

**ISLAM UND MODERNE, BILDUNG UND INTEGRATION.
EINSTELLUNGEN TÜRKISCH-MUSLIMISCHER STUDENTINNEN
ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHER FÄCHER¹**
YASEMIN KARAKAŞOĞLU

Der folgende Beitrag basiert auf den Ergebnissen einer qualitativ-empirischen Untersuchung über religiöse Einstellungen von jungen Frauen türkisch-muslimischer Herkunft. Es wird gezeigt, inwiefern ein Teil der jungen bildungserfolgreichen Musliminnen der zweiten Migrantengeneration dazu neigen, sich in ethno-religiöser Hinsicht sowohl gegenüber dem säkularen Konzept der Majorität wie auch gegenüber der traditionellen Religiosität ihrer Eltern neu zu definieren. Dieser Prozess beeinflusst auch ihr Verständnis von Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Das hier beschriebene Phänomen wird vor allem am Beispiel der jungen Frauen diskutiert, die sich mit ihrer orthodoxen Orientierung am Islam gleichzeitig für eine größere Sichtbarkeit ihrer Religion in der Öffentlichkeit und deren Anerkennung als integralem Teil der bundesdeutschen Gesellschaft und Kultur einsetzen. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der Gruppe der Kopftuch tragenden Studentinnen unter den Sunnitinnen, da sie durch ihr Ringen um öffentliche Anerkennung zu Symbol-Figuren sowohl für die Majorität als auch für die ethnisch-religiöse Minorität, der sie angehören, geworden sind. Während die Majorität sie als typische Vertreterinnen der integrationsunwilligen Gruppe von Zugewanderten unter den Muslimen und Musliminnen betrachtet, die ein unzeitgemäßes Frauenbild repräsentieren, werden sie in innerislamischen Kreisen als Heldinnen im Kampf um die Anerkennung einer öffentlichen Präsenz des Islams in Deutschland gelobt. Als prominentestes und auch prägnantestes Beispiel hierfür kann der Fall der Lehramtsanwärterin Fereshta Ludin angeführt werden.² Darüber hinaus werden aber auch einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen alevitischen und sunnitischen

¹ Dieser Beitrag ist die leicht veränderte, deutschsprachige Fassung meines Artikels: »Custom Tailored Islam: Second generation female students of Turko-Muslim origin in Germany and their concept of religiousness in the light of modernity and education«, in: Rosemarie Sackmann/Thomas Faist/Bernd Peters (Hg): *Identity and Integration. Migrants in Western Europe*, London: Ashgate (im Druck).

² Ludin, die in Deutschland Lehramt studiert hat und mittlerweile auch die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, möchte als Lehrerin mit Kopftuch in einer staatlichen Grund- und Hauptschule tätig werden, die zuständige Schulbehörde des Landes Baden-Württemberg verwehrt ihr dies. Dagegen hat Ludin geklagt. Der Fall hat seit 1998 sämtliche Rechtsinstanzen der Bundesrepublik durchlaufen und steht nun im Juli 2003 zur Entscheidung vor dem Bundesverfassungsgericht an. Zum Fall Ludin siehe detaillierter Karakaşoğlu-Aydin 1999 und Karakaşoğlu 2002, vgl. a. den Beitrag von Gabriele Britz i.d.Bd.

Studentinnen dargestellt, die zwei verschiedene ethno-religiöse Traditionen Anatoliens repräsentieren.³ Während die Alevitinnen eine moderne Version des Islams ansprechen, die aufgrund ihrer geringen Anforderungen an religiöse Praxis und ihres ethischen Selbstverständnisses ohne Modifikationen kompatibel sei mit dem westlichen Lebensstil⁴, betrachten sich die Sunnitinnen ihrerseits als Vertreterinnen des ›wahren Islams‹, der – richtig interpretiert und gelebt – nicht im Widerspruch zur westlichen Moderne stehen muss.

Der Islam türkischer Prägung in Deutschland

Zunächst soll ein Blick auf die Entwicklung des Islams in Deutschland geworfen werden, die den Rahmen für die Entwicklung des hier betrachteten Phänomens islamischer Jugendreligiosität bildet. Es waren vor allem die sozio-ökonomischen Umstände, unter denen sich der Islam in Deutschland entwickelt hat, die zu dem heute präsenten Bild der Muslime in der Öffentlichkeit geführt haben. Der Islam, wie er sich heute in Deutschland präsentiert, hat sich erst im Verlauf der Arbeitsmigration entwickelt; zunächst existierte noch keine ausgeprägte muslimische Infrastruktur in Deutschland. Religiöse Angelegenheiten schienen für die Unterzeichner des Anwerbeabkommens mit der Türkei im Jahr 1961 keine Rolle gespielt zu haben. Aus den wenigen Hundert Muslimen, die vor Beginn der türkischen Arbeitsmigration als Diplomaten, Studierende oder Händler überwiegend aus arabisch-islamischen Staaten oder als deutschstämmige Konvertiten die islamische Gemeinschaft in Deutschland bildeten, wurde nach Zuzug von türkischen – und in geringerem Umfang auch marokkanischen und tunesischen – Arbeitsmigranten bis heute eine Population von ca. 3 Millionen. Sie entspricht aktuell 3,4 Prozent der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik. Der Islam in Deutschland weist damit zwei Hauptmerkmale auf: 1) Er ist kulturell überwiegend anatolisch geprägt. 2) Er ist die Religion eines überwiegend städtischen Subprole-

3 Die Aleviten sind eine heterodoxe islamische Minorität in der Türkei. In ihren Glaubenssätzen verbinden sich starke schiitische Einflüsse mit vorislamischen Glaubenselementen anatolischer Naturreligionen. Das Alevilik zeichnet sich durch eine besondere Betonung der esoterischen Bedeutung des Glaubens aus. Aleviten sehen sich weitgehend befreit von religiösen Riten und formalen Glaubenssätzen. Die Gruppe der Aleviten umfasst ca. 15 Millionen Türkisch und Kurdisch sprechende Menschen in der Türkei, wo sie, wie auch unter den Migranten aus der Türkei in Deutschland, ca. 20 Prozent der Population ausmachen (detaillierter siehe Kehl-Bodrogi 1988, Kehl-Bodrogi 2000).

