

# Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen

Fahimah Ulfat

## 1. Einleitung

Der Koran enthält nach der kufischen Zählung 6236 Verse. Rund 500 davon enthalten laut der Mehrheit der klassischen und zeitgenössischen Rechtsgelehrten konkrete Handlungsanweisungen im rituellen oder zwischenmenschlichen Bereich (*āyāt al-ahkām*). Sie betreffen hauptsächlich die Bereiche religiöses Ritual, Eigentum, Eigentumsdelikte, Erbe, Ehe, Ehebruch und Scheidung, Behandlung von Waisen, Zinswucher, Alkoholkonsum sowie Gewaltverbrechen.<sup>1</sup>

Diese Handlungsanweisungen bedürfen aber – wie Hartmut Bobzin mit Recht sagt – „wegen ihrer oft sehr kurzen und nicht ganz klaren Formulierungen stets einer Auslegung“.<sup>2</sup> Da der Koran nur wenige konkrete rechtliche Vorschriften enthält, ist er für Muslim:innen nicht die einzige religiöse Rechtsquelle. Die Disziplin der Normenlehre (*fiqh*) hat weitere Quellen festgelegt, die notwendig sind, um Normen zu formulieren und zu begründen, nämlich die prophetische Tradition (*sunna*), den Analogieschluss (*qiyās*) und den Konsens (*iğmā'*).<sup>3</sup> Die so gewonnenen Rechtsnormen sind dementsprechend von Menschen formulierte theologische Konstrukte, die auf unterschiedlichen Quellen und Methoden basieren. Die Ableitung dieser Normen aus ihren Quellen ist eine hochkomplexe theoretisch-theologische Aufgabe.<sup>4</sup>

Gleichsam ‚unterhalb‘ dieser theologischen Ebene existiert die Ebene der gelebten, alltäglichen religiösen Praxis der Muslim:innen, die sich – in je unterschiedlicher Weise – an diesen Normen orientieren. Die folgende Argumentation will sich dieser Ebene zuwenden und sich dabei auf die

---

1 Vgl. Wael Hallaq, „Law and the Qur’ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 3, 2003, S. 149–172, hier S. 150.

2 Hartmut Bobzin, *Der Koran: Eine Einführung*, München 2007, S. 72.

3 Vgl. ebd.

4 Vgl. den einführenden Beitrag von Saleh Peter Spiewok in diesem Band.

Rolle konzentrieren, die diese Normen in der gelebten Praxis von jungen Muslim:innen in Deutschland spielen.

Es kann davon ausgegangen werden, dass in der Jugendphase insbesondere Normen im Bereich der religiösen Rituale (speziell Gebet und Fasten), der Speisevorschriften (speziell der Umgang mit Alkohol) sowie Sexualität und Gender eine wesentliche Rolle in der Alltagspraxis junger Muslim:innen spielen. Viele andere für erwachsene Muslim:innen hoch relevante Normen spielen in dieser Gruppe alters- und entwicklungsbedingt noch keine oder nur eine theoretische Rolle. Dennoch lassen sich an diesen konkreten Themenfeldern grundsätzliche Muster bezüglich der Frage identifizieren, vor welchen Problemen Muslim:innen in Deutschland stehen, wenn sie überkommene traditionelle Deutungen zu den muslimischen Normen mit ihrem von säkularen Werten und Strukturen geprägten Alltagsleben in Einklang bringen wollen.

Im Folgenden werden empirische Studien skizziert, die zeigen, wie muslimische Jugendliche mit religiösen Normen im Bereich von Sexualität und Gender, von Gebet und Speisevorschriften umgehen, wie sie darüber denken, wie sie aber auch versuchen, im Gespräch sowohl untereinander als auch mit ihren nichtmuslimischen Peers ihre religiöse Praxis zu reflektieren und in einen Wertediskurs einzutreten. Abschließend wird aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive diskutiert, was religiöse Bildung in der Schule dazu beitragen kann, dass muslimische Jugendliche lernen, mit religiösen Normen kritisch und reflektiert umzugehen und zu sich selbst bestimmenden Subjekten zu werden.

## 2. Muslimische Jugendliche: Normen bedenken, Normen befolgen, Normen ignorieren, Normen weiterentwickeln?

### 2.1 Sexualität und Gender

Es gibt eine Anzahl von Studien, die sich mit den Vorstellungen und Einstellungen junger, in Deutschland lebender Muslim:innen zum Thema Sexualität und Gender auseinandersetzen. Sie können ein breites Spektrum von Orientierungen an verschiedenen religiös-normativen Vorstellungen zeigen.

Was Geschlechterdifferenzierungen anbelangt, so zeigen Studien, dass ein Teil der jungen Menschen sich an der normativen Vorstellung orientiert, dass Männer und Frauen unterschiedliche Geschlechterrollen und -rechte haben, und somit auch an der Vorstellung religiös bedingter geschlechtsspezifischer Ungleichheiten (2.1.1). Ein anderer Teil zeigt eine

Orientierung an derselben normativen Vorstellung, nimmt aber an, dass Männer und Frauen gleichwertig sind und sich gegenseitig ergänzen (2.1.2). Ein dritter Teil zeigt eine Orientierung an der normativen Vorstellung der rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter (2.1.3).<sup>5</sup>

Die Vorstellungen über die Normierung von Sexualität stehen in einer Wechselwirkung mit diesen Haltungen. In diesem Bereich beziehen sich die Studien meist auf die Einstellungen und Haltungen von Muslim:innen zur Virginitätsnorm. So zeigt sich, dass für einen Teil der Mädchen die Enthaltsamkeit vor der Ehe einen normativen Charakter besitzt, an dem sie sich orientieren und mit dem sie sich identifizieren (2.1.1). Ein anderer Teil muslimischer Mädchen akzeptiert zwar diese Norm als eine religiöse, kritisiert jedoch die Doppelmorale, dass sie für Jungen nur theoretische, aber nicht praktische Gültigkeit besitzt (2.1.2). Ein weiterer Teil akzeptiert diese Norm nicht und erfährt auch keine Einschränkungen vonseiten der Familie. Zudem kritisiert er die Norm, da durch sie die Sexualität von Frauen durch Männer kontrolliert werde (2.1.3).

