psychische Stabilisierung bewirken (vgl. Boos-Nünning 2011b, S. 24; Boos-Nünning/Di Bernardo/Rimbach/Wolbeck 2008, S. 58f). Dadurch haben sie eine engere Bindung an ihre Familien als einheimisch deutsche Jugendliche (vgl. Herwartz-Emden/Westphal 2000, S. 19 zitiert nach Norman 2010, S. 20). In der Diaspora ermöglicht diese protektive Familienorientierung das Überleben und die Integration von (muslimischen) Migrationsfamilien in einer tendenziell unsicheren Lebenssituation (vgl. Nauck/Baykara-Krumme 2010, S. 88f.; Norman 2010, S. 20; Westphal 2011, S. 237). Das Festhalten an familienorientierten Erziehungszielen, wie die arrangierte Heiratsform, dient bei manchen (muslimischen) Eltern mit türkischem Migrationshintergrund als Schutzmöglichkeit ihrer herkunftsspezifischen Identität gegenüber dem übermäßigen Einfluss der westlichen Welt und somit der Überfremdung ihrer Kinder (vgl. Uslucan 2009, S. 55; Hajo 2007, S. 56f.).¹¹⁸ Trotz der überwiegenden Ablehnung der arrangierten Heiratsform seitens der jüngeren Generation mit türkischem Migrationshintergrund¹¹⁹ bleibt sie für einen beachtlichen Teil als ein wichtiges Netzwerk für die Partnersuche bzw. -wahl (vgl. Straßburger 2003, S. 275–279; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 254ff.) und als „kulturelles Bindemittel“ bestehen (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 2011, S. 188).¹²⁰ Dabei sind viele junge Muslime in Deutschland auf

118 Ähnliche Einstellungen und Verhaltensweisen sind in traditionellen Familien mit marokkanischem Migrationshintergrund vorhanden (siehe zusammenfassende Beschreibung: Beck/Gernsheim 2011, S. 178ff.).

119 In seltenen Fällen nutzten traditionelle Eltern mit türkischem Migrationshintergrund der Ersten Generation die arrangierte transnationale Heirat für ihre Kinder, um ihre familienbefremdlichen Lebensweisen (Spiel-, Drogen- und Alkoholsucht, unerwünschtes Sexualleben) abzuschaftern (vgl. Toprak 2007, S. 175ff.).

120 Denn 46 % der jungen Mädchen und Frauen mit türkischem Migrationshintergrund zwischen 15 und 21 Jahren können sich eine transnationale Heirat vorstellen, auch wenn sich 52 % dagegen aussprechen. Dabei wird eine transnationale Heirat an bestimmte Bedingungen geknüpft wie z. B. Liebe (94 %), die Bereitschaft zur Migration des künftigen Ehemannes nach Deutschland (67 %), eine gute Ausbildung (51 %) sowie Deutschkenntnisse (39 %) (ebd. 2006, S. 252f.). Nach einer anderen Untersuchung stellt für 9,3 % der ledigen heiratswilligen Perso-

die Ausbalancierung zwischen ihrer kultur- und religionsspezifischen Familienorientierung sowie ihrer individualisierten Lebensführung bedacht (vgl. Müller 2006, S. 185f.; Straßburger 2007a, S. 209f. und 2009, S. 21ff.). Durch diese anhaltende Orientierung von Personen mit Migrationshintergrund der Zweiten Generation an einer transnationalen Heirat wird die quantitative Bedeutung der Heiratsmigration in Zukunft zweifelsohne zunehmen (vgl. Nauck 2007b zitiert nach Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2010b, S. 6).

Das bildungsorientierte Erziehungsziel kann bei manchen (muslimischen) Migrationseletern von Erziehungsdruck bzw. -ängsten vor dem Bildungserfolg ihrer Kinder begleitet sein. Dies wirkt sich auf die gesamte Familie sehr belastend aus. Junge Migranteneltern können Übergänge von der Grundschule zur weiterführenden Schule als Bedrohung erleben, besonders wenn diese eine Förder- oder Hauptschulempfehlung beinhalten. Das steigende Bedrohungserlebnis beeinflusst am stärksten die elterliche Kontrolle (vgl. Kurtz/Watermann/Kleingebiel/Szczesny 2010, S. 343ff.).¹²¹ Im Rahmen der ökonomischen Absicherung der Kinder, des sozialen Prestiges und der Aufstiegschancen für die gesamte Familie werden Kinder somit zu familiären Hoffnungsträgern bzw. „role-models“ für die ethnische Community als auch für den deutschen Bildungs- und Arbeitsmarkt. Dabei wird von einzelnen Personen verstärkt Eigeninitiative, Frustrationstoleranz und Mobilität abverlangt (vgl. Boos-Nünning/Karaşoğlu 2006, S. 125, 468; Leyendecker 2011, S. 244ff.).

Zugleich wird der Bildungserfolg von Kindern in Deutschland vom sozialen Status der Eltern, vom Haushaltseinkommen und den beruflichen Zukunftsperspektiven der Kinder bestimmt. Dadurch stellt das hierarchische Bildungssystem in Deutschland nicht allen Kindern die gleichen Bildungschancen zur Verfügung (vgl. Gerull 2011, S. 178). So stehen manche Familien mit türkischem Migrationshintergrund und mit niedriger Einkommensquelle vor größeren finanziellen Schwierigkeiten. Dadurch können sie kaum Bildungsinvestitionen für die Schullaufbahn ihrer Kinder tätigen, was die strukturelle Integration von Migrantenkindern beeinträchtigt (vgl. Kristen/Granato 2007, S. 35–40). Dabei stellen die Kosten für die Schule und Ausbildung der Kinder eine starke Belastung für Migranteneltern (Mütter: 73 %, Väter: 67 %) dar (zum Vergleich: einheimisch deutsche

nen mit türkischem Migrationshintergrund die transnationale Heiratsform sogar eine Bedingung für eine Eheschließung dar (vgl. Babka von Gostomski 2010, S. 201).

- 121 Andersherum stellen traditionelle Migranteneltern manchmal unrealistisch hohe und überfordernde Anforderungen an die schulischen Leistungen ihrer Kinder, um dadurch ihre (un-)bewussten (Bildungs- und Berufs-)Wünsche zu verwirklichen. Ein Grund hierfür kann auch die geringe bzw. fehlende Informiertheit über das deutsche Bildungssystem sein (vgl. Becker 2010, S. 8f., 20).

Mütter: 72 % und Väter: 62 %) (vgl. PASS 2007/2008, Berechnung des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2011a, S. 33).¹²² Diese bildungsspezifischen Prozesse, Herausforderungen und Belastungen muslimischer Migrationsfamilien gilt es in der Familienberatung aufzufangen. Hierfür können verschiedene Unterstützungen angeboten werden wie (außer-)schulische Fördermaßnahmen für das Kind, Tests der Intelligenzbereiche von Kindern, Beratungsgespräche mit Eltern zur Reflexion ihrer Anforderungen und Ängste, Gespräche zwischen den beteiligten Subsystemen (z. B. Schule, Eltern, Jugendamt) etc.

Eine zusätzliche Besonderheit muslimischer Migrationsfamilien stellen ihre religiösen Lebenswelten dar.¹²³ Das religiöse Bewusstsein beruht nicht immer auf einer reflexiv-individuellen Entscheidung, sondern auch auf dem Ausleben tradierter Werte oder beidem (vgl. Boos-Nünning 2007, S. 128f.; Kaweh 2006, S. 3). Dementsprechend umfasst die religiöse Bildung der traditionellen Elterngeneration unterschiedliche Facetten.¹²⁴ Für die religiöse Lebenspraxis der Kinder bedeutet dies entweder eine Übernahme tradierter Werte, die Entwicklung (eigener) reflexiv-religiöser Wertevorstellungen oder das Ausleben familienbefremdlicher bzw. divergierender Werte. Letzteres kann Konflikte zwischen Eltern und ihren Kindern auslösen, wie z. B. der Wunsch nach einem/einer Freund(in) oder längere Ausgehzeiten (in die Disko gehen etc.).¹²⁵ Dies gilt vor allem für muslimische Migranteneltern, die über eine religiöse Sexualerziehung,

122 Davon können vor allem alleinerziehende Elternteile (mit Migrationshintergrund) betroffen sein. Sie stehen *zusätzlich* vor armutsgefährdenden Herausforderungen wie die höhere Arbeitslosigkeit, die (Un-)Vereinbarkeit von Kindererziehung und beruflicher Existenzsicherung (vgl. Butterwege 2010, S. 475ff.).

123 Die Religiosität von muslimischen Frauen bzw. Müttern als Zielgruppe von Familienberatung äußert sich bspw. durch ihre intensivere Ritualpraxis wie das Tragen eines Kopftuches, das Verrichten des täglichen Gebets, das Einhalten des Fastengebots etc. Muslimische Frauen tragen häufiger ein Kopftuch, je älter sie werden (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 195f.).

124 Dadurch können viele Eltern mit türkischem Migrationshintergrund, die über ein unzureichendes Religionswissen und eine tradierte Praxis verfügen, nicht die vom Islam geforderte Vorbild- und Beraterfunktion einnehmen (vgl. Karakaşoğlu/Öztürk 2007, S. 159ff.). Ähnliches kann für traditionell-muslimische Eltern mit marokkanischem Migrationshintergrund vermutet werden (vgl. Spenlen 2012, S. 5–8).

125 Junge Muslime beschreiben die religiöse Erziehung im Elternhaus als eher intuitiv und floskelhaft. Indem muslimische Eltern ihre religiöse Vorbildfunktion kaum einnehmen können, verlieren sie an Glaubwürdigkeit gegenüber ihren Kindern. Daher machen junge Muslime ihre Eltern dafür verantwortlich, dass sie einigen religiösen Pflichten (Gebet, Drogen- und Alkoholverbot) nicht regelmäßig nachkommen (vgl. Öztürk 2007, S. 195f., 224 zitiert nach Karakaşoğlu/Öztürk 2007, S. 167).

Entfremdungsängste sowie destruktive Bewältigungsmuster verfügen.¹²⁶ Gleichwohl möchten muslimische Jugendliche zu einem erheblichen Teil ihre Kinder religiös erziehen. Eine hohe religiöse Orientierung in der Jugend hängt mit der Stärke der religiösen Erziehung in der Familie zusammen (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005b, S. 28, 36, 50 und 2006, S. 115ff., 422; Karakaşoğlu 2009, S. 9). So repräsentiert die religiöse Orientierung ein stabilisierendes (Identitäts-)Element und eine (Bewältigungs-)Ressource bei Herausforderungen und Problemen in verschiedenen Lebensbereichen (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 390ff.). Die Erarbeitung kultur- und religionssensibler (Beratungs-) Hilfen erhöht somit die Wahrscheinlichkeit der nachhaltigen Transformation der Familienmuster.

In diesem Zusammenhang kann der permissiv-liebevolle Erziehungsstil im Kleinkindalter seitens traditionell-muslimischer Migranteneltern zum Schulbeginn der Kinder und spätestens im Jugendalter unzureichend sein. Denn der nachgiebige Erziehungsstil kann zu einer geringen Leistungsorientierung und einem regel- bzw. grenzüberschreitenden Verhalten der Kinder bzw. Jugendlichen führen, der mit den Regeln und Strukturen der Schulen nicht übereinstimmt. Manche Jungen mit türkischem Migrationshintergrund, die in strukturlosen und traditionellen Familien aufgewachsen sind, lernen eine „Doppelmoral“ hinsichtlich der Legitimierung von Gewaltausübungen in der Schule und dem vaterbezogenen Männlichkeitsbild (Tapferkeit, Mut, Erhaltung seiner Ehre) durch die Erziehung kennen (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 45). Hingegen bewirkt der autoritäre Erziehungsstil eine stärkere Kontrolle im Jugendalter (besonders gegenüber Töchtern), der u. a. durch Entfremdungsängste in der Diaspora gelenkt sein kann. Daher fordern manche muslimische Töchter mit (türkischem) Migrationshintergrund von ihren traditionellen Eltern gleiche Rechte ein, wie einen Freund zu haben und/oder längere Ausgehzeiten erlaubt zu bekommen. In der Familienberatung müssen tradierte Erziehungsstile traditionell-muslimischer Migranteneltern interkulturell und intrareligiös reflektiert und ggf. transformiert werden, um auf die Entwicklungsphasen ihrer Kinder altersgerecht, achtsam und liebevoll reagieren zu können.

126 Die Vermittlung religiöser Erziehungswerte kann für manche muslimische Migranteneltern mit einigen erzieherischen Hürden verbunden sein. Zur eigenen Herkunftskultur bekommt vergleichsweise besonders der Islam in der Diaspora durch möglicherweise erlittene Kränkungen eine höhere Bedeutung und stärkere Identitätsrelevanz zugeschrieben. Im Erziehungskontext gibt der Islam muslimischen Migranteneltern ein klares Regelwerk, eine Orientierung vor und verringert somit die lebensweltliche Komplexität (vgl. Uslucan 2008a, S. 37) und die Angst vor religiösen Entfremdungsprozessen der Kinder (vgl. Toprak 2005, S. 41 zitiert nach Kaya 2007, S. 40).

2.5 Besondere Versorgungsstrukturen und -konzepte der (Beratungs-)Hilfen

Im deutschen Versorgungssystem stellt die Familienberatung eine wichtige und erste Anlaufstelle für Familien in Krisensituationen dar. Die Beratungsstellen der Regeldienste als präventive Maßnahme lassen Familien schnell und flexibel Hilfeleistungen zukommen. Inwiefern muslimische Migrationsfamilien Beratungshilfen in Anspruch nehmen, kann aufgrund der fehlenden herkunfts- und religionsspezifischen Erfassung bzw. Differenzierung in Statistiken nur geschätzt bzw. anhand dessen hergeleitet werden. In diesem Kontext werden migrations-spezifische Versorgungsstrukturen und deren Entwicklungen sowie (neuere) Konzepte beschrieben. Dazu gehören das Konzept der interkulturellen Öffnung von Beratungseinrichtungen der Regeldienste sowie das Einbeziehen muslimischer Migrantenorganisationen.

2.5.1 Zugangs- und Inanspruchnahmechancen sowie -barrieren

In Deutschland hat jede Familie das Recht auf die Inanspruchnahme von Unterstützungsangeboten der Kinder- und Jugendhilfe (§ 1 des Kinder- und Jugendhilfeschutzgesetzes), ob mit oder ohne Migrationshintergrund bzw. nicht deutscher Staatsangehörigkeit (vgl. Bundesministerium für Justiz 2010a, S. 1).¹²⁷ Dabei können Personen staatliche (öffentliche Träger) und nicht staatliche (freie Träger) (Einrichtungs-)Dienste zur Erziehung wahrnehmen. Diese Unterstützungsangebote für Familien sind im SGB VIII gesetzlich geregelt (vgl. Hartwig 2007, S. 167ff.). Die Ausgestaltung der (Erziehungs-)Hilfen muss sich an den Lebensbedingungen der Familien orientieren, wodurch Familien als aktive Koproduzenten in die Hilfe einbezogen werden sollen. Daher wird den betroffenen Familien das Wunsch- und Wahlrecht (§ 5 SGB VIII) eingeräumt, um erfolgreich lebensweltorientierte Erziehungshilfen umsetzen zu können (vgl. Struck 2007, S. 445f.).¹²⁸

127 Aufenthaltsrechtlich muss eine Duldung von Personen mit Migrationshintergrund im Inland vorhanden sein, um die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Anspruch nehmen zu können (§ 6 Abs. 2 SGB VIII). Ohne eine Duldung kann eine Abschiebung durch die Inanspruchnahme von Hilfen zur Erziehung erfolgen (vgl. Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge 2011, S. 2).