4 Kehl-Bodrogi (2000: 23) charakterisiert dies als »the new self-image of the Alevis, which represents a universally valid and modern form of faith«.

tariats von Zugewanderten.⁵ Dieser von der Elterngeneration »ererbte« niedrige soziale Status bestimmt auch die Lebensverhältnisse eines überwiegenden Teils der Kinder und Jugendlichen türkischer Herkunft, die bereits zu 75 Prozent in Deutschland geboren sind. Er äußert sich in deren Bildungsbe- nacheiligung, der Besetzung niedriger Positionen auf dem Arbeitsmarkt, überproportional hoher Arbeitslosigkeit, geringer politischer Partizipation und ungleichem Zugang zum Wohnungsmarkt etc. Dies bestätigen neuere empirische Untersuchungen zur sozio-ökonomischen Situation der türki- schen Minderheit (vgl. BMA 2002; Diehl et al. 1998). Auch 40 Jahre nach dem Beginn der Arbeitsmigration führen von Muslimen vorgebrachte Anliegen, wie der Bau von Moscheen inmitten von Stadtzentren, das Schlachten nach religiöser Vorschrift, die Einrichtung muslimischer Schulen und Kin- dergärten, das Kopftuch von Schülerinnen, Studentinnen und neuerdings auch Lehrerinnen und die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Reli- gionspädagogik sowohl zu kontroversen und emotional geführten Debatten in der Öffentlichkeit, wie zu juristischen Verhandlungen.⁶

Muslimische Religiosität unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen

Anders als Sozialwissenschaftler noch Anfang der 80er Jahre vermutet hatten, hat die Bedeutung der religiösen Orientierung am Islam für junge Muslime und Musliminnen in Deutschland offenbar nicht im Generationenverlauf abgenommen (vgl. Thomä-Venske 1981: 130). Im Gegenteil, der Islam scheint als identitätsstiftendes Merkmal für junge Muslime und Musliminnen eher an Bedeutung zu gewinnen (vgl. Heitmeyer et al. 1997; Alacacıoğlu 1999, 2002; Frese 2002; Kelek 2002). Jüngste Umfragen zeigen, dass die Religionszugehörigkeit für junge Muslime eine sehr viel größere Rolle spielt als für junge Angehörige christlicher Konfessionen (vgl. 13. Shell-Jugendstu- die 2000: 157-180; Weidacher 2000: 125-127; Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung 2002: 50). Während heute 80 Prozent der jungen Türken und Türkinnen Religion als wichtig für ein zufriedenes Leben einstufen, tun dies lediglich 45 Prozent der jungen Deutschen. Gleichzeitig ist in beiden Gruppen die Zustimmung zu einer Trennung zwischen privater Religiosität und dem Staat mit 90 Prozent sehr hoch (Weidacher 2000: 127). Religiosität scheint für die Muslime türkischer Prägung ein wichtiger Teil ihrer persona- len Identität zu sein. Es ist den jungen Muslimen wichtig, einen eigenen Zu- gang zur Religion zu finden, einen Zugang, der oftmals große Unterschiede zu dem Verständnis von Islam aufweist, das die Elterngeneration charakteri-

5 Esser charakterisiert die Türken in Deutschland sogar als »ethno-religiöse Subna- tion« (Esser 1998: 8).

6 Vgl. Karakaşoğlu-Aydın 1999 und 2002, Rohe 2001, Şen/Aydın 2002, Leggewie/ Joost/Rech 2002.

sierte. Hier ist ein Prozess wachsenden Selbstbewusstseins als Muslime in Deutschland zu beobachten, der seinen Niederschlag in verstärkt geäußerten Wünschen nach öffentlicher Anerkennung findet. Diese werden sowohl individuell wie auch mittels der islamischen Selbstorganisationen artikuliert.

Vor diesem Hintergrund gibt es eine kleine, aber stetig wachsende Gruppe erfolgreicher junger Muslime und Musliminnen türkischer Herkunft. Dies waren im Jahr 2000 rund 24.000 Studierende türkischer Herkunft, die überwiegend Bildungsinnländer sind und somit ihren Weg durch die Bildungsinstitutionen in Deutschland gefunden haben. Der Wunsch dieser Gruppe nach öffentlicher Anerkennung, nach mehr gesellschaftlicher und damit auch politischer Mitbestimmung findet seinen Niederschlag in einer deutlicheren und differenzierteren Artikulation ihrer Belange, als dies für ihre Eltern und Großeltern noch möglich war. Manche von ihnen tun dies unter dem Vorzeichen des Islams. In dem Moment, in dem so genannte Kopftuchstudentinnen die Universitäten betrat, erhielt die Diskussion um den Stellenwert und die Rolle des Islams im öffentlichen Leben der Bundesrepublik eine neue Dimension und eine andere Qualität.⁷

Befunde der eigenen empirischen Untersuchung

Zur Typologie religiöser Orientierungen bei türkisch-muslimischen Studentinnen erziehungswissenschaftlicher Fächer

Bei der Suche nach den Gründen für die Beobachtung, dass die türkische Community schlechter in die Mehrheitsgesellschaft integriert ist als andere Migrantengruppen, wird oftmals der Islam als segregativer Faktor angeführt. Im Folgenden soll anhand der Einstellungen von Studentinnen türkisch-muslimischer Herkunft zu den Beziehungen zwischen Religion und Moderne, Bildung und Integration gezeigt werden, dass dieser Zusammenhang nicht zwingend ist. Es handelt sich um die Zusammenfassung von Befunden einer eigenen empirischen Untersuchung, die in den Jahren 1996 bis 1999 mit dem Ziel durchgeführt wurde, den möglichen Zusammenhang zwischen Einstellungen zu Religiosität und Erziehung bei sunnitischen und alevitischen Studentinnen pädagogischer Fächer zu ermitteln. Meine Studie beruht auf 26 Tiefeninterviews, davon zehn mit Kopftuch tragenden Sunnitinnen, neun mit Sunnitinnen ohne Kopftuch und sieben mit Alevitinnen, aus-

⁷ Esser betont, dass die wichtigste Investition für die Teilhabe an Schlüsselpositionen in der Mehrheitsgesellschaft diejenige in die Hochschulbildung der nächsten Generation sei. Für ethnische oder religiöse Minoritäten sei die Hochschulbildung die einzige Möglichkeit, Zugang zu den dominanten Diskursen der Mehrheitsgesellschaft zu erlangen und damit auch zu deren Schlüsselpositionen. Dies betrifft einen zentralen Aspekt von Integration und zwar denjenigen der Chancengleichheit beim Zugang zu gesellschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten (Esser 1998: 10).

nahmslos Studentinnen an verschiedenen Ruhrgebietsuniversitäten.⁸ Eine weitere Fragestellung meiner Untersuchung bezog sich auf das Problem, ob der Hinweis auf die Verwendung von islamischen Symbolen (wie des Kopftuches) bei einem Teil der jungen Musliminnen oder die formale Zugehörigkeit zu einer der beiden islamischen Denominationen ausreicht, um die Vielfalt islamischer Orientierungen bei dieser Personengruppe abzubilden. Die Auswertung der in den Interviews geäußerten Einstellungen und Handlungsweisen führten zu einer Denominationen-übergreifenden Typisierung. Dem Typisierungskonzept liegen als heuristische Instrumente zum einen das Modell Glocke (1969) mit den fünf Dimensionen der Religiosität (religiöser Glaube, religiöses Wissen, religiöse Praxis, religiöse Erfahrung, soziale Konsequenzen der Religiosität) und zum anderen Kategorien der »Intensität« und »Reichweite« von Religiosität als kulturellem Muster nach Geertz (1991: 161) zu Grunde.