Bei den Jungen zeigt sich, dass die eigene sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe für sie eher im theoretischen Sinne obligatorisch ist. Weit verbreitet ist unter ihnen jedoch die Vorstellung, die eigene ‚Ehre‘ sei mit der sexuellen Enthaltsamkeit ihrer weiblichen Familienmitglieder verknüpft.

Im Folgenden wird dieses Spektrum an Einstellungen und Haltungen anhand von qualitativen und quantitativen Studienergebnissen der letzten rund 15 Jahre skizziert.

### *2.1.1 Die Akzeptanz und Befürwortung von unterschiedlichen Geschlechterrollen und -rechten sowie der Virginitätsnorm*

Was die Akzeptanz und Befürwortung von unterschiedlichen Geschlechterrollen und -rechten anbelangt, so zeigt eine quantitative Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, die Personen ab 16 Jahren befragt hat, die sich als Muslim:innen bezeichnen oder die aus einem muslimisch geprägten Land stammen, dass „[k]lassische Rollenbilder, bei denen der Frau Haushalt und Familie zugeordnet und der Mann in der Ernährerrolle gesehen wird, [...] bei Muslimen [...] deutlich stärker verbreitet als bei Christen“ sei, wobei sich in den Folgegenerationen eine zuneh-

---

<sup>5</sup> Vgl. auch Ziba Mir-Hosseini, „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform“, in: *Hawwa* 1.1 (2003), S. 1–28.

mende Ablösung von diesem Rollenmodell zeige. „Rund die Hälfte der in Deutschland geborenen oder aufgewachsenen Muslime misst Keuschheitsgeboten weiterhin eine hohe Bedeutung zu.“<sup>6</sup> Die Entscheidungsautonomie bei eigenen Lebensbelangen sei bei rund einem Zehntel der befragten Musliminnen eingeschränkt. Jedoch würden hohe Bildungsabschlüsse und gute Sprachkenntnisse der Frauen sich auf die Entscheidungsautonomie positiv auswirken.<sup>7</sup>

Diese Tendenz zeigt sich auch in der 18. Shell-Jugendstudie von Mathias Albert et al., die u. a. Entwicklungen bei den Wertorientierungen von Jugendlichen im Alter von 15 bis 25 Jahren untersucht haben. Im Bereich der Vorstellungen bezüglich Familie und Geschlechterrollen konnte festgestellt werden, dass „sich 71 % der muslimischen Jugendlichen für ein männliches Versorgermodell entscheiden würden“.<sup>8</sup> Dabei seien die jungen Männer konservativer als die Frauen. 22 % von ihnen würden allein die Familie ernähren wollen, wenn ein Kind da wäre, aber nur halb so viele Frauen sehen das ähnlich. Junge Frauen wünschen sich stärker eine gleichgewichtige Aufteilung der Erwerbstätigkeit.<sup>9</sup>

Was die Normierung von Sexualität anbelangt, zeigt eine Studie von Annette Müller, die die sexuelle Sozialisation in der Adoleszenz von Mädchen und jungen Frauen „deutscher und türkischer Herkunft“ im Vergleich untersucht hat, dass die Mädchen und jungen Frauen türkischer Herkunft Sexualität vor der Eheschließung auf der Grundlage ihres Verständnisses vom Islam einhellig ablehnen.<sup>10</sup> Dabei wird in der Untersuchung deutlich, dass die Mädchen „von den Lebensgewohnheiten der muslimisch-geprägten Familienmitglieder und weiterer Muslim/innen auf die Religion schließen. Die Unterscheidung von Tradition und Religion ist in dieser Weise kaum möglich.“<sup>11</sup> Die Virginitätsnorm vor der Ehe ist für die Mädchen bedeutsam, sie ist im gemeinschaftlichen und familiären

---

6 Ina Becher und Yasemin El-Menouar, *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwantern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2014, S. 6.

7 Vgl. ebd., S. 7.

8 Mathias Albert, Klaus Hurrelmann und Gudrun Quenzel, *Jugend 2019: Eine Generation meldet sich zu Wort*, 18. Shell Jugendstudie, Hamburg 2019, S. 149.

9 Vgl. ebd., S. 150.

10 Vgl. Annette Müller, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz: Mädchen und junge Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich*, Münster 2006, S. 216 f.

11 Vgl. ebd., S. 219.

Kontext eingebettet und wird von ihnen dort erwartet. Das sexuelle Verhalten liegt somit nicht im Entscheidungsspielraum der Mädchen.<sup>12</sup>

Ein ähnliches Ergebnis hat eine Studie von Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, die narrative Interviews mit Muslim:innen der sog. zweiten Generation durchgeführt haben, zutage gebracht. Es wurde festgestellt, dass sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe für die meisten Jugendlichen einen normativen Charakter hat, insbesondere für die Mädchen. Letztere stellen dies häufig als eigene Wahl dar und nicht als sozialen Zwang.<sup>13</sup> Die hohe Bedeutung der Virginitätsnorm wird auch in einer qualitativen Studie von Hans-Georg Ziebertz et al. deutlich, die in Interviews mit christlichen und muslimischen Mädchen der 9. Jahrgangsstufe an Realschulen die Zusammenhänge zwischen der Religiosität der Mädchen und ihrer Haltung zur Virginitätsnorm analysiert haben. Sie kommen zu dem Schluss, dass für den Großteil der interviewten muslimischen Mädchen die Befolgung dieser Norm außer Frage steht. Auch hier wird deutlich, dass die meisten muslimischen Mädchen oftmals nicht zwischen religiösen und kulturellen Normen und Werten unterscheiden.<sup>14</sup>

Was muslimische Jungen anbelangt, so wurde in einer weiteren Studie von Andrea Betz und Hans-Georg Ziebertz festgestellt, dass Werte und Normen, die die Geschlechterrollen prägen, häufig von den Eltern übernommen und „konserviert“ werden. Es zeigt sich, dass „für Befragte, die sich als gering religiös bezeichnen, Religion eine Normenlieferantin und Grundlage der Kultur [ist], so dass sie traditionelle Geschlechterrollen bejahen“.<sup>15</sup> Das wird auch in der genannten Studie von Schäfer und Schwarz deutlich. Für das Sexualleben muslimischer junger Männer ist die Virginitätsnorm eher im theoretischen Sinne obligatorisch. Das Sammeln sexueller Erfahrungen wird geduldet, meist wird darüber aber in der Familie nicht gesprochen. Retrospektiv werden die intimen Beziehungen

---

12 Ebd., S. 153.

13 Vgl. Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, „Zwischen Tabu und Liberalisierung: Zur Sexualität junger Muslime“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübecke, Opladen 2007, S. 251–281, hier S. 268.