128 Im Sinne einer „ultima ratio“ werden stationäre Hilfen eher als letztes Mittel bzw. Ultimatum eingesetzt, wenn alle anderen Hilfen ausgereizt sind. Dabei verlieren sie ihre eigentliche Funktion und Einsatz „als geeignete und notwendige Hilfe“ (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012b, S. 487). Denn die Jugendbilanz (Leistungen bis 25. Le-

Im Vergleich zu einheimisch deutschen Familien (47 %) nehmen Migrationsfamilien (32 %) seltener präventive Hilfemaßnahmen wie die Erziehungs- bzw. Familienberatung in Anspruch. Daneben lässt sich eine Überrepräsentation von Migrantenkindern in (stationären) Hilfen wie der Sozialpädagogischen Familienhilfe/SPFH (44 %) und der Heimerziehung (51 %) beobachten (deutsch: 34 %/39 %) (eigene Berechnung, vgl. Statistisches Bundesamt 2014b, S. 1 und 2014c, S. 1).¹²⁹ Auch die Fachliteratur konstatiert nach den statistischen Angaben eine ähnliche Versorgungslage (vgl. Pavkovic 2009a, S. 2; Gaitanides 2011a, S. 323 und 2011b, S. 187f.; Fendrich/Pothmann/Wilk 2012, S. 340f.). Im Hinblick auf muslimische Migrationsfamilien kann davon ausgegangen werden, dass sie die Erziehungs- bzw. Familienberatung noch weniger als Migrationsfamilien wahrnehmen. Allerdings müssten vor allem sie vermehrt in den Erziehungs- bzw. Familienberatungsdiensten vertreten sein. Denn sie stehen häufiger vor sozioökonomischen und psychosozialen Herausforderungen, Belastungen sowie Benachteiligungen als einheimisch deutsche Familien und Familien mit anderem Migrationshintergrund (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012b, S. 98ff.; Aydın-Canpolat 2012, S. 44.; Fendrich/Pothmann/Wilk 2012, S. 344f.).¹³⁰ Die Unterversorgung von (muslimischen) Familien mit türkischem Migrationshintergrund im Bereich der Erziehungsberatung ist jedoch kein neues Phänomen im deutschen Versorgungsnetzwerk (siehe Zusammenfassung bei Schepker/Toker/Eberding 2005, S. 33). An diesem Umstand hat sich bis heute kaum etwas geändert.

Diese defizitäre Versorgungslage muslimischer Migrationsfamilien in Beratungsdiensten ist durch strukturell-administrative, konzeptionelle und personelle Zugangsbarrieren sowie familiäre Inanspruchnahmebarrieren begründet. Strukturell-administrative Zugangsbarrieren der Kinder- und Jugendhilfe resultieren aus den kaum interkulturell geöffneten Einrichtungen und der finanziellen Notlage der Kommunen (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 67f.). Die tatsächliche Verankerung eines interkulturellen Leitbildes als Gesamthaltung bzw. als Querschnitts-

bensjahr) und Gesamtbilanz (Leistungen vom 25. bis 65. Lebensjahr) zeigen, dass die Heimerziehung die teuerste Hilfe darstellt (vgl. prognos 2011, S. 8f., 17, 22, 40).

129 Die statistische Datenerfassung beruht lediglich auf dem Merkmal der Staatsangehörigkeit und seit einigen Jahren auf der Familiensprache.

130 Auch (muslimischen) Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (Männer: 78,0 %, Frauen: 77,2 %) sind Beratungsdienste wie die Migrationsberatung für erwachsene Zuwanderer und der Jugendmigrationsdienst am häufigsten nicht bekannt. Dabei wird Ersteres (29,6 %) herkunftsübergreifend eher wahrgenommen (keine Inanspruchnahme dieser Hilfen: 65,4%). Die besprochenen Beratungsthemen sind bspw. Deutschkurse (64,5 %), Arbeit (60,8 %) und aufenthaltsrechtliche Fragen (30,5 %) etc. Aber auch Themen wie Ehe, Familie und Erziehung (12,4 %) stellen Beratungsthemen dar (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 252–256).

aufgabe der Einrichtung wird kaum umgesetzt. Sie dient lediglich als prestigeträchtiges Aushängeschild für Geldgeber (vgl. Wießmeier 2008, S. 186ff.), was einen „Etikettenschwindel“ darstellt (vgl. Gaitanides 2008a, S. 35, 43f.). Auch die religiöse bzw. christliche Trägerschaft der meisten sozialen Einrichtungen repräsentiert eine Zugangsbarriere für muslimische Migrationsfamilien (vgl. Gaitanides 2003, S. 4 und 2008a, S. 48; Schuch 2005, S. 6). Ähnliche Zugangsbarrieren werden bei Beratungsstellen vermutet, die überwiegend von Nichtmuslimen angeboten werden (vgl. Rüschhoff 2000, S. 22; Laabdallaoui/Rüschhoff 2009, S. 20). So kollidieren manche strukturelle Zugangsbarrieren der sozialen Regeldienste mit den Lebenswirklichkeiten belasteter (muslimischer) Migrationfamilien wie bspw. Kurs- bzw. Seminargebühren der Familienbildungsangebote, Wohnortferne, Öffnungszeiten (vgl. Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge 2011, S. 4.). Vor allem die Wohnortferne kann bei (muslimischen) Heiratsmigrantinnen eine zentrale Rolle für die Inanspruchnahme außerfamiliärer Hilfen einnehmen. Denn aufgrund ihrem (anfänglich) geringen Aktionsradius und ihrer Außenkontakte stellen sozialräumliche Unterstützungsangebote eine große Erleichterung und Entlastung für sie dar. Solche Hilfen können zu ihrem Empowerment und zur Bildung außerfamiliärer Netzwerke beitragen (vgl. Straßburger/Ucan 2009, S. 9).

In diesem Kontext werden konzeptionelle Zugangsbarrieren der Heterogenität der verschiedenen Zielgruppen kaum gerecht, wie nur Komm-Strukturen statt mobiler, aufsuchender (Beratungs-)Arbeit, die mittelschichtorientierten Hilfen in deutscher Sprache sowie kaum vorhandene kultur- und religionssensible Beratungshilfen. Zudem sind häufig segmentierte und nicht ganzheitliche Beratungsansätze vorhanden (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2002, S. 59 und 2007b, S. 21f.). Hierzu gehört auch die meist instabile therapeutische bzw. beraterische Beziehung zu muslimischen Migrationsfamilien, die jedoch für die Beratungsarbeit obligatorisch ist. Denn die therapeutische Beziehung ermöglicht einen positiven affektiven Rahmen und eine kontraktororientierte Haltung, die zur stabilen Metaebene und zur Entwicklung lebensweltorientierter Lösungen dient (vgl. Loth/von Schlippe 2004, S. 341–346). So lassen sich im personalen Rahmen bei einheimisch deutschen Fachkräften Zugangsbarrieren zu Migrationsfamilien, aber vermutlich auch zu muslimischen Migrationsfamilien, festhalten:

- „Nationalistische Verteidigung sozialstaatlicher Privilegien (vereinzelt).
- Abweisende Hilfe durch ethno- und soziozentrische Ressentiments.

- Überbetonung und klischeehafte Generalisierung kultureller Unterschiede (Verkennung der Individualität und Reduktion der Handlungsspielräume durch defizitäre Zuschreibungen).¹³¹
- Verunsicherung, Irritation und Auslösung von Ängsten und Ressentiments durch Fremdheit der Wahrnehmungen.
- Aktivierung und Abwehr verdrängter kollektiver Schuldgefühle (v. a. wenn die „Ausländerfeind!“-Karte gezogen wird).
- Abwehr durch Kompetenzverlustängste (Annahme, dass im Umgang mit der Migrantenklientel die erworbenen Qualifikationen entwertet werden und dass die erlernten Methoden versagen).¹³²
- Furcht vor Mehrbelastung durch eine besonders „schwierige“ und „belastete“ Klientel – Entlastung durch Delegation an Sonderdienste.
- Colour-blindness – Ignorierung der kulturellen Differenz, sozialpsychologischer und struktureller Ausgrenzung. „Wir handeln alle gleich!“ (Gaitanides 2005, S. 11)
- „Kollektiverfahrungen und darauf aufbauende Ängste wie die vor dem erstarkenden islamistischen Terror nach dem 11. September 2001 und die Beeinflussung durch die anschwellende pauschale Islamkritik können die Kommunikation mit bekennenden Muslimen unterminieren.“ (Gaitanides 2008a, S. 40ff. und 2011a, S. 327)

Aber auch Fachkräfte mit Migrationshintergrund verfügen aufgrund ihres Migrationsstatus' nicht per se über (inter)kultur- und religionssensible Beratungskompetenzen (vgl. Rüschhoff 2000, S. 22; Mesghena 2005, S. 39). Berater(innen) aus Auswanderungsländern mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung können eine aggressive bzw. ablehnende Haltung gegenüber dem „Islam als Integrationshindernis“ einnehmen (vgl. Laabdallaoui/Rüschhoff 2009, S. 20). Der Stellenwert der religiösen Praxis für laizistische Bildungsbürger oder für Aleviten türkischer Herkunft kann ein ganz anderer sein als für konservative Muslime. Dies führte häufig zu Auseinandersetzungen, Missverständnissen und Benachteiligungen, wodurch viele (muslimische) Migrationsfamilien die Angebote der

131 Manche Fachfrauen im sozialen Berufsfeld sind auf geschlechter- bzw. ethnisch-spezifische Stereotype fixiert wie das „Machobild“ der Männer oder die Frau als unterdrücktes Opfer mit fehlender Handlungsfähigkeit. Diese divergierenden Vorurteile bzw. Stereotype können „Unbehagen und Affekthemmung“ bei Fachkräften auslösen, die sich bis hin zur Kontaktvermeidung entwickeln können (vgl. Gaitanides 2011b, S. 191).

132 Zudem honorieren manche Arbeitgeber in der Sozialen Arbeit nicht die engagierte migrations-spezifische Auseinandersetzung der Mitarbeiter(innen). Dadurch wird der Bewusstwerdungsprozess und die Aneignung von Fachwissen zur Privatsache der Fachkräfte und Migration zum Luxusthema gemacht (vgl. Teuber 2002, S. 80).

Regeldienste ungern in Anspruch nahmen (vgl. Pavkovic 2009a, S. 4; Aydın-Canpolat 2012, S. 47). Auch heute sind diese Zugangsbarrieren noch vorhanden.

Unreflektierte Zugangsbarrieren von Berater(inne)n zu muslimischen Migrationsfamilien können auch innerhalb des Fachteams zu Konflikten und Widerständen gegen Mitarbeiter mit Migrationshintergrund seitens einheimisch deutscher Fachkräfte führen. Zu Letzteren gehören bspw. Konkurrenzängste gegenüber Fachkräften mit Migrationshintergrund, negative Kompetenzzuschreibungen (sprachliche Defizite, fehlende Berufsqualifikationen), Unterstellung von Traditionsgebundenheit und mangelnder professioneller Distanz zum Klientel, Einstellung nicht christlicher Fachkräfte in Einrichtungen mit christlicher Ausrichtung als Ausnahmeregelung (vgl. Gaitanides 2003, S. 15). Berater(innen) mit Migrationshintergrund werden manchmal nicht nur wegen ihrer Profession und ihren mehrsprachigen sowie kultursensiblen Kompetenzen eingestellt, vielmehr erfahren sie auch eine Zuordnung zur eigenethnischen Gruppe bzw. Klientel (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2002, S. 55, 60; Boos-Nünning 2007b, S. 22). Diese interne Arbeitsatmosphäre kann sich auch auf die Beratungsarbeit mit muslimischen Migrationsfamilien niederschlagen.

Die Inanspruchnahmebarrieren traditionell-muslimischer Migrationsfamilien zu Sozialen Regeldiensten sind vermutlich ähnlich wie bei Migrationsfamilien:

- „Informationsdefizite über Vorhandensein, Struktur und Nutzwert der Angebote
- sprachliche Verständigungsschwierigkeiten
- mangelhaftes Vertrauen in die interkulturellen Verständigungsmöglichkeiten
- Erwartung von Vorurteilen gegenüber MigrantInnen und Mangel an Akzeptanz
- kulturell vermittelte Tabus (Scham, Familienehre, Angst vor Stigmatisierung)
- traditionelle Symptomdeutung: externe Verursachung und geringes Bewusstsein von eigenen „Inneren“, psychischen Anteilen (magische Deutung, Unfälle, Schicksalsschläge, sozialer Stress usw.)
- Soziokulturell vermittelte hohe Leidensbereitschaft und Stolz
- Vorbehalte gegenüber fremdkulturellen ethischen Positionen der Beratungsdienste, Unterstellung von Kolonialisierungsabsichten („hetzen die Kinder gegen Eltern, die Frauen gegen die Männer“)
- Mittelschichtenorientierte Beratungsansätze (nondirektive Gesprächsführung und Erarbeitung von Lösungen durch Selbstreflexion erscheint u. U. als Inkompetenz oder Mangel an Engagement), geringe Erwartungen an ei-

ne rein psychologisch-personalisierende Beratung (folgenlose „Labertherapie“, wenig lebenspraktische Hilfe)

- Spezialisierte Problemlösungsbearbeitung bzw. Delegation von Teilproblemen an andere Einrichtungen wird als Zurückweisung erlebt.
- Behörden- und Institutionen-Angst (einschließlich der Angst vor ausländerrechtlichen Folgen).“ (Gaitanides 2005, S. 10 und 2008a, S. 38ff.)
- „..., geringe Identifikationsmöglichkeiten, geringes Vertrauen in Parteilichkeit.
- Fehlendes Vertrauen in die Empathiefähigkeit der deutschen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bezüglich der Biographie, der besonderen Probleme und der Lebenswelt sowie den Lebenslagen von Migranten.
- ... Heilerwartung (psychosoziale/psychologische Beraterinnen und Berater sollen direktiv „Rezepte“ verschreiben, die möglichst schnell und sichtbar helfen) ...“ (Gaitanides 2011b, S. 189ff.)