Im vorliegenden Sample führte dies zu vier Haupttypen von Religiosität, denen die Befragten zugeordnet werden konnten: Atheistinnen, Spiritualistinnen, Laizistinnen, Ritualistinnen. Zwei dieser Typen konnten in jeweils zwei Subtypen unterteilt werden. Es handelt sich um die Gruppe der Laizistinnen, die sowohl von Alevitinnen wie auch von Sunnitinnen gebildet wird, und um die Ritualistinnen, die sich in pragmatische und idealistische Ritualistinnen unterteilen lassen. Alevitische Befragte finden sich außer in der Gruppe der Laizistinnen noch in derjenigen der Spiritualistinnen, sunnitische Befragte sind in allen Gruppen außer derjenigen der Spiritualistinnen vertreten. Kopftuchtragende Interviewte sind ausschließlich unter den beiden Gruppen der Ritualistinnen zu finden.⁹

Religiöse Orientierungen von Menschen aus islamisch geprägten Familienkontexten sind nicht auf die – etwa in einem Kopftuch – »sichtbare« Religiosität begrenzt, sondern bewegen sich, wie gezeigt werden wird, in vielen Facetten, zu denen auch islamisch überformte atheistische und spiritualistische Formen gehören. Die Grenzen zwischen den Typen religiöser Orientierung sind fließend. So gibt es beispielsweise religiöse Formen, die sich vom islamischen Hintergrund gelöst haben, wie etwa die Spiritualistinnen, die überwiegend einen alevitischen Hintergrund haben. Auch die Zugehörigkeit zur Gruppe der Laizistinnen muss nicht mit der Ablehnung eines Kopftuches einhergehen. Innerhalb der Gruppe der Ritualistinnen beeinträchtigt die durch das Kopftuch externalisierte religiöse Orientierung aus Sicht der betroffenen jungen Frau nicht ihre säkulare Einstellung zur Religion als Privatsache und Religionsfreiheit als Menschenrecht. Die Entscheidung für ein Kopftuch muss also nicht den Wunsch spiegeln, seiner Religiosität in allen

8 Zu den Details der Untersuchung siehe Karakaşoğlu-Aydın 2000.

9 Die Tabelle auf S. 288f. verdeutlicht, wie die Typenbildung nach den Glock'schen Dimensionen durchgeführt wurde.

Aspekte des Lebens Geltung zu verschaffen. Darin können sich sogar recht unterschiedliche Vorstellungen über die Grundlagen eines dem Islam gerechten Lebensstils ausdrücken.

Zur Rolle und Bedeutung des Kopftuches für die jungen Akademikerinnen

Eine der forschungsleitenden Fragen war die nach den Gründen von jungen Akademikerinnen, ein Kopftuch zu tragen. Auf den ersten Blick erscheint das Tragen eines Kopftuches, das von der Mehrheitsgesellschaft überwiegend als Symbol für die Unterdrückung islamischer Frauen gewertet wird, als Widerspruch zu dem Wunsch, eine wichtige und aktive soziale Funktion wie diejenige einer Lehrerin an einer öffentlichen Schule zu übernehmen. In der Diskussion der Ergebnisse wird im Folgenden gezeigt, wie sich eine durch das Kopftuch ausgedrückte religiöse Orientierung zu erzieherischen Idealen verhält, wie sie mit Vorstellungen von zeitgenössischer Erziehung und Bildung im Allgemeinen und den Erwartungen der jungen Frauen an ihre Rolle als zukünftige Erzieherinnen in Schulen und ähnlichen Institutionen im Besonderen zu vereinbaren ist. Wenn möglich, wird aus ausgewählten Interviews zitiert, um die Befunde nachvollziehbar und die jungen Musliminnen selbst zu Wort kommen zu lassen.

Selbst wenn durch »islamische Kleidung« eine besonders intensive Religiosität ausgedrückt werden soll, geht dies offenbar nicht automatisch mit einer konservativen oder dogmatischen Weltsicht einher. Die religiösen Orientierungen der jungen Kopftuch tragenden Frauen unterscheiden sich deutlich von denen der Elterngeneration.¹⁰ Der Zugang der Ritualistinnen zu ihrer Religion kann als ein dezidiert intellektueller bezeichnet werden, dessen Basis Wissensaneignung ist. Für die jungen Frauen ist es wesentlich zu betonen, dass sie ihr Leben am ›wahren Islam‹, den sie sich über die so genannte ›wissenschaftliche‹ Lektüre aneignen, orientieren und nicht am traditionellen, meist mündlich überlieferten Islam der Elterngeneration. Dieser traditionelle Islam wird als türkisch-kulturell überformte und damit verfremdete Version des ›wahren Islams‹ betrachtet. Er wird als einschränkend und nicht mit den Erfordernissen des Lebens in Deutschland übereinstimmend empfunden und nicht zuletzt daher abgelehnt. Ein Interviewausschnitt mit *Nermin* verdeutlicht exemplarisch die hier vorgestellte Argumentationslinie der Ritualistinnen:

»Ich versuche alles nach meiner Religion auszurichten. Aber wenn ich dies sage, dann weiß ich auch, dass man uns vieles als Religion beigebracht hat, was falsch ist. Zum Beispiel, dass Männer und Frauen voneinander getrennt sein müssen, nicht im gleichen Zimmer sitzen dürfen. [...] Dass [jedoch] nichts dabei ist, wenn sich eine Frau in

¹⁰ Siehe hierzu auch Nökel 1996 und 2002; Karakaşoğlu-Aydın 1998 und 2000; Klinkhammer 1999 und 2000; Swietlik 2000.