14 Vgl. Hans G. Ziebertz, Helene Coester und Andrea Betz, „Normierung von Sexualität und Autonomie: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen“, in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 207–247, hier S. 240.

15 Andrea Betz und Hans-Georg Ziebertz, „Tradition und Geschlechterrolle: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Jungen“, in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 249–277, hier S. 273 f.

häufig als irrelevant dargestellt und relativiert.<sup>16</sup> Bei einigen ist „das Muster der Re-Islamisierung nach einer eher westlich verlebten Jugendphase“ zu beobachten.<sup>17</sup>

Auch in einer Studie von Ahmet Toprak findet sich der Befund einer Akzeptanz und Befürwortung der Virginitätsnorm. Toprak hat Einstellungen zu Sexualität, Ehre und Gleichberechtigung türkischstämmiger Mädchen und Frauen (überwiegend) der sog. dritten Generation zwischen 15 und 25 Jahren untersucht. Zwei der vier rekonstruierten Typen akzeptieren und befürworten unterschiedliche Geschlechterrollen sowie die Virginitätsnorm. Der Typ der „Heiratsmigrantinnen“ weist eine „konservative“ Sexualmoral auf, insbesondere mit Blick auf Mädchen und Frauen. Sexuelle Erfahrungen vor der Ehe werden abgelehnt und mit dem Ehrkonzept begründet; den Jungen dagegen werden mehr Freiheiten eingeräumt, selbst wenn eigentlich auch von ihnen Zurückhaltung erwartet wird.<sup>18</sup> Der Typ „konservative Mädchen/Frauen“ ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Sie beschreiben sich als sehr religiös. Sexualität ist ein tabuisiertes Thema, das mit Scham und Respekt verbunden und nur mit engen Freundinnen besprochen wird.<sup>19</sup> Trotz der Hochschätzung der Virginitätsnorm schließen die Mädchen aber nicht aus, vor der Ehe sexuell aktiv zu sein, beispielsweise in Form von Oralverkehr; aber auch Geschlechtsverkehr kann vorkommen, wenn sie sich sicher sind, dass sie ihren Freund später heiraten werden.<sup>20</sup>

### *2.1.2 Befürwortung der Komplementarität der Geschlechter sowie Akzeptanz der Virginitätsnorm, jedoch Kritik an männlicher Doppelmoral*

Komplementäre Einstellungen zeigen sich unter den Teilnehmerinnen einer qualitativen Studie von Sigrid Nökel, die die Lebensentwürfe muslimischer junger Frauen der zweiten Generation in Deutschland untersucht hat. Sie konnte feststellen, dass sich die jungen Frauen zwar von traditionellen Rollenmustern distanzieren wollen, indem sie nach einer partnerschaftlichen Beziehung oder finanzieller Unabhängigkeit durch berufliche

---

16 Vgl. Schäfer und Schwarz, *Zwischen Tabu und Liberalisierung*, S. 274.

17 Ebd., S. 271.

18 Vgl. Ahmet Toprak, *Türkischstämmige Mädchen in Deutschland: Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität*, Freiburg 2014, S. 53.

19 Vgl. ebd., S. 88.

20 Vgl. ebd., S. 92 f.

Tätigkeit streben.<sup>21</sup> Jedoch bedeute das für die jungen Frauen keineswegs eine Gleichstellung der Geschlechter. Das heißt, dass die jungen Frauen die Geschlechterdifferenz akzeptieren und nicht anzweifeln, sodass die Geschlechterrollen „nicht aufgehoben, sondern inhaltlich neu gefüllt“ werden.<sup>22</sup>

Bei der Untersuchung von männlichen Lebensentwürfen werden ähnliche Orientierungen sichtbar. Birol Mertol hat die Männlichkeitskonzepte von Jungen der sog. zweiten und dritten Generation der „türkischen Migranten-Community“ qualitativ untersucht. Deren Vorstellungen von Partnerschaft sind tendenziell auf Gleichberechtigung ausgerichtet, allerdings verrät das Verständnis von Ehre eine starke Verhaftung in einem ungleichwertigen Verständnis des Verhältnisses von Mann und Frau. Denn von der Frau verlangt man hier die Orientierung an der männlichen Ehre: „korrekte Bekleidung, korrektes Verhalten im Umgang mit fremden Männern, keine vor- oder außerehelichen Beziehungen, d.h. sie muss bis zur Ehe ihre Jungfräulichkeit beibehalten und während der Ehe keusch sein.“<sup>23</sup> Obwohl es in den Bereichen Hausarbeit, Partnerschaft und Elternschaft Entwicklungen hin zu einem egalitären Verständnis gibt, bleibt der traditionell ausgelegte Wert der Ehre auch in der sog. zweiten und dritten Generation in Deutschland bei vielen Jungen mit türkischer Migrationsgeschichte zentral.<sup>24</sup>

Was die Normierung von Sexualität anbelangt, kommen Ziebertz et al. zu dem Ergebnis, dass, auch wenn die Befolgung der Virginitätsnorm von Seiten der Mädchen außer Frage steht, diese teilweise auch auf eine Konformität gegenüber den Rollenerwartungen des Umfelds sowie auf Angst vor sozialem Druck und Ehrverlust zurückgeht. Diejenigen Mädchen, die unter diesem sozialen Druck leiden, äußern zum Teil Kritik an der Doppelmorale muslimischer Jungen und Männer, die einerseits für sich bean-

---

21 Vgl. Sigrid Nökel, „Neo-Muslimas“: Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 135–154, hier S. 149.

22 Ebd., S. 153.

23 Birol Mertol, „Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 173–194, hier S. 180.

24 Vgl. ebd., S. 177–182.

spruchen, voreheliche sexuelle Erfahrungen zu sammeln, und andererseits von Mädchen und Frauen erwarten, jungfräulich in die Ehe zu gehen.<sup>25</sup>

