



HAL
open science

Lebensführung im Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit : Weibliche Berufsbiografien in Frankreich und Deutschland

Linda E. Hennig

► **To cite this version:**

Linda E. Hennig. Lebensführung im Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit : Weibliche Berufsbiografien in Frankreich und Deutschland. Sociology. Université de Strasbourg; Westfälische Wilhelms-Universität (Münster, Allemagne), 2019. German. NNT : 2019STRAG021 . tel-02494276

HAL Id: tel-02494276

<https://theses.hal.science/tel-02494276v1>

Submitted on 28 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 519

Sciences humaines et sociales - Perspectives européennes

Laboratoire SAGE, Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe
(CNRS-UdS UMR 7363)

THÈSE

présentée par :

Linda E. HENNIG

soutenue le : 23 septembre 2019

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sociologie

Référence musulmane et expérience professionnelle.

Identités féminines à Paris et Berlin

Lebensführung im Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit.

Weibliche Berufsbiografien in Frankreich und Deutschland

THÈSE dirigée par :

Madame LAMINE Anne-Sophie
Madame GÄRTNER Christel

Professeure, Université de Strasbourg
Professorin (apl.), Universität Münster

RAPPORTEURES :

Madame INOWLOCKI Lena
Madame COLLET Beate

Professorin, Goethe-Universität Frankfurt am Main
Maîtresse de conférences HdR, Sorbonne
Université

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Madame BECCI Irene
Monsieur BREUER Marc

Professeure, Université de Lausanne
Professor, Katholische Hochschule Nordrhein-
Westfalen

Inhalt

Einleitung	5
1 Der interessierte Blick auf die Lebensführung von <i>Muslimen</i>	10
2 Lebensführungskonzepte als theoretischer Rahmen	41
3 Konzeption der Untersuchung	81
4 Methodisches Vorgehen.....	105
5 Sozialisatorische Bedingungen der Lebensführung.....	141
6 Möglichkeitsräume und Positionierungen im Lebensverlauf	293
7 Lebensführung als muslimisch-gläubige Berufstätige.....	387
8 Typologie der Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf	478
Danksagung.....	507
Résumé de thèse en français.....	509
Literaturverzeichnis.....	564
Anhang	594
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	637

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Vergleich Alltägliche Lebensführung und Strukturmodell.....	56
Tabelle 2: Einflüsse auf Bildungsverläufe	146
Tabelle 3: Parameter von Aushandlungen	387
Tabelle 4: Fallstruktur Raisa	400
Tabelle 5: Fallstruktur Ece	417
Tabelle 6: Fallstruktur Nefissa	429
Tabelle 7: Fallstruktur Djamila	443
Tabelle 8: Fallstruktur Sahla	459
Tabelle 9: Fallstruktur Latifa	476
Tabelle 10: Zentrale Merkmale der Typen.....	504
Tabelle 11: Transkriptionsregeln	595
Tabelle 12: Kontrastkriterien	636

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Flyer zur Kontaktaufnahme, deutsche Version.....	115
Abbildung 2: Netzwerk Interviewpartnerinnen Deutschland	119
Abbildung 3: Netzwerk Interviewpartnerinnen Frankreich	120
Abbildung 4: Arrondissements Paris	226
Abbildung 5: Lebensphasen Djamila	358
Abbildung 6: Doppelte Einbindung in Milieu und Gesellschaft.....	480

Einleitung

Das Beamtendienstrecht für Baden-Württemberg beinhaltete von 1880 bis 1956 das sogenannte Lehrerinnenzölibat. Rechtlich schrieb es die Unvereinbarkeit von Ehe und weiblicher Berufstätigkeit fest. Lehrerinnen durften nur in einem Arbeitsverhältnis stehen, solange sie unverheiratet waren. Das Gesetz spiegelt das heute als überholt geltende gesellschaftliche Leitbild der Hausfrauenrolle wider. Dieses Rollenbild war zudem im Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) festgeschrieben. Frauen waren „berechtigt, erwerbstätig zu sein, soweit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar“ war (§ 1356, Abs. 1 BGB). Erst mit der Eherechtsreform von 1977 wurde diese Verantwortlichkeit der Haushaltsführung als gesetzliches Leitbild in Deutschland aufgegeben. Die geschlechtsspezifisch zugeschriebene Verantwortung für bestimmte Tätigkeiten besteht allerdings fort. Berufe, in denen betreut, gepflegt, beraten und assistiert wird, werden überwiegend von Frauen ausgeübt und bieten vergleichsweise geringe Verdienstmöglichkeiten. Die Strukturen der Vergangenheit reproduzieren sich durch die Berufswahl, bei der geschlechtsspezifische Rollenvorstellungen wirken.

Ungeachtet der rechtlich gesicherten Gleichstellung zwischen den Geschlechtern stellt sich die Frage der Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und familiären Pflichten¹ nach wie vor. Dieses Spannungsverhältnis kann mittels bestimmter Arrangements der Lebensführung bewältigt werden, z. B. durch die gleichberechtigte Arbeitsteilung in Partnerschaften, Teilzeitarbeit, die Unterbrechung der Erwerbstätigkeit für Familienzeiten oder die Auslagerung von Haushaltstätigkeiten und Kinderbetreuung an andere, meist weibliche Familienmitglieder oder an bezahlte Arbeitskräfte, häufig Migrantinnen. Ein Lebensarrangement drückt über die organisatorische Vereinbarkeit hinaus die Haltung zu geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen aus, die eine Verantwortung für bestimmte Arbeitsbereiche zuschreiben und Abweichungen davon sanktionieren.

Die Lebensführung berufstätiger Musliminnen spiegelt dieses Spannungsfeld und die hergestellten Vereinbarkeiten insbesondere. In Deutschland und Frankreich

¹ In der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wird Frauen die Aufgabe der Reproduktionsarbeit zugewiesen, d. h. alle Tätigkeiten, die der Pflege, Erhaltung und Reproduktion von Arbeitskraft dienen, wie Kinderbetreuung, Pflege von Älteren und Kranken sowie Hausarbeit (Winker 2007, 17).

stammen die in der Erwerbsphase befindlichen Musliminnen größtenteils aus Migrationsfamilien. Je nach Geburtskohorte lassen sie sich der zweiten bzw. dritten Generation von überwiegend gering qualifizierten Arbeitsmigrant*innen zurechnen. Medizinische und soziale Berufsfelder gehören zu den Tätigkeitsbereichen, in denen (im Vergleich zur Elterngeneration) besser gebildete Migrantennachkommen häufig beschäftigt sind (Laine/Okba 2005).

In mehreren Bundesländern Deutschlands galten von 2005 bis 2015 pauschale Kopftuchverbote an Schulen.² Die Parallele zu den oben erwähnten Gesetzen liegt darin, dass sie geschlechtsspezifische Vereinbarkeitsprobleme akzentuieren, denn sichtbar bekennenden Musliminnen wurde damit der Zugang zu bestimmten Tätigkeiten verwehrt. Paradoxerweise wird gegen das Kopftuch häufig damit argumentiert, dass es traditionelle Rollenbilder befördere. Gleichzeitig wird in politischen, medialen und zum Teil auch in wissenschaftlichen Debatten ein traditionelles Rollenverständnis als ein möglicher Grund dafür angeführt, dass die Arbeitsmarktintegration für Musliminnen erschwert ist (siehe 2.5). Die Beobachtung, dass im öffentlichen Diskurs durchaus feministische Argumente vereinnahmt werden, also aus nationalistischen oder rassistischen Gründen mit eingeschränkten Emanzipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen argumentiert wird (siehe Hark/Villa 2017, 86–88; Rommelspacher 2009), lässt es als äußerst schwierig erscheinen, die Ursache von Vereinbarkeitsproblemen zu identifizieren.

Restriktionen bezüglich der Sichtbarkeit des muslimischen Bekenntnisses (siehe 3.3) sind jedoch nicht der einzige Grund für das Spannungsfeld zwischen muslimischer Religiosität und der Berufstätigkeit von Frauen. Unabhängig von der Religionszugehörigkeit kann die Vereinbarkeit von Religion und Arbeit als Herausforderung angesehen werden. Ein Grund dafür ist, dass Religion und Arbeit ähnliche biografische Funktionen der Sinnstiftung erfüllen können. Ein hundertprozentiger Einsatz für Beruf *und* Religion gleichermaßen, erfordert ähnliche Abstimmungs- und Organisationsleistungen wie eine gleichzeitige Karriere- *und* Familienorientierung. Das soziale Umfeld trägt entscheidend zur Vereinbarkeit bei. Eine hohe Skepsis gegenüber der Religionsausübung am Arbeitsplatz oder einer Anpassung der Arbeitszeit an religiöse Feste, kann eine religiöse berufstätige Person vor die Entscheidung stellen, einen Lebensbereich zu priorisieren.

² Dieses wurde am 27. Januar 2015 durch das Bundesverfassungsgericht aufgehoben. BVerfG, 27.01.2015 – 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10.

Der Vorbehalt gegenüber muslimischen Lebensentwürfen erfordert von berufstätigen Musliminnen Relevanzsetzungen in ihrer Lebensführung und individuelle Aushandlungen in konkreten beruflichen Settings. In sich als säkular oder christlich verstehenden Gesellschaften lässt sich von einer Konflikthaftigkeit muslimischer Identitäten ausgehen. Sie werden als fremd bzw. nicht-zugehörig stigmatisiert. Diskriminierung und Ausschließungsmechanismen auf dem Arbeitsmarkt tragen dazu bei, dass schon die Arbeitsaufnahme eine Hürde darstellt. Wie Experimente mit fiktiven Lebensläufen belegen, reicht ein Indiz für die Zugehörigkeit zum Islam – sei es der Familienname oder ein im Lebenslauf angeführtes Engagement in einer muslimischen karitativen Einrichtung – um die Wahrscheinlichkeit, zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen zu werden, zu verringern (Kaas/Manger 2010; Valfort 2015; Weichselbaumer 2016). Die Antizipation von Diskriminierung kann dazu führen, dass Musliminnen sich vom Arbeitsmarkt zurückziehen und gewissermaßen vorsorglich andere Prioritäten setzen. Das gilt umso mehr, als geschlechtsspezifische Rollenvorstellungen Frauen alternative sinnstiftende Lebensentwürfe jenseits von Erwerbsarbeit ermöglichen. Im Berufsleben werden Musliminnen mit Normen und Erwartungen hinsichtlich des Umgangs mit Religion oder mit Stereotypen konfrontiert. Restriktive Normen bezüglich der religiösen Praxis am Arbeitsplatz können dazu beitragen, dass eine tatsächliche Unvereinbarkeit festgestellt wird: Im Sinne einer „Entweder-oder“-Option müssten Musliminnen sich dann entscheiden, ob sie ihren Glauben praktizieren oder ob sie berufstätig sein wollen. Diesen Aspekten nähert sich die vorliegende Untersuchung.

Die tatsächlichen und potenziellen Vereinbarkeitskonflikte und Spannungsfelder werden dabei zusammengedacht. Die Fragestellung lautet: Welche Formen von Lebensführung entwickeln Musliminnen in Bezug auf Religiosität und Berufstätigkeit? Die biografische Untersuchung widmet sich der Frage, wie Religion, Arbeitsmarktintegration und Berufstätigkeit latent oder manifest konfliktieren, wie soziale Ungleichheit und geschlechtsspezifische Differenzen dazu beitragen, welcher Art die Konflikte sind und wie sie bewältigt werden. Grenzziehungen zwischen Lebensbereichen oder das Herstellen von Kompatibilität werden zudem mit Blick auf Wertekonflikte untersucht, die aus der gleichzeitigen Bindung an berufliche und religiöse Werte resultieren können.

Auf der Grundlage eines weiten Verständnisses von Lebensführung beleuchtet diese Arbeit die prozesshafte Herausbildung der Lebensführung im biografischen Verlauf mit besonderer Berücksichtigung der Handlungsfelder Religion und Beruf. Das

Ziel besteht darin, produktiv an die Lebensführungsforschung anzuschließen und gleichzeitig eine gewisse Engführung in der Islamforschung zu überwinden. Die zentrale Kritik mit Blick auf den Forschungsstand (Kapitel 1) lautet, dass einseitig auf die muslimische Religiosität fokussiert wurde und allein daraus eine potenzielle Konflikthaftigkeit der Lebensführung begründet wurde.

Kapitel 2 erarbeitet eine biografische Perspektive auf die Thematik der Lebensführung und kombiniert dazu Ansätze aus der Religionssoziologie, Arbeitssoziologie und Ungleichheitsforschung. Die Perspektivsetzung auf Lebensführung ermöglicht die Analyse der Wechselwirkung von gesellschaftlicher Bedingtheit und individueller Handlungsautonomie. Herausforderungen der Lebensführung ergeben sich demgemäß aus der Konflikthaftigkeit muslimischer Identitäten, aber auch aus biografischen Zielsetzungen, geschlechtsspezifischen Dynamiken und Klassenlagen. Eine Analyse der Lebensführung lenkt den Blick auf Vereinbarkeitskonflikte (zwischen Rollen oder Lebenssphären), Aushandlungsprozesse und Organisationsleistungen sowie die Prozesshaftigkeit von Religiosität im Lebensverlauf. Eine derartige Betrachtung beinhaltet es, das Religiöse nicht künstlich zu überhöhen, sondern in den biografischen Verlauf und die Interaktion mit anderen Lebensbereichen einzubetten.

Kapitel 3 stellt die Konzeption der Untersuchung vor. Der deutsch-französische Vergleich besteht darin, die unterschiedlich strukturierten gesellschaftlichen Kontexte als relevanten Rahmen heranzuziehen. Anhand der biografischen Verläufe wird rekonstruiert, welche Bedingungen jeweils auf welche Weise relevant werden und wie die Individuen darauf reagieren. Die empirische Untersuchung wurde dergestalt angelegt, dass sie den Fokus auf Tätigkeiten mit hohen kommunikativen und emotionalen Anforderungen legt. In medizinischen und sozialen Berufen lässt sich die Berufsrolle nicht von der Persönlichkeit trennen, wie bspw. bei einem Handwerker, der unbelebte Materie bearbeitet. Identitätsmerkmale wie ethnische Zugehörigkeit und Religiosität können bei der Vertrauensbildung zwischen Personal und Nutzer*innen und im Arbeitshandeln bedeutsam werden. Dabei ist sowohl die Sicht der Beschäftigten als auch die Sicht der Nutzer*innen relevant. Die Berufsausübung und das berufliche Miteinander werden jeweils davon beeinflusst, was das soziale Umfeld mit muslimischen Identitäten assoziiert.³

³ So erzählte eine Sozialarbeiterin türkisch-alevitischer Herkunft, dass eine lesbische Ratsuchende abgelehnt habe, sich von ihr beraten zu lassen. Eine libanesisch-stämmige Ärztin berichtete, dass ein Kollege – ein Arzt marokkanischer Herkunft – sie als Muslimin anders behandle als ihre Kolleg*innen.

Die Feldforschung sowie das Verfahren der Datenauswertung werden in Kapitel 4 vor dem Hintergrund von unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen in Frankreich und Deutschland diskutiert.

Im daran anschließenden empirischen Teil der Arbeit werden sechs kontrastierende Fälle rekonstruiert. Jeder Fall erstreckt sich über drei Kapitel, sodass die biografisch aufeinanderfolgenden Phasen Sozialisation, Positionierung und Berufstätigkeit einzeln betrachtet werden. Kapitel 5 rekonstruiert die sozialisations- und milieubedingten Weichenstellungen der Lebensführung, die den Bildungsverlauf ebenso wie das religiöse Selbstverständnis prägen. Anhand einer Analyse der Interviewsituation werden außerdem charakteristische Muster des Umgangs mit der muslimischen Identität gegenüber einer Vertreterin der Mehrheitsgesellschaft identifiziert.

Kapitel 6 rekonstruiert die Positionierungen in den Handlungsfeldern Religion und Beruf. Dabei wird herausgearbeitet, inwieweit die Untersuchungspersonen krisenhafte, bewusste und selbstbestimmte Entscheidungen für ihren Beruf und ihre religiöse Ausrichtung treffen, und in wieweit habituelle Prägungen und Fremdbestimmung wirken. Dabei gilt es jeweils herauszuarbeiten, wie Relevanzsetzungen in den Lebenssphären Religion und Beruf von Generationenverhältnissen, Klassenlagen und anderen Ungleichheitsverhältnissen sowie Dynamiken sozialer Mobilität mitbeeinflusst werden.

Wie die berufstätigen Musliminnen Spannungen zwischen ihrer Religiosität und Berufstätigkeit erleben und damit umgehen wird in Kapitel 7 beleuchtet. Dabei wird herausgearbeitet, wie Spannungen entstehen – welche Rolle z. B. ein islamkritisches Umfeld oder rechtliche Restriktionen bezüglich der Religionsausübung am Arbeitsplatz spielen – und wovon die Lösungen abhängen.

Kapitel 8 bündelt die Ergebnisse der Untersuchung und stellt eine auf den Fallrekonstruktionen beruhende Typologie von Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf zur Diskussion, die auf die Herstellung von Vereinbarkeit abzielt.

1 Der interessierte Blick auf die Lebensführung von *Muslimen*

Dieses Kapitel ist einer kritischen Betrachtung der Erforschung von Lebensführung gewidmet, um daran das eigene Vorgehen zu schärfen. Es geht demzufolge nicht darum, unberücksichtigte Aspekte von Lebensführung aufzuzeigen, um perspektivisch diese „Lücke“ zu schließen, sondern zu diskutieren, inwieweit soziologische Lebensführungsforschung überhaupt einen angemessenen Gegenstand für eine wissenschaftliche Untersuchung darstellt. Im ersten Unterkapitel wird auf die politische Auftragsforschung im deutschen Kontext eingegangen, die die Alltagsgestaltung von *Muslimen*⁴ beleuchtet. Der einseitige Blick erklärt sich vor dem Hintergrund, dass die (durch Religion beeinflusste) Lebensführung in Frankreich kein Thema der Umfrageforschung ist, da die statistische Erfassung der religiösen Zugehörigkeit und religionsbezogene Fragen rechtlich reglementiert sind.⁵ Anschließend wird die Migrationsforschung in den Fokus gestellt und diese wiederum in den Kontext von Diskursen über den Islam und die Integration von *Muslimen*. Dabei wird hauptsächlich auf den Integrationsdiskurs in Deutschland Bezug genommen, kursorische Bezüge zu Diskursen in Frankreich werden hergestellt. Integrationsdiskurse werden länderspezifisch geführt, in Frankreich richten sich politische und mediale Diskurse auf die Kompatibilität des Islams mit der Laizität.

Im zweiten Unterkapitel wird der Forschungsstand zur Lebensführung anhand von qualitativen Untersuchungen diskutiert. Es werden Parallelen zwischen deutschen und französischen Forschungsperspektiven aufgezeigt, wobei der Bezug auf Lebensführung in der französischsprachigen Forschung implizit ist. Nach einer kritischen Würdigung wird der Ansatz der *Lived Religion* diskutiert und der in neueren Studien präsenste Fokus auf Aushandlungsprozesse. Den Abschluss bildet ein Fazit in Hinblick auf die vorliegende Untersuchung.

⁴ Das generische Maskulinum in Kursivsetzung steht dafür, dass in Diskursen eine homogene Gruppe konstruiert wird, welche allein durch die Zugehörigkeit zum Islam definiert wird und die Heterogenität von Sozialisationskontext (Deutschland, Frankreich, Algerien, Türkei, etc.), Geschlecht, sozialer Lage, Bildungsstand, Lebensphase sowie der Bindung zum Islam ausblendet.

⁵ Eine Genehmigung wurde z. B. für die Untersuchung *Trajectoires et Origines* von 2008 erteilt.

1.1 Von der Bestandsaufnahme zur Erzeugung muslimischer Subjekte

Forschungsberichte über die Alltagspraxis von *Muslimen* ähneln einander. Auf Auskünfte über die Zahl und Herkunft der muslimischen Bevölkerung folgt eine Darstellung ihrer Alltagserfahrungen und Lebensweisen sowie der damit einhergehenden (potentiellen) Probleme.⁶ Über religiös definierte Praktiken (Gebet, Kopftuch, religiöse Feste) hinaus zielt die Forschung auf die „Lebenswirklichkeit und die sozialen und religiösen Verhaltensmuster der muslimischen Bevölkerung“ (Haug et al. 2009, 20). Betrachtet werden alle Lebensbereiche, die von religiösen Überzeugungen beeinflusst werden können, z. B. Freizeit, soziale Kontakte, Sexualität sowie Partnerschaft und Kindererziehung (z. B. Thiessen 2008).⁷ In den Untersuchungen wird intendiert, das Verhältnis von Religiosität und Alltagspraxis zu klassifizieren. Dabei wird der Grad der Religiosität anhand der Wichtigkeit bestimmt, die *Muslimen* religiösen Vorschriften im Alltag beimessen (El-Menouar/Becher 2014; Haug et al. 2009; Thiessen 2008). Ähnlich wie die Einteilung in religiöse und moderat religiöse *Muslimen* (El-Menouar/Becher 2014) unterscheidet Barbara Thiessen (2008, 5) zwischen „praktizierenden“ – sich im Alltag auf die Religion beziehenden –, „säkularisierten“ und „unentschiedenen“ *Muslimen*, wobei Letztere „im Alltag weitgehend säkularisiert“ seien. Besondere Aufmerksamkeit erfahren Geschlechterrollen, die Haltung zur weiblichen Erwerbstätigkeit und zur Aufgabenteilung im Haushalt. Yasemin El-Menouar und Inna Becher (2014, 49, 72) klassifizieren das Verhältnis von Religiosität und Alltagspraxis, indem sie vom Befolgen religiöser Normen im Alltag auf eine patriarchalische Geschlechtervorstellung schließen.

Die beispielhaft aufgezeigte Bestandsaufnahme von *Muslimen* und ihren (durch den Islam beeinflussten) Praktiken lässt sich als „Mapping“ bezeichnen (Nielsen 2013, 170). Im Fokus liegt die Zugehörigkeit zum Islam und der Einfluss muslimischer Gebote auf die Handlungspraxis in verschiedenen Lebensbereichen. Es wird demnach versucht, die Lebensführung von *Muslimen* zu erfassen, wobei diese ausschließlich über ihre Religion definiert werden.

⁶ Das spiegeln Titel wie *Muslimische Familien in Deutschland. Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen* (Thiessen 2008) oder *Muslimisches Leben in Deutschland* (Haug et al. 2009).

⁷ Thematisch ähnlich gelagert ist die Studie *Viele Welten leben* (Karakasoğlu/Boos-Nünning 2004), wobei die Untersuchung der Lebenswelt junger Frauen und Mädchen mit Migrationshintergrund und verschiedener Konfession die einseitige Fokussierung auf den Islam vermeidet.

Die Wissensproduktion über *Muslime* ist eng mit dem politischen Interesse der Integration dieser als problematisch wahrgenommenen Bevölkerungsgruppe verflochten. Der von 2000 bis 2010 amtierende Präsident des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge Albert Schmid machte die politische Relevanz der Integrationsproblematik explizit, indem er den Mangel an „belastbaren Informationen über die muslimische Bevölkerung von Deutschland“ feststellt, insbesondere an „Daten zur Integration der muslimischen Bevölkerung“ (Haug et al. 2009, 4). Der Terminus „muslimische Bevölkerung“ kategorisiert Menschen, die einen durch Migration bedingten Bezug zum Islam aufweisen.⁸ Die damit angedeutete Integrationsproblematik geht über die politisch-praktische Aufgabe der (strukturellen) Integration⁹ von Migrant*innen hinaus.

Kritisieren lässt sich die Einseitigkeit der Wissensproduktion. Ein Pendant zu Personen christlicher Zugehörigkeit lässt sich vergebens suchen. Diese Schieflage erzeugt die Gegenüberstellung eines „Wir“ und eines „Sie“. Die Wissensproduktion über *Muslime* bemüht einen impliziten Vergleich mit christlich geprägten Personen. Bei Letzteren wird angenommen, dass die „Wirkungen von Religion auf den Lebensalltag“ rückläufig sind bzw. indirekt über ethische Prinzipien wirken (Pickel 2011, 393 ff.; siehe auch Knoblauch 1999). Befragte Christ*innen geben die Bedeutung ihrer Religion für den Alltag, z. B. im Familienleben, als wenig bedeutend an (Pickel 2011, 409 ff.). Das findet sich zudem in Studien, die einen direkten Vergleich vornehmen (Glaab et al. 2010; El-Menouar/Becher 2014). Es scheint, als hätte die Prägekraft der christlichen Religion für die Alltagspraxis sowie die individuellen Lebensverläufe und ihre biografische Deutung abgenommen. Hingegen scheint der Alltag von *Muslimen* religiös geordnet zu sein und Religion die zentrale Orientierungsgröße für Lebensentscheidungen. Nun muss bedacht werden, dass migrierte Muslim*innen sich in einem gesellschaftlichen Umfeld befinden, das nicht durch die muslimische Kultur geprägt ist. Ebenso lässt sich einwenden, dass die Migrationsdynamik die Relevanz von Herkunftskultur und -religion verändert (Levitt 2009, siehe Kapitel 5.1.2). Genau dieser Aspekt wird jedoch in der Wissensproduktion unterschlagen, was die Wahrnehmung befördert, dass die hohe Alltagsrelevanz des Islams und die niedrige Alltagsrelevanz des Christentums der jeweiligen Religion inhärent sind. Das kennzeichnet Christ*innen als fortschrittlich bzw. aufgeklärt, da sie die Religion im Sinne eines christlich-

⁸ Ersichtlich ist dies auch daran, dass Konvertit*innen nicht thematisiert werden. Deren Zahl beläuft sich, je nach Schätzung, auf 13.000 bis 100.000 (Foroutan 2012, 25).

⁹ Integration ist kein neutraler Begriff. In medialen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen spiegelt sich der Standpunkt der Mehrheitsgesellschaft (siehe Foroutan 2012, 8).

säkularen Verständnisses ethisch und privat anstatt rituell und sichtbar ausüben würden.

Das Thema Islam hat in der deutschen und französischen Migrationsforschung eine hohe Bedeutung erlangt. In Deutschland entwickelt sich diese in den 1970er Jahren mit Blick auf Arbeits- und Wohnverhältnisse migrantischer Bevölkerungsgruppen, vor allem der nach dem Zweiten Weltkrieg angeworbenen Gastarbeiter*innen (siehe dazu Berlinghoff 2013; Hunn 2005; Oltmer/Kreienbrink/Diaz 2012).¹⁰

In Frankreich gab es durch die koloniale Vergangenheit bereits im 19. Jahrhundert eine bedeutende Einwanderung.¹¹ Verstärkt seit den 1960er Jahren wird die Integration als politische Aufgabe wahrgenommen und dementsprechend Arbeits- und Wohnverhältnisse sowie den Bildungssektor thematisiert (Berlinghoff 2013, Noiriel 1988). Thema sind u. a. die „Integrationsprobleme“ der Einwanderer aus muslimischen Ländern, wohingegen die zahlenmäßig überlegenen europäischen Einwanderer kaum Beachtung finden (ibid., 49). Der explizite Bezug auf den Islam wird deutlich, wenn „fremde“ soziale, religiöse und kulturelle Praktiken als hinderlich für die durch den Bildungserfolg zu erreichende „Assimilation“ bezeichnet werden (Tribalat 1992, 13 f.). Der Terminus der Assimilation kennzeichnet eine kulturelle Anpassung als notwendig und die Bewahrung von kulturellen und religiösen Eigenheiten als hinderlich für die sozialstrukturelle Integration.

Im deutschen Kontext zeigt der Vergleich zweier ähnlich gelagerter Studien, dass das Thema Islam in Bezug auf die Integration zunehmend relevant wird. Beide untersuchen die Berufs- und Bildungseinstellungen sowie den Ausbildungseinstieg junger, u. a. türkischer Migrantinnen. Die zwischen 1991 und 1997 durchgeführte empirische Untersuchung von Leonie Herwartz-Emden (2000) diskutiert die Berufs- und

¹⁰ Im Kontext des Wirtschaftswachstums, der Abwanderung deutscher Arbeitskräfte nach Übersee oder deren eingeschränkter Flexibilität innerhalb Deutschlands wurden Abwerbeabkommen mit Italien (1955), Spanien und Griechenland (1960), Türkei (1961), Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) geschlossen.

Von 1961 bis 1973 stieg die ausländische Erwerbsbevölkerung von 550 000 auf rund 2,6 Mio., seit Ende der 1950er Jahre bis 1973 waren rund 14 Mio. ausländische Arbeitskräfte nach Deutschland gekommen und entsprechend dem Rotationsprinzip 11 Mio. wieder in ihre Heimatländer zurückgekehrt (Oltmer et al. 2012, 11). 1980 waren ca. 33 % aller nichtdeutschen Staatsangehörigen in West-Deutschland Türken, 14 % Jugoslawen, 13,9 % Italiener. Der Ausländeranteil an abhängig Beschäftigten lag bei 10 % (ibid., 11).

¹¹ In der Zeit des Wirtschaftsbooms in der Nachkriegszeit (*les trente glorieuses*) gab es eine bedeutende Arbeitsmigration aus den Maghreb-Staaten, aus Südeuropa und nordafrikanischen Ländern (siehe Reuter 2007, 377 f.). Die Immigration wurde staatlich forciert, etwa durch Verträge mit Spanien (1961) und Portugal (1963). 1954 waren bereits 261.000 Personen aus Algerien (das damals noch zu Frankreich gehörte) im Land. Zwischen 1954 und 1975 ist die Zahl der ausländischen Bevölkerung auf 3,9 Mio. gestiegen (Richard 1999, 13).

Bildungseinstellungen von Frauen ganz ohne den Bezug auf den Islam. Hingegen diskutiert die wenig später durchgeführte Untersuchung (1998–2001) von Karin Schittenhelm (2005) ausschließlich konkrete Problemlagen von Musliminnen, nämlich Kopftuch und Bekleidungspraktiken. Das spiegelt das aufkommende Problembewusstsein über die berufliche Integration von Muslim*innen und verweist auf die geschlechtsspezifische Ausprägung des Integrationsdiskurses.

Der Integrationsdiskurs diskutiert Geschlechterungleichheit und die Befürwortung geschlechtsspezifischer Rollenbilder, die dem Mann die Funktion des Ernährers und der Frau die Fürsorge für die Familie zuschreibt und sie damit vom Erwerbsleben fernhalten würde. Insbesondere mit Blick auf die Geschlechtergleichheit wird ein impliziter Vergleich mit geltenden Normen der Mehrheitsgesellschaft bemüht und daran eine Differenz zwischen einheimischer Bevölkerung und *Muslimen* festgemacht (Amir-Moazami 2007; Rommelspacher 2009, 2010). Dabei wird Geschlechtergleichheit als ein Charakteristikum moderner europäischer Gesellschaften angeführt, wohingegen der Islam der Gleichheit zwischen den Geschlechtern entgegenstehen würde. Vor diesem Hintergrund lassen sich Fragen zu Geschlechterrollen und Gleichberechtigung in der oben erwähnten Auftragsforschung kritisieren. Damit werden die „Befragten als potenziell im Widerspruch zu weltlichen, liberalen Werten stehend“ deklariert (Schepelehn Johansen/Spielhaus 2018, 133).

Die Stoßrichtung der Wissensproduktion über die Rolle des Islams in der Lebensführung und für die Integration lässt sich vor dem Hintergrund einer Verschiebung der politischen und medialen Wahrnehmung von *Migranten* hin zu *Muslimen* verstehen. Der Integrationsdiskurs hat sich vom Thema der Migration hin zum Thema der Religion verschoben (Allievi 2005; Tezcan 2003). Levent Tezcan (2003) verortet die Verbindung von Migrations- bzw. Integrationsforschung mit der Islamforschung zu Beginn der 2000er Jahre.¹² Stefano Allievi (2005) argumentiert, dass die Abgrenzung von der islamischen Kultur zur Selbstdefinition einer westlichen, freiheitlichen Kultur eine lange Geschichte hat. Ins öffentliche Bewusstsein gerückt sei der Islam vermehrt durch Geschehnisse auf der Weltbühne und deren medialer Resonanz, wie die islamische Revolution 1979 im Iran, die Rushdie-Affäre, den Golfkrieg (1990/91) und be-

¹² Die Frage, ob *Muslimen* integrierbar seien, versteht Tezcan als eine politische Wendung einer viel älteren Frage der kulturvergleichenden Soziologie (Tezcan 2003, 237 f.). Das Verhältnis des Islams zur Moderne hat schon Max Weber untersucht. Aufwind hat diese Frage deswegen erhalten, weil der islamische Fundamentalismus als höchst modernes Phänomen identifiziert wurde (ibid., 238).

sonders eindringlich durch 9/11. Die Verschiebung der Wahrnehmung geht damit einher, dass mit der Generationenabfolge und der Änderung des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000, *Muslimen* immer weniger als Gruppe von Zuwanderern bezeichnet werden können und immer mehr *Muslimen* rechtlich Deutsche sind (siehe Spielhaus 2006, 29 f.). Die Zuweisung zu „den anderen“ erfolgt nun anhand der Zugehörigkeit zum Islam, trotz oder gerade wegen der Tatsache, dass 45 Prozent der Personen mit einem muslimischen Migrationshintergrund die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen (DIK 2012, 62).¹³

Im öffentlichen Diskurs werden Fragen der Integration zum größten Teil in Bezug auf *Muslimen* diskutiert, und der Islam gilt als potentiell Hemmnis. Galten *Migranten* lange als Problemgruppe auf dem Arbeitsmarkt, bevor diese Kategorie angesichts der Heterogenität der Bildungsergebnisse unter *Migranten* und deren Nachkommen kritisiert wurde (z. B. Auernheimer 2013; Becker/Schubert 2011), erscheint in jüngerer Vergangenheit insbesondere die strukturelle Integration von *Muslimen* in den Arbeitsmarkt als politische und gesellschaftliche Herausforderung (siehe 2.5). Diese thematische Engführung lässt sich mit Serhat Karakayali (2010) als „Islamisierung der Einwanderungsdebatte“ bzw. mit Birgit Rommelspacher (2010) als „religious turn“ in der Einwanderungsdebatte bezeichnen. Von den ca. 16 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland gelten mit 3,8 bis 4,3 Millionen nur etwa ein Viertel als muslimisch (Foroutan 2012, 24). Dennoch werden fortwährend Integrations- und Islamthemen miteinander vermengt (siehe Spielhaus 2013). Die Sarrazin-Debatte, ausgelöst durch die Veröffentlichung des Buches *Deutschland schafft sich ab* (2010) hat die Integrationsdebatte mit kritischem Blick auf den Islam als das Fremde, Nicht-Zugehörige zusätzlich befeuert. Dabei wird die „Andersheit“ von *Muslimen* generiert und als Grund für die vermeintlich mangelnde (sozioökonomische) Integration bezeichnet (siehe Foroutan 2012, Shooman 2014).

Das diskursrelevante Ereignis der Anschläge auf das World Trade Center hat weitere Debatten befeuert, die hier nur am Rande angesprochen werden: Islamfeindlichkeit, Diversität und nationale Sicherheit. Vor allem seit zahlreichen tätlichen Übergriffen auf *Muslimen* und Anfeindungen nach 9/11 wird das Thema der Islamfeindlichkeit diskutiert (z. B. Asal 2014, Hajjat/Mohammed 2013, Shooman 2014). Das Zu-

¹³ Diese Angabe bezieht sich auf die Gruppe der über Sechzehnjährigen.

sammenleben in multikulturalistischen bzw. religiös diversen Gesellschaften wird besonders seit den 2000er Jahren erforscht, wobei dann faktisch häufig vom Islam die Rede ist.¹⁴ Der Fokus auf Sicherheit und Radikalisierungsprävention hängt nicht nur mit der tatsächlichen Gefahr durch fundamentalistisch geprägte Gewalt zusammen, sondern auch mit dem durch 9/11 ausgelösten Schock, dass Terroristen in westlichen Gesellschaftlichen sozialisiert und integriert waren. Der Sicherheitsdiskurs hat zu einer Fokussierung auf den Islam beigetragen, die sich als „Hypervisibilität“ (Jeldtoft 2013) bezeichnen lässt. Das Thema der Radikalisierung und die Möglichkeit der Prävention findet sich in zahlreichen Untersuchungen muslimischer Jugendlicher (siehe Franz 2018). Daran zeigt sich besonders deutlich die Verschränkung von Forschung und politischen Handlungsbedarfen.

Der Band *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (Amir-Moazami 2018) kritisiert die anwachsende Wissensproduktion über *Muslime*. Amir-Moazami (2018, 92) versteht die Vermessung und Beforschung als „Teil einer weitreichenderen Diskursanreizung über Formen des sozialen Lebens von Muslimen und über ihre religiöse Praxis.“ Diskursanreizung lässt sich mit Foucault als „das vermehrte Sprechen, das zum Sprechen bringen, das Beäugen, Archivieren, Beforschen, Kontrollieren und/oder Regulieren von Muslimen als definierbarem und kategorisierbarem Forschungsgegenstand und als politische Eingriffsfläche“ verstehen (ibid.). Besonders wird kritisiert, dass die Forschung sich gerade durch das Festhalten an der Illusion wissenschaftlicher Neutralität und die ungenügende Reflexion gesellschaftlicher Machtverhältnisse in den Dienst politischer Interessen stellen lässt.

Die muslimische Bevölkerungsminderheit wird demnach nicht nur als „anders“ und problematisch gekennzeichnet. Die Bestandsaufnahme etwa in der politischen Auftragsforschung macht die Bevölkerungsgruppe durch Zahlen und Fakten fassbar und erzeugt damit ein Objekt von Regierungsbemühungen (Amir-Moazami 2018; Tezcan 2007, 2012). Tezcan (2007, 52) bezeichnet das Regieren im Rückgriff auf Michel Foucault (2006) als ein „spannungsvolles Zusammenspiel politischer Regulierungen

¹⁴ Z. B.: The Pluralism Project, Harvard Universität, seit 1991; Danish Pluralism Project, Universität Aarhus, seit 2002; Religions, State and Society, National Research Programme Switzerland, seit 2007; Religion and Society Research Programme, Universität Lancaster, 2007–2013; IMPACT, The Impact of Religion – Challenges for Society, Law and Democracy, Universität Uppsala, 2008–2018; NOREL, The Role of Religion in the Public Sphere, Centre for Church Research, Oslo, 2009–2013; Religion and Diversity Project, Universität Ottawa, 2009–2015; RELIGARE, Religious Diversity and Secular Models in Europe – Innovative Approaches to Law and Policy, Katholische Universität Leuven, 2010–2013; RePliR, Regulierung Religiöser Pluralität in der Region, Universität Bochum/Münster, 2016–2020.

auf unterschiedlichen Ebenen einerseits und der aktiven (Lebens-)Führung der Individuen bzw. Kollektive andererseits.“ Dementsprechend lässt sich die auf den Dialog mit *Muslimen* ausgerichtete Deutsche Islamkonferenz (DIK) als ein politisches Instrument verstehen. Erkennbar wird das politische Interesse, die problematisierte Minderheit als Subjekt ansprechbar zu machen und damit Regierbarkeit zu erzeugen.

Tezcan weist darauf hin, dass es sich hierbei durchaus nicht nur um einen einseitigen Prozess im Kontext einer Machtasymmetrie handelt, sondern um ein Wechselspiel von Selbst- und Fremdführung. Zum einen werden Sprecherpositionen zugewiesen, von denen der Islam repräsentiert wird. Dass dabei „säkulare Muslime“ einbezogen werden, zeigt, dass es über Religion hinaus um die Repräsentanz einer Bevölkerungsgruppe geht (Tezcan 2012, 53 ff.), die eine – wie auch immer geartete – Bindung an den Islam hat. Zum anderen stellen muslimische Akteur*innen selbst Ansprechbarkeit her. Wie Riem Spielhaus (2011) analysiert hat, entsteht ein „muslimisches Bewusstsein“ auch bei Personen, die sich als wenig gläubig und praktizierend verstehen und sich nicht (in erster Linie) mit dem Islam identifizieren. Nichtsdestoweniger animieren die gesellschaftlichen Diskurse dazu, sich als Muslim*in zu Wort zu melden. Tezcan (2007) belegt ausführlich die muslimischen Initiativen zur Begründung der *Muslimen* als Gruppe, wozu Forderungen nach der Anerkennung religiöser Gemeinschaften sowie religiöser Rechte gehören, und relativiert diejenigen, die den Prozess ausschließlich als Zuschreibungsprozess betrachten.

Die Selbstwahrnehmung und das Auftreten von Muslim*innen in der Öffentlichkeit entsteht also im Wechselspiel von gesellschaftlichen Diskursen, Zuschreibungspraktiken und der Auseinandersetzung damit.¹⁵ Die Erforschung des Islams und der *Muslimen* hängt somit gleichermaßen mit historischen Prozessen – Kolonialisierung, Arbeitsmigration, Entstehung muslimischer Vereine und Verbände – zusammen, wie mit politischen und medialen Diskursen über historische Ereignisse, damit verbundenen Selbst- und Fremdwahrnehmungen und daraus resultierenden Praktiken.

¹⁵ Belege für die Dynamik von gesellschaftlichen Diskursen, Fremd- und Selbstwahrnehmung sowie Handlungspraxis finden sich in den Studien über die komplexen Reaktionen von britischen Muslimen und Communities des Bandes *Muslim Britain: Communities Under Pressure* (Abbas 2005) oder in der Studie über die Entstehung und Veränderung muslimischer Identitäten von Lori Peek (2005).

1.2 Lebensführung in der sozialwissenschaftlichen Forschung

Das Interesse an den konkreten lebenspraktischen Wirkungen des Islams besteht vermehrt seit Mitte der 1990er Jahre (Tezcan 2003, 251). Daraus entstehen empirisch-qualitative Studien zur Lebensführung, welche breit rezipiert wurden. So etwa analysiert die Islamwissenschaftlerin Paula Schrode (2010) anhand von Praktiken des Halal-Konsums die *Islamisierung der Lebenspraxis*, ein Begriff, der von Sigrid Nökel (2002) geprägt wurde. Auch die im Band *Die Sunna leben* (Schrode/Simon 2012) versammelten Beiträge nehmen auf die von Klinkhammer (2000) geprägte „religiöse Lebensführung“ Bezug. So beschreibt Jörn Thielmann (2012, 165 ff.) verschiedene Typen der sogenannten „perfekten Muslime“, deren frommer Lebensstil „an Max Webers rationale Lebensführung und innerweltliche Askese erinnert“. Die Studie (ibid.) enthält eine weitere zentrale Referenz für das Thema Lebensführung, die vor allem im französischen Raum verwendet wird: Die an Foucault (1993) angelehnten „Techniken des Selbst“, mit denen Individuen mit eigenen Mitteln auf ihren Körper, ihre Seele, ihre Gedanken und ihr Verhalten einwirken und damit auf eine Selbstvervollkommnung hinwirken.

1.2.1 Lebensführung als Thema in deutschsprachigen Studien

Das wissenschaftliche Interesse an der Lebensführung von *Muslimen* lässt sich ebenfalls mit gesellschaftlichen Islam-Diskursen in Verbindung bringen. Deutlich wird dies an der Studie „*Den Islam ausleben*“: *Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* (Frese 2002). Das Interesse richtet sich auf die für die Lebensführung leitenden muslimischen Prinzipien, die sich in allen Lebensbereichen niederschlagen würden (ibid., 15). Es entsteht angesichts von Diskursen, die die Unvereinbarkeit des Islams mit einer westlich-modernen Lebensweise behaupten und deswegen die Integration, vor allem Türkeistämmiger, gefährdet sehen (ibid., 303). Das zentrale Ergebnis der Studie steht dazu in einem deutlichen Kontrast, demnach würde eine durch den Islam begründete Lebensführung ein „mögliches Integrationsmedium“ darstellen (ibid., 11). Mit Begrifflichkeiten der Lebensführung bzw. Lebensweise betont Frese die eigenverantwortliche, aktive Gestaltung des Lebens und den reflexiven Umgang mit islamischen Prinzipien. Mit diesen Begriffen beschreibt er die Individualisierung der Religiosität, welche gleichermaßen von Religion

angestoßen werde, wie sie auf sie zurückwirke (ibid., 278). Letzteres lässt sich so verstehen, dass die islamische Lebensführung vielfältige Handlungsspielräume eröffnet (ibid., 293).

Die Blickrichtung der Studie ähnelt den bereits erwähnten Untersuchungen: Ausgehend vom Islam wird dessen Rolle im Leben analysiert. Wobei hier kritisch anzumerken ist, dass die Studie auf der Ebene von Diskursen verbleibt,¹⁶ jedoch nicht die praktische Lebensführung untersucht. Die Rolle der Religion auf der Ebene der Lebenspraxis und für die individuelle Biografie wird in der Studie nicht analysiert. Es geht vielmehr um die Vorstellungen vom Muslimsein, die Frese anhand von leitfadengestützten Gruppendiskussionen mit je drei bis vier Teilnehmern, insgesamt 29 männlichen Personen im Alter von 14 bis 26 Jahren erhebt. Die Studie lässt sich als eine diskursive Antwort von muslimischen Jugendlichen auf Islamdiskurse verstehen. Indem nur den Islam praktizierende Jugendliche in Moscheen akquiriert wurden, wird der Blick nicht nur einseitig auf praktizierende *Muslimen* gelenkt, sondern auch auf idealtypische Vorstellungen von religiöser Praxis. Der Fakt, die Erhebung im Umfeld der Moschee durchzuführen, mag dazu beigetragen haben. Inwieweit das Instrument der Gruppendiskussion ebenfalls dazu beigetragen hat, dass die Jugendlichen ein möglichst ideales Bild der muslimischen Praxis gezeichnet und sich darin wechselseitig bestätigt haben, bleibt offen.¹⁷

Die religionssoziologische Studie von Gritt Klinkhammer (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung* verhandelt eine diskursiv mit dem Islam in Verbindung gebrachte Problemlage: die Unvereinbarkeit mit der Moderne. Dass der Diskurs in erster Linie auf die vermeintliche Traditionalität weiblicher Identitäten fokussiert, erklärt die Wahl der Untersuchungsgruppe: sunnitisch geprägte Musliminnen aus türkischen Gastarbeiterfamilien.¹⁸ Der Begriff der Lebensführung wird angelehnt an Max Weber verwendet und bezeichnet die methodisierte Umsetzung einer religiösen Ethik in der Alltagspraxis.

¹⁶ Die Auswertung richtet sich auf Vorstellungen über das Muslimsein und dessen Praxis, das Bild von Familie und Freundschaft, von der Türkei, von Türken und dem Türkentum, das Bild vom richtigen Muslim sowie von der islamischen Gemeinschaft.

¹⁷ Zur Kritik an der einseitigen Fokussierung auf das Religiöse siehe 2.3.

¹⁸ Die 19 leitfadengestützten Interviews sind die Basis für 7 Einzelfalldarstellungen. Kontrastierende Kriterien sind die Zugehörigkeit zu einem Moscheevereine und das Tragen des Kopftuchs. Der Fokus auf gebildete und in muslimischen Gemeinden aktive Frauen wird neben der religionssoziologischen Fragestellung nach „Trägerschichten“ (Weber) mit der Sprachfähigkeit der Interviewpartnerinnen begründet. Der Interviewleitfaden enthält Fragen zu religiösen Überzeugungen, Rollenvorstellungen, zur Relevanz von Bildung und Beruf sowie der Konflikthaftigkeit muslimischer Identität.

Die zentrale Erkenntnis der Studie liegt darin, dass eine methodische religiöse Lebensführung, entgegen der Annahme Webers, auch auf den Islam gegründet werden kann. Klinkhammer unterscheidet vier Strategien, die Bezüge zum Islam flexibel machen und dadurch der Integration in eine moderne Lebensführung zuträglich sind: erstens eine Ästhetisierung als Evidenz der Tradition, zweitens die heilende Wirkung des Islams als post-skriptualistische Form von Glaubensgewissheit, drittens die Ethik und Universalisierung der Vorschriften sowie viertens die Modernität durch den Wunsch, alle Sphären des Lebens zu islamisieren.

Klinkhammer zeigt anhand von drei Typen muslimischer Lebensführung, wie Glaubensinhalte relativiert oder spiritualisiert werden und damit der Islam durch die individuelle Deutung an den modernen Kontext angepasst wird. Die *traditionelle* muslimische Lebensführung ist pragmatisch und ästhetisierend, teilweise wird der Islam einem bestimmten Lebensbereich, wie der Familie zugeordnet. Der Typus der *islamisch-exklusiven* Lebensführung beschreibt eine subjektive religiöse Selbstverpflichtung, welche handlungsleitend den Alltag ordnet und reglementiert. Bei der *universalisierenden* Lebensführung werden Spiritualität und Transzendenz als universelle Bedürfnisse verstanden und das Heilsschicksal ist nicht an die Ausübung der religiösen Praktiken gebunden.

Positiv hervorzuheben ist die aufgezeigte Heterogenität der biografischen Bezüge zum Islam. In Bezug auf die lebensgeschichtliche Verknüpfung mit dem Islam (ibid., 255 ff.) unterscheidet Klinkhammer drei Tendenzen, die einen absteigenden Grad der Verknüpfung erkennen lassen. Die erste Tendenz drückt sich in Selbsterzählungen aus, die den Charakter von Konversionserzählungen haben, insofern ein klarer Bruch von einem Vorher und einem Nachher der religiösen Orientierung benannt wird. Aufgrund der von Klinkhammer festgestellten „Priorität der Orientierung auf einen islamischen Alltag hin“ spricht sie von einer Islamisierung der Biografie, in der die Selbstthematization fast ausschließlich im Rahmen der Zugehörigkeit zum Islam vorgenommen wird (ibid., 256). Die zweite Tendenz der „Biographisierung des Islam“ verortet Klinkhammer in Biografien, in denen der Islam das Leben und das Selbstbild nicht vollständig bestimmt und der Blickwinkel der Religionszugehörigkeit nur einer von mehreren ist, bzw. der Islam eine spirituelle Ergänzung zu der anderen, Rationalitäten verpflichteten, Lebensplanung ist (ibid., 256). Die dritte Tendenz liegt in der nur rudimentären Einbettung des Islams in den Lebenslauf und das biografische

Selbstverständnis. Die Orientierungen seien weitgehend im sozialisatorischen Rahmen selbstverständlich verankert (ibid., 257).

Identifizieren lässt sich der Fokus auf den hochislamischen Typus. Dies ist dem Unterfangen der Studie geschuldet, zu beweisen, dass eine auf den Islam gegründete Ethik die normative Basis der Lebensführung sein kann. Damit wird ein Typus von Gläubigen hervorgehoben, dessen Lebensführung zentral durch den Islam geprägt wird und dessen „hochislamische“ Praxis (ibid., 266) in einem Kontrast zum Gastarbeiterislam steht. Die islamisch-exklusive Lebensführung beschreibt eine alle Lebensbereiche durchdringende ideale Religiosität. Mit Max Weber (1985, 327 ff.) lässt sich dies als Religiosität von Virtuosen, die ihre Existenz als religiös definieren, bezeichnen.

Die Studie lässt die Idee einer Entwicklung hin zu subjektivierten und verinnerlichten religiösen Ritualen und Glaubenspraktiken erkennen. Deutlich wird dies anhand der beschriebenen Grade von Subjektivierung und Verinnerlichung. So stellt Klinkhammer im Fall einer traditionellen Weiterführung der Pflichten „erste Subjektivierungen in ihrem Verständnis der Ausübung der Pflichten“ (Klinkhammer 2000, 264) fest. Das legt nahe, dass unweigerlich weitere Subjektivierungen folgen werden. Der als „notwendig empfundene [...] Entscheidungscharakter der Anpassung an die islamische Tradition“ (ibid., 264) lässt sich ebenfalls als Ausdruck von individualisierter Glaubenspraxis verstehen. Die zweite Tendenz, die sich hier als Stufe lesen lässt, zeigt sich in Biografien, die durch die Übererfüllung von Praktiken (wie Gebeten) die „Aneignung der Pflichten ins Subjektive“ steigern (ibid., 265). Die Übererfüllung interpretiert Klinkhammer als „subjektivierende und selbstdisziplinierende religiöse Methodik“, die trotz der Einhaltung ihrer Form zu einer „inneren Haltung“ gesteigert wird (ibid., 265). Schließlich bestimmt Klinkhammer in einer dritten Tendenz einen „höchst subjektiviert[e] und verinnerlichten Umgang mit den religiösen Ritualen im Islam“, der sich darin zeige, dass die Ausführung der Pflichten (etwa Gebete) den beruflichen oder sozialemischen Pflichten nachgeordnet werde (ibid., 265). Diese Tendenz lässt sich gedanklich auf der höchsten Stufe der Entwicklung von Subjektivierung und Verinnerlichung einordnen. In der außerordentlich differenzierten Studie ist der virtuosenhafte Typus von Gläubigkeit letztlich der einzig vorstellbare.

Die Studie *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken* von Sigrid Nökel (2002) untersucht die „islamische Lebensführung“, zum einen auf der Ebene der Selbstdarstellung und zum anderen auf

der handlungspraktischen Ebene unter Musliminnen der zweiten Einwanderergeneration. Die Auswahl zielt auf Frauen, die einen sozialen Aufstieg absolviert haben, sich selbstbewusst zum Islam bekennen und dafür die Anerkennung in der Gesellschaft einfordern, d. h. den Islam zur Grundlage ihrer „Identitätspolitik“ machen (ibid., 11).¹⁹

Nökel analysiert, wie die Lebensbereiche Essen, Kleidung, Einrichtung der Wohnung, Familie, Beruf, Freizeit sowie Beziehungsanbahnung und Heirat aus islamischer Perspektive gedeutet werden und wie sich dies in den Alltagspraktiken ausdrückt. Islamisierung meint im Kontext der Studie eine islamisch methodisch-rationale Lebensführung, die sich um die islamischen Prinzipien und Zeichen entfaltet und alle Bereiche des Alltagslebens zu einer ethischen Einheit zusammenfasst“ (ibid., 67). Der Begriff der Lebensführung wird im Sinne von einer Lebensart „>[r]ichtig< islamisch zu sein“ (ibid., 67) verwendet, in Abgrenzung zu einem traditionellen Islam und traditionellen Geschlechterrollen. An den benannten Handlungsfeldern zeigt sie auf, wie sich die „weiblichen Identitätsstrategien [...] mit der Islamisierung verbinden“ (ibid., 25) und kennzeichnet Aushandlungsprozesse als Teil der Subjektwerdung. Ferner beleuchtet Nökel „Alltagspolitiken der Selbstbehauptung“ (ibid., 14), die auf die Anerkennung der modernen, islamischen Lebensweise ausgerichtet sind.

Die Studie ist eine Antwort auf gesellschaftliche und wissenschaftliche Islam-Diskurse, die eine ausgeprägte Hinwendung zum Islam als Rückschritt gegenüber der Modernisierung, die die Subjekte durch den Bildungsaufstieg vorgenommen haben, verstehen würden. Nökel kritisiert die Immigrations- bzw. Minderheitenforschung, welche ethnische Identitäten durch „ein dichotomes und redundantes Traditionalismus-Modernismus-Konzept“ essentialisiere und durch die Vorstellung eines ethnisch bedingten Sozialstatus die „Figur des diskriminierten Ausländers“ erzeuge (ibid., 13). Während darin die ethnische Identität als erzwungenes Ergebnis sozialer Exklusion in der Aufnahmegesellschaft betrachtet werde (ibid., 14), zeigt Nökel, dass die autonome Gestaltung ihres Lebens anhand islamischer Prinzipien aktiv beansprucht wird (ibid., 20). Die selbstbewussten Akteurinnen würden den Islam zum „Instrument einer vertieften Inklusion“ machen (ibid., 14). Nökel zeichnet das Bild selbstbewusster Neo-Muslimas, welche aus der Selbstbestimmung heraus religiös und in die moderne Gesellschaft integriert sind (ibid., 13).

¹⁹ Die Studie beruht auf biografischen Erzählungen und ethnografischen Beobachtungen. Die Auswahl der 18 gut ausgebildeten jungen Interviewpartnerinnen erfolgt in muslimischen Milieus. Nökel nennt eine Kopftuchdemonstration, Treffen deutschsprachiger Muslime, Tafsir-Treffen (Koranexegese), Feste sowie Veranstaltungen von Mädchengruppen in Moscheen (ibid., 24f.).

Ein Verdienst der Studie liegt darin, dass ein pauschalisiertes und ideologisiertes Verständnis des Islams aufgebrochen und die Verknüpfung mit Alltagspraktiken aufgezeigt wird. Hervorzuheben ist die Berücksichtigung des Wechselverhältnisses von gesellschaftlichen Zuschreibungen und individuellen Umgangsstrategien. Die befragten Frauen, so Nökel (ibid., 15 f.), setzen sich mit ihren „islamo-kulturelle[n] Wurzeln“ auseinander, auf die sie nicht zuletzt durch gesellschaftliche Diskurse immer wieder hingewiesen werden, und machen diese zum Ausgangspunkt ihrer Anerkennungspolitiken und ihrer Forderung nach Gleichheit.

Kritisieren lässt sich, dass der Islambezug gewissermaßen auf die Forderung nach Anerkennung reduziert wird. Obwohl Nökel Frauen beschreibt, die alle Lebensbereiche islamisiert haben, gerät das Eigene der Religiosität, wie die Kommunikation mit Gott oder die konkreten Heilsideen, aus dem Blick. Stattdessen dominiert in der Beschreibung die im Sinne Foucaults verstandene Selbstdisziplinierung (ibid., 67 ff.). Weiterhin kann kritisch bemerkt werden, dass dem Typus der Neo-Muslima keine anderen Typen gegenübergestellt werden, was die Gefahr der Verallgemeinerung des Typus, zumindest in der Rezeption der Studie, birgt.

Die Studie *Virtuosen der Lebenspraxis: gebildete Muslime in Deutschland* von Diana Karadzhoва-Beyer (2016) zeichnet sich durch eine rekonstruktive Methodologie anhand der Objektiven Hermeneutik und der Grounded Theory aus. An vier Fällen wird die Lebenspraxis gläubiger Muslim*innen der zweiten Generation türkischer Migrant*innen, die als Akademiker*innen berufstätig sind und eine Familie gegründet haben, rekonstruiert (ibid., 77). Hintergrund ist die Annahme einer Unvereinbarkeit von moderner, selbstbestimmter Lebensführung und dem Islam, der keine Differenzierung von säkular und religiös erlaube (ibid., 240) und den Anspruch erhebe, „in allen Sphären des Lebens tonangebend zu sein“ (ibid., 23). Dieses „Dilemma“ erfordere kreative handlungspraktische Lösungen und Relativierungen. Im lebenspraktischen Alltag könne der Islam in ein bildungs-, aufklärungs- und modernitätskompatibles Ethos transformiert werden (ibid., 242). Die Modernität islamischer Lebensführung stellt, so die zentrale Aussage der Studie, sich erst in der sie erzwingenden Lebenspraxis und nur bei gebildeten Muslim*innen ein. Angesichts deren Leistung, trotz der Inkompatibilität von (modernen und islamischen) Orientierungsschemata eine „gelingende Lebenspraxis unter Beibehaltung [der] Religion“ (ibid., 169) zu erzeugen, bezeichnet die Autorin diese als „Virtuosen der Lebenspraxis“.

Hinsichtlich der Rolle der Religion unterscheidet die Autorin zwei Typen von Lebensführung, eine auf Religion ausgerichtete (Fälle 1–3) und eine nach außen hin von Religion unberührte (Fall 4). Im Sinne von kreativen Lösungen nutze die Beraterin in einer muslimisch-türkischen Organisation, die als „Grenzgängerin“ zwischen zwei Kulturen präsentiert wird, Religion aktiv zur Identitätswahrung und Abgrenzung gegenüber der Kultur des Aufnahmelandes (ibid., 138). Im zweiten Fall sei Religion ein Mittel, um sich gegen bestehende Konventionen aufzulehnen (ibid., 169). Im dritten Fall wird der Islam als ein „Stabilisierungsanker“ verstanden, dessen kollektive Kulturgeschichte als Stütze der Identität fungiere (ibid., 187). Im vierten Fall diene Religion als „handlungsleitendes philosophisches Deutungssystem“ (ibid., 198). Handlungspraktisch werde Religion hingegen auf die Sphäre des Privaten begrenzt und damit die Lebensführung von der dogmatischen Teilung der Welt in die Kategorien rein/unrein, halal/haram, erlaubt/verboten befreit (ibid.).

Positiv hervorheben lässt sich an der Studie die Darstellung kontrastierender Fälle, die Unterschiede einer sonst häufig heterogen dargestellten Untersuchungsgruppe deutlich macht. Zudem werden die Unterschiede aus der Biografie inhärenten Merkmalen abgeleitet, z. B. erhöhte Mobilität der Familie versus Sesshaftigkeit, anstatt aus Merkmalen der muslimischen Praxis. Die Rekonstruktion der biografischen Herausforderungen und der Generationsdynamiken sind ein Pluspunkt der Studie, da das Wechselverhältnis von Biografie und Religion aufgezeigt wird. Die Stärke einer rekonstruktiven Methodologie liegt darin, von den Äußerungen der Befragten zu abstrahieren, indem Sinnebenen unterschieden und biografische Entscheidungen rekonstruiert werden. Bei der Analyse der Interviews mit Muslim*innen, deren Äußerungen häufig Reaktionen auf islamkritische Diskurse sind, ermöglicht dies – über die diskursive Positionierung hinaus – einen Zugriff auf die Lebenspraxis.

Kritisieren lässt sich, dass die moderne, selbstbestimmte Lebensführung als stillschweigende Hintergrundfolie vorausgesetzt und deren Inkompatibilität mit Religion behauptet wird. Die Bindung an religiöse Werte wird (potenziell) als Autonomie einschränkend betrachtet. Das versperrt den Blick auf die die Autonomie einschränkende wie auch ermöglichende Wirkung jedweder Wertbindung, sei sie religiös oder säkular (z. B. Professionsethiken, Ernährungsweisen, Umweltschutz). Infrage gestellt werden muss auch die Grundprämisse eines modernitäts- und autonomiefeindlichen Islams, der eine exklusive Deutungsmacht über alle Sphären des Lebens beanspruche und keine „Kultur der konkurrierenden Auslegung“ kenne (ibid., 241). Thomas Bauer

(2011) macht auf die historische Deutungsvielfalt im Islam und die Vermischung von religiösen und säkularen Diskursen in Bereichen wie Medizin und Wissenschaft aufmerksam.²⁰ Er bezeichnet das „Bild einer restlos von Religion durchdrungenen islamischen Gesellschaft als ein Zerrbild“, das dem Islamismus entspricht (ibid., 222).

Kritik lässt sich des Weiteren an der Klassifikation von Praktiken als modern bzw. traditionell üben. Die These, dass mit dem Tragen des Kopftuchs der „Anspruch auf Mündigkeit und Aufklärung symbolisch konterkariert“ werde (Karadzhova-Beyer 2016, 33), entspricht eher der Grundprämisse der Arbeit als dem Forschungsstand zu Bedeutungen der Verschleierung (Amir-Moazami 2007; Göle 2004; Fadil 2011). Die religiöse Praxis im privaten Bereich als moderne, aufgeklärte Religiosität zu deuten, lässt sich kontrovers diskutieren (z. B. Beckford 2003; Casanova 1994). Die Grundprämisse der Arbeit wird auch an der Deutung der Aussage einer Interviewten, dass Frauen nicht in die Moschee müssen, deutlich. Geschlechtsspezifische Unterschiede muslimischer Praxis werden nicht diskutiert. Vielmehr wird Religion als „individumsbezogenes, Ich-interpretiertes Bedürfnis“ bezeichnet, da es keine signifikanten Anderen gäbe, an denen Glaubensvorstellungen abgearbeitet würden (Karadzhova-Beyer 2016, 135). Kritisieren lassen sich ferner Wertungen hinsichtlich der Autonomie. Eine „moderne und aufgeklärte Lebensführung mit der Religion“ wird unter der Maßgabe zugestanden, dass „eine individuelle Entscheidung [...] um des Individuums Willen getätigt wird, und nicht um sich ‚normkonform‘ zu verhalten“ (ibid., 218). So wird das fünfmalige Gebet einer Berufstätigen als Entschleunigung (ibid., 235), oder religiöse Praktiken als Bewältigung biografischer Problemlagen gedeutet.²¹ Das spiegelt eine westlich-liberalistische Vorstellung und blendet die Möglichkeit aus, dass die Konformität mit der religiösen Norm ein Akt der Autonomie ist (siehe Mahmood 2005).

1.2.2 Ethisierung als Thema in der französischsprachigen Forschung

Das Interesse an der konsequenten Ausrichtung am Islam in allen Lebensbereichen ist im französischen Raum nicht minder ausgeprägt. Statt des französischen Pendant zum Weber'schen Begriff der Lebensführung *conduite de vie* oder *manière de vivre* finden sich in Studien Begriffe Foucault'scher Prägung wie *éthique de vie*, *façon d'être* oder

²⁰ Bauer behandelt die nachformative Zeit des Islams (12. bis 15. Jh.).

²¹ Deutlich wird das in der Aussage: „je größer die biographische Unsicherheit, desto stärker rekurren die Gläubigen auf religiöse Grundsätze“ (Karadzhova-Beyer 2016, 243).

réforme de soi. Die Transformation des Selbst bzw. Formation eines ethischen Selbst anhand von Selbsttechniken (Foucault 1989) und die Reglementierung der Alltagspraktiken anhand der religiösen Ethik (Weber) lassen sich als komplementär verstehen (Lemke 2001; Tezcan o. J., 5).

Prominent wurde die Anwendung Foucault'scher Konzepte durch die Studie von Saba Mahmood (2005) zu orthodoxen Musliminnen in ägyptischen Frömmigkeitsbewegungen. Sie geht dem paradox anmutenden Befund nach, dass Frauen religiöse Bewegungen mittragen, die ihre Subordination verlangen. Die Studie zeigt, dass die individuelle Handlungsfähigkeit tatsächlich auf der Aneignung von Normen beruhen kann, von denen angenommen wird, dass sie die Autonomie einschränken. Die Aneignung islamischer Normen wird in Anlehnung an die Foucault-Interpretation Judith Butlers als autonome Subjektformation verstanden. Die Autorin orientiert sich soweit an dieser Interpretation, als sie Foucaults Idee paradoxaler Subjektivierung übernimmt. Demnach hängen Handlungsfähigkeit und Unterordnung eng miteinander zusammen:

„the very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which she becomes a self-conscious identity and agent“ (Mahmood 2005, 17).

Folglich versteht sie Handlungsfähigkeit nicht im Widerstand zu Machtverhältnissen, sondern als Erzeugnis dieser: „a capacity for action that specific relations of subordination create and enable“ (ibid., 18). Was das Verhältnis von Handlungsfähigkeit und Normen betrifft, geht Mahmood über Butler hinaus. Ausgehend von der Prämisse, dass Normen nur durch performatives Tun erzeugt werden, versteht Butler Handlungsfähigkeit als die Kapazität, Normen zu bestätigen oder sich ihnen zu widersetzen. In der Konsequenz versteht sie Subversion als Ausdruck der Handlungsfähigkeit von Unterdrückten. Mahmood kritisiert dieses Verständnis weiblicher Agency als normative liberalistisch-feministische Deutung (Lamine 2018, 85). Dem dualistischen Schema von Subversion und Bestätigung von Normen fügt Mahmood eine dritte Möglichkeit hinzu: das Vollführen, Bewohnen und Erleben der Norm:

„Norms are not only consolidated and/or subverted, I would suggest, but performed, inhabited, and experienced in a variety of ways“ (Mahmood 2005, 22).

In diesem Verständnis drückt sich Handlungsfähigkeit („agentival capacity“) auch in den Akten der Aneignung von Normen aus: „in the multiple ways in which one inhabits norms“ (ibid., 15).

Die ethnografische Studie von Christine Rodier (2012)²² ist ein Beispiel dafür, Lebensführung zu thematisieren, ohne das religiöse Moment im Leben von Muslimen zu überschätzen. Beleuchtet wird nur ein Aspekt von Lebensführung: der Konsum von Halal-Produkten. Die unter marokkanischen Berbern im französischen Département Moselle anhand von teilnehmenden Beobachtungen und leitfadengestützten Interviews durchgeführte Studie analysiert die Signifikation von Alimentationspraktiken zwischen „Tradition“ und heiligem „Text“ (ibid., 20). Rodier verneint, dass die Bindung an religiöse Normen dem Kommunitarismus Vorschub leistet. Relevant ist das vor dem Hintergrund, dass die Verbreitung von Halal-Produkten in Frankreich häufig als Bedrohung wahrgenommen wird. Rodier stellt heraus, dass sich religiöse Regeln und Praktiken im Generationenverlauf verändern. Sie verweist auf multiple Umgangsformen mit Normen. Darin drücke sich eine – auch von Normen der französischen Gesellschaft beeinflusste – Individualisierung der Religiosität aus (ibid., 334).

Rodier präsentiert eine Typologie anhand der Sinnsetzungen, die mit dem Konsum von Halal-Produkten verbunden werden. Die drei folgenden Typen, allem voran der ethisierte, asketische, grenzen sich vom *mangeur ritualiste* ab, verkörpert in *Migranten* der ersten Generation, die ohne fundiertes Wissen praktizierten.

Der liberal-moderne und konsumorientierte *mangeur consommateur* berücksichtigt die Speisevorschriften aus Gewohnheit und Respekt vor der Religion, grenzt sich jedoch von der *traditionellen*, fetthaltigen Ernährungsweise der Elterngeneration ab (ibid., 301 ff.). Restaurants, die sich als halal und Französisch (anstatt Arabisch oder orientalisches) präsentieren, sowie die Vielfalt der Halal-Produkte in Supermärkten, ermöglichen die Ausweitung des Nahrungsspektrums und tragen zur Individualisierung aufsteigender Mittelschichtangehöriger muslimischen Glaubens bei.

Der *mangeur revendicatif* verwendet halal als einen Identitätsmarker und errichtet darüber eine symbolische Grenze zwischen einer Wir-Gruppe und einer Ihr-Gruppe (ibid. 307 ff.). Arabisches Fastfood dient der Abgrenzung von einer okzidentalen, amerikanisierten McDonalds-Kultur. Der jugendliche, männliche Typus besitzt kaum religiöses Wissen und praktiziert die Pflichtgebete selten, sodass die Verhaltensnorm *halal* stärker im Diskurs als in der religiösen Praxis verankert ist.

²² Der Titel lautet: *Manger pour croire: étude transgénérationnelle de descendants de migrants berbères: le halal comme incorporation d'une norme* (Essen um zu glauben: transgenerationale Studie der Nachkommen von migrierten Berbern: Halal als Inkorporierung einer Norm, Übers. L. H.).

Die gebildete, weibliche *mangeur ascète* führt über den Respekt religiöser Speisevorschriften hinaus und basierend auf ethischen Prinzipien des frühen, *wahren* Islams einen Abgrenzungsdiskurs (ibid., 313 ff.). Sie hält der Folklorisierung des Islams der Elterngeneration die tiefere spirituelle Bedeutung der Praktiken entgegen (z. B. Reinigung des Körpers im Ramadan).²³ Die gesundheitsbewusste Reduktion von Fleisch oder Zucker sowie der achtsame Umgang mit Nahrungsmitteln werden zum Bestandteil einer disziplinierenden, auf Selbstkontrolle beruhenden Alltagspraxis (ibid., 317). Die Abgrenzung zur fetthaltigen Ernährung der Elterngeneration wird durch den gänzlichen Verzicht auf Fleisch oder die Restriktion auf Bio-Produkte gesteigert (ibid., 319 ff.). Der asketische Charakter des Glaubens im Sinne von Foucault (1989) drückt sich in der Kapazität aus, die persönliche Lebensethik (*éthique de vie*) zu steigern (ibid., 316). Die der Perfektion dienende permanente Introspektion (ibid., 316), erinnert an Webers methodische Kontrolle.

Die Beschreibung der Orientierung an ethischen Werten des asketischen Typus, der so seine Lebensweise perfektioniere bzw. seiner Seinsweise (*façon d'être*) Gestalt gebe (ibid., 339), schließt an Weber, Foucault und Mahmood an. Glaube wird dabei als Selbsttechnik und Mittel der Entwicklung einer persönlichen Ethik sowie spiritueller Ziele verstanden (ibid., 338). Die körperliche Aneignung der Norm versteht Rodier – in Anlehnung an Foucault und Mahmood und im Unterschied zum Verständnis eines der Norm unterworfenen Subjekts – als Vektor der Handlungsfähigkeit. Entsprechend der von Foucault (1989) beschriebenen Modi der Subjektivierung kann sich das Individuum über die selbstbestimmte Aneignung der Normen, wie der Speisevorschriften, individuieren, was einen Ausdruck von Handlungsfähigkeit darstellt (ibid., 325). Rodier grenzt sich von einem Diskurs ab, der dem Individuum Handlungsfähigkeit abspricht und es als religiösen Normen unterworfen wahrnimmt (ibid., 335). Das kann mit der Erweiterung oder Subversion der Bedeutung der Norm und der Verschränkung mit anderen biografisch bedingten Logiken einhergehen. Rodier spricht mit Bezug auf Max Weber von einer innerweltlichen Askese, die auf einer rationalen, methodischen und systematischen Selbststeuerung beruhe und in eine Ethisierung und Rationalisierung des Glaubens münde (ibid., 339 f.). Dem Islam bescheinigt Rodier die Integration in Denkweisen der Moderne, da er eine religiöse Utopie, um die Ideale der Leistung und des individuellen Heils herum, begründe (340).

²³ Die Frömmigkeitsbewegung in Ägypten kritisiert ebenfalls die Folklorisierung des Islams, wozu ein großes Unterhaltungsangebot während des Monats Ramadan zählt (siehe Mahmood 2005, 49).

Kritisieren lässt sich die Fokussierung auf den *mangeur ascète* mit der Begründung, dieser verkörpere die „neuen Modalitäten des Glaubens“ in der zweiten Einwanderergeneration besonders (ibid., 302). Letztlich erhält dieser Typus ein bedeutendes Gewicht, zumal Rodier die abschließende Feststellung der Ethisierung und Rationalisierung des Glaubens am *mangeur ascète* festmacht (ibid., 340).

In der deutsch-französischen Vergleichsstudie *Moderne Frömmigkeit: Muslimische Frauen in Frankreich und Deutschland zwischen Selbstreform und Kampf um Anerkennung* von Jeanette S. Jouili (2007) wird der Typus religiös-ethischer muslimischer Lebensführung mit Bezug auf Weber und Foucault anschaulich untermauert. Dazu hat die Forscherin Musliminnen der zweiten Generation von Einwanderern, überwiegend universitär gebildete, interviewt, 21 in Frankreich und 17 in Deutschland. Die Akquise erfolgte unter aktiven Mitgliedern islamischer Vereine und Ausbildungseinrichtungen in Paris und Köln, bei denen einige der Frauen als Dozentin tätig waren. Ein Auswahlkriterium war das Verrichten des Pflichtgebets.²⁴

Jouili ordnet die interviewten neo-orthodoxen Musliminnen den „revival movements“ (Frömmigkeitsbewegungen) zu. Die Intention, einen bestimmten Typus von Frömmigkeit aufzuzeigen, lässt sich neben der Akquise auch daran ablesen, dass Jouili keine kontrastierenden Fälle rekonstruiert, sondern thematische Aspekte beleuchtet und mit Interviewausschnitten untermauert. Das beinhaltet den Erwerb islamischen Wissens, die Ausbildung von Tugenden, das Verhältnis von Emanzipation und Unterwerfung, Aspirationen hinsichtlich Bildung, Berufsarbeit und Familie und die Aushandlung der Anerkennung religiöser Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit. Der als zentral gekennzeichnete Wissenserwerb der befragten Frauen sei auf das Ziel ausgerichtet, das persönliche und alltägliche Leben im Sinne islamischer Normen zu gestalten (Jouili 2015, 51). Die Ebene der Handlungspraxis spiegelt sich in den konsultierten Schriften, die u. a. konkrete Anleitungen zu islamischen Kleidungs Vorschriften und zum Verhalten gegenüber Eltern und Ehepartner beinhalten (Jouili 2015, 51). Als weiteres Ziel identifiziert Jouili die Ausbildung eines ethischen und moralischen Charakters (ibid.). Ethisierung und Innerlichkeit würden rituelle religiöse Praktiken jedoch nicht obsolet machen. Die Interviewten verrichten das rituelle Gebet und fasten. Viele legen großen Wert auf korrekte islamische Kleidung, d. h. eine die Innerlichkeit bezeugende Äußerlichkeit. Über die Verbindung von ritueller Praxis und Ethisierung

²⁴ Siehe den Anhang in Jouili (2007).

wird Religion in dieser Studie als ein Vektor der Individualisierung und als entscheidender Beitrag zur Konstituierung von autonomen und verantwortlichen Subjekten dargestellt (ibid., 67).

Der beschriebene Typus von Frömmigkeit, der den Islam auf methodisierte Weise ins Zentrum des Lebens stellt, wird mit englischen Übersetzungen des Weber'schen Terminus der Lebensführung, wie „real‘ Islamic lifestyle“ bzw. „Islamic Way of Life“ (ibid. 51), bezeichnet. Der Bezug zu Weber wird an einer Stelle explizit gemacht.²⁵ Gleichmaßen orientiert sich die Theoretisierung des Typus islamischer Lebensführung an Foucault und Mahmood, die auf das Paradox der Subjektivierung in einem Feld von Machtrelationen verwiesen hatten. Entsprechend versteht Jouili (2011, 53) die Hinwendung zur Pietät als einen Wechsel von Modalitäten der Selbstführung. Die Aneignung islamischer Normen versteht sie als einen autonomen Prozess des Wechsels von Regimen:

„from one governed by the norms and modes of self-fashioning that inform the imaginaries of the larger public sphere, to those induced by a certain reading of the Islamic traditions“ (ibid., 54).

Die Studie hebt den Typus religiöser Lebensführung hervor und macht dies auch transparent. Die gezielte Auswahl der Interviewpartnerinnen, die den Islam rituell praktizieren und in muslimischen Organisationen (zum Teil auch beruflich) aktiv sind, verdeutlicht dies.

1.2.3 Kritische Würdigung der Lebensführungsforschung

Die betrachteten Studien beschreiben religiöse Lebensführung häufig als eine Ausprägung der Religiosität, die sich in der Nähe der Virtuosenreligiosität verorten lässt. Sie betonen den Typus der religiösen Lebensführung, teilweise trotz einer im Material deutlich werdenden Heterogenität. Dabei wird allerdings nicht immer hinreichend deutlich gemacht, dass es um die Beschreibung von Virtuosenreligiosität geht, sodass vor allem in der Rezeption der Studien die Gefahr besteht, das religiöse Element im Leben von *Muslimen* zu überschätzen. In den Studien wirkt dieser Typus künstlich idealisiert. Die Idealisierung entsteht häufig daraus, dass sich sowohl die Forschenden wie auch die Beforschten gegen reduktionistische Islambilder wenden.

²⁵ „[...] the pious self-cultivation initiated with its acquisition was supposed to lead to the adoption of a new mode of *Lebensführung* [Herv. i. O.], which means, to use the Weberian formulation, consistent and methodical life conduct-in this context, conduct defined by Islamic codes and virtues“ (ibid., 52).

In den Studien wird Religion meist als Ergebnis einer freien Entscheidung thematisiert, wodurch biografisch geprägte Dispositionen aus dem Blick geraten. Religion erscheint als vordergründige Beschäftigung und als einzige identitäts- und autonomierelevante Fragestellung. Die geschlechtsspezifische Fragestellung, ob der Islam die Autonomie von Frauen befördert oder einschränkt, steht im Fokus der Studien von Jouili, Klinkhammer und Nökel. Neben diesen Studien betont Rodier, indem sie sich auf den weiblichen, asketischen Typus konzentriert, das Autonomie fördernde Moment des Islams bzw. die auf Autonomie zielenden Deutungen und Praktiken. Autonomie ist im Prinzip in allen Studien ein zentrales Thema, sie wird aber einseitig auf Religion bezogen behandelt.

Obwohl Lebensführung den Anspruch des Zugriffs auf das breit gefächerte Thema der Gestaltung des Lebens und der Rolle der Religion darin zeigt, wird Lebensführung letztlich verengt und einseitig betrachtet. Lediglich in der Studie von Karadz-hova-Beyer (2016) werden mit der Biografie und anderen Lebensbereichen in Zusammenhang stehende identitäts- und autonomierelevante Aspekte behandelt. Die biografische Entwicklung, die Veränderung von Religiosität im Zuge biografischer Ereignisse und damit die Wechselwirkungen von Biografie und Religion werden in den Studien, die sich auf die Darstellung eines Typus konzentrieren und themengebunden Interviewaussagen bündeln, weitgehend vernachlässigt. Lediglich Klinkhammer zeichnet die Biografien nach und geht dabei auch auf die religiöse Sozialisation, ein wesentlicher Faktor für die Herausbildung von Religiosität, ein. Dessen ungeachtet beschränkt sie sich weitgehend darauf, die auf die Religiosität zentrierten Erzählungen wiederzugeben. Eine vertiefte Analyse der biografischen Themen über das Religiöse hinaus hätte den Blick auf weitere biografische Ressourcen und Herausforderungen ermöglicht.

Bedauerlich ist das Fehlen einer vertieften biografischen Analyse gerade bei den Studien von Klinkhammer und Nökel, da beide Interviewpartnerinnen einbeziehen, die ein mittleres Bildungsniveau aufweisen, während sich die Auswahl häufig auf universitär gebildete Frauen konzentriert. Vernachlässigt wird damit der biografische Umgang mit einer niedrigen Ressourcenausstattung, mit sozialer Ungleichheit, mit Erfahrungen des schulischen oder beruflichen Scheiterns und die Wechselwirkungen mit der religiösen Positionierung, kurz gesagt, der Zusammenhang zwischen Biografie und Religion sowie das Zusammenwirken von Ungleichheitsverhältnissen. Der Fokus auf

vereinsmäßig engagierten Muslim*innen befördert die einseitige Darstellung idealtypischer Religiosität.

Auffällig ist, dass das Thema der Lebensführung in religionssoziologischen Untersuchungen einseitig auf *Muslims* bezogen ist. Eine Ausnahme ist die unter katholisch Sozialisierten durchgeführte Studie von Judith Könemann (2002) zur Rolle der Religion in der Lebensführung der späten Moderne. Lebensführung verweist dabei auf die hohe Relevanz von Subjektivität und Autonomie und damit die gestiegene Begründungspflicht von Lebensentscheidungen, was Religion einschließt (ibid., 334). Die mit der Begrifflichkeit der Lebensführung einhergehende Darstellung eines Typus von Religiosität, der die Religion idealtypisch in der Handlungspraxis umsetzt, scheint auf Studien zu Muslimen beschränkt zu sein.²⁶ Die Diskrepanz in der Perspektive auf christliche und muslimische Religiosität ist umso auffälliger, als das Thema der Lebensführung der Islamforschung lange fremd war (Tezcan o. J., 4). Das lässt sich damit erklären, dass der Islam lange Zeit, von Max Weber bis zu den christlichen Missionaren Anfang des 20. Jahrhunderts, als ungeeignete Basis für eine konsequente ethische Lebensführung angesehen wurde.²⁷ Nun ließe sich fragen, ob sich der Islam bzw. seine Wahrnehmung verändert hat, oder ob die Einschätzung Webers womöglich falsch war. Für die der Veränderung des Islams geschuldete Fokussierung auf Lebensführung würde zum einen sprechen, dass (moderne) Fundamentalisten die konsequente Ausrichtung an der Religion in allen Lebensbereichen propagieren. Zum anderen lässt sich das (ebenfalls neuartige) Phänomen der Konversion zum Islam in westlichen Industriegesellschaften anführen. Die Konversion kann einen biografischen Wendepunkt einleiten, in dessen Folge die Lebensführung konsequent an der Religion ausgerichtet wird (Wohlrab-Sahr 1999).

Das sozialwissenschaftliche Interesse an der religiösen Lebensführung steht mit dem Integrationsdiskurs in Verbindung (siehe Tezcan 2003, 2017). Mit der Wahrnehmungsverschiebung vom *Migranten* zum *Muslim* geht die Verschiebung von der Kultursemantik zur Religionssemantik einher. Während in Bezug auf Migrant*innen Kultur als potenzieller Störfaktor in Erscheinung tritt, wird es nun die Religion. Sie ist

²⁶ Ein weiteres Beispiel für den christlichen Kontext ist die laufende Untersuchung des Münsteraner Soziologen Peter Isenböck zur Lebensführung in (christlichen) Klöstern, d. h. als religiös definierten Orten, an denen religiöse Virtuosität angestrebt wird.

²⁷ Demnach sei der Islam, von der „ethisch-dogmatischen Veranlagung her nicht imstande [...], die sittlichen Verhältnisse unter den Menschen durchgreifend zu bestimmen. Deshalb passe er sich auch zu sehr an die heidnischen Bräuche, anstatt sie konsequent zu kultivieren“ (Tezcan o. J., 4).

im Unterschied zu Kultur besser greifbar, denn es gibt eine Dogmatik, ansprechbare Akteure, Zeichen und Rituale und religiöse Orte (Tezcan 2003, 56). Das Interesse an der Individualisierung und der Subjektivierung des Glaubens spiegelt das Verständnis von Religion im Unterschied zum Verständnis von Kultur wider (ibid., 251 f.). Die vormals thematisierte und in ihren Wirkungen auf die Integration einzuschätzen versuchte Kultur der *Migranten* bezeichnet Tezcan (2017, 46 f.) als eine abstrakte Referenz, die ähnlich einer zweiten Natur wahrgenommen wird. Religion hingegen wird als eine Angelegenheit der Überzeugung und des persönlichen Bekenntnisses wahrgenommen (ibid., 46 f.). Am Dogma der freien Wahl lässt sich kritisieren, dass Zwänge und (existentielle) Notwendigkeiten sowie die Unausweichlichkeiten von biographischen Entscheidungen durch verinnerlichte Wahrnehmungs- und Deutungsmuster²⁸ vernachlässigt werden.

Hinzu kommt der Aspekt der Regierbarkeit. In den Forschungen zu religiös bedingten Selbstverhältnissen, Selbsttechniken und der religiösen Lebensführung auf Basis einer individualisierten Religiosität drückt sich dieser zentrale Aspekt der Religionssemantik aus. Sie wird zum Anker für Regierungstechniken (Selbst- und Fremdführung): Da religiöse Subjekte ihre Religiosität individuell gestalten, statt von ihr unterworfen zu sein, können sie über ihre Religion „Rechenschaft“ ablegen (ibid., 47). Dass dies von ihnen eingefordert wird, zeigt sich nicht nur an politischen Dialogbestrebungen, sondern auch an wissenschaftlichen Untersuchungen. In Bezug auf die Autonomie der muslimischen Frau erweist sich die Unterscheidung von Religion und Tradition als regierungsförderlich, wobei in der richtigen Weise der Religiosität ein Potential gesehen wird (ibid., 63). Wird Religion als Ergebnis einer individuellen Wahl verstanden, können als muslimisch identifizierbare Akteur*innen in die Verantwortung genommen werden, an der Integration mitzuwirken, indem sie die Potentiale der Religion aktivieren, die dem zuträglich sind und die Aspekte minimieren, die dem zuwiderlaufen. Das spricht dafür, dass das Interesse an der Lebensführungsthematik der veränderten Wahrnehmung des Islams geschuldet ist.

²⁸ Definition siehe 2.3.2.

1.3 Alltägliche Religiosität und Aushandlungsprozesse

In diesem Abschnitt wird argumentiert, dass sich die Erforschung von Lebensführung trotz aller Kritik nicht erübrigt. Zentrale Kritik kann aus dem Ansatz der *Lived Religion* (Ammerman 2006) bzw. der *Everyday Religion* (McGuire 2008)²⁹ begründet werden.³⁰ Darin wird Religiosität sehr weit gefasst und bezeichnet alles, was religiöse Lai*innen als religiös erleben oder was (wissenschaftliche) Beobachter als religiös definieren (Ammerman 2006, 223 f.). Alltägliche Formen von Religiosität finden über religiös definierte Orte und Ereignisse hinaus statt. Angelehnt an Max Weber postulieren diese Ansätze *erstens*, dass religiöse Vorstellungen und Praktiken erst in der Praxis alltäglichen Handelns ihren eigentlichen Charakter erfahren und nicht von den Inhalten des religiösen Dogmas abgeleitet werden können. Das Dogma muss interpretiert werden, selbst bei übereinstimmenden Interpretationen kann die Praxis variieren. Interpretieren sind im Ansatz der *gelebten Religiosität* nicht nur die religiösen Experten und Institutionen, sondern auch Laien. Institutionen oder Leader religiöser Gruppen definieren Heilslehren und legitime religiöse Praktiken und begründen damit Prototypen von Religiosität (ibid.). Diese können in Anlehnung an Michel de Certeau als *strategic religion* bezeichnet werden (Woodhead 2013). Religiöse Lai*innen weichen mitunter von dieser idealtypischen Religiosität ab. Sie verfügen zwar nicht über die Macht, legitime religiöse Formen zu verändern, aber sie können, in der Handlungspraxis abweichende religiöse Bedeutungen und Praktiken entwickeln, was mit de Certeau als *tactical religion* bezeichnet werden kann (ibid., 27).

Eine Kritik an den rezipierten Studien betraf die einseitige Auswahl von Untersuchungspersonen. Personen, die in Vereinen und Moscheen aktiv sind, lenken den Fokus auf (legitime) religiöse Identitäten und Praktiken (Dessing et al., 2013). Damit geraten die Abweichungen von legitimen religiösen Identitäten aus dem Blick. Die Einseitigkeit birgt die Gefahr der Essentialisierung von Muslimen als ausschließlich religiös. Bei Muslimen, die in einem muslimischen Verein aktiv sind, lässt sich davon ausgehen, dass sie sich an offiziellen und legitimen religiösen Praktiken orientieren und ideale Vorstellungen von Religiosität verwirklichen wollen, zumal sie permanent

²⁹ Beide Bezeichnungen verweisen auf einen Ansatz (siehe Woodhead 2013, Jeldtoft 2011). Die *Lived* bzw. *Everyday Religion* wurde ferner u. a. von Mary Jo Neitz (2011) und Robert Orsi (2003) geprägt.

³⁰ Ungeachtet der Herkunft der Kritik lässt sich für eine fruchtbare Verbindung von Lived-Religion-Ansätzen und der Erforschung von Lebensführung plädieren (siehe Hennig 2017 a).

auf gesellschaftliche Zuschreibungen reagieren müssen. Im Unterschied dazu bezeichnen sich Muslime ohne Vereinsbindung oft als nicht repräsentativ, weil sie religiöse Praktiken abgewandelt und pragmatisch an ihre Lebensumstände angepasst haben (Jeldtoft 2011, 1140). Untersuchungen, die sich an Konzepten alltäglicher Religiosität orientieren, fokussieren stärker auf die Praxis nicht-organisierter Gläubiger und versuchen den Verflechtungen mit anderen Bereichen der Alltagspraxis Rechnung zu tragen (z. B. Dessing et al. 2013; Nyhagen/Halsaa 2016; Jeldtoft 2011; 2013).

Der Ansatz der *Lived Religion* postuliert *zweitens*, dass das Religiöse mit dem Sozialen interagiert. Religiosität variiert entsprechend der Akteur*innen in ihren jeweiligen sozialen Konstellationen. *Gelebte Religiosität* verändert sich je nach Kontext der Praxis, sodass andere Handlungssphären des Alltags als Einfluss wahrgenommen werden. Praktiken und nicht Glaubensvorstellungen drücken sich in inkorporierten Praktiken aus, die nicht als „offizielle“ religiöse Praktiken gelten, wenn es um die Essenszubereitung, Gesundheit/Wohlbefinden, Freizeit und Sexualität geht (Nyhagen/Halsaa 2016, 38 f.). Alltägliche Religiosität wird als vom jeweiligen Kontext abhängig betrachtet, denn Orte wie Arbeitsplätze, Krankenhäuser, öffentliche Plätze oder private Wohnungen erfüllen zusätzlich andere Funktionen und können das Ausführen religiöser Praktiken unterstützen oder einschränken (Orsi 2003, 172). Im Gegensatz zu der in den Lebensführungsstudien dargestellten „Dauerorientierung an religiösen Werten“ (Tezcan o. J., 6) relativieren Ansätze alltäglicher Religiosität die Rolle der Religion in der Alltagspraxis und Identität. Religion wird als mit anderen Sphären des Lebens verwoben betrachtet, sodass ihre Einflüsse variieren und Praktiken verschiedene Bedeutungen erhalten können, da sie sich mit anderen Handlungslogiken verbinden können.

Denkbar wäre demnach die Verflechtung von religiösen und beruflichen Praktiken, wie im Beispiel des türkischen Unternehmers, den das Fasten für die Bewältigung seines Berufsalltags stärkt (siehe Jeldtoft 2013). Damit wird der Vorstellung widersprochen, das Religiöse dominiere alle Lebensbereiche bzw. ließe sich klar vom Säkularen abgrenzen. Ansätze alltäglicher Religiosität berufen sich z. B. auf James Beckford (2003), wonach Praktiken gleichermaßen religiös wie säkular motiviert sein können (Nyhagen/Halsaa 2016, 38). Nun ließe sich fragen, inwieweit derartige Aussagen über die muslimische Religiosität von sozialen Normen der Angemessenheit

bestimmt werden, wonach der Eigenwert von Religiosität als rückläufig gilt. Dass (religiöse) Praktiken von gesellschaftlichen Diskursen mitbeeinflusst werden, lässt sich mit dem Begriff der Aushandlung erfassen.

Die meist auf Englisch oder Französisch publizierten Studien, die sich auf den Ansatz der *Everyday Religion* stützen, verwenden den Begriff *negotiation*. Allgemein bezeichnet dies einen Prozess des Abwägens oder der Aushandlung von zwei (oder mehr) Dingen, die miteinander im Widerstreit oder Konflikt stehen. Aushandlung weist in einzelnen Untersuchungen verschiedene Bedeutungsdimensionen auf. Die erste basiert auf der Verortung von Individuen in einem konflikthaften *Dazwischen*: Islam vs. Moderne, Islam vs. Autonomie, Herkunftskultur vs. Kultur der Aufnahmegesellschaft. Aushandlung bezeichnet in diesem Sinne das Herstellen von Bezügen zu beiden Seiten, so etwa Karadzhova-Beyer (2016, 243) in Bezug auf Inkompatibilitäten von muslimischer Religiosität und moderner Lebensführung, oder Nökel in Bezug auf verschiedene Relevanzsysteme. Die zweite Bedeutungsdimension verweist auf das Dynamische und Prozesshafte, z. B. von Identität. Nökel beschreibt Aushandlungen von Geschlechter- und Generationsbeziehungen, von Anerkennung sowie von Bedürfnissen. Im Zusammenhang mit der Aushandlung von Authentizität verweist sie auf das Dynamische des religiösen Relevanzsystems (Nökel 2002, 282).

Die dritte Bedeutungsdimension ist für die vorliegende Arbeit besonders interessant: die Aushandlung der Anerkennung von Religiosität im Kontext von Zuschreibungen, Diskursen und Praktiken der Mehrheitsgesellschaft. Jüngere Untersuchungen analysieren sowohl islambezogene gesellschaftliche Diskurse und ihre Wirkung auf die Lebensverhältnisse von Muslim*innen, wie auch deren handlungspraktischen Umgang damit (Barras 2016; Haddad 2017; Selby et al. 2018). So charakterisiert Laura Haddad in der 2017 veröffentlichten Studie *Anerkennung und Widerstand, Lokale islamische Identitätspraxis in Hamburg* zunächst die politisch-rechtliche Diskursentwicklung von Integration zu *governance*. Anschließend untersucht sie die Aushandlungspraktiken bezüglich muslimischer Identitäten im urbanen Raum empirisch.

Aushandlungsprozesse in der Perspektive der Lived Religion untersucht die Studie von Amélie Barras (2016). Sie analysiert zunächst den Bericht der in der kanadischen Provinz Quebec eingesetzten Taylor/Bouchard-Kommission und zeigt, wie die Öffentlichkeit den Umgang von Muslimen mit ihrer Religiosität wahrnimmt. Demnach würden Muslim*innen religiöse Anpassungen mit Bezug auf eine rechtliche Norm, wie Religionsfreiheit, einfordern. In der Wahrnehmung entspräche dies einem

„discourse of request“, wonach rigide religiöse Akteure ungeachtet der Legitimität der Forderung unnachgiebig auf Anpassungen drängen würden (ibid., 63 f.). Institutionen würden dann aktiv entscheiden, ob eine Forderung mit den Normen in Einklang steht und inwieweit die Emotionen der Antragsteller berücksichtigt werden müssen (ibid., 63). Insoweit werden Institutionen als aktiv wahrgenommen, fordernde Muslime hingegen als passiv. Die Wahrnehmung erzeuge ein dichotomes Bild von Religiosität: eine akzeptable, in Einklang mit liberalen Werten stehende, repräsentiert durch legitime Forderungen, denen nachgekommen werden kann; und eine inakzeptable Form von Religion, die sich in ungerechtfertigten Forderungen ausdrückt, die jeweils abgelehnt werden (ibid., 62).

Die Autorin argumentiert auf Grundlage ihrer empirischen Untersuchung, dass der öffentliche Diskurs keineswegs der Realität entspricht. Sie zeigt vielfältige Aushandlungen (*negotiations*) am Beispiel der Umsetzung religiöser Speisevorschriften auf, begonnen mit innerlichen Aushandlungen und der Abwägung von gewünschten Praktiken mit den jeweiligen Erfordernissen der Situation, dem sozialen Kontext und anderen als wichtig erachteten Aspekten, zum Beispiel dem Wunsch nach guten Beziehungen mit Kolleg*innen oder Geschäftspartner*innen. Es folgen Interaktionsprozesse mit dem sozialen Umfeld als weiterer wesentlicher Bestandteil von Aushandlungen. Die Perspektive auf Religion spiegelt den Ansatz der Lived Religion, denn die Autorin gelangt über die Analyse der prozesshaften und kontextbezogenen Aushandlungen zu einer Beschreibung von Religiosität als diffus, ambivalent, flexibel und schwerer zu fassen, anders gesagt, sich der Eindeutigkeit verschließend (ibid., 68). Sie kritisiert die im öffentlichen Diskurs reproduzierte Vorstellung des Religiösen als etwas, das sich eindeutig von anderen Aspekten des alltäglichen Lebens abtrennen lässt (ibid., 64). Das sei gleichzeitig verengt, da nur sichtbar gemachte und (in der Forderung nach Anpassung) thematisierte religiöse Praktiken einbezogen werden, zumal dies die Hypervisibilität dieser Minderheit noch verstärke. Zudem kritisiert sie die Wahrnehmung des Umgangs mit religiöser Pluralität als ausschließlich konflikthaft.

Die Studie macht die Relevanz von Aushandlungen deutlich. Diese verdienen eine Analyse, nicht zuletzt, da offensichtlich verschiedene Umgangsweisen mit Zuschreibungen und den daraus resultierenden Effekten auf die Selbst- und Weltverhältnisse existieren. Kritisch anmerken lässt sich, dass die Studie den Anschein vermittelt, Muslim*innen könnten sich aussuchen, wann ihre Differenz thematisch wird. Eben-

falls eine Analyse verdienen die Momente, in denen die Religiosität und religiöse Zugehörigkeit von Muslim*innen zum Gegenstand von Auseinandersetzungen werden, ohne dass sie selbst einen Einfluss darauf haben.

Zentral für die Erforschung von Aushandlungsprozessen ist die Studie von Lori Beaman (2017 a) über den Umgang mit (religiöser) Differenz in pluralen Gesellschaften.³¹ Dabei versteht Beaman Religion im Sinne der Lived Religion als veränderlich, fluide und mal mehr, mal weniger relevant. Beaman kritisiert rechtliche Instrumente im Umgang mit religiöser Diversität, wie *reasonable accommodation* der Rechte religiöser Minderheiten, denn diese könnten angesichts der Machtverhältnisse das antizipierte Ziel der Gleichheit gar nicht sicherstellen (ibid., 130 ff.). Demgegenüber zeigt Beaman die Aushandlung von Differenz im Alltäglichen, d. h. auf der Mikroebene zwischen Akteuren wie Nachbarn, Kollegen, etc., welche überraschenderweise erfolgreich mit Diversität umgehen. Überraschend ist das insofern, als der öffentliche Diskurs im Umgang mit Diversität den Wettkampf (*competition*), die Konkurrenz und Konflikthaftigkeit betont und damit verbundene Lösungen wie das Üben von Toleranz und Zugeständnissen (*accomodation*). Im Kontrast dazu orientieren sich Akteur*innen im Alltäglichen an der Maßgabe der Kooperation und an einem Verständnis von Gleichheit, das Beaman „Deep Equality“ nennt:

„a vision of equality that transcends law, politics and social policy, and that relocates equality as a process rather than a definition, and as lived rather than prescribed. It recognizes equality as an achievement of day-to-day interaction, and is traceable through agonistic respect, recognition of similarity, and a concomitant acceptance of difference, creation of community, and neighbourliness. It circulates through micro-processes of individual action and inaction and through group demonstrations of caring“ (ibid., 13).

An diesen Mikroprozessen zeigt sich, so Beaman, eine alternative Umgangsweise mit religiöser Pluralität. Wichtig an dieser Stelle ist, dass Beaman eine andere Ebene von Regulierung anspricht, die sich in der Interaktion und auf Mikroebene ansiedelt. Auf dieser Ebene werden Lösungen stets aufs Neue ausgehandelt, denn die Lösungen sind fragil, zeitlich begrenzt und lösen das Konfliktpotential nicht auf (ibid., 6). Indem Beaman den Fokus auf Differenz legt, macht sie auf einen wesentlichen Punkt auf-

³¹ Im Kontext des *Religion and Diversity Project* beruht sie auf zwei Teilprojekten, *Religion in Personal life* in England, die Religiöse und Nichtreligiöse zu Abtreibung, Euthanasie und gleichgeschlechtlicher Ehe befragt, und *Religion in the Everyday: Negotiating Islam in St. John's, Newfoundland and Labrador* (siehe <http://religionanddiversity.ca/en/> [27.9.2018]).

merksam: Es geht nicht zwangsläufig darum, dass jemand religiöse Freiheit beansprucht oder einen Raum für religiöse Praktiken aushandelt, viel grundsätzlicher geht es darum, wie im sozialen Miteinander Differenz ausgehalten wird, wie gegenseitige Zugeständnisse gemacht werden. Aushandlungsprozesse beziehen sich folglich nicht nur auf das Religiöse, sondern schlicht auf Identität.

1.4 Fazit

Die Kritik an der Wissensproduktion über *Muslime* kennzeichnet wissenschaftliche Neutralität, die sich politischer Interessen und Machtverhältnisse entziehen könnte, als eine Illusion. Forschung trägt dazu bei, *Muslime* als Subjekte zu erzeugen, zu regulieren und zu inspizieren. Sie ist an der Erzeugung gesellschaftlich akzeptabler und inakzeptabler Formen von Religiosität beteiligt. Die Hyperpräsenz des Religiösen bringt Forschende in ein Dilemma: Wie lässt sich der ethischen Verantwortung gerecht werden bzw. müsste konsequent gedacht auf die Forschung verzichtet werden?³² Die vorliegende Arbeit hält an der Untersuchung von *Muslimen* fest und wählt dafür eine biografische Perspektive, die den Verflechtungen zwischen Religiösem und Biografischem Rechnung trägt. Dementsprechend werden Erlösungsideen, die das Handeln von Individuen motivieren, einbezogen und analysiert; herausgearbeitet wird zudem, wie sich das Religiöse in der Biografie manifestiert und verändert. Dabei gilt es die Kritik an der Lebensführungsforschung, die Vor- und Nachteile des Ansatzes der *Lived Religion* sowie Aushandlungsprozesse zu berücksichtigen.

Die Perspektive der (religiösen) Lebensführung tendiert dazu, die religiöse Ethik als dominante Einflussgröße in allen Lebensbereichen zu sehen, wohingegen die *Alltägliche Religiosität* das Nebeneinander und die Verschränkung von säkular und religiös in den Blick rückt. Die Verwobenheit und Variabilität des Religiösen aufzuzeigen, indem religiöse Lai*innen und andere als religiöse Orte oder idealtypische Praktiken in Untersuchungen einbezogen werden, ist gewinnbringend. Damit kann der Essentialisierung von *Muslimen* begegnet werden. Diese scheinen gar nicht so fassbar zu sein, wie in öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen suggeriert wird, da sie nicht ausschließlich und nicht permanent mit der gleichen Intensität religiös sind. Die

³² Eine Alternative wäre die Erforschung der Wissensproduktion, ihrer Bedingungen, Epistemologien und Mechanismen (Amir-Moazami 2018). Ist die sozialwissenschaftliche Forschung selbst oder z. B. Regierungstechniken (Peter 2018) das Forschungsobjekt, ist der Bezug auf *Muslime* ein indirekter.

in den Studien zur Lebensführung thematisierte „Dauerorientierung an religiösen Werten“ lässt sich damit relativieren.

Dementsprechend würden islamische Prinzipien nicht das gesamte Alltagsleben und alle Lebensbereiche durchdringen. Die Annahme der *Lived Religion* kommt interessanterweise Webers Islamverständnis nahe, wonach der Islam keine alles durchdringende Ethik ausgebildet habe. Tezcan (o. J., 10) versteht dies als Eigenart des (nicht-fundamentalistischen) Islams. Er argumentiert, dass eine „den gesamten Alltag auf die gleiche Weise durchherrschende Lebensführung“ nicht aufgetreten ist und vielmehr Abweichungen von religiösen Normen Bestandteil der Praxis waren (ibid., 10). Damit ließe sich argumentieren, dass eine alle Lebensbereiche durchdringende islamische Lebensführung entweder eine Überbetonung eines Diskurses intensiver Frömmigkeit darstellt, der sich insbesondere bei Frauen der zweiten Generation von Muslimen in Europa findet, oder aber eine moderne Entwicklung der „Islamisierung des Islams“ (Bauer 2011, 192 ff.).

Eine biografische Perspektive soll einem wesentlichen Schwachpunkt der weiten Definition von Religion im Ansatz der *Lived Religion* begegnen. Nach dieser Definition lassen sich keine religiösen Profile mehr identifizieren, zumindest legt die Abwesenheit biografischer Analysen dies nahe. Das Religiöse scheint dermaßen durch das Alltägliche, die verschiedenen Orte der Praxis, die Abweichungen von vorgegebenen Praktiken sowie den Handlungspragmatismus dominiert zu werden, dass es sein Profil verliert. Kritisieren lässt sich daran im Anschluss an Tezcan (2015) das Schwinden der Positivität des Islams und von Muslim*innen.

Die Selbst- und Weltverhältnisse von Muslim*innen stehen in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Diskursen und Zuschreibungen. Diskurse wirken auf den Gegenstand zurück bzw. tragen zu dessen Konstruktion bei. Jede Forschung zu *Muslimen* steht daher vor der Herausforderung des Umgangs mit einem Gegenstand, „in den soziale Ungleichheit und Deutungsmacht eingeschrieben sind“ (Franz 2018, 310). Dazu wird im nächsten Kapitel eine theoretisch fundierte Perspektive auf „Lebensführung“ erarbeitet. In Bezug auf die Untersuchungsgruppe werden dabei neben konzeptuellen Überlegungen auch die Wirkungen gesellschaftlicher Diskurse einbezogen.

2 Lebensführungskonzepte als theoretischer Rahmen

Lebensführung thematisiert das Wechselverhältnis von Individuum und Gesellschaft. In einer ersten begrifflichen Annäherung lässt sich darunter die individuelle Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Angeboten und Zwängen unter Berücksichtigung von Werthaltungen (Müller/Wehrich 1991, 121 f.) verstehen. Beschreibungen, Begriffe, Konzepte und Theorien dienen der Erforschung der Umgangsweise mit Vereinbarkeitsfragen, konflikthaften Lebensverhältnissen und sozialen Konstellationen sowie mit gesellschaftlichen und politischen Veränderungen.³³

Ziel dieses Kapitels ist es, eine doppelte Perspektive auf Lebensführung zu erarbeiten, die einen längsschnittlichen und einen querschnittlichen Blick auf das Leben kombiniert, d. h. die Autonomieentwicklung im biografischen Verlauf sowie Vereinbarkeitsfragen und Aushandlungen. Nach einer theoretischen Annäherung an die Problematik werden spezifische Herausforderungen der Lebensführung berufstätiger Musliminnen unter Berücksichtigung der doppelten Perspektive diskutiert.

Zur groben Orientierung innerhalb der wissenschaftlichen Herangehensweisen wird im Folgenden zwischen einer makrosoziologischen und einer mikrosoziologischen Stoßrichtung unterschieden. In einer Mikroperspektive wird untersucht, wie und woran autonome Individuen ihr Leben eigenverantwortlich ausrichten und wie sie vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Bedingungen ihre Alltagspraxis gestalten. Eine Makroperspektive zielt auf eine Analyse der Sozialstruktur ab und erfasst Muster von Lebensführung. Der individuelle Umgang mit gesellschaftlichen Bedingungen wird erfasst, um eine Art „Landkarte der Gesellschaft“ anhand des messbaren Verhaltens in Lebensbereichen wie Freizeit, Familie, Arbeit, Medien und vor allem Konsum zu erstellen (z. B. Heyse/Stelzer 2007; Højrup 2003; Müller 2016; 2017; Otte 2005, 2014; Otte/Rössel 2011; Rössel 2011; Vetter 1991). Dabei wird häufig mit Lebensstilbegriffen³⁴ operiert, wobei durchaus Kritik aus der Lebensführungsforschung aufgenommen und die Begrifflichkeiten dahingehend erweitert wurden (z. B. Hradil 1992; Otte 2005).

³³ Die Deutsche Forschungsgemeinschaft fördert(e) u. a. folgende Projekte: „Urbane Ethiken. Konflikte um gute städtische Lebensführung im 20. und 21. Jh.“ (seit 2015), „Gesundheit und alltägliche Lebensführung in nordostdeutschen Landgemeinden“ (2008–10), „Alltägliche Lebensführung und Reproduktion sozialer Strukturen in Rußland“ (1999–2001), „Prekärer Ruhestand. Arbeit und Lebensführung von Frauen im Alter“ (2014–19), „Arbeitsorganisationen und väterliche Lebensführung“ (2011–15).

³⁴ Schicht- und Klassenmodelle schienen aufgrund der gesellschaftlichen Differenzierung, Pluralisierung, Individualisierung (Beck 1983) und dem Herauslösen aus angestammten sozialen Gefügen nicht

Lebensführungsansätze lassen sich ferner hinsichtlich ihres Bezugspunktes unterscheiden: ausgehend von der Orientierung an einer Bewährungs-idee bzw. an zentralen Werten betrachtet oder ausgehend von praktischen Organisationsleistungen. Um an dieser Stelle die wissenschaftliche Ebene kurz zu verlassen, bevor in Kapitel 2.1 Ansätze aus der Religionssoziologie behandelt werden, sei der starke Wertebezug in normativen Anleitungen zur Lebensführung angeführt. Die nun beispielhaft aufgeführten Anleitungen bieten – meist auf der Grundlage einer Krisendiagnose struktureller und kultureller Transformationen – religiöse oder säkulare Antworten auf die Frage, wie herausfordernde Lebensbedingungen bewältigt werden sollen.

Mit religiös-ethischen Leitbildern haben religiöse Institutionen seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf die politische Krise des Geburtenrückgangs und die Zunahme von nicht dezidiert religiösen Wertesystemen reagiert (Jähnichen 2015, 379–82). Die Lebensreformbewegung des 19. Jahrhunderts ist eine Antwort auf die beunruhigend schnelle Entwicklung des Kapitalismus, die Industrialisierung, Verstädterung, Auflösung traditioneller Familienformen, den Geburtenrückgang, die aufkommende soziale Frage und die von Georg Simmel festgestellte Desorientierung der Menschen (Barlösius 1997, 253).³⁵ Die Antwort bestand in der Suche nach einer verloren geglaubten naturgemäßen und gesunden Lebensweise und in der „persönliche[n] Selbstreform“ in allen Lebensgebieten (ibid., 210).

Ein Beispiel, das die Verschiebung von Maximen der Lebensführung aufzeigt, ist ein Leitfaden zur Selbsterziehung und sittlichen Formung, der auf religiösen Werten basiert, diese jedoch in einer dezidiert säkularen und der Zielgruppe Jugend angemessenen Sprache formuliert (vgl. Foerster 1924, 11 f.). Argumentiert wird nicht jenseitsbezogen, sondern mit dem Ziel einer vervollkommenen diesseitigen Existenz. Ähnlich lässt sich der neuere Ansatz der Lebenskunst des Philosophen Wilhelm Schmid (2002) einordnen, der ein schönes und bejahenswertes Leben in den Mittelpunkt stellt.

mehr angemessen (Berger 1995, 78 f.; Otte/Rössel 2011, 9). Die von der Lebensführungsforschung abzugrenzende Lebensstilforschung, die sich ebenfalls in den 1970er und 1980er Jahren aus der Sozialstrukturanalyse und Ungleichheitsforschung entwickelte, betont Freiheitsgrade und Wahlmöglichkeiten (siehe z. B. Vetter 1991, 59).

³⁵ Das Leiden an der Moderne erfuhren die Gründerväter der Soziologie selbst. Max Weber besuchte Sanatorien der Lebensreformbewegung aufgrund zeitweiliger Einschränkungen seiner Leistungsfähigkeit, Depressionen und nervlicher Überreizung (Neurasthenie) (Radkau 2005, 253 ff.).

Praktische Organisationsleistungen werden von einem Forschungszweig in den Mittelpunkt gestellt, der sich in den 1980er Jahren ausgehend von einer Bildungsexpansion, zunehmender sozialer und räumlicher Mobilität sowie den Veränderungen der Erwerbssphäre entwickelt hat (siehe 2.2). Die *Arbeitsgruppe Alltägliche Lebensführung*³⁶ untersucht Chancenunterschiede und soziale Ungleichheit sowie Veränderungen durch den massiven Eintritt von Frauen in den Arbeitsmarkt.

2.1 Die wertezentrierte Perspektive auf Lebensführung

2.1.1 Max Webers Verständnis von Lebensführung

Das Thema der Lebensführung durchzieht Webers Werk, ohne systematisiert zu werden (vgl. Müller 2016, 23 ff.).³⁷ Daraus lassen sich zentrale Aspekte ableiten, die für die Erforschung von Lebensführung relevant sind. Webers Forschungsinteresse richtete sich auf die für den Okzident spezifische rationalisierte Wirtschaftsethik. Neben dem rationalen Recht und der rationalen Technik sei diese auch durch die „religiöse Bestimmtheit der Lebensführung“ (Weber 1988, 238) geprägt worden. Weber zeigt an der calvinistischen Lehre von der Prädestination,³⁸ wie das wirtschaftlich relevante Handeln durch Erlösungsziele und Erlösungswege bestimmt wird. Da entsprechend dem Dogma nur eine geringe Anzahl von Menschen erwählt ist, suchen die Gläubigen nach Zeichen der Gnadengewissheit. Diese liegen im permanenten wirtschaftlichen Erfolg, den sie durch eine rastlose Berufsarbeit sicherzustellen hoffen. Damit bildet sich eine auf Disziplinierung und Methodisierung beruhende Lebensführung heraus.

Die Bezeichnung von Lebensführung als eine „Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt seiner Orientierung an einheitlichen Werten“ (Weber 1985, 320 f.) verweist auf die aktive Steuerung des gesamten alltagspraktischen Handelns durch Werte bzw. eine Maxime (vgl. Müller 2016, 40). Sind die Werte religiöser Provenienz, kommt das ethische Potenzial des religiösen Dogmas zum Tragen.³⁹ In der

³⁶ Diese war von 1986 bis 1996 in dem von Karl Martin Bolte geleiteten Sonderforschungsbereich 333 an der Universität München beheimatet und hat zu mehr als einhundert Veröffentlichungen geführt, z. B. von Karin Jurczyk, Werner Kudera, Maria S. Rerrich, Gerd Gunter Voß sowie Margit Wehrich.

³⁷ Siehe die 1904 veröffentlichte „Protestantische Ethik“, die klassische Beschreibung der Lebensführung in protestantischen Sekten, die zwischen 1915 und 1919 veröffentlichte „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ und die 1920 erschienene „Zwischenbetrachtung“.

³⁸ Weber behandelt auch ähnliche Lehren der Lutheraner und Puritaner.

³⁹ Weber (1985, 348 ff) zufolge ist eine religiöse Lebensführung ohne eine religiöse Ethik durch Weltablehnung gekennzeichnet.

Rationalisierung und der damit einhergehenden Ethisierung der Religion liegt eine wesentliche Voraussetzung für eine religiös-ethische Lebensführung. Unter Ethisierung lässt sich ein Prozess der Entzauberung der Religion verstehen. Dabei entstehen mit dem Glauben an höhere Mächte verankerte ethische Pflichtvorstellungen (Weber 1985, 259 ff.). Das Ethische wird vom Utilitaristischen getrennt (Schwinn 1998, 274). Utilitaristisch sind magische Handlungen, die versuchen, auf höhere Mächte Einfluss zu nehmen, um weltliche Ziele zu erreichen (z. B. durch einen Regen- oder Fruchtbarkeitszauber). In der Religion wird hingegen versucht, das Wohlwollen transzendenter Mächte durch das Befolgen des religiösen Gesetzes zu erlangen. Die von weltlichen Zwecken entlasteten Götter werden als Mächte wahrgenommen, die ethische Regeln erlassen, für deren Befolgen ein Heilsgut in Aussicht steht (Weber 1985, 264).

Eine maßgeblich an religiösen Werten orientierte Lebensführung lässt sich eher bei religiösen Virtuosen als bei religiösen Laien erwarten. Weber unterscheidet die „religiös unmusikalischen“ Massen, die religiös qualifizierten Virtuosen, welche besonders fromm, asketisch und gottergeben sind, und Anstalten wie Kirchen, die die Massenreligiosität organisieren und Heilsgüter vermitteln (Weber 1988, 260 ff.). Virtuosen streben nach der „Formung des Lebens in der Welt nach dem Willen eines Gottes“ (ibid., 262) und dienen damit als Beispiele der Gottergebenheit. Dagegen weicht die Religiosität der Massen von der idealen Religiosität der Virtuosen ab (ibid., 261). Gleichwohl kann die Laienreligiosität sich an ethischen Kriterien ausrichten.

Von Weber lässt sich ableiten, dass es verkürzt wäre, die Lebensführung allein auf die religiöse Verortung zurückzuführen, sie situiert sich vielmehr „innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente“ (ibid., 238 f.). Wesentliche Einflüsse auf die Lebensführung ergeben sich aus der Position in der Sozialstruktur und damit verbundenen (ökonomischen) Interessen. Weber verweist auf Unterschiede zwischen den konkreten Lebens- und Umweltbedingungen (Stadt/Land), negativer und positiver Privilegiertheit (ökonomisch, Ansehen), verschiedenen Tätigkeiten und Berufen sowie der Erfahrung von Gerechtigkeit, Erfolg und Gestaltungsmöglichkeit der eigenen Existenz versus Ungerechtigkeit, Misserfolg und Abhängigkeit. Puritanischen Bürgern schreibt er bereits durch ihre ökonomischen Interessen eine Tendenz zur rationalen Lebensführung zu (ibid., 256 f.).

Entscheidend ist das Zusammenspiel einer ideellen, kulturellen und einer materiellen, sozialstrukturellen Dimension von Lebensführung (Müller 2016, 35), d. h.

(religiösen) Werten sowie Erlösungsideen und der Position in der Sozialstruktur sowie den damit verbundenen Interessen. Letztlich beeinflussen die ökonomische und soziale Lage und die daraus resultierenden Anforderungen des Alltags auch die Erwartungen, die Individuen an ihre Religion richten und die Heilsziele, die sie anstreben (Weber 1985, 285 ff.).

Ein weiterer wesentlicher Aspekt für das Verständnis von Lebensführung ist die ständige Selbstkontrolle. Die Puritaner überprüften beständig ihre Heilsgewissheit und unterwarfen ihre Handlungspraxis einer Disziplin, Methode und rationalen Steuerung. Die Orientierung an ethischen Prinzipien erfordert eine ständige Selbstkontrolle, denn diese bieten keine konkreten Handlungsanweisungen, sondern lediglich eine Orientierung. Um diesen gerecht zu werden, muss fortwährend durch reflexives Hinterfragen geprüft und durch Steuerung justiert werden.

2.1.2 Religiöse und säkulare Erlösungsideen im Anschluss an Weber

Zwei Linien lassen sich ausgehend von Weber verfolgen, eine, die auf religiöse Erlösungsideen abstellt und eine, die auf säkulare Erlösungsideen abstellt. Religiöse Erlösungsideen finden sich in den in Kapitel 1 betrachteten Studien zur Lebensführung von Musliminnen, wobei Klinkhammer den Weber'schen Ansatz konsequent umgesetzt hat. Der Typus der „exklusivistischen islamischen Lebensführung“ lässt sich im Weber'schen Sinn als eine „wache“ methodische Beherrschung der eigenen Lebensführung“ (Weber 1985, 330) verstehen, ähnlich lässt sich die von Nökel (2002) dargestellte Islamisierung verstehen. Historisch angelegt sind Studien zum Einfluss von christlichen Werthaltungen auf die Lebensführung in der Umbruchzeit der 1960er Jahre (Lepp et al. 2016).

Eine zweite Linie führt zu säkularen Erlösungsideen. Weber nennt zahlreiche Dinge, von denen Menschen erlöst werden möchten und nach denen sie streben. Neben religiösen führt er säkulare Heilsziele an, z. B. das Verlangen nach einem „traumlosen Schlaf“, um der „Sinnlosigkeit des Grübelns und Geschehens“ zu entgehen (Weber 1988, 253). Das Gemeinsame der Heilsziele ist

„eine Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch ‚sinnlos‘ empfunden wurde, also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller ‚Kosmos‘ sei oder: werden könne und solle.“ (ibid.).

Die moderne Leistungsethik, eine äußerst prominente Antwort auf die Sinnfrage, findet sich in ihren Grundzügen bereits in der an ethischen Grundsätzen ausgerichteten

Virtuosenreligiosität:

Wo der religiöse Virtuose als ‚Werkzeug‘ eines Gottes in die Welt gestellt und dabei von allen magischen Heilmitteln abgeschnitten war, mit der Forderung, sich durch die ethische Qualität seines Handelns in ihren Ordnungen, und nur dadurch, als zum Heil berufen vor Gott – und das hieß der Sache nach: vor sich selbst – zu ‚bewähren‘, da mochte die ‚Welt‘ als solche religiös noch so sehr: als kreatürlich und Gefäß der Sünde, entwertet und abgelehnt werden: sie wurde dadurch psychologisch nur um so mehr als Schauplatz des gottgewollten Wirkens im weltlichen ‚Beruf‘ bejaht. [...] Das rational zum Beruf gesteigerte Alltagshandeln wurde Bewährung des Heils. (ibid., 263 f.).

Der Ausdruck der Bewährung „vor sich selbst“ verweist darauf, dass die rationale Lebensführung zu einem Selbstzweck werden kann. Während die Orientierung an Leistung und Erfolg für die Puritaner eine Möglichkeit war, sich ihrer Gnade bzw. Erwähltheit zu vergewissern, macht eine moderne Form der Bewährung die religiöse Rückkopplung obsolet. Die Arbeitsethik bzw. Verwirklichung im Beruf kann als eine im Kapitalismus naheliegende Bewährung betrachtet werden, die Prägekraft der Religion für die Lebensführung als rückläufig. Müller (2016, 2017) spricht in Anlehnung an Bourdieu von einem Übergang von der Theodizee zur „Soziodizee“, d. h. der zunehmend säkularen Fundierung von Zielen, Mitteln und Wegen des Erfolges. Der Ansatz enthält die implizite Annahme einer Säkularisierung, denn es wird davon ausgegangen, dass die Grundsätze, die Sinn und Bedeutung stiften, zwangsläufig säkular gewendet werden und Religion in modernen Lebensentwürfen irrelevant wird (siehe ibid., 42).

Vor dem Hintergrund hoher Arbeitslosigkeit, Flexibilisierung und Prekarisierung lässt sich einwenden, dass die Bewährung durch eine Leistungsethik nicht allen Individuen offensteht. Das zeigen die zahlreichen Diskussionen um das Ende der Arbeitsgesellschaft (siehe z. B. Méda 2010; Méda/Vendramin 2013; Müller 2003; 2017). Der Ansatz von Müller setzt den Kapitalismus an die Stelle der Leistungsethik, welche kein für alle gültiges Prinzip sei. Prekären Berufstätigkeiten (z. B. Dienstleistungsarbeiten schreibt er im Unterschied zu Statusgruppen wie Ärzt*innen und Banker*innen ein geringeres Potenzial zur Sinnstiftung zu. Demgegenüber stelle die Lebensordnung des Kapitalismus ein universales „Sinnangebot und Versprechen für eine erfüllte Lebensführung“ bereit (Müller 2017, 42). Zu fragen sei dann, wie der Umgang mit dem individualistischen Ideal bei einer ungünstigen Ressourcenausstattung gestaltet wird und welche Techniken und Strategien dazu beitragen, die „meritokratische Bewäh-

rungssituation“ zu meistern (Müller 2016, 27 f.). Auch Oevermann (1999) argumentiert mit der „Krise der Arbeitsgesellschaft“ und erweitert das Feld säkularer Bewährungskarrieren.

2.1.3 Ulrich Oevermann: Das Strukturmodell von Religiosität

Das Strukturmodell von Religiosität (Oevermann 1995) behandelt religiöse und säkulare Antworten auf die Frage nach Sinn und Gestaltung des Lebens als strukturgleich. Oevermann greift das zentrale Weber'sche Thema der Bewährung auf und behandelt dieses als universell, ungeachtet von Religiosität, Atheismus, Agnostizismus oder religiöser Indifferenz.⁴⁰ Das beinhaltet den Vorteil, die Frage der Lebensführung unabhängig von den religiösen Überzeugungen in den Blick nehmen zu können. Wie Manuel Franzmann (2017, 436) ausführt, orientieren sich auch Menschen ohne religiöse Bindung an praktisch-verbindlichen Glaubensentscheidungen. Diese wirken sich, ungeachtet ihrer Provenienz, auf die Lebensführung aus. Vor einigen begrifflichen Klärungen sei darauf hingewiesen, dass die Autorin der vorliegenden Arbeit die Begriffe Lebensführung und Lebenspraxis für empirische Untersuchungen als miteinander kompatibel betrachtet, obwohl Oevermann meist von Lebenspraxis spricht (aber: 2001 a, 50).⁴¹

Das Strukturmodell von Religiosität wird auch als „strukturelles Modell von Lebenspraxis“ bezeichnet, denn es bestimmt die Lebenspraxis in ihren strukturellen Konstitutionsbedingungen (Oevermann 1995, 31).⁴² Oevermann leitet die (strukturelle) Religiosität von der Sozialität ab. Das Strukturell-Religiöse wird damit als konstitutiv für jede Lebenspraxis betrachtet.⁴³ Unter Lebenspraxis – ähnlich den Begriffen Subjekt, Person oder Identität – versteht Oevermann (2004, 158) eine Lebenseinheit, d. h. Einzelne oder Gruppen. Diese zeichnen sich durch das Potenzial aus, ihr Leben

⁴⁰ Nichtsdestotrotz geht Oevermann von einer zunehmenden Säkularisierung aus, in der „religiöse Inhalte verdampfen“, die Struktur und Dynamik von Religiosität jedoch erhalten bleibe (1995, 62).

⁴¹ Dazu orientiere ich mich an biografischen Studien. Könemann (2002) erforscht im Anschluss an das Strukturmodell die Anforderungen an die Konstituierung moderner Biografien (Subjektivität und Autonomie). Franzmann (2017) verwendet in der Untersuchung der Lebensführung säkularisierter Individuen beide Termini synonym (ibid. 45, 58, 61 f., 77).

⁴² Oevermann argumentiert konstitutionstheoretisch, d. h. in Hinblick auf die Frage, wodurch sich soziale Praxis und Sozialität konstituieren.

⁴³ Oevermann (1995, 30) grenzt sich von der Phänomenologie Rudolf Ottos ab, die das Grunderlebnis der religiösen Erfahrung voraussetzen würden, sowie von dem bedürfnisorientierten Ansatz von Peter L. Berger, der die Religion auf ihre Funktion (z. B. Sinnstiftung) begrenzen würde.

aktiv und kreativ zu gestalten (Garz/Raven 2015, 26). Der Begriff trägt der Prozesshaftigkeit Rechnung, denn eine (autonome) Lebenspraxis bildet sich durch die lebenspraktische Bewältigung von Krisen erst heraus. Jedes Individuum steht laut Oevermann (1995, 32) vor dem Problem der Individuierung, d. h. dem Erlangen von Autonomie. Der Fokus des Ansatzes liegt in der Konzeption der autonomen Lebenspraxis (Franzmann 2016, 11). Das Autonomiepotential einer Lebenspraxis konstituiert sich dadurch, dass in eine offene Zukunft hinein gehandelt wird (Oevermann 1995, 38 ff.). Autonomie lässt sich an der Fähigkeit festmachen, Krisen zu erzeugen und zu bewältigen (Oevermann 2004, 160).

Soziale Praxis konstituiert sich Oevermann zufolge durch ein Zusammenspiel von Krise und Routine. Bewährte Krisenlösungen etablieren Routinen. Routinen können jederzeit scheitern und damit in neue Krisen münden (Oevermann 1995, 44 f.). Oevermann (2004, 163 ff.) definiert drei Krisentypen, abhängig davon, wie die Krise entsteht: die traumatische Krise, die Entscheidungskrise und die Krise durch Muße. Krisenhaftigkeit ist damit eine normale Charakteristik jeder Lebenspraxis, am radikalsten besteht sie in der Antizipation des Todes, aber auch in jeder subjektiv empfundenen Entscheidungskrise und bei (möglicherweise scheiternden) Routinehandlungen (ibid., 63).

Der Erwerb von Autonomie ist eng mit der Bewährungsdynamik verknüpft. Um das Strukturmodell zu erläutern, wird nachfolgend auf die Bewährungsdynamik, den Bewährungsmythos und die suggestive Evidenz des Mythos eingegangen. Die Bewährungsdynamik ergibt sich für jede Lebenspraxis angesichts des Bewusstseins ihrer Endlichkeit und der prinzipiellen Offenheit der Zukunft. Oevermann zufolge entsteht im Übergang von der Natur zur Kultur und der damit einhergehenden Sprachlichkeit eine „hypothetisch konstruierte Welt von Möglichkeiten“, die sich von der gegebenen Wirklichkeit unterscheidet (Oevermann 1995, 34). Deswegen lässt sich die Zukunft als offen, d. h. nicht determiniert, sondern als von Entscheidungen abhängig verstehen.