eine bestimmte ›tesettür‹ [Türkisch für eine bestimmte Form islamisch korrekter Bekleidung] gehüllt hat, habe ich selbst festgestellt. Dass also im wirklichen Islam das so ist. Auch zum Beispiel bei der Sexualerziehung. Das ist etwas, das in der Religion verboten ist, das wirklich unanständig ist, wie kann man das nur lehren? So hatte man es uns beigebracht. Aber dass es nicht so ist, dass in der Religion diesem [Thema Sexualität] ein großer Stellenwert beigemessen wird, dass das notwendig ist, das bringt uns unsere Religion bei. Ich glaube daran, dass ich unter Berücksichtigung dieses falschen Wissens alles durch meine Religion lernen kann, natürlich von der wahren, richtigen Religion, die nicht so viel mit dem Traditionellen zu tun hat. Die Kultur, die Sitten und Gebräuche können sich ändern, aber die Religion ändert sich nicht. Also in der Türkei werden wirklich viele kulturelle Dinge als mit der Religion verbunden betrachtet, aber das ist nicht richtig, das ist falsch.«

Mit islamisch deklarierter Kleidung in der Öffentlichkeit und in Institutionen der Mehrheitsgesellschaft verbinden die Ritualistinnen den Wunsch nach Anerkennung ihres als individuell begriffenen, religiösen Lebensstils als einem von vielen in der pluralistischen Gesellschaft. *Derya* drückt dies sehr plastisch in dem Vergleich zwischen ihrem Kopftuch mit den buntgefärbten Haaren eines Punk aus: »Manche Menschen färben sich die Haare grün und ich trage halt mein Kopftuch, wo ist da der Unterschied?«

Wissen, um zu Glauben: Der neue Zugang zur ›wahren‹ Religion bei Sunnitinnen und Alevitinnen

Es ist Olivier Roy zuzustimmen, wenn er meint »in the context of immigration there are no social constraints or even inducements to behave as a good Muslim; praying, fasting, eating halal require personal involvement [...]. One has to re-create an individual basis, the patterns of an everyday life for a Muslim.« Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung stützen jedoch nicht seine Schlussfolgerung, dass »to be a ›true‹ Muslim is an individual choice, because it usually means a double break; with a too traditional familial environment and with the dominant secular society« (Roy 2000: 29). Die hier vorgestellte Studie legt eine andere Interpretation nahe. Indem die jungen Frauen angeben, ihr Leben nach dem ›wahren Islam‹ auszurichten, stehen sie einerseits zu den religiösen Wurzeln der Familie, versuchen diese jedoch andererseits mit einem moderneren Lebensstil zu versöhnen. Dies gelingt ihnen durch eine Re-Interpretation religiöser Normen mit Hilfe eines intellektuellen Zugangs zu den islamischen Quellen. Damit beabsichtigen sie, als gläubige Muslimin eine wichtige Rolle im öffentlichen Leben der deutschen Gesamtgesellschaft einnehmen zu können. Weder wird die religiöse Tradition als solche, noch ein säkulares Leben abgelehnt, vielmehr geht es den jungen Frauen um eine Synthese zwischen beiden Bereichen.¹¹

11 Diese Befunde zur Entwicklung islamischer Identitäten innerhalb der turko-

Um diese Synthese, die eine moderne islamische Lebensweise hervorbringen soll, noch pointierter zu veranschaulichen, soll wieder eine interviewte Muslimin zu Wort kommen. In der folgenden Sequenz beschreibt die Kopftuch tragende Pädagogik-Studentin *Fatma*, warum sie sich nach der Schulzeit dazu entschieden hat, ein Kopftuch zu tragen. Neben den religiösen Motiven werden auch Argumente benannt, die an diejenigen aus feministischen Kreisen zu gleichen Karrierechancen für Frauen und Männer erinnern. Die Sequenz belegt exemplarisch den Wunsch der Probandinnen nach gesellschaftlicher Teilhabe auf einem gehobenen Niveau:

»Meine Mutter legt großen Wert auf Kleidung; sie wollte immer, dass wir gut angezogen sind, so dass die Lehrerin gesagt hat, du kommst aber aus einer modernen Familie! Als meine Mutter dann einmal zum Elternsprechtag kam, hat sich die Frau um 180 Grad gedreht, weil meine Mutter bedeckt war. Ihre Art mir gegenüber hatte sich etwas verändert, so habe ich das empfunden, vielleicht war das ja auch nicht so. Also dort habe ich das erste Mal etwas in dieser Hinsicht kapiert, und das war der Grund für meinen Entschluss, heute ein Kopftuch zu tragen. Natürlich war der erste Grund, dass ich in meinem Glauben stark bin, und dass dies das Richtige ist. Aber auch, weil ich daran geglaubt habe, dass Frauen mit Kopftuch nie zurückstehen werden. Und dass eine Frau mit Kopftuch mindestens so modern wie eine unbedeckte moderne Frau sein kann und Karriere machen kann, daran habe ich aus tiefstem Herzen geglaubt, und das wollte ich beweisen, das war also ein Grund dafür.«

Auch bei den alevitischen Befragten des Samples findet sich ein individualisierter Bezug und eine Betonung der ethno-religiösen Herkunft. Aber sie entwickeln dies in Auseinandersetzung mit drei Polen. Der eine Pol wird durch die Elterngeneration gebildet, die es aus ihrer Sicht versäumt hat, einen tieferen Bezug zum Alevilik zu vermitteln; der andere Pol ist die Mehrheitsgesellschaft, die nicht zwischen Aleviten und Sunniten differenziert und der dritte Pol sind die Sunniten, die gegenüber Aleviten spezifische Vorurteile hegen. In ihrer Rekonstruktion einer alevitischen Identität spielt für *Yesim* vor allem der letztgenannte Pol eine wichtige Rolle. Sie setzt sich mit den sunnitischen Vorurteilen gegenüber den Aleviten auseinander – ausgedrückt in Topoi wie »fehlende religiöse Praxis der Aleviten« und »fehlende Sexualmoral«, die in der folgenden Aussage lediglich implizit angesprochen werden als »Vorurteile«, »jenes machen die« und »ungläublich«:

»Aber, je älter ich geworden bin, oder halt mit der Oberstufenzzeit, also so meine gymnasiale Phase und jetzt an der Uni auch, hab ich diese, diese Religionskriege, sag ich

muslimischen Migrantengesellschaft weisen Parallelen auf zu denjenigen von Modood über pakistanisch-muslimische Mädchen in Großbritannien (vgl. Modood 1997: 157f.).

jetzt mal, mitbekommen. Und das hat natürlich meine Einstellung verändert und auch, dass ich einfach mehr über Aleviten hören wollte, wissen wollte, weil ich ja diese Vorurteile hörte. »Jenes machen die und so ungläubig« und das hat meine Haltung auch etwas verändert. Aber ich muss sagen, ich bin trotzdem keine fanatische Alevitin, was ich ablehne, also ich lehn' das eigentlich von beiden Seiten ab. Und, ja, ich denk mir mal, ich weiß nun mehr, nicht viel, also ich muss noch mein Wissen erweitern. Aber natürlich hab ich dadurch auch mehr verändert, so weiß ich jetzt: Ja, ich bin Alevitin, und Aleviten machen das und jenes, Tradition, wie läuft ein Gottesdienst ab, und das ist sehr gut für mich, also dass ich das weiß.«