Manche traditionell-muslimische Migrationsfamilien befürchten eine defizitorientierte Haltung der Berater(innen) wie die Abwertung ihrer Erziehungsziele (Familialismus, Sexualerziehung, Religiosität etc.) (vgl. Schumann 2007, zitiert nach Boos-Nünning 2011b, S. 50f.). Darüber hinaus werden Anlaufstellen als „Kontrollinstanz“ und nicht als Unterstützungsangebot von einem Teil der traditionellen Familien mit türkischem Migrationshintergrund gesehen. Denn häufig erfolgt die Vermittlung des Erstkontakts durch Schulen oder das Jugendamt, wenn bereits massive Familienprobleme bestehen (vgl. Seiser 2006, S. 242). Diese Zugangsbarrieren begünstigen häufig eine verspätete Kontaktaufnahme mit den Beratungsstellen und ihre unvollständige Inanspruchnahme wie bei Alkohol- und Drogenmissbrauch, Schulverweigerungen, das Begehen von Gewalt- und Straftaten und die Anbindung an entsprechende Szenen (vgl. Heynen 2007, S. 373; Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge 2011, S. 4).¹³³ Dies gilt insbesondere für muslimische Migranteneltern, die bei Berater(inne)n eine geringe Vertrautheit mit islamischen Traditionen der Migrantengruppen (türkisch, marokkanisch etc.) vermuten (vgl. Rüschhoff 2000, S. 22f.).

Selbst bei massiver Wahrnehmung von Bedrohung ist es keinesfalls selbstverständlich, dass (muslimische) Migrationsfamilien ein Beratungsangebot in Anspruch nehmen. Bei bestimmten Themeninhalten würden Migrationsfamilien jedoch eine Beratungsstelle aufsuchen (vgl. Boos-Nünning 2009a, S. 3; Fend-

133 Junge Frauen mit Migrationshintergrund sind bei der Inanspruchnahme außerfamiliärer Hilfen überwiegend älter als 15 Jahre. Sie befinden sich in bereits zugespitzten Krisensituationen (vgl. Boos-Nünning 2006a, S. 453).

rich/Pothmann/Wilk 2012, S. 348).¹³⁴ Junge ledige (muslimische) Frauen mit türkischem Migrationshintergrund zeigen eine hohe Bereitschaft (60 % bis 80 %), eine Beratungsstelle aufgrund persönlicher Probleme aufzusuchen (z. B. Drogen, ungewollte Schwangerschaften, Essstörungen und psychische Probleme). Davon ausgenommen sind die Themen Partnergewalt (49%) und Sexualität (41 %), bei ihnen wird eine geringere Bereitschaft mitgebracht. Ähnliches trifft auch auf soziale Probleme (z. B. Schulprobleme: 43 % und Diskriminierung: 40%) zu. Im Hinblick auf innerfamiliäre Probleme (Ärger mit Eltern: 13 %, Probleme mit Partner: 17 %) wird eher die Inanspruchnahme von externen Hilfen verweigert. Allerdings haben sie bei partnerschaftlichen Problemen eine etwas höhere Bereitschaft, externe Hilfen in Anspruch zu nehmen, als andere Migrantengruppen (z. B. griechisch: 5 %, italienisch: 6 %) (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 454–458).

Insofern erhöhen sich die Zugangschancen zu muslimischen Migrationsfamilien, wenn Beratungshilfen sich nachhaltig an den erziehungs- und beziehungspezifischen Lebenswelten muslimischer Migrationsfamilien orientieren. Kürzere Beratungsprozesse für Migrationsfamilien (vgl. Pavkovic 2005b, S. 27) ermöglichen eine schnelle und hürdenfreiere Inanspruchnahme von Familienberatungsdiensten (z. B. durch die Wohnortnähe). Besonders ein breites Beratungs- und Bildungsangebot in Einrichtungen kann den internen Weg zur Familienberatung verkürzen und unkompliziert machen.¹³⁵ Bei religiösen und kinderreichen muslimischen Migrationsfamilien können vor allem strukturelle Zugangschancen (z. B. Kinderbetreuung während der Beratung, Gebetsraum) wichtig für die Inanspruchnahme sein. Boos-Nünning und Karakaşoğlu (2006, S. 462ff.) konstatieren, dass geschlechtersensible Beratungsaspekte eine wichtige Zugangschance zu (muslimischen) Familienmitgliedern mit Migrationshintergrund (junge Frauen und Töchter) darstellen. Die Möglichkeit, vom gleichen Geschlecht beraten zu werden, und die Akzeptanz des Ehepartners hinsichtlich der Beratungseinrichtung sind ihnen (sehr) wichtig. Die kulturelle Vertrautheit der Berater(innen) ist

134 Heiratsmigrantinnen mit türkischem Migrationshintergrund (überwiegend bildungsferne und erwerbslose) interessieren sich am häufigsten für Beratungsthemen wie „Krankheiten der weibl. Organe“ (89 %), „Rechte und Pflichten von Mann und Frau in der Familie“ (81 %), „Was tun bei Gewalt in der Familie?“ (72 %), „Sexuell übertragbare Krankheiten, z. B. Aids“ (70 %), „Befriedigende Sexualität in der Partnerschaft“ (61 %), „Elterngeld“ (43 %) etc. Dabei nutzen sie jedoch selten Beratungsstellen als Informationsquelle (10 %) (Ärzte/Ärztinnen: 41 %, Zeitschriften u. Ä.: 38 %, Freundin: 32 %). Hingegen wenden sich einheimische deutsche Frauen mehrheitlich an ihre Mutter (62 %) (Schule: 54 %, Zeitschriften u. Ä.: 46 %, Freundin: 38 %) (vgl. Klindworth 2009, S. 85–90).

135 Dies kann insbesondere muslimische Heiratsmigrant(innen) betreffen, die ggf. die (vermittelnde) Hilfe der Migrationsberatung für erwachsene Zuwanderer in Anspruch nehmen.

ihnen jedoch am wichtigsten.¹³⁶ Daher wird durch die Einstellung herkunfts- bzw. mehrsprachiger, kultur- und religionssensibler Fachkräfte mit Migrationshintergrund das Inanspruchnahmevermögen in Erziehungsberatungsstellen seitens Familien mit türkischem Migrationshintergrund sowie von Heiratsmigrant(in)en mit geringen bzw. fehlenden Deutschsprachkenntnissen gesteigert (vgl. Schepker/Toker/Eberding 2005, S. 14f., 35). Beim Beratungs- bzw. Vermittlungsprozess können mobile Begleitungen zu anderen Hilfen (Jugendamt, Schule) institutionelle Ängste mindern und Zugangschancen schaffen.¹³⁷

Insgesamt sollte sich die migrationsspezifische Versorgungsdebatte viel mehr an den Mängeln des Hilfesystems und nicht an den „Defiziten“ der (muslimischen) Migrationsfamilien orientieren. Trotz des gut ausgebauten Versorgungsnetzwerks ist es kaum auf die veränderten multi-ethnischen Lebenswirklichkeiten der betroffenen Migrationsfamilien (ganzheitlich) ausgerichtet. Aus institutioneller Perspektive werden (muslimische) Migrationsfamilien in krisenbehafteten Lebenssituationen kaum ganzheitlich versorgt, wodurch sie sich alleine fühlen und enttäuscht sind (vgl. Boos-Nünning 2007b, S. 21f. und 2011b, S. 48, 53ff.).

2.5.2 *Das Konzept der interkulturellen Öffnung und seine Umsetzung*

Der Deutsche Verein für öffentliche und private Fürsorge (2011, S. 11) versteht „unter interkultureller Öffnung der Dienste und Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe einen bewusst gestalteten Prozess, der selbstreflexive Lern- und Veränderungsprozesse von und zwischen unterschiedlichen Menschen, Lebensweisen und Organisationsformen ermöglicht und den gleichberechtigten und ungehinderten Zugang aller Menschen zu den Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe gewährleistet“.

Damit interkulturelle Öffnungsprozesse der organisierten Sozialen (Beratungs-)Arbeit nachvollzogen werden können, muss ein Blick auf die Entstehungsgeschichte des sozialstaatlichen Versorgungssystems geworfen werden.

136 Ledige junge Musliminnen mit Kopftuch (24 %) wünschen sich eher eine Beratung, die von Frauen angeboten wird (Musliminnen ohne Kopftuch: 17 %) (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005b, S. 52f.).

137 Bei gewaltspezifischen Problemlagen können (mobile) Interventionsstellen die herkömmliche Komm-Struktur ergänzen. Damit kann aktiv Kontakt zu gewaltbetroffenen Frauen aufgenommen werden, wodurch die Zugangsschwelle zu Information und Unterstützung gesenkt wird. Sie übernehmen eine Lotsen- bzw. Brückenfunktion im Versorgungssystem für Frauen und ihre Kinder (vgl. Kavemann 2007, S. 24).

Diese beginnt mit der Entstehung und Positionierung großer Wohlfahrtsverbände in Deutschland. Die Ausformung der sechs großen Wohlfahrtsverbände (Caritas, Diakonie, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden, Rotes Kreuz, Arbeiterwohlfahrt (AWO) und der Paritätische Wohlfahrtsverband) entwickelte sich zu Beginn der Weimarer Republik mit dem Massenelend während und nach dem Ersten Weltkrieg. In diesem Zeitraum entstanden zunächst nicht staatliche „freie“ konfessionsbezogene Wohlfahrtsverbände¹³⁸, die bestimmte Aufgabenbereiche übernahmen wie die Übernahme der Lobbytätigkeit gegenüber dem Staat, das Einbeziehen der „freien Wohlfahrtspflege“ in staatliche Programme und die Gewährleistung ihrer gesetzlichen Anerkennung. Daraus entstand die organisierte Form der Dualität staatlicher und nicht staatlicher Wohlfahrt. Im Rahmen des „Subsidiaritätsprinzips“¹³⁹ delegierte der Staat die (Soziale) Arbeit vorrangig an Wohlfahrtsverbände und unterstützte sie (finanziell). Demgegenüber verpflichteten sich die Wohlfahrtsverbände den staatlichen Programmen. Die nicht konfessionellen Wohlfahrtsverbände wurden ab den 1920er Jahren gegründet.¹⁴⁰ Durch den Nationalsozialismus wurden jedoch manche Wohlfahrtsverbände (Arbeiterwohlfahrt, die jüdische Wohlfahrtspflege, das Deutsche Rote Kreuz) verboten und zerschlagen. Nach der Niederwerfung des NS-Staates gründeten sie sich erneut (AWO 1946, Rotes Kreuz 1950, Jüdische Wohlfahrtspflege 1951). In dieser starken ökonomischen Wachstumsphase erfolgte ein rasanter Aus- bzw. Aufbau der Wohlfahrtsverbände. Mit den gesetzlichen Forderungen an Kooperationsarbeiten und dem sinnvollen Finanzierungseinsatz sowie der wachsenden Professionalisierung der Sozialarbeit entstand eine innerverbandliche Bürokratisierung und Ausdifferenzierung (vgl. Andersen/Woyke 2003, S. 1–4; Hamerschmidt/Rock 2010, S. 212–216; Klöckner 2016, S. 47–58).

In diesem Rahmen weist die Erziehungsberatung eine rund hundertjährige Tradition auf, die stets von den gesellschaftlichen Entwicklungen und Strömungen beeinflusst wurde. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts lagen ihren institutionellen Anfängen überwiegend stark medizinisch orientierte Konzepte und später

138 Hierzu zählen der „Centrallausschuß für die innere Mission“ (1848) für den Protestantismus, der „Caritasverband für das katholische Deutschland“ (1893) für den Katholizismus und die „Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden“ (1917) für das Judentum (vgl. Andersen/Woyke 2003, S. 2; Ceylan/Kiefer 2016, S. 18f.).

139 Siehe ausführliche Beschreibung zum Subsidiaritätsprinzip (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, S. 26ff.) und zur damaligen Sozialordnung in Deutschland (vgl. Klöckner 2016, S. 41–47).

140 Dazu gehören der „Hauptausschuß der Arbeiterwohlfahrt“ (1920), das Deutsche Rote Kreuz als Spitzenverband (1921), die „Vereinigung der gemeinnützigen Wohlfahrtseinrichtungen Deutschlands“ (1924) und der sich später als „Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband“ (1932) bezeichnende Verband (vgl. Andersen/Woyke 2003, S. 1–4; Ceylan/Kiefer 2016, S. 19ff.).

psychoanalytische Ansätze zugrunde. Zwischen 1933 und 1943 wurden bestehende Beratungsstellen aufgelöst, da ihre Aufgaben die Nationalsozialistische Volkswohlfahrt (NSV) übernahm. Sie versorgte ausschließlich „erbgesunde“ Jugendliche. Nach dem Krieg etablierten sich zu Beginn der 1950er Jahre Beratungseinrichtungen mit multidisziplinären Teams und ohne politische Interessen. Bis Ende der 1970er Jahre wurde die institutionelle Erziehungsberatung enorm ausgebaut, die den steigenden Beratungsbedarf von Familien mit kriegsbedingten Belastungen (wie Armut, rund eine Million Kriegswaisen) auffing. Allerdings stagniert seit Beginn der 1980er Jahre der weitere Ausbau der Erziehungsberatungsstellen, aufgrund des erhöhten Kostendrucks und der Sparmaßnahmen in den Haushalten der Träger (vgl. Vossler 2005a, S. 2–6).¹⁴¹ Im Zusammenhang mit der (Arbeits-)Migration (1960er bis 1980er Jahre) betreuten und begleiteten die Wohlfahrtsverbände ihre Zielgruppen entlang ihrer nationalen und konfessionellen Zugehörigkeit in Form von Sozialberatung. So wurden Arbeitsmigranten aus der Türkei, Tunesien und Marokko von der AWO betreut und beraten, hingegen übernahm die Caritas und das Diakonische Hilfswerk die Betreuung von Arbeitnehmern aus katholischen Ländern wie Italien, Spanien, Portugal (vgl. Hunger 2003, S. 6; Bertelsmann Stiftung 2011, S. 37; Boos-Nünning 2009c, S. 121 und 2011c, S. 201).

Einen Wendepunkt in der neueren Geschichte des sozialen Sektors und somit auch der Erziehungsberatung stellt das Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG) dar, das in Form des Sozialgesetzbuches VIII am 1.1.1991 in Kraft trat. Die Erziehungsberatung wird darin als öffentlicher Auftrag und als Hilfe zur Erziehung (§ 27 KJHG) integriert, die allen Eltern und Personensorgeberechtigten offenstehen muss. Der Rechtsanspruch auf Erziehungsberatung und die teilungsbezogene Gerechtigkeit sind dafür obligatorische Rahmenbedingungen.¹⁴² Zusätzliche Reformen (Kindschaftsrechtsreformen 1997/1998 und Geset-

141 In den letzten dreißig Jahren wurden nur wenige quantitative und qualitative Studien zur Evaluation von Erziehungs- bzw. Familienberatung in Deutschland veröffentlicht. Im Vergleich zur Psychotherapieforschung liegen für die Erziehungs- und Familienberatung kaum methodisch anspruchsvolle Evaluationsstudien vor, besonders hinsichtlich des Studiendesigns und der Erhebungsinstrumente. Methodische Herausforderungen sind die „Definition und Messung des Beratungserfolgs“ (unterschiedliche bzw. selektive Ergebnisbewertung), „Einfluss von Kontextvariablen und externen Faktoren“ (z. B. „Zugangsweg zur Beratung“) und die „Heterogenität des Evaluationsdesigns“ (z. B. unterschiedliche Beratungssettings und -anliegen). Auch zur Wirksamkeit einer Beratung sind aufgrund ähnlicher methodischer Herausforderungen keine Studien vorhanden. Dabei beschränken sich die meisten Studien auf die Elternperspektive (vgl. Vossler 2005b, S. 1–6).