Das sich im Bewusstsein der Endlichkeit konstituierende Subjekt ist einer dreifachen Existenzfrage ausgesetzt: Wer bin ich, woher komme ich, wohin gehe ich? (Oevermann 1995, 35). Diese Sinnfragen betreffen die Herkunft, Identität und Erlösung (nach dem Tod) bzw. Lebenserfüllung (Gärtner 2000, 18). In jeder Entscheidungskrise stellt sich laut Oevermann die Frage nach der Identität, ebenso die Frage nach der Herkunft von Gründen, auf Grundlage derer die Vernünftigkeit der Entscheidung belegt wird, und schließlich die Frage nach der Zukunft, d. h. nach den noch nicht

absehbaren Folgen, die sich aus der Entscheidung ergeben.

Die Herausforderung der Lebenspraxis liegt darin, in Entscheidungssituationen aus einer Vielzahl von Möglichkeiten eine auszuwählen, ohne Kriterien dafür zu haben, dass es sich um die richtige Entscheidung handelt, und dennoch die getroffene Entscheidung zu begründen und zu verantworten. Oevermann bezeichnet dies als „widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung“ (1995, 39). In echten bzw. offenen Entscheidungssituationen gibt es keine bereits bekannten rationalen Begründungen, auf die zurückgegriffen werden kann. Eine „wirklich offene“ Entscheidungssituation zeichnet sich dadurch aus, dass „das Richtig-Falsch Kalkül einer Begründung im selben Moment nicht erfüllt werden kann“ (Oevermann 2004, 159). Oevermann bezeichnet die Bewährungsdynamik als „unstillbar“, denn sie bleibt stets ein unerfüllbares Ideal, dem beständig nachgestrebt werden muss:

Die Paradoxie der Bewährungslogik und -dynamik besteht darin, daß in dem Maße, in dem die Aufgabe der Bewährung ernsthaft gelöst werden soll, die Unerfüllbarkeit dieses Ideals anerkannt werden muß, und in dem Maße, in dem diese Unerfüllbarkeit eingesehen wird, dem Ideal um so mehr nachgestrebt werden muß (1995, 63).

„Praktisch lebbar“ gemacht wird diese Dynamik durch einen Herkunfts- und Bewährungsmythos, welcher Gründe für Entscheidungen und Hinweise auf Folgen von Entscheidungen bietet (ibid., 65). Es handelt sich um positive Kriterien der Bewährung und – ganz im Sinne Webers – um praktisch wirksame Anzeichen davon (ibid., 64). Der kollektiv verbürgte Bewährungsmythos muss über Herkunft, Zukunft und aktuelle Identität so Auskunft geben, dass darin „die Unverwechselbarkeit der eigenen Lebenspraxis verbürgt ist“ (ibid., 64). Der leistungsethische Bewährungsmaßstab, d. h. der säkulare Bewährungsmythos des gesellschaftlich (d. h. kollektiv) anerkannten individuellen Erfolgs, ist zwar kollektiv abgesichert, muss aber je individuell ausgefüllt werden bzw. eine subjektive Färbung erhalten.

Die suggestive Evidenz des Bewährungsmythos, das dritte Element des Strukturmodells, erfolgt durch eine vergemeinschaftende Gefolgschaft (ibid., 65). Damit ist die Glaubwürdigkeit des Bewährungsmythos gemeint, die nur dann gegeben ist, wenn sich genügend Menschen daran ausrichten und sich darin gegenseitig bestärken können. Inhaltlich-religiöse und säkulare Antworten auf die Frage der Bewährung haben gemein, dass sie über den Tod hinausweisen. Obgleich säkulare Bewährungsmythen im Unterschied zu religiösen den Tod als das ultimative Ende sehen, erfüllt sich die Bewährungshoffnung erst im Tod. Bis dahin kommen Maximen zum Tragen, an denen

sich der Bewährungsprozess orientiert. Ihre Funktion ist die Herstellung von Erlösungshoffnung und Erlösungsgewissheit (ibid., 62). In der wie auch immer gearteten Ethik der Lebensführung liegt eine wahrscheinliche Garantie der Bewährtheit (Oevermann/Franzmann 2006, 53). Insofern auch inhaltlich-religiöse Bewährungsideen erst im Augenblick des Todes überprüft werden können, gilt für das Individuum sich im Diesseits, im Hier und Jetzt, in der Lebenspraxis bewähren zu müssen (Oevermann 1995, 64). Auch in diesen Fällen ist die ethische Gestaltung der diesseitigen Lebenspraxis die Grundlage für die Jenseitshoffnung.

2.2 Die arbeitssoziologische Perspektive auf Lebensführung

Die nun vorgestellte Perspektive nimmt Organisationsleistungen, Aushandlungen, Bewältigungsformen und das Ausagieren von Anforderungen in den Blick. Die Autorin dieser Arbeit bezeichnet sie als arbeitssoziologisch aufgrund des disziplinären Ursprungs der maßgeblichen Theorie der „Lebensführung als Arbeit“ von Gerd Gunther Voß (1991).⁴⁴ Obgleich die Erwerbsarbeit in dieser Theorie zentral ist, wird entsprechend einer weiten Definition der Arbeitscharakter einer Vielzahl von Tätigkeiten festgestellt.⁴⁵ Der Theorie zufolge zeichnet sich eine moderne (im Unterschied zu einer traditionellen) Lebensführung durch Rationalisierung, Individualisierung, Egalisierung sowie die „Verarbeitlichung alltäglicher Lebensführung“ aus.⁴⁶ Letzteres meint, dass selbst die Organisation des Alltags den Charakter von Arbeit erhält. Über Arbeits- und Beschäftigungsverhältnisse hinaus, zielt diese Perspektive auf Lebensführung, zudem auf Einstellungen, Orientierungen und Formen des Zusammenlebens (Jurczyk/Voß 1995, 398-407).

Die Theorie geht von einer funktional differenzierten Gesellschaft aus, in der verschiedene Lebensbereiche bzw. Systeme Anforderungen an das Individuum stellen.

⁴⁴ Die Theorie situiert Erwerbsarbeit im Kontext des Lebens. Der theoretische Zugriff auf das „Leben“ erfolgt durch Theoretiker wie Marx, Heidegger, Simmel, Weber, Habermas sowie Zweige der Soziologie wie Industriosociologie, Freizeitsoziologie, Frauenforschung, Zeitbudgetforschung, Aktionsraumforschung und Zeitgeografie sowie Lebenslauf- und Biografieforschung.

⁴⁵ Voß (1991, 239 f.) definiert Arbeit als ein der Selbsterhaltung dienendes, aktives, produktives und reflexiv-kontrolliertes menschliches Tun, d. h. eine spezifische Form der Regulierung von Tätigkeit. Arbeit bestimmt sich nicht über den Inhalt der Tätigkeit oder den Gelderwerb, sondern über das Verhältnis der Handelnden zu ihrer Handlung.

⁴⁶ Rational ist eine gezielt gesteuerte Lebensführung, die sich an Leistungs- und Effizienzkriterien misst, mediale Hilfsmittel verwendet sowie Zweck und Mittel kalkuliert. Individualisiert (und nicht traditionell) ist eine Lebensführung, die die Norm der Individualisierung umsetzt. Egalisiert ist eine Lebensführung, wenn Männer und Frauen die Erwerbs- und Sorgearbeit gleichberechtigt aufteilen. (Jurczyk/Voß 1995, 371 ff.).

Lebensführung ist die handlungspraktische Organisation, durch die das Individuum Anforderungen der verschiedenen Lebensbereiche des Alltags und (konkurrierende) Rollenanforderungen organisiert und ausgehandelt. Die Theorie verbindet subjekttheoretische und strukturtheoretische Ansätze. Lebensführung wird als gleichermaßen von der Gesellschaft und dem Individuum hervorgebracht und damit als vermittelndes Bindeglied verstanden (Voß 1991, 147).

Lebensführung als „Handlungssystem täglicher praktischer Daseinsbewältigung“ zu bezeichnen, macht deutlich, dass der Fokus auf der alltäglichen Handlungspraxis liegt. Der Bezug zur Handlungspraxis stellt eine Parallele zu Weber dar, der das Alltagshandeln als das „praktische Verhalten im Leben“ versteht (Weber 1985, 320). Damit stellt „Alltag“ nicht etwa einen Gegenbegriff zum Außeralltäglichen oder eine Restkategorie privaten Handelns und Erlebens, das nicht anderen Sphären zugerechnet werden könnte, dar. Damit ist vielmehr das Leben in seiner Breite gemeint, in dem Sozialbereiche und Wertesysteme nebeneinander existieren und in Konkurrenz miteinander treten können. Damit rücken sowohl Elemente der Routine und des täglich Wiederkehrenden in den Blick wie auch Sinnsetzungen, die sich im Alltagshandeln niederschlagen.

Die Theorie der „Lebensführung als Arbeit“ beruht auf der Prämisse, dass in jedem Sozialbereich (z. B. Familie, Beruf, Freizeit) sowohl Anforderungen des Handelns wie auch Gestaltungsspielräume bestehen. Einander widersprechende Anforderungen aus verschiedenen Lebensbereichen erzeugen Konflikte vor allem dann, wenn das Individuum sehr hohe Ansprüche an das Engagement in beiden Bereichen stellt. Das erfordert Abstimmungsleistungen, da den Anforderungen nicht in der Summe entsprochen werden kann. Anforderungen und Handlungsmöglichkeiten werden gewichtet und auf die entsprechenden Lebensbereiche verteilt. Das als rational und handlungsmächtig verstandene Individuum setzt die Anforderungen um und handelt dennoch auf subjektive Weise. Das Individuum entwickelt einen „vermittelnden Zusammenhang“ von Tätigkeiten und verarbeitet aktiv gleichermaßen Anforderungen wie Möglichkeiten nach einer eigenen Logik (Voß 1991, 258).

Die Verteilung von alltäglichen Tätigkeiten auf die verschiedenen Lebensbereiche wird nicht ständig aufs Neue ausgehandelt, sondern erhält, einmal etabliert, den Charakter einer Struktur. Den Anforderungen wird nicht mit „losen Einzeltätigkeiten“ begegnet, sondern in Form eines „komplexen Tätigkeitssystems“, das auf die Person zurückwirkt (ibid., 258). Das Individuum kann sich der etablierten Struktur nicht ohne

Weiteres entziehen. Lebensführung ist somit die aktive, systemische Konstruktion der Person, gleichzeitig weist sie eine eigenlogische, systemische Struktur auf. Demnach lässt sich Lebensführung verstehen als „funktional differenzierte Struktur der alltäglichen Tätigkeiten in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, die trotz permanenter Veränderungen eine relative Stabilität aufweist“ (ibid., 455).

Struktur und System sind in der Theorie keineswegs unveränderlich. Die Stabilität ist als dynamisch zu verstehen. Anpassungen und Veränderungen können von individuellen Entscheidungen ausgehen oder durch veränderte Anforderungen notwendig werden (ibid., 273). Damit kann eine Lebensführung auch instabile Phasen haben (ibid., 281).

Für die Regulierung von Tätigkeiten werden sechs Strukturdimensionen benannt: zeitlich (wie lange, mit welchem Zeitstil), räumlich (Orte, Wege, Formen der Raumnutzung), sachlich (was, nach welcher Logik), sozial (mit wem, in welcher Beziehung, mit welchen Erwartungen), sinnhaft (Bedeutungen von Tätigkeiten und Lebensbereichen) und medial (mit welchen technischen und wissensmäßigen Hilfsmitteln) (ibid., 262 f.). Alle Dimensionen können mit Ressourcen verbunden sein, z. B. soziale Beziehungen (ibid., 263). Bei der Strukturierung der Lebensführung kommen der Theorie entsprechend explizite und latente praktische Mechanismen zum Tragen, z. B. Routinen. Unterscheiden lassen sich sachliche Routinen (Habitualisierung, Abläufe von Tätigkeitsfolgen), zeitliche Routinen (Terminierung: Tag, Woche, Monat), Raumroutinen (Wege und Transportmittel), soziale Routinen (z. B. wer einkauft, bestimmte Freundeskreise), sinnhafte Routinen (z. B. Deutungsschemata: stabile Wertungen, Vorurteile, Prinzipien) sowie mediale Routinen (Wissensbestände, Qualifikationen, technische Hilfen und Apparaturen für bestimmte Tätigkeiten, die bereitgehalten, gepflegt, systematisch erworben werden) (ibid., 266 f.).

Routinen dienen der Stabilisierung und lassen sich mit Planung oder Projektierung vergleichen. Demgegenüber steht die situative Strukturierung, d. h. der Versuch, Anforderungen ad-hoc zu bewältigen (ibid., 267). Der Verzicht auf Organisation kann in bestimmten Lebensbereichen, wie der Freizeit, ein Ausdruck von Freiheit sein, sie kann aber auch daraus resultieren, dass Anforderungen sich ständig ändern, etwa in dynamischen Berufen (ibid., 268). Das System bzw. die Struktur des „personalen Zusammenhangs der alltäglichen Tätigkeiten“ kann also auch den zeitweiligen Verzicht auf eine bewusste Steuerung beinhalten (ibid., 273).

Die Steuerung und Regulierung der Lebensführung als Ganzes wird als Gesamtsteuerung bezeichnet. Sie regelt die Vermittlung, Trennung und Bevorzugung von Lebensbereichen. Eine strikte Trennung von Privatem und Beruflichem ließe sich als Segmentation oder Abschottung von Lebensbereichen bezeichnen. Eine kontrastierende Handlungslogik wäre die Integration, die Überschneidungen von Lebensbereichen zulässt. Im Umgang mit divergierenden Anforderungen können Lebensbereiche hierarchisiert werden, indem eindeutige Prioritäten zugewiesen werden. Ähnlich ist die Zentrierung, die einen Lebensbereich ins Zentrum stellt (ibid. 1991, 268). Entsprechend der Segmentation, Integration, Hierarchisierung und Zentrierung lassen sich Typen der Lebensführung herausarbeiten.

Typen von Lebensführung können auch anhand ihres Stils oder ihrer Form beschrieben werden (ibid., 276). Unter Form fallen räumliche (weit oder eng) soziale (auf wenige oder viele Bezugskreise ausgelegt) und zeitliche (verschiedene Zeitstile oder Zeitregime, statisch oder dynamisch) Elemente. Stil ist nicht im Sinne von Lebensstil zu verstehen, sondern im Sinne einer „runden“, stimmigen Konstruktion.

Ein Beispiel sind die Unterschiede der Lebensführung von ländlichen Schichtarbeitern und Journalist*innen (Behringer/Jurczyk 1995; Kudera 1995 a). Ländliche Schichtarbeiter sind typischerweise männlich, haben einen engen biografischen Horizont und können nicht weit in die Zukunft planen. Der räumliche Aktionsradius der Arbeiter ist eng, da Wohnstätte und Arbeitsstätte nahe beieinanderliegen. Der soziale Aktionsradius ebenfalls, da nur eine begrenzte Anzahl von Freunden und Bekannten gegeben ist. Die Lebensführung hat einen geschlossenen Charakter und in der Selbstbeschreibung wird Stabilität ein hoher Stellenwert zugeschrieben. Der Kontrast zu freien journalistischen Mitarbeiter*innen ist maximal. Deren Arbeitsrhythmus ist selbstbestimmt und steht unter dem Motto der Selbstverwirklichung. Veränderung, Wechsel, Pluralität, Offenheit und Unberechenbarkeit sind zentrale Elemente der Lebensführung. Dementsprechend sind soziale Arrangements, wie Partnerschaften, flexibler und werden stärker ausgehandelt. Auch die Aufgabenteilung wird stärker ausgehandelt, verabredet und kompensiert. Im Gegensatz zur Stabilität der Lebensführung ländlicher Schichtarbeiter lassen sich bei freien Journalist*innen Diskontinuität und Diffusität feststellen.

2.3 Die wechselseitig ergänzte Perspektive auf Lebensführung

Dieser Abschnitt stellt eine Perspektive vor, die den für die empirische Untersuchung relevanten Phänomenbereich umreißt. Grundlage dafür ist eine Gegenüberstellung der bisher diskutierten zentralen Bezugspunkte auf Werte bzw. Bewährung auf der einen Seite (2.1) und Aushandlungen bzw. Vereinbarkeitsfragen auf der anderen Seite (2.2). Als Ergebnis lässt sich vorwegnehmen, dass die maßgeblichen Konzepte von Oevermann (1995) und Voß (1991), die zuweilen die Begriffe Lebenspraxis und Lebensführung synonym verwenden (siehe Kudera/Voß 1990, 158; Oevermann 2001 a, 50), wesentliche Gemeinsamkeiten aufweisen. Gleichzeitig sind sie jeweils für zentrale Aspekte der anderen Perspektive „blind“. Auch die Kritik und Weiterentwicklung der Ansätze sowie maßgebliche empirische Untersuchungen sprechen dafür, dass sich die beiden Perspektiven wechselseitig gut ergänzen (siehe Tabelle 1). Im Folgenden werden daher wesentliche Aspekte diskutiert, dabei wird der Bezug zu den Konzepten hergestellt und es werden begriffliche Ergänzungen vorgenommen.

Vorab sei auf die zentrale Rolle strukturbedingter Ungleichheit hingewiesen, insbesondere geschlechtsspezifischer Aspekte, auf die jeweils eingegangen wird. Die arbeitssoziologische Perspektive entwickelt sich angesichts des massiven Eintritts von Frauen auf dem Arbeitsmarkt und dem Aufweichen des bis dahin zugrunde gelegten männlichen Normalarbeitermodells. Bahnbrechend war dafür die Studie von Regina Becker-Schmidt et al. (1985), die am Beispiel von Fabrikarbeiterinnen die Konflikthaftigkeit der Lebensverhältnisse berufstätiger Frauen aufgrund konkurrierender Ansprüche der familialen Sphäre untersuchte. Untersuchungen zur Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und familialer Sphäre, bzw. allgemein gefasst zur Verflechtung der Sphären Arbeit und „Nichtarbeit“ greifen den Ansatz der alltäglichen Lebensführung auf (z. B. Diezinger 2008, Klinger 2016). Im Strukturmodell wird Ungleichheit hingegen nicht systematisch berücksichtigt. Franzmann (2017) thematisiert lediglich die ungleiche Verteilung von Mußzeiten, diskutiert Bewährungsfragen aber nicht im Kontext von Vereinbarkeitskonflikten und sozialer, ethnischer oder geschlechtsspezifischer Ungleichheit.⁴⁷

⁴⁷ Der analysierte Fall des (männlichen) Extrembergsteigers zeigt die volle Ausrichtung auf die Selbstverwirklichung. Die Gymnasiastinnen, von denen eine aus sehr privilegierten Verhältnissen stammt, befinden sich in der Phase des entlastenden Bildungsmoratoriums.

2.3.1 Praxisbezug, Subjektverständnis, Dynamik von Lebensführung

Eine wesentliche Gemeinsamkeit liegt im Fokus auf der Handlungspraxis, auch als Alltagspraxis (Voß), praktischer Vollzug bzw. „Lebenspraxis“ (Oevermann) bezeichnet. Das ist deswegen so wichtig, weil eine Positionierung zu (abstrakten) Werten, die für eine Lebensführung entscheidend ist, sich erst in der Handlungspraxis konkretisiert. Handlungskonflikte sind nicht bei Werturteilen, sondern auf der Ebene der Praxis erwartbar. Erst in der handlungspraktischeren Umsetzung werden Werte, falls notwendig, revidiert (Joas 1992, Dewey 2004).

Das Handlungssubjekt als mündig und reflektiert zu verstehen, teilen alle Ansätze von Lebensführung.⁴⁸ Aus Sicht der philosophischen Anthropologie, die fragt, was das Menschsein ausmacht, lässt sich die Notwendigkeit einer Lebensführung bereits mit der Natur des Menschen begründen: „Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.“ (Plessner 1975, 310). Die Notwendigkeit das Leben zu führen, wird auch im Ansatz von Oevermann deutlich, der von „Wahlzwang“ und „Begründungsverpflichtung“ spricht. Die Notwendigkeit einer autonomen Lebensführung wird somit aus der Bewährungsdynamik abgeleitet. Die arbeitssoziologisch orientierten Ansätze unterstreichen die Gestaltungspotentiale und Notwendigkeiten (Kudera/Voß 1990, 160, 175). In beiden Perspektiven wird das Individuum weder als absolut frei noch als fremdbestimmt verstanden. Es setzt sich aktiv mit Zwängen und Handlungsanforderungen auseinander und verfügt über Freiheitsgrade, um subjektive Zielsetzungen und entsprechende Steuerungen vorzunehmen.

Eine weitere Gemeinsamkeit liegt in der Eigendynamik von Lebensführung. Beide Konzepte gehen von einer charakteristischen Struktur der Handlungspraxis aus, verstanden als Handlungssystem, das auf die Person zurückwirkt (Voß) bzw. als sich reproduzierende Strukturgesetzmäßigkeit⁴⁹ der Lebenspraxis (Oevermann). Transformationen der Handlungspraxis entwickeln sich aus der bisherigen Lebensführung und müssen mit dieser ins Verhältnis gesetzt werden.

⁴⁸ So geht Wirth (2015, 5) davon aus, dass Menschen die paradoxe Aufgabe zu bewältigen haben, sich in gesellschaftliche Verhältnisse einzufügen, von denen sie einerseits abhängen, die sie andererseits aber auch gestalten können.

⁴⁹ Fallstrukturen sind „eigenlogische, auf individuierende Bildungsprozesse zurückgehende Muster der Lebensführung und Erfahrungsverarbeitung“ (Oevermann 2000, 123). Motivationen und Auswahlmodi bisheriger wirken auf zukünftige Entscheidungen, ohne diese zu determinieren (siehe 4.3).

Tabelle 1: Vergleich Alltägliche Lebensführung und Strukturmodell

	Alltägliche Lebensführung	Strukturmodell
Praxisbezug	Alltagspraxis	Praktischer Vollzug
Subjektverständnis	Reflexivität: Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Anforderungen unter Berücksichtigung von individuellen Zielen und Ressourcen.	Autonomes Subjekt, das unter Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung steht (Bewährungsdynamik).
Eigendynamik	Lebensführung als personales Handlungssystem wirkt auf die Person zurück.	Lebenspraxis wird von vorangegangenen Entscheidungen bestimmt (Fallstruktur).
Ungleichheit	Systematische Berücksichtigung von geschlechtsspezifischer Ungleichheit, sozialer Mobilität.	Keine systematische Berücksichtigung der Wirkung von Ungleichheit auf die Lebensführung.
Biografischer Verlauf	Enger biografischer Horizont (alltäglich), Stabilität von Arrangements, nicht deren Genese.	Genese von Mustern der Handlungspraxis im Kontext der Krisenbewältigung.
Religion	Implizit (Sphäre der „Nichtarbeit“).	Strukturell-religiös: universell. Inhaltlich religiös: mögliche Bewährungskarriere.
Krise und Routine	Routinen sind zentral, nicht deren Genese.	Krisenbewältigung bildet Routinen, die erneut krisenhaft werden können.
Perspektive auf Lebensführung	Verhältnis zwischen Arbeit und Leben („Nichtarbeit“).	Autonomieentwicklung und Bewährungsdynamik.
Verhältnis zwischen den Bereichen	Sphären mit konkurrierenden Anforderungen > Notwendigkeit der Aushandlung.	Keine Bereiche, sondern soziale Strukturen, die Entscheidungsmöglichkeiten bedingen.
Umgangsformen	Differenzierter Blick auf Bewältigung, Ressourcen, Kompetenzen.	Keine systematische Berücksichtigung.

2.3.2 Die biografische Perspektive

Das Strukturmodell von Religiosität legt eine biografische Perspektive für empirische Untersuchungen nahe, denn es beruht auf der Prämisse, dass sich die Autonomie und Handlungsfähigkeit einer Lebenspraxis sukzessive und abhängig von bisherigen Routinen und Krisenlösungen entwickelt. Ein biografischer Verlauf kann als Prozess des Erwerbs von Autonomie und Handlungsfähigkeit beschrieben werden (Oevermann 1995). Die Bewältigung von Krisen spielt im gesamten Lebensverlauf eine Rolle. Das Modell fußt maßgeblich auf der Sozialisationstheorie von George Herbert Mead (siehe Oevermann 1976) und berücksichtigt damit familien- und milieuspezifische Werte, Praktiken und Deutungsmuster⁵⁰ in ihrer Wirkung auf die Lebensführung. Oevermann

⁵⁰ Der Begriff des Deutungsmusters ist in Anlehnung an Schütz zu verstehen (siehe 4.1). So bezeichnet Oevermann (2001, 42 f.) eine innerhalb eines Milieus, in einer konkreten historisch-gesellschaftlichen Lage, kollektiv geteilte Haltung. Deutungsmuster „enthalten Konzepte bzw. Deutungen, in deren Gel-

(2004) betrachtet die Sozialisation als einen Prozess der Bewältigung entscheidender Krisen, wobei die Adoleszenzkrise für die Konstitution eines eigenen Lebensentwurfs richtungsweisend ist.

Die arbeitssoziologische Perspektive zielt auf das Arrangement der alltäglichen praktischen Tätigkeiten, d. h. Vereinbarkeitsleistungen berufstätiger Erwachsener. In dieser querschnittlichen Perspektive ist der biografische Verlauf nachrangig. Die biografische Verfasstheit der Lebensführung wird dennoch implizit zugrunde gelegt, so kann die Lebensführung stabile und instabile Phasen haben (Voß 1991, 281). Explizit wurde eine auf Lebenssinn und Lebenszeit bezogene Perspektive von Kudera (1995 b, 97) eingebracht. Er hebt hervor, dass die Steuerung der Lebensführung und die Alltagsgestaltung auch von biografischen Zielen und Wertüberzeugungen ausgehen. Dementsprechend werden biografische Krisen im Rahmen der alltäglichen Lebensführung ausagiert, was ein neues Arrangement erfordern kann (ibid., 90 f.). Im Anschluss an Kudera wird die Alltagskonstruktion als die „konkrete Umsetzung von Lebensplanung in der Dimension des alltäglichen Lebens“ (Kudera/Voß 1990, 159 f.) bezeichnet und das Konzept dahingehend erweitert, dass die Gesamtsteuerung der Lebensführung sich an biografischen Zielen orientiert, Lebensverlauf und Alltagspraxis demgemäß einander bedingen.

Eine biografische Perspektive bietet den Vorteil, dass Konstitutionsbedingungen des jeweiligen Verlaufs sowie dessen Prozesshaftigkeit aufgezeigt werden können (Siouti 2018, 225). Um das zu untermauern, wird nach einer Begriffsbestimmung jeweils aus theoretischer Perspektive das Verhältnis von Biografie und Berufstätigkeit sowie von Biografie und Religion betrachtet.

Der Begriff „biografischer Verlauf“ berücksichtigt gleichermaßen den Lebensverlauf und die biografische Narration. Lebensverlauf und Biografie weisen jeweils einen Doppelcharakter von gesellschaftlicher Bedingtheit und individueller Gestaltung auf. Der Lebensverlauf enthält Stationen und Ereignisse, die sich an Daten festmachen lassen. Auf der Grundlage eines modernen, institutionalisierten, um Erwerbsarbeit organisierten Lebensverlaufs (Kohli 1985; 2003) wird der erste Lebensabschnitt durch

tungshorizont für die handelnden Subjekte die implizite Interpretation von Welt, die ihrer Praxis deutend und strukturierend zugrunde liegt, wie selbstverständlich als stimmig und konsistent unterstellt werden kann (Oevermann 2001 a, 68). Stärker als Meinungen oder Einstellungen sind diese „kognitiven Formationen“ handlungsleitend (ibid., 43). Es handelt sich um „kollektiv-spezifische[n] Sinnmuster, die in der jeweiligen Handlungssituation spezifische, handlungsanleitend wirkende Interpretationen des Akteurs hervorbringen“ (Reckwitz 2008, 255).

das Bildungssystem und der zweite durch Arbeitsmarktinstitutionen geprägt. Die Einbindung in Institutionen wird in individuelle Erwartungen übersetzt. Damit in Verbindung stehende Erwartungen, normative Leitbilder und Regeln präsentieren sich dem Individuum als Aufgabe. Diesem obliegt es, die Folie des Lebenslaufs mit Inhalten zu füllen und entsprechend individueller Zielsetzungen zu gestalten.

Gesellschaftlich bedingt ist der Verlauf aufgrund von Weichenstellungen, die sich aus der Stellung in der Sozialstruktur ergeben, damit verbundenen Ressourcen, Chancen und Risiken, schichtspezifisch, ethnisch und geschlechtsspezifisch geprägten Werten und Deutungsmustern sowie benachteiligenden oder begünstigenden Machtverhältnissen. Die individuelle Leistung in einem Verlauf liegt in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Strukturen und Anforderungen, dem Umsetzen biografischer Ziele und der Konstruktion einer kohärenten Identität.

Biografie lässt sich als eine „individuelle Form der Verarbeitung gesellschaftlicher und milieuspezifischer Erfahrung“ verstehen (Marotzki 2005, 176). Der Doppelcharakter von Biografie liegt darin, dass sie sowohl die Bedingungen von Gesellschaft und Milieu als auch die individuelle Erfahrung und Verarbeitung enthält. Oevermann (2000, 46) bezeichnet eine Biografie als die nachträgliche Beschreibung eines Verlaufs. Die biografische Narration greift auf das erlebte Leben zurück, deutet und interpretiert dieses, hebt bestimmte Aspekte hervor und lässt andere weg, ist also höchst subjektiv. Sie enthält damit stets Deutungen und Interpretationen aus der Jetzt-Perspektive.

In modernen Gesellschaften liegt die biografische Gestaltung in der Verantwortung des Individuums. Hingegen verlieren vorgegebene Statuspassagen, Altersnormen oder institutionalisierte Ablaufmuster (Abels/König 2016, 148) an Bedeutung. Der von Kohli (1974) geprägte Begriff der Biographisierung steht für die Maßgabe, mit einer bestimmten „Lebensorientierung“ den „Entwurf einer eigenen Lebenslinie“ zu verfolgen. Dabei besteht ein „doppelter Zeithorizont“: Individuen agieren sowohl bezogen auf die Vergangenheit, biografische Erfahrungen und Deutungen des Erlebten, als auch in Hinblick auf eine gestaltbare Zukunft.

Biografischer Verlauf und Beruf

Werden Biografien analysiert, zeigt sich der Erwerbsbereich als ein unabdingbarer Bestandteil. Das institutionalisierte Modell von Kohli (1985)⁵¹ ist auf Erwerbsarbeit ausgerichtet. Der Verlauf durch das Bildungssystem bereitet auf die Erwerbsphase vor, anschließend ist das Individuum in Arbeitsmarktinstitutionen eingebunden und befindet sich abschließend in der Ruhephase jenseits der Erwerbsarbeit. Die grobe Einteilung des Verlaufs in drei Phasen unterstreicht die Notwendigkeit der biografischen Gestaltung. Die krisenhaften Übergänge müssen individuell bewältigt werden, obgleich natürlich Werte, Motive und Handlungsdispositionen, die für die Gestaltung des Verlaufs zentral sind, durch die Sozialisation, bereits erfolgte Statusübergänge (z. B. Eintritt in den Beruf) und zentrale Lebensereignisse (wie Krankheit) beeinflusst werden (Kohli 1974).

Die Notwendigkeit der Gestaltung zeigt sich besonders in der weichenstellenden Berufswahl. Bei Berufsentscheidungen handelt es sich um Krisen, die häufig auch als solche erlebt werden. Grund ist die Kontingenz der Entscheidung und der Druck, möglichst eine für den gesamten Lebensweg bindende Entscheidung zu treffen (Oechsle 2015, 36). In der Gesellschaft werden Berufe nicht (mehr) unmittelbar durch das soziale Milieu oder die Berufstätigkeit der Eltern vorgegeben, sondern es besteht die Anforderung, eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Während der berufliche Verlauf in traditionellen Gesellschaften durch den beruflichen Status des Vaters bestimmt wurde, wird in individualisierten Gesellschaften beispielsweise vom Sohn eines Schuhmachers ebenso wie vom Sohn eines Bankdirektors erwartet, eine individuelle Wahl zu treffen und zu begründen.

In einer modernen Gesellschaft muss die Berufswahl eine Passung mit dem Selbstbild aufweisen (ibid.). Trotz herkunftsspezifischer Ressourcen und habitueller Muster sowie formaler Bildungsvoraussetzungen wird erwartet, die individuell richtige, sinnstiftende und zur Selbstverwirklichung beitragende Entscheidung zu treffen. Dabei kommt zum Tragen, dass Berufsarbeit das Potenzial der Selbstverwirklichung und Anerkennung sowie Ausdrucksmöglichkeiten für Fähigkeiten, Bedürfnisse, Wertvorstellungen und Interessen bietet (Honneth 2010, 202–221; Baethge 1991). Daher lässt sich die Berufswahl in Anlehnung an Ludger Bußhoff als „Identitätsbewahrung“

⁵¹ Trotz der Flexibilisierung von Verlaufsmustern und Lebensformen der letzten Jahrzehnte ist der institutionalisierte Lebenslauf mit dem Fokus auf die Erwerbsarbeit immer noch eine maßgebliche Orientierungsfolie (Kohli 2003).

bezeichnen (Forßbohm 2010, 121–124). Religiöse Werte können bei der Berufswahl ein Faktor sein, etwa wenn sich eine christliche Jugendliche aus Nächstenliebe entscheidet, eine gemeinnützige Tätigkeit auszuüben. Empirisch gut belegt ist der Einfluss der sozialen Herkunft und des Geschlechts (Forßbohm 2010, Oechsle 2015).

Geschlechtsspezifische Herausforderungen der Lebensführung betreffen in erster Linie Vereinbarkeitsfragen (siehe Becker-Schmidt et al. 1985, Diezinger 2008, Hochschild 1997, Klinger 2016). Im Lebensverlauf müssen berufsrelevante Entscheidungen mit anderen biografischen Projekten (wie dem Familienprojekt) in Einklang gebracht werden. Zum Tragen kommt, dass Frauen einen größeren Anteil an der Reproduktionsarbeit leisten und ihre Erwerbstätigkeit phasenweise hinter Tätigkeiten wie Kindererziehung und Pflege zurücktritt.

Religiöse Institutionen bezieht das Modell von Kohli im Unterschied zu Arbeitsmarktinstitutionen nicht ein. Dies lässt sich damit erklären, dass die gesellschaftliche Integration über die Einbindung in das Wirtschaftssystem erfolgt, wozu berufliche Arbeit gehört, wohingegen Religion kein zwingend erforderlicher Bereich ist. In der arbeitssoziologischen Perspektive werden Arbeit und Leben, wobei Letzteres Körper, Gesundheit, Freizeit, Hobbys und soziale Beziehungen beinhaltet, gegenübergestellt. Religion bleibt als relevanter, das Individuum fordernder Lebensbereich unerwähnt. Das kann zwei Gründe haben.

Naheliegend ist die implizite Annahme der Säkularisierung, wonach Religion ein im Schwinden begriffener Lebensbereich ist.⁵² Darüber hinaus lässt sich das Religiöse zwar als ein Lebensbereich kennzeichnen, sich jedoch weder vom Säkularen abgrenzen noch einem eigens reservierten Bereich zurechnen (siehe Nyhagen/Halsaa 2016, 33). Die Abgrenzung zum Bereich beruflicher Arbeit wäre ebenfalls schwierig, zumal die Verrichtung religiöser Praktiken in einem erweiterten Sinne Arbeitscharakter annehmen kann, hier sei an zeitlich getaktete rituelle Gebete mit einem festen Ablaufschema erinnert.

⁵² Kudera/Voß (1990, 159) sehen in Webers Idealtypus der methodischen Lebensführung die Maxime der knappen Ressource des diesseitigen Lebens, das nicht verschwendet werden darf.

Biografischer Verlauf und Religion

Dem Differenzierungsparadigma entsprechend funktioniert Gesellschaft ohne Religion.⁵³ Lebensgeschichtliche Übergänge wie Geburt, Heirat oder Tod werden nicht verbindlich religiös gerahmt, symbolisch markiert und durch religiöse Rituale begleitet (Wohlrab-Sahr 1995, 9). Die einstige Funktion der Religion, den Lebensverlauf zu ordnen, ist rückläufig. Das liegt zum einen an der Abnahme religiöser Bindungen als einen Aspekt von Säkularisierung,⁵⁴ zum anderen am wissenschaftlichen Fortschritt.⁵⁵ Zudem werden biografische Übergänge in modernen Gesellschaften stärker individualisiert. Alterskohorten befinden sich nicht mehr zwangsläufig in einer gemeinsamen Lebensphase (Hunt 2007). Lebensphasen sind keine festen Stadien, die nach Geschlecht und Alter durchlaufen werden, sondern werden individuell gestaltet.

Dessen ungeachtet stehen Religion und Biografie in einer engen Verbindung. In einer funktional differenzierten Gesellschaft sind Individuen jeweils in verschiedene Teilsysteme inkludiert. Einen festen, bestimmbaren Platz haben sie damit jedoch nicht und müssen selbst eine Einheit (Identität) herstellen, indem sie ihre Biografie erzeugen. Armin Nassehi (1995, 114) bezeichnet die biografische Perspektive als den „Ort, an dem *exkludierte* ganze Personen ihre Individualität mit den und gegen die Ansprüche gesellschaftlicher Funktionszentren in Form institutionalisierter Lebensläufe oder präskriptiver Rollen ausbilden.“ Das Individuum setzt sich zu Folien von Lebensverläufen ins Verhältnis und erzeugt seine Identität über die individuelle Geschichte. Die Selbstthematization wurde Alois Hahn (1995) zufolge neben „Biografiegeneratoren“ wie dem Tagebuch, der Autobiografie oder dem Brief auch durch die (religiöse) Beichte befördert. Der Mensch wird auch in der Psychotherapie, Partnerschaft oder Sozialen Arbeit als Ganzes thematisiert. Insofern ist das Individuum zur Herstellung seiner Biografie nicht auf Religion angewiesen.

⁵³ Die Systemtheorie begründet die Differenzierung einander funktional ergänzender Systeme, die jeweils ausgehend von einer eigenen Maxime operieren (Luhmann 1987), mit der Relativierung eines übergeordneten religiösen Weltbilds. Das Teilsystem Religion wird für die universelle Sinnstiftung auf Gesellschaftsebene und die Absicherung einer sozialen Ordnung irrelevant (Nassehi 1995, 111).

⁵⁴ Ein weiterer Aspekt bezeichnet den Bedeutungsverlust von Religion für die gesellschaftliche Ordnung, in der Rationalitäten aus verschiedenen Bereichen nebeneinander bestehen. Das erklärt, warum die Zuweisungen zu Statusgruppen nicht mehr religiös gestützt werden. Ein weiterer Aspekt betrifft die Bedingungen des Glaubens, wonach dieser nur ein sinnstiftendes Potential unter anderen darstellt (Taylor 2009, 13–14). Damit einher geht, dass der Mensch im „Hier und Jetzt“ lebt und nicht mehr in der höheren (oder ewigen) Zeit (ibid., 101 ff.).

⁵⁵ In vorindustriellen Gesellschaften waren Bronislaw Malinowski zufolge, religiöse Rituale zur Begleitung von Lebensereignissen weit wichtiger, weil Lebensereignisse wie Schwangerschaft und Geburt angesichts geringerer gesundheitlicher Versorgung häufiger lebensbedrohlich waren (Hunt 2007).

Angesichts ihres gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts ist der Bezug zur Biografie für die Religion jedoch extrem wichtig. Das religiöse System ist „einseitig exklusiv“ (Nassehi 1995) auf den Gebrauch in der individuellen biografischen Thematisierung angewiesen. Religion macht die Individualität, die Individuen selbst herstellen müssen, zu ihrem Bezugspunkt, dient als Mittel der Selbstthematization und biografischen Reflexion (Wohlrab-Sahr 1995, 9). Religion trägt zur Krisenbewältigung⁵⁶ und zur Gestaltung und Deutung biografischer Übergänge bei.⁵⁷

Angesichts der Bedeutung von Religion für Biografien ist naheliegend, dass sich die Religiosität und die Bezugnahme auf Religion im Lebensverlauf ändern (z. B. Büttner/Dieterich 2000, 12). Ausgehend von einer entwicklungspsychologischen Perspektive, die besagt, dass biografische Erfahrungen und Reflexionen einen Entwicklungsverlauf hin zu größerer Reife markieren, lassen sich Entwicklungsstufen von Religiosität korrespondierend zur biografischen Reifestufe annehmen (Kunstmann 2004). James Fowler (2000, 103) zeigt an Interviews mit protestantischen, katholischen und jüdischen Probanden, dass Glaube sich in Stufen bis hin zu einer maximalen Individuierung entwickeln kann.⁵⁸ Religiosität kann sich auch im biografischen Verlauf verändern, wenn das Lebensalter zunimmt oder der Übergang in eine neue Lebensphase und einen anderen Status erfolgt, was als Alters- oder Lebenszykluseffekt bezeichnet wird (Lois 2011).

Geschlechtsspezifisch bedingt können Phasen geringer Religiosität sein. Insbesondere in der mittleren Lebensphase, in der berufliches Projekt und Familienprojekt nebeneinanderstehen und die alltägliche Lebensbewältigung hohe zeitliche und organisatorische Anforderungen stellt, kann die religiöse Praxis zugunsten anderer Aktivitäten zeitweilig verringert oder ausgesetzt werden (Bengtson et al. 2013, 40 f.). Grundsätzlich deutet die Selbsteinschätzung auf eine ausgeprägtere Religiosität bei Frauen. Kornelia Sammet (2017, 53) erklärt dies mit der Verquickung von Religion und Geschlechterordnung. Religion äußert sich zu Geschlechternormen und zur Regulierung von Geschlechterverhältnissen. Die Konstruktion von Weiblichkeit hängt eng

⁵⁶ Die Konversionsforschung zeigt besonders prägnant, wie biografische Krisen im Rückgriff auf Religion bewältigt werden können, indem die Lebensgeschichte neu unter dem Blickwinkel der gewählten religiösen Zugehörigkeit beurteilt wird (Wohlrab-Sahr 1999).

⁵⁷ Z. B. das Bibliodrama (Mennen 2004) oder die Bibelarbeit in einzelnen Lebensphasen (Strube et al. 2013).

⁵⁸ Beschrieben wird eine Entwicklung vom *undifferenzierten* Glauben über den *intuitiv-projektiven* Glauben, den *mythisch-wörtlichen* Glauben, den *synthetisch-konventionellen* Glauben zu Beginn der Adoleszenz, den *individuiierend-reflektierenden* Glauben am Ende der Adoleszenz schließlich zum *verbindenden* und letztendlich den *universalisierenden* Glauben als höchste Entwicklungsstufe.

mit Fragen der Generativität zusammen, d. h. Fragen und Erfahrungen in Bezug auf die Einbettung in die Generationenabfolge durch Geburt, Gebären, Sterblichkeit sowie die Sorge um zukünftige Generationen. Generativität ist ein wesentliches Bezugsproblem von Religion, denn diese kann religiös gedeutet und verarbeitet werden (ibid., 74). Insofern können Lebensereignisse, im Zuge derer sich Geschlechterrollen ändern, wie Heirat, Geburt eines Kindes und die damit einhergehende Verantwortung für die Kindererziehung, zu einer Transformation der Religiosität beitragen.

2.3.3 Die Rolle von Krise und Routine

Die arbeitssoziologische und die wertorientierte Perspektive berücksichtigen die Dynamik von Routinen, Krisen und Entscheidungen auf unterschiedlich differenzierte Weise. Im arbeitssoziologischen Ansatz werden stabile Arrangements als erfolgreiche Umgangsmuster betrachtet. Die Genese von Routinen wird nicht analysiert. Hingegen ist die Prozesshaftigkeit von Krise und Routine ein zentraler Baustein des Strukturmodells. Die Individuation, d. h. das Erlangen von Autonomie und Handlungsfähigkeit beruht auf der individuellen Krisenbewältigung. Im Zuge der Krisenbewältigung bilden sich Handlungsmuster, die sich entweder als Routinen bewähren, oder scheitern und eine weitere Krise auslösen. In Krisen wird die bisherige Lebenspraxis herausgefordert und muss entsprechend verändert werden. Krisen prägen die Lebensführung nicht nur, wenn Routinen scheitern, sondern zudem an erwartbaren biografischen Stationen. Je nach Lebensalter und bisherigem Verlauf müssen biografische Entscheidungen getroffen werden. Entscheidungen sind stets krisenhaft. Dazu zählen die Adolenzenzkrise, die Berufs- oder Studienwahl und die Familiengründung. Weniger vorhersehbar sind Krisen über den Sinn des Lebens.

2.3.4 Die Bewährungsfrage

In einer kombinierten Perspektive ist die Frage der Bewährung zentral. Dazu lässt sich die Idee religionssoziologischer Ansätze aufgreifen, welche auf der Idee einer Steuerung der Lebensführung durch einheitliche (religiöse oder säkulare) Werte, die Sinn und Bewährung stiften, basieren. Obwohl die arbeitssoziologische Perspektive mit dem Fokus auf der Alltagsbewältigung dazu in Kontrast steht, lässt sich die These aufstellen, dass die Bewährungsfrage implizit enthalten ist. Die Erwerbssphäre wird in Hinblick auf die Alltagsgestaltung als tonangebend verstanden, denn analysiert wird, wie diese in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten mit anderen Sphären des

Lebens in Einklang gebracht wird. Hier lässt sich die These aufstellen, dass implizit die bedingungslose berufliche Leistungsethik zugrunde liegt. Diese säkulare Form der Bewährung ist seit Weber die wohl prominenteste praktische Antwort auf die Sinnfrage.

Eine implizite Bewährungsidee unterscheidet den Ansatz von Voß von anderen Ansätzen. Der systemtheoretische Ansatz von Jan V. Wirth (2015)⁵⁹ ist ein Beispiel für eine Theorie von Lebensführung, die Fragen von Lebenssinn und Bewährung radikal ausblendet und Lebensführung rein funktional bestimmt. Die Theorie stellt auf eine Inklusion in alle gesellschaftlichen Teilsysteme (z. B. das Sozialsystem Familie) und Organisationen (z. B. berufliche) ab (ibid., 121). Damit charakterisiert sie die Aufgabe, das Leben zu führen, als Selbstzweck (ibid., 234 f.).

Im Konzept der Alltäglichen Lebensführung wird das Sinnproblem zwar vernachlässigt (vgl. Müller 2016, 49), jedoch nicht systematisch ausgeblendet. Das zeigt die Definition, wonach Lebensführung „auf die aktive Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen ausgerichtet ist und zugleich das Bemühen verrät, dem eigenen Tun einen subjektiven Sinn zu verleihen“ (Jurczyk et al. 2016, 53). Gleichwohl zielt der Ansatz weniger auf die „an Werten und Deutungen orientierte[n] Gestaltung des eigenen Lebens“, sondern vielmehr auf die Aushandlung von Anforderungen aus verschiedenen Lebensbereichen (ibid., 54). Die verschiedenen Lebensbereiche werden von Voß als gleichwertig bzw. das Individuum als gleichermaßen fordernd betrachtet. Das unterscheidet den Ansatz von Webers Idee der Steuerung des Lebens aus einer Maxime heraus. Von der Idee, dass die methodische Lebensführung auf das Erlangen einer Heilsgewissheit ausgerichtet ist, übernimmt Voß lediglich den Aspekt der Rationalisierung. Die Idee der Steuerung durch einheitliche Werte bzw. eine Methodik, wird als Charakteristikum moderner Lebensführung gedacht und von einer naturwüchsigen, unreflektierten Lebensführung abgegrenzt (Voß 1991, 284). Rationalisierung meint dann die Effizienzsteigerung unter der bereits erwähnten Bedingung, dass das Leben eine knappe Ressource ist (Kudera/Voß 1990, 159).

Die Idee der Bewährung ist dennoch anschlussfähig, schließlich lässt Voß (1991) offen, ob die Gesamtsteuerung einer Lebensführung von einem Lebensbereich

⁵⁹ Die Theorie lässt sich der Sozialen Arbeit zurechnen. Diese wird als „Arbeit mit Problemen der Lebensführung“ definiert (Wirth 2015, 6). Ähnlich versteht Röh (2013) soziale Arbeit als Stärkung der Lebensführungskompetenz. Röh (2013, 61) definiert Lebensführung als selbstbestimmtes und selbstmächtiges Handeln des Menschen innerhalb sozialer Gemeinschaften, Strukturen sowie kultureller und natürlicher Umwelten.

aus erfolgt. Auch wenn Religion nicht systematisch mitgedacht wird, ließe sich mit der arbeitssoziologischen Perspektive eine Lebensführung untersuchen, in der eine religiöse Bewährungskarriere das praktische Lebensarrangement maßgeblich steuert. Religion bietet, wie bereits erwähnt, nicht mehr die privilegierte Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt, des Lebens und des Leids (Taylor 1995; Gärtner 2014, 477). Sie kann jedoch Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen sein sowie Identität und Sinn stiften, sodass auch in der Moderne religiöse Lebensentwürfe erwartbar sind (ibid., 487). Die dominante gesellschaftliche Selbstbeschreibung als säkular konfrontiert jedoch religiöse Gemeinschaften und Individuen damit, dass eine religiöse Lebensgestaltung im Sinne einer subjektiven Wahlentscheidung begründungspflichtig wird.

Im Anschluss an Oevermann lässt sich Lebensführung als das handlungspraktische Umsetzen einer Bewährungsidee, d. h. einer individuellen Antwort auf die Frage der Sinnstiftung verstehen. Bewährung ist entsprechend dem Ansatz Oevermanns die Hingabe an eine Sache, die der Existenz auch über die Endlichkeit des physischen Lebens hinaus einen Sinn verleiht und die dreifache Existenzfrage beantwortet. Das Strukturmodell erweitert das Feld der Bewährungsmöglichkeiten jenseits von Erwerbsarbeit bzw. Leistungsethik. Oevermann (2001 b, 112) führt zwei weitere Möglichkeiten an: Eine familiäre Bewährungskarriere liegt in der Beteiligung an der sexuellen Reproduktion und an einer partnerschaftlichen privaten Lebensform. Eine staatsbürgerliche Bewährungskarriere beruht auf dem politischen bzw. dem gesellschaftlichen Engagement in für die Gesellschaft relevanten Bereichen wie Kunst und Wissenschaft.⁶⁰

Eine kombinierte Perspektive auf Lebensführung verortet die inhaltliche Antwort auf die Frage der Sinnstiftung und Bewährung auf strukturell-religiöser Ebene. Damit wird dem für die Moderne typischen Nebeneinander von säkularen und religiösen Bewährungsmythen bzw. Erlösungszielen entsprochen. Individuen müssen das Bewährungsproblem auf einem Kontinuum zwischen radikaler Diesseitigkeit und vollständiger Ausrichtung auf das Jenseits durch die Hingabe an eine Sache lebenspraktisch bewältigen. Bei gläubigen Menschen ist nicht damit zu rechnen, dass sie sich vollständig auf das diesseitige Leben ausrichten. Allerdings ist es nur bei religiösen Virtuosen erwartbar, dass sie sich vollständig auf das Jenseits ausrichten. Zudem ist in Hinblick auf das Jenseitige letztlich die diesseitige Lebensführung entscheidend. Eine

⁶⁰ Die Grenzen zur Leistungsethik sind fließend, man denke an Wissenschaftler.

kombinierte Perspektive auf die Lebensführung gläubiger Menschen fragt also danach, welche Bezüge zur diesseitigen und zur jenseitigen Bewährung hergestellt und wie sie begründet werden.

2.3.5 Aushandlung der inhärenten Spannung von Religion und Arbeit

Oevermanns Modell von Lebenspraxis wird auch als struktural bezeichnet,⁶¹ da Entscheidungsmöglichkeiten vorstrukturiert sind. Der arbeitssoziologische Ansatz geht ebenfalls von einer Strukturierung in verschiedene Lebensbereiche aus. Damit erschöpfen sich schon die Gemeinsamkeiten der Konzepte bezüglich dieses Punktes. Von Lebensbereichen als konkurrierend und auf das Individuum zugreifend zu denken, ist Teil der arbeitssoziologischen Perspektive. Demnach verarbeitet die alltägliche praktische Daseinsgestaltung widersprüchliche Logiken, divergierende Rollenanforderungen und Vereinbarkeitskonflikte. Ein ähnlicher Ansatz findet sich in der Theorie von Wirth. Die Lebensführung bearbeitet Probleme des alltäglichen Arrangierens, der sinnhaften Vermittlung und der Anschlüsse. Sie erzeugt Übergänge zwischen „funktional und räumlich-zeitlich differenzierten dynamischen Inklusionen und Exklusionen in/aus gesellschaftlichen Teilsystemen mit ihren teils hoch widersprüchlichen Anforderungen“ (Wirth 2015, 121).

Eine kombinierte Perspektive trennt analytisch zwischen der Relevanzsetzung der Lebensführung und der handlungspraktischen Bewältigung von Vereinbarkeitskonflikten. Relevanzsetzung und Aushandlung sind deswegen eine Herausforderung, da sowohl Religion wie auch Arbeit Vereinnahmungstendenzen aufweisen. Dem Differenzierungsparadigma zufolge entwickeln Teilbereiche der Gesellschaft eigene Regeln und Funktionslogiken. Dementsprechend übersteigt Religion in der Moderne nicht alle anderen Sphären, sondern stellt nur eine Sphäre neben anderen dar. Während in der Systemtheorie Luhmanns Teilbereiche⁶² als funktional differenziert, d. h. einander ergänzend verstanden werden, lassen sich im Anschluss an Weber (1988) autonome Wertsphären in einem Spannungs- und Konfliktverhältnis betrachten (Deutschmann 2013, Gärtner 2014, Schwinn 2013).⁶³

⁶¹ Dies lässt sich anhand des Regelbegriffs (siehe 4.1) und des Strukturbegriffs (siehe 4.3.1) erklären.

⁶² Der von Weber geprägte Begriff der Wertsphären und der von Parsons und in der Folge von Luhmann geprägte Begriff des Systems können nicht gleichgesetzt werden, was hier aber nicht näher ausgeführt wird. Beide Begriffe stammen aus Differenzierungstheorien.

⁶³ Obgleich sich das Spannungs- und Konfliktparadigma auf Weber stützt, muss hier angemerkt werden, dass die Konkurrenz von Wertsphären in der Beschreibung von Lebensführung der Protestantischen Ethik nicht enthalten war.

Weber (1988, 544 ff.) beschreibt Spannungen zwischen Ethiken, die sich aus Wertsphären ergeben, wobei hier die ökonomische und die religiöse Sphäre von Interesse sind. Beiden Sphären wird der Anspruch auf eine Weltordnung zugeschrieben. Religiöse und ökonomische Wertordnung stehen in einer sinnhaften Konkurrenz, denn sie erheben den Anspruch, die Welt als Ganzes zu ordnen und zu erklären. Ausgehend von diesem inhärenten Spannungsverhältnis lässt sich ein Zugriff auf die Lebensführung von Individuen annehmen. Wie bereits gesagt, kann das insbesondere dann von Religion ausgehen, wenn sich aus religiösen Werten eine Ethik der Lebensführung entwickelt, die den Anspruch erhebt, die Handlungspraxis in allen Lebensbereichen zu steuern (siehe Klinkhammer 2000, Weber 1988).

Kohärente Werte, die die Lebensführung maßgeblich steuern, können sich – abgesehen vom enormen Bedeutungszuwachs der Ökonomie in allen Lebensbereichen – auch aus dem Beruflichen ergeben. Die Vereinnahmungstendenz des Beruflichen lässt sich schon allein mit Blick auf die Leistungsethik argumentieren. Bei Arbeit handelt es sich um einen „übergriffigen“ Bereich. Eine trennscharfe Abgrenzung zum Privatbereich oder zur Freizeit ist besonders bei flexiblen Arbeitsverhältnissen mit hoher Eigenverantwortung kaum möglich (Böhle et al. 2010). Arbeitszeiten und -orte werden flexibler und soziale Beziehungen können nicht mehr eindeutig zugeordnet werden. Das Individuum soll sich immer mehr persönlich in die Arbeit einbringen und subjektive Kapazitäten und Werte für Problemlösungen nutzen.⁶⁴ Professionen, ergo hoch professionalisierte berufliche Tätigkeiten, formulieren darüber hinaus explizite Wertesysteme (Müller 2003, 289).

Intensiviert wird die Vereinnahmungstendenz durch die wechselseitige Annäherung von Religion und Wirtschaft, wobei Arbeit als Teil der ökonomischen Sphäre verstanden werden kann (Deutschmann 2013, 367 f.). Thomas Luckmann (1991) hat mit Blick auf den Bedeutungsverlust von Religion darauf hingewiesen, dass berufliche Arbeit über die ökonomische Existenzsicherung hinaus, alternative Quellen für Identität, Interessen, Werte, Legitimationen und Bindungen stiften kann.⁶⁵ Arbeit beinhaltet das Potenzial der Selbstverwirklichung sowie der Begründung von Identität und

⁶⁴ Die Arbeitssoziologie diskutiert das unter dem Begriff „subjektive Arbeit“ (Kleemann 2012, Lohr 2003). Als „Subjektivierung von Arbeit“ wird in der Arbeitssoziologie die betriebswirtschaftliche Nutzung von subjektiven Arbeitspotenzialen durch Arbeitgeber beschrieben. Subjektivierung meint gleichzeitig, dass die Identitätsstiftung durch die Berufstätigkeit zunimmt (Baethge 1991).

⁶⁵ Luckmann (1967) zufolge beförderte die gestiegene Erwerbspartizipation von Frauen die Säkularisierung. Diese praktische Konkurrenz der Erwerbsarbeit zur Religion wurde empirisch nur zum Teil

Sozialität. Das Argument von Deutschmann knüpft daran an. Demnach weitet Arbeit sich mit der Begründung von Werten, Visionen und der Behauptung spiritueller Erfüllungen auf den transzendenten, eigentlich der Religion vorbehaltenen Bereich aus (ibid., 361). Auf individueller Ebene sind Religion und Arbeit strukturähnlich, denn sie können ähnliche Funktionen erfüllen: die Begründung zentraler Werte von Identität und Gemeinschaft. Im Beispiel einer promovierten Ökonomin, die Erfüllung darin findet, mit Gleichgesinnten eine bedrohte Tierart zu schützen, hat die ehrenamtliche Arbeit eine umfassende Bedeutung für Werte, Identität und Sozialität. Bei einer Bankerin, die nach zwanzig Jahren ihren Beruf aufgibt und in ein Kloster geht, wird Religion eine umfassende Rolle zugewiesen. Auch wenn es sich um extreme Beispiele handelt, wird deutlich, dass Individuen in ihrer Lebensführung individuelle Relevanzen setzen.

Je nach Relevanzsetzung ergeben sich handlungspraktische Spannungen und Konflikte. In Bezug auf christlich sozialisierte (männliche) Manager, deren Beruf die Lebensführung maßgeblich bestimmt, was Identität, Hingabe an eine Sache und Werte betrifft, untersucht Klaus Hartmann (2007), wie sich das Verhältnis von religiösen und beruflichen Orientierungsmustern gestaltet. Ausgehend davon lässt sich annehmen, dass das inhärente Spannungsfeld von Religion und Arbeit auf individuell unterschiedliche Weise zutage tritt. Etwa kann Religion zwischen Lebenssphären vermitteln oder eine Instanz zur Reflexion beruflichen Handelns werden. Wie dies bearbeitet wird, ob etwa religiöse Werte den beruflichen Interessen untergeordnet werden, ist ebenfalls ein Aspekt von Lebensführung. Damit wird das Nebeneinander von Lebensbereichen, deren Trennung oder Verbindung organisiert.

Das Spannungsverhältnis zwischen Wertsphären drückt sich darin aus, dass in der Handlungspraxis Werte miteinander in Konflikt geraten können. Gemeint sind innere Konflikte auf individueller Ebene.⁶⁶ Eine berufliche Tätigkeit und ethisch-religiöse Überzeugungen können einander sowohl stützen als auch entgegenstehen. Als Beispiel lässt sich eine Ärztin anführen, die in einen Gewissenskonflikt gerät: Sie möchte ungeborenes Leben schützen, betrachtet es jedoch als ihre berufliche Pflicht, über die Möglichkeit der Abtreibung aufzuklären. An dem Beispiel zeigt sich die Wichtigkeit,

bestätigt, denn sie ist nur *ein* Erklärungsfaktor genderspezifischer Unterschiede der Religiosität (siehe dazu DeVaus/McAllister 1987).

⁶⁶ In der Literatur werden Wertkonflikte in kulturell heterogenen Gesellschaften eher als (interindividuelle) Konflikte zwischen verschiedenen Mustern der Lebensführung verstanden, so z. B. in der Studie des Politikwissenschaftlers Ulrich Willems (2016). Die Studie unterstellt genau die Konfliktfreiheit der Wertpositionierung einer Lebensführung, die hier zum empirischen Gegenstand gemacht wird.

vom theoretischen Universalitätsanspruch religiöser Werte zu abstrahieren, denn relevant ist, wie religiöse Werte mit beruflichen Werten in Konflikt geraten können und welche Lösungen entwickelt werden.

Darüber hinaus zielt eine kombinierte Perspektive auf Lebensführung darauf, wie die Verrichtung religiöser Praktiken mit konkurrierenden Anforderungen aus dem beruflichen Bereich räumlich, zeitlich, sozial, medial und sinnhaft miteinander vereinbart wird. Das betrifft u. a. die Alltagsorganisation. Beide Lebensbereiche stellen Anforderungen an das Individuum, bestimmte Praktiken zu bestimmten Zeiten zu verrichten. Konkurrierende Rollenanforderungen müssen zeitlich und organisatorisch ausgehandelt werden. Ein Versicherungsangestellter, der seine vertragliche Arbeitszeit reduziert, um der Missionierung mehr Zeit zu widmen, ist dafür ein Beispiel. Ein Berater, der aufgrund seiner zeitraubenden Arbeitstätigkeit keine Zeit findet, das Gotteshaus zu besuchen, ist ein Beispiel, in dem zugunsten von Arbeit auf die religiöse Praxis verzichtet wird. Hinsichtlich religiöser Praktiken im beruflichen Kontext legt die Untersuchung von Nökel nahe, dass Handlungspraxis und Idealvorstellung voneinander abweichen. Wenn Gebete zusammengefasst und nachgeholt werden, z. B. bei konzentrierten Lernphasen (Nökel 2002, 74) stellt das eine pragmatische Lösung bzw. einen Kompromiss dar.

Je nach Arrangement der alltäglichen Lebensführung können Spannungen selbst dann vermieden werden, wenn Religion ein höchst relevanter Lebensbereich ist. Hier lässt sich das Beispiel von Musliminnen der Studie von Jouili (2007) anführen, deren Lebensführung auf einem für alle Lebensbereiche maßgeblichen Islam beruht. Die religiöse Lebensführung lässt sich vermutlich deswegen konsequenter und konfliktfreier im Alltag umsetzen, weil einige beruflich in einem muslimischen Fortbildungszentrum tätig sind und religiöse Prinzipien an andere vermitteln. Eine Person, die Religion ins Zentrum ihrer Lebensführung stellt und deren Berufstätigkeit außerhalb des religiösen Bereichs angesiedelt ist, wird viel wahrscheinlicher Rollenkonflikte und organisatorische Konflikte erleben.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass das inhärente Spannungsverhältnis zwischen Religion und Arbeit durch den gesellschaftlichen Kontext und die damit einhergehende soziale Akzeptanz akzentuiert werden kann. So könnte beispielsweise unter Call-Center-Agent*innen ein Streit darüber entbrennen, ob es angemessen ist, dass die Schichten bestimmter Kolleg*innen so angepasst werden, dass sie ihren religiösen Pflichten nachkommen können. Auch Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse

spielen eine Rolle für die Akzeptanz bestimmter religiös oder säkular ausgerichteter Lebensführungen, etwa wenn in einer konfessionellen Altenpflegeeinrichtung eine Atheistin misstrauisch beäugt wird.⁶⁷ In Arbeitsorganisationen können konkrete Konflikte in Bezug auf religiöse Zugehörigkeiten, Werte und Praktiken entstehen.

Wie bereits ausgeführt ergibt sich das Spannungsverhältnis von Arbeit und Religion daraus, dass beide Sphären Parallelen aufweisen, und zwar hinsichtlich der Definition von Werten, der Ausrichtung der Lebensführung sowie der Konstitution von Identität, Sozialität und Sinn. Inwieweit das Konflikte und konkurrierende Ansprüche oder vielmehr eine hohe Komplementarität bedingt, kann nicht theoretisch, sondern nur fallspezifisch empirisch beantwortet werden.

Mit dem Begriff der Lebenswelt von Alfred Schütz (1972) lässt sich argumentieren, dass die Trennung in einzelne Bereiche den Akteur*innen im Alltag nicht zwangsläufig bewusst ist: „Solange der Mensch in natürlicher Einstellung seine Lebenswelt erlebt und unreflektiert auf dieselbe wirkend, denkend oder fühlend gerichtet ist, bekommt er die Scheidung in verschiedene Systeme der Relevanz gar nicht in den Blick“ (Schütz 1972, 168). Es gilt also aus den Aussagen der Akteur*innen zu entschlüsseln, inwieweit Religion und Arbeit die Lebensführung bestimmen, welche Arten der Trennung oder Vermittlung bestehen und inwieweit dies auf bewussten (konflikthaften) Entscheidungen beruht.

2.3.6 Umgangsformen, Bewältigung, Kompetenzen

Relevanzsetzungen und Aushandlungen sind Herausforderungen der Lebensführung, für die es häufig keine perfekten und konfliktfreien Lösungen gibt. Gleiches gilt für Herausforderungen, die sich aus Statusunsicherheit oder gesellschaftlichen Transformationsprozessen ergeben. Cornelia Koppetsch (2016) zeigt am Umgang mit Abstiegsängsten, dass Bewältigungsformen entsprechend der verfügbaren Ressourcen entwickelt werden.⁶⁸

Die Entwicklung von Kompetenzen sowie Umgangs- oder Bewältigungsformen ist ein zentrales Thema in Untersuchungen, die in Tradition der Ansätze von Voß

⁶⁷ Zum Spannungsverhältnis, das sich für berufstätige Musliminnen stellt, siehe 2.4 und 2.5.

⁶⁸ „Bewahrung und Traditionsbildung“ beruht auf Ressourcen der höheren Mittelschicht. Diese versucht, ihren Status weiterzugeben. „Dynamisierung und Innovation“ findet sich im Berufsmilieu der Kreativen, die ihre Leistungsfähigkeit steigern wollen und dafür Flexibilität und projektformige Arbeitsverhältnisse als produktiv deuten. „Beharrlichkeit“ bedeutet das Festhalten an eingelebten Lebensformen und Praktiken auch bei geringen Ressourcen.

und Kudera stehen. So führt Stefan Hradil (1992, 184) die krisenhafte Lebensführung ehemaliger DDR-Bürger*innen nicht auf den Verlust von Arbeitsplatz, Zukunftsaussichten, Ansehen und Selbstwertgefühl zurück, sondern auf die Subjektivitätsanforderungen der westdeutschen Gesellschaft. Da Gestaltung und Planung des Lebens in der sozialistischen Gesellschaft weitgehend fremdbestimmt waren, fiel es schwer, individuelle biografische Ziele zu fassen (ibid., 185). Daraus lässt sich ableiten, dass die Fähigkeit zur Selbststeuerung und Kompetenz der Lebensführung von bestimmten Bedingungen abhängt.

Ähnlich stellen Jurczyk et al. (2016, 81 ff.) aufgrund gesteigener Anforderungen im Bereich der Selbstsorge, d. h. dem Erhalt der beruflichen Leistungsfähigkeit und sozialen Einbindung, die Frage nach einer „gelingenden Lebensführung“. Wirth (2015) bezeichnet mit einer Innenseite von Lebensführung neben der gesellschaftlichen Dimension von Inklusion und Exklusion, die individuelle Dimension von Selbst-Kompetenzen. Kerstin Jürgens (2002, 90) fasst subjektive Bewältigungsformen unter den Begriff der „Gesamtkompetenz“ zusammen. Die Weber'sche „Methode der Lebensführung“ wird damit als Umgangsform verstanden, mit der „Individuen verschiedene Anforderungen der Lebensbereiche zu einer integrierten Lebensführung als Person vereinen.“ (ibid., 71). In einer kombinierten Perspektive lässt sich fragen, welche Kompetenzen zu gelingenden Aushandlungsprozessen beitragen und wie sie im biografischen Verlauf erworben werden.

2.4 Diachrone Perspektive auf das Leben berufstätiger Musliminnen

Dieser Abschnitt diskutiert die Hypothese einer spezifischen Krisenhaftigkeit biografischer Verläufe. Argumentiert wird mit dem Einfluss von Migration, sozialer Mobilität, der Position in der Gesellschaft, dementsprechenden Ressourcen und Machtverhältnissen in Verbindung mit dem Identitätsmerkmal „muslimisch“ im Vergleich zu einem Verlauf ohne diese Kombination von Merkmalen.

Die transnationale Migration beruht meist auf dem Wunsch nach der materiellen Existenzsicherung bzw. sozialen Mobilität. Damit verbunden ist das Herauslösen aus sozialen Gefügen wie dem Familienverband oder der dörflichen Gemeinschaft. In vielen Fällen beginnt die Eruption der Traditionen mit einer Migration innerhalb des Herkunftslands. Eine Migration erfordert die Orientierung und Gestaltung des Lebens

in einer fremden Umgebung sowie den Umgang mit Fremderfahrungen, Zuschreibungen und dem Statusverlust. Die dauerhafte Migration erfordert die langfristige Lebensplanung der Familie und die Kindererziehung in einem geänderten gesellschaftlichen Kontext. Wie dies gelingt, ist von psychologischen Faktoren abhängig, wie der biografischen Verarbeitung der Migration. Verarbeitung meint auch, dass die Migrant*innen die Diskrepanz zwischen dem Erhofften und dem tatsächlich Erreichten emotional bewältigen, was sich auf ihre Handlungsmächtigkeit und die Erziehung der Kinder auswirkt (Gärtner/Ergi 2017, 319; King et al. 2011).

Intergenerationale Prozesse müssen bei einer Untersuchung der Lebensführung berücksichtigt werden. Die Frage des sozialen Aufstiegs stellt sich in ihrer ganzen Tragweite für die zweite Generation. Da die Migration mit hohen emotionalen Kosten verbunden ist und die erste Generation häufig selbst keinen Aufstieg erreichen konnte, werden hohe Erfolgserwartungen an die Kinder gestellt. Dabei können sich Aspirationen förderlich auswirken, wohingegen eine Delegation eigener Wünsche Entwicklungsrisiken mit sich bringt (ibid.). Wie die Trennung vom Herkunftsland und etwaige Diskriminierungen in der Aufnahmegesellschaft bewältigt wurden, wirkt sich auf die Bildungsverläufe der Nachkommen aus. Eine gelungene Verarbeitung schafft Raum für die Sorge um die Kinder, deren biografische Entwicklung positiv beeinflusst wird, eine mangelnde Verarbeitung erschwert es, auf ihre Bedürfnisse einzugehen und ihre Entwicklung zu fördern (ibid.).

Intergenerationelle Transformationsprozesse sind erwartbar, denn eine Reproduktion der Lebensweise der Elterngeneration ist migrationsbedingt und aufstiegsbedingt wenig wahrscheinlich. Das Aufwachsen in der Aufnahmegesellschaft führt zu einer kulturellen Distanz zu den Eltern. Zum migrationsbedingten Bruch kommt ein weiterer Bruch im Fall eines Bildungsaufstiegs. Das erfordert eine Transformation des im Herkunftsmilieu erworbenen Habitus und die Gestaltung der sozialen Beziehungen zu den Eltern, zu denen in Folge eine bildungsbedingte Distanz besteht (El-Mafaalani 2012; Lang et al. 2016). Die doppelte Transformation lässt eine krisenhafte Lebensführung erwarten.

Wie die doppelte Mobilität bewältigt wird, hängt von fördernden und hemmenden Bedingungen der Aufnahmegesellschaft, Machtverhältnissen, der Ressourcenausstattung sowie von intergenerationalen Prozessen ab. Die zweite Generation verfügt im Vergleich zur Elterngeneration über günstigere Startbedingungen, wie eine relative finanzielle Sicherheit oder die Möglichkeit einer staatlichen Schulbildung. Gleichwohl

bestehen gegenüber ökonomisch schlechter gestellten Einwanderergruppen aus dem globalen Süden, wie Italien, Portugal, der Türkei und Nordafrika, symbolische Integrationsbarrieren, im Unterschied zu Migrant*innen aus nördlichen bzw. „westlichen“ Ländern. Die Zugehörigkeit zum Islam bringt eine besondere Herausforderung mit sich, denn gegenüber muslimischen Migrant*innen bestehen hohe symbolische Barrieren (Foner/Alba 2008).

In der Adoleszenz ist die (krisenhafte) Auseinandersetzung mit erworbenen (religiösen) Werten und Deutungen sowie Glaubensfragen erwartbar (Schöll 1995, 223). Der muslimische Glaube ist in einer, sich als säkular verstehenden Gesellschaft, besonders begründungspflichtig, denn im Unterschied zu anderen Jugendlichen, deren Sozialisation durch Religion geprägt war, werden Muslim*innen mit Fremdadressierungen und Stereotypen gegenüber dem Islam konfrontiert und sind gefordert, sich damit biografisch auseinanderzusetzen. Die muslimische Zugehörigkeit stellt eine doppelte Abweichung dar, zum einen vom säkularen Narrativ, zum anderen von der Mehrheitsreligion, deren Vereinbarkeit mit einer säkularen Gesellschaft als gesichert gilt.

Die gleichzeitige Einbindung in eine Gesellschaft und in ein migrantisches muslimisches Milieu macht es notwendig, sich gleichermaßen mit gesellschaftlichen *und* milieubedingten Handlungsmustern, Werten und Traditionen auseinanderzusetzen. In migrierten Familien geht das gemeinsame Migrations- und Aufstiegsprojekt häufig mit einer hohen Familienkohäsion einher, was die Ablösung von den Eltern und die Begründung eines eigenen Lebensentwurfs zusätzlich erschwert (Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005, 134; Wensierski/Lübcke 2012, 27 ff.). Das komplexe Spannungsverhältnis ergibt sich aus der sozialen Lage der Jugendlichen und ihren heterogenen Erfahrungen sowie Lebenswelten. Von einer Bruchlinie zwischen Einwanderungsgesellschaft und muslimischen Migrant*innenmilieus auszugehen, würde hingegen zu kurz greifen (ibid., 359).

Wie bereits angedeutet, muss ein Umgang mit der als abweichend wahrgenommenen Zugehörigkeit zum Islam und gesellschaftlichen Zuschreibungen entwickelt werden. Dabei müssen gesellschaftliche Normerwartungen verarbeitet werden, was sich aus einer Untersuchung der Lebensführung unter der Voraussetzung der Binationalität ableiten lässt (Mecheril 2000). Mehrfachzugehörige werden damit konfrontiert, dass sie nicht der gesellschaftlichen Norm eindeutiger nationaler Zugehörigkeit ent-

sprechen und können demgegenüber verschiedene Typen des Zugehörigkeitsmanagements und der Lebensführung entwickeln. Eine vergleichbare Abweichung stellt die Zugehörigkeit zum Islam oder die Sichtbarkeit eines religiösen Bekenntnisses dar, was in Ausbildungs- und Berufskontexten ein Zugehörigkeitsmanagement erfordert. In einem (potenziell) krisenhaften Verlauf wäre demnach zu analysieren, welche Krisen und Probleme erfahren und wie sie gedeutet werden. Bei den verschiedenen Bewältigungsformen wäre zu fragen, welche Ressourcen und subjektiven Handlungskompetenzen mobilisiert werden.

Die Annahme, dass sich der Glaube in Zusammenhang mit der Entwicklung der Persönlichkeit verändert (Fowler 2000), lässt Veränderungen muslimischer Religiosität im Lebensverlauf erwarten. Allerdings lässt sich argumentieren, dass der kritische Blick auf den Islam die Voraussetzungen für die religiöse Entwicklung und Selbstthematization im Kontext biografischer Krisen und Statuspassagen entscheidend ändert. Davon ausgehend, dass die Glaubensentwicklung einen geschützten Raum benötigt, könnten Vorurteile und Diskriminierung die Reifung des Glaubens behindern und zu Abschließungstendenzen oder der Bindung an autoritäre Diskurse führen. Ebenso plausibel wäre die gegenteilige Annahme, wonach ein kritisches soziales Umfeld einen stärkeren Positionierungszwang und eine ausgeprägte Reflexivität bedingt und damit die Glaubensentwicklung stimuliert.

2.5 Das gesellschaftlich induzierte Spannungsverhältnis

Politische und mediale Diskurse postulieren einen Zusammenhang zwischen muslimischer Gläubigkeit und traditionellen, d. h. familienzentrierten Lebensentwürfen von Frauen. Das hängt eng mit dem Entstehen eines Problembewusstseins in Bezug auf *Muslims* auf dem Arbeitsmarkt zusammen. Die religiös konnotierte Deutung der Frage der Integration schlägt sich in der sozialwissenschaftlichen Forschung insofern nieder, dass Religion als potenziell hemmender Faktor der Sozialintegration diskutiert wird (z. B. Connor/Koenig 2013; Foner/Alba 2008; Jacob/Kalter 2013; Müller 2014; Ucar 2010).

In wissenschaftlichen Veröffentlichungen wird auf eine geringe Erwerbsbeteiligung von Muslim*innen sowie auf Schwierigkeiten und Diskriminierungen bei der Arbeitssuche hingewiesen (Adelt 2014; Ajbli 2011; Bouma et al. 2003; Bouzar/Bouzar 2009; DIK 2012; Lovat et al. 2013; Sticks/Müssig 2013).

Eine zentrale Frage betrifft den möglicherweise hemmenden Einfluss des Islams auf die Arbeitsmarktintegration (z. B. Connor/Koenig 2015; Halm/Sauer 2017; Stichs/Müssig 2013). Die Vermutung eines hemmenden Einflusses von Religiosität betrifft vor allem Musliminnen. Dabei wird ein Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und traditionellen Geschlechterverhältnissen hergestellt, in deren Folge die Integration muslimischer Frauen als besonders problematisch wahrgenommen wird. Die genderspezifische Annahme einer Unvereinbarkeit zwischen muslimischer Religiosität und der Berufstätigkeit von Frauen zirkuliert zum Teil auch in wissenschaftlichen Diskursen. Diskutiert wird ein möglicher islambedingter Einfluss auf die Bildungsinvestitionen von Muslimin*innen (Adida et al. 2014, 1), eine mögliche stärkere Familienorientierung von Musliminnen (Schmid/Kohls 2011, 154) oder ein Zusammenhang zwischen Religiosität und der Befürwortung traditioneller Geschlechterrollen (Halm/Sauer 2017, 51; Stichs/Müssig 2013). In den Studien sind das keine empirischen Ergebnisse, sondern nur mögliche Erklärungen.⁶⁹

An dieser Stelle lässt sich die These aufstellen, dass sich in den Diskursen die Wahrnehmung des Islams in der Mehrheitsgesellschaft widerspiegelt, es jedoch keinen Mechanismus gibt, wonach sich religiöse Überzeugungen direkt auf die Arbeitsmarktpositionierung auswirken. Die vorliegende Arbeit argumentiert jedoch, dass die Diskurse ein tatsächliches Spannungsverhältnis induzieren, das in der Lebensführung bewältigt werden muss. Dieses ist, so die These, anders gelagert, als das inhärente Spannungsverhältnis zwischen Religion und Arbeit, sodass berufstätige Musliminnen mit einem doppelten Spannungsverhältnis konfrontiert werden. Um die These zu untermauern, werden im Folgenden Diskurse über die Arbeitsmarktintegration von Musliminnen herangezogen. Es werden wissenschaftliche Befunde zur Integration und der Rolle der Religion darin diskutiert, sowie Wechselwirkungen zwischen Diskursen und Lebensführung.

Einschränkend sei gesagt, dass *Muslimen* zwar in Diskursen homogenisiert werden, es sich jedoch um eine heterogene Kategorie handelt, die in (quantitativen) Untersuchungen selten umfassend und präzise greifbar ist. Chancen auf dem Arbeitsmarkt werden nicht allein durch die religiöse Zugehörigkeit beeinflusst, sondern durch den Migrationshintergrund, die soziale Herkunft, die Geschlechtszugehörigkeit sowie die Kombination dieser Merkmale (siehe Becker/Schubert 2011; Herwig/Konietzka

⁶⁹ Die Arbeitsmarktintegration (und Bildungsforschung, siehe 5.1.1) mit kulturellen und religiösen Unterschieden zu erklären, wird stark kritisiert (siehe Ditton/Auling 2011, 112).

2012; Granato 2011; Groh-Samberg et al. 2012; Kalter/Granato/Kristen 2011; Nauck 2011; Schittenhelm 2011; Seibert 2011). Zu den geschlechtsspezifischen Einschränkungen, von denen Musliminnen betroffen sein können, die aber unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit sind, zählen die geschlechtsspezifische Berufswahl sowie Vereinbarkeitskonflikte zwischen Familie und Beruf (Geißler 2008; Granato 2013; Nilan et al. 2012; Schittenhelm 2005; 2009).

Die einzige auffindbare Studie über den Zusammenhang zwischen der Arbeitsmarktintegration von Frauen und der Religiosität kommt zu dem Ergebnis, dass Musliminnen in Deutschland bei sonst gleichen Voraussetzungen signifikant seltener erwerbstätig sind als Christinnen (mit Migrationshintergrund) (Stichs/Müssig 2013, 69 f.). Die Autorinnen stellen einen eigenständigen negativen Effekt von muslimischer Religionszugehörigkeit, hoher (muslimischer) Gläubigkeit und dem Tragen des Kopftuchs auf die Erwerbseinbindung fest. Als mögliche Erklärungen führen sie sowohl die Befürwortung einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, ablesbar an dem Kriterium der Gläubigkeit und dem Tragen des Kopftuchs, als auch Diskriminierung an. Insofern lässt sich nicht ablesen, was letztlich die Arbeitsmarktintegration erschwert. Die Studie belegt, dass das Qualifikationsniveau und gute Deutschkenntnisse auf die berufliche Positionierung einen größeren Einfluss haben, als die Gläubigkeit oder das Tragen des Kopftuchs (ibid., 75). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Barriere „Kopftuch“ nicht als absolut zu verstehen ist.

Der negative Einfluss des Kopftuchs auf die Erwerbstätigkeit kann auch mit einer Unterscheidung zwischen den Generationen von Zuwanderinnen relativiert werden (Kreienbrink/Stichs 2012). Ohne diese Unterscheidung sind 54 Prozent der Frauen ohne Kopftuch berufstätig (Vollzeit, Teilzeit und geringfügig) und nur 30,4 Prozent der Frauen mit Kopftuch (Stichs/Müssig 2013, 62). Bei Frauen der zweiten Generation, die besser ausgebildet sind, übt das Kopftuch keinen Einfluss auf die Erwerbsquote aus: Musliminnen mit und ohne Kopftuch sind etwa gleich häufig erwerbstätig (75,2 zu 77,4 Prozent) (Kreienbrink/Stichs 2012, 5). Bei Musliminnen mit abgeschlossener Ausbildung sind diejenigen mit Kopftuch häufiger erwerbstätig als diejenigen ohne Kopftuch (76,1 zu 62,6 Prozent) (ibid., 7).

Die Studie von Halm und Sauer (2017, 49) kommt zu dem Ergebnis, dass die berufliche Platzierung von Muslim*innen mit steigender Religiosität schlechter ausfällt, wobei der Zusammenhang jedoch nur für Deutschland, nicht aber für Frankreich statistisch relevant ist. Was die geringere Vollzeiterwerbstätigkeit von Musliminnen

gegenüber Nicht-Musliminnen angeht (in Deutschland 35 zu 41 Prozent, in Frankreich 44 zu 59 Prozent), stellt die Studie statistisch nur schwache Zusammenhänge zwischen Erwerbsbeteiligung und muslimischer Religionszugehörigkeit fest (ibid., 31). Phillip Connor und Matthias Koenig (2015, 14 f.) kommen mittels Regressionsanalysen zu möglichen Faktoren für die schlechtere Arbeitsmarktintegration von Muslim*innen zu dem Ergebnis, dass die Erklärungskraft religiöser Praktiken für die Arbeitsmarktintegration äußerst gering ist. Sie stellen fest, dass hohe Raten religiöser Praxis sogar oft mit der Berufstätigkeit einhergehen, und zwar unabhängig des Geschlechts (ibid., 15). Die Studien zeigen, dass dem Problembewusstsein hinsichtlich der Arbeitsmarktintegration muslimischer Frauen eine recht unübersichtliche und heterogene Befundlage gegenübersteht.⁷⁰

Für die These eines gesellschaftlich induzierten Spannungsverhältnisses sprechen Befunde, welche die (intrinsische) Vereinbarkeit von muslimischer Gläubigkeit und der Berufstätigkeit von Frauen belegen (Amir-Moazami 2007; Belhadj 2006; Behr 2008; Bouma et al. 2003; Essers/Benschop 2009; Fadil 2013; Jouili 2015; Kaas/Manger 2012; Nökel 2002; Shirokanova 2015; Wunn 2008). Hingegen lassen Belege über ethnische und religiöse Diskriminierung am Arbeitsmarkt darauf schließen, dass Ausschließungsmechanismen wirken (Adida et al. 2010; 2012; Lovat et al. 2013; Silberman et al. 2007; Valfort 2015; Weichselbaumer 2016). Insofern kann daraus für Musliminnen tatsächlich ein Vereinbarkeitsproblem zwischen Religiosität und Erwerbstätigkeit resultieren.

Eine Wechselwirkung von Diskurs und Lebensführung lässt sich vermuten, wenn berücksichtigt wird, dass die Problemlage in muslimischen Milieus wahrgenommen wird, worauf z. B. die Veröffentlichung *Bessere Integration von Musliminnen und Muslimen in den Arbeitsmarkt* der „Deutschen Islamkonferenz“ (DIK 2012) oder Befragungsergebnisse (Nilan et al. 2012) schließen lassen. Die qualitative Studie von Fatiha Ajbli (2011) zeigt, dass verschleierte Musliminnen in der Erwartung von Diskriminierungen Ausweichstrategien entwickeln, etwa den Rückzug in den ethnischen Arbeitsmarkt oder in die Familie. Auf den negativ verstärkenden Effekt von Diskriminierung und Diskriminierungserwartung weisen mehrere Studien hin (Foroutan 2012, 6; Müller 2014; Silberman 2011, 311 f.). Daraus lässt sich schließen, dass nicht

⁷⁰ Olaf Müller (2014, 82) bezeichnet es als nahezu unmöglich, „verlässliche Informationen über das Sozialprofil einer religiösen Minderheit zu erlangen.“

allein das Erleben von Diskriminierung dazu führt, sondern eine kollektive Problemlage antizipiert und in biografischen Entscheidungen berücksichtigt wird. Nun lässt sich argumentieren, dass auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt tätige Musliminnen – trotz potenzieller oder erfahrener Hindernisse – einen produktiven Umgang mit dem skizzierten inhärenten und gesellschaftlich akzentuierten Spannungsverhältnis entwickelt haben.

Als potentiell konflikthaft werden die Religionsausübung am Arbeitsplatz, religiös bedingte Verhaltensweisen oder die Sichtbarkeit religiöser Symbole angeführt (Alidadi 2012; Bouzar/Bouzar 2009; Dälken 2004; Khalfaoui/Möhring-Hesse 2015). Islamische rituell-religiöse Praktiken, die zeitlich und organisatorisch mit Arbeitspflichten kollidieren können, sind die Freitagspredigt oder das fünfmalige Gebet. Häufig wird in der Literatur der Kontakt mit Alkohol oder Schweinefleisch (in der Gastronomie), das Glücksspiel oder der Umgang mit Personen des anderen Geschlechts thematisiert (DGB 2003, 40 ff., Khalfaoui/Möhring-Hesse 2015).

Während sich Handreichungen (z. B. DGB 2003) zum Teil mit einer Aufzählung dessen begnügen, worin muslimisch-gläubige Beschäftigte von anderen abweichen können, wird im Abschlussreport des *Religare*-Projekts⁷¹ herausgestellt, dass religiöse Normen und Praktiken zum Gegenstand von Aushandlungen werden können. Religionsbedingte Anpassungen (*accommodations*) ordnen die Autorinnen in vier Bereiche: erstens religiöse Kleidung, zweitens Arbeitszeitänderungen aufgrund religiöser Pflichten), drittens die Befreiung/Änderung von Arbeitspflichten und sozialen Anlässen im beruflichen Kontext sowie viertens die Benutzung von (existierenden) Räumlichkeiten für Gebet oder Meditation (Foblets/Alidadi 2014, 17).

In dieser Arbeit wird die Lebensführung nicht allein von religiösen Überzeugungen ausgehend verstanden. Folglich werden religiöse Normen nicht als „gesetzt“, sondern als potentieller Inhalt von Aushandlungen betrachtet. Angenommen wird, dass sich die Wahrnehmung des Islams als bedrohliche Religion und als Ursache eines konflikthaften gesellschaftlichen Miteinanders auch auf religionsbezogene Aushandlungen im Arbeitsleben auswirkt.⁷² Indizien für ein Bewusstsein der Konflikthaftigkeit

⁷¹ In dem interdisziplinär und stark rechtswissenschaftlich ausgerichteten Projekt wurde von 2010 bis 2013 der Umgang mit religiöser Vielfalt in zehn europäischen Ländern erforscht.

⁷² In einer 2010 von der Universität Münster initiierten Befragung gaben 61 Prozent der Westdeutschen und 68 Prozent der Ostdeutschen an, Angst davor zu haben, dass unter Muslim*innen viele Terroristen seien; jeweils über 70 Prozent betrachteten die zunehmende Anzahl von Muslim*innen als Ursache von Konflikten (Pollack et al. 2014, 33).

muslimischer Identitäten und Praktiken liefert die Untersuchung von Caroline Essers und Yvonne Benschop (2009) zu muslimischen Unternehmerinnen, die bei der Entscheidung über das Anlegen eines Kopftuchs mögliche Auswirkungen auf das Berufsleben bedenken.

Hier lässt sich die These aufstellen, dass die Aushandlung des Raumes des Religiösen im beruflichen Kontext ebenso von stereotypisierten Wahrnehmungen und Vorbehalten gegenüber dem Islam wie von Normen des Umgangs mit Religion am Arbeitsplatz bestimmt werden. Letzteres wäre z. B. die Norm der Trennung von öffentlich und privat, die sich entsprechend der Untersuchung von Fadia Nadil (2013) bereits darauf auswirkt, ob Muslim*innen das rituelle Gebet am Arbeitsplatz überhaupt verrichten möchten.

2.6 Fazit

Eine doppelte Perspektive auf Lebensführung soll es ermöglichen, für die Untersuchungsgruppe charakteristische Chancen und Risiken, Aushandlungsprozesse und Bewältigungsformen zu analysieren.

Die biografisch-prozessuale Perspektive zielt auf eine Analyse des Autonomieerwerbs, ausgehend von der richtungsweisenden Krisenbewältigung im Laufe der Sozialisation sowie (erwartbarer) Krisen in Bezug auf die Berufswahl, Berufstätigkeit und Religiosität. Lebensführung geht demnach von autonomiefähigen Individuen aus, deren Autonomie im Lebensverlauf aus der Bewältigung von Krisen resultiert, in denen gesellschaftliche Bedingtheit und subjektive Gestaltbarkeit ausgehandelt werden. Dabei können Krisen durchaus von gesellschaftlichen Diskursen und Zuschreibungspraktiken induziert werden, die den Islam als „das Andere“ konstruieren und die Integration infrage stellen.

Die Querschnittsperspektive zielt darauf, wie Sphären mit Vereinnahmungscharakter und konkurrierende Anforderungen miteinander in Einklang gebracht werden. Relevant ist dabei die konkrete Kombination von religiösen und/oder säkularen Bewährungszielen. Vor diesem Hintergrund gilt es zu analysieren, wie Arbeit und Religion in ein Spannungsverhältnis treten bzw. vom gläubigen Individuum als komplementär hinsichtlich Identität, Sinnggebung und Bewährung konstruiert werden. Über individuelle Deutungsprozesse hinaus lässt sich ein weiterer Einflussfaktor auf die

Verschränkung oder Separation von beruflicher Tätigkeit und muslimischer Religiosität annehmen: hegemoniale Deutungsmuster und diskriminierende sowie fördernde Praktiken der Gesellschaft.

Die Analyse zielt darauf, wie sich das inhärente und gesellschaftlich akzentuierte Spannungsfeld je individuell manifestiert und wie damit umgegangen wird. Dabei werden Ambitionen, Ressourcen und Machtverhältnisse berücksichtigt, die mit der geschlechtsspezifischen, ethnischen und sozialen Herkunft einhergehen. In der Lebensführung berufstätiger Musliminnen, so die Prämisse dieser Arbeit, lassen sich individuelle Antworten auf eine kollektive Problemlage – die (potenzielle) Unvereinbarkeit von muslimischer Religiosität und der Berufstätigkeit von Frauen – finden.

3 Konzeption der Untersuchung

Die Auswahl berufstätiger Untersuchungspersonen trägt der doppelten Perspektive auf Lebensführung Rechnung (längsschnittlich, d. h. biografischer Verlauf und querschnittlich, d. h. Vereinbarkeitskonflikte und Aushandlungen). Die berufliche Einbindung wird auf die soziale/medizinische Branche eingegrenzt. Eine vergleichende Perspektive kann als das zentrale Vorgehen in der Soziologie angesehen werden, mit der ein Phänomen umfassend erklärt werden kann (Durkheim 1965, 216).

In der vorliegenden Arbeit werden Fälle aus dem deutschen und dem französischen Kontext vergleichend untersucht. Der deutsch-französische Vergleich stellt nicht das zentrale Interesse der Untersuchung dar, vielmehr bezieht diese Arbeit die unterschiedlich strukturierten gesellschaftlichen Kontexte als relevanten Rahmen für die verschiedenen Fälle von Lebensführung ein. Insoweit sich die nationalen Rahmenbedingungen in individuellen Verläufen niederschlagen, kann anhand der Verläufe rekonstruiert werden, welche Bedingungen jeweils auf welche Weise relevant werden und wie die Individuen darauf reagieren. Insofern wäre es nicht möglich, länderspezifische Rahmenbedingungen hier vorab abschließend zu behandeln. Unterschiede und Gemeinsamkeiten, die für die Nachvollziehbarkeit der Fälle relevant sind, werden im Folgenden überblicksartig angeführt.

3.1 Nationale Kontexte

In der jüngeren Forschung werden Migration und Religion als transnationale Phänomene verstanden, die Zurechnung auf nationale Kontexte hingegen als Verkürzung (Glick Schiller/Wimmer 2002; Levitt 2007; Siouti 2018). Wissen, Ressourcen und Handlungsweisen ändern sich durch die Gleichzeitigkeit von Zugehörigkeiten, die transnationalen Verflechtungen und die Globalität. So verändert sich der (transnationale) Islam im Kontext von Migration und Geschehnissen mit internationaler medialer Aufmerksamkeit. Nichtsdestoweniger spielen nationale Kontexte eine Rolle bei der Institutionalisierung des Islams (siehe Reuter 2007). Nationale Diskurstraditionen spiegeln sich in den Selbstverortungen von Muslim*innen (Amir-Moazami 2007, 35 f.).

Über den nationalen Kontext hinaus ist die europäische Ebene relevant (z. B. Schmitz/Işik 2015; Göle 2015; Wohlrab-Sahr/Tezcan 2007), zum einen hinsichtlich der Selbstdefinition als europäische Staaten in Abgrenzung zum Islam (z. B. Konrad

2011), für die die Frage der Sichtbarkeit des Islams eine Herausforderung darstellt, zum anderen wirken sich europäische Institutionen auf die Regulierung von Religion, die Religionspolitik und Rechtsprechung aus (vgl. Tietze 2002, 2012).

Es überrascht nicht, dass Deutschland und Frankreich prominente Vergleichskontexte für die Erforschung des Islams in Europa sind (Amir-Moazami 2007; König/Willaime 2008; Tietze 2002; 2012; Jouili 2015). Beide Länder wurden in ähnlicher Weise durch die Arbeitsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg und die Verstärkung der Migration geprägt. Beide Kontexte werden als relativ restriktiv gegenüber Anpassungen für Minderheiten eingeschätzt (Fetzer/Soper 2005). In öffentlichen Debatten ist der Islam äußerst präsent, sei es in Bezug auf die Religionspolitik, die Frage der Integration von Muslimen oder der Kompatibilität von Islam und Demokratie oder Islam und Laizität (in Frankreich). Auf dem Gebiet der Religionspolitik lässt sich eine Annäherung beobachten (Galembert 2003). Nikola Tietze (2012) unterscheidet in der islambezogenen Religionspolitik drei Phasen, was die Gemeinsamkeit der beiden Kontexte unterstreicht.

Diametrale Unterschiede zwischen Deutschland und Frankreich liegen in den Konzeptionen der Migrationsregimes,⁷³ in konträren Staatsbürgerschaftsmodellen⁷⁴ und einem anders gelagerten Verhältnis von Religion und Staat.⁷⁵ Länderspezifische Rahmenbedingungen lassen sich angelehnt an die vergleichende Untersuchung von Jouili als gleichermaßen einschränkend und ermöglichend verstehen:

„[...] these complicated and restrictive settings produce experiences of ambiguity, suffering and injustice, thereby simultaneously creating conditions.“ (Jouili 2015, 4).

Der komparative Ansatz wird als geeignet eingeschätzt, um Herausforderungen der Lebensführung zu situieren und zu kontextualisieren (ibid., 11). Es geht in dieser Arbeit dementsprechend darum, für den nationalen Kontext typische Konstellationen von Konflikten und Lösungen herauszustellen. Es soll aufgezeigt werden, inwieweit im nationalen Rahmen Handlungsräume eröffnet und Krisen erzeugt werden und wie Individuen darin agieren. Die Bedingungen für die Lebensführung in Deutschland und Frankreich können anschließend zu anderen, vom nationalen Kontext unabhängigen

⁷³ Für einen Vergleich siehe Berlinghoff 2013.

⁷⁴ Zur Konzeption nationaler Zugehörigkeit und dem Erwerb der Staatsbürgerschaft in Frankreich siehe: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/246837/staatsangehoerigkeit> [10.4.2019], zum Nationenbegriff in beiden Kontexten siehe Tietze 2012.

⁷⁵ Für einen detaillierten Vergleich siehe Reuter (2008); Tietze (2012).

Einflussfaktoren auf die Verläufe berufstätiger Musliminnen ins Verhältnis gesetzt werden.

3.2 Rahmen des Bildungserwerbs und der Berufstätigkeit

Im Folgenden werden Schlaglichter auf nationale Rahmenbedingungen geworfen, die die Lebensführung von Musliminnen der zweiten Generation strukturieren: die jeweilige Sprachpolitik, die Bildungssysteme, der Kontext der Vereinbarkeit von Familie und Beruf und der (rechtliche) Rahmen der Religionspraxis am Arbeitsplatz.

3.2.1 Sprachpolitik

Die sprachliche Kompetenz und deren Förderung sind für den Bildungsweg von Migrantennachkommen höchst relevant. Entsprechend dem geradezu konträr liegenden Verständnis des nationalen Kollektivs unterscheiden sich Deutschland und Frankreich entscheidend in der Sprachpolitik.

In Frankreich hat die Nationalsprache eine hohe politisch-moralische Bedeutung. Vor dem historischen Kontext der Kolonialpolitik in den Ländern, aus denen die meisten Arbeitsmigrant*innen der 1950er und 1960er Jahre stammten, galt die französische Sprachkompetenz als selbstverständlich. Daher erfolgte keine spezifische Förderung des Spracherwerbs ausländischer Kinder, weder des Französischen noch der ausländischen Muttersprache (ibid., 317).

Erst ab Mitte der 1990er Jahre wurde der Bedarf für eine Sprachpolitik festgestellt. Es wurde erkannt, dass das Durchlaufen des französischen Schulsystems, einer republikanischen Institution, oder die Herkunft aus einer ehemaligen Kolonie nicht automatisch den Spracherwerb bedingte (ibid.). Eingerichtet wurden sowohl ein Förderunterricht für Französisch wie auch ein muttersprachlicher Ergänzungsunterricht (ELCO, *Enseignement des langues et cultures d'origine*). Letzterer wurde laut Tietze (ibid., 319) stets als unwillkommene Sondermaßnahme betrachtet, der dem republikanischen Grundsatz, durch die *école de la République* Gleichheit herzustellen und die Individuen von ihren jeweiligen Herkunftskulturen zu emanzipieren, widersprach. Daraus lässt sich ablesen, dass das französische System auf eine nationale Integration ausgerichtet ist. Angestrebt wird die *cohésion sociale*, an der alle gleichermaßen beteiligt sind, unerwünscht ist eine *logique communautariste*, eine Gemeinschaftslogik, die eine herkunftsspezifische Differenz berücksichtigt (ibid., 320).

Deutschland verstand sich noch bis in die 1990er Jahre nicht als Einwanderungsland. Aufgrund der Annahme befristeter Migration wurde der Erwerb der deutschen Sprache nicht gefördert, der Erwerb der Muttersprache hingegen schon (ibid., 308 f.). Im Unterschied zu Frankreich war das Ziel nicht die Herstellung von Gleichheit und Integration, vielmehr wurde versucht, Herkunftssprachen und -kulturen zu schützen (ibid., 308). Dem liegt ein Verständnis des nationalen Kollektivs als Kulturgemeinschaft zugrunde (ibid., 310).

In Deutschland wurde ein freiwilliger muttersprachlicher Ergänzungsunterricht in Kooperation mit den Herkunftsstaaten konzipiert, der muttersprachliche Unterricht in den allgemeinen Lehrplan integriert oder Grundschulklassen in den Herkunftssprachen mit Deutsch als Fremdsprache eingerichtet (ibid.). In Berlin wurden in den 1980er bis zu Beginn der 1990er Jahre ausländische Schüler*innen aufgrund ihres hohen Anteils häufig in sogenannten Ausländerregelklassen,⁷⁶ getrennt von deutschen Schüler*innen unterrichtet. Allerdings wurden spätestens mit der Reform des Staatsangehörigkeitsgesetzes im Jahr 2000 weitreichende Kenntnisse der deutschen Sprache zu einem zentralen Ziel der Sprachpolitik. In der Folge wurde der Deutschunterricht in den Vordergrund und der muttersprachliche Unterricht in den Hintergrund gerückt (ibid., 312).

Für die Nachkommen von Migrant*innen, die Deutsch oder Französisch nicht als Muttersprache erworben haben, lässt sich also in beiden Ländern eine Entwicklung feststellen, die den Spracherwerb zu einem Bestandteil aktiver Förderung machte, ab ca. Mitte der 1990 Jahre bzw. etwas später in Deutschland. Das könnte sich positiv auf die Bildungslaufbahn jüngerer Geburtskohorten auswirken.

3.2.2 Bildungssystem

Frankreich zeichnet sich durch eine hoch institutionalisierte frühkindliche Bildung aus. Die *École maternelle* wird ab dem 5. Lebensjahr von allen Kindern besucht. Die Aufteilung in Sekundarschultypen erfolgt zwischen dem 14. und 15. Lebensjahr (nach der *Troisième*/9. Klasse). Dass bis dahin alle Schüler*innen gemeinsam unterrichtet

⁷⁶ Entsprechend § 35 a des Berliner Schulgesetzes in der Fassung vom 20. August 1980. Betrug die ausländische Schülerschaft an einer Schule mehr als 30 % wurden Klassen eingerichtet, in denen der Großteil des Unterrichts in der Muttersprache erfolgte. Offiziell wurden diese Klassen 1992 abgeschafft. Ebenfalls bestand die Regelung, dass Schüler*innen, die dem Unterricht nicht angemessen folgen konnten, in Vorbereitungsklassen zusammengefasst wurden. Ab 1997 wurden diese in Förderklassen umbenannt (Merz-Atalik 2013, 132 f.).

werden, wird als förderlich für den schulischen Verlauf von Kindern aus Zuwandererfamilien eingeschätzt, da das Risiko, Leistungspotentiale falsch einzuschätzen (siehe Gogolin 2013) oder Leistungsambitionen zu senken (siehe Schittenhelm 2011, 113) minimiert wird und damit ein breiterer Zugang zu höheren Bildungswegen eröffnet wird (Crul 2011, 276). Das französische System ist allerdings räumlich segregiert. In Vorstädten (Banlieues) sind Schulen schlechter ausgestattet, z. B. haben nicht alle Gymnasien Vorbereitungsklassen für die *Grandes Écoles* (Landrier/Nakhili, 2010).⁷⁷ Das Lernen wird dort durch eine hohe Anzahl von Schülern mit ungünstigen Voraussetzungen beeinträchtigt (Frickey 2012, 36).

In Frankreich wird die allgemeine und universitäre Bildung priorisiert und die berufliche Bildung ist in das schulische Bildungssystem integriert. In den 1980er Jahren wurde ein technischer und ein berufsorientierter Zweig des Abiturs (*Baccalauréat technologique*⁷⁸ oder *professionnel*) eingeführt, was zu einer insgesamt sehr hohen Abiturquote führt.⁷⁹ Im Anschluss an das Collège gibt es kurze zweijährige Berufsausbildungen (CAP, *Certificat d'aptitude professionnelle* und BEP, *Brevet d'études professionnelles*), die allerdings als marginalisiert gelten (Groh-Samberg et al. 2012, 190). Mit der beruflichen Orientierung erfolgt die Aufteilung in Sekundarschultypen. Schüler*innen werden entweder in die berufsbildenden Zweige oder auf eine Universitätsausbildung hin orientiert. Damit erfolgt eine Einteilung in die verschiedenen Profile des Abiturs. Im französischen Bildungssystem gibt es verschiedene Typen des allgemeinen *Baccalauréat*. S steht für *scientifique* (wissenschaftlich), daneben gibt es die Profile ES *économique et social* (wirtschaftlich und sozialwissenschaftlich) und L *littéraire* (literarisch).⁸⁰

Die französische Bildungsforschung legt nahe, dass Kinder aus Migrationsfamilien und sozial schwachen insbesondere bei den Auswahlentscheidungen eine Benachteiligung erfahren (Frickey 2012, 26 f.; Landrier/Nakhili, 2010). Zudem wird eingeschätzt, dass Personen, die das Bildungssystem mit einem niedrigen Abschluss verlassen haben, kaum Möglichkeiten haben, dies in irgendeiner Weise nachzuholen (Groh-Samberg et al. 2012, 190).

⁷⁷ Es handelt sich um spezialisierte Hochschulen, die ein höheres Prestige haben als Universitäten.

⁷⁸ Als Beispiel sei das *bac SMS* (*Le Baccalauréat technologique: série sciences médico-sociales*) angeführt, das auf paramedizinische und soziale Berufe vorbereitet (siehe <http://etudiant.aujourd'hui.fr/etudiant/info/bac-sms-st2s.html> [14.1.2019]).

⁷⁹ Die Abiturquote in Frankreich lag 2012 bei 58,4 Prozent. In Deutschland lag diese 2012 bei 41,2 Prozent (https://www.boeckler.de/impuls_2012_02_4-5.pdf [27.6.2019]).

⁸⁰ <https://de.ambafrance.org/Bildung-Abitur-in-Frankreich> [10.4.2019].

In Deutschland ist die vorschulische Bildung im Vergleich zu Frankreich weniger gut ausgebaut und gilt als sozial bzw. ethnisch selektiv (ibid.). Die Auswahlentscheidung erfolgt vergleichsweise früh, zwischen dem 10. und 12. Lebensjahr. Das wird insbesondere für den Entwicklungsverlauf von Kindern aus migrierten und sozial schwachen Familien als nachteilig eingeschätzt, da niedrige Schulwege wie Haupt- und Förderschulen ungünstige Lern- und Entwicklungsmilieus darstellen (Crul 2011; Ditton/Aulinger 2011, 113; Gogolin 2013, 48 f.; Gomolla 2013).

Das System dualer Berufsausbildung ist in Deutschland hingegen sehr gut ausgebaut und institutionell getrennt vom schulischen Bildungssystem. Der Abschluss einer dualen Berufsausbildung eröffnet gute Möglichkeiten, in den Arbeitsmarkt zu gelangen. Allerdings muss angemerkt werden, dass eine hohe Anzahl von Jugendlichen nicht in die duale Ausbildung einmündet, sondern in einem sogenannten Übergangssystem (Berufsvorbereitende Maßnahmen, überbetriebliche Ausbildung) weit weniger angesehene Qualifizierungen erwirbt (Groh-Samberg et al. 2012, 190). Nichtsdestoweniger gibt es in Deutschland ein gut etabliertes System, das es ermöglicht, Bildungsabschlüsse nachzuholen. Dazu gehören Fachoberschulen, auf denen eine fachgebundene Hochschulreife z. B. nach einer Berufsausbildung oder einem nachgeholtene Realschulabschluss erworben werden kann. Das deutsche berufliche Bildungssystem und die Sozialpolitik (Arbeitslosengeld II, Bildungsmaßnahmen) bieten jungen Erwachsenen, deren Verläufe Brüche aufweisen, im Vergleich zu Frankreich bessere Möglichkeiten, den Verlauf zu begradigen (ibid.).

Beide Bildungssysteme sind auf Kinder der nationalen Mittelschicht ausgerichtet und benachteiligen Kinder aus Migrationsfamilien oder sozial schwachen Familien (institutionell bedingt). Auch das auf Gleichheit ausgerichtete französische Bildungssystem, das allen Kindern ungeachtet der nationalen oder sozialen Herkunft die gleichen Chancen bieten soll,⁸¹ erweist sich bei genauerem Hinsehen als hochselektiv und benachteiligt Kinder aus Migrationsfamilien oder sozial schwachen Familien. In Bezug auf beide Kontexte legt die Bildungsforschung nahe, dass die hier angerissenen Rahmenbedingungen sowie weitere, wie der Erwerb der Staatsbürgerschaft, nicht als eindeutig förderlich oder benachteiligend für die Bildungsverläufe von Personen mit Migrationshintergrund eingeschätzt werden können (Crul 2011; Groh-Samberg et al. 2012; Kalter/Granato/Kristen 2011; Hunger/Thränhardt 2013).

⁸¹ Die ungünstigen Auswirkungen dieser Normerwartung auf die Lebensverläufe von Kindern mit Migrationshintergrund diskutieren z. B. Groh-Samberg et al. (2012) bzw. Niermann und Scherr (2012).

3.2.3 Vereinbarkeit

Hinsichtlich der für die Verläufe von Frauen zentralen Frage der Vereinbarkeit von Familie und Beruf sind eine Reihe von Rahmenbedingungen, wie die Familienpolitik, die steuerliche Behandlung von Familien, Transferleistungen für Kinder (wie Kindergeld), Regelungen zum Elternurlaub sowie Kinderbetreuung relevant. Diese werden in der einschlägigen Literatur ausführlich behandelt (z. B. Eichhorst et al. 2007; Luci 2011). Weiterhin wirken sich historische und kulturelle Aspekte darauf aus, so wird z. B. die Aufgabe der Erziehung in Deutschland weitgehend der Familie und damit der Verantwortung der Frau zugeschrieben (Krais 2014, 186). Institutionen wie sozialabgabenfreie Minijobs stützen das sogenannte Ernährer-Modell, in dem das Haupteinkommen (meist das des Mannes) durch ein Nebeneinkommen ergänzt wird. Die mangelhafte Ausstattung der Kinderbetreuung erschwert es Müttern, berufstätig zu sein.

Hingegen wurde in Frankreich bereits seit 1939 eine ausgeprägte Familienpolitik entwickelt, die z. B. einen finanziellen Lastenausgleich zwischen Kinderlosen und Familien beinhaltet (Grillmayer 2015), deren Folgen sich bis heute in der höheren Geburtenrate niederschlagen.⁸² Die bessere Ausstattung der Betreuung von Kleinkindern in Frankreich (Krais 2014, 184) trägt dazu bei, dass Mütter von Kleinkindern häufig berufstätig sind (Luci 2011, 11). Generell wird die Vereinbarkeit in Frankreich im Vergleich zu Deutschland als günstiger eingeschätzt (Eichhorst et al. 2007, Krais 2014, Luci 2011).

3.3 Rahmen der Religionsausübung am Arbeitsplatz

Die Freiheit der Religionsausübung und die Sichtbarkeit des religiösen Bekenntnisses ergeben sich aus rechtlichen Regelungen über die Religionsfreiheit, die Gleichheit und die staatliche Säkularität (siehe Reuter 2008). Um den rechtlichen Rahmen abzustecken, wird im Folgenden auf das Verhältnis von Religion und Staat und anschließend auf überstaatliche Regelungen der Religionsfreiheit und Antidiskriminierung eingegangen. An einigen Stellen werden Hinweise darauf gegeben, dass der rechtliche Rahmen zwar ein wichtiger, aber nicht der einzige Faktor ist, der hinsichtlich der Lebensführung in Bezug auf Religion und Beruf relevant ist. In den rechtlichen Normen und deren Auslegung drückt sich bekanntermaßen aus, wie es um die Akzeptanz von Religion in beruflichen Kontexten bestellt ist.

⁸² Die Geburtenrate beträgt 2 in Frankreich und 1,4 in Deutschland (BMWF 2015, 8).

3.3.1 Das Verhältnis von Religion und Staat

Die französische *laïcité*⁸³, eingeführt mit dem Gesetz der Trennung von Kirche und Staat (1905) und verankert in Art. 1 der Verfassung vom 4. Oktober 1958, begründet die strikte Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten und damit ein separatistisches Modell. Darin heißt es: „Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik. Sie gewährleistet die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ohne Unterschied der Herkunft, Rasse oder Religion. Sie achtet jeden Glauben.“⁸⁴ Entsprechend der Gleichbehandlung aller Bürger ungeachtet ihres Glaubens, die ebenfalls in Art. 1 der Verfassung festgeschrieben ist, genießen religiöse Weltanschauungen keinen höheren Schutz als nichtreligiöse.

Laizität als allgemein gültig definiertes politisches Prinzip oder Ordnungssystem zu verstehen, ist laut der Analyse von Andreas Pesch zu kurz gegriffen. Pesch (2009, 28) charakterisiert Laizität als „Gegenstand politischer Konflikte und Aushandlungsprozesse“, wobei verschiedene Akteursgruppen um das Verständnis von Laizität konkurrieren. Jean Baubérot (2015) identifiziert sogar *sept laïcités*, d. h. sieben verschiedenen Interpretationen dessen, was das Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat impliziert.

Die Bedeutung und die Implikationen von Laizität waren insbesondere in der Zeit des Kulturkampfes zwischen Kirche und säkularem Staat sehr umstritten. Mit der Einführung des Gesetzes von 1905 wurde dies keineswegs beendet, wie Almeida (2017) im Zeitverlauf von 1940 bis 1989 detailliert analysiert. Seit 1989, mit der ersten Kopftuchdebatte, ist das Verhältnis von Islam und Laizität umstritten (ibid., Pesch 2009). Die öffentliche Sichtbarkeit des Islams wird auf Grundlage der Laizität entschieden zurückgewiesen (Amir-Moazami 2007, 143). Das kann mit einer kritischen Einstellung gegenüber Religion im öffentlichen Raum begründet werden, die typisch für das französische Selbstverständnis ist.

Eine besonders in Hinblick auf den Islam diskutierte Auffassung von Laizität ordnet religiöse Sichtbarkeit und Praxis strikt der Sphäre der Familie und des Intimen zu, was die Forderung einschließt, im öffentlichen Raum jedes Zeichen der Zugehörigkeit zu kaschieren. Dies entspricht nach Jean Baubérot und Micheline Milot (2017, 87) nicht den Grundlagen des laizistischen Staates, der die Gewissensfreiheit

⁸³ In Anlehnung an Pesch (2009, 27) und Almeida (2017, 2) wird hier der Neologismus Laizität verwendet.

⁸⁴ <http://www.verfassungen.eu/f/fverf58.htm> [10.4.2019].

(*liberté de conscience*) garantiert und Individuen zugesteht, in der öffentlichen Sphäre entsprechend ihrer Überzeugungen und Werte (seien sie religiös oder philosophisch) zu handeln. Wie Astrid Reuter argumentiert, bedeutet der Grundsatz der Laizität streng genommen lediglich, dass religiöse Symbole in der staatlichen Öffentlichkeit, nicht aber in der Öffentlichkeit schlechthin unzulässig sind (Reuter 2008, 287 f.). Genau diese Neutralität des öffentlichen Raumes und die Verlagerung der Religionsfreiheit in die private Sphäre werden jedoch eingefordert. Baubérot und Milot (2017, 87), die das entschieden zurückweisen, räumen ein, dass das französische Modell der Ordnung des Religiösen impliziere, eine religiöse Identität in der Zivilgesellschaft mit Moderation zu leben, um das Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft zu gewährleisten. Letztlich kann für eine gewisse Neutralität des öffentlichen Raumes auch mit dem Schutz der negativen Religionsfreiheit, der in Frankreich sehr hoch angesiedelt ist (Reuter 2008, 309), argumentiert werden.

Das deutsche korporatistische Modell zeichnet sich durch eine religionsfreundliche Neutralität des Staates aus (ibid., 311). Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und Diskriminierungsverbot sind zentrale Grundsätze. Entsprechend Artikel 4 des Grundgesetzes sind die Glaubensfreiheit und die Freiheit des religiösen Bekenntnisses unverletzlich. Daraus leitet sich auch die weltanschauliche Neutralität des Staates ab. Darunter wird die Maßgabe verstanden, dass der Staat sich gegenüber allen Bürger*innen ungeachtet ihrer Religion oder Weltanschauung gleich verhält und sich nicht mit einem Bekenntnis identifiziert.⁸⁵ Das Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland gesteht Religion (bzw. Kirche) einen Gestaltungsspielraum im öffentlichen Leben zu. Wie Amir-Moazami (2007, 143) am Beispiel der Debatten über das islamische Kopftuch gezeigt hat, wird der christlichen Religion im öffentlichen Raum in Deutschland ein legitimer Platz zugestanden, dem Islam allerdings nicht. Obwohl sich das Verhältnis von Religion und Staat in beiden Kontexten unterscheidet, haben sie die geringe Toleranz gegenüber der Sichtbarkeit des Islams gemein.

⁸⁵ http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Gesellschaft-Verfassung/Staat-Religion/Religionsverfassungsrecht/religionsverfassungsrecht_node.html [22.2.2016].

3.3.2 Europäisches Recht

Das Grundrecht der Religionsfreiheit zählt zu den überstaatlichen Rechtsgrundlagen. In Art. 9 „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) wird jedem das „Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ sowie „die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat [...] zu bekennen“, zugestanden.⁸⁶ Religion kommt ein besonderer Schutz zu, denn sie wird neben der Gedanken- und Gewissensfreiheit aufgeführt. Daraus leitet sich sowohl die positive Religionsfreiheit als auch die negative Religionsfreiheit (Freiheit von der Religion, die Gewissensfreiheit) ab (Tietze 2008, 404). Unter die Gedankenfreiheit fällt der Schutz des innermenschlichen Bereichs vor Beeinflussung (ibid.). Das Recht auf eine freie Religionsausübung gilt für Individuen und Gruppen sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum.

Die Begrenzung der Religionsfreiheit wird in Art. 9 EMRK legitimiert durch Einschränkungen, „die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.“⁸⁷ Die Mitgliedsstaaten haben sich durch einen völkerrechtlichen Vertrag verpflichtet, die EMRK im nationalen Recht und in innerstaatlichen Gerichtsverfahren zu berücksichtigen. Sie dürfen entscheiden, ob Einschränkungen der Religionsfreiheit zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer, sowie im Sinne der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, notwendig sind. Inwieweit nationales Recht der EMRK entspricht, prüft der EGMR (Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte) in Straßburg, bei dem nach Ausschöpfung der innerstaatlichen Rechtsbehelfe eine Individualbeschwerde eingelegt werden kann. So wurde 2014 entschieden, dass durch das Verbot der Gesichtverschleierung in Frankreich kein Verstoß gegen die EMRK vorliegt. Die Richter beurteilten das Verbot als gerechtfertigt, da es aus der staatlichen Aufgabe resultiere, „die Voraussetzungen für das Zusammenleben der Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit zu garantieren [...]“ und damit „den zwischenmenschlichen Beziehungen besondere

⁸⁶ <http://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680063764> [10.4.2019].

⁸⁷ <http://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680063764> [10.4.2019].

Bedeutung [beizumessen], die beeinträchtigt werden, wenn Personen ihr Gesicht in der Öffentlichkeit verschleiern.“⁸⁸

In den letzten Jahren lässt sich beobachten, dass das Klageaufkommen am EGMR in Bezug auf Fragen der Religionsfreiheit angestiegen ist, dem Gerichtshof also eine wachsende Bedeutung für den Umgang mit religiöser Diversität und Fragen der Religionsfreiheit zukommt (vgl. Koenig 2010; 2015).

Grundsätzlich gilt, dass Angehörige von religiösen Minderheiten in ihrer Religionsfreiheit nicht schlechter gestellt sein dürfen, als Angehörige von Mehrheitsreligionen. Der Grundsatz der Nichtdiskriminierung und damit Gleichbehandlung aller Menschen ungeachtet ihrer Religion oder Weltanschauung ergibt sich aus Art. 14 der EMRK. Der Rat der Europäischen Union hat auf Grundlage des in Art. 19 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) festgeschriebenen Prinzips der Antidiskriminierung eine Beschäftigungsrahmenrichtlinie erlassen (Richtlinie 2000/78/EG vom 27.11.2000). Deren Zweck liegt laut Art. 1 in der „Schaffung eines allgemeinen Rahmens zur Bekämpfung der Diskriminierung wegen der Religion oder der Weltanschauung [...] in Beschäftigung und Beruf im Hinblick auf die Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung in den Mitgliedstaaten.“ Die Schaffung einer zusätzlichen Richtlinie, die die Religionsfreiheit am Arbeitsplatz unter besonderen Schutz stellt, ist bemerkenswert, da das durch Art. 9 EMRK garantierte Recht auf freie Religionsausübung in der öffentlichen Sphäre Arbeitsplätze grundsätzlich einschließt.

In der Rechtsprechung wird argumentiert, dass mit dem Diskriminierungsverbot am Arbeitsplatz der Autonomie, d. h. der Wahlfreiheit der Menschen, wozu auch die Ausübung einer beruflichen Tätigkeit gehört, Rechnung getragen wird (Alidadi 2018, 118 f.). Da eine berufliche Tätigkeit nicht nur der Existenzsicherung dient, sondern auch der Selbstverwirklichung und der Verwertung von persönlichem Potenzial, dürfen Minderheiten nicht von der Erwerbstätigkeit und beruflichen Entwicklung ausgeschlossen werden (ibid.). Dem Diskriminierungsverbot kommt ein hoher Stellenwert zu. Ausnahmen sind nur gerechtfertigt, sofern dies „aufgrund der Art einer bestimmten beruflichen Tätigkeit oder der Bedingungen ihrer Ausübung eine wesentliche und entscheidende berufliche Anforderung darstellt“ (Artikel 4, Abs. 1). Damit

⁸⁸ EGMR, 01.07.2014 - 43835/11, zit in: NJW 2014, 2925 – 2935, <https://beck-online.beck.de/?vpath=bibdata%2fzeits%2fnjw%2f2014%2fcont%2fnjw.2014.2925.1.htm&pos=0> [10.4.2019].

wird das deutsche Kirchenarbeitsrecht legitimiert, das die Ungleichbehandlung einer Person aufgrund eines religiösen Merkmals rechtfertigt (Art. 4, Abs. 2 Richtlinie 2000/78/EG). In Deutschland wurde diese Richtlinie durch das AGG am 4. August 2006 in nationales Recht übersetzt. In Frankreich war der Prozess 2009 abgeschlossen.⁸⁹ Dazu gehört das Gesetz 2008-496 vom 27. Mai 2008, in dem der Tatbestand der direkten und indirekten (durch eine scheinbar neutrale Maßnahme) Diskriminierung definiert wird. Zudem wurde das Arbeitsgesetzbuch mit der Fassung vom 1. März 2008 reformiert.⁹⁰

3.3.3 Frankreich: Laizität

In Frankreich dürfen private Arbeitgeber die individuelle und kollektive Religionsfreiheit nur einschränken, indem sie etwa interne Regelungen erlassen, wenn sich dies mit der *Natur* der Arbeitsaufgabe begründen lässt und angemessen ist (Artikel L1121-1 des französischen Arbeitsgesetzbuchs, *Code du Travail*).⁹¹ Das grundsätzliche Verbot jeglicher unmittelbaren oder mittelbaren Diskriminierung u. a. aufgrund religiöser Überzeugungen (Artikel L1132-1) muss ebenfalls mit beruflichen Anforderungen ins Verhältnis gesetzt werden.

Bei öffentlichen Arbeitgebern, die dem staatlichen Neutralitätsgebot unterliegen, ist das Sichtbarmachen der religiösen Zugehörigkeit, d. h. das Tragen religiöser Symbole und die Ausübung sichtbarer religiöser Praktiken untersagt (Ciotti 2013). Um sowohl die Neutralität des Staates als auch die Religionsfreiheit der Bürger zu gewährleisten, wird bei Einrichtungen, die Bürger, Klienten, Nutzer oder Patienten haben, zwischen Arbeitnehmer*innen und Nutzer*innen unterschieden. Dies wurde am 2. Februar 2005 in einem Rundschreiben des Ministeriums für Solidarität, Gesundheit und Familie über die Laizität in Gesundheitseinrichtungen noch einmal bekräftigt.⁹²

⁸⁹ Siehe dazu die Seite der französischen Nationalversammlung <http://www.assemblee-nationale.fr/europe/transposition.asp> [2.3.2016].

⁹⁰ Eine Übersicht über die Umsetzung in das französische Recht findet sich im Urteil Asma Bougnaoui, Association de défense des droits de l'homme (ADDH) gegen Micropole SA, C-188/15 (<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=8880995B0327809781F6307B9F2E49EE?text=&docid=188853&pageIndex=0&doclang=DE&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=891336>, [10.9.2018]. Entsprechende Klagen werden nach Ausschöpfung des nationalen Rechtswegs am Gerichtshof der Europäischen Union in Luxemburg verhandelt.

⁹¹ Der Gesetzestext findet sich auf: https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=FA4296846CC3DCADB70B79C1A9FCEED.tplgr33s_1?cidTexte=LE-GITEXT000006072050&dateTexte=20180919 [20.9.2018].

⁹² Circulaire n°2005-57 du 2 février 2005 relative à la laïcité dans les établissements de santé, <http://www.legifrel.cnrs.fr/IMG/pdf/050202.pdf> [10.4.2019].

Patient*innen etwa dürfen ihre religiösen Überzeugungen kundtun und praktizieren, sofern sie nicht die negative Religionsfreiheit anderer einschränken (z. B. durch Verkündung). Beschäftigte unterliegen hingegen der Neutralitätspflicht, die nicht nur Proselytismus, sondern auch religiöse Zeichen und religiöse Praktiken am Arbeitsplatz, soweit diese für andere sichtbar verrichtet werden, untersagt. Religiöse Überzeugungen dürfen nicht zum Ausdruck gebracht (frz. „manifeste“) werden.⁹³

Bei Arbeitgebern im sozialen Bereich, die sowohl (privatrechtliche) Vereine als auch öffentliche Einrichtungen sein können, lässt sich die Anwendung der Neutralitätspflicht nicht immer leicht bestimmen. Die Maßgabe der Neutralität ergibt sich laut einer Stellungnahme zur Laizität⁹⁴ nicht aus dem rechtlichen Status des Arbeitgebers oder der Rechtsnatur des Arbeitsvertrages (privatrechtlich/öffentlich-rechtlich), sondern allein aus der Tätigkeit. Sofern es sich um eine öffentliche Leistung handelt, ist die Laizität anzuwenden. Bei Aufgaben von allgemeinem Interesse, was auf die meisten sozialen Dienste zutrifft, spricht sich die Kommission gegen eine Anwendung der Neutralität aus.⁹⁵

Somit ergibt sich eine Rechtslage, wonach privatrechtliche Arbeitgeber zwar nicht unter die staatliche Neutralitätspflicht fallen, aber dennoch ähnliche Regelungen wirksam werden. Führen sie öffentliche bzw. der Allgemeinheit zuträgliche Dienste aus, was bei privaten Krankenhäusern oder sozialen Einrichtungen der Fall ist, gilt es, die Gleichbehandlung und Wahrung der religiösen Freiheiten der Nutzer*innen bzw. Klient*innen sicherzustellen. Das Personal soll Klient*innen auf professioneller Ebene und religiös neutral begegnen.⁹⁶ Die Sorge, dass diese Regel verletzt wird und dass religiöse Wertvorstellungen zu einer Ungleichbehandlung führen, wird vermutlich eher bei Angestellten vermutet, deren religiöses Bekenntnis bekannt oder sichtbar ist. Chantal Mazaëff (2014) hat muslimisch-gläubige Auszubildende der Sozialen Arbeit dazu befragt, wie sie sich verhalten würden, wenn eine Minderjährige den Wunsch äußert, einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen zu lassen. Dass die von ihr befragten Auszubildenden aufgrund ihres Kopftuchs ausgewählt wurden, spricht dafür, dass

⁹³ Siehe Charta der Laizität in öffentlichen Einrichtungen http://www.fonction-publique.gouv.fr/files/files/modernisation_de_la_fp/Charte_laicite_2.pdf [10.4.2019].

⁹⁴ Diese wurde von der „Beratenden Kommission für Menschenrechte“ (*Commission nationale consultative des droits de l'homme*, CNCDH) am 9.10.2013 verfasst, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000028048756> [22.1.2019].

⁹⁵ Siehe Punkt 16 und 19 der Stellungnahme.

⁹⁶ Das wurde z. B. vom französischen Krankenhausverband präzisiert, siehe http://www.hopital.fr/Hopitaux/Vos-droits/La-religion-a-l-hopital#article_2 [22.1.2019].

Wertekonflikte eher bei Personen vermutet werden, deren Gläubigkeit ihnen anzusehen ist.

Im Feld der Sozialen Dienste wird häufig argumentiert, dass es sich um vulnerable Personengruppen oder Schutzbefohlene handelt, die allein durch die Sichtbarkeit der religiösen Überzeugungen des Personals beeinflusst werden. Das war auch das zentrale Argument der höchsten Instanz im langwierigen Rechtsstreit über die Legitimität einer islamischen Kopfbedeckung in der (privatrechtlichen) Kinderkrippe „Baby Loup“. Der 2008 ausgelöste Rechtsstreit wurde am 16.6.2014 vor der höchsten gerichtlichen Instanz verhandelt. Strittig war die Frage, ob die Kündigung aufgrund einer muslimischen Kopfbedeckung rechtmäßig sei, in anderen Worten, ob eine Angestellte eines privaten Kindergartens auf das Gebot der Neutralität verpflichtet werden darf, das für öffentliche Arbeitgeber gilt. Im Urteil wurde präzisiert, dass ostentative religiöse Zeichen untersagt werden dürfen, um die besonders schützenswerte (negative) Gewissens- und Religionsfreiheit von Kindern zu respektieren.⁹⁷

In den letzten Jahren gibt es Bestrebungen, das Prinzip der Laizität auf den privatrechtlichen Bereich auszuweiten, d. h. ein religiös neutrales Verhalten zu fordern und das Recht auf freie Religionsausübung sowie das Tragen religiöser Zeichen einzuschränken. Die Forderung eines religiös-neutralen Arbeitsumfelds geht einher mit der Forderung, Religion aus der öffentlichen Sphäre zu verbannen und die Religionsfreiheit dem privaten, häuslichen Bereich zuzurechnen, so etwa die Einschätzung des Hohen Integrationsrats, einem beratenden Gremium des Premierministers im Bereich der Integration von Ausländern und Einwanderern (HCI 2011, 11).