Indem sich die jungen Frauen mit den sunnitischen Vorurteilen gegenüber ihrer ethno-religiösen Herkunft auseinandersetzen, betonen sie ihrerseits die Unterschiede im Islamverständnis gegenüber den Sunnitinnen. Mit dieser Unterscheidung unterstreichen sie die Spezifika ihrer ethno-religiösen Identität. Das in der Literatur hinsichtlich der Aleviten vielfach festgestellte »ethnic revival« mit dem Kennzeichen einer deutlichen Abgrenzung vom orthodoxen Islam, spiegelt sich also auch in der hier vorgestellten Gruppe der Hochschulstudentinnen. Dabei gibt es jedoch auch Gemeinsamkeiten mit den Sunnitinnen, die sich erst auf den zweiten Blick offenbaren. So teilen die laizistischen Alevitinnen mit den Sunnitinnen den Ansatz, zwischen überwiegend als negativ empfundenen türkischen Traditionen und dem genuinen, als positiv empfundenen Wesen ihrer ansozialisierten Religion zu trennen. Auch bei ihnen dient dies einer Emanzipation von der als traditionell bezeichneten religiösen Orientierung ihrer Eltern. Dem elterlichen Traditionalismus setzen sie die »wahre Religion« entgegen, die sie in der Fachliteratur, durch Vorträge und Fortbildungen entdecken. Beide Gruppen grenzen sich auch von der in diesem Zusammenhang als »traditionell türkisch« bezeichneten Erziehung der Eltern ab. Die befragten bekennenden Alevitinnen neigen dazu, so genannte westlich-moderne Ideale wie Toleranz, Gleichberechtigung der Geschlechter, Gewaltverzicht und Humanismus als genuin alevitische Werte zu interpretieren. Nicht die deutsche Gesellschaft, sondern der eigene ethno-religiöse Hintergrund befähigt die Alevitinnen somit, sich als Vertreterinnen von Werten der »Moderne« zu präsentieren. Da der eigene religiös-kulturelle Hintergrund keine äußere Repräsentation der Religionszugehörigkeit fordert, können sich die alevitischen Studentinnen als Vertreterinnen eines mit der westlichen Vorstellung von der Emanzipation der Frau kompatiblen Religiositätsverständnisses präsentieren und sich damit gleichzeitig auch gegenüber den Sunnitinnen als eigenständige religiöse Gruppierung abgrenzen.

Mit Ausnahme der Atheistinnen betrachten alle interviewten Studentinnen die Verinnerlichung eines religiös-ethischen Leitbildes als wichtigsten Rahmen für ihr soziales Verhalten. Es steht über der rituellen Praxis, denn auch für die sunnitischen Laizistinnen und die Ritualistinnen ist die rituelle

Praxis nicht denkbar, ohne eine Verinnerlichung der ethisch-moralischen Intention und sozialen Bedeutung, die ihr innenwohnt. Auch hier wird der Unterschied zur Elterngeneration betont, die keinen vergleichbaren intellektuellen Zugang zur Religion hatte. In dem reflexiven Zugang zur Religion als Voraussetzung für eine »richtige« Religiosität offenbart sich die auffälligste Übereinstimmung der (sunnitischen) Ritualistinnen – der pragmatischen wie idealistischen – mit den alevitischen Laizistinnen. Sie alle sehen in der Aneignung von Wissen über die Grundlagen ihrer Religion sowohl ein wichtiges Moment zur Stärkung ihres religiösen Zugehörigkeitsgefühls als auch der persönlichen religiösen Identität. In beiden Fällen erhält die Wissensaneignung den Stellenwert ritueller Praxis. Der Hintergrund hierfür ist allerdings ein unterschiedlicher: Für die Ritualistinnen ist mit der Wissensaneignung der »neue« Zugang zur richtigen rituellen Praxis eröffnet, die jetzt in Kenntnis der religiösen Grundintention, die ihr innenwohnt, bewusst und »richtig« umgesetzt werden kann. Diese Gruppe weist Züge des bei Geertz als Reaktion auf die Anforderungen der westlichen Moderne beschriebenen »Skriptualismus« auf (vgl. Geertz 1991: 100).

Für die alevitischen Laizistinnen ist dagegen mit religiöser Wissensaneignung keine Aufforderung verbunden, eine umfassende religiöse Praxis zu initiieren. Ein Grund hierfür ist die bereits geschilderte, grundsätzlich unterschiedliche Haltung des Alevilik zu religiöser Praxis. Ein anderer ist aber, wie sie selber berichten, die in der Elterngeneration teilweise ausgeübte, aber von den Kindern zumeist nicht eingeforderte rituelle Praxis, an deren Stelle die verstärkte Betonung der »Innerlichkeit« trat. Die Interviews mit Alevitinnen bestätigen die in der Literatur angesprochenen Effekte der beiden Tendenzen von »Erosion« und »ethnic revival« innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Die Studentinnen sehen in der Wissenssteigerung eine angemessene Basis dafür, die religiöse Zugehörigkeit gegenüber der Außenwelt besser vertreten und gegebenenfalls verteidigen zu können. Dies ist besonders wichtig für sie, da sie Erfahrungen mit Vorurteilen der Sunnitinnen gegenüber Aleviten gemacht haben, denen sie mit ihrem erweiterten Wissen über die Grundlagen des Alevilik besser begegnen können. Für viele der befragten Alevitinnen endet die rituelle Praxis damit weitgehend mit der Wissensaneignung, wie die folgende Interviewpassage der alevitischen Laizistin *Gül* exemplarisch verdeutlicht:

»Und ich kann noch nicht einmal richtig sagen, dass ich alevitisch lebe, zum Beispiel. Ich meine, ich mache ja auch nicht viele Sachen, ich faste zum Beispiel nicht oder ich tanz [...] auch [...] nicht, ich bete nichts an oder sonst was. Ich mache ja auch nichts, also ich kann ja auch im Endeffekt nicht behaupten, ich bin irgendwo religiös oder ich lebe nach alevitischer Lebensweisheit oder nach alevitischer Religion oder so. Das kann ich nicht von mir behaupten. Und das einzige, was ich machen kann, ab und an mal ein Buch lesen, wenn mich das interessiert, eine zeitlang, nur um darüber Bescheid zu

wissen, und wenn mich jemand fragt, darüber reden zu können. Das ist aber auch alles.«

Öffentlich und privat, säkular und religiös.