142 Weitere gesetzliche Rahmenbedingungen der KJHG sind die Multidisziplinarität der Beratungsarbeit (§ 28), die kostenfreie und freiwillige Inanspruchnahme der Beratung (§§ 90–96) und der personenbezogene Datenschutz (§§ 61–68) (vgl. Vossler 2005a, S. 6f.).

Veränderungen des Familienrechts) führten zu einem Paradigmenwechsel, was Ende der 1990er Jahre die Etablierung freier Träger für ambulante Hilfen intensivierte (vgl. Vossler 2005a, S. 6; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012c, S. 346f., 361, 366f.). Zu diesen versorgungsspezifischen Entwicklungen etablierte sich in der interkulturellen Pädagogik (ab den 1980er Jahren) die Debatte um die interkulturelle Öffnung der Träger der Kinder- und Jugendhilfe (ab 1990er Jahre). Dadurch öffneten sich (Sozial-)Beratungsstellen (der Wohlfahrtsverbände) für die Migrantenbevölkerung. Für eine erfolgreiche interkulturelle Öffnung muss die Leitungsebene von (Beratungs-) Diensten jene Ausrichtung anstreben, planerisch und organisatorisch unterstützen sowie Raum und Zeit für Innovation bieten (vgl. Gaitanides 2004c, S. 12f.; Foitzik 2008, S. 3).

Besonders das Diversity Management nimmt eine wesentliche Bedeutung in der „Verankerung der Prinzipien der interkulturellen Öffnung im Leitbild des Jugendamtes oder der freien Träger der Kinder- und Jugendhilfe“ ein:

Diversity Management beinhaltet ähnliche Entwicklungen des Konzepts der interkulturellen Öffnung für Verwaltungen bzw. Personenwirtschaft in Deutschland. Der Ursprung dieses Konzepts liegt in den Bürgerrechts- und Frauenbewegungen in den USA in den 1960er Jahren. Ziel des Diversity Managements ist, Unternehmen im internationalen Kontext zu stärken, indem sie kundenorientiert agieren wie z. B. die Einstellung von Personal mit ähnlichem nationalen Hintergrund der Kunden, Antidiskriminierungs- und Gleichbehandlungsprinzipien, Einstellungsverfahren, Entlohnung und Karriere. Beim Thema „Marktzugang und Repräsentativität“ wird die Kompetenz der zielgruppenspezifischen Wissensnutzung zur Förderung von Zugangsmöglichkeiten genutzt. Die Beschäftigung von Fachpersonal mit Migrationshintergrund fördert die vielfältige und zeitgemäße Wahrnehmung von Aufgaben, Prozessen und Lösungen in Organisationen (Beispiel: Erziehungsberatungsstellen, die früher mittelschichtorientiert waren, arbeiten heute eher sozialräumlich). Die ganzheitliche Ausrichtung dieser Unternehmensformen wird als Diversity Management bezeichnet (vgl. Reichwein/Rashid 2012, S. 48ff.).¹⁴³

143 Dieser Ansatz wird auch kritisch gesehen. Denn er empfiehlt eine prinzipielle Differenzierung nach den Unterschieden jeder Art, „was die analytische Brauchbarkeit und die Orientierungsfunktion für die pädagogische Praxis auf Null reduziert.“ In der Praxis ist diese Vorgehensweise zu komplex und zu individualisiert, wodurch besondere Diskriminierungserfahrungen von unterschiedlichen Minderheiten schnell übersehen werden können. Zudem wird eine Verharmlosung von schichtspezifischen sozialen Ungleichheiten vorgenommen. Somit hilft dieser Ansatz primär auf der Organisationsebene, ein Leitbild und eine Gesamtstrategie für die Einrichtung zu konzipieren. „Es ist und bleibt ein Konzept der Organisationsentwicklung.“ (vgl. Auenheimer 2011, S. 168f.).

Auf der Personalebene stellen interkulturelle Kompetenzen von Fachkräften der Kinder- und Jugendhilfe ein weiteres bzw. wichtiges Kriterium im interkulturellen Öffnungsprozess dar. Gaitanides (2003, S. 15f.) definiert und unterteilt interkulturelle Kompetenz in „interkulturelle kognitive Kompetenzen“ (migrations- und herkunftsspezifische Kenntnisse über Politik, Geschichte, Organisationsstrukturen, Recht, Wertevorstellungen und Lebenslagen hinsichtlich Beziehung, Erziehung, Familie etc.) und „interkulturelle Handlungskompetenzen“ (Empathie, Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz, kommunikative Kompetenzen). Interkulturelle Kompetenzen sind jedoch nicht eine einmalig erlernte Fähigkeit, die nach einer Inanspruchnahme einer interkulturellen Fortbildung ad acta gelegt werden kann. Vielmehr verlangt sie eine ständige Auseinandersetzung mit diesem Thema, da kulturelle Orientierungssysteme sich im stetigen Wandel befinden. „Der Erwerb interkultureller Kompetenz ist damit ein fortlaufender, dialogischer Lernprozess. Interkulturelle Arbeit ist Übersetzungsarbeit mit dem Ziel, interkulturelle Missverständnisse zu verringern und Partizipationsmöglichkeiten zu erhöhen.“ (Handschuck/Schröer 2000, S. 13).

Seit einem Vierteljahrhundert wird die interkulturelle Öffnung von Sozialen (Regel-)Dienstleistungen in vielen (wissenschaftlichen) (Fach-)Büchern thematisiert, untersucht und als Leitausrichtung propagiert. Ihre flächendeckende Umsetzung in der (Beratungs-)Praxis funktioniert jedoch kaum bis gar nicht. (Muslimische) Migrationsfamilien bleiben dabei weitestgehend (besonders in der Erziehungs- und Familienberatung) aufgrund Zugangs- und Inanspruchnahmebarrieren un(ter)versorgt (siehe dazu vorheriges Kapitel). Dies stellt eine sozialrechtliche Ungleichheit dar. Denn sowohl einheimische deutsche Familien als auch Migrationsfamilien haben jahrelang in die Steuer- und Versicherungskassen einbezahlt, ohne im gleichen Ausmaß ihre gesetzlich geregelte Inanspruchnahme sozialer Dienstleistungen beansprucht zu haben (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2002, S. 55ff.; Schuch 2005, S. 6).

Die Gründe für die fehlende flächendeckende Umsetzung des Konzepts der interkulturellen Öffnung sind unterschiedlich. Im Rahmen gesellschaftlicher Modernisierungs- und Pluralisierungsprozesse haben sich die Beratungsthemen (vermehrte Beratung bei Trennung/Scheidung und von Alleinerziehenden etc.) und somit auch die Zielgruppen der Erziehungsberatung verschoben. Zudem sind die Erziehungsanforderungen an Eltern vielschichtiger geworden. Allerdings wird der Erziehungsberatung seit Langem vorgeworfen, dass sie lediglich mittel-schichtorientierte Hilfen anbietet. Dadurch werden andere Zielgruppen kaum angesprochen bzw. erreicht (vgl. Vossler 2005a, S. 10f.). So wurden in den Strukturen der „deutschen“ Beratungseinrichtungen Personen mit Migrationshintergrund oft defizitär und homogen betrachtet. Sie galten als „hilfsbedürftige Sondergruppe“ mit fehlenden Deutschsprachkompetenzen und geringen Kennt-

nissen über das soziale Versorgungsnetzwerk (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2002, S. 56; Kriechhammer-Yağmur 2003, S. 56ff.).

Besonders nach dem 11. September 2001 wurde die Religion bzw. der Islam in der interkulturellen Begegnung wahrgenommen (vgl. Kircher 2004, S. 3). Unter dieser Prämisse entstanden ein zunehmendes Misstrauen, Intoleranz und Generalverdächtigungen gegenüber Muslimen und dem Islam. Das erzeugt(e) eine ausgrenzende und diskriminierende Atmosphäre sowie Assimilationsdruck, besonders für junge Menschen (vgl. Mielenz 2005, S. 1). Basierend auf solchen Betrachtungsweisen folgen fachliche Annahmen bzw. Fehldeutungen, die die interkulturelle (Beratungs-)Arbeit erschwer(t)en (vgl. Kriechhammer-Yağmur 2003, S. 58). Psychische Problemlagen der Migrationsfamilien wurden als kulturelle Konflikte fehlgedeutet bzw. diagnostiziert, was auf sprachliche, kulturelle, religiöse und ethnische Missverständnisse zurückgeführt werden kann (vgl. Schuch 2005, S. 8; Boos-Nünning 2009c, S. 124; Gün 2007, S. 142–175). Dabei wurde vor allem der Islam als Erklärungsansatz für Problemlagen genutzt (vgl. Handschuck/Schröer 2008, S. 160).¹⁴⁴ Das Konfliktpotenzial in interkulturellen Berater(innen)-Teams (siehe dazu vorheriges Kapitel) kann nachhaltige interkulturelle Öffnungsprozesse der Beratungseinrichtungen erschweren. Sie können jedoch auch neue Chancen und Entwicklungen in Familienberatungsstellen bedeuten, falls ihnen Raum und Zeit eingeräumt werden. Somit kann einer institutionellen Stagnation entgegengewirkt werden.

Die heutigen Anforderungen an eine interkulturelle Öffnung gestalten sich hinsichtlich ihrer Zielgruppe mit Migrationshintergrund neu und anders:

„Aber heute heißt interkulturelle Öffnung deutlich mehr: Interkulturelle Öffnung verlangt einen Perspektivenwechsel. Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund müssen als Person akzeptiert werden, die sich nicht in allen Punkten und in allen Lebensbereichen an das Verhalten und die Vorstellungen der deutschen Gleichaltrigen anzupassen haben. Sie müssen das Recht auf Anderssein oder Andersdenken haben und trotzdem gleichgestellt sein. Sie müssen ausdrücken dürfen, in welcher Hinsicht und in welcher Form sie anders denken und fühlen. Der Raum zu einem Austausch über die (aus verschiedenen Hintergründen resultierenden) Orientierungen und damit die Möglichkeit zum Aushandeln von Regeln muss gegeben sein.“ (Boos-Nünning 2009b, S. 60)

144 Es kann jedoch nicht pauschal konstatiert werden, dass „die in der Gesellschaft vorhandenen negativen Bilder und Stereotypisierung von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund sich auch im Denken von Sozialarbeitern und Sozialarbeiterinnen eingenistet haben. Unklar bleibt, ob und inwieweit solche Bilder die Sozialarbeit in der Jugendhilfe behindern“ (vgl. Melter 2006, S. 311 zitiert nach Boos-Nünning 2008, S. 72).

Dies setzt heute mehrsprachige, kultur- und religionssensible Beratung voraus. Untersuchungen belegen, dass (muslimische) Familienmitglieder mit türkischem Migrationshintergrund (darunter besonders Heiratsmigrant(inn)en) großen Wert auf diese spezifischen Beratungsvoraussetzungen legen (vgl. Boos-Nünning/Karakaoğlu 2006, S. 461–464; Klindworth 2009, S. 91f.). Es lassen sich Fortschritte erkennen. Interkulturell versierte Fachkräfte haben die frühere defizitäre Perspektive auf Migrationsfamilien überwunden. Sie nehmen Migrationsfamilien entsprechend ihren sozioökonomischen und psychosozialen Lebenslagen, ihren (familienbezogenen) Ressourcen und Bestrebungen sowie ihren migrations- und generationsspezifischen Herausforderungen wahr. Ihre Probleme werden nicht mehr vorschnell auf das familiäre Umfeld und Einstellungen zurückgeführt, sondern vielmehr auf das Versagen der Institutionen („z. B. die Selektivität des Schulsystems, die Diskriminierung beim Übergang in die weiterführende Schule, die für Migrationsfamilien unzureichenden oder falschen Ansätze der Kinder- und Jugendhilfe und Unzulänglichkeiten der in ihr tätigen Personen“) (Boos-Nünning 2011b, S. 57). Mitarbeiter(innen) mit Migrationshintergrund werden nicht mehr nur auf die eigenethnische Klientel reduziert. Mit ihren Kompetenzen bringen sie sich in die gesamte (Beratungs-)Arbeit der Einrichtung ein. Insgesamt wird jedoch auch heute die interkulturelle Öffnung strukturell nur halbherzig von vielen (Beratungs-)Einrichtungen umgesetzt (ebd. 2011b, S. 56ff.).

Nach wie vor nehmen heute die o. g. sechs Wohlfahrtsverbände nach dem „Bundessozialhilfe- und dem Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG) eine privilegierte Stellung“ ein, die drei Viertel der Sozialleistungen in Deutschland betreiben (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012b, S. 404–407.). Sie stellen die größten Arbeitgeber in der Wohlfahrtspflege dar (rund 1.600.000 Beschäftigte, davon 900.000 in Teilzeit und 700.000 in Vollzeit). Hinzu kommen schätzungsweise zwischen 2,5 und 3 Millionen freiwillig engagierte Menschen (siehe zusammenfassende Beschreibung von Ceylan/Kiefer 2016, S. 29–44; Klöckner 2016, S. 59–69). Der interkulturelle Öffnungsprozess ihrer Sozialen Dienste wurde zwar durch die „Kommunalen Integrationszentren“ (KI) in Nordrhein-Westfalen (Ablösung der alten Strukturen der RAA im Jahr 2014) gefördert. Allerdings findet eine „Pluralisierung der Trägerlandschaft lediglich in einem geringen Ausmaß statt“ (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, S. 52ff.).

Diese verbandsspezifischen Entwicklungsprozesse in Deutschland, die eng mit Kirchen und Parteistrukturen verbunden sind, bringen verschiedene Folgen mit sich. Dazu zählen ressourcenbedingte Konkurrenzen hinsichtlich der Besetzung von Arbeitsbereichen und Fördergeldern sowie die wachsende Dysfunktionalität rigider Strukturen. Der „weit gestreckte Tendenzschutz“ führt dazu, dass kirchliche Träger lediglich Mitglieder der christlichen Kirche einstell(t)en und

bei Nichteinhaltung der katholischen Moralvorstellungen kündigten (vgl. Andersen/Woyke 2003, S. 1ff.; Reichwein/Rashid 2012, S. 10ff.). Fachkräfte mit Migrationshintergrund (vgl. Kriechhammer-Yağmur 2003, S. 58) und insbesondere muslimische Fachkräfte werden (sehr) selten von kirchlichen Trägerschaften in sozialen (Beratungs-)Diensten eingestellt (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 71; Boos-Nünning/Granato 2008, S. 70).¹⁴⁵ Potenzielle Bewerber(innen) mit Migrationshintergrund, die eine Tätigkeit im Beratungsfeld anstreben, konkurrieren mit einheimisch deutschen Bewerber(inne)n, wobei sie häufig an rechtlich-formalen Standards (z. B. keine Anerkennung ihrer ausländischen Bildungs- und Berufsabschlüsse) scheitern. Dabei spielen auch der Mangel an qualifizierten Bewerber(inne)n und die tradierte Einstellungspolitik der Kommunen eine Rolle.