Der Integrationsrat argumentiert in einem Bescheid über die religiöse Neutralität im Unternehmen, dass der Arbeitgeber die Religiosität seiner Angestellten nicht kennen sollte, um sich gegenüber allen Angestellten neutral zu verhalten (ibid.). Er argumentiert ferner, dass die Mehrheit der Angestellten eines privaten Arbeitgebers den Wunsch und das Recht habe, in einem religiös neutralen Umfeld zu arbeiten. Demnach wäre insbesondere die Einrichtung von Gebetsräumen problematisch, was eine kommunitaristische Komponente in das Unternehmen einbringen würde (HCI, 2011). Die Ablehnung einer *logique communautariste*, d. h. einer Gemeinschaftslogik im Namen des Gleichheitsgrundsatzes zeigt sich demnach in der Beurteilung religiöser Frei-

⁹⁷ http://www.courdecassation.fr/jurisprudence_2/assemblee_pleniere_22/612_25_29566.html [10.4.2019].

heiten in Arbeitskontexten. Die Forderung nach Zugeständnissen für religiöse Praktiken wird als Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt in der Firma und Erschwerung der Gleichbehandlung gesehen (ibid., 10).

Bei den Bestrebungen für religiös-neutrale Arbeitsumfelder wurde mit dem Begriff des Tendenzbetriebes (*entreprise de conviction*) argumentiert, etwa im Fall Baby Loup, obwohl es in Frankreich keine dem deutschen Kirchenarbeitsrecht gleichkommenden Regelungen zu Tendenzbetrieben gibt. Allerdings wird die Maßgabe einer bestimmten konfessionellen Zugehörigkeit bei der Personalauswahl in der Rechtsprechung bestätigt.⁹⁸ 2013 wurde ein Gesetzesvorschlag gemacht, der privatrechtlichen Arbeitgebern erlauben sollte, das Tragen religiöser Zeichen und die religiöse Praxis zu reglementieren.⁹⁹ Obwohl dieser scheiterte, unterzeichneten 2014 die 4000 Angestellten des (privatrechtlichen) Recyclingunternehmens Paprec eine sogenannte „Charta der Laizität“, die das Tragen von religiösen Zeichen in den Firmenräumlichkeiten verbietet.¹⁰⁰

Die Diskussionen über die Rechtmäßigkeit religiöser Zeichen im beruflichen Kontext hatte sich 2014 also auf private Arbeitgeber ausgeweitet. Die Charta wurde als höchst umstritten diskutiert, da private Unternehmen nicht dem Gebot der Neutralität unterlegen und ihre Arbeitnehmerschaft im Prinzip nicht dazu verpflichtet darf, weil dies eine potentielle Diskriminierung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit darstellt. Die Regelung entspricht einer häufig in Frankreich vorgebrachten Forderung nach religiös-weltanschaulich neutralen Arbeitsplätzen, die meist in Verbindung mit als islamisch wahrgenommenen Praktiken steht. Neben dem Verbot sichtbarer religiöser Zeichen wird die Verweigerung, einer Frau die Hand zu reichen, als Verstoß thematisiert. Die Verweigerung des Handschlags wird häufig als gängige Praxis in fundamentalistischen muslimischen Kreisen bezeichnet und als Verletzung des Gleichheitsgebots kritisiert. In einem Artikel der täglich erscheinenden Finanzzeitung vom 18.01.2016 *Les Échos* wird die Regelung positiv hervorgehoben, da sie zu Gleichheit und Kohäsion unter der Arbeitnehmerschaft beitrage. Zugleich wurde betont, dass seit der Einführung im Jahr 2014 keine Verstöße erfolgten.¹⁰¹

⁹⁸ Urteile finden sich auf <http://www.eurel.info/spip.php?article2041&lang=fr> [10.4.2019].

⁹⁹ Gesetzesvorschlag n° 998, siehe Aufzeichnung der Nationalversammlung vom 29.5.2013 (Ciotti 2013).

¹⁰⁰ Siehe Artikel in *Le Monde* vom 10.02.2014, http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/02/10/le-recycleur-paprec-adopte-une-charte-de-la-laicite_4363230_3224.html [10.4.2019].

¹⁰¹ <https://business.lesechos.fr/directions-ressources-humaines/ressources-humaines/bien-etre-au-travail/021610375575-laicite-paprec-propose-un-modele-de-charte-206227.php> [28.11.2017].

Wenige Jahre später entschied der Gerichtshof der Europäischen Union, dass eine unternehmensinterne Regel, die das sichtbare Tragen eines religiösen Zeichens verbietet, keine unmittelbare Diskriminierung darstellt. Das Gericht entschied am 14.3.2017 in zwei Rechtssachen¹⁰², in denen das islamische Kopftuch den Streitgegenstand darstellte, dass es gegen die Richtlinie 2000/78/EG verstößt, wenn religiöse Zeichen untersagt werden, um Kundenwünschen zu entsprechen, aber keine entsprechende interne Regelung vorliegt. Arbeitgeber erhalten somit die Möglichkeit, entsprechende Regelungen zu religiös neutralen Arbeitsplätzen zu erlassen. Im französischen Kontext lässt sich also die Entwicklung feststellen, in privatrechtlichen Arbeitskontexten die Forderung nach religiöser Neutralität zu stärken.

3.3.4 Deutschland: korporatistisches Modell

Die Ausübung religiöser Praktiken am Arbeitsplatz wird durch Artikel 4 des Grundgesetzes gewährleistet. Das Tragen religiöser Symbole kann auch im deutschen Kontext bei einer Verletzung der Arbeitssicherheit untersagt werden. Ähnlich wie in staatlichen und korporatistischen muss auch in privatrechtlichen Arbeitsorganisationen im Unterschied zu Frankreich jeweils ein Kompromiss zwischen den Rechten aller Beteiligten (positive und negative Religionsfreiheit, Diskriminierungsverbot) gefunden werden.

Bei öffentlichen Arbeitgebern wird aufgrund der aus Artikel 4 GG abgeleiteten weltanschaulichen Neutralität des Staates meist gegen religiöse Symbole argumentiert. Würde eine Beamtin ihren Dienst mit einem religiösen Symbol ausüben, käme dies einer Identifikation des Staates mit einer Religion gleich, obwohl dieser Heimstatt aller Bürger*innen sein sollte (Heinig 2005). Nachdem das pauschale Kopftuchverbot für Lehrerinnen vom Bundesverfassungsgericht für nicht verfassungsmäßig erklärt wurde,¹⁰³ muss im Einzelfall entschieden werden, ob etwa die negative Glaubens- und Bekenntnisfreiheit der Schüler oder Bürger eingeschränkt wird, wenn Angestellte ihr religiöses Bekenntnis sichtbar machen. Ob der Schulfrieden oder die staatliche Neutralität dadurch gestört werden, kann nun nicht mehr pauschal entschieden werden.

¹⁰² Rechtssache C-157/15, Samira Achbita gegen G4S Secure Solutions und Rechtssache C-188/15, Asma Bougnaoui, ADDH gegen Micropole SA. Beide Urteile können unter <http://curia.europa.eu/juris/recherche.jsf?language=de> [27.6.2019] abgerufen werden.

¹⁰³ BVerfG, 27.01.2015 – 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvr047110.html [10.9.2018].

Grundsätzlich müssen Glaubensfreiheit (der Angestellten) und Neutralität (des staatlichen Arbeitgebers) gegeneinander abgewägt werden.

Eine Besonderheit besteht bei konfessionell gebundenen Arbeitsgebern wie Wohlfahrtsverbänden oder christlichen Krankenhäusern. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht¹⁰⁴ erlaubt es, religiöse Konformitätserwartungen zu formulieren oder die religiöse Freiheit Andersgläubiger einzuschränken (z. B. das Tragen religiöser Symbole). Privatrechtlich begründete Arbeitsverhältnisse dürfen entsprechend dem religiösen Selbstverständnis geregelt und Fragen der Lebensführung (z. B. Ehe) zu einer Bedingung für die Anstellung gemacht werden. Wie bei Tendenzbetrieben, die eine Weltanschauung vertreten, greift das Diskriminierungsverbot aufgrund religiöser Überzeugungen nicht und es darf eine Kündigung ausgesprochen werden, wenn Mitarbeiter*innen dem religiösen Selbstverständnis der Einrichtung nicht entsprechen.

Bei (privatrechtlichen) Arbeitgebern soll die durch das Grundgesetz garantierte Religionsausübung mit den wirtschaftlichen Interessen, etwa nach reibungslosen Produktionsabläufen, in Einklang gebracht (Art. 4, 12, 14 GG) und die Verrichtung religiöser Praktiken abgesprochen werden.¹⁰⁵ Grundsätzlich gilt bei einer Kollision der Grundrechte von Arbeitnehmer und Arbeitgeber, dass „ein Ausgleich der gegenläufigen Interessen mit dem Ziel ihrer Optimierung gefunden werden“ muss.¹⁰⁶ In der Rechtspraxis wird versucht, aus den religiösen Vorschriften und den betrieblichen Abläufen den größtmöglichen Spielraum zu ermitteln und eine, dem Arbeitnehmer die Religionsausübung ermöglichende, den Arbeitgeber allerdings nicht wirtschaftlich schädigende, Lösung zu finden.

Aus dem oben erwähnten Urteil vom 14.03.2017 (Az C-157/15) ergibt sich die paradoxe Rechtslage, dass religiöse Freiheiten bei privaten Arbeitnehmern durch entsprechende interne Regelungen künftig stärker eingeschränkt werden dürften, als bei öffentlichen Arbeitnehmern. Da Deutschland, im Unterschied zu Frankreich eine religionsfreundliche Neutralität des Staates pflegt bzw. Religion einen Gestaltungsspielraum zugesteht, ließe sich argumentieren, dass dort Religionsfreiheit stärker geschützt wird. Ob derartige Regelungen erlassen werden, hängt allerdings von der Akzeptanz

¹⁰⁴ Art. 140 GG iVm. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV.

¹⁰⁵ Siehe die Ausführungen des Landesarbeitsgericht Hamm (Westfalen) zum Gebet am Arbeitsplatz anlässlich des Urteils vom 18. Januar 2002 – 5 Sa 1782/01 –, juris sowie anlässlich des Urteils vom 26. Februar 2002 – 5 Sa 1582/01 –, juris.

¹⁰⁶ Landesarbeitsgericht Hamm (Westfalen), Urteil vom 26. Februar 2002 – 5 Sa 1582/01 –, juris.

von Religion in der Öffentlichkeit ab, die hinsichtlich des Islams auch in Deutschland sehr gering ist.

3.4 Berufliche Segmente

Die empirische Erhebung wird auf Beschäftigte in sozialen und medizinischen Berufen eingegrenzt. Diese Berufsfelder lassen sich den Trägern von Wohlfahrtsleistungen zuordnen. In Frankreich und Deutschland sind diese unterschiedlich organisiert, wobei sich in beiden Kontexten eine Mischung aus öffentlichen, freien und kommerziellen Anbietern findet, die sich länderspezifisch auf verschiedene Dienstleistungsfelder wie Gesundheitsdienste, Kinder- und Jugendhilfe, Altenhilfe, Sozialhilfe verteilen (Bahle 2007, 80). Einige Aspekte werden im Folgenden, in Anlehnung an Thomas Bahle (ibid.) charakterisiert.

Beiden Kontexten ist gemeinsam, dass die Zahl der kommerziellen Anbieter, vor allem in den Bereichen der Altenhilfe, des Gesundheitswesens und der Pflegeeinrichtungen, in den letzten Jahren zunimmt. Die Organisation des Wohlfahrtsstaates spielt insofern eine Rolle für die vorliegende Untersuchung, als sich die Beschäftigten sowohl in staatlichen Einrichtungen, in kommerziellen Einrichtungen, wie auch in weltanschaulich oder religiös geprägten Einrichtungen befinden können.

Die Wohlfahrt in Deutschland wird von verschiedenen Akteuren geleistet: Bund, Länder, Kommunen, freie Träger und kommerzielle Anbieter. Deutschland zeichnet sich durch ein duales System der freien Wohlfahrtspflege und kommunaler sozialer Dienste aus. Die Träger der freien Wohlfahrt nehmen eine privilegierte Stellung ein, denn sie werden zum Teil staatlich finanziert, verfügen über eine hohe Autonomie und haben Vorrang vor kommunalen Angeboten. Die Privilegiertheit zeigt sich auch an der Institution des kirchlichen Arbeitsrechts, die in Artikel 140 des Grundgesetzes verankert ist sowie in § 9 des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes, wonach eine bestimmte religiöse Zugehörigkeit eine gerechtfertigte berufliche Anforderung darstellt.

Es gilt das Prinzip der Subsidiarität, das für den deutschen Wohlfahrtsstaat und die Sozialpolitik charakteristisch ist. Subsidiarität bedeutet für die Erbringung von Leistungen die Nachrangigkeit des Staates zugunsten untergeordneter Einheiten. Das können freie Wohlfahrtsverbände, kommunale Träger oder die Familie sein (ibid., 207). Die Herausbildung der Struktur der Wohlfahrtspflege verdankt sich der

religiös-weltanschaulichen Differenzierung sowie dem politischen Föderalismus (ibid., 75 f.).

Das deutsche System zeichnet sich durch eine historisch bedingte hohe Kooperation zwischen freien und staatlichen Trägern aus (ibid., 215). Aus lokalen Initiativen bildeten sich soziale Vereine und schließlich Verbände entsprechend der in Deutschland dominanten Konfessionen. Der evangelische Wohlfahrtsverband Diakonie wurde 1848 gegründet, der katholische Wohlfahrtsverband Caritas 1897. Zu den freien Trägern zählen ebenfalls Arbeitervereine, die sozialdemokratische Werte vertreten. Die freien Träger kooperierten in ihrer Entstehungszeit und bis heute eng mit städtischen Sozialeinrichtungen und Sozialverwaltungen (ibid., 215).

In Frankreich werden soziale Dienstleistungen (*action sociale*) ebenfalls von verschiedenen Akteuren geleistet. Allerdings spielen private Träger eine bedeutendere Rolle als in Deutschland. Der Kernbereich sozialer Dienste wird von öffentlichen, staatlichen Einrichtungen abgedeckt, was insbesondere für den Bereich vorschulischer Bildung gilt, in der stationären Altenpflege und im Gesundheitswesen (ibid., 77). Das entspricht einem administrativen Zentralismus, der einen zentralen Unterschied zum deutschen, föderalen System und dem Prinzip der Subsidiarität aufweist.

In Frankreich spielen zentralstaatliche Regulierungen und öffentliche Institutionen in der Dienstleistungserbringung eine große Rolle. Demgegenüber nimmt die freie Wohlfahrtspflege eine untergeordnete Rolle ein. Freie Träger erfüllen eine die staatlichen Einrichtungen ergänzende Funktion. Das betrifft die ambulanten Dienste, die Behindertenhilfe und weite Teile der Sozialarbeit. Historisch beruht das auf der Entwicklung seit der Französischen Revolution, zum einen auf „einem starken, administrativ hoch entwickelten Zentralstaat mit großer territorialer Reichweite und Inklusion, einer schwach institutionalisierten Stellung der Verbände und einer konservativ ausgerichteten Sozialpolitik mit starken liberalen Traditionen“ (ibid., 143). Die freien Träger entspringen weitgehend der katholischen Sozialbewegung, das gilt besonders für die ambulante Krankenhilfe und Pflege, welche überwiegend durch die Krankenversicherung finanziert werden. Daneben gibt es unterschiedliche Träger, wie Eltern- und Familienverbände, die auf freiwilliger Basis Leistungen erbringen. Finanziert werden sie sowohl staatlich wie auch durch die Sozialversicherungen und Familienkassen.

Neben dem Zentralismus gibt es in Frankreich die Tradition der *mutualité* und des Voluntarismus (ibid., 77). *Mutualité* bezeichnet eine freiwillige, zumeist staatlich

subventionierte Versicherung auf Gegenseitigkeit (ibid., 295). Voluntarismus bezeichnet eine fakultative Sozialarbeit, die von unterschiedlichen öffentlichen und privaten Trägern erbracht wird (ibid., 143). Historisch waren die freiwilligen Leistungen meist im katholischen Milieu angesiedelt, wurden jedoch dann staatlich reguliert und ausgebaut (ibid., 144).

Die in dieser Untersuchung berücksichtigten Berufsfelder weisen aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte und der in ihnen bearbeiteten Problemstellungen eine Nähe zu Religion auf. Dies gilt trotz der unterschiedlichen Trägerstruktur der sozialen Dienste in Deutschland und Frankreich für beide Kontexte.

In Deutschland zeugen die konfessionellen Arbeitgeber Caritas und Diakonie davon, dass sich die Entstehung dieser Berufe zu einem erheblichen Teil im religiösen Feld abspielte, gleichwohl sie sich nicht als ausschließlich religiös verstehen lässt. So übten Anfang des 19. Jahrhunderts auch Männer und Frauen aus unteren Schichten bezahlte Pflgetätigkeiten aus finanziellen Gründen aus. Die Idee der religiösen Berufung entwickelte sich um 1850 im Zuge der Verstädterung, als mehr und vor allem professionalisierte Arbeitskräfte benötigt wurden und gut gebildete bürgerliche Frauen sich zur Pflege berufen sahen (Bischoff 1982, 20 ff.). Die Biografie Florence Nightingales (1820–1910), die der britischen Oberschicht entstammt und als Begründerin der modernen Krankenpflege gilt, ist dafür exemplarisch (Witten 2014). Soziale und medizinische Berufe weisen eine hohe Gemeinwohlorientierung auf (siehe Bischoff-Wanner 1997). In die Ausübung dieser Berufe lassen sich individuelle Wertvorstellungen einbringen. Die gemeinwohlorientierten Vorstellungen über die Idee des Helfens und den Dienst am Menschen können religiös oder säkular fundiert sein.¹⁰⁷

Dabei kommen auch geschlechtsspezifische Vorstellungen zum Tragen. Soziale und medizinische Berufe weisen eine Nähe zur Reproduktionsarbeit auf und sind mit traditionellen Vorstellungen von weiblicher Fürsorge hoch kompatibel. Damals wie heute treffen bei den idealistisch motivierten oder schlicht der Bestreitung der Existenz dienenden Tätigkeiten unterschiedlich religiöse und nichtreligiöse Menschen aufeinander.

¹⁰⁷ Menschen können trotz unterschiedlicher (säkularer, religiöser) Herkunft ihrer Motivationen und Wertvorstellungen in der Sache miteinander kooperieren, etwa in der gemeinwohlorientierten beruflichen Arbeit. Die Kooperation in der höchst sinnstiftenden Rettung von Meeresschildkröten hat Beaman (2017 b) untersucht.

Soziale und medizinische Berufsfelder weisen eine weitere thematische Nähe zu Religion auf. Auf Grundlage von Niklas Luhmanns (1977) systemtheoretisch fundierter Theorie von Religion lässt sich annehmen, dass die von den Berufstätigen bearbeiteten Themen – wie Krankheit, Tod, soziale Probleme – durch religiöse Semantiken erklärt und abgemildert werden können. Luhmann zufolge liegt eine zentrale Funktion der Religion in der Kontingenzbewältigung. Darüber hinaus appelliert die Arbeit am Menschen – Patienten, Klienten – in besonderem Maße an „subjektive Arbeit“, d. h. an die individuelle und damit auch an die Persönlichkeit und Werte gebundene Entwicklung von Problemlösungen. Die zwischenmenschliche Ebene spielt ebenfalls eine entscheidende Rolle, sowohl im direkten Kontakt mit Kunden, Patienten und Klienten wie auch in der Zusammenarbeit in Teams. In beiden Fällen kann die Verrichtung der Tätigkeit als (neben den formalen Qualifikationen) abhängig von den persönlichen Überzeugungen des arbeitenden Menschen angesehen werden, wobei Religion in der Wahrnehmung durch andere sowohl als hilfreich eingeschätzt wie auch als Störfaktor wahrgenommen werden kann.

Die Arbeitsbedingungen im Gesundheits- und Sozialsektor lassen eine gute zeitliche und organisatorische Vereinbarkeit von religiöser Praxis und Arbeitstätigkeit erwarten. Im Unterschied zum Produktionssektor können Einschränkungen der Religionsfreiheit nicht mit der Maßgabe reibungsloser maschineller Verfahren begründet werden. Der höhere Anteil an verwaltenden Tätigkeiten ermöglicht eine flexiblere Gestaltung der Aufgabenerledigung. In Krankenhäusern, bei Pflegediensten, in Beratungseinrichtungen oder in Verwaltungen dürften die entsprechenden räumlichen Gegebenheiten, um die rituelle Waschung zu vollziehen oder einen Platz zum Beten zu finden, weniger problematisch sein. Die Vereinbarkeit von religiöser Praxis und Arbeit dürfte daher am ehesten im sozialen Miteinander verhandelt werden.

In den gewählten Berufsfeldern lässt sich in der jüngeren Vergangenheit, zumindest was den deutschen Kontext angeht, eine gewisse Sensibilisierung in Bezug auf den Umgang mit religiöser Pluralität feststellen (Jähnichen et al. 2016). Ein Beispiel ist die Diakonie (Albrecht 2013). Wie die Bundesagentur für Arbeit festgestellt hat, werden bis 2030 allein in der Pflegewirtschaft bis zu 325.000 zusätzliche Arbeitskräfte, darunter 140.000 mit einem Ausbildungsabschluss benötigt (Bogai 2017,

229 ff; BMWI 2012). Personen aus Migrantenfamilien (2. Generation) oder mit eigener Migrationserfahrung erscheinen dabei aufgrund ihrer angenommenen oder tatsächlichen sprachlichen und interkulturellen Kompetenzen besonders attraktiv.¹⁰⁸

Bei Pflegeberufen wird besonders sichtbar, was für die gesamte gewählte Branche gilt. Die Entlohnung fällt in Anbetracht der hohen körperlichen und emotionalen Anforderungen vergleichsweise gering aus. Nicht zuletzt diesem Umstand mag es geschuldet sein, dass sich Arbeitgeber für die Ansprüche ihres (potenziellen) Personals, d. h. auch religiösen Bedürfnissen öffnen. Für die Arbeitgeber gilt weiterhin, dass sie ihre Leistungen an kulturelle und religiöse Besonderheiten anpassen müssen, z. B. an die Bedürfnisse von türkischen und muslimischen Pflegebedürftigen (Kohls 2012; Yilmaz-Aslan et al. 2013).

Vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Affinität dieser Berufsfelder zu Religion ist es wahrscheinlich, dass das Spannungsfeld zwischen religiösen und beruflichen Werten, Praktiken und Sinngewandungen in der Lebensführung der Befragten deutlich wird. Berufliche Settings sind wie ein Mikrausschnitt der Gesellschaft, d. h. Mehrheits-/Minderheitsverhältnisse, Spannungen, Konflikte reproduzieren sich. In Arbeitsumfeldern ist daher zu erwarten, dass muslimische Identitäten zum Thema werden. Trotz der grundsätzlichen Religionsfreundlichkeit und der Öffnungstendenzen für religiöse Pluralität in diesen Berufen, ist damit zu rechnen, dass symbolische Barrieren gegenüber Muslimen bestehen bleiben. Die nach wie vor starke christliche Prägung des Berufsfelds wird anhand der Relevanz der konfessionellen Arbeitgeber Caritas und Diakonie in Deutschland deutlich, die die Abgrenzung zu Muslimen sogar verstärken kann (siehe Wiemeyer 2016, 77).

Schließlich weisen die ausgewählten Arbeitsmarktsegmente einige forschungspragmatische Vorteile auf. Es handelt sich trotz der skizzierten Gemeinsamkeiten um ein heterogenes berufliches Feld, in dem sich alle Hierarchiestufen finden lassen: von der Ärztin über die Sozialarbeiterin bis hin zur ungelerten Pflegehelferin.

¹⁰⁸ Die Zuschreibung von Kompetenz allein aufgrund des Migrationshintergrunds wäre verkürzt. Kompetenzen entwickeln sich durch die Auseinandersetzung mit verschiedenen kulturellen Kontexten oder der Kontingenz der eigenen Biografie.

Das Berufsfeld umfasst Professionen, wie die Medizin, mit einem eigenen Wertekosmos, der eine hohe identitätsstiftende Wirkung haben kann, Semi-Professionen¹⁰⁹ und helfende Tätigkeiten, die jeweils unterschiedliche Möglichkeiten der individuellen Sinnstiftung und Bewährung bieten. Die hohe Arbeitsmarktnachfrage und der teilweise geringe Qualifizierungsaufwand machen es wahrscheinlich, solche Frauen aus der zweiten Generation von *Migranten* zu finden, die aufgrund einer ungünstigen Ressourcenausstattung nur ein geringes Humankapital erwerben können. Einige Berufe haben einen niedrigschwelligen Zugang und eignen sich für Quereinsteigerinnen mit Vermittlungshemmnissen, wie Qualifizierungsdefiziten, fehlender Berufserfahrung oder eingeschränkten Arbeitszeiten, z. B. aufgrund von Kinderbetreuung.

3.5 Untersuchungspersonen

Die Möglichkeiten und Restriktionen von Lebensführung variieren geschlechtsspezifisch. Untersucht werden die Lebensverläufe von Frauen, für die sich die Frage der Vereinbarkeit von Arbeit und Leben stellt. Ausgewählt wurden Berufstätige, die (meist nach einem Bildungsaufstieg) in einem medizinischen oder sozialen Beruf tätig sind. Die Auswahl erstreckt sich sowohl auf sehr erfolgreiche Berufsverläufe wie auch solche mit Brüchen und Hürden. Geradlinige Verläufe, die in hohen Positionen münden (z. B. Ärztin), können zwar einen (extremen) Bildungsaufstieg darstellen, jedoch kann das Erreichen einer mittleren Position trotz geringer Ressourcenausstattung und biografischer Probleme von hohen biografischen Leistungen zeugen. Inwieweit ein Beruf zur Selbstverwirklichung beiträgt oder schlicht der Existenzsicherung dient, ist daher nicht zwangsläufig vom Prestige der Tätigkeit abhängig.

Ein weiteres Kriterium war die Herkunft aus einer Migrationsfamilie muslimischer Herkunft und das Absolvieren der Bildungskarriere im Aufnahmeland. In dieser Arbeit wurde dabei die sogenannte zweite Generation von *Migranten* anvisiert, deren Geburtenjahrgänge sich jedoch über einen langen Zeitraum erstrecken können. Wichtig für die Untersuchung ist die Sozialisation in einer muslimischen Familie (womit Konvertiten herausfallen) und die Gläubigkeit. Das Kriterium der Gläubigkeit lässt sich anhand der Selbstbeschreibung festmachen. Die vorliegende Arbeit beschränkt

¹⁰⁹ So ist etwa der Krankenpflegeberuf keine autonome Profession, sondern ein Beruf mit geringerem Status, der Hilfsfunktionen (hier für die Medizin) erfüllt (Etzioni 1969).

sich nicht nur auf die Zugehörigkeit bzw. muslimische Herkunft (was dann auch Personen sein könnten, die sich als Atheisten verstehen, aber ganz ähnlich Adressaten von Zuschreibungen sind), sondern zieht das Kriterium der Gläubigkeit hinzu, um zusätzlich eventuelle Wertekonflikte analysieren zu können.

In bisherigen Untersuchungen sind Personen, die an einen Moscheeverein gebunden sind oder im muslimischen Milieu engagiert sind, stärker vertreten als sogenannte nicht-organisierte Gläubige. Dies lässt sich natürlich thematisch begründen, etwa in der Studie von Amir-Moazami (2007), die die Diskurse von Frauen untersucht, die im islamischen Milieu aktiv sind, oder in der Studie von Jouili (2015) zu Frömmigkeitsbewegungen. Nichtsdestotrotz lässt sich kritisieren, dass mit der Auswahl der Untersuchungspersonen die mit dem offiziellen Dogma eher übereinstimmenden Aussagen über Glaubensinhalte und Praktiken ein höheres Gewicht erhalten als abweichende Handlungsmuster (Dessing et al. 2013; Nyhagen/Halsaa 2016). Zudem stehen öffentlich sichtbare und aktive Muslim*innen unter Druck, sich im Diskursfeld „Islam“ zu positionieren bzw. als Vertreter*in einer Gruppe oder als Rollenmodell zu sprechen (siehe Amiraux 2006, Spielhaus 2011).

Es gibt demgemäß eine Reihe von Gründen, aufgrund derer diese Arbeit auf nichtorganisierte Musliminnen fokussiert, die keine starke Bindung an eine Moscheegemeinde aufwiesen, und solche, die im muslimischen Milieu, d. h. in Vereinen, Ausbildungsstätten zumindest nicht beruflich aktiv sind. Der Hintergrund dieser Vorgehensweise ist, auf diese Weise Einblick in die Aushandlungsprozesse von religiös gebundenen Musliminnen, die auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt tätig sind, zu erhalten. Weniger in der Öffentlichkeit präsenste Personen würden dabei – so die Annahme – auch über Abweichungen von Idealvorstellungen und Kompromisse berichten.

4 Methodisches Vorgehen

Das Kapitel ist in drei Teile gegliedert. Zunächst wird die gewählte Methodologie innerhalb der hermeneutischen Tradition verortet und zentrale sozialtheoretische Grundlagen skizziert (4.1). Anschließend wird das Vorgehen bei der Datenerhebung beschrieben (4.2) und dabei auf forschungsleitende Entscheidungen eingegangen. Schließlich wird das Vorgehen bei der Datenauswertung behandelt und die dafür relevanten methodologischen Begrifflichkeiten geklärt (4.3).

4.1 Einleitende Bemerkungen zur Hermeneutischen Tradition

Die von Ulrich Oevermann begründete Methodologie hängt in vielerlei Hinsicht mit dem „cultural turn“¹¹⁰ in den Sozialwissenschaften zusammen. Sie knüpft an vier prominente Linien an, die auf diese „interpretative Wende“ hingesteuert haben.¹¹¹ Dazu zählen die Sprechakttheorie von John Austin und John Searle sowie die Linguistik von Noam Chomsky. Dazu gehört ferner die hermeneutische Tradition, wobei Oevermann maßgeblich an Paul Ricœur anschließt.¹¹² Weiterhin ist Claude Lévi-Strauss, der Begründer einer strukturalistisch-semiotischen Kulturtheorie und prominenter Wegbereiter der kulturtheoretischen Neufundierung der Sozialwissenschaften (Reckwitz 2008, 207) zu nennen. Nicht zuletzt knüpft Oevermann an die Linie des Pragmatismus an.

Angesichts der vergleichenden Perspektive dieser Arbeit soll herausgestellt werden, dass die gewählte Methodologie keineswegs nur ein typisch deutsches, stark auf die Datenauswertung gerichtetes Vorgehen darstellt, sondern dass sie maßgeblich durch französische und US-amerikanische¹¹³ Einflüsse geprägt wurde. Im Folgenden werden skizzenhaft Bezüge zur hermeneutischen und strukturalistischen Tradition sowie zum Pragmatismus hergestellt.

¹¹⁰ Unter dem „cultural turn“ der 1960er, 1970er Jahre versteht man die zunehmende Bedeutung des Sinnverstehens für soziales Handeln. Dieses richte sich weder in erster Linie an Zwecken noch an Normen aus, sondern an kollektiven, sinnhaften Ordnungen der Dinge (Reckwitz 2008, 22 f.).

¹¹¹ Reckwitz (2008, 21 f.) charakterisiert vier Wirkungslinien, erstens die Phänomenologie und moderne Hermeneutik, zweitens der Strukturalismus und die Semiotik, drittens die Spätphilosophie von Ludwig Wittgenstein und schließlich viertens der amerikanische Pragmatismus.

¹¹² Auch der „linguistic turn“ – die Anfang des 20. Jh. liegende Wende des philosophischen Denkens hin zu einem interaktiven Paradigma – ist für die Entwicklung der Objektiven Hermeneutik maßgeblich (Garz/Kraimer 1994, 11). Die phänomenologische und hermeneutische Tradition greift die Wichtigkeit der sprachlichen Vermittlung auf. Sprache wird als die unhintergehbare Bedingung des Denkens und folglich die menschliche Erkenntnis als durch Sprache strukturiert verstanden.

¹¹³ Sowohl in der deutschen wie auch in der französischen Soziologie wurden US-amerikanische Theorien und Methoden rezipiert. Jürgen Habermas, dessen Assistent an der Universität Frankfurt Oevermann seit 1964 war, begünstigte deren Rezeption in Deutschland (Franzmann 2016, 16 f.).

Vorweggeschickt sei eine Bemerkung zum Entstehungskontext der Objektiven Hermeneutik. Im Kontext der empirischen Bildungsforschung wurde sie strenggenommen als eine Methodenlehre entwickelt. Ulrich Oevermann entwickelte das sequenzanalytische Vorgehen¹¹⁴ Anfang der 1970er Jahre im Kontext des von ihm geleiteten Forschungsprojekts „Elternhaus und Schule“. Dabei wurden Protokolle interfamiliärer Interaktion unter sozialisationstheoretischen Gesichtspunkten ausgewertet (Oevermann et al. 1979, 352). Die beteiligten Wissenschaftler*innen orientierten sich bei der Analyse der über Beobachtungsaufzeichnungen gewonnenen textförmigen Daten an hermeneutischen Verfahren. Der richtungsweisende Aufsatz von 1979 (ibid.) stellt eine exemplarische Materialanalyse vor und erläutert „en passant“ sozialtheoretische Grundlagen der Methodologie.¹¹⁵

Oevermann lässt sich in die Kontinuität einer von Weber (und Schütz) begründeten verstehenden Soziologie einordnen, denn analysiert wird die soziale Praxis.¹¹⁶ Das Sinnverstehen und die Idee der Hermeneutik liegen nahe beieinander. Dennoch hat sich die verstehende Soziologie weitgehend ohne Bezugnahmen auf die Hermeneutik entwickelt. Eine Verbindung zwischen den Ansätzen von Schütz und Weber auf der einen Seite mit der Hermeneutik auf der anderen Seite wurde erst vor wenigen Jahrzehnten hergestellt (Kurt 2004, 175).¹¹⁷

Die Tradition der Hermeneutik reicht bis zur Exegese (d. h. Textauslegung) von heiligen Texten entsprechend der Abhandlungen von Augustinus (354–430) zurück. In diesem Kontext lässt sie sich als eine Hilfs-Methode verstehen. Später entwickelt sich die Hermeneutik mit Wilhelm Dilthey (1833–1911) zum methodischen Fundament der Geistes- und Sozialwissenschaften.¹¹⁸ Die zeitgenössische Hermeneutik

¹¹⁴ Bei der von Oevermann begründeten Sequenzanalyse handelt es sich um ein rekonstruktionslogisch angelegtes Interpretationsverfahren, das auf den sozialtheoretischen Grundlagen der Objektiven Hermeneutik beruht (siehe 4.3). Die Sequenzanalyse, d. h. eine Sequenz für Sequenz vorgenommene Analyse, findet sich aber auch in anderen Verfahren, zum Beispiel in der von Ralf Bohnsack begründeten Dokumentarischen Methode.

¹¹⁵ Diese findet sich in Begründungen, zuweilen in den Fußnoten, oder wird in späteren Texten nachgegriffen (z. B. Oevermann 2016). Daher orientiere ich mich an den Ausführungen von Andreas Reckwitz (2008), der die sozialtheoretischen Grundlagen der Objektiven Hermeneutik systematisiert und in den Kontext der Theorieentwicklung im Zuge des „cultural turn“ stellt.

¹¹⁶ Dass diese sich durch Sinnstrukturiertheit auszeichnet, ist eine Grundprämisse der Objektiven Hermeneutik.

¹¹⁷ Neben Oevermann ist dafür Hans-Georg Soeffner, der Begründer der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik zu nennen. Weitere hermeneutische Verfahren sind die von Fritz Schütze, Wolfram Fischer-Rosenthal; Gabriele Rosenthal begründete Narrationsanalyse, die von Ralf Bohnsack begründete Dokumentarische Methode, die von Harvey Sacks begründete Ethnomethodologische Konversationsanalyse sowie die von Barney Glaser und Anselm Strauss begründete „Grounded Theory“.

¹¹⁸ Dilthey unterscheidet die Geistes- und Sozialwissenschaften von den Naturwissenschaften, indem er ersteren das Verstehen und letzteren das Erklären zuweist. Da erstere nicht über harte, Erkenntnisse und

wurde von Philosophen wie Hans-Georg Gadamer (1900–2002) und Paul Ricœur (1913–2005) begründet. Diese haben Jean Grondin (2009, 8 f.) zufolge eine „umfassende Philosophie der Interpretation und der Geisteswissenschaften entwickelt“, wodurch „die geschichtliche und sprachliche Anlage unserer Welterfahrung betont wird.“

Oevermanns Anschluss an Ricœur lässt sich an zwei zentralen Punkten zeigen. Hinsichtlich der Interpretation hat Ricœur (2004) einen zentralen Leitsatz der hermeneutischen Tradition geprägt: „the true meaning of the text“. Demnach wird der Text als eine eigene Realitätsebene behandelt. Ricœur zufolge gibt es keinen direkten Zugang zu den Phänomenen oder zum Ego (Grondin 2009, 83). Der von ihm beschriebene Weg, menschliche Wirklichkeit zu verstehen, führt vielmehr über den Text. Der Zugang zur Wirklichkeit erfolgt über Sprache. Sowohl Schriftstücke als auch menschliche Erzählungen, Handlungen und Geschichte lassen sich als Texte behandeln (ibid., 90). Oevermann setzt die Idee des Textes sehr konsequent um, denn er hält es für notwendig, dass die flüchtige soziale Praxis eines bestimmten Augenblickes protokolliert, d. h. vor der Analyse in Textform überführt wird.¹¹⁹ „The true meaning of the text“ verweist ferner darauf, dass die Bedeutung eines Textes nicht notwendigerweise mit der Intention des Autors oder mit dem ersten Eindruck des Rezipienten deckungsgleich ist. Oevermann greift diese hermeneutische Prämisse mit der Unterscheidung von manifestem und latentem Sinn auf, wobei der latente, dahinterliegende Sinn die zu entschlüsselnde Bedeutungsschicht bezeichnet.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Bedeutung des Terminus „objektiv“ im Titel der Methode. Damit ist nämlich keineswegs die Annahme gemeint, der Interpret sei objektiv,¹²⁰ sondern vielmehr die Annahme, der Text weise eine objektive Sinnstruktur auf, die es zu rekonstruieren gilt. Der Terminus „objektiv“ beruht damit auf der Regelgeleitetheit sozialer Praxis, unabhängig vom subjektiven Meinen und Wollen. Die Objektive Hermeneutik geht davon aus, dass ein System der Regeln und

wissenschaftliche Wahrheiten absichernde Methoden verfügt, sieht Dilthey in der Hermeneutik die Möglichkeit einer Grundlagenreflexion über Wahrheitsansprüche (Grondin 2009, 10).

¹¹⁹ Wernet (2014, 235) spricht von „reference to the text as the object of data analysis“ und stellt heraus, dass es innerhalb der qualitativen Forschung keine Methode gibt, „that is bound so strictly to the text as the central point of reference of hermeneutic inquiry“.

¹²⁰ Im Gegenteil wird ein Protokoll, das auf dem Interview als einem hergestellten sozialen Setting beruht, primär als Ausdruck der Beziehung zwischen interviewender und interviewter Person betrachtet.

nicht subjektive Intentionen die Bedeutungen konstituiert.¹²¹ Das Verfahren zielt darauf, objektiv geltende Sinn- oder Bedeutungsstrukturen intersubjektiv überprüfbar zu rekonstruieren (Oevermann 2002, 2). Intersubjektiv überprüfbar meint die methodische Kontrolle der wissenschaftlich-empirischen Operation des Verstehens (Wernet 2009, 11). Damit bringt die Methode eine Distanz zwischen Forschenden und Forschungssubjekt.

Eine weitere Prämisse Ricœurs (in Anlehnung an Gadamer) ist die Geschichtlichkeit der Welt. Demnach ist die Welt, in der Menschen handeln, immer eine bereits Existierende und durch ihre Geschichte Gewordene (Grondin 2009, 92). Das handelnde Subjekt wird stets von der Vergangenheit bestimmt (*l'être-affecté-par-le-passé*). Zur Vorstrukturierung der Welt trägt die Sprache bei, welche jeder individuellen Existenz und jedem durch Subjekte Gesprochenem vorgängig ist (ibid.). Im Ansatz Oevermanns spiegelt sich das in einer Unterscheidung zwischen zwei Parametern, dem Allgemeinen und dem Besonderen, wider. Der Möglichkeitsraum ist das Allgemeine. Er konstituiert sich in einer je gegebenen historischen Situation durch allgemein geltende Regeln. Parameter I bezeichnet also die durch bedeutungserzeugende, allgemeine Regeln eröffneten Möglichkeiten. Die je aktualisierte Handlung ist das Besondere. Sie stellt die Auswahl aus dem Möglichkeitsraum dar. Die Auswahl entsteht durch die fallspezifischen Dispositionen. Parameter II bezeichnet also die Motivationen, Wertorientierungen, Einstellungen, Weltbilder (Oevermann 2000, 65). Die Analyse ist auf die Differenz der Parameter ausgerichtet: Es gilt zu rekonstruieren, wie die Handlungssubjekte im Möglichkeitsraum Entscheidungen treffen.

Ein entscheidender Einfluss auf die Objektive Hermeneutik Oevermanns ging von Lévi-Strauss aus.¹²² Dieser lässt sich als Begründer einer strukturalistischen Kulturtheorie lesen, nach deren Grundaussage das soziale Leben durch übersubjektive symbolische Ordnungen strukturiert wird (Reckwitz 2008, 209 f.). Lévi-Strauss hat im universal verbreiteten Inzesttabu den Übergang von Natur zu Kultur gesehen, denn damit wurde kulturell die Erlaubnis bzw. das Verbot sexueller Relationen geregelt

¹²¹ In Oevermanns (2002, 1) Worten: „Konstitutionstheoretisch steht hinter dieser Bestimmung die Prämisse, daß die kategorial von den stochastischen Welten verschiedenen Bedeutungswelten uns als verstehbare dadurch gegeben sind, daß die Bedeutung von Ausdrücken grundsätzlich sprachlich durch generative Algorithmen erzeugt werden. Damit soll gesagt sein, daß die sprachlich erzeugten objektiven Bedeutungen den subjektiven Intentionen konstitutionslogisch vorausliegen und nicht umgekehrt der je subjektiv gemeinte bzw. intendierte Sinn die objektive Bedeutung von Ausdrücken erzeugt.“

¹²² Wernet (2014, 235) nennt die Ethnologie Claude Lévi-Strauss' als eine zentrale theoretische Grundlage, neben der Entwicklungspsychologie Jean Piagets und der Sprachtheorie Noam Chomskys.

(Kauppert 2008, 55). Das Inzestverbot lässt sich als eine praktizierte kulturelle Norm, d. h. eine Regel, die das soziale Leben strukturiert, verstehen. Insofern lässt sich der in der Objektiven Hermeneutik zentrale Regelbegriff bereits bei Lévi-Strauss verorten. Weiter gefasst lässt sich eine symbolische Ordnung als ein System von Regeln, also z. B. Heiratsvorschriften, Klassifikationssystemen, verstehen, die in den mentalen Strukturen des Geistes verortet werden (ibid., 93). Allerdings unterscheidet Lévi-Strauss noch streng zwischen Objektivismus und Subjektivismus (d. h. objektiver und subjektiver Perspektive).

Diesen klassischen strukturalistischen Ansatz revidiert Oevermann, indem er Elemente der von Weber und Schütz begründeten „interpretativen Tradition“ einfügt (Reckwitz 2008, 254). Das beinhaltet die Idee Webers, dass Handeln auf Grundlage des (subjektiven) Verstehens erfolgt. Ebenso beinhaltet das den von Schütz (2010 a, 77) geprägten Begriff des Deutungsmusters.¹²³ Dem liegt zugrunde, dass der subjektive Sinn ein sozial geteilter ist, der auf den Sinnstrukturen der Wirklichkeit beruht, denn, so das Diktum von Schütz (Schütz 2010 b, 187), bei der Sozialwelt handelt es sich um eine intersubjektive Kulturwelt. Indem er subjektive Deutungsprozesse integriert, überschreitet Oevermann den Dualismus von subjektiver Innenwelt und objektiv-sozialer Außenwelt (Reckwitz 2008, 244). Das verbindende Element liegt in den Regeln, denn dem subjektiv (gemeinten) Sinn liegen „übersubjektiv existierende konstitutive Regeln zugrunde“ (ibid., 246).

Der verwendete weit gefasste Regelbegriff ist an Lévi-Strauss' symbolische Ordnung angelehnt. Sowohl Deutungsmuster, das „tacit knowledge“ im Sinne von Husserl/Schütz als auch die sprachliche Kompetenz im Sinne Chomskys lassen sich als Regeln verstehen (ibid., 247). Gemeinsam ist ihnen, dass sie handlungsanleitend wirken, indem sie Sinnmuster und denkbar erscheinende Handlungen und damit den Möglichkeitsraum begründen. Zu dem was die Objektive Hermeneutik als Regeln betrachtet, gehören also sowohl Normen bestimmter Milieus oder historischer Momente, d. h. Regeln „abnehmender Reichweite und Allgemeinheit“, als auch universale, nicht hintergehbare sprachliche Regeln, d. h.:

„(1) Die universellen und einzelsprachspezifischen Regeln der sprachlichen Kompetenz, (2) die Regeln der kommunikativen oder illokutiven Kompetenz (Universalpragmatik), (3) die universellen Regeln der kognitiven und moralischen Kompetenz“ (Wernet 2009, 14).

¹²³ Schütz (2010 a, 87) spricht von „Deutungsschematen“.

Nun zum Einfluss des Pragmatismus auf die Objektive Hermeneutik. Dieser soll erstens knapp an der Vorrangigkeit der Sozialität vor der Subjektivität und zweitens an der sozialtheoretischen Fundierung veranschaulicht werden. In Bezug auf den ersten Punkt sei auf den Einfluss der Interaktionstheorie Meads verwiesen.¹²⁴ Mead geht von Intersubjektivität aus und versteht die Konstitution von Sozialität als eingebettet in eine bereits bestehende Gesellschaft. Von Mead stammt die Idee des Primats der objektiven Struktur von Sozialität vor der Subjektivität, d. h. die Subjektivität konstituiert sich im Kontext der objektiven Struktur von Sozialität (Oevermann 2016, 77). Oevermann übernimmt also „ein Modell von Sozialität, das schon immer – etwa in der sozialisatorischen Praxis – als je gegeben vorausgesetzt werden muß, damit Subjektivität sich konstituieren kann“ (ibid., 78).

In Bezug auf den zweiten Punkt lässt sich eine Parallele zwischen dem Kernstück der in der Objektiven Hermeneutik innewohnenden Sozialtheorie und dem pragmatistischen Verständnis von sozialer Praxis herstellen. Die Gründerväter des Pragmatismus¹²⁵ verstehen den normalen (routinierten) Handlungsverlauf ebenfalls durch Gewohnheiten und Dispositionen (*habits*) gekennzeichnet. Wird dieser durchbrochen, gerät also in eine Krise, dann setzt eine Suche nach neuen, praktischen Handlungslösungen ein (*inquiry*). Im Anschluss daran versteht Oevermann Lebenspraxis prozessual als einen Kreislauf von Krisen und Routinen.

Nachdem cursorisch einige theoretische Grundlagen der Objektiven Hermeneutik aufgezeigt wurden, soll deutlich gemacht werden, warum in den 1970er Jahren in der qualitativen Forschung in Deutschland neben anderen ausgefeilten Analysemethoden¹²⁶ auch hermeneutisch orientierte Verfahren entwickelt wurden, in Frankreich jedoch nicht. Rainer Keller und Angelika Pofel (2017) zufolge liegt das an den in Deutschland bzw. Frankreich dominierenden ideellen Grundlagen der Erkenntnisproduktion. Laut ihrer Analyse der Wissenskulturen dominiert im deutschen Kontext die „romantische“, „metaphysische“ oder auch „hermeneutische“ Tiefe der Weltauslegung. Bevorzugt werden Weltzugänge,

¹²⁴ Forschungsschwerpunkte Oevermanns lagen in den inhaltlich an Mead anschließenden Feldern Sozialisationsforschung, Familiensoziologie und Professionalisierungsforschung (Franzmann 2016, 11).

¹²⁵ Dabei handelt es sich um Charles Sanders Peirce (1839–1914), William James (1842–1910), George Herbert Mead (1863–1931) und John Dewey (1859–1952). Die Grundbegriffe des Pragmatismus – *Habits*, *Inquiry*, *Interaction*, *Experience* – werden in Elkjaer/Simpson (2011) geklärt. Oevermann bezieht sich neben Mead auch auf Peirce (Franzmann 2016, 2).

¹²⁶ Dazu zählt die Dokumentarische Methode, deren Entwicklung bis in die 1950er Jahre zurückreicht.

„die entweder der theoretisch-philosophischen bzw. metaphysischen Erkenntnis dessen, was die Welt sei, was ihr Wesen ausmache, oder der Verwobenheit mit dem Sein des zu erkennenden Objekts geschuldet nur das erkennen und verstehen können, was schon ihrem Deuten vorausgesetzt ist“ (ibid., 316).

Hingegen sei im französischen Kontext die „cartesianische“ wissenschaftliche Rationalität zentral. Demnach steht

„das erkennende Subjekt der Welt gegenüber und baut aus dieser Gegenüberstellung vernunftgeleitet und rational die Erkenntnis dieser Welt in systematischer Weise und auf Schritt für Schritt wachsendem sicherem Fundament auf“ (ibid.).

Angelehnt an Keller und Pöferl werden nun knapp die Ausgangspositionen der Begründung der qualitativen Soziologie skizziert. Dabei werden die typischen methodischen Arbeitsweisen sowie Rechtfertigungslogiken herausgestellt, d. h. die impliziten Begründungsfiguren für die Produktion und Gültigkeit soziologischen Wissens.

Während im deutschen Raum das Verhältnis von Kultur und Natur als ein sehr Gegensätzliches aufgefasst wurde, gab es im französischen Raum bereits während der Gründungszeit der Soziologie Ende des 19. Jahrhunderts eine größere Nähe zu naturwissenschaftlichen Denkstilen. So sah Dilthey eine eigene Erkenntnistheorie für die Geisteswissenschaften als notwendig, wohingegen im französischen Kontext in der Tradition von Auguste Comte davon ausgegangen wurde, dass die Geisteswissenschaften auf naturwissenschaftliche Methoden zurückgreifen könnten. Dies hatte Auswirkungen auf die Etablierung qualitativer Forschungsmethoden in der Soziologie. So entwickelte sich im deutschen Raum bereits in den 50er Jahren eine starke Trennung zwischen qualitativer und quantitativer Forschung, wobei letztere den Naturwissenschaften ähnlich vertrauenswürdige Fakten zu liefern schien. Die Konkurrenz zwischen qualitativer und quantitativer Forschung drückte sich in einer Konfrontation über den richtigen Weg zum Erkenntnisgewinn aus. Die qualitative Forschung sah sich dem Druck ausgeliefert, dem Urteil der „harten“ quantitativen Forschung standhalten zu können. Möglich schien dies durch eine ausgefeilte Methodik der Datenauswertung (ibid., 342). In Frankreich hingegen gab es dieses Konkurrenzverhältnis nicht. Vor diesem Hintergrund hat sich laut Keller und Pöferl (ibid., 338) ein gänzlich anderer Fokus der empirischen Sozialforschung entwickelt: Datenauswertung im deutschen Kontext versus Datenerhebung im französischen Kontext.

Forschung im deutschen Kontext zeichnet sich demnach dadurch aus, dass versucht wird, den Analyseprozess methodisch zu kontrollieren, wozu das korrekte Erfassen von Daten eine Voraussetzung darstellt.¹²⁷ Beschrieben wird das als eine

„starke theoretische, methodologische und methodische Ausrichtung auf die kontrollierte Erfassung von Interpretationsprozessen und Sinngebungen sozialer AkteurInnen sowie durch die Reflexion auf wissenschaftliche Interpretationsprozesse“ (ibid., 328)

Die zugrundeliegende Rechtfertigungslogik liegt in der Gültigkeit von Methoden, insofern lässt sich von einer verfahrensbasierten Legitimation sprechen. Methoden sind dementsprechend Verfahren, „die das Verhältnis des Forschenden zu der von ihm analytisch bearbeiteten Welt regulieren“ (ibid., 343). Forschende erscheinen als (potentielles) Problem, deren Agieren durch Verfahren kontrolliert werden muss. Ein ideales forschungspraktisches Vorgehen wird in der Objektiven Hermeneutik darin gesehen, Interpretationen wechselseitig (in einer Analysegruppe) abzugleichen.

Forschung im französischen Kontext ist laut Keller und Pofertl weniger auf Verfahrensfragen ausgerichtet, sondern auf die (unterstellte) Kompetenz des Forschenden, das Forschungsfeld zu erschließen. Sie sprechen von einer individualistischen Orientierung, in der es auf die Person des Forschenden und dessen individualisierende, als künstlerisch zu verstehende Inspiration ankommt (ibid., 340).¹²⁸ Forschende, die sich im besten Fall durch eine „exklusive Feldkompetenz“ auszeichnen, erscheinen damit eher als eine Lösung denn als ein Problem. Die Qualität der Beziehung zwischen Forscher und Feld wird als maßgeblich für die Qualität der Forschung angesehen (ibid., 343).

Das in dieser Arbeit gewählte Vorgehen orientiert sich stark an der hermeneutischen Datenauswertung und damit der typisch deutschen Tradition. Gleichwohl

¹²⁷ Oevermann optiert für eine strikte Trennung zwischen dem Prozess der Datenerhebung und dem der Datenauswertung. Er bevorzugt Protokolle (d. h. Texte, die auf gerätevermittelten Aufzeichnungen beruhen), mit denen sich die flüchtige soziale Wirklichkeit fixieren ließe. Hingegen kritisiert er Beobachtungen als methodisch unsauber, da sich in ihnen Aufzeichnung und Interpretation der Wirklichkeit vermischen.

¹²⁸ Keller/Pofertl (ibid., 334) führen Beispiele aus dem Kontext der 1960er Jahre an, z. B. die von Alain Touraine durchgeführte Feldforschung zum Wandel der Fabrikarbeit in den Renault-Werken. Das Vorgehen brauchte nicht weiter spezifiziert werden, denn dem Forscher wurde eine „universale Feldkompetenz“ unterstellt. Ein weiteres Beispiel sind die prominenten ethnografischen Forschungen Edgar Morins über die Modernisierung im ländlichen Bereich, die auf eine „totale Felderkundung“ zielten, ohne das Vorgehen darzulegen. Als Beispiel für einen Fokus auf Datenerhebung lässt sich die Studie Bourdieus *La Misère du monde* (Das Elend der Welt) anführen. Darin werden eindrucksvolle Interviews mit Personen am Rande der Gesellschaft versammelt, d. h. die Betroffenen kommen uneingeschränkt zu Wort (Bourdieu 1997). Eine vertiefte Auswertung der Daten erfolgt nicht, die Daten sollen vielmehr „für sich“ sprechen.

wurde der Feldforschung ein hoher Wert beigemessen und somit ein Kompromiss angestrebt. In Kapitel 4.2 wird ausführlicher auf die Phase der Feldforschung und die dabei getroffenen forschungsleitenden Entscheidungen eingegangen, als es bei einer streng objektiv-hermeneutisch ausgerichteten Arbeit notwendig wäre.

4.2 Feldforschung und Datenerhebung

Zwischen Mai 2013 und April 2015 habe ich im Raum Paris und Berlin intensive Feldforschung in mehreren Phasen unternommen. Das Ergebnis sind zahlreiche informelle Gespräche, Beobachtungen sowie 48 Interviews. 22 Interviews habe ich auf Deutsch geführt, 26 auf Französisch. Die Interviews dauerten jeweils zwischen einer und drei Stunden. Sie wurden mit einem Diktiergerät aufgezeichnet. Sofern die objektiven Daten¹²⁹ nicht bereits im Interview erwähnt wurden, habe ich diese im Anschluss ergänzend erhoben. Zudem erstellte ich eine Zusammenfassung über Anbahnung und Situation des Interviews sowie äußerliche Merkmale der Person.¹³⁰

Um den Entstehungskontext der Interviews offenzulegen, begründe ich im Folgenden mehrere forschungsleitende Entscheidungen. Diese bestimmten den Forschungsverlauf, d. h. die Art und Weise, wie ich im Raum Paris und Berlin jeweils mit potentiellen Interviewpartnerinnen Kontakt aufnahm, wie ich sie für eine Teilnahme am Projekt gewann und wie ich das Interview durchführte. Die folgenden Ausführungen dienen auch dazu, meine Verortung als Forscherin im Feld zu reflektieren. Forschende können als Bestandteil der sozialen Zusammenhänge betrachtet werden, die sie erforschen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 404). Dementsprechend betrachte ich meine Anwesenheit im Feld und die Reaktionen auf meine Identität nicht als eine

¹²⁹ Daten zur sozialen Herkunft (Beruf, Erwerbstätigkeit der Eltern), Geschwister, Wohnorte, Bildungs- und Erwerbslaufbahn, Partnerschaft, Kinder, usw. Die Großelterngeneration habe ich nicht systematisch erhoben, da einige Befragte bereits Schwierigkeiten hatten, über den Werdegang der Eltern detailliert Auskunft zu geben und nur wenig über die Familiengeschichte wussten. Es scheint symptomatisch zu sein, dass in den Familien meiner Interviewpartnerinnen nicht über den Bruch der Migration und die zum Teil sehr ärmlichen Lebensumstände gesprochen wird. Das ist womöglich auch mit Scham verbunden. Latifa (23_17F) äußert sich erstaunt darüber, dass sie nie gewusst habe, dass ihre Eltern so arm gewesen seien und die Kellerwohnung sogar von Mäusen befallen war. Ihre Mutter habe noch als Schwangere in einer Metzgerei geputzt. Latifa rekonstruiert dies anhand von Erinnerungen aus der Kindheit und beiläufigen Erwähnungen ihrer Mutter.

¹³⁰ Das sollte das Erinnern erleichtern. Zudem wollte ich die verbale und die äußerliche (z. B. durch den Kleidungsstil) Selbstpräsentation vergleichen. Hinsichtlich der Frage des Umgangs mit der muslimischen Identität ist es ferner relevant, ob, wie und in welchen Kontexten Musliminnen ein religiöses Bekenntnis sichtbar machen.

„Quelle der Verzerrung“ (ibid.), sondern als Gegenstand der Reflexion.¹³¹ Ich werde mögliche Erklärungen für charakteristische Interaktionen und Beobachtungen im Feld anführen. Relativ ausführlich gehe ich dabei auf die Schwierigkeit der Thematisierung von Religion, sowohl bei der Kontaktaufnahme als auch im Interview, ein.

In Hinblick auf die Kontaktaufnahme stellte ich mir die Frage, in welchen spezifischen Milieus ich muslimisch-gläubige und im sozialen/medizinischen Bereich tätige Interviewpartnerinnen¹³² rekrutieren könnte. Grundsätzlich habe ich sowohl in Frankreich als auch in Deutschland zwei spezifische Arten von Räumen genutzt, jedoch, wie ich noch darlegen werde, mit unterschiedlichem Erfolg. Das waren erstens Räume in beruflichen Handlungsfeldern, also Arbeits- und Ausbildungsstätten, öffentlich zugängliche Fortbildungsveranstaltungen und Tagungen als auch Akteure wie Wohlfahrts- und Berufsverbände. Das waren zweitens Räume im religiösen Feld, also religiöse Gemeinden, Vereinsräume, religiöse Bildungseinrichtungen sowie Akteure wie muslimische Frauengruppen und Hochschulgruppen. Außerdem besuchte ich eine Reihe von öffentlichen Veranstaltungen, in denen der Islam in Bezug auf gesellschaftspolitische Fragen¹³³ thematisiert wurde. Private und berufliche Netzwerke aktivierte ich über die adressatenspezifischen Räume hinaus. Dafür erwiesen sich persönliche Kontakte und informelle Wege der Kontaktaufnahme als sehr nützlich. Bekannte oder zufällige Begegnungen vermittelten mich an infrage kommende Familienangehörige, Bekannte oder Personen ihres beruflichen Netzwerks.

Als Hilfestellung und damit mein Anliegen nicht in Vergessenheit geriet, hängte ich bei jeder Gelegenheit einen Flyer aus (Abbildung 1), auf dem ich ein Interesse für die Berufsverläufe muslimisch-sozialisierter Frauen und die relevanten Identitätskriterien formulierte. Den Flyer in Bibliotheken, Vereinen, Ausbildungsstätten usw. an das schwarze Brett zu heften, blieb erfolglos. Mehrere Male erhielt ich die Aussage, dass die Interviewte sich nur der vermittelnden Person zuliebe zur Zusammenarbeit bereit erklärt habe. Damit möchte ich zur Schwierigkeit, zu den Personen im Feld ein Vertrauensverhältnis aufzubauen, überleiten.

¹³¹ Es würde den Rahmen meiner Arbeit sprengen, wechselseitige Zuschreibungen und emotionale Prozesse zum Gegenstand der Analyse zu machen. Ein eindrucksvolles Beispiel der Analyse derartiger Übertragungen und Gegenübertragungen zwischen Forscher und Beforschten liefert der Ethnologe und Psychoanalytiker Georges Devereux (1976).

¹³² Ein weiteres Kriterium war der Migrationshintergrund. Zur theoretisch und forschungspragmatisch begründeten Auswahl der Berufsfelder und Untersuchungspersonen siehe Kapitel 3.

¹³³ Etwa die Frage der (beruflichen) Integration von Personen mit Migrationshintergrund oder die der Herausforderungen, die im Zusammenhang mit Flucht und Asyl entstehen.

DRINGEND

Suche Interviewpartnerinnen für eine Studie

Im Rahmen eines deutsch-französischen Dissertationsprojektes suche ich Teilnehmerinnen, die mir ihre Lebens- und Berufsgeschichte erzählen.

> Haben Sie eine **Ausbildung/ein Studium im medizinischen/sozialen Bereich** absolviert und sind jetzt **berufstätig**?

> Sind Sie in einer muslimischen Familie aufgewachsen und in Deutschland zur Schule gegangen?

Dann wäre ich Ihnen für Ihre Mitwirkung sehr dankbar!

Das Interview dauert 1-2 Stunden und ist absolut vertraulich.

Linda Hennig

E-Mail : HennigLinda@googlemail.com

Telefon : 0163 364 2844

Abbildung 1: Flyer zur Kontaktaufnahme, deutsche Version

Ein Vertrauensverhältnis aufzubauen ist schon allein deswegen notwendig, weil es keine Selbstverständlichkeit darstellt, dass Menschen ihre Zeit und Mühe für Forschungszwecke zur Verfügung stellen. Schließlich konnte ich – mit Marcel Mauss' (2007) Worten gesprochen – keine „Gegengabe“ anbieten, sondern war darauf angewiesen, dass Menschen ihre persönlichen Erfahrungen aus freien Stücken mit mir teilten. Darüber hinaus würde es mir – angesichts der Minderheitensituation von *Muslimen* – kein Vertrauen einbringen, wenn mich das Feld als Angehörige einer christlich/säkularen Mehrheitsgesellschaft wahrnahm. Muslim*innen sind sich dessen bewusst, dass sie und die Rolle des Islams in ihrem Leben ein Gegenstand der empirischen Sozialforschung sind (Amir-Moazami 2007; 2018; Jeldtoft 2011; 2013).

Durch nicht abreißende politische und mediale Diskurse über den Islam und über Muslime wird permanente Aufmerksamkeit erzeugt. Dabei wird die Zugehörigkeit zum Islam misstrauisch beäugt. Sie wird als Integrationshemmnis, als Zeichen der Rückständigkeit oder schlicht als Gefahr angesehen. Das Kopftuch fungiert dabei häufig als Ankerpunkt für Debatten, wodurch Musliminnen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Auch die Wahrnehmung der Rückständigkeit sowie Integrationsfragen werden „gegendert“ diskutiert. Und nicht zuletzt werden die Debatten über die Legitimität von Religion in beruflichen Kontexten sehr häufig in Bezug auf das Kopftuch geführt.¹³⁴ Inhaltlich sind die Debatten sehr nahe an meinem Untersuchungsgegen-

¹³⁴ Das Thema „Religion am Arbeitsplatz“ war nicht neu (siehe z. B. Bouzar/Bouzar 2009). Während meiner Feldforschung war das Thema vor allem in Frankreich medial präsent. Seit Mai 2013 werden einmal jährlich Ergebnisse einer Umfrage zum „fait religieux“ in Unternehmen veröffentlicht. Dafür

stand, sie tragen sogar dazu bei, dass die Vereinbarkeit von Religion und Berufstätigkeit für Musliminnen zu einem Problem gemacht wird. Mein Anliegen, berufstätige Musliminnen zu interviewen, konnte also sehr leicht mit gesellschaftlichen Debatten in Verbindung gebracht werden. Ich konnte im Laufe meiner Feldforschung beobachten, dass es nicht gerade die Bereitschaft steigert, sich für Forschungszwecke zur Verfügung zu stellen, wenn Menschen sich ins Visier genommen, inspiziert und auf ein Problem reduziert fühlen. Häufig wurde auf das Thema Islam ablehnend reagiert und kritisiert, dass es immer nur um Muslime und um deren Religion ginge, die zudem in den Medien negativ dargestellt würden. Als Vertreterin einer säkularen und islamkritischen Mehrheitsgesellschaft wurde ich eher in Situationen wahrgenommen, in denen ich Unbekannte als potentielle Interviewpartnerinnen adressierte. Insofern war der Aufbau persönlicher Beziehungen, z. B. über ein geteiltes Interesse, eine besuchte Veranstaltung, eine gemeinsame Aktivität oder über ein geteiltes Identitätsmerkmal, unabdingbar.

Nicht im muslimischen Milieu engagierte¹³⁵ Personen reagierten häufig zurückhaltend auf meine Anfrage. Zuweilen lehnte die angesprochene Person ab, weil sie sich nicht als auskunftsbefähigt betrachtete. Das ist nicht überraschend. Nicht-organisierte Muslim*innen zeigen seltener die Bereitschaft, sich für Forschungszwecke zur Verfügung zu stellen, da sie sich nicht als exemplarisch betrachten und kein Rollenmodell sein möchten (Amiriaux 2006; Jeldtoft 2011). Im muslimischen Milieu engagierte Personen überzeugte ich leichter davon, ein Interview zu geben, gerade weil die Vereinbarkeitsfrage im Raum stand. Insgesamt schätze ich den gesellschaftlichen Kontext zum Zeitpunkt meiner Feldforschung als eher hinderlich ein.¹³⁶ Zuweilen

wurde an der Grande école für Politikwissenschaften (Sciences-Po Rennes) die „Beobachtungsstelle für das Religiöse im Unternehmen“ *OFRE (l'Observatoire du Fait Religieux en Entreprise)* eingerichtet. Aufhänger für die erste Befragung von Managern hinsichtlich der Konflikthaftigkeit von Religiosität in Unternehmen ist die viel diskutierte Baby-Loup Affäre (<http://www.grouperandstad.fr/linstitut-randstad-et-lofre-decryptent-le-fait-religieux-en-entreprise/> [25.4.2019]). 2013 und 2014 hatte „Baby Loup“ eine enorme Präsenz in den Medien (z. B. Sendung vom 4.7.2013 auf France Culture: <https://www.franceculture.fr/emissions/le-bien-commun-13-14/laffaire-baby-loup-et-la-laicite-en-entreprise> [7.1.2019]). In Deutschland war ab 2015 der öffentliche Diskurs stark durch die „Flüchtlingskrise“ geprägt, in deren Kontext das Frauenbild im Islam und die Integrationsfähigkeit von Muslim*innen diskutiert wurden.

¹³⁵ „Engagiert“ verwende ich für politisches, gemeinnütziges oder auch informelles Engagement, das darauf gerichtet ist, das Bild über den Islam in der Gesellschaft zu verändern oder als Muslim*in etwas zum Gemeinwohl beizutragen. Ähnlich wie Laura Haddad (2017) spreche ich von öffentlich als Muslim*innen agierenden Personen. „Organisiert“ verwende ich für eine enge Bindung an eine religiöse Gemeinde (Dessing et al. 2013).

¹³⁶ Zum Zeitpunkt des Anschlags auf das französische Satiremagazin Charlie Hebdo am 7.1.2015 hatte ich bereits ausreichend Kontakte hergestellt. Als der Anschlag auf den Pariser Konzertsaal Bataclan am 13.11.2015 verübt wurde, war die Feldforschung abgeschlossen.

musste ich mein Anliegen hartnäckig wiederholen, selbst wenn eine Person bereits grundsätzlich ihre Bereitschaft bekundet hatte. Relativierend sei angeführt, dass Verzögerungen auch andere Gründe haben konnten. Ein Interview wurde mehrmals abgesagt bzw. verschoben und kam erst nach fünf Monaten zustande. Ich hatte bereits daran gezweifelt, dass Mouna (12_7F),¹³⁷ die sich bei der ersten Kontaktaufnahme sehr kooperativ und interessiert gezeigt hatte, wirklich an der Untersuchung teilnehmen wollte. Allerdings war sie aufgrund ihrer Berufstätigkeit, der für Paris typischerweise langen Arbeitswege und diverser Fortbildungen zeitlich sehr eingebunden. Ich musste berücksichtigen, dass Berufstätige (und zum Teil auch familiär eingebundene) Untersuchungspersonen wenig Zeit haben. Ich schätze, dass Zeitmangel und eine geringe Motivation, stellvertretend für *Muslimen* zu sprechen, maßgeblich für die geschilderte Situation verantwortlich waren.

Beim Feldzugang kam zum Tragen, dass in Deutschland und Frankreich je unterschiedlich mit Religion in der Öffentlichkeit umgegangen wird. Im deutschen Kontext war es relativ unproblematisch, Arbeitgeber nach Angestellten muslimischer Zugehörigkeit zu fragen. Zu deutschen Wohlfahrtsverbänden und ihren lokalen Einrichtungen ließ sich vergleichsweise leicht ein Kontakt herstellen, wobei sich ein Anruf eine Woche nach einer zuvor übersandten E-Mail als günstig erwies. Meiner Bitte, meine Anfrage an Angestellte muslimischer Zugehörigkeit weiterzuleiten, wurde häufig entsprochen. Beratungseinrichtungen, soziale Dienste und Jugendeinrichtungen zeigten sich gegenüber meiner Forschung kooperativ und positiv. Mehrmals wurden mir die Namen von infrage kommenden Personen genannt. Einen türkischen Pflegedienst¹³⁸ und eine soziale Einrichtung für muslimische Mädchen habe ich persönlich aufgesucht und dort ohne Probleme Interviewpartnerinnen gefunden. Über die religiöse Identität von Kolleginnen und Mitarbeiterinnen Auskunft zu geben, erschien als selbstverständlich.

Im französischen Kontext gelang es mir hingegen nur in einem Fall, über eine soziale Einrichtung an eine Interviewpartnerin vermittelt zu werden. Bei weiteren Arbeitgebern oder Ausbildungseinrichtungen fruchtete die Kontaktaufnahme nicht, was ich darauf zurückführe, dass es im französischen, laizistischen Kontext unüblich ist,

¹³⁷ Zur Bezeichnung bei Nennung einer Interviewperson im Text: Die Namen wurden anonymisiert, die Nummern nach Reihenfolge der realisierten Interviews vergeben. 17_11F bezeichnet die 11. Interviewperson in Frankreich, welche die 17. Interviewperson unabhängig vom nationalen Kontext ist.

¹³⁸ Dort durfte ich während der Arbeitszeit teilnehmende Beobachtungen durchführen und so einen Einblick in die Interaktionen in der Kollegenschaft sowie mit gepflegten Personen erhalten.

Individuen in ihrer Religionszugehörigkeit zu adressieren. Für quantitative Forschungsvorhaben in Frankreich gilt die bereits erwähnte Maßgabe, dass nur nach Ausnahmegenehmigung die religiöse und ethnische Zugehörigkeit erhoben werden darf.

Geradezu als Aggressorin wurde ich in einem französischen Krankenhaus wahrgenommen. Ein algerischstämmiger Krankenpfleger bot mir an, mich und mein Anliegen im Pausenraum der Station seinen Kolleginnen vorzustellen. Die anwesenden fünf Pflegerinnen reagierten defensiv. Eine fragte: „Warum geht es immer um muslimische Frauen?“, eine andere: „Ich mache meine Arbeit korrekt, meine Religion geht niemanden etwas an.“ Unabhängig davon, wie gut ich mein Anliegen verständlich gemacht habe, deuten die beiden Aussagen auf problematische Aspekte des Settings.

In der ersten Aussage spiegelt sich das mediale Interesse an genderspezifischen Aspekten, etwa der Rolle der Frau im Islam, der Frage der Verschleierung usw. Die Pflegerin sah in meiner Anfrage geradezu die Verdopplung einer einseitigen Thematisierung. Dass meinem Vermittler dies im Vorfeld nicht problematisch erschien, deutet auf eine geschlechtsspezifische Ausformung des Vereinbarkeitskonflikts: Da öffentlich meist in Bezug auf das Kopftuch debattiert wird, ist das Thema Islam im Arbeitskontext für muslimische Frauen problematischer. Die zweite Aussage deutet darauf, dass es unüblich ist, an einem französischen Arbeitsplatz das Thema Religion anzusprechen. Die betreffende Pflegerin empfand es offenbar als zudringlich, auf ihre religiöse Zugehörigkeit hin angesprochen zu werden. Sie ging sogar in eine Verteidigungshaltung und berief sich auf ihre fehlerfreie Arbeit. Das ist ein Indiz dafür, dass das Thema negativ behaftet ist und die Pflegerin sich durch meine Frage einem Vorwurf ausgesetzt fühlte.

Bei der Feldforschung gilt es also auch implizite Regeln darüber zu beachten, wie, in welchem Kontext und von wem Religion zum Thema gemacht werden darf. Dementsprechend bin ich unterschiedliche Wege der Kontaktaufnahme gegangen. Im deutschen Kontext entschied ich mich, Kontakte über Arbeitgeber herzustellen und ergänzend dazu Kontakte über das muslimisch-religiöse Feld, indem ich den Moscheeunterricht besuchte oder muslimische Frauen- und Hochschulgruppen kontaktierte.¹³⁹

¹³⁹ Kontakte, die im deutschen Kontext in Interviews mündeten, habe ich in Abbildung 2 veranschaulicht. Die Nummerierung entspricht der zeitlichen Reihenfolge der Interviews. Falldarstellungen beruhen auf den Interviews 2, 7, 13.

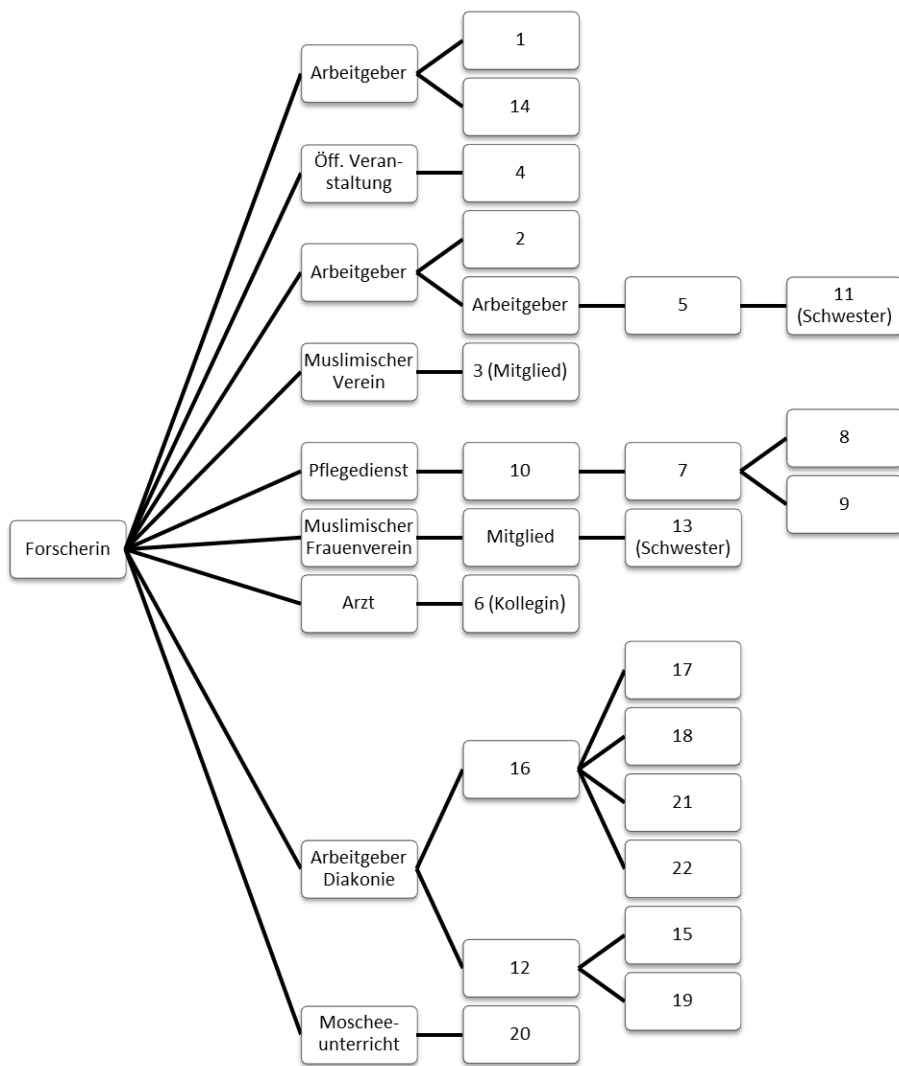


Abbildung 2: Netzwerk Interviewpartnerinnen Deutschland

Im französischen Feld entschied ich mich dafür, persönliche Kontakte zu intensivieren und nutzte vor allem das berufliche und private Netzwerk der Cousine eines befreundeten Studenten.¹⁴⁰ Darüber hinaus rekrutierte ich Interviewpersonen im Umfeld einer militanten, aber nicht religiösen Organisation (*CCIF – Collectif contre l’Islamophobie en France*).¹⁴¹ Das CCIF unterstützt und berät Opfer, organisiert Vorträge und Veranstaltungen und initiiert gesellschaftspolitische Aktivitäten.

¹⁴⁰ Kontakte, die im französischen Kontext in Interviews mündeten, habe ich in Abbildung 3 veranschaulicht. Falldarstellungen Arbeit beruhen auf den Interviews 13, 17 und 20.

¹⁴¹ Das CCIF wurde 2000 gegründet. Gemäß seiner Selbstpräsentation auf der Website (<http://www.islamophobie.net/manifesto/> [5.1.2019]) kämpft es gegen Islamophobie und Rassismus und für die Rechte von (muslimischen) Bürgern. Das CCIF bezeichnet sich als apolitische und areligiöse Organisation. Über das zu bearbeitende Thema der Organisation „Islamfeindlichkeit“ erfolgt nichtsdestotrotz eine Community-Bildung.

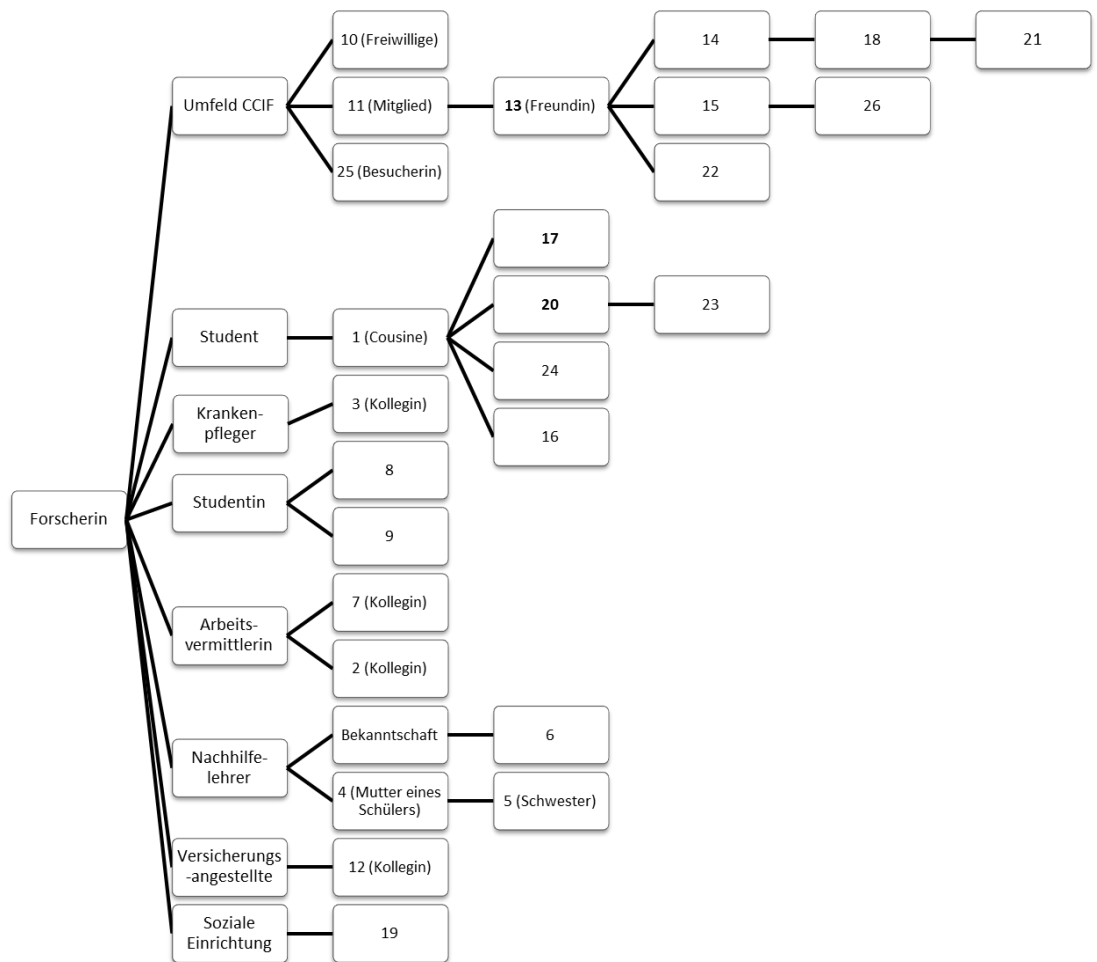


Abbildung 3: Netzwerk Interviewpartnerinnen Frankreich

Bei einer vom CCIF initiierten gemeinnützigen Bürgerinitiative zur Erhöhung der Wahlbeteiligung in Pariser Vorstädten habe ich mich beteiligt. Es handelte sich um eine Sensibilisierungskampagne für die anstehende Kommunalwahl im März 2014. Begründet wurde diese mit der geringen Wahlbeteiligung in Städten und Gemeinden mit hoher Arbeitslosigkeit und einem hohen Anteil an Sozialwohnungen. Dass davon auch viele *Muslimen* betroffen seien, führte das CCIF als Begründung an, betonte jedoch ausdrücklich, dass sich das Engagement nicht ausschließlich auf die muslimische Community richte, sondern auf eine durch soziale Problemlagen gekennzeichnete (migrantische) Bevölkerungsgruppe. Im Rahmen der Aktion wurde diskutiert, welche Argumente sich gegen eine islamisch begründete Verweigerung der Wahl anführen lassen. Insofern lässt sich sagen, dass ein Ziel der Aktion darin bestand, Personen mit einem muslimischen Hintergrund politisch zu sensibilisieren. Die besuchten Kommunen waren zum Teil auch in der medialen Berichterstattung zum Islam präsent.

Die von uns besuchte Stadt Trappes ist zum Beispiel bekannt für Unruhen, die

dadurch ausgelöst wurden, dass am 18. Juli 2013, während des Ramadan, die polizeiliche Kontrolle einer Burka tragenden Frau eskalierte. Ihr Ehemann geriet mit den Polizisten in eine handgreifliche Auseinandersetzung und wurde zur Wache gebracht. Am nächsten Tag kam es im Viertel zu Krawallen. In medialen Debatten um die Vollverschleierung in einer laizistischen Republik oder die Frage, ob ein generelles Kopftuchverbot in Universitäten eingeführt werden sollte, wird Trappes immer wieder thematisiert. Wenn die Freiwilligen an den Türen der Bewohner klingelten, das Wahldatum sowie die Notwendigkeit, sich für die Wahl registrieren zu lassen, in Erinnerung riefen, sprachen sie allerdings keine Wahlempfehlung aus.

Im Umfeld des CCIF lernte ich im Verein aktive Personen und solche, die punktuell Veranstaltungen besuchten, kennen.¹⁴² In diesem Zusammenhang komme ich auf die in Kapitel 3 theoretisch begründete Entscheidung zurück, auf nicht-organisierte Musliminnen zu fokussieren. Während ich vorher nur vermutet hatte, dass die starke Bindung an eine Community oder die (berufliche) Beschäftigung innerhalb/außerhalb des muslimischen Milieus Kontrastkriterien sein könnten, hat sich im Laufe der Untersuchung die Relevanz der Unterscheidung von „engagiert“ und „nicht-engagiert“ herauskristallisiert. Dafür möchte ich beobachtete Unterschiede anführen.

Bei den im CCIF engagierten Personen handelte es sich überwiegend um studierte, ledige Frauen zwischen 25 und 35. Einige übten (auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt) eine Teilzeittätigkeit aus, orientierten sich gerade beruflich oder wollten das Netzwerk auch für berufliche Zwecke nutzen.¹⁴³ Mein Pool von Interviews wäre in Bezug auf die Lebensführung recht einseitig geworden, hätte ich überwiegend diese engagierten Frauen befragt. Das Engagement kann besonders in einer Lebensphase ohne zeitintensive familiäre und berufliche Verpflichtungen als sinnstiftend erlebt werden. Einseitig wäre das Sample an Interviews insbesondere deswegen geworden, weil die engagierten Musliminnen durch ihr sichtbares religiöses Bekenntnis auch in der Öffentlichkeit als Musliminnen identifizierbar waren und weil sie häufig die Probleme thematisierten, mit denen Musliminnen in nichtmuslimischen Gesellschaften konfrontiert werden. Dass sie öfter von Diskriminierungserfahrungen berichteten als (sichtbar bekennende) nicht-engagierte Musliminnen, führe ich auch darauf zurück,

¹⁴² Wie Abbildung 3 zeigt, habe ich von den im Umfeld des CCIF interviewten Frauen nur einige als im muslimischen Milieu „engagiert“ eingeschätzt.

¹⁴³ So sagte Djamila im Interview, dass sie ihren Traum von einer Villa des Wohlbefindens mithilfe prominenter wohlhabender Personen der muslimischen Community verwirklichen wolle (siehe 7.4).

dass die Nähe zu einem Verein, der sich gegen Diskriminierung einsetzt, dafür sensibilisiert. Die nicht vereinsmäßig aktiven Frauen (die ich im privaten Umfeld rekrutiert hatte), sprachen insgesamt weniger über ihre Zugehörigkeit zum Islam und handhabten ihr religiöses Bekenntnis diskreter.

Hinsichtlich möglicher Auswirkungen der Milieuanbindung auf die Lebensführung sei das Beispiel von Mukhlisa (17_11F) angeführt. Die Sprachwissenschaftlerin algerischer Abstammung arbeitet als Koranlehrerin bei einem muslimischen Bildungszentrum im Norden von Paris. Nebenher fertigt sie für ein religiöses Kollektiv gegen einen geringen Preis Übersetzungen religiöser Schriften an. Die ledige 33-Jährige wohnt mit einer befreundeten Muslimin in einer Wohngemeinschaft. Den Kontakt zu ihren Eltern hat sie abgebrochen. Hier haben wir ein Beispiel für eine zeitlich, räumlich und sozial auf das religiöse Feld und das muslimische Milieu begrenzte Lebensführung. Mukhlisa lässt sich als organisierte und im religiösen Milieu tätige Muslimin bezeichnen. Ihre Lebensführung ist um Religion zentriert. Sie beschäftigt sich, auch um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, inhaltlich mit Religion, vermittelt diese an andere, versucht, diese in ihrem Alltag korrekt umzusetzen, und verbringt ihre Freizeit mit ähnlich gesinnten Personen. Die Ausrichtung der Lebensführung auf Religion hat eine soziale Begrenzung der Lebensführung auf das religiöse Milieu nach sich gezogen. Mukhlisas Entscheidung dafür, ihr sprachwissenschaftliches Universitätsdiplom nicht auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt zu verwerten, sondern sich zu solidarisieren und sich für die Community zu engagieren, ist eine Reaktion auf die Abwertung von Muslimen nach den Anschlägen auf das World-Trade-Center. Gleichzeitig drückt sich darin eine Rebellion gegenüber ihren Eltern aus. Der Generationenkonflikt¹⁴⁴ zeigt sich in dem an die Eltern gerichteten Vorwurf der Angepasstheit an die französische Gesellschaft und der einseitigen Ausrichtung auf diesseitigen Erfolg. Von diesem Lebensentwurf grenzt Mukhlisa sich ab, während ihre Eltern wiederum ihren Lebensentwurf kritisieren.

¹⁴⁴ Innerfamiliäre Brüche habe ich bei engagierten Musliminnen häufig beobachtet. Ich erhielt den Eindruck, dass die Nähe zu einer Community als besonders wichtig empfunden wird, wenn die Person den Islam auf gänzlich andere Weise praktiziert als ihre Eltern. Ein diesbezüglich interessanter Fall ist Adama (21_15F), die sich durch ihre islamische Kleidung, ihr sichtbares Bekenntnis und ihre religiöse Praxis sehr stark von der senegalesischen Herkunft ihrer Eltern distanziert. Sie bindet sich stark an die muslimische Community und überwindet damit die ethnisch geprägte Volksreligiosität. Interessanterweise wird ihre ethnische Herkunft in der Öffentlichkeit nicht mehr wahrgenommen, seit sie einfarbige lange Kleider und eine farblich passende Verschleierung trägt, sondern sie ist eindeutig als Muslimin markiert.

Der Fall von Mukhlisa deutet darauf hin, dass Personen, deren Lebensführung sich auf ein muslimisches Milieu beschränkt, weniger Vereinbarkeitskonflikte zwischen Religion und Berufstätigkeit zu bewältigen oder mit Fremdzuschreibungen von der Mehrheitsgesellschaft umzugehen haben, als Personen, die einer Berufstätigkeit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt nachgehen. Meine Beobachtungen sprechen für die These, dass die Nähe zum engagierten, islamischen Milieu andere Vereinbarkeitskonflikte und Herausforderungen der Lebensführung mit sich bringt, als ich in meiner Arbeit untersuchen möchte.

Im Folgenden möchte ich auf meine Selbstbezeichnung, die Adressierung potentieller Interviewpartnerinnen und die Thematisierung von Religion eingehen. Im Feld habe ich mich als Studentin, die eine Dissertation anstrebt, bezeichnet. Die Selbstbezeichnung „Forscherin“ erschien mir unangebracht. Besonders in Frankreich hatte ich das Gefühl, dass ich mich in einem sehr stark „beforschten“ Gebiet bewege. Mit der Selbstidentifikation als Wissenschaftlerin würde aus meiner Sicht nicht Unvoreingenommenheit assoziiert, sondern die Identifikation und Reduktion von *Muslimen*. Ich appellierte also an die Bereitschaft, mir bei der Erstellung einer wissenschaftlichen Arbeit zu helfen. Die meisten Kontakte assoziierten mit der Lebensphase des Studiums etwas Positives, entweder weil sie selbst studiert hatten oder weil sie zumindest diesen Wunsch (für sich oder ihre Kinder) hegten. Einige Interviewpartnerinnen schienen sich gut mit der interessiert-neugierigen Haltung einer Wissenschaftlerin identifizieren zu können, beschrieben sie doch selbst ihre Auseinandersetzung mit dem Islam als eine prüfende, kritische, auf Recherchetätigkeiten beruhende.

Ich muss jedoch zugeben, dass meine Selbstbezeichnung als Person, die das Ziel eines wissenschaftlichen Werdegangs verfolgt, Interviewpartnerinnen mit einer brüchigen Bildungsbiografie möglicherweise unter Druck gesetzt hat. Nabila (11_6F) hat sehr ausführlich zu begründen versucht, dass sie ihr Jurastudium aufgrund finanzieller Schwierigkeiten abgebrochen hat und dass die Helfertätigkeiten, in denen sie seitdem beschäftigt ist, nur ein Mittel zum Zweck der Existenzsicherung sind. Mehr noch, sie zeigte sich sehr interessiert am Thema meiner wissenschaftlichen Arbeit und bot an, in der städtischen Bibliothek nach Literatur für mich zu suchen. Ich gewann den Eindruck, dass sie sichtlich bemüht war, mich inhaltlich bei der Recherche zu unterstützen, obwohl ich betonte, selbst Zugang zu einer Reihe wissenschaftlicher Bibliotheken zu haben. Vor dem Hintergrund des missglückten Bildungsaufstiegs habe ich Nabilas Äußerungen als Versuch interpretiert, wissenschaftliches Interesse sowie

Kompetenz zu signalisieren, um einer möglichen Abwertung durch mich zuvorzukommen.

Informationen über meinen Werdegang, meine Identität und meine Persönlichkeit habe ich freimütig geteilt, wenn ich danach gefragt wurde, damit meine Gesprächspartner*innen mich einordnen konnten. Meine religiöse Verortung wurde häufiger in muslimischen, aktiven Milieus erfragt, hauptsächlich im Umfeld des CCIF in Frankreich. Ich habe meine Sozialisation in einem christlich-protestantischen Milieu erwähnt und das Gespräch auf Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und protestantischen Strömungen gelenkt. Damit wollte ich „Religionskompetenz“ (Koch et al. 2013) signalisieren und deutlich machen, dass meine Gegenüber es weder mit einer religionskritischen Atheistin noch mit einer (dem Feld angehörigen) Muslimin zu tun hatten. Auf meine nationale Herkunft wurde in Frankreich meist sehr positiv reagiert. Deutschland sahen meine Gesprächspartner*innen als christliches und im Vergleich zu Frankreich religionsfreundlicheres und weniger islamfeindliches Land. Dass Französisch nicht meine Muttersprache ist, habe ich bei der Feldforschung in Frankreich nicht als Nachteil erlebt. Ich gewann vielmehr den Eindruck, die Asymmetrie zwischen Interviewerin und interviewter Person würde dadurch entschärft werden, dass die Interviewten (bis auf wenige Ausnahmen) über bessere Französischkenntnisse verfügten als ich.

Als Forschungsinteresse habe ich im Feld die individuellen Erfahrungen von Frauen muslimischer Zugehörigkeit und einem bestimmten beruflichen Hintergrund benannt. Mein Interesse an dem jeweiligen Menschen und den subjektiven Erfahrungen auszudrücken, erschien mir wichtig, um gesellschaftlichen Diskursen nicht zu viel Raum zu geben. Ich wollte vermeiden, Personen muslimischer Zugehörigkeit zu essentialisieren, indem ich sie ausschließlich als Muslim*innen adressierte. Das wäre einer Fremdzurechnung zu den eindeutig als religiös markierten „Anderen“ gleichgekommen. Womöglich hätte es einseitige, auf das Thema Islam reduzierte Interviewinhalte nach sich gezogen. Also adressierte ich die potentiellen Interviewpartnerinnen als in bestimmten Berufen Tätige.¹⁴⁵ Nun konnte ich aber auf die Adressierung als

¹⁴⁵ Ziel war es, eine einseitige Fokussierung auf die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit zu vermeiden und das Individuum in seinen vielfältigen lebensweltlichen Zusammenhängen zu betrachten. Mit dem Fokus auf der Berufstätigkeit würde ich, so meine Annahme, den Blick auf Vereinbarkeitskonflikte und Fragen der Sinnstiftung (unabhängig von Religion) lenken und neben Religion andere Identitätsmerkmale und Handlungsfelder thematisieren. Das ähnelt dem Vorgehen von Anne Juhasz und Eva Mey (2003, 332). Indem sie Jugendliche der zweiten Einwanderergeneration in erster Linie als Jugendliche adressieren, lenken sie den Blick auf schicht- und jugendspezifische Denk- und Verhaltensmuster.

Musliminnen nicht verzichten, was zur Frage führt, wie das Thema Islam bei den informellen Gesprächen (und Interviews) ins Spiel kam.

In einer Kontaktsituation reagierte die Angestellte einer sozialen Einrichtung in Berlin gereizt, als sie den Terminus „muslimisch“ auf meinem Flyer las. Sie kritisierte meine Auswahl und erregte sich darüber, dass alle *Muslime* über einen Kamm geschert würden, obwohl der Glaube doch ihre persönliche Angelegenheit sei. Obwohl ich mehrmals versuchte, das Gespräch zu beenden, weil mir die Situation unangenehm war, entspann sich eine fast einstündige Interaktion. Schließlich erklärte sie sich für das Interview bereit, sagte aber, wir werden nicht – so ihre Worte, bei denen sie auf meinen Flyer zeigt – über „dieses Muslimisch“ sprechen, das ginge niemanden etwas an. Das ist nur ein Beispiel, das verdeutlicht, warum ich im Verlauf der Feldforschung versucht habe, das Thema Islam „mit Samthandschuhen“ anzufassen. Ich wusste nicht, inwieweit ich der jeweiligen Person beim Thema Religion zu nahe treten würde. Manchmal hatte ich das Bedürfnis, mich von Vorurteilen abzugrenzen. Meine Gesprächspartnerinnen konnten schließlich nicht wissen, welche Stereotype über den Islam ich als Nicht-Muslimin teilen würde.

Es gab immer wieder Situationen, in denen meines Erachtens auf Vorurteile angespielt wurde. Kahina (15_10F), die sich für das CCIF engagierte, wartete mit mir und einigen anderen zusammen im Eingangsbereich einer Moschee in einem Pariser Vorort auf einen Einsatz. Auf die beiden Zugänge zu den Gebetsräumen, einmal für Männer, einmal für Frauen blickend, sagte sie mir, wie satt sie diese ganze Separation hätte. Offenbar bezog sie sich auf die Geschlechterseparation beim Beten. Warum teilt sie mir dies ungefragt mit? Spricht sie als muslimische Feministin oder möchte sie mir als Nicht-Muslimin sagen, dass die Geschlechterungleichheit dem Islam nicht inhärent ist?

Die Befangenheit beim Thema Islam führe ich gleichermaßen auf meine eigene Unsicherheit und die der Gesprächspartnerinnen zurück. Im Nachhinein scheint meine Vorsicht nur in den Fällen notwendig, in denen das etwas Unangenehmes auslöste. Ich habe beobachtet, dass ich teilweise selbst befangener war, als meine Gesprächspartnerinnen. So erzählte mir die Krankenschwester Louisa (8_3F) sofort, dass sie ein interessanter Fall wäre, weil sie den Islam praktiziere, im Unterschied zu ihren Eltern, von denen sie nicht einmal wüsste, wie sehr sie glaubten. Während ich versuchte, das Mus-

limische herunterzuspielen, präsentierte sie ihre Zugehörigkeit als ein Distinktionsmerkmal. Insgesamt habe ich gute Erfahrungen damit gemacht, das Identitätsmerkmal „muslimisch“ als eines von mehreren zu erwähnen.

An die Frage der Adressierung schließt sich die Frage der Interviewführung an, insbesondere was das Thema Islam angeht. Mein Ziel war es, neben der Religiosität weitere biografische Themen nicht zu kurz kommen zu lassen. Ich beabsichtigte, nicht auf der Ebene der Diskurse zu verbleiben, sondern etwas über die individuelle Handlungspraxis erfahren. Es galt, den biografischen Verlauf zu erfassen, den beruflichen Werdegang und die religiöse Entwicklung, aber auch die Handlungspraxis und Organisation des Alltags. Im Laufe der Erhebungsphase habe ich mehrere Varianten der Interviewführung verwendet. Rückblickend bin ich zu dem Urteil gelangt, dass es die perfekte oder richtige Interviewmethode, nach der ich gesucht habe, nicht gibt.¹⁴⁶ Aufgrund der Heterogenität der Gesprächspartnerinnen und Interviewsettings hatte die jeweilige Interviewtechnik bestimmte Vorteile und/oder Nachteile. Auf einige werde ich im Folgenden eingehen und diese auf die jeweilige Person, den gesellschaftlichen Rahmen und die Regeln des Erzählens zurückführen.

Von einer ersten Interviewtechnik habe ich schnell Abstand genommen. Mit einer Frage nach dem detaillierten Tagesablauf versuchte ich eine Erzählung über die alltägliche Praxis und die Arrangements von Religion und Arbeit zu generieren. Dieses Vorgehen war von der arbeitssoziologisch orientierten Lebensführungsforschung inspiriert, in der versucht wird, die Struktur des Alltags zu erfassen.¹⁴⁷ Interessanterweise hat meine erste Interviewpartnerin Selma (1_1F) ihren Tageslauf sehr detailliert erzählt, religiöse Verrichtungen aber unerwähnt gelassen. Und das, obwohl sie, wie ich im Verlauf des Interviews erfahren sollte, fünf Mal am Tag betet. Das ist ein Indiz dafür, dass das Religiöse der Sphäre des Privaten zugerechnet und in der Kommunikation ausgespart wird. Ich kann nur vermuten, dass die Regel der Diskretion typisch für den französischen Kontext ist, in dem das Religiöse in den privaten, häuslichen Bereich zurückgedrängt wird. Was, wenn ich diese Interviewführung bei einer sichtbar bekennenden und sich stärker über die Zugehörigkeit zum Islam identifizierenden Person angewendet hätte? Ich vermute, dass die Regel der Diskretion eher von Muslimin-

¹⁴⁶ Bei der Datenauswertung trage ich der heterogenen Interviewtechnik Rechnung, indem ich die Eröffnung sequenzanalytisch analysiere und damit das jeweilige Setting rekonstruiere (siehe 4.3).

¹⁴⁷ Entweder sollen die Untersuchungspersonen ihre Tagesabläufe selbst über mehrere Tage hinweg protokollieren oder die Befragungen werden durch Beobachtungen ergänzt (siehe Wehrich/Voß 2001).

nen eingehalten werden kann, die nicht als solche identifiziert werden. Die Interviewtechnik schätze ich als nachteilig ein, da zwar die Abfolge der Tätigkeiten, aber nicht die damit zusammenhängenden Entscheidungskonflikte, Aushandlungen und Sinnbezüge erzählt wurden. Dies kann mit einem Verständnis von Alltag als das Unproblematische, Routinierte und bereits Arrangierte, das ausblendet, wie es zu diesen Arrangements gekommen ist, erklärt werden.

Die Alternative zum Fokus auf dem Alltag ist der Fokus auf die Lebensgeschichte. Um eine lebensgeschichtliche Erzählung anzuregen, hatte ich die Wahl zwischen drei biografischen Aspekten als Ausgangspunkt der Geschichte: die Migrationsherkunft, der Beruf oder die religiöse Verortung. Jeder Aspekt könnte in der Geschichte tonangebend sein, je nach biografischen Erfahrungen und Relevanz für die Lebensführung. Darin lag mein Untersuchungsinteresse. Indizien dafür hatte ich kaum, denn ich wusste z. B. nicht, welche Migrationserfahrungen eine Person hatte, wie stark sie durch die elterliche Migration geprägt war oder wie stark sie von Fremdzuschreibungen betroffen war. Migration war ein Thema, das ich nicht unbefangen ansprechen konnte. Die Adressierung als „migriert“ kann als diskriminierend erlebt werden. Für das Thema Islam gilt das angesichts der erwähnten Schwierigkeiten umso mehr. Eine Frage nach der Lebensgeschichte hätte den Vorteil gehabt, dass die Interviewten selbst Relevanzsetzungen vornehmen. Diese Frage erschien mir angesichts der zu thematisierenden Handlungsfelder Religion und Beruf jedoch zu weit gefasst.

Eine brauchbare Möglichkeit lag darin, die Themen nacheinander abzuarbeiten, also im Sinne eines Leitfadeninterviews zunächst etwas über die Migrationsgeschichte (bzw. die der Eltern) zu erfragen, dann auf die berufliche Entwicklung einzugehen und schließlich Fragen zum Religiösen zu stellen. Genau diese Reihenfolge war möglich, wenn ich im Vorfeld bereits erfahren hatte, dass die Person als Kind Pendelmigrationen erlebt hatte oder sie selbst auf die Migration ihrer Eltern verwiesen hatte. Verfügte ich nicht über derartige Informationen, erwies es sich als günstig, einem strukturierten Interview entsprechend, zunächst die einzelnen Stationen des Werdegangs (Schulbildung, Berufsbildung) zu erfragen und anschließend biografische Themen oder Handlungsfelder (Religion, Beruf) abzuarbeiten. Das beinhaltet Nachfragen über die familiäre Herkunft, die religiöse Sozialisation, die Positionierung oder die Migrationsgeschichte der Familie, die biografischen Entscheidungen, die konkrete Tätigkeit, die religiöse Praxis im beruflichen Kontext, das Verhältnis zu Kolleginnen und

Kollegen oder konkrete Konfliktsituationen. Der Vorteil einer vorgelagerten Erfassung des Werdegangs liegt darin, spätere Erzählinhalte besser in den biografischen Verlauf einordnen zu können. Nicht planbar war allerdings, wie ausführlich Befragte über krisenhafte Lebensereignisse erzählen würden, etwa den Umzug der Familie, den Schulwechsel und damit einhergehende Anpassungsschwierigkeiten. Dementsprechend habe ich entweder auf Narrationen zielende oder – wenn das Ereignis schon abgehandelt war – punktuelle Nachfragen gestellt.

Wollte ich die „heiklen“ Themen Religion oder Migration zu Beginn des Interviews vermeiden, verwendete ich einen auf die Berufsgeschichte zielenden Erzählstimulus. Das Vorgehen, eine biografische Narration anzustoßen und dabei den Fokus auf die Bildungs- und Berufsgeschichte zu legen, beurteile ich als vorteilhaft. Bei einigen Befragten funktionierte das allerdings weniger gut. Sie antworteten sehr knapp. Womöglich orientierten sie sich am Schema des Lebenslaufs oder einer Selbstpräsentation in einem Bewerbungsgespräch. Aufgrund solcher Formate musste ich damit rechnen, dass Regeln des Erzählens wirkten. Ich wusste also nicht, wie die Befragten relevante Bezüge zu ihrer Herkunft und Migrationsgeschichte sowie zur religiösen Verortung herstellen würden. Würden sie etwaige Diskriminierungserfahrungen erwähnen oder eine mögliche religiöse Motivation für einen bestimmten Beruf oder hätte dies keinen Platz in dem Format „Berufsgeschichte“?

Aus diesen Gründen habe ich versucht, einen ausführlicheren Erzählstimulus zu entwickeln, der das Berufliche und das Religiöse beinhaltet. Nach Oevermann (2001 a, 61) ist es von Vorteil, die interviewte Person mit einer problematischen Fraglichkeit – hier ein möglicher Vereinbarkeitskonflikt – zu konfrontieren und neugieriges Interesse daran zu bekunden. Es ist aber nicht so leicht, sinngemäß zu sagen: Erzähle mir deine Berufsgeschichte und stelle soweit relevant, Bezüge zu deiner Religiosität bzw. religiösen Zugehörigkeit her. Dass das funktionieren kann, zeigt sich am Fall Sahla. Sie berichtete zunächst ausführlich über biografische Erfahrungen, die zu ihrer Berufsentscheidung geführt haben. Ihre religiöse Verortung erwähnte sie erst an einer späteren Stelle des Interviews. Das entspricht der typischen Erzählung einer Berufsgeschichte. Es ist in der späten Moderne erwartbar, dass eine Berufsgeschichte ohne Bezug auf Religion erzählt wird und Religion nicht das zentrale Identitätsmerkmal darstellt. Wenn es eine Ausnahme darstellt, dass eine Berufsgeschichte im 21. Jahrhundert etwas mit Religion zu tun hat, dann riskierte ich, meine Interviewpartnerinnen als „abweichend“ zu kennzeichnen, indem ich eine mögliche Verbindung

zwischen Religion und Beruf thematisierte. Die Unterstellung, der Beruf wäre z. B. aus einer religiösen Motivation heraus gewählt worden, reproduziert eine einseitige Wahrnehmung, wonach alle Lebensentscheidungen von Muslimen etwas mit ihrer Religiosität zu tun hätten. Das ist ebenso falsch wie die gegenteilige Behauptung, beruflicher Werdegang und religiöse Verortung wären niemals miteinander verwoben. Für die Untersuchungsgruppe liegt die Verwobenheit aufgrund des gesellschaftlich induzierten Spannungsfeldes von muslimischer Religiosität und der Berufstätigkeit von Frauen nahe. Der schulische Bildungserwerb eines muslimischen Kindes verläuft mitunter anders als der eines Kindes mit christlicher oder ohne religiöse Zugehörigkeit.

In den Interviews kamen sowohl tatsächliche Erfahrungen als auch das Wissen, dass die religiöse Zugehörigkeit eine Rolle spielen kann, zum Tragen. Mehrere Teilnehmerinnen berichteten davon, dass sie durch das Kopftuch Nachteile erfahren haben. So erzählte die Berlinerin Hilal (32_9D), dass ihre Klassenlehrerin sie während des Unterrichts vor die Tür geschickt habe, weil sie erreichen wollte, dass Hilal das Kopftuch absetzt. Für Hilal, die lediglich einen Hauptschulabschluss hat, hat sich das ungünstig auf ihre Motivation ausgewirkt. Jemina (4_3D) hingegen schilderte, dass die abfällige Bemerkung einer Lehrerin über ihr Kopftuch sie geradezu motiviert hat, sich zu beweisen.¹⁴⁸ Das Interview mit Cansu (43_20D) war sehr davon geprägt, dass sie ein Lehramtsstudium verfolgte, obwohl (zu diesem Zeitpunkt) noch in mehreren Bundesländern pauschale Kopftuchverbote für Lehrerinnen bestanden. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Musliminnen das Wissen um bestimmte Formen der Diskriminierung schon bei ihrer Karriereplanung berücksichtigen. Mehrere Teilnehmerinnen berichten von der besonderen Förderung durch einzelne Lehrer*innen oder hoben hervor, dass sie Glück gehabt hätten. Daran lässt sich ihr Wissen ablesen, dass Personen ihrer (religiösen und ethnischen) Zugehörigkeit mit Nachteilen zu rechnen haben.

Beinhaltete der Erzählstimulus das Thema Religion/Islam, zog dies mitunter eine sofortige Reaktion nach sich, die sich entweder auf das gesellschaftliche Diskursfeld Islam oder eigene Erfahrungen bezog. In einigen Fällen verspielte ich mir also die Möglichkeit, dass die Person ihre Berufsgeschichte ohne Bezüge auf Religion erzählte.

¹⁴⁸ Am Beispiel von Jemina lässt sich zeigen, dass neben dem islamkritischen gesellschaftlichen Umfeld auch die Warnungen der Eltern eine Rolle spielen. Auf die – auf sehr unterschiedlichen Gründen beruhende – Einschätzung, dass ein Kopftuch nicht mit Erfolg in Bildung und Beruf korrespondiert, reagierte Jemina mit besonderen Anstrengungen für eine erfolgreiche Karriere (siehe Hennig 2017 b).

Wird das Thema Islam aufgeworfen, scheint es kaum möglich, nicht darauf zu reagieren. Die paradoxe Lage, in die ich meine Interviewpartnerinnen brachte, bringt Sirin (33_10D) auf den Punkt. Auf die Frage nach der Berufsgeschichte und etwaigen Verbindungen zu Religion antwortete sie: „Religion hat immer eine Rolle gespielt, obwohl ich ja gar nicht religiös bin.“ Malika (24_18F) unterbrach die Erzählaufforderung, berufliche Entscheidungen und soweit dabei relevant, über Religion zu erzählen, mit den Worten: „Religion ist immer wichtig gewesen.“ Prompt erzählte sie ihre Lebensgeschichte ausgehend vom Islam ihrer Vorfahren¹⁴⁹ und positioniert sich zur Wahrnehmung der Unterdrückung muslimischer Frauen. Bei Latifa (23_17F) provozierte mein Stimulus, der die mögliche Spannung zwischen religiösen und beruflichen Werten thematisierte, eine sofortige Positionierung. Vorteilhaft war, dass damit gleich über krisenhafte Aspekte der Lebenspraxis erzählt wurde. Hingegen kam die biografische Narration durcheinander.

Insgesamt ist mein Datenmaterial heterogen. Die Strukturierung der Gespräche unterscheidet sich je nach Interviewtechnik und verhandelten Themen. Ob das Religiöse in allen lebensgeschichtlichen Bezügen thematisiert wurde, es überbewertet oder aus der Erzählung ausgespart wurde, bleibt eine offene Frage. Letztlich wurde innerhalb der Interviews verhandelt, wie über das Religiöse im Biografischen und Beruflichen gesprochen wird. Ferner zeigte sich, wie die Befragten jeweils mit ihrer muslimischen Identität in verschiedenen Interviewsettings umgingen.

4.3 Datenauswertung: objektiv-hermeneutische Sequenzanalyse

Bei der Sequenzanalyse handelt es sich um ein rekonstruktionslogisch¹⁵⁰ ausgerichtetes Verfahren der Textauswertung.¹⁵¹ In einer Rekonstruktion werden der Einzelfall sowie die Genese seiner typischen Fallstruktur erschlossen, d. h. das prozessuale Zustandekommen des Falles sowie seine innere Gesetzmäßigkeit (Oevermann 2000, 60 ff.). Damit wird die Singularität eines Falles im Verhältnis zu objektiven Struktu-

¹⁴⁹ Es handelt sich um Sahrauis, eine maurische Ethnie in der Westsahara. Dort habe sie der herrschenden Klasse angehört und den Status einer Prinzessin innegehabt.

¹⁵⁰ Oevermann (2000, 61) unterscheidet davon subsumtionslogisch ausgerichtete Verfahren, bei denen ein Element, Fall bzw. konkreter Erfahrungs-/Erkenntnisgegenstand in vorab bestimmte Merkmale bzw. „vorweg selektierte[n] und bereitgestellte[n] klassifikatorische[n] Allgemeinbegriffe“ (ibid.) eingeordnet wird.

¹⁵¹ Ausführlich dargelegt wird die Methode in Oevermann (2000; 2013). Für eine Einführung eignen sich auch Oevermann (2002), Wernet (2009; 2014), Przyborski/Wohlrab-Sahar (2014, 246 ff.).

ren, also das Besondere im Verhältnis zum Allgemeinen, aufgezeigt (ibid.). Im Folgenden werden zunächst einige methodologische Grundbegriffe erläutert bzw. rekapituliert: *Sinnstrukturiertheit, manifester und latenter Sinn, Sequentialität, Regelgeleitheit, Fallstruktur, Bildungsprozess*. Im Anschluss folgt ein Überblick über das Vorgehen bei der Sequenzanalyse. Danach wird, bezogen auf die Zielstellung dieser Arbeit, der Umgang mit dem erhobenen Material und die Kontrastierung erläutert. Schließlich wird auf die Generalisierung und die Typenbildung eingegangen.

4.3.1 Grundbegriffe der Sequenzanalyse

Die soziale Praxis, auf deren Analyse die Sequenzanalyse abzielt, lässt sich durch einige Grundprämissen charakterisieren. Sie ist erstens durch Sinn strukturiert bzw. konstituiert. Dabei ist Sinn als eine deskriptive Kategorie zu verstehen, denn Aussagen weisen eine objektive Bedeutung auf. Die Unterscheidung von manifestem und latentem Sinn ist in der objektiven Hermeneutik zentral. Unter manifestem Sinn lassen sich die Wirklichkeitskonstruktionen von Subjekten, deren bewusste Motivlagen, Perspektiven und Absichten verstehen. Darüber hinaus gibt es objektive bzw. latente Sinnstrukturen, d. h. die objektiven Bedeutungsstrukturen von Äußerungen und Handlungen. Vor dem Hintergrund der Auswahlmöglichkeiten, die sich durch Regeln ergeben, erhält die jeweils vollzogene Auswahl ihren objektiven Sinn. Die Sequenzanalyse zielt also auf die Ermittlung des objektiven Sinns.

Soziale Praxis zeichnet sich zweitens durch Sequentialität aus. Sie ist als prozessual zu betrachten, denn jede Handlung eröffnet Möglichkeiten für daran anschließende Handlungen. Dieses Aufeinanderfolgen von sich öffnenden Möglichkeiten und der Schließung durch die Realisierung einer davon, wird als Sequentialität bezeichnet; es handelt sich um „durch bedeutungserzeugende Regeln konstituierte sinnlogische Folge[n]“ (Oevermann 2013 b, 75). Soziales Handeln und Sprache sind strukturähnlich, denn an jeder Sequenzstelle eröffnen sich durch Regeln Anschlussmöglichkeiten. Beides ist immer

„sequentiell im Sinne wohlgeformter, regelhafter Verknüpfung an ein vorausgehendes Handeln angeschlossen worden und eröffnet seinerseits einen Spielraum für wohlgeformte, regelmäßige Anschlüsse“ (Oevermann 2000, 64).

Der Ablauf sozialer Praxis lässt sich demnach als Nacheinander der bereits erwähnten zwei Parameter verstehen. Ausgehend von den durch bedeutungserzeugende, sozial geteilte Regeln eröffneten Möglichkeiten (Parameter I) folgt die Auswahl aus den

Möglichkeiten entsprechend fallspezifischer Dispositionen (Parameter II). Damit ist die dritte Grundprämisse erwähnt: die Regelgeleitetheit sozialer Praxis.

Die Struktur eines Falles ist dessen charakteristisches Muster von Auswahlentscheidungen, welches sich reproduziert.¹⁵² Der in der Objektiven Hermeneutik verwendete Strukturbegriff zielt auf eine innere Gesetzmäßigkeit und nicht auf eine Menge von Elementen, die in einer bestimmten Relation zueinanderstehen.¹⁵³ Die Unterscheidung zwischen Parameter I und Parameter II ist zentral, denn eine Fallstruktur stellt gerade nicht die „Übernahme übergeordneter Regelmäßigkeiten“ dar:

„Fallstrukturgesetzmäßigkeiten von Praxis operieren in der Systematik, mit der sie diese Möglichkeiten als Spielräume nutzen und die Restriktionen zu überwinden versuchen und mit der sie kumulativ (bildungsgesetzlich) ein fallspezifisches Erfahrungs- und Bewährungsreservoir anlegen“ (ibid., 123).

Gesetzmäßigkeiten und Regeln eröffnen und beschränken lediglich Handlungsmöglichkeiten. Ihren individuellen Ausdruck finden sie in den fallspezifischen Verknüpfungen (ibid.). Wird als Fallstruktur das verstanden, was sozialwissenschaftlich im Sinne von Dispositionsfaktoren der Lebenspraxis bzw. als

„Motivationen, Wertorientierungen, Einstellungen, Weltbilder, Habitusformationen, Normen, Mentalitäten, Charakterstrukturen, Bewußtseinsstrukturen, unbewußte Wünsche“ (ibid., 65)

umfasst wird, lassen Fallstruktur und Parameter II sich gleichsetzen. Dabei muss beachtet werden, dass eine Fallstruktur sich prozesshaft herausbildet. Fallstruktur und Bildungsprozess sind aufeinander bezogene Begriffe: Die Struktur eines Falles bildet sich in einem (Bildungs-)Prozess heraus, es handelt sich um „eigenlogische, auf individuierende Bildungsprozesse zurückgehende Muster der Lebensführung und Erfahrungsverarbeitung“ (ibid., 123).

¹⁵² Der Begriff der Reproduktion meint, dass der Fall an den Sequenzstellen einem erkennbaren Muster folgt. Damit ist keine mechanische Reproduktion im Sinne einer Wiederholung gemeint, sondern eine spezifische Systematik (Wernet 2009, 15).

¹⁵³ Oevermann (2002, 10) grenzt diesen Strukturbegriff von anderen in den Humanwissenschaften verwendeten ab: „Strukturen sind jetzt nicht mehr in einer sonst üblichen leeren formalen Bestimmung eine Menge von Elementen, die in einer zu spezifizierenden Relation zueinander stehen. Sie sind vielmehr für je konkrete Gebilde, die eine Lebenspraxis darstellen, genau jene Gesetzmäßigkeiten, die sich überhaupt erst in der Rekonstruktion jener wiedererkennbaren typischen Auswahlen von Möglichkeiten abbilden lassen, die durch einen konkreten Fall aufgrund seiner Fallstruktur bzw. seiner Fallstrukturgesetzmäßigkeit getroffen werden.“

Bildung ist dabei mehr als ein Lernprozess, denn sie entsteht „unter der Bedingung und in der Logik der Bewältigung von Krisen“ (ibid., 36). Im Unterschied zum Erlernen von Wissen handelt es sich bei dem durch die Bewältigung von Krisen generierten Wissen um Erfahrungswissen (Oevermann 2009, 49). Eine Fallstruktur lässt sich also als innerer bildungsgesetzlicher Zusammenhang bezeichnen (ibid., 47). Die Geschichte ihrer Bildung ist eine Geschichte der beständigen Transformation und Individuierung durch Krisenbewältigung (ibid., 48). Von einem primären Bildungsprozess lässt sich sprechen, wenn die Adoleszenzkrise bewältigt und damit die „Autonomisierung und Individuierung“ (ibid., 37, 40) vorläufig abgeschlossen ist. Der biografische Bildungsprozess, in dessen Verlauf sich eine Fallstruktur transformiert, ist grundsätzlich nicht abgeschlossen, da im Lebensverlauf jederzeit Krisen und neue Entscheidungssituationen auftreten können.

4.3.2 Vorgehen bei der Sequenzanalyse

Die Sequenzanalyse rekurriert auf die Strukturähnlichkeit von sozialer Praxis und Sprache, die jeweils sinnstrukturiert und regelgeleitet operieren. Die Sinnauslegung erfolgt mit Hilfe derselben objektiven Regeln, die den Sinn erzeugen, d. h. im Rückgriff auf das Regelwissen (Wernet 2009, 13). Der Ablauf der Analyse jeder Äußerungseinheit sieht zunächst das Erzählen von „Geschichten“ vor, in denen das zu analysierende Textstück „eine wohlgeformte Äußerung“ darstellen würde (ibid., 92). Daraus werden Lesarten gebildet, die dann mit dem tatsächlichen Äußerungskontext konfrontiert werden. Daraufhin werden Anschlussmöglichkeiten an die Äußerungseinheit gebildet und schließlich mit der realisierten Möglichkeit, d. h. der folgenden Äußerungseinheit, verglichen.¹⁵⁴

Bei der Analyse wird die soziale Praxis gewissermaßen auseinandergezogen. Im Unterschied zur Handlungspraxis, die unter Handlungsdruck abläuft, können in der Analyse die an jeder Sequenzstelle bestehenden Anschlussmöglichkeiten nämlich unter der Bedingung der Handlungsentlastung ausfindig gemacht werden (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 260). Entscheidungssituationen sind per se krisenhaft, selbst wenn sie vom Subjekt, das auf Routinen, d. h. schon bewährte Krisenlösungen, zurückgreifen kann, nicht als solche empfunden werden. In der Sequenzanalyse lassen

¹⁵⁴ Eine detaillierte Erläuterung des Vorgehens findet sich in Wernet (2009).

sich die latenten Inhalte der Krise und die Bewältigungsmuster, auf die zurückgegriffen wird, herausarbeiten.

Während der Analyse gilt es fünf zentrale Kriterien zu berücksichtigen, wonach 1. der Kontext zunächst ausgeblendet wird (Kontextfreiheit), 2. das Gesagte analysiert wird, also auch Versprecher und sprachliche Korrekturen des Sprechenden Subjekts einbezogen werden, was unerlässlich ist, um auch nicht intendierte Bedeutungen zu erfassen (Wörtlichkeit), 3. der Reihenfolge im Text nach vorgegangen wird und Anschlüsse erst nach Abschluss der Analyse der entsprechenden Stelle betrachtet werden (Sequentialität) und 4. alle Textelemente vollständig analysiert und dabei alle möglichen Lesarten besprochen werden (Extensivität). Die 5. Regel der Sparsamkeit soll sicherstellen, dass die umfangreiche Analyse nicht ausufert, entsprechend sollen nur Lesarten gebildet werden, die mit dem Text ohne weitere Zusatzannahmen kompatibel sind (Wernet 2009, 35). Als vorteilhaft für das praxeologische Einüben der Analyseverfahren und die intersubjektive Überprüfbarkeit gilt es, die Analysen in einer Gruppe durchzuführen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 34 ff.).

Die Analyse mehrerer inhaltlich relevanter Sequenzen eines Protokolls, d. h. eines Interviews, dient der Entwicklung einer Fallstrukturhypothese. Anhand der Diskrepanz der durch bedeutungserzeugende, allgemeine Regeln eröffneten Möglichkeiten (Parameter I) und der Auswahl aus diesen Möglichkeiten entsprechend fallspezifischer Dispositionen (Parameter II) werden typische Selektionsmuster festgestellt. Im Idealfall lässt sich bereits aus der Analyse der Eingangssequenz eine Hypothese über die Fallstruktur aufstellen. Sobald eine Hypothese über die den Fall charakterisierenden, latent operierenden Sinnstrukturen aufgestellt wurde und sie an weiteren Sequenzen verifiziert werden konnte, erübrigt sich die sequenzanalytische Auswertung des restlichen Protokolls. Entsprechend dem Prinzip der Falsifikation sollte dieses auf Diskrepanzen mit der Fallstrukturhypothese hin überprüft werden (Oevermann 2000, 98).

4.3.3 Umgang mit dem erhobenen Material

Ziel der Arbeit ist es, Typen von Lebensführung und ihre biografische Genese aufzuzeigen. In der Analyse der Einzelfälle soll das eigenlogische Muster der Lebensführung, das sich in der Handlungspraxis niederschlägt, rekonstruiert werden: die Fallstruktur bezogen auf den Zeitpunkt des Interviews. Die Erarbeitung der Genese der Fallstruktur lässt sich gut mit der für diese Arbeit zentralen Lebensverlaufsperspektive verbinden (Oevermann 2009; Silkenbeumer/Wernet 2010). Die je spezifische Struktur

der Lebensführung bildet sich im biografischen Verlauf heraus. Biografie lässt sich als nachträgliche Beschreibung eines Verlaufs bezeichnen (Oevermann 2009, 46); deswegen soll nicht davon gesprochen werden, die Biografie zu rekonstruieren, sondern den biografischen Verlauf. Erzählt wird vor dem Hintergrund des erlebten Lebens.¹⁵⁵ Mit den Interviews liegen Protokolle sozialer Wirklichkeit vor,¹⁵⁶ die einerseits von einer spezifisch strukturierten Lebensführung und andererseits von der biografischen Genese derselben erzählen.

Der biografische Verlauf lässt sich zum Teil anhand der erhobenen objektiven Daten rekonstruieren. So erlaubt etwa die Kenntnis von Geburtsort und Jahr Rückschlüsse auf den Parameter I, den gegebenen Möglichkeiten in einem bestimmten zeitlichen und geografischen Kontext. Daneben ist die Erzählung selbst eine Informationsquelle, die dazu dient, den Verlauf mit den biografisch bedeutsamen Entscheidungen nachzuzeichnen. Aus all diesen Informationen, unter Berücksichtigung der Situiertheit in einer Zeit, Gesellschaft und in einem Milieu, lassen sich die Handlungsspielräume ermitteln, die an den jeweiligen Stationen des Verlaufs bestehen (Silkenbeumer/Wernet 2010).

Der Verlauf muss unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Einerseits handelt es sich um die Rekonstruktion der Vergangenheit, die der Lebensverlaufsperspektive Rechnung trägt. Andererseits muss die Vergangenheit selbst unter der Prämisse betrachtet werden, dass Entscheidungen immer in eine offene Zukunft getroffen werden. Oevermann (2009, 44) zufolge

„muss man, obwohl man es bei der Analyse insgesamt der Natur der Sache nach nur mit einer Vergangenheitsrekonstruktion zu tun hat, dem realen Verlauf der Lebensgeschichte als einem auf Krisenbewältigung beruhenden Prozess der Gestaltung einer offenen Zukunft folgen, indem man von der jeweils gegebenen Ausgangskonstellation eines sowohl biologisch als auch soziokulturell festgelegten Spielraums von Chancen und Restriktionen jeweils seinen Ausgang nimmt, und den tatsächlichen Verlauf auf dieser Folie in seiner jeweiligen Eigenart und seinem Beitrag zum Individuierungsprozess bestimmt.“

Die Individuierung kann mehr oder weniger gelungen sein:

„Der Lebenslauf als Gestaltung in die offene Zukunft hinein bedeutet je nach dem Grad des Gelingens von Individuierung ein beständiges Überwinden von ursprünglichen Restriktionen

¹⁵⁵ Ich gehe demnach nicht von einer reinen Konstruktion einer Biografie, ähnlich einer fiktiven Narration, aus (siehe Apitzsch 2014, 197 ff.).

¹⁵⁶ Bei den von mir geführten Interviews handelt es sich um eine nichtstandardisierte Protokollierung von Wirklichkeit, im Unterschied zu natürlichen Protokollen, wie Mitschnitten von „natürlichen“ Interaktionen, wie Beratungsgesprächen.

und Erweitern ursprünglicher Chancen oder eben auch im Gegenteil eine sukzessive Verschüttung solcher Möglichkeiten“ (ibid.).

Anhand des Interviewmaterials lässt sich sowohl auf Erzeugungs- wie auch auf Auswahlparameter schließen. Erzeugungsparameter, auch „äußere Gesetzmäßigkeiten“ genannt (Garz/Raven 2015, 152), ergeben sich aus der Einbindung in ein bestimmtes Milieu, das Aufwachsen an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, als Mann oder Frau. Dazu kommen die allgemeinen Regeln, welche Möglichkeiten eröffnen. Die Auswahlparameter ergeben sich auch aus den bisher getroffenen Entscheidungen, die sich als „points of no return“ bezeichnen lassen, weil sie nicht rückgängig gemacht werden können und dementsprechend die Selektion aus den sich auftuenden Möglichkeiten mit determinieren (Oevermann 2009, 44).