Die Kritik an der genannten Doppelmoral erzeugt einen weiteren Handlungstyp, den Toprak in seiner Studie beschreibt: Die „Lebenskünstlerinnen/Krisenbewältigerinnen“ nehmen die Doppelmoral zum Anlass einer Rebellion, die sie biographisch aus dem hier beschriebenen Typ heraus und in den unter 2.1.3 beschriebenen Typ führt. Dieser lehnt traditionelle und geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen und somit auch den Begriff der Ehre ab.<sup>26</sup> Die Mädchen rebellieren gegen die Normen ihrer Familie und ihrer Community und schaffen sich Freiräume, um sich mit ihren Freunden zu treffen. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist für sie kein Tabu, auch wenn sie den Freund später nicht heiraten. Aufgrund des familiären Zwangs und ihres rigidens sozialen Umfelds versuchen sie aber, dies zu verheimlichen.<sup>27</sup> Dieser Typ kritisiert Normen, die im Namen der Ehre das Verhalten von Mädchen reglementieren. Auch die Definition der Ehre des Mannes über das Verhalten der Frau und die daraus resultierende soziale Kontrolle der Sexualität und des Verhaltens der Frau werden von diesem Typ vehement abgelehnt. Insgesamt sind die Mädchen dieses Typs sexuell selbstbestimmte Individuen, die ihre Sexualität als ihre private Angelegenheit ansehen und für die ein jungfräulicher Beginn der Ehe unwichtig ist.<sup>28</sup> In religiöser Hinsicht bezeichnen sie sich selbst in der Regel nicht als „intensiv Praktizierende, geben aber an, religiös erzogen worden zu sein“.<sup>29</sup>

### *2.1.3 Forderung nach einer rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter sowie Kritik und Ablehnung der Virginitätsnorm als Kontrolle der Sexualität von Frauen*

In einer Studie von Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaşoğlu, in der diese ledige, kinderlose 15- bis 21-jährige Mädchen mit griechischem, italienischem, (ex-)jugoslawischem und türkischem Migrationshintergrund sowie Aussiedlerinnen aus der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten u. a. nach der Bedeutung der Virginität befragt haben, hat sich gezeigt, dass „[e]ine sexuelle Beziehung ohne oder vor der Ehe [...] von

25 Vgl. Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 241.

26 Vgl. Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland*, S. 116.

27 Vgl. ebd., S. 119.

28 Vgl. ebd., S. 121–126.

29 Ebd., S. 152.

den meisten Mädchen (58 %) akzeptiert [wird], 27 Prozent lehnen dies ab, 15 Prozent weisen eine unentschiedene Haltung dazu auf. Die Unterschiede nach nationaler Herkunft sind jedoch bedeutsam.<sup>30</sup> Bei den Mädchen mit italienischem und (ex-)jugoslawischem Hintergrund gibt es 25 %, die die Norm akzeptieren; 60 % akzeptieren sie nicht. Bei den Mädchen mit türkischem Hintergrund gibt es 59 %, die die Norm akzeptieren, und 22 %, die sie ablehnen. Hier wird erkennbar, dass die Virginitätsnorm einerseits auch von einem Teil der Nichtmusliminnen akzeptiert wird, während andererseits ein Teil der Musliminnen diese ablehnt. Die Haltung unter den Musliminnen insgesamt ist ebenfalls sehr unterschiedlich. Bosnische Musliminnen befürworten vorehelichen Geschlechtsverkehr mit 45 %, türkische Musliminnen nur zu 21 %. Das hat Auswirkungen auf die Bereitschaft, mit einem Partner ohne Heirat zusammenzuleben, denn je geringer die Akzeptanz der Virginitätsnorm, desto höher die Bereitschaft zu einer vorehelichen Lebensgemeinschaft.<sup>31</sup>

Auch in der genannten Studie von Schäfer und Schwarz tauchen Beispiele für junge Musliminnen auf, die sich nicht an die Virginitätsnorm halten und sexuelle Erfahrungen außerhalb der Ehe sammeln. Die Autorinnen führen das auf erfolgreiche Bildungsanstrengungen zurück, die jungen Frauen ermöglichen, aus dem Elternhaus auszuziehen, sich der sozialen Kontrolle zu entziehen und eine individualisierte Lebensführung zu realisieren, die auch mit vorehelichen intimen Beziehungen einhergehen kann. Entweder werden solche Beziehungen dann verheimlicht, was zu einem Doppelleben führt, oder das Offenlegen der Beziehung zieht den Bruch mit der Familie nach sich.<sup>32</sup>

All das ist jedoch nicht immer der Fall, wie die Studie von Toprak zeigt. Denn der Typ „liberale Mädchen/Frauen“ wird im Gegensatz zu den drei Typen, die unter 2.1.1 und 2.1.2 beschrieben wurden, häufig nicht geschlechtsspezifisch erzogen. Sexualität ist für diesen Typ ein selbstverständlicher Teil der persönlichen Identität. Aufklärung findet durch die Mütter relativ früh in einer offenen Art statt. Ehre wird von den Eltern nicht am Sexualleben der Töchter festgemacht.<sup>33</sup> Treue und Zusammenhalt stehen für diese in einer Partnerschaft im Mittelpunkt. Ehre ist für sie mit der

---

30 Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster 2006, S. 282 f.

31 Vgl. ebd., S. 283–285.

32 Vgl. Schäfer/Schwarz, *Zwischen Tabu und Liberalisierung*, S. 270.

33 Vgl. Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland*, S. 165.

Würde des Menschen verbunden und mit seiner inneren Haltung.<sup>34</sup> Ihre religiösen Einstellungen sehen sie als Privatsache an, wobei sie z. B. Gebet und Fasten individuell interpretieren und einhalten.<sup>35</sup> Diese Haltung geht mit der Forderung nach einer rechtlichen und moralischen Gleichstellung der Geschlechter einher.

#### 2.1.4 Zusammenfassung

Die skizzierten Studienergebnisse bringen unterschiedliche Orientierungen junger Muslim:innen zu den religiösen Normen zu Gender und Sexualität zutage. Dabei zeigt sich ein spannungsreicher Werte- und Normendiskurs unter den Muslim:innen, der von Identifikation und Akzeptanz bis hin zu Kritik und Abkehr, aber auch zu einer Weiterentwicklung von religiösen Normen im Bereich von Gender und Sexualität reicht. Die muslimischen Jugendlichen bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Tabu und Liberalisierung, Selbst- und Fremdbestimmung.