Die Suche nach modernen Erziehungskonzepten

Wie an der Gruppe der alevitischen Studentinnen gezeigt werden kann, spiegeln sich in den Erziehungsidealen der jungen Frauen Konzepte von individueller Freiheit, Toleranz und gesellschaftlichem Pluralismus. Andererseits scheinen einige der sunnitischen Studentinnen, insbesondere in der Gruppe der Ritualistinnen, im Hinblick auf die Erziehung in der Familie auch traditionelle Werte zu befürworten. Dabei durchbrechen sie die üblichen Dichotomien von Individualismus und Kollektivismus, Unabhängigkeit und Familiärlismus. Als künftige Pädagoginnen jedoch sehen sie sich in erster Linie als professionelle Vermittlerinnen von Wissen und Konzepten zeitgenössischer Erziehung. Wenn ›Erziehung‹ ein Hauptthema für islamische Aktivisten auch in Deutschland ist (vgl. Barazangi 1995), so gibt es in den Interviews mit den Ritualistinnen, denen aufgrund ihrer Kleidung und religiösen Orientierung am ehesten eine Nähe zu diesen politisch-islamischen Gruppierungen nachgesagt werden könnte, keinen Hinweis darauf, dass die jungen Frauen sich als Vertreterinnen einer islamischen Pädagogik sehen oder eine solche entwickeln möchten. Selbst wenn die Gruppe der idealistischen Ritualistinnen, die ich so benannt habe, da sie den religiösen Ritus möglichst umfassend im Lebensalltag verwirklichen möchten, religiöse Normen als Erziehungsrahmen für ihre eigenen Kinder bevorzugen, so übertragen sie nach ihrem Selbstverständnis derartige Vorstellungen nicht auf ihr professionelles Handeln. Hier nehmen sie eine klare Unterscheidung vor zwischen der familiär zu vermittelnden Erziehung und dem professionellen, säkularen Erziehungsauftrag in der Schule oder anderen Institutionen der Mehrheitsgesellschaft. Nicht nur die ›sichtbaren‹ Musliminnen des Samples möchten an den Schulen mit ihrer professionellen und religiösen Identität akzeptiert werden, ohne dem Vorwurf ausgesetzt zu werden, die säkulare Schule religiös infiltrieren zu wollen. Die Laizistin Ayten betont, wie wichtig ihr die Akzeptanz ihrer Zugehörigkeit zum Islam als Teil ihrer persönlichen Identität auch im Arbeitsfeld Schule ist, ohne dass sie beabsichtigt, ihre religiöse Orientierung nach außen zu tragen:

»Und Religion, also ich will gerne so akzeptiert werden, wie ich denke, so auch religiös mit meiner Einstellung, dass ich vielleicht nicht Christin bin, dass ich Muslimin bin. Aber ich denke kaum, dass das so in der Schule so einen großen Einfluss haben wird. Ich meine, Mathe und Türkisch unterrichte ich eigentlich nicht als islamische Theologin.«

Hidayet, eine der Kopftuch tragenden Studentinnen betont, dass für sie Tole-

ranz von beiden Seiten, der Minderheit wie der Mehrheit gefordert ist. Sie lehnt die Anpassung an Sicht- oder Verhaltensweisen der Mehrheitsgesellschaft ab, wenn es um ethnische oder religiöse Orientierungen geht:

»Ja, also ich möchte halt so mit meiner Nationalität und mit meiner Religion [...] akzeptiert werden. Also ich möchte mich halt nicht irgendwie deren Vorstellungen anpassen, sondern so akzeptiert werden, weil das wäre jetzt keine Akzeptanz so für mich. Ja, eben so wie ich mein Gegenüber akzeptiere, wie es ist, das gleiche erwarte ich dann auch.«

Die Interviews enthielten keine – weder offenen noch versteckten – Hinweise auf etwaige missionarische Absichten mit Blick auf zukünftige Schüler und Schülerinnen. Für die eigenen Kinder allerdings wird von den meisten Ritualistinnen eine islamisch fundierte Erziehung vertreten. Dabei würden sie eine Abkehr des Kindes vom Islam nicht tolerieren. Diese Einstellung kommt in der Antwort Aynurs auf die Frage, ob sie ihren Kindern das Recht auf Selbstbestimmung und freie Entfaltung zugestehen würde, folgendermaßen zum Ausdruck: »In gewisser Weise, ja. Sie sollen schon aufgeschlossen sein, sie sollten selbstständig sein und tun können, was sie wollen, aber nur insoweit, als all dies in den Grenzen des Islam geschieht.«

Die Ritualistinnen befürworten auch überwiegend eine Erziehung im Sinne der Gleichberechtigung zwischen Jungen und Mädchen, allerdings anders, als dies meist verstanden wird. Gleichberechtigung impliziert im folgenden Interviewausschnitt, dass Jungen und Mädchen die gleichen Restriktionen vom Elternhaus auferlegt bekommen sollen: »Ich würde sie gleich behandeln. Zum Beispiel würde ich weder meinem Sohn noch meiner Tochter erlauben, in die Diskothek zu gehen oder mit jemandem vor der Ehe zu schlafen.« Die jungen Frauen sind überzeugt davon, dass eine so verstandene islamische Erziehung ihre Kinder zu »wertvollen« Mitgliedern der Gesellschaft machen würde.

Islamische Erziehung bedeutet für die idealistischen Ritualistinnen, dass die gesamte Erziehung auf islamischen Werten und Normen basiert. Die anderen Gruppen, auch einige Befragte aus der Gruppe der pragmatischen Ritualistinnen, verstehen islamische Erziehung als Vermittlung von Basiskenntnissen über den Islam, nicht jedoch als ganzheitliche, erzieherische Orientierung am Islam sowohl Ritualistinnen als auch Laizistinnen befürworten mit dem Argument der Gleichbehandlung die Einrichtung islamischer Schulen. Keine der Befragten würde jedoch ihre Kinder in eine solche Schule schicken, da sie dort fehlende Kontakte zu nicht-muslimischen, deutschen Kindern befürchteten. Dies hätte aus ihrer Sicht dann negative sprachliche Konsequenzen für die weitere schulische Karriere.¹² Hier hat eindeutig

¹² Diese Befunde weisen erneut Parallelen zu Untersuchungen über pakistanische Mädchen in Großbritannien auf. Hier lehnten pakistanisch-muslimische Mädchen

das Ziel des Bildungsaufstiegs und der gesellschaftlichen Integration auch bei den Ritualistinnen Vorrang vor religiösem Idealismus.