Rekonstruiert wird die Fallstruktur, d. h. die Geschichte ihrer Bildung als Geschichte beständiger Transformation (ibid., 47) zum Zeitpunkt des Interviews. Ungeachtet der Transformationen der Struktur durch die bis dahin erfolgte Krisenbewältigung, liegt mit dem Protokoll eine Momentaufnahme der Fallstruktur von Lebensführung vor. Die Strukturgesetzmäßigkeit reproduziert sich im Interview ungeachtet der biografischen Transformationen (Silkenbeumer/Wernet 2010, 181).¹⁵⁷ Die Reproduktionsgesetzmäßigkeit des Falles lässt sich ableiten, sofern ein ausreichend langer Verlauf von Sequenzen betrachtet wird:

„Die lückenlose Rekonstruktion einer hinreichend langen Folge von so analysierten Sequenzstellen führt zur Feststellung einer wiedererkennbaren Fallstruktur, d. h. einer Art Identitätsformel der jeweiligen Lebenspraxis als Ergebnis ihres bisherigen Bildungsprozesses“ (Oevermann 2013 a, 75).

Eine Fallstruktur lässt sich in Anlehnung an Wohlrab-Sahr (1993, 106 f.)¹⁵⁸ unter verschiedenen inhaltlichen Gesichtspunkten betrachten. Dabei handelt es sich nicht um Variablen, deren Ausprägungen sich feststellen lassen, sondern um „Momente eines

¹⁵⁷ Das Interview ist als Ausdrucksgestalt *einer* Fallstruktur zu verstehen, die rekonstruktiv erschlossen werden kann. Im Rahmen der biografischen Forschung handelt es sich „um diejenige sinnstrukturelle Verfasstheit einer biografischen Identität, die zum Zeitpunkt des Interviews den Interviewtext als Ausdrucksgestalt hervorgebracht hat“ (Silkenbeumer/Wernet 2010, 181).

¹⁵⁸ Forschungspragmatisch habe ich mich an Monika Wohlrab-Sahr (1993) orientiert. Die Forscherin untersucht sequenzanalytisch Facetten biografischer Unsicherheit und entsprechende Umgangsweisen anhand der Biografien von Zeitarbeiterinnen. Die Fälle analysiert sie in den Dimensionen Selbstbezug, Umweltbezug, biografische Zeitperspektive und Handlungssteuerung sowie in Hinblick auf das Lebensarrangement. Ähnlich wie die grundlagentheoretische Perspektive auf Identität bei Wohlrab-Sahr gehe ich von theoretischen Überlegungen zu Konzepten der Lebensführung aus.

Reproduktionszusammenhangs, den es als solchen zu rekonstruieren gilt“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 387). Hinsichtlich der Lebensführung berufstätiger Musliminnen sind das Aspekte wie der Umgang mit der religiösen Zugehörigkeit und Praxis im beruflichen Handlungsfeld, der Modus des Umgangs mit Konflikten, die Verortung der Religiosität sowie das Arrangement der Lebensbereiche Religion und Arbeit. An diesen Aspekten werden die Facetten der Lebensführung von berufstätigen Musliminnen deutlich. Ungeachtet der analytischen Differenzierung von Lebensführung sollte sich die Reproduktion der Fallstruktur nachweisen lassen (Wohlrab-Sahr 1993, 106 f.).

Aus der Zielsetzung der Arbeit ergibt sich ein spezifischer Umgang mit dem erhobenen Material. Zur Vorbereitung der Analyse wurde der Beginn jedes Interviews transkribiert und ein detailliertes Protokoll des Inhalts erstellt, entsprechend dem von Oevermann (2000, 98) beschriebenen Verfahren zur Segmentierung des Interviews und zur Auswahl der Segmente, die dann einer Feinanalyse unterzogen werden. Jedes Interview wurde in inhaltlich unterscheidbare Sequenzen unterteilt und der Inhalt auf 20 bis 30 Seiten stichpunktartig aufgeführt. Im Umgang mit dem französischsprachigen Material stellte es eine Vereinfachung dar, die Protokolle in deutscher Sprache zu verfassen. Diese vorgelagerte Sichtung des Materials verschaffte einen Überblick über charakteristische Themen, Konflikte und Umgangsformen in der jeweiligen Biografie. Die Eingangssequenz sowie ausgewählte Textpassagen wurden anhand geltender Transkriptionsregeln verschriftlicht (siehe Anhang).

Der umfangreiche Pool von 48 Interviews diente dazu, auf der Basis eines an Barney Glaser und Anselm Strauss angelehnten Theoretical Sampling kontrastierende Fälle zu ermitteln (siehe Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 177-82). Vier Kontrastkriterien¹⁵⁹ ergaben sich aus dem Vergleich der objektiven Daten (nationaler Kontext, Geburtskohorte, Familienstand, Sozialisationsmilieu), weitere drei aus der vorgelagerten Analyse (Verlauf der Berufsbiografie, eigene Migrationserfahrung, Religiosität in der Generationendynamik). Weitere Kontrastkriterien wurden im Verlauf der detaillierten Analyse ermittelt.¹⁶⁰ So wurde z. B. das Kriterium der Verfasstheit der Religiosität

¹⁵⁹ Eine tabellarische Übersicht der Kontrastkriterien findet sich in Tabelle 12 (Anhang C).

¹⁶⁰ Die detaillierte Analyse habe ich mit dem Fall einer türkischstämmigen Akademikerin begonnen, die einen erfolgreichen Bildungsaufstieg ohne Hürden realisiert hat (Ece). Kontrastiert wurde dieser Fall mit dem einer türkischen Migrantin, deren Bildungs- und Berufskarriere Brüche aufwies (Raisa). Die Gemeinsamkeit der Fälle liegt in der Herkunft aus dem türkischen Gastarbeitermilieu und der als Kind erlebten Pendelmigrationen. Neben dem beruflichen Verlauf liegt ein Unterschied in der Verortung und Funktion der Religiosität.

zunächst an Markern, wie dem Tragen des Kopftuchs oder an einer rituellen bzw. kulturalistischen Religionspraxis festgemacht, dann im Verlauf der Analyse verfeinert. Die derart ermittelten vier Kontrastkriterien – Verortung und Funktion der Religiosität, Sinnsetzung des Beruflichen, Arrangement der Lebensbereiche, Modus der Aushandlung von Konflikten – sind gleichzeitig die Gesichtspunkte, mit deren Hilfe Typen von Lebensführung ermittelt wurden.

Begonnen wurde die Rekonstruktion der Fälle stets mit der Analyse der Eingangssequenz, zum einen aufgrund der sich abzeichnenden Fallstruktur, zum anderen, um der Interviewsituation Rechnung zu tragen. Bei einem Interview kommt das soziale Arrangement der Erhebung zum Tragen und muss im Analyseprozess deutlich gemacht werden. Der Beginn des Interviews – als die Eröffnung einer konkreten sozialen Praxis – ist dabei besonders wichtig, da zentrale Weichenstellungen für den weiteren Verlauf vorgenommen werden. Um die Genese der Fallstruktur zu rekonstruieren, wurden weitere Sequenzen analysiert, die das Auftreten von Krisen im Lebensverlauf sowie deren Überwindung beinhalteten (z. B. Adoleszenzkrise und Berufswahl als erwartbare Krisen; Sinnkrisen, religiöse Erfahrungen, Konflikte in Hinblick auf die religiöse Zugehörigkeit als nicht erwartbare Krisen).

Die Analysen erfolgten nach Möglichkeit in einer Gruppe.¹⁶¹ Das französischsprachige Material wurde aufgrund der seltenen Gelegenheiten, es mit Muttersprachlern zu analysieren, ins Deutsche übersetzt. Um dem Prinzip der Wörtlichkeit gerecht zu werden und alle Bedeutungsinhalte zu erfassen, wurden in der Analyse stets Original und Übersetzungsmöglichkeiten abgeglichen.

4.3.4 Generalisierung und Typenbildung

Abschließend sollen die Möglichkeiten der Generalisierung für die vorliegende Analyse aufgezeigt werden. Der Anspruch auf allgemeine Geltung von Forschungsergebnissen lässt sich bei dieser Analyse weniger über eine statistische als vielmehr über eine analytische Generalisierung umsetzen.¹⁶² Als solche lässt sich die von Oevermann

¹⁶¹ Zur Materialauswertung habe ich am Standort Münster zwischen 2016 und 2018 regelmäßige Sitzungen organisiert. Beteiligt waren u. a. Anna Grabosch, Silke Müller, Martin Radermacher und Susanne Stentenbach-Petzold. Darüber hinaus brachte ich Material in Mentoring-Sitzungen bzw. ein Auswertungsseminar von Christel Gärtner, das Doktorandenkolloquium von Anne-Sophie Lamine und eine eigene Lehrveranstaltung ein. Allen Mitwirkenden gilt mein herzlicher Dank!

¹⁶² Zu den Begrifflichkeiten siehe Przyborski/Wohlrab-Sahr (2014, 359 ff.).

benannte Strukturgeneralisierung bezeichnen. Darunter lässt sich ein Erkenntnismodus verstehen, der von der selektiven Betrachtung eines „Einzelereignisses oder Einzeldinges dessen allgemeine Struktureigenschaften“ erschließt (Oevermann 2000, 117).¹⁶³ Die Verallgemeinerbarkeit der sequenzanalytisch vorgenommenen Rekonstruktion wird deswegen beansprucht, weil eine Fallstruktur die Variation einer generellen Struktur darstellt. Bereits die Rekonstruktion der Genese eines Falles und seiner speziellen Strukturgesetzmäßigkeit ermöglicht Aussagen über generelle Strukturen, denn ein Fall enthält Allgemeines wie auch Besonderes (ibid., 124).¹⁶⁴

Unterscheiden lassen sich fünf Dimensionen der Strukturgeneralisierung (ibid., 124 ff.). *Erstens* stellt eine an mehreren Sequenzen nachgewiesene Fallstruktur bereits einen Typus dar, der in sich allgemein ist, ohne dass das empirische Vorkommen, d. h. die Häufigkeit einer bestimmten Merkmalskombination, nachgewiesen werden muss. *Zweitens* wird an einem Fall deutlich, welche Möglichkeiten nicht realisiert wurden. Anders gesagt können Fälle expliziert werden, die der Möglichkeit nach hätten entstehen können (hypothetische Fallstrukturen). Über die Explikation von Handlungsmöglichkeiten (Parameter I) werden hypothetisch

„weitere Fälle bestimmt, die dieser Fall seinen objektiven Möglichkeiten nach, in seiner weiteren historischen, kulturellen und sozialen Umgebung, seinem Milieu, prinzipiell hätte werden können, aber nicht geworden ist“ (Oevermann 2002, 14).

Drittens gibt ein Fall Aufschluss über das Umfeld, in das er eingebettet ist. *Viertens* lassen sich allgemeingültige Regeln und Normen herausarbeiten. *Fünftens* lassen sich besonders gelungene Lösungen eines allgemeinen Problems herausarbeiten.

Auf die vorliegende Arbeit bezogen, lässt sich das wie folgt ausführen: (1) Es wird herausgearbeitet, wie sich die Fallstruktur jedes einzelnen Falles herausbildet. Die Reproduktion der Fallstruktur wird jeweils nachgewiesen. (2) In der Rekonstruktion des Falles wird jeweils auf Möglichkeiten eingegangen, die nicht realisiert wurden. (3) In der Fallrekonstruktion wird auf das Umfeld eingegangen, in das der Fall eingebettet ist (z. B. Gastarbeitermilieu, kulturmuslimisches Milieu, die Mehrheitsgesellschaft, der Arbeitsplatz). Dabei werden jeweils die für den Fall handlungsleitenden

¹⁶³ Damit ist der innere Zusammenhang einer Fallstruktur im Sinne einer „empirisch real“ operierenden Gesetzmäßigkeit gemeint (Oevermann 2000, 122–128). Diese Art der Generalisierung kann vor der empirischen Generalisierung, d. h. der statistischen Hypothesenprüfung oder dem Messen des Auftretens der Häufigkeit einer Merkmalskombination, angesiedelt werden (ibid., 117 ff.).

¹⁶⁴ Hier wird deutlich, dass Oevermann an den Strukturfunktionalismus (Claude Lévi-Strauss) anknüpft, denn der Einzelfall wird nicht als ein partikulares Phänomen bzw. isoliertes Ereignis betrachtet, sondern als eine Variation einer generellen Struktur.

Deutungsmuster des Milieus herausgearbeitet.¹⁶⁵ (4) Anhand der Fallrekonstruktionen werden allgemein gültige Regeln und Normen hinsichtlich des Umgangs mit der Zugehörigkeit zu einer Minderheitenreligion und religiöser Praxis in einer nicht-muslimischen Gesellschaft und speziell im Handlungsfeld der beruflichen Tätigkeit herausgearbeitet. (5) Die Fälle zeigen sowohl die Herausforderungen der Lebensführung von berufstätigen Musliminnen als auch die Logiken der Verarbeitung dieser Herausforderungen.

An diese Art der Generalisierung lässt sich eine Typenbildung anschließen, nach Przyborski/Wohlrab-Sahr (2014, 383 f.) eine zweite Ebene der Generalisierung, die ermöglicht, Aussagen über Gemeinsames und Unterschiedliches zweier Strukturen zu treffen. Um dies zu ermöglichen, wurde die Analyse an Fällen vollzogen, die in einem hohen Maße miteinander kontrastieren, getreu dem Kriterium der maximalen Kontrastierung (Oevermann 2000, 99). Dazu sollen die Fälle unter verschiedenen Gesichtspunkten verglichen werden. In Anlehnung an die Kontrastierung im fortschreitenden Analyseprozess haben sich folgende Schwerpunkte herauskristallisiert: Struktur und Genese des Falles; Verortung und Funktion der Religiosität; die mit dem Beruflichen verbundene Sinnsetzung; das Arrangement der Lebensbereiche Religion und Arbeit, d. h. deren Trennung bzw. Vermittlung; die Umgangsweise mit Religion im beruflichen Handlungsfeld; sowie der Modus der Aushandlung von Konflikten. An diesen theoretisch unterscheidbaren Aspekten werden die Facetten der Lebensführung von Musliminnen deutlich. In Anlehnung an Wohlrab-Sahr (1993, 101 f.) wird anhand dieser Gesichtspunkte auf den Vergleich der Typen fokussiert und gleichzeitig die „Konturierung eines größeren Handlungsfeldes“ in den Blick genommen.

Die aufeinanderfolgenden methodischen Operationen, die zur Typenbildung notwendig sind, bestehen in der (1) Abstrahierung, (2) thematischen Kontextualisierung und (3) Herstellung von Kohärenz (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 382 ff.). Im ersten Schritt gilt es, die Fallstruktur abstrakt zu fassen, um im Anschluss daran die Fallstruktur theoretisch zu kontextualisieren und schließlich den Typus in Hinblick auf theoretische Kohärenz, d. h. Stimmigkeit in sich, zu formulieren.

¹⁶⁵ Hier lässt sich fragen, wie sich eine christliche Zugehörigkeit oder ein atheistisches Selbstverständnis, oder die Abwesenheit von Migration ausgewirkt hätten.

5 Sozialisatorische Bedingungen der Lebensführung

Aus der familiären Sozialisation in spezifischen Milieus ergeben sich Weichenstellungen der Lebensführung, indem Wahrnehmungsmuster, Handlungsdispositionen und Wertbindungen geprägt werden. Das Ziel dieses Kapitels besteht darin, die Fälle hinsichtlich der prägenden Elemente der Sozialisation zu rekonstruieren. Im Vorfeld erfolgen eine theoretische Einbettung und die Diskussion relevanter Forschungsergebnisse (5.1). Nach einer knappen Definition von Sozialisation wird die Bildungssozialisation näher betrachtet und der Forschungsstand zur Rolle des Islams für Bildungsbiografien dargelegt (5.1.1). Es folgen eine Definition der religiösen Sozialisation und eine knappe Diskussion des Forschungsstands zu muslimischer Sozialisation (5.1.2). Im weiteren Verlauf der Betrachtung werden Zusammenhänge zwischen der bildungs- und der religionsbezogenen Sozialisation diskutiert (5.1.3). Es folgt ein Zwischenfazit in Hinblick auf die empirischen Analysen (5.1.4). Nach den ausführlichen Fallrekonstruktionen (5.2 bis 5.7) wird ein abschließendes Fazit gezogen (5.8).

5.1 Theoretische Grundlagen und Forschungsstand

Sozialisation vermittelt zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Ebene. Mead (1973) zufolge bilden sich dabei die Identität sowie grundlegende soziale Fähigkeiten, wie die Übernahme der Haltungen anderer und das Rollenhandeln, heraus. Sozialisation ist ein Prozess der Persönlichkeitsbildung in Wechselwirkung mit der – gesellschaftlich vermittelten – sozialen und materiellen Umwelt (Hurrelmann et al. 2008, 24). Auf gesellschaftlicher Ebene werden handlungsfähige Subjekte und damit vollwertige Mitglieder der Gesellschaft ausgebildet (Oevermann 1976, 35). Auf individueller Ebene trägt Sozialisation zur Entwicklung von Identität und Autonomie bei (ibid., 35).

Oevermann (ibid., 43) versteht diesen Bildungsprozess als „soziale [...] Konstitution des Subjekts in der Struktur der sozialisatorischen Interaktion.“ Struktur bezeichnet mehr als eine bloße „Auslöser- und Stimulierungsfunktion inhärent psychologisch strukturierter Entwicklungsprozesse“ (ibid.). Zwei Lebenswelten und Lebensläufe werden im Prozess ihrer Elternschaft zu einem neuen, einzigartigen, konkreten sozialisatorischen Milieu, in dem das Kind von Beginn an „vergesellschaftet“ ist. Diese „ödpale Triade“ hat strukturelle Besonderheiten, wie den Ausschluss des Kindes aus der (sexuellen) Partner-Beziehung, was eine Dynamik in Richtung Autonomie

verursacht (Oevermann 2004, 157). Die Sozialisation in einer spezifischen Eltern-Kind-Konstellation beinhaltet mehrere Ablösungskrisen und mündet idealerweise in die Ablösung von der Kernfamilie im Zuge der Adoleszenz (ibid., 157 f.).

In der Kernfamilie beginnt ein individueller Bildungsprozess, in dem sich Bewusstseinsstrukturen, moralische Vorstellungen, Motivationen und Kompetenzen ausbilden (Oevermann 1976, 37). Vermittelt wird die Zugehörigkeit zu einem Milieu bzw. einer sozialen Schicht, zu einer Nation sowie gesellschaftliche Positionierungen und (geschlechtliche, religiöse) Identitäten (Schwinn 2007). Die Familie ist die erste und am stärksten prägende Sozialisationsinstanz (ibid.), obgleich die Schule, Medien und Peers ebenfalls stark prägend wirken. Grundlegende Orientierungen werden im weiteren biografischen Verlauf verhandelt, wobei weitere Sozialisationsinstanzen, wie Bildungs- und Arbeitsinstitutionen relevant sind. Für Kinder dient das Abgleichen mit den Peers der Entwicklung einer Persönlichkeitsstruktur, die Widersprüche und Inkompatibilitäten zwischen gesellschaftlichen Rollen aushalten kann. Im Schonraum der Adoleszenz erfolgt die Vorbereitung darauf, im Erwachsenenleben gesellschaftliche Rollenzumutungen verbindlich anzunehmen und zu akzeptieren. Die geringe Verbindlichkeit und reziproke hohe Offenheit sowie der Austausch mit der Peer-Group erlauben das Austesten verschiedener Lebensentwürfe. Dabei bildet sich ein stabiler Entwurf von Einzigartigkeit aus (Oevermann 2001 b, 108). Im lebenslangen Prozess der Sozialisation stellt die Bewältigung der Adoleszenzkrise den entscheidenden Schritt in Richtung Autonomie dar.

Die Sozialisation ist abhängig von dem spezifischen Ort der sozialisatorischen Interaktion, d. h. von der Einbettung der Familie in ein konkretes Milieu, das wiederum eine spezifische Stellung in der historisch gegebenen Gesellschaft einnimmt.¹⁶⁶ Individuelle Bildungsprozesse werden wesentlich von „innerfamiliären Sozialisationsmilieus und deren Determinanten“ bestimmt (Oevermann 1976, 50). Determinanten sind vor allem die Klassenlage und die soziokulturelle Lebenswelt. Aus der Bildungs-

¹⁶⁶ Dabei wirken Machtverhältnisse und Differenzlinien in der Gesellschaft. Nina Lykke (2010, 96) betont, dass sich insbesondere die Klassenlage auf den Erziehungsstil von Müttern und Vätern auswirkt und dass diese klassenspezifischen Unterschiede an die nächste Generation – wiederum geschlechtsspezifisch – weitergegeben werden. Peggy Levitt (2009) verortet die Sozialisation in der zweiten Generation in einem transnationalen Feld. Demnach erwerben Kinder von Migrant*innen, selbst wenn sie im Aufnahmeland geboren werden und dort aufwachsen, kulturelle Codes und Normen verschiedener Gesellschaften und gleichzeitig die Kompetenz, zwischen diesen zu vermitteln und diese in Beziehung zu setzen.

schicht und der ethnischen sowie religiösen Zugehörigkeit resultieren Ressourcen sowie eine Kombination von klassenspezifischen, ethnisch und religiös bedingten Dispositionen. Dazu kommt die Wahrnehmung der Stellung in der Gesellschaft als privilegiert oder benachteiligt, als minoritär oder majoritär, die wiederum von gesellschaftlichen Zuschreibungen beeinflusst wird.

5.1.1 Motivationen und Ergebnisse in Bildungsprozessen

Ist Migration nicht im Spiel, werden bildungsrelevante Dispositionen im Rahmen einer Habitusformation von einer Generation zur nächsten weitergegeben (Bourdieu 1989). Forschungen zu sozialer Ungleichheit belegen immer wieder die erfolgreiche Transmission von Bildungskapital in hoch gebildeten Familien und die Weitergabe ungünstiger Bildungsdispositionen sowie die Ungleichheit zementierenden Wirkungen fehlender Ressourcen in gering gebildeten Familien (Schwinn 2007). Sozialisation im Bereich Bildung folgt einem schichtspezifischen Automatismus, der gerade in Deutschland trotz des politischen Bestrebens der Verbesserung der Chancengleichheit anhält (Pollak 2010).

Im Folgenden wird anhand von empirischen Studien aus der Bildungs- und Migrationsforschung in aller Kürze dargelegt, welche Chancen und Risiken für Bildungsverläufe der Untersuchungspopulation bestehen. Derzeit liegt keine rekonstruktive, intersektionale Studie der Bildungsbiografien muslimischer Kinder mit Migrationshintergrund vor, die das Zusammenwirken von Migration, ethnischer und sozialer Herkunft, Geschlechtszugehörigkeit und Zugehörigkeit zum Islam analysiert. Aufgrund unterschiedlicher Untersuchungspopulationen in den Erhebungen sind daher nur begrenzt Aussagen darüber möglich, wie muslimische Mädchen mit Migrationshintergrund bildungsmäßig abschneiden und ob der Islam in Hinblick auf Bildungsorientierungen und Ergebnisse eine Rolle spielt.

Quantitative Erhebungen, die die Religionszugehörigkeit einbeziehen (z. B. Helbig/Schneider 2014; Schneider/Dohrmann 2015), können nicht zwischen Wirkungen der religiösen Zugehörigkeit und zwischen religiös bedingten Einstellungen und Verhaltensweisen unterscheiden. So kann der religiöse Glaube direkt die Bildungsmotivation bedingen – dann wäre Religion *Explanans*. Ebenso ist es denkbar, dass die religiöse Zugehörigkeit das Handeln anderer beeinflusst: Im Falle von Diskriminierung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit ist Religion *Explanandum*, d. h. die Wir-

kung indirekt. Darunter fallen auch Stereotype über Bildungsorientierungen von muslimisch-gläubigen Mädchen, die das Handeln der Lehrer*innen beeinflussen können. Zudem können antizipierte Wirkungen eine Rolle spielen. Während in den 80er Jahren festgestellt wurde, dass ausländische Jugendliche aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit damit rechnen, in Deutschland weniger Chancen zu haben (Wilpert 1980, 49 ff.) oder diskriminiert zu werden (Boos-Nünning 2013, 238), wird in aktuellen Studien belegt, dass Muslime mit Diskriminierungen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Islam rechnen (Halm/Meyer 2013, 15 ff.). Stereotype, wonach Musliminnen einem traditionellen und häuslichen Lebensentwurf folgen („Kinder, Kopftuch, Koran“), sind so weit verbreitet, dass ihre guten Bildungsergebnisse selten oder mit Überraschung wahrgenommen werden (Karakasoğlu/Kul 2014). Im Kontext der Diskursverschiebung vom *Migranten* zum *Muslim* lässt sich vermuten, dass antizipierte negative Wirkungen aufgrund anderer Zugehörigkeiten, davon überlagert werden und „Islam“ die ultimative Kategorie von Fremdheit darstellt. Wird die negative Wirkung der Religionszugehörigkeit auf den Bildungsverlauf antizipiert, stellt sich die Frage des Umgangs: Wird gezielt gegengesteuert oder wirken die erwarteten Nachteile negativ-verstärkend? In diesem Sinne lässt sich von Effekten 2. Ordnung sprechen. Diese Art von Effekten findet in der Bildungsforschung bisher keine systematische Berücksichtigung.

Obwohl der mögliche Zusammenhang zwischen Religion und Bildungserfolg in jüngerer Vergangenheit immer wieder Anlass für Untersuchungen war (Helbig/Schneider 2014; Ohlendorf et al. 2017; Schneider/Dohrmann 2015), können eindeutige Effekte der Religiosität oder religiösen Zugehörigkeit nicht identifiziert werden. Wie die muslimische Zugehörigkeit mit Ungleichheit befördernden Kategorien – Geschlecht, Ethnie, soziale Herkunft – zusammenwirkt, lässt sich anhand des bisherigen Forschungsstands ebenfalls nicht abschließend beantworten. Empirische Untersuchungen zu türkischen (in Deutschland) und maghrebinischen Herkunftsgruppen (in Frankreich) – unter denen eine hohe Anzahl von Muslimen sind – belegen eine ausgeprägte Heterogenität von Bildungsverläufen (Brinbaum/Primon 2013; Crul 2011; 2016; Herwig/Konietzka 2012; Foroutan 2012, 37; Schulze/Soja 2013, 197; Silberman 2011; Hunger/Thränhardt 2013, 66). Das deutet auf multiple Wirkungszusammen-

hänge zwischen (nachteiligen) Zugehörigkeiten in Verbindung mit der Wirkung struktureller Bedingungen.¹⁶⁷ Für das Nebeneinander von erfolgreichen und missglückten Bildungskarrieren gibt es zahlreiche Indizien, etwa die große Bandbreite der Bildungsergebnisse in der Gruppe türkischer Herkunft im Rahmen der PISA-Studie (Hunger/Thränhardt 2013, 66), oder der widersprüchliche Befund, dass immer mehr türkischstämmige Männer und Frauen aus Arbeiterfamilien studieren und gleichzeitig zahlreiche türkische Kinder an Haupt- und Sonderschulen überwiesen werden (Schulze/Soja 2013, 196 f.). Auch in anderen europäischen Ländern wurde eine große Heterogenität innerhalb dieser Personengruppe festgestellt, besonders in Frankreich und in den Niederlanden (Crul 2011, 276).

Die Befundlage deutet neben Heterogenität auf eine Tendenz der Aufwärtsmobilität. Statistische Befunde deuten auf eine Annäherung der Bildungsbeteiligung zwischen Personen mit und ohne Migrationshintergrund: Im Bildungsbericht von 2014 wird festgestellt, dass Schüler*innen mit Migrationshintergrund nach wie vor geringere Werte als diejenigen ohne Migrationshintergrund erreichen, der Unterschied zwischen den beiden Gruppen sich jedoch verringert hat (Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2012; 2014, 88 f.; Kalter/Granato/Kristen 2011, 267, 282). Ein weiterer Befund ist die Verbesserung der Bildungserfolge im Vergleich zur Elterngeneration (Herwig/Konietzka 2012, 307; Schulze/Soja 2013, 195). Während von türkischen Zuwanderern der ersten Generation lediglich 7,1 Prozent über eine (Fach-)Hochschulreife verfügten, waren es 2010 bereits 25,8 Prozent der Personen mit türkischem Migrationshintergrund im Alter von 20 bis 24 (Foroutan 2012, 37). Auch in der zweiten Generation von Einwanderern in Frankreich realisierten alle Herkunftsgruppen gegenüber ihren Eltern einen Bildungsaufstieg (Silberman 2011, 294 f.).

Der Forschungsstand zeigt, dass die Frage der Bildungsverläufe äußerst komplex ist. Insbesondere biografisch angelegte Untersuchungen rekonstruieren, wie die zahlreichen unterschiedlichen Bedingungen ineinander spielen. Ebru Tepecik (2011, 257), die zu bildungserfolgreichen Personen mit Migrationshintergrund geforscht hat, weist darauf hin, dass nicht nur einzelne Bedingungen erfüllt sein müssen, sondern dass sich

¹⁶⁷ Theoretisch lässt sich dies mit dem Ansatz der Intersektionalität fassen, wonach Differenzkategorien miteinander verbunden sind (Crenshaw 1989). Maurice Crul (2016) hat den Ansatz der Intersektionalität mit der „integration context theory“ kombiniert, um Aussagen über intragenerationale soziale Mobilität zu treffen.

„das Werden‘ des Bildungsaufstiegs durch das Zusammenspiel und die Wechselwirkung unterschiedlicher Ressourcen, Erfahrungsdimensionen und Handlungsorientierungen der AkteurInnen im jeweiligen Handlungskontext“

entwickelt. Einzelne Faktoren, die sowohl dem familiären Milieu wie auch den institutionellen Rahmenbedingungen zugerechnet werden können, interagieren miteinander, sodass keine pauschalen Wirkungen vorausgesagt werden können. Annäherungsweise lässt sich zwischen begünstigenden und hemmenden Faktoren unterscheiden, die mit dem Migrationshintergrund, der sozialen Herkunft und der Geschlechtszugehörigkeit zusammenhängen. Zurechnen lassen sich diese auf die Personen bzw. das familiäre Milieu auf der einen Seite und auf die gesellschaftlichen bzw. institutionellen Rahmenbedingungen auf der anderen Seite (siehe Tabelle 2). Im folgenden Abschnitt wird auf begünstigende und hemmende Einflüsse mit besonderer Berücksichtigung der Religionszugehörigkeit eingegangen.

Tabelle 2: Einflüsse auf Bildungsverläufe

	Person/Familie/Milieu	Gesellschaft
hemmend	<ul style="list-style-type: none"> – Ressourcenmangel (Sprache, Geld, Wissen) – unvorteilhafte Netzwerke – schwierige biografische/familiäre Situation – Antizipation/Erleben von Diskriminierung 	<ul style="list-style-type: none"> – institutionelle Rahmenbedingungen – Zeitpunkt, Reichweite von Auswahlentscheidungen – institutionelle/direkte Diskriminierung in der Schule aufgrund ethnischer und/oder religiöser Zugehörigkeit
fördernd	<ul style="list-style-type: none"> – Bildungs- und Erwerbsmotivation – Ressourcen: bildungsförderliche Atmosphäre, Unterstützung – Bewältigungskompetenzen – gelungene adoleszente Ablösung 	<ul style="list-style-type: none"> – Unterstützung durch das soziale Umfeld (Lehrer, Nachbarn, Beratungseinrichtungen etc.)

Wie in Kapitel 3.2.2 gezeigt wurde, bedingen länderspezifische institutionelle Bedingungen nicht pauschal bessere oder schlechtere Bildungsvoraussetzungen. Vielmehr begründen sie Chancen und Risiken und erhöhen die Wahrscheinlichkeit bestimmter Verläufe (Crul 2011; Groh-Samberg et al. 2012). Studien über die Wirkungen institutioneller Rahmenbedingungen auf die Bildungsverläufe von Personen mit Migrationshintergrund, belegen die Heterogenität von Verläufen trotz z. B. eines länderspezifischen Schulsystems. Dazu lassen sich einige Befunde anführen: Für Deutschland wird die Abiturquote bei Personen mit türkischem Migrationshintergrund auf 11 Prozent geschätzt, wohingegen sie in Frankreich und den Niederlanden etwa doppelt so hoch ist (Crul 2011, 273). Daraus wird nicht der Erfolg des französischen Bildungssystems abgeleitet, da in Frankreich 46 Prozent der Nachkommen türkischer Einwanderer (im

Alter zwischen 18 und 40) die Schule ohne Abschluss verlassen (ibid.). Die Studie „Trajectoires et Origines“ von 2008, in deren Zuge 22.000 Personen in Frankreich hinsichtlich ihrer Bildungsbiografien befragt wurden, zeigt, dass das französische Bildungssystem die ethnische und klassenbedingte Ungleichheit nicht aufhebt. Besonders viele Personen mit türkischem und maghrebinischem Hintergrund haben keinen oder niedrige Abschlüsse und wenige erreichen eine hohe Bildung: In der Gruppe der 18 bis 35-jährigen türkischstämmigen Personen verfügen 15 Prozent über die Hochschulreife oder eine vergleichbare höhere Bildung, unter Personen maghrebinischer Herkunft sind es 26 Prozent im Vergleich zu 40 Prozent der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund (Brinbaum/Primon 2013, 14 f.).

Trotz der Heterogenität von tatsächlichen Verläufen lassen sich institutionelle Rahmenbedingungen des Schulsystems als tendenziell hemmend einordnen. Schulsysteme sind auf die Kinder der nationalen Mittelschicht ausgerichtet (Ditton/Aulinger 2011; Niermann/Scherr 2012). Dementsprechende Bildungsempfehlungen oder der vorausgesetzte Sprachhabitus benachteiligen Schüler*innen mit Migrationshintergrund (Gogolin 2013; Gomolla 2013, 94). Institutionelle und direkte Diskriminierungen wirken sich ungünstig auf Verläufe aus (Auernheimer 2013; Boos-Nünning 2013; Gomolla 2013; Groh-Samberg et al. 2012). Das schließt positive Wirkungen nicht aus, zumal die institutionellen Rahmenbedingungen sich im Zeitverlauf verändern und z. B., was das Schulsystem angeht, Innovationen fördern können, die Kindern mit Migrationshintergrund von Vorteil sind (siehe Crul 2016, 61). Dazu kommen einzelne Personen, wie Lehrer*innen, die Unterstützung leisten und/oder als Rollenmodelle fungieren (Scherr/Niermann 2012, 870; Schittenhelm 2011, 106). Dass sich Lehrer*innen für benachteiligte Kinder engagieren, ist plausibel, da sie um Ursachen und Folgen von Benachteiligung wissen und oft ein hohes Berufsideal haben.

Der Forschungsstand belegt eindrücklich, dass das „Normalmodell“ schichtspezifischer Habitusformation im Kontext von Migration aufgebrochen wird. Die Bezeichnung „Arbeitsmigration“ weist auf das zentrale Motiv der geografischen Mobilität gering qualifizierter Arbeitskräfte in den 50er und 60er Jahren nach Europa: Die Verbesserung der ökonomischen Lage der Familie. Mit zunehmender Aufenthaltsdauer bewegten die im Vergleich zum Herkunftsland besseren Bildungschancen für die Kinder viele Arbeitsmigranten dazu, entgegen dem ursprünglich angedachten zeitweiligen Aufenthalt, die Migration zu verstetigen (Wilpert 1980, 47). Die hohe Bil-

dungsmotivation in Migrantenfamilien wurde in vielen Studien belegt (Becker/Schubert 2011, 174; Boos-Nünning 2013; Frickey 20012, Helbig/Schneider 2014; Schittenhelm 2012, Tepecik 2011, 2013). Studien deuten darauf hin, dass die im Migrationskontext typische auf einen Aufstieg durch Bildung ausgerichtete Sozialisation nicht nur schichtspezifische, sondern auch geschlechtsspezifische Orientierungen überwindet. Bereits in den 80er Jahren drückten ausländische Mädchen höhere Berufs- und Bildungsziele als einheimische Mädchen der Arbeiterschicht aus (Wilpert 1980, 85). Seitdem gibt es zahlreiche Belege für die hohe Bildungsmotivation in Migrationsfamilien ungeachtet der Geschlechtszugehörigkeit (Boos-Nünning 2013, 231; Stamm et al. 2014, 21 f.). Zudem deuten Untersuchungen auf mannigfaltige Rollen- und Geschlechterbilder in muslimischen Familien (El-Menouar/Becher 2014, 61). Die Einhelligkeit des Befundes hoher Bildungsmotivationen unter Migrationsfamilien deutet darauf, dass muslimische Familien sich darin nicht ausnehmen.

Untersuchungen über den Zusammenhang von Religion und Bildung sprechen ebenfalls für die These, dass es keinen eindeutigen Zusammenhang zwischen Religion und Bildung gibt. Direkte Effekte religiöser Überzeugungen auf die Bildungsmotivation konnten nicht festgestellt werden (Helbig/Schneider 2014; Schneider/Dohrmann 2015). Hohe Bildungsambitionen wurden auch bei starker Religiosität belegt (Boos-Nünning 2010; El-Menouar/Becher 2014, 61; Helbig/Schneider 2014, 148). Eine Analyse anhand des Sozioökonomischen Panels (SOEP) zeigt, dass nach Kontrolle sozialstruktureller Merkmale Jugendliche mit einem muslimischen Elternhaus keine statistisch geringeren Gymnasialquoten haben als Jugendliche aus katholischen oder evangelischen Familien (Schneider/Dohrmann 2015, 314).

Studien belegen hohe Bildungsaspirationen gläubiger und praktizierender Musliminnen (Behr 2008; Wunn 2008), ohne dass die Religion dafür als ursächlich angesehen werden kann. Frauen mit türkischem Migrationshintergrund¹⁶⁸ schneiden bildungsmäßig gut ab: In der Gruppe der 23 bis 28-Jährigen, die in Deutschland geboren wurden, verfügen 33,4 Prozent über die (Fach-)Hochschulreife gegenüber 48,4 Prozent der Frauen ohne Migrationshintergrund im gleichen Alter (Foroutan 2012, 38). Angesichts dieser Belege kann davon ausgegangen werden, dass religiöse Werte und Praktiken keinen direkten Einfluss auf Bildungsambitionen und individuelle Bildungsentscheidungen ausüben, also Religion kein *Explanans* ist.

¹⁶⁸ Es wird geschätzt, dass davon 76 % dem Islam zugehörig sind (Stichs et al. 2009, 76).

Die Befundlage deutet allerdings darauf hin, dass die Religionszugehörigkeit aufgrund von Haltungen des Umfelds die Bildungskarriere beeinflusst (Religion als *Explanandum*). Zu den negativen Erfahrungen muslimischer Schülerinnen zählen Diskriminierung oder Sanktionen aufgrund des Kopftuchs, das häufig als aufgezwungen wahrgenommen wird (Uygun-Altunbas 2017, 76 ff.). Das Aufwachsen in einer muslimischen Migrationsfamilie kann also Ausgrenzungserfahrungen mit sich bringen, d. h. aus der Zugehörigkeit resultierende Handlungen des sozialen Umfelds. Qualitative Untersuchungen liefern zahlreiche Indizien für die Annahme, dass kulturalistische Erklärungsmuster unter Lehrer*innen verbreitet sind und die vermeintliche kulturelle Fremdheit, Kulturkonflikte oder Aktivitäten wie der Koranschulbesuch als leistungshemmend interpretiert werden (Gomolla 2013, 93 ff.). Die Annahme einer geringeren Bildungsmotivation muslimischer Mädchen aufgrund traditioneller Geschlechterrollenvorstellungen hat häufig eine geringere Förderung, die Orientierung auf weniger ambitionierte Bildungswege und entsprechende Bildungsempfehlungen bis hin zu direkten Diskriminierungen zur Folge (ibid., 97; Schittenhelm 2005; Schulze/Soja 2013; 202 ff.). Derartige Haltungen bestehen fort, obwohl in der Forschung die Kulturdefizithese, wonach Kinder aufgrund ihrer kulturellen Herkunft ein anderes Bildungsverständnis hätten, dem deutschen Bildungssystem kritisch bis ablehnend gegenüberstehen würden und vor allem geringe Motivation und Anstrengungen für Bildungserfolge an den Tag legen würden, als widerlegt gilt (Becker 2011; Ditton/Aulinger 2011, 100 ff.).

Bildungsverläufe werden entscheidend vom familiären Milieu beeinflusst. Viele *Migranten* der ersten Generation konnten zwar zumeist ihre ökonomische Lage verbessern, erlitten dennoch einen Statusverlust und erreichten die angestrebte soziale Mobilität für sich selbst nicht. Dies erklärt die häufig beobachteten Bestrebungen, den Kindern einen Aufstieg zu ermöglichen. Damit sind hohe Erwartungen an den Erfolg der Kinder verbunden, damit sich am Ende der Aufwand und die emotionalen Kosten der Migration gelohnt haben (King et al. 2011, 595). Dem Streben nach beruflichem Aufstieg steht oft das Fehlen von Ressourcen entgegen, sodass ungeachtet hoher Anstrengungen ein Nebeneinander von Erfolg und Scheitern in Bildungsbiografien zu beobachten ist. Milieubedingt wirken sich zahlreiche Faktoren ungünstig aus, wie fehlende Deutschkenntnisse (Ditton/Aulinger 2011, 100 ff.), der Mangel an Ressourcen und Wissen, was Unterstützungsleistungen angeht, sowie ungünstige Selektionsent-

scheidungen im Bildungssystem (Seibert 2011, 197). Dazu kommen familiäre Probleme, wie die im Kontext der Arbeitsmigration häufige Separation zwischen Familienmitgliedern (Yalçın-Heckmann 1998, 170), Krankheit, Sucht (eines Familienmitglieds), Unsicherheit, eine ungünstige Wohnsituation (Scherr/Niermann 2012, 870), sodass von schwierigen biografischen Situationen ausgegangen werden kann, die die Bildungslaufbahn behindern können. Eine Studie über das Umsetzen von Bildungsambitionen bei türkischen Jugendlichen zeigt anhand einer Typologie von erfolgreichen und gescheiterten Verläufen, dass der intergenerationale Prozess der adoleszenten Ablösung von den Eltern die Verwirklichung von Bildungsambitionen entscheidend beeinflusst (King et al. 2011). Gerade vor dem Hintergrund hoher Erwartungen liegen darin auch erhebliche Risiken des Scheiterns.

Einzelne förderliche Aspekte, die in Studien immer wieder genannt werden, ist eine bildungsförderliche Atmosphäre in der Familie. Diese umfasst die emotionale und konkrete Unterstützung, z. B. bei den Hausaufgaben, wobei Geschwister dabei eine zentrale Rolle spielen, oder die Freistellung von der Hausarbeit (z. B. Crul 2016, 61 ff.; Tepecik 2011, 257 ff.). Emotionale Ressourcen werden in der Forschung als sehr hoch bewertet, etwa eine ausgeprägte Familiensolidarität (Wilpert 1980, 159). Im Unterschied zu rein materiellen Ressourcen (wie Geld für Nachhilfeunterricht oder Lehrmaterialien) können sie dazu beitragen, die biografisch häufig schwierige Situation der Migration sowie damit einhergehende Ausgrenzung zu bewältigen. In Anlehnung an Karin Schittenhelm (2011, 106; 2009, 4) lässt sich von „Biographical Agency“, dem produktiven Umgang mit Barrieren, im Sinne einer Kompetenz sprechen (siehe auch Boos-Nünning 2013, 239; Schulze/Soja 2013). Günstig können sich neben der emotionalen Unterstützung in der Familie, Orientierungs- und Motivationsfiguren auswirken (Juhász/Mey 2003), auch religiöser Glaube kann eine Ressource darstellen (Öztürk 2007, 225 ff.).

Das Nebeneinander und Interagieren von Aufstiegsbemühungen und mobilisierten Ressourcen, Stereotypen und Diskriminierung sowie institutionellen Rahmenbedingungen, d. h. förderlichen und hemmenden Aspekten, lässt sehr heterogene Verläufe von Musliminnen mit Migrationshintergrund erwarten. Erst die biografische Rekonstruktion des Zusammenspiels von fördernden und hemmenden Bedingungen kann den Erfolg oder das Scheitern einer Bildungsbiografie erklären. Dabei spielt es eine Rolle, wie Ausgangsbedingungen abhängig vom subjektiven Erleben und von Bewältigungskompetenzen verstärkt, abgemildert oder kompensiert werden.

5.1.2 Religiöse Transmission im Migrationskontext

In der Religionssoziologie herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass der Grundstein für die Religiosität in der Sozialisation gelegt wird (Benthaus-Apel/Eufinger 2017; Bengtson et al. 2013; Hervieu-Léger 1998; Sherkat 2003; Voas 2003). Religiöse Praktiken, Glaubenssätze und Wertorientierungen werden durch das Nachahmen und Erlernen religiöser Verhaltensmuster und Praktiken sowie den Erwerb religiösen Wissens von einer Generation an die nächste weitergegeben (Bengtson et al. 2013; Scourfield et al. 2013). In modernen, zunehmend säkularen Gesellschaften lässt sich von der Fragilität religiöser Transmission ausgehen (Hervieu-Léger 1998). In einer Gesellschaft, in der Religion – mit Charles Taylor gesprochen – keine naheliegende Option mehr darstellt, kann religiöse Transmission scheitern.

Die *Theory of Intergenerational Religious Momentum* wurde ausgehend von einer mehrgenerationalen Untersuchung der Geburtskohorten von 1909 bis 1988 in den USA entwickelt (Bengtson et al. 2013). Anhand dieser Theorie werden zunächst allgemeine Voraussetzungen für die erfolgreiche Weitergabe von Religion beleuchtet, bevor im Anschluss die Transmission des Islams im Migrationskontext diskutiert wird.

Ungeachtet religiöser Experten, die Wissen über religiöse Praktiken und Dogmen vermitteln, hängt die Entwicklung einer religiösen Bindung entscheidend von den Eltern und familiären Rollenmodellen ab (Bengtson et al. 2013, 72). Eine stark prägende Rolle geht häufig von den Großeltern aus, sodass die Weitergabe von religiösen Gefühlen auch eine Generation überspringen kann (ibid., 182). Die Fähigkeit und Bereitschaft zur religiösen Transmission und die religiöse Haltung der Kinder werden daneben auch durch gesellschaftliche Einflüsse und strukturelle Bedingungen beeinflusst, etwa die endogame oder exogame Heiratspraxis, sodass sich insgesamt ein komplexes Modell voraussetzungsreicher religiöser Transmission ergibt. Der „key to religious socialisation“ liegt in der Intention zur Vermittlung von Religion und der aktiven Umsetzung (ibid., 72). Damit Kinder sich an der (meist) elterlichen Praxis im Sinne von Rollenmodellen orientieren können, muss es eine Konformität zwischen dem Inhalt der verbalen Vermittlung und der eigenen religiösen Praxis geben. Ähnlich wie andere Ideale lassen sich religiöse Ideale wirkungsvoll vermitteln, wenn sie praktiziert werden. Eine Hypokrisie liegt hingegen vor, wenn religiöse Regeln zwar befolgt werden, jedoch nicht die dahinterliegenden höheren Ideen, oder wenn auf dem Befolgen von Regeln beharrt wird, ohne deren Sinn erklären zu können (ibid., 136). Das Gelingen ist ferner von der Beziehungsqualität zwischen Eltern und Kindern sowie von der

Lebenssituation der Familie abhängig. Eine von emotionaler Wärme und Nähe geprägte Beziehung erweist sich als förderlich, während die Wahrnehmung eines oder beider Elternteile als kalt, distanziert oder autoritär hinderlich ist (ibid., 98). Befinden sich die Eltern in einer schwierigen Lebensphase, haben sie etwa Eheprobleme, finanzielle, gesundheitliche Schwierigkeiten, Abhängigkeitsprobleme – sogenannte „stained, preoccupied parents“ (ibid., 98) – leidet häufig nicht nur die Bereitschaft und Fähigkeit der Weitergabe von Religion, sondern auch die Beziehungsqualität.

Ergänzend zur familiären Sozialisation fungiert die religiöse Community besonders bei Minderheitenreligionen als kohäsive Gemeinschaft, die Familien in ihre Aktivitäten einbindet, um den Fortbestand der Gemeinschaft zu sichern. Eine hohe familiäre Kohäsion vorausgesetzt, können Community-Aktivitäten und der Austausch mit Peers einen entscheidenden Beitrag zur Ausprägung einer religiösen Bindung leisten. Förderlich wirkt sich aus, wenn in Communities gemeinsame religiöse Aktivitäten begangen werden und Familienmitglieder durch die Religion Zeit miteinander verbringen (ibid., 182). Das religiöse Beispiel der Eltern ist auch bei hoher Einbindung in die Community wichtig, andernfalls erfüllt die Zugehörigkeit zu einer Gruppe womöglich lediglich eine identitätsstiftende Funktion, ohne zur religiösen Transmission beizutragen (ibid.). Der gemeinsame Besuch von Gottesdiensten oder das Senden der Kinder in den religiösen Unterricht ist keine Garantie für die Transmission, wenn – trotz dieser sichtbaren religiösen Aktivitäten – Religion in der Familie eine nebensächliche Rolle spielt.¹⁶⁹ Eine allein auf sozialer Konformität beruhende Glaubenspraxis oder Normbefolgung bremst die religiöse Transmission.

Was die Transmission des Islams im europäischen Kontext angeht, ist der Forschungsstand zur zweiten Generation umfangreicher als der zur ersten Generation, ersichtlich an aktuellen Studien über die religiöse Erziehung in muslimischen Familien (Blaschke-Nacak/Höbl 2016; Scourfield et al. 2013; Uygun-Altubas 2017). Über Erziehungspraktiken des für die vorliegende Untersuchung relevanten Zeitraums der 1970er bis 1990er Jahre gibt es nur wenige Erkenntnisse. Darauf wird meist retrospektiv und in begrenztem Umfang geschlossen, etwa durch die Frage an Muslim*innen der zweiten Generation, ob ihre Eltern sie in die Koranschule schickten und wie häufig ihr Vater die Moschee besucht hat (Güngör et al., 2011). Quantitative Studien vergleichen häufig auf Aggregatebene die religiöse Selbsteinschätzung bzw. Religiosität in

¹⁶⁹ Siehe das Beispiel der Jackson Family (ibid., 86 ff.).

der ersten und zweiten Generation (z. B. Diehl/Koenig 2009). Einen direkten Vergleich zwischen Eltern und Kindern erlaubt eine Studie auf der Basis der Befragung von 641 Eltern-Kind-Dyaden (Maliepaard/Lubbers 2013). Die quantitativen Studien (Diehl/Koenig 2009; Güngör et al. 2011; Maliepaard/Lubbers 2013) schließen auf eine hohe intergenerationelle Stabilität von muslimischer Religiosität. Doch selbst die Befragung von Eltern-Kind-Dyaden lässt keinen Rückschluss auf konkrete Prozesse der Transmission in Familien zu. Vergleichen lassen sich die religiöse Selbstidentifikation, die Häufigkeit von Moscheebesuchen sowie die Präferenz für Heiratspartner und Schule zum Zeitpunkt der Befragung (ibid.), wohingegen die tatsächlich (in den 1970er bis 1990er Jahren) stattgefundenen Erziehungspraktiken unbeleuchtet bleiben. Ebenso wenig kann mit diesem Befragungsinstrument erfasst werden, ob Einstellungen sich im Zeitverlauf gewandelt haben.

In den genannten Studien wenig beachtet ist die Religiosität der ersten Generation sowie die Rolle der Migration für die Sozialisation. Die qualitative Studie von Lale Yalçın-Heckmann (1998) identifiziert vier Typen von Familien anhand von Parametern. Diese werden gekennzeichnet durch die Einbindung in eine religiöse Gemeinde, die familiäre Stabilität sowie die Beziehungsqualität, die sich auf die praktizierte Religiosität und die religiöse Erziehung auswirken. Das deutet auf eine ausgeprägte Heterogenität, wohingegen die Religiosität der ersten Generation in quantitativen Studien homogen erscheint (siehe den Forschungsstand in Voas/Fleischmann 2012; Maliepaard/Lubbers 2013, 433). Dies lässt sich auf die verwendeten Aggregatdaten zurückführen oder auf Rückschlüsse von ländlicher Herkunft und geringer Bildung auf hohe Religiosität und Relevanz religiöser Erziehung (Voas/Fleischmann 2012, 533).

Es trifft zu, dass es sich bei den im Zuge des Wirtschaftswachstums der 1950er und 1960er Jahre nach Europa migrierten Personen größtenteils um gering qualifizierte Arbeiter*innen aus ländlichen Regionen handelte. Das gilt sowohl für die algerischen Migrant*innen in Frankreich, wie auch für die türkischen Migrant*innen in Deutschland, die jeweils größten Herkunftsgruppen. Die Herkunftsländer sind muslimisch geprägt und es ist davon auszugehen, dass die Migrant*innen sich als *Muslime* verstanden und viele den Islam praktizierten. Das muslimische Selbstverständnis bezeichnet allerdings nicht notwendigerweise eine dezidiert religiöse Identität. Muslim war eine gängige Selbst- und Fremdbezeichnung im kolonialen Algerien (Bourdieu 2000). Jean-Noel Ferrié (2004) zeichnet ein Portrait des Volksislams in Marokko, das

nahelegt, dass die islamischen Normen in muslimischen Gesellschaften sich zwar eines allgemeinen Konsenses erfreuen, aber nicht permanent und von allen befolgt werden. Im Volksislam wird ein gewisses (oft heimliches) Brechen von Regeln (bezüglich Alkohol- und Schweinefleischabstinenz, Fasten) stillschweigend toleriert. Die Schichtzugehörigkeit der meisten Migrant*innen legt nahe, dass vielfach ein Volksislam gepflegt wurde. Die Untersuchung Bourdieus (2000) belegt, dass viele in einer prekären Lebenslage sehr mit Existenzfragen beschäftigt waren und religiöse Praktiken nebensächlich waren.¹⁷⁰ Auf eine ausgeprägte Pluralität der Religiosität deutet auch eine 1992 in Frankreich durchgeführte Studie, bei der 34 Prozent der algerischen Migrant*innen angaben, keine Religion zu praktizieren, 14 Prozent sich als nicht religiös bezeichneten und nur 29 Prozent als regelmäßig praktizierend (Tribalat 1995, 94). Bei den erhobenen Zahlen werden Einflüsse des Migrationsereignisses allerdings nicht ersichtlich.

Die Migration kann eine Transformation des religiösen Selbstverständnisses und der religiösen Praxis auslösen, was sowohl die Intensivierung religiöser Identität wie auch deren Abschwächung bedeuten kann (Baumann 2004, 20). Auslöser können der geänderte gesellschaftliche Kontext oder psychosoziale Aspekte der Migration sein, wie die häufig entstehenden Sinnkrisen und die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität (Schiffauer 2004). Viele Arbeitsmigrant*innen zirkulierten regelmäßig zwischen dem Herkunftsland und dem Aufnahmeland. Über das Physische hinaus waren sie auch in Bezug auf soziale Beziehungen in keiner Gesellschaft fest verankert. Dieses Phänomen des Kommens und Gehens, angelehnt an das Simmelsche Bild des „Fremden“, beschreibt Abdelmalek Sayad (1999, 82 f.) als „double absence“ (doppelte Abwesenheit), denn nicht nur die Kultur der Aufnahmegesellschaft bleibt fremd, sondern auch die eigene Welt des Herkunftslandes wird zunehmend fremd. Die Migrant*innen mussten sich zurechtfinden, ohne sich an selbstverständlichen Normen, tradierten Rollenmustern und Handlungsrouinen orientieren zu können. Im geänderten gesellschaftlichen Kontext werden religiöse Praktiken nicht mehr sozial geteilt und normativ gestützt; Räume und Zeiten der Religionsausübung sind nicht mehr gegeben. Das Aufgeben einer vormals, aufgrund des sozialen Konsenses, praktizierten Religiosität ist eine mögliche Veränderung im Kontext von Migration. Migrierte Personen

¹⁷⁰ Bourdieu beschreibt das koloniale Algerien sowie das algerische Proletariat, welches er zwischen 1955 und 1960 ethnografisch erforscht hat.

muslimischer Zugehörigkeit werden in einem nichtmuslimischen Land damit konfrontiert, ihre Alltagspraxis, die vor der Migration eine Routine darstellte, hinsichtlich der Kompatibilität mit ihrem (religiösen) Selbstverständnis zu hinterfragen. Vormalig womöglich unhinterfragte Praktiken, wie das Fasten im Ramadan, erfahren eine Bedeutungsverschiebung, die von ihnen selbst oder vom sozialen Umfeld ausgehen kann. In einem Kontext, der die religiöse Kultur nicht teilt, mit Olivier Roy (2010) lässt sich von einem Bruch zwischen Religion und Kultur sprechen, wird möglicherweise ein Reflexionsprozess über die Rolle von islamischen Normen und Werten im Alltagshandeln in Gang gesetzt. So lässt sich der Befund verstehen, dass muslimische Migrant*innen und ihre Nachkommen häufiger über Glaubensinhalte nachdenken, als Muslim*innen in der Türkei (Religionsmonitor 2015).

Neben einem Status- und Identitätsverlust brachte die Migration häufig nicht den gewünschten ökonomischen Ertrag. Im Fall türkischer Einwanderer trugen auch die steigenden Investitionskosten im Heimatland dazu bei, dass viele ihren Aufenthalt immer wieder verlängerten (Hunn 2005). Ähnlich gingen Algerier wiederholt nach Frankreich, da das verdiente Geld im Heimatland schnell verbraucht war (Sayad 1999). Obwohl ein Rotationssystem den begrenzten Aufenthalt der Arbeiter im Gastland vorsah und diese selbst ihren Aufenthalt als zeitweilig ansahen, verstetigte sich die Migration zunehmend. Der Anwerbestopp des Jahres 1975 hatte den Verbleib vieler Arbeiter und den Nachzug ihrer Familien zur Folge, wobei die Unsicherheit über die Dauer des Aufenthaltes bestehen blieb. Dass bis Ende der 70er Jahre 20 bis 30 Prozent der türkischen Kinder dem Unterricht an deutschen Schulen fernblieben (Hunn 2005, 401), deutet auf bestehende Rückkehrpläne.

Migrant*innen der ersten Generation teilen die Unmöglichkeit, die Zukunft zu planen, das Leiden in der Fremde und den dauerhaften Verlust der Heimat, wenn die Option der Rückkehr endgültig aufgegeben wird (Schiffauer 1991; 2002, 28). Diese krisenhafte Lebenssituation kann mit der Hinwendung zu Religion bewältigt werden (Schiffauer 1991, 125 ff.), insofern kann sich aus der Migration eine religionsproduktive Dynamik ergeben. Der Entfremdung kann durch eine Intensivierung religiöser Praxis oder den Anschluss an eine religiöse Gruppe¹⁷¹ begegnet werden. Die Erfahrung der Abwertung und des Statusverlusts kann das Bestreben auslösen, sich durch die Einhaltung religiöser Regeln aufzuwerten und sich dementsprechend nach außen zu

¹⁷¹ Schiffauer (1991, 150 ff.) spricht von der Flucht in eine religiöse Gemeinschaft als Utopie einer besseren Gesellschaft.

präsentieren. Religion kann dazu dienen, einer empfundenen Abwertung, Unterlegenheit sowie eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten mit der Behauptung der moralischen Überlegenheit zu begegnen. Schiffauer (2004, 351) kennzeichnet die aus der Migrationssituation resultierende religiöse Bedürfnislage als defensiv, da sie „sich um Behauptung und Wahrung der eigenen Werte und Lebensentwürfe in einer fremden Umwelt“ zentriert. Darin wird der in der Migrationsforschung gut belegte Ressourcenaspekt von Religion deutlich, in einer fremden, beängstigenden Lebenssituation Halt und Orientierung zu finden (Fuhse 2006, 2008).

Die Notwendigkeit der Kindererziehung im Kontext der Verstetigung der Migration kann das religiöse Selbstverständnis ebenfalls verändern. In muslimischen Gesellschaften erfolgt die Transmission durch geteilte religiöse Passageriten und religiöse Institutionen und ist weniger von der Religionspraxis der Eltern abhängig. Migrant*innen werden hingegen damit konfrontiert, für die religiöse Sozialisation verantwortlich zu sein, die nicht durch den sozialen Kontext gestützt wird, in dem eine Koedukation erfolgt und der Islam als Alltagsgewissheit vermittelt wird (Uslucan 2015). Hier stellt sich die Frage, inwieweit religiöse oder volksreligiöse Migrant*innen die Vermittlung der Religion als eine Aufgabe erkannt haben und wie sie diese umsetzten. Zunächst lässt sich annehmen, dass in nicht-muslimischen Gesellschaften fraglos gegebene muslimische Identitäten potenziell erklärungsbedürftig werden, sodass sich auch wenig religiöse Migrant*innen ihrer Zugehörigkeit bewusst waren.

Der gesellschaftliche Kontext trägt zur Selbstwahrnehmung als fremd, nicht zugehörig und potentiell entfremdet bei. Dies lässt sich auch für die 1970er Jahre behaupten, als türkische Einwanderer noch nicht dezidiert als *Muslimen* wahrgenommen wurden. In dieser Zeit wuchs das Misstrauen gegenüber der türkischen Bevölkerung im Kontext politischer Auseinandersetzungen zwischen deutscher und türkischer Regierung, begleitet von heftigen Mediendebatten. Als um 1979 die deutsche Staatsbürgerschaft für türkische Kinder diskutiert wurde, wurde in der türkischen Zeitung *Hürriyet* von einer Germanisierung gesprochen, die eine Entfremdung der Kinder von ihrem Land und ihren Eltern mit sich bringen würde (Hunn 2005, 404). Auch als wenig später die Abschaffung von Ausländerklassen und die Integration türkischer Kinder in das deutsche Bildungssystem diskutiert wurde, sprachen die Gegner auf beiden Seiten von einer Zwangsgermanisierung. Das Verteilen anti-türkischer Flugblätter und eine aufgeladene Berichterstattung in der türkischen Presse, die die Türken mit den Juden

im NS-Regime verglich, schürten zusätzlich Bedrohungsgefühle und Entfremdungsängste unter Migrant*innen (ibid., 512). Im Kontext politischer Konflikte zwischen Linken und Rechten in der Türkei appellierten islamisch-türkische Vereine an die Gefahr der Entfremdung in der Diaspora. Während die politisch linksgerichteten und eher intellektuell geprägten Vereine Kultur- und Freizeitangebote machten, die unter den gering gebildeten Arbeitsmigrant*innen auf wenig Interesse stießen, appellierten rechtsorientierte Vereine an die religiösen und kulturellen Bedürfnisse, wozu auch Islamunterricht gehörte (ibid., 442 ff.).¹⁷²

In europäischen Gesellschaften lassen sich in den 1960er und 1970er Jahren eine massive Kritik an den Kirchen und zahlreiche Kirchenaustritte verzeichnen (McLeod 2007). Soweit die Migrant*innen dies wahrnahmen, mag es den Kontrast zwischen christlich-säkularer Gesellschaft und der eigenen muslimischen Identität noch verstärkt haben. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass die Migrant*innen Angst davor hatten, dass sich ihre Kinder von den eigenen Werten und Normen entfremden würden. Schiffauer (2002, 18) unterscheidet zwei grundsätzliche Optionen hinsichtlich der Vorbereitung auf das Leben in der Fremde: Eltern können entweder versuchen die Kinder vor der Gesellschaft zu schützen oder sie offensiv darauf vorbereiten. Beide Handlungsoptionen lassen sich in der Literatur finden. So stellt Hunn (2005, 417) fest, dass viele Migrant*innen keine Berührungsängste mit der deutschen Kultur haben. Auf die andere Option deuten Aussagen, wonach die Erziehung bei Aufenthalt im Herkunftsland Türkei viel weniger streng gewesen sei (ibid., 417). Letzteres deutet darauf, dass viele Migrant*innen sich im Kontext der Aufnahmegesellschaft der Erziehung nicht gewappnet fühlten und versuchten, ihren Kindern durch eine strenge Erziehung Grenzen zu setzen.

Religion beinhaltet klare Regeln und Ordnungsvorstellungen. Damit können auch nichtreligiöse Eltern allgemeine Erziehungsziele verfolgen, etwa die Kinder mit

¹⁷² Zu diesen Organisationen gehören die zu Beginn der 70er Jahre gegründete türkisch-nationalistische Partei *MHP (Milliyetçi Hareket Partisi)*, die 1977 gegründete nationalistisch gesinnte *Föderation der demokratisch-idealistischen Türkenvereine in Europa (Türk-Föderation)* sowie der ebenfalls 1977 gegründete Dachverband *Türkische Union in Europa*, der der konservativ-religiösen Nationalen Heilspartei (*Milli Selamet Partisi, MSP*) nahestand, aus der in den 80er Jahren die *Organisation der nationalen Sicht in Europa (Milli Görüs)* hervorging. Auch die in der Türkei seit den 50er Jahren aktive islamische Bewegung der Süleymanisten, aus der 1975 die Gründung des Verbands der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) hervorging, richtete in Deutschland Korankurse ein. Diese Organisationen waren zunächst ressourcenstärker als religiöse Vereine, die von Migranten selbst gegründet wurden und boten auch gering religiösen Eltern Unterstützung bei der religiösen Wissensvermittlung.

den eigenen Traditionen vertraut zu machen, ein Bedürfnis, das insbesondere angesichts der wahrgenommenen Differenz zwischen der *eigenen* Kultur und der des Aufnahmelandes entsteht (vgl. Uslucan 2015, 1481). Die eigene Kultur näherzubringen ist besonders wichtig, wenn die fremde Kultur als Gefahr der Entfremdung der Kinder wahrgenommen wird. Ängste, die Gesellschaft hätte einen negativen Einfluss auf die Kinder, würde sie zu Kriminellen oder Drogenabhängigen werden lassen, waren unter Migrant*innen verbreitet (Karakaoğlu/Öztürk 2007, 168; Yalçın-Heckmann, 170 f.). Eine religiöse Erziehung dient der Ausbildung von sozialen Fähigkeiten und moralischen Werten und bildet eine Brücke zur Herkunftskultur. Durch Organisationen des Heimatlandes angebotener Islamunterricht ist im Vergleich zu Angeboten der Aufnahmegesellschaft für Migrant*innen schon allein aufgrund der Sprache leichter zugänglich. Ungeachtet der Ausprägung der Religiosität der Eltern mag es naheliegend gewesen sein, zur Unterstützung der Erziehung auf religiöse Angebote zurückzugreifen. Selbst wenn es unter Türken auf Kritik stieß, dass viele türkische Vereine das politische Ziel verfolgten, die nationale und islamische Identität zu stärken, oder die Imame als wenig qualifiziert angesehen wurden (ibid., 171), wurden die Angebote häufig genutzt.¹⁷³ Alle der zwischen 1990 und 1993 befragten 30 türkischen Haushalte befürworteten Korankurse grundsätzlich und etwa die Hälfte ließ ihre Kinder teilnehmen (ibid.). Unter den Gründen, Kinder nicht in Korankurse zu schicken, wurde z. B. die politische Haltung von religiösen Vereinen genannt (ibid.).

Die nicht-repräsentative Befragung von Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaoğlu (2005, 412 f.) legt ebenfalls nahe, dass eine religiöse Erziehung weder eine absolute Ausnahme noch eine unter allen Eltern geteilte Priorität darstellte. So fühlten sich 58 Prozent der befragten jungen Musliminnen von ihren Eltern religiös erzogen. Den Religionsunterricht besuchten von Frauen türkischer Herkunft 61 Prozent, von denen jugoslawischer Herkunft 45 Prozent. Mehr als die Hälfte junger Musliminnen mit türkischem und jugoslawischem Hintergrund gaben an, dass Glauben in ihrer Familie die Privatsache jedes Einzelnen war, was ebenfalls auf Heterogenität deutet.

Der Forschungsstand spricht für eine ausgeprägte Heterogenität von Religiosität und Transmission. Deutlich wird, dass religiöse Angebotsstrukturen, das gesellschaftliche Klima sowie die Migration als biografischer Bruch berücksichtigt werden

¹⁷³ In Maréchal (2003, 31) wird eine vom Präsidenten des Islamrats erwähnte Zahl genannt: Demnach hätten 10 % der türkischen Kinder Korankurse besucht.

müssen. Die Untersuchungen von Klinkhammer (2002) und Nökel (2002) stützen die Annahme der Heterogenität. Klinkhammer belegt das Nebeneinander von kontinuierlicher Vermittlung durch prägende familiäre Identifikationsfiguren und dem Verzicht auf religiöse Erziehung, mitunter trotz eigener Religiosität. Die Beispiele gelungener religiöser Transmission (Nökel 2002) betreffen akademische Haushalte, die teilweise enge Kontakte zu Milli Görüs unterhielten. Das deutet einerseits auf die positive Funktion einer Einbindung in religiöse Gemeinden, andererseits auf mögliche Zusammenhänge zwischen Religion und Bildung, der wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden.

5.1.3 Wechselwirkungen zwischen Religion und Bildung

Angesichts der aufgezeigten Risiken für Bindungsverläufe in (muslimischen) Migrationsfamilien und der hohen Anforderungen erfolgreicher religiöser Transmission im Migrationskontext lassen sich die Sozialisationsbereiche Religion und Bildung als höchst krisenanfällig ansehen. Im Folgenden soll versucht werden, Zusammenhänge zwischen religiöser Erziehung und Sozialisation in Bezug auf Bildung auszuloten. Dazu wird der Forschungsstand hinsichtlich der Rolle von *erstens*, Bildungsstand der Elterngeneration und *zweitens*, Bildungsambitionen auf Erziehungspraktiken, sowie *drittens*, Einflüssen realisierter Bildungsaufstiege auf die Bewertung der elterlichen Erziehung befragt. Letzteres trägt dem dieser Untersuchung zugrundeliegenden Material Rechnung, welches eine retrospektive und bewertende Perspektive auf Sozialisationserfahrungen enthält.

Hier wird das Argument vertreten, dass kulturelle und religiöse Einflüsse auf elterliche Theorien, Ziele und Praktiken von Erziehung nicht pauschal abgeschätzt werden können und sich z. B. nicht von schichtbedingten Einflüssen trennen lassen. Das legt eine Kritik nahe, wonach die Einordnung der Erziehung muslimischer Eltern als traditional, kollektivistisch, autoritär oder gewaltförmig letztlich auf nicht haltbaren Dichotomien beruht (Wensierski/Lübcke 2012, 32 ff.). Eine andere Studie belegt einerseits, dass unter türkischen Eltern im Unterschied zu deutschen Eltern ein ängstlich-behütender Erziehungsstil stärker verbreitet ist, ihre Erziehung häufiger rigide und inkonsistent ist und sie die Erziehungsverantwortung stärker (an die Schule) delegieren (Jäkel/Leyendecker 2009). Andererseits wird festgestellt, dass diese Charakteristika durch die Anzahl der Bildungsjahre in Deutschland abnehmen und durch psychosoziale Belastungen zunehmen (ibid., 3). In der Forschung ist gut belegt, dass sich

Erziehungsmuster durch die Migration verändern (El-Mafaalani/Toprak 2011, 9 f.; Wensierski/Lübcke 2012).

Kultur ist ein komplexer Faktor. Hier soll nicht abgestritten werden, dass kulturell geprägte Werte, wie die Haltung zu Kollektiven (individualistisch/kollektivistisch), das Verständnis zu Maskulinität und Feminität, das Verhältnis zu Macht und Unsicherheit sowie Zeitorientierungen (langfristig/kurzfristig) die Erziehung beeinflussen können (siehe Trommsdorf 2008, 234). Ähnlich wird zwischen *interdependence* und *independence*, d. h. einerseits traditionellen Kontexten, in denen Gehorsam, Anpassung, eine ausgeprägte Familiensolidarität und ökonomische Werte zentral sind, und andererseits modernen Kontexten, in denen die Erziehung zur Selbstständigkeit und Unabhängigkeit im Vordergrund steht, unterschieden (Kagitcibasi 2005). Mit Bezug auf diese Unterscheidung lässt sich argumentieren, dass Kultur nur ein Einflussfaktor auf die Erziehung ist. Die Theorie von Kagitcibasi beruht nämlich auf der Annahme, dass die ökonomische Entwicklung von Gesellschaften zur Verbreitung traditional-materialistischer bzw. säkular-rationaler, postmaterialistischer Werte beiträgt.¹⁷⁴ Daran lässt sich ablesen, dass Erziehungstheorien, -ziele und -praktiken stark vom sozioökonomischen Status und der Bildung beeinflusst werden. Kulturelle Einflüsse auf die Erziehung bilden mit sozialen Aspekten des sozialisatorischen Milieus eine Einheit (El-Mafaalani/Toprak 2011; Kagitcibasi/Sunar 1997).

Studien bieten Anhaltspunkte dafür, wie sich der Bildungsstand auf die religiöse Erziehung auswirkt. Unabhängig von der Religionszugehörigkeit praktizieren weniger gebildete Eltern eher eine autoritative Erziehung. Auf die religiöse Vermittlung übertragen, lässt sich darunter z. B. die Drohung mit einem strafenden Gott oder mit Dschinnen¹⁷⁵ verstehen, nach Rauf Ceylan (2014, 337 f.) ein autoritäres Element des Volksislams, auf das vor allem religiös gering gebildete Eltern zurückgreifen, die mit der Erziehungsaufgabe überfordert sind.¹⁷⁶ Die geringe (religiöse) Bildung wird häufig als Grund für eine mangelhafte religiöse Transmission angeführt (Aygün 2010, 47; Uygun-Altunbas 2017, 55, 123; Ceylan 2014, 333 ff.; Karakaşoğlu/Öztürk 2007). Die

¹⁷⁴ Diese Theorie von Inglehart (1971) lässt sich zwar kritisieren, weil die Modernisierung von Gesellschaften nicht zwangsläufig zum Bedeutungsverlust von Religion führt, sie stärkt gleichwohl das Argument, wonach Kultur nur ein Erklärungsfaktor ist.

¹⁷⁵ Dschinnen, zu denen auch der Teufel zählt, sind im Koran erwähnte Geistwesen, denen ein eigener Wille zugeschrieben wird (Khoury 1988, 124). Kindern mit Schreckensfiguren Angst zu machen ist verbreitet. Ein Beispiel ist die in Europa, besonders im slawischen Raum bekannte, Hexenfigur Baba Jaga, der Sagen ein Bündnis mit dem Teufel zuschreiben.

¹⁷⁶ Das gilt besonders für den Migrationskontext. Migrant*innen erlebten häufig einen Statusverlust und müssen mit einer provisorischen und emotional belastenden Lebenssituation zurechtkommen.

Studien lassen allerdings kaum Rückschlüsse darauf zu, ob die religiöse Erziehung tatsächlich *mangelhaft* war. Kritisieren lässt sich, dass die aufgezeigte Diskrepanz zwischen idealen Erziehungsvorstellungen und Erziehungspraxis ausschließlich an Wissenselementen festgemacht wird (Karakasoğlu/Öztürk 2007, 161), oder die Meinung eines Koranlehrers zugrunde gelegt wird (Ceylan 2014, 333 ff.), nicht aber die elterliche Erziehungspraxis.

Hier lässt sich die These formulieren, dass das Bildungsniveau nicht der ausschlaggebende Faktor für Erfolg oder Scheitern religiöser Vermittlung ist. Das geringe religiöse Wissen der Eltern wird von jungen Muslim*innen, die ihre religiöse Erziehung als mangelhaft empfinden, zwar kritisiert, ist aber lediglich *ein* Kritikpunkt (Karakasoğlu/Öztürk 2007, 166 f.). Das ferner kritisierte Unvermögen, den Sinn religiöser Verbote zu erklären, wird erst in einem nicht-muslimischen Umfeld, das muslimische Normen nicht teilt, zu einem Problem (ibid.). Wenn Mitschüler*innen oder Lehrkräfte kritische bis feindselige Fragen an junge Muslim*innen richten, stehen diese vor dem Problem, angesichts ihres begrenzten religiösen Wissens nicht Rede und Antwort stehen zu können (ibid.). Problematisch ist hier also nicht die Transmission religiöser Gefühle, sondern der Umgang mit den Schwierigkeiten, die sich in einer nicht-muslimischen Gesellschaft ergeben. Darunter fällt auch der erzieherische Umgang mit negativen medialen Darstellungen des Islams. Die meist stabile Lebenssituation und die höhere Bildung in der zweiten Generation können als förderlich für den reflexiven Umgang mit religiöser Differenz eingeschätzt werden. Untersuchungen legen nahe, die erziehungsleitenden Prinzipien muslimischer Eltern (der zweiten Generation) seien zu einem großen Teil darauf zurückzuführen, wie sie ihre Position als Minderheit in einer nicht-muslimischen Umwelt, die sie als islamkritisch bis feindlich erfahren, sowie die damit verbundene Angst, ihre Kinder könnten davon vereinnahmt werden, verarbeiten (Blaschke-Nacak/Höbl 2016; Ceylan 2014; Uslucan 2015; Uygun-Altunbas 2017). Jouili (2015) verweist auf den unterschiedlichen Erfolg religiöser Transmission je nach Bildung. Sie erwähnt (unqualifizierte) Gastarbeiter*innen, die lediglich Werte und ein religiöses Gefühl vermittelten, und ehemalige Studierende aus dem Nahen Osten, die ihren Kindern eine tiefere religiöse Erziehung gewidmet hätten (ibid., 28 ff.). Unabhängig von einer schichtspezifisch ausgeprägten Religiosität, lässt sich vermuten, dass gebildete Eltern die hohen Orientierungsleistungen, die ihnen der gesellschaftliche Kontext abverlangt, eher erfüllen konnten als ungebildete.

Dass eine geringe Bildung die Vermittlung religiöser Gefühle grundsätzlich

ermöglicht, lässt sich angesichts der zentralen Bedeutung von Identifikationsfiguren behaupten. Claudia Mennen (2004) zeigt, wie eine gering gebildete, *einfache* Frau, christliche Prinzipien in ihrem Alltag umsetzt und damit das religiöse Selbstverständnis ihrer Schwiegertochter entscheidend prägt. Dabei ist weder ihre religiöse noch ihre allgemeine Bildung ausschlaggebend, sondern ihr Vorbild. Auch im islamischen Kontext können religiöse Gefühle und ethische Prinzipien unabhängig des Bildungsstands vermittelt werden (Maréchal 2003, 28). Die von Jouili (2015, 28) Befragten kritisieren zwar das traditionelle Muslimsein, räumen aber ein, dass ihre (gering gebildeten) Eltern ihnen religiöse Werte und ein Zugehörigkeitsgefühl vermittelt haben.

Das Fehlen von Rollenmodellen scheint ein Grund für Brüche der religiösen Transmission zu sein. Ein weiterer Kritikpunkt von Muslim*innen der zweiten Generation ist die unzureichende religiöse Praxis ihrer Eltern (Karakaoğlu/Öztürk 2007, 166 f.). Diese Kritik lässt sich ebenfalls auf den gesellschaftlichen Kontext zurückführen, der junge Muslim*innen auf ihre Herkunft aufmerksam macht und sie zu einer Auseinandersetzung zwingt. Ansonsten hätte dies ja zu einer Abnahme der Religiosität im Generationenverlauf geführt. Angesichts der Heterogenität unter Muslim*innen ist es nicht verwunderlich, dass Migrant*innen der ersten Generation nicht durchweg den Islam praktizieren. In der Studie von Yalcin-Heckmann (1998, 181) gaben einige an, den Islam nicht zu praktizieren, weil es nicht „von Herzen“ kommt. Das fehlende *Herz* lässt sich als Ausdruck schwacher Religiosität und mangelnder innerer Beteiligung bzw. von Volksreligiosität, die die Normen bejaht, aber nicht stringent umsetzt, verstehen. Der gesellschaftliche Kontext lässt sich darüber hinaus als Grund dafür anführen, dass viele Muslim*innen der ersten Generation ihren Glauben entgegen ihres Willens nicht praktizierten. Darauf lassen Aussagen schließen, wonach der Islam wegen der Umstände in Deutschland nicht praktiziert worden sei (ibid.). Offenbar erschien einigen migrierten Muslim*innen die religiöse Praxis in der Diaspora nicht möglich oder notwendig. Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass von einem Nebeneinander von intergenerationeller religiöser Kontinuität und Brüchen der Religiosität ausgegangen werden kann, abhängig von der Religiosität, Vorbildfunktion und Erziehungskompetenz der Eltern.

Der Forschungsstand legt vielfältige Zusammenhänge zwischen Bildungsambitionen und religiöser Erziehung nahe. An Typologien von muslimischen Familien fällt auf, dass es keinen Typus gibt, der eine hohe Relevanz von Religion und Bildungsambitionen in sich vereint. Vielmehr wird in der Typologie von Ahmet Toprak

(2012) zwischen (1) konservativ-autoritären, (2) religiösen, (3) leistungsorientierten und (4) modernen Familien unterschieden. In einer anderen Typologie werden (1) permissiv-nachsichtige, (2) leistungsorientiert-einsichtige und (3) religiös-autoritäre Erziehungsstile unterschieden (El-Mafaalani/Toprak 2011). Zwar räumen die Autoren ein, dass die religiöse Haltung der Eltern jeden Erziehungsstil beeinflussen kann (ibid., 44), legen jedoch nicht dar, wie leistungsorientierte oder permissive Eltern Religion vermitteln. Beide Typologien werfen die Frage auf, ob eine religiöse Erziehung zwangsläufig mit konservativen, traditionellen Wertvorstellungen einhergeht, jedoch Leistungsorientierung ausschließt.

Die Studie *Beten und Lernen* (Boos-Nünning 2010) lässt einen anders gelagerten Zusammenhang vermuten. Demnach wurde die Unterbringung in Internaten bzw. Wohnheimen des Verbandes der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) häufig durch die Erwartung einer Verbesserung der Schulleistung der Kinder motiviert. Das Ziel von Eltern, die durch mangelnde Leistungen ihrer Kinder alarmiert wurden, lag nicht primär in der Vermittlung der Religion, der in den Internaten ein hoher Stellenwert eingeräumt wurde. Vielmehr erhofften sie sich eine Stabilisierung der Kinder. Hier gehen Leistungsorientierung und religiöse Transmission Hand in Hand bzw. wird die religiöse Erziehung als Mittel zum Zweck gesehen. Während dabei die religiöse Erziehung in Bezug auf Bildungsambitionen als förderlich angesehen wurde, konnte in anderen Fällen eine religiöse Erziehung als hinderlich angesehen werden. So ist bekannt, dass Eltern ihre Kinder nicht in Korankurse schickten, die sie grundsätzlich befürworteten, weil sie den Kindern neben den Schulleistungen keine weiteren Aufgaben zumuten wollten (Yalcin-Heckmann 1998, 181).

Wo eine religiöse Erziehung, religiöse Vorbilder oder eine gemeinsame religiöse Praxis fehlen, die religiöse Transmission also im Prinzip scheitert, trägt vor allem das gesellschaftliche Umfeld dazu bei, dass die Religiosität von Muslim*innen (im Unterschied zu der einheimischer *Christen*) nicht einfach verkümmert. Viele Muslim*innen der zweiten Generation, deren islamische Zugehörigkeit durch gesellschaftliche Zuschreibungspraktiken im Fokus steht, eignen sich den Islam eigenverantwortlich an. In Studien wird die Sicht von Muslim*innen der zweiten Generation auf die selbst erlebte Erziehung als kritisch dargestellt. Viele bewerten die Erziehung als traditionell und rigide, betrachten sich aber nicht systematisch als religiös erzogen (z. B. Jouili 2015, 28). Den Eltern wird eine unreflektierte, traditionelle Haltung zugeschrie-

ben (z. B. Frese 2002). Vielfach wird beklagt, dass religiöse Regeln oder religiös begründete Verbote nicht nachvollziehbar erklärt wurden (Klinkhammer 2000, Nökel 2002, Öztürk 2007, Tietze 2002).

Hier wird die These vertreten, dass die (meist kritische) Beurteilung der erlebten Sozialisation auch mit dem Bildungsaufstieg in Verbindung steht. Grundsätzlich variieren religiöse Werte, Orientierungen und Handlungen schichtspezifisch.¹⁷⁷ Kritik an fehlenden Kompetenzen der Eltern kann mit dem Kontrast der eigenen höheren formalen Bildung und der damit einhergehenden Ausgestaltung der Religiosität mit einem starken Fokus auf religiöses Wissen erklärt werden. Durch einen Bildungsaufstieg kann sich eine Differenz zu den religiösen Haltungen der Eltern ergeben. Es überrascht also nicht, wenn der angeeignete Islam als gänzlich entgegengesetzt zu dem der Elterngeneration dargestellt wird:

An Islam practiced implicitly, not rationalized, oral rather than scriptural, and lived in a more or less private manner within the family or the Islamic community was opposed to an Islam that was text-based, discursive, consciously reflected upon – and therefore „understood“ – and put into practice by adopting a comprehensive and visible Islamic lifestyle in all domains of life. (Jouili 2015, 28).

Da Jouili hoch gebildete Musliminnen befragt hat, ist es naheliegend, dies auch auf den Bildungsstand zurückzuführen. Dass Jouili (2008) von „religiöser Selbst-Sozialisierung“ spricht, deutet auf den eigenständigen religiösen Wissenserwerb, für den die Eltern aufgrund ihres Bildungsstands keine Hilfe waren. Bildungsaufstieg und die bildungsmäßige Entfernung zu den Eltern mögen dazu führen, dass das religiöse Wissen der Eltern als traditionell kritisiert wird (siehe auch Jouili 2008). Deutlicher wird der Zusammenhang zwischen Bildungsstand und Religiosität in einer bereits diskutierten Studie, die die Religiosität direkt mit den „Zeichen moderner Bürgerlichkeit“ (Nökel 2002, 27) in Verbindung bringt. Der Islam werde als kulturelles und symbolisches Kapital genutzt, um einen Habitus zu entwickeln, der zur Position passt, die mit dem Bildungsaufstieg erworben wurde (ibid., 269).

Ungeachtet eines Migrationshintergrundes tragen Bildungsaufstiege zu konflikthaften Auseinandersetzungen mit den Werten und Handlungsorientierungen der Eltern bei (El-Mafaalani 2012). Kritik an der religiösen Erziehung der Eltern könnte

¹⁷⁷ Siehe dazu „§ 7 Stände, Klassen und Religion“ in Webers (1985, 285 ff.) Religionssoziologie.

auch aus der bildungsbedingten Distanz und Abgrenzung resultieren. Dass die religiöse Erziehung von Akademiker*innen als erfolgreich bewertet wurde (Jouili 2015, 28 ff.), kann also auch der Kontinuität des sozialen Milieus zugerechnet werden.

Im Kontext von Bildungsaufstiegen muss es nicht zwangsläufig zu einer starken Abgrenzung von der elterlichen Religiosität kommen. Auf eine Diversität unter Studierenden der zweiten Generation von muslimischen Migrant*innen in Frankreich weist die Studie von Leyla Arslan (2010) hin. Arslan beschreibt erstens, diejenigen, die sich vom Herkunftsmilieu und dessen Religiosität distanzieren („sortis de l’Islam“, aus dem Islam Ausgestiegene), zweitens diejenigen, die sich den Islam im Modus der Rekonversion aneignen und sich vom Traditionalismus und der mündlich vermittelten Religiosität der Eltern abgrenzen, indem sie fundiertes Schriftwissen suchen („Born again Muslims“), und drittens die „confessants séculiers“, Personen mit einem säkularen Bekenntnis, die die Religion als etwas Privates und Individuelles praktizieren oder eine religiöse Praxis nicht als notwendigen Bestandteil ihres Glaubens betrachten. Eine kritische Haltung gegenüber der selbst erlebten Erziehung scheint also typisch für Personen zu sein, deren Glaube als Zentrum der Identitätskonstruktion und Arbeit an sich selbst sowie der Lebensführung beschrieben wird, d. h. die „Born again Muslims“ (Arslan), die neo-orthodoxen Gläubigen (Jouili 2015) und die Neo-Muslimas (Nökel 2002).

Unter Muslim*innen der zweiten Generation bestehen darüber hinaus klare Vorstellungen über Herausforderungen der Transmission des Islams in einem nicht-muslimischen Kontext. Studien verweisen auf die Motivation, die Kinder unter Einsatz pädagogischen Wissens systematisch religiös zu erziehen (Öztürk 2007, 230; Klinkhammer 2000, Nökel 2002). Das Ziel der religiösen Erziehung wird häufig idealtypisch formuliert und umgesetzt. In Studien wird angeführt, dass Eltern als Rollenmodelle fungieren und in der Familie statt Zwang eine gute Beziehungsqualität vorherrscht (Uygun-Altunbas 2017); es werden verschiedene Säulen religiöser Transmission angeführt (kognitive Übermittlung, Verinnerlichung, Habitualisierung, Reflexion über den Stand als Minderheit, religiöse Organisationen) (Scourfield et al. 2013). Des Weiteren wird das Zusammenspiel von formaler religiöser Unterweisung und der gelebten Religiosität im Elternhaus bzw. dem informellen Unterrichten betont (ibid.). Studien bescheinigen den Eltern (der zweiten Generation) eine hohe Reflexivität hinsichtlich ihrer Stellung in der Gesellschaft und der Wichtigkeit der religiösen Erzie-

hung (Scourfield et al. 2013; Uslucan 2009, 2015). Es ist naheliegend, die Erziehungsvorstellungen und deren Umsetzung auf den höheren Bildungsstand in der zweiten Generation zurückzuführen. Damit ließe sich auch erklären, dass die zweite Generation von Migrant*innen gegenüber der ersten in der religiösen Transmission als erfolgreicher eingeschätzt wird (Scourfield et al. 2012, 100). Idealtypische Erziehungsziele verstärkt in der 2. Generation zu verorten, könnte auch der hohen Präsenz universitär gebildeter Untersuchungspersonen mit hohen Ambitionen in Studien geschuldet sein. Ayse Uygun-Altunbas (2017) konzentrierte sich auf Familien, die den Islam praktizieren und der religiösen Erziehung ihrer Kinder einen hohen Stellenwert beimessen. In dieser Studie sind 9 von 16 Eltern Akademiker. Dass 5 von ihnen über pädagogische Abschlüsse verfügen, deutet ebenso wie in der Untersuchung von Lehramtsstudentinnen durch Karakaşoğlu-Aydin (2000) darauf hin, dass die idealtypischen Diskurse über Erziehung ein hochmotiviertes, religiös und akademisch gebildetes und in Erziehungsdingen versiertes Milieu beschreiben.

5.1.4 Fazit in Hinblick auf die Fallrekonstruktionen

Der diskutierte Forschungsstand deutet auf ausgeprägte intergenerationelle Dynamiken. Diese ergeben sich aus der Sozialisation im Kontext von Migrationsgeschichte und dem (kritischen) gesellschaftlichen Umfeld, aber auch aus milieuinternen Auseinandersetzungen, die mit anvisierten und erreichten Bildungsaufstiegen zusammenhängen. Der empirische Teil dieser Arbeit beruht auf der Rekonstruktion von sechs kontrastierenden Fällen. Dabei gilt es zunächst herauszuarbeiten, welche Grundlagen der Lebensführung in der Sozialisation im Migrationskontext gelegt wurden und welche Dynamiken daraus resultieren. Es geht darum, die Grundlagen für die Genese der Fallstruktur anhand der Sozialisationserfahrungen in den je spezifischen Milieus aufzuzeigen. Im Fokus steht die Sozialisation im Bereich Religion (Selbstidentifikation, religiöse Praxis, Umgang mit der religiösen Zugehörigkeit, Transmission) und die im Bereich Bildung (Spracherwerb, Bildungsmotivation).

Die Auswahl der Fälle sichert eine gleichmäßige Verteilung des nationalen Kontextes. Die Analysen (5.2 bis 5.7) sind vor dem Hintergrund der Transformation des Migrationsphänomens geordnet. Die Verstetigung der Migration im Zeitverlauf lässt sich sowohl für Deutschland als auch für Frankreich annehmen. Ein Anwerbestopp wurde am 23. November 1973 durch die Bundesregierung und am 5. Juli 1974 durch den französischen Präsident Valéry Giscard d'Estaing verhängt. Diese Zäsur

trägt zur Verstetigung der zunächst zeitweilig angelegten Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften bei (Klinker 2010, 54; Berlinghoff 2013). Verstetigung ist als schrittweiser Prozess zu verstehen. Die Geschichte der türkischen Gastarbeit zeigt, dass sowohl Politiker*innen des Entsende- und des Aufnahmelandes wie auch die Migrant*innen selbst von temporären Aufenthalten ausgingen (Hunn 2005). Der Anwerbestopp hatte nicht den unmittelbaren Entschluss zur Folge, dauerhaft im Aufnahmeland zu verbleiben, vielmehr wollten sich die Menschen die Möglichkeit, dort (erneut) zu arbeiten, nicht durch eine Heimkehr verwehren. Auch als Familien nachgeholt wurden, wurde die Rückkehroption zunächst nicht verworfen. Biografien wurden, so die These, unterschiedlich stark durch die Option der Rückkehr und die Wahrnehmung der Lebensumstände als provisorisch oder dauerhaft geprägt, denn daraus ergaben sich Möglichkeitsräume und Restriktionen des Handelns.

Die Analyse beginnt mit den Fällen von Raisa (*1968), Ece (*1973) und Nefissa (*1987), deren Sozialisation im Kontext einer provisorischen Lebenssituation steht. Raisa und Ece sind vor dem Anwerbestopp geboren und in türkischen Gastarbeiterfamilien aufgewachsen. Der Fall von Nefissa gibt über eine Fluchtbiografie Aufschluss. Der Aufenthalt der albanischen Familie aus dem Kosovo war als vorübergehend angelegt und ähnelt insofern der Arbeitsmigration. Dass die drei Fälle im deutschen Kontext liegen, ist den kontrastierenden Kriterien geschuldet. Die Fälle teilen den Hintergrund provisorischer Lebensverhältnisse, unterscheiden sich aber hinsichtlich der Geburtskohorten (und damit gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen) und dem religiösen Selbstverständnis der Familie. Darauf folgen Fälle, deren Verbleib im Aufnahmeland als dauerhaft ausgelegt war. Djamila (*1984), Sahla (*1987) und Latifa (*1982) gehören derselben Generation an, haben einen algerischen Hintergrund und wurden in Paris sozialisiert. Sie unterscheiden sich in Hinblick auf die soziale Herkunft und das religiöse Selbstverständnis.

Ich gehe wie folgt vor, um einerseits die Orientierung im Text zu erleichtern und andererseits der variierten Interviewführung und den kontrastierenden biografisch relevanten Themen der Befragten gerecht zu werden: Die Darstellung folgt einem einheitlichen Muster, richtet sich jedoch inhaltlich an der Fallspezifik und an der Struktur der erzählten Geschichte aus. Im ersten Unterkapitel gebe ich einen kurzen Überblick über den biografischen Verlauf. Dieser wurde anhand der erhobenen objektiven Daten und der biografischen Erzählung erarbeitet und beruht damit auf der subjektiven Erin-

nerung der Befragten. Nicht möglich ist ein Abgleich mit Aussagen von Familienmitgliedern oder mit Dokumenten, etwa hinsichtlich der Einschätzung der ökonomischen Situation der Herkunftsfamilie. Verzerrungen sind insofern unschädlich, als die subjektive Perspektive im Mittelpunkt der Rekonstruktion steht.¹⁷⁸

Im zweiten Unterkapitel beschreibe ich zunächst das Zustandekommen des Interviews. Damit wird die Interaktion in ihren Entstehungskontext eingebettet. Die mit der Eröffnung der Interaktion vorgenommenen Weichenstellungen für den weiteren Verlauf der Interaktion werden aufgezeigt. Es folgt die komprimierte Darstellung der Analyse der Eingangssequenz. Damit soll möglichst eine erste Strukturhypothese zur Lebensführung aufgestellt werden. Je nach Eingangsfrage und Fallspezifik enthält die Strukturhypothese bestimmte Facetten der Lebensführung. In mehreren Fällen lässt sich eine Hypothese hinsichtlich des Umgangs mit der (abweichenden) Identität gegenüber einer Vertreterin der Mehrheitsgesellschaft aufstellen. Je nach Fallspezifik und Erkenntniswert führe ich zusätzlich Deutungen der Interviewsituation an. Im dritten Unterkapitel kontextualisiere ich den Fall in Hinblick auf die Bildungsbiografie, die ich anhand der objektiven Daten und Aussagen im Interview rekonstruiert habe. Das vierte Unterkapitel bildet die komprimierte Darstellung der Analyse einer Sequenz, die über die Erfahrung religiöser Sozialisation Auskunft gibt. Dabei wird eine Hypothese hinsichtlich der religionsbezogenen Generationendynamik entwickelt.

¹⁷⁸ Einige Befragte konnten nur eine lückenhafte oder vage Familiengeschichte präsentieren, sodass die Bildungswege der Eltern, erworbene Abschlüsse oder Informationen über weitere Familienmitglieder teilweise lückenhaft sind. Die Großelterngeneration habe ich nicht systematisch erhoben.

5.2 Religiöse Kontinuität im Provisorium der Migration: Raisa¹⁷⁹

5.2.1 Biografischer Überblick

Raisas Vater wird 1943 im ländlichen Ostanatolien nahe der georgischen Grenze in einer muslimisch-sunnitischen, ethnisch tscherkessischen¹⁸⁰ Familie geboren. Die Familie lebt von der Landwirtschaft. Es ist bekannt, dass der Vater mindestens einen älteren Bruder hat. Er besucht nach der damals geltenden Schulpflicht die Grundschule bis zur 5. Klasse. 1961 emigriert er als Gastarbeiter nach Berlin und nimmt eine Tätigkeit als ungelernter Arbeiter in der Metallbranche auf.

Raisas Mutter wird 1949 im selben Dorf wie ihr zukünftiger Mann als erstes von sieben Kindern geboren. Raisas Großvater mütterlicherseits ist ein in einer Madrasa ausgebildeter Religionsgelehrter. Als Privatgelehrter bietet er Religionsunterricht an und ist darüber hinaus in anderen Funktionen tätig, in denen Lesen und Schreiben verlangt wird. Die Familie lebt neben den bezahlten Tätigkeiten des Großvaters von der Landwirtschaft. Als älteste Tochter besucht Raisas Mutter im Unterschied zu ihren drei jüngeren Schwestern die Schule nicht. Sie heiratet 1966 Raisas Vater, der zu diesem Zweck in die Türkei kommt. 1968 wird Raisa geboren. 1969 emigriert die Mutter ebenfalls nach Berlin und nimmt eine Stelle als ungelernete Arbeiterin in der Lebensmittelindustrie an, die sie einige Monate ausübt, bis 1969 Raisas Bruder geboren wird. 1971, 1972 und 1974 werden Raisas Schwestern geboren. Alle Geschwister erwerben den Hauptschulabschluss. Der Bruder ist Kfz-Mechaniker, eine Schwester ist Friseurin. Alle Geschwister sind verheiratet.

Raisa wächst zunächst in der Türkei hauptsächlich bei ihren Großeltern mütterlicherseits auf. 1978 verbringt sie elf Monate in Deutschland und wird in die fünfte Klasse, was damals noch der Grundschule entspricht, eingeschult. Am Ende des Schuljahres wird eine Empfehlung für die Oberschule ausgesprochen. Raisa setzt die Schule in Deutschland jedoch nicht fort, da sie wieder in die Türkei zu Verwandten geschickt wird. Dort lebt sie ein Jahr. 1980, im Alter von 12 Jahren zieht sie dauerhaft zu ihren

¹⁷⁹ Eine knappe Darstellung des Falles findet sich in Gärtner/Hennig (2017).

¹⁸⁰ Tscherkessen sind im 19. und 20. Jh. aus dem Nordkaukasus in das Gebiet der heutigen Türkei eingewandert. Ihre Zahl beläuft sich in der Türkei nach verschiedenen Schätzungen auf 2 bzw. 5 bis 8 Millionen. Die Schätzungen unterscheiden sich, weil viele Tscherkessen assimiliert sind und nicht mehr ihre eigene Sprache sprechen. Es handelt sich um die größte ethnische Minderheit nach den Kurden. Sie pflegen eine endogame Heiratspraxis, die jedoch durch Urbanisierung rückläufig ist. Die patriarchalen Strukturen scheinen denen traditioneller türkischer Familien zu ähneln (Acker 1993).

Eltern und Geschwistern nach Berlin. Sie wird in eine Ausländerklasse eingeschult und wechselt aufgrund guter Leistungen nach einem Jahr in eine Regelklasse und erwirbt dort 1984 einen Hauptschulabschluss. Anschließend absolviert sie auf Veranlassung des Vaters eine Ausbildung zur Damenschneiderin. 1988 heiratet sie einen in der Moscheegemeinde aktiven Türken, der als Bademeister in einem städtischen Schwimmbad angestellt ist. Das Paar bekommt zunächst zwei Kinder, ein Mädchen (1989) und einen Jungen (1991). Raisa engagiert sich von 1992 bis 2012 ehrenamtlich in der Moscheegemeinde als Koranlehrerin und Vorsitzende der Frauengruppe. Bis zur Geburt eines weiteren Sohnes (1997) arbeitet sie zwischen 1995 und 1997 zudem stundenweise als Reinigungskraft. 2012 absolviert Raisa in einem türkischen Pflegedienst, den eine Bekannte von ihr leitet, ein Praktikum und arbeitet anschließend dort stundenweise als (ungelernte) Altenpflegehelferin. Raisa und die Arbeitgeberin bemühen sich erfolgreich um die Finanzierung einer Umschulung durch die Bundesagentur für Arbeit, sodass Raisa 2014 in eine Ausbildung zur examinierten Altenpflegerin einmündet.¹⁸¹ Die praktischen Phasen der Ausbildung absolviert sie im türkischen Pflegedienst. Raisas Tochter absolviert zum Zeitpunkt des Interviews eine Ausbildung zur Ergotherapeutin. Der ältere Sohn studiert Maschinenbau. Der jüngere Sohn besucht die Realschule.

5.2.2 Überwindung von Fremdbestimmung als biografisches Thema

Das Interview ergibt sich im Kontext einer teilnehmenden Beobachtung in einem betreuten Wohnen für Pflegebedürftige, das an einen kulturspezifischen Pflegedienst angegliedert ist. Ich habe das Büro des Pflegedienstes persönlich aufgesucht und wurde nach einem knappen Gespräch mit der Leitung an die Koordinatorin verwiesen, die sowohl für die Kommunikation mit Behörden wie auch für interne Ausbildungsangelegenheiten zuständig ist. Die Soziologin türkischer Herkunft sichert mir schnell ihre Unterstützung zu und schlägt vor, „einfach in die WG zu kommen“ und dort nach

¹⁸¹ Entsprechend dem dualen System wechseln Berufsschulunterricht und Praktikumsphasen im Betrieb einander ab. Spezifisch an der Umschulung ist lediglich die Zusammensetzung in der Berufsschulklasse, denn alle Teilnehmer*innen haben bereits einen anderen Berufsabschluss. Nach 12 Monaten wird der Abschluss als Pflegehelferin erworben und nach 36 Monaten der als examinierte Altenpflegerin (http://www.bildungsinstitut.de/pdf/Info_AP.pdf> [18.8.2016]). Die Zugangsvoraussetzungen wurden aufgrund des Fachkräftemangels erleichtert, sodass Raisa diese mit einem Hauptschulabschluss sowie einer abgeschlossenen Berufsausbildung als Schneiderin erfüllt (<https://www.altenpflegeausbildung.net/ausbildung/informationen-zur-ausbildung/ausbildungsvoraussetzungen.html> [29.10.2016]).

Interviewpartnerinnen zu fragen. Offenbar findet sie die Idee der Untersuchung – Musliminnen der zweiten Einwanderergeneration hinsichtlich ihrer Bildungslaufbahn und der Vereinbarkeit der Lebensführung mit der religiösen Verortung zu befragen – auch deswegen interessant, weil sie sich dieser Population nicht zurechnet.¹⁸²

Für den ersten Besuch in dem Betreuten Wohnen vereinbare ich eine Zeit, in der die Koordinatorin anwesend sein würde. Diese sucht die Wohngemeinschaft auf, da sie zwei Pflegerinnen in Ausbildung bei der Anfertigung von Hausarbeiten unterstützt. Ich biete ebenfalls meine Hilfe an. Das Betreute Wohnen befindet sich in einer zu diesem Zweck umgebauten Etage eines Wohnhauses. Da sich die Wohngemeinschaft noch im Aufbau befindet und nicht alle Plätze belegt sind, ist die Arbeitsbelastung gering. Am ersten Nachmittag komme ich über die Hausaufgabenhilfe mit einer Pflegerin ins Gespräch. Relativ schnell gehen die Pflegerinnen und ich dazu über, uns zu duzen. Die Hemmschwelle ist niedrig, da die Anwesenden sich untereinander duzen, die Koordinatorin und ich ebenfalls. Nichtsdestotrotz lässt sich darin ein Vertrauensbeweis sehen, der mir anzeigt, dass ich in dieser berufsmäßig (und teilweise freundschaftlich) verbundenen Gruppe als temporärer Gast akzeptiert werde. Ich suche die Wohngemeinschaft an mehreren Tagen auf und beobachte, wie die Bewohner*innen mit Essen versorgt werden und wie deren Freizeit gestaltet wird, wobei der Fernseher eine zentrale Rolle spielt.

Mit den Pflegerinnen ergeben sich zahlreiche Konversationen. Die Koordinatorin richtet mehrere Male forsch wirkende Fragen an die Pflegerinnen, z. B.: „Sagt mal, warum tragt ihr eigentlich Kopftuch?“ Selbst hätte ich, als wohlwollend empfangener Gast, derartige Fragen nicht gestellt, zumal ich weder das Arbeitsumfeld noch die Herkunft der Pflegerinnen teile. Die Koordinatorin teilt mit den Pflegerinnen die türkische Herkunft. Darüber hinaus fungiert sie als Unterstützerin für alle Ausbildungsangelegenheiten und genießt deswegen Vertrauen. Im Vergleich zu den Pflegerinnen ist sie deutlich jünger, könnte deren Tochter sein. Die Generationenzugehörigkeit mildert das hierarchische Überordnungsverhältnis ab, so mein Eindruck. Offenbar werden die Fragen der Koordinatorin eher als neugierig bzw. naiv denn als indiskret oder abwertend aufgefasst, denn sie werden ohne Zögern beantwortet.

Mehrere Pflegerinnen erklären sich bereit, an der Untersuchung teilzunehmen. Alle Interviews finden in der Wohngemeinschaft statt, entweder spontan, wenn ich

¹⁸² Sie wurde nicht religiös erzogen und bezeichnet sich als Atheistin. Ihre Bildungsbiografie verlief geradlinig. Ihre Eltern waren als Lehrer für den Türkischunterricht aus der Türkei angeworben worden.

zugegen bin und gerade keine Arbeitstätigkeiten anfallen oder vor Beginn bzw. nach Ende der Arbeitszeit. Einige wollen das Interview in Hörweite der anderen geben. Mit Raisa führe ich das Interview in einem leeren Raum. Der Beginn der Transkription¹⁸³ gestaltet sich wie folgt:

I: und deswegen möchte ich dich zum Anfang bitten, dass du mir einfach mal so deine Geschichte erzählst [R lacht] und zwar @ also ich möchte gern wissen, wie bist du jetzt zu diesem Beruf gekommen und welche, welche früheren Entscheidungen in deinem Leben haben dich sozusagen hierher geführt und was ist

R: /(wann im Leben was /(unv.) ist/)

I:/genau/ was ist dein Beruf/ und was ist dir daran wichtig und ja

R: hm [langgezogen, ausatmend], also ich bin jetzt Pflegeassistentin in der Ausbildung als Pflegehelferin (2)

Das Adverb *deswegen* in der Gesprächsaufforderung stellt einen kausalen Zusammenhang zu einer vorangegangenen (nicht aufgezeichneten) Interaktion her. Der kausale Zusammenhang deutet darauf, dass neben einer Alltagskonversation auch Informationen zu Forschungsinteresse und Anonymisierung gegeben wurden, schließlich leitet sich die Gesprächsaufforderung davon ab. Obwohl die Interviewpartnerin bereits ihr Einverständnis erklärt hat, muss die Gesprächssituation gerahmt und der sprachliche Übergang von einer Alltagskonversation und Anbahnung des Interviews zum eigentlichen Interview vorgenommen werden. Der Beginn der gerätevermittelten Aufzeichnung zeigt den Übergang. Dieser geht trotz des Vertrauensverhältnisses (ersichtlich am Duzen) mit der Schwierigkeit einher, eine weitreichende Bitte (nach einer lebensgeschichtlichen Erzählung) zu formulieren, ohne eine entsprechende Gegenleistung in Aussicht stellen zu können. Dieser Schwierigkeit wird mit einer freundlichen und niedrigschwelligen Erzählaufforderung (*einfach mal so*) begegnet. *Einfach*, also nicht kompliziert, frei heraus, ohne formale Vorgaben, ohne Metaebene und Deutung, erzählen zu können, entlastet die Interviewte von inhaltlichen Vorgaben und vermittelt, dass das Gesagte keine (negativen) Konsequenzen mit sich bringen wird. Inhaltlich spezifiziert wird erst nach einem krisenanzeigenden Lachen, das auf die weitreichende Aufforderung, die individuelle Geschichte zu erzählen, folgt. Eine biografische Narration ist deswegen voraussetzungsreich, weil sie das Bewusstsein einer eigenen Geschichte und deren Reflexion voraussetzt, sowie Entscheidungen über Beginn und Ende der Geschichte und die sinnvolle Aneinanderreihung relevanter Ereignisse.

¹⁸³ Die Interviews wurden nach den in Anhang A aufgeführten Regeln transkribiert.

Die Interviewte soll eine Geschichte über einen Weg erzählen, deren Autorin sie nicht (nur) alleine gewesen ist, sondern in der sich auch fremdbestimmte Entwicklungen spiegeln. Die Formulierung changiert zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, d. h. zwischen selbst getroffenen Entscheidungen und Weichenstellungen (*geführt*). *Zu diesem Beruf gekommen* unterstellt, dass die berufliche Situation kein verwirklichtes (positives) Ziel, sondern ein Ergebnis externer Einflüsse darstellt. Die Formulierung einer erklärungsbedürftigen beruflichen Positionierung legt nahe, dass es sich um einen statusniedrigen und unangenehmen, aber dennoch gern ausgeübten Beruf handelt. Obwohl die Spezifizierung (*also ich möchte gern wissen*) stark einschränkt, denn „Wissen“ zu vermitteln, steht in einem Kontrast zur Offenheit des Erzählens, signalisiert die Interviewte Kooperationsbereitschaft und setzt zum Sprechen an, zumal das gemeinsame Lachen die Anspannung gelöst hat. Gestoppt wird die Interviewte durch die Frage nach ihrem Beruf. Das bedeutet entweder die exakte Berufsbezeichnung, die trotz des Gesprächsortes und damit Kenntnis der Branche unbekannt ist, oder die Essenz des Berufes. Die Frage kann auf eine Beschreibung der beruflichen Inhalte abzielen (Tätigkeitsfeld) oder auf die Relevanz für die ausübende Person, denn das verwendete Possessivpronomen unterstellt die Identifikation (*dein Beruf*).

Die Antwort der Interviewten greift die Frage nach der aktuellen beruflichen Verortung auf. Die Interviewte befindet sich in der Ausbildung zur Pflegehelferin und ist als angelegerte Hilfskraft (Pflegeassistentin) beschäftigt. Dass sie mit *Pflegehelferin* das zeitnah und nicht das längerfristig erreichbare Ausbildungsziel (Altenpflegerin) nennt, lässt offen, ob sie schon nach einem Jahr voll ins Berufsleben einsteigen möchte. Kontextwissen legt nahe, dass sie einen für ihr Alter atypischen und mit hohen Anforderungen verbundenen Weg einschlägt. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie 46 Jahre alt, Mutter von drei Kindern, verheiratet mit einem berufstätigen Mann, hat eine lange Abstinenz vom Lernen und muss häuslichen Verpflichtungen nachgehen. Das Erreichen des Abschlusses als Altenpflegerin stellt aufgrund ihrer Lebenssituation eine Hürde dar, sodass Pflegehelferin als vorläufiges Ziel verstanden werden kann. Sprachlich verweist der Ausdruck *Ausbildung als* anstelle des grammatikalisch korrekten „Ausbildung zur“ auf die zukünftige Tätigkeit, d. h. auf das, was sie zu werden im Begriff ist, was eine Identifikation mit dem Beruf nahelegt. Zudem ist ihre Antwort über die gestellte Frage nach der aktuellen beruflichen Tätigkeit hinausgegangen: Aus-

gedrückt wird weniger der Wunsch nach einem kurzfristig erreichbaren stabilen Einkommen als Pflegehelferin oder eine möglichst schnelle Entlastung vom Lernen. Das Benennen einer Perspektive lässt vielmehr auf Ambitionen schließen.

In der kurzen Interaktion wird die aktuelle berufliche Verortung als Ausgangspunkt der biografischen Erzählung gesetzt. Die Nennung des beruflichen Ziels lässt auf eine fordernde berufliche Umorientierung und auf eine hohe Motivation schließen. Der Gesprächsbeginn deutet auf eine atypische berufliche Situation einerseits und eine hohe Identifikation mit der beruflichen Tätigkeit andererseits. Vor diesem Hintergrund wird die Sequenzanalyse nun fortgesetzt. Noch unbeantwortet ist die Frage nach Weichen stellenden Einflüssen, Bedingungen und Entscheidungen. Die Frage ist voraussetzungsreich, da entsprechende Momente identifiziert werden müssen. Nach einer kurzen Sprechpause, die auf Nachdenken schließen lässt, sagt Raisa:

hm, ich fang mal ganz von früh an, meine Eltern haben mich mit einem Jahr, wo ich ein Jahr alt war, in der Türkei zurückgelassen,

Nachdem die einfache Frage abgehandelt wurde, kündigt die Interviewte an, chronologisch zu erzählen, und legt den Beginn ihrer Geschichte in der frühen Kindheit fest. So weit in die Vergangenheit zurückzugehen, ist für eine Berufsgeschichte ungewöhnlich und lässt die Schilderung von für ein Kleinkind untypischen, fremdbestimmten Entscheidungen mit langfristiger Wirkung erwarten. Vermutlich wurde sie anlässlich der Migration ihrer Eltern bei Familienangehörigen in der Türkei in Obhut gegeben. Sie nennt jedoch, wie man erwarten könnte, keine Bezugspersonen, die sich um sie gekümmert hätten und konstruiert damit das Bild eines Kleinkinds, das schutzlos in einem großen Land (der Türkei) zurückgelassen wird. Ein einjähriges Kind ohne Bezugspersonen ist den Gegebenheiten hilflos ausgeliefert und muss zwangsläufig traumatisiert werden. „Zurücklassen“ deutet auf einen Vorwärtsmarsch (der Eltern), der nicht durch eine Last (das Kind) behindert werden soll. Durch die Passivform wird die Migrationsgeschichte nachträglich als Weichenstellung mit langfristigen negativen Auswirkungen konstruiert. Die fremdbestimmte Zumutung liegt darin, ohne elterliche Fürsorge, Liebe sowie elterlichen Schutz aufzuwachsen. Erzählt wird ein als dramatisch erlebtes Ereignis, das sie den Eltern zur Last legt. Wird davon ausgegangen, dass sie sich in einer erklärungsbedürftigen beruflichen Situation befindet, bietet die Schilderung einer dramatischen Fremdbestimmung mit langfristigen Wirkungen eine Erklärung dafür, dass diese nicht durch eigenes Verschulden entstanden ist.

da meine Mutter auch hier arbeiten wollte, am Anfang,

Der Wunsch der Mutter erscheint als Grund für die Traumatisierung des Kindes. In dem trotz der Abwesenheit beider Eltern nur die Mutter als Grund für das „Verlassen werden“ herangezogen wird, wird an die geschlechtsspezifisch formulierte Fürsorgepflicht für die Nachkommen appelliert. In der Perspektive eines verlassenen Kindes erscheint die Entscheidung der Mutter für ihre berufliche Verwirklichung und gegen ihre Mutterpflichten als egoistisch und illegitim.

Historischer Kontext und objektive Daten geben Aufschluss über die Deutung der erlebten Geschichte. Es gibt keine objektiven Anhaltspunkte dafür, dass Raisas Mutter sich leichtfertig und aus einem egoistischen Nutzenkalkül heraus für eine Migration entschieden hätte. Raisas Vater ist um 1961 emigriert. Die Mutter reist um 1969 aus, als Raisa ein Jahr alt ist.¹⁸⁴ Die Nachfrage nach ausländischen Arbeitskräften war nach der Rezension 1966/67 hoch, besonders für Frauen aufgrund der geringeren Lohnkosten.¹⁸⁵ Dass die Mutter Raisa bei Verwandten in Obhut gibt, stützt Raisas Aussage, dass sie in Deutschland eine Arbeit aufnehmen wollte. Annehmen lässt sich auch, dass sie nur zeitweilig in Deutschland arbeiten wollte und beide Elternteile danach trachteten, sich die Mittel zum Aufbau einer Existenz in der Türkei zu erwirtschaften. Wie in vielen Fällen scheint sich die ursprünglich geplante Aufenthaltsdauer von Raisas Vaters verlängert zu haben, da weniger Geld als erwartet gespart werden konnte. Ein zweites, wenngleich niedrigeres Einkommen, hätte dazu beitragen können, dem Ziel schneller näher zu kommen.¹⁸⁶

Raisas Schilderung lässt die offenkundige Notwendigkeit zur Migration unerwähnt. Dies deutet auf ein geschlechtsspezifisches Verständnis von Arbeit: Von Män-

¹⁸⁴ Raisa ist 1968 geboren, in ihrem Pass steht jedoch 1966. In der Türkei bestand die Möglichkeit einmalig behördliche Irrtümer zu korrigieren, was Migranten zuweilen zur Falschangabe nutzten, wobei das Alter dann meist verringert wurde, um Kindergeld zu erhalten (Hunn 2005, 459). Wann und warum das Alter hier erhöht wurde, ob Kinder unter einem Jahr die Vermittlung an Arbeitgeber einschränkten, muss an dieser Stelle offenbleiben.

¹⁸⁵ Etwa ein Drittel der Angeworbenen waren Frauen (Mattes 2005, 10.). Der Bedarf war wegen des Einsatzes in Niedriglohnbranchen sehr hoch, z. B. in der Textil-, Bekleidungs-, Nahrungs-, Genussmittel- und Elektroindustrie, in Großküchen, Reinigungsunternehmen, Krankenanstalten oder Gastronomiebetrieben. Das Aufnahmeverfahren zu diesem Zeitpunkt war unproblematisch (ibid., 61 ff.).

¹⁸⁶ 1969 wird Raisas Bruder geboren. Die Schwangerschaft, die kurz vor oder nach der Ausreise entstanden sein dürfte, scheint kein Ergebnis einer Familienplanung zu sein, das wäre für den damaligen Kontext unüblich gewesen. Zudem riskierten schwangere Frauen, wieder in die Türkei zurückgeschickt zu werden (Mattes 2005, 120–122). Selbst wenn sich davon ausgehen lässt, dass derartige Regelungen nicht in Planungen einbezogen wurden, zudem sich Arbeitsmöglichkeiten und Verfahren schnell änderten (Berlinghoff 2013), deutet die Rekonstruktion der Migrationsgeschichte darauf, dass die Migration der Mutter der Aufnahme einer Arbeit diene und nicht der Familienzusammenführung.

nen wird die Ernährung der Familie erwartet, Frauen obliegen die Führung des Haushalts und die Kinderbetreuung. Hier deutet sich an, dass Raisa Berufstätigkeit als Möglichkeit der Selbstverwirklichung versteht.

Die Schilderung suggeriert, dass es keine liebevolle Bezugsperson wie eine Tante oder Großmutter als adäquaten Ersatz für die Mutter gab. Der Vorwurf an die Mutter ist weitreichend: Nicht nur habe sie ihr Kind verlassen, sondern auch niemanden zur Verfügung gestellt, der sie hätte ersetzen können. Es gibt jedoch Indizien dafür, dass die Familie sich liebevoll um Raisa gekümmert hat. Sie ist bei beiden Großelternpaaren aufgewachsen (die im selben Dorf wohnten), sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass das Kind (der Schwiegertochter) als Belastung empfunden wurde. Raisa sagt an anderen Stellen im Interview, dass sie wie eine Prinzessin behandelt wurde, was darauf schließen lässt, dass sie verwöhnt wurde. Sie sagt auch, dass sie selbst habe sterben wollen, als sie vom Tod ihrer Großmutter erfahren habe, was auf eine enge Bindung hindeutet. Die positiven Erfahrungen lässt sie an dieser Stelle unerwähnt und konstruiert damit ihre Geschichte als dramatisch und abweichend von der Norm. Die zentrale Weichenstellung für die Biografie wird in der Traumatisierung verortet, die insbesondere die Mutter verschuldet habe.

aber mit zehn Jahren hierher zu meiner Familie gekommen, mit zehn Jahren, äh, hab ich schwere Probleme gehabt, mich daran zu gewöhn.. gewöhnen mit der Schule, Sprache, alles Mögliche

Der Zeitabschnitt beginnt mit dem Alter von 10 Jahren. Daraus lässt sich schließen, dass Raisa bis 1977 in der Türkei bei Verwandten aufgezogen wurde und dort die Grundschule besucht hat. Die Einreise nach Deutschland könnte innerfamiliäre Gründe im Zusammenhang mit dem Wissen um den langfristigen Verbleib haben (Familienzusammenführung), Änderungen der Situation bei den Verwandten in der Türkei, erhoffte Vorteile für die Schulbildung des Kindes oder Regelungen für die Familienzusammenführung. Das Verb „kommen“ impliziert Eigenbestimmung, so als wäre Raisa das Handlungssubjekt gewesen und hätte nicht nur entschieden nach Deutschland zu gehen, sondern den Weg auch eigenständig zurückgelegt. Die Übersiedlung wird nicht dezidiert als Entscheidung der Eltern gekennzeichnet, dürfte aber faktisch nicht von Raisa selbst getroffen worden sein. Aufgrund des Ausdrucks *meiner Familie* (anstatt „meiner Eltern“) kann auf die Geburt weiterer Kinder geschlossen werden. Das sprachliche Bild vermittelt, dass das bisher vernachlässigte Kind zum Rest der Familie, in der die Eltern ihre Kinder umsorgen, kommt. Indem Raisa die Entschei-

dung als ihre eigene darstellt, lässt sich davon ausgehen, dass sie die Zusammenführung als eine Wiederherstellung der Ordnung sieht (so sollte es sein): Das einzelne, separierte, aber dennoch zugehörige Familienteil gliedert sich an die Familie an.

Raisa deutet an, eine Vielzahl von Problemen gehabt zu haben. Die Umstellung auf die neue familiäre Situation und die Leistungserwartungen in der Schule dürften ihr schwergefallen sein. Der späte Erwerb der deutschen Sprache macht sich in einer fehlerhaften Grammatik und in ihrer Sprechweise bis heute bemerkbar: sie spricht abgekürzt, verzichtet zum Teil auf das Subjekt und korrigiert sich häufig.

Die bisher erzählte Geschichte vom Aufwachsen bei Verwandten bis zur Übersiedlung nach Deutschland lässt sich als eine Geschichte der Traumatisierung charakterisieren. Inwieweit Raisa tatsächlich traumatisiert wurde, soll hier nicht beurteilt werden. Es ist unzweifelhaft, dass sie aus einem zerbrochenen sozialisatorischen Milieu entstammt: schon allein aufgrund der Abwesenheit der Eltern in der frühen Kindheit und der häufigen Wechsel der Bezugspersonen.¹⁸⁷ Die Traumatisierungsgeschichte lässt sich als eine Form der Deutung und Bewältigung eines ungünstigen biografischen Verlaufs verstehen. Die erklärungsbedürftige berufliche Situation, im Alter von 46 Jahren eine Ausbildung zu absolvieren, kann durch ungünstige Ausgangsbedingungen plausibilisiert werden. Damit wird die Kontingenz der Geschichte ausgedrückt: Es hätte unter anderen Umständen anders werden können, da nicht ihr eigenes Unvermögen oder mangelnde Kompetenzen Grund für den ungünstigen Verlauf sind. Im Interview werden ihre Ambitionen deutlich: Sie strebt eine Weiterbildung zur Pflegedienstleiterin an.¹⁸⁸ Vor diesem Hintergrund unterstreicht die statusniedrige Selbstbeschreibung (angehende Pflegehelferin) zu Beginn des Interviews ihre ungünstige Ausgangsposition. Mit der Deutung ihrer Erlebnisse als Traumatisierung beantwortet sie die Frage nach ihrer Herkunft in etwa so: Ich war allein, zurückgelassen, fremdbestimmt und musste mich selbst auf den Weg machen, um die Ordnung wiederherzustellen.

Eine erste Fallstrukturhypothese lautet: Die schwierige Ausgangslage der Fremdbestimmung muss eigenständig überwunden werden, um selbstbestimmt leben

¹⁸⁷ In der Literatur wird auf die Gefahr der Entfremdung von den Eltern hingewiesen, Rivalität zwischen den Geschwistern und auf zu erwartende schwerwiegende (schulische) Probleme (Wilpert 1980, 146).

¹⁸⁸ Dabei handelt es sich um eine Aufstiegsfortbildung für Altenpfleger*innen mit Berufserfahrung. Die Tätigkeit auf Leitungsebene steht auch Personen offen, die einen Universitäts- oder Fachhochschulabschluss in Pflegemanagement oder Pflegewissenschaften vorweisen können.

zu können. Die Konzeption der Traumatisierungsgeschichte bescheinigt die Kompetenz, reflexiv mit der eigenen Geschichte umzugehen.¹⁸⁹ Sie ermöglicht zudem die Aussöhnung mit der eigenen Herkunft, eine zentrale Voraussetzung für Autonomie.

5.2.3 Bildungsbiografie

Die Einreise nach Deutschland im Alter von 10 Jahren hat sowohl den Wechsel des Schulsystems wie auch den Wechsel der familiären Bezugspersonen zur Folge. Raisa besucht zunächst die 5. Klasse (das entspricht der Grundschule) in einer Ausländerregelklasse, d. h. sie wird zu einem großen Teil auf Türkisch unterrichtet. Nach ihrer erneuten Remigration in die Türkei und dem Wechsel in das türkische Schulsystem, wird sie wieder in Berlin eingeschult, und zwar in eine Vorbereitungsklasse bzw. Integrationsklasse. Das bedeutet, dass Raisa sich zwei Mal neu auf das deutsche Schulsystem und die Klassengemeinschaft einstellen muss. Offenbar gelingt es ihr danach recht schnell, die deutsche Sprache zu erlernen, denn sie wird schon nach einem Jahr in eine Regelklasse überstellt. Denkbar ist, dass Raisa viel von ihren jüngeren Geschwistern gelernt hat, die in Deutschland eingeschult wurden. An dem Verlauf lässt sich erkennen, dass die sprachbedingten Nachteile relativ schnell ausgeglichen wurden. Raisa besucht dann eine Gesamtschule.

Aus Raisas Deutung ihrer Bildungsbiografie lassen sich milieubedingte Rahmenbedingungen ableiten. Raisa führt ihren ungünstigen Bildungsverlauf auf traditionelle und geschlechtsspezifisch benachteiligende Handlungsmuster zurück.¹⁹⁰ Sie erlebt ihr Milieu nicht als unterstützend, sondern als einschränkend. Fremdbestimmung bekundet sie in Bezug auf die Remigration in die Türkei (1979) und die Remigration nach Deutschland (1980). Traditionelle Handlungsmuster liegen z. B. darin, dass der Onkel aufgrund seiner Stellung als ältester Sohn über den Aufenthalt seiner Nichte entscheiden kann und (allein) der Vater bildungsrelevante Entscheidungen trifft.

Der 1961 migrierte Vater gehört zu den frühen Arbeitsmigrant*innen, für die die Rückkehr in die Türkei nicht infrage stand. Die Pendelmigrationen Raisas können

¹⁸⁹ Das ist für Migrationsbiografien typisch, in denen zwischen erlebter Geschichte und hypothetischer Geschichte – was wäre, wenn ich oder meine Eltern nicht migriert wären – verglichen werden kann.

¹⁹⁰ Deutlich wird das in ihrer Aussage: *aber leider wollte mein Vater nicht, dass ich zur Schule gehe, da er der Meinung war, ein Mädchen heiratet eh früher oder später, wird zu Hause als Hausfrau enden, wozu denn Schulbesuche und wozu irgendetwas lernen* (Anhang B-1, Z 33–5).

mit der geplanten Rückkehr zusammenhängen oder familiärer Natur sein.¹⁹¹ Sie lassen sich im Kontext chaotischer Lebensumstände mit geringer Handlungssicherheit und Planbarkeit der Zukunft verorten. Vermutlich haben sich die Umstände der Familie mehrfach geändert, denn es ist wenig rational, ein bereits schulpflichtiges Kind in das deutsche Schulsystem einzugliedern, es nach kurzer Zeit wieder ins Herkunftsland zu schicken, um es schlussendlich doch dauerhaft in das Aufnahmeland zu holen. Womöglich waren die Eltern nicht in der Lage, im Kontext der Verstetigung ihrer Migration langfristig und im Sinne ihrer Kinder zu planen. Dass Raisas Geschwister ebenfalls niedrige Schulabschlüsse erworben haben, deutet auf ein familiäres Milieu, in dem der Bildungsaufstieg der Kinder keine Priorität einnimmt und Entscheidungen (z. B. Wohnort der Kinder) nicht dahingehend getroffen werden. Mit ihrer geringen Bildung und den geringen Kenntnissen der deutschen Sprache und des Schulsystems hätten Raisas Eltern die Schulbildung ihrer Kinder nicht wirkungsvoll unterstützen können. Da das Einkommen des Vaters eine siebenköpfige Familie ernähren musste, lässt sich zudem von einer angespannten finanziellen Lage und ungünstigen Wohnverhältnissen ausgehen.

Zusätzlich zur schichtspezifischen Ressourcenlage lässt sich ein schichtspezifisches Deutungsmuster hinsichtlich des Wertes von Bildung identifizieren. Bildung an sich wird kein Wert beigemessen, etwa als Mittel der Sinnstiftung und Selbstverwirklichung im Beruf, sie wird vielmehr in Bezug auf ihren unmittelbaren materiellen Nutzen für die Existenzsicherung beurteilt. Das lässt sich als „Habitus der Notwendigkeit“ bezeichnen (El-Mafaalani 2012, 314). Da die finanzielle Absicherung traditionell dem Ehemann als Versorger der Familie obliegt, sind Bildungsinvestitionen für Mädchen angesichts einer wahrscheinlichen Heirat und Familiengründung keine notwendige Investition. Den Kontrast bildet ein bildungsnaher Habitus, der Bildung an sich einen Wert beimisst und Ressourcen in die Bildung von Mädchen investiert, selbst wenn sie entsprechend traditioneller Rollenbilder auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter vorbereitet werden. Traditionell gedacht steigert Bildung den Wert der Frau, deren Aufgaben die Erziehung künftiger (männlicher) Familienoberhäupter und die Unterhaltung ihres Ehemannes sind. Die traditionale Haltung in Raisas Familie wirkt sich also erst in Kombination mit den schichtspezifischen Existenzbedingungen negativ auf

¹⁹¹ Eine Familienzusammenführung kann emotional belastend sein. Die Eltern sind für Raisa unbekannte Bezugspersonen, zu ihren Geschwistern hatte sie zuvor höchstens sporadischen Kontakt, womöglich hatte Raisa Anpassungsschwierigkeiten. Denkbar ist auch, dass Raisa zwischenzeitlich in der Türkei ihren – möglicherweise erkrankten – Großeltern behilflich sein sollte, bis diese verstarben.