Wesentlich ist, dass verschiedene Studien zu der Erkenntnis gelangen, dass bei den meisten Interviewten religiöse und kulturelle Normen ineinanderfließen und kulturelle Normen häufig auf die Religion zurückgeführt werden.<sup>36</sup> Von den muslimisch geprägten Lebensgewohnheiten der eigenen Familie und Community wird auf die Religion geschlossen, sodass eine Unterscheidung zwischen Religion und Tradition kaum stattfindet und auch kaum möglich ist.<sup>37</sup> So wird die „gesellschaftliche Konvention ihrer sozialen Lebenswelt“ von den jungen Muslim:innen als „religiöse Normierung der Sexualität“ interpretiert.<sup>38</sup>

## 2.2 Religiöse Rituale und Speisevorschriften

Auch bezüglich des rituellen Pflichtgebets und der Speisevorschriften spielt die Orientierung an religiösen Normen eine wichtige Rolle im Leben muslimischer Jugendlicher. Die Befunde mehrerer Studien zur religiösen Praxis zeigen, dass das Gebet, das Fasten und die Speisevorschrif-

---

34 Vgl. ebd., S. 171.

35 Vgl. ebd., S. 190–194.

36 Vgl. Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 240.

37 Vgl. Müller, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz*, S. 219.

38 Ziebertz/Coester/Betz, *Normierung von Sexualität und Autonomie*, S. 241.

ten vom überwiegenden Teil der befragten Muslim:innen eingehalten werden.<sup>39</sup>

Eine aktuelle Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, die u.a. die Religiosität und die religiöse Alltagspraxis von Personen aus muslimisch geprägten Herkunfts ländern erfasst, zeigt, dass die Religion im praktischen Alltag der Befragten eine hohe Bedeutung hat:

Religiöse Regeln und Praktiken werden vielfach eingehalten und in das alltägliche Leben integriert [...]. Das betrifft insbesondere Getränke- und Speisevorschriften. 70 % der Musliminnen und Muslime bejahen uneingeschränkt, diese einzuhalten [...]. Der Anteil täglich betender Personen ist dagegen mit 39 % sehr viel niedriger. Gleichzeitig gibt es aber auch nicht wenige Musliminnen und Muslime, die äußern, die jeweilige religiöse Regel nicht zu beachten. So gibt beispielsweise jede vierte muslimische Person an, niemals zu beten. Ebenso fasten viele nicht. Insgesamt überwiegen jedoch in fast allen erfragten Bereichen die Anteile der regelmäßig praktizierenden Glaubensangehörigen gegenüber den gar nicht praktizierenden.<sup>40</sup>

Auch die genannte Shell-Jugendstudie von Albert et al. bestätigt diese Tendenz: 60 % der muslimischen Jugendlichen würden mindestens einmal pro Woche beten, wobei die Tendenz in der Zeit zwischen 2002 und 2019 steigend war.<sup>41</sup>

Es stellt sich die Frage, wie junge Muslim:innen ihre religiöse Praxis reflektieren. Da es für diesen Bereich bisher kaum Forschungen gibt, werden im Folgenden vorläufige Ergebnisse einer aktuellen Forschungsarbeit der Autorin skizziert. In deren Rahmen wurden bisher zwei Gruppendiskussionen durchgeführt („Gruppe Kolibri“ und „Gruppe Pfau“). Die muslimischen Teilnehmer:innen waren zwischen 15 und 17 Jahre alt und

- 
- 39 Siehe z.B. Faruk Şen und Martina Sauer, *Islam in Deutschland: Einstellungen der türkischstämmigen Muslime: Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland: Ergebnisse einer bundesweiten Befragung*, hrsg. vom Zentrum für Türkeistudien, Essen 2006; Katrin Brettfeld und Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007.
- 40 Katrin Pfündel, Anja Stichs und Kerstin Tanis, *Kurzfassung zur Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“: Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2021, S. 7.
- 41 Vgl. Albert/Hurrelmann/Quenzel, *Jugend 2019*, S. 155.

besuchten die 10. Klasse eines Gymnasiums. Auch wenn sich diese Forschungsarbeit nicht dezidiert auf die Frage nach dem Umgang mit religiösen Normen bezieht, so zeigt sich im Material doch sehr deutlich, dass die interviewten Jugendlichen das Gebet und die Speisegebote zum Thema machen. Daher wird im Folgenden das Interviewmaterial in dieser Hinsicht analysiert. Dabei wird auch in diesem Bereich ein Normendiskurs zwischen Akzeptanz, Rechtfertigung und kritischem Umgang deutlich, den die Jugendlichen in den Gruppendiskussionen führen.

Das Material zeigt zunächst einmal, dass die Normen bezüglich des Gebets und der Speisevorschriften die Alltagspraxis der Interviewten prägt und sie sich mit diesen Normen auseinandersetzen und über sie nachdenken (müssen):

*Interview Pfau, Zeile 506–510:*

Aylin: wir beten fünf Mal am Tag wir tragen Kopftuch (.)<sup>42</sup> wir (.) müssen aufpassen auf das was wir essen was wir trinken und so weiter und so fort deshalb ist es mehr in unserem Alltag was uns auch dazu bringt mehr darüber nachzudenken als die Christen (.)

Diese Normen bedeuten aber auch Einschränkungen im Alltagsleben der Jugendlichen, da beispielsweise das rituelle Gebet Unterbrechungen des Alltags erfordert, die erklärungsbedürftig sind, wenn die muslimischen Jugendlichen mit nichtmuslimischen Jugendlichen ihre Freizeit gestalten wollen. In dieser Hinsicht zeigt sich in beiden Gruppendiskussionen, dass die Frage religiöser Normen einen wesentlichen Platz im Denken der muslimischen Jugendlichen einnimmt:

*Interview Pfau, Zeile 1179–1194:*

Ranja: [...] bei mir ist es so (.) ich hab so wir lachen über dieselben Dinge (.) wir machen dieselben Dinge keine Ahnung ins Kino gehen (.) Bowling spielen irgendwie rausgehen und shoppen oder so (.) da hat man ja so dieselben Interessen aber (.) ich merk so zum Beispiel wenn ich jetzt nur mit muslimischen Freunden rausgeh (.) und es gibt ja dies ja diese Sache mit fünfmal am Tag beten (.) dann kann ich viel einfacher meinen muslimischen Freunden sagen (.) dass ich jetzt kurz beten muss

---

42 Transkriptionsregel: Klammern mit Punkten verweisen auf Sprechpausen. Ein Punkt bedeutet eine Sekunde. Zwei Schrägstriche verweisen auf einen Satzabbruch.