Islamische Religiosität und Integration

Im Selbstverständnis der befragten Studentinnen spielt der Wille zur Integration in die Gesellschaft eine zentrale Rolle. Deutlich abgelehnt wird dagegen das Konzept der Assimilation, denn dieses wird gleichgesetzt mit dem Verlust der ethnischen und religiösen Wurzeln und damit mit dem Verlust eines integralen Teils der eigenen Persönlichkeit. Der Begriff der »Assimilation« weckt Ängste vor Identitätsverlust – in der folgenden Sequenz ausgedrückt in der Angst vor dem Verlust des Identitätsmerkmals ›Vorname‹:

»Integration muss auf jeden Fall sein. Assimilation heißt total verdeutschen, auch im Äußerlichen, so was deine Kleidung und so anbelangt, total wie eine Deutsche. Aber dann ist das ja nicht mehr multikulturell, sondern rein deutsch, dann musst du vielleicht sogar deinen Namen ändern.«

Die hier vorgestellte Gruppe junger muslimischer Akademikerinnen, die ihren jeweils persönlichen Idealen einer islamischen Lebensführung folgen, zeigt keine Neigung, sich aus dem öffentlichen Leben und in ein ethnisch-religiöses Kollektiv zurückzuziehen. Sie sehen sich als Akteurinnen in öffentlichen Institutionen, die nicht zuletzt aufgrund ihrer eigenen biographischen Erfahrungen einen aktiven Beitrag zur Integration der Migranten und Migrantinnen in Bildungseinrichtungen leisten können. Das Bekenntnis zum Islam stellt keinen Widerspruch zu diesem Ziel dar. Der mit dem Kopftuch angedeutete islamische Lebensstil ist für sie eine Orientierungshilfe und zugleich ein Mittel, ihre individuelle Orientierung als eine neben vielen anderen in der westlichen Gesellschaft zu betonen. Die Ritualistinnen, aber auch ein Teil der Laizistinnen, vertreten ein Konzept von Integration, in dem die differente religiöse Orientierung eine wichtige Funktion einnimmt. Sie vermittelt das Gefühl der Geborgenheit, gibt Sicherheit und Orientierung. Aber die islamische Religiosität wird auch als Ausdruck von Individualität verstanden. Voraussetzung hierfür ist der durch Verinnerlichung und intellektuelle Annäherung charakterisierte, bewusste und selbstbestimmte Zugang zur Religion. Durch diesen doppelten Bezug wird es den jungen Frauen möglich, sich als religiöse und zugleich moderne Individuen zu verstehen. In der folgenden Interviewsequenz, die meinen Beitrag abschließt, wird dieses Selbstver-

die Errichtung eigener islamischer Schulen mit der Begründung ab, dass dadurch Integration mit anderen Kulturen verstellt würde: »They know that their futures are in Britain, and they do not want to be isolated from the rest of the British society« (Shaikh/Kelly 1989: 18).

ständnis durch *Nükhet*, eine der idealistischen Ritualistinnen, deutlich zur Sprache gebracht. Auf die Frage, was ihr Religion bedeute, antwortet sie:

»Was mir meine Religiosität gibt? Zunächst einmal eine Persönlichkeit. Sie gibt mir eine Antwort darauf, wo ich mich befinde, was ich bin. Wie soll ich es ausdrücken? Ich bin kein Allerweltsmensch. Ich habe eine Persönlichkeit, einen Maßstab, einen Lebensstil. Und da ich dies bewusst verwirkliche, fühle ich mich eben geborgener.«

Wird ›Modernisierung‹ als Zustimmung zu grundlegenden Ideen der Moderne wie zu gesellschaftlichem Pluralismus, zu dem politischen System der Demokratie, der Entscheidungsfreiheit des Individuums und der Toleranz verstanden, so kann im Hinblick auf die Untersuchungsgruppe bestätigt werden, was die Literatur bereits für weitere Teilebereiche der türkisch-muslimischen Community festgestellt hat,¹³ dass auch eine in allen Dimensionen hohe Intensität und Reichweite von religiöser Orientierung aus der Sicht der Individuen keinen Gegensatz zu den genannten Idealen darstellen muss. Muslimische Religiosität erweist sich im Hinblick auf die hier vorgestellte Gruppe junger Akademikerinnen als wandelbar unter Bedingungen der Migration und stellt keinen Gegensatz zur gesellschaftlichen Integration dar (vgl. Diehl et al. 1998: 30-32). Darüber hinaus ergibt sich aus den vorliegenden Ergebnissen, dass Religiosität eine Ressource von Angehörigen der zweiten Migranten- und Migrantinnengeneration sein kann, die sie aktiv und lebendig in ihren Eingliederungsprozess miteinbringen wollen.

Literatur

- Alacacıoğlu, Hasan (1999): *Deutsche Heimat Islam*, Münster: Waxmann-Verlag.
- Alacacıoğlu, Hasan (2002): *Muslimische Religiosität in einer säkularen Gesellschaft: Abschlussbericht*. Gefördert vom Islamrat der Bundesrepublik Deutschland, Münster: Selbstverlag.
- Barazangi, Nimat Hafez (1995): »Educational Reform«, in: John L. Esposito (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1, New York: Oxford University Press, 420-425.
- Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (2002): *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland*. Repräsentativuntersuchung 2001, Offenbach, München: BMA.

¹³ Siehe hierzu die Zusammenstellung und Diskussion der Literatur bis 2000 bei Karakaşoğlu-Aydın (2000: 44-76).

- Diehl, Claudia/Urbahn, Julia/Esser, Hartmut u.M.v. (1998): *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland.* Abteilung Arbeit und Sozialpolitik des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Esser, Hartmut (1998): »Ist das Konzept der Integration gescheitert?«, unveröffentlichter Vortrag anlässlich der Eröffnung des Landeszentrums für Zuwanderung NRW am 18. Januar 1998 in Solingen.
- Esser, Hartmut (1999): »Inklusion, Integration und ethnische Schichtung«, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1, 5-34.
- Frese, Hans-Ludwig (2002): »Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld: transcript.
- Geertz, Clifford (1991): *Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Glock, Charles Y. (1969): »Über die Dimensionen der Religiosität«, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 150-68.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (Hg.) (1997): *Verlorenkender Fundamentalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Karakoşlu, Yasemin (1996): »Turkish Cultural Orientations in Germany and the Role of Islam«, in: Eva Kolinsky/David Horrocks (Hg.), *Turkish Culture in German Society Today*, Providence, Oxford: Berghahn Books, 158-180.
- Karakoşlu-Aydin, Yasemin (1998): »Das Kopftuch gibt mir meine Identität als muslimische Frau zurück – Zum Selbst- und Fremdbild Kopftuch tragender Studentinnen in Deutschland«, in: *Frauen in der Einen Welt* 1, 31-47.
- Karakoşlu-Aydin, Yasemin (1999): »Religionsfreiheit für Muslime? Die Kopftuchdebatte im ›Fall Ludin‹«, in: Till Müller-Heidelberg/Ulrich Finckh/Wolf-Dieter Narr/Stefan Soost (Hg.), *Grundrechte-Report 1999. Zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 72-77.
- Karakoşlu-Aydin, Yasemin. (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen*, Frankfurt/Main: IKO-Verlag.
- Karakoşlu, Yasemin (2002): Die ›Kopftuch-Frage‹ an deutschen Schulen und Hochschulen, in: Marianne Krüger-Potratz (Hg.), *Interkulturelle Studien (iks) – Querformat Nr. 6*, Münster.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. (1998): »Wir sind ein Volk! Identitätspolitiken unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora«, in: *Sociologus* 1998, III-135.