Bildungsaspirationen aus. Trotz der gut belegten hohen Bildungsaspirationen unter (türkischen) Arbeitsmigrant*innen (Wilpert 1980; Boos-Nünning 2013) gibt es einzelne Befunde, die für die Existenz traditioneller und schichtspezifischer Muster sprechen. In der Untersuchung von Wilpert geben türkische Mädchen häufiger als türkische Jungen an, dass ihre Eltern niedrigere Berufswünsche für sie hätten (ibid., 136). Auch seien sie verstärkt zu Haushaltstätigkeiten herangezogen wurden (ibid., 127). Abschließend lässt sich sagen, dass Raisas Bildungsbiografie durch ein Zusammenwirken von mehreren ungünstigen Faktoren bedingt wurde: migrationsbedingte, geschlechtsbedingte, traditional bedingte und schichtspezifischen Einschränkungen.

5.2.4 Sozialisation in einem religiösen Milieu

Die ersten zehn Jahre ihres Lebens, in den 1970er Jahren, wurde Raisa im ländlichen Raum Ostanatoliens sozialisiert. Im Gegensatz zur meist städtischen, laizistischen Elite wurden religiöse Traditionen im ländlichen Raum an die nachfolgende Generation weitergegeben, sodass davon auszugehen ist, dass Raisa in einem Kontext, in dem die religiöse Praxis zu den sozial geteilten Normen gehörte, sozialisiert wurde. Die folgende Darstellung der Sozialisationserfahrung ist das Ergebnis einer Sequenzanalyse, welche verknappt wiedergegeben und mit Interviewstellen untermauert wird.

Raisa stellt einen Bezug zu ihrer Kindheit her.¹⁹² Sie verweist auf eine Kontinuität von Religiosität, deren Beginn hier in *der Moschee* verortet wird, d. h. einem Ort, an dem die Religion praktiziert wird, an dem Rituale stattfinden, gepredigt wird und die Gläubigen zusammenkommen. Die Aussage enthält keine Information darüber, auf wessen Veranlassung (z. B. der Eltern) sie als Kind in die Moschee gegangen ist. Wörtlich genommen, ist sie ständig und auf eigene Veranlassung in der Moschee *gewesen*. Damit wird dem religiösen Ort eine besondere, prägende Bedeutung zugemessen. Ein prominentes Beispiel für ein Kind an einem religiösen Ort ist Jesus. Seine Eltern fanden ihn als Zwölfjährigen im Tempel in Jerusalem – der als Gotteshaus diente –, inmitten von religiösen Lehrern, denen er Fragen stellte.¹⁹³ Als Kind auf eigene Veranlassung das Gotteshaus aufzusuchen ist außergewöhnlich. Die Begebenheit weist Jesus als in religiösen Dingen besonders bewandert aus, ohne dass seine Eltern, die wie typische Gläubige handeln, daran einen Anteil tragen. Jesus' selbstbestimmtes

¹⁹² *ich war von Kindheit auf schon in der Moschee gewesen* (Anhang B-3, Z 2). Die fehlerhafte Präposition *auf* (anstatt „an“) ist darauf zurückzuführen, dass Deutsch nicht ihre Muttersprache ist.

¹⁹³ Siehe z. B. Lukasevangelium 2:46.

Agieren im Tempel ist ein Vorbote seiner Bestimmung als Messias. Damit steht er in einer direkten Beziehung zu Gott. Daran angelehnt, kann eine erste riskante Fallstrukturhypothese aufgestellt werden: Raisa stellt sich als besonders religiös-versierte und wissbegierige Person dar, die für eine besondere religiöse Rolle bestimmt ist.

Raisa führt Lektüren an, die sie sich (in der Kindheit) vorgenommen hat.¹⁹⁴ Indem sie das Lesen weder in den Kontext von Korankursen oder der elterlichen Veranlassung verortet, erhält es den Charakter einer selbstbestimmten und selbstgewollten Aktivität, deren Kontinuität bis in die Gegenwart besteht (*ich les immer noch*). Es handelt sich um ergänzende Literatur, d. h. nicht den Koran, sondern z. B. *Bücher* über den Koran. Raisa nennt eine Bezugsgruppe, die sie darüber hinaus (*auch*) konsultiert – *Islamgelehrte*.¹⁹⁵ Raisa bringt zum Ausdruck, dass sie im Bedarfsfall religiöse Experten – wie Imame oder Rechtsgelehrte – konsultiert, d. h. weder andere Gläubige noch ihre Eltern. Sie geht darüber hinaus, sich an anderen Mitgliedern der religiösen Gruppe auszurichten. Vielmehr stellt sie sich als eine religiös versierte Laiin dar, die sich für geltende religiöse Deutungen interessiert, sich Wissen eigenständig erarbeitet und im Bedarfsfall Experten konsultiert. Der Bedarf zusätzlicher Erklärungen kann auf verschiedene Weise begründet werden:

(1) Der Bedarf entsteht, wenn sie nicht „weiterkommt“. Das verweist auf einen Anspruch, den sie mit der Lektüre verbindet: die religiöse Weiterentwicklung. Der Bedarf entsteht – über den Erwerb von Grundwissen hinaus – aus der intellektuellen Beschäftigung mit religiösen Inhalten. Er entsteht auch durch praktische Handlungsprobleme und Entscheidungskrisen, bei denen sie bildlich gesprochen auf der Stelle tritt (nicht „weiterkommt“). (2) Der Wunsch nach Wissen (*wenn ich was wissen möchte*) markiert ein genuines Interesse an religiösen Inhalten, (3) *zwei Versionen* verweist auf gleiche Inhalte in verschiedener Form, z. B. Aussprüche des Propheten Mohammed. Das spricht ebenfalls für Interesse an religiösem Wissen, denn Raisa möchte *vergleichen*. (4) Schließlich führt sie eine Steigerung an (*sogar*) und stellt sich als Person dar, die an die religiösen Gelehrten Forderungen stellt (*verlange*) und zwar nach konkret Beweisbarem (*Akten und Fakten*). Raisa stellt sich als das Gegenteil einer naiven Gläubigen dar, die allein auf Lehrmeinungen vertraut. Ihre Versiertheit drückt

¹⁹⁴ *ich hab äh (3) ich hab viel gelesen (2) ich les immer noch Bücher* (Anhang B-3, Z 2–3).

¹⁹⁵ *ich frage auch Islamgelehrte, wenn ich nicht weiterkomme oder wenn ich was wissen möchte oder wenn ich zwei Versionen von einer Sache höre, um zu vergleichen oder ich verlange sogar detailliert, und zeig mir mit Akten und Fakten, alles was richtig ist* (Anhang B-3, Z 3–5).

sich darin aus, dass sie weiterführend liest und religiöse Experten kritisch befragt. Möglich ist dies, da sie gut in ein religiöses Milieu integriert ist.

Die Notwendigkeit des Wissenserwerbs begründet sie u. a. auf einer internen religiösen Pluralität.¹⁹⁶ *Religionsrichtungen* meint mehr als die verschiedenen Traditionen des Islams (Sunniten, Schiiten, ...), die verschiedenen Rechtsschulen und Gelehrtenmeinungen zu religiösen Inhalten und Normen. Sie nimmt auf eine Pluralisierung Bezug, die sich aus der Aktualität ergibt. Mit *heutzutage* markiert sie eine Diskontinuität zum Vorher. Die Glaubenstraditionen des Islams und die islamischen Rechtsschulen, die eine lange Tradition haben, können also nicht gemeint sein. Ihre Aussage lässt sich vielmehr auf die Pluralisierung und Heterogenität islamischen Wissens und ein überbordendes Angebot von Literatur beziehen (z. B. Bruinessen/Allievi 2013). Das führt zu einem gesteigerten Orientierungsbedarf. Raisas Abbruch (*wer was ist jetzt*) lässt Unklarheit inhaltlicher Art (*was*) und hinsichtlich vertrauenswürdiger Lehrmeinungen erkennen (*wer*).

Dass Gläubige gefordert sind, sich eigenständig Wissen anzueignen und Gelehrte kritisch zu befragen, lässt sich neben der Diversifizierung religiösen Wissens auch aus den Handlungsproblemen ableiten, die sich in einer nicht-muslimischen Gesellschaft ergeben. Ein Beispiel wären berufliche Anforderungen. Die Intimpflege an Personen außerhalb der Familie und beider Geschlechts vorzunehmen, kann für eine muslimisch-gläubige Pflegekraft einen inneren Konflikt auslösen, dahingehend, ob dies islamische Körpernormen verletzt. Die traditionelle Vorstellung, die sich mit islamischen Normen des Respekts vor den Eltern gut begründen lässt, schreibt die Verantwortung zur Pflege den Kindern zu (Breuer 2017, 3). In Moscheevereinen in Deutschland bestehen dazu unterschiedliche Haltungen und Praktiken,¹⁹⁷ sodass anzunehmen ist, dass die professionell durchgeführte Pflege nicht pauschal abgelehnt wird. Insofern ließe sich *Religionsrichtungen* auch darauf beziehen, dass es über lebenspraktische Fragen aus islamischer Sicht verschiedene Meinungen geben kann, die sich wiederum einer bestimmten Richtung zuordnen lassen. Das wäre z. B. eine liberale, traditionelle oder fundamentalistische Lesart.

¹⁹⁶ *weil es gibt so viele. äh sag ich mal Richtungen, Religionsrichtungen bei uns heutzutage, da weiß man gar nicht mehr, wer was ist jetzt. da möchte ich schon richtige Verse von Koran und von unseren Propheten haben, damit ich sagen kann, ok es ist richtig* (Anhang B-3, Z 5–8).

¹⁹⁷ Breuer (2017) unterscheidet zwischen einem familienzentrierten, einem gemeindezentrierten Leitbild sowie dem Leitbild der kultursensiblen Pflege in Kooperation mit externen Akteuren.

Für Raisa ist es evident, bei theoretischen oder handlungspraktischen Fragen Autoritäten innerhalb des religiösen Milieus zu konsultieren, wobei die Autorität nicht unhinterfragt anerkannt wird, sondern konkrete und nachprüfbare Belege eingefordert werden. Indem Raisa sich auf *unseren Propheten* bezieht, spricht sie aus einer Innenperspektive und aus einem religiösen Bekenntnis zum Islam. Die Art der Belege (*Verse von Koran und von unseren Propheten*) orientiert sich an der klassischen Koranauslegung, zu deren Hilfe die Sunna, d. h. die gesammelten Aussprüche des Propheten, herangezogen wird. Raisa ist also damit vertraut, dass der Koran ausgelegt werden kann. Mit Ursula Mihciyazgan (1994, 197) lässt sich darin eine deutliche Abgrenzung zum Volksislam und eine Identifikation mit dem Islam der Theologen bzw. mit dem Hochislam sehen, in dem der Koran durch die Sunna interpretiert wird. Raisas Beschäftigung mit religiösen Inhalten übersteigt den Zweck der Erbauung oder des Wissenserwerbs. Ersichtlich wird der Druck, den sie erfährt, sich abzusichern. Sie möchte richtig handeln, d. h. ihre Lebenspraxis mit religiösen Normen in Übereinstimmung bringen. Die Aussage *damit ich sagen kann, ok es ist richtig* verweist sowohl auf das Bedürfnis, zu wissen, dass ihre Handlungspraxis mit religiösen Normen konformgeht, wie auch den Wunsch, sich gegenüber möglichen Infragestellungen verteidigen zu können.

Raisas Sprechen über ihre religiöse Sozialisation drückt Normalität aus.¹⁹⁸ Im Kontrast zur Eingangssequenz, in der eine dramatische Traumatisierungsgeschichte erzählt wird, wirken die Aussagen über die religiöse Sozialisation beinahe belanglos. Eine religiöse Erziehung zu erhalten, erlebt Raisa als selbstverständlich. Die Normalität dieser Situation wird sprachlich durch die wortkargen und beiläufigen Antworten untermauert. Für Raisa ist es selbstverständlich, Arabisch lesen gelernt zu haben.¹⁹⁹ Was sich mit dem Bild des Kindes an einem religiösen Ort angedeutet hatte, bestätigt sich nun: Raisa schreibt die Verantwortung für ihre religiöse Sozialisation nicht ihren Eltern zu. Sie führt das darauf zurück, dass ihre Eltern die religiöse Erziehung an religiöse Experten überantwortet haben. Das kommentiert sie etwas abwertend, so als

¹⁹⁸ Siehe Anhang B-3, Z 9–25.

¹⁹⁹ An der Frage irritiert sie offenbar, dass im Sinne eines Spracherwerbs gefragt wird, der dazu befähigt, sich in dieser Sprache zu unterhalten. Hingegen deutet *Arabisch lesen* auf das Erlernen der Koranrezitation. Das bedeutet das melodische Vorlesen des Korans, was von Nichtmuslimen zuweilen als Singen wahrgenommen wird. Es gibt sieben Arten der mündlichen Rezitation, die Gelehrte erlernen, was aber nicht Teil der Wissensvermittlung an Kinder ist. Diese erlernen vielmehr die Betonung der arabischen Wörter, zum Beispiel das Langziehen von Vokalen. Da es sich um eine Grundlagenbildung handelt, im Falle Raisas nicht in ihrer Muttersprache, müssen auch Grundlagen der arabischen Grammatik vermittelt werden, jedoch nur auf das koranische Arabisch bzw. klassische Hocharabisch bezogen. Dieses ist vom aktuellen Hocharabisch, das von Nachrichtensprechern verwendet wird, und von den verschiedenen Dialekten des Arabischen zu unterscheiden.

würden die Eltern nur die Minimalpflicht erfüllen, indem sie ihre Kinder in die Moschee schicken.²⁰⁰ Darin drückt sich eine latente Kritik aus, die auf ein geändertes Erziehungsverständnis zurückgeführt werden kann, das Erklärungen als zentral ansieht. Die Handlungspraxis ihrer Eltern führt sie auf damals geltende Normen zurück. Daraus spricht das Bewusstsein einer generationenspezifischen Ausformung der religiösen Erziehung.

Dass Raisa ihre Eltern nicht als religiöse Identifikationsfiguren anführt, lässt sich auch damit begründen, dass ihre Großeltern als unmittelbare Bezugspersonen und religiöse Rollenmodelle fungieren.²⁰¹ Vermutlich war ihr Großvater mütterlicherseits als Gelehrter tätig, wobei das nicht ausschließt, dass ihre Großmutter ebenfalls religiös gebildet war. Islamgelehrte waren auch innerhalb der laizistischen Türkei angesehene Personen. Sie konnten, sofern sie nicht von der Diyanet, dem staatlichen Amt für Glaubensangelegenheiten, beschäftigt wurden, als Privatgelehrte Religionsunterricht anbieten, aber auch in anderen Funktionen tätig werden, in denen Lesen und Schreiben verlangt wird. Angesichts des niedrigen Alphabetisierungsgrads²⁰² in der ländlichen Türkei zu Beginn der 1970er Jahre, begründete die Kompetenz des Lesens und Schreibens einen besonderen Status. Unabhängig davon, ob nur zwei oder alle vier Großelternanteile alphabetisiert waren, wird deutlich, dass sie alle Vermittlungsinstanzen von Religion waren. Dabei nimmt vermutlich der Großvater mütterlicherseits eine besondere Rolle ein (*gefördert, was zu machen*). Wahrscheinlich hat er sie religiös unterrichtet bzw. Raisa dazu angehalten, selbst etwas zu tun, z. B. den Koran zu lesen. Die Großeltern der väterlichen Linie hatten vermutlich eine unterstützende Funktion beim Vertiefen der gelernten Inhalte. Sie unterstützten die kontinuierliche religiöse Vermittlung und hielten sie dazu an, Inhalte (wie Koranstellen) *auswendig* zu lernen.

²⁰⁰ *früher hatten die Eltern nicht den Kindern irgendwas erklärt, Hauptsache die haben die zur Moschee geschickt, Hodscha, der Imam war ja da zum Erklären und das, da hat sich die Sache erledigt* (Anhang B-3, Z 27–9).

²⁰¹ *meine Großmutter und Großvater war'n auch äh (3) ein Teil von meinen Großeltern waren Gelehrte gewesen von Mutter Seite, der hat mich immer dann äh gefördert, was zu machen und die andere Großelternanteil haben auch gelesen, dann hab ich auch bei denen immer das auswendig gelernt und noch äh erfrischt [= im Sinne von aufgefrischt], sag ich mal* (Anhang B-3, Z 15–9).

²⁰² Die Alphabetisierungsrate betrug 1975 61,6 %, <https://knoema.de/atlas/T%C3%BCrkei/topics/Bildung/Alphabetisierung/Alphabetisierungsrate-Erwachsene> [17.4.2019]. 2011 wurde die Zahl der nicht Alphabetisierten auf 3,7 Mio geschätzt, überwiegend Frauen der ländlichen Türkei (Kramer 2011, 46).

Zusammenfassung

Raisa wurde in einem ländlichen Milieu in Ostanatolien sozialisiert, in dem religiöse Normen und Praktiken einen Konsens erfahren. Das Besondere ihrer Sozialisation liegt darin, dass die religiöse Vermittlung intensiv betrieben und das erlernte Wissen auch abgeprüft wird. Religion nimmt in der Familie einen hohen Stellenwert ein. Vermutlich erhalten die Großeltern aufgrund ihrer (religiösen) Bildung Anerkennung. Raisa erlebt als Kind, dass (religiöse) Bildung sozial anerkannt wird. Nach der Migration wird die religiöse Erziehung in der Moschee durch einen islamischen Religionslehrer (Hodscha) fortgesetzt.²⁰³ Raisa erhält eine stetige religiöse Unterweisung, zunächst im familialen Umfeld in der Türkei, das gleichzeitig den Status von religiösen Experten einnimmt, dann durch einen religiösen Experten in einer türkischen Moschee in Deutschland. Die sprachliche Tilgung des Migrationsereignisses – Raisa stellt klar, dass sie die Moschee erst in Berlin besucht hat – ist Ausdruck der Kontinuität religiöser Erziehung, bei der es lediglich personale Veränderungen gibt.

Die Eltern sind zwar keine Rollenvorbilder, praktizieren den Islam jedoch, so dass Raisa kontinuierlich in einem Umfeld sozialisiert wird, in dem die Praxis des Islams den geteilten Normen entspricht. Das markiert einen Kontrast zum familiären Bruch sowie der drastischen Veränderung des schulischen Umfelds und des Alltags. Die Kontinuität der religiösen Vermittlung und die Selbstverständlichkeit, mit der Raisa Religion thematisiert, machen diese zu einem Lebensbereich, in dem Raisa Kompetenz und Sicherheit ausstrahlt.

Die Hypothese religiöser Versiertheit lässt sich bestätigen. Raisa stellt sich als Gläubige dar, die sich im weiten Feld religiösen Wissens positionieren und orientieren kann. Der Erwerb religiösen Wissens wird auch deswegen notwendig, weil Raisa ihre Lebensführung an religiösen Normen orientiert und lebenspraktische Aspekte auf Kompatibilität mit den religiösen Normen abgleicht. Die Hypothese lässt sich insoweit erweitern, dass Religion in der Lebensführung eine zentrale, positiv konnotierte Stellung einnimmt. Die Kontinuität der Religion in dieser durch den Bruch der Migration gekennzeichneten Biografie ist eine potenzielle Ressource.

²⁰³ In der Koranschule lernen Kinder zentrale Glaubensgrundlagen und Prophetengeschichten kennen, zudem lernen sie Koransuren oder -passagen auswendig (Uygun-Altunbas 2017, 70).

5.3 Provisorium ohne Spuren: Ece

5.3.1 Biografischer Überblick

Eces Vater wird 1942 in der Hauptstadt der Türkei geboren. Die Familie ist muslimisch-sunnitisch und lässt sich der Arbeiterschicht zurechnen. Über den näheren Hintergrund der Familie ist nichts bekannt. Entsprechend der damals geltenden Schulpflicht besucht der Vater die Schule bis zur 5. Klasse.²⁰⁴ Anschließend absolviert er, dem traditionellen Bildungsweg folgend, an einer Mittelschule eine Ausbildung zum Zimmermann. 1963 geht er mit seinem Vater als Gastarbeiter nach Frankfurt am Main und nimmt dort eine Arbeit im Baugewerbe auf. Eces Mutter wird 1949 ebenfalls in Istanbul in einer muslimisch-sunnitischen Familie geboren und besucht die Schule bis zur 5. Klasse. Es ist bekannt, dass sie noch mindestens eine Schwester hat. Eces Eltern heiraten 1967 während eines Türkeiaufenthalts des Vaters. Der Vater siedelt aufgrund der guten Arbeitsmöglichkeiten im Baugewerbe nach Berlin über. Die Mutter wohnt zunächst weiter in Istanbul. Ab 1970 wohnt das Ehepaar zusammen in Berlin. 1971 wird Eces Schwester geboren, 1973 Ece und 1975 ihr Bruder. Ab 1978 arbeitet die Mutter als (ungelernte) Produktionshelferin in der Leichtmetallindustrie. Ece und ihre Schwester werden von 1978 und 1980 zu den Großeltern mütterlicherseits in die Türkei geschickt und hauptsächlich von der jüngeren Schwester der Mutter, die zu dem Zeitpunkt unverheiratet ist, betreut.

Eces Schwester ist zum Zeitpunkt des Interviews Assistentin des Vorstands einer Bank. Der Bruder ist gelernter Großhandelskaufmann und leitet einen Getränkehandel. Eces Eltern sind zum Zeitpunkt des Interviews berentet und leben mehrere Monate im Jahr in der Türkei.

Ece wird 1979 zunächst in Istanbul eingeschult. 1980 wird in der Türkei ein Militärputsch unternommen, in dessen Folge die Eltern sie und ihre Schwester wieder nach Deutschland holen. Ece besucht zunächst eine der sogenannten Ausländerregelklassen. Diese wurden in den 1980er Jahren in Berlin für die Kinder von türkischen Gastarbeitern eingerichtet. Der Unterricht fand bilingual (türkisch und deutsch) statt. Mit Beginn des dritten Schuljahres wird Ece in eine Regelklasse überstellt. In der

²⁰⁴ Mit der Schulreform von 1997 wurde die Schulpflicht in der Türkei auf 8 Jahre erhöht (Kramer 2011).

6. Klasse erhält sie als einziges Kind von Zugewanderten ihrer Klasse eine Gymnasialempfehlung. Auf dem anschließend besuchten Gymnasium ist sie eines von wenigen türkischen Kindern. Nachdem sie 1992 das Abitur erworben hat, verbringt sie ein Jahr mit Reisen und verschiedenen Nebenjobs. Anschließend nimmt sie ein Studium der Erziehungswissenschaften auf. Nach einem Jahr ändert sie den Studienschwerpunkt und studiert nun Erziehungs- und Politikwissenschaften im Magisterstudiengang. Während des Studiums ist sie als Studentische Hilfskraft tätig. Nach dem Magisterabschluss (2001) ist sie für ein Jahr im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen Forschungsprojektes an einem Forschungsinstitut tätig. Ece nimmt dann eine Stelle als Projektleiterin an, die ihr über berufliche Kontakte angeboten wird. Es handelt sich um eine Einrichtung des sozialen Sektors, die von einem christlichen und einem säkularen Träger finanziert wird. Ihr Aufgabengebiet ist im Sozialmanagement angesiedelt. Sie ist als Referentin und in der Lobbyarbeit tätig, d. h. sie organisiert und koordiniert vor allem die Organisationsberatung von Pflegeeinrichtungen, die eine interkulturelle Öffnung anstreben. Ece ist ledig und wohnt zum Zeitpunkt des Interviews zusammen mit ihrem Bruder in der elterlichen Wohnung in Berlin.

5.3.2 Wissenschaftliche Verortung der Lebensgeschichte

Die Personalverantwortliche eines christlichen Trägers im sozialen Bereich, der ich mein Forschungsvorhaben erläutern hatte, verwies mich an die Leiterin einer Einrichtung, die sich inhaltlich mit interkulturellen Fragen beschäftigt. Nachdem ich mein Anliegen telefonisch erläutert hatte, erklärte sie sich bereit, meine schriftliche Anfrage an ihre Mitarbeiterinnen weiterzuleiten.²⁰⁵ Zwei Tage später erhielt ich einen Anruf der stellvertretenden Leiterin der Einrichtung, die sich anbot, nach geeigneten Kolleginnen zu suchen. Während des etwa zehnminütigen Gesprächs fragte sie mich, wie ich das Kriterium der Gläubigkeit auslegen würde. Sie deutete mehrmals an, dass die Beschreibung eigentlich auf sie passen würde, schien aber zu zögern, das Kriterium „gläubige Muslimin“ auf sich zu beziehen. Die Antwort, dass die Selbstbeschreibung als gläubige Muslimin unabhängig der gegebenenfalls ausgeübten Praktiken ausschlaggebend sei, schien sie zu überzeugen und wir verabredeten uns für die kommende Woche an ihrem Arbeitsplatz.

²⁰⁵ Verwendet wurde der in Kapitel 4 erwähnte Flyer.

Das Interview findet im Besprechungsraum der Einrichtung statt. Meine Interviewpartnerin sagt mir, dass sie einen ausreichenden zeitlichen Rahmen für das Interview, während ihrer Arbeitszeit eingeplant hat. Ece erkundigt sich nach meiner Anreise und stellt Fragen zu meinem Wohnort und meiner Anbindung an die deutsche und französische Universität. Der Ton ist freundlich, interessiert und gleichzeitig geschäftlich. Währenddessen regelt sie ihre telefonische Bereitschaft mit der Empfangskraft und stellt Erfrischungen bereit. Die Überleitung zum Interview gelingt mühelos. Die Ankündigung, sie zu den Themenbereichen Biografie, Berufstätigkeit und Religion, ohne Unterbrechung erzählen zu lassen und Nachfragen zu notieren, wird mit dem Satz: „Ach so, es sind offene Fragen“ kommentiert. Die Erzählaufforderung und die erste Reaktion gestalten sich wie folgt:

I: So, ich hoffe, dass das jetzt funktioniert, ja das sieht gut aus. Ja, Sie haben mir ja gesagt, dass ihre Eltern nach Deutschland eingewandert sind.

E: /hm/

I: /Können/ Sie mir vielleicht darüber kurz was erzählen? Wann sind sie eingewandert und was haben die dann hier so gemacht?

E: ähm, ich bin mehr oder minder die zweieinhalbste Generation, [spricht langsam und gedehnt] weil 1963 ist mein Vater mit 21 Jahren, genau, ähm mit seinem Vater, also mit meinem Großvater, nach Deutschland, genau... nach Frankfurt gekommen+

Die Interviewerin formuliert einen Auftakt (*so*) und kennzeichnet mit dem sachbezogenen Verweis auf die Funktionalität des Aufnahmegeräts die folgende Interaktion als Interview. Gleichzeitig lässt sie eine Unsicherheit über ihre Expertise in dieser Situation erkennen, denn sie setzt Vertrauen in das Gerät (*ich hoffe*). Sie scheint sich selbst Mut zuzusprechen (*ja das sieht gut aus*) ohne sich jedoch sicher zu sein. Ungeachtet dessen leitet sie zum Interview über. Mit *ja, Sie haben mir ja gesagt* wird an ein dem Interview vorausgehendes Gespräch angeknüpft. Die Interviewerin greift die Migrationsgeschichte von Eces Familie auf, d. h. sie spricht die atypische Herkunft ihres Gegenübers an. Die geografische Herkunft der Eltern wird nicht thematisiert, sondern deren Immigration nach Deutschland. Das entspricht nach Sayad (1999) einer Ausdrucksweise, mit der Migrant*innen erst mit ihrer Ankunft im Aufnahmeland aufgenommen werden und deren frühere Geschichte ausgeblendet wird. Gleichzeitig spricht die Interviewerin von einer Außenperspektive (*nach Deutschland*), ordnet sich dem Aufnahmeland also sprachlich nicht zu. Ohne eine Gegenüberstellung von Ingroup und Outgroup zu reproduzieren, ist die Aussage neutral formuliert. Dazu kommt, dass die Interviewerin sich auf eine Information beruft, die sie von der Interviewten erhalten

hat (*Sie haben mir ja gesagt*). Die Befragte wird zwar als von der Norm abweichend charakterisiert, dies beruht auf deren Einverständnis, da sie die Information selbst preisgegeben hat. Die Erzählaufforderung zielt auf eine biografische Einordnung in die vorher erwähnte Migrationsgeschichte. Die Interviewerin stößt zwar eine Narration an (*erzählen*), schränkt diese jedoch sofort wieder ein (*kurz*). Auch inhaltlich wird eingeschränkt, denn die konkrete Frage richtet sich nicht explizit auf die Biografie von Ece, sondern auf den Werdegang der Eltern nach ihrer Immigration. Dabei wird offengelassen, ob die Mutter und/oder der Vater berufstätig gewesen sind, indem offen und scheinbar naiv gefragt wird, was die Eltern *so gemacht* haben. Ein Grund für die aus nachträglicher Perspektive unglücklich formulierte Erzählaufforderung kann in Ermangelung von Interviewpraxis gesehen werden. Umso deutlicher wird der Kontrast zur Antwort der Interviewten.

Ece geht über die Erzählaufforderung, die nicht explizit die Erzählung ihrer eigenen Geschichte verlangt hatte, hinaus. Sie greift die durch die Interviewerin vorgenommene Verortung der Geschichte im Kontext einer Migrationserfahrung auf. Allerdings stellt sie klar, dass sie ihre eigene Geschichte erzählen wird und die Geschichte ihrer Eltern nur ein Ausgangspunkt ist, indem sie sich als Handlungssubjekt benennt (*ich bin*). Den durch die Interviewerin eingeschränkten Antwortspielraum weitet Ece aus, indem sie sich sofort als zentrales Element der nun folgenden Narration benennt. Sie erkennt ihren Handlungsspielraum bzw. erweitert diesen, indem sie den gesteckten Rahmen der Erzählung verändert.

In der generationenbezogenen Einordnung (*zweieinhalbste Generation*) zeigt sich die Vertrautheit mit sozialwissenschaftlichen Termini. Die Geschichte wird nicht als Einzelschicksal, sondern als Teil eines historischen Prozesses gekennzeichnet, d. h. die mit den Anwerbeabkommen in Zusammenhang stehende Einwanderung zahlreicher Gastarbeiter*innen. Die Sprecherin kennzeichnet sich als für diesen Prozess exemplarisch bzw. typischerweise stehend (*ich bin [...] die [...] Generation*). Die wissenschaftliche Einordnung richtet sich an ein Gegenüber, das mit der Bezeichnung von Gastarbeiter*innen als 1. Generation, deren Kinder als 2. Generation und wiederum deren Kinder als 3. Generation vertraut sein muss. Die Einordnung in die Generationenabfolge erfolgt nicht zweifelsfrei; mit den Worten *mehr oder minder* situiert Ece sich zwischen der zweiten und dritten Generation. Damit wird ausgedrückt, dass ordnende Begriffe nur eine Annäherung an das Geschehen darstellen. Genau genommen ist die Zurechnung Eces zur 2. oder 3. Generation unpräzise. Ihr Vater ist als junger

Erwachsener mit seinem eigenen Vater eingewandert, gehört also nicht zweifelsfrei zur 1. oder 2. Generation. Ece geht souverän mit der Kategorie um und entscheidet sich dafür, einen Begriff zu verwenden, den sie für angemessen hält. Das kommt einem wissenschaftlichen Vorgehen sehr nahe.

Die Biografie wird in Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Kategorien erzählt. Auf eigene Zugehörigkeiten und biografische Themen wird damit eine distanzierte Perspektive eingenommen. Vom Einzelschicksal wird abstrahiert bzw. dieses wird in gesellschaftliche Prozesse eingeordnet. Die wissenschaftlich-distanzierte Erzählweise deutet auf eine ausgeprägte biografische Auseinandersetzung. Die Struktur der Eingangssequenz lässt vermuten, dass Ece sowohl ihre eigene biografische Verortung wie auch die Position der sie befragenden Wissenschaftlerin analysiert und entsprechend darauf reagiert, indem sie etwa wissenschaftliche Termini verwendet.

An dieser Stelle kann eine erste Strukturhypothese formuliert werden: Ece hat sich sehr ausgeprägt und wissenschaftlich informiert mit ihrer Biografie auseinandergesetzt. Deswegen ist ihre Lebensführung sehr reflektiert und durch einen situationspezifischen Umgang mit ihrer Zugehörigkeit und Identität charakterisiert.

Indizien für die Adäquatheit der Hypothese liefert die Deutung der Interviewsituation. Ece gestaltet den Rahmen des Interviews mit. Sie nutzt den Handlungsspielraum, der ihr aufgrund der beruflichen Position als stellvertretende Leiterin der Einrichtung zur Verfügung steht. Offenbar kann sie nach eigenem Ermessen geschäftliche Treffen arrangieren. Das Interview kennzeichnet sie als geschäftliches (und nicht privates) Treffen und integriert es in den beruflichen Rahmen. Aufgaben delegiert sie, indem sie z. B. ihre Erreichbarkeit über die Rezeptionistin absichert.

Die Anbahnung des Interviews lässt sich als Aushandlungsprozess verstehen, in dem Ece entscheidet, ob und unter welchen Voraussetzungen sie mit einer fremden Person über ihre Biografie und Religiosität spricht. Der Umstand, dass sie mich telefonisch kontaktiert und dann entscheidet, ob sie an der Studie teilnimmt, lässt auf eine hohe Eigeninitiative im Umgang mit ihrer Identität schließen.²⁰⁶ In der Rückfrage wird das Bemühen ersichtlich, etwas über meine Definition von „gläubigen Musliminnen“

²⁰⁶ Die Selbstselektion für die Teilnahme an der Untersuchung stellt im Kontext dieser Forschung eine Ausnahme dar. Sie lässt sich auch darauf zurückführen, dass Ece als Sozialwissenschaftlerin mit wissenschaftlichen Untersuchungen vertraut und daher eher zu kooperieren bereit ist. Auch ist denkbar, dass sie selbst ein Interesse an dem Interview hat, z. B., weil es die Möglichkeit bietet, über ihren erfolgreichen Verlauf Auskunft zu geben oder weil sie über bestimmte Dinge einen Erzählbedarf verspürt (z. B. den Umgang mit Differenz im Arbeitsleben).

zu erfahren und daraufhin die eigene Teilnahme abzuwägen. Ece fragt zuerst danach, wie das Kriterium der Gläubigkeit ausgelegt wird, bevor sie die Möglichkeit ins Feld führt, selbst an der Untersuchung teilzunehmen. Das Zögern, sich dem Kriterium „gläubige Muslimin“ zuzuordnen, lässt sich so deuten, dass sie weiß, dass es verschiedene Vorstellungen davon gibt, was eine „gläubige Muslimin“ ausmacht. Vorstellungen über Muslim*innen werden sowohl von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft wie auch von Muslim*innen geprägt, wobei die Deutungshoheit umkämpft ist.²⁰⁷ Ece ergreift nicht von sich aus die Möglichkeit, ihre Religiosität zum Thema zu machen, andernfalls hätte sie sich ohne Zögern als gläubige Muslimin bezeichnen und das Interview anbieten können. Mit ihren Rückfragen eruiert Ece möglicherweise, ob die Kategorie „gläubige Muslimin“ eine rituelle religiöse Praxis und/oder ein sichtbares religiöses Bekenntnis einschließt. Sie positioniert sich nicht dazu, sagt also nicht, wie die Kategorie ihrer Meinung nach verstanden werden sollte. Hier ist kein Anspruch erkennbar, exemplarisch für *Muslime* zu sprechen, d. h. als Teil eines Kollektivs. Das lässt darauf schließen, dass Ece nicht beansprucht, stellvertretend für die Gruppe der *Muslime* zu sprechen, aber durchaus bereit ist, über ihre Biografie Auskunft zu geben.

Diese Haltung wurde bei nichtorganisierten Muslim*innen beobachtet, die sich nicht als repräsentativ für die Gruppe der *Muslime* betrachten und deren Religiosität von offiziellen Deutungen und Praktiken abweicht (Jeldtoft 2011). Die Gläubigkeit nicht öffentlich zu thematisieren entzieht diese einer Bewertung durch andere. Gleichzeitig wird die (möglicherweise von dominanten Deutungen abweichende) Religiosität nicht zur Norm erhoben.

Die Aushandlung bezüglich des Interviews lässt auf einen reflektierten Umgang mit der religiösen Zugehörigkeit schließen. Eces freimütige Auskünfte über ihre Erfahrungen und ihre Religiosität sprechen dafür, dass sie grundsätzlich dazu bereit ist, mit Fremden über ihre religiöse Verortung zu sprechen, sie dies aber an bestimmte Voraussetzungen bindet. Es deutet sich an, dass Ece nach entsprechender Reflexion situativ entscheidet, wie, mit wem und zu welchem Zweck sie darüber kommuniziert. Reflexion spricht auch aus ihrem bestätigenden Kommentar zur Interviewführung (*ach ja, es sind offene Fragen*). Offensichtlich ist sie nicht nur mit Erhebungsmethoden vertraut, sondern hat sich im Vorfeld gedanklich auf das Interview vorbereitet.

²⁰⁷ Tezcan (2012) hat am Beispiel der Islamkonferenz gezeigt, dass verschiedene Interessengruppen darum konkurrieren, zu definieren, wer zur Gruppe der *Muslime* gehört oder gehören sollte.

Die reflektierte Sichtweise auf die eigene Positionierung verweist auf die Figur des „Fremden“. Simmel (1908) hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Position zur Entwicklung der Fähigkeit zur Analyse der eigenen Position und der der anderen beitragen kann. Er schreibt dem „Fremden“ eine Attitüde des Objektiven zu, die keinen „bloßen Abstand und Unbeteiligtheit bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist.“ (ibid., 687). In der empirischen Untersuchung von Norbert Alter (2012) über atypische Führungspersönlichkeiten wurde ebenfalls die Kompetenz festgestellt, die eigene Geschichte pointiert, reflektiert und spannungsreich zu erzählen. In der Untersuchung handelte es sich um Biografien, die von der Norm abweichen und gleichwohl erfolgreich sind. Diese Kombination deutet sich bei Ece angesichts der Bildungsbiografie ebenfalls an.

5.3.3 Bildungsbiografie

Der biografische Überblick lässt schnell einen erfolgreichen und geradlinigen Bildungsaufstieg erkennen. Die Tochter gering gebildeter Zuwanderer der Arbeiterschicht erwirbt nach dem Abitur einen Hochschulabschluss. Im Fall von Ece lässt sich feststellen, dass der Bildungsweg sowohl durch das schulische wie auch durch das familiäre Milieu positiv beeinflusst wird, sodass trotz einiger Risikofaktoren der Bildungsaufstieg gelingt. Die gering gebildeten Eltern haben kaum Kenntnisse über das deutsche Schulsystem. Als Risiko schätze ich den durch die Pendelmigration bedingten Schulwechsel zu Beginn ihrer Laufbahn sowie die mehrfachen Wechsel des familiären Umfelds ein. Da Ece eines von wenigen türkischen Kindern auf dem Gymnasium ist, besteht die Gefahr der Ausgrenzung sowie sozialen Vereinzelung. Im Folgenden gehe ich näher auf die Umstände der Migration, die Bedingungen des Spracherwerbs sowie die Rahmenbedingungen des schulischen und familiären Milieus ein.

Ece gehört zu einer Generation, deren Bildungslaufbahn stark von der Rückkehrorientierung der Eltern geprägt war. Ece und ihre Schwester wuchsen zeitweilig bei Verwandten in der Türkei auf. Neben dem Umstand, dass die Mutter von der Kinderbetreuung zweier Kinder entlastet wurde und einer bezahlten Arbeit nachgehen konnte, wird dies höchstwahrscheinlich durch die in naher Zukunft erwartete Rückkehr in die Türkei motiviert gewesen sein. Die Mädchen werden in eine türkische Schule eingeschult (Ece) bzw. setzen die begonnene Schullaufbahn dort fort (Eces Schwester), was darauf deutet, dass nicht angedacht war, sie langfristig in das deutsche

Schulsystem einzugliedern. Der Wechsel in das türkische Schulsystem hätte dann sogar große Nachteile erwarten lassen müssen. Ein Ereignis, das den Prozess der Verstetigung der Migration entscheidend beeinflusst hat, ist in Eces Fall ein politisches Ereignis, nämlich der 1980 in der Türkei erfolgte Putsch. Im Anschluss daran wurden Ece und ihre Schwester wieder nach Deutschland geholt. Eces Verlauf spricht für eine nicht von Anfang an intendierte Verstetigung der Migration. Es ist anzunehmen, dass der Putsch den Mythos der Rückkehr beeinflusste und die Familie sich verstärkt mit ihren Zukunftsoptionen auseinandersetzen musste, was letztlich zum Verbleib in Deutschland geführt hat.

Der Umzug nach Deutschland bedeutet für Ece, die die ersten sechs Lebensjahre in Deutschland verbracht hat, dann in der Türkei eingeschult wurde und ein Jahr dort zur Schule gegangen ist, die Anpassung an eine neue Lernumgebung und den Wechsel der familiären Bezugspersonen. Das deutsche Schulsystem war Anfang der 1980er Jahre noch auf eine Rückkehr der Gastarbeiter*innen ausgerichtet. In Ausländerregelklassen wurde großer Wert auf die Vermittlung der Herkunftssprache gelegt und der deutsche Spracherwerb wenig gefördert. Als türkisches Kind kommt sie in eine Ausländerregelklasse. Dort wird schnell festgestellt, dass sowohl ihre deutschen wie auch türkischen Sprachkenntnisse deutlich über dem Durchschnitt liegen, sodass sie in eine Regelklasse überstellt wird. Der bis dahin erfolgte Spracherwerb Eces lässt sich wie folgt beschreiben: Ihre Eltern haben zu Hause auf Türkisch kommuniziert. Zudem hat Ece in der Türkei ausschließlich türkisch gesprochen und diese Sprache auch in der Schule erlernt, sodass von fundierten mündlichen und schriftlichen Kenntnissen ausgegangen werden kann.

Ihre guten Deutschkenntnisse führt Ece u. a. auf deutsches Fernsehen zurück. Sie erwähnt die Kindersendung „Sesamstraße“. Diese wurde seit 1973 ausgestrahlt. Da türkisches Fernsehen in Eces Kindheitsjahren noch nicht verfügbar war, ist davon auszugehen, dass die Familie gemeinsam deutsches Fernsehen konsumiert hat und sich dies positiv auf die Sprachentwicklung ausgewirkt hat, da in Sendungen weitgehend korrektes Deutsch gesprochen wird. Ece erwähnt ferner ältere Frauen in der Nachbarschaft, mit denen sie Deutsch gesprochen habe. Ece bezeichnet diese als ihre „Ersatzomis“, was auf eine enge Bindung und regelmäßige Kontakte verweist. Es kann festgestellt werden, dass Ece feste Bezugspersonen hat, mit denen sie jeweils auf Deutsch oder Türkisch kommuniziert und sie dadurch eine solide Zweisprachigkeit erwirbt.

Rahmenbedingungen, Unterstützungsleistungen und Ressourcen des schulischen und familiären Milieus lassen sich wie folgt charakterisieren: Eces Erzählung lässt auf den positiven Einfluss einer engagierten Klassenlehrerin schließen. Diese habe sich, entgegen der Haltung des Direktors, der davon überzeugt gewesen wäre, dass Gastarbeiterkinder keinen höheren Bildungsweg einschlagen könnten, für eine Gymnasialempfehlung eingesetzt. Ece macht den Generationswechsel der Lehrer*innen für die Förderung von Ausländerkindern verantwortlich. Ihrer Einschätzung nach würde die von den 68ern geprägte Generation von Lehrer*innen Bildungspotentiale weniger voreingenommen bewerten. Es ist möglich, dass jüngere Lehrer*innen den Status der alten bürgerlichen Eliten durch die Förderung bildungsbenachteiligter Kinder infrage stellen. Allerdings hat Ece gute Leistungen, sodass keine besondere Förderung notwendig ist. Obwohl Ece auf dem Gymnasium zu einer Minderheit gehört, lässt sich aus ihren Äußerungen schließen, dass sie sich nicht als sozial isoliert oder diskriminiert empfindet, sondern Bindungen aufbauen kann.

Das familiäre Milieu lässt sich als bildungsambitioniert kennzeichnen und Ece wächst in einer förderlichen Lernumgebung auf. Gute Schulleistungen werden zwar von den Kindern erwartet, die Eltern leisten aber im Rahmen ihrer Möglichkeiten Unterstützung. Ece verweist auf die Rolle ihres Vaters, der trotz geringer Deutschkenntnisse, Kontakt zu den Lehrer*innen gesucht, an Elternsprechtagen teilgenommen und sich über den Bildungsfortschritt der Kinder informiert habe. Sein Engagement kann dazu beigetragen haben, dass Eces gute bis sehr gute Schulleistungen von der Lehrerschaft bemerkt und honoriert werden.

Möglicherweise hat sich die frühzeitige Übernahme von Verantwortung ebenfalls positiv auf Eces schulische Entwicklung ausgewirkt. Ece schildert, dass sie ihre Eltern, die nur mündliche Deutschkenntnisse besaßen, in administrativen Angelegenheiten begleitet, Gespräche übersetzt und Anträge ausgefüllt habe. Sie führt positivwertend an, dass sie und ihre Geschwister eine „Übersetzerfunktion“ einnahmen. Ähnlich wie viele andere ausländische Kinder scheint Ece mit dieser Aufgabe gut zurechtgekommen zu sein (vgl. Wilpert 1980, 116). In ihrem Fall lässt sich keine Überforderung oder Überlastung feststellen, vielmehr scheint sich dies positiv auf die Familiensolidarität ausgewirkt zu haben. Ece musste früh lernen, dass ihre Eltern wenig inhaltliche Hilfe in schulischen Dingen leisten konnten. Die frühzeitige Verantwortungsübernahme kann sie in ihren Fähigkeiten und in ihrer Eigenverantwortung bestärkt haben (vgl. Behrensen/Westphal 2012, 77).

5.3.4 Die Einordnung der religiösen Erziehung

Im weiteren Verlauf ihrer biografischen Erzählung bringt Ece Religion nach etwa zwanzig Minuten zur Sprache. Vorwegnehmend auf Kapitel 6 sei angeführt, dass der Anlass der Erwähnung von religiöser Erziehung die Schilderung adoleszenter Krisenerfahrungen ist, die mit religiöser Zugehörigkeit in Zusammenhang stehen. In diesem Moment führt Ece Hintergrundinformationen an, die für das Verständnis notwendig sind. An der Thematisierung von Religion lässt sich erkennen, dass sich Ece des Zweckes des Interviews, das den Themenbereich Religion einschließt, bewusst ist. Sie geht allerdings chronologisch vor und spricht erst dann über Religion, als sie einen biografischen Moment thematisiert, in dem Religion krisenhaft wird.

Eine andere Möglichkeit biografischer Erzählung, in der Religion thematisiert wird, wäre gewesen, die Narration aus der Perspektive religiöser Zugehörigkeit und Religiosität zu strukturieren, Religion also einen zentralen Stellenwert einzuräumen. Dann hätte bei einem chronologischen Vorgehen der Part zur religiösen Sozialisation, der in der Kindheit liegt, viel früher erzählt werden müssen. Die Struktur der Erzählung deutet darauf hin, dass Ece sich als jemand darstellt, für deren Selbstdefinition Religion keine vordergründige Rolle spielt, Religion bzw. religiöse Zugehörigkeit in der Biografie nichtsdestotrotz thematisch werden.

Wie Ece darüber spricht und welche Rückschlüsse daraus hinsichtlich ihrer religiösen Bindung und deren Genese gezogen werden können, soll nun sequenzanalytisch anhand der folgenden, in mehrere Abschnitte unterteilten Sequenz erarbeitet werden:²⁰⁸

ich hatte jetzt keine arg religiöse Erziehung von zu Hause aus, definitiv nicht, meine ... also so eine grundlegende haben wir natürlich bekommen,

Ausgedrückt wird die Abwesenheit einer strengen religiösen Erziehung. Das Wort *arg* verweist sowohl auf eine gesteigerte Intensität im Sinne von „sehr“ als auch auf etwas Unangenehmes. Unter *religiöse Erziehung* lässt sich die geplante und zielgerichtete Aktivität der Eltern (*von zu Hause aus*), die auf die Vermittlung religiösen Glaubens, religiöser Wissensbestände und religiöser Rituale gerichtet ist, verstehen. Auffällig ist, dass Ece, wenn sie Religion erstmalig im Interview thematisiert, ihre Erziehung an-

²⁰⁸ Siehe Anhang B-6, Z 19–27.

führt. Sie verweist damit auf die Prägung der Religiosität durch Erziehung. Das entspricht einem sozialwissenschaftlichen Verständnis, das den Grundstein der Religiosität in der Sozialisation verortet.

Ece spricht allgemein von religiöser Erziehung, ohne auf ein spezifisches religiöses Bekenntnis zu verweisen. Die erhaltene religiöse Erziehung schätzt sie als *eine grundlegende* ein, sagt also aus, all das, was für eine solide „Grundlage“ von Religiosität notwendig ist, erhalten zu haben. Die Erziehung wird als *natürlich*, d. h. als aufgrund von etwas als folgerichtig gekennzeichnet. Wird als Grund die Zugehörigkeit der Eltern herangezogen, lässt sich die Aussage so lesen: „Meine Eltern sind gläubig, deswegen haben sie das an uns (ihre Kinder) weitergegeben.“ Gleichsam verweist *natürlich* auf eine lockere, offene, unbefangene, unförmliche, ungekünstelte Art der religiösen Vermittlung.

meine m... Eltern haben uns auch noch mal eines Sommers als wir nicht in die Türkei geschickt worden sondern als ich neun oder zehn war ähm für zwei Wochen mal in so einen Korankurs geschickt, ähm fand ich irgendwie nicht berauschend und hab gesagt, ne da will ich nicht mehr hin und da haben meine Eltern auch keinen Druck gemacht,

Zur religiösen Vermittlung im privaten Heim wird eine andere, zusätzliche Art der Vermittlung hinzugefügt (*auch noch mal*): Ein Korankurs, d. h. ein spezifisch ausgerichteter Unterricht, der didaktische Elemente beinhaltet und darauf abzielt, das Lesen des Korans sowie grundlegende Rezitationsregeln zu erlernen. An dieser Stelle wird ersichtlich, dass Ece über den Islam, d. h. eine spezifische Religion spricht. Sie macht es aber auf eine Weise, die den Islam anderen Religionen gleichsetzt und nicht von diesen abgrenzt, denn sie spricht in einem allgemeinen Sinne über Religion, ohne das Spezifische ihrer Religion hervorzuheben.

Die Entscheidung der Eltern für eine andere Art der religiösen Vermittlung begründet Ece nicht dezidiert religiös. Vielmehr verweist die Aussage auf eine Reihe von möglichen elterlichen Motiven. Der Korankurs wird als Gelegenheit angeführt, die sich in Ermangelung eines Türkeibesuchs anbietet. Üblicherweise werden die Kinder in den sechswöchigen Sommerferien von Verwandten in der Türkei beaufsichtigt. Das Verb „schicken“ deutet auf die klare Entscheidung dessen durch die Eltern. Anzunehmen ist, dass ein Elternteil die Kinder auf der Reise begleitet hat und kurze Zeit später wieder nach Deutschland zurückgekehrt ist. Unabhängig der Gründe, das *eines Sommers* nicht zu tun (familiäre, politische), könnte sich die Frage gestellt haben, wie die Kinder während der sechswöchigen schulfreien Zeit beschäftigt werden können. Ein Korankurs bietet diese Möglichkeit und sorgt dafür, dass die Kinder nicht sich selbst

überlassen sind. Inhaltlich beschäftigen sie sich mit der Religion des Herkunftslandes, was eine Möglichkeit darstellt, ihnen auch in Deutschland die eigenen Traditionen nahe zu bringen, und zwar in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, d. h. anderer, türkischer Kinder. Die Erwartungen an den Korankurs können also praktischer (Beaufsichtigung und sinnvolle Beschäftigung der Kinder), inhaltlicher (auf Herkunftskultur und -religion bezogen) und sozialer (Gemeinschaft mit türkischen Kindern) Natur sein. Der Korankurs wird als höchst peripheres Element der religiösen Erziehung gekennzeichnet. So wie Ece es darstellt, haben die Eltern kein dringendes Bedürfnis einer religiösen Erziehung der Kinder durch Experten verspürt und die von ihnen geleistete *grundlegende* Unterweisung als ausreichend betrachtet. Andernfalls hätten sie womöglich auf dem Besuch der Koranschule insistiert oder andere Möglichkeiten der Vermittlung durch religiöse Autoritäten gesucht.

Ein zusätzliches Angebot ist der Korankurs auch deswegen, weil er sich in der Ferienzeit, d. h. außerhalb der durch den Schulbesuch strukturierten Periode situiert. Ece drückt nun ein subjektives Empfinden aus: Sie fand den Korankurs *irgendwie nicht berauschend*. Mit dieser Aussage drückt Ece ein subjektives Empfinden bzw. Urteil über die religiöse Vermittlung in der Koranschule aus. Sie drückt aus, dass sie subjektiv über etwas mit Religion in Verbindung Stehendes urteilt. Die Aussage beinhaltet die nicht realisierte Möglichkeit, den Kurs *berauschend* zu finden. In der Konsequenz ihres Urteils formuliert sie eine Entscheidung hinsichtlich des Kursbesuches, die sie ihren Eltern mitgeteilt habe (*hab gesagt*). Der Kurs erhält damit den Charakter der Freiwilligkeit. Er wird nicht als zwingend und das Erlernen der Koranrezitation als eine Pflicht dargestellt, sondern als Freizeitaktivität, die in Konkurrenz zu anderen Aktivitäten der Sommerferien tritt und entsprechend des subjektiven Gefallens beurteilt werden kann. Anders gesagt, ihre Eltern unterbreiten ihr ein zusätzliches und fakultatives religiöses Angebot, das sie ablehnt.

Aus der gegenwärtigen Perspektive verweist Ece auf die Möglichkeit, sich selbstbestimmt zu Religion zu verhalten, und zwar nicht normativ (etwas ist richtig oder falsch), sondern aufgrund des eigenen Empfindens. Die Aussage (*da will ich nicht mehr hin*) verweist auf den eigenen Willen, d. h. auf eine selbstbestimmte Haltung zu dem religiösen Angebot. Die Eltern werden als Instanz angeführt, die eine eigene Entscheidung ermöglicht, denn sie hätten ja auch Druck machen und gegensteuern können. Die latente Aussage des Textes lautet: Über bestimmte Aspekte religiöser Vermittlung entscheide ich anhand subjektiven Empfindens.

also man hat sozusagen, wir waren so'n, etwa so wie Kulturmuslime würde ich mal so schön sagen, also Religion hat uns immer in so bestimmten Sachen begleitet, so Rituale haben meine Eltern uns beigebracht, sei es halt <ne>, rituelle Waschungen, so Gebete, Feiertage, was halt auch wichtig ist

Mit *also* wird eine zusammenfassende Bemerkung zu dem Vorgegangenen eingeleitet. Zunächst wird etwas Allgemeines angedeutet (*man hat*), dann erneut angesetzt und das familiäre Handeln kategorisiert: Dieses ließe sich mit dem Handeln von Kulturmuslimen vergleichen (*etwa so wie*). Das zuvor Angeführte (die grundlegende häusliche religiöse Erziehung und ein fakultativer Korankurs) kann als Veranschaulichung der Kategorisierung gelesen werden. Die Sprecherin geht, wiederholt in wissenschaftlicher Manier, souverän mit der Kategorie um, indem sie deutlich macht, dass es keine Deckungsgleichheit, sondern lediglich eine Annäherung zwischen Handeln und Kategorie gibt. Sie erläutert die Kategorie nicht, sondern setzt diese bei ihrer Zuhörerin als bekannt voraus, was auf Kompetenz verweist (*würd ich mal so schön sagen*). Der Ausdruck lässt sich aber auch als Beschönigung der Schwierigkeit des Terminus *Kulturmuslime* verstehen, bzw. als Verweis darauf, dass diese Art der Gläubigkeit häufig abgewertet wird.

Eine präzise Definition von muslimischer Kulturreligiosität kann hier nicht geleistet werden. Zum einen liegt das daran, dass eher die Gegenfolie von Kulturreligiosität, nämlich die Intellektualisierung und Methodisierung muslimischer Religiosität im Fokus der Forschung steht (siehe Kapitel 1). Zum anderen ist Kulturreligiosität selbst ein heterogenes Phänomen. So werden von als kulturreligiös eingestuften Befragten viele verschiedene Merkmale angeführt (Aslan et al. 2017, 385 f.). Ein Kernpunkt von Kulturreligiosität wird im Hineingeborenen in eine Religion, im Unterschied zur Entscheidung für Religion gesehen (vgl. Aslan et al. 2017, 385 f.; Klinkhammer 2000, 286).

Anstatt von Kulturreligiosität spricht Tezcan (2003, 256) in Anlehnung an Mihciyazgan (1994) von einer nichtorganisierten, pragmatisch orientierten Alltagsreligiosität, kritisiert aber dessen häufige Abwertung als „ein nicht voll entfalteter Glaube“. Laut Mihciyazgan (1994, 197) ist der Volksislam durch einen spezifischen Wissensbestand gekennzeichnet. Als zentrales Merkmal dieses „Islams der einfachen Leute“ führt sie die mündliche Tradition an (ibid.). Eine häufig beobachtbare liberale Haltung zum religiösen Ritual, d. h. eine Abweichung von den Regularien, führt sie darauf zurück, dass der Koran eine nur rituelle Bedeutung habe, aber in Ermangelung theologischer Kompetenz nicht interpretiert werde (ibid.). Kulturmuslimen ließen sich

daran angelehnt sowohl von religiösen Experten als auch von religiösen Virtuosen unterscheiden. Ihre Praxis steht im Gegensatz zu einer methodischen Durchgestaltung der religiösen Praxis.

Ece setzt mit einem weiteren *also* zu einer inhaltlichen Erläuterung der so gekennzeichneten Religiosität an: *Religion hat uns immer in so bestimmten Sachen begleitet*. Mit dem auf die Familie bezogenen Pronomen (*uns*) wird auf eine auf die Familie bezogene religiöse Bindung und Praxis – und nicht auf ein darüber hinaus gehendes Kollektiv z. B. die religiöse Gemeinschaft – verwiesen. Das transitive Verb (begleiten) schreibt Religion Handlungsfähigkeit zu, Religion wird damit als Agens gekennzeichnet, das die Familie begleitet. Das Wirken der Religion ist hier aber nicht universal zu verstehen, sondern bezieht sich auf *bestimmte [...] Sachen*. Damit wird ausgedrückt, dass Religion im Lebensalltag der Familie nicht zentral ist, sondern in konkreten Kontexten sowie bei bestimmten Anlässen wirkt. Das passt durchaus auf das oben skizzierte Verständnis des Volksislams, der eben keine methodische Durchgestaltung der Praktiken beinhaltet. Wörtlich bedeutet Eces Aussage, dass das Wirken in bestimmten Anlässen von der Religion ausgeht, d. h., nicht die Menschen entscheiden, wann Religion relevant wird, sondern dies ergibt sich aus der Religion selbst.

Mit *immer* spricht Ece eine Kontinuität an, im Sinne von „das war schon immer so“. Der Platz des Religiösen erhält seine Legitimität nicht durch spezifische Wahrheitsansprüche, sondern durch die praktizierte Tradition (*immer*). Wenn im Anschluss von Ritualen – und beispielhaft aufgeführt von rituellen Waschungen, Gebeten, Feiertagen – gesprochen wird, dann verweist das auf Religion als Komplex von Praktiken, die in eindeutig definierten Handlungssituationen Anwendung finden. Das verweist auf einen Wissensbestand darüber, welche Praktiken in welchen Kontexten Anwendung finden. Religiöse Feiertage lassen sich als eine kalendarische Praxis religiöser Laien bezeichnen; was laut Martin Riesebrodt (2007, 133) ein Merkmal aller Religionen ist. Ähnlich wie zu Beginn der Sequenz formuliert Ece keine Spezifität des Islams, womit sie sich von anderen unterscheidet, sei es von Nicht-Religiösen oder Anders-Religiösen. Vielmehr beschreibt sie, wie sich das Universell-Religiöse in ihrer Familie manifestiert.

Mit der abschließenden Bewertung *was halt auch wichtig ist*, wird das Vorangegangene bekräftigt (wäre *auch* betont worden, hätte das auf etwas Wichtiges, neben anderen Dingen gedeutet). Ece bestätigt das Handeln ihrer Eltern, indem sie selbst auf die Relevanz des Vermittelten verweist. Das lässt auf eine enge und positiv konnotierte

religiöse Bindung, die auf der Sozialisation beruht, schließen. Sie schließt sich in die familiäre Praxis ein, woraus sich entnehmen lässt, dass sie auch aus der Erwachsenenperspektive dieses grundlegend Religiöse als ausreichend für ihre Lebenspraxis ansieht und keine Ambitionen hegt, darüber hinaus zu gehen. Das Gesagte deutet auf eine Kontinuität zur religiösen Erziehung. Ece beruft sich auf die ihr vermittelte Kulturreligiosität. Sie gesteht der Religion (als dem Universell-Religiösen, in dem es nicht um die Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen geht) in der Lebensführung eine Relevanz zu.

In dem Gesagten deutet sich eine Unterscheidung an. Religion ist einmal das natürlich und traditionell Gewachsene, das von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird und in bestimmten Momenten relevant wird (Religion als Agens). Das lässt sich als religiöser Kernbereich bezeichnen, der unhinterfragt gilt und für die bezeichnete Art von Religiosität (kulturreligiös) als ausreichend angesehen wird. In einem universellen Sinne verstanden, sind das religiöse Praktiken, die in bestimmten, definierten Momenten eine Rolle spielen. Darüber hinaus gibt es, wie anhand des Korankurses gezeigt, verhandelbare Elemente des Religiösen, die aber insofern fakultativ sind, als das Subjekt darüber nach eigenem Empfinden entscheidet. Das lässt sich als religiöser Randbereich bezeichnen, der der individuellen Entscheidung obliegt.

Zur Rolle des Religiösen in Eces Lebensführung lässt sich nun folgende Strukturhypothese aufstellen: Ece definiert, zerlegt und ordnet ihre Religiosität in einer soziologischen Sprache. Das spricht für die weiter oben aufgestellte Hypothese der Reflektiertheit. Eine kontinuierliche Religiosität *begleitet*²⁰⁹ Eces Lebensführung anlassbezogen. Dass sie dies auf ihre Sozialisation zurückführt, führt ihre soziologisch-reflektierte Herangehensweise an die eigene Verortung vor Augen. In Eces religiöser Verortung lässt sich zwischen einem religiösen Kernbereich und einem religiösen Randbereich unterscheiden. Während der Kernbereich in der Sozialisation vermittelt und damit gesetzt ist, ist der Randbereich fakultativ und verhandelbar, d. h. an individuelle Entscheidungen gebunden.

²⁰⁹ Anhang B-6, Z 26.

5.4 Geringe Verantwortung für die eigene Lebenspraxis: Nefissa

5.4.1 Biografischer Überblick

Nefissas Vater wird 1956 in einer ländlichen Gegend der autonomen Provinz Kosovo²¹⁰ geboren. Es ist bekannt, dass er zwei ältere Brüder hat. Die albanische und muslimisch-sunnitische Familie lebt weitgehend von der Landwirtschaft. Zusätzlich verdient ein Sohn seinen Lebensunterhalt als Soldat, ein anderer ist als Arbeiter bei einer Stromgesellschaft angestellt. Nefissas Vater besucht einige Jahre eine albanische Schule. Nefissas Mutter wird 1961 in der autonomen Provinz Kosovo geboren. Die Familie der Mutter ist türkisch und muslimisch-sunnitisch. Die Mutter wächst in Pristina auf und besucht bis zur 8. Klasse eine albanische Schule. Über den familiären Hintergrund ist nichts Näheres bekannt. Nefissa bezeichnet die Familie der Mutter im Vergleich zu der ihres Vaters als wohlhabend, so führe ihr Onkel mütterlicherseits ein Restaurant. 1983 heiraten Nefissas Eltern als der Vater 27 und die Mutter 22 Jahre alt ist. Er arbeitet als Koch für die albanische Provinzregierung in Pristina. Die Mutter ist Hausfrau und verdient zusätzlich als Schneiderin Geld. Nefissa wird 1987 geboren, ihre Schwestern 1988 und 1991. Wie die meisten im Staatsdienst beschäftigten Albaner wird der Vater 1989, nach der serbischen Machtübernahme, entlassen.

1993 flieht die Familie nach Deutschland und lebt zunächst eineinhalb Jahre in einem Ausländerheim in Berlin Lichtenberg. 1995 wird ein Sohn geboren. Die Familie lebt danach in Ausländerheimen in verschiedenen Stadtteilen Berlins und bezieht 2005 eine Wohnung in einem kulturell heterogenen Stadtteil. Die Eltern unterschreiben eine Erklärung, dass sie in den Kosovo zurückkehren, sobald sich die Lage verbessert. Daraus resultiert der bis in die Gegenwart bestehende Status der Duldung ohne Arbeitslaubnis. Der Vater übernimmt zeitweilig und stundenweise Aushilfstätigkeiten, z. B. als Ballsammler auf einem Golfplatz. Die Familie lebt von Sozialhilfe.

Nefissas 1988 geborene Schwester ist zum Zeitpunkt des Interviews mit einem Deutschen verheiratet, der zum Islam konvertiert ist. Sie hat zwei Kinder und arbeitet

²¹⁰ Kosovo ist zu jener Zeit innerhalb der Teilrepublik Serbien in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien eine autonome Provinz. 1974 wird der Autonomiestatus durch Tito erweitert. In der Ära Milošević (1989–1999) kommt es zu massiven Einschränkungen. Die albanische Führung wird abgesetzt. Im Juli 1990 werden Parlament und Regierung durch die serbische Polizei und Armee aufgelöst und damit die Autonomie faktisch aufgehoben. In der Folge kommt es zu massenhaften Entlassungen, wovon mehr als 100.000 Albaner betroffen sind (siehe <https://www.planet-schule.de/wissenspool/internationale-krisen-2016/inhalt/hintergrund/jugoslawien/das-kosovo.html#kap4> [4.10.2018]).

als Kosmetikerin. Die 1991 geborene Schwester studiert und ist in einer muslimischen Hochschulgruppe aktiv. Sie trägt Kopftuch. Ebenso wie der 1995 geborene Bruder wohnt sie im elterlichen Haushalt.

Nefissa besucht von 1993 bis 1995 eine Grundschule in Berlin Lichtenberg. In der Klasse ist sie das einzige ausländische Kind. Die Klassenlehrerin erteilt ihr privaten Deutschunterricht. Anschließend besucht Nefissa die Realschule. In der Klasse gibt es circa zehn weitere ausländische Kinder. Sie absolviert 2004 einen Realschulabschluss mit durchschnittlichen Noten. Eine in Aussicht gestellte Ausbildungsstelle als Zahnarthelferin bei dem Zahnarzt, bei dem sie Patientin ist, tritt sie nicht an, da sie aufgrund der Regelung der Vorrangigkeit inländischer Arbeitnehmerschaft keine Erlaubnis dazu erhält.²¹¹ Anschließend beginnt sie, wenig motiviert, für acht Monate eine schulische Ausbildung als Raumgestaltungsassistentin.²¹² 2006 erhält sie, ebenso wie ihre Geschwister, eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis. Von 2007 bis 2010 absolviert sie eine Ausbildung als Arzthelferin. Nach dem erfolgreichen Abschluss (schriftliche Note „ausreichend“, mündliche Note „sehr gut“) ist sie zunächst in Berlin bei einem Dermatologen als Arzthelferin beschäftigt.

2010 heiratet Nefissa einen gelernten Einzelhandelskaufmann albanischer Herkunft und zieht nach Wiesbaden in die Nähe seiner Eltern. Sie arbeitet zunächst in der dermatologischen Abteilung eines Krankenhauses, nach einem weiteren Umzug ist sie als Aushilfe bei Audi, dann selbstständig in der Promotion und in Gelegenheitsjobs tätig, bis sie schließlich nach einem Umzug nach Berlin wieder als Arzthelferin in einer dermatologischen Praxis beschäftigt ist. 2013 wird ihre Tochter geboren. Im selben Jahr kommt es zur Scheidung und Nefissa zieht wieder zu ihren Eltern.

Nach der zweijährigen Elternzeit bewirbt sie sich für ein Bachelor-Studium der Informatik und Wirtschaftswissenschaften an einer Hochschule für angewandte Wissenschaften. Für diesen speziell für Frauen eingerichteten Studiengang muss in Ermangelung eines Abiturs eine dreijährige Berufserfahrung im kaufmännischen Bereich vorgewiesen werden. Da Nefissa diese Voraussetzung nicht erfüllt, verfasst sie

²¹¹ § 39 des Aufenthaltsgesetzes und die Verordnung über die Beschäftigung von Ausländerinnen und Ausländern verlangte, vor der Aufnahme einer Arbeit bzw. betrieblichen Ausbildung von der Agentur für Arbeit prüfen zu lassen, ob es bevorrechtigte Inländer gibt (Vorrangprüfung). Inzwischen ist nach einer Aufenthaltsdauer von 15 Monaten nur noch eine eingeschränkte Vorrangprüfung notwendig, nach einer 4-jährigen Aufenthaltsdauer entfällt diese gänzlich (<http://www.bamf.de/DE/Infothek/FragenAntworten/ZugangArbeitFluechtlinge/zugang-arbeit-fluechtlinge-node.html> [25.4.2019]).

²¹² Die Aufnahme einer schulischen Ausbildung erfordert keine Vorrangprüfung.

einen Härtefallbrief, in dem sie auf ihre durch den Flüchtlingsstatus erschwerte Bildungsbiografie und die Tatsache, dass sie alleinerziehend ist, hinweist. Sie erhält eine Zulassung und studiert zum Zeitpunkt des Interviews im zweiten Semester.

5.4.2 Darstellung einer problembehafteten Lebensgeschichte

Das Interview mit Nefissa kam über ihre Schwester zustande. Diese ist in einer muslimischen Hochschulgruppe aktiv und hat meine Anfrage nach Interviewpartnerinnen beantwortet. Nach mehrmaligem E-Mail-Kontakt schlug sie mir vor, ihre Schwester zu interviewen, die den Kriterien der Untersuchungsgruppe entspräche. Daraufhin habe ich das Interview mit Nefissa per E-Mail verabredet. Es fand in der gemeinsamen Wohnung der Familie in der Küche statt.

Die Analyse des Beginns des Protokolls wird hier kondensiert wiedergegeben. Zunächst erfolgen Absprachen über die Nutzung des Aufnahmegeräts. Die Interviewerin begründet die Notwendigkeit gerätevermittelter Aufzeichnung mit dem Anspruch an eine präzise Arbeitsweise und versichert, dass die Interviewte keine Verletzung ihrer Anonymität befürchten müsse. Die Interviewte signalisiert mehrmals Verständnis für das Anliegen der Interviewerin, indem sie deren Erläuterungen mit Kommentaren („ok, einverstanden“, „kein Problem“, „ich verstehe“) begleitet. Das lässt auf eine hohe Kooperationsbereitschaft schließen. Anschließend folgt die eigentliche Gesprächsaufforderung, die Berufsgeschichte zu erzählen.

I: kannst du mir deine Berufsgeschichte erzählen(?)

N: meine Berufsgeschichte @ ist ja interessant [I stimmt in das Lachen ein] ähm [räuspert sich] also erzähl ich

Die Erzählaufforderung ist voraussetzungsreich. Ein Beruf ist mehr als eine zur Existenzsicherung ausgeübte Tätigkeit. Enthalten ist das Element der inneren Bestimmung (zu etwas berufen sein). Eine Geschichte ist mehr als die Wiedergabe von Verlaufsstationen des Werdegangs: Sie hat eine/n Autor/in, d. h. eine Person, die bildlich gesprochen, die Fäden gesponnen hat. Die Erzählung der Berufsgeschichte verlangt eine Auswahl der Elemente der Lebensgeschichte, die in Hinblick auf das Berufliche relevant sind. Des Weiteren gilt es, den Anfang der Geschichte zu setzen und die einzelnen Elemente sinnvoll narrativ aneinanderzureihen. Der Anfang kann in der Schule oder in der Kindheit liegen, von einer bestimmten Prägung, Berufung, von besonderen Fähigkeiten oder Ereignissen ausgehen. Eine Berufsgeschichte enthält in der Regel Elemente wie die Ausbildung oder das Studium und eigenverantwortliche, biografische

Entscheidungen. Damit ist die subjektive und besondere Geschichte zugleich eine Ausformung des Allgemeinen. Mit der Erzählaufforderung wird die Erwartung kommuniziert, einen typischen, stringenten Verlauf zu erzählen, der auf eigenen Entscheidungen beruht und zu einem Beruf geführt hat, mit dem die Person sich identifizieren kann, zu dem sie sich vielleicht sogar *berufen* fühlt.

Den Inhalt der Erzählaufforderung zu rekapitulieren (*meine Berufsgeschichte @ ist ja interessant*) verschafft Nefissa Zeit zum Nachdenken. Das Lachen kann gelesen werden als Indiz für eine Überraschung. Diese Erzählaufforderung wurde anscheinend nicht erwartet. Das Lachen ist auch ein Indiz für Unsicherheit und Nervosität hinsichtlich der Aufforderung die eigene Berufsgeschichte (*meine*) zu erzählen. Die Unsicherheit richtet sich also auf die eigene Geschichte und weniger auf allgemein gültige Anforderungen, die eine Berufsgeschichte erfüllen muss. Möglicherweise hegt die Interviewte Zweifel, ob sie die hohe Anforderung, eine stringente, selbstbestimmte Geschichte zu erzählen, die im Idealfall mit einer Berufung einhergeht, erfüllen kann. Das könnte der Fall sein, wenn sich anhand ihres Verlaufs keine stringente Berufsgeschichte erzählen lässt, sie also zum Beispiel nicht den typischen Verlauf von Schule, Berufswahl, Ausbildung genommen hat und ihre aktuelle berufliche Situation auf andere Art und Weise entstanden ist, oder wenn der Verlauf auf Fremdbestimmung und nicht auf eigenen Entscheidungen beruht. Entsprechend der tieferen Bedeutung von Beruf ist es denkbar, dass die Erzählerin sich nicht mit der ausgeübten Tätigkeit identifiziert. An dieser Stelle lässt sich die Hypothese einer Abweichung von einer typischen Berufsgeschichte bilden, sodass eine atypische Geschichte erwartet werden kann.

Etwas als *ja interessant* zu bezeichnen ist eher positiv als negativ, denn das Interesse richtet sich auf Dinge, die bejaht werden. Hier kann darauf geschlossen werden, dass die Interviewte trotz der Überraschung eine offene und positive Haltung gegenüber der voraussetzungsreichen Aufgabe einnimmt. Für diese Haltung spricht, dass sie sich bereits zu Beginn der Interaktion als kooperationsbereit gezeigt hat und dass gemeinsam gelacht wird. Die Interviewte erzeugt durch ihr Lachen einen Moment des Abstands von der Erzählaufforderung. Womöglich hat eine Anspannung oder Nervosität das Lachen ausgelöst. Die Interviewte könnte durch die Anforderung, ihre Geschichte zu erzählen, angespannt sein. Die Interviewerin hat eingangs die Aufnahme als potenzielles Problem sowie ihren Anspruch, korrekt zu arbeiten, angesprochen, was sie vielleicht selbst unter Druck und Anspannung gesetzt hat. Insofern lässt sich

das gemeinsame Lachen auch als Indiz dafür lesen, dass die Anspannung gelöst wird. Es wirkt womöglich bestätigend und ermutigt die Interviewte zur Entscheidung, ihre Geschichte zu erzählen. Sie sammelt sich und verschafft sich durch die Verbalisierung der offenkundigen Sprechhandlung (*ähm [...] also erzähl ich*) erneut Zeit.

ähm das Problem war bei uns,

Die Geschichte beginnt mit der Erwähnung eines kollektiv geteilten Problems (*bei uns*), das in der Vergangenheit liegt (*war*). Der bestimmte Artikel kennzeichnet das Problem als konkretes, das als solches benannt werden kann. Es wird auf ein Kollektiv zugerechnet. Es handelt sich also nicht um Nefissas persönliches Problem, das sie allein betrifft, sondern es ist geteilt. Das verweist auf äußere Umstände, die zu dem Problem geführt haben und nicht auf ein eigenes Verschulden. Der Ausdruck *das Problem war bei uns*, anstatt der üblicheren Bezeichnung „wir hatten ein Problem“ enthält durch die lokale Präposition (*bei*) eine räumliche Verortung, so als wäre das im räumlichen Sinne Problem bei dem Kollektiv. Durch die räumliche Komponente wird eine Nähe hergestellt zwischen Kollektiv und Problem. Der Ausdruck personifiziert das Problem, das sich ähnlich einer Person an bestimmten Orten aufhalten kann, ohne dass das Kollektiv dies beeinflussen kann. Das deutet auf Fremdbestimmung, die sich z. B. durch äußere Umstände ergibt, in deren Folge der/die Betreffende einem Problem ausgesetzt ist. Der Ausdruck lässt sich aber auch als Schuldeingeständnis verstehen, im Sinne von: „Das Problem lag bei uns“, d. h. „wir trugen die Schuld“, „wir sind für das Problem verantwortlich.“ Möglicherweise identifiziert sich die Sprecherin stark mit dem Problem. Die Aussage changiert also zwischen dem Eingeständnis, das Problem verschuldet zu haben und dem Hilflös-dem-Problem-ausgeliefert-Sein.

wir sind ja hier als [Stimme geht hoch] Flüchtlinge+ aufgenommen worden,

Nefissa setzt nun zur näheren Bestimmung des Problems an. Dieses wird an einer zurückliegenden Zäsur festgemacht: der Aufnahme als Flüchtlinge. Als angesprochenes Kollektiv lässt sich die Familie identifizieren. Üblicherweise werden Familien gemeinsam als Flüchtlinge am Aufnahmeort verzeichnet. Gleichgesetzt werden *wir* und der Status *als Flüchtlinge*. Deswegen kann nicht die Gruppe der Flüchtlinge gemeint sein, auch alternative Lesarten schulischer oder beruflicher Kollektive können ausgeschlossen werden. Der mit *hier* bezeichnete Ort meint den Wohnort der Interviewten (die Stadt Berlin). Das Wort *ja* kennzeichnet die Aufnahme als Flüchtlinge als ein

bereits bekanntes bzw. wichtiges Element der Geschichte. Die Stimme könnte deswegen hochgehen, weil es sich möglicherweise um ein emotional besetztes Thema handelt, naheliegend ist das insofern, als sich daraus das Problem für die Berufsgeschichte ergeben haben muss. Der Ausdruck *als Flüchtlinge* verweist auf eine Identität, die durch Behörden des Aufnahmelandes zugewiesen wird. Das Ereignis wird nicht in der Selbstwahrnehmung der Geschichte, deren Akteur man ist, geschildert (z. B. wir sind nach Deutschland geflüchtet), sondern in der Fremdwahrnehmung durch die Aufnahmegesellschaft. Das verweist auf ein Machtungleichgewicht, in dem eine Seite der anderen Seite Identität und Status zuweist. Das bestärkt die Hypothese, dass Nefissa eine atypische Berufsgeschichte erzählt. Sie leitet diese mit der Benennung eines Problems ein, das mit dem Status als Geflüchtete zusammenhängt. Es leuchtet unmittelbar ein, dass die Berufsgeschichte einer geflüchteten Person mit hoher Wahrscheinlichkeit von einem typischen Verlauf abweicht. Hypothetisch lässt sich an sprachbedingte Lernschwierigkeiten in der Schule denken, an Anpassungsschwierigkeiten, an eingeschränkte Ressourcen oder Barrieren durch die Aufnahmegesellschaft.

Menschen aufzunehmen bedeutet mehr, als ihre Präsenz hinzunehmen. Es impliziert, diese willkommen zu heißen, auf sie zuzugehen, sie in die Gruppe zu integrieren und zu unterstützen. Die Position von Neuankömmlingen macht Fremdheitsgefühle und Orientierungslosigkeit hinsichtlich gültiger Werte und Normen wahrscheinlich, worauf bereits die migrationstheoretischen Klassiker Simmel (1908) und Robert E. Park (1928) hingewiesen haben. Die im Vergleich zu den Ansässigen schwächere Position macht die Annahme von Unterstützung wahrscheinlich. Der Ausdruck *aufgenommen worden* markiert sprachlich, dass Nefissa und ihre Familie sich aufnehmen lassen haben, d. h. das Angebot angenommen haben und folglich dafür dankbar sind. Die der Sozialität zugrundeliegende soziale Reziprozität, also das beständige Geben und Nehmen, führt zu einer Schuld oder Verpflichtung derjenigen, die etwas erhalten haben, auch etwas zurückzugeben. Da Aufgenommene zunächst einmal mittellos und orientierungslos sind, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie die Verpflichtung verspüren, etwas zurückzugeben, indem sie den Erwartungen derjenigen, die sie unterstützen, gerecht werden. Das Angebot, Teil der ansässigen Gruppe zu werden, beinhaltet die implizite Forderung der Anpassung an die Regeln der Gruppe. Die Position orientierungsloser Neuankömmlinge, aber auch die Reziprozität, die die Aufnahme hervorruft, kann die Bereitschaft der Anpassung an geltende Normen und Regeln stärken bzw. diese zu einer Verpflichtung machen. Hier deutet sich an, dass Nefissa die Erfahrung,

als Geflüchtete aufgenommen worden zu sein, als positiv darstellt. Inwieweit sie auf eine eigene oder kollektive, familiäre Erfahrung zurückgreift, kann nur vermutet werden. Zum Zeitpunkt der Einreise war sie fünf Jahre alt, die Aussage könnte sich also auf diese Zeit und die folgende Schulzeit beziehen. Dass sie in der Wir-Form spricht, deutet auf die familiär als positiv geteilte Erfahrung der Aufnahme. Offenbar ist die individuelle Erfahrung eng mit der familiären verbunden. Angesichts des Machtungleichgewichts lässt sich die Hypothese formulieren, dass in Nefissas Familie eine hohe Anpassungsbereitschaft an Normen und Erwartungen der Aufnahmegesellschaft besteht.

Der bis hier analysierte Gesprächsausschnitt deutet darauf, dass Nefissa ihre Verortung als Geflüchtete in Hinblick auf ihre Berufsgeschichte als relevant und problematisch einschätzt. Indem sie ihre Erzählung mit einem Problem beginnt, macht sie deutlich, dass ihr Verlauf aus einem bestimmten Grund von einem typischen Verlauf abweicht. Daraus lässt sich ableiten, dass Nefissa mit dem Verlauf einer allgemeinen Berufsgeschichte vertraut ist, dass sie aber auch weiß, dass es andere, davon abweichende Berufsgeschichten gibt und sie ihre eigene Geschichte darin einordnen kann. Sie zeigt die Bereitschaft, sich zu einem Normalentwurf ins Verhältnis zu setzen. Sie weiß, dass es Gründe für einen so oder so gelagerten Verlauf gibt. Sie ist in der Lage, ihre Position in der Gesellschaft zu verorten und auch zu erklären. Daraus lässt sich eine erste Fallstrukturhypothese ableiten: Nefissa hat ein Bewusstsein davon, wo sie sich in der Gesellschaft befindet. Davon ausgehend agiert sie auch.

Die Art, wie sie sich selbst verortet, lässt sich wie folgt beschreiben: Im Vorbringen ihrer Erklärung lässt sich ein Schwanken erkennen. Zum einen wird das Problem den äußeren Umständen zugerechnet, gleichzeitig rechnet sie das Problem ihrer Familie zu (*bei uns*). Sie sagt nicht: „Bei Flüchtlingen ist es ja so, dass die Bildungslaufbahn ein bisschen eingeschränkt ist, so war es auch bei mir, deswegen bin ich dann diesen Weg gegangen.“ Das Problem erscheint vielmehr wie eine Beeinträchtigung, die sie mit sich herumträgt, bzw. wie ein Grundproblem, das sie mit sich führt. Nefissa nimmt keine Metaebene ein und beschreibt ihre Position nicht abstrakt. Sie drückt sich nicht wissenschaftlich abgeklärt aus, hat keine nüchterne Haltung, sondern identifiziert sich ein Stück weit mit dem Problem. Sie erzählt aus einem Erfahrungszugang, nicht aus einem theoretisch vermittelten. Die Erzählung erfolgt auf einer niedrigen Abstraktionsebene.

5.4.3 Bildungsbiografie

Kurze Zeit nach der Flucht der Familie nach Deutschland beginnt Nefissa ihre Schullaufbahn an einer deutschen Grundschule. Dort ist sie das einzige ausländische Kind und wird unvorbereitet mit deutschsprachigem Unterricht konfrontiert. Sie erhält jedoch durch ihre Klassenlehrerin sowohl eine moralische wie auch praktische Unterstützung. Die Lehrerin sorgt für eine erste positive schulische Erfahrung. Nefissa erzählt, dass sie am ersten Schultag von ihrer Klasse mit kleinen Geschenken und Schulutensilien begrüßt wurde. Zudem gibt ihr die Lehrerin jeden Morgen vor dem Unterrichtsbeginn eine Stunde lang Deutschnachhilfe, sodass Nefissa dem Unterricht bald folgen kann und gute Leistungen erwirbt.

Nefissas Eltern üben ebenfalls einen fördernden Einfluss auf ihre schulische Entwicklung aus. Die gering gebildeten Eltern können zwar keine inhaltliche Hilfe leisten, jedoch halten sie die Kinder zum Lernen an. Nefissa berichtet, ihre Eltern hätten gesagt, es wäre ihnen vor den Deutschen peinlich, wenn ihre Kinder schlechte Noten hätten, was auf einen zusätzlichen Motivationsfaktor deutet: der Wunsch, einer Abwertung zu entgehen. Von einer klassischen Aufstiegsmotivation kann in dieser Familie nicht gesprochen werden, da der Aufenthalt in Deutschland als zeitweiliger angelegt war, schließlich hatten die Eltern unterschrieben, wieder in den Kosovo zurückzukehren, sobald die politische Lage dies erlaube. Dass Nefissa ihre schulische Laufbahn zunächst mit einem Realschulabschluss beendet, soll an dieser Stelle nicht weiter kommentiert werden. In Kapitel 6.3.1 gehe ich darauf ein, wie Nefissa ihre Bildungslaufbahn deutet.

5.4.4 Unreflektierte Kritik an der elterlichen Anpassungsbereitschaft

Die religiöse Zugehörigkeit wird im Interview nach etwa einer Stunde durch die Interviewerin thematisiert. Das kann als Indiz dafür gewertet werden, dass Religion für die berufliche Entwicklung nicht als entscheidend erlebt wurde, was zu Nefissas Selbstbeschreibung als Geflüchtete passt.

I: wie war das mit Religion(?) Also haben deine Eltern dich religiös erzogen und was spielt Religion für eine Rolle in deinem Leben(?)

N: äh religiös, gar nicht erzogen (2)

Der Ausdruck *wie war das mit* lädt zu einer Stellungnahme bzw. Bewertung ein. Die Interviewerin fragt unspezifisch, d. h. auf Religion generell und nicht auf eine bestimmte Religion bezogen, spezifiziert die Frage dann in Hinblick auf die religiöse

Erziehung. Unter Erziehung lässt sich im allgemeinen Sprachgebrauch eine planvolle Aktivität der Eltern (Erziehungsberechtigten) verstehen, die auf den Erwerb von Fertigkeiten, Verhaltensweisen und moralischen Standards Heranwachsender gerichtet ist, welche damit in ein Kollektiv eingegliedert werden. Eine religiöse Erziehung wäre ein Teil der allgemeinen Erziehung, in der religiöses Wissen, Praktiken und Normen vermittelt werden. Mit der anschließenden Frage nach der Rolle des Religiösen im Leben wird die Annahme kommuniziert, dass Religion von Relevanz ist. Dies lässt sich in zweierlei Hinsicht verstehen, zum einen in Hinblick auf die Lebensführung, also von der Akteurin intendiert, zum anderen in Hinblick auf Zuschreibungen, Ereignisse und Diskurse, die kaum beeinflusst werden können und dennoch relevant werden. „Leben“ beinhaltet Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (bis hin zum Tod). Die Frage eröffnet die Möglichkeit einer auf das ganze Leben und dessen Sinn bezogenen Reflexion.

Die Antwort bezieht sich auf die Frage nach der elterlichen religiösen Erziehung, die verneint wird. Zwei Lesarten sind denkbar. In einer ersten Lesart könnte dies ein Ausdruck der Abwesenheit von Erziehung allgemein sein. Wenn Nefissa gar nicht erzogen worden wäre, wäre sie auch nicht religiös erzogen worden. Es ist relativ unwahrscheinlich, dass Eltern weder Werte noch Normen vermitteln, keine Regeln setzen und die Kinder mehr oder weniger sich selbst überlassen. Die Lebenssituation von Geflüchteten, die häufig traumatisiert und mit großer Ungewissheit konfrontiert sind, schließt dies allerdings nicht aus. Denkbar wäre auch, dass Nefissa von ihrem Standpunkt aus, die Erziehung der Eltern nicht als solche definiert, da sie ein anderes Verständnis von Erziehung hat. Da das Erziehungsverständnis immer zeit- und generationsspezifisch ausgeprägt ist (Eschner 2017; Schneewind 2010, 76 ff.), wäre das eine mögliche Erklärung dafür, dass sie Erziehung verneint. In einer zweiten Lesart lässt sich die Verneinung so verstehen, dass religiöse Inhalte und Praktiken (aus Sicht von Nefissa) kein Bestandteil zielgerichteter erzieherischer Maßnahmen waren. Denkbar ist, dass die Eltern Religion nicht vermitteln, sei es, weil sie selbst nicht gläubig sind, ihre Religion nicht praktizieren oder die Religion aus anderen Gründen nicht weitergeben wollen bzw. können. Denkbar ist, dass Nefissa aufgrund ihres Erziehungsverständnisses die religionsbezogenen Aktivitäten ihrer Eltern nicht als religiöse Erziehung definiert.

so (4) die ham uns nie gesagt, dass Alkohol verboten ist,

So kündigt eine Konkretisierung an. Während Nefissa die religiöse Erziehung schnell grundsätzlich verneint hat, lässt die Pause darauf schließen, dass ein konkreter Beleg Nachdenken erfordert. Die Begründung der Verneinung von Erziehung könnte auf den Glauben, auf religiöse Praktiken oder religiöses Wissen gerichtet sein. Nefissa führt jedoch die Legitimität des Alkoholkonsums an. Die Verbindung zu religiöser Erziehung erschließt sich nur indirekt, wenn das im Koran erwähnte Verbot des Alkoholkonsums zugrunde gelegt wird. Als Beleg für die Abwesenheit religiöser Erziehung angeführt, deutet es darauf, dass Nefissa aus der Erwachsenenperspektive diese Norm teilt, und zwar so selbstverständlich, dass sie sie nicht als eine religiöse Norm kennzeichnet. Das Alkoholverbot thematisiert eine religiös begründete Verhaltensregel, etwas Negatives, das man nicht tun darf, und nicht etwa religiöse Praktiken, die zu tun man angehalten ist (z. B. Besuch eines Gotteshauses, Gebet). Das Verbot ist auf der Handlungsebene angesiedelt (Alkohol trinken oder nicht trinken) und nicht auf Ebene religiöser Werte. Es geht hier also nicht um religiöse Inhalte oder Glaubenssätze, sondern um etwas das praktische Verhalten Betreffendes. Dass ihre Eltern das Alkoholverbot verschwiegen hätten, ist der hier vorgebrachte Beleg für die Abwesenheit von Erziehung. „Sagen“ lässt sich als das Geben einer Information verstehen, im Unterschied zum Erklären. Das Erklären ist in einem demokratischen, kooperativen Erziehungsverständnis sehr wichtig (Schröder 1995, 23), sodass an dieser Stelle immer noch die Lesart plausibel erscheint, dass sich das Erziehungsverständnis von Nefissa von dem ihrer Eltern unterscheidet. Allerdings drückt Nefissa aus, dass die Eltern sie schlicht nicht informiert hätten, dass *Alkohol verboten ist*. Das Adverb *nie* bringt einen Vorwurf zum Ausdruck.

Das Beispiel ist erklärungsbedürftig. Warum erinnert Nefissa sich ausgerechnet an das Alkoholverbot? Eine Vermutung wäre, dass sie damit lebenspraktisch konfrontiert wurde. Ziehen wir an dieser Stelle den gesellschaftlichen Kontext hinzu. Die Aussage hätte in einer muslimischen Gesellschaft so nicht getätigt werden können. Sie wäre sprachlich nicht wohlgeformt, da es in muslimischen Gesellschaften den geteilten Normen entspricht, keinen Alkohol zu konsumieren. Dementsprechend dürften Gelegenheiten, in der diese Frage dringend wird, kaum auftreten. Hingegen ist der Alkoholkonsum in Deutschland üblich. Die Frage des Alkoholkonsums stellt sich Heranwachsenden, in deren sozialem Umfeld üblicherweise Alkohol konsumiert wird. Nehmen wir hypothetisch an, dass Nefissa als Jugendliche Alkohol angeboten wird, hätte

sie darin kein Problem gesehen, da sie ja nichts von einem religiös begründeten Alkoholverbot wusste. Folglich hätte sie Alkohol konsumiert.

die ham, nee die ham gesagt, das darf man nicht trinken, aber dass es verboten ist oder was damit zu tun hat, nie,

Nefissa führt das Gesagte nun näher aus. Nicht eindeutig bestimmt werden kann, ob sie sich mit *nee* selbst korrigiert, oder ob dies Teil einer wörtlichen Rede der Eltern ist. Die angeführte Aussage der Eltern, dass Alkohol nicht getrunken werden darf, steht im Widerspruch zum obigen Vorwurf, die Eltern hätten ihr nie gesagt, dass „Alkohol verboten ist.“ Während die obige Aussage suggeriert, die Eltern hätten sie bedenkenlos Alkohol konsumieren lassen, diesen womöglich selbst konsumiert, indiziert die nun getätigte Aussage, dass die Eltern doch darauf hingewirkt haben, dass sie keinen Alkohol trinkt. Nefissa stellt das Geschehen anders dar, als es sich hier zeigt. Die Aussagen „Alkohol ist verboten“ und „Alkohol darf man nicht trinken“ bedeuten zunächst einmal das Gleiche. Den Bedeutungsunterschied, erkennbar an der einen Gegensatz ausdrückenden Konjunktion *aber*, macht Nefissa. Bleibt man bei der hypothetischen Vorstellung, dass sie als Jugendliche bedenkenlos Alkohol konsumiert hat, lässt sich in der Aussage der Versuch erkennen, die Eltern dafür verantwortlich zu machen, dass sie sich ein Fehlverhalten zuschulden kommen lassen hat; ein Fehlverhalten, das allerdings nur aus ihrer heutigen Perspektive als solches definiert werden kann, in der sie vom religiösen Alkoholverbot überzeugt ist. Das Vergangene bewertet sie aus der jetzigen Perspektive.

Der Bedeutungsunterschied lässt sich anhand der Worte *oder was damit zu tun hat* ausloten. Da das Beispiel die Verneinung religiöser Erziehung untermauert, lässt sich *damit zu tun hat*, als „mit Religion zu tun hat“ lesen. Kritisiert wird also das von den Eltern nicht erfolgte Herstellen eines Zusammenhangs zwischen dem Untersagen von Alkohol und religiösen Regeln. Sie haben die religiöse Herkunft des Verbots nicht explizit gemacht. Nefissa kritisiert das aus der Erwachsenenperspektive und drückt damit aus, dass sie sich eine religiöse Begründung der Verhaltensreglementierung gewünscht hätte.

Das stellvertretend für jedermann stehende Pronomen impliziert, dass die Regel allgemein gültig ist. Indem die aus dem Kosovo stammenden Eltern sagen, dass *man* Alkohol *nicht trinken* darf, verweisen sie auf eine allgemeine Regel. Das ist mit

Bezug auf die Geschichte des Kosovo plausibel.²¹³ Davon ausgehend, dass die religiösen Gruppen weitgehend unter sich blieben, kann angenommen werden, dass es unter muslimischen Albaner*innen dem sozialen Konsens entsprach, keinen Alkohol zu konsumieren und folglich Nefissas Eltern das Alkoholverbot als selbstverständlich erlebt haben. Im Migrationskontext geben die Eltern ihren Kindern entsprechende Handlungsanweisungen, ohne allerdings das Verbot explizit als religiös zu kennzeichnen. Die Kritik Nefissas lässt sich darauf zurückführen, dass sie in einem nicht-muslimischen Land aufwächst, in dem der Alkoholgenuss üblich ist, ihre Eltern diesen Unterschied zu ihnen selbstverständlichen Normen jedoch nicht derart in ihrem Erziehungs-handeln berücksichtigen, dass sie den Kindern erklären, dass sie als Muslime, aufgrund der Religion und im Unterschied zu anderen, keinen Alkohol konsumieren dürfen.

Das Beispiel des Alkoholkonsums steht für Differenz. In Bezug auf das hypothetische Beispiel, dass Nefissa Alkohol konsumiert hat, lässt sich annehmen, dass ihr das im Unterschied zu anderen Jugendlichen verboten wird und sie diese Differenz zwischen sich und den anderen nicht versteht. Im Nachhinein hätte sie sich eine Erklärung dieser Differenz gewünscht, in dem Sinne: „Uns als Muslimen ist Alkohol verboten. Wir leben in einem Land, in dem Alkoholgenuss üblich ist. Das unterscheidet uns von den anderen.“

die ham immer gesagt, das darf man nicht und das nicht und fertig,

An die Wiederholung schließt Nefissa an, dass Reglementierungen über den Alkohol hinaus andere, hier nicht benannte Dinge (*und das nicht*) betrafen. Das ist ein Indiz dafür, wie Nefissa die Erziehung insgesamt erlebt: Verbote werden ausgesprochen, ohne diese zu begründen; die Wendung *und fertig* drückt aus, dass es darüber keine Diskussionen gab. Der Ausdruck lässt sich auch als wörtliche Rede der Eltern verstehen, die mit dem regelmäßig verwendeten Schlusswort *und fertig* Diskussionen bzw. Widerstand der Kinder abwehren. Der Erziehungsstil lässt sich als autoritär verstehen, indem das Befolgen von Anweisungen eingefordert wird, diese jedoch nicht erklärt

²¹³ Die Mehrheit der Albaner ist muslimisch und sunnitisch. Daneben gibt es orthodoxe Christen, die der serbischen Bevölkerungsgruppe angehören sowie katholische Albaner. Historisch bedingt, durch das osmanische Gesellschaftsmodell, das die Bevölkerung nach religiösen Zugehörigkeiten kategorisierte, kann davon ausgegangen werden, dass die religiöse Zugehörigkeit eine hohe Bedeutung für die Selbst- und Fremdwahrnehmung sowie die Lebenssituation ausübt (Frantz 2010, 131 ff.). Die Bedeutung des Islams kann als hoch eingeschätzt werden. Der Islam wurde im Kosovo der 1940er Jahre durch Autoritäten gestärkt, um ein Gegengewicht zum erstarkenden Kommunismus zu bilden, so auch – etwa im Unterschied zur Unterdrückung im benachbarten Albanien – in den 1970er und 1980er Jahren (Clayer 2010,156).

werden (vgl. Schröder 1995, 23 f.). In der Generation der Eltern stellt es durchaus ein übliches Erziehungsverhalten dar, über Regeln und Verbote nicht mit Kindern zu diskutieren, sondern Gehorsam einzufordern (Pickel 2018, 969; Schneewind 2010, 76). Der Bildungsstand, eine Einflussgröße auf Erziehungskompetenz und Erziehungsverhalten (Jäkel/Leyendecker 2009), kommt womöglich in der Migrationssituation zum Tragen. Gering Gebildeten stehen wenig intellektuelle Ressourcen zur Verfügung, um die Kinder auf den Umgang mit Differenz vorzubereiten. Sie sind nicht pädagogisch geschult, um religiöses Wissen in einem geänderten gesellschaftlichen Kontext mit ihnen nicht vertrauten Werten und Normen adäquat zu vermitteln.

und ich wusste nicht, ob das jetzt was mit Religion zu tun hat oder ob's meine Eltern einfach nicht äh @ wollen,

Nefissa führt eine Konsequenz aus dem Erziehungsverhalten der Eltern an, nämlich, dass sie kein Wissen darüber erlangt habe, ob Verbote religiös begründet sind, oder ob sich darin der Wille der Eltern ausdrückt. Das Aufführen dieser Alternative bestätigt, dass sie aus der Jetzt-Perspektive argumentiert, denn die Unterscheidung zwischen religiös begründetem und elterlich begründetem Verbot hätte ihr, der Argumentation zufolge, als Kind noch gar nicht zur Verfügung gestanden. Die Aussage suggeriert, dass eine religiöse Begründung für das Alkoholverbot ihr (als Jugendliche) genügt hätte, um keinen Alkohol zu trinken. Das Lachen kann als Distanzierung von dem Gesagten gelesen werden bzw. als Eingeständnis, dass ihre Aussage bei genauerem Hinsehen nicht haltbar ist. Vielleicht ahnt sie, dass die Unterstellung des Verschweigens so nicht gerechtfertigt ist. Ihrer harschen Kritik widerspricht sie selbst, indem sie wiederholt zum Ausdruck bringt, dass die Eltern den Genuss von Alkohol strikt verboten haben, sodass es ihr vielleicht rückblickend als naiv erscheint, die Möglichkeit anzuführen, die Eltern hätten es einfach nicht gewollt. Das Ganze ist komplizierter, als sie es hier darstellt.

Nefissas Aussage gibt Aufschluss über ihre religiöse Überzeugung. Im Moment des Sprechens formuliert sie kein starkes religiöses Bekenntnis, ersichtlich daran, dass sie allgemein von Religion und nicht vom Islam spricht. Das religiös begründete Verbot von Alkohol oder ihre Entscheidung, es zu befolgen, wird nicht als Gegenstand der Reflexion gekennzeichnet. Es wird als gesetzt angeführt, ohne eine tiefere Bedeutung. Ähnlich wie in der Eingangssequenz erfolgt ihre Argumentation auf einer handlungspraktischen, konkreten Ebene, im Unterschied zu einer abstrakten Ebene.

ähm (3) wobei ich muss sagen ich hab's trotzdem getan (2), ich hab trotzdem Alkohol getrunken, weil ich es nicht wusste, als Jugendlischer so, ich hab's trotzdem probiert,

Nefissa kündigt ein Schuldeingeständnis an (*wobei ich muss sagen*). An dieser Stelle bestätigt sich, dass sie handlungspraktisch mit der Frage des Alkoholkonsums konfrontiert wurde und Alkohol getrunken hat. Den Genuss von Alkohol begründet sie damit, vom religiösen Verbot nicht gewusst zu haben. Auf eine weitere Begründung verweist sie, indem sie eine spezifische Lebensphase anführt. Die Adoleszenz stellt ein Entwicklungsmoratorium dar, in dem kaum Verbindlichkeiten bestehen. Adoleszente können Praktiken und ganze Lebensentwürfe austesten, ohne sich festlegen zu müssen. Es ist typisch, dass Jugendliche sich zeitweilig über Verbote hinwegsetzen. Das Verb „probieren“ zeigt, dass der Genuss von Alkohol keine dauerhafte Praxis war, sondern Nefissa wie eine typische Jugendliche gehandelt hat, die verbotene Dinge tut.

Hier werden die Relevanz des Beispiels und die Differenz zwischen Nefissas Erfahrungsraum und dem ihrer Eltern deutlich: Nefissa wird mit der Frage des Alkoholkonsums konfrontiert. Von zwei grundsätzlichen Handlungsmöglichkeiten, sich an das jugendtypische Verhalten ihres Umfelds anzupassen oder das abzulehnen und damit eine Ausnahme darzustellen, vielleicht sogar ausgegrenzt zu werden, hat sie offensichtlich die erste gewählt. Die Frage, ob sie es unterlassen hätte, wenn sie mit der religiösen Begründung vertraut gewesen wäre, kann rückblickend nicht beantwortet werden. Genau das behauptet sie jedoch. Indem sie ihr Nichtwissen als Versäumnis der Eltern darstellt, macht sie die Eltern verantwortlich. Sie spart aus, dass sie ungeachtet der religiösen Erziehung vor der Frage gestanden hätte, ob sie sich an eine Peer-Group anpasst oder davon abweicht, mit all den sozialen Kosten, die das mit sich bringt. Mit ihrer Argumentation, die die Verantwortung für ihr Handeln den Eltern zuschreibt, erspart sie sich diese Auseinandersetzung. Rückblickend für das Handeln Verantwortung zu übernehmen würde bedeuten, zu reflektieren, warum sie das Gebot der Eltern übertreten hat – der Anerkennung der Peer-Group wegen – und ob sie sich für ihr damaliges Verhalten schämt.

aber mit der Zeit, als ich wusste, ok was es wirklich für eine Bedeutung hat, hab ich's dann selbst von mir aus nicht gemacht, meine Eltern ham immer nur gesagt, ist verboten @,

Anschließend kennzeichnet sie einen Lernprozess über eine gewisse Dauer (*mit der Zeit*), in dem sie Wissen über eine „wirkliche“ (im Sinne von eigentliche, tatsächliche) Bedeutung des Alkoholverbotes erlangt habe. Damit konstruiert sie erneut einen Be-

deutungsunterschied zwischen elterlichem und religiösem Gebot, wobei sie auf letzteres indirekt verweist. Indem sie das Einhalten des Gebots auf ihr erlangtes Wissen zurückführt, begründet sie erneut die Übertretung mit der mangelhaften Erziehung. Die Aussage zu ihren Eltern lässt sich als Gegenüberstellung zu ihr verstehen: Während die Eltern immer nur gesagt hätten, dass Alkohol verboten ist, hat sie die „wirkliche Bedeutung“ erlangt. Der Vorwurf ist insofern nachvollziehbar, als sie sich letztlich selbst religiöses Wissen aneignen musste, obwohl die Vermittlung eigentlich Aufgabe der Eltern gewesen wäre. Der Ausdruck *mit der Zeit, als ich wusste* suggeriert keine selbstbestimmte Wissensaneignung, sondern eher einen zufälligen Wissenserwerb. In der Gegenwart stellt sie sich damit als regelkonforme Person dar, die sich, sobald sie von einer Regel (hier Alkoholverbot) erfährt, daran hält. Sich an die Regel zu halten, kennzeichnet sie als ihren Willen (*von mir aus*), was sich als erneute Abgrenzung von den Eltern verstehen lässt, d. h. sie hat letztlich nicht doch das befolgt, was die Eltern geboten haben, sondern sie hat selbst entschieden, sich regelkonform zu verhalten.

ähm meine Eltern ähm sind ja muslimisch, die haben ja auch gefastet, wir haben ja auch immer Zuckerfest gefeiert und so,

Hier erwähnt Nefissa erstmalig eine konkrete religiöse Zugehörigkeit. Die Verwendung des Adjektivs „muslimisch“ in Verbindung mit dem eingeschobenen *ja* deutet auf etwas, das sie der Interviewerin gegenüber noch einmal erwähnt, obwohl es dieser bekannt sein muss. Gleichzeitig wird die muslimische Zugehörigkeit so als eine gegebene, nicht zu ändernde Eigenschaft gekennzeichnet. Daran, dass ihre Eltern muslimisch sind, gibt es keinen Zweifel, es ist schon immer so gewesen. Hier wird kein starkes religiöses Bekenntnis ausgedrückt, das auf einer Entscheidung beruht, sondern vielmehr, dass das Muslimische der Eltern auf deren Herkunft beruht und fraglos gegeben ist. Nefissa erwähnt äußerlich sichtbare und kollektiv geteilte Praktiken, an denen sich die Zugehörigkeit zur Gruppe der *Muslime* erkennen lässt.

Neben dem kollektiv geteilten Fasten wird ein religiöses Fest angeführt. Religion erhält eine gemeinschaftliche und festliche Dimension, während der Glaube oder individuelle religiöse Praktiken, wie das Beten oder das Interesse für theologische Inhalte nicht erwähnt werden. Ähnlich wie Weihnachten in christlichen Gesellschaften, wird das Zuckerfest in muslimischen Gemeinschaften als kulturelle Praxis mit religiöser Herkunft gefeiert. Die Eltern werden damit als *Muslime* gekennzeichnet, die muslimisch sozialisiert wurden und bestimmte Praktiken ausüben. In der Aussage

drückt sich ebenfalls aus, dass Eltern und Kinder unterschiedliche Aspekte des Islams praktiziert haben. Während das Fasten den Eltern zugerechnet wird, wird das religiöse Fest am Ende der Fastenperiode als gemeinschaftliche Praxis gekennzeichnet. Nefissas Schilderung lässt auf eine Erziehung schließen, in der weder im Zusammenhang mit Verhaltensreglementierungen noch in Bezug auf ausgeübte Praktiken (Verzicht auf Alkohol) auf den Islam als Religion und auf religiöse Inhalte verwiesen wurde. Die Eltern praktizieren zwar den Islam, erziehen ihre Kinder aber weder dezidiert religiös noch delegieren sie an religiöse Institutionen (z. B. Koranunterricht). Nefissa präsentiert sich nicht als Muslimin, die sich dazu entschieden hat, Muslimin zu sein, ihre Bindung erscheint als gewachsen und unhinterfragt. Ähnlich wie bei ihren Eltern beruht ihr Muslimsein auf ihrer Herkunft, mit dem Unterschied, dass in einem geänderten gesellschaftlichen Kontext bestimmte religiöse Gebote nicht dem gesellschaftlichen Konsens entsprechen.

das waren so diese Sachen, aber [langgezogen]nie so+ wirklich, dass man sagt, wir gehen jetzt regelmäßig zur Moschee jeden Sonntag oder jeden Samstag und wir machen das und wir machen das und wir machen dies,

Die das Gesagte abschließende Phrase *das waren so diese Sachen*, bezieht sich auf die erlebte Sozialisation. Darin steckt die Bewertung als mangelhaft, insofern lässt sich auch lesen: „Sachen, die mir rückblickend gefehlt haben, die ich beklage“. In der Aussage wird ein Kontrast aufgemacht zwischen der fehlenden religiösen Erziehung und dem, was Nefissa darunter versteht. Das Beispiel des Moscheebesuchs verweist auf eine regelmäßige Praxis, auf ein Gotteshaus, in dem theologische Inhalte vermittelt werden und die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenkommt. Darin drückt sich der Wunsch nach einer religiösen Erziehung aus, die gemeinsame Praktiken beinhaltet, erkennbar am wiederholten Personalpronomen *wir*, und Praktiken, die als solche angekündigt werden (*dass man sagt*).

Das Beispiel des Moscheebesuchs ist erklärungsbedürftig, denn der Besuch eines Gotteshauses im Familienverbund an einem Sonntag ist typisch für Christen. Eine Moschee wird regelmäßig zum Freitagsgebet besucht, allerdings nicht im Familienverbund, denn das Freitagsgebet und die dazugehörige Predigt in der Moschee sind nur für Männer verpflichtend. An den Wochenenden, ohne auf Sonntag oder Samstag festgelegt zu sein, bieten Moscheegemeinden Aktivitäten an, wie zum Beispiel Koranunterricht für Kinder. Die Aussage drückt aus, was sie in der Erwachsenenperspektive als in ihrer Sozialisation abwesend feststellt: Eine regelmäßige, in der Familie geteilte religiöse Praxis, die den Charakter von gemeinsamen Freizeitaktivitäten erhält.

Die inhaltsleere Aufzählung am Ende der Sequenz (*das [...] das [...] dies*) zeigt, dass sie nicht näher benennen kann, was zu einer religiösen Erziehung gehören würde. Das deutet auf ein Verständnis von Religion, in dem sozial geteilte Praktiken wichtiger sind als religiöses Wissen. Ihre Aussage lässt auf Wissen über grundlegende Regeln (wie das Alkoholverbot) schließen. Über ein umfassendes religiöses Wissen verfügt Nefissa jedoch nicht. Hier zeigt sich noch einmal, dass der Unterschied zwischen Nefissa und ihren Eltern nicht in der religiösen Ausrichtung liegt, die sich jeweils aus der Herkunft ergibt, sondern darin, dass Nefissa ihre Religiosität in einem geänderten gesellschaftlichen Kontext vertreten muss. Im Fortgang der Sequenz fügt Nefissa der fehlenden gemeinsamen Praxis etwas hinzu:

und ähm (4) als dann dieses 11. September passiert ist, war es ja noch schlimmer, dass die da gesagt haben, ne, ja erzählt niemandem, dass wir so und so. und mein Bruder heißt ja Mohammed (2) und meine Mutter hat immer gesagt, jaaa sagt nicht, sagt einfach, das ist Spitzname und so, sag nicht, dass du Mohammed heißt (3) [leise] is ja egal und so, musst du ja nicht jeden sagen und so+

Durch die Steigerungsform (*noch schlimmer*) wird ein besonders kritikwürdiger Aspekt der Erziehungspraxis gekennzeichnet. Nefissa führt nun ein Geschehen, das die Öffentlichkeit auf den Islam aufmerksam gemacht hat, die Anschläge auf das New Yorker World Trade Center, mit der Praxis ihrer Eltern in Verbindung. Dieses Ereignis in Amerika hat den Umgang mit Religion in der Familie für sie als Kind wahrnehmbar verändert. Offensichtlich wurden Nefissa und ihre Geschwister angehalten, Personen im sozialen Umfeld (z. B. Klassenkameraden) gewisse Dinge nicht zu erzählen. Dass Nefissa nicht ausführt, um welche Dinge es sich konkret handelt, deutet darauf hin, dass ein Mantel des Schweigens um Angelegenheiten, die mit dem Islam zu tun haben, gelegt wird. Das können bestimmte Praktiken sein oder schlicht die religiöse Zugehörigkeit. Auf Letzteres verweist das angeführte Beispiel. Die Mutter weist den Bruder wiederholt an, seinen Vornamen Mohammed nicht nur zu verschweigen, sondern diesen *einfach*, d. h. ohne darüber nachzudenken, als Spitznamen auszugeben. Die pragmatische Lösung (*sagt einfach, das ist Spitzname*) stellt eine aktive Verleugnung der Identität dar, für die der Vorname steht. Die Konjugation des Verbes in der zweiten Person Plural (*sagt*) spricht dafür, dass Nefissa die Anweisung auch auf sich bezieht.

Es geht hier also nicht um etwas, das allein den Bruder betrifft, sondern um eine geteilte familiäre Praxis. Darin lässt sich eine extreme Zurückhaltung im Umgang mit der religiösen Zugehörigkeit ausmachen: Den Sohn anzuweisen, nicht zu erzählen bzw. zu leugnen, dass er den Namen des islamischen Propheten Mohammed, der auf

die Zugehörigkeit zum Islam verweist, trägt, kommt einer Verleugnung der muslimischen Zugehörigkeit gleich. Das gilt umso mehr, als es Indizien dafür gibt, dass Nefissas Eltern den Namen Mohammed dem lang ersehnten Jungen aus Dankbarkeit gegenüber Gott gaben. Dieser Vorname war um 1995 unter Kosovo-Albanern unüblich.²¹⁴

Vor dem Hintergrund der Lebenssituation der Eltern als Geduldete in einem fremden Land lässt sich deren Verhalten als Ausdruck eines extremen Anpassungswillens deuten. Sie wirken zwar darauf hin, dass religiöse Regeln nicht verletzt werden (Alkohol), aber sie vermitteln ihren Kindern kein Wissen über die religiöse Zugehörigkeit und religiöse Regeln und zuletzt verleugnen sie diese sogar. Geheimhaltung zu wahren verweist auf ein Tabu oder eine Gefahr für die Familie. Es ist davon auszugehen, dass Nefissas Eltern sich darüber im Klaren waren, dass im sozialen Umfeld das Wissen um deren muslimische Zugehörigkeit ihren Kindern Nachteile einbringen würde, da nach dem 11. September *Muslims* mit Argwohn und der Islam als Ursache für den Anschlag betrachtet wurden.

Muslimisch zu sein kommt in dieser Lage einem Stigma gleich. Womöglich hatten die Eltern Angst, ihren Status der Duldung zu verlieren und des Landes verwiesen zu werden. Die Haltung der Mutter, die Nefissa mit der ihr zugeschriebenen wörtlichen Rede *is ja egal und so* wiedergibt, lässt darauf schließen, dass die Verleugnung der Identität gegenüber anderen, möglicherweise eintretenden Konsequenzen das kleinere Übel dargestellt hat, sodass eigene Wünsche zurückgestellt werden können. Die Ereignisse des 11. September haben den grundsätzlichen Anpassungsdruck für Geflüchtete lediglich gesteigert. Die provisorische Lebenssituation trägt insofern dazu bei, als die Familie sich als temporärer Gast ansieht und deswegen eigene Ansprüche zurückstellt. Hier lässt sich die Behauptung aufstellen, dass dies den Eltern möglich war, da die Religion für sie nicht im Mittelpunkt des Lebens stand. Dieses Opfer konnten sie angesichts der Lebensumstände bringen. Wäre die religiöse Erziehung für sie

²¹⁴ Während der Name des islamischen Propheten Mohammed in allen seinen Varianten (Muhammed, Mohamet, Mahomed und Mehmet) als der häufigste Vorname in der islamischen Welt gezählt wird, erscheint er nicht in Listen über typische Vornamen, die in Albanien bzw. im Kosovo gegeben werden. Das ergibt z. B. eine Suchanfrage auf <https://www.vorname.com/vornamen.html> [1.10.2018]. Gespräche mit Informanten über die Namensgebung unter Kosovo-Albanern sprechen für die Annahme, dass es um 1995 unüblich war, den Namen Mohammed zu wählen. Dass Nefissas Eltern sich in der Migrationssituation der Religion zugewendet haben, ist unwahrscheinlich, denn sie haben ihren anderen, in Deutschland geborenen, Kindern keine religiösen Namen gegeben. Eine Geburt ist ein biografischer Moment, in dem religiöse Gefühle aktiviert werden können, vor allem wenn die Geburt unter besonderen Umständen erfolgt (vgl. Mennen 2004, 184 ff.). Nefissa erzählt im Interview, dass ihre Mutter sich immer einen Jungen gewünscht habe.

sehr wichtig gewesen, hätten sie diese womöglich unter entsprechender Geheimhaltung ausgeführt. Die Mutter schwächt die Bedeutung des Namens und der Identität einer Person ab und kennzeichnet diese als privat (*musst du ja nicht jeden sagen*).

Nefissa bewertet die Verleugnung der Identität als schlimm und bringt damit ihre Verärgerung zum Ausdruck. Den Kindern den Sinn religiöser Gebote nicht expliziert zu haben, findet sie schlimm, die aktive Verleugnung der eigenen Identität sieht sie als eine Steigerung.

(4) das ist so, Sachen, die man dann schon noch mitkriegt

Die auf eine längere Pause folgende Aussage lässt sich als abschließender Kommentar verstehen. Das Verb „mitkriegen“ lässt sich laut Duden zum einen im Sinne von „etwas, was eigentlich nicht für einen bestimmt ist, [unbeabsichtigt] hören, wahrnehmen; aufschnappen“ verstehen: Anweisungen der Mutter, die an ihren Bruder gerichtet sind, hört sie. Der verleugnende Umgang der Eltern manifestiert sich in bilateralen Gesprächen und in Verhaltensweisen, ohne dass es sich dabei um eine in der Familie gemeinsam geplante oder bewusste Strategie handelt. Das deutet auf eine geringe Handlungsmacht der Eltern, die sich an den gesellschaftlichen Kontext anpassen und die nachteilige Zugehörigkeit verbergen.

Zum anderen lässt sich „mitkriegen“ im Sinne von „als Ausstattung o. Ä. bekommen“ verstehen: Eine verleugnende Verhaltensweise gehört zum Verhaltensrepertoire, das Nefissa durch ihre Sozialisation mit auf den Weg bekommt, obwohl sie das Verhalten ihrer Eltern beklagt. Damit ist eine Last verbunden, ein „Päckchen“, das sie trägt. Hier wird eine Generationsbeziehung²¹⁵ deutlich. Nefissa ist vorgeprägt durch den Umgang ihrer Eltern mit der religiösen Identität, gleichzeitig versucht sie, sich davon zu distanzieren, indem sie es als schlimm bewertet. Sie wirft ihren Eltern das vermeidende Verhaltensmuster vor, und scheint das schwer ertragen zu können, umso mehr, als sie keine distanzierte Haltung dazu einnimmt und nicht auf einer höheren Abstraktionsebene argumentiert. Sonst hätte sie den engen Handlungsspielraum der Eltern womöglich selbst erkannt. Sie argumentiert in dem Sinne: „Ich hätte es viel einfacher haben können, wenn man mir die Regeln beigebracht hätte“. Dann hätte sie sich z. B. das religiöse Wissen nicht eigenständig aneignen müssen. Dass ihre Eltern aufgrund ihrer Lebenssituation diese Handlungsalternative gewählt haben, um ihre

²¹⁵ Generationsbeziehung meint im Unterschied zu Generationenbeziehung die konkrete Ebene der Interaktion zwischen Eltern und Kindern (Krüger/Helsper 2004, 254).

Kinder zu schützen, ist ihr nicht bewusst.

Fazit

Die bisherige Analyse lässt sich zur folgenden These verdichten: Nefissa weiß, dass sie eine atypische Geschichte hat. Dieses Wissen prägt ihre Selbstbeschreibung und Handlungspraxis sehr stark. Sie stellt sich nicht als Akteurin ihrer Geschichte dar, die eigenständige Entscheidungen getroffen hat. Damit lehnt sie die Verantwortungsübernahme für ihre eigene Lebenspraxis ab und macht z. B. ihre Eltern dafür verantwortlich. Die Argumentation Nefissas erfolgt durchweg auf einer handlungspraktischen, konkreten und nicht auf einer abstrakten Ebene. Damit bleiben ihr die Komplexität der Lebenssituation, in der sie sozialisiert wurde, der eingeschränkte Handlungsraum und die Opfer der Eltern ein Stück weit verschlossen. Ebenso wenig reflektiert sie über die komplexen Herausforderungen der Lebensführung, die sich für sie als Muslimin in einer nichtmuslimischen Gesellschaft ergeben, z. B. das Konfliktpotential von Regeln, die dem sozialen Konsens nicht entsprechen.

Das Beispiel des Alkoholkonsums deutet auf den Wunsch nach einer geringeren Komplexität: klare Regeln, die sie (in ihrer Vorstellung) lediglich zu befolgen braucht. Hinsichtlich der Religion zeigt sich bei ihr eine hohe Regelkonformität. Ihre Religiosität beruht auf der Herkunft und zeichnet sich durch sozial geteilte Praktiken aus, wohingegen sie kein gesteigertes Interesse für religiöses Wissen – über das für das Befolgen von Regeln Notwendige hinaus – zeigt. Im Fall von Nefissa zeichnet sich eine Lebensführung ab, die stark durch die elterliche Anpassungsbereitschaft an Normen und Erwartungen der Aufnahmegesellschaft und die dementsprechende Sozialisation geprägt wurde.

5.5 Von der Religion des Verbots zur Religion der Freiheit: Djamila

5.5.1 Biografischer Überblick

Djamilas Vater wird 1949 in einer ländlichen Gegend der algerischen Kabylei geboren. Er hat mindestens sieben Geschwister. Er besuchte mehrere Jahre die Schule und erwirbt einen Abschluss, der zur Aufnahme einer weiterführenden Berufsausbildung berechtigt (*brevet professionnel*). 1968 emigriert er nach Frankreich. In Nizza und Marseille besucht er zunächst Schulen im Bereich Metallbearbeitung und Mathematik. Kurze Zeit später geht er nach Paris und nimmt eine Arbeit als angelernter Schlosser auf. Er heiratet um 1973 eine Französin. Zwei Jahre später – inzwischen wurde ein Sohn geboren – kommt es zur Scheidung.

Djamilas Mutter wird 1954 in einer ländlichen Gegend im Westen Algeriens in einer arabischsprachigen Familie geboren. Sie ist die älteste Tochter von sechs Kindern. Sie besucht die Grundschule für kurze Zeit und hilft dann im elterlichen Haushalt aus. Es ist bekannt, dass sie als unverheiratete Frau als Schneiderin gearbeitet, eine Ausbildung absolviert und nach einigen Jahren selbst als Ausbilderin fungiert hat. 1982 emigriert sie nach Frankreich und heiratet Djamilas Vater.

In den folgenden Jahren werden Djamila (1984) und zwei weitere Mädchen (1985 und 1987) geboren. Die Familie bewohnt zunächst ein Ein-Zimmer-Appartement in einem bürgerlichen Viertel von Paris.²¹⁶ Djamilas Mutter übt in Arztpraxen in der Nachbarschaft Reinigungstätigkeiten aus. 1999 zieht die Familie in eine 85 qm große Wohnung in ein populäres Pariser Viertel mit einem hohen Anteil von Migrant*innen. Djamilas Vater wird 2006 aus wirtschaftlichen Gründen entlassen. Seit 2009 ist er Rentner. Seitdem verbringen beide Elternteile längere Zeit im Jahr in Algerien, wo sie ein Haus geerbt haben.

Djamilas Halbbruder wächst nach der Scheidung seiner Eltern bei seiner Großmutter väterlicherseits in Algerien auf. Als sein Vater Djamilas Mutter heiratet, wächst er bei Djamilas Großmutter mütterlicherseits in Algerien auf. Mit 18 Jahren migriert er nach Frankreich, hat jedoch keinen Kontakt zur Familie seines Vaters.

²¹⁶ Die Pariser Firma, in der Djamilas Vater arbeitet, installiert in Hotels und Restaurants Vitri-
nen aus Glas. Es ist anzunehmen, dass das Auftreten und Erscheinungsbild der Arbeiter nicht unerheblich ist
und deshalb versucht wurde, den Arbeitern angemessenen Wohnraum zu vermitteln.

Djamilas 1985 geborene Schwester erwirbt 2003 das Abitur. Sie strebt zunächst eine Ausbildung im Journalismus an einer Privatschule an, besucht dann allerdings eine weniger kostspielige höhere Handelsschule. Das Studium hat sie nicht beendet, da sie das erforderliche Abschlusspraktikum bei einem Unternehmen nicht absolviert hat. Zum Zeitpunkt des Interviews geht sie keiner Beschäftigung nach. Sie lebt im Haushalt der Eltern und ist mit einem Mann senegalesischer Herkunft verlobt.

Djamilas 1987 geborene Schwester erwirbt 2005 das Abitur. Sie nimmt mit Hilfe eines Stipendiums ein Medizinstudium auf, bricht dieses allerdings nach kurzer Zeit ab und absolviert eine Ausbildung zur Hebamme. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie freiberufliche Hebamme und hat sich auf Risikoschwangerschaften spezialisiert. Sie ist unverheiratet und lebt im Haushalt der Eltern.

Djamila wird 1992 eingeschult und durchläuft eine reguläre Schullaufbahn. Aufgrund des Umzugs der Familie kommt es 1999 zu einem Schulwechsel. 2002 erwirbt sie das Abitur mit dem Profil „wissenschaftlich“ (*bac S*). Im selben Jahr nimmt sie ein Medizinstudium auf, für das sie ein Stipendium erhält. 2005 bricht sie das Studium ab, da ihre Leistungen nicht ausreichend sind. Sie immatrikuliert sich „pro forma“ an der Universität, besucht die Lehrveranstaltungen allerdings unregelmäßig. Während der folgenden drei Jahre übt sie verschiedene Gelegenheitsjobs aus.

Nach dem erfolgreichen Bestehen einer Zulassungsprüfung nimmt sie 2008 eine Ausbildung zur Krankenpflegerin an einem Pariser Krankenhaus auf. 2011 beendet sie die Ausbildung erfolgreich. Drei Monate später nimmt sie eine Anstellung bei einer Zeitarbeitsfirma an. In den folgenden drei Jahren ist sie wiederholt als Leiharbeiterin in Krankenhäusern beschäftigt, überwiegend in kurzfristigen Einsätzen unter drei Wochen und in Nachtdiensten. Daneben übernimmt sie im Wechsel mit anderen Pflegekräften die 24-Stunden-Betreuung von Säuglingen in Privathaushalten; dabei handelt es sich um nicht-deklarierte Beschäftigungsverhältnisse. Zusätzlich erwirbt sie naturheilkundliche Zertifikate (z. B. in Schröpfen und Apitherapie), in der Säuglingspflege und Stillberatung. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie ledig und wohnt im Haushalt der Eltern.

5.5.2 Besonderheit und Freiheit als biografische Themen

Im Folgenden gehe ich zunächst darauf ein, warum ich mit Djamila ein strukturiertes Interview geführt habe. Nach der Analyse der Eingangssequenz reflektiere ich am Ende des Abschnitts die Interviewführung noch einmal.

Der Kontakt zu Djamila wird über ihre im CCIF aktive Freundin hergestellt. Meine E-Mail beantwortet sie sehr freundlich und erklärt sich zu einem Interview bereit. Anschließend unternahme ich mehrere erfolglose Kontaktversuche per E-Mail und SMS, bis ich sie schließlich telefonisch erreiche und wir uns für den übernächsten Tag in einem Café verabreden. Nachdem die Verabredung auf ihre Initiative noch einmal verschoben wird, treffen wir uns vor dem verabredeten Café, das allerdings geschlossen hat. Ich schlage einen Park in der Nähe vor und wir machten uns zu Fuß auf den Weg dahin. Ich lerne Djamila als lebhaft, offene und freundliche Person kennen. Während des etwa 15-minütigen Weges erzählt sie von ihren Interessen, vielfältigen Beschäftigungen sowie ihren Zielen und Wünschen. Da ich mir die Interviewführung offengehalten habe, entscheide ich spontan, das Interview mit strukturierten Fragen zu eröffnen. Im Nachhinein schätze ich, dass ich mir einen Überblick über zentrale Etappen des Lebensverlaufs verschaffen wollte, um Djamilas lebhafter Erzählung besser folgen und entsprechende Nachfragen formulieren zu können. Dazu kommt, dass Französisch nicht meine Muttersprache ist und Djamila ein hohes Sprechtempo hatte.

Asymmetrische Gesprächssituation

Der Beginn der Transkription des Interviews gestaltet sich wie folgt:

I: ah ja, ich denke ja [D: Lachen] denn das ist, das ist die pr.. [betont] persönliche+ Erfahrung, die mich interessiert

D: einverstanden

I: genau, all das was man nicht in Umfragen findet, oder das

D: [schnell gesprochen] ja ok, das ist die persönliche Erfahrung, wie(?)+

I: ja genau. so. zunächst gibt es generelle Fragen, also, die wir schnell abhandeln werden, aber damit ich eine Idee davon habe,

D: davon wer ich bin

I: genau. also, wo und wann sind Sie geboren(?)