Farid: mhm [bejahend] (.)

Ranja: also unter Christen dann fühlt man sich bisschen so (.) wenn ich jetzt sagen würde ich muss kurz beten dann würden die alle direkt so komisch schauen und hä was für beten wir sind grad shoppen die kommt wieder mit Religion (.) so in der Hinsicht fühl ich mich wohler unter (.) meinen muslimischen Freunden weil ich weiß die würden mich verstehen und ich kanns auch verstehen dass Christen das nicht so verstehen weil (.) das die einfach nicht so betrifft (.)

Das rituelle Gebet bringt die Jugendlichen in Erklärungsnot, wie auch Bilal von der Gruppe Kolibri zum Ausdruck bringt:

*Interview Kolibri, Zeile 200–203:*

Bilal: Wir waren mitten beim Zocken halt und dann haben die gesagt dann hab ich halt gesagt ja ich muss kurz also ich geh freitags zum Freitagsgebet und dann hat einer mal so gefragt hä was machst du da überhaupt.

Die muslimischen Jugendlichen nehmen wahr, dass die Relevanzsetzung für nichtmuslimische und muslimische Jugendliche an dieser Stelle unterschiedlich ist. Sie sehen aber ihre eigene religiöse Handlungspraxis nicht als Problem an, sondern versuchen, diesen Habitus zu plausibilisieren, wie Shabana von der Gruppe Kolibri zum Ausdruck bringt:

*Interview Kolibri, Zeile 414–425:*

Shabana: aber ich versteh schon warum die Außenstehenden das so als ähm vielleicht auch als Unterdrückung oder so wahrnehmen und diese Sachen man muss zum Beispiel beten und zur Moschee gehen und so was das ist halt auch irgendwie ähm ähm bei mir ähm war's halt so schon von Kind an hab ich das halt immer gesehen von meinen Eltern und meinen Großeltern auch und das ist halt auch irgendwie Routine geworden also ähm zum Beispiel bei mir ist halt so ähm wenn (...) also das ist halt so Routine geworden wenn ich abends zum Beispiel bevor ich ins Bett geh dann halt noch abends noch beten und dann halt erst schlafen und so deshalb ist es gar nicht mehr so umständlich wie manche sagen so fünfmal am Tag beten wenn man das so erzählt

Shabana fasst das Gebet als religiöse Norm auf. Jedoch nimmt sie sie nicht als Einschränkung wahr, weil sie die Praxis gewohnt ist. Sie will ihren religiösen Habitus in den Alltag integrieren, was im Kontakt zwischen ihr

und ihrem nichtmuslimischen Umfeld eine Fremdheitserfahrung auslösen kann. Diese Erfahrung beschreibt sie interessanterweise aus der angenommenen Perspektive ihres nichtmuslimischen Umfelds mit dem sichtbaren Bestreben, ihre religiöse Praxis gegenüber diesem zu plausibilisieren.

Zudem wehren sich die Interviewten dagegen, religiöse Normen im Bereich des Gebets und der Speisevorschriften ausschließlich als Freiheits einschränkungen zu interpretieren. Sie nehmen für sich in Anspruch, trotz ihrer Treue zu den Ritualen auch im religiösen Bereich kritische Menschen zu sein:

*Interview Kolibri, Zeile 378–381:*

Bilal: und ein Moslem der ist jetzt nicht weil er eine Religion hat irgendwie nicht frei aber ähm ä ein Moslem will halt die Rituale und so wissen und allgemein halt als würden wir mehr nach (.) ja als würden wir halt mehr hinterfragen

*Interview Kolibri Zeile 541–550:*

Shabana: ich glaub auch dass ähm diese Verbote die es zum Beispiel im Islam gibt also kein Alkohol trinken und diese ganzen Sachen die sind nicht so die wurden nicht gemacht damit wir Menschen ähm irgendwie keine Ahnung // ähm //

Sanjo: // nicht Fragen stellen //

Shabana: // eige-ja das wir nicht keine Freiheit haben oder so wir wurden ja gemacht da ähm das halt unsere Gesundheit und uns ähm an sich an Menschen halt ähm (..) besser für uns ist

Shabanas letzte Äußerung zeigt eine Tendenz zur rationalen Deutung religiöser Regeln. Sie will diese Regeln nicht als Obedienzgebote interpretieren, sondern unternimmt eine Rationalisierung der Regeln, die hier im konkreten Fall des Trinkens von Alkohol über die Erhaltung der Gesundheit hergestellt wird. Enthaltsamkeit von Alkohol ist für sie wichtig, da es dem Wohlbefinden des Menschen dient.

Sichtbar wird eine rational begründete Distanzierung zu den von den muslimischen Jugendlichen wahrgenommenen Einschränkungen der eigenen Religion, wobei sie aber der Religion positiv zugewandt bleiben. Die Jugendlichen sehen in religiösen Regeln ein rationales ethisches Prinzip, dass das, was sie als ‚Freiheit‘ begreifen, nicht einschränkt.

Anscheinend lässt sich diese Differenz aber nicht restlos auflösen. Das führt beispielsweise bei Bilal dazu, dass er beginnt, kritisch über Aspekte

der eigenen Religion nachzudenken. Er erläutert seine Wahrnehmung an einem Beispiel:

*Interview Kolibri, Zeile: 478–487:*

Bilal [...] ich bin erst fünfzehn ich bin noch nicht sechzehn aber so zum Beispiel Alkohol trinken oder so da sagt man so zum Beispiel (.) ja wenn zum Beispiel einmal wurde gesagt ja wenn wir sechzehn sind dann gehen wir halt irgendwo hin oder sowas (.) trinken und we dann sagt so einer (.) aber dann kann Bilal ja nicht mit und // so //