- Kehl-Bodrogi, Krisztina (2000): »The New Garments of Alevism«, *ISIM-Newsletter* 5, 23.
- Kelek, Necla (2002): *Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*, Münsster: Waxmann.
- Klinkhammer, Gritt M. (1999): »Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinnen in Deutschland«, in Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, 221-236.
- Klinkhammer, Gritt M. (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: Diagonal.
- Leggewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002): *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Modood, Tariq (1997): »»Difference«, Cultural Racism and Anti-Racism«, in: Pnina Werbner/Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, New Jersey: ZED Books, 154-172.
- Nökel, Sigrid (1996): »Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben: Islam und zweite Migrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Günther Schlee/Karin Werner (Hg.), *Inklusion und Exklusion*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 275-303.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld: transcript.
- Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag.
- Roy, Olivier (2000): »Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting«, in: *ISIM-Newsletter* 5, June 2000, 29.
- Şen, Faruk/Aydin, Hayrettin (2002): *Islam in Deutschland*, München: C.H. Beck.
- Shaikh, Sitara/Kelly, Alison (1989): »To mix or not to mix: Pakistani girls in British schools«, in *Educational Research* (31) 1, 10-19.
- Shell Jugendstudie (2000): *Jugend 2000* (13.), Bd. 1, Opladen: Leske + Budrich.
- Swietlik, Barbara (2000): »»Als ob man zwei verschiedene Köpfe in einem hätte ...« – Religiöse Sozialisation zwischen Islam und Christentum«, in: Iman Attia/Helga Marburger (Hg.), *Alltag und Lebenswelten von Migrantengeschlechtern*, Frankfurt/Main: IKO-Verlag, 139-156.
- Thomä-Venske, Hanns (1981): *Islam und Integration: zur Bedeutung des Islam im Prozess der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hamburg: Thomas Schwarz-Verlag.

Tabelle 1: Ausprägungen der Dimensionen der Religiosität nach Typen religiöser Orientierung

Dimensionen der Religiosität	Atheistinnen	Spiritualistinnen	Laizistinnen alevitische	Laizistinnen sunnitische	pragmatische Ritualistinnen	idealistische Ritualistinnen
Rituellie Dimension (religiöse Praxis)	keine Ausprägung	sehr schwach ausgeprägt: sporadische Aneignung religiösen Wissens als Teil der rituellen Praxis	sehr schwach ausgeprägt: sporadische Wissensanrechnung als Teil der rituellen Praxis	mittelpunkt ausgesetzt: Rezitation des Korans, Lesen von Koranübersetzungen, Fasten, Spontangebet, Ritualgebet (individuelle Schwerpunktsetzung)	stark ausgesetzt: Rituellie Praxis als lebensbegleitendes aber nicht dominierendes Element, Praxis in Form von Fasten, Rituallgebet, Koranrezipitation, Lesen von Koranübersetzungen, Kopftuchtragen	sehr stark ausgesetzt: umfassende, lebensstrukturierende religiöse Praxis vor allem in Form von Fasten, Rituallgebet, Koranrezipitation, Lesen von Koranübersetzungen, Kopftuchtragen
Ideologische Dimension (religiöser Glauben)	keine Ausprägung	stark ausgeprägt: Bekenntnis zum Glauben an Gott, Glauben an Wunder, keine Bindung an ansozialisierte Religion	mittelpunkt ausgesetzt: grundätzliches Bekenntnis zum Aleviskismus	mittelpunkt ausgesetzt: Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits	sehr stark ausgesetzt: Bekenntnis zum islamischen Gottesverständnis, Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits	sehr stark ausgesetzt: Bekenntnis zum islamischen Gottesverständnis, zum Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits
Intellektuelle Dimension (religiöses Wissen)	nur als Teil der Allgemeinbildung befürwortet	schwach ausgeprägt: Aneignung als Teil der Allgemeinbildung, nicht zur Glaubensstärkung	stark ausgeprägt: religiöses Wissen zur religiösen (ethnischen) Identitätsstärkung	schwach ausgeprägt: Wissensaneignung als Notwendigkeit für Erziehung der Kinder	sehr stark ausgesetzt: Teil der rituellen Praxis und zu Glaubensstärkung, Abgrenzung zur Tradition	sehr stark ausgesetzt: religiöses Wissen als Grundlage eines bewussten Glaubens, zur Erschließung des ‚wahren‘ Islams, als lebensnotwendiges Wissen, Abgrenzung zur Tradition

Dimension religiöser Erfahrung (religiöses Erleben)	<i>keine Ausprägung</i>	<i>stark ausgeprägt:</i> Geborgenheit, Glück, Lebenssinn, emotionales Bedürfnis, Zufriedenheit	<i>mittelstark ausgeprägt:</i> Identifikation mit rituellen Festen, Symbolen, Gefühl der Besonderheit	<i>sehr stark ausgeprägt:</i> Lebenssinn, Geborgenheit, Glück, Hilfe, Nähe Gottes, Horizontweiterung	<i>sehr stark ausgeprägt:</i> Lebenssinn, Geborgenheit, Glück, Hilfe, Nähe Gottes, Horizontweiterung
Dimension sozialer Konsequenzen der Religiosität	<i>keine Ausprägung</i>	<i>schwach bis mittelstark ausgeprägt:</i> Grundlage ethischer Grundprinzipien, Stärkung des Verständnisses von Menschlichkeit	<i>stark ausgeprägt:</i> Grundlage ethischer Grundprinzipien, Orientierung des Lebens an Religion, Charakterstärkung	<i>stark ausgeprägt:</i> Grundlage ethischer Grundprinzipien, Anleitung zum sozialen Handeln	<i>sehr stark ausgeprägt:</i> Religiosität bestimmt Gestaltung des privaten und teilweise beruflichen Umfelds, Glaubwürdigkeit, soziales Engagement