I: ah oui, je crois oui [D: rire] parce que c'est, c'est l'expérience pr.. [accentué] personnelle+ qui m'intéresse

D: d'accord

I: voilà, tout ce qu'on trouve pas dans des sondages, ou bien voilà

D: [rapidement] oui d'accord, c'est le vécu, quoi(?)+

I: comme ça. voilà. d'abord, il y a des questions générales, donc, qu'on va faire vite fait, mais pour que j'aie une idée de

D: de qui je suis

I: voilà. donc, vous êtes née où et quand(?)

Die ersten Worte des Tonbandprotokolls sind Teil eines Vorgesprächs. Die Interviewerin bestätigt etwas zuvor Thematisiertes. Das Lachen der Interviewten deutet auf eine vertraute Gesprächsatmosphäre. Da der Situation die Verabredung zu einem Interview zugrunde liegt, könnte die Interviewerin nun eine Frage formulieren. Mit der begründenden Aussage eingeleitet durch die Konjunktion *denn* nimmt sie allerdings eine (erneute) Einbettung der Situation vor. Das lässt sich als Ausdruck von Asym-

metrie interpretieren. Die Interviewerin profitiert von der Bereitschaft der Interviewten, sich für eine wissenschaftliche Studie zur Verfügung zu stellen, kann für diese „Gabe“ (Mauss 2001) allerdings nicht mit einer der sozialen Reziprozität entsprechenden Gegengabe aufwarten. Die Begründungen erhöhen die Asymmetrie zusätzlich. Persönliche Erlebnisse werden nur in Ausnahmesituationen mit Fremden geteilt, sodass die Interviewerin eigentlich kein Anrecht darauf hat. Zudem kann der zu erfragende Inhalt nicht aus Umfragen ermittelt werden. So bieten standardisierte Befragungen, in denen vorgegebene Antwortmöglichkeiten und Kategorien abgefragt werden können, keinen Raum für die Erhebung persönlicher Erfahrungen. Dazu kommt, dass in Frankreich die Erhebung von Charakteristika, wie die religiöse und ethnische Zugehörigkeit, in Umfragen streng reglementiert ist.²¹⁷ Deutlich wird, dass die (mehrmals signalisierte) Bereitschaft für das absolut notwendige Interview eigentlich eine Gegenleistung erfordert. Die Begründungen steigern den Wert der Gabe. Die dadurch noch erhöhte Asymmetrie erklärt den holprigen Interviewbeginn.

Von der strukturierten Interviewführung zur Identitätsfrage

Die Interviewte bestätigt erneut ihre Bereitschaft, über persönlichen Erfahrungen Auskunft zu geben. Daraufhin macht die Interviewerin die standardisierte Interviewführung kenntlich, die dazu dient, sich einen Überblick zu verschaffen. An diesem Punkt behält sie sich vor, die Interviewführung später zu ändern, denn sie macht ihre Intention deutlich, die standardisierten Fragen schnell abzuhandeln. Während sie dabei ist, ihr Vorgehen zu begründen, indem sie ausführt, wovon sie einen Überblick erhalten möchte, komplettiert die Interviewte den Satz mit *davon wer ich bin*. Damit ergreift sie die Initiative und verweist auf eine weitreichende Sinnfrage, nämlich die der Identität.

Damit macht Djamila das Angebot einer umfassenden Selbstthematization. Das ist kompatibel mit dem eingangs thematisierten Interesse für persönliche Erfahrungen. Vermutlich möchte Djamila gern ihr biografisches Selbstverständnis kundtun. Das steht im Kontrast zur Abfrage, die die Interviewerin intendiert, um sich einen Überblick zu verschaffen. Mit der Frage nach dem Datum und dem Ort der Geburt

²¹⁷ Die Datenerhebung bedarf der Genehmigung eines inhaltlich hinreichend begründeten Antrags. Das ergibt sich aus dem in Art. 1 der Verfassung festgeschriebenen Gleichheitsprinzip und dem Datenschutzgesetz (*Loi n° 78-17 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés*, verabschiedet am 6.1.1978). Nähere Informationen finden sich auf der Seite des *Institut national de la statistique et des études économiques, INSEE* (Nationales Institut für Statistik und Wirtschaftsstudien): <https://www.insee.fr/fr/information/2108548> [5.2.2019].

greift die Interviewerin Djamilas Angebot in standardisierter Weise auf. Zwar geben biografische Eckdaten ebenfalls Aufschluss über die Identität – die räumliche und zeitliche Verortung des Individuums bedingt dessen Handlungsoptionen – sie lassen aber weniger Raum für die Selbstdarstellung. Das wirft die Frage auf, ob Djamila sich im Folgenden damit begnügt, zentrale Stationen des Lebensverlaufs inklusive der objektiven Daten zu benennen oder ob sie darüber hinaus geht.

D: also, ich bin in Paris im 4. geboren, im Krankenhaus [Pasteur] @@ [I lacht] am [TT.MM.]1984

I: ok

D: morgens um 4:55 Uhr [beide lachen]

I: sehr genau

D: sehr genau @@ ich bin, ich bin in Paris geboren und ähm, so, ich habe immer in Paris gelebt

D: alors, je suis née à Paris 4^{ème}, à l'hôpital [Pasteur] @@ [I rit] le [jj.mm.]1984

I: d'accord

D: 4 heures 55 du matin [rire des deux]

I: très précis

D: très précis @@ je suis née, je suis née à Paris et hum, et voilà, j'ai toujours vécu à Paris

Besonderung der Identität

Djamila nennt das 4. Pariser Arrondissement als Geburtsort. Damit weicht sie von einer Standardantwort, lediglich den Geburtsort zu nennen, ab. Es muss folglich für ihre Biografie eine Bedeutung haben, in welchem Pariser Stadtteil sie geboren wurde. Die Hauptstadt Frankreichs innerhalb des Stadtgebiets *Paris intra-muros* ist in 20 Arrondissements unterteilt (siehe Karte). In der Peripherie liegt die *banlieue*, das Gebiet der Vororte, die für schlechte Wohnbedingungen und Infrastruktur sowie soziale Prekariät bekannt sind. Die nummerierten, von der Ringstraße (*périphérique*) begrenzten Arrondissements bestehen aus bürgerlich geprägten und heterogenen, durch Arbeiter*innen und Migrant*innen geprägten Vierteln. Für eine grobe Orientierung lässt sich sagen, dass die niedrigeren Ziffern Arrondissements im historischen Innenstadtkern bezeichnen, die bürgerlich geprägt sind und mit einem hohen Status einhergehen.²¹⁸ Das 4. Arrondissement gehört zu den ältesten und touristisch beliebtesten Stadtteilen und beherbergt Sehenswürdigkeiten wie die Kathedrale *Notre Dame* und das Rathaus (*Hôtel de Ville*). Die Arrondissements am Stadtrand sind weniger angesehen. Das gilt

²¹⁸ So befindet sich das *Collège de France*, welches das höchste Prestige aller wissenschaftlichen Einrichtungen in Frankreich besitzt, ebenso wie die berühmte Universität Sorbonne im 5. Arrondissement.

insbesondere für die im Norden der Stadt liegenden, da das angrenzende *département de la Seine-Saint-Denis* als sozialer Brennpunkt wahrgenommen wird.²¹⁹



Abbildung 4: Arrondissements Paris (Quelle: Wikipedia)

Die Benennung des Krankenhauses²²⁰ lässt vermuten, dass Djamila nicht im 4. Arrondissement aufgewachsen ist. Ob automatisch zugewiesen, d. h. im bewohnten Stadtteil liegend, gewollt, d. h. aufgrund dessen Renommées ausgewählt, oder zufällig ergeben, etwa durch einen medizinischen Notfall – durch die Erwähnung des Krankenhauses stellt Djamila ihren Geburtsort als bedeutsames Faktum ihrer Biografie dar. Wenn jemand derart präzise über seine Geburt Auskunft geben kann, dann muss es sich um eine bedeutende Person handeln, der andere die Umstände der Geburt in Erinnerung rufen. Möglicherweise ist es Teil der Familiengeschichte, dass Djamila an einem berühmten Ort geboren wurde. Wenn in familiären Diskursen Djamilas besondere Geburtsumstände wiederholt thematisiert werden, deutet das auf eine individualisierende Erziehungspraxis. Womöglich identifizierte sich die Familie damit, innerhalb von Paris zu leben, und nicht, wie die meisten algerischen Familien, in der Peripherie. Djamila scheint sich angesichts ihres Lachens darüber im Klaren zu sein, dass die Benennung über die gestellte Frage hinausgeht.

²¹⁹ *Quatre-vingt-treize* (93) – die ersten Ziffern der Postleitzahlen des *départements* – ist zu einem Symbol für Unruhen und Probleme, die mit dem Islam in Verbindung stehen, geworden. Bezeichnenderweise lautet der Titel eines Buches von Gilles Kepel (2012), der durch Untersuchungen über den Islam in der *banlieue* berühmt geworden ist, *Quatre-vingt-treize*.

²²⁰ Der Name und weitere Daten wurden anonymisiert und in eckige Klammern gesetzt.

Sie komplettiert nun die Koordinaten ihrer Geburt. Das genaue Datum und die exakte Uhrzeit ergeben zusammen mit dem Ort ein singuläres Ereignis. Das gemeinsame Lachen sowie der mit einem Lachen Djamilas bedachte Kommentar der Interviewerin lässt sich als Einverständnis darüber verstehen, dass Djamila hier mehr tut, als für die Beantwortung der Frage notwendige Fakten anzuführen. Sie unterstreicht die Besonderheit ihrer Identität, welche bis zu den singulären Umständen ihrer Geburt zurückreicht. Zudem präsentiert sie sich als „echte“ Pariserin, die dort geboren und aufgewachsen ist. Das spricht für eine hohe Identifikation mit allem, was mit der Hauptstadt Frankreichs verbunden wird: Kultur, Ästhetik, Besonderheit. Das besitzt offenkundig eine hohe Relevanz für das Selbstbild Djamilas und deutet auf ein ausgeprägtes Statusbewusstsein.

Aus Geburtsort und -zeit ergeben sich potentielle Möglichkeiten des biografischen Verlaufs. Eine zeitgeschichtliche Aufarbeitung würde an dieser Stelle zu weit führen, sodass der Hinweis genügen soll, dass sich für ein in den 1980er Jahren in Paris geborenes Mädchen grundsätzlich gute Möglichkeiten der Schulbildung und einer individualisierten Berufswahl ergeben.

Glatter Bildungsweg

Die folgende Frage der Interviewerin bezieht sich auf die Schulzeit.

I: hm, ok, und, Ihre Schulzeit(?)

D: also ich bin in Paris im achten [Arrondissement] aufgewachsen, ähm (2) in Richtung Viertel Miromesnil, Saint Lazare, bis ins Alter von, bis 1999, wir sind ins 18. umgezogen, also tatsächlich, ich habe die Grundschule, Collège im 8. gemacht, also in Vierteln, die ziemlich schick sind und danach habe ich mein, ich habe das Gymnasium im 17. gemacht, auf dem [Victor Hugo] und dann danach bin ich auf die Uni

I: ok, bis zum Abitur(?)

D: bis zum Abitur

I: hm, d'accord, et, votre scolarité(?)

D: alors j'ai grandi donc à Paris 8ème, hum (2) vers le quartier Miromesnil, Saint Lazare, jusqu'à l'âge de, jusqu'à 1999, on a déménagé dans le 18ème, donc en fait, j'ai fait école primaire, collège dans le 8ème, donc dans des quartiers qui sont assez chic et ensuite j'ai fait mon, j'ai fait le lycée dans le 17ème, à [Victor Hugo] et puis après, j'ai fait la fac

I: d'accord, jusqu'au bac(?)

D: jusqu'au bac

Mit der Benennung des in der Innenstadt liegenden Viertels, in dem sie aufgewachsen ist, schließt Djamila an die Darstellung der Herausgehobenheit ihrer biografischen Verortung an. Beim 8. Arrondissement handelt es sich um ein touristisch beliebtes Geschäftsviertel mit vielen Unternehmenssitzen und berühmten Luxuskaufhäusern, wie dem *Printemps*, dessen Dachterrasse einen atemberaubenden Blick über die Stadt bietet. Zugleich ist das 8. Arrondissement das politische Zentrum der Hauptstadt und beherbergt das *Quartier des Champs-Élysées*. Djamila situiert ihre Schulzeit bis zum

15. Lebensjahr *in Vierteln, die ziemlich schick sind*. Deutlich wird die Identifikation mit dem hohen Sozialstatus der Viertel (*Miromensil, Saint-Lazare*). Die Schulzeit, die sie mit Schüler*innen aus gebildeten Familien verbracht haben dürfte, stellt sie als unproblematisch dar.

Mit dem Umzug in das 18. Arrondissement geht der Wechsel auf ein Gymnasium im 17. Arrondissement einher. Im 18. Arrondissement finden sich sowohl bürgerliche Straßenzüge als auch ein hoher Anteil an Sozialwohnungen. Es beherbergt zwar beliebte Orte wie das Viertel *Montmartre*, aber auch Viertel, die als gefährlich eingestuft werden, wie dasjenige um die Metrostation *Barbès*. Ob das 17. Arrondissement in seinem Ansehen über dem 18. rangiert, lässt sich nicht pauschal beantworten. Ein Umzug vom 8. in das 18. Arrondissement kann als Statusverlust gewertet werden, obwohl die Familie sich aufgrund günstigerer Mieten eine größere Wohnung leisten konnte. Dass Djamila das Gymnasium im 17. Arrondissement besucht hat, kann praktische Gründe gehabt haben, da die Grenzen des 8., 17. und 18. Arrondissements nahe beieinanderliegen, womöglich wurde die Schule aber auch als „besser“ eingeschätzt. Umzug und damit verbundener Schulwechsel, ein Wechsel der Peergroup sind potentielle Krisenmomente, die sich aber nicht negativ auf den Bildungsverlauf ausgewirkt zu haben scheinen.

Djamila hat das Abitur erworben. Die Interviewerin hat vermutlich aufgrund des ähnlichen Klangs akustisch nicht verstanden, ob die Kurzform für *Faculté fac* (Uni) oder für *Baccalauréat bac* (Abi) gesagt wurde, was die Nachfrage erklärt. Die Aussage *danach bin ich auf die Uni* deutet auf einen unproblematischen Übergang von der Schulzeit in die Studienzeit. Die Familie war offenkundig auf eine universitäre Ausbildung ausgerichtet.

I: ok, und dann, was haben Sie danach studiert(?)

I: d'accord, et après, qu'est-ce que vous avez fait comme études ?

D: also, ich war, auf dem Gymnasium war ich im Zweig Wissenschaft und ich habe ein Abitur S gemacht und dann war ich im ersten Jahr der Medizin im Krankenhaus, in der Fakultät [Name der Universität], in Paris im 18., zwei Jahre, ich habe es versucht, ich habe es nicht geschafft,

D: alors, j'ai été donc, au lycée j'étais dans la filière scientifique et j'ai passé un bac S et ensuite j'ai été en première année de médecine à l'hôpital, à la faculté de [nom], à Paris 18ème, deux années, j'ai tenté, j'ai pas réussie,

Die detaillierte Antwort auf die Frage nach dem Studienfach lässt auf einen stringenten Bildungsverlauf schließen. Djamila erklärt die Aufnahme eines Medizinstudiums mit

ihrem gymnasialen Profil. Um im Zuge der Aufteilung in Sekundarschultypen nach der *Troisième*/9. Klasse auf dieses Profil orientiert zu werden, muss ein hohes Leistungsniveau vorgewiesen werden. Das Profil S (*scientifique*, wissenschaftlich) ist auf ein universitäres Studium ausgerichtet. Hier lässt sich die These formulieren, dass der Umzug keine Krise mit negativen Auswirkungen auf die Schullaufbahn ausgelöst hat, die Studienwahl im Sinne persönlicher und familiärer Ambitionen erfolgte und dies mit den im Schulsystem erfolgenden Weichenstellungen kompatibel war. Die geografische Verortung des Studiums – eine bekannte medizinische Fakultät in Paris, der ein Universitätskrankenhaus angehört – entspricht der bisherigen prestigeorientierten Darstellung.

Moment der Krise

Die Zeitangabe 2 Jahre und der Satz *ich habe es versucht, ich habe es nicht geschafft* markiert sprachlich das Ende des erfolgreichen Bildungsverlaufes. Naheliegend ist, dass Djamila am Ende des zweijährigen Grundstudiums das Studium aufgrund misslungener Prüfungen aufgeben musste. Damit scheitert ein vielversprechender beruflicher Lebensentwurf. Ärztin kann Djamila nun nicht mehr werden. Ein Scheitern ist umso tragischer, wenn die migrierte Familie niedriger sozialer Herkunft in der Aufnahme eines Medizinstudiums die Verwirklichung von Aufstiegsambitionen gesehen hat und Djamila damit nicht nur ihre eigenen Erwartungen, sondern auch die der Eltern enttäuscht. Hier liegt ein potenzieller Krisenmoment vor.

ähm dann hatte ich einen Moment wo ich aufgehört habe in die Schule zu gehen, ich habe mich in der Uni eingeschrieben, eigentlich, ich hatte das Recht auf eine Äquivalenz weil ich eine gute Einstufung gehabt habe und gute Noten, aber ähm ich war nicht motiviert, also ich habe eigentlich viel gearbeitet

hum ensuite j'ai eu un petit moment où j'ai arrêté d'aller à l'école, je me suis inscrite à la fac, en fait, j'ai eu le droit à une équivalence parce que j'avais eu un bon classement et des bonnes notes, mais hum j'étais pas motivée, donc j'ai beaucoup travaillé en fait

Die Wendung „aller à l'école“ kann als eine Aktivität des Lernens, eingebunden in eine Institution, verstanden werden, gleichwohl ob es sich um eine Schule oder, wie in diesem Fall, eine Universität handelt. Aus der Schilderung lässt sich rekonstruieren, dass Djamila sich nach dem Abbruch des Medizinstudiums problemlos für ein anderes Studienfach in einem höheren Semester immatrikulieren konnte. Das Recht auf Äquivalenz ermöglicht, sich die in den vier Semestern Medizin erworbenen Leistungen anerkennen zu lassen. Was Djamila als Moment bezeichnet, in dem sie aufgehört habe,

zu lernen, deutet auf eine viel längere Zeitspanne, in der sie keine Anstrengungen des Lernens unternommen hat. Das deutet auf einen krassen Unterschied von zwei Lebensabschnitten. Während des Medizinstudiums konnte motiviert auf ein konkretes berufliches Ziel hingearbeitet werden. Nach dem Abbruch wird keine Motivation für das Lernen aufgebracht. Dazu passt, dass sie das neue Studienfach nicht benennt. Es besteht offenbar weder ein berufliches Ziel noch ein neuer Lebensentwurf. Das spricht für eine deutliche Krisenerfahrung.

In der Retrospektive stellt sie fest *eigentlich viel gearbeitet* zu haben. Offen ist an dieser Stelle, um welche Zeitdauer es sich handelt und wie sie diese Zeit verbringt, wie der Studienabbruch sich auf die Beziehung zu ihren Eltern ausgewirkt hat und welche weiteren Auswirkungen die Krise und das Fehlen eines in die Zukunft gerichteten Ziels auf ihre Lebensgestaltung hatte. Wir erfahren nur, dass Djamila Jobs ausübt. Anzunehmen ist, dass sie gelegentlich Vorlesungen besucht. Das Arrangement, als Studentin an der Universität viel (nebenbei) zu arbeiten, kann aus der Außenperspektive als normal für ihr Lebensalter angesehen werden. Es deutet sich an, dass Djamila eine länger andauernde Krise erlebt. Obwohl ihr aufgrund des guten Abiturs zahlreiche Berufswege offenstehen, ist nicht erkennbar, dass sie nach dem Moment der Krise ein neues berufliches Ziel gefasst hat.

und dann habe ich mir einmal gesagt, sieh mal, ich werde trotzdem mal sehen, weil mein Beruf das war trotz allem das Medizinische das ich wollte, ich werde trotzdem den Aufnahmetest für Medizin, Aufnahmetest für Krankenpflege machen um zu sehen wie das ist und dann habe ich ihn bestanden also deshalb, ich habe ähm die Krankenpflegeschule in 2008 gemacht, ich habe mein Abitur 2002, ähm Medizin 2003, 2004, 2005 und dann 2008 die Krankenpflegeschule

et puis une fois je me suis dit, tiens, je vais quand même voir, parce que mon métier c'était quand même le médical que je voulais, je vais quand même tenter le concours de médecine, le concours d'infirmière pour voir comment c'est et puis je l'ai eu donc du coup, j'ai fait hum, l'école d'infirmière en 2008, j'ai eu mon bac en 2002, hum, médecine 2003, 2004, 2005 et puis après, 2008 en école d'infirmière

Eine sich abzeichnende Krisenlösung

Die an das Sprechersubjekt selbst gerichtete wörtliche Rede (*sieh mal*) deutet auf eine Einsicht bezüglich des vorstellbaren Berufswegs. Die Aussage *ich werde trotzdem mal sehen* ist in die Zukunft gerichtet und deutet auf einen Reflexionsprozess. Inhalt der Einsicht ist die Erkenntnis, dass das Medizinische als Arbeitsfeld ihr als Person entspricht. Das spricht dafür, dass sie die praktischen Tätigkeiten – im Unterschied zum Lernpensum des Grundstudiums der Medizin – bewältigen konnte und diese ihren

Wunschvorstellungen entsprachen. Es ist naheliegend, sich für eine Krankenpflegeausbildung zu entscheiden, zumal im Grundstudium der Medizin dafür relevante Kenntnisse erworben werden, was einen Vorsprung gegenüber anderen Auszubildenden verschafft.

Zwischen dem Ende des Medizinstudiums (2005) und der Aufnahme der Ausbildung (2008) liegen drei Jahre. Das deutet auf einen langwierigen, hier nicht näher ausgeführten, Bewältigungsprozess. Aus dem Vergleich der angestrebten Karriere als Ärztin und der letztlich erreichten Krankenpflegeausbildung lassen sich hypothetische Gründe für die Langwierigkeit der Entscheidungsfindung ermitteln. Ärzte und Ärztinnen sind nicht nur gesellschaftlich angesehen, die Ausübung geht obendrein mit einer hohen Autonomie und Verantwortung einher. Die universitär erlangte Qualifikation eröffnet eine Reihe von Möglichkeiten der Weiterqualifizierung und Spezialisierung. Neben der Tätigkeit in einem Krankenhaus steht die Eröffnung einer Praxis und damit einer Selbständigkeit mit Personalverantwortung offen. Krankenpfleger*innen siedeln sich demgegenüber auf einer niedrigeren Status- und Hierarchiestufe an. Sie stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Vorgesetzten, meist Ärzten und Ärztinnen, und haben geringere Entfaltungsmöglichkeiten.

Für Djamila kann die Umorientierung zweierlei bedeuten. Zum einen verlässt sie den angestrebten akademischen Ausbildungsweg, der durch die Bildungsambitionen im Herkunftsmilieu nahegelegt wird, wobei sie zunächst am Ziel Universität festhält und sich weiterhin immatrikuliert. Zum anderen verfügt sie als Krankenpflegerin über geringere Gestaltungs- und Entwicklungsspielräume und muss Weisungen von Ärzt*innen befolgen, der Statusgruppe, der sie selbst angehören wollte. Der Versprecher Djamilas, die zunächst *Aufnahmetest für Medizin* anstatt *Aufnahmetest für Krankenpflege* sagt, bringt sprachlich auf den Punkt, dass die hohe Identifikation mit dem Beruf der Ärztin nicht leicht abgelegt werden konnte. Den Krankenpflegeberuf als eine wünschenswerte Option wahrzunehmen, setzt eine Bewältigung voraus.

Die Problematik von Bindung und Freiheit

Der Gesprächsverlauf folgt weiter der von der Interviewerin vorgegebenen Strukturierung, mit der Etappen im Lebensverlauf abgefragt werden.

I: ok, und Sie haben die Krankenpflegeschule abgeschlossen in

D: 2011, diplomiert im Dezember 2011

I: ok, ok. und seit diesem Moment arbeiten Sie ähm

D: ja, also ähm, na ja, ich habe mir trotzdem noch zwei drei Monate gegönnt glaube ich, nach dem Diplom und ich fing sofort an mit Zeitarbeit, was nicht ganz gewöhnlich ist ähm, weil ich die Bindung nicht wollte, ich wollte auch nicht, da ich das Kopftuch trage, ich wollte frei sein dort zu arbeiten wo ich wollte, wann ich wollte und mit wem ich wollte ähm, und das passt mir sehr gut, weil ich gerne verschiedene Dienste mache, deshalb passt mir Zeitarbeit sehr gut

I: d'accord, et vous avez terminé l'école d'infirmière en

D: en 2011, diplômée en décembre 2011

I: d'accord, ok. et depuis ce moment vous travaillez hum

D: oui, alors hum, bof, je me suis octroyé quand même deux trois mois je crois, après le diplôme et je commençais tout de suite par l'intérim, ce qui est pas assez commun hum, parce que je voulais pas l'attache, je voulais pas aussi, vu que je porte le foulard, je voulais pouvoir être libre de travailler où je voulais, quand je voulais et avec qui je voulais hum, et ça me convient très bien, parce que j'aime bien faire plusieurs services, du coup l'intérim me convient très bien

Die Interviewerin äußert die Annahme, dass Djamilia seit dem Abschluss der Krankenpflegeausbildung berufstätig ist. In diesem Fall wäre sie nach der Aufgabe des Medizinstudiums und der anschließenden krisenhaften Phase in einen regulären beruflichen Verlauf mit geregelten Einkünften eingemündet. Die Antwort macht deutlich, dass Djamilia nach Ende der Ausbildung von einem regulären und stetigen beruflichen Verlauf abweicht. Das lässt sich zum einen an der Gestaltung der Zeit nach der Ausbildung (Auszeit) und zum anderen an der Entscheidung für eine flexible Form des Angestelltenverhältnisses (Zeitarbeit) festmachen.

Der Ausdruck, sich eine Zeit zu gönnen, verweist auf die aktive Schaffung eines Freiraums. Man gönnt sich etwas Besonderes, das man sonst nicht hat, das einem wichtig ist und das Freude bereitet. Das unterscheidet diese Zeit von einer erzwungenen, im Extremfall sogar ärztlich verordneten Zeit, in der jemand aufgrund von hohen Belastungen, etwa durch Examen oder einem Burnout, nicht arbeitsfähig ist. Bei Djamilia resultiert das Aussetzen eines stetigen beruflichen Verlaufs aus der Entscheidung, sich eine freie Zeit zuzugestehen. Sie weist dieser den Charakter einer Belohnung zu und deutet an, dass ihr die Gestaltung ihres Lebens sowie Freiheit wichtig sind.

Zeitarbeit bedeutet, bei einem Zeitarbeitsunternehmen angestellt zu sein und von diesem an Arbeitsorganisationen für eine befristete Einsatzdauer verliehen zu werden. Im Unterschied zu Deutschland, wo in der Regel ein unbefristeter Arbeitsvertrag zwischen Verleihfirma und Arbeitnehmer*in geschlossen wird, ist der Vertrag in

Frankreich für die Dauer des Einsatzes befristet (Vanselow/Weinkopf 2009, 16).²²¹ Zeitarbeit verlangt eine hohe Flexibilität der Arbeitnehmer*innen, die sich immer wieder an neue Einsatzorte begeben und sich schnell in bestehende Teams einfinden müssen. Sie bietet im Unterschied zu einer Festanstellung wenig Planungssicherheit. Da die Entlohnung an die Einsatzdauer gebunden ist, besteht ebenfalls keine finanzielle Sicherheit.

Djamilas Entscheidung lässt sich als atypisch charakterisieren. Weder ist Zeitarbeit in ihrer Branche naheliegend,²²² noch handelt es sich bei Djamila um eine ungelernete Arbeitnehmerin, für die Zeitarbeit sich als ein Sprungbrett in eine feste Anstellung eignen würde. Im Gegenteil ist sie hervorragend theoretisch und praktisch ausgebildet und könnte angesichts der positiven Arbeitsmarktlage in der Krankenpflege eine Festanstellung anstreben. Das Atypische ihrer Entscheidung verwendet Djamila positiv im Sinne von außergewöhnlich (*nicht ganz gewöhnlich*). Der Betonung von Besonderheiten in Djamilas Schilderung wird also eine weitere hinzugefügt, worin sich ein Merkmal der Fallstruktur abzeichnet. An dieser Stelle resultiert die Besonderheit aus einer Entscheidung – im Unterschied etwa zum Kontext der Geburt oder des Aufwachsens.

Djamila formuliert eine individuelle Begründung ihrer Entscheidung. An der Begründungsleistung lässt sich der Erwerb von Autonomie festmachen, denn sie verantwortet damit ihre Entscheidung. Wie lässt sich das vorgebrachte Ablehnen einer Bindung einordnen? Hypothetisch lässt sich annehmen, dass positive oder negative Erfahrungen während der Ausbildungszeit dazu beigetragen haben, die durch ein festes Angestelltenverhältnis entstehende Bindung an einen Arbeitgeber und ein Arbeitsteam abzulehnen. Da sprachlich kein Konflikt markiert wird,²²³ lässt sich eher auf Erfahrungen schließen, in denen die Ungebundenheit als positiv bewertet wird. So können die verschiedenen Praktika oder der Wechsel von Station zu Station mit neuen, spannenden Erfahrungen eingehen. Hier lässt sich die These aufstellen, dass Djamila Zeitarbeit als einen Rahmen verstanden hat, der Flexibilität und Vielseitigkeit bietet. Das Fallspezifische liegt darin, dass sie ein Arbeitsarrangement wählt, das hohe

²²¹ Außerdem erhalten die Arbeitnehmer*innen in Frankreich aufgrund des Equal Pay-Grundsatzes eine „Prekaritätsprämie“ von 10 % sowie einen finanziellen Ausgleich für entgangene Urlaubstage (Vanselow/Weinkopf 2009, 18).

²²² Zeitarbeit ist in Branchen mit kurzzeitigen Auftragsspitzen verbreitet (z. B. in der Produktion, siehe Vanselow/Weinkopf 2009, 17).

²²³ Denkbar wäre ja, dass die erfahrene Bindung an ein Kollektiv, etwa die Klassengemeinschaft der Auszubildenden, zu einer kritischen Einstellung gegenüber Bindungen führt.

Flexibilität erfordert und mit finanziellen Einschränkungen einhergeht, dies aber unter dem Aspekt der Ungebundenheit positiv bewertet.

Neben dem Ablehnen der Bindung führt Djamila eine weitere Begründung an (*ich wollte auch nicht, da ich das Kopftuch trage*). Damit wird ein neues, in der bisherigen Schilderung des biografischen Verlaufs irrelevantes Thema eingeführt.²²⁴ Weder wurde eine religiöse Zugehörigkeit noch eine bestimmte Frömmigkeit und auch keine Entscheidung für das Kopftuch thematisiert. Geht man davon aus, dass Djamila eine bekennende Muslimin ist, ist es erst einmal ungewöhnlich, dass sie bei den einzelnen Stationen ihrer Bildungsbiografie nicht darauf eingegangen ist, denn das Kopftuch ist häufig Anlass für Nachteile in institutionellen Kontexten. Nun wissen wir nicht, seit wann sie das Kopftuch trägt. Das wiederum überrascht nicht, da es in dem Gespräch nicht um Religion ging, sondern das Kopftuch im Kontext der Problematik von Bindung und Freiheit in das Gespräch eingebracht wird. Hier lässt sich die These aufstellen, dass das Kopftuch – das wir zunächst als einen Ausdruck von Djamilas nicht näher definiertem Muslimsein verstehen – biografisch bedingt in irgendeiner Weise mit dem Wunsch nach Freiheit und dem Ablehnen von Bindung in Zusammenhang steht.

Was genau Djamila wegen des Kopftuchs nicht wollte, führt sie nicht näher aus, sondern macht das Thema Freiheit explizit (*ich wollte frei sein*). Halten wir einen Moment inne und führen hypothetisch aus, worin potentielle, mit dem Kopftuch in Verbindung stehende Konflikte liegen könnten, die Djamila durch Zeitarbeit vermeiden möchte. Probleme könnten aus einschränkenden rechtlichen Regeln oder geringer sozialer Akzeptanz resultieren. Rechtlich ist die Freiheit der Sichtbarkeit eines religiösen Bekenntnisses vor allem bei öffentlichen Arbeitgebern eingeschränkt. Allerdings stellen Zeitarbeitsverhältnisse in Bezug auf religiöse Freiheiten keine Ausnahme dar, sodass der rechtliche Kontext kein Argument für Zeitarbeit wäre. Wird der negative öffentliche Diskurs bedacht und die in Frankreich verbreiteten Forderungen nach religiös neutralen Arbeitsplätzen, ist von einer geringen sozialen Akzeptanz des Kopftuchs auszugehen. Worin könnte diesbezüglich der Vorteil von Zeitarbeit liegen? Könnte eine Zeitarbeiterin in ihrem Kollegium stillschweigend vereinbaren, dass sie ein Kopftuch trägt, selbst wenn die Rechtslage religiöse Zeichen verbietet? Würde das soziale Umfeld eine verschleierte Muslimin weniger anhand von Stereotypen und stärker aufgrund ihrer Persönlichkeit beurteilen, wenn diese neu in das Team kommt? Die

²²⁴ Der Bezug zur Gesprächssituation liegt darin, dass Djamila ein Kopftuch trägt.

Position einer Zeitarbeiterin lässt sich hier als ungünstig einschätzen, sowohl was informelle Arrangements als auch was die Ebene persönlicher Beziehungen angeht. Das einzige „Druckmittel“ läge darin – unter Inkaufnahme des Verdienstaufschlags²²⁵ – den Einsatz jederzeit beenden zu können, was die Arbeitsbelastung für das restliche Team erhöhen würde.

Diese Überlegungen lassen sich mit dem Explizieren von Freiheit verknüpfen (*ich wollte frei sein*). Darin drückt sich aus, dass die Entscheidung für Zeitarbeit unter dem Aspekt einer möglichst großen Freiheit getroffen wurde. Djamila benennt drei für sie wichtige Aspekte der Ausgestaltung ihrer Berufstätigkeit: *wo, wann, mit wem*. Der Arbeitsort (*wo*), etwa ein spezialisiertes Krankenhaus oder eine bestimmte Station verweist auf Arbeitswege und Arbeitsaufgaben, welche je nach Einsatzort variieren. Die Arbeitszeit (*wann*) verweist auf Tag- oder Nachtschicht bzw. Wochenenddienste, Schichtdauer und Einsatzdauer. Der dritte Aspekt (*mit wem*) verweist auf die Kollegenschaft und das soziale Miteinander. Damit bekundet Djamila, dass es ihr wichtig ist, ihre Biografie gestalten und Entscheidungen treffen zu können. Wird das Kopftuch in die Problematik von Bindung und Freiheit eingeordnet, lässt sich vermuten, dass Djamila dieses nicht zur Disposition stellen möchte. Damit wird das Kopftuch, entsprechend dem beanspruchten Kriterium der freien Gestaltung beruflicher Tätigkeit, in bestimmten räumlichen (*wo*), zeitlichen (*wann*) und sozialen Kontexten (*mit wem*) als potenziell konflikthaft markiert. Djamila sieht in einer engen beruflichen Bindung ein potenzielles Problem.

Sie lässt hier eine Haltung erkennen, die einer „Entweder-oder“-Logik entspricht. Sie scheint weder darauf aus zu sein, eine Möglichkeit zu finden, langfristig mit Kopftuch zu arbeiten, noch daran interessiert, langfristige kollegiale Bindungen einzugehen. Ihre Haltung lässt sich vielmehr so paraphrasieren: „Wenn du mich als Kollegin nicht so akzeptierst, wie ich bin, dann beende ich meinen Einsatz auf dieser Station“. Es wäre hier verkürzt, nur auf das Kopftuch abzustellen, da dieses ja als zusätzlicher Grund angeführt wurde.

In Djamilas Wahrnehmung besteht bei der Zeitarbeit im Vergleich zu einer festen Anstellung eine größere Freiheit. Das Verb „aussuchen“ verweist auf die in der Zeitarbeit liegende Möglichkeit, je nach Arbeitsbedingungen Einsätze abzulehnen oder abzurechnen. Diese Möglichkeit zu haben, ist ihr wichtig. Hier zeichnet sich ab, dass

²²⁵ Zudem besteht das Risiko, dass das Zeitarbeitsunternehmen eine Arbeitnehmerin, die wiederholt Einsätze abbricht, nicht mehr unter Vertrag nimmt.

Djamila bei einer festen Stelle Bedenken hat, in ihrer Selbstdarstellung, wie sie sich wahrnimmt und wahrgenommen werden möchte, eingeschränkt zu werden, wohingegen sie Zeitarbeit mit Entscheidungsfreiheit verknüpft. Das heißt, dass sie sich negativen Wahrnehmungen nicht aussetzen bzw. diesen keinen Einfluss auf ihre Lebensgestaltung einräumen möchte. Das bringt in Bezug auf das Kopftuch – als einen Aspekt – den Vorteil, weniger verletzlich bzw. angreifbar zu sein, da sie ja – zumindest theoretisch – jederzeit gehen kann. Das Kopftuch steht dafür, dass Djamila ihre Lebensführung nicht zur Disposition stellen möchte, indem sie anderen Personen keine Einflussmöglichkeit lässt.

Wird ihre Entscheidung für die Zeitarbeit unter dem Aspekt der Freiheit betrachtet, lässt sich nachvollziehen, dass sie die temporäre, jederzeit zu beendende Mitgliedschaft in einem Team einer festen Bindung vorzieht. Dabei geht – so die These – der Wunsch nach Freiheit ihrer Selbstdarstellung über das Muslimsein hinaus. Unabhängigkeit wäre dementsprechend das zentrale Thema. Ohne feste Bindungen, in nur oberflächlichen sozialen Beziehungen, in stets neuen sozialen Kontexten entsteht die Freiheit, sich immer wieder neu als Person zu präsentieren oder zu erfinden. Es ermöglicht Veränderungen der Persönlichkeit oder ein Ausprobieren der Lebensgestaltung. In immer wieder neuen sozialen Kontexten entfällt die Spiegelung der sozialen Identität und die daraus entstehende Verpflichtung der Kontinuität. Entscheidungen über ihre Lebensführung kann Djamila unabhängig von den Personen ihres Umfelds treffen. Auf das Kopftuch bezogen, könnte das auch heißen, dieses nicht zu tragen, oder eine andere Art des Tragens zu wählen, keine Erklärung im beruflichen Kontext erfordert.

Die Deutung, dass die religiöse Verortung für die Wahl der Zeitarbeit keine zentrale Rolle gespielt hat, bestätigt sich. Im Fortgang der Begründung wird nicht weiter auf Religion eingegangen. Das ist ein Indiz dafür, dass das Kopftuch nur einen Aspekt von Freiheit verkörpert, das Thema der Freiheit bei Djamila jedoch viel grundsätzlicher zu verstehen ist. Insofern überrascht es nicht, dass sie ein Passungsverhältnis zwischen Zeitarbeit und ihrer Person hergestellt hat (*das passt mir gut*) und dies mit einer persönlichen Vorliebe begründet, wonach sie Wert auf eine inhaltliche Abwechslung der Arbeitstätigkeit legt. Mit dieser Feststellung wird die Analyse des Interviewbeginns beendet. Anhand der Rekapitulation des Gesprächsverlaufs soll nun eine Fallstrukturhypothese erarbeitet werden.

Fallstrukturhypothese

Bei Djamilas Darstellung steht die Bildungs- und Berufsgeschichte mit der starken Verwurzelung in Paris im Zentrum. Zu Beginn der Schilderung hebt Djamila Aspekte hervor, die gesellschaftliches Ansehen und Herausgehobenheit markieren (besonderer Geburtsort, Identifikation mit Pariser Arrondissements, prestigeträchtige Bildungsinstitutionen). Anhand einer fiktiven Landkarte von Paris werden wichtige Stationen im Lebensverlauf benannt. Als sie die Momente ihres Lebens thematisiert, in denen sie, nach dem Scheitern im Medizinstudium selbst Entscheidungen trifft, antwortet sie ausführlicher. Sie stellt sich als unabhängige Person dar, die erst mal eingeschrieben bleibt und jobbt und dann zu einer Einsicht hinsichtlich ihrer beruflichen Präferenzen der praktisch-medizinischen Ebene gelangt, mit einer offenen und neugierigen Haltung an den Aufnahmetest für die Ausbildung herangeht, diesen besteht, die Ausbildung absolviert und sich schließlich für das Arrangement Zeitarbeit entscheidet. Sie drückt aus, dass sie über den Umweg des Jobbens herausgefunden hat, dass ihr das Medizinische als Tätigkeit liegt, sie es aber auf eine andere Art und Weise ausüben möchte.

Mit dem Abschluss als Krankenpflegerin konstruiert sie sich als eine Person, der die Möglichkeit offensteht, wechselnde und interessante Tätigkeiten auszuüben. Ihre mit dem Wunsch nach Freiheit begründete Wahl der Zeitarbeit trägt zu einer Kontinuität der Identität bei, als Djamila sich eine ähnliche Autonomie erarbeitet, wie sie ihr der Beruf der Ärztin in Aussicht gestellt hätte. Die berufliche Tätigkeit zum Zeitpunkt des Interviews, beruhend auf der Entscheidung für die Zeitarbeit, stellt sie so dar, dass sie genau dem entspricht, was sie schon immer machen wollte. Die Entscheidung wird mit einer Entsprechung mit der eigenen Persönlichkeit begründet. Djamila subsumiert sich nicht mehr, wie zu Beginn der Schilderung, über Ansehenskategorien, sondern verortet sich als Individuum. Das lässt sich damit erklären, dass die Entscheidung, in der Zeitarbeit tätig zu werden, eine individuierende Entscheidung darstellt. Sie begründet diese Entscheidung individuell und stellt sich als eine unabhängige Person dar, was auf einen Prozess des Autonomieerwerbs schließen lässt.

Zentral ist die Thematik von Bindung und Freiheit. Djamila positioniert sich als eine Person, die Veränderungen der Routine vorzieht. Sie wählt ein Lebensarrangement der Unabhängigkeit, das zu einer Lebensphase ohne große Verpflichtungen anderen gegenüber (Familie) passt. Daraus lässt sich folgende Strukturhypothese formulieren: Autonomie, Freiheit und Herausgehobenheit sind bei Lebensentscheidungen maßgebliche Präferenzen. Für die Lebensführung ist das Verhältnis von Bindung und

Freiheit zentral. Die Lebensführung zum Zeitpunkt des Interviews wird stark durch den Wunsch nach individueller Freiheit und Gestaltungsmöglichkeiten bestimmt. Bestätigt werden kann diese Fallstrukturhypothese, wenn die weitere Analyse das Erarbeiten von Gestaltungsräumen sowie die Darstellung als individuierte Person zeigt.

Reflexion zur Interviewführung

Das Zurückstellen eines offenen Erzählstimulus zugunsten einer strukturierten Interviewführung hat zu einer Schilderung der Lebensgeschichte in Etappen von der Geburt bis hin zum aktuellen Lebensarrangement geführt. Dabei wurden bedeutende biografische Erfahrungen und Krisen thematisiert. Die Strukturierung stellt eine Weichenstellung dar. Nun die Interviewführung zu ändern und eine offene narrative Frage zu stellen, ist nicht mehr möglich, obwohl sich die Interviewerin dies zu Beginn offengehalten hatte. Das würde zu Irritationen und Redundanzen führen. Der bisherige Gesprächsverlauf legt vielmehr die Möglichkeit nahe, Nachfragen zu Erfahrungen in kritischen Lebensabschnitten zu stellen. Dementsprechend wurde das weitere Interview durch thematisch relevante (Nach-)Fragen gestaltet, welche in teilweise sehr ausführlichen Narrationen beantwortet wurden.

5.5.3 Bildungsbiografie

Bis zum Abbruch des Studiums handelt es sich um eine sehr erfolgreiche Bildungsbiografie. Djamila hat im Vergleich zu ihren gering gebildeten Eltern einen hohen Schulabschluss erworben. Das Abitur mit dem wissenschaftlichen Profil (*bac S*) ist auf ein Universitätsstudium ausgerichtet und gilt als der anspruchsvollste Zweig der allgemeinen Hochschulreife. Die wesentlichen Bedingungen für den erfolgreichen schulischen Verlauf werde ich hier knapp darstellen. Im Fall von Djamila lässt sich ein Zusammenwirken mehrerer Faktoren identifizieren: der geringe Einfluss der Migrationsgeschichte auf die Bildungsbiografie, das französische Schulsystem und die Bildungsambitionen des Herkunftsmilieus.

In Djamilas Schilderung finden sich kaum Bezüge zur Migrationsgeschichte der Familie. Sie scheint die Migration, die religiöse und ethnische Zugehörigkeit für ihren Bildungsverlauf nicht als prägend erlebt zu haben. So berichtet sie nicht von familiären Separationen, hat keine Pendelmigration und offenbar auch keine (prägenden) Ausgrenzungserfahrungen im schulischen Kontext erlebt. Der geringe Einfluss der Migrationsgeschichte auf den Verlauf ist plausibel, bedenkt man, dass Djamila als

1984 Geborene einer Geburtskohorte zugerechnet werden kann, deren migrierte Eltern den dauerhaften Verbleib im Aufnahmeland bereits entschieden hatten. Das unterscheidet sie von den Geburtskohorten der 1960er oder 1970er Jahre, deren Biografien stark von der Rückkehrorientierung in das Herkunftsland der Familie geprägt wurden.

Djamila durchläuft das französische Bildungssystem ohne Schwierigkeiten. Ebenso wie 61,8 Prozent ihrer Geburtskohorte absolviert Djamila im Jahr 2002 das Abitur.²²⁶ Im gleichen Jahr erreichten 43,6 Prozent der Schüler*innen mit Migrationshintergrund das Abitur.²²⁷ Djamilas Bildungsverlauf ist damit trotz des Migrationshintergrunds nicht ungewöhnlich. Von der räumlichen Segregation, derentwegen einige Schulen nachteilige Lernumgebungen darstellen (vgl. Landrier/Nakhili 2010), ist Djamila aufgrund des Wohnortes der Familie in einem bürgerlichen Viertel von Paris nicht betroffen. Das gilt eher für Wohngegenden mit einer hohen Konzentration sozial schwacher und/oder migrierter Familien und schlechter ausgestatteten Schulen. In Bezug auf den Wohnort stellt diese Einwandererfamilie eine Ausnahme dar, die sich offenbar positiv auf den schulischen Verlauf auswirkt. Dass die Familie Kenntnisse über die Bedingungen des Schulsystems hat, lässt sich im Versuch erkennen, den Kindern nach dem Umzug in ein Arbeiterviertel den Besuch der Schule im bürgerlichen Viertel weiterhin zu ermöglichen. Das spricht für eine hohe Bildungsmotivation.

Bereits an den Werdegängen der Eltern lässt sich eine Aufstiegsmotivation erkennen. Der Vater (Jahrgang 1949) stammt aus der Kabylei, einem durch Landwirtschaft geprägten, bergigen Gebiet im Norden Algeriens. Bis in die 1950er Jahre galten über 80 Prozent der Bevölkerung als Analphabeten. Durch die massive Enteignungs- und Besiedlungspolitik während der Kolonialzeit (1830–1962) mussten sich viele Algerier als Landarbeiter oder in prekären Arbeitsverhältnissen in Städten verdingen. Nur 7,8 Prozent der Bevölkerung waren in der 1955 noch schwach entwickelten Industrie beschäftigt. Kennzeichnend für das Subproletariat war eine ausgeprägte Instabilität. Während der Weltwirtschaftskrise (1930–1954) gingen 300.000 Algerier nach Frankreich. Dass Djamilas Vater während einer Zeit hoher Arbeitslosigkeit und Armut die Schule besuchen konnte, deutet darauf hin, dass sein Vater über einen festen Verdienst als städtischer Arbeiter verfügte (vgl. Bourdieu 2000, 115). Dem Sohn den Schulbesuch zu ermöglichen deutet auf Aufstiegsbemühungen der Familie. Dem

²²⁶ Siehe die Informationen des Bildungsministeriums für das Jahr 2002 unter <http://media.education.gouv.fr/file/69/4/694.pdf> [16.7.2018].

²²⁷ 2012 erreichten in Deutschland 18,2 Prozent der Schüler*innen mit Migrationshintergrund das Abitur, https://www.boeckler.de/cps/rde/xchg/hbs/hs.xsl/38756_38768.htm [27.6.2019].

Wunsch nach sozialem Aufstieg entspringt sicherlich auch die Emigration des 19-Jährigen. Für die Bildungsmotivation spricht, dass er zunächst verschiedene Schulen in Südfrankreich besucht und erst danach – offenbar aus finanziellen Gründen – eine Tätigkeit als ungelernter Arbeiter annimmt. Die Mutter (Jahrgang 1954) hat bereits in Algerien eine Ausbildung absolviert und in der Schneiderinnenausbildung Verantwortung übernommen. Das ist bemerkenswert, da ihre schulische Bildung ja zunächst aufgrund häuslicher Verpflichtungen, die ihr als ältester Tochter anheimfielen, unterbrochen wurde. Als 28-Jährige migriert sie nach Frankreich und ist auch nach der Heirat und Familiengründung berufstätig.²²⁸

Es ist naheliegend, dass die Aufstiegsorientierung beider Elternteile sich auf die Bildungsambitionen für ihre Kinder auswirkte. Über die Ambitionen hinaus wurden konkrete Schritte unternommen, um die Bildungslaufbahn der Kinder zu befördern, etwa was den Schulbesuch in einem bürgerlichen Viertel betrifft. Dass alle drei Mädchen das Abitur erreicht haben, spricht für ein bildungsförderliches Milieu. Djamilas Erzählung lässt sich entnehmen, dass sie und ihre Schwestern zum Lernen angehalten und trotz der Berufstätigkeit der Mutter von häuslichen Verpflichtungen freigestellt wurden, also zugunsten der Bildung von traditionellen geschlechtsspezifischen Verpflichtungen Abstand genommen wird.²²⁹

5.5.4 Traditionelle, nicht-reflexive Vermittlung von Religion

Aus der bisherigen Analyse wurde die These eines Zusammenhangs zwischen der religiösen Verortung und der Thematik von Bindung und Freiheit abgeleitet. Nun soll der im Herkunftsmilieu gelegte Grundstein der religiösen Verortung rekonstruiert werden. Dazu werde ich die Ergebnisse einer Sequenzanalyse der der Schilderung der Sozialisationserfahrung präsentieren.²³⁰ In Djamilas Erzählung sind drei Aspekte miteinander verschränkt, die ich analytisch getrennt darstellen werde. Zunächst zeige ich ihre derzeitige kritische Haltung auf die erlebte Erziehung. Dann mache ich deutlich,

²²⁸ Möglicherweise wurde ihr eine Heirat in Aussicht gestellt, da sie aus einer anderen Region stammt wie ihr zukünftiger Mann, evtl. über migrantische Netzwerke. Für eine Absprache zwischen beiden Familien vor der Heirat spricht, dass der Sohn aus erster Ehe fortan bei Djamilas Großmutter mütterlicherseits aufwächst.

²²⁹ Djamilila nimmt ihre Mutter als sehr bildungsambitioniert wahr. Offenbar sah die Mutter demgegenüber eine Familiengründung als nachrangig an. So erzählt Djamilila, dass ihre Freundinnen „aus Spaß“ für sie eine Kontaktanzeige aufgegeben haben. Zu dem Zeitpunkt war sie 24 Jahre alt und studierte Medizin. Als ihre Mutter zufällig darauf gestoßen sei, habe sie gesagt: „wenn du heiraten willst, ist das leicht, ich kann dich verheiraten, aber studiere erst mal zu Ende“.

²³⁰ Die Verweise beziehen sich auf Anhang B-23.

dass Djamila sich aus gegenwärtiger Sicht verändert darstellt. Daraus entwickle ich die These einer prägenden Sozialisation, die im weiteren Lebensverlauf eine bewusste religiöse Positionierung erfordert. Schließlich beschreibe ich – abstrahiert von Djamilas Haltung – das sozialisatorische Milieu und die Erziehungspraxis.

Djamila schreibt ihren Eltern eine aktive Religionsvermittlung zu. Das Verb „einschärfen“ (Z 1–2) markiert geplante erzieherische Maßnahmen. Ersichtlich wird eine negative Konnotation, verweist „einschärfen“ doch auf eine gesteigerte Nachdrücklichkeit bis hin zu Zwang. Hier deutet sich eine kritische Haltung an. Ein weiteres Indiz dafür ist der unbestimmte Artikel (*eine Religion*, Z 1). Damit wird nämlich nicht – wie sich vermuten ließe – auf (theologische) Unterschiede zwischen Religionen abgestellt, sondern auf ein so oder so geartetes Verständnis einer Religion.²³¹ Deutlich wird die Haltung Djamilas, die sich zwar leise sprechend dagegen verwahrt, ihre Eltern zu verurteilen, sich jedoch unmittelbar gegen die erlebte Erziehung positioniert (*nicht so wie es sein sollte*, Z 3–4). Die Erziehung kennzeichnet sie anhand des Ausdrucks *Religion des Verbots* (Z 6–7). Ihren Eltern schreibt sie damit ein restriktives und autoritäres Verständnis von Religion zu und bewertet dieses. Aus ihrer gegenwärtigen Perspektive bezeichnet sie dieses als falsch (*obwohl tatsächlich nein*, Z 7). Als weiterer Kritikpunkt werden fehlende Erklärungen angeführt.²³² Darin liegt der Vorwurf, ein Minimum von Erziehung nicht erfüllt zu haben. Daran wird ein dialogisches Erziehungsverständnis deutlich, aus dem heraus Djamila die Erziehung ihrer Eltern kritisiert.

Djamilas Selbstdarstellung in Bezug auf Religion lässt sich in ihren Aussagen sehr deutlich erkennen. Die Bewertung der Erziehung (*obwohl tatsächlich nein*) drückt nicht nur aus, dass sie sich vom Verständnis der Eltern distanziert, sondern auch, dass sie sehr klare normative Vorstellungen davon hat, auf welche Art und Weise Religion vermittelt werden sollte. Von Religion an sich distanziert sie sich nicht. Betrachten wir dazu das Beispiel der Sexualerziehung (*Beziehungen vor der Ehe*, Z 12). Aus der Erwachsenenperspektive bekräftigt sie das Verbot. Dass sie ungeachtet ihrer Kritik an der Erziehung deren Inhalt bestätigt, ist erklärungsbedürftig. Aussagekräftig ist dahingehend ihre Begründung (*dass es um uns zu bewahren war*, Z 14). Mit dem Verb *bewahren*, das sich im Sinne von Schutz, Erhalt bzw. (Auf-)Bewahren eines kostbaren

²³¹ Religion kann in diesem Sinne z. B. als autoritär, einschränkend, liebend oder befreiend verstanden werden.

²³² *verbotten aber ohne Erklärung* (Z 9), *im Grunde wurde das nicht einmal gesagt* (Z 10–1).

Gutes verstehen lässt, bekräftigt sie ein höheres Motiv. Das Bewahren von Menschen (*uns*) enthält eine körperliche Dimension. Im Sinne von „uns *auf*bewahren“ (und weniger von „uns *vor* etwas bewahren“) verweist das auf die vorhandene und kostbare, fast schon heilige, aber gleichzeitig vom Verlust bedrohte Jungfräulichkeit. Hier deutet sich eine Prägung durch Sexualerziehung an. Schließlich bekräftigt sie die Norm und heißt die erlebte Erziehung am Ende doch gut – obgleich sie sich von der Art und Weise distanziert. Djamilas gegenwärtige Haltung lässt auf einen Prozess schließen.

Den Prozess macht sie explizit, indem sie auf einen Ausgangspunkt als Kind verweist, an dem sie angesichts mangelnder Erklärungen den Sinn von Verboten nicht kannte (*wir haben das nie gewusst*, Z 15–6) und Recherchen anführt, durch die sie *später* (Z 16) die Diskrepanz zwischen normiertem Verhalten und Wissen geschlossen hat. Djamilas spricht hier vom „Entdecken“, was einen Kontrast zu *Recherchen* darstellt. Entdeckt werden unbekannte oder verborgene Dinge und Fakten, während *Recherchen* eine auf die Wahrheitssuche gerichtete, unvoreingenommene, methodisch kontrollierte Auseinandersetzung kennzeichnen, deren Ergebnis falsifizierbar bleibt. Begründungen bzw. den tieferen Sinn (*das Warum*, Z 17) zu entdecken, schreibt den Status von Fakten zu. Die Kombination widersprüchlicher Elemente – den Anspruch einer Recherche zu formulieren, letztlich jedoch Begründungen zu entdecken – lässt sich zu der These verdichten, dass erzieherisch vermittelte Normen habituell verinnerlicht wurden, im Lebensverlauf jedoch eine Vergewisserung und Bekräftigung der Normen notwendig wurde. Das würde für eine Sozialisation sprechen, die habituell so prägend war, dass sie eine (unvoreingenommene) Recherche unmöglich macht.

Djamilas Haltung ist durch Eindeutigkeit gekennzeichnet: Sie weiß, welches Verständnis von Religion das Richtige ist (*tatsächlich nein, der Islam ist nicht die Religion des Verbots*, Z 7–8). Diese Haltung lässt sich auch an anderen Stellen des Transkripts nachweisen, z. B. wenn sie frühere Verhaltensweisen ihres Vaters erwähnt, die islamische Gebote verletzen: der Genuss von Alkohol, Zigaretten und Schweinefleisch sowie das Nichteinhalten der Fastenzeit.²³³ Auffällig ist, dass sie Praktiken zusammennimmt, die sich hinsichtlich ihres Verbotsstatus unterscheiden. So wird das Verbot des Weingenusses im Koran erwähnt (Sure 5:90), das Rauchen hingegen nicht, was die Klärung des Verbotsstatus schwieriger macht.²³⁴ Aus Djamilas

²³³ Siehe Anhang B-21, Z 62–3.

²³⁴ Eine Position ist die, Rauschmittel im Sinne einer Analogie, einer Technik zur Feststellung islamischer Rechtsnormen (Khoury 1988, 53), unter das Verbot von Wein zu subsumieren.

Aussage spricht das Bedürfnis nach eindeutiger Orientierung. Irgendetwas muss sie dazu bewogen haben, eine eindeutige Haltung zum Islam und dessen Geboten und Verboten zu entwickeln. Hier könnte die französische Gesellschaft, in der sie aufgewachsen ist, eine Rolle spielen. Die genannten Verhaltensweisen des Vaters begründet Djamila mit einer Anpassung an den französischen Kontext.²³⁵ Damit positioniert sie sich gegenüber Normen und Erwartungen, die an sie als Muslimin gerichtet sind. Vermuten lässt sich also, dass Djamilas Positionierung sowohl gegenüber ihren Eltern erfolgt als auch gegenüber den Normen der Mehrheitsgesellschaft, sich also gleichzeitig in eine Generationendynamik und in gesellschaftliche Dynamiken einfügt.

Kommen wir nun zum Kernthema dieses Abschnitts: das milieu- und migrationsbedingt spezifische erzieherische Setting. Da Djamilas Aussagen stets ihre aktuelle Perspektive und die Bewertung der Erziehungspraxis enthalten, müssen sie eingeordnet und teilweise nuanciert werden. Djamila zeichnet ein Bild ihrer Sozialisation, wonach ihr und ihren Schwestern zahlreiche Verbote ausgesprochen waren. Sie imitiert die wörtliche Sprechhandlung ihrer Eltern. Die Rede ist redundant (*dies [...] jenes [...]* *das*, Z 4–5) und wird durch die dreimalige Wiederholung von *verboten* (Z 5) gesteigert. Andere Aspekte religiöser Erziehung wie religiöse Pflichten, Rituale oder Glaubensinhalte erwähnt sie nicht. Offenkundig hat sie die Verbote als dominant und eine restriktive Erziehung als islambasiert erlebt.

Die Sexualerziehung umschreibt Djamila zunächst mit den Worten *also du hast nicht das Recht (...) zu haben* (Z 9–10). Dass es um außereheliche Beziehungen geht, benennt sie erst nach mehreren Anläufen. Die Art und Weise, wie sie über etwas spricht, ohne es konkret zu benennen, deutet auf eine kindliche Erfahrungswelt, in der Dinge nicht ausgesprochen werden und dennoch bekannt sind. Anscheinend ist das Thema Sexualität mit einem Tabu behaftet, was Djamila auch so benennt (Z 12). Ihre Bezeichnung passt zu der von Sigmund Freud (1991) aus der Ethnologie übertragenen Definition, wonach es sich bei einem Tabu um verbotenes Tun handelt, von dem man weiß, ohne es zu verstehen. Das implizite Wissen um ein Verbot, das moralisch aufgeladen und mit Scham verbunden ist, lässt sich als geteiltes Handlungswissen, das auf einem geteilten Regelwerk basiert, verstehen. Nach Freud (*ibid.*, 70) können sowohl Personen wie auch Örtlichkeiten, Gegenstände und vorübergehende Zustände, Träger oder Quelle einer „geheimnisvollen Eigenschaft“ sein, aus der sich das Tabu

²³⁵ *er hat die ähm wahre Integration erlebt in Anführungszeichen, die man heute von uns erwartet* (Anhang B-21, Z 64–6).

herleitet, etwas, das „zugleich heilig, über das Gewöhnliche erhaben, wie auch gefährlich, unrein, unheimlich“ ist. An der bereits erwähnten Begründung der Norm der Jungfräulichkeit mit dem Verb *bewahren* zeigt sich dieser Doppelcharakter. Das Verbot wird nicht thematisiert und ist gleichzeitig mit etwas Besonderem bzw. zu Bewahrendem verbunden. Normen und Verhaltenserwartungen werden implizit, ohne die konkrete Benennung vermittelt.

Djamilas Darstellung suggeriert, dass die Eltern Verbote aus dem Wunsch der Religionsvermittlung heraus ausgesprochen haben. Die Analyse legt jedoch nahe, dass die Erziehung insgesamt sehr auf Verboten basierte, anders gesagt ein autoritärer Erziehungsstil praktiziert wurde. Der strenge und autoritäre Charakter der Erziehung spricht auch aus anderen Aussagen Djamilas.²³⁶ Darin stellen religiös begründete Verbote nur einen Aspekt dar bzw. werden Reglementierungen pauschal mit dem Verweis auf Religion begründet. Die Herkunft der Eltern aus dem muslimischen Algerien spricht dafür, dass sie ein muslimisches Selbstverständnis hatten.²³⁷ Der Transformationsprozess Algeriens war durch eine zunehmende Verstärkung und die Aufweichung dörflicher Lebensweisen geprägt (Bourdieu 2000, 87 ff.). Kollektive Traditionen, darunter eine traditionelle Religiosität, die das Leben in der Dorfgemeinschaft strukturiert hatte, verloren an Bedeutung.²³⁸ Die Religiosität schwankte zwischen Gleichgültigkeit und Aberglauben bzw. hatte den Charakter einer Passagenfrömmigkeit (ibid., 112). Dass die Familie von Djamilas Vater Aufstiegsambitionen hegte und er als junger Mann in Algerien der Prekarität entfliehen wollte, spricht gegen eine verisierte Religiosität.²³⁹ Djamila schreibt ihrem Vater zu, in Frankreich Alkohol und Schweinefleisch konsumiert zu haben; ihrer Mutter schreibt sie zu, in Algerien gebetet

²³⁶ Deutlich wird das an dieser Aussage: *du isst, du gehst ins Bad und du machst deine Hausaufgaben und du gehst schlafen (I: ja), es gibt diese Seite nicht, so also bei meinen E., nein bei mir, das waren immer diese Barrieren, das Verbot, du machst das und das ist alles, du hast nicht so viel zu sagen, so, ich bin die Mutter, ich bin es die entscheidet, so, das ist es* (Anhang B-21, Z 45–52). An anderer Stelle, die ich hier nur paraphrasiert wiedergebe, bezeichnet sie ihre Eltern als streng: Sie habe nach der Schule sofort nach Hause kommen, für die Schule arbeiten und Hausarbeit verrichten müssen, aber kein Fernsehen schauen dürfen.

²³⁷ Bourdieu (2000, 98) zufolge wurden entsprechend gängiger Selbst- und Fremdbezeichnungen Muslime den Franzosen bzw. Europäern gegenübergestellt.

²³⁸ Sozialstrukturelle Veränderungen wie die Verstärkung gehen häufig mit einer Säkularisierung einher (Pollack 2016, 166). Gründe sind der veränderte Lebensrhythmus durch die Lohnarbeit oder der Rückgang sozialer Kontrolle, die einst den Zusammenhalt der Gemeinschaft über gemeinsame religiöse Praktiken sicherte.

²³⁹ Hier lässt sich mit Weber (1985, 307) argumentieren. Im Unterschied zu religiösen Virtuosen, steht bei den religiösen Massen die Erlösung von materieller Not im Vordergrund.

zu haben, in Frankreich hingegen nicht.²⁴⁰ Der als in der Migration liegend gekennzeichnete Bruch der religiösen Praxis lässt sich bezweifeln. Plausibler erscheint, dass die religiöse Praxis bereits im Herkunftsland nicht sehr ausgeprägt war und einem volkstümlich geprägten Islam mit (teilweise in Auflösung begriffenen) lokalen und traditionellen Bräuchen entspricht. Djamilas Herkunftsmilieu lässt sich als traditionell und volkstümlich muslimisch verstehen.²⁴¹ Dafür spricht auch, dass sich die Familie in Frankreich keiner religiösen Gemeinde angeschlossen hat.

Die strenge Erziehungspraxis lässt sich als eine schichtspezifische Antwort auf ein herausforderndes Setting der Erziehung in der Migrationssituation verstehen. Zum einen besteht der Druck, auf den schulischen Erfolg der Kinder hinzuarbeiten. Zum anderen unterscheiden sich Werte und Normen des Herkunftslandes von denen des Aufnahmelandes. Djamilas Eltern wurden in einer Gesellschaft sozialisiert, in der Geschlechtertrennung praktiziert wird und die Jungfräulichkeit von Frauen einen hohen Wert darstellt. Der Wert der Jungfräulichkeit ist umso höher, je geringer das ökonomische Kapital der Familie ist (Page/Yip 2012, 61). Zur schichtspezifisch geprägten Relevanz der Jungfräulichkeit steht die freiheitliche Sexualmoral in Frankreich in einem krassen Gegensatz. Diese Diskrepanz von Normen und Werten und das Gefühl der Fremdheit unter Migrant*innen führt zu Ängsten vor dem Kontrollverlust, der Entfremdung der Kinder oder deren moralischem Abdriften (siehe 5.1.2). Die von Djamilas Eltern praktizierte restriktive Erziehung lässt auf derartige Ängste schlussfolgern, umso mehr als beide Eltern berufstätig sind und keine permanente Betreuung sicherstellen können. Djamilas und ihre Schwestern besuchen eine gemischte Schule in Paris. In dem kulturell heterogenen Umfeld von Gleichaltrigen entwickeln sie möglicherweise Wünsche und Verhaltensweisen, die von den Normen der Eltern abweichen. Wenn die Eltern ihnen Dinge verwehren möchten, die ihnen aufgrund der Sozialisation in der französischen Gesellschaft als normal erscheinen, dann mag es – aus Sicht der Eltern – besonders viel Autorität erfordern, um dies durchzusetzen. Anders wäre es in

²⁴⁰ Anhang B-21, Z 56–63. Die Anpassung an den französischen Kontext würde für eine volkstümliche Religiosität sprechen, die mit der Migration aufgegeben wird, wenn die Praxis des Islams nicht mehr von der islamischen Strukturierung von Zeit und Raum (z. B. Moscheen, Ruf des Muezzins, andere Schulzeiten im Fastenmonat) und der sozialen Einbettung (z. B. gemeinsames Fasten) gestützt wird. In Frankreich hätte es selbst für religiös Versierte Anstrengungen erfordert, religiöse Praktiken selbstorganisiert fortzusetzen.

²⁴¹ Damit stellt ihre Familie keine Ausnahme dar. Von algerischen Berbern in Frankreich gaben 1992 lediglich 53 % an, sich an das Verbot von Schweinefleisch zu halten und 38 % an das Alkoholverbot (Tribalat 1995, 102).

einem homogenen migrantischen Milieu gewesen, in dem muslimische Normen und Werte geteilt werden und eine hohe soziale Kontrolle besteht.

Der Rekurs auf Religion kann den Regeln ein zusätzliches Gewicht verleihen. Von einer geplanten religiösen Transmission kann nicht ausgegangen werden. Dafür spricht auch, dass sie ihre Kinder nicht in den Koranunterricht gesendet haben. Eine reflexive, d. h. die auf erzieherischer Planung beruhende, Erziehung, in der pädagogisch gehandelt und der geänderte gesellschaftliche Kontext berücksichtigt wird, kann hier nicht festgestellt werden. Djamilas Eltern agieren autoritär, an Tradition orientiert und nicht reflexiv. Angesichts des niedrigen Bildungsstandes und der traditionellen Religiosität sowie dem Wunsch, dass die Kinder einen Bildungsaufstieg erreichen, ist eine derartige Erziehungspraxis zu erwarten. Das auf Autorität zielende Erziehungsverständnis ist für eine in den 1950er Jahren geborene Generation typisch. Das erklärt die verbotsorientierte Erziehung, aber auch den Verzicht auf Erklärungen, wobei angenommen werden kann, dass es den Eltern, selbst wenn sie gewollt hätten, schwergefallen wäre, die Diskrepanz zwischen verinnerlichten Normen und den Normen der französischen Gesellschaft in eine adäquate Erziehungspraxis umzumünzen. Das legt nicht nur der niedrige Bildungsstand nahe, sondern auch die mit zwei Jahren sehr kurze Aufenthaltsdauer (der Mutter) bei der Geburt des ersten Kindes.

Unter Bezugnahme des Zusammenhangs zwischen Religion, sozialer Ordnung und Geschlechterordnung (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000) lässt sich ein weiterer Grund für den Rückgriff auf Religion in einer restriktiven Sexualerziehung ausmachen. In traditionellen patriarchischen Gesellschaften steht Jungfräulichkeit für die Reinheit von weiblichen, unverheirateten Familienmitgliedern.²⁴² Um die Familie oder Gruppe nicht zu kompromittieren, müssen sie ein moralisch einwandfreies Verhalten an den Tag legen (ibid.). Wie Ayelet Shachar (2005) ausführt, verstärkt sich in Migrationskontexten dieser Zusammenhang. Die Gruppenidentität und der Wert der eigenen Gruppe bestimmen sich über das Verhalten von Frauen. Frauen verkörpern die Reinheit der Gruppe umso mehr, wenn die Gruppe sich als (bedrohte) Minderheit wahrnimmt. Das Bedrohungsgefühl kann daraus entstehen, dass die Sexualität betreffende Werte und Normen von denen der Mehrheitsgesellschaft abweichen. Das führt häufig

²⁴² Die Verbindung von Weiblichkeit und Reinheit erhält in Industriegesellschaften eine andere Nuance, indem etwa Frauen im Vergleich zu Männern als moralischer und gesundheitsbewusster gelten. Mit der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in Produktion und Reproduktion geht die Verantwortung für Fragen der Generativität, d. h. alles, was mit dem Hervorbringen und der Sorge um die Nachkommen zu tun hat, einher (Sammet 2017).

zu einer restriktiven Sexualerziehung, wie dies in Gemeinden von *Muslimen*, *Sikhs*, *Hindus* sowie ultraorthodoxen *Juden*, wo das Verbot außerehelicher Beziehungen eine zentrale Norm darstellt, beobachtet wurde (Page/Yip 2012; Zalcborg/Zalcborg 2012). Typisch ist es, schambehaftete Themen wie Sexualität oder körperbezogene Veränderungen in der Pubertät zu vermeiden (ibid., 137). Djamilas Beschreibung des Tabus lässt sich durchaus als typisch einschätzen. Der Rückgriff auf religiöse Normen ist auch für religiös nicht versierte Gruppenmitglieder naheliegend, da die die Reinheit betreffenden Normen religiös festgeschrieben sind (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000).

Fazit

Rekonstruiert wurde ein traditionell geprägtes und gleichzeitig aufstiegsorientiertes Milieu, in dem Ressourcen für den Bildungsaufstieg verwendet wurden. Eine fundierte Religionsvermittlung mit reflexiven erzieherischen Anstrengungen, um den Islam in einem geänderten gesellschaftlichen Kontext adäquat zu vermitteln, erfolgte nicht. Dem herausfordernden Setting der Erziehung sind Djamilas Eltern mit autoritären, nicht-reflexiven Erziehungsmaßnahmen begegnet. Religion spielt dabei insofern eine Rolle, als sie einerseits die autoritäre Erziehungspraxis stärkt, andererseits traditionelle geschlechtsspezifische Normen hinsichtlich der Sexualität stützt. Die Diskrepanz zwischen dem autoritären elterlichen Erziehungsverständnis und Djamilas eigenem dialogischem Erziehungsverständnis erklärt, dass Djamila qua Sozialisation den Islam als verbotsbasierte Religion erlebt. Aus ihrer Kritik und der gegensätzlichen Haltung spricht eine Transformation. Die Fallstrukturhypothese kann dahingehend ergänzt werden, dass die aktuelle religiöse Positionierung stark durch die Sozialisation geprägt wurde und gleichzeitig auf einer Auseinandersetzung damit beruht. Erklärungsbedürftig ist die Bindung an religiöse Normen bei gleichzeitiger deutlicher Distinktion vom religiösen Selbstverständnis der Herkunftsfamilie.

5.6 Kontinuität einer religiösen Lebensweise: Sahla

5.6.1 Biografischer Überblick

Sahas Vater wurde 1965 im Süden von Algier in einer kabyllischen und muslimisch-sunnitischen Familie geboren. Es ist bekannt, dass er drei Geschwister hat. Er besucht eine französische Schule in Alger, erwirbt das Abitur und nimmt anschließend ein Studium der Psychologie auf. 1985 kommt er im Alter von 20 Jahren im Rahmen eines Studienstipendiums nach Paris und erwirbt dort eine Licence in Psychologie, die mit einem heutigen Bachelor vergleichbar ist. Im Anschluss an das Studium arbeitet er als Erzieher (*éducateur pour jeunes en difficulté*) in einer Jugendeinrichtung und engagiert sich in der lokalen Moscheegemeinde. Er leitet zeitweilig eine Moschee in der Nachbarschaft der Familienwohnung und gibt dort Kurse in Islamkunde.

Sahas Mutter wurde auch 1965 als zweites von fünf Kindern in einer kabyllischen und muslimisch-sunnitischen Familie in Algier geboren und ist dort aufgewachsen. Sie erwirbt eine grundlegende Schulbildung. 1983 erfolgt die Heirat mit ihrem Cousin, d. h. dem Sohn des Bruders ihres Vaters. 1984 wird ein Sohn geboren. Kurze Zeit später migriert die Mutter ebenfalls nach Paris. 1985 wird Sahlas Schwester geboren und 1989 ein weiterer Bruder. 2002 lässt die Mutter sich als Tagesmutter aggregieren und betreut Kleinkinder in der gemeinsamen Wohnung.

Sahas ältester Bruder hat das Abitur erworben und anschließend eine zweijährige technische Ausbildung absolviert. Ihre Schwester ist Psychologin. Sie ist verheiratet und hat einen Sohn. Der jüngere Bruder hat zunächst Medizin studiert, das Studium abgebrochen und dann ein Studium in Bauingenieurwesen begonnen.

Sahla wird 1987 in einem nahen Pariser Vorort geboren. Sie erwirbt 2005 die allgemeine Hochschulreife mit dem medizinisch-sozialen Profil (*baccalauréat sciences médicaux-sociaux*). Anschließend absolviert sie ein Vorbereitungsjahr für den Aufnahmetest in die Krankenpflegeschule.²⁴³ Von 2006 bis 2009 absolviert sie eine Ausbildung zur Krankenschwester. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet sie auf einer gerontopsychiatrischen Station eines öffentlichen Krankenhauses. Sahla wohnt im Haushalt ihrer Eltern. Sie plant, sich mit ihrem Freund zu verloben.

²⁴³ Bei einem privaten Institut heißt das *classe préparatoire au concours et à la formation d'infirmier*, die Kosten belaufen sich auf etwa 1000 Euro. In Frankreich werden Konkurse, also Einstellungstests an fast allen berufsqualifizierenden Schulen und an Universitäten durchgeführt. Daher ist es üblich, dass die Abiturienten eine einjährige Vorbereitung auf den jeweiligen Konkurs absolvieren.

5.6.2 Religiöse Sichtbarkeit und verknapptes Sprechen über Religion

Der Kontakt zu Sahla wurde durch eine andere Interviewpartnerin – ihre „beste Freundin“ – vermittelt.²⁴⁴ Am Telefon erklärt Sahla sich sofort zum Interview bereit und bietet an, in die von ihrem Wohnort zwanzig Minuten entfernte Innenstadt von Paris zu kommen. Den Vorschlag, ein Café in der Nähe des *Centre Pompidou* aufzusuchen, nimmt sie an. Am Tag des Interviews treffen wir uns an der nahegelegenen Metrostation.

Sahla erscheint überpünktlich am Treffpunkt und begrüßt mich mit französischen Wangenküsschen. Küsschen zur Begrüßung werden in Frankreich zwar auch unter Fremden ausgetauscht, aber dass wir uns ohne formelle Überleitung duzen, lässt sich als Vertrautheit interpretieren, basierend auf der Kontaktvermittlung durch eine nahestehende Person. Als ich mich für das Entgegenkommen bedanke, scheint sie erfreut. Sie wirkt höflich und zuvorkommend. Sie beschreibt sich als ruhige Person, die den Lärm der Großstadt und die vielen Menschen unangenehm findet und deswegen gerne in einem ruhigen Vorort wohnt. Cafés in der Innenstadt von Paris kenne sie nicht so gut, da sie selten in die Stadt fahre. Zum Café würde sie mir deswegen einfach folgen, so wie sie ihrer Freundin immer folgen würde, wenn sie zusammen unterwegs seien. Daher werde sie auch Schwierigkeiten haben, zurückzufinden. Mein Angebot, sie nach dem Interview bis zur Metrostation zu begleiten, scheint sie zu beruhigen.

Sahla trägt am Tag des Interviews eine anliegende schwarze Jeans mit einer längeren Bluse, schwarze Ballerinas und ein schwarzes, zum Turban gewickeltes Kopftuch, was an der linken Seite des Kopfes locker nach unten fällt. Sie ist ca. 1,50 Meter groß und sehr schmal, hat dezent geschminkte dunkle Augen und wirkt durch die schwarze Kleidung sehr blass. Obwohl ich weiß, dass sie aufgrund ihrer abgeschlossenen Ausbildung älter sein müsste, hätte ich sie auf Anfang zwanzig geschätzt. Auf mich, etwa zwanzig Zentimeter größer, wirkt sie extrem zierlich.

Auf dem fünfzehnminütigen Fußweg zum Café unterhalten wir uns über unsere je aktuelle Beschäftigung, Wohnsituation, ihre „beste Freundin“ sowie den Zweck des Interviews. Sahla spricht leise und ist aufgrund des Straßenlärms kaum zu verstehen. Entgegen des in Paris oft beobachtbaren Sturmschrittes der Fußgänger, bewegt sie sich langsam und weicht entgegenkommenden Personen häufig aus. Ich konzentriere mich

²⁴⁴ Für die Freundschaft „aus Kindertagen“ spricht, dass beide Mütter engen Kontakt haben. Sie stammen jeweils aus Algerien und haben in Paris als Tagesmutter gearbeitet.

darauf, den Weg schnell zu finden, um das Gespräch in einer ruhigen Atmosphäre fortzusetzen.

Als ich die Interviewsituation Revue passieren lasse, wird mir bewusst, dass Sahla offenbar an meinen „Beschützerinstinkt“ appelliert hat. Ein Indiz für dieses Gefühl ist der Umstand, dass ich sie unbedingt auf einen Kaffee einladen möchte. Als sie mir an der Theke den Vortritt lässt und suchend an die Getränkeliste an der Wand schaut, woraus ich schließe, dass sie unsicher ist, was sie bestellen solle, mache ich ihr einige Vorschläge und höre mich sagen, dass ich sie gern einladen möchte. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen.

Zum einen hat sie sich für das Interview bereit erklärt und dafür einen weiten Weg auf sich genommen. Diese „Gabe“ verlangt nach einer Gegengabe. Zum anderen haben die zarte Erscheinung und das zögerliche Verhalten eine emotionale Reaktion bei mir ausgelöst, die sich als Gegen-Übertragung (Devereux 1980) bezeichnen lässt. Im Wissen um die Diskriminierung von muslimischen Frauen, vor dem Hintergrund von Berichten über Beleidigungen und tätlichen Angriffen auf verschleierte Frauen in Frankreich, habe ich die zierliche und zurückhaltende junge Frau allein aufgrund ihrer Erscheinung als potentielles Opfer eingeschätzt, obwohl sie nicht äußert, dass sie sich diskriminiert oder bedroht fühlen würde.

An dieser Stelle lässt sich die Frage aufwerfen, wie das Zusammenspiel von religiöser Sichtbarkeit und zurückhaltender Persönlichkeit im Umgang mit der religiösen Zugehörigkeit zum Tragen kommt. Geht man davon aus, dass das sichtbare religiöse Bekenntnis potentiell konflikthaft ist, dann wäre zu beachten, inwieweit es eine Rolle im sozialen Aushandlungsprozess spielt, wie die als muslimisch identifizierbare Person wahrgenommen wird. Vermuten lassen sich unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten, je nachdem ob das religiöse Bekenntnis auffällig und offensiv erscheint oder unauffällig und diskret. Im Laufe der Analyse werde ich auf diesen Punkt wieder aufgreifen.

Die Sequenzanalyse der Eingangssequenz wird nun schrittweise kondensiert nachgezeichnet. Der Beginn des Interviews gestaltet sich wie folgt:

I: kannst du mir den Weg zu deiner aktuellen Berufstätigkeit erzählen(?) [S: einverstanden] und da ich dich nicht kenne, musst du auch äh also deine persönliche Geschichte /erzählen/

S: /einverstanden/, ok, da muss man alle Details erzählen, alles @

I: ja, also @ und außerdem, habe ich äh ich die Besonderheit, dass ich auch zu Religion arbeite, also interessiere ich mich auch für deine Religion [S: ok] also gibt es Momente, in denen das bei Entscheidungen eine Rolle spielt oder darin [S: einverstanden] wie man arbeitet, [S: ähm, einverstanden, ok] das ist es

I: est-ce que tu peux me raconter le chemin vers ton activité professionnelle actuelle(?) [S: d'accord]. et comme je te connais pas, il faut aussi, heu voilà faire l'histoire un peu large /sur toi/

S: /d'accord/, ok, il faut faire tous les détails, tout @

I: oui, donc @ et en plus, moi, heu, j'ai la particularité, que je travaille aussi sur la religion, donc je m'intéresse aussi à ta religion [S: d'accord] donc est-ce qu'il y a des moments où ça intervient dans des décisions ou bien dans [S: d'accord] comment on travaille, eh, voilà [S: hum, d'accord, ok], c'est ça

Noch vor Ende der Aufforderung, die Berufsgeschichte, eingebettet in die persönliche Geschichte, bis zur aktuellen Tätigkeit zu erzählen, werden Einverständnis und uneingeschränkte Bereitschaft signalisiert. Die Interviewte ist sich über den Inhalt der Aufforderung im Klaren, sie weiß, dass eine strukturierte Narration erwartet wird (*alle Details erzählen*). Sie kokettiert damit, indem sie mit einem Lachen andeutet, dass *alles*, also auch unangenehme und private Dinge erzählt werden müssen. Das wiederholte Einverständnis deutet darauf, dass sie über eine strukturierte Geschichte verfügt, die sie ohne Umschweife erzählen kann, entweder aufgrund einer ausgeprägten biografischen Reflexion oder weil sie auf eine typische und unproblematische Berufsbiografie zurückgreifen kann.

Religion wird über einen Umweg ins Spiel gebracht. Die Interviewerin formuliert die Frage zögerlich und kennzeichnet dies als ihre eigene Besonderheit, sich im Rahmen ihrer Forschung für Religion im Allgemeinen, und damit auch für die Religion der Interviewten zu interessieren. Dass diese eine Religion hat, ist bekannt (*deine Religion*). Erkennbar wird die Schwierigkeit, Religiosität zu thematisieren. Erklären lässt sich diese damit, dass das Thema Religion in einer Berufsbiografie erst einmal nicht zu erwarten ist. Womöglich gibt es eine Befangenheit hinsichtlich eines Themas, das im französischen Kontext häufig im privaten Kontext verortet wird.

Erfragt wird allgemein die Rolle der Religion bei Entscheidungen (in der persönlichen und in der beruflichen Geschichte) und bei der Art und Weise die berufliche Tätigkeit auszuüben. Die Verbindungen zwischen Biografie und Religion werden nur indirekt angesprochen (*bei Entscheidungen, wie man arbeitet*), sodass die Möglichkeit entsteht, allgemeine Statements über die Rolle der Religion abzugeben. Im Fortgang wird die (erste) Frage nach der beruflichen Geschichte aufgegriffen:

also, äh, tatsächlich, Krankenschwester ich, ich wollte das schon immer machen, seit ich ganz klein war, das ist ein Kleinmädchentraum, tatsächlich, als ich klein war, hatte ich ganz schön viele gesundheitliche Probleme, also habe ich immerhin einen Teil meiner Kindheit im Krankenhausmilieu verbracht mit den Krankenschwestern, ich habe einen Teil meiner Bildung die dort gemacht wurde, also war es für mich eine Selbstverständlichkeit in diesem Bereich zu arbeiten

alors, heu, en fait, moi infirmière, j'ai toujours voulu faire ça, depuis toute petite, c'est un rêve de petite fille, en fait, quand j'étais petite, j'ai eu pas mal de problèmes de santé, donc j'ai passé une partie de mon enfance quand même en milieu hospitalier avec les infirmières, j'ai eu une partie de mon éducation qui a été faite là-bas, donc pour moi c'était une évidence de travailler dans ce domaine-là

Aufgegriffen wird die Aufforderung, die Berufsgeschichte zu erzählen. Die Interviewte positioniert sich damit als Berufstätige, die über ihren Werdegang berichtet. Die Möglichkeit, Religion zu thematisieren, wird nicht aufgegriffen. An dieser Sequenz zeigt sich, dass das Thematisieren von Religion zwischen den Interaktionspartnerinnen ausgehandelt wird. Am Anfang stand ein vage formuliertes Angebot, Religion in dem Gespräch einen Raum einzuräumen, das nicht aufgegriffen wird. Gleichzeitig wurde das Thematisieren von Religion an Bedingungen geknüpft, z. B., dass Religion eine Rolle bei Entscheidungen spielt.

Wie lässt sich die Reaktion deuten? Dass Religion nicht aufgegriffen wird, muss nicht heißen, dass sie für die Lebensführung keine Rolle spielt. Aufgrund des sichtbaren religiösen Bekenntnisses wäre das höchst unwahrscheinlich. Ebenfalls unwahrscheinlich ist, dass Sahla es ablehnt, über ihre Religiosität zu sprechen, denn sie hatte ja wiederholt ihr Einverständnis erklärt. Hier lässt sich vielmehr die Hypothese aufstellen, dass die Thematisierung von Religion nur an den für die Schilderung inhaltlich relevanten Stellen erfolgt. Dementsprechend würde Religion bei der beruflichen Verortung keine oder zumindest keine vordergründige Rolle zukommen. Das hieße gleichzeitig, dass die Interviewte sich exakt an die gemachten Vorgaben bezüglich der Thematisierung von Religion halten würde und im sozialen Miteinander einen reflektierten Umgang mit Religion pflegt.

Sahla verortet den Ausgangspunkt ihrer Berufsgeschichte in der frühen Kindheit. Die kindlich geprägte Vorstellung eines späteren Berufs (*Kleinmädchentraum*) führt sie auf eine prägende biografische Erfahrung zurück. Diese besteht, so lässt sich vermuten, in langen und wiederholten Krankenhausaufenthalten aufgrund mehrerer, unterschiedlicher gesundheitlicher Probleme. Dabei hat sie das Milieu Krankenhaus mit den verschiedenen Statusgruppen, Arbeitsfeldern und sozialen Interaktionen ken-

nengelernt und wurde für den medizinischen Bereich sensibilisiert. Sie hat die Krankenpflegerinnen als unmittelbare Bezugspersonen erlebt, vermutlich, weil diese – im Unterschied zu Ärzt*innen – stets präsent sind und über rein medizinische Belange hinaus als fürsorglich erlebt werden. Bei längeren Krankenhausaufenthalten wird ein Teil der schulischen Bildung dort vermittelt. Das verwendete Wort *éducation* (Bildung) verweist über den Erwerb von Grundfertigkeiten wie Rechnen und Schreiben hinaus auf den Erwerb von Werten. Es lässt sich also von einer starken Prägung der Persönlichkeit durch Pflegerinnen als Bezugspersonen ausgehen. Diese fungieren als Identifikationsfiguren, die einen kindlichen Berufswunsch entstehen lassen.

Die Prägung lässt sich als geschlechtsspezifische verstehen, als Aneignung weiblicher Berufsbilder in der Sozialisation. Sahla identifiziert sich mit den Berufstätigen des medizinischen Bereichs, mit denen weiblich konnotierte Eigenschaften wie Empathie und Fürsorge assoziiert werden: daher auch die im mündlichen Sprachgebrauch übliche Bezeichnung Krankenschwester. Mit dem Wort *Kleinmädchenraum* identifiziert sich die Interviewte nicht nur selbst, sondern auch den Beruf als weiblich und verweist damit auf ein Passungsverhältnis zwischen personaler Identität und Charakteristik des Berufs.²⁴⁵

An dieser Stelle wird die Sequenzanalyse nicht weitergeführt. Hinsichtlich der Berufswahl lässt sich die These einer geringen Kontingenz und Krisenhaftigkeit aufstellen. Die frühe Fokussierung auf einen beruflichen Bereich, die in der Aussage Sahlas deutlich wird und derer sie sich auch bewusst ist, deutet auf einen unproblematischen Ausschluss von Möglichkeiten. Der Entscheidungscharakter der Berufswahl wird nivelliert, denn es muss ja nicht mehr entschieden werden. Kontingenz wird bewältigt, indem eine bestimmte berufliche Orientierung als naheliegend und evident gedeutet wird.

Als der Erzählfluss nach einer Schilderung des beruflichen Verlaufs und der Tätigkeit ins Stocken gerät, wird die Frage nach der persönlichen Geschichte in Erinnerung gerufen.²⁴⁶ Daraufhin erwähnt Sahla Details ihrer Familiengeschichte. Sie situert sich im Kontext einer Familie mit einem algerischen Hintergrund, thematisiert das

²⁴⁵ Die geschlechtsspezifische Vorstellung der Berufe, auf die Sahla verweist, ist eine historisch bedingte Konstruktion. Die Idee, dass Pflege der weiblichen „Natur“ entspräche, da Frauen besser geeignet wären, die Gefühlsarbeit, Leidbelastung und Weisungsabhängigkeit zu bewältigen, ist kontingent. Es ließe sich nämlich auch damit argumentieren, dass die Tätigkeit in erster Linie eine hohe körperliche Belastbarkeit und die Fähigkeit, parallel und unter Zeitdruck verschiedenste, meist anspruchsvolle Aufgaben zu erledigen, verlangt (Bischoff 1982).

²⁴⁶ Anhang B-25, Z 4–7.

Sozialisationsumfeld eines Wohnheims für junge Migrant*innen, ihre (normale) Schulbildung, ihre (introvertierte) Persönlichkeit, Freundschaften, sowie ihre Freizeitgestaltung als Ausgleich zur Arbeit (Sport). Inhaltlich finden sich darin Elemente, die sich an einer Normalbiografie orientieren und gleichzeitig auf eine Differenz hinweisen.

Zwei Aspekte der Schilderung lassen sich als Abweichung von der Normalbiografie identifizieren – sie ist Kind von Migrant*innen und hatte lange Krankenhausaufenthalte. In der Erzählung werden diese Abweichungen jedoch nicht zum zentralen Thema gemacht, um etwa eine Ausnahmebiografie mit spektakulären Wendungen zu konstruieren, sondern es wird Normalität hergestellt. Hier deutet sich ein normalisierender Umgang mit Differenz an. Charakteristisch dafür ist, dass sie zwei Mal überlegt, was sie noch erzählen könnte.²⁴⁷ Erst im Anschluss an diese allgemeinen Charakteristika der Lebensgeschichte, kommt sie auf ihre religiöse Verortung zu sprechen (siehe 5.6.4).

5.6.3 Bildungsbiografie

Der Fall von Sahla stellt eine Ausnahme im Sample dar. Es handelt sich nicht um eine Bildungsaufsteigerin, da der Vater als Akademiker über einen hohen Bildungsstand verfügt. Damit besteht schon in der Generation der Eltern ein Unterschied zu formal gering gebildeten Arbeitsmigrant*innen. Die Eltern gehören zu einer Geburtskohorte, für die in Algerien bessere Bildungsmöglichkeiten bestanden.²⁴⁸ Da sie in einem städtischen Umfeld aufwachsen ist, erscheint es nicht verwunderlich, dass auch die Mutter eine grundlegende Schulbildung erworben hat.

Dass Sahla das Abitur erwirbt, ist angesichts des französischen Schulsystems, das auf eine hohe Abiturquote ausgerichtet ist, erwartungsgemäß. Die hohen Bildungsabschlüsse ihrer Geschwister lassen darauf schließen, dass in der Familie gute Voraussetzungen für die Weitergabe von Bildungskapital bestanden.

²⁴⁷ Siehe Anhang B-25, Z 31 und 74.

²⁴⁸ Etwa 60 % der algerischen Frauen und 90 % der algerischen Männer waren alphabetisiert (Alphabetisierungsrate der 15 bis 24-jährigen von 1987, <http://uis.unesco.org/country/DZ> [29.3.2019]).

5.6.4 Religiöse Erziehung in einem geschützten Raum

Die religiöse Sozialisation thematisiert Sahla wie folgt:

dann, ich wurde in einer Familie geboren wo äh wir erzogen wurden ähm mit der ähm muslimischen Religion, wir hatten immer, wir wurden, wir haben eine, im Grunde genommen ist das eine Lebensweise, eigentlich, das ist für uns eine Lebensweise, wir sind immer damit aufgewachsen (3)

après, je suis née dans une famille où heu on a été éduqué hum avec la religion hum musulmane, on a eu toujours, on a été, on a une, en fait c'est un mode de vie, en fait, c'est pour nous c'est un mode de vie, on a toujours grandi avec ça (3)

Das Füllwort *dann* zeigt an, dass sie auf einen weiteren Aspekt ihrer persönlichen Geschichte zu sprechen kommt. Sahla situiert sich in einer bestimmten Art von Familie. Familie steht für direkte Verbindungen zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern, die auf leiblicher Verwandtschaft beruhen und im Idealfall mit Geborgenheit und Solidarität einhergehen. Die Aussage, in einer, noch näher zu definierenden, Familie geboren worden zu sein, verweist auf die Normalität familiärer Prägungen, d. h. auf allgemeine Mechanismen. Diese Normalität wird in der Schilderung mit der Besonderheit versehen, dass die muslimische Religion in der Erziehung eine Rolle gespielt habe. Sahla klassifiziert damit ihre Familie als eine bestimmte. Das verweist auf Kontingenz, denn sie hätte ja auch in einer anderen Familie geboren werden können.

Die Herkunft wird damit in einer Außenperspektive beschrieben, sie wurde in einer Familie geboren (und nicht: „meine Familie ist muslimisch“). Daraus lässt sich auf ein Bewusstsein der gesellschaftlichen Positionierung und der Einflussfaktoren auf die eigene Geschichte schließen. Die Besonderheit der muslimischen Familie erklärt sich vor dem Hintergrund der französischen Gesellschaft, in der das eine Ausnahme darstellt. Die Abweichung von der Mehrheit liegt in der muslimischen Zugehörigkeit. Eine christliche Zugehörigkeit hätte nicht spezifiziert werden müssen. Damit wird nicht die religiöse Erziehung an sich als erklärungsbedürftig gekennzeichnet, sondern die muslimische Erziehung. Spätestens an dieser Stelle ist deutlich geworden, dass Sahla es nicht ablehnt, generell über Religion zu sprechen. Allerdings thematisiert sie ihre religiöse Herkunft als eine Abweichung von der Norm.

Erziehung verweist auf eine zielgerichtete und geplante Aktivität, in der mit Blick auf Erziehungsziele Grenzen gesetzt, Regeln aufgestellt sowie Werte und Verhaltensweisen vermittelt werden. Darin macht Sahla einen Anteil der muslimischen Religion aus. Die Präposition *mit* kennzeichnet die Religion als eine Erziehungskomponente unter anderen. Die Aussage verweist auf ein Glaubensbekenntnis der Eltern, das die Gebundenheit an eine bestimmte (z. B. nationale oder kulturelle) Herkunft

übersteigt. In der Erziehung müssen demzufolge religiöse Praktiken und Rituale sowie Glaubensinhalte eine Rolle gespielt haben, d. h., es lässt sich davon ausgehen, dass die Eltern ihr und den Geschwistern diese aktiv und zielgerichtet vermittelt haben. Der Ausdruck *wir hatten immer* verweist auf Kontinuität. Die konkrete Bestimmung des in der Kindheit kontinuierlichen, dauerhaften und regelmäßig Wiederkehrenden gelingt nicht sofort, stattdessen wird nach Worten gesucht und zwischen Aktiv und Passiv, Vergangenheitsform und Gegenwart gewechselt. Der gewählte Ausdruck Lebensweise bezieht sich auf die Gegenwart, d. h. reicht bis in diese hinein, was darauf verweist, dass Religion im Leben der Interviewten eine Rolle spielt.

Der weit gefasste Begriff der Lebensweise deutet auf eine als sinnhaft (im Sinne von Lebenssinn) verstandene Ausrichtung, die sich auf das gesamte Leben, d. h. auf alle Lebensbereiche (Arbeit, Freizeit, soziale Aspekte wie Familie und Freunde, Konsumverhalten) bezieht und Werte wie auch Verhaltensweisen prägt, etwa eine gesundheitsbewusste, sportliche oder nachhaltige Lebensweise. Eine Lebensweise beinhaltet Ziele und Ansprüche, mit denen sich das Individuum identifiziert, d. h. die es als positiv und erstrebenswert ansieht und für deren Erreichen es Anstrengungen unternimmt. Auf Lebensführung bezogen lässt sich die These einer religiösen Ausrichtung aufstellen, d. h. ein religiöses Selbstverständnis sowie religiöse Werte, die sich im praktischen Verhalten im Alltag widerspiegeln.

Die Wiederholung (*das ist für uns eine Lebensweise*) bekräftigt den gewählten Ausdruck und verweist auf das in der Familie Geteilte. Die eigene, familiär geteilte religiöse Verortung lässt sich als kontinuierlich verstehen. Ihre Äußerung deutet darauf, dass ihre Lebensweise keine Konflikte in ihrem unmittelbaren Umfeld ausgelöst hat. Es lässt sich davon ausgehen, dass in der Familie Einigkeit über Verhaltensweisen, die mit Religion in Verbindung stehen, herrschte, und zudem darüber familiäre Verbundenheit hergestellt wurde. Aus der Kontinuität („wir sind immer damit aufgewachsen“) erklärt sich Sahlas Identifikation mit der Lebensweise, die ihr in der Sozialisation vermittelt wurde. Aus ihrer Aussage spricht ein Bewusstsein dieser Prägung, gleichzeitig eine hohe Identifikation. Für sie stellt diese Lebensweise eine Normalität dar und es wäre erklärungsbedürftig, diese infrage zu stellen. Sahla stellt ihre Lebensführung damit in eine familiäre Kontinuität.

Mit dem einschränkenden Ausdruck *für uns* wird die familiär geteilte Verbindung zwischen Religion und Lebensweise als eine mögliche dargestellt. Sahla ist sich

dessen bewusst, dass es andere Lebensweisen gibt und Religion nicht notwendigerweise als Lebensweise verstanden werden muss. Sie argumentiert nicht normativ-wertend, sondern neutral und erklärend. Der Passus lässt sich als eine an die Interviewerin gerichtete Erklärung verstehen. Die Erklärung beruht auf dem Bewusstsein der Kontingenz der eigenen Verortung. Im Anschluss spricht Sahla zum ersten Mal in der Ich-Form:

ähm ich bin praktizierend, ich mache meine Gebete, ich faste im Monat Ramadan, ähm, dann halt wie ich dir gesagt habe, das ist für mich eine Lebensweise, das lehrt uns ääääh respektvoll zu sein, tolerant, großzügig (2) das ist eine Lebensweise (2)

hum je suis pratiquante, je fais mes prières, je jeûne le mois du ramadan, hum, après voilà comme je t'ai dit, c'est pour moi un mode de vie, ça nous apprend à être euuuuh respectueux, tolérant, généreux (2) c'est un mode de vie (2)

Unternommen wird eine weitere Einordnung als praktizierende Muslimin. Das beinhaltet implizit die Aussage, dass nicht jede muslimisch-gläubige Person den Glauben praktiziert. Sie führt Praktiken an, die sie als praktizierende Muslimin charakterisieren und die gleichzeitig zu den fünf Säulen des Islams gehören: Das Pflichtgebet und das Fasten im Monat Ramadan. Im Unterschied zum Glaubensbekenntnis, den Almosen und der Pilgerfahrt nach Mekka sind diese Praktiken in ihrer alltäglichen Lebensgestaltung von Relevanz. Das Gebet erhält durch das Personalpronomen einen persönlichen Charakter und weniger den Charakter einer religiösen Pflicht. Das Kollektive tritt zugunsten der Eigenverantwortung zurück. Gleichwohl ist die Sprechweise schematisierend und erklärend. Die Aussage „ich faste im Monat Ramadan“ kann auch von einer Person verstanden werden, die kein Wissen über muslimische Praktiken hat (im Unterschied zu „ich faste“). Die Aussage lässt sich als Versuch interpretieren, eine präzise und knappe Beschreibung dessen zu geben, was ihre muslimische Lebensweise ausmacht.

Die Wiederholung (*das ist eine Lebensweise*) fügt dem inhaltlich nichts Neues hinzu. Das Thema wird damit abgehakt. Sahla hat ihre religiöse Verortung skizziert, jedoch ohne auf Entscheidungsmomente, Krisen und Zweifel, religiöse Gefühle oder Erfahrungen einzugehen. Die sparsame Ausdrucksweise deutet darauf, dass die auf Sozialisation beruhende Religiosität für sie biografisch unproblematisch ist. Die Erzählung beschränkt sich auf Aspekte, die für eine Charakterisierung aus der Außenperspektive ausreichend sind. Die religiöse Verortung wird als ein weiterer Aspekt ihrer Geschichte thematisiert. Die Darstellung ist knapp. Sahla geht nicht ins Detail und erzählt lediglich das, was für eine Einordnung notwendig ist. Das spricht für die

oben aufgestellte Hypothese. In der Interaktion wird Religion reflexiv, d. h. auf die Identität des Gegenübers abgestimmt, thematisiert. Gleichzeitig werden nur die unbedingt notwendigen Informationen gegeben.

Als Resultat einer muslimischen Lebensweise (*das lehrt uns*) werden Respekt, Toleranz und Großzügigkeit angeführt. Die Benennung von Werten deutet auf den ethischen Aspekt der Religiosität. Die ethische Ausrichtung beinhaltet eine Transformation des Subjekts (des „Seins“): *das lehrt uns [...] zu sein*. Hier zeigt sich der idealistische, d. h. an Werten ausgerichtete Aspekt von Lebensführung. Die angeführten Werte sind nicht spezifisch religiös oder gar muslimisch. In Bezug auf eine muslimische Lebensweise Werte anzuführen, die einen breiten gesellschaftlichen Konsens erfahren, lässt zwei Schlussfolgerungen zu. Erstens widerspricht das einer weit verbreiteten Gegenüberstellung von einer säkularen Wertegrundlage als universell und einer religiösen Wertegrundlage als partikular, mit der oft gegen religiöse Werte argumentiert wird (Nyhagen/Halsaa 2016, 34). Vielmehr wird das Religiöse hier als Grundlage für allgemeine Werte angeführt.

Zweitens deutet das auf die potentielle Konflikthaftigkeit einer muslimischen Lebensweise im sozialen Miteinander, der hier mit dem Versuch begegnet wird, positiv bewertete Gemeinsamkeiten zu einer säkularen Wertorientierung herzustellen. Die Rede lässt sich wie folgt paraphrasieren: Eine religiös ausgerichtete Lebensweise macht uns zu guten und verantwortungsbewussten Menschen, die im sozialen Miteinander wissen, worauf es ankommt. Die Rede folgt der Logik der Rechtfertigung und greift einer möglichen Kritik vor, die darin liegen könnte, in der islamischen Lebensweise eine starke kollektivistische Identität zu sehen, die von den Zielen und Werten der Gesellschaft abweicht und sich in einer Gemeinschaft abschottet.

Mit der vierten Erwähnung von *Lebensweise* wird das Thema abgehakt. In Verbindung mit dem Herausstellen von konsensfähigen Werten lässt sich dies so interpretieren, dass Sahla die auf dem Islam basierende Lebensweise als eine von mehreren möglichen und richtigen Lebensweisen anführt. Damit verhält sie sich sachlich und vermeidet die Bewertung von anderen Lebensweisen, d. h., sie stellt ihre Lebensweise nicht als besser oder schlechter dar. Sie gibt über ihren intimen Bezug zur Religion sehr wenig Auskunft und konzentriert sich auf Aspekte, die für die Bewertung durch andere relevant sein können.

Fazit

Die Analyse spricht für die Hypothese einer verknüpften Thematisierung von Religion aufgrund einer potentiellen Konflikthaftigkeit. Gleichzeitig wurde eine Kontinuität von Religiosität im Generationenverlauf festgestellt. Als wesentliche Instanz religiöser Erziehung und damit als religiöses Vorbild werden die Eltern gekennzeichnet. Sahla verwendet den metaphorischen Ausdruck *j'ai baigné dans ça*²⁴⁹, der wörtlich übersetzt *ich habe darin gebadet*²⁵⁰ lautet. Der Ausdruck wird im Französischen z. B. für den Erwerb einer zweiten Muttersprache verwendet, der ohne große Anstrengung erfolgt, weil das Kind ständig davon umgeben ist. Die Metapher macht den Aspekt der Sozialisation deutlich. Während eine Erziehung durchaus Dinge enthalten kann, die die Eltern nicht praktizieren (z. B. der Erwerb einer Fremdsprache), verweist „in etwas baden“ darauf, dass Sahlas Eltern selbst die Lebensweise praktiziert haben, die sie ihren Kindern vermittelt haben, vergleichbar mit einer Muttersprache. Es lässt sich also davon ausgehen, dass die Eltern als Vorbilder fungierten und eine Kohärenz bestand, zwischen dem, was sie erzieherisch vermittelten und dem, was sie selbst praktizierten. Das verweist auf eine gelungene religiöse Transmission. Das Gelingen lässt sich nicht zuletzt auf die Kontinuität der religiös geprägten Lebensweise zurückführen.²⁵¹ Sahlas Eltern und Geschwister sind ebenfalls praktizierende Muslim*innen.²⁵² Die Kontinuität der religiösen Praxis ist familiär geteilt.

Die erfolgreiche Transmission lässt sich neben der Vorbildwirkung der Eltern und der kontinuierlichen religiösen Erziehung auf weitere förderliche Aspekte zurückführen. Der von Sahla gebrauchte Ausdruck *Kokon*²⁵³ verweist auf eine schützende Ummantelung, die als angenehm empfunden wird. Das deutet auf stützende Sozialbeziehungen in einem migrantischen Milieu, in dem (religiöse) Werte geteilt werden. Über enge Familienbande hinaus, die sich förderlich auf die religiöse Transmission auswirken (vgl. Bengtson et al. 2013), lässt sich davon ausgehen, dass die Familie enge Beziehungen mit anderen eingewanderten Familien gepflegt hat, in denen die religiöse Erziehung der Kinder ebenfalls eine Selbstverständlichkeit war, sodass die religiöse Erziehung in einem geschützten Raum stattfinden konnte.

²⁴⁹ Anhang B-25, Z 169–170.

²⁵⁰ Anhang B-25, 141–2.

²⁵¹ *seit ich ganz klein war* (Anhang B-25, Z 142).

²⁵² Anhang B-25, Z 144–6.

²⁵³ Anhang B-25, Z 38.

Vor allem der Vater verfügt über sehr gute Bildungsvoraussetzungen für die (religiöse) Erziehung der Kinder. Neben seiner hohen formalen Bildung verfügt er über eine hohe religiöse Bildung und vermutlich auch pädagogische Kenntnisse, denn er hat in der lokalen Moscheegemeinde Koranunterricht abgehalten. Vor dem Hintergrund seines religiösen Engagements in der Diaspora lässt sich vermuten, dass er die Position der muslimischen Minderheit im säkularen Frankreich gut kannte und bei der religiösen Unterweisung einfließen lassen hat. Das wäre eine mögliche Erklärung dafür, dass Sahla beim Sprechen über ihre religiöse Verortung deren Genese erklärt, indem sie etwa ihre Familie als muslimisch spezifiziert.

5.7 Das Vorenthalten einer religiösen Erziehung: Latifa

5.7.1 Biografischer Überblick

Latifas Vater wird 1937 in der ländlichen Kabylei in Algerien als viertes von acht Kindern geboren. Die Familie lebt von der Landwirtschaft. Er besucht die Grundschule nicht.²⁵⁴ 1955, kurz nach dem Ausbruch des Algerienkrieges, geht er nach Frankreich (Paris). Da Algerien zu dem Zeitpunkt noch zum Territorium Frankreichs gehört, ist dafür kein größerer bürokratischer Aufwand erforderlich. Einige seiner Geschwister sind ebenfalls nach Frankreich gegangen. In Paris ist er als ungelernter Arbeiter im Baugewerbe und seit etwa 1987 im Gastgewerbe tätig.

Latifas Mutter wird 1951 in der ländlichen Kabylei in Algerien – im selben Dorf wie ihr zukünftiger Ehemann – als erstes von sieben Kindern geboren. Sie besucht die Schule nicht. Die Familie lebt ebenfalls von der Landwirtschaft. 1966 erfolgt die Heirat. Danach lebt sie bei ihren Eltern,²⁵⁵ während ihr Mann weiterhin in Frankreich den Lebensunterhalt der Familie erwirbt und nur etwa alle vier Jahre mehrere Wochen in Algerien verbringt. 1967 wird eine Tochter geboren, 1972 eine weitere, 1976 ein Sohn. 1982 geht die Mutter mit den drei Kindern nach Frankreich. Da ihr Mann mit anderen Arbeitern ein Zimmer teilt²⁵⁶, kommt sie zunächst in einem Hotel und kurze Zeit später bei der Schwester ihres Mannes unter, welche selbst neun Kinder hat. Latifa kommt 1982 in Paris zur Welt, 1984 wird ihre Schwester geboren und 1986 ihr Bruder. 1985 zieht die Familie gemeinsam in eine kleine Wohnung. 1988 zieht die Familie in eine größere Wohnung in einem Stadtteil im Pariser Norden. Die Mutter übt immer wieder nicht-deklarierte Tätigkeiten als Reinigungskraft, Aushilfe oder Kinderbetreuerin aus. Die älteren Geschwister kümmern sich währenddessen um die jüngeren Geschwister. 1991 erhält sie die Zulassung als anerkannte Tagesmutter. Bis

²⁵⁴ Die Alphabetisierungsrate war im kolonialen Algerien äußerst gering. Nur knapp 20 % der vor 1943 Geborenen waren zum Zeitpunkt der Datenerhebung (2010) alphabetisiert, siehe <http://uis.unesco.org/country/DZ> [7.12.2018].

²⁵⁵ Warum sie nicht wie üblich im Haushalt ihrer Schwiegereltern lebt, ist nicht bekannt. Womöglich nimmt sie in ihrer Familie eine zentrale Rolle ein, denn als älteste Tochter hat sie im elterlichen Haushalt sehr viel Verantwortung übernommen und z. B. ihre jüngeren Geschwister versorgt. Womöglich sind ihre Eltern auf ihre Unterstützung angewiesen.

²⁵⁶ Algerische Gastarbeiter lebten zunächst in sogenannten *Bidonvilles* (Barackensiedlungen) aus Wellblechhütten. In Nanterre, im Nordwesten von Paris entstand die erste 1953. 1972 wurde sie abgerissen. Zu Beginn der 1960er Jahre wurden Sozialwohnungen, sogenannte *cités de transit* errichtet, die aufgrund der schlechten Qualität schon nach 20 Jahren abgerissen wurden. Die Wohnsituation der Gastarbeiter war äußerst prekär.

zu ihrer Rente betreut sie als Tagesmutter zwischen zwei und fünf Kinder im Privathaushalt der Familie.

Latifas Brüder und Schwestern haben alle das Abitur erworben. Ihr ältester Bruder ist Ingenieur, ihre Schwestern haben zwei- bis fünfjährige Studien absolviert und sind im kaufmännischen bzw. medizinischen Bereich tätig. Der jüngste Bruder hat einen technischen Studienabschluss erworben (bac+4). Latifas ältere Geschwister sind verheiratet.

Latifa durchläuft das Bildungssystem ohne größere Schwierigkeiten und erwirbt 2001 das sozial-medizinische Abitur. Die Abschlussnote lautet befriedigend (*assez bien*). Im Anschluss beginnt sie eine Ausbildung zur Krankenschwester. Diese bricht sie nach einem Jahr aufgrund der psychischen Belastung (vor allem während des Praktikums in der Geriatrie und Psychiatrie) ab. 2003 beginnt sie ein dreijähriges Studium (*bac+3*) an einem katholischen Ausbildungsinstitut und erwirbt ein Staatsdiplom als Beraterin für Familien- und Sozialwirtschaft (*Conseillère en économie sociale et familiale*). Im Anschluss absolviert sie ein Praktikum und nimmt 2006 beim selben Arbeitgeber eine Tätigkeit als Sozialarbeiterin auf. Es handelt sich um einen privaten Träger sozialer Arbeit (*action sociale*), der dem Katholischen Hilfswerk (*secours catholique*) angehört. 2007 heiratet sie. Ihr Mann algerisch-kabyllischer Herkunft ist im Alter von zwei Jahren nach Frankreich gekommen. Er ist im Personalwesen des staatlichen Betreibers des öffentlichen Personennahverkehrs in Paris tätig. Von 2012 bis 2014 wird er in einem Projekt in Algerien eingesetzt. 2009 kommt Latifas Tochter zur Welt. Vier Monate nach der Geburt nimmt Latifa ihre Arbeit wieder auf. 2012 kommt ihre zweite Tochter zur Welt. Latifa nimmt zwei Jahre Elternzeit und verbringt währenddessen viel Zeit in Algerien bei ihrem Mann. Ende 2014 nimmt sie die Arbeit bei ihrem ehemaligen Arbeitgeber wieder auf und ist in Teilzeit (50 Prozent, d. h. 17, 5 Stunden/Woche) tätig.

5.7.2 Lebenspraxis als Dialektik von Determination und Freiheit

Der Kontakt mit Latifa kam über ihre Freundin zustande, die ich interviewt hatte. Diese vermittelte mich an mehrere Freundinnen und Kolleginnen. Noch in meinem Beisein informierte sie ihre Kontakte per SMS. Latifa antwortete darauf sofort und erklärte ihre grundsätzliche Bereitschaft, wies aber darauf hin, dass sie nicht möchte, dass ihre Identität preisgegeben wird. Ihre Freundin beruhigte sie und bei unserem

Telefongespräch am Tag darauf versichere ich ihr, dass ich Aussagen stets anonymisiere. Sie bittet mich für den darauffolgenden Tag in ihre Arbeitsstelle, da wir dort in einem Raum diskutieren könnten, ohne gestört zu werden. Sie erklärt mir, dass sie so auch mit Personen verfare, die sich für ein Praktikum in der Einrichtung interessieren und fügt an, dass es ja sein könnte, dass ich mich um ein Praktikum bewerbe. Sie schlägt vor, mich in der Empfangshalle abzuholen und fügt an, dass wir uns dann erst einmal siezen würden. So läuft es dann auch ab. Latifa begrüßt mich mit Handschlag und führt mich in ihr Büro. An die Tür heftet sie einen Zettel mit der Aufschrift „entretien“, was (Vorstellungs-)Gespräch bzw. Besprechung heißt. Ich sage, dass es sich ja tatsächlich um ein „entretien“ handelt, was sie mit einem Lachen quittiert. Wie bereits am Telefon duzen wir uns.

Offenbar hat Latifa sich im Vorfeld überlegt, dass sie das Interview „ungesehen“ an ihrem Arbeitsplatz geben möchte und Vorkehrungen getroffen. Sie arrangiert das Treffen so, dass es äußerlich einem Treffen mit einer potentiellen Praktikantin ähnelt. Vielleicht ist sie sich unsicher, ob sie ihre Vorgesetzten um Erlaubnis fragen müsste, was das Interview angeht, oder sie möchte nicht in Erklärungsnot gegenüber Kolleg*innen geraten. Offenkundig passt das Interview nicht in den Kontext ihrer Arbeitsausübung. Anstatt es im Privatbereich anzusiedeln, handelt Latifa so, dass sie äußerlich dem gewohnten Arbeitshandeln entspricht, und weicht mich ein. Ich werde im Laufe der Fallrekonstruktion darauf zurückkommen, ob es sich dabei um ein für Latifa typisches Handlungsmuster handelt.

Am Tag des Interviews trägt Latifa eine Baumwollhose und eine weite dunkelgraue Strickjacke über einem anliegenden hellgrauen Pullover. Das zu einem Turban gewickelte Tuch in einem Pastellton, aus dem links und rechts einige Haare heraus schauen, wirkt in der Kombination mit leicht geschminkten Augen und einer langen Kette mit einem Blumenanhänger dezent und verspielt.

Die Sequenzanalyse der folgenden Eingangssequenz wird nun schrittweise kondensiert nachgezeichnet.

I: nein, nein, keine Sorge. also ich werde Ihnen ein wenig erklären [L: ja] ähm, ich habe keinen, ich habe keinen Fragebogen [L: ah], also hier habe ich einige Fragen notiert [L: einverstanden], die ich später vielleicht stellen werde

I: non, non, il n'y a pas de souci. donc je vais vous expliquer un peu [L: oui] ehm, j'ai pas j'ai pas de questionnaire [L: ah] donc là, j'ai noté quelques questions [L: d'accord] que je poserai peut être tout à l'heure

Der Beginn des Protokolls, den ich hier nur knapp kommentiere, gibt Aufschluss über die Rahmung der Interviewsituation. Die Interviewerin setzt zu einer längeren Erklärung an. Offenbar ist die Rahmung notwendig, sonst hätte sie eine Frage oder einen Erzählstimulus formuliert. Stattdessen entkräftet die Interviewerin eine Sorge der Gesprächspartnerin. Die Notwendigkeit, auf eine Sorge bzw. Befürchtung einzugehen, ergibt sich daraus, dass vor dem Einschalten des Aufnahmegeräts etwas Derartiges kommuniziert wurde.²⁵⁷ Angesichts des Kontexts, in dem die Untersuchung durchgeführt wurde, ist es nicht verwunderlich, dass Interviewpartnerinnen Befürchtungen haben. Konzentrieren wir uns an dieser Stelle darauf, wie die Sorge entkräftet wird.

Das Entkräften ist nicht auf Gefühlsebene angesiedelt, sondern im (rationalen) Erklären (*ich werde Ihnen ein wenig erklären*). Die Äußerung der Erklärungsabsicht erzeugt Transparenz und fordert zur Handlungsentlastung auf. Die Interviewerin signalisiert ihre Kompetenz und hinreichende Vorbereitung. Vorbereitet hat sie sich durch das Ausarbeiten von „einige[n] Fragen“ (keineswegs einer vollständigen Liste), welche unter bestimmten Umständen gestellt werden. Die Abwesenheit eines in dieser Situation erwartbar gewesenen Fragebogens zu thematisieren, schafft den notwendigen Raum für ein offenes Gespräch, in dem Erklärungen gegeben und Fragen verhandelt werden. Die Interviewerin präsentiert sich als offen, d. h. frei von Kategorisierungen und Stereotypen. Damit ist die Situation hinreichend gerahmt und die Interviewpartnerin – ablesbar an ihren zustimmenden Kommentaren – hinreichend beruhigt, um das Interview zu eröffnen.

aber davor hätte ich gerne, dass Sie mir ein bisschen den Weg erzählen, der Sie zu diesem Beruf geführt hat [L: ja] und auch zu dieser Stelle [L: einverstanden] und ich würde gerne wissen, wie das hier bei der Arbeit läuft, was Sie machen, so [L: einverstanden] alles was Sie mir über Ihre Arbeit zu sagen haben [L: einverstanden] und Sie wissen, dass ich mich auch für Ihre Religion interessiere [L: einverstanden] also zögern Sie nicht mir davon zu erzählen [L: einverstanden] wenn das zu einem Zeitpunkt interveniert oder wenn äh auf Ebene der Werte, da, es gibt [L: einverstanden, kein Problem] es Verbindungen zwischen Glauben und beruflichen Werten gibt

mais d'abord j'aimerais que vous me racontiez un peu le chemin qui vous a conduit vers ce métier [L: oui] et vers ce poste aussi [L: d'accord] et je voudrais aussi savoir comment ça se passe ici au travail, qu'est-ce que vous faites, voilà [L: d'accord] tout ce que vous avez à me dire sur votre travail [Latifa: d'accord] et vous savez que je m'intéresse aussi à votre religion [Latifa: d'accord] donc n'hésitez pas de m'en parler [Latifa: d'accord] si à un moment ça intervient ou bien si eh au niveau des valeurs voilà il y a [L: d'accord, il n'y a pas de souci] /il y a des liens entre croyances et des valeurs professionnelles

²⁵⁷ Dass die Interviewten Sorgen und Befürchtungen haben, ist angesichts des Untersuchungsthemas und des gesellschaftlichen Kontexts nicht verwunderlich (siehe 4.2).

Die Erzählaufforderung ist ausgesprochen höflich formuliert (*hätte ich gerne, dass Sie mir ein bisschen den Weg erzählen*). Wie lässt sich dies erklären angesichts der Kooperationsbereitschaft der Interviewpartnerin? Sie hat sich im Vorfeld für das Interview bereit erklärt und drückt mehrfach ihr Einverständnis aus (*einverstanden*). Nichtsdestotrotz liegt der Interviewsituation eine Asymmetrie zugrunde, denn für die weitreichende Bitte kann keine Gegenleistung in Aussicht gestellt werden. Die Interviewerin ist offensichtlich gehemmt, nun das Vereinbarte einzufordern und versucht, die Asymmetrie zu entkräften, indem sie das Ersuchen weniger fordernd formuliert. Damit wird zumindest formal die Möglichkeit eröffnet, der Bitte nicht nachzukommen. Praktisch macht die höfliche Formulierung ein Abweisen der Bitte unwahrscheinlich.

Was beinhaltet die Erzählaufforderung? Durch ihre grammatikalische Fehlerhaftigkeit – erzählt werden kann nur eine Geschichte, einen Weg beschreibt man – werden zwei Dinge kombiniert. Zum einen soll eine biografische Narration mit sinnvollen Verknüpfungen vorgenommen werden (*erzählen*). Zum anderen soll die Abfolge von Stationen eines Standardverlaufs beschrieben werden, d. h., wie jemand zu einem Beruf und einer Stelle gelangt ist. Das erfolgt standardmäßig durch eine (auf einer Berufsentscheidung beruhende) Ausbildung und eine Bewerbung für einen konkreten Arbeitsplatz. Die auf den *Weg* gerichtete Erzählaufforderung appelliert nur eingeschränkt an die Handlungsautonomie, denn ein *Weg* bzw. eine auf ein Ziel gerichtete Bewegung ist ja vorgegeben. Erzählt werden soll also ein mehr oder minder vorgegebener bzw. durch Richtungswechsel und Hindernisse veränderter *Weg*. Als Endpunkte der Narration werden *Beruf* und *Arbeitsstelle* benannt. Der *Beruf* ist der Interviewerin offenbar bekannt. Die *Arbeitsstelle* lässt sich allgemein als räumlich und zeitlich abgegrenzt, mit Rechten und Pflichten verbunden und durch strukturierte, standardisierte und rollenförmige Abläufe gekennzeichnet, verstehen. Schließlich werden der Erzählaufforderung weitere Elemente angefügt: die Erwerbsarbeit, ihre Anforderungen, das konkrete Arbeitshandeln, das soziale Miteinander. Die Reduzierung des biografischen Erzählens auf *ein bisschen* erfolgt zusammen mit einer Ausweitung der inhaltlichen Elemente. Mit *alles, was sie mir über Ihre Arbeit zu sagen haben* wird die Bereitschaft zum uneingeschränkten Zuhören ausgedrückt. Inhaltlich wird offengelassen, Probleme und Schwierigkeiten anzusprechen oder eine Metaperspektive auf die

Arbeit einzunehmen. Das Gewicht der Erzählaufforderung liegt deutlich auf der aktuellen Situation, die durch die biografische Schilderung²⁵⁸ eingeleitet werden soll.

Die Erzählaufforderung beinhaltet ferner Religion. Nicht spezifiziert wird, ob ein (bestimmtes) religiöses Dogma oder die Religiosität der Person gemeint ist. Zum allgemeinen Thema Religion leitet die Interviewerin über, indem sie ein bereits thematisiertes Interesse in Erinnerung ruft (*und Sie wissen, dass ich mich auch für Ihre Religion interessiere*). Das Vorgehen entspricht einem Herantasten an ein Thema, das im bisher aufgefächerten thematischen Kontext (Berufsweg, Arbeitsstelle, Arbeitshandeln) nicht zu erwarten ist und möglicherweise eine Gesprächsbarriere darstellt. Das ist ein Indiz dafür, dass Berufliches und Religiöses in der Kommunikation üblicherweise getrennt behandelt werden und der Kontext des Gesprächs dies ebenfalls nahelegen würde. Nachdem der vorsichtig gesetzte Subfokus Religion von der Interviewten akzeptiert wurde, werden zwei mögliche Themen aufgefächert: Erstens, konkrete Situationen und Handlungszusammenhänge, in denen Religion oder etwas mit ihr in Zusammenhang Stehendes, hineinspielt oder unterbricht, d. h. in irgendeiner Art und Weise relevant und potentiell konfliktrichtig wird. Das verwendete transitive Verb (*interveniert*) schreibt der Religion, ungeachtet der Intention menschlicher Akteure, das Potential der Intervention zu, d. h. Religion wird als Agens gekennzeichnet, das (von selbst) relevant werden kann. Zweitens geht es um *Verbindungen* von religiösen und beruflichen Werten.²⁵⁹ Verbindung ist ein neutraler Terminus, womit die Möglichkeit eröffnet wird, diese als komplementär oder konflikthaft, gegeben oder (von einem Subjekt) hergestellt darzustellen.

L: [betont]/ich+ denke, dass es immer Verbindungen gibt/ [I: /die Art mit den Leuten zu arbeiten/] auf jeden Fall ob das der Glaube oder die Tradition ist, die Lebensgeschichte [I: hm] es gibt immer eine Verbindung mit dem was man tut [I: genau, man kann nicht ausklammern] heute und auf den Beruf bezogen, den man wählt, im Allgemeinen, das ist selten, wo es ein Zufall ist,

L: /moi je pense qu'il y a toujours des liens/ (I: /la manière de travailler avec des gens/) de toute façon que ça soit la croyance ou la tradition, l'histoire de vie [I: hm], il y a toujours un lien avec ce qu'on fait [I: voilà, on peut pas exclure] aujourd'hui et sur le métier qu'on choisit généralement, c'est rarement où c'est un hasard,

²⁵⁸ Zu verstehen als eine Kombination von biografischer Narration und Standardverlauf. Hier wäre zu fragen, ob die Interviewte sich eher als determiniert beschreibt oder als Subjekt von Entscheidungen.

²⁵⁹ Von „beruflichen Werten“ lässt sich in Arbeitsfeldern sprechen, die eine Professionsethik ausbilden, dementsprechend handelt es sich um Professionen oder professionalisierungsbedürftige Berufe (siehe Oevermann 1996). Charakteristisch dafür ist eine fehlende Trennung zwischen Funktionsrolle und Person oder Handlungssituationen, in denen eindeutige Verhaltensrichtlinien fehlen. Im Feld der sozialen Arbeit werden Menschen bei der Bewältigung ihrer Lebenspraxis unterstützt. In der Tätigkeit kommen „persönliche Einfärbungen“ zum Tragen (Daigler 2008, 59).

Auffällig ist, dass Latifa den Rest der Erzählaufforderung nicht abwartet, sondern beim Stichwort *Verbindungen* zu erzählen beginnt. Sie greift die Erzählaufforderung in einem Moment auf, in dem die Frage nach Verbindungen zwischen religiösen und beruflichen Werten als allgemeine Frage und Einladung zur Theoretisierung verstanden werden kann. Latifa betont, dass es *immer Verbindungen gibt*, und spezifiziert die Gesprächsaufforderung, indem sie drei Elemente anführt, die Verbindungen eingehen können: Glaube, Tradition und Lebensgeschichte. Während Glaube und Lebensgeschichte aus dem bisher Thematisierten aufgegriffen werden, ist Tradition ein Element, das sie hinzufügt. Hier deutet sich eine Unterscheidung der oft gleichgesetzten Termini Glauben und Tradition an.

Latifa spricht von Verbindungen zur Handlungspraxis (*was man tut*) und zu Entscheidungen (*Beruf [...], den man wählt*) und entfaltet damit ihre Vorstellung von Lebenspraxis wie eine allgemeine Regel bzw. Gesetzmäßigkeit. Die Sprechweise ist reflektiert, argumentativ, begründend, rasonierend und generalisierend. Dass keine Ich-Erzählung erfolgt, lässt vermuten, dass sie gleichermaßen auf theoretisches Wissen wie das (theoretisierte) Ergebnis einer biografischen Reflexion zurückgreift, wie sich an der beispielhaft angeführten Berufswahl festmachen lässt. Wahl verweist auf eine Entscheidung zwischen mehreren Optionen, die sich innerhalb des durch die benannten Elemente Glauben, Tradition und Lebensgeschichte geprägten Rahmens situieren, der manche Optionen ausschließt und andere nahelegt, aber dennoch Freiräume lässt. Latifa entfaltet hier ein allgemeines Verständnis von Lebenspraxis, ohne sich selbst davon auszuschließen. Es kann angenommen werden, dass sie sich unter das Allgemeine subsumiert und damit gleichzeitig etwas über die eigene Lebenspraxis aussagt. Auf die erwähnte Berufswahl bezogen, lässt sich in Bezug auf Latifas Lebenspraxis vermuten, dass sie eine (eigenverantwortliche) Wahl getroffen hat und diese aus gegenwärtiger Perspektive bestätigt. Der verwendete Ausdruck *métier* (Beruf) verweist auf eine als sinnstiftend betrachtete Tätigkeit, im Unterschied zum rein materiell absichernden Job (frz. *boulot*).