Interviewer: // ja //

Bilal: // weil der ist ja Moslem

Bilal gibt hier ein Gespräch zwischen seinen Peers wieder, die über ihr Vorhaben sprechen, sobald sie sechzehn Jahre alt sind, gemeinsam etwas trinken zu gehen. Sie gehen aber davon aus, dass Bilal nicht mitgehen kann, da er Muslim ist. Bilal fürchtet, dass durch seine von seinem Muslimsein implizierte Orientierung an dem Verbot, alkoholische Getränke zu sich zu nehmen, seine Verbundenheit mit seinen Peers leiden könnte. Von diesem Beispiel ausgehend beschreibt Bilal, dass er einen kritischen Zugang zu den Ge- und Verboten der eigenen Religion hat:

*Interview Kolibri, Zeile 492–498:*

Bilal: also ich bin zwar ein Moslem aber (..) es gibt auch Sachen (.) wo ich also zum Beispiel ich hinterfrag Sachen es gibt auch (.) Rituale wo ich mich frag warum und so und (.) keine Ahnung ich hab auch mal so gesagt ich (.) es würde mehr Sinn machen wenn man den Koran updaten würde [Mitschüler lachen] zur Zeit weil (..) des wo (.) mehr die Zeit vergeht desto schwerer wird es einfach (.) viele Sachen sind (.) halt so ungenau beschrieben

Der Schlüsselbegriff des Absatzes ist das ‚updaten‘. Es bleibt offen, ob Bilal sich hier für eine Neuinterpretation oder für eine Reform religiöser Regeln ausspricht. Auf jeden Fall plädiert er für eine dynamische Perspektive auf religiöse Normen.

### *Zusammenfassung*

Die vorläufigen Ergebnisse der skizzierten Forschungsarbeit zeigen, dass bei den interviewten muslimischen Jugendlichen eine doppelte Bemühung anzutreffen ist. Einerseits wollen sie ihre Religion in ihre nichtreligiöse Alltagspraxis integrieren, andererseits wollen sie aber auch ihre

Freundschaften mit Nichtmuslimen in ihre religiöse Alltagspraxis integrieren. Dabei stoßen sie an Grenzen, was zu einem Normendiskurs führt, der bei einem Teil der Jugendlichen in eine Rechtfertigung religiöser Normen mündet, beispielsweise indem diese rational begründet werden. Bei einem Teil von ihnen mündet er aber auch in ein Nachdenken über die Reformbedürftigkeit religiöser Normen.

Selbstverständlich gibt es auch muslimische Jugendliche, für die diese Normen kaum oder keine Rolle spielen. Sie sind in dieser Forschungsarbeit noch nicht zu Tage getreten, dürfen aber nicht außer Acht gelassen werden dürfen.

### 3. Religionspädagogische Anregungen

Die Studienergebnisse legen nahe, dass es einen breiten Normen- und Wertediskurs unter jungen Muslim:innen gibt, der sich zwischen den doppelten Polen Selbst- und Fremdbestimmung sowie Akzeptanz von bestehenden Normenerwartungen und ihrer kritischen Weiterentwicklung bewegt. So wie der theoretisch-theologische Diskurs breit und ergebnisoffen ist, wie nicht zuletzt auch die Beiträge dieses Bandes zeigen, so wird, wie durch die empirischen Befunde deutlich wird, das Befolgen von religiösen Normen in der gelebten Praxis ebenfalls von einem breiten und ergebnisoffenen Normendiskurs begleitet.

Ist das ein rein muslimisches Phänomen? Auch in der deutschen Mehrheitsgesellschaft existiert in vielen Bereichen kein Wertekonsens. So gehört z. B. zur Kultur adoleszenter Jugendlicher das Trinken alkoholischer Getränke, jedoch gibt es durchaus auch Jugendliche, die explizit auf Alkohol verzichten, wie eine aktuelle SINUS-Studie von Marc Calmbach et al. zeigt.<sup>43</sup> Auch wenn in der deutschen Jugendkultur eine tendenziell libertäre Sexualmoral vorherrscht, heißt das nicht, dass alle Jugendlichen sich daran orientieren. Auch hier finden sich positive Einstellungen beispielsweise gegenüber der Virginitätsnorm. Die Empirie zeigt, dass in Fragen der Werte und Normen weder Muslim:innen noch Nichtmuslim:innen eine homogene Einheit mit einem einheitlichen, widerspruchsfreien und kohärenten Gedankensystem darstellen, das sich von der ‚anderen Seite‘ klar abgrenzen lässt.

---

43 Vgl. Marc Calmbach et al., *Wie ticken Jugendliche? 2020: Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, hrsg. von der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 2020, S. 297.

Soziologisch und pädagogisch kann von geschlossenen und konfrontativen ‚muslimischen‘ und ‚nichtmuslimischen‘ Wertesystemen nicht auf sinnvolle Weise gesprochen werden. Empirisch vorfindbar sind stattdessen sich gegenseitig durchdringende Normen- und Wertediskurse. Bei den jungen Muslim:innen zeigen sich diese unterschiedlichen Normen- und Wertediskurse. Auf der Suche nach lebbaren Werten und Normen entwickeln sie sich auf offene und konfigierende Weise im Dialog mit den Normen- und Wertediskursen der eigenen Familie und Community genauso wie mit denen der Mehrheitsgesellschaft.

Dass Normen- und Wertediskurse offen und im Wandel sind, ist elementarer Bestandteil einer pluralen und demokratischen Gesellschaft. Im Gegensatz dazu gilt es oft als ausgemacht, dass religiöse Normen und Werte (und keinesfalls nur muslimische) einem demokratischen Diskurs sowie dem Wandel der Zeit entthobenen, ‚ewigen‘ Charakter besitzen. Sie werden nicht selten als sakrosankt und über jede Kritik erhaben gezeichnet. Aus religionspädagogischer Perspektive wird es allerdings hoch problematisch, wenn die Orientierung an Normen und Werten ideologisch erzwungen wird, statt auf selbstbestimmtem Lernen und Einsicht zu basieren. Die Orientierung an religiösen Normen verliert jeden Sinn, wenn sie aufgekroyiert ist. Der Sinn einer religiösen Norm entfaltet sich erst, wenn sie eine persönliche Bedeutung für Gewissen und Handeln einer Person gewinnt.