Aus der institutionellen Perspektive werden interkulturelle Öffnungsprozesse entsprechend der Kosten-Nutzen-Rechnung gewertet, die mit externen Anlässen verbunden sein können, wie „eine direkte Vorgabe von Kostenträgern (Monitoring), die Profilierung gegenüber dem Kostenträger oder eine Marktorientierung mit dem Ziel, Zugänge zu neuen Zielgruppen, im Sinne von „Kundengruppen“, zu erschließen. Aus internen Motivationen stellen sich Institutionen dem Thema, wenn ihre bisherigen Konzepte an Grenzen stoßen, weil sie beispielsweise mit bestimmten Zielgruppen nicht mehr zurechtkommen oder wenn sie selbst der Frage nachgehen, warum bestimmte Gruppen im eigenen Sozialraum nicht den Weg in die Einrichtung finden (internes Monitoring).“ (Foitzik 2008, S. 3). Somit wird die systematische und nachhaltige interkulturelle Öffnung von (Beratungs-)Diensten durch das Festhalten an veralteten versorgungsspezifischen Strukturen und an defizitorientierten Bildern über (muslimische) Migrationsfamilien beibehalten. Die knappe und zementierte Finanzlage sowie unzureichende Zugänge der Kinder- und Jugendhilfe zu Migrationsfamilien kommen erschwerend hinzu (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 69ff.; Ceylan/Kiefer 2016, S. 54). Solche strukturellen Benachteiligungen stellen eine Diskriminierungsform dar, „die den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft langfristig gefährdet“ (Pavkovic 2005b, S. 26).

145 In der Beratungsarbeit (9 %) und den Erziehungsdiensten (13,5 %) des Deutschen Caritasverbandes sind Mitarbeiter(innen) mit Migrationshintergrund unterrepräsentiert. Sie stammen überwiegend aus Ländern wie Kroatien (35 %), der Türkei (33 %), Polen (31 %), Russland (29 %) (vgl. Ahlert/Weller 2013, S. 23ff.).

2.5.3 Einbeziehung muslimischer Migrantenorganisationen (MO)

Im Rahmen der beschriebenen interkulturellen Öffnungsprozesse der Kinder- und Jugendhilfe versuchen sich (muslimische) Migrantenorganisationen seit einigen Jahren verstärkt als niedrigschwellige Anlaufstellen in den bestehenden Versorgungsstrukturen zu etablieren. Die Professionalisierung der Migrantenorganisationen hat u. a. das Ziel der eigenen Trägerschaft für soziale (Beratungs-) Hilfen (vgl. Hunger/Metzger 2011, S. 68f. und 2013b, S. 108, 117).¹⁴⁶ Dadurch stellen sie ein bedeutendes und in der Zahl steigendes Unterstützungsangebot für die Erziehungs- und Bildungsherausforderungen und die Empowermentmöglichkeiten von (muslimischen) Migranteneltern und ihren Kindern dar (vgl. Boos-Nünning/Di Bernardo/Rimbach/Wolbeck 2008, S. 81f.; Thränhardt 2013, S. 5f.). Darunter sind auch die Hilfen in Moscheen inzwischen multifunktional, wie z. B. als Zentren soziokultureller Aktivitäten, Fortbildungen, Familien- bzw. Erziehungsberatung (vgl. Müller 2006, S. 211; Halm/Sauer 2012, S. 74–79, 113).¹⁴⁷ Muslimische Migrantenorganisationen werden hier als Vereine definiert, die von Personen mit Migrationshintergrund und muslimischer Zugehörigkeit gegründet und geleitet werden und von denen die Zielbestimmung vorgegeben wird.

Der gesetzliche Rahmen trägt zum Einbeziehen klientenorientierter Hilfen bei. Träger der öffentlichen Kinder- und Jugendhilfe sollten in der Jugendhilfeplanung (§ 80 SGB VIII) die systematische Zusammenarbeit mit Migrantenorganisationen anstreben, um die Erwartungen und Bedürfnisse von Familien mit Migrationshintergrund zu erfassen und dadurch ihre Angebotsstrukturen lebensweltorientiert modifizieren zu können (vgl. Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge 2011, S. 12). Durch die Einbeziehung von Migrantenorganisationen und/oder auch Moscheegemeinden wird eine stärkere und auf Augenhöhe gestaltende Kooperations- und Vernetzungsarbeit gewährleistet, wie z. B. Kurse, Weiterbildungen für Multiplikatoren zum Erwerb von interkulturellen Kompetenzen oder für interkulturelles Konfliktmanagement und Vermittler-Funktionen (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 69ff. und 2009b, S. 59; Kızıllan 2011a, S. 63f.; Aydın-Canpolat 2012, S. 47f.).

146 Auch wenn manche Fachkräfte mit Migrationshintergrund nicht so viel Berufserfahrung mitbringen wie Fachkräfte ohne Migrationshintergrund, sind sie jedoch wichtige Vermittler, Brückenbauer und Vorbilder für gelungene Partizipation (vgl. Pavkovic 2005b, S. 25f., 28). Als sogenannte „Gate-Keeper“ können sie ihr eigenethnisches Kulturwissen in Vermittlungskontexten einsetzen (vgl. Aydın-Canpolat 2012, S. 47f.; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2012b, S. 429).

147 Im Islam sind Moscheen multifunktional verortet (vgl. Rüschhoff 2003, S. 2; Elsdörfer 2007, S. 91–98).

Die institutionellen Entwicklungsprozesse der muslimischen Migranten- gruppen formten sich entlang ihrer heterogenen, migrationsspezifischen Lebens- lagen sowie Bildungs- und Beratungsbedürfnissen aus. Durch arbeitsbedingte Migrationsprozesse ab den 1960er Jahren gründeten sich vereinzelt Migranten- organisationen in Deutschland (vgl. Beinbauer-Köhler 2009, S. 25; Halm/Sauer 2012, S. 61f.). Sie dienten eher als informelle Treffpunkte, die einen migrations- spezifischen Informationsaustausch ermöglichten. Familienzusammenführungen ab den 1970er und Fluchtmigrationen ab den 1980er Jahren führten dazu, dass sich (Arbeits-)Migrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund in politisch und religiös motivierten Vereinen organisierten. Erst gegen Ende der 1980er Jahre entwickelten sich bildungsspezifische Organisationsformen durch türki- sche Elternvereine, Migrantenorganisationen und muslimische Vereine. Sie stell- (t)en neue (Selbsthilfe-)Anbieter auf dem Bildungsmarkt dar (z. B. Hausaufga- benhilfe, Nachhilfe etc.). Seit den 1990er Jahren sind türkische Migrantenorgani- sationen als zivilgesellschaftliche und politische Partizipationsstütze für Perso- nen mit Migrationshintergrund aktiv (vgl. Boos-Nünning 2011b, S. 61f.; Sezgin 2011, S. 45f.). Es entstanden mehrere Dachorganisationen.¹⁴⁸

Ähnliche Entwicklungstendenzen lassen sich für nahöstliche und nordafri- kanische Migrantenorganisationen in Deutschland festhalten. Besonders ab den 1970er, 1980er und 1990er Jahren bildeten sich sogenannte Freundschafts- und Kulturvereine von Personen mit arabisch-maghrebinischem und ägyptischem Migrationshintergrund in größeren Städten. Ihre anfänglichen Funktionen und Aufgaben konzentrierten sich auf den Erhalt von Sprache und Kultur. Später wurden daraus wichtige sozialarbeiterische Anlauf- bzw. Beratungsstellen. Im Zeitverlauf schlossen sich verschiedene Vereine unter Dachverbänden zusam- men (vgl. Nökel 2002, S. 34–37; Rafoud 2010, S. 129–136).¹⁴⁹ Hingegen grün-

148 Zu den Migrantendachorganisationen gehör(t)en u. a. die Türkische Gemeinde in Deutschland (TGD) und andere Landesverbände von Personen mit (türkischem) Migrationshintergrund oder religiöse Dachorganisationen (vgl. Gogolin/Neumann/Roth 2003, S. 64f.; Rauer 2010, S. 73). Die drei größten islamischen Verbände DITIB, IGMG und VIKZ wurden vor allem zwischen 1980 und 1989 gegründet (vgl. Halm/Sauer 2012, S. 94f.).

149 Bildungsmigrant(inn)en aus Ägypten organisier(t)en sich zunächst in Student(inn)enkreisen (ab den 1960ern), die sich in den darauffolgenden Jahrzehnten (1970er und 1980er) zu Kultur- vereinen, professionellen Vereinigungen und Dachverbänden entwickelten (z. B. Gründung des Dachverbandes „Ägyptisches Haus“ im Jahr 1983). Diese Entwicklungen und die Übernahme von Führungspositionen in islamischen Vereinen trugen zur Herausbildung ihrer Migrations- netzwerke und zur bundesweiten Repräsentanz der ägyptischen Elite bei. Die heute am stärk- sten dominierende islamische Organisation stellt die „Islamische Gemeinschaft in Deutschland (IGD)“ dar, die im Jahre 1960 in München gegründet wurde. Heute werden bundesweit 60 is- lamische Gemeinden (mit ca. 1300 Mitgliedern) koordiniert (vgl. Baraulina/Bommes/El- Cherkeh/Daume/Vadean 2007, S. iiii, 5ff.).

deten Student(inn)en und Flüchtlinge aus dem Irak (Irak-Iran-Krieg 1980–1988), die seit den 1970er und 1980er Jahren nach Deutschland einwanderten, erst nach dem Regimewechsel im Jahr 2003 offizielle Vereine mit verschiedenen Schwerpunkten wie Kultur, Wirtschaft, Bildung, Menschenrechte, Religion, Sport. Heute existieren rund 60 irakische Migrantenorganisationen mit kleinen Mitgliederzahlen (30 bis 40 Mitglieder) in Deutschland. Bis heute wurde keine repräsentative (Dach-)Organisation gegründet (vgl. Candan 2013, S. 66ff.).

Insgesamt stieg in den letzten Jahren die Zahl (muslimischer) Migrantenorganisationen an. Im Jahr 2001 wurden 16.000 ethnische Vereine registriert, davon gehörten 11.000 Vereine Personen mit türkischer Staatsangehörigkeit (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2007, S. 170). Diese Zahl bezieht sich jedoch nur auf Vereine ausländischer Drittstaatsangehöriger in Deutschland. Alle anderen fallen aus dieser Erfassung heraus, wie Personen aus europäischen Mitgliedsstaaten oder Personen mit Migrationshintergrund und deutscher Staatsangehörigkeit. Daher wird die tatsächliche Zahl der (muslimischen) Migrantenorganisationen auf 20.000 geschätzt (vgl. Beauftragte für Migration, Flüchtlinge und Integration 2011, S. 6).¹⁵⁰

Die errungene Bildungs-, Freizeit- und Jugendarbeit muslimischer (Eltern-) Vereine, Migrantenorganisationen und Moscheegemeinden hat sich erst durch die „Professionselite“ der jungen Migrantengenerationen in fachkompetente Beratungs- und Bildungsangebote in Migrantenorganisationen und Moscheegemeinden ausgeformt. So übernehmen sie vermehrt auch die Aufgaben der Kinder- und Jugendhilfe. Sie wirken und gestalten aktiv an einer multikulturellen Gesellschaft mit und gewinnen an politischer Kraft, indem sie sich für die Belange muslimischer Migrationsfamilien (mit staatlicher Finanzierung) erfolgreich und auf Augenhöhe engagieren, wie z. B. das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFmF) e.V. Denn auch heute besteht der Bedarf an Familien- bzw. Sozialberatung junger muslimischer Migrationsfamilien (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 73 und 2009a, S. 8 und 2011b, S. 62f. und 2012, S. 127; Toker 2013a, S. 77).

Daher existieren unterschiedliche (ehrenamtliche) Erziehungs- und Familienberatungsdienste in muslimischen Migrantenorganisationen.¹⁵¹ Es werden

150 Im Hinblick auf islamische Gemeinden in Deutschland belief sich ihre Zahl auf 2.342 im Jahr 2009. Türkische Migrantenorganisationen (64 %) stellen die größte Gruppe dar (arabisch und sonstige: 36 %, darunter Libanon; Tunesien, Ägypten; Irak etc.). Sie sind überwiegend sunnitisch (83 %) geprägt (sonstige: 17 %, darunter schiitisch, alevitisch etc.) (vgl. Halm/Sauer 2012, S. 53f., 58ff.).

151 Dazu gehören folgende Hilfsangebote: Familienberatungsstelle des BFmF e.V. in Köln, die Telefonhotline für Familien- und Sozialberatung der „Türkisch Islamischen Union der Anstalt

Hilfen wie Erziehungsberatung (43,0 %) und Sozialberatung (43,2 %) in islamischen Gemeinden wahrgenommen (Teestube: 83,8 %) (vgl. Halm/Sauer 2012, S. 77). Auch freiwillig arbeitende Mitarbeiter(innen) engagieren sich in türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen¹⁵² nicht nur im religiösen Bereich (72,9 %), sondern auch in der Jugendarbeit (51,8 %) und im sozialen Bereich (35,5 %). Letzteres ist stärker in Wohlfahrtsverbänden (AWO, ASB, Caritas, Diakonie, Heilsarmee, Paritätische) ausgeprägt. Dazu gehören organisationsübergreifend auch die Beratung und persönliche Hilfeleistungen. Allerdings finanzieren türkisch-muslimische Migrantenorganisationen die freiwillige Arbeit weitaus häufiger durch eigene Mittel und kurzfristige Projektarbeit. Spenden und Mitgliederbeiträge sind gleichermaßen wichtige Finanzierungsquellen. Eine staatliche Förderung erhalten eher Wohlfahrtsverbände. Somit bekommen freiwillige Mitarbeiter(innen) in türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen seltener eine Aufwandsentschädigung für ihre Tätigkeit. Besonders sie verfügen jedoch häufiger über ein (türkisches) (Fach-)Abitur, sind jünger (unter 55 Jahre) und eher verheiratet (Kinder in der Familie vorhanden), gehören überwiegend der Zweiten Generation an, weisen ein niedrigeres Haushaltseinkommen (1.000–1.499 Euro) auf, sind häufiger erwerbstätig, haben mehrheitlich einen Migrationshintergrund und gehören einer muslimischen Gemeinschaft an (vgl. Klöckner 2016, S. 268–273, 285–294).¹⁵³

Der (hohe) Stellenwert muslimischer Migrantenorganisationen beruht auf ihrer Positionierung als zivilgesellschaftlicher, identitätsbewahrender („kulturelles Kapital“), interessenvertretender und integrationsfördernder Akteur („soziales Kapital“). Sie verfolgen einen ganzheitlich-multifunktionalen Ansatz. Ihre

für Religion (DITIB) e.V.“ (vgl. Rosenow 2010, S. 185), die telefonische und Online-Hilfe und Vermittlungstätigkeit des „Zentralrats der Muslime (ZMD)“, das muslimische Seelsorgetelefon (MuTes) von „Islamic Relief e.V.“ (www.mutes.de, Zugriffsdatum: 29.07.2013), die „Muslimische Seelsorge in Wiesbaden (Muse) e.V.“ (www.muse-wiesbaden.de, Zugriffsdatum: 29.07.2013), das „Gesundheitszentrum für Migrantinnen und Migranten“ in Köln (vgl. Weilandt/Rommel/Raven 2003, S. 109f.), das Sorgentelefon des „Huda-Netzwerks für muslimische Frauen e.V.“ (vgl. Rüschoff 2003, S. 3). Online-Beratungsangebote muslimischer Verbände hält Gerlach (2006, S. 192) fest.