Das ausgedrückte (allgemeine) Verständnis von Lebenspraxis verknüpft Handlungspraxis und Entscheidungen mit dem bisherigen Verlauf und vermittelten Traditionen. Betont wird damit, dass Lebenspraxis (und darin enthaltene Entscheidungen) nicht im Raum unbegrenzter Möglichkeiten entsteht, sondern von Orientierungspunkten abhängt. Gleichwohl geht die Sprecherin von einer biografischen Gestaltbarkeit

und Verhandelbarkeit von Handeln aus und grenzt sich vermutlich deswegen vom Zufall ab. Da Latifa den Zufall dem eigenen Handeln (*tut*) und Entscheiden (*wählt*) gegenüberstellt, lässt sich Zufall als Abwesenheit von Entscheidung verstehen. Das Subjekt wird weder als absolut frei noch als a priori unfrei oder determiniert konzeptualisiert, sondern als in einem gegebenen Rahmen (autonom) handelnd. Artikuliert wird damit die Vorstellung einer fallspezifisch ausgeprägten Dialektik von Determination und Freiheit.

also, ehm, ja tatsächlich ehm sogar außerhalb des Glaubens [alternative Übersetzung: abgesehen vom Glauben], ich spreche nicht mal von Glauben weil ich nicht zwangsläufig in einer religiösen, praktizierenden Familie aufgezogen worden bin, also ehm es wird keine direkte Verbindung geben,

donc eh oui effectivement ehm même en dehors de la croyance je parle même pas de croyance parce que j'ai pas été forcément élevé dans une famille religieuse pratiquante, donc eh il y aura pas un lien direct,

Nun rudert Latifa in Bezug auf den vorher (zusammen mit Tradition und Lebensgeschichte genannten) Aspekt des Glaubens etwas zurück. Die Aussage *ja tatsächlich ehm sogar außerhalb des Glaubens*, die sich auch mit *abgesehen vom Glauben* übersetzen lässt, kann so gelesen werden: „Das, was ich jetzt über die Determiniertheit von Lebenspraxis gesagt habe, gilt auch, wenn ich den Glauben jetzt mal rauslasse“. Insofern wären in Latifas Verständnis von Lebenspraxis Tradition und Lebensgeschichte für sich genommen schon verhältnismäßig determinierend und Glaube nur ein weiteres potenzielles Element. Latifas Verständnis von Lebenspraxis passt zum Kontext einer fragmentierten Moderne, in der Religion nicht das tragende Identitätsmerkmal ist. Latifa geht nicht davon aus, dass Religion die Lebensführung alleinig und maßgeblich beeinflusst. Warum Latifa Religion in ihrer Argumentation an dieser Stelle ausspart, sollte sich aus dem Fortgang der Sequenz ergeben. An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass Latifa die Determiniertheit durch das Herkunftsmilieu bekräftigt. Sie begründet die Aussparung von Glauben mit dem Verweis auf religiöse Sozialisation, in ihren Worten dem „Aufgezogen werden“ in einer religiösen, praktizierenden Familie. Bringt man diesen Gedanken zu Ende, würde sich nach ihrem Verständnis die religiöse Sozialisation auf die Lebenspraxis auswirken.

Die Wendung *nicht zwangsläufig [...] aufgezogen worden bin*, ist erklärungsbedürftig, denn es ist davon auszugehen, dass Latifa weiß, in was für einer Familie sie aufgewachsen ist. Sie bringt aber Kontingenz hinein. „Zwangsläufig“ bedeutet laut Duden „aufgrund bestimmter Gegebenheiten gar nicht anders möglich“. Damit ver-

neint Latifa einen Determinismus, wonach sie zwangsläufig religiös sozialisiert worden wäre. Sie räumt damit ein, dass es auch anders möglich gewesen wäre (Kontingenz), im Sinne von: „Es ist denkbar, dass meine Familie nicht religiös und praktizierend war“. Hier reproduziert sich das oben identifizierte Muster, wonach Latifa ihr Verständnis von Lebenspraxis allgemein entfaltet, sich aber gleichzeitig unter die allgemeinen Regeln subsumiert und damit etwas über ihre Lebenspraxis aussagt. Im allgemeinen Sinne lässt sich die Wendung so lesen: Es gibt zwar immer eine herkunftsbedingte Determiniertheit der Lebenspraxis, aber sie hat nicht unbedingt mit dem Glauben zu tun, denn möglich ist, dass der Glaube im Herkunftsmilieu gar nicht vermittelt wurde.

Anschließend räumt sie ein, dass es *keine direkte* Verbindung zwischen Glauben und beruflichen Werten geben wird. Damit bejaht sie im Prinzip die Annahme der Interviewerin, dass es Verbindungen geben kann. Auffällig ist, dass Latifa die von der Interviewerin gestellte Frage nicht mit einer Ausführung dessen beantwortet hat, worin in ihrem Fall Verbindungen bestehen. Stattdessen hat sie zu einer langen allgemeinen Erklärung ausgeholt. Damit führt sie in allgemeinen Termini aus, warum sich nicht einfach so über die – in ihrem Fall ja anscheinend bestehenden Verbindungen zwischen Glauben und beruflichen Werten – sprechen lässt. Latifas lange allgemeine Ausführungen lassen sich so verstehen, dass sie etwas relativiert, das unterstellt werden könnte, nämlich, dass der Glaube für religiöse Menschen potentiell das stärkste verbindende Element zu beruflichen Werten darstellt. Der Begründungsaufwand, den Latifa hier unternimmt, lässt sich darauf beziehen, dass ihr von Seiten der Interviewerin ein einfacher Determinismus unterstellt zu werden scheint, im Sinne von „du bist gläubig, also bestimmt der Glaube deine Lebenspraxis“. Diesen ersetzt sie argumentativ durch einen komplexen Determinismus. Zusammengefasst lässt sich dieser so fassen: Determiniertheit besteht in jeder Lebenspraxis durch die Herkunft, d. h. Tradition und Lebensgeschichte. Religion kann, muss aber kein weiteres Element sein. Auf sich selbst bezogen, deutet sie an, dass die Verbindung zwischen Glauben und beruflichen Werten keinem Determinismus von religiöser Sozialisation entspringt. Sollte sich dies bestätigen, würde das zur Frage führen, was anstelle des Determinismus gesetzt wird: die freie Wahl? Möchte Latifa sagen, dass sie sich aus freien Stücken für ihren Glauben entschieden hat? Ist das der Fall, warum spricht sie dann so ausgiebig über Determiniertheit?

ja, meine Eltern sind Muslime, aber wir sind niemals aufgezogen worden ehm, ich bin nie im Arabischunterricht gewesen, ich habe die Religion nie gelernt, ich habe ich habe ich habe ich habe niemals das Gebet mit meinen Eltern gelernt, ich habe ich habe alles ganz allein gemacht. also in diesem Sinne war es nicht über die Erziehung [Telefon klingelt, schaltet es stumm] hop, pardon,

oui, mes parents sont musulmans, mais nous avons jamais été élevé ehm j'ai jamais été au cours d'arabe, j'ai jamais appris la religion, j'ai j'ai j'ai j'ai jamais appris la prière avec mes parents j'ai j'ai tout fait toute seule. donc de cette manière ça n'a pas été via l'éducation [sonnerie, l'éteint] hop, pardon,

Latifa negiert etwas. Das lässt sich weniger auf Erziehung an sich beziehen, sondern eher darauf, auf eine bestimmte Art und Weise aufgezogen worden zu sein. Die Negation bezieht sich auf eine offenbar im Raum stehende Unterstellung, dass eine gläubige Person zwangsläufig religiös sozialisiert wurde. Latifa führt sich gewissermaßen hier als Beispiel für das, was sie vorher theoretisch ausgeführt hat, an. Das zeigt noch einmal, wie viel Raum sie der allgemeinen Erläuterung von Lebenspraxis zugestanden hat. Erst an dieser Stelle spricht Latifa zweifelsfrei über ihre eigene Herkunft. Daraus lassen sich Rückschlüsse auf Latifas Sozialisation und ihre rückblickende Bewertung derselben herstellen. Die Aussage deutet auf ein Umfeld, in dem weder religiöses Wissen noch religiöse Praktiken vermittelt wurden. Offenbar war Religion weder praktisch noch theoretisch ein Thema in der Familie. Darüber hinaus erfolgte keine Vermittlung durch religiöse Experten (Arabischunterricht).

Vermutet werden kann, dass Latifas Eltern den Islam selbst nicht praktizierten. Denn beobachtete Gebete hätten die Kinder vermutlich zumindest in den Gesten nachgeahmt. Die Vermutung muss allerdings relativiert werden, denn die Äußerung *niemals das Gebet mit meinen Eltern gelernt* könnte auch bedeuteten, dass den Eltern religiöses oder pädagogisches Wissen fehlte, um diese Praxis adäquat zu vermitteln. Aus der Erwachsenenperspektive bewertet Latifa ihre Sozialisation negativ. Der adversative Ausdruck (*ja, meine Eltern sind Muslime aber wir sind niemals aufgezogen worden*) deutet auf etwas Defizitäres, als hätten ihr die Eltern etwas vorenthalten, wozu sie aufgrund ihres Muslimseins verpflichtet gewesen wären. Anhand der Nennung von konkreten Erziehungsinhalten macht Latifa deutlich, was sie von ihren Eltern erwartet hätte. Die Verantwortlichkeit der Religionsvermittlung beinhaltet demnach den Erwerb theoretischen und praktischen Wissens, das notwendig ist, um religiöse Praktiken (wie das Gebet) gültig vollziehen zu können. Dazu gehört das Erlernen des Arabischen (üblicherweise im Koranunterricht), die Sprache des Korans, in der auch gebetet wird.

Nun bringt Latifa vor, dass sie die Religion im Laufe ihrer Biografie eigenverantwortlich und selbstbestimmt erlernt hat. Der Ausdruck *ich habe alles ganz allein gemacht* enthält sowohl Stolz auf die eigene Leistung als auch einen Vorwurf („eigentlich hätten meine Eltern mir das beibringen müssen“). Arabischunterricht und das Lernen von Gebeten sind hier als Elemente ihrer Aneignung von Religion zu verstehen, sowohl in Form von Wissen als auch in Form von Praktiken.

Ziehen wir an dieser Stelle ein Zwischenfazit. Latifas Äußerungen enthalten, dass sie die defizitäre religiöse Sozialisation eigenverantwortlich kompensiert hat. Das ist erklärungsbedürftig. Angesichts Latifas langer Vorrede darüber, dass subjektive Entscheidungen weder frei noch vollständig determiniert sind, sondern stets im Kontext von Freiheit und Determination (durch Lebensgeschichte, Tradition und Glauben) zu betrachten sind, wäre zu klären, worin in ihrem Fall die Determiniertheit und worin die Entscheidung besteht. Da in Latifas Fall offenbar die Abwesenheit elterlicher Vermittlung nicht in religiöse Indifferenz gemündet hat, fragt sich, welchen biografischen Auslöser es für die eigenständige Aneignung gegeben hat. Natürlich ist zu erwarten, dass Latifa sich als Jugendliche mit ihrem Herkunftsmilieu auseinandersetzt, um die identitätsrelevante Frage „woher komme ich?“ zu beantworten. Umso mehr, als sie eine Auseinandersetzung in einem gesellschaftlichen Umfeld, in der Muslimsein von der Regel abweicht, gar nicht vermeiden kann. Ob dies zwangsläufig zur Religiosität führen muss, ist damit noch nicht beantwortet. Die Frage muss an späterer Stelle wieder aufgegriffen werden. Im Fortgang der Sequenz geht Latifa nämlich nicht auf den Auslöser für ihre Aneignung ein, sondern auf in ihrer Sozialisation verinnerlichte Werte. Das kommentiere ich knapp, bevor ich ein Fazit ziehe.

ehm, darum, hingegen ja, außerhalb des Glaubens hat man uns beigebracht zu teilen im Grunde genommen weil das in unserer Kultur ist, [betont] ich+ bin algerischer Herkunft, wir haben gelernt zu teilen, wir sind eine kinderreiche Familie daher, wir sind schon mal 6, plus die Eltern 8, meine Mutter ist Tagesmutter die drei Kinder gehütet hat, daher waren wir doch viele in einem Zuhause, wir hatten keine Wahl, das zu teilen, was wir hatten

eh du coup, par contre oui en dehors de la croyance on nous a appris à partager en fait parce que c'est dans notre culture, moi je suis d'origine algérienne on a appris à partager, on est une famille nombreuse donc déjà on est six plus les parents huit, ma mère est assistante maternelle qui gardait trois enfants donc on était quand même beaucoup dans une maison, on n'avait pas le choix de déjà partager ce qu'on avait,

Der benannte Wert, Dinge zu teilen, ist in Hinblick auf die Tätigkeit im sozialen Feld nicht unerheblich. Aus der Schilderung lässt sich ableiten, dass Latifa aufgrund ihrer Sozialisation eine Disposition für einen sozialen Beruf, in dem Solidarität und soziale

Reziprozität eine wichtige Rolle spielen, entwickelt hat. Die eingeschränkte ökonomische Lage der Familie hat das Teilen unvermeidlich gemacht. Vermutlich reichte der Verdienst eines einfachen Arbeiters nicht aus, um die kinderreiche Familie zu ernähren, sodass die Mutter ebenfalls Geld verdienen musste. Unter dem Wert des Teilens lässt sich verstehen, Dinge nicht für sich zu beanspruchen, sondern sich mit Bedürfnissen des sozialen Umfelds auseinanderzusetzen. Teilen steht also für eine grundsätzliche Beschäftigung mit sozialer Reziprozität. Latifa kennzeichnet das Teilen als einen Wert. Obwohl sie die strukturellen Voraussetzungen erwähnt, die das Unvermeidliche bedingen, erhöht sie diesen Wert und führt ihn auf die algerische Kultur zurück. Hier lässt sich von einer nachträglichen „Valorisierung“²⁶⁰ sprechen. Den Wert des Teilens hochzuhalten, lässt auf eine Identifikation mit einem gemeinwohlorientierten Beruf schließen. Interessanterweise begründet Latifa den Wert nicht religiös bzw. islamisch, sondern hält an ihrer oben angedeuteten Unterscheidung zwischen Tradition/Kultur und Glauben fest. Sie leitet diesen Wert aus ihrer Lebensgeschichte ab und verdeutlicht damit den Aspekt der Determiniertheit bzw. Prägung.

Die Struktur der Argumentation soll hier noch einmal nachgezeichnet werden. Latifa greift die Unterscheidung zwischen religiösen und beruflichen Werten auf und führt eine allgemeingültige Differenzierung ein. Sie unterscheidet zwischen Glauben, Tradition und Lebensgeschichte, die allesamt determinierend auf die Lebenspraxis wirken können. Bevor Latifa über ihre eigene Herkunft spricht, entfaltet sie eine allgemeine Vorstellung von Lebenspraxis. Latifa betrachtet Lebenspraxis – im Kontext begrenzter Freiheitsgrade und eingebetteter Entscheidungen – als gestaltbar. Die artikulierte Vorstellung einer fallspezifisch ausgeprägten Dialektik von Determination und Freiheit kommt der soziologischen Theorie der Lebenspraxis (Oevermann 1995) relativ nahe. Auf sich selbst bezogen deutet sie an, dass ihre berufliche Ethik Verbindungen zur Sozialisation und darin vermittelten Werthaltungen aufweist. Hingegen verneint sie direkte, d. h. in der Sozialisation gewachsene Verbindungen zwischen Beruf und Religion. Die Verbindung von religiösen und beruflichen Werten wird allerdings nicht schlicht verneint, Latifa spricht ja von permanenten Verbindungen.

Aus der Analyse der Eingangssequenz lässt sich in Hinblick auf Lebensführung eine erste Strukturhypothese bilden: Es handelt sich um eine reflektierte, auf autono-

²⁶⁰ Hier verwendet im Sinne von Dewey (2004), der von „valuation“ spricht.

men Entscheidungen beruhende Lebensführung. Autonomie drückt sich im Bewusstsein der Determiniertheit der eigenen Lebenspraxis aus. Das beinhaltet das Bewusstsein der Genese, der Einschränkungen wie auch der Freiheitsgrade. Das Religiöse beruht auf einer intergenerationalen Transformation: Religion ist nicht „gewachsen“, vielmehr haben (noch näher zu bestimmende) biografische Prozesse deren Aneignung ausgelöst. Auf welchen Krisen und Entscheidungen das beruht und wie sich die Aneignung von Religion im von Latifa aufgespannten Feld von Determiniertheit und Freiheit einordnen lassen, bedarf einer näheren Analyse.

5.7.3 Bildungsbiografie

An dieser Stelle erfolgt eine sehr knappe Rekonstruktion der bildungsförderlichen Bedingungen, welche dazu geführt haben, dass Latifa einen Bildungsaufstieg vollzieht. Sie erwirbt ohne größere Schwierigkeiten das Abitur mit dem wirtschaftlich-sozialen Schwerpunkt mit einem mittleren Notenschnitt.

Die Familie verfügt nur über geringe Bildungsressourcen. Beide Eltern sind nicht alphabetisiert und kennen das französische Schulsystem nicht, sodass sie ihre Kinder nicht inhaltlich unterstützen. Bis 1988 lebt die Familie in beengten Verhältnissen. Im Haushalt gibt es kaum Bücher. Die Eltern sprechen untereinander Kabylish, mit den Kindern teilweise auch Französisch. Die Kinder untereinander sprechen mehr Französisch als Kabylish. Latifa erlernt Kabylish nur passiv, d. h., sie versteht diese Sprache, verwendet sie jedoch kaum. Obwohl Latifa sich von Kindheit an in Französisch ausdrückt, bemerkt sie den Unterschied zu Klassenkamerad*innen, die eine gehobene Sprache sprechen, sodass sie manche Wörter nicht versteht. Das lässt sich auf den in Arbeitermilieus typischen Sprachhabitus zurückführen.

In der Familie lässt sich ein ausgeprägter Wunsch nach finanzieller Sicherheit feststellen. Beide Elternteile stammen aus ärmlichen Verhältnissen und arbeiten hart für ihren Lebensunterhalt. Ihnen ist daran gelegen, dass ihre Kinder die besseren Bildungsmöglichkeiten in Frankreich nutzen. Die Eltern halten ihre Kinder zum Lernen an und erwarten gute Schulleistungen. So muss Latifa, wenn sie nach Hause kommt, zuallererst ihre Hausaufgaben erledigen. Als förderlich ist einzuschätzen, dass ihre drei älteren Geschwister das französische Schulsystem kennen und ihr z. B. bei den Hausaufgaben Hilfestellungen geben können. Latifa durchläuft ab ihrem 5. Lebensjahr (mit der *École maternelle*) einen schulischen Werdegang ohne größere Hürden. Als positiv für ihren schulischen Werdegang lässt sich einschätzen, dass ihre Familie bereits seit

längerer Zeit in Frankreich lebt, mit Beginn ihrer Schulzeit auch in einer größeren Wohnung, und sie im Unterschied zu ihren älteren Brüdern keine eigene Migrationserfahrung und damit einhergehende Brüche erlebt. Dass alle ihre Geschwister das Abitur erwerben, deutet darauf, dass in der Familie eine bildungsförderliche Atmosphäre herrscht und die Anpassung an das Schulsystem gelingt.

5.7.4 Dynamik des Umgangs mit dem Islam über drei Generationen

Latifa nimmt eine Diskrepanz wahr zwischen der erlebten Sozialisation und dem, was aus ihrer Sicht erwartbar und wünschenswert gewesen wäre: die Vermittlung religiösen Wissens und religiöser Praktiken. Eine religionsproduktive Dynamik zeigt sich darin, dass Latifa das starke Bedürfnis entwickelt, ihre defizitäre Erziehung eigenverantwortlich auszugleichen. Die Generationendynamik soll nun anhand einer Sequenzanalyse, deren wesentliche Punkte ich relativ ausführlich wiedergebe, rekonstruiert werden. Die folgende Sequenz schließt an Latifas Aussage an, dass ihre Mutter im Alter begonnen habe, das Kopftuch zu tragen.

und darum haben meine Eltern sich sehr alt viel
mehr für die Religion interessiert

et du coup mes parents se sont intéressés beau-
coup plus à la religion très âgés

Im Französischen wird *du coup* (dann, darum, also) häufig als Füllwort verwendet, die Erzählung setzt sich also thematisch fort. Das Interesse für Religion wird als Gemeinschaftsprojekt dargestellt, dem sich beide Elternteile widmen. Die Aussage thematisiert eine zeitliche Zäsur und verweist damit auf eine zentrale religionssoziologische Frage nach der Veränderung der Religiosität im Lebensverlauf.²⁶¹ Latifas Aussage lässt sich auf das mit dem Alter steigende Interesse für Religion (Alterseffekt) beziehen. Die dem Ende des Lebens nahe Phase wirft existentielle Fragen auf, die mit einer stärkeren Hinwendung zu Religion bearbeitet werden können. Die aktive Berufsphase ist abgeschlossen und familiäre Verantwortlichkeiten nehmen ab, sodass Zeit zum Nachdenken und zur Reflexion zur Verfügung steht. Die Formulierung ist nicht auf eine spezifische religiöse Tradition gerichtet. Das verweist auf eine allgemeine religiöse

²⁶¹ Die gut belegte gesteigerte Religiosität älterer Menschen kann auf einen Kohorteneffekt oder auf einen Alters- bzw. Lebenszykluseffekt zurückgeführt werden. Ersteres meint die historisch-spezifische sozialisatorische Prägung einer Geburtskohorte, die eine lebenslange stärkere oder schwächere Religiosität bedingt (Lois 2011, 86). Der Lebenszykluseffekt verweist dagegen auf die Phase im Lebensverlauf und betrifft damit potentiell jede Generation. Der Forschungsstand belegt daneben auch Periodeneffekte, d. h. Einflüsse gesellschaftlicher Ereignisse, die potentiell alle Kohorten betreffen, was eine eindeutige Zuordnung erschwert (ibid.).

Problematik, die mit existentiellen Fragen zusammenhängt und weniger mit einer spezifischen religiösen Bindung. Latifa sagt nicht etwa „für ihre Religion“, was die eigene Religion stärker markiert hätte. Dass das Interesse nicht als etwas Neues markiert wird, spricht für eine gewisse Kontinuität: Das Interesse steigert sich lediglich.

sehr sehr sehr alt nachdem sie das was sie wollten und ihre Priorität wirklich vollbracht haben,

très très très âgés après avoir accompli vraiment ce qu'ils avaient envie et leur priorité,

Die wiederholte Betonung des Alters deutet neben einem biografisch spät liegenden Zeitpunkt auf eine doppelte Differenz zur Sprecherin. Zunächst zur Alterskategorie Latifas, die selbst Kinder hat, also nicht mehr jung ist, deren Eltern – gemessen daran – aber sehr alt sind. Der Übergang von jung zu alt ist schwer zu bestimmen. Die Kategorie variiert stark, so lässt sich angesichts hoher Lebenserwartung z. B. die Spanne von 50 zu 100 nur annähernd in der Kategorie „alt“ fassen. Eine weitere Differenz hat mit dem Zeitpunkt des Interesses zu tun: In Differenz zu Latifa, die sich als viel jüngere, noch ins Erwerbsleben eingebundene Person mit Religion beschäftigt, sind die Eltern *sehr sehr alt*, als ihr Interesse für Religion zunimmt. Drückt sich darin ein Vorwurf an die Eltern aus?

Latifas Argumentation enthält eine Begründung für das gesteigerte Interesse. Die zeitliche Zäsur trennt dieses von den elterlichen Prioritäten. Das Verb „vollbringen“ (*accomplir*) drückt aus, dass eine Aufgabe erfüllt wird, im Sinne von erledigt. Durch die Abgeschlossenheit der Prioritäten ist Religion mit einem Luxusgut vergleichbar, das man sich leisten kann und will. Erst die Freisetzung von Zeit führt zu dieser Möglichkeit. Das spricht für eine Motivation jenseits von Sachzwängen. Nach Erreichen gesetzter Ziele ergeben sich Spielräume für beliebige Aktivitäten. Wie lässt sich das zunächst geringe Interesse erklären? „Priorität“ bedeutet, dass allesamt wichtige Erledigungen/Aufgaben aus meist zeitlichen Gründen in eine Rangfolge gebracht werden, was sich hier auf Lebensziele übertragen lässt, die die Eltern sich gesetzt haben (*ihre Priorität*). Mit Religion zeitlich und sinnstiftend konkurrierend sind die Bereiche Familie, Arbeit und Freizeit, zumindest in der Erwerbsphase. Freizeit ist hier eher unwahrscheinlich. Arbeitsmigrant*innen können aufgrund ihrer Lebensumstände ihren Lebenssinn kaum durch die exzessive Aneignung von Wohlstand und eine identitätsstiftende Freizeitgestaltung bestimmen, die hinsichtlich der Sinnstiftung und

Selbstverwirklichung in Konkurrenz zu Religion treten würde.²⁶² Familie und Arbeit sind hingegen relevant, denn statusniedrige Migrant*innen versuchen, einen gewissen Wohlstand zu erlangen und für ihre Kinder günstige Ausgangspositionen zu schaffen, zumal sie darüber Anerkennung erhalten können. Wahrscheinlich haben Latifas Eltern sehr viel Zeit und Mühe in die Ausbildung der Kinder investiert, diese in den Beruf begleitet und sie lange im elterlichen Haushalt versorgt, um Freiraum für das Lernen zu schaffen. Möglicherweise war dies erst „vollbracht“, als die Kinder sowohl beruflich wie auch familiär etabliert waren. Vermuten lässt sich, dass dies die Eltern über das Ende ihrer Erwerbsphase hinaus in Anspruch genommen hat

und [zwar] ihre unfreiwillige Priorität, das war vielleicht nicht ihre Priorität /wenn sie die Wahl gehabt hätten/ et leur priorité malgré eux, c'était peut-être pas leur priorité fin /s'ils avaient eu à choisir/

Latifa spezifiziert ihre Aussage und relativiert das aktive Setzen von Prioritäten, indem sie auf Zwänge und Fremdbestimmung hinweist. Die Spezifizierung *unfreiwillig[e]* deutet auf Dinge, deren sie sich nicht entziehen konnten. Diese können sehr wohl aus eigenen Entscheidungen resultieren – darauf deutet der zuvor gebrauchte Ausdruck *was sie wollten*. Etwa ergeben sich aus dem Wunsch, eine Familie zu versorgen, Zwänge, wie ein hohes Arbeitspensum, sodass andere als wichtig erachtete Dinge (wie Religion) demgegenüber zu kurz kommen. Eine *unfreiwillige Priorität* wären Entscheidungsfolgen, die nicht den individuellen Bedürfnissen entsprechen. Latifa gesteht damit die eingeschränkten Wahlmöglichkeiten ihrer Eltern ein, die beide arbeiten mussten, um die Familie zu ernähren. Darin wird eine Differenz zu den Möglichkeiten ihrer eigenen Lebensgestaltung in ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld deutlich. Latifa hat einen Beruf gewählt, der eine mehrjährige Ausbildung erfordert. Sich als Frau für oder gegen Heirat, Familiengründung und Beruf entscheiden zu können, sind relativ moderne Errungenschaften.

Vor dem Hintergrund ihres allgemeinen Verständnisses von Lebenspraxis ist nicht überraschend, dass Latifa ihren Eltern, ungeachtet der Fremdbestimmung, eine gewisse Handlungsautonomie zuschreibt. Trotz eingeschränkter Möglichkeiten konnten (gesetzte) Prioritäten *vollbracht* werden. Die Aussage ist ausgewogen, da sie den

²⁶² In diesem Fall hätte die Erzählung eine andere Struktur angenommen, z. B. die einer Konversions-erzählung. Eine solche ist die der Erleuchtung des Buddhas, der in materieller Hinsicht alles Vorstellbare hat, bevor er merkt, dass weltliche Güter nicht zur Erlösung und Lebenszufriedenheit führen.

historischen Zeitabstand und damit ihre im Vergleich zu ihren Eltern sehr viel privilegiere Situation berücksichtigt. Der oben latent enthaltene Vorwurf wird relativiert, indem das spezifische Verhältnis von Determination und Freiheit berücksichtigt wird.

I: /das war auch die Angst ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten zu können(?)/

I: /c'était la peur aussi de ne pas subvenir à leurs besoins(?)/

Die Zwischenbemerkung zielt auf die *unfreiwillige Priorität*. Die Interviewerin interpretiert die Bestreitung des Lebensunterhaltes als Teil der Prioritäten und mögliche Schwierigkeit, denn sie weiß, dass Latifas Eltern unqualifiziert in prekären Tätigkeiten beschäftigt waren und eine große Familie ernähren mussten. Geäußert wird das Ergebnis eines Reflexionsprozesses, der auf das vorausgehende Gespräch und nicht unmittelbar auf die Worte der Interviewten zurückgeht, die ja nicht von Angst gesprochen hatte. Die Zwischenbemerkung eröffnet die Möglichkeit, auf die Stimmung in der Familie einzugehen, und damit zu einer Innenperspektive. Wie der Fortgang der Sequenz zeigt, tut Latifa dies nicht.²⁶³

/ehm/ zudem wurde es sehr schlecht angesehen, das wurde sehr schlecht angesehen eh [sehr leise] das wurde zu schlecht angesehen+ vor einigen Jahren, das wird noch schlecht angesehen auch noch heute,

/bah/ en plus c'était très mal vu, c'était très mal vu eh [sehr leise]c'était trop mal vu+ il y a quelques années, c'est encore mal vu aussi encore aujourd'hui,

Latifa bestätigt zwar zögerlich, aber hebt dann einen zusätzlichen, für sie zentralen Aspekt hervor. Daraus lässt sich ablesen, dass sie das geringe Interesse für Religion nicht ausschließlich auf das Bestreiten des Lebensunterhalts zurückführt. Sie führt vielmehr die Außenwahrnehmung als entscheidend an. Wer was „schlecht ansieht“, ist an dieser Stelle noch offen. Um „es“, die Sache, die schlecht angesehen wurde, zu bestimmen, lassen sich zwei Lesarten bilden. Erstens übten die meist unqualifizierten Gastarbeiter wenig angesehene Arbeiten aus und rangierten in der Statusskala am unteren Ende.²⁶⁴ Zweitens könnte Latifa die Wahrnehmung der Religion der Migrant*innen als das Problem kennzeichnen. Für Letzteres spricht, dass sie ihrem ersten Argument, der Prioritätensetzung, etwas hinzufügt, dass das Interesse an Religion gehemmt

²⁶³ Dafür, dass in der Familie keine Stimmung der Angst herrschte, spricht die oben analysierte Sequenz, in der sie auf den Wert des Teilens eingeht und positiv umdeutet, dass es in ihrer Kindheit wenig Materielles gab. Insofern lässt sich ihre Reaktion nicht als Vermeiden eines unangenehmen Themas deuten.

²⁶⁴ Es lässt sich davon ausgehen, dass ihr, spätestens als Jugendliche, der niedrige gesellschaftliche Status ihrer Eltern nicht entgangen ist, denn Statuszuweisungen werden in der Sozialisation vermittelt (Schwinn 2007). Sie könnte aber auch jünger gewesen sein, als sie wahrgenommen hat, benachteiligt zu sein. Darauf lässt der Forschungsstand über Sozialisation in Armut schließen (Walper 2008).

hat, welches ja grundsätzlich bestanden haben muss. Beide Lesarten stützen theoretisch die durch die Vergangenheitsform ausgedrückte Veränderung (*das wurde sehr schlecht angesehen*). Der Status von Migrant*innen kann steigen, wenn sie es erreichen, ein Geschäft zu eröffnen, ein Gewerbe zu betreiben oder mit der harten, statusniedrigen Arbeit zum Bildungsaufstieg der Kinder beizutragen. Die Beschäftigung mit Religion kann im Zeitverlauf zunehmend toleriert werden. Allerdings lässt sich angesichts der Wiederholung und ausgedrückten Kontinuität (*auch noch heute*) nicht von einer Verbesserung hin zu einem akzeptablen Zustand sprechen. Trotz der graduellen Verbesserung betrachtet die Gesellschaft *es* negativ.

Die zweimalige Wiederholung von *trop* („zu“) ist im Sinne von „sehr“ als Steigerung der Steigerung zu verstehen, die, obwohl grammatikalisch falsch, in der Umgangssprache verwendet wird. Dies deutet auf hohe emotionale Betroffenheit und Bedauern. Leise sprechend scheint sie sich die negative Fremdwahrnehmung als Grund, aus dem heraus die Eltern ihr Interesse für Religion zurückgestellt haben, zu vergegenwärtigen. Vielleicht vergegenwärtigt sie auch die Wirkung auf ihre Lebensgestaltung. Hypothetisch bestehen zwei Alternativen: sich – ähnlich den Eltern – einschränken lassen oder dem etwas entgegensetzen. Da Latifa sich im Unterschied zu ihren Eltern mit Religion beschäftigt, lässt sich darin eine Vergegenwärtigung der Ablehnung, die ihr begegnet, sehen. Da Latifa einen Bildungsaufstieg realisiert hat, kann diese nichts mehr mit der Tätigkeit zu tun haben. Das deutet auf die zweite Lesart, die nun auch so benannt wird.

Islam,

islam,

Die Bezeichnung ist sparsam, da weder eine Nähe zwischen der Sprecherin und der Religion hergestellt noch auf konkrete Praktiken verwiesen wird. Latifas Betroffenheit deutet weniger auf mediale Diskurse oder Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft, sondern auf das Nahumfeld. In dem Umfeld, in dem hauptsächlich verkehrt wird, ist die negative Haltung gegenüber dem Islam sehr viel direkter erfahrbar. Nun haben sich im Arbeitsumfeld der Eltern sowie in der Nachbarschaft mit Sicherheit Personen muslimischer Herkunft befunden, wenn diese nicht sogar die Mehrzahl dargestellt haben. Damit würde sich die Ablehnung auf die eigene Religion richten.

Wie lässt sich die ablehnende Haltung innerhalb eines muslimischen Milieus erklären? Lässt sich diese nicht eher in der säkularen französischen Gesellschaft vermuten? Die französische Laizität korrespondiert mit der Annahme, dass Religion und

Moderne in Kontrast zueinander stehen und Modernisierung zwangsläufig zu Säkularisierung führt.²⁶⁵ Dabei handelt es sich um ein verbreitetes Selbstverständnis moderner, säkularisierter Europäer (Casanova 2004).²⁶⁶ Der Islam als die Religion einer ökonomisch rückständigen Gesellschaft wäre entsprechend dieser Haltung rückständiger als das Christentum. Eine Erklärung bietet die historisch-soziale Lage der Migrant*innen. Diese gingen nach Frankreich, um sich dort eine wirtschaftliche Verbesserung zu erarbeiten. Der Umstand, dass sie aus einem wirtschaftlich weniger entwickelten Land in ein modernes Land kommen und sich dort einen Aufstieg erhoffen, bringt sie in die Situation, unter Beweis stellen zu müssen, dass sie sich an das Leben in einem modernen Land anpassen können. Das Ausüben des „rückständigen“ Islams ließe sich als Indiz für die Unfähigkeit der Anpassung werten. Daraus können Nachteile entstehen, von der Versagung von Anerkennung bis hin zur Diskriminierung. Offenbar hat das aufstiegsorientierte migrantische Milieu, in dem Latifa aufgewachsen ist, die Unvereinbarkeit des Islams mit einem „modernen“ Leben verinnerlicht und betrachtet die eigenen religiösen Traditionen als etwas zu Überwindendes.

In der ablehnenden Haltung gegenüber der eigenen Religion lässt sich ein handlungsleitendes Deutungsmuster innerhalb des Milieus ausmachen. Im Fall von Latifas Eltern lässt sich das Handlungsleitende daran festmachen, dass sie kein Interesse für Religion hatten. Dies hat sich auf die Praxis der Kindererziehung ausgewirkt, in der auf die Vermittlung religiöser Inhalte und Praktiken verzichtet wurde. Das Deutungsmuster im Milieu selbst zu verorten ist deswegen plausibel, weil die Handlungspraxis von Latifas Eltern über eine rein äußerliche Anpassung an die negative Haltung der Aufnahmegesellschaft hinausgeht. Es hätte gereicht, wenn sie sich äußerlich konform verhalten, aber ihren Überzeugungen im Privaten gerecht werden. Denkbar wäre

²⁶⁵ Diese Art von Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie hat eine lange Tradition und wird z. B. von Bryan Wilson und Steve Bruce vertreten. Argumentiert wird, dass gesellschaftliche Institutionen ohne religiöse Bezüge funktionieren, Kirchen an gesellschaftlichem Einfluss verlieren, Religion zunehmend im Privatbereich verhandelt wird und die Gläubigkeit abnimmt (Knöbl 2013, 96). In der französischen Religionssoziologie dominiert die Auffassung, Religion und Moderne seien miteinander unvereinbar (Hervieu-Léger 1999, 15). Obwohl wissenschaftliche Diskussionen um die Säkularisierungstheorie sehr differenziert geführt werden (z. B. Franzmann/Gärtner/Köck 2006; Willems et al. 2013), ist an dieser Stelle wichtig, dass modernisierungs- und säkularisierungstheoretische Vorstellungen in die Gesellschaft diffundieren (siehe Casanova 2004). Hier geht es also darum, dass sich die Gesellschaft selbst als säkular und modern versteht.

²⁶⁶ Casanova (2004, 1 f.) spricht davon, dass der Rückgang der Religiosität in Europa „durch die Brille des Säkularisierungsparadigmas gesehen wird und deshalb von einem säkularistischen Selbstverständnis begleitet ist, welches den Niedergang als normal und fortschrittlich begreift, das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein.“

gewesen, im häuslichen Bereich z. B. Gebete zu praktizieren und den Kindern die Religion oder zumindest das religiöse Fundament von Werten zu vermitteln. Dass sie dies nicht taten, deutet auf eine Verinnerlichung der ablehnenden Haltung gegenüber Religion bzw. dem Islam. Die Vermeidung von Religion lässt sich auf die internalisierte Haltung zurückführen, die sich in einem aufstiegsorientierten Milieu herausgebildet hat, wonach eine rituell praktizierte Religiosität als rückschrittlich gilt.

Eine intergenerationale Transformation wird darin erkennbar, dass Latifa sich als Erwachsene zu Religion bekennt und damit von der in der Sozialisation vermittelten Praxis abweicht. Das ausgedrückte Bedauern lässt die damit verbundene Transformationsleistung erahnen. Der Bruch der Transmission zwingt Latifa, sich aktiv neue Handlungsmuster anzueignen. Religiöses Wissen und religiöse Praktiken muss sie sich eigenverantwortlich aneignen. Sie kann nicht auf religiöse Vorbilder zurückgreifen. Ihr fehlt das Routinierte und Selbstverständliche einer familiär geteilten Religiosität. Ohne auf familiäre Muster zugreifen zu können, muss sie Handlungsformen im Umgang mit Glaubensfragen, Glaubenskrisen, Zweifeln, der Ausführung religiöser Praktiken oder Fremdzuschreibungen etablieren. Latifa wurde in einer Gesellschaft sozialisiert, in der sich die Laizität und entsprechende Normen, z. B. die Trennung der Sphären Religion und Beruf, etabliert haben. Als Tochter von Migrant*innen besteht ein Unterschied etwa zu autochthonen Personen aus katholischen Milieus. Auch letztere müssten sich mit ihrer Herkunftskultur und Religion auseinandersetzen und Bezüge zwischen Religion und anderen Sphären verhandeln, allerdings mit dem Unterschied, dass der Katholizismus in Frankreich auf eine über 100-jährige Geschichte der Laizität zurückblickt und sich Umgangsformen etabliert haben. Im Kontrast dazu gehört Latifa gewissermaßen zur ersten Generation, die sich der eigenen religiösen Tradition zuwendet. Das erfordert eine Transformationsleistung. Hier entsteht die Frage, wie sich die Handlungsunsicherheit in der Lebensführung niederschlägt.

Das ausgedrückte Bedauern lässt sich auch auf die Haltung des Milieus beziehen. Eine religiöse Gruppe erzeugt Danièle Hervieu-Léger (1999, 182 f.) zufolge, eine wechselseitige Bestätigung der Glaubensgewissheit und Evidenz für das Handeln. Diese positiven Effekte kommen im Fall von Latifa nicht zum Tragen. Indem sie sich zu Religion bekennt, handelt sie ja entgegen des milieuspezifischen Deutungsmusters, wodurch sogar mit Unverständnis und Ablehnung zu rechnen ist. Latifas Eltern sind demgegenüber in einer anderen Position. Sie können im Alter eine Tradition aufgreifen, die sie in ihrer Sozialisation erworben haben. Womöglich sind sie der negativen

Haltung des Umfelds weniger ausgesetzt, da sie als Rentner und nicht mehr in ein berufliches Umfeld eingebunden, soziale Kontakte freier gestalten können.

aber eh ich wiederhole dass das vorher schlimmer war weil [langgezogen] das war+, heute ist man trotzdem, es gibt ein Wiederaufleben, man sieht viel mehr Frauen ich sehe viel mehr verschleierte Frauen, viel mehr Personen, die sich zu ihrer Religion voll einsetzen,

mais eh je répète que c'était pire avant parce que [langgezogen] c'était+, maintenant on est quand même, il y a une recrudescence, on voit beaucoup plus de femmes moi je vois beaucoup plus de femmes voilées, beaucoup plus des personnes qui s'investissent à leur religion,

Hier wird ein Veränderungsprozess ersichtlich. Die Begründung warum es *vorher schlimmer* war, stellt eine kausale Verbindung her zwischen dem Handeln der zweiten Generation und der zunehmenden Anerkennung des Islams. Der Ausdruck *recrudescence* (Wiederaufflackern, Wiederaufleben) lässt sich als Zunahme, Anstieg, im Sinne der Wiederkehr etwas bereits Dagewesenen verstehen. Die angesprochene Sichtbarkeit deutet darauf, dass religiöse Zeichen (wie Kopftücher) in den 90er Jahren, in die Latifas Kindheit und Jugend fallen, nicht präsent waren, was für die Anpassung der Elterngeneration steht, wohingegen sich viele Muslim*innen ihrer Generation sichtbar zu Religion bekennen, was eine Veränderung darstellt.

Die Wendung *Personen, die sich zu ihrer Religion voll einsetzen* ist grammatikalisch fehlerhaft. Die sprachlich korrekte Wendung lautet „s'investir dans qc“. Der stattdessen verwendete Ausdruck „s'investir à qc“ enthält eine Präposition, die auf eine Relation zwischen Religion und Subjekt deutet. Mit dem fehlerhaften Ausdruck wird das Bild eines Subjekts erzeugt, dass sich „zur“ (à) Religion verhält und positioniert. Darunter ließen sich die Beschäftigung mit Religion und das Aufarbeiten des Verhältnisses zu Religion verstehen, wobei mit der Aneignung, dem Hinterfragen oder dem Umsetzen von religiösen Normen durchaus ein „voller Einsatz“ verbunden sein kann. Eine Anstrengung kann es auch bedeuten, sich in einem Milieu zur Religion zu bekennen, das dies als rückständig ansieht. Insofern steht der volle Einsatz für die Courage, sich zur religiösen Herkunft zu bekennen. Latifa bringt das mit dem Kopftuch in Verbindung. In der Aussage steht das Kopftuch damit weniger für die Gläubigkeit, sondern vielmehr dafür, sich – sichtbar für andere – voll zur Religion zu bekennen. Gleichwohl kennzeichnet die Präposition „à“ Religion als etwas außerhalb des Subjektes Liegendes. Hier wird eine Distanz zum Ausdruck gebracht. Die Sprechweise erfolgt aus der Beobachterperspektive. Latifa bezeichnet sich nicht als Teil der

benannten Frauen. Womöglich fällt es ihr schwer, sich – gleich den von ihr beobachteten Frauen – zum Islam zu bekennen. Hier kommen also die negative Haltung des sozialen Umfelds und die fehlende Verbundenheit mit Religion zusammen. Der Veränderungsprozess, d. h. die Annäherung lässt sich damit als ein schrittweiser Prozess verstehen. Er spielt sich in Latifas Generation und in ihrer eigenen Biografie ab. Im Moment des Sprechens scheint der biografische Transformationsprozess nicht abgeschlossen zu sein.

warum(?) ich denke wirklich weil gerade die neue Generation aus etwas besser gestellten Eltern hervorgegangen ist

pourquoi(?) je pense vraiment parce que justement la nouvelle génération elle est issue de parents en peu plus aisé

Latifa stellt eine rhetorische Frage. Mit ihrer Antwort begründet sie den schrittweisen Annäherungsprozess mit einer Verbesserung des ökonomischen Status. Ihre Argumentation enthält die Einordnung in eine Generationenabfolge. Die Begründung zielt über sie als Person hinaus auf eine ganze Generation und verweist auf einen intergenerationalen Mechanismus. „Neu“ im Sinne von frisch, jung, lässt sich auf die nachfolgende, d. h. dritte Generation beziehen. Latifa gehört demnach zur Generation der besser gestellten Eltern, die ihrerseits hervorgegangen ist aus der von Verzicht und Aufopferung gekennzeichneten Gastarbeitergeneration. Die vorgebrachte Begründung enthält die Veränderung von Handlungsmöglichkeiten in der Generationenabfolge. Demnach profitiert ihre Generation von materiellen Ressourcen, höherer Bildung und Berufsposition sowie größerer Anerkennung, kurz gesagt sie verfügt über größere Handlungsspielräume. Latifas Argumentation enthält eine Kausalität. Sie zeichnet einen Prozess, der gleich einem Mechanismus abläuft: Die zweite Generation erhält durch die Anstrengungen der Elterngeneration Freiräume und bekennt sich in der Konsequenz für die Religion. Latifa verwendet hier nicht die Rhetorik einer freien Wahl, anders gesagt kann sie (ebenso wie andere ihrer Generation) in ihrer Vorstellung gar nicht anders handeln.

Mit Überlegungen zur Konstitution von Lebenspraxis lässt sich der Mechanismus untermauern. Im Prozess der Individuierung lädt das Subjekt Schuld auf sich, weil es sich von den Eltern ablöst, einen eigenen Weg einschlägt und damit entfremdet, sich als undankbar erweist; und das, obwohl die Eltern sich aufgeopfert haben (Oevermann 2001, 106 f.). Die Schuldproblematik ist demzufolge eine notwendige Struktur der Ablösung von den Eltern. Die Schuld ist umso größer, je mehr die Eltern geopfert

haben und je weiter sich die Kinder von deren Lebensmodell entfernen.²⁶⁷ Latifa zufolge haben ihre Eltern auf Religion verzichtet, um ihr ein besseres Leben zu ermöglichen. Der Verzicht – der einem Opfer gleichkommt – lässt sich schwer kritisieren, hat er doch zur Besserstellung ihrer Generation geführt. Für sie erwächst aus dem Verzicht der Eltern, der ihr zugutekommt, eine Verantwortung, sich dankbar zu erweisen und selbst anders zu handeln, umso mehr, als sie über entsprechende Möglichkeiten verfügt. Das Privileg, besser gestellt zu sein, verpflichtet gleichzeitig, denn gegenüber den Eltern, die sich aufgeopfert haben, besteht eine Schuld. Der kausale Zusammenhang zwischen gewonnenen Möglichkeiten und dem Bekennen verweist also auf eine Bringschuld.

eh und darum die neuen Kinder wie meine Kinder **ich nehme ihnen ihre Zeit** um ihnen Dinge zu erklären

eh du coup les nouveaux enfants comme mes enfants **je leur prends leur temps** de leur expliquer des choses

Latifa führt nun die Generationendynamik in Hinblick auf die dritte Generation (*die neuen Kinder*) näher aus. Der sprachliche Übergang von „die neuen Kinder“ zu „meine Kinder“ ordnet die eigene Kindererziehung in den allgemeinen intergenerationalen Annäherungsprozess ein. Hier findet sich ein Hinweis darauf, dass sie die intergenerationale Dynamik im Sinne einer Verbesserung darstellt. Wird das Oppositionspaar alte/neue Generation gebildet, dann lässt sich „neu“ als verbessertes Produkt verstehen, z. B. eine neue Generation von Autos, an der im Rahmen eines Upgrades etwas verändert und damit verbessert wird. „Neue Kinder“ wären dann verdinglicht wie unbeschriebene Blätter zu verstehen, die verbessert werden.

Die Konstruktion *ich nehme ihnen ihre Zeit* ist grammatikalisch fehlerhaft. Korrekt wäre „ich nehme mir die Zeit“ gewesen. Die tatsächliche Äußerung beinhaltet zwei Aspekte: Latifa nimmt sich die Zeit für Erklärungen. Sie nimmt ihren Kindern aber auch die Zeit, in der diese andernfalls z. B. spielen würden. Deutlich wird, dass sie – unabhängig vom Willen der Kinder – Zeit auf Erklärungen verwendet. Das „Erklären“ spricht für ein generationenspezifisches Erziehungsverständnis, in dem Kinder als Persönlichkeiten anerkannt werden. Anstatt die Befolgung von Normen autoritär einzufordern, tritt sie in eine dialogische Beziehung und gibt auf das Verstehen ausgerichtete Erklärungen. Als *Dinge* lässt sich hier in erster Linie an Religion denken. Es

²⁶⁷ Bei Nachfahren von Arbeitsmigrant*innen kann eine doppelte Distanz zur Herkunftskultur und zu den Handlungs- und Deutungsmustern der Eltern entstehen. Die Distanz entsteht durch die Sozialisation in einem gänzlich anderen gesellschaftlichen Umfeld und durch den Bildungsaufstieg.

könnte aber auch herkunftsspezifische Traditionen und Kultur und die Familiengeschichte beinhalten. Latifa erklärt ihren Kindern also womöglich den Verzicht der Gastarbeitergeneration. Im Kontext der Beschreibung kollektiver Handlungsmuster steht das Gesagte für die Erziehungspraxis ihrer Generation, welche im Sinne eines Generationenvertrages den Verzicht der ersten Generation im Rückgriff auf Handlungsmöglichkeiten und gerichtet auf die dritte Generation „heilt“.

ihnen zu sagen bah, vom Warum eh, Gott zu danken in der Art, wir sind heute Morgen rausgegangen und ich sage, so, mhm, wir werden ein kleines Gebet vor dem Rausgehen machen, darum das war zu sagen [Änderung Stimmlage, schneller gesprochen] vielleicht dass uns heute nichts passiert dass dieser Tag gut verläuft und danke für alles was du uns gibst+, ich erkläre, dass alles was wir haben **nicht umsonst** ist,

de leur dire bah, du pourquoi eh, de remercier dieu du type, on est sorti ce matin et je dis, bon, ben on va faire une petite prière avant la sortie, du coup c'était dire [Änderung Stimmlage, schneller gesprochen] peut-être qu'il nous arrive rien aujourd'hui que cette journée se passe bien et merci pour tout ce que tu nous apporte+, j'explique que tout ce qu'on a c'est **pas pour rien**,

Nun führt Latifa ein Beispiel für ihre Erziehungspraxis an. Sie schildert, wie sie ihren Kindern beibringt, vor dem Verlassen des Hauses ein Gebet zu sprechen. Anstatt einfach zu beten, d. h. die Praxis ohne Umschweife auszuführen, kündigt sie diese an und erklärt anschließend deren Zweck. Sie verfolgt damit ein auf Religion gerichtetes pädagogisches Ziel: Etwas zu vermitteln, das mit dem Grund (des Lebens) zu tun hat (*vom Warum*) und der Dankbarkeit gegenüber Gott. Diese Erziehungspraxis lässt sich als Beispiel für die aufgezeigte Generationendynamik verstehen, wonach in der zweiten Generation der Anstieg von Ressourcen und die Abnahme von Zwängen zu einem Freisetzungseffekt von Religiosität führen, die als verpflichtendes Privileg erlebt wird. Die Verpflichtung besteht darin, die Religion an die folgende (dritte) Generation weiterzugeben, zumal die Traditionen der Herkunftskultur verschwinden würden, reproduzierte sie die Praxis der Eltern. In der Erziehungspraxis lässt sich ein Dreischnitt rekonstruieren.

Im ersten Schritt wird die religiöse Praxis angekündigt und begründet. Das unterscheidet die Akteurin von einer religiös praktizierenden Mutter, die ihre Kinder in die eigene religiöse Praxis einbindet. Vielmehr benennt sie diese konkret als Lerninhalt. Im Unterschied zu einer selbstverständlich ausgeübten Praxis, wird ein Erziehungsziel umgesetzt.

Der zweite Schritt ist die Praxis. Beim erwähnten Gebet handelt es sich höchstwahrscheinlich um ein Bittgebet aus der Sunna, d. h. ein freiwilliges Gebet.²⁶⁸ Von Latifa in der Schilderung schneller gesprochen ist der mögliche Inhalt. Das vorangestellte *vielleicht* kennzeichnet es als ein Gebet, dessen Inhalt variieren kann. Da eine allgemeine (und keine spezifische) Gottesbezeichnung verwendet wird, lässt sich die Praxis als universell religiös einordnen. Das lässt darauf schließen, dass es Latifa darum geht, den Kindern Religiosität an sich zu vermitteln und weniger die Spezifik des Bekenntnisses hervorzuheben. Latifas Bekenntnis bezieht sich (herkunftsbedingt) auf den Islam, aber der Fokus der geschilderten Erziehungspraxis liegt auf der gefühlten religiösen Haltung.

Der dritte Schritt ist eine Unterweisung. Sie erscheint als zentraler Bestandteil ihrer Erziehungspraxis. Andernfalls könnte Latifa diese bei Nachfragen oder bei konkreten Anlässen vornehmen, z. B. wenn sich ein Kind ein kostspieliges Spielzeug wünscht. Inhaltlich bezieht sich die angeführte Erklärung (*alles, was wir haben, ist nicht für nichts*) auf die materielle Lage der Familie. Die wörtlich übersetzte Wendung *ist nicht für nichts* lässt sich einerseits als „nicht ohne Grund“ und andererseits als „nicht vergeblich“ verstehen. Damit wird auf Gott als Ursache der Annehmlichkeiten verwiesen. Latifa stellt einen religiösen Bezug her, indem sie Gott ausdrücklich als Ursache thematisiert. Darin zeigt sich, welche Relevanz sie darin sieht, den Kindern die Dankbarkeit gegenüber Gott beizubringen. Die Unterweisung beinhaltet die Idee, dass es Höheres bzw. Wichtigeres als das Materielle gibt. Offenbar möchte sie Wertschätzung vermitteln bzw. befürchtet, dass die Kinder den Wohlstand nicht zu schätzen wissen. Im Unterschied zu ihr haben ihre Kinder keine materiell prekären und beengten Lebensverhältnisse erfahren.

An der Abfolge der drei Schritte, die wie eine Lehrstunde anmuten, wird deutlich, dass es sich nicht um eine internalisierte Praxis handelt, durch die die Kinder religiös sozialisiert werden. Vielmehr ist das Handeln selbst Objekt des Handelns und der Reflexion, ein bewusstes, statt verinnerlichtes Tun. Der Ausdruck *ich nehme ihnen ihre Zeit* verweist auf den starken Kontrast zum habituellen Tun, z. B. in bestimmten Situationen ein Gebet zu sprechen. Es handelt sich nicht um eine selbstverständliche, organisch gewachsene Familienpraxis, wie die Vermittlung einer Muttersprache, in

²⁶⁸ Freiwillige Gebete (arab. *Dua*) folgen keiner bestimmten Form. Gebete von Eltern für ihre Kinder, von Reisenden, Gebete der Dankbarkeit usw. werden unabhängig von den Pflichtgebeten gesprochen (Heinzmann 2013, 227).

die die Kinder im Rahmen ihrer Sozialisation hineinwachsen, sondern ist mit dem Lernen und Beibringen einer Fremdsprache vergleichbar. Dies ist der Möglichkeit gleichzusetzen, in der Latifa selbst eine Fremdsprache vertieft und diese gleichzeitig an ihre Kinder vermittelt. Im Prinzip festigt Latifa die eigene noch nicht habituell verankerte Praxis im Vollzug der Erziehung. Die Erziehungspraxis ist damit – neben dem Wunsch, ihren Kindern im Unterschied zur eigenen Sozialisation Religiosität zu vermitteln – der Ausdruck der Verankerung ihrer eigenen religiösen Praxis in den Alltag. Alles, was sie den Kindern hinsichtlich Wertschätzung und Dankbarkeit sagt, richtet sie gleichzeitig an sich selbst, denn sie schließt sich in die Unterweisung ein (*alles was wir haben*). Die Erziehung ist ein Aufhänger, um die eigene religiöse Praxis zu habitualisieren.

An dieser Stelle wird die detaillierte Analyse unterbrochen. Das Argumentationsmuster reproduziert sich im Fortgang der Sequenz. Latifa wiederholt, dass ein höherer Status und mehr Sicherheit zum Praktizieren des Glaubens führen.²⁶⁹ Auch das milieuspezifische Deutungsmuster reproduziert sich. Latifa berichtet, dass alle *shockiert*²⁷⁰ waren, als eine Cousine auf einer Hochzeit ein Kopftuch getragen hat. Die Milieuspezifität ist daran erkennbar, dass ein Ereignis innerhalb des Milieus angesprochen wird. Als das Kopftuch noch nicht unter Musliminnen der zweiten Generation verbreitet war, löste das eine drastische ablehnende Reaktion aus. Das bestätigt die starken Vorurteile innerhalb des Milieus. Für das aufstiegsorientierte Milieu, das das sichtbare Bekenntnis zur Religiosität und Herkunft als überwunden versteht, symbolisiert das Kopftuch das Traditionelle, Rückschrittliche und die Unterwerfung von Frauen.²⁷¹ Die Assoziation mit einem niedrigen sozialen Status verbietet es aufstiegsorientierten Frauen geradezu, ein Kopftuch zu tragen (vgl. Topal 2017, 591).

Die von Latifa angeführte Cousine, die das Kopftuch für alle sichtbar trägt, wurde offensichtlich als Aggressorin wahrgenommen, denn unterstellt wird das Zufügen von Schaden.²⁷² Hier kommt die Außenwahrnehmung durch die französische Gesellschaft ins Spiel. Durch einen Marker der Rückschrittlichkeit könnte das Milieu die hart erarbeitete Anerkennung aufs Spiel setzen. Zudem wird das verinnerlichte Deutungsmuster „angegriffen“. Das gilt besonders dann, wenn die erwähnte Cousine

²⁶⁹ Anhang B-30, Z 1–6.

²⁷⁰ Anhang B-30, Z 11.

²⁷¹ *das ist noch ihr Mann* (Anhang B-30, Z 16).

²⁷² *was tut sie uns an* (Anhang B-30, Z 13).

gleichzeitig bildungserfolgreich ist und sich konträr zur Erwartung einer fortschrittlichen Lebensweise verhält. Da Latifa sich in die emotionale Reaktion und die Diskussionen einschließt, ist davon auszugehen, dass sie das Deutungsmuster geteilt hat. Neben der dem Milieu eingefleischten Option, ablehnend auf die Infragestellung des Deutungsmusters zu reagieren, gibt es die Option der Auseinandersetzung. Letzteres deutet sich bei Latifa an. In der Vergangenheitsform²⁷³ drückt sich ein Prozess sukzessiven Verstehens und damit die Transformation des Deutungsmusters aus.

Zusammenfassung und theoretische Einbettung

Das aufstiegsorientierte Gastarbeitermilieu handelt entsprechend einem mit der französischen Laizität kompatiblen Deutungsmuster, wonach Religion rückständig ist. In Ermangelung einer religiösen Erziehung der Kinder kommt es zu einem Bruch der Transmission. Jener mündet aber nicht in religiöse Indifferenz oder einen Niedergang von Religion. Im Gegenteil, Latifa eignet sich die Religion an und vermittelt diese an ihre eigenen Kinder, sie stellt das „Gebrochene“ also wieder her. Die intergenerationale Dynamik zeigt sich darin, dass das Aneignen von Religion auf den Möglichkeiten beruht, die der soziale Aufstieg mit sich bringt, welcher wiederum eine Folge der Aufopferung der Elterngeneration darstellt. Daraus resultieren Dankbarkeit und Schuld. Das ist mit Blick auf das Typische von Transmission erklärbar: Wurde man liebevoll aufgezogen, entwickelt sich daraus der Wunsch, etwas zurückzugeben (Bertaux/Thompson 1993, 7). Die soziale Mobilität kann hier gleichwohl als ermöglichende Bedingung und als Teil eines intergenerationalen Vertrages angesehen werden. Insofern enthält die Wiederaneignung von Religion in der zweiten Generation gleichermaßen eine Transformation wie eine Kontinuität.

Latifa macht sich zur Mittlerin zwischen der Generation ihrer Eltern und der ihrer Kinder, indem sie den verlorenen Bezug zur Herkunftsreligion wiederherstellt. In Anlehnung an Lena Inowlocki (1993) lässt sich hier von „Generationenarbeit“, d. h. der Redefinition der familiären Identität, sprechen. Inowlocki identifiziert diese in intergenerationalen Beziehungen in jüdischen Familien, deren familiales Narrativ durch die erlebte Verfolgung in der Generation der Großeltern zerstört ist. Ein Bruch lässt sich auch in der Generation der Arbeitsmigrant*innen feststellen. Die nachfolgende Generation wird direkt damit konfrontiert, dass die Kontinuität im Leben ihrer Eltern

²⁷³ *ich verstand ihre Wahl überhaupt nicht* (Anhang B-30, Z 15).

zerstört wurde. So erlebt Latifa den Verzicht auf die Religiosität als ein Opfer ihrer Eltern. Insofern ist es naheliegend, dass sie als Angehörige der mittleren Generation, die für die dritte Generation verantwortlich ist, Interesse für die Frage der familialen Kontinuität bekundet (ibid., 145 ff.). Durch die aktive Vermittlung von Religion stellt sie die familiäre (muslimische) Identität, deren Verlust droht, wieder her.

Die Transformation ist aus mehreren Gründen risikoreich. Neue Handlungsmuster müssen etabliert und verinnerlichte Deutungsmuster überwunden werden. Während ihre Eltern im Alter ihre Religiosität reaktivieren können, muss Latifa neue Handlungsmuster entwickeln. So kann sie ihre religiös ausgerichtete Erziehungspraxis nicht im Rückgriff auf eigene Erfahrungen reproduzieren. Sie muss sich sowohl die religiösen Praktiken (etwa Gebete) aneignen wie auch die Praktiken der Vermittlung.²⁷⁴ Zudem erfährt die Wieder-Aneignung der Religion Widerstände im Herkunftsmilieu, wenngleich von einer gewissen Habitualisierung ausgegangen werden kann. Nicht zuletzt kann religiöse Transmission scheitern. Latifa lässt ihren Kindern eine versierte religiöse Erziehung zukommen, um das selbst erlebte Defizit auszugleichen. Die Konstellation, dass Gläubige, die selbst nicht religiös sozialisiert wurden, sondern z. B. konvertiert sind, ihren Kindern eine strenge religiöse Erziehung zukommen lassen und Adoleszente dann dagegen rebellieren, weil sie diese als übertrieben und zu dringlich empfinden, haben Bengtson et al. (2013, 131 ff.) beobachtet. Es bleibt demgemäß offen, ob die religiöse Transmission gelingt, oder die Kinder dagegen aufbegehren. Wie sich derartige Dynamiken mit Blick auf die dritte Generation von Migrant*innen fortsetzen, bleibt anhand zukünftiger Forschung zu klären.

Die in Abschnitt 5.7.2 erarbeitete Strukturhypothese einer reflektierten Lebensführung, die sich ihrer Begrenzungen bewusst ist, kann an dieser Stelle bestätigt werden. Das Bewusstsein der Determiniertheit der Lebenspraxis lässt Autonomie erkennen. In Bezug auf das Religiöse ist Latifa Agentin eines Transformationsprozesses. Sie sieht sich ja gewissermaßen als Part eines intergenerationalen Vertrages. Die Wiederaneignung und Transmission von Religiosität vollzieht Latifa durch eine auf Reflexion beruhende Verfahrensweise, was an ihrer Erziehungspraxis gezeigt wurde.

²⁷⁴ Aus dem Interview ist bekannt, dass Latifa vor der Familiengründung Arabisch- und Korankurse besucht hat. Auch das Wissen für die Erziehung könnte sie sich mithilfe von Büchern und Kursen angeeignet haben, etwa durch muslimische Ratgeber und Hadith-Sammlungen zum Thema Kindererziehung oder im Austausch mit anderen Eltern, sei es privat oder im Rahmen von Kursen.

5.8 Fazit: Religiöse Sozialisation und Bildungsverlauf

Die Analysen zeigen das komplexe Feld der Sozialisation auf. Diese wird durch die Situation der Migration und durch interfamiliale Dynamiken geprägt. Bei dem fallvergleichenden Fazit werden zunächst Gründe für die glatten bzw. brüchigen Bildungsverläufe in den Blick genommen. Danach kommentiere ich die religiöse Transmission hinsichtlich Kontinuität und Transformation. Schließlich gehe ich auf Wechselwirkungen zwischen religiöser und bildungsbezogener Sozialisation ein.

Bildungsverläufe

Es ist nicht überraschend, dass in mehreren Fällen Bildungsaufstiege zu verzeichnen sind (Ece, Latifa, Djamila) bzw. bereits vorhandenes Bildungskapital erfolgreich verwendet wird (Sahla). Angesichts der verbreiteten Bildungsambitionen in Migrationsfamilien sind erfolgreiche Bildungsverläufe zu erwarten. In späteren Geburtskohorten finden sich durch die Verstetigung der Migration weniger Brüche in der Schullaufbahn. Später geborene Kinder mit Migrationshintergrund profitieren außerdem von der Verbesserung der institutionellen Rahmenbedingungen für den Spracherwerb und die schulische Bildung im deutschen und französischen Kontext.

Eingeschränkte Ressourcen, z. B. die geringe Bildung der Eltern, aber auch Pendelmigration und häufige Schulwechsel sowie eingeschränkte Kenntnisse der Sprache des Aufnahmelandes, können unabhängig von den institutionellen Rahmenbedingungen kompensiert werden. Unterstützung wird sowohl in der Familie – durch ältere Geschwister, oder durch die Entlastung von der Hausarbeit –, wie auch im Schulsystem mobilisiert. Im Fall von Nefissa verläuft die Eingliederung in das deutsche Schulsystem aufgrund der Unterstützung durch eine Lehrerin erfolgreich. Von Vorteil ist, wenn die Bildungsbemühungen im familiären und im schulischen Milieu Hand in Hand gehen, wie im Fall von Ece. Multiple Nachteile – die Pendelmigration und ein auf die Rückkehr ausgerichtetes Schulsystem – konnten durch die Bemühungen der Eltern und einer Lehrerin ausgeglichen werden.

Der Vergleich der Verläufe von Ece und Raisa ist an dieser Stelle aufschlussreich. Sie gehören der gleichen Generation an. Die soziale Herkunft ist vergleichbar, denn beide Elternpaare sind gering gebildet. Die unterschiedliche religiöse Verortung lässt sich damit erklären, dass Eces Eltern aus dem laizistischen Istanbul und Raisas Eltern aus Ostanatolien stammen. In beiden Fällen war die Sozialisation durch Unsi-

cherheit, familiäre Separationen und Pendelmigrationen geprägt. Aufgrund der Rückkehroption wurden beide in der Türkei eingeschult und später in Deutschland zunächst in Ausländerregelklassen unterrichtet. Während im Fall von Ece multiple Nachteile ausgeglichen werden konnten, wurde Raisas Schullaufbahn durch eine Kombination von geschlechtsbedingten, traditionellen, migrationsbedingten und vor allen schichtbedingten Faktoren eingeschränkt.

Religiosität im Generationenverlauf

In allen Fällen zeigen sich sowohl Kontinuität zum Herkunftsmilieu als auch Veränderungen. Sie unterscheiden sich in der Stärke der transformativen Dynamik. Eine erfolgreiche religiöse Transmission lässt sich in den Fällen von Raisa, Ece und Sahla feststellen. Ob der Aufenthalt im Gastland provisorischer Natur war, oder sich die Migration verstetigt hatte, zeitigte keinen unmittelbaren Einfluss auf die religiöse Sozialisation. Vielmehr zeigen sich die Bedingungen erfolgreicher Sozialisation unabhängig von Aufenthaltsort und familiärer Situation. Ungeachtet der geteilten intergenerationalen Kontinuität sind die Fälle jeweils unterschiedlich gelagert. Raisa wächst in einer religiös praktizierenden Familie auf, sodass eine Kohärenz zwischen der lebensweltlichen Praxis und dem religiösen Wissen besteht. Die gering gebildeten Eltern lagern die religiöse Wissensvermittlung an religiöse Experten aus. Dazu zählen die religiös sehr gebildeten Großeltern in der Türkei und der *hoca* einer Berliner Moschee, dessen Koranunterricht Raisa besucht.

Sahla wird ebenfalls mit der Kohärenz zwischen vermitteltem und praktiziertem Islam sozialisiert. Ihre Eltern vermitteln die Praxis und die religiöse Bildung. Zudem fungieren sie als religiöse Vorbilder. Sahlas Vater engagiert sich in einer örtlichen Moscheegemeinde und organisiert den Koranunterricht. Sahlas Vater gehört zu den Migrant*innen, die selbst zum Aufbau von Institutionen beigetragen haben, in denen Experten Religion vermitteln. Als Sozialarbeiter verfügt er höchstwahrscheinlich über die pädagogischen Fähigkeiten für eine adäquate Vermittlung des Islams in einer Gesellschaft, die muslimische Normen nicht teilt. Bei Sahla und bei Raisa gibt es eine Kontinuität von praktizierter Religiosität im Generationenverlauf, wobei sich im Fall von Raisa eine stärkere Generationendynamik andeutet: Ihre Identifikationspersonen sind die Großeltern, wohingegen sie sich vom elterlichen Verständnis religiöser Erziehung abgrenzt. Nichtsdestoweniger baut ihr religiöser Werdegang auf ihrer Sozialisation auf.

Von intergenerationaler Kontinuität lässt sich auch bei Ece sprechen, die ihre Familie als Kulturmuslime bezeichnet. Die Transmission liegt in der Vermittlung des Glaubens und bestimmter religiöser Rituale im Kontext von biografischen Übergängen oder in der Freizeit, aber auch in elternspezifischen Abweichungen von der idealtypischen Religiosität: So konsumiert Ece gelegentlich Alkohol, ebenso wie ihr Vater, hält sich jedoch, wie ihre Eltern, strikt an das Verbot des Konsums von Schweinefleisch.

In den Fällen von Latifa, Nefissa und Djamila von gescheiterter religiöser Transmission zu sprechen, wäre verkürzt, denn alle wurden sehr durch ihre Sozialisation geprägt. Ihnen wurde ein bestimmter Umgang mit Religion mit auf den Weg gegeben. Im Unterschied zu Ece, Sahla und Raisa, die ihre religiöse Sozialisation positiv bewerten und daran anschließen, distanzieren sich Djamila, Nefissa und Latifa deutlich. Djamila unterstellt ihren Eltern ein falsches Verständnis von Religion, Latifa distanziiert sich von der elterlichen Prioritätensetzung und Latifa kritisiert die elterliche Anpassung an die Aufnahmegesellschaft. In diesen Fallgestaltungen findet sich eine starke transformative Dynamik. Es lässt sich also erwarten, dass hierbei andere Impulse, Entscheidungen und Identifikationsfiguren zur Ausgestaltung des religiösen Selbstverständnisses beigetragen haben.

Komplexe Dynamiken der Sozialisation

Wechselwirkungen zwischen der elterlichen Erziehung in Sachen Bildung und der in Sachen Religion lassen sich in drei Fällen feststellen. Bei Djamilas Eltern geht die Bildungsorientierung mit einer autoritären Erziehung einher. Diese beinhaltete religiöse Elemente, die sich jedoch weniger auf den Wunsch, Religion zu vermitteln oder eine ausgeprägte elterliche Religiosität, zurückführen lassen. Vielmehr wurde autoritär und im Rückgriff auf Religion versucht, geschlechtsspezifische Risiken im Kontext der Aufnahmegesellschaft, wie den Verlust der Jungfräulichkeit, zu vermeiden. Eine autoritäre Erziehung lässt sich neben der Migrationssituation auch auf die Schichtzugehörigkeit zurückführen.

Die Eltern von Nefissa verzichten auf eine religiöse Erziehung der Kinder und verschleiern die muslimische Identität, was dem Wunsch der Vermeidung von Problemen, insbesondere in der Schule, geschuldet ist. Im Fall von Latifa wird der Einfluss der Aufstiegsmotivation besonders deutlich. Der Verzicht auf eine religiöse Erziehung lässt sich auf das im Milieu geteilte Deutungsmuster der Rückständigkeit des Islams zurückführen. Daraus ergibt sich im Generationenverlauf eine besondere Dynamik.

Aus dem Bildungsaufstieg in der zweiten Generation, der durch das Opfer der Eltern, auf ihre Religiosität zu verzichten, ermöglicht wird, erwächst die Verantwortung, sich Religion wiederanzueignen.

Die Fallanalysen deuten auf heterogene Zusammenhänge zwischen religiöser Sozialisation und Bildungsverlauf, ohne dass auf einfache Kausalbeziehungen geschlossen werden kann. Dazu trägt erstens der gesellschaftliche Kontext bei, der muslimische Identitäten zunehmend konflikthaft werden lässt. Im Fall von Ece und Raisa, deren Besuch der Sekundarstufe I in eine Zeit fällt, in der die nachteilige Fremdwahrnehmung als „Gastarbeiterkind“ dominiert, ist ihre religiöse Sozialisation zunächst unerheblich.²⁷⁵ Zweitens hat sich im Zeitverlauf der Umgang mit einer kritisch wahrgenommenen muslimischen Identität verändert. Das Argument lautet hier, dass dies die Lebensführung im weiteren Verlauf nachhaltig prägt. Der erlernte Umgang mit der religiösen Differenz kann sich auf Aushandlungen in Bildungs- und in Arbeitsmarktinstitutionen auswirken, die dann wiederum die Position im Berufsleben beeinflussen. Die religiöse Positionierung von Sahla, die einer späteren Geburtskohorte angehört, beinhaltet eine Umgangsweise mit der islamkritischen Mehrheitsgesellschaft, die sie bereits in ihrer Sozialisation erworben hat. Darin lässt sich ein zentraler Unterschied zu den Fällen von Latifa und Nefissa identifizieren. Entscheidend ist womöglich nicht, dass Sahla als einzige eine fundierte religiöse Erziehung erhalten hat, sondern dass Sahlas Eltern sich mit den Normen der Mehrheitsgesellschaft auseinandergesetzt und einen Weg gefunden haben, das Eigene (Religiöse) zu erhalten, sich aber gleichzeitig in der Gesellschaft zu positionieren. Hingegen haben Nefissas Eltern sich aus einer benachteiligten Situation heraus an die Erwartungen der Gesellschaft angepasst. Latifas Eltern haben die gesellschaftlichen Erwartungen im Umgang mit dem Islam sogar verinnerlicht.

²⁷⁵ Später, im Kontext der Diskriminierung von Muslim*innen nach 9/11, hätte es womöglich einen Vorteil dargestellt, die Schule als kulturellreligiöse und unverschleierte Muslimin zu durchlaufen.

6 Möglichkeitsräume und Positionierungen im Lebensverlauf

In diesem Kapitel geht es darum, wie sich die Rolle, die die Lebensbereiche Religion und Arbeit in der jeweiligen Lebensführung einnehmen, im biografischen Verlauf herausgebildet hat. Dazu soll rekonstruiert werden, wie im Prozess der Konstruktion von Autonomie jeweils auf Religion und Beruf Bezug genommen wird. Bevor in den folgenden Unterkapiteln die für die sechs Fälle typischen Handlungsmuster²⁷⁶ herausgearbeitet werden, werden zunächst die wesentlichen theoretischen Annahmen rekapituliert.

Möglichkeitsräume für die Veränderung von Lebenspraxis bestehen an und für sich permanent. Im Routinehandeln werden diese jedoch unmittelbar wieder geschlossen, da das Individuum auf bewährte handlungsleitende Werte, Normen, Überzeugungen und geteilte Deutungsmuster²⁷⁷ zurückgreift. Routinen tragen dazu bei, dass die Potenzialität gar nicht zur Aktualität wird und Neues nicht erzeugt wird. Erst die Handlungskrise führt zur Suche nach neuen handlungspraktischen Lösungen. Insofern öffnet jede Krise²⁷⁸ einen Möglichkeitsraum.

Ein Möglichkeitsraum *par excellence* besteht in der Phase der Adoleszenz.²⁷⁹ Diese kann mit Erik Erikson (2007) als „psychosoziales Moratorium“, das die Chance der Individuierung eröffnet, bezeichnet werden (King 2013, 41) bzw. als „ein *psychosozialer Möglichkeitsraum* [...], der jene weitergehenden psychischen, kognitiven und sozialen Separations-, Entwicklungs- und Integrationsprozesse zulässt, die mit dem Abschied von der Kindheit und der schrittweisen *Individuierung* im Verhältnis zur Ursprungsfamilie, zu Herkunft und sozialen Kontexten in Zusammenhang stehen“ (ibid., 39, Hervorhebung im Original). Die Adoleszenz stellt ein für moderne Gesellschaften zentrales Entwicklungsmoratorium dar, in dem das Individuum sich zu den

²⁷⁶ Darunter lassen sich habituelle Muster verstehen, die der Lebenspraxis zugrunde liegen, die den Befragten aber nicht bewusst oder zugänglich sind (Gärtner/Gabriel/Reuter 2012, 258).

²⁷⁷ Insofern Deutungsmuster die Interpretationen bestimmen und bestimmte Handlungen nahelegen, können sie dazu beitragen, Krisen in der Latenz zu belassen. Gleichwohl können sie, sollten sie sich nicht mehr als adäquat erweisen, Krisen erzeugen (Reckwitz 2008, 255).

²⁷⁸ Oevermann (2004, 163 ff.) definiert drei Krisentypen: die Traumatische Krise, die Entscheidungskrise und die Krise durch Muße. Die traumatische Krise wird durch unvorhergesehene Ereignisse, sogenannte „Brute facts“, ausgelöst. Die Entscheidungskrise kann sich entweder von außen aufdrängen oder vom Subjekt selbst durch die Antizipation von möglichen Zukünften erzeugt werden. Die Krise durch Muße schließlich wird vom Subjekt bewusst herbeigeführt, ohne dass dabei Handlungsdruck vorliegt. Im Folgenden sind Entscheidungskrisen relevant, welche im Lebensverlauf mehr oder weniger erwartbar sein können.

²⁷⁹ Da die Phase der Adoleszenz kulturell und gesellschaftlich variiert, muss sie über eine Altersperiode (Jugendalter) hinaus qualitativ bestimmt werden (King 2013, 39).

in der Sozialisation vermittelten Werten, Normen, Deutungs- und Handlungsmustern ins Verhältnis setzt und einen eigenen Lebensentwurf begründet. Die Adoleszenz kann als höchst krisenhafte Phase verstanden werden, da weitreichende Lebensentscheidungen getroffen werden müssen. Die Adoleszenzkrise gilt als bewältigt, wenn das Subjekt „auf eine für die Gemeinschaft verlässliche Weise selbstverantwortlich in den Bereichen von Beruf, Elternschaft und Staatsbürgerschaft handeln kann“ (Oevermann 2009, 37). Entsprechend dem Oevermann'schen Verständnis von Lebenspraxis, die sich im Diesseits bewähren muss, handelt es sich um eine individuelle Antwort auf das Bewährungsproblem.²⁸⁰

Begrenzungen von Möglichkeitsräumen ergeben sich faktisch bzw. strukturell und habituell. Bei faktischen Begrenzungen stimmen die Perspektive des Beobachters und die des Handelnden überein, z. B. kann eine Person ohne Abitur kein Medizinstudium aufnehmen. Die Wahrnehmung von Möglichkeiten hingegen ist abhängig vom Habitus, der stark durch die Stellung in der Sozialstruktur geprägt wird, z. B. ist es für ein Kind von Akademikern viel naheliegender selbst ein Studium aufzunehmen als für ein Kind von Arbeitern. Hier gibt es eine Diskrepanz zwischen beobachtender und handelnder Person. Insbesondere schicht- und geschlechtsspezifische Deutungs- und Erfahrungsmuster sind den Handelnden meist nicht bewusst. Die Unterscheidung zwischen faktischen und wahrgenommenen Begrenzungen ist für eine von Ungleichheit betroffene Untersuchungsgruppe besonders relevant. Unabhängig der faktischen Einschränkungen (z. B. durch mangelnde Ressourcen) werden Handlungsmöglichkeiten unterschiedlich wahrgenommen. Wie Eberhard Nölke (1994, 60) im Kontext einer Untersuchung von Sozialisationsverläufen, die in gesellschaftliche Marginalisierung münden, ausführt, „verflechten sich“ in den biografischen Erzählungen „individuelle Erfahrung und Steuerung einerseits mit der gesellschaftlichen Bedingtheit andererseits“. In der Untersuchung (ibid., 331) wird deutlich, dass die Befähigung, soziale Teilhabemöglichkeiten wahrzunehmen, entscheidend von der Sozialisation bestimmt wird.

Die Begründung eines eigenen Lebensentwurfs, die Wahrnehmung und Nutzung von Möglichkeitsräumen sowie die Lösung von Krisen sind für den Autonomie-

²⁸⁰ Oevermanns (1995) Modell der Struktur von Religiosität besagt, dass eine Lebenspraxis im Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens und aufgrund eines Spielraumes von Möglichkeiten stets unter Entscheidungszwang und in Begründungsverpflichtung steht (siehe 2.2.2).

erwerb entscheidend. Autonomie ist ein Gradmesser für die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit eines Individuums. Ihre Herausbildung im Zuge der Bewältigung biografischer Krisen ist als prozesshaft zu verstehen. Beim Autonomiebegriff sind zwei Aspekte hervorzuheben. Erstens bedeutet Autonomie nicht absolute Unabhängigkeit oder Freiheit. Die Autonomiefähigkeit zeichnet sich gerade durch die Anerkennung eigener Grenzen und der Abhängigkeit von anderen aus (Gärtner 2000, 17). Autonomie wird durch die Versöhnung mit der Herkunft und die Übernahme von Verantwortung (für die eigene Lebenspraxis) erlangt. Daher muss Autonomie prinzipiell offen diskutiert werden, was für religiöse und nicht-religiöse Lebensentwürfe gleichermaßen gilt.²⁸¹ Zweitens beinhaltet der Autonomiebegriff eine normative Dimension, denn ein Autonomiepotenzial kann mehr oder weniger genutzt werden, die Autonomisierung mehr oder weniger „gelingen“ sein (Oevermann 2009, 37, 40). Normative Urteile sollen anhand der empirischen Analyse nicht gefällt werden. Diese hätten ohnehin kaum Relevanz, denn analysiert werden Momentaufnahmen von Lebensführung, die Veränderungen unterworfen sind. Der Prozess der Autonomieerlangung kann nur als vorläufig abgeschlossen betrachtet werden, denn jederzeit können neue Krisen entstehen. Vielmehr geht es um Autonomie in analytischer Perspektive, d. h. um den „Bildungsprozeß als Prozeß der Ausbildung von Subjektivität und Lebenspraxis“ (Gärtner 2000, 26).

Im Folgenden soll geklärt werden, ob Entscheidungen in Bezug auf die Lebensbereiche Beruf und Religion erwartbar sind. Wie schon gesagt, attestiert Oevermann dem Beruf, der Familie und dem Gemeinwohl ein hohes Bewährungspotenzial, d. h. die individuelle Bewährung kann vollumfänglich auf einen dieser Bereiche ausgerichtet werden. Religion wird von Oevermann nicht explizit genannt. Sie kann in der staatsbürgerlichen, d. h. auf das Allgemeinwohl bezogenen Bewährungskarriere relevant werden, aber auch in Bezug auf berufliche oder familiäre Entscheidungen. Da Oevermann das Bewährungsproblem insgesamt als strukturell-religiös versteht, ist das Inhaltlich-Religiöse, sofern für die Lebenspraxis relevant, eingeschlossen. Denkbar ist also, dass das Begründen eines der Bewährung dienenden Lebensentwurfs in der Adoleszenz eine krisenhafte Auseinandersetzung mit der religiösen Prägung beinhaltet. In diesem Handlungsfeld könnte aber auch an Routinen angeknüpft werden: Für das Religiöse gibt es keine mit der Berufsentscheidung gleichzusetzende erwartbare Krise in

²⁸¹ Kontrovers diskutiert wird, ob Religion individuelle Handlungsfähigkeit (bzw. Agency, Subjektivität) insbesondere von Frauen einschränkt. Die Annahme der Einschränkung stützt sich häufig auf einen säkularistischen Feminismus (siehe Bracke 2008; Burke 2012; Rommelspacher 2010; zur diversen Ausgestaltung von religiösen Traditionen und Geschlechtergleichheit bzw. Agency siehe Woodhead 2007).

der Adoleszenz. Die religiöse Positionierung kann aber ungeachtet dessen, ob sie auf einer Entscheidung beruht, höchst begründungspflichtig werden. Erwartbar ist dies für Muslim*innen in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem die religiöse Zugehörigkeit nicht der Norm entspricht. Damit kann letztlich eine Entscheidungskrise von außen, d. h. durch das soziale Umfeld an das Individuum herangetragen werden, indem die routinehafte Positionierung bewusstgemacht wird.

Für den Bereich des Beruflichen sind Krisen naheliegend. Das Berufliche siedelt sich auf einem Spektrum von Existenzsicherung und Nützlichkeit bis hin zu Identitätsbewahrung, Sinnstiftung und Selbstverwirklichung an. Die als Wahlentscheidung verstandene Orientierung (vgl. Forßbohm 2010) fällt meist in die Endphase des Jugendalters. Allerdings kann auch in diesem Feld die Krisenhaftigkeit latent bleiben, indem auf habituelle Muster, insbesondere schicht- und geschlechtsspezifische, zurückgegriffen wird. Hier kommen also faktische und habituelle Begrenzungen des Möglichkeitsraumes zum Tragen.²⁸²

Als wichtig erachte ich, die als krisenhaft erlebte biografische Genese von religions- und berufsbezogenen Handlungsmustern von Routinen und Kontinuitäten abzugrenzen. Wenn Krisen manifest erlebt werden, spreche ich von einer bewussten Positionierung als Entscheidung bzw. Krisenlösung. Wenn Krisen durch das Anwenden von Routinen latent bleiben, spreche ich von einer unbewussten Positionierung.²⁸³ Diese Unterscheidung ist auch deswegen wichtig, da über die Adoleszenz hinaus im gesamten Lebensverlauf Krisen in den Lebensbereichen Religion und Beruf auftreten können, sobald bewährte Handlungsmuster bzw. Routinen scheitern: Man denke etwa an eine berufliche Neuorientierung aufgrund der empfundenen Sinnlosigkeit einer rein an der Existenzsicherung ausgerichteten Tätigkeit oder an biografische Schlüsselmomente, wie den Tod einer nahestehenden Person, die eine Sinnkrise und damit die Beschäftigung mit Religion auslösen.

Für die nachfolgenden Analysen habe ich zunächst Sequenzen ausgewählt, die biografische Krisenmomente in Bezug auf Religion und Beruf beinhalten (bewusste Positionierungsprozesse), unabhängig davon in welcher Lebensphase sie auftreten.

²⁸² Zu Berufswahltheorien siehe Forßbohm (2010, 65–104), zu den Bildungsverläufen junger Frauen mit Migrationshintergrund und damit der Rolle von Geschlecht und Ethnizität siehe Schittenhelm (2005; 2008; 2012).

²⁸³ Oevermann (2016, 84) zufolge ist eine Lebenspraxis immer potentiell krisenhaft. Sie beinhaltet aber auch Momente, an denen die (potentielle) Krise subjektiv nicht erfahren, also nicht manifest wird und auf Routinen zurückgegriffen werden muss. Dennoch gilt es analytisch dieses Verhältnis von Krise und Routine aufzuschlüsseln und daran die innere Gesetzmäßigkeit der jeweiligen Praxis zu erschließen.

Darüber hinaus ziehe ich inhaltlich relevante Sequenzen heran, die Auskunft über die nicht als krisenhaft erlebte biografische Genese von religions- und berufsbezogenen Handlungsmustern (unbewusste Positionierungsprozesse) geben.

Die zentralen Fragen des Kapitels lauten: Wie positionieren sich die Befragten in Bezug auf Religion und Beruf? Insoweit dies als krisenhaft erlebt wird: Was sind krisenauslösende Konstellationen bzw. Momente? In Bezug auf welche lebenspraktischen Probleme entsteht Positionierungsbedarf? Wird dieser durch intergenerationale Dynamiken (Auseinandersetzung mit der Herkunftsfamilie) und/oder durch gesellschaftliche Zuschreibungsprozesse ausgelöst? Sind Positionierungen eher als Krisenlösung oder als Routinen zu verstehen? Inwieweit beruht die Lebensführung auf bewährten Handlungs- und Deutungsmustern oder auf subjektiven Krisenlösungen?

Hinweis zur Darstellung

Im Folgenden präsentiere ich kondensierte Ergebnisse von Sequenzanalysen relevanter Interviewpassagen sowie der Analyse der objektiven Daten. Ich beschränke mich auf die Präsentation von Analyseergebnissen und ordne diese theoretisch ein. Sofern dies für das Verständnis notwendig ist, zeichne ich die Analyse grob nach. Dies untermauere ich mit aussagekräftigen und charakteristischen Belegstellen. Die Interviewzitate sind Transkriptauszügen entnommen, die im Anhang jeweils vollständig abgedruckt werden.

6.1 Religion als Ressource und Anlass von Positionierungen: Raisa

Die bisherige Analyse hat zur Hypothese der selbstbestimmten Überwindung von Fremdbestimmung geführt. Ich werde zunächst den begrenzten Möglichkeitsraum anhand von zwei Beispielen aufzeigen, erstens die durch milieuspezifische Handlungsmuster eingeschränkte Berufsorientierung und zweitens die (nicht realisierte) Laufbahn im religiösen Feld (6.1.1). Dass beide Kontexte mit dem Beruflichen in Verbindung stehen, verdeutlicht die geringe Autonomie in diesem Feld. Anschließend werde ich eine doppelte und miteinander verschränkte Emanzipationsbewegung im religiösen und beruflichen Handlungsfeld aufzeigen und dabei auf biografische Ressourcen eingehen. Zunächst arbeite ich heraus, wie die Überwindung herkunftsbedingter Einschränkungen und die zunehmende Selbstbestimmung sukzessive und zuerst im religiösen Handlungsfeld gelingt (6.1.2). Anschließend zeige ich, wie sich peu à peu eine berufliche Bewährungs idee entwickelt und welche Rolle die Repräsentanz eines Stigmas spielt (6.1.2).

6.1.1 Begrenzte Möglichkeitsräume

Das Thema der Selbstverwirklichung über eine sinnstiftende und individuell passende Berufstätigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch Raisas Erzählung.²⁸⁴ Erkennbar ist dies zum Beispiel daran, dass sie ein vages Berufsziel im medizinischen Bereich – also sehr nahe an dem Beruf, den sie gerade erlernt – formuliert.²⁸⁵ Die Aussage, als Kind schon gerne mit Menschen zusammengearbeitet zu haben, verweist auf einen Erfahrungshintergrund, der ihr noch nicht zur Verfügung gestanden haben kann. Das spricht dafür, dass das berufliche Ziel zum damaligen Zeitpunkt noch nicht bestand und sich der Wunsch nach Selbstverwirklichung erst im biografischen Verlauf entwickelt hat. Retrospektiv stellt sie eine Kontinuität ihrer Wünsche (*Wunschberuf*) und positiven Erfahrungen (*ich hab immer gemocht*) her sowie den Wunsch nach einer selbstbestimmten Berufswahl, die sich nach individuellen Vorlieben richtet. Aufgrund ihrer Milieuerortung steht der Möglichkeitsraum für Selbstverwirklichung jedoch nicht zur Verfügung, was sich an der beruflichen Orientierung auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt und der im religiösen Feld zeigen lässt.

²⁸⁴ Die Motivation der Selbstverwirklichung hat Raisa ihrer Mutter zugeschrieben (siehe 5.2.2).

²⁸⁵ *mein Wunschberuf war eigentlich immer irgendwie in der medizinischen Bereich, auch von Kindheit auf, egal welche Branche, da hab ich mir kein Kopf gemacht, aber irgendwie Medizin oder Pflege sollte es bei mir sein, ich hab immer gemocht mit Menschen zusammen zu arbeiten, auch in der Kindheit schon* (Anhang B-1, Z 9–12).

Die väterliche Entscheidung für eine Ausbildung zur Schneiderin entspricht einem typischen Handlungsmuster im türkischen Gastarbeitermilieu der 1980er Jahre. Schneiderin, Friseurin und Kfz-Mechaniker waren typische Ausbildungsberufe (Boos-Nünning 1989, 23 ff.). Vor dem Hintergrund der türkischen Textilindustrie leuchtet unmittelbar ein, dass die Nützlichkeit des Berufs auch in Hinblick auf eine mögliche Rückkehr ins Herkunftsland beurteilt wurde. Die Entscheidung des Vaters muss vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass in den 1960er Jahren viele ausgebildete Näherinnen aus der Türkei angeworben wurden (Mattes 2005, 76 f.), eine Frau also als Schneiderin – sei es im Herkunfts- oder im Aufnahmeland – durchaus zum Familieneinkommen beitragen konnte.²⁸⁶ Vor dem Hintergrund geschlechtsspezifischer Rollenvorstellungen ist relevant, dass dieser haushaltsnahe Beruf einen leicht zu realisierenden Zuverdienst ermöglicht. Die Selbstbezeichnung verheirateter Frauen in der Türkei, die mit Schneiderarbeiten (häufig im informellen Sektor und von zu Hause aus) einen Zuverdienst erwerben, deutet darauf, dass weder das traditionelle Rollengefüge noch das Bild des Mannes als Versorger der Familie infrage gestellt wird: Sie bezeichnen sich als Hausfrauen und nicht als Berufstätige (Ustek 2015).

Raisas Fall deutet auf einen doppelten Wandlungsprozess: im Generationenverlauf und im biografischen Verlauf. In der Generation ihrer Eltern ist Arbeit eine existenzielle Notwendigkeit, der in erster Linie der Mann und im Bedarfsfall die Frau nachkommen. In Raisas Generation wird das Ziel einer sinnstiftenden Berufstätigkeit formuliert. Unter Frauen wird dies mit egalitären Geschlechterrollenvorstellungen verknüpft und die sinnstiftende Berufstätigkeit gewinnt gegenüber ihrer Rolle als Hausfrau und Mutter an Bedeutung, wie Befragungen unter Muslim*innen und Türkeistämmigen zeigen (El-Menouar/Becher 2014, 58; Pollack et al. 2016, 9 f.). Dass Raisa Vorstellungen einer sinnstiftenden Berufswahl erst im biografischen Verlauf entwickelt, ist deswegen plausibel, da nicht nur ihre objektiven Möglichkeiten, sondern auch ihre Vorstellungen von schichtspezifischen Handlungs- und Deutungsmustern geprägt waren. Deutlich wird dies daran, dass sie als Jugendliche bestenfalls vage Berufswünsche hat und der notwendigkeitsorientierten Entscheidung des Vaters kein auf Selbstverwirklichung ausgerichtetes Argument entgegensetzen kann.

²⁸⁶ Angesichts zahlreicher Änderungsschneidereien türkischer Gastarbeiter*innen konnte darin ein solider und nützlicher Beruf gesehen werden (Hillmann 1998; Leicht/Langhauser 2014, 38).

Als Raisa 19 Jahre alt ist (1987) zeichnet sich die Option ab, eine religiöse Ausbildung in Istanbul zu erwerben. Dass ihr dieser Vorschlag von ihrer lokalen (Berliner) Moscheegemeinde unterbreitet wird, ist nicht verwunderlich, denn offenbar war sie eine gelehrige Schülerin mit guten Kenntnissen in Koranrezitation und Arabisch. Vermutlich handelte es sich um ein staatliches Berufsfachgymnasium, eine sogenannte Imam-Hatip-Schule.²⁸⁷ Aus der Untersuchung von Gerdien Jonker (2003) ist bekannt, dass junge, in Deutschland geborene Türkinnen nach dem Hausschulabschluss für eine gewisse Zeit religiöse Schulen in der Türkei besuchten. Die religiöse Bildung eröffnet ein umfangreiches Betätigungsfeld im weiblichen Bereich der Moscheegemeinde, z. B. das Anleiten von Gebeten (Vorbeterin), Predigten, Koranexegese, Beratungstätigkeiten, Religionsunterricht (ibid., 224 ff.). Wird auf der religiösen Schule das Abitur erworben, steht eine weitergehende universitäre Ausbildung in der Türkei offen (ibid., 229).

Raisas Schwierigkeit, eine adäquate Bezeichnung für ihre spätere Position zu finden,²⁸⁸ verweist auf einen Wandlungsprozess in Diaspora-Moscheegemeinden. Sie korrigiert die männliche Bezeichnung eines Theologen (Imam). *Frau Imam* ist der Versuch einer weiblichen Bezeichnung, die allerdings missverständlich ist, da sie auch (Ehe-)Frau eines Imams bedeuten könnte. *Hoca* ist die türkische Bezeichnung eines Religionslehrers.²⁸⁹ Traditionell waren Wissensmonopol und Führungsfunktionen Männern vorbehalten und Moscheen männliche Räume. Frauen haben nur insoweit Wissen erworben, wie es für die Bildung und Erziehung der Kinder notwendig war (ibid., 223). Jonker stellt den zunehmenden Einsatz von Expertinnen in Diaspora-Moscheegemeinden fest. Anfang der 1990er Jahre hatten sämtliche der 56 türkischen Gemeinden in Deutschland Gebetsräume für Frauen eingerichtet und beschäftigten Koranlehrerinnen (ibid., 220). Dieser Wandel drückt eine Abkehr von der Tradition einer männlich dominierten Gemeindestruktur aus, gleichzeitig wird innerhalb von religiösen Gemeinden für Nachwuchs gesorgt.

²⁸⁷ Das liegt nahe, da Raisas Moscheegemeinde weder zu Millî Görüş noch zum VIKZ gehörte, welche eigene religiöse Ausbildungsstätten in der Türkei betrieben. Studieneinrichtungen der Millî Görüş in der Türkei waren vor der Machtübernahme Erdogans improvisiert und illegal (Jonker 2003, 228 f.). Sie wurden hauptsächlich von religiösen Familien genutzt, die säkulare Schulen ablehnten. Weitere religiöse Ausbildungswege für Frauen (ein Überblick findet sich in Jonker 2003) wären für Raisa nicht infrage gekommen. In Deutschland richtete der VIKZ erst Anfang der 1990er Jahre Kurse ein.

²⁸⁸ *als Imam, äh, Frau Imam, also hoca sag ich mal, Gelehrte* (Anhang B-5, Z 3).

²⁸⁹ Raisa sagt schließlich *Gelehrte*, eine für Nichtmuslime verständliche, als weiblich identifizierbare Bezeichnung, womit sie zudem den Aspekt der Bildung unterstreicht.

Das Thema eines sinnstiftenden Lebensentwurfs in Raisas Erzählung zeigt sich an der Rolle des Moscheelehrers. Es wird dargestellt, dass er ihr Potenzial auf dem religiösen Gebiet erkannt habe und sie fördern wollte. Die ihm zugeschriebene Aussage formuliert einen modernen Biografie-Imperativ.²⁹⁰ Raisa beschreibt eine Möglichkeit, die sie vor dem sprichwörtlichen Ende ihrer Existenz bewahrt. Der angedeutete Prozess des Vergammelns steht in einem Kontrast zu Individualität und sinnstiftender Aktivität. Er verweist auf den schrittweisen Verfall der Substanz, welche undefinierbar wird, im übertragenen Sinne den Verlust von Individualität, die sinnbildliche Auslöschung der (geistigen) Existenz. Dies verweist auf die Finalität des eigenen Lebens, aus der sich die Anforderung der Bewährung ergibt. Raisa erzählt den Versuch einer positiven Fremdbestimmung, denn der Moscheelehrer ergreift die Initiative und nicht sie selbst. Die Passivkonstruktion²⁹¹ markiert Raisa nicht als Akteurin, sondern als Jugendliche, die sich in Lethargie befindet, obwohl sie sich in einem Lebensabschnitt befindet, in dem zentrale Weichenstellungen für das weitere (berufliche) Leben vorgenommen werden.

Der religiös versierte Moscheelehrer ist in der Erzählung ein Gegenbild des Vaters. Dass der Moscheelehrer sie als Frau für die Ausbildung vorschlägt, lässt eine (fortschrittliche) Orientierung an Leistungskriterien erkennen. Damit drückt Raisa aus, dass Religiosität nicht zwangsläufig mit Traditionalität einhergeht. Hingegen scheitert – aus Raisas Sicht – ihr verheißungsvoller Werdegang am Vater. Obwohl die Tickets schon gekauft worden sind und sie sich auf die Abreise vorbereitet hat, wird ihr Bruder an ihrer Stelle in die Türkei geschickt. Entsprechend traditioneller Handlungsmuster ist es wichtiger, dem Sohn zu einer guten Ausbildung zu verhelfen als der Tochter, denn der männliche Lebensentwurf beinhaltet die Verantwortung für eine eigene Familie. Zudem erhöht in traditionellen Gefügen die Bildung des Sohnes den Status des Vaters (vgl. Schiffauer 1991). In traditionellen Milieus werden Bildungsinvestitionen eher für Männer als für Frauen und eher nach vorbestimmtem Lebensentwurf als nach Eignung, Neigung, Leistung und der Maßgabe der Selbstverwirklichung getätigt. Für den Vater scheint es keine Rolle gespielt zu haben, dass Raisa offenbar geeignet und motiviert war, ihr Bruder dagegen kein Interesse hatte, die Schule in Istanbul zu besuchen. Selbstbestimmung wird weder dem Sohn noch der Tochter zugestanden. Das

²⁹⁰ *du bist ein Superhirn, du musst irgendwas aus dir machen, du darfst nicht so dich äh vergammeln lassen* (Anhang B-5, Z 1–2).

²⁹¹ *aus ihr muss irgendwas gemacht werden, sie darf hier nicht so vergammeln* (Anhang B-5, Z 8–9).

Weinen beider Kinder steht dafür, dass sie das traditionelle Muster nicht infrage stellen konnten.²⁹² Das Thema Selbstverwirklichung wird erneut daran erkennbar, dass Raisa die fehlende Motivation ihres Bruders als Grund dafür anführt, dass er die Schule nach einem Jahr abbricht.²⁹³ Sie unterstreicht damit die Maßgabe der individuellen Passung von Berufsentscheidungen.

6.1.2 Religiöses Wissen als Ressource für den Autonomieerwerb

Ablehnen der väterlichen, traditionell verfügbaren Autorität

Ich beschreibe nun in drei Schritten einen biografischen Prozess der Selbstkonstitution und des Autonomieerwerbs.²⁹⁴ Der erste Schritt ist das Ablehnen der väterlichen, traditionell verfügbaren Autorität. Raisa beschreibt eine länger andauernde Auseinandersetzung mit ihrem Vater, der von seiner jugendlichen Tochter erwartet, dass sie sich verschleiert. Raisa positioniert sich als aufmüpfige Tochter, die den Gehorsam verweigert. Eine folgsame Tochter hätte zumindest Gründe anführen müssen, warum sie dem Wunsch des Vaters nicht nachkommen möchte, gefolgt von der Bitte, sie davon zu entlasten. Stattdessen kehrt sie die Situation um und ist nunmehr diejenige, die eine Erklärung fordert. Als Adoleszente lehnt sie sich gegenüber der väterlichen Autorität auf, indem sie die Begründung der Regel fordert. Damit konstituiert sie sich als Erwachsene und Gleichberechtigte, die den Sinn von Regeln verstehen will, um selbst zu entscheiden, ob sie diese befolgt. Der Imperativ *erklär mir* (Z 30) beinhaltet die Forderung an den Vater, sich in ihre Lage zu versetzen und aufzuzeigen, warum das Kopftuch für sie als Individuum Sinn machen soll. Die väterliche Entscheidungsgewalt hinsichtlich des Kopftuchs wird eindeutig verneint, denn der Grund, den Raisa einfordert, zielt auf einen außerhalb der Autorität des Vaters liegenden.

Raisas Verweigerung beruht darauf, dass sie Handlungsoptionen gegenüber der väterlichen Autorität und in Bezug auf das Kopftuch wahrnimmt. Das Aufbrechen einer traditionellen Struktur zeigt sich daran, dass infrage gestellt wird, dass die Position des Vaters das Recht auf die Anerkennung seiner Autorität begründet. Raisa markiert, dass ihr Vater dies traditionell begründet (*er schäme sich*, Z 31). Traditionell ist das

²⁹² *hab ich geweint bis zum Geht-nicht-mehr, Papa, bitte, währenddessen sollte mein Bruder in den, nach Türkei fahren und da weiter leben, er hat geweint, Mama (unv.), ich will nicht, ich meine ich will das nicht dort leben, bitte bitte bitte* (Anhang B-5, Z 11–3).

²⁹³ *er ist nach einem Jahr abgehauen von der Schule und ähm ich durfte nicht* (Anhang B-5, Z 14–5).

²⁹⁴ Die folgenden Verweise stammen aus der Sequenz in Anhang B-3, Z 29–49.

Kopftuch mit der Frage der Ehre verknüpft. Es steht für das Verbot unerlaubter sexueller Kontakte und als Ausdruck moralischen Verhaltens (d. h. die weibliche Reinheit) und stützt damit die Ehre der Familie bzw. der Gruppe (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2004). Der Ruf einer Person bzw. Familie ist insbesondere in traditionellen, dörflichen Strukturen der ländlichen Türkei für das Ansehen und die Stellung in der Gemeinschaft essentiell wichtig (Schiffauer 1991, 226 ff.). Der Migrationskontext könnte die Notwendigkeit, traditionelle Strukturen aufrecht zu erhalten, noch erhöhen, denn innerhalb des Milieus sind Unterstützung und Anerkennung sehr wichtig. Die Aussage (*erschäme sich, wenn ich ohne Kopftuch neben ihm laufe*, Z 31) verweist auf die Außenwirkung. Eine Minderheitensituation trägt häufig zu strikteren Reinheitsregeln für Frauen bei, da diese die Gruppenidentität stützen und moralische Überlegenheit gegenüber der Mehrheit demonstrieren (Shachar 2005). Dass Raisa sich weigert, ist ein Hinweis darauf, dass die Migration einen Bruch mit traditionellen, dörflichen Strukturen darstellt (Schiffauer 1991, 226 ff.). Die traditionell begründeten Regeln verlieren ihre Wirkmächtigkeit, so hat der Vater letztlich keine Durchsetzungsmacht, sondern kann lediglich auf die Verletzung seiner Ehre hinweisen und an seine Tochter appellieren.

Handlungsoptionen gibt es auch in Bezug auf das Kopftuch. In den 1980er Jahren ist das anscheinend für eine junge Frau keine naheliegende Option, auch nicht, wenn sie – wie Raisa in eine Moscheegemeinde eingebunden ist. Das Kopftuch war weder in Deutschland noch in der Türkei unter jungen Musliminnen stark verbreitet (Göle 2004). In ihrer Kindheit in der Türkei dürfte es Raisa eher bei älteren Frauen wahrgenommen haben. Möglicherweise hat sich die Vorstellung durchgesetzt, dass es sich um eine traditionelle Praxis handelt. In einer islamwissenschaftlichen Veröffentlichung der 1980er Jahre wird das Kopftuch nur knapp erwähnt, im Kontrast zur ausführlichen Darstellung religiöser Pflichten, moralischer Werte, Normen des sittlichen Handelns, Familie, Grundlagen der Gemeinschaft und der politischen Grundstruktur der Gesellschaft (Khoury 1988, 125–182). Diese „Sitte“ wird mit der „geringe[n] Rolle im öffentlichen Leben, die die Tradition der Frau zugebracht hat“ begründet, wohingegen islamische Frauenbewegungen einen Wandel auslösten (ibid., 166). Ähnlich argumentiert Monika Tworuschka (1984, 122). Demnach hätten islamische Geistliche den

Schleierzwang eingeführt und das Kopftuch spiegelt den traditionell auf das Haus beschränkten Wirkungsbereich. Als Akteurin der Transformation verweist sie auf Reform*innen des 19./20. Jahrhunderts.²⁹⁵

Raisa unterscheidet eindeutig traditionelle von religiösen Gründen. Ihr zufolge appelliert der Vater lediglich an die Verletzung des männlichen Ehrgefühls und führt keine legitimen Gründe an: *in religiöser Hinsicht und anderer* (Z 33). Das erfordert Unterscheidungskompetenz. Dass sie dezidiert auf eine mögliche religiöse Begründung verweist, macht deutlich, dass sie zwischen religiösen und traditionellen Praktiken differenziert und die traditionelle Begründung als illegitim markiert. Offenbar ist ihr Vater nicht in der Lage, zwischen verschiedenen Begründungen für das Kopftuch und deren Legitimität bzw. Illegitimität zu unterscheiden. Raisas vorteilhafte Position lässt sich auf ihre religiöse Bildung zurückführen. Religiöses Wissen stellt eine Ressource dar, da es letztlich die Distanzierung von traditionellen Deutungsmustern befördert. Dafür spricht, dass Raisa ihren Standpunkt in Bezug auf eine Praxis markiert, welcher unterschiedliche (z. B. religiöse, traditionelle) Deutungen zugrundeliegen.

Raisas Wehrhaftigkeit beruht auf der Kompetenz zur Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Gründen. Die Rhetorik des Kampfes (*immer gewehrt dagegen*, Z 32) deutet auf einen konfliktreichen Prozess, in dem der Vater versucht hat, seine Forderungen mit Vehemenz durchzusetzen. Dass Raisa davon unbeeindruckt bleibt, legt nahe, dass sie ihre wissensbasierte Überlegenheit auch als solche wahrnimmt. Auf der Grundlage ihres Wissens konstituiert sie sich als ein von familialen Strukturen unabhängiges Subjekt. Das ist ein wichtiger Schritt in der Autonomieentwicklung. Sie handelt autonom – und nicht als austauschbares Teil eines traditionellen Gefüges, das durch Normen und Regeln zusammengehalten wird. In Bezug auf das Kopftuch erarbeitet sie sich einen Entscheidungsfreiraum.

Religion als Grundlage eines Einzigartigkeitsentwurfs

Der zweite Schritt ist das Erkennen, dass eine vertiefte Religiosität eine Möglichkeit der Selbstvergewisserung, Erfüllung, Distanzierung sein kann, kurz, zur Begründung eines Einzigartigkeitsentwurfs taugt. Raisa führt Religion betreffende Überlegungen an.²⁹⁶ Die Bewertung des eigenen Verhaltens deutet auf eine Auseinandersetzung mit

²⁹⁵ Z. B. die ägyptische Frauenrechtlerin Huda Shaarawi (1879–1947).

²⁹⁶ *da meint ich äh, irgendwas machste falsch, irgendwas fehlt bei dir. also du merkst, der Islam, du bist Muslima, aber du musst das auch irgendwie auch praktizieren, damit du dich innerlich erfüllt fühlen kannst* (Z 37–9).

der muslimischen Identität, bei der sie feststellt, dass sie diese als unvollständig erlebt (*irgendwas fehlt bei dir*). Dass sie daraufhin eigene Wünsche und Handlungsmaximen anführt, deutet darauf, dass sie selbst eine Entscheidungskrise herbeigeführt hat. Inhaltlich handelt es sich um den Wunsch nach innerer Erfüllung. Taylor (2009, 23) beschreibt „Fülle“ als eine erstrebenswerte Dimension des moralisch-spirituellen Lebens, das mit oder ohne Bezug auf Gott erreicht werden kann.²⁹⁷ Damit spricht Raisa eine Erfahrungsdimension an, also nicht die Welterklärung, sondern das individuelle Erleben des Glaubens. Einem individualisiertem Verständnis von Religiosität entsprechend drückt sie aus, dass ihr die herkunftsbedingte Religiosität und Zugehörigkeit zu einer Gruppe nicht ausreicht und sie dies auch innerlich erleben möchte. Sie möchte sich dieser Identität erfahrungsgeleitet vergewissern.

In Raisas Möglichkeitsraum – muslimisch sozialisiert und gebildet – liegt es nahe, die Intensivierung der Glaubenspraxis als einen möglichen Zugang zur inneren Erfüllung zu betrachten. Das Umsetzen dieses Anliegens der Selbstvergewisserung und Erfüllung beschreibt Raisa als unzureichend.²⁹⁸ Eine regelmäßige Gebetspraxis, d. h. das Einhalten der Gebetszeiten²⁹⁹ verdeutlicht dies. Ihre Kennzeichnung der Gebete als eine der fünf Säulen des Islams (und damit als religiöse Pflicht) drückt aus, dass sie eine Übererfüllung anstrebt, d. h. über den Pflichtteil hinausgehen möchte.³⁰⁰

Eine religiöse Weiterentwicklung fällt in Raisas Möglichkeitsraum. Sie ist gut in ein religiöses Milieu integriert. Die Zugehörigkeit zum Islam stellt in ihrer Familie über Generationen hinweg eine Kontinuität dar und bietet für Raisa eine Antwort auf die identitätsrelevante Frage: „Woher komme ich?“. Vor dem Hintergrund der engen emotionalen Bindung an die Großeltern und deren Status aufgrund ihrer religiösen Bildung, ist es naheliegend, dass sie zu Religion einen positiven Bezug entwickelt. Das Religiöse steht für Sicherheit und Kompetenz. Da Raisas Auseinandersetzung in ihre Adoleszenz fällt, in der Lebens- und Einzigartigkeitsentwürfe begründet werden, ist es vor dem Hintergrund ihrer biografischen Entwicklung naheliegend, auf Religion zurückzugreifen (siehe Gärtner 2016). Vor dem Hintergrund der geringen Verbreitung

²⁹⁷ Neben Formen des Ausgestoßenseins (Trennung, Verwirrung, Sorge, Traurigkeit) und einem mittleren Zustand, in dem man zwar der Verneinung und Leere entkommt, jedoch die Fülle nicht erreicht hat (Taylor 2009, 23 f.).

²⁹⁸ *alleine das reicht auch nicht aus*, Z 40.

²⁹⁹ *da hab ich mir angefangen, äh fünf Tage Gebet zu machen* (Z 40).

³⁰⁰ Das erklärt, warum sie das Fasten nicht erwähnt. Zwar kann angenommen werden, dass sie im Monat Ramadan fastet, allerdings handelt es sich dabei ebenfalls um eine Säule des Islams und damit um eine religiöse Grundpflicht.

des Kopftuches zu dieser Zeit erscheint ihr dieses womöglich als erstrebenswert und als eine Möglichkeit, die über die religiösen Grundpflichten nicht erreichbare innere Erfüllung und Selbstvergewisserung zu erreichen. An Raisas Argumentation für das Kopftuch zeichnet sich ab, dass sich innerhalb des muslimischen Milieus ein Bedeutungswandel vollzog.

Als Adoleszente steht sie vor der Herausforderung, sich mit ihrer Herkunft auseinanderzusetzen und einen Einzigartigkeitsentwurf zu begründen. Raisa argumentiert nicht im Sinne einer religiösen Pflicht, sondern führt das Kopftuch als Möglichkeit der Distinktion an.³⁰¹ Sie verweist auf den Zweck des Kopftuchs im Frühislam und identifiziert sich mit den ersten Musliminnen, die zur Unterscheidung von Nichtmusliminnen und Sklavinnen, d. h. statusniedrigeren und unfreien Frauen ein Kopftuch trugen.³⁰² Adressaten der Distinktion (*von normalen Menschen*) sind sowohl Angehörige der Mehrheitsgesellschaft wie auch Muslim*innen, die sich auf die Grundpflichten beschränken oder (wie ihr Vater) gar Traditionelles und Religiöses vermischen. Das Kopftuch ist als Symbol insofern geeignet, da es innerhalb des Milieus bekannt, wenn auch traditionell markiert ist, und sie damit an etwas Bekanntes anknüpfen kann. Gleichzeitig beteiligt sie sich an einer Umdeutung des Symbols innerhalb des Milieus. Sie beteiligt sich an der Erzeugung von etwas Neuem, an neuen Handlungs- und Deutungsmustern. Inhaltlich positioniert sie sich gegen die reformistische Haltung, die das Kopftuch aufgrund seiner traditionellen Verankerung ablehnt (vgl. Tworuschka 1984). Stattdessen steht sie für eine Umdeutung und das Anknüpfen an den Frühislam.

Nachdem Raisa schrittweise zur Überzeugung gelangt, dass sie ein Kopftuch tragen möchte, steht sie vor dem Dilemma der Umsetzung. Dieses besteht darin, dass sie, wenn sie ihren Wunsch nicht aufgeben möchte, riskiert, dass ihr traditionelles Umfeld das Kopftuch fehlinterpretiert. Dafür steht die traditionell begründete Forderung des Vaters. Kommt sie ihrem Wunsch nach, riskiert sie, dass der für sie maßgebliche Bedeutungsinhalt des Kopftuches von ihrem Umfeld gar nicht identifiziert wird. Sie steht also vor der Frage, wie sie das Kopftuch tragen und sich gleichzeitig von traditionellen Strukturen abgrenzen kann.

³⁰¹ *aber das muss man auch, du musst unterschieden werden können von normalen Menschen irgendwie, weil das ist ja, Muslime sollen unterschieden werden, es ist ja auch'n Zweck d' Kopftuch, eines Teils (Z 40–2).*

³⁰² Tworuschka (1984, 123) kennzeichnet Kleidungsstücke wie Qina, Khimar, Djilbab – Übersetzungen von Schleier – im Frühislam allein als Zeichen sozialer Besserstellung. Raisa führt dies nur als eine weitere Begründung an, sieht also das Kopftuch auch als religiöses Gebot an.

Inszenierung der religiösen Wandlung

Der dritte Schritt ist die Lösung dieser Entscheidungssituation in Form einer Inszenierung. Diese geht über das gewöhnliche Theater im Sinne Erving Goffmans (1996), das im Alltag permanent gespielt wird, hinaus, denn erkennbar ist eine Vorbereitung, Ankündigung und der Auftritt auf einer Bühne. Deutlich wird, dass Raisa in die Umsetzung ihrer Entscheidung einbezieht, dass ihr (potentielles) Kopftuch von verschiedenen Personen(gruppen) unterschiedlich interpretiert werden kann und sie versucht, die Interpretationen ihrer sozialen Umwelt zu steuern. Die Umsetzung ihrer Entscheidung kündigt sie mit einer Inszenierung an. Das Verb *antanzen* spielt auf den Auftritt auf einer Bühne an.³⁰³ Sie schafft sich einen Raum für die positive Inszenierung ihrer Wandlung, die dann in ihrem Sinne interpretiert werden kann.

Der Erzählstil enthält szenische Momente. So ahmt sie die Reaktionen ihres Umfelds mit verstellter Stimme nach. Ebenso wie Jugendliche in ihrer Peer-Group eine Mutprobe ankündigen, etwa sich ein Piercing machen zu lassen, erzeugt sie mit ihrer Ankündigung eine positive Erwartungshaltung, sodass das Umsetzen der Entscheidung für das Kopftuch als Erfolg gewertet werden kann und ihr die Anerkennung der Peer-Group einbringt (im Sinne von: „die traut sich ja was“). Die schockierte Reaktion bestätigt, dass ihr Plan funktioniert hat.³⁰⁴ Demnach hätte das heterogene Umfeld ihre Interpretation des Kopftuchs geteilt. Raisa hätte sich in ihrem adoleszenten Umfeld durch ihr selbstbewusstes Agieren Respekt erworben. Die Inszenierung komplettiert sie mit einem erkennbar islamischen Kleidungsstil. Sie hat ihrer Kleidung nicht lediglich das Kopftuch hinzugefügt, sondern den kompletten Stil verändert und trägt lange Röcke und schwarze Mäntel. Die Wahl der Kleidung orientiert sich also nicht nur an der Norm zurückhaltender Kleidung, sondern trägt die religiöse Zugehörigkeit offensiv zur Schau. Das stellt einen maximalen Kontrast zur Forderung ihres Vaters und ihrer bisherigen Erscheinung dar.³⁰⁵ Raisas muslimischer Kleidungsstil bildet ihren Einzigartigkeitsentwurf äußerlich ab.³⁰⁶

³⁰³ *ich werd nächste Woche mit Kopftuch antanzen* (Z 44–5).

³⁰⁴ warn alle natürlich Schock gewesen, schockiert gewesen (Z 47–8).

³⁰⁵ Die Aussage (*ich war ja so richtig so frei gewesen*, Z 48) ist ein Hinweis auf Kleidung, die nicht erkennbar islamisch ist. Das Adjektiv *frei* meint hier keine freizügige Kleidung, im Sinne von „unbekleidet, bloß“ (Duden), sondern „sich in Freiheit befindend, unabhängig, nicht gebunden, [...] nicht an [moralische] Normen gebunden“ (Duden). Die Gegenüberstellung von offen und bedeckt findet sich auch bei Amir-Moazami (2007, 188).

³⁰⁶ Die Farbwahl lässt sich aus gegenwärtiger Perspektive als adoleszente Übertreibung verstehen. Zum Zeitpunkt des Interviews kleidet sie sich bunt und farblich aufeinander abgestimmt. Anscheinend legt

Raisas religiöse Positionierung lässt sich als bewusst und selbstbestimmt verstehen. Ersichtlich ist das auch daran, wie sie diese der Interviewerin gegenüber vertritt. Als ihre Erzählung auf den Wendepunkt (das Tragen des Kopftuchs) zusteuert, situiert sie sich als junge Erwachsene im Kontext einer Berufsausbildung und charakterisiert sich als nicht-feminin, d. h. atypisch und konträr zu einem mädchenhaften Verhalten.³⁰⁷ Raisa grenzt sich deutlich von traditionellen Geschlechterstereotypen ab. Mit der Darstellung als selbstbewusst, selbstbestimmt und nicht typisch-feminin widerspricht sie dem Stereotyp der unterwürfigen und traditionellen Muslimin. Als *Mannsweib*, das sich regelmäßig an *Schlägereien* beteiligt, schreibt sie sich ein jungenhaftes Verhalten zu, wobei sie diese Identität als Kontinuität setzt (*auch als Kind halt schon*). Schließlich führt sie ein weiteres erzählerisches Element an, den weiterführenden, d. h. über den Pflichtteil hinausgehenden Besuch der Koranschule. Damit betont sie ihr (selbstbestimmtes) Interesse für religiöses Wissen. Sie rahmt ihre Erzählung durch einen Kontext der Stärke und Selbstbestimmtheit und macht deutlich, dass sie die traditionale Erfüllung, um der äußerlichen Konformität willen, verweigert. Stattdessen führt sie eine innerliche Haltung als Motiv an.

Als es darum geht, wie sie ihre Entscheidung „in Szene“ gesetzt hat, dient die angeführte Reaktion des Vaters als Beleg für Handlungsautonomie in religiösen Dingen.³⁰⁸ Der Traditionalität verkörpernde Vater verneint ihre Intention, kann sich also nicht vorstellen, dass sie nun traditional handelt. Anschließend adressiert sie ihre Freund*innen. Der an die Interviewerin gerichtete Hinweis, dass darunter auch Deutsche (d. h. nicht muslimisch-gläubige Personen) sind (Z 45), attestiert, dass in ihrem heterogenen Umfeld niemand von ihr erwartet, dass sie ein Kopftuch tragen wird. Indem das Kopftuch als maximaler Kontrast zu ihrer Außenwirkung und bisherigen sozialen Identität dargestellt wird, kennzeichnet sie dieses als eine maximal freie Entscheidung. Das Kopftuch steht für etwas Besonderes, Unerwartetes, Individuelles und weder für die Unterwerfung unter die väterliche Autorität noch für ein traditionales Rollenverständnis. Damit demonstriert sie, dass sie als autonomes Subjekt weitreichende Entscheidungen ohne Fremdbestimmung trifft. Autonomie lässt sich vor allem

sie Wert auf ein geschmackvolles Äußeres. Die Kleidung ist leicht figurbetont. Sie trägt Absatzschuhe. Das Kopftuch bindet sie nach vorn und passt es farblich an die Kleidung an.

³⁰⁷ *ich war so'n Mannsweib gewesen immer @ immer Schlägereien verwickelt, auch als Kind halt schon* (Z 35–6).

³⁰⁸ *ich glaub dir das nie im Leben* (Z 43–4).

an ihrer Inszenierung festmachen. Damit demonstriert sie die eigenständige Lösung von Konflikten, die mit ihrer Positionierung einhergehen und diese gefährden könnten.

Ressourcencharakter von Religion

In Raisas Fall erweist Religion sich als ein herausgehobener Lebensbereich. In Bezug auf Religion findet eine adoleszente Auseinandersetzung statt. Sie erarbeitet sich einen Einzigartigkeitsentwurf. Der Prozess markiert einen biografischen Wendepunkt, nämlich den Übergang zum Erwachsenenalter. Das Kopftuch und die veränderte äußere Erscheinung demonstrieren die Entwicklung vom *Mannsweib* zur anerkannten Frau. Die Individuation vollzieht sich auf dem Gebiet der Religion. Im vertrauten, durch Kontinuität geprägten religiösen Rahmen kann sie sich selbstbestimmt positionieren. Raisa trifft Entscheidungen, wobei es für sie angesichts der gelungenen Sozialisation nicht zur Debatte steht, ihre Religiosität und religiöse Zugehörigkeit zur Debatte zu stellen. Es geht nicht um eine Glaubensentscheidung, sondern um die individuelle Ausgestaltung der Religiosität. Dass Raisa durch ihre selbstbestimmte Positionierung im religiösen Feld Autonomie erlangt hat, lässt sich daran festmachen, dass sie nun auch in anderen Lebensbereichen autonome Entscheidungen trifft.³⁰⁹

In Kontrast zu den biografischen Brüchen in der Kindheit lässt sich in ihrer kontinuierlichen Einbindung in ein religiöses Milieu eine Ressource für emotionale Sicherheit und Stabilität ausmachen. Religion stellt im Kontrast zur Unsicherheit der Migrationserfahrung, der frühen Traumatisierung und Sonderstellung in der Herkunftsfamilie, eine Kontinuität dar. Sowohl ihr religiöses Wissen wie auch ihre soziale Identität als versierte Gläubige lassen sich im weiteren biografischen Verlauf als Ressource betrachten. Raisa übernimmt eine verantwortungsvolle Position innerhalb der Moschee, d. h. sie vollzieht einen Aufstieg innerhalb des religiösen Feldes, von der Zugehörigkeit zur Community hin zur Wissensvermittlung, und verwertet damit ihre religiöse Bildung. Da ihr eine selbstbestimmte Positionierung im beruflichen Feld versagt war, ist es umso bedeutender, dass der religiöse Bereich ihr Betätigungsmöglichkeiten bietet.

³⁰⁹ An der Heiratsentscheidung zeigt sich erneut, dass mit religiösen Argumentationsmustern die traditionell verfügte Autorität des Vaters überwunden wird (Gärtner/Hennig 2017, 98).

6.1.3 Freisetzungseffekte und Stigmatisierung als Wegbereiter

Raisa gelingt erst relativ spät im biografischen Verlauf eine selbstbestimmte berufliche Positionierung. Dazu tragen zwei entscheidende Triebkräfte bei. Zum einen ändert sich der Möglichkeitsraum durch – in weiblichen Verläufen typische – Freisetzungseffekte. Zum anderen werden die religiöse Verortung und die damit einhergehende Stigmatisierung relevant.

Ausgehend von einer fremdbestimmten Berufswahl und dem niedrigen Qualifikationsniveau nimmt Raisas Werdegang einen, aufgrund ihres Geschlechts zu erwartenden, Verlauf. Eine berufliche Bewährungskarriere bleibt ihr versagt. Als Verheiratete widmet sie sich der Haushaltstätigkeit und Kindererziehung. Jedoch setzen abnehmende Erziehungspflichten für die 1989, 1991, 1997 geborenen Kinder Kapazitäten für geringfügige Tätigkeiten und ein verstärktes Engagement in der Moscheegemeinde frei, aber auch für die Reflexion der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz. Raisas Erzählung belegt, dass der enge Möglichkeitsraum und der eingeschränkte Vorstellungshorizont zunehmend zum Gegenstand der Reflexion werden.

aber ich hatt immer schon im Kopf gehabt, irgendwas musst du machen, du darfst, du bist nicht das, der Person, der zu Hause rumhockt und als Frau als Frau und Mutter spielt, die Rolle spielt, irgendwie musst du irgendwas machen, aber ich kam nie dazu, ähm mich richtig auszudrücken und dann meine Wünsche auch zu äußern (Anhang B-1, Z 21–4)

In einem am Habitus der Notwendigkeit orientierten Milieu ist die Selbstverwirklichung von Frauen nicht üblich und entsprechende Rollenvorbilder dürften kaum vorhanden gewesen sein. Raisa drückt aus, dass ihr die Muße zur Reflexion fehlte. Zudem spricht aus ihren Worten ein Zweifeln an der Legitimität ihrer Wünsche. Eingeschränkte Möglichkeiten und Vorstellungen zeigen sich auch daran, dass sie sich nur mit einer Freundin austauschen kann, die sich in einer ähnlichen Lebenssituation befindet. Zudem sind ihre Vorstellungen unspezifisch und diffus (*irgendwas, irgendwie*). Hingegen grenzt sie sich von ihrem Erfahrungshintergrund ab. Das Dasein als Hausfrau wird mit vertaner Zeit und einer erzwungenen Begrenzung auf das Private gleichgesetzt. Deutlich wird, dass Raisa ihre Existenz nicht als sinnstiftend erlebt. Sie spricht davon nicht als Aktivität, die den ganzen Menschen betrifft, und damit als höchst sinnstiftend erlebt werden kann (vgl. Gärtner 2011, 286 ff.). Vielmehr kennzeichnet sie Hausfrauendasein und Mutterschaft als rollenförmige Aktivität. Sie positioniert sich eindeutig gegen die bisherige, vom Selbstkonzept abweichende Lebensführung (*du*

bist nicht das, der Person, der zu Hause rumhockt). Mit dem Wunsch nach einer Passung von Lebenspraxis und Persönlichkeit, wird das Thema der Selbstverwirklichung, das sich wie ein roter Faden durch Raisas Erzählung zieht, erneut aufgegriffen.

Die Bewährungsforderung ergibt sich Oevermann (1995) zufolge aus der Endlichkeit der Existenz und der Antizipation des Todes. An Raisas Schilderung wird deutlich, dass die Dringlichkeit im Laufe des Lebens zunimmt. Raisa rekapituliert wichtige biografische Errungenschaften, welche auch dafür stehen, dass ihre Lebenszeit voranschreitet: Sie hat Kinder großgezogen und 20 Jahre lang ehrenamtlich in der Moschee gearbeitet. Das Ehrenamt im religiösen Bereich ist zwar ein naheliegendes Betätigungsfeld, das Raisa auch nutzt, allerdings reicht ihr dies in Hinblick auf die angestrebte Selbstverwirklichung nicht aus.³¹⁰ Damit sagt sie, dass sie die Partizipation und Anerkennung in der Gesellschaft anstrebt (vgl. Gärtner 2013, 224 f.). Das begründet sie intrinsisch mit dem Wunsch nach Erfüllung. Mit einer vergüteten Tätigkeit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt verknüpft sie Autonomie.³¹¹ Das Finanzielle steht nicht für die Existenzsicherung, sondern für den Wert und die Anerkennung der Person. Raisa bringt zum Ausdruck, dass sie trotz einer familiären und einer gemeinschaftlichen (hier im religiösen Feld) Bewährungskarriere eine berufliche Bewährungskarriere anstrebt.