Daher steht auch in der schulischen Bildung die „Befähigung zu vernünftiger Selbstbestimmung und Autonomie“ im Vordergrund.<sup>44</sup> Sie möchte junge Menschen zum eigenständigen Handeln und Verhalten hinführen. Aus einer islamisch-religiöspädagogischen Perspektive ist religiöse Bildung entsprechend kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, um ein erhöhtes moralisches und spirituelles Bewusstsein zu fördern, das zu Glauben und rechtschaffenem Handeln führt.<sup>45</sup> Nach dem mystischen Denker Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī (gest. 1240) erlangt der Mensch erst wahre Vollkommenheit, wenn er die ihm von Gott gegebenen Potenziale in sich entwickelt und sich aus seiner Freiheit heraus Gott zuwendet, d.h. seine Freiheit dahingehend interpretiert, dass er sich Gott hingibt.<sup>46</sup> Die Entfaltung des eigenen Potenzials erfordert die ‚Kultivierung des Selbst‘ (ta-

---

44 Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim u. a. 2007, S. 19.

45 Vgl. Bradley J. Cook, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A Compendium of Parallel English-Arabic Texts*, Provo 2010, S. xxviii.

46 Vgl. Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabīs*, Wiesbaden 2007, S. 84.

*kiya*),<sup>47</sup> was sowohl das Reinigen des Selbst im Sinne des sich Abwendens von allem, was schlecht ist, als auch die Verfeinerung des Selbst im Sinne des Verstärkens von allem, was gut ist, bedeutet.<sup>48</sup> Dabei gehen „intellektuelle Bildung und moralische Lebensführung“ Hand in Hand.<sup>49</sup> Folglich kann Bildung aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive als Förderung und Anregung der Selbsterkenntnis und der Entwicklung der intellektuellen, sozialen und spirituellen Fähigkeiten und Potenziale des Menschen angesehen werden. Bildung ist somit auch aus einer islamisch-religionspädagogischen Perspektive „primär als Selbst-Bildung angelegt“.<sup>50</sup> Die Aufgabe der Religionspädagogik ist es, die Heranwachsenden dabei zu begleiten und sie zu unterstützen, ihre Potenziale zu entwickeln, und ihre Bereitschaft anzuregen, die Zügel selbst in die Hand zu nehmen und die eigene „persönliche Gangart“<sup>51</sup> in Bezug auf Fragen der religiösen Normen und der religiösen Lebensweise zu finden. „Die religiöse Tradierung muss [...] in einem auf Mündigkeit ziellenden Prozess so ausgelegt werden, dass Kinder und Jugendliche dabei zunehmend zu sich selbst bestimmenden Subjekten werden können.“<sup>52</sup>

## Literaturverzeichnis

Albert, Mathias/Klaus Hurrelmann/Gudrun Quenzel, *Jugend 2019: Eine Generation meldet sich zu Wort*, 18. Shell Jugendstudie, Hamburg 2019.

- 
- 47 Vgl. dazu ausführlich Fahimah Ulfat, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive“, in: *Theologische Quartalschrift* 2.199 (2019), S. 149–160.
- 48 Vgl. William C. Chittick, *Sufism: A Beginner’s Guide*, London 2007, S. 60 f.
- 49 Sebastian Günther, „Bildung und Ethik im Islam“, in: *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. von Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 210–236, hier S. 219 f.
- 50 Harry Harun Behr, „Menschenbilder im Islam“, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg 2014, S. 489–530, hier S. 499.
- 51 Harry Harun Behr, „Du und Ich: Zur anthropologischen Signatur des Korans“, in: *Zwischen Himmel und Erde: Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hrsg. von Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, Münster 2014, S. 11–31, hier S. 29.
- 52 Friedrich Schweitzer und Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2021, S. 30.

## Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen

- Becher, Ina/Yasemin El-Menouar, *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2014.
- Behr, Harry Harun, „Du und Ich: Zur anthropologischen Signatur des Korans“, in: *Zwischen Himmel und Erde: Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hrsg. von Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, Münster 2014, S. 11–31.
- , „Menschenbilder im Islam“, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg 2014, S. 489–530.
- Betz, Andrea/Hans-Georg Ziebertz, „Tradition und Geschlechterrolle. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Jungen“, in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 249–77.
- Bobzin, Hartmut, *Der Koran: Eine Einführung*, München 2007.
- Boos-Nünning, Ursula/Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster 2006.
- Brettfeld, Katrin/Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007.
- Calmbach, Marc et al., *Wie ticken Jugendliche? 2020: Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, hrsg. von der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 2020.
- Chittick, William C., *Sufism: A Beginner's Guide*, London 2007.
- Cook, Bradley J., *Classical Foundations of Islamic Educational Thought: A Compendium of Parallel English-Arabic Texts*, Provo 2010.
- Günther, Sebastian, „Bildung und Ethik im Islam“, in: *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. von Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 210–236.
- Hallaq, Wael, „Law and the Qur'ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 3, 2003, S. 149–172.
- Klafki, Wolfgang, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim u. a. 2007.
- Mertol, Birol, „Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 173–194.
- Mir-Hosseini, Ziba, „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform“, in: *Hawwa* 1.1 (2003), S. 1–28.
- Müller, Annette, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz: Mädchen und junge Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich*, Münster 2006.

- Nökel, Sigrid, „Neo-Muslimas‘: Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 135–154.
- Pfündel, Katrin/Anja Stichs/Kerstin Tanis, *Kurzfassung zur Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“ Forschungsbericht*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2021.
- Rahmati, Fateme, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabis*, Wiesbaden 2007.
- Schäfer, Franziska/Melissa Schwarz, „Zwischen Tabu und Liberalisierung: Zur Sexualität junger Muslime“, in: *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen*, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, Opladen 2007, S. 251–281.
- Schweitzer, Friedrich/Fahimah Ulfat, *Dialogisch – kooperativ – elementarisiert: Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht*, Göttingen 2021.
- Şen, Faruk/Martina Sauer, *Islam in Deutschland: Einstellungen der türkischstämmigen Muslime: Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland: Ergebnisse einer bundesweiten Befragung*, hrsg. vom Zentrum für Türkeistudien, Essen 2006.
- Toprak, Ahmet, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland: Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität*, Freiburg 2014.
- Ulfat, Fahimah, „Theologisch-anthropologische Grundlagen religiöser Bildung aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive“, in: *Theologische Quartalschrift* 2.199 (2019), S. 149–160.
- Ziebertz, Hans G./Helene Coester/Andrea Betz, „Normierung von Sexualität und Autonomie: Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen“, in: *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*, hrsg. von Hans G. Ziebertz, Berlin 2010, S. 207–247.