152 Hierzu zählen: DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V./Diyanet Isleri Türk Islam Birliği), IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş), ATIB (Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa/Avrupa Türk Islam Birliği), AABF (Föderation der Aleviten-Gemeinden in Europa e.V./Avrupa Alevh Birlikleri Konfederasyonu). Die Beschreibung der Entstehung und Entwicklung dieser Migrantenorganisationen können bei Klöckner (2016, S. 95–104) nachgelesen werden.

153 Erwähnenswert ist der geringe Anteil an Fragebogenrückläufen der türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen, wodurch die Aussagekraft eingeschränkt wird (ebd. 2016, S. 222f., 268f.).

zielgruppenspezifischen Zugangschancen und Hilfen machen sie seit ihrer Gründung einzigartig (vgl. Beauftragter der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2007, S. 169 und 2010, S. 285f.; Huth 2011, S. 212f.). Demgemäß empfinden auch freiwillig arbeitende Mitarbeiter(innen) in türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen (51,9 %) ihre Tätigkeit am häufigsten als sehr wichtig (solidarische: 29,2 %, christliche Wohlfahrtsverbände: 37,0 %). Ihre freiwillige Arbeit weist am häufigsten Motive auf wie „religiöse Gründe“, „Menschen helfen/Hoffnung, Zuwendung geben“, „Gesellschaft verbessern/Bürgerverantwortung“ und „Zufriedenheit/Erfüllung/Gutes Gefühl“. Die wichtige Arbeit bzw. der bestehende Bedarf sowie der Spaß bei der Arbeit bzw. mit der Zielgruppe werden eher von Wohlfahrtsverbänden benannt.¹⁵⁴ Besonders die Tätigkeit freiwilliger Mitarbeiter(innen) in türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen ist am häufigsten zeitintensiv und belastend. Sie ziehen jedoch eine höhere Zufriedenheit bzw. Erfüllung und ein gutes Gefühl aus ihrer Tätigkeit. So weisen sie häufiger sozial-religiöse Motive auf (Freiwillige in Wohlfahrtsverbänden: eher pseudo-altruistisch motiviert). Bei Freiwilligen mit sozial-religiösen Motiven besteht das kulturelle, religiöse und soziale Kapital sowie Humankapital aus spezifischen Merkmalen.¹⁵⁵ Darunter beeinflusst vor allem die Religionszugehörigkeit ihre Arbeitsmotivation, d. h. muslimische Freiwillige engagieren sich deutlich häufiger aus religiösen und sozialen Gründen (in türkisch-muslimischen Migrantenorganisationen) als Freiwillige mit anderen Motiven (pseudo-altruistisch: eher bei Konfessionslosen vorhanden) (vgl. Klöckner 2016, S. 290, 314–324, 335–344, 362f., 413f.).

Durch diese generationsübergreifende kulturelle, religiöse und sprachliche Nähe in den muslimischen Migrantenorganisationen fühlen sich muslimische

154 Organisations- und kulturelserhaltende Motive werden von beiden Gruppen kaum benannt, da sie entweder selbstverständlich sind oder die Tätigkeit in einer türkisch-muslimischen Migrantenorganisation bereits ihre eigenkulturelle und religiöse Nähe widerspiegelt (vgl. Klöckner 2016, S. 319f., 435).

155 Zum *kulturellen und religiösen Kapital* zählen der häufige türkische Sprachgebrauch im Elternhaus, dominierende soziale Werte (wie Sozialbenachteiligten helfen, für Umweltschutz einsetzen, Gesetz und Ordnung respektieren etc.), die islamische Religionszugehörigkeit, die häufigste Selbsteinschätzung als sehr bis ziemlich stark religiös, die (sehr) starke Verbundenheit mit der Glaubensgemeinschaft, der häufigere Besuch von Moscheen/Kirchen, die vermehrte Bethäufigkeit, die stärkere Benennung des Glaubens als emotionale (Bewältigungs-) Ressource im Alltagsleben. Zum *sozialen Kapital* gehören der größere Freundeskreis (durchschnittlich 14 Freunde), mehr Freunde mit (Fach-)Abitur, häufigere Nutzung und Mitgliedschaft sowie freiwillige Tätigkeit der Freunde, Freundeskreis mit mehr Personen mit (türkischem) Migrationshintergrund und islamischer Religionszugehörigkeit. Das *Humankapital* besteht aus einem niedrigeren Äquivalenzeinkommen (1.500–1.999 Euro) und einem höheren Bildungsabschluss ((Fach-)Abitur) (ebd. 2016, S. 350–376).

Migrationsfamilien ihnen verbunden und sind somit leicht für sie erreichbar. Demzufolge genießen muslimische Migrantenorganisationen einen Vertrauensvorschluss gegenüber anderen Beratungseinrichtungen. Dies gilt vor allem für sozialraumorientierte junge Heiratsmigrant(inn)en (vgl. Boos-Nünning 2009c, S. 122 und 2011b, S. 61).¹⁵⁶

Für die (bessere) Zusammenarbeit und Vernetzung der verschiedenen Akteure (Muslimische Migrantenorganisationen, Moscheegemeinden und (Wohlfahrts-)Verbände etc.) wurden seit dem Jahr 2006 verbindende (Versorgungs-)Strukturen durch unterschiedliche Maßnahmen geschaffen und aufgebaut. Dazu gehören die Gründung der Deutschen Islam Konferenz (2006), des Koordinationsrats der Muslime in Deutschland (KRM) (2007) und der Jungen Islam Konferenz (2011). Es entstanden verschiedene Netzwerke von (muslimischen) Fachkräften mit Migrationshintergrund, wie die Gesellschaft für türkischsprachige Psychotherapie und psychosoziale Beratung e.V. (GTP)¹⁵⁷ und die Islamische Arbeitsgemeinschaft für Sozial- und Erziehungsberufe e.V. (IASE).¹⁵⁸ Seit einigen Jahren steht die Wohlfahrt und Seelsorge im Mittelpunkt der o. g. Konferenzen.¹⁵⁹ Es wird die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands diskutiert (vgl. Toker 2013b, S. 1–5).¹⁶⁰ Ein religionsübergreifender Wohlfahrtsverband wurde im Jahr 2014 von verschiedenen Migrantenorganisationen („Türkische Gemeinde in Deutschland“, „Polnischer Sozialrat“, „Bund der spanischen Elternvereine in der Bundesrepublik Deutschland“ etc.) gegründet. Dieser nennt sich „Verband für interkulturelle Wohlfahrtspflege, Empowerment und Diversity“ (VIW), dessen Wirkungskraft noch unklar ist (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, S. 57).

Muslimische Migrantenorganisationen stehen jedoch auch vor Hürden und erfahren Zuschreibungen. In den letzten Jahrzehnten debattierten die Wissenschaft und Berufspraxis darüber, ob Migrantenorganisationen zur Segregation

156 Migrantenorganisationen tragen zur Aufrechterhaltung transnationaler Kontakte und Verbindungen mit dem Auswanderungsland bei, wodurch sich „transnationale soziale Räume“ etablieren bzw. institutionalisieren (vgl. Gogolin/Neumann/Roth 2003, S. 57; Thränhardt 2013, S. 7).

157 <http://www.aktpt-online.de>, Zugriffsdatum: 10.12.2014

158 <http://iase-ev.de>, Zugriffsdatum: 10.12.2014

159 Siehe hierzu die Internetseite von der Deutschen Islam Konferenz (DIK): <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/UeberDIK/DIK09-13/ueberblick-09-13-node.html>, Zugriffsdatum: 05.12.2014

160 Hierzu haben Ceylan und Kiefer (2016, S. 61–105, 97–105) die Grundzüge einer muslimischen Wohlfahrtspflege ausformuliert, die auf islamisch-theologischen Grundlagen und historischen Versorgungsentwicklungen der (islamischen) Wohlfahrtspflege beruhen.

oder zur Integration von Personen mit Migrationshintergrund beitragen.¹⁶¹ Ein Paradigmenwechsel in der Beurteilung ihrer zugangs- und versorgungsspezifischen Position (vgl. Hunger/Metzger 2013b, S. 35) führte zur Verbesserung in verschiedenen Lebensbereichen (Sozialvernetzung, Konfliktbewältigungsfähigkeit und im Zugang zum sozialpolitischen Leben der Mehrheitsgesellschaft) (vgl. Hunger 2008, S. 1f.; Hunger/Metzger 2011, S. 3f. und 2013a, S. 12). Dennoch besteht insbesondere gegenüber muslimischen Organisationen ein gewisses Unbehagen. Sie sind oftmals dem Vorwurf ausgesetzt, dass sie Parallelstrukturen bilden (vgl. Thränhardt 2013, S. 6). Außerdem werden sie ausschließlich als Sprachrohr für ihre Klientel angesehen. Aber auch manche junge muslimische Akademiker(innen) fühlen sich mit ihren interkulturellen Kompetenzen nicht von (Beratungs-)Einrichtungen der Regeldienste auf- bzw. wahrgenommen. Zudem nutzen deutsche Verbände und Träger sie eher für die Beschaffung öffentlicher Fördergelder (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 74 und 2009c, S. 128).¹⁶² Vor diesem Hintergrund entwickelte sich ein Misstrauen zwischen manchen muslimischen Migrantenorganisationen und deutschen Verbänden. Dies äußert sich durch die Marktbesetzung in der nach außen hin repräsentierten Kooperationsarbeit mit Migrantenorganisationen (vgl. Thimmel/Riß 2007, S. 24 zitiert nach Hunger/Metzger 2013b, S. 39) und/oder durch grenzüberschreitende bzw. transnationale Einflüsse auf Migrantenorganisationen. Falls (muslimische) Migrantenorganisationen in die Kinder- und Jugendhilfe einbezogen werden, geschieht dies selten auf Augenhöhe. Sie bekommen oftmals eine herkunftsspezifische Sonderstellung und werden gleichzeitig aufgrund dessen eingeschränkt. Zugleich weisen sie unzureichende familienorientierte Versorgungsstrukturen auf (vgl. Pries 2010, S. 42; Sezgin 2010, S. 226; Boos-Nünning 2011b, S. 48, 53ff., 63).¹⁶³ Dazu gehören das überwiegend ehrenamtliche und fehlende professionelle Personal, die eigenethnische Orientierung der alten Generation, die generationsbedingten Meinungsverschiedenheiten und die geringe Frauenquote im Vorstand, die renovierungsbedürftigen Räumlichkeiten, die Abwanderung der ausgebildeten jungen Generation aufgrund lang andauernder institutioneller

161 In den 1980er Jahren entstand eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Migrantenorganisationen. Elwert (1982) sprach sich für die integrative Funktion der Migrantenorganisationen aus und Esser (1986) sah in Migrantenorganisationen die Gefahr der Selbstethnisierung und Separation (zitiert nach Jungk 2003, S. 54f.).

162 Ähnliche versorgungsbezogene Herausforderungen und Ausgrenzungen können für die Jugendarbeit muslimischer Verbände festgehalten werden (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2012, S. 68f.).

163 Die meisten (türkischen) Moscheeverbände (ATIB, DITIB, IGMG, VIKZ) verfügen selten über eine professionelle und finanzierte Familienberatung (vgl. Rüschhoff/Laabdallaoui 2009, S. 198).

Transformationsprozesse (z. B. die fehlende Anerkennung als Träger der Kinder- und Jugendhilfe nach § 75 KJHG) sowie die finanziellen Hürden (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, S. 119f., 127).

Zu Letzterem sollten (muslimische) Migrantenorganisationen erstmalig als Projektträger durch neue Förderrichtlinien des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge in Versorgungsstrukturen einbezogen werden. Sie traten im Jahr 2010 in Kraft. Die finanzielle Förderung durch deutsche Behörden basiert jedoch weiterhin nur auf befristeten Projekten und nicht auf regelfinanzierten Hilfen. Somit ist die finanzielle Situation von Migrantenorganisationen äußerst prekär.¹⁶⁴ Bis heute sind sie weitestgehend von politischen und förderungsrelevanten Entscheidungs- und Verteilungsprozessen ausgeschlossen. Wohlfahrtsverbände nutzen sie eher als „Informations- und Klientelvermittler“, wodurch paternalistische Abhängigkeitsstrukturen verfestigt werden (vgl. Sezgin 2010, S. 221f.; Hunger/Metzger 2011, S. 54f. und 2013b, S. 39, 84ff.; Hirsland 2013, S. 17–21).¹⁶⁵

Infolgedessen orientiert sich heute noch die Aufteilung des deutschen Versorgungssystems zwischen den freien und öffentlichen Trägern kaum an den verfassungsmäßigen Grundprinzipien „der Pluralität (weltanschauliche Vielfältigkeit der freien Träger samt ihrer Arbeitskonzepte und Methoden) und der Subsidiarität (nach Einführung des KJHG durch die partnerschaftliche Zusammenarbeit ergänzt)“ (vgl. Boos-Nünning 2008, S. 75).

2.6 Bewältigungsstrategien in muslimischen Migrationsfamilien

Muslimische Migrationsfamilien verfügen über vielfältige (Problem-)Bewältigungsstrategien, die zu einem gesunden Erziehungs-, Beziehungs- und Bindungskonstrukt in der Familie beitragen. Dies gilt auch, wenn Konflikte auftreten, deren Bewältigung sich kaum von denen einheimisch deutscher Familien unterscheidet, wie Generationskonflikte, pubertätsbedingte Erziehungs- und Beziehungsherausforderungen etc. Migrationsspezifische (Erziehungs-)Heraus-

164 Einige Migrantenorganisationen beklagen, dass sie die gleiche Arbeitsleistung wie etablierte Organisationen erbringen, die hauptamtlich tätig sind und regulär entlohnt werden (vgl. Hunger/Metzger 2013b, S. 90).