Dass Raisas Biografie diesen Verlauf nimmt, verweist auf das Allgemeine ihres Werdegangs. Darin lässt sich nämlich ein spezifisches Zusammenwirken von Lebensphase und Veränderung der Lebensführung in Bezug auf das Spannungsfeld von Familie und Beruf feststellen. Frauen im mittleren Erwachsenenalter zwischen 40 und 50 Jahren, deren Familienpflichten abnehmen, da ihre Kinder beginnen, sich abzulösen und selbständig zu werden, erleben einen Freisetzungseffekt (Papastefanou 1997). Lebensentscheidungen und die persönliche Entwicklung werden reflektiert und es beginnt charakteristischerweise ein Bewertungsprozess bisher getroffener Entscheidungen hinsichtlich Familie und Beruf (ibid., 216). Freiräume entstehen für die Verwirklichung in anderen Lebensbereichen als der Familie und der Verzicht auf eine Berufstätigkeit lässt sich schwieriger rechtfertigen (ibid., 217). Der berufliche Wiedereinstieg ist eine häufig ergriffene Option. Diese allgemeinen Aspekte finden sich auch im

³¹⁰ *das alleine erfüllt dich auch nicht* (Anhang B-1, Z 29–30).

³¹¹ *irgendwie wollt ich auch Geld verdienen und auf eigenen Beinen stehen können und nicht angewiesen auf meinen Mann zu sein, obwohl ich da keine Probleme hatte muss ich ehrlich zugeben, finanziell* (Anhang B-1, Z 30–2).

Fall von Raisa.³¹² Hinzu kommt das gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und weiblicher Berufstätigkeit.

Damit kommen wir zur Relevanz ihrer religiösen Verortung. Die Fallstruktur des Strebens nach Autonomie und nach der Überwindung von Fremdbestimmung hängt eng damit zusammen, dass Raisa in der Außenwahrnehmung geradezu exemplarisch für einen traditionellen Lebensentwurf steht. Zudem wird dieser ihrer muslimischen Identität – erkenntlich am Kopftuch – zugerechnet. Sie macht im Kontext ihrer Tätigkeit als Reinigungskraft Differenzenerfahrungen, die ihre negative Außenwirkung spiegeln.³¹³ Die Optik einer ethnisch Fremden, das fehlerhafte Deutsch und ihr niedriger beruflicher Status bedienen das Stereotyp der ungebildeten Muslimin, die einen traditionellen Rollenentwurf verfolgt. Raisa erlebt, dass eine kausale Verbindung zwischen der Religion und dem niedrigen Status von Frauen hergestellt wird, denn unterstellt wird, dass muslimische Frauen nicht autonom sind und sich einem traditionellen Rollenentwurf fügen müssen.

Der Auslöser für die Abwertung ist das Kopftuch, denn daran wird die Zuschreibung der Traditionalität festgemacht. Mit Goffman (1967) lässt es sich als permanentes Stigma beschreiben.³¹⁴ Es ist vergleichbar mit einer Narbe oder einer Marke, die vom Umfeld als permanent mit dem Körper verbunden wahrgenommen wird, obwohl das faktisch nicht zutrifft: Farbe und Form variieren, ein Kopftuch wird in bestimmten Räumen und Zeiten getragen, ab einem bestimmten Moment des Lebens oder in einer Lebensphase und dann wieder abgelegt.³¹⁵ Das Kopftuch repräsentiert in der von Raisa geschilderten Situation eine soziale Identität, mit der ein niedriger gesellschaftlicher Status verbunden ist. Diese Wirkung entsteht zum einen, weil Raisa – im Unterschied z. B. zu einer Ärztin – der zugeschriebenen sozialen Identität nichts entgegenhalten kann. Zum anderen wirkt die dominante Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, in der weder für die islamische Bildung noch für den hohen Status innerhalb

³¹² An dieser Stelle sei ein weiterer allgemeiner Aspekt erwähnt, der typisch für Frauen in dieser biografischen Situation ist: Der Wunsch eine Modellfunktion für die Töchter einzunehmen (Papastefanou 1997, 222). Auch Raisa thematisiert dies im Interview.

³¹³ Anhang B-1, Z 32–43. Während das bei ihrer Entscheidung für das Kopftuch noch keine Rolle gespielt hat, wird deutlich, dass sie (inzwischen) ein Bewusstsein darüber erlangt hat, dass das Kopftuch Nachteile in beruflichen Kontexten mit sich bringt (*wo ich da gemerkt habe, mein Kopftuch macht da Probleme*, Z 33).

³¹⁴ Goffman (1963, 55) unterscheidet zwischen angeborenen bzw. permanenten (z. B. Male, mit denen Sklaven gekennzeichnet wurden) und temporären Stigmata.

³¹⁵ Zum „unveiling“ siehe Fadil (2011).

der muslimischen Gemeinde Anerkennung gezollt wird. Aus psychologischer Perspektive lässt sich argumentieren, dass sie diskreditierende Aussagen über den Islam als besonders verletzend erlebt, gerade weil Religion ihr Selbstbild (als autonome Person) maßgeblich bestimmt (vgl. Ysseldyk et al. 2011).

Raisa berichtet davon, wie überrascht ein Arzt (d. h. eine statushöhere Person) darauf reagiert habe, dass sie Deutsch spricht und als muslimische Frau überhaupt arbeitet. Das, was sie erzählt, was ihr der Arzt gesagt habe, ist im Wortlaut beinahe identisch mit den Phrasen, mit denen sie die traditionelle Haltung ihres Vaters beschrieben hatte: Wendungen wie „am Herd stehen“, „Kinder gebären“, „zu Hause bleiben müssen“. Belastend ist, dass sie von der Aufnahmegesellschaft als Repräsentantin für ein traditionelles Milieu wahrgenommen wird, wogegen sie sich gewehrt hat, es also eine starke Diskrepanz zwischen ihrer Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung gibt. Sie repräsentiert das Gegenteil von dem, was sie sein möchte, ein Zustand, der sich mit Leon Festinger (1957) als kognitive Dissonanz bezeichnen lässt, welcher Handlungsdruck erzeugt. Raisas Dilemma besteht darin, dass ihre Lebensführung sowohl die Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft zu bestätigen scheint als auch die teilweise in ihrem Milieu geforderte traditionelle Geschlechterrolle. Schließlich haben traditionelle Handlungsmuster ihres Milieus zu einer Einschränkung der Bildungs- und Berufslaufbahn beigetragen.

In dieser doppelt krisenhaften Situation hätten ihr mehrere Optionen offen gestanden. Mit dem Rückzug in die religiöse Community hätte sie Halt und aufgrund ihres hohen Status im religiösen Feld auch Anerkennung erhalten können. Das ginge jedoch mit dem Akzeptieren der traditionellen Rolle als nicht-berufstätige Hausfrau einher. Damit würde sie den Stimmen ihres Herkunftsmilieus recht geben, die genau das von ihr erwarten. Sich auf diese Weise mit der negativen gesellschaftlichen Wahrnehmung zu arrangieren, ist angesichts der doppelten Problematik keine erstrebenswerte Option. Das Kopftuch abzulegen, ist ebenfalls keine günstige Option. Ungeachtet der religiös-spirituellen Dimension (religiöse Erfüllung), steht es biografisch für die Emanzipation von Herkunftsfamilie und traditionellen Mustern. Letztlich wählt Raisa die Option, im Alter von 46 Jahren eine Ausbildung zur Altenpflegerin aufzunehmen. Mit dieser Option gestaltet sie die leidbringende Situation aktiv um und setzt sich gegen das Stigma zur Wehr.

Ihre Entscheidung wollen wir nun näher betrachten. Diese trifft sie zu einem Zeitpunkt, zu dem sie stundenweise als Altenpflegehelferin arbeitet. Über ihr ethnisches Netzwerk bietet sich die Möglichkeit der Umschulung. Vor dem Hintergrund des Freisetzungseffekts und der Reflexion über die negative Außenwirkung und den Wunsch nach Selbstverwirklichung, muss bedacht werden, dass Raisa durchaus weiter als angelernte Pflegerin hätte arbeiten können. Der erzielte Verdienst bliebe dabei höher als die Einkünfte während der Ausbildung und ließe sich als ein Zeichen ihrer Autonomie deuten. Raisas Entscheidung ist riskant und beinhaltet das Risiko des Scheiterns, denn die Ausbildung zur examinierten Altenpflegerin ist anspruchsvoll und lernintensiv.³¹⁶ Da ihre Schulbildung über 20 Jahre zurückliegt und ihre Deutschkenntnisse begrenzt sind, stellt das Lernen eine große Herausforderung dar. Zudem muss sie sich als Türkin und verschleierte Muslimin in eine Umschulungsklasse mit überwiegend Deutschen integrieren. Eine weitere Hürde ist das Arrangement von Berufsausbildung und Familie. Raisa beschreibt an anderer Stelle, dass sie ihren Mann und ihre Kinder dazu aufgefordert hat, sie bei den Haushaltstätigkeiten zu unterstützen.³¹⁷ Das zeigt einerseits, dass sie bis dahin die überwiegende Arbeit geleistet hat und andererseits, dass sie auch zukünftig einer Doppelbelastung standhalten muss.

Eine Triebfeder für diese riskante berufliche Positionierung lässt sich anhand der folgenden Aussage aufzeigen:

warum soll ich mich nicht weiterbilden, wenn ich die Möglichkeit habe, warum soll man als Muslima immer diesen äh, immer diesen Eindruck hinterlassen, die können nichts, obwohl der erste Koranvers, bildet euch weiter in jeder Hinsicht ist (Anhang B-4, Z 1–3)

Die Option der Umschulung stellt Raisa hier unter den Aspekt der Bildung (*weiterbilden*). Da sie als Koranlehrerin die arabische Sprache beherrscht und über theologische Kenntnisse verfügt, kann hier nur außerhalb des religiösen Feldes verwertbare Bildung, also gesellschaftlich anerkannte, gemeint sein. Das bestätigt sich an der rhetorischen Frage, warum sie die Möglichkeit zur Bildung nicht nutzen solle. Als Begründung führt sie eine negative Konsequenz an, nämlich als Muslima den vorherrschenden Eindruck zu bestätigen (*immer*), nichts zu *können*, d. h. nicht kompetent zu sein und Vorurteile zu bestätigen. Dass sie sich in die rhetorische Frage (*warum soll man*

³¹⁶ Erworben werden u. a. Kenntnisse der Gerontologie, der rechtlichen und institutionellen Grundlagen der Altenpflege sowie Grundlagen der medizinischen Diagnostik (siehe <http://www.pflegerberufegesetz.de/altenpfleger/ausbildung.html> [4.12.2018]).

³¹⁷ Ihre in der Ausbildung zur Ergotherapeutin befindliche Tochter nimmt sie davon aus, weil diese viel lernen müsse. Das deutet auf die hohe Relevanz, die Raisa dem Bildungsaufstieg ihrer Kinder beimisst.

als *Muslima*) einschließt, bestätigt erneut ihren Erfahrungshintergrund. Raisas Entscheidung steht damit nicht nur für sie selbst, sondern hat auch eine bestimmte Außenwirkung, die sie in ihr Handeln einbezieht. Der Verknüpfung von Kopftuch und Traditionalität hält sie den geschlechtsunabhängigen Bildungsimperativ des Islams entgegen. Damit negiert sie einerseits die Kausalität zwischen Islam und traditioneller Lebensführung, andererseits formuliert sie den geschlechtsspezifischen Imperativ (an Musliminnen), der gesellschaftlichen Wahrnehmung von verschleierten Musliminnen durch das eigene positive Beispiel etwas entgegenzuhalten.

Raisa kämpft gewissermaßen an doppelter Front. Sie arbeitet nicht nur auf die innere Erfüllung durch eine sinnstiftende berufliche Aktivität hin, sondern behauptet sich gegen gesellschaftliche und milieuspezifische Erwartungen. Darin lässt sich ein starkes Bewährungsmotiv erkennen. Darüber hinaus bekundet sie die Motivation für die Fortbildung zur Pflegedienstleiterin, was ihre hohen Ambitionen und den Wunsch, sich zu beweisen, unterstreicht. Das starke Bewährungsmotiv trägt zum Einlösen der Begründungsverpflichtung bei, schließlich muss Raisa ihre riskante und weitreichende Entscheidung vor sich und vor anderen vertreten. Autonomie zeigt sich besonders daran, dass Raisa ihre begrenzten Möglichkeiten erkennt und sich darin als eigenständiges Subjekt konzipiert, das (riskante) Entscheidungen trifft und verantwortet.

Zusammenfassung

Das Motiv der Überwindung der Fremdbestimmung und die Umsetzung eines sinnstiftenden Lebensentwurfs sind für Raisas Lebenspraxis zentral. Die Selbstbestimmung in religiösen Dingen wurde schon in der Adoleszenz erfolgreich behauptet. Raisas religiöses Kapital in Form von Wissen trägt dazu bei, dass sie eine von kulturellen Traditionen befreite Identität als Muslima begründet (vgl. Ramji 2003), geschlechts- und herkunftsbedingte Ungleichheit im Rahmen ihrer Möglichkeiten überwindet und eine anspruchsvolle Tätigkeit innerhalb des religiösen Milieus ergreift.

In Raisas Fall wird eine doppelte Aufstiegsbewegung sichtbar. Sie löst das herkunftsbedingte Bildungsdefizit sukzessive, wobei der Nahbereich, die Moscheegemeinde, den Ausgangspunkt bildet. Dann erfolgt eine Bewegung aus dem Milieu heraus in den öffentlichen Raum, zuerst in ungelerten Tätigkeiten (als Reinigungskraft) und schließlich im pflegerischen Berufsfeld. Raisa arbeitet auf Bildung und Anerkennung im öffentlichen Bereich hin, beginnt eine Ausbildung zur examinierten Alten-

pflegerin und zeigt Weiterbildungsambitionen. Ihr gelingt es, auf ihren Autonomiegewinn im religiösen Bereich aufzubauen und auch in anderen Lebensbereichen eigenständige Entscheidungen zu treffen. Dazu nutzt sie Freisetzungseffekte, deutet die erlebte Stigmatisierung aufgrund des Kopftuchs in Bewährungsmöglichkeiten um und ergreift schließlich eine sich bietende Gelegenheit.

Vor dem Hintergrund der milieu- und geschlechtsspezifischen Einschränkungen, die für die Bildungs- und Berufsbiografie lange Zeit bestimmend waren, lässt sich von einer beruflichen Verwirklichung in einem begrenzten Rahmen sprechen. Zum einen wäre Raisa aufgrund „multipler Vermittlungshemmnisse“ (Brussig et al. 2014, 8), die anhand ihres fehlerhaften Deutschs, mangelnder Berufserfahrung und einer chronischen Rheumaerkrankung deutlich werden, auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt nur in Helfertätigkeiten vermittelbar. Zum anderen situiert sich die Tätigkeit zwischen Herkunftsmilieu und Gesellschaft, denn der kulturspezifische Pflegedienst betreut überwiegend Pflegebedürftige türkischer Herkunft. In diesem Sinne bleibt Raisa letztlich im Herkunftsmilieu verhaftet, was aber insofern vorteilhaft ist, als sie sich durch ihr Bewährungsbestreben insbesondere im Milieu positionieren möchte.

6.2 Identitätsfindung und Umgang mit Zugehörigkeiten: Ece

Die in Kapitel 5 aufgestellte Fallstrukturhypothese besagt, dass Ece sich sehr ausgeprägt und wissenschaftlich informiert mit ihrer Biografie auseinandergesetzt hat und ihre Lebensführung sich auf Grundlage dessen durch eine hohe Reflektiertheit und einen situationsspezifischen Umgang mit ihrer Zugehörigkeit und Identität auszeichnet. In Bezug auf ihre Lebensführung im religiösen Bereich deutete sich an, dass es einen in der Sozialisation vermittelten und traditional verankerten religiösen Kernbereich gibt sowie einen fakultativen und verhandelbaren, d. h. an individuelle Entscheidungen gebundenen, religiösen Randbereich. Diese Hypothesen werden aufgegriffen, wenn im Folgenden der Positionierungsprozess in den Handlungsfeldern Religion und Beruf rekonstruiert wird.

6.2.1 Adoleszente Positionierung zu Zuschreibungen

Die Genese der Fallstruktur „Reflektiertheit“ steht mit Zeitereignissen sowie kollektiven und individuellen Erfahrung in Verbindung. Damit sei sogleich vorweggenommen, dass Ece die Reihenfolge der Ereignisse in der biografischen Erzählung verändert. In der Erzählung sind die tatsächlichen Ereignisse und die nachträglich angestellten Reflexionen miteinander verwoben, denn erzählt wird aus dem Hier und Jetzt heraus, was die Fallstruktur zum Zeitpunkt des Interviews widerspiegelt. Dass Ece ihre Biografie reflektiert hat, zeigt sich darin, dass sie biografische Schlüsselmomente mit relevanten Ereignissen verknüpft. Die biografische Verarbeitungsleistung, d. h. die Deutung der Biografie vor dem Hintergrund dieser Ereignisse, lässt sich an rückblickenden Beurteilungen festmachen.³¹⁸

In eine biografische Ordnung gebracht, lassen sich folgende Erfahrungen der 1973 geborenen Ece während der Zeit vor dem Erwerb des Abiturs (1992) anführen: Die Zurückweisung ihres Vorschlages, im Unterricht ein Länderreferat über die Türkei zu halten (1988/1989)³¹⁹ sowie rechtsradikale Ausschreitungen in den Jahren

³¹⁸ z. B.: *also ich hab halt das politische Bewusstsein an der Schule schon sozusagen langsam entwickelt* (Anhang B-6, Z 4–5).

³¹⁹ Die Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich auf Anhang B-6, hier Z 5–11.

1989/90³²⁰. Weiterhin zu nennen ist der Irakkrieg (1990–1991)³²¹ sowie der Jugoslawienkrieg (1991–1995)³²².

Beispielhaft lässt sich aufzeigen, wofür die in der biografischen Erzählung angeführten Ereignisse stehen: Die Begebenheit mit dem Lehrer verweist darauf, dass Ece einen positiven biografischen Bezug zur Türkei, dem Herkunftsland ihrer Eltern hat und dies in den Unterricht einbringen möchte. Durch die angeführte Aussage des (deutschen) Lehrers, es sei nicht interessant, ein Referat über die Türkei zu hören, erfährt Eces Zugehörigkeit als Türkeistämmige eine Abwertung. Aus aktueller, reflektierter Perspektive wird auch in Verbindung mit den anderen erwähnten Zeitereignissen die Wahrnehmung von (kollektiven) Identitätsmerkmalen bzw. Zugehörigkeiten durch das soziale Umfeld zum Ausdruck gebracht, wobei das adressierte Identitätsmerkmal variiert. In Eces Erzählung bildet sich die in Kapitel 1 diskutierte Diskursverschiebung ab. Während sie zunächst von einer Adressierung und Selbstwahrnehmung als Türkin spricht (durch den Lehrer), kulminiert die sich entwickelnde Identitätsproblematik letztlich in eine Reflexion der religiösen Zugehörigkeit.

Die Entwicklung der Identitätsproblematik bis hin zu einer Krise korrespondiert mit der Entwicklung einer Reflexionsleistung im biografischen Verlauf. Ece erzählt zunächst von Ereignissen, die den Beginn einer Fraglichkeit kennzeichnen.³²³ Neben dem Erleben der Zurückweisung durch den Lehrer führt sie die rechtsradikalen Ausschreitungen an, die sie als Teil einer Gruppe adressiert.³²⁴ Die vagen Formulierungen deuten darauf, dass durch die Ereignisse eine Veränderung spürbar wird und bisherige geteilte Identifikationen brüchig werden.³²⁵ Die bisherige Identifikation mit

³²⁰ Gemeint sind Ereignisse im Kontext der Wende. Die rechtskonservative Partei REP (Republikaner) erzielte 1989 in Berlin und bei der Europawahl einen Stimmanteil von über 7 %. Die Asylpolitik war ein Dauerthema. Im Oktober 1990 kam es in Leipzig zu einer Massenschlägerei. Auf dem ehemaligen Bundesgebiet der DDR ereigneten sich mehrere rechtsradikale Ausschreitungen. Am 1. Mai 1989 gab es gegen Rechtsradikalismus gerichtete Krawalle in Kreuzberg. (Siehe <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13493812.html> [16.11.2018]).

³²¹ Auslöser der auch als 2. Golfkrieg bezeichneten Auseinandersetzung war der Überfall des Irak in das benachbarte Emirat Kuwait am 2. August 1990. Fünf Monate später wurde unter Führung der USA ein Angriff auf den Irak gestartet.

³²² Das ist eine häufig verwendete Bezeichnung der Balkankonflikte, die zum Zerfall des ehemaligen Jugoslawiens geführt haben, darunter der Kroatienkrieg (1991–1995).

³²³ *haben wir dann doch schon angefangen [...] wo wir dann angefangen haben was geht hier grad ab (Z 2–3), mit dem ersten Irakkrieg, wo wir dann auch noch mal anfangen (Z 12).*

³²⁴ *was uns hier passiert ist (Z 3).*

³²⁵ *was wir bis dato nicht so gespürt haben, weil wir gesagt haben, wir sind alle Berliner Kids (Z 13)*

der Stadt Berlin, einem gemeinsamen, prägenden Erfahrungshintergrund, der ein Gemeinschaftsgefühl zwischen ausländischen Jugendlichen verschiedener Herkunft schaffen kann, gerät ins Wanken.

Als entscheidender Reflexionsanlass lässt sich der Jugoslawienkrieg verstehen, denn mit Erwähnung dieses Ereignisses bringt Ece die Krisenhaftigkeit der Identität auf den Punkt. Die Aussage enthält ein schreckhaftes Bewusstwerden, das eine bisherige Selbstverständlichkeit erschüttert.³²⁶ Das ist ein Indiz dafür, dass sie die Krisenhaftigkeit der bisherigen Lebenspraxis auch als solche erlebt. Während davor Fraglichkeiten aufkamen, diese allerdings vage blieben, lässt sich der Jugoslawienkrieg als Schlüsselereignis verstehen, das eine Reflexion, d. h. Bearbeitung der Krise auslöst. Ihre Schilderung lässt auf eine zunehmende Sensibilisierung für ethnische Zugehörigkeiten schließen. Vor dem Hintergrund der serbisch-kroatischen Auseinandersetzungen lernt sie, zwischen den ethnischen Zugehörigkeiten der bis dato als jugoslawisch adressierten Freunde zu unterscheiden. Sie spricht bildhaft davon, dass *ein ganz anderer Wind* (Z 16) weht, d. h. mit dem Bewusstwerden von Zugehörigkeiten verändert sich das Klima sozialer Beziehungen spürbar. Angenommen werden kann, dass es im Zuge der Auseinandersetzung zur Separation zwischen serbischen und kroatischen Jugendlichen kommt, die sich vorher als jugoslawisch verstanden haben. Damit entsteht ein Erfahrungsraum, der den Jugendlichen vor Augen führt, dass ihre Identität und Zugehörigkeit im Kontext von Zeitereignissen relevant werden.

Das Erleben von Krisenhaftigkeit teilt Ece mit anderen nichtdeutschen Jugendlichen. Sie formuliert die dreifache, kollektive, existentielle Identitätsfrage: *ja wer sind wir, wo kommen wir her, was wollen wir, so diese Geschichten* (Z 17). Die Frage beinhaltet die nach der Identität (*wer sind wir*), die nach den Wurzeln (*wo kommen wir her*) und schließlich die nach der Zukunft und der aktiven Positionierung (*was wollen wir*). Bezeichnenderweise artikuliert Ece exakt die universellen Sinnfragen, die das Oevermann'sche Strukturmodell von Religiosität (Oevermann 1995) als zentral für jede Lebenspraxis bezeichnet. Die dreifache Identitätsfrage: „Wer bin ich, woher komme ich, wohin gehe ich?“ (ibid., 35) ist relevant, wenn sich das Subjekt im Bewusstsein der Endlichkeit des eigenen Lebens als Subjekt konstituiert (ibid., 34). Ece bringt eine subjektiv erlebte, aber gleichzeitig intersubjektiv geteilte Erfahrung der Krisenhaftigkeit bisheriger Lebenspraxis zum Ausdruck.³²⁷ Die Verschränkung von

³²⁶ *auf einmal musst ich auch verstehen, o Gott* (Z 15).

³²⁷ *wo man dann gesagt hat, ok, du kommst jetzt einfach nicht mehr damit halt doch klar* (Z 18).

individueller und kollektiver Krisenhaftigkeit verweist auf Peers als Unterstützungsgemeinschaft. Diese befinden sich in der gleichen Lebensphase, teilen eine biografische Lage und durch Zeitereignisse ausgelöste Erfahrungen. Der Austausch miteinander lässt sich in Anlehnung an Sabine Mannitz (2006, 301) als Gelegenheit zur intersubjektiven Verständigung über ähnlich gelagerte adoleszente Krisen und Probleme verstehen. Der Jugoslawienkrieg lässt sich als Sozialisationsereignis³²⁸ verstehen, d. h. ein Ereignis, das in der Phase der Identitätssuche eine Auseinandersetzung auslöst.

Die Diskrepanz von Handlungsebene und Deutungsebene lässt sich am Beispiel der nicht-reflektierten kollektiven Positionierung im Kontext des Irakkrieges aufzeigen. Im Erzählverlauf bildet sich ab, dass Ece den Identitätskonflikt auf Religion bezieht, nachdem sie zunächst auf die Sensibilisierung für ethnische Zugehörigkeiten thematisiert hatte.³²⁹ Ece erzählt, dass sie im Kontext des Irakkrieges zusammen mit drei anderen Türkinnen ihre muslimische Zugehörigkeit durch T-Shirts mit der Aufschrift „United Colors of Islam“ zum Ausdruck gebracht hat. Ece erzählt nicht chronologisch, sondern führt das zeitlich vor dem Jugoslawienkrieg liegende Ereignis in der Erzählung danach an. Das spricht dafür, dass sie die kollektive Positionierung erst nachträglich einer Reflexion unterzogen hat, die Begebenheit ihrer Zuhörerinnen allerdings vor dem Hintergrund einer erlangten Sensibilisierung für ethnische Zugehörigkeiten präsentiert.

Der Irakkrieg lässt die religiöse Zugehörigkeit salient werden, weil er die Frage danach aufwirft, ob politische oder religiöse Identitäten in den Krieg verwickelt sind. Die sprachlich missglückte Kennzeichnung des Krieges als *Christen und muslimischer Krieg* (Z 30–1) lässt sich als Versuch verstehen, den Charakter des Krieges zu erfassen, der sich von Kriegen zwischen politischen Entitäten zu unterscheiden scheint, da er mit Religion in Verbindung steht. Die religiöse Konnotation des Konfliktes adressiert die Identität von türkischen und dem Islam zugehörigen Jugendlichen, deren El-

³²⁸ Mannitz (2006) untersucht das Heranwachsen von Berliner Jugendlichen aus Migrantenfamilien, deren Schulzeit in die 1980er bis 1990er Jahre fällt. Die Autorin beschreibt, wie ein als geteilt erlebtes politisches Ereignis – der Mauerfall – als Sozialisationsfaktor fungiert. Während die Schüler*innen sich zuvor als Teil eines Kollektivs (deutscher und ausländischer Schüler*innen) verstanden, erfahren sie danach eine Ablehnung als Fremde und grenzen sich gleichzeitig von „Ossis“ ab.

³²⁹ Das kündigt sie metasprachlich an (*da will ich halt sozusagen das in die Religion reinbinden*, Z 19), was erneut den Grad der Reflektiertheit verdeutlicht. Die Wortschöpfung *reinbinden*, die sich als „hineinbinden“ lesen lässt, beruht auf dem Verb „binden“. Laut Duden bedeutet das: „etwas mit etwas (z. B. Faden, Draht, Stoffstreifen, Weidenrute) so umgeben, dass es zusammenhält, durch Umwinden mit etwas zu etwas Festem, Einheitlichem zusammenfügen; zusammenbinden“. Ece kündigt also an, ein ähnlich gelagertes Thema (die Krisenhaftigkeit ethnischer Zugehörigkeiten) auf Religion zu übertragen.

tern aus der Nähe der Kriegsregion (Irak) stammen. Die von Ece ausgedrückte emotionale *Identifikation* (Z 29)³³⁰ lässt sich auf die geteilte religiöse Zugehörigkeit beziehen. Die Jugendlichen identifizieren sich mit der im Irak lebenden, den US-amerikanischen Angriffen ausgesetzten muslimischen Bevölkerung.

Die bedruckten T-Shirts wandeln den Werbeslogan einer damals sehr populären Modemarke ab: Statt „United Colors of Benetton“³³¹ heißt es *United Colors of Islam* (Z 34). Wird der zeitliche Kontext auf das Jahr 1991 verortet, lässt sich annehmen, dass der zugrundeliegende kollektive Erfahrungshintergrund durch Benettos Werbekampagnen der 1980er Jahre geprägt wurde.³³² Deren Inhalte sind Konflikte und Ausbeutungsverhältnisse zwischen Ländern, ethnischen Gruppen und Kulturen, deren Spaltung – aber auch die Überwindung der Spaltung. So zeigt ein Motiv der 1984er Kampagne die Zusammengehörigkeit von kulturell diversen jungen Menschen, die durch ihre Kleidung gewissermaßen unter dem Label Benetton vereint sind, wie es ab 1989 auch der Slogan³³³ zum Ausdruck bringt. Das Statement von Ece und ihren Freundinnen lässt sich als Ausdruck der Verbundenheit und Solidarität verstehen. Ausgedrückt wird, dass das „Label Islam“ die Muslim*innen in Berlin und diejenigen in Bagdad vereint. Dass die Jugendlichen nicht z. B. eine Friedensinitiative gründen, also auf Versöhnung zielend reagieren, sondern offensiv, lässt sich damit erklären, dass die von der UN nicht genehmigte Invasion auch völkerrechtlich als illegitim angesehen wurde. Insofern kann ihre Reaktion als eine provokative Kritik am Golfkrieg betrachtet werden. Provokativ deswegen, weil Stärke, Selbstbewusstsein und kollektive Verbundenheit demonstriert wird. Das Provokative begründet sich dadurch, dass es sich

³³⁰ Der Ausdruck verweist auf emotionale Prozesse des Einfühlens, des Sich-Hineinversetzens oder auch Ziehens von Parallelen.

³³¹ Der weiße Schriftzug „UNITED COLORS OF BENETTON“ auf grünem Untergrund erscheint zum ersten Mal in den Bildern der „Black and White Campaign“ (1989) und wird seitdem auf Werbeplakaten verwendet.

³³² Die Kampagnen tragen aussagekräftige Titel: „All are United“ (1984), „Uniting Countries“ (1985), „Uniting Cultures“ (1986), dann erneut „Uniting Countries (1987) Campaign“, „Black and White“ (1989), „United Colors“ (1990) (siehe <https://innovativedesignhistory.wordpress.com/2014/04/08/the-united-colors-of-benetton-campaign-history/> [7.11.2018]).

³³³ Das Image der Marke veränderte sich dann im Laufe der 1990er Jahre. Benetton erzeugte durch seine Schockwerbung, Tabubrüche und Provokationen Aufmerksamkeit. Mit Motiven des Fotografen Oliviero Toscani wurden gesellschaftspolitisch relevante Themen wie HIV, Rassismus, Krieg und Gewalt, Todesstrafe und Homosexualität für die Werbung eingesetzt (siehe <http://www.spiegel.de/fotostrecke/benetton-schockwerbung-fotograf-oliviero-toscani-fotostrecke-127838.html> [7.11.2018]). Kontroverse Diskussionen, Werbeverbote bis hin zu Rechtsstreiten vor dem Bundesverfassungsgericht drehten sich angesichts der gezeigten schockierenden Realitäten um die Frage der Legitimität des Werbemittels. Schon die Werbeplakate von 1989 – z. B. eine schwarze Frau, die ein weißes Baby stillt – zeigen, dass der Produktbezug aufgegeben wurde: Die Motive stellen keinen Bezug zu Mode oder Kleidungsstücken her, sondern dienen der Imagewerbung.

nicht um eine reflektierte, sondern um eine spontane und gefühlsmäßig geleitete Aktion handelt. Weder wurde die eigene Identität reflektiert noch die Folgen des Handelns. Gewählt wird ein modernes, jugendtypisches Ausdrucksmittel. Das Label „Islam“ fungiert als ein Markenzeichen, welches in einer Konsumgesellschaft eine Zugehörigkeit und einen gemeinsamen Stil begründet. Es steht für eine positive Selbstidentifikation und einen Distinktionsgewinn. Für die Jugendlichen stellt es ein Unterscheidungsmerkmal dar, mit dem sie sich von anderen abgrenzen und als Gruppe formieren. Aus der Erwachsenenperspektive beurteilt Ece das kollektive Handeln als rebellisch, was sie auf die Adoleszenzphase zurückführt.³³⁴ Sie distanziert sich zwar nicht von der Identifikation, beurteilt aber die Art und Weise als drastisch. Das Sichtbarmachen der Zugehörigkeit zum Islam kann als eine erste kollektive, nicht-reflektierte Solidaritätsbekundung verstanden werden. Parveen Akhtar (2005, 169) charakterisiert den Ersten Golfkrieg (1990–1) als ein Ereignis, mit dem Menschen, die davor keine besondere Aufmerksamkeit auf dieses Identitätsmerkmal gerichtet hatten, „entdecken“, dass sie muslimisch sind und Solidarität bekunden. Das provokative, jugendtypische Statement steht im Kontrast zu ihrer heutigen Reflektiertheit.

Ece ist zu Beginn der serbisch-kroatischen Auseinandersetzungen etwa 18 Jahre alt. Sie befindet sich in der formativen Phase der Adoleszenz, d. h. in einer Lebensphase, in der Identitätsfragen drängend werden und bearbeitet werden müssen. Das wirft die Frage nach Eces individueller Bearbeitung der Krisenhaftigkeit auf, mit der sie sich als Subjekt konstituiert. Obgleich kollektive und individuelle Krisenerfahrung verschränkt sind, muss jedes Individuum die Sinnfrage für sich beantworten. Damit konstituiert es sich als autonomes Subjekt. Im Anschluss an die kollektive unreflektierte Positionierung *United Colors of Islam* spricht Ece vom *Entdecken unserer eigenen Religion* (Z 36). Der Ausdruck *entdecken* ist paradox, denn die eigene Religion kann – biografisch betrachtet – als vorhanden und bekannt vorausgesetzt werden. Angesichts der Tatsache, dass Ece im Elternhaus religiöse Grundlagen erworben hat, lässt sich vielmehr von einem Perspektivwechsel ausgehen. Als Jugendliche türkischer Herkunft wird sie im Kontext von Zeitereignissen auf ihre muslimische Zugehörigkeit gestoßen. Sie erlernt schrittweise die Differenzierung ethnischer und religiöser Zugehörigkeit und erkennt, dass sie als Muslimin türkischer Herkunft andere Identitätsfragen zu beantworten hat, als z. B. Jugendliche serbischer oder kroatischer Herkunft,

³³⁴ *rebellisch in der Zeit glaube ich, mit sechzehn* (Z 31–2).

obwohl sie das Identitätsmerkmal „ausländisch“ teilen. Dass die religiöse Zugehörigkeit ins Bewusstsein rückt, lässt sich als ein Lernprozess verstehen. Eces Aussage *also man hat das immer so'n bisschen mit beibekommen, hat gesagt, ok jetzt gucken wir mal äh was in der Sache ist* (Z 36–7) bezieht sich auf die erlebte Sozialisation, in der Religion ein Part war. Die im Elternhaus vermittelte Religion muss als so selbstverständlich erlebt worden sein, dass die Erkenntnis, dass das nun gesellschaftlich relevant ist, eine Identitätskrise auslöst und die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität nach sich zieht. Eces Adoleszenz fällt in eine Zeit, in der mediale Diskussionen um den Islam einsetzen und den Fokus der Wahrnehmung von fremden ethnischen zu religiösen Zugehörigkeiten verlagern. *Türken* werden zunehmend als *Muslime* adressiert und verstehen sich zudem selbst als solche. In Anlehnung an Riem Spielhaus (2011) lässt sich von der Bildung eines islamischen Bewusstseins sprechen. In Eces Adoleszenz lässt sich ein Punkt festmachen, in der ihr eine bisherige Selbstverständlichkeit erklärungsbedürftig erscheint. Der Akt der Bewusstwerdung eröffnet einen reflexiven Zugang zum vorher nicht Hinterfragten. Die Aussage liefert weiterhin einen Hinweis auf die Art und Weise ihrer Auseinandersetzung. Ece kennzeichnet diese als kritisch, unvoreingenommen und auf Fakten gerichtet (*was in der Sache ist*).

Die individuelle und reflektierte Auseinandersetzung markiert einen Unterschied zum kollektiven und nicht-reflektierten Statement der Zugehörigkeit einer Gruppe von Jugendlichen. Ece spricht für sich als Akteurin, deren Auseinandersetzung sich nicht mehr auf eine kollektiv geteilte (*unsere*) Religion richtet, sondern auf ihre (*meiner*, Z 38) Religion. Sie betont und äußert wiederholt ihre Eigeninitiative (*viel mehr selbst*, Z 39) und kennzeichnet ihre Auseinandersetzung als bewusst. Die sprachliche Darstellung zeugt von einem Individuierungsprozess: Ece handelt eigenverantwortlich und unabhängig von ihrer Peergroup. Sie entwickelt eine subjektive Antwort auf die Identitätsfrage. Das beinhaltet eine als wissenschaftlich bzw. faktenbezogen gekennzeichnete Auseinandersetzung (*recherchiert*, Z 40), bei der sie Entscheidungen trifft. Zunächst trifft sie eine Auswahl (das *Interessante*, Z 40). Sie bewertet Religion hinsichtlich des für sie Interessanten und weniger Interessanten. Darüber hinaus wählt sie die Sprache der konsultierten Schriften, wobei vermutet werden kann, dass Deutsch ihr besser zugänglich ist und es ihr nicht um eine tiefergehende Beschäftigung mit dem Koran, den Hadithen und Kommentaren dazu geht, was den Erwerb des Arabischen erfordert hätte. Hier deutet sich an, was in den folgenden Ausführungen näher beleuchtet wird, nämlich, dass Eces Auseinandersetzung mit der religiösen Zugehörigkeit in

einer Außenperspektive erfolgt, d. h., sie richtet sich weniger auf religiöse Inhalte und mehr auf Wissen über die Religion.

Ece erarbeitet sich einen Standpunkt, bzw. erlangt eine Positionierung (*das war so'n Punkt wo ich dann gesagt habe*, Z 42), die ihr bei der Bewältigung der Identitätskrise hilft. Sie splittet die Zugehörigkeit zum Islam in zwei Bereiche, womit diese einen Doppelcharakter von religiös und gesellschaftlich relevant erhält, was mit der Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive korrespondiert. Ece unterscheidet zwischen spiritueller und ritueller Religion auf der einen Seite und Staats- und Gesellschaftsinstitution auf der anderen Seite (Z 43–4). Spirituelle wie auch rituelle Aspekte definiert sie als im engeren Sinne zur Religion gehörend bzw. verwendet sie „rituell“ als eine alternative Bezeichnung für „spirituell“. Der Begriff „Staats- bzw. Gesellschaftsinstitution“ umfasst streng genommen all das, was nicht zur Religiosität im engen Sinne gehört. Das beinhaltet den bestimmenden Platz des Islams als politische Größe in muslimischen Gesellschaften und damit den Anspruch, die Gesellschaft zu ordnen und dazu Normen und Regeln des Zusammenlebens festzusetzen.³³⁵ Historisch ist dies an die Ausbreitung des Islams und die dabei notwendige Strukturierung von Gesellschaft gebunden.

Die Stichhaltigkeit der Unterscheidung kann und soll hier nicht überprüft werden. Auffällig ist, dass Ece spirituell und rituell synonym verwendet, während diese Aspekte bei der soziologischen Typisierung von Religiosität häufig unterschieden werden.³³⁶ Daran wird deutlich, dass sie ihre Religiosität von etwas abgrenzt, das mit ihrer Zugehörigkeit zum Islam einhergeht. Das lässt sich als gesellschaftlich relevante Zugehörigkeit bezeichnen. Es umfasst alles, womit Ece aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Islam konfrontiert wird. Eces Umfeld nimmt den Islam nicht in seiner spirituellen bzw. rituellen Dimension wahr, konfrontiert sie also nicht damit, inwieweit sie glaubt oder den Glauben praktiziert. Vielmehr muss sie als Muslimin zu Zuschreibungen und Behauptungen³³⁷ Stellung beziehen. Dementsprechend richtet sich ihre Auseinandersetzung weniger auf ihren Glauben, sondern auf den Umgang mit Zuschreibungen. Sie

³³⁵ Khoury (1988, 30) spricht von einem Totalitätsanspruch des Islams, welcher bedeute, „daß der Islam den gesetzlichen Rahmen festsetzt, in den sich das Leben der einzelnen Gläubigen einfügt, und die Ordnung erläßt, an der sich das Familienleben, die Gesellschaft, die Struktur des Staates [...] zu orientieren haben.“

³³⁶ So bei der von Klinkhammer (2000) beschriebenen universalisierenden islamischen Lebensführung, die spirituell ausgerichtet ist und die rituelle Praxis als nachrangig erscheinen lässt.

³³⁷ Wörtlich genommen (sie verwendet das Verb „sagen“ anstatt „fragen“) sind es keine Fragen, sondern kritisch formulierte Behauptungen (*wenn mir jetzt jemand sagt*, Z 44–5).

betont die Notwendigkeit, darauf zu reagieren (*was steckt jetzt wirklich dahinter, wie antworte ich*, Z 44), beschäftigt sich also gezielt mit ihrer Antwortfähigkeit. Es geht dabei nicht um Interessensfragen zum Islam. Mit Polygamie und Benachteiligung von Frauen verweist Ece auf prominente Diskurse der Mehrheitsgesellschaft über den Islam, die die raumzeitliche Kontinuität des Phänomens der Unterdrückung behaupten (vgl. Rommelspacher 2009; 2010).³³⁸ Demgegenüber muss sie sich einen Standpunkt bzw. eine Verteidigungsstrategie erarbeiten. Im Raum steht der Vorwurf, sich als Frau an eine Religion zu binden, die Frauen benachteiligt.

Ece eröffnet sich Handlungsoptionen, indem sie zwischen religiös relevanter und gesellschaftlich relevanter Zugehörigkeit unterscheidet. Zunächst lassen sich die Zuschreibungen von der individuellen religiösen Verortung abkoppeln. Ece kann sich damit inhaltlich auseinandersetzen, ohne dass davon ihre religiösen Gefühle tangiert werden. Darauf deutet ihre verbale Reaktion (*so dass man sagt, nee nee*, Z 46): Statt unreflektiert oder verletzt zu reagieren, weist sie auf die Notwendigkeit einer fundierten Auseinandersetzung hin. Dass sie die Verantwortung für den Wissenserwerb aus dem Islam ableitet (*im Islam gibt's ja eigentlich den Spruch*, Z 47), verdeutlicht ihre Handlungsfähigkeit. Sie positioniert sich als dem Islam zugehörig und beruft sich auf einen kulturell geteilten Wissensbestand, der aus ihrer Zugehörigkeit resultiert. Mit dem Verweis auf einen islamischen *Spruch*³³⁹ argumentiert sie nicht theologisch bzw. mit Bezug auf Hadith-Sammlungen. Das wird daran deutlich, dass sie auf eine überlieferte Aussage des Propheten (Hadith) anspielt, die zwar weit verbreitet ist, aber bei strenger Prüfung nicht als gesichert angesehen werden kann.³⁴⁰ Ihr geht es nicht darum, Geltung bzw. Wahrheit zu beanspruchen, was sich an der halbherzigen Formulierung zeigt (*eigentlich*). Hier lässt sich von implizitem kulturellem Wissen sprechen.³⁴¹ Dieses kollektive Wissen bzw. die kollektive Gewissheit wirkt in der Handlungspraxis (Renn 2011, 235–237). Mit Mihciyazgan (1994, 197) lässt sich das als

³³⁸ Die Behauptung *Frauen werden da unterdrückt* (Z 45) ist unspezifisch. Die räumliche Angabe *da* kann sowohl „in der muslimischen Religion“ als auch „in dem muslimischen Land XY“ meinen. Ebenso werden mit dem im Präsens stehenden Verb (werden) Geschichte und Gegenwart vermischt.

³³⁹ Laut Duden handelt es sich dabei um einen einprägsamen Satz, der eine Lebensweisheit enthält.

³⁴⁰ Infrage kommt der berühmte Hadith „Strebt nach Wissen und sei es in China“. In dem Fall hätte Ece diesen abgewandelt und „China“ durch Bagdad ersetzt, was ein Hinweis auf ein sehr vages und nicht explizites Wissen ist. Dieser Hadith ist wahrscheinlich nicht authentisch. Dafür sollten Hadithe eine lückenlose Überlieferungskette aufweisen (Bauer 2011, 154). Man findet ihn zwar häufig in Sammlungen zum Thema Wissen (z. B. <https://www.alhadith.de/w/weisheit-wissen/> [13.11.2018], aber nicht auf sunnah.com [13.11.2018], die als vertrauenswürdig geltende Sammlungen verzeichnet).

³⁴¹ In der Definition von Joachim Renn (2011, 233) „das implizite, vornehmlich praktische Wissen, das den konstitutiven Hintergrund für explizite kommunikative Akte, Erfahrungen, Urteile und Handlungen bildet.“

volksislamischer Wissensbestand bezeichnen, der u. a. aus „religiösen Geschichten, aus denen die Gläubigen im Alltag ihre Handlungsorientierung beziehen“, besteht. Das von Ece angeführte Wissen lässt sich als ein Ausdruck von Handlungskompetenz verstehen (vgl. Renn 2011, 234), der aus ihrer Zugehörigkeit zum Islam resultiert. Ähnlich begründet sie die Eigenverantwortung des mitunter mühevollen Wissenserwerbs (*dir selbst [...] da musst du [...] und dir [...] dort selbst*, Z 47–8) mit dem Verweis auf einen als islamisch markierten Ort.³⁴² Die im 9. Jahrhundert größte Stadt der Welt Bagdad war während des Kalifats der Abbasiden das Zentrum islamischer Gelehrsamkeit und steht als Symbol für die sogenannte Blütezeit des Islams.³⁴³

6.2.2 Studienwahl im Kontext biografischer Auseinandersetzung

Eces Prozess der Auseinandersetzung lässt sich als weitreichend und langwierig kennzeichnen, der von adoleszenter Identifikation mit dem Islam über eine zunehmend distanziert-wissenschaftliche Auseinandersetzung bis in das Studium hineinreicht. Ece muss sich nicht nur Wissen und Strategien aneignen, um mit Zuschreibungen von außen umzugehen, es geht auch um ihre Identität selbst. Ece sagt, dass die *Identitätsfrage* (Z 49) erneut aufkam. Sie muss sich auch mit dem auseinandersetzen, was ihr als Person von außen gespiegelt wird. Erlebt wird die Zuschreibung von Andersartigkeit (*eigentlich bist du doch anders*, Z 50), was ihre Identität als von der Norm „abweichend“ labelt. Die Intensivierung ihrer Auseinandersetzung verortet Ece im Kontext des Studiums (Z 51–2). Der durch die Zugehörigkeit zum Islam ausgelöste Identitätskonflikt mündet in eine biografische Auseinandersetzung mit Identitätsfragen und Zuschreibungen, die in das Studium hineingetragen und dort bearbeitet wird. Die Wahl eines gesellschaftswissenschaftlichen Studienfaches begünstigt die wissenschaftlich-distanzierte Beschäftigung mit Religion aus einer Außenperspektive. Erziehungs- und Politikwissenschaften beinhalten Themenbereiche wie zwischenmenschliche Interaktionen, Identitätsentwicklung, pädagogische Prozesse usw. sowie gesellschaftliche und politische Entwicklungen im Kontext von Macht. Das Studium bietet einen Rahmen

³⁴² *und wenn das Wissen auch in Bagdad ist, da musst du hingehen und dir das Wissen dort selbst holen* (Z 47–8).

³⁴³ Claude Cahen beschreibt Bagdad als „überragende geistige Metropole“ (1968, 121), in der die Verbreitung des Wissens in den verschiedensten Gebieten (wie Medizin oder griechischer Philosophie) florierte. Als charakteristisch für das 9. Jahrhundert kennzeichnet er die Entwicklung einer religiösen und einer profanen Geistesströmung, die nicht in Konkurrenz treten (ibid., 132).

für eine wissenschaftlich orientierte Beschäftigung mit dem Themenfeld Islam angesichts der Notwendigkeit, sich dazu positionieren zu müssen. Ece gibt zu verstehen, dass sie sich nicht rein studienimmanent, also zum Zweck des Scheinerwerbs, sondern auch aus biografischen und persönlichen Gründen (Z 54–5) mit bestimmten Themen beschäftigt. Anders als ihre nichtmuslimischen Mitstudierenden ist sie davon betroffen. Sie ist Teil des Diskursfeldes, d. h., sie wird als Muslimin adressiert und spricht als Muslimin. Sie beschäftigt sich mit dem medial präsenten Thema Islam und der Frage der Geschlechtergleichheit, um sich in dem Diskursfeld zu positionieren. Studierende sozialwissenschaftlicher Fächer lernen, wissenschaftlich-distanziert über gesellschaftliche Diskurse sowie Themen wie Identität und Sozialisation zu sprechen und können dieses Wissen dann auch auf die eigene biografische Auseinandersetzung beziehen.

Ein Studienfach wie Islamwissenschaften hätte sich eher für die Bearbeitung der spirituell-religiösen Identität, d. h. für eine Bearbeitung aus der Innenperspektive geeignet.³⁴⁴ Die Reflektiertheit einer Lebensführung lässt sich somit auch auf den Erwerb von Kompetenzen im Kontext des Studiums zurückführen. Studium ermöglicht eine Auseinandersetzung mit Fragen, die sich im Zusammenhang mit der religiösen Zugehörigkeit ergeben und trägt somit zur biografischen Bewältigung bei. Im Fall von Ece ist die Kompetenz relevant, auf Zuschreibungen adäquat reagieren zu können. Hier lässt sich die Hypothese aufstellen, dass sie sowohl soziologische Kompetenz erwirbt, d. h. soziales Handeln erklären und in übergeordnete Gesetzmäßigkeiten einordnen kann, als Religionskompetenz, d. h. über die eigene religiöse Verortung mit Personen, die diese nicht teilen, sprechen kann.

Eces Studienwahl soll im Folgenden kontextualisiert werden. Die grundsätzliche Entscheidung für ein Studium ist nicht-krisenhaft. Ein Studium aufzunehmen fällt in den Bereich des Möglichen und Erreichbaren, denn Ece hat eine Gymnasialaufbahn mit guten Noten absolviert. Ece kennzeichnet ein Studium als logische Fortführung

³⁴⁴ Den Studiengang Islamwissenschaften gibt es an deutschen Universitäten seit 1908 (siehe <https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/islamwiss/institut/Islamwissenschaft/index.html> [16.11.2018]). Inzwischen hat sich eine Arbeitsteilung zwischen Islamwissenschaften, Islamischer Theologie (seit 2011) und Islamischer Religionspädagogik (seit 2000) entwickelt. Die Universität Münster verabschiedete im Oktober 2017 erste Absolvent*innen des Lehramtsstudiengangs Islamische Religionslehre. Die stärker inhaltlich auf Religion ausgerichteten Fächer hätte Ece 1992 nicht wählen können.

des bisherigen Bildungsweges.³⁴⁵ Sie bezeichnet die Wahl des Studienfaches als kontingent.³⁴⁶ Ausgehend von einem Freiraum – einer einjährigen Auszeit nach der Schule, in der sie reist und jobbt – schildert sie einen längeren Suchprozess, im Zuge dessen sie herauszufinden versucht, was sie interessiert. Indem sie die Studienwahl ihrer Freunde mit *das ist nichts für mich* (Z 4–5) kommentiert, drückt sie den Anspruch eines inhaltlichen Interesses und einer individuellen Passung aus. Deutlich wird, dass sie über einen Freiraum verfügt, das Studium zu wählen, das ihr entspricht. Sie verfügt nicht nur über eine für Adoleszente typische Mußzeit, offenbar wird ihr auch durch die Eltern Selbstbestimmung zugestanden.

Ece grenzt sich von den Vorstellungen der Eltern hinsichtlich ihrer Studienwahl ab. Vorstellbar sind für die Eltern Fächer wie Medizin, Jura oder Ingenieurwissenschaften, die in klassische Berufe mit einem hohen Status münden. Die Eltern verbinden das Studium eher mit konkreten Berufsaussichten als mit der Verwirklichung einer Neigung. Die Erwartungen der Eltern werden durch deren soziales Umfeld gespeist, denn sie müssen sich bezüglich der eingeschlagenen Bildungslaufbahn ihres Kindes rechtfertigen.³⁴⁷ Das spiegelt die für migrantische Milieus typische Aufstiegsorientierung. Das migrantische Umfeld erscheint hier als zweckorientiert, insofern das Studium in Hinblick auf den sich daraus ergebenden Beruf beurteilt wird. Im Vordergrund steht nicht die Selbstverwirklichung, sondern der erreichbare Status. Wichtig ist, dass die Kinder etwas werden, d. h. möglichst einen gut bezahlten und prestigeträchtigen Beruf ergreifen. Nicht zu wissen und nicht benennen zu können, was das Kind „wird“, führt zur Verunsicherung. Die Erwartungen ihrer Eltern zwingen Ece, Begründungen für ihre Studienwahl zu entwickeln und Studienfächer in Hinblick auf mögliche Berufsfelder zu prüfen.³⁴⁸ In Eces Fall ist die Studienwahl begründungspflichtig, denn die interessengeleitete Wahl widerspricht den in ihrem Herkunftsmilieu verbreiteten Handlungs- und Deutungsmustern. Gleichwohl verfügt Ece über Freiräume. Sie muss sich nicht gegen eine restriktive, autoritäre Erziehung wehren, sondern ihr werden lediglich Begründungsleistungen abverlangt. Letztlich verfügt Ece über den Möglichkeitsraum, ihrer Disposition für ein gesellschaftswissenschaftliches Studium nachzugehen. Das Interesse für gesellschaftliche und politische Fragen steht mit der krisenhaften Auseinandersetzung mit Zugehörigkeiten und Identitätsfragen in

³⁴⁵ *nach'm Abitur und mit Einstieg in die Universität* (Anhang B-6, Z 51).

³⁴⁶ *eigentlich relativ zufällig* (Anhang B-8, Z 2), *bin dann da reingerutscht* (Z 30).

³⁴⁷ *was sagen wir den Leuten, also was wirst du nachher* (Z 15).

³⁴⁸ Z. B. Lehrerin, Z 8–10.

Zusammenhang. Gleichwohl entwickelt sie rationale Begründungen für ihre Studienwahl, wie die mögliche Anerkennung im Ausland, mittels derer sie sich ein Spektrum offenhalten wollte. Die Begründung *ich wollte nicht festgelegt werden* (Z 28) lässt sich als Wunsch nach Wahlfreiheit lesen. Ece möchte nicht darauf festgelegt werden, welchen Beruf sie ergreift, sondern beansprucht die Autonomie ihrer beruflichen Positionierung.

6.2.3 Charakterisierung der religiösen Verortung

Abschließend seien die religiöse Verortung und die Rolle der Religion in ihrer Lebensführung charakterisiert, die bisher aufgrund des Fokus der Auseinandersetzung mit der Zugehörigkeit zum Islam wenig thematisiert wurde. Ece kennzeichnet ihre religiöse Bindung als unzweifelhaft.³⁴⁹ Die angeführte tiefe Verankerung von Religion verweist auf die in der Sozialisation gewachsene Bindung. Eine feste Verankerung lässt sich weder einfach lösen noch schnell ins Wanken bringen. Dass Ece dies anführt, deutet darauf, dass sie sich ihrer Bindung vergewissert hat. Anders gesagt sorgt sie dafür, dass ihre religiöse Bindung nicht dadurch in Gefahr gerät, dass der Islam mit Frauenunterdrückung in Verbindung gebracht wird. Besonders als Frau muss sie sich dafür rechtfertigen, einer (vermeintlich) Frauen benachteiligenden Religion zuzugehören. Diese Vergewisserung trägt dazu bei, dass Ece klar über ihre religiöse Positionierung sprechen kann.

Wenn Ece über ihre eigene Religiosität (das Pendant zur gesellschaftlich relevanten Zugehörigkeit) spricht, zergliedert sie diese gleichsam aus Beobachterperspektive, definiert und ordnet diese anhand von Begriffen. Sie unterscheidet zwischen spirituellen/rituellen Aspekten und standardisierten Formen. Persönliche Gebete³⁵⁰ und Besuche in der Moschee ordnet sie in die Kategorie spirituell/rituell (Z 9). Sie verortet diese in den Bereich außerhalb des Alltags (Z 10). Bei den standardisierten Formen unterscheidet sie Traditionen und Rituale, die sie und ihre Familie einhalten,³⁵¹ und

³⁴⁹ Die Verweise in Kapitel 6.2.3 beziehen sich auf Anhang B-10.

³⁵⁰ Damit ist nicht das fünfmalige rituelle Gebet entsprechend dem muslimischen Gebetskalender gemeint, sondern davon unabhängige Gebete. Ein Entscheidungskonflikt hinsichtlich der Frage, ob sie als Muslimin das Pflichtgebet einhalten sollte, wird im gesamten Interview nicht thematisiert. Das regelmäßige rituelle Gebet war kein Bestandteil ihrer in der Sozialisation vermittelten Religiosität. Entsprechend ihrer Einteilung fällt das Pflichtgebet in den standardisierten Bereich, der für sie fakultativen Charakter hat, insofern sie sich das Recht zugesteht, darüber autonom zu entscheiden, wie auch in Bezug auf das Kopftuch (siehe unten).

³⁵¹ Z. B. Begräbnisvorschriften, Z 2–4.

Formen, von denen sie sich auf der Grundlage einer individuellen Entscheidung abgrenzt, wie das Kopftuch (Z 8-10). Die familiär und traditional verankerten Praktiken lassen sich als unhinterfragter religiöser Kernbereich verstehen.

Hinsichtlich anderer Praktiken beruft Ece sich auf ihre persönliche Interpretation, argumentiert also nicht normativ-dogmatisch (von der offiziellen Religion aus gedacht), sondern von ihren persönlichen Entscheidungen aus gedacht. Damit drückt sie ein individualistisches Bekenntnis aus. Ece verwendet die Unterscheidung zwischen dem spirituell-religiösen Bereich und dem Islam als Gesellschaftskonstrukt, um sich abzusichern, wenn sie derartige Entscheidungen trifft. Daraus leitet sie die Legitimität ab, sich selbstbestimmt zu standardisierten religiösen Formen zu verhalten. Darunter fällt das Kopftuchtragen, das zum verhandelbaren religiösen Bereich gezählt werden kann. Ähnlich wie hinsichtlich des Korankurses in den Sommerferien (siehe 5.3.4) formuliert Ece eine individuelle Entscheidung, die auch anders möglich wäre.³⁵² Daraus spricht das Bewusstsein der Kontingenz einer subjektiven Haltung, d. h., sie ist sich dessen bewusst, dass andere Muslim*innen andere Entscheidungen treffen, weswegen sie nicht die Richtigkeit ihrer Entscheidung beansprucht. Die Argumentation spiegelt die Bedingungen von Religiosität in einer säkularen Gesellschaft wider. Statt absoluten, gesellschaftlich geteilten Wahrheitsansprüchen, können nur standortgebundene partikulare Wahrheitsansprüche formuliert werden.

Entsprechend Charles Taylors (2009) Zeitdiagnose des „säkularen Zeitalters“ lässt sich Glauben als eine begründungspflichtige Option verstehen. Wie sich das in den Positionierungen von Gläubigen zeigt, kann anhand von zwei ähnlichen Ansätzen untermauert werden. Peter Berger (1992) zufolge, zwingen die Bedingungen von Pluralität zu einem kritischen Hinterfragen der eigenen religiösen Tradition, was sich auf verschiedene Weise ausdrücken kann: deduktiv, reduktiv oder induktiv. Während der deduktive Typus dogmatisch argumentiere, relativiere der reduktive Typus religiöse Tradition ausgehend vom modernen, säkularen Bewusstsein, wohingegen der dritte, induktive Typus, Religion erfahrungsgelenkt vertrete. Berger spricht von einem Zwang zur Häresie, der in einem engen Zusammenhang mit Wahlfreiheit steht.³⁵³ Ähn-

³⁵² *das ist meine eigene Interpretation zu sagen, gut, 2013, das muss ich jetzt so nicht machen. jetzt könnte jetzt jemand anders sich hier hinsetzen und genau was Anderes dazu sagen.* (Z 11–2).

³⁵³ Berger (1992, 40) argumentiert etymologisch, demnach bedeutet das griechische Verb *hairein* „wählen“. Der Duden definiert Häresie wie folgt: „lateinisch *haeresis* < griechisch *haíresis*, eigentlich = das Nehmen; Wahl“.

lich argumentiert Jean-Marie Donegani (2015) in einer pragmatistischen Lesart in Bezug auf den französischen Katholizismus unter Bedingungen von Pluralismus, Subjektivismus und Relativismus. Er argumentiert, dass sich die Art des religiösen Glaubens verändert. Weil Glaubensinhalte gesamtgesellschaftlich nicht mehr geteilt werden, also relativ werden, lassen sich Wahrheiten weniger kognitiv (epistemologisch) bestätigen. Auch dieser Ansatz weist auf Veränderungen religiöser Positionierungen hin: Glaube wird demzufolge weniger über kognitive Wahrheitsansprüche begründet, sondern vielmehr über die Art des Lebens, die sich durch den Glauben realisieren lässt.³⁵⁴ Mit Oevermann lässt sich in vergleichbarem Sinne sagen, dass sich die Glaubensentscheidung in der Lebenspraxis bewähren muss.

Ece enthält sich dogmatischer Äußerungen. Sie legt sich weder unnachgiebig fest, noch relativiert sie Religion insgesamt, sondern vertritt den Glauben als eine Option autonomer Subjekte. Sie positioniert sich als Subjekt, das über Entscheidungsfähigkeit verfügt und die Folgen der Entscheidung verantwortet. In Anlehnung an den reduktiven Typus lässt sich dies als Uminterpretieren der religiösen Tradition im Sinne der modernen Säkularität verstehen, indem das moderne Bewusstsein die religiöse Reflexion steuert (Berger 1992, 76). Ece nimmt sich das Recht heraus, die religiöse Tradition auf ihre Weise zu interpretieren, beansprucht aber keine allgemeine Gültigkeit. Mit der Betonung, dass diese Haltung für sie keinen Widerspruch darstellt (Z 8), gesteht sie ein, dass andere darin Widersprüche sehen können. Gleichzeitig formuliert sie die Maßgabe, dass sich für ihre Lebenspraxis aus ihrer Sicht kein Widerspruch ergeben darf. Damit charakterisiert sie das subjektive Urteil als Maßstab für ihre Lebenspraxis.

³⁵⁴ Donegani (2015) spricht von praktischer Effizienz („*efficacité pratique*“) und Validierung durch Affinität („*validation affinitaire*“) von Glaubensüberzeugungen und Praktiken.

Zusammenfassung

Das rekonstruierte Bewusstwerden von Differenz erfolgt in der Adoleszenz. Die Bearbeitung der Krisenhaftigkeit der muslimischen Zugehörigkeit erfolgt zunächst kollektiv und unreflektiert und dann immer stärker individuell und reflektiert. In diesem Prozess entwickelt sich die fallspezifische Reflektiertheit. Die individuelle, reflektierte Auseinandersetzung mit der religiösen Zugehörigkeit in einer Außenperspektive ist ein handlungspraktischer Umgang mit Zuschreibungen, an dem sich der Erwerb von Autonomie vollzieht. Der langwierige Prozess der Auseinandersetzung mit den Themenbereichen Herkunft, Zugehörigkeit, Identität und Religion reicht bis in das Studium. Die Studienwahl ermöglicht die weitergehende Auseinandersetzung und ist dem Kompetenzerwerb zuträglich. Die ausgeprägte, wissenschaftlich-distanzierte Auseinandersetzung mit der biografischen Verortung und den Zugehörigkeiten trägt zur Genese einer reflektierten Lebensführung bei. Hervorzuheben ist die ausgeprägte Reflexivitätshaltung, mit der Ece ihre biografische Verortung betrachtet. Sie beansprucht eine hohe Autonomie der Lebensführung, indem sie Entscheidungen trifft und diese begründet, wobei sie sich im religiösen Bereich durchaus an die familiäre Tradition bindet. Als Geltungsinstanz für Entscheidungen führt sie ihr subjektives Urteil an und formuliert die Maßgabe der Stimmigkeit ihrer Lebenspraxis.

Das Spirituell-Religiöse tritt nicht als krisenhaft in Erscheinung. Ece beruft sich auf die familiäre Tradition und ihre individuelle Entscheidungsfähigkeit in religiösen Dingen. Hier lässt sich von einer intergenerational stabilen Volksreligiosität mit universalistischen Elementen bei gleichzeitiger hoher Individuiertheit der Lebenspraxis sprechen. Ece argumentiert weder inhaltlich-religiös noch stellt sie ihre religiöse Bindung oder Praxis in Frage. Der Wissenserwerb ist auf das gerichtet, was aus ihrer Zugehörigkeit erwächst: Zuschreibungen und Kritik am Islam. Die Beschäftigung mit Religion erfolgt in erster Linie in einer Außenperspektive und führt bei Ece nicht zu einem Prozess der Hochislamisierung. Das lässt sich entgegen der Untersuchung Mihciyazgans (1994) als Beleg dafür verwenden, dass reflektierte Auseinandersetzung mit Religion in der Außenperspektive nicht notwendigerweise zu einer Intensivierung der Religiosität beiträgt. Die Bewältigung der Krisenhaftigkeit der Zugehörigkeit mündet nicht in eine religionsproduktive Dynamik.

6.3 Pragmatisches Handlungsmuster: Nefissa

In Kapitel 5 wurde gezeigt, dass Nefissa im Bewusstsein einer atypischen Geschichte und Fremdbestimmung erzählt. Dabei argumentiert sie sehr konkret und wenig abstrakt oder reflektiert. Das Bewusstsein des Andersseins zeigt sich auch in Bezug auf das Handeln. Nefissa schreibt sich eine geringe Eigenverantwortung zu. In diesem Kapitel wird ein für Nefissa charakteristisches Handlungsmuster identifiziert, welches sich in der beruflichen wie auch in der religiösen Positionierung zeigt.

6.3.1 Das berufliche Feld

Für das Verständnis des Handlungsmusters werden zunächst zwei relevante Punkte erläutert, erstens Nefissas Erzählperspektive und zweitens die Erzählung der Fremdbestimmung. Nefissa deutet ihre Lebensgeschichte vor dem Hintergrund des Studiums der Wirtschaftsinformatik, das sie sieben Monate vor dem Interview aufgenommen hat. Sie führt das Studium an, obwohl diese Möglichkeit ihr nach dem Realschulabschluss, dessen Erwerb sie zuvor erläutert hatte, nicht offenstand. Von zwei Lesarten, erstens, dass sie schon immer studieren wollte, der Status als Geflüchtete Hindernisse mit sich gebracht hat, die sie sukzessive überwinden musste,³⁵⁵ und zweitens, dass sich ihr das Studium erst im Laufe ihres Verlaufs als greifbare Möglichkeit eröffnet hat, deutet alles auf die zweite. Im Zuge des Ergreifens der Möglichkeit setzt sie ihren bisherigen Verlauf zu einem Verlauf mit Abitur ins Verhältnis und begründet damit, dass sie als 27-Jährige eine recht atypische Studienanfängerin ist.

Nefissa stellt einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Status der Duldung und ihrer Möglichkeit, das Abitur zu erwerben, her. Eine rechtliche Regelung, die Geduldeten den Erwerb des Abiturs untersagt, konnte nicht gefunden werden. Mit dem Ausdruck *gestattet*³⁵⁶ suggeriert Nefissa, dass Behördenmitarbeiter*innen zum Realschulabschluss geraten haben. Der Aufenthalt der Familie in Deutschland war als Übergangslösung angelegt.³⁵⁷ Wird davon ausgegangen, dass die Eltern schnellstmöglich in den Kosovo zurückkehren wollten, erscheint es als naheliegend, eine Schülerin mit Sprachproblemen und Leistungen im mittleren Bereich auf die Realschule hin zu

³⁵⁵ In diesem Fall hätte die biografische Erzählung die Form einer selbstbestimmten Erfolgsgeschichte, in der fremdbestimmte Hürden durch eigene Anstrengung überwunden werden.

³⁵⁶ *ja das Problem war dann halt, dass wir halt ähm Studium, Ausbildung, Selbständigkeit halt alles nicht gestattet hatten, weil wir halt nur geduldet waren die ganze Zeit* (Anhang B-15, Z 8–9).

³⁵⁷ Ein bevorstehender Schulabschluss stellt ein Abschiebungshindernis dar (siehe <https://www.anwalt.org/asylrecht-migrationsrecht/duldung/> [8.10.2018]), was den Fall zusätzlich verkompliziert hätte.

orientieren. In Nefissas Erzählung deutet nichts darauf, dass ihre Eltern den Wunsch gehabt hätten, dass sie das Abitur erwirbt. Zudem ist es unwahrscheinlich, dass sie das deutsche Schulsystem kannten und behördlichen Anweisungen bzw. Empfehlungen hätten entgegensteuern können. Ein potentiell Moment, das die Reflexion angestoßen haben könnte, ist die Studienbewerbung. Im Härtefallbrief führt Nefissa mit der Duldung einhergehende Einschränkungen als Grund dafür an, dass sie nie das Abitur erworben hat, was eine Reflexion ihres bisherigen Werdegangs voraussetzt.

In der Erzählung reproduziert sich die bereits identifizierte Fremdbestimmung als Erklärung für das Atypische des Verlaufs. Die Schilderung des schulischen Verlaufs als problemlos (Z 5–7)³⁵⁸ signalisiert, dass nicht ihre Leistungen der Grund für die Einschränkungen waren. Die potentiellen Möglichkeiten (*Studium, Ausbildung, Selbständigkeit halt alles*) sind in Hinblick auf eine stringente Berufsgeschichte relevant, zu der Nefissa sich ins Verhältnis setzt. Der Plural (*wir*) deutet darauf, dass die Einschränkungen nicht sie allein betrafen, sondern sie als Teil einer Schicksalsgemeinschaft. Nichtsdestotrotz geht es hier um *ihre* Berufsgeschichte, von der Schulbildung zum Beruf. Das lässt sich daran ablesen, dass Arbeitstätigkeiten, die ihre Eltern betreffen würden, nicht angeführt werden.³⁵⁹ Alle drei Möglichkeiten stellen eine autonome Existenz in Aussicht: Als Hochschulabsolventin, mit einem Ausbildungsabschluss oder als Selbstständige, steht man auf eigenen Beinen.

Nefissa stellt ihre Vergangenheit als fremdbestimmtes Erleben von Einschränkungen dar, wodurch ihr Wahlmöglichkeiten nicht offenstehen, über die Inländer bzw. Ausländer mit Aufenthaltserlaubnis verfügen. An dieser Stelle kann vernachlässigt werden, welche Barrieren faktisch durch staatliche Institutionen kommuniziert wurden, ob z. B. eine Studierverbotsauflage von der Ausländerbehörde ausgesprochen wurde, da in Nefissas Wahrnehmung institutionelle Barrieren bestehen.³⁶⁰ Hier reproduziert sich die Struktur, das eigene Leben in der Perspektive der Einschränkungen zu beurteilen. Nefissa schildert im weiteren Verlauf der Interviewpassage einen Prozess, in dem sie sich Schritt für Schritt mit den eingeschränkten Möglichkeiten arrangiert

³⁵⁸ Alle Zitate in Abschnitt 6.3.1 stammen, soweit nicht anders gekennzeichnet, aus Anhang B-15.

³⁵⁹ Aus dem Interview ist aber bekannt, dass die Eltern keine Arbeitserlaubnis hatten.

³⁶⁰ Auch wenn wahrscheinlich keine Studierverbotsauflage ausgesprochen wurde, bestanden institutionelle Barrieren, die Nefissa die Aufnahme eines Studiums erschwert hätten. Sie hätte als Ausländerin keine finanzielle Unterstützung erhalten (§8 BafÖG, Fassung vom 8.12.2004). Universitäten konnten die Immatrikulation bei unsicherem Aufenthaltsstatus verweigern (http://www.fluechtlingsinfo-berlin.de/fr/gesetzgebung/Studium_mit_Duldung.html [8.10.2018]). Das am 1.1.2009 in Kraft getretene Arbeitsmigrationsteuerungsgesetz erleichterte Geduldeten die Aufnahme eines Studiums (http://www.fluechtlingsinfo-berlin.de/fr/pdf/Info_ArbeitsmigrationssteuerungsG.pdf [30.10.2018]).

und die eingeschränkte Handlungsmacht zunehmend internalisiert hat.³⁶¹

Die Wahrnehmung der Fremdbestimmung zeigt sich auch daran, wie Nefissa die Ablehnung einer Berufsausbildung erinnert. Sie rekapituliert das – sie prägende – Gespräch mit dem zuständigen Bearbeiter der Ausländerbehörde und nennt sogar dessen Vor- und Zunamen. In ihrer Retrospektive wird deutlich, dass sie die Ablehnung als Akt der Willkür empfindet.³⁶² Nefissas subjektive Wahrnehmung verweist auf eine Gegenüberstellung von Ingroup und Outgroup. Für Nefissa verhält sich der Bearbeiter solidarisch zur Gruppe, der er auch selbst angehört, d. h. zur Ingroup.³⁶³ Nefissa kennzeichnet die Ablehnung als unvermeidlich, und zwar nicht aufgrund der Rechtslage, sondern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Outgroup. In der dem Bearbeiter zugeschriebenen Aussage wird eine Konkurrenzsituation bemüht, in der die Ingroup bevorzugt wird. Nefissa fühlt sich von diesen Möglichkeiten doppelt ausgeschlossen: Nicht nur der Status (*deutschen Pass*) ist eine notwendige Bedingung dafür, einen normalen Lebensentwurf verfolgen zu können, sondern sogar die Identität (*generell deutsch*). Nefissa drückt aus, dass Zugehörigkeiten über die Verfügbarkeit objektiver Möglichkeiten entscheiden und dass die Gestaltungsmacht über das eigene Leben der Ingroup gehört.

Ihr emotionaler Zustand nach dem Gespräch mit dem Behördenmitarbeiter deutet eine Planungsunfähigkeit an.³⁶⁴ Nefissa kann sich nicht als Akteurin positionieren, die ihr Leben ausgehend von Zielen und Wünschen gestaltet. Ihre Handlungsunfähigkeit wird in ihren Worten (*was weiter aus meinem Leben passieren sollte*) geradezu sprichwörtlich. Nicht sie ist diejenige, die etwas aus ihrem Leben macht. Sie beschreibt sich nicht als handlungsmächtig, sondern als ausgeliefert.³⁶⁵ Laut ihrer Argumentation hatte sie aufgrund von Fremdbestimmung (*mir wurde das genommen*) kein

³⁶¹ *somit hab ich mir auch nie wirklich Mühe gegeben, muss ich ehrlich sagen, ich hab immer gedacht egal, reicht mir schon, Realabschluss, ich muss ja kein Abi machen (Z 25–7).*

³⁶² *die ham es mir einfach nicht erlaubt, die meinten [I: echt(?)] nee, das geht nicht und ähm damals auch äh bei der in Wedding war das auch, kann ich mich ganz genau erinnern Herr [Fischer] (Z 14–6).*

³⁶³ *aber er meinte zu mir nee, also erst mal sind unsere Leute dran ne [I: hm] und dann ähm müssten Sie drankommen, wir haben hier ganz viele ähm Anfragen wegen Arzthelferin und damit stecken wir lieber jemanden da rein der halt'n deutschen Pass hat oder generell deutsch ist (Z 17–20).*

³⁶⁴ *und ich war sooo ich war soo enttäuscht (2) keine Ahnung also mir ging's gar nicht gut an dem Tag, ich dachte mir ok alles klar, was soll ich, also ich wusste gar nicht was so weiter aus meinem Leben passieren sollte (Z 21–3).*

³⁶⁵ *also mir wurde das sozusagen genommen 'n Ziel vor Augen zu haben, was wer ich was will ich werden, auch wenn ich das hatte, früher wollt ich Lehrerin werden, auch wenn ich das hatte, wusste ich, ok ohne Studium und ohne diesen ganzen Sachen, werd' ich das eh nicht, und von daher hab ich m.. mir immer gedacht, egal dann mach das halt (Z 50–3).*

berufliches Ziel. Nehmen kann man ja nur etwas, was da war, insofern ist es kohärent, dass sie ein (als Kind formuliertes) Berufsziel anführt. Zugleich drückt sie die Aufgabe des (idealistischen) Zieles sowie das Abfinden mit dem begrenzten Handlungsrahmen aus. Und zwar ungeachtet dessen, dass die eng mit der Identität verknüpfte Frage nach dem zukünftigen Beruf ihr bewusst ist (*was will ich werden*, Z 50).

Das charakteristische Handlungsmuster beruht auf dem Naheliegenden und Konkreten und weniger auf abstrakter Reflexion. Das lässt sich an Nefissas beruflichen Entscheidungen festmachen, genauer gesagt an zwei Bewerbungsphasen und der Aufnahme des Studiums.

Die erste Bewerbungsphase richtet sich auf eine Ausbildung als Arzthelferin. Nefissa beschreibt ihren Entschluss wie folgt: *dann hab ich mich beworben, die ganze Zeit ich hab mir gedacht ok komm ich bewerbe mich einfach* (Z 9–10). *Sich einfach* zu bewerben deutet auf einen handlungspraktischen Umgang, nach dem Motto, es *einfach* mal zu probieren, da man ja nie wissen könne. Nefissa nennt kein konkretes berufliches Ziel oder eine Strategie, die sie verfolgt, sie erscheint vielmehr als Akteurin, die handelt, ohne mögliche Folgen lange abzuwägen. Die Aussage beinhaltet das Hinwegsetzen über bekannte Regeln, d. h. das Wissen, dass ihr als Geflüchtete bestimmte Möglichkeiten, die zu einer autonomen Existenz führen, nicht offenstehen. Naheliegend ist das Bewerben insofern, als es in ihrem sozialen Umfeld von Schüler*innen, die ebenfalls den Realschulabschluss erwerben, typisch ist. Hier zeigt sich eine Handlungsorientierung, die sich einerseits am Normalverlauf orientiert (sich bewerben), die andererseits angesichts der übermächtigen Barrieren als „Probieren gegen besseres Wissen“ einzuschätzen ist. *Sich einfach* zu bewerben negiert die Barriere im Moment der Praxis und beruht auf Handlungsoptimismus, im Sinne von „vielleicht klappt es ja doch, wenn ich es einfach versuche“. Der Fokus liegt nicht auf der Reflexion (der abstrakten Ebene), sondern auf dem Tun (der handlungspraktischen, konkreten Ebene).

Das pragmatische Muster zeigt sich auch in der Entscheidung, sich nach dem Erhalt einer unbefristeten Aufenthaltserlaubnis erneut zu bewerben, was Nefissa recht abgeklärt begründet.³⁶⁶ Sie führt keine persönliche Begründung oder intrinsische Motivation an, warum sie gerade diesen Beruf gewählt hat, sondern beruft sich auf andere.

³⁶⁶ *weil ich dachte mir, ok, ich hatte noch so'n bisschen Freunde, die da selbst Arzthelferin waren, die hams mir halt geraten, die meinten, ja ist doch ok und so, ist interessant, kann man immer brau.. gebrauchen* (Z 43–50).

Den eingeschlagenen Berufsweg kennzeichnet sie als einen verkraftbaren Kompromiss (*ist doch ok*), dessen praktischer Vorteil in den Arbeitsmarktchancen liegt (*kann man immer brau.. gebrauchen*).

Der Aufnahme des Studiums geht eine krisenhafte Entscheidungssituation voraus, die sich im biografischen Verlauf nach der Geburt der Tochter, der Scheidung und der (bei den Eltern verlebten) Erziehungszeit einordnen lässt. Das Handlungsmuster lässt sich anhand der angeführten Handlungsalternativen (Hausfrau, Arzthelferin, Studium) rekonstruieren. Die erste Option (Hausfrau) wird als unrealistisch bewertet. Nefissa kokettiert mit einem Modell, wonach der Mann das Auskommen der Familie erwirtschaftet und die Frau stundenweise entlohnte Arbeit verrichtet, *um einfach nur rauszukommen*.³⁶⁷ Nefissa bewertet das als wünschenswertes und bequemes Ideal. Gleichzeitig distanziert sie sich von diesem Entwurf und macht deutlich, dass sie sich überhaupt nicht an dem Ideal von Mutterschaft orientieren kann. Der biografische Hintergrund, dass ihr Ex-Mann als Einzelhandelskaufmann keinen Verdienst hatte, der sich als *richtig gut* bewerten lässt und sie nie Hausfrau war, unterstreicht, dass Arbeit eine existenzielle Notwendigkeit darstellt. Das Potential des Beruflichen für die Selbstdefinition oder Selbstverwirklichung ist in Nefissas Argumentation nicht enthalten. Auch die angeführte fiktive Frau strebt nicht nach Selbstverwirklichung, sondern sucht Zeitvertreib und Abwechslung von der Hausarbeit.

Die zweite und die dritte Option unterscheiden sich maximal. Wieder als Arzthelferin tätig zu sein steht für die Routine. Indem Nefissa auf den geringen erwartbaren Verdienst von 1200 Euro verweist, deutet sie schon an, dass sie diese Option ablehnt. Die Option des Studiums lässt sich als das Riskante, Neue interpretieren. Für eine allein erziehende Mutter, die aus einer wenig gebildeten Familie stammt, kein Abitur erworben hat, in einem fachfremden Bereich tätig war und mit dem Sozialraum Universität nicht vertraut ist, beinhaltet das intellektuell sowie zeitlich und organisatorisch fordernde Studium ein hohes Risiko des Scheiterns. Die Krisenhaftigkeit kommt in Nefissas Erzählung nur latent zum Vorschein, z. B. darin, dass sie ihre Bewerbung am letzten Tag der Frist einreicht, was auf ein Zögern deutet. Nefissa stellt die Option als etwas Naheliegenderes dar, was sich an mehreren Punkten festmachen lässt.

³⁶⁷ *ist ja auch schön, ich glaub wenn ich einen Mann hätte, der richtig gut verdienen würde, wär ich auch lieber Hausfrau und würde mein Kind erziehen und wär lieber mit meinem Kind, und hätt vielleicht auch nur zehn Stunden die Woche gearbeitet um einfach nur rauszukommen* (Anhang B-16, Z 1–3).

Erstens führt sie die Option des Studiums als Möglichkeit ins Feld, von der eine Freundin erzählt hat. Einen Kontrast dazu stellen Überlegungen über eine berufliche Veränderung dar, d. h. eine von Zielen und Wünschen ausgehende Reflexion, sei es die Selbstverwirklichung oder ein spannendes, neues Betätigungsfeld. In Kapitel 4 wurde die Frage aufgeworfen, ob Nefissa ihre biografische Erzählung als Erfolgsgeschichte gestaltet, in der Hindernisse, die mit dem Status als Geflüchtete zusammenhängen, überwunden wurden und sie letztlich auf die Verwirklichung eines Wunschberufes hinarbeitet. Nefissa glättet ihren Verlauf in der Erzählung jedoch nicht. *Zweitens* stellt sie die Option angesichts der formalen Voraussetzungen wenig aussichtsreich dar. Vielmehr begründet sie ihre Bewerbung, ähnlich wie in Hinblick auf die Ausbildungsstelle damit, es wider besseres Wissen einfach zu probieren.³⁶⁸

Drittens führt Nefissa eine Motivation an, die sich aus ihrer Verantwortung als Mutter ergibt.³⁶⁹ Sie verweist auf die Problematik der Ausgrenzung aufgrund materieller Benachteiligung. Die biografische Situation als geflüchtete Familie, die von Sozialhilfe lebt, legt nahe, dass sie eine materielle Benachteiligung selbst erlebt hat. Im Interview bezeichnet Nefissa sich als Außenseiterin, weil sie im Unterschied zu Klassenkamerad*innen nicht von Ferienreisen oder Weihnachtsgeschenken erzählen kann. Obwohl sie die Differenz der religiösen Zugehörigkeit anführt,³⁷⁰ fühlt sie sich deswegen zurückgesetzt, weil ihre Familie arm ist. Die Verantwortung als Mutter liegt nun für sie darin, ihrer Tochter die materielle Ungleichheit zu ersparen. Das Studium bietet die Aussicht auf einen gut bezahlten Job, durch den sie ihrer Verantwortung als Mutter gerecht werden kann. Hier reproduziert sich das pragmatische Muster. Die Bedeutung des Beruflichen wird erneut an der Notwendigkeit gemessen. Nefissa drückt aus, keine Wahl zu haben: schließlich „muss“ sie ihrer Tochter „irgendwas bieten“.

Viertens präsentiert sie das Abwägen der Möglichkeiten und des finanziellen Einsatzes als Grundlage für ihre Entscheidung und macht das Risiko sprachlich klein. Derzeit, so ihre Argumentation, sei sie finanziell fast gleichgestellt zur Tätigkeit als Arzthelferin, da sie BAföG und Zuschüsse für Alleinerziehende erhalte. Sollte sie das

³⁶⁸ *is ok, dann egal, ich versuch's trotzdem* (Anhang B-16, Z 14–5).

³⁶⁹ *und ich äh mach das eigentlich auch nur so mehr oder weniger für mein Kind, weil ich mir denke, ja, ich muss ihr irgendwas bieten, wenn ich fertig bin, ist sie fünf, sechs und dann ähm kommt sie in die Schule und da fängt es ja auch an, dass dann dass man da halt auch dem Kind was, also in dieser Gesellschaft ist es schwierig, weil ähm es ist wirklich schwierig dann so mitzuhalten* (Anhang B-16, Z 32–5).

³⁷⁰ *wir haben kein Weihnachten gefeiert, weil wir halt Muslime sind* (Anhang B-16, Z 38).

Studium schaffen, hätte sie die Aussicht auf einen gut bezahlten Job, im krassen Gegensatz zum niedrigen Verdienst als Arzthelferin.

Nefissa wählt eine Handlungsalternative, die sich als hoch riskant bezeichnen lässt, die sie selbst jedoch als naheliegend deutet. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten, die sie beständig als eingeschränkt erfährt, bringt sie Handlungsoptimismus für eine zufällig verfügbare Option auf. Risiko und Einsatz werden durch die Abwägung des finanziellen klein gemacht. Obwohl Nefissa sich nicht als die Gestalterin ihres Lebens beschreibt, ist ihre Lebensführung durch Handlungsoptimismus geprägt. Ihre Wahrnehmung ist nicht derart, dass sie in der Entscheidungsstarre verharret.

6.3.2 Das religiöse Feld

Als Jugendliche steht Nefissa vor der Frage der Ausgestaltung ihrer religiösen Praxis. Die Entscheidungskrisen im religiösen Bereich löst Nefissa durch die Auswahl von naheliegenden, pragmatischen Handlungsoptionen (Auswahlmuster) innerhalb eines geteilten Überzeugungsrahmens (Möglichkeitsrahmen). Dies lässt sich sowohl in Bezug auf das Fasten als auch in Bezug auf das rituelle Gebet zeigen.³⁷¹

Für Nefissa ergibt sich aus ihrer Sozialisation (*durch meine Eltern*, Z 32) und der darin erworbenen Vertrautheit mit religiösen Regeln und Praktiken ein Möglichkeitsrahmen. Sie spricht über die religiösen Praktiken mit einer Selbstverständlichkeit. Aus ihrer Schilderung lässt sich ableiten, dass ihre Eltern ein kindgerechtes Fasten vorgesehen haben.³⁷² Sie überlassen den Kindern nicht selbst die Entscheidung darüber, ob sie fasten oder nicht, sondern halten sie an, einige wenige Tage zu fasten. Hier kann ausgeschlossen werden, dass es sich um Tage mit einer besonderen religiösen Bedeutung handelt, vielmehr wird der Fastenmonat Ramadan damit gerahmt. Die Begründung verweist auf den Entwicklungsstand (*ach ihr seid noch Kinder*, Z 26). Mit dem Verkürzen des Fastens (der Kinder) auf wenige Tage nehmen die Eltern im Prinzip Streichungen an der Vollversion³⁷³ vor, und definieren so eine vereinfachte bzw. abgespeckte Version. Damit wird ein Referenzrahmen gesetzt, denn die reduzierte Version macht nur vor dem Hintergrund der vollen Version Sinn. Wahrscheinlich ist,

³⁷¹ Soweit nicht anders kenntlich gemacht, stammen die Zitate aus Anhang B-17.

³⁷² Siehe Z 26–35.

³⁷³ Es handelt sich um 29 bzw. 30 Fastentage. Beginn und Ende des Fastenmonats werden durch die Sichtung der neuen Mondsichel bzw. durch eine astronomische Berechnung festgelegt.

dass Nefissa den eigentlichen Rahmen des Fastens kannte, innerhalb dessen ihre Praxis sich einordnen lässt.

Nefissa erzählt einen aus ihrer Sicht typischen Entwicklungsverlauf, wonach sie sich mit Gleichaltrigen vergleicht, die die Praktiken einhalten.³⁷⁴ Ein *schlechtes Gewissen* (Z 36) erklärt sich nur vor dem Hintergrund, dass ihr die religiösen Regeln bekannt sind, und zwar, weil die Eltern den Horizont der Regelerfüllung eröffnet haben. Der nun von Nefissa angeführte Vergleich mit relevanten Vergleichspersonen eröffnet einen Gradmesser, anhand dessen sich ablesen lässt, wo jemand sich innerhalb des Referenzrahmens ansiedelt. Nefissa führt als Vergleichspersonen Mitschülerinnen an, die ebenfalls dem Islam zugehörig sein müssen. Mit nicht-muslimischen Mitschüler*innen vergleicht sie sich nicht. Sie orientiert sich an denen, für die der durch religiöse Regeln gesteckte Referenzrahmen ebenfalls gilt. Der Referenzrahmen spannt den Möglichkeitsrahmen auf, an dem sie sich bezüglich ihrer Handlungspraxis orientieren und abgleichen kann.

Für Nefissa eröffnen sich zwei Optionen. Die erste Option ist eine Fortführung des kindgerechten Fastens. Damit einher ginge ein schlechtes Gewissen, denn Nefissa weiß um die Reduktion. Sie wäre demgemäß weiterhin als Kind gekennzeichnet, denn dass ihre Eltern ihr nur die reduzierte Version zugestehen, infantilisiert sie. Die zweite Option läge darin, ebenso wie ihre Mitschülerinnen 29/30 Tage zu fasten. Die Mitschülerinnen zeigen durch das Fasten Leistung und Stärke.³⁷⁵ Indem das volle Fasten als ein Gradmesser für Reife angeführt wird, d. h., ob jemand noch Kind ist oder schon erwachsen, wird es als Privileg gekennzeichnet. Die objektiv verfügbare dritte Möglichkeit, den Referenzrahmen zunächst einmal zu ergründen, zu hinterfragen, zu kritisieren oder gar zu verlassen, ist für Nefissa nicht greifbar, was mit ihrem als selbstverständlich erlebten religiösen Selbstverständnis erklärt werden kann. Für sie ist es derart naheliegend, die zweite Option zu wählen, dass sie es als Automatismus kennzeichnet, der auf jedermann zutrifft.³⁷⁶ Im Vergleich mit anderen ist die reduzierte Version unbefriedigend und das volle Fasten gewinnt an Reiz, sodass die Option erstrebenswert ist. Diese Option erlaubt ihr, sich erwachsen und leistungsbereit zu zeigen. Nefissa

³⁷⁴ *und irgendwann halt so (2) hat man so'n schlechtes Gewissen @ weil man dann irgendwie kennt ähm ähm ähm Mitschülerinnen hat in der Klasse, die dann fasten, auch dann Kopftuch tragen und so (Z 35–7).*

³⁷⁵ *und dann denkt man sich so, mhm, Mann sie schafft das eigentlich, ich schafft das doch eigentlich auch, also, ich bin doch genauso stark wie sie und so alt wie sie, ich bin ja jetzt kein Kind mehr (Z 37–9).*

³⁷⁶ *dann hat man dann einfach angefangen (Z 39–40).*

entwickelt sich innerhalb des religiösen Referenzrahmens weiter. Vergleicht man das mit dem oben thematisierten, eingeschränkten Rahmen ihrer Lebensgestaltung insgesamt, dann zeigt sich, dass sie sich in Bezug auf Religion nicht fremdbestimmt wahrnimmt. Die Regeln eröffnen vielmehr die Möglichkeit, sich weiterzuentwickeln. Nefissa beschreibt, wie schlimm das Fasten ist, wie sehr sie sich davor fürchtet, aber wie sie sich dann daran gewöhnt, *sich selbst stärkt* (Z 45) und es ihr nichts mehr ausmacht, wenn sie unter Leuten ist, die essen. Das jährliche Fasten beschreibt sie als Herausforderung, an der sie sich immer wieder messen kann.³⁷⁷

Was das rituelle Gebet, eine weitere Pflicht des Islams, betrifft, spricht Nefissa über eine weitreichende Entscheidung. Obwohl viele Gläubige Gründe dafür finden, das Gebet nicht oder nicht regelmäßig zu verrichten (vgl. Fadil 2013), wäre es höchst erklärungsbedürftig, sich erst für diese Praxis zu entscheiden und diese dann später wieder aufzugeben. Nefissas Entscheidung lässt sich als weitreichend verstehen, weil sie als Jugendliche etwas entscheidet, womit sie sich auf eine unbestimmte Dauer bindet. Allerdings stellt Nefissa ihren Entschluss, das fünfmalige Gebet zu verrichten und die Zeiten einzuhalten, als pragmatische Entscheidung dar.

Das geschilderte Muster ist ähnlich wie beim Fasten: Über den Vergleich ihrer eigenen religiösen Praxis mit der anderer, erkennt sie, dass sie innerhalb des Referenzrahmens, den religiösen Regeln, weniger tut als andere.³⁷⁸ Das motiviert sie, ihre religiöse Praxis zu intensivieren. Ihre Entscheidung begründet sie nicht mit einem starken inneren Antrieb, sondern mit einer pragmatischen Überlegung, nämlich, dass es ungeachtet der vollen Überzeugtheit besser ist, zu beten, weil es sich in der Zukunft als richtig erweisen könnte.³⁷⁹ Nefissas religiöse Praxis gründet sich auf die Kommunikation mit dem Transzendenten und eine Heilserwartung, was entsprechend Riesebrodt (2007, 132 ff.) die zentrale Bedeutung religiöser Praktiken ist. Eine Heilserwartung zeigt sich in dem Ausdruck *am Ende*, der auf das Ende der leiblichen Existenz bzw. des Diesseits verweist. Am Ende des Lebens wird darüber entschieden, ob die religiöse Praxis richtig war und die Jenseitshoffnung sich erfüllt.

Der Sinn der religiösen Praktiken liegt in der Kommunikation mit dem Transzendenten, selbst wenn die Steigerung von Nefissas Religiosität durch Konformität motiviert wird. So führt sie den Rang des Fastens bei Gott an, geht also davon aus,

³⁷⁷ Siehe Z 12–24 und 41–50.

³⁷⁸ Siehe Z 62–72.

³⁷⁹ *am Ende werden wir dann herausfinden was wohl wirklich richtig war* (Z 70–1).

dass dieser es sieht und dem eine Bedeutung beimisst. Außer Frage steht, dass Nefissa das Beten als Dienst für Gott sieht („etwas für Gott tun“). Wenn Gott durch die religiöse Praxis adressiert wird und diese annimmt, dann bedeutet das Gebet eine Kommunikation mit dem Transzendenten. Die Bedeutung ist sozial geteilt. Nefissa sagt selbst, dass ihre Schwestern etwas für Gott tun, d. h., sie kann aus der Beobachtung der Praxis die gemeinschaftlich verfügte Bedeutung ablesen. Diese Bedeutungen sind für Nefissa gegeben und unhinterfragt. Die Entscheidung, die sie treffen muss, ist eine handlungspraktische, nämlich, ob sie die fünf täglichen rituellen Gebete verrichtet, d. h. die religiöse Regel in die Praxis umsetzt, oder nicht. Da ihre Schwestern beten, wird diese Frage drängend und kann nicht dauerhaft ignoriert werden. Nefissa kann es ihnen entweder gleich tun, oder muss begründen, warum sie das ihr bekannte religiöse Gebot nicht einhält. Nefissa wägt hier nicht ihre Überzeugungen ab, sondern entscheidet sich, ihre Handlungspraxis an der ihrer Schwestern auszurichten. Die gewählte Option, das Beten *einfach* mitzumachen, ist pragmatisch und naheliegend.

Die Handlungspraxis hängt eng mit der gering ausgeprägten intellektuellen Auseinandersetzung mit religiösem Wissen zusammen. Tiefergehendes religiöses Wissen ist gegenüber der an Regeln orientierten Praxis nachrangig. Dazu sei zunächst festgehalten, dass Nefissa über eine „religiöse Kompetenz“ (Riesebrodt 2007, 129) verfügt. Sie kennt also nicht nur die Regeln, sondern auch deren Bedeutung. Sie hat das Gebet als Dienst für Gott gekennzeichnet. Sie führt an, dass das Fasten einen bestimmten Rang bei Gott hat und eine Bedeutung *für dich als Seele* (Z 49). Allerdings erschöpft sich ihre religiöse Kompetenz darin. Sie expliziert weder die theologische Bedeutung des Fastens noch die Bedeutung für die gläubige Seele. Das religiöse Wissen ist sowohl in der Erzählung wie auch bei religiösen Entscheidungen nachrangig. Gegenüber den ausführlich beschriebenen körperlichen und psychischen Herausforderungen des Fastens wird nur knapp auf die religiöse Bedeutung verwiesen. Die Entscheidung für die Intensivierung religiöser Praktiken wurde nicht inhaltlich religiös begründet. Vielmehr hat sie ihre Handlungspraxis zuerst vertrauensvoll an das Regelwerk angepasst und erst später hat sie Näheres über die religiöse Bedeutung erfahren.

Der Prozess des Wissenserwerbs lässt sich als naturwüchsig verstehen, er beruht nicht auf einer gezielten Suche nach Wissen. Nefissas Erzählung verweist auf Automatismen, d. h. Entwicklungen, die sich aus den sozialen Konstellationen ergeben haben. Sie spricht davon, dass sich Schüler*innen (auf der Realschule) über die Religion, der sie zugehören, austauschen. Die vage Beschreibung (*manch einer wusste*

mehr und der eine weniger, Z 55–6) kennzeichnet den Austausch als unsystematisch und unvollständig. Für Nefissa, die keine Koranschule besucht hat und deren Eltern religiöses Wissen nicht gezielt vermittelt haben, war das dennoch eine Möglichkeit religiöse Inhalte und Bedeutungen kennenzulernen. Zudem führt Nefissa ihre Schwester an. Diese hat früher als Nefissa ein Studium aufgenommen und ist in einer muslimischen Studierendengemeinde aktiv. An der Aussage, dass sie schon lange ein Kopftuch trage (Z 53), lässt sich ablesen, dass Nefissa ihrer Schwester religiöse Kompetenz zuschreibt. Ähnlich wie in Bezug auf die oben erwähnten Klassenkameradinnen, die im Unterschied zu ihr Kopftuch tragen, steht das Kopftuch für Reife und religiöse Kompetenz. Die Aussage Nefissas, ihre Schwester sei mehr *in dieser Community* (Z 56–7), unterstreicht deren aktive Rolle im Unterschied zu Nefissas distanziertem Verhältnis.

Nefissa ist eine typische religiöse Laiin, die weder eine zentrale Position im religiösen Feld einnimmt noch sich gemeinschaftlich engagiert. Hingegen erweist sich die Schwester als Wissensvermittlerin in der Familie und verändert damit deren religiöse Praxis. Den Prozess ihres Wissenserwerbs schildert Nefissa fast schon beiläufig. Sie beschreibt es als typischen Prozess, dass die Familie durch die Schwester motiviert wurde, Bücher (über den Islam) und den Koran zu lesen und häufiger zur Moschee zu gehen. Nefissa akzeptiert die Vermittlerrolle ihrer Schwester und orientiert sich an deren Beispiel. Nach und nach erschließt sich ihr der Sinn religiöser Praktiken, die sie dann auch selbst ausführt.³⁸⁰

Erneut kennzeichnet Nefissa es als einen allgemeinen Prozess (*man*), dass ein religiöses Milieu wechselseitig Überzeugungen und Praktiken bestärkt. In der Aussage deutet sich eine Fraglichkeit an (*ist schon gut, was sie machen*), die jedoch nicht von ihr ausgeht. Die Aussage verweist auf die naheliegende Möglichkeit, dass Angehörige der Mehrheitsgesellschaft es nicht für gut befinden, den muslimischen Glauben zu praktizieren. Die Diskrepanz von Normen des Milieus und der Mehrheitsgesellschaft – wie schon am Beispiel des jugendtypischen Alkoholgenusses aufgezeigt – ist latent krisenhaft, mündet jedoch im Fall Nefissas nicht in einer Krise. Vielmehr gestaltet sie das Religiöse als ein Feld der Routine und des Naheliegenden.

³⁸⁰ *das wird dann einem so voll logisch, dann denkt man sich, ja stimmt und ist schon richtig so und dann hat man dieses Gefühl so ok, ja, ist schon gut, was sie machen (2) und passt auch alles, hat auch alles so seinen Sinn und seine Logik. und so und ja, dann hat man das so gemacht (Z 59–62).*

An dieser Stelle sei knapp auf Nefissas Haltung zum Kopftuch eingegangen: Sie erwähnt, dass (nicht-muslimische) Kolleg*innen, Kommilitoninnen überrascht waren, dass sie als Muslimin kein Kopftuch trägt, was ein Hinweis darauf ist, dass es eine gesellschaftliche Normerwartung gibt, wonach eine gläubige und praktizierende Muslimin Kopftuch trägt. Im Laufe des Interviews thematisiert Nefissa das Kopftuch nicht als Konflikt oder Entscheidungssituation.³⁸¹ Sie bejaht die Norm, hat aber keine Entscheidungskrise in Bezug darauf, ob sie das Kopftuch trägt, erlebt. In der Gegenwart ist es pragmatisch, darauf zu verzichten, was hier auch in den Kontext von Diskriminierung gestellt werden muss. Womöglich kann sie mit dem Kompromiss gut leben, da sie das Kopftuch als ein Zeichen religiöser Kompetenz und Engagiertheit im religiösen Milieu thematisiert, das aber nicht für sich beansprucht.

Zusammenfassung

Identifiziert wurde ein charakteristisches Handlungsmuster, welches sich in der beruflichen wie auch in der religiösen Positionierung zeigt. Der Fokus liegt nicht auf der abstrakten Ebene der Reflexion, sondern auf der handlungspraktischen und naheliegenden Ebene des Tuns.

Die Rekonstruktion der beruflichen Entscheidungsmomente zeigt, dass Nefissa trotz der Erfahrung von Fremdbestimmung nicht resigniert, sondern die sich bietenden Möglichkeiten innerhalb des engen Handlungsrahmens ergreift, was Entscheidungsstärke und Handlungsoptimismus erkennen lässt. Indem sie gewählte weitreichende und riskante Alternativen als naheliegend deutet, minimiert sie sprachlich die Risiken des Scheiterns.

Wie in Bezug auf das Fasten und das rituelle Gebet gezeigt wurde, löst Nefissa die Entscheidungskrisen im religiösen Bereich durch die Auswahl von Handlungsoptionen innerhalb des geteilten Referenzrahmens religiöser Regeln. Über den Vergleich ihrer religiösen Praxis mit der anderer erkennt sie, dass sie weniger tut als andere. Die weitreichenden Entscheidungen für die Intensivierung der religiösen Praxis werden von Nefissa als pragmatisch und naheliegend dargestellt. Das pragmatische Handlungsmuster steht im Kontrast zu einer intellektuellen und kritischen Auseinanderset-

³⁸¹ Sie sagt lediglich, nachdem sie die Diskriminierungserfahrung einer Freundin, die Kopftuch trägt, geschildert hatte: *ich trag kein Kopftuch weil (2) ich mich einfach noch nicht so bereit fühle dazu und ich find's richtig, es gehört auch zu dem Islam* (Anhang B-18, Z 7–8).

zung mit religiösen Regeln. Im Rahmen des geteilten Referenzrahmens trifft sie Entscheidungen für ein korrektes Ausführen von Praktiken, ohne den Rahmen in Frage zu stellen. Sie orientiert sich an religiös versierten Gläubigen, ohne selbst Kompetenz zu beanspruchen. Das spricht für ein Vertrauen in Regeln, das auf einem Hineinwachsen in die Religiosität beruht. Religion wird damit zu einem Feld der Routine.

Ein Unterschied liegt darin, dass Nefissa ihre beruflichen Entscheidungen in der Perspektive der Einschränkungen beurteilt. Demgegenüber nimmt sie sich in Bezug auf Religion selbstbestimmt wahr und die religiösen Regeln als Möglichkeit der Weiterentwicklung. So kann sie sich durch das vollumfängliche Fasten erwachsen und leistungsbereit zeigen und sich immer wieder unter Beweis stellen.

6.4 Krisenhafte Positionierungsprozesse: Djamila

Die bisherige Analyse hat ergeben, dass Autonomie, Freiheit, Gestaltungsmöglichkeiten und Herausgehobenheit bei Djamilas Lebensentscheidungen maßgebliche Präferenzen sind. Im religiösen Selbstverständnis zeigte sich die starke Prägung durch die Sozialisation und zugleich eine Distanzierung dazu. Festgestellt wurde eine paradox erscheinende Kombination von starker Distinktion vom religiösen Selbstverständnis der Herkunftsfamilie und gleichzeitiger Bindung an religiöse Normen.

Im Folgenden wird die krisenhafte, bewusste und zugleich – durch eine Identifikationsfigur – assistierte Positionierung als eine religiöse Rückbindung an eine verinnerlichte Lebensweise charakterisiert. Dazu wird ein zentrales Krisenmoment identifiziert und in Beziehung zum gesellschaftlichen Kontext und der habituellen Prägung gesetzt (6.4.1). In der religionsproduktiven Krisenlösung werden wirkmächtige internalisierte Verhaltensnormen ebenso wie jugendtypische habituelle Muster und eine stark an postmoderne und individualistische Werte angelehnte Begründungsstruktur aufgezeigt (6.4.2). Die Krisenhaftigkeit der Positionierung wird abschließend zur (offenen) beruflichen Positionierung ins Verhältnis gesetzt (6.4.3).

6.4.1 Krisenauslösende Verletzung internalisierter Normen

Djamila schildert handlungspraktische Probleme, die aus einer Diskrepanz zwischen verinnerlichten Normen und ihrer Praxis resultieren und daher eine Krise auslösen. Als besonders krisenhaft erlebt sie eine romantische Beziehung. Wie sie diese in das Gespräch einbringt, lässt vermuten, dass Djamila keine normative Reflexion über das Für und Wider der Beziehung angestellt hat. Sie erläutert nicht die Genese der Beziehung, sondern erwähnt den Status quo: *dann war ich in einer Beziehung mit einem Mann* (Z 86–7).³⁸² Nichteheleiche sexuelle Beziehungen sind in der französischen Gesellschaft üblich. Das deutet darauf hin, dass Djamila spontan, gefühlsgeleitet und konform zu ihren Peers gehandelt hat, ohne langfristige Folgen zu bedenken.

Mit dem Verurteilen des Verhaltens beider Beziehungspartner³⁸³ positioniert sich Djamila retrospektiv kritisch. Implizit nimmt sie auf islamische Normen Bezug, wonach sexuelle Beziehungen nur im Rahmen einer Ehe stattfinden sollten. Warum

³⁸² Sofern nicht anders kenntlich gemacht, beziehen sich die Verweise auf Anhang B-23.

³⁸³ *wir machten die Dinge nicht richtig* (Z 87–8).

gerade das eine Krise auslöst, lässt sich anhand der geschlechtsspezifischen körperlichen Dimension von sexualitäts- und reinheitsbezogenen Normen begründen. Das retrospektive Urteil³⁸⁴ enthält eine innerliche, körperliche Dimension. Aus dem physischen Erleben von Unreinheit (*nicht sauber*) resultiert ein Schuldbewusstsein. Das Gefühl der Schuld bzw. Scham enthält eine geschlechtsspezifische Dimension. Djamila ist auf andere Art und Weise vom Gebot der Reinheit betroffen als ihr Partner. Offensichtlich ist auch er mit islamischen Normen vertraut, denn Djamila schließt ihn in das, anhand religiöser Normen feststellbare, Fehlverhalten ein.³⁸⁵ Dennoch scheint er sich nicht schuldig gefühlt zu haben. Djamilas Versuch, ihm klarzumachen, worin ihr innerer Konflikt besteht, scheitert.³⁸⁶

Als Frau fühlt sie sich innerlich dem Gebot der Reinheit verpflichtet, was sich auf ihre Sozialisation zurückführen lässt, in der vermittelt wurde, dass voreheliche Beziehungen ein Tabu darstellen. Ihr Handeln steht jedoch in Diskrepanz zur elterlichen Sexualerziehung. Ihre Abweichung auf Verhaltensebene löst einen moralischen Konflikt aus, obwohl sie sich der Norm nicht bewusst verpflichtet hat – andernfalls hätte sie die Beziehung nicht eingehen können. In den fehlenden Erklärungen ihrer Eltern, die Djamila rückblickend kritisiert hat, lässt sich der Grund dafür sehen, dass sie paradoxerweise Normen verinnerlicht hat, deren Sinn sie nicht verstanden hat.

Djamilas Krise lässt sich mit dem Sozialpsychologen Leon Festinger (1957) auf eine kognitive Dissonanz zurückführen. Der Theorie zufolge trachten Individuen danach, diesen emotional belastenden Zustand durch eine Erkenntnissuche zu überwinden (siehe Raab et al. 2010, 42 ff.). Auch Djamila erlebt ihr Verhalten auf emotionaler Ebene als falsch und möchte den Sinn des internalisierten Verbotes verstehen (*warum dieses Verbot*, Z 97–8). Die Äußerung, dass sie nach Fragen sucht (*indem ich die Fragen suchte*, Z 98) und nicht etwa nach Begründungen, deuten auf eine Erfahrung der Verunsicherung.

Die Krisenhaftigkeit der sexuellen Beziehung lässt sich auch darauf zurückführen, dass ihr keine säkularen Begründungen für die Enthaltensamkeit vor der Ehe zur Verfügung stehen. Diese These lässt sich am Beispiel ihres Umgangs mit Rauschmitteln begründen. Diesbezüglich schildert Djamila ihre Handlungspraxis im Jugendalter

³⁸⁴ *das war eine Beziehung die für mich nicht erlaubt war, das heißt nicht sauber, und also, das hat mich gestört* (Z 91–3).

³⁸⁵ *also versuche ich ihm das zu sagen, dass es nicht gut ist, was wir machten, dass das in der Religion nicht das ist, was man tun soll* (Z 93–6).

³⁸⁶ Die sprachliche Vagheit (*dass es nicht gut ist*) deutet auf das Fehlen konkreter religiöser Argumente.

als konform zu den elterlichen Verboten. Obwohl sie in einem heterogenen Umfeld von Jugendlichen Zugang zu Rauschmitteln hat und diese auch probiert, konsumiert sie weder Drogen noch trinkt oder raucht sie. Allerdings begründet sie ihre Handlungsmotivation mit ihrer persönlichen Empfindung³⁸⁷, ihrer persönlichen Erfahrung³⁸⁸ und ihrem Gesundheitsbewusstsein³⁸⁹. Das individuelle Geschmacksurteil oder der Wert der Gesundheit stellen anerkannte Begründungen des Verhaltens dar.

Djamila beruft sich darauf, selbst zu entscheiden, auf welche Weise die Neugierde befriedigt und Erfahrungen gemacht werden.³⁹⁰ Das entspricht den Normen eines individualistischen, freiheitsliebenden modernen Milieus, die Djamila teilt. So verweist sie auf idealtypische Entwicklungsschritte einer Beziehung und bedient sich der Metapher des Weges, an dessen Anfang eine Heirat steht: *wir haben den umgekehrten Weg genommen, wir haben uns geliebt und dann wollten wir heiraten* (Z 88–91). Damit unterstellt sie, dass eine Ehe – wobei hier eine arrangierte Ehe nicht ausgeschlossen wird – zum höheren Ziel einer Partnerschaft führt, nämlich Liebe. Als Beweggrund und damit moralische Rechtfertigung der Beziehung führt sie – über körperliche Begierde hinausgehende – Liebe an. Das weicht von der traditionellen arrangierten Ehe ab, deren Ziel in einer Verbindung zwischen zwei Familien bzw. Haushalten bestand. Djamila kombiniert die islamischen Normen mit dem Ideal einer modernen, auf Liebe basierenden Partnerschaft.

Hier lässt sich eine Parallele zum Wertewandel der 1960er Jahre herstellen. Obgleich damals die Norm der Ehe weithin geteilt war, wich die Handlungspraxis junger Menschen davon ab. Eine Diskrepanz zwischen verbreitetem bürgerlichen Familienideal und der tatsächlichen Lebensführung vieler christlich sozialisierter Menschen lässt sich bereits für die 1950er Jahre annehmen (Neumaier 2016). Allerdings wurde die Norm nicht zwangsläufig öffentlich infrage gestellt. Vielmehr bestand äußerliche Konformität mit der Norm, wenn die Sexualität diskret gehandhabt wurde. Hugh McLeod (2007, 160 ff.) führt an, dass es unter christlich sozialisierten jungen Erwachsenen verbreitet war, vor der Ehe sexuell aktiv zu sein, jedoch viele ihren ersten Sexualpartner heirateten. Ebenso wie die Schuldgefühle, die viele christlich Sozialisierte hatten (ibid.), lässt dies auf die Internalisierung der Normen schließen.

³⁸⁷ *mich nie von Drogen, Zigaretten und Alkohol angezogen gefühlt* (Z 22–4).

³⁸⁸ *wäre fast dabei erstickt* (Z 27).

³⁸⁹ *ich hab das immer überhaupt nicht gesund gefunden, für den Körper* (Z 32–3).

³⁹⁰ *hingegen probiere ich alles was starke Empfindungen beim Sport angeht* (Z 29–30).

Dass Djamila ihr Verhalten, das mit den Normen der Mehrheitsgesellschaft korrespondiert, die religiöse Norm hingegen verletzt, als falsch empfindet, lässt auf eine habituelle Disposition schließen. Sozialisatorisch erworbene Normen haben ihre Dispositionen dergestalt geprägt, dass sexuelle Enthaltbarkeit vor der Ehe nahegelegt wird und die Abweichung davon als falsch empfunden wird. Ausschlaggebend ist, dass Djamila die geschlechtsspezifische Dimension der Reinheit verinnerlicht hat. Hier zeigt sich die Wirkmächtigkeit der Sozialisation. Diese scheint auch die habituelle Disposition in Bezug auf Rauschmittel geprägt zu haben. Allerdings kann Djamila hier ihre Enthaltbarkeit als individuelle Entscheidung vertreten und mit gesellschaftlich geteilten Normen wie dem Gesundheitsbewusstsein begründen. In Bezug auf die Liebesbeziehung lassen sich drei Handlungsalternativen ausmachen: die Beziehung beenden, sie durch eine Heirat mit verinnerlichten Normen in Einklang bringen oder sie den Normen der französischen Gesellschaft entsprechend fortführen. Die Entscheidung setzt für Djamila eine Positionierung zu religiösen Normen voraus.

6.4.2 Assistierte Bindung an Religion über eine Identifikationsfigur

Djamila rahmt ihre Schilderung auf spezifische Weise. Sie markiert eine religionsproduktive biografische Wende. Dabei führt sie mehrere Reflexionsmomente an: Erstens qualifiziert sie die Tatsache, trotz des häufigen Fernbleibens vom Unterricht den Abschluss als Krankenpflegerin erreicht zu haben, retrospektiv als ein *Wunder* (Z 40). Damit nimmt sie eine biografische Neubewertung vor. Obwohl kein religiöses Gebot verletzt wurde, greift sie auf eine religiöse Semantik zurück (*eine Mühelosigkeit, die man mir beschert hat*, Z 44–5).

Als zweites Reflexionsmoment führt sie die Liebesbeziehung an. Sie schildert ausführlich einen Prozess der Auseinandersetzung. Dann kürzt sie die Erzählung stark ab und markiert einen Perspektivwechsel durch eine neu gewonnene religiöse Haltung. Mit einer Neubewertung der Vergangenheit erkennt sie eine große Menge an Gutem im eigenen Leben. Sie schildert eine emotional ausgelöste Reaktion, der sie sich nicht entziehen kann.³⁹¹ Nichtsdestotrotz verweist die doppelte Verneinung (*nicht ähm Gott nicht danken*) auf eine Handlungsalternative. Erkennbar wird die Option, davon unberührt zu bleiben. Djamila begründet jedoch ihre religionsproduktive Wende damit, es

³⁹¹ *und deshalb, ich konnte nicht ich konnte nicht ähm Gott nicht danken für all das Gute, was er mir beschert hat* (Z 120–3).

nicht ertragen zu haben, Gott nicht zu danken. Damit erzeugt sie Evidenz für eine Änderung ihrer Haltung.

Hier lässt sich eine Transformation feststellen. Djamila ändert ihre in der Sozialisation erworbene Vorstellung eines strafenden Gottes (siehe 5.5.4). Das erste Reflexionsmoment – das unverdient erfolgreiche Bestehen der Prüfung – hat Dankbarkeit zur Folge. Djamila ist auch deswegen dankbar, weil sie trotz der Missachtung von Regeln und Normen Gutes erfahren hat. Sie nimmt eine demütige Haltung der Dankbarkeit gegenüber Gott an, dem sie das Gute in ihrem Leben verdankt. Damit entwickelt sie die Vorstellung eines großzügigen, liebenden und barmherzigen Gottes.

Die veränderte Haltung wird als Auslöser für die Krisenbewältigung markiert.³⁹² Sie deutet ein Erweckungserlebnis an (*Ruf*), erwähnt die Konsequenz (*also*) der Änderung ihres Verhaltens und ihrer Persönlichkeit und das Resultat, dies getan zu haben. Die Erzählung enthält Elemente einer modernen Konversionserzählung. Diese zeichnet sich Wohlrab-Sahr (1999, 95 f.) zufolge durch eine biografische Neubewertung und eine Zäsur zwischen dem Leben vor und dem Leben nach der Konversion aus.

Djamila reproduziert eine Konversionserzählung, indem sie einen Wendepunkt zwischen einem Vorher und einem Nachher markiert. Mehr noch, sie verweist selbst auf dieses Erzählmuster, denn sie führt an, emotional von Konvertiten beeindruckt gewesen zu sein.³⁹³ Zudem bezeichnet sie sich als *re-konvertiert* (Z 8). Die vertiefte Analyse ihrer Erzählung legt jedoch nahe, dass Djamila keine Konversionserfahrung, sondern eine Evidenzerfahrung macht. Das lässt sich auf die Dringlichkeit ihrer Krise und ihre sozialisatorischen Prägungen zurückführen.

Den Anspruch an ihre Auseinandersetzung begründet Djamila mit einem rationalen Argument. Sie beschreibt sich mit dem Adjektiv *cartesianisch* (Z 106) als durch die europäische Geistesgeschichte geprägt. Der Begründer des modernen frühneuzeitlichen Rationalismus René Descartes (1556–1650) steht für eine geistesgeschichtliche Wende, nach der Wissen rational begründet werden musste, um Geltung zu erlangen. Die Überbetonung durch die Steigerungsform (*ich bin sehr cartesianisch*,

³⁹² *also musste ich mein Leben ändern und mich ändern, da hatte ich einen Ruf, dass ich mein Leben ändern musste und ich habe mein Leben geändert* (Z 123–6).

³⁹³ Siehe Anhang B-21, Z 1–10. Erfahrungsberichte von Konvertiten finden sich auf der Internetplattform YouTube in großer Anzahl. Diese appellieren häufig an emotionale Reaktionen bei den Rezipienten. Indem sie über Glaubenserfahrungen berichten, transportieren sie Gefühlsmomente des Glaubens (siehe dazu: Herbrük/Knoblauch 2014).

Z 106) lässt sich als Abgrenzung zu anderen verstehen, deren religiöse Bindung traditionell und unhinterfragt besteht. Djamila spricht in der Ich-Form und stellt sich als Individuum dar, das mit der Beantwortung grundlegender Fragen konfrontiert ist und die rationale Begründung von Wissen einfordert (*ich brauche konkrete Erklärungen*, Z 106–7). Ausgedrückt wird die Zugehörigkeit zu einer individualistischen, rationalen Gesellschaft, in der es üblich ist, sich mit grundlegenden – auch mit religiösen – Fragen fundiert, wissenschaftlich, kritisch und rational auseinanderzusetzen. Damit bringt sie ihre religiöse Suche mit modernen Normen der Selbstkonzeption als rationales Subjekt in Verbindung. Ihre tatsächliche Suche steht dazu in einem Kontrast.

Djamilas Schilderung lässt sich entnehmen, dass sie sich der Videoplattform YouTube bedient hat. Bei beispielhaft recherchierten Videoclips³⁹⁴ handelt es sich um ca. zehnmündige Power-Point-Präsentationen, bei denen eindrucksvolle Bilder und Schriftzüge eine Sprecherstimme untermauern. Sie sind auf ein muslimisch-interessiertes Publikum ausgerichtet, was sich damit erklären lässt, dass muslimische Gruppen auf YouTube präsenter sind als andere religiöse Gruppen (Kühle 2012, 125). In einem Clip wird von den „Wundern“ des Weltraums erzählt, von physikalischen Größen wie der Ausdehnung der Sonne und ihrer Entfernung von der Erde, welche optimale Existenzbedingungen für das biologische Leben schaffen; dann werden Gottesnamen in arabischer Schrift und Zitate aus dem Koran, begleitet von melodischen Klängen, eingeblendet.³⁹⁵

Ein mit einem Choral unterlegter Clip führt Erkenntnisse Newtons über das Sonnensystem und Belege für die Ablehnung des Zufalls an, z. B. erfolglose Versuche, aus toter Materie lebendige herzustellen, und zeigt dann Physiker, die aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse vom Atheismus Abstand genommen haben.³⁹⁶ Die Clips „bestätigen“ die weitreichende Frage nach der Existenz Gottes auf einfache und überzeugende und gleichzeitig wissenschaftlich orientierte Weise.

Wird die krisenhafte Lebenssituation bedacht, in der Djamila sich befunden hat, kann mit derartigen Videos eine schnelle und Dispositionen bestätigende Antwort gefunden werden. Für eine lebenspraktisch drängende Suche spricht, dass Djamila sich

³⁹⁴ Dazu habe ich das Stichwort *Dieu, existe-t-il* verwendet, entsprechend der Frage *ob Gott existiert, physikalisch* (Z 109). Djamila formuliert die Frage nach der materiellen Existenz als Wissens- und nicht als Glaubensfrage. Indem sie fragt, ob die Gottesidee erfunden wurde, oder ob sich verlässlich von einer transzendenten Realität ausgehen lässt, begegnet sie ihrer Verunsicherung quasi wissenschaftlich.

³⁹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=Q76V4UztbeM> [15.11.2018].

³⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=-M7kjD49IZE> [15.11.2018].

zur Frage nach der Existenz Gottes nicht inhaltlich äußert. Ihre Erzählung geht nahtlos zu einer weiteren Frage über, die aufkommt, wenn die Existenz Gottes bejaht wird: Die nach der richtigen Religion. Dass Djamila nur monotheistische Religionen anführt, spiegelt ihre islamische Prägung. Judentum und Christentum können aus islamischer Perspektive als Buchreligionen bestätigt werden, die auf Offenbarungen durch Propheten beruhen. Gleichzeitig kann der Islam in dieser Traditionslinie als letzte und damit gültige Offenbarung bestätigt werden. Djamila schränkt sprachlich den Anspruch bzw. die Intensität der Suche ein, obwohl die Frage nach der wahren Religion äußerst weitreichend ist.³⁹⁷ Das deutet auf den Wunsch, die Wahrheit einfach zu *sehen*, gesteht jedoch die Begrenztheit des Anspruchs ein (*ein bisschen*). Das Ergebnis wird vorweggenommen, denn vorausgesetzt wird, dass es *die wahre Religion* gibt.

Djamilas Auseinandersetzung ist Ausdruck der Ferne von einem religiösen Milieu. In einem solchen Milieu sozialisiert, wäre es naheliegend gewesen, sich an Experten zu wenden, z. B. einen Hodscha oder Imam, oder religiöse Bücher zu konsultieren. In der Auseinandersetzung spiegeln sich jugendtypische Mediengewohnheiten sowie der lebenspraktische Druck. Djamila löst den dringenden Orientierungsbedarf hinsichtlich ihrer Lebensführung in einer nicht-muslimischen Gesellschaft über den Konsum von Videos. Damit stellt sie niedrigschwellig und unverbindlich Orientierung her. Die Informationsbeschaffung erfordert keinen großen Aufwand, etwa die Herstellung eines persönlichen Kontakts mit religiösen Experten. Die Anonymität bei der Internetrecherche entlastet davon, Auskunft über die eigene, möglicherweise mit Scham behaftete Handlungspraxis zu geben. Das Wissen ist in Hinblick auf konkrete Fragen der Lebensbewältigung aufbereitet und verspricht schnelle Antworten.

Das Internet ist unter Muslim*innen der zweiten Generation eine verbreitete Quelle der Beschaffung von Informationen über den Islam (Kühle 2012, 124). Das entspricht den Mediengewohnheiten einer Generation, in der das Surfen im Internet oder in Sozialen Medien, Videoplattformen etc. eine Freizeitbeschäftigung darstellt.

Einwenden lässt sich, dass die Inhalte von Videos nicht unbedingt zu einer weiteren Auseinandersetzung und dem kritischen Hinterfragen anregen, sondern einfache Lösungen bieten. Djamilas Suche hat einen weniger offenen und kritisch hinterfragenden Charakter, als sie es in ihrem Anspruch formuliert hat. Das unterscheidet ihre religiöse Positionierung von einer, die unter Bedingungen von Muße erfolgt.

³⁹⁷ *um ein bisschen zu sehen, welche die wahre Religion ist* (Z 113–4).

Franzmann (2017, 469) argumentiert, dass Muße für die Bearbeitung von Glaubensfragen bedeutsam ist, weil nur dann die Konsequenzen für die ganze Person und das gesamte Leben bedacht werden können. Djamila trifft ihre Glaubensentscheidung hingegen in einer äußerst krisenhaften Lebenssituation, in der sie eine schnelle Orientierung benötigt. Dass sie unter Druck steht, schnell handlungspraktisch leitende Antworten und bestätigende Inhalte zu finden, reproduziert sich in ihrer Schilderung. Sie argumentiert kaum inhaltlich, führt keine Argumente aus den Videos oder Vorträgen aus und schildert kein Nachdenken und Abwägen der Konsequenzen für ihr weiteres Leben. Stattdessen quantifiziert sie ihre Informationsbeschaffung (*viele Videos*, Z 110) und beruft sich auf ihren Anspruch (*ich habe mich, ich habe Recherchen gemacht*, Z 111–2). Lebenspraktischer Druck und das Bedürfnis nach schnellen und eindeutigen Antworten machen eine ergebnisoffene und langwierige Suche geradezu unmöglich.

Eine Identifikationsfigur nimmt in Djamilas Erzählung eine besondere Stellung ein. Der französische Ausdruck *conférencier*“ (Z 156–7) wird häufig für Redner verwendet, die in Videokanälen aktiv sind und auf Konferenzen auftreten, welche von muslimischen Organisationen abgehalten werden.³⁹⁸ Bereits in Djamilas Erwähnung wird deutlich, dass die religiöse Zugehörigkeit des Redners entscheidend ist.³⁹⁹ Die bildhafte Sprache markiert ein plötzliches Ereignis, eine ungeplante, überraschende Begegnung mit weitreichenden Folgen. Djamila schreibt dem Redner besondere Fähigkeiten zu.⁴⁰⁰ Die Bezeichnung Autodidakt verweist auf eine Person, die sich das Wissen und Können, welches an das der „Meister“ heranreicht, selbstbestimmt angeeignet hat (Bourdieu 1989, 148 ff.). Bourdieu zufolge kann der Autodidakt sowohl versuchen, die Tradition beizubehalten,⁴⁰¹ indem er sich an den „Meistern“ orientiert, als auch einen Bruch mit der Tradition vollziehen und neue Wege beschreiten. Djamila beurteilt die Person nicht in Hinblick auf ihre Anlehnung an die Tradition oder ihr Potential für Veränderung.

³⁹⁸ Ein wichtiges Ereignis in der muslimischen Community im Raum Paris ist die von der muslimischen Dachorganisation UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*) organisierte Messe *Le Bourget*. Dieses jährliche Treffen von Muslimen in Frankreich („Rencontre annuelle des musulmans de France“) bietet vielfältige Angebote rund um den Islam: Vorträge, Filme, Aktivitäten für Kinder und Jugendliche, Kleidung, Bücher, Spielsachen und Gegenständen wie Gebetswecker. Zahlreiche Vereine präsentieren sich mit ihren Ständen. Die UOIF hält darüber hinaus zahlreiche Seminare und Kolloquien ab (siehe <http://www.uoif-online.com/> [21.3.2018]).

³⁹⁹ *ich bin über einen muslimischen Redner gestolpert* (Z 115–6). Der französische Ausdruck „*tomber sur quelqu'un*“ bedeutet wörtlich „auf jemanden bzw. etwas fallen“.

⁴⁰⁰ *der Autodidakt war und der die Bibel auswendig kannte und die Thora auswendig* (Z 116–8).

⁴⁰¹ Den Status eines klassischen islamischen Gelehrten könnte der Autodidakt nicht einnehmen, denn er folgt weder einer Gelehrtentradition noch ordnet er sich in eine Kette von Gelehrten ein.

Die besondere Rolle des Redners erklärt sich aus anderen Aspekten als der religiösen Expertise in Bezug auf den Islam. Das Anführen seiner Kompetenz im Christentum und Judentum⁴⁰² spiegelt geradezu, dass der Autodidakt in einer (fiktiven