165 Personen mit türkischem Migrationshintergrund und mehrheitlich muslimischer Zugehörigkeit suchen im sozialen Bereich kaum institutionelle Hilfe. Dabei nehmen sie unterschiedliche Institutionen wahr wie Behörden (6,9 %), Beratungsstellen (2 %), Sozialarbeiter der Wohlfahrtsverbände (1,8 %), Moscheegemeinden (1,6 %) und Vereine bzw. Organisationen (1,3 %) (vgl. Babka von Gostomski 2010, S. 189–192).

forderungen (Migrationsstatus der Eltern, tradierte Erziehungskultur, fehlende Deutschsprachkenntnisse und Bildungsabschlüsse) und sozioökonomische Belastungen (siehe dazu Kapitel 2.2 und 2.3) erfordern manchmal zusätzliche Bewältigungspotenziale.¹⁶⁶ In diesem Kontext erweisen sich tradierte (Problem-) Bewältigungsmuster von (muslimischen) Eltern mit türkischem Migrationshintergrund in der Diaspora als unzureichend (vgl. Schepker/Toker/Eberding 2005, S. 107f., 168; Boos-Nünning 2011b, S. 5f.).

Über das unterschiedliche Bewältigungsverhalten („Coping“) muslimischer Migrationsfamilien bei Ehekrisen und Erziehungsproblemen existieren wenige empirische Untersuchungen.¹⁶⁷ Deshalb werden die Fachliteratur über Migrationsfamilien und die Beratungserfahrungen mit muslimischen Migrationsfamilien herangezogen. Bei familiären Bewältigungsressourcen wird zwischen innerfamiliären (wie Familie, Verwandte) und außerfamiliären Ressourcen (wie Beratungsstellen) unterschieden (vgl. Holz/Skoluda 2003 S. 169 zitiert nach Butterwege 2010, S. 530).

Migrationsfamilien unternehmen die ersten Problembewältigungsversuche innerhalb der Familie bzw. sozialen Netzwerke (vgl. Janssen 2011, S. 300), wovon auch (muslimische) Familien mit türkischem Migrationshintergrund Gebrauch machen (vgl. Gün 2007, S. 203; Babka von Gostomski 2010, S. 189ff.). Denn die Familie nimmt eine überaus wichtige innerfamiliäre (Bewältigungs-) Ressource mit bestimmten Funktionen ein:

„Soziale Netze erfüllen aber ebenso wichtige Funktionen hinsichtlich der psychischen Stabilität und der emotionalen Unterstützung ihrer Netzmitglieder. Zuneigung, Akzeptanz und die Möglichkeit, Probleme mit anderen besprechen zu können, haben einen positiven Einfluss auf die psychische Stabilität. Außerdem vermitteln Familie, Freunde und Bekannte ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Beheimatetseins; ein Aspekt, der gerade für Migrantinnen und Migranten eine große Bedeutung erhält, da sie ein Gefühl der Zugehörigkeit oft weniger selbstverständlich über kulturelle Gemeinsamkeiten oder eine räumliche Bindung entwickeln können.“ (Janssen 2011, S. 295)

166 Sozioökonomische oder armutsbedingte Herausforderungen beeinflussen auch Bewältigungsmechanismen von Kindern mit türkischem Migrationshintergrund destruktiv. In der Ersten Generation hielten Eltern ihre armutsbedingten Lebensverhältnisse aus, weil sie Rückkehr-Illusionen hatten. Hingegen nutzt die Zweite (Eltern-)Generation ihre Bewältigungsstrategien, um ihre Kinder in den hiesigen Arbeitsmarkt zu integrieren (vgl. Bielígk 1996, S. 87ff. zitiert nach Butterwege 2010, S. 533).

167 Das Bewältigungsverhalten („Coping“) einer Person wird als individuelle Reaktion auf belastende Lebensereignisse definiert. Die Datenlage über das jeweilige Bewältigungsverhalten in unterschiedlichen Belastungssituationen ist noch lückenhaft (vgl. Richter 2000, S. 77ff. zitiert nach Butterwege 2010, S. 529).

Bezogen auf die Herkunft kann das Bewältigungsverhalten in muslimischen Migrationsfamilien ähnliche Muster aufweisen, nach anderen Merkmalen (Problemlage, Generationszugehörigkeit, Migrationsstatus) sind sie jedoch unterschiedlich ausgeprägt. Von Eltern mit türkischem Migrationshintergrund werden bei auffälligem Sozialverhalten ihrer Kinder am häufigsten innerfamiliäre Lösungen vorgeschlagen (vgl. Schepker/Toker 2009b, S. 134f.). Im Gegensatz dazu besprechen Mädchen und junge Frauen mit türkischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation (35 %) besonders selten alle ihre Probleme und Sorgen mit ihren Eltern. Die Familie nimmt zwar eine bedeutende Bewältigungsressource ein, Freunde/Freundinnen haben jedoch einen weitaus größeren Stellenwert („Familienmitglieder und feste Partner bzw. Freunde/Freundinnen“: 59 % und „nur fester Partner bzw. Freunde/Freundinnen“: 26 %) (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 126f.).

Besonders transnationale (Verwandtschafts-)Netzwerke muslimischer Migrationsfamilien können erweiterte informelle Bewältigungsstrategien darstellen. Heiratsmigrant(inn)en (63,1 %) haben einen persönlichen Austauschbedarf über Erziehungsfragen, gefolgt von Problemen in der Ehe und Familie (33,2 %). Hierbei werden am häufigsten Freunde in Deutschland als Gesprächspartner genutzt. Indes tauschen sie sich über Eheprobleme bzw. familiäre Probleme eher mit eigenen Verwandten im Auswanderungsland aus. Darunter sind vor allem Heiratsmigrant(inn)en mit türkischem Migrationshintergrund (Männer: 32,7 %, Frauen: 27,4 %) von fehlenden Gesprächspartnern in mindestens einem dieser Themenbereiche betroffen (zum Vergleich: Serben: 27,5 %, Serbinnen: 20,9 %) (vgl. Büttner/Stichs 2014, S. 248–252). Diese Bewältigungsstrategie, mit der Herkunftsfamilie im Auswanderungsland (Mutter, Schwester etc.) zu sprechen, wird vermutlich durch die modernen Medien (Telefon, Internet) ermöglicht. Sie dient eher als emotional entlastende Bewältigungsstrategie und weniger als unmittelbare Hilfe für (migrations-)spezifische Erziehungs- und Beziehungsprobleme muslimischer Migrationsfamilien. Auch für Familien mit nordafrikanischem Migrationshintergrund lassen sich ähnliche (transnationale) innerfamiliäre Bewältigungsstrategien vermuten.¹⁶⁸

168 Personen mit marokkanischem Migrationshintergrund können clan- bzw. sippenspezifische Familiehierarchien aufweisen (vgl. Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit 2007, S. 11), die bei Heiratsmigrant(inn)en geringer ausgeprägt sein können. Hajji (2009, S. 207f.) konstatiert anhand von biografischen Fallstudien mit vier jungen Frauen mit marokkanischem Migrationshintergrund der Zweiten Generation, dass sich ihre innerfamiliären Bewältigungsstrategien an elterlichen Bewältigungsmustern orientieren, die ggf. kritisch hinterfragt und in neue Bewältigungsstrategien transferiert werden.

Indes ist in manchen traditionell-muslimischen Migrationsfamilien eine gesunde Kommunikations- bzw. Diskussionskultur als Bewältigungsstrategie weniger ausgeprägt. Auf der Paarebene diskutieren Personen mit türkischem Migrationshintergrund (61,6 %) etwas weniger ihre Meinungsverschiedenheiten ruhig aus als deutsche Paare (68,8 %). Letztere streiten jedoch auch häufiger laut, was als destruktives Bewältigungsverhalten gilt. Hingegen tendieren Personen mit türkischem Migrationshintergrund etwas mehr zum „Schweigen“. Dies kann mit traditionellen Geschlechterrollen zusammenhängen, die bei ihnen deutlich häufiger vorhanden sind als bei deutschen Paaren.¹⁶⁹ Zugleich weisen sie (85,4 %) eine stärkere Eheorientierung auf als deutsche Paare (79,8 %), wodurch ihre subjektive Paarstabilität höher ist. Demgemäß wird sie als eine intensivere nach innen ausgerichtete Bewältigungsressource in Partnerschaften gedeutet. Allerdings besteht bei beiden Herkunftsgruppen ein Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit und destruktiven Bewältigungsmustern (wie laut streiten), die auch die Kommunikationsqualität senken (vgl. Gründler 2012, S. 204ff., 213f., 223, 253, 324f.).¹⁷⁰

Bei der Kindererziehung nehmen manche Eltern mit tradierten Bewältigungsmustern die Entwicklungsphasen ihrer Kinder kaum wahr, wodurch sie weniger als Gesprächspartner auf kindgerechter Augenhöhe gesehen werden. Besonders Themenfelder mit einem hohen Konfliktpotenzial (z. B. Sexualität, besonders von Töchtern) werden von traditionellen Eltern mit einem geringen Bildungsniveau vermieden bzw. tabuisiert. Generations- und migrationsspezifische Verständigungsprobleme (Eltern mit geringen Deutschkenntnissen vs. bilinguale Kinder) erschweren eine gemeinsame Kommunikations- und Diskussionskultur, die die erzieherischen Bewältigungsstrategien der Eltern ggf. untergraben (vgl. Leyendecker 2012, S. 34f.). Unreflektierte bzw. tradierte Problembewältigungsmuster von Eltern mit türkischem Migrationshintergrund können zur Verfestigung destruktiver verbaler Bewältigungsmuster in der Erziehung

169 Dazu können traditionell-geschlechterspezifische Bewältigungsmuster gehören, bei denen Ehefrauen eher die schweigende, zurückhaltende und nachgiebige Rolle bei Konflikten in traditionell-muslimischen Migrationsfamilien zugeschrieben bekommen bzw. einnehmen.

170 Die Datengrundlage bildet der deutsche Generations and Gender Survey (2005/2006), bei dem die Stichprobe deutschsprachige Befragte (darunter auch Deutsche mit Migrationshintergrund) und Befragte mit türkischer Staatsangehörigkeit umfasst. Aus der Analyse fallen folgende Personengruppen heraus: deutsche Personen mit türkischem Migrationshintergrund, binationale bzw. interethnische Paare (vgl. Gründler 2012, S. 173–176). Daher liegen verzerrte Untersuchungsergebnisse vor, die jedoch unter dem Schwellenwert von bis zu zehn Prozent liegen. Folglich werden diese Ergebnisse hier erwähnt.

führen wie Schimpfen, Ignorieren, Tabuisieren (vgl. Toprak/Nowacki 2012, S. 18f.).¹⁷¹

Im Rahmen bildungsspezifischer Bewältigungsstrategien (z. B. Schulerfolg der Kinder) weisen Migranteneltern materielle (z. B. Bezahlung von Nachhilfe) und immaterielle Lösungsansätze (soziale und psychische Unterstützung) auf. Dabei sind ökonomisch schwache und bildungsferne Migranteneltern mit hohen Bildungsaspirationen in ihren Unterstützungsmöglichkeiten begrenzt. Ihre Bewältigungsstrategien reduzieren sich auf „Ermahnungen, Lob und einen (zu) großen Erwartungsdruck“ (vgl. Boos-Nünning/Di Bernardo/Rimbach/Wolbeck 2008, S. 52ff.). Traditionell-muslimische Migranteneltern können davon besonders betroffen sein, da sie häufiger sozioökonomischen Herausforderungen und Belastungen ausgesetzt sind.

Eine wichtige und generationsübergreifende Bewältigungsstrategie in manchen muslimischen Migrationsfamilien sind religiöse Bewältigungsstrategien. Die eigene Religion bzw. der eigene Glaube wird als Hilfe bzw. Ressource in Krisensituation betrachtet (vgl. Heine/Assion 2005, S. 32f.; Boos-Nünning/Karakasoglu 2006, S. 385ff.). Dabei kann das religiöse Krankheitsverständnis als Prüfung oder in tradiertter Vorstellung als Bestrafung von Gott gedeutet werden. Herausforderungen und Schicksalsschläge sollen geduldig und annehmend ertragen werden (vgl. Elsdörfer 2007, S. 19–22).¹⁷² Für die Erduldung (arabisch: *sabr*, türkisch: *sabir*) der psychischen und/oder physischen Prüfung bzw. Herausforderung werden unterschiedliche religiöse Bewältigungsstrategien bzw. Rituale umgesetzt, wie (freie) Gebete (türkisch: *Dua* und *Namaz*, arabisch: *Dua* und *Salah*), Koran lesen, Gedenken an Gott (z. B. durch *dhikr* (arabisch) bzw. *zikir* (türkisch)), Besuch beim Hoca (vgl. Gün 2007, S. 280f.; Kızıllhan 2011a, S. 58f.).¹⁷³ Das (tradierte) (Religions-)Verständnis vom geduldfähigen Bewältigungsmuster kann bei divergierenden Beziehungs- und Erziehungsvorstellungen

171 Eltern mit türkischem Migrationshintergrund führen das auffällige Sozialverhalten von Kindern am häufigsten auf das soziale Umfeld und auf innerfamiliäre Ursachen zurück wie die mangelnde materielle Versorgung (Taschengeld), „mangelnde elterliche Zuwendung“, „falsche Erziehung, zu wenig Strenge“ und „Zerrüttung in der Familie“ (vgl. Schepker/Toker/Eberding 2005, S. 125ff.).

172 In Koransuren werden (Familien-)Probleme als (Gedulds-)Prüfung festgehalten wie z. B. in Sure/Vers: 64/14f., 42/43, 2/45, 41/35 etc. (vgl. von Denffer 2003, S. 9f.; Asad 2009, S. 37, 909). Dabei beschreiben Koranexegesen Geduld nicht nur als eine „Tugend des Wartenkönnens“, sondern auch als „den altertümlichen Langmut“ (ein lange anhaltender Mut) oder Standhaftigkeit. Denn sie stellt eine konstruktive und aktive (Bewältigungs-)Handlung dar (siehe zur Standhaftigkeit: Koran 11:115 und zur Methode gegenseitiger Stärkung: Koran 3:200) (vgl. Enzyklopädie des Islam 2013, S. 1f.).

173 Zusätzliche religiöse Bewältigungsstrategien können bei von Denffer (2003, S. 18–22) nachgelesen werden.

in muslimischen Migrationsfamilien unterschiedliche Ausprägungen annehmen. So können Eltern (darunter besonders Mütter) dazu neigen, das schwierige Verhalten ihrer Kinder geduldig (und passiv) hinzunehmen. Oder Ehefrauen ertragen geduldig das Fehlverhalten des Ehemannes. Dies gilt insbesondere für Schwiegertöchter mit türkischem Migrationshintergrund, die als Heiratsmigrantinnen nach Deutschland eingereist sind. Hier wird das tradierte „Geduldigsein“ zur beschwichtigenden Bewältigungsstrategie. Dadurch werden emotionale, sozio-ökonomische und rechtliche Abhängigkeiten (passiv) akzeptiert und ertragen wie die Vereinsamung in der gemeinsamen Wohnung aufgrund der geringen Präsenz des Ehemannes, alleinige Haushaltsführung und Auseinandersetzung mit ihrer Mutterrolle (vgl. Erim 2009, S. 75ff.).

Dazu kann auch das Ertragen von häuslicher Gewalt gehören. Dieses Thema erfährt eine oft klischeebesetzte und ethnozentristische Aufmerksamkeit und Diskussion in der Öffentlichkeit und Beratungspraxis, die sich vor allem auf muslimische Migrationsfamilien bezieht. Fakt ist, dass Gewalt ihren Ursprung nicht in der Kultur, Ethnie und Religion hat. Migration kann genauso wie Gewalt eine stark bindende Qualität besitzen. Diese Bindungsform kann in Einzelfällen zu destruktiver Lebensgestaltung und Konfliktbewältigung in (Migrations-)Familien führen (vgl. Kavemann 2007, S. 15ff.). In diesem Kontext erfahren Frauen mit und ohne Migrationshintergrund mehrheitlich keine psychische und/oder physische Gewalt vom aktuellen Lebenspartner. Allerdings können Männer mit türkischem Migrationshintergrund vereinzelt Kontrolle, Dominanz und psychische Gewalt gegenüber ihren Ehepartnerinnen ausüben. Dieses gewaltspezifische Bewältigungsverhalten wird auf soziale und migrationsspezifische Belastungen zurückgeführt und weniger auf religions- bzw. kulturbedingte Hintergründe (vgl. Schöttle 2007b, S. 10ff.).

Im Hinblick auf die Gewaltanwendung in der Erziehung seitens stark traditionell-hierarchischer muslimischer Migranteneltern, die über einen eher behütenden und kontrollierenden Erziehungsstil verfügen, wird jene nicht als generelle Erziehungsstrategie umgesetzt. Sie dient eher als eine Disziplinierungsform, wenn Eltern einen Kontroll- oder Kompetenzverlust befürchten (vgl. Uslucan/Fuhrer/Mayer 2005, S. 67; Uslucan 2008d, S. 44). Ein gewalttätiges Erziehungsklima kann emotionale und soziale Entwicklungsprozesse von Kindern und Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund negativ beeinträchtigen. Zudem werden diese Bewältigungsmuster an ihre Kinder delegiert (vgl. Kavemann 2007, S. 32). Zur patriarchalischen Erziehung und Gewalterfahrung in der Familie werden auch zusätzliche Erklärungsansätze aufgeführt wie der Medienkonsum (Gewalt in Medien als Rollenmodell) und gewaltbegünstigende Cliquenbildung (vgl. Haug 2010b, S. 30). Zudem belegen Untersuchungen, dass (muslimische) Jungen bzw. Jugendliche mit (türkischem) Migrationshintergrund, die

(wiederholt) sozialen und institutionellen Benachteiligungen und Diskriminierungen ausgesetzt waren, aggressive Bewältigungsmuster aufweisen. Hinzu kommen Kontroll- und Abwehrmechanismen, Gefühlsabwehr, mangelndes Selbstwertgefühl, Resignation und Segregationsbestrebungen (vgl. Uslucan/Fuhrer/Mayer 2005, S. 70f.; Sauer 2007, S. 352; Badawia/de Paz Martinez 2011, S. 276f.).¹⁷⁴

Destruktive Beziehungs- und Bewältigungsmuster muslimischer Migrationsfamilien können in seltenen Fällen in einer Trennung und/oder Scheidung der Ehepaare enden.¹⁷⁵ Die Bewältigung von Scheidungsfolgen in Migrationsfamilien erfährt zwar eine größere fachliche und öffentliche Aufmerksamkeit, häufiger werden jedoch die Ursachen von Scheidungen thematisiert.¹⁷⁶ Gerner (2011, S. 158, 162ff., 171ff., 180f., 195f.) konstatiert anhand einer familienbiografischen Fallstudie mit einer geschiedenen Frau mit türkischem Migrationshintergrund und ihren zwei Töchtern, dass sich die Trennung vom Ehemann aufgrund bestimmter Lebenskonstellationen konfliktreich, langwierig und zäh gestaltet. Dazu zählen die fehlende Schulausbildung der Mutter, Kinder im Kleinkinderalter, Konflikte mit der Herkunftsfamilie, materielle Deprivation sowie Gewaltausbrüche seitens des Ehemannes. Im anfänglichen Loslösungsprozess wird versucht, die Ehekrise vor der Herkunftsfamilie und dem sozialen Umfeld zu

174 Bei manchen männlichen Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund und mit destruktiven Bewältigungsmustern machen sich zudem identifikationsbedingte Ambivalenzen bemerkbar wie z. B. interkulturell divergierendes Rollenverständnis und -bild als heranwachsender (Ehe-)Mann/Vater, familiär- und erziehungsbedingte Unstrukturiertheit und Unsicherheiten bezüglich Grenzen und Gerechtigkeit etc. (vgl. Arslan/Ganser/Speer 2011, S. 23–50).

175 Trennungen bzw. nicht durchgeführte Scheidungsverfahren werden in Deutschland nicht statistisch erfasst, wodurch verlässliche Zahlen nicht ermittelbar sind. Dennoch kann festgehalten werden, dass (muslimische) Personen mit türkischem Migrationshintergrund (97,7 %) etwas häufiger keine Trennungsgedanken haben als deutsche Paare (95,1 %) (vgl. Gründler 2012, S. 212f.). Bei religiösen muslimischen Paaren kann die Scheidung länger aufgeschoben werden, weil sie sich u. a. in einem emotionalen und religiösen Zwiespalt befinden. Denn einerseits ist die Scheidung im Islam erlaubt und andererseits repräsentiert sie eine absolute Notlösung. Sie soll erst umgesetzt werden, wenn vorherige Bewältigungsstrategien (z. B. innerfamiliäre Unterstützung, institutionelle Beratung) gescheitert sind.

176 Frauen mit türkischem Migrationshintergrund lassen sich (erst) scheiden, wenn Gewalt des Ehemannes gegenüber der Frau oder den Kindern oder Untreue vorliegt (1. Bewältigungsmuster). Hierbei dient die Scheidung auch als Weg zum selbstbestimmten Individualisierungsprozess (2. Bewältigungsmuster), der ggf. mit einem familiären und gemeindespezifischen (Traditions-)Bruch einhergeht (3. Bewältigungsmuster). Vor allem diese Frauen müssen ihre Scheidungsentscheidung rechtfertigen und scheidungsspezifische Belastungen ertragen wie finanzielle Probleme, Hauptverantwortung für Erziehungsaufgaben, Verlust an traditionellen Bindungen, traditionelle Zuschreibungen (Familienehre etc.) (vgl. Süzen 2003, S. 149–158, 178–187, 222–237).

verbergen, bis die Krise nicht mehr zu übersehen ist (wie bspw. bei körperlich sichtbaren Verletzungen). Besonders nach der Trennung gelten Bildungsbestrebungen und -erfolg als Rettungsanker sowie als Symbol für eine bessere Zukunft. Dabei stellen Selbstbestimmung, das soziale Ansehen und die entsprechende Anerkennung unverzichtbare Größen für den Bewältigungs- und Individualisierungsprozess dar. Diese sind in milieuspezifischen Herausforderungen eingebettet, wie traditionelle Zuschreibungen, die fehlende Anerkennung als „Deutsche“ etc.¹⁷⁷ Die Herkunftsfamilie der Mutter als stabilisierendes Netz repräsentiert eine wesentliche Bewältigungsform.¹⁷⁸ Bei Heiratsmigrantinnen kann dies fehlen, da ihre Mütter häufig im Auswanderungsland leben.

Auch Kinder müssen die Trennung bzw. Scheidung der Eltern bewältigen. Töchter mit türkischem Migrationshintergrund beschreiben die Scheidung der Eltern als Trennung ohne Verluste, wenn beide Elternteile ihre Erziehungsaufgaben und -verantwortungen übernehmen bzw. aufrechterhalten. Die Bewahrung und Verteidigung des sozialen Status der geschiedenen Mutter sind bei ihnen wichtige Bewältigungsmuster, was mit einer klaren Loyalität zur Mutter einhergeht. Denn vor allem die Mutter wird als erste und wichtigste Bezugsperson sowie als erfolgreiche Akteurin bei der trennungsspezifischen Schadensbegrenzung und der progressiven Bewältigung der Scheidung gesehen. Dadurch entstehen polarisierende Elternbilder.¹⁷⁹ Im familienbiografischen Spannungsfeld stehen das Streben nach dem Erhalt familiärer Bindungen, das Trennungserleben sowie die Bestrebungen nach Selbstbestimmung. Dies führt zu unterschiedlichen Bewältigungsstrategien wie das Sprechen über einen möglichen Heiratskandidaten mit der Mutter (und nicht mit dem Vater) für die Bewahrung ihres sozialen Ansehens, die Partnerwahl aus vernunftorientierter und risikominimierender

177 In dieser Umbruchlage können ambivalente Bewältigungsstrategien der Mutter durchgeführt werden, um den Verlust eines Elternteils und somit schmerzhaftige Gefühle aufzufangen, wie verstärkte (Freizeit-)Aktivitäten als Fluchtmöglichkeit, die Mutter als erste Vertrauensperson bei Familienproblemen, die Beschaffung außerfamiliärer Vertrauenspersonen durch die Mutter als kontrollierende Instanz (ebd. 2011, S. 275–280).

178 Für (muslimische) Heiratsmigrant(inn)en gilt Letzteres wohl weniger, da ihre Herkunftsfamilien sich meistens im Auswanderungsland befinden. Zusätzlich müssen sie (scheidungs-)spezifische Herausforderungen bewältigen wie die Nicht-Anerkennung der mitgebrachten Bildungs- und Berufsqualifikationen, unzureichende Deutschsprachkenntnisse, Zugangs- und Etablierungsprobleme auf dem Arbeitsmarkt, Diskriminierungserfahrungen bei der Arbeits- und Wohnungssuche etc.

179 Polarisierende Familienbilder (wiederverheirateter Vater und alleinerziehende Mutter) im Trennungs- bzw. Scheidungsprozess führen dazu, dass einerseits Verlusterfahrungen, Ambivalenzen und Kränkungen in der Tochter-Vater-Beziehung erlebt werden und andererseits die Mutter für Bewältigungserfolg, soziale Geborgenheit und familiären Zusammenhalt steht (ebd. 2011, S. 233ff., 244ff.).

Vorsorge hinsichtlich zukünftiger Familienkonflikte, Heirat nach Studienabschluss für die eigene Bildungskarriere (vgl. Gerner 2011, S. 247–253, 296f., 310–326).

Außerfamiliäre Bewältigungsstrategien werden von muslimischen Migrationsfamilien kaum wahrgenommen, was auf Zugangs- und Inanspruchnahmebarrieren, fehlende kultur- und religionssensible Beratungskompetenzen bzw. -angebote sowie Sprachbarrieren zurückgeführt werden kann (siehe dazu Kapitel 2.5.1). Eine Befragung von Fachkräften aus der (stationären) Kinder- und Jugendhilfe (Jugendamt, Freie Träger, Wohlfahrtsverbände), deren Zielgruppen verhaltensauffällige Jugendliche mit türkischem, arabischem, nordafrikanischem und libanesischem Migrationshintergrund im Alter zwischen 14 und 21 Jahren sind, hat ergeben, dass die Offenlegung innerfamiliärer Probleme und die Inanspruchnahme außerfamiliärer Hilfen mit großer Scham besetzt sind. Ihre im Elternhaus erlernten destruktiven Konfliktbewältigungsstrategien und die universalistischen Konzepte der Institutionen führen zu Abbrüchen und somit zu keiner kontinuierlichen Versorgung mit (stationären) Hilfen (vgl. Institut für sozialpädagogische Forschung 2007b, S. 163–172, 178, 182).

Somit ist die Inanspruchnahme institutioneller Beratungshilfen seitens muslimischer Migrationsfamilien selbst bei massiven (Familien-)Problemen nicht selbstverständlich, was nach der Problemlage variiert. Innerfamiliäre Problemlagen gehören weniger dazu. Aber bei Schulproblemen ihrer Kinder nehmen Eltern wohl eher institutionelle Hilfen in Anspruch, was mit ihren hohen Bildungsaspirationen für ihre Kinder zusammenhängt (siehe oben und Kapitel 2.3.3). Während der Trennungs- bzw. Scheidungsbewältigung müssen manche Frauen mit türkischem Migrationshintergrund auf außerfamiliäre Hilfen zurückgreifen (z. B. Familienhilfe, Gesprächstherapie). Denn sie können kaum bzw. keine familiären Bewältigungsressourcen in Anspruch nehmen, da eine emotionale und finanzielle Unterstützung verweigert wird oder gering vorhanden ist bzw. fehlt (vgl. Süzen 2003, S. 213ff.) In diesem Kontext tragen für Frauen mit türkischem Migrationshintergrund, die sich im Trennungs- bzw. Scheidungsprozess befinden, außerfamiliäre bzw. institutionelle Bewältigungsmuster entscheidend zur Realisierung ihrer Berufsziele bei (vgl. Gerner 2011, S. 167f.). Auch die junge Generation lediger Frauen mit türkischem Migrationshintergrund nimmt institutionelle Hilfen nur bei bestimmten Problemlagen wahr.¹⁸⁰

180 Sie (79 %) können sich im Rahmen persönlicher Probleme eine Inanspruchnahme von Hilfen nur bei Drogen- oder Alkoholproblemen vorstellen, gefolgt von ungewollter Schwangerschaft (72 %) und psychischen Problemen (66 %). Im Vergleich dazu würden sie bei innerfamiliären Problemen kaum außerfamiliäre Hilfen aufsuchen wie bei „Problemen mit Partner“ (17 %); „Ärger mit Eltern“ (13 %) (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006, S. 455f.).

Im Rahmen von außerfamiliären Bewältigungsstrategien muslimischer Migrationsfamilien stellen auch muslimische Migrantenorganisationen eine wichtige erste Anlaufstelle dar. Diese holen sie aus ihrer (sozialen) Isolation und Sprachlosigkeit heraus. Von ihnen fühlen sich vor allem junge muslimische Migranteneltern angesprochen und angenommen, die bestimmte Merkmale aufweisen, wie niedriger bzw. fehlender Bildungsabschluss, geringe Deutschkenntnisse, Heiratsmigrant(inn)en etc. Die Beratungspraxis bestätigt, dass muslimische Migrationsfamilien häufiger auf außerfamiliäre bzw. institutionelle Bewältigungsstrategien zurückgreifen, wenn ihnen entsprechende mehrsprachige, kultur- und religionssensible Beratungsangebote zur Verfügung stehen wie z. B. bei BFmF e.V., DITIB e.V., Islamic Relief e.V., Migrantenambulanzen etc. (siehe dazu Kapitel 2.5.3).

Familienberatung in muslimischen
Migrantenorganisationen
Zielgruppenspezifische Beratungsbedürfnisse und
Konzeption
Yanik-Senay, A.
2018, XIV, 436 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-18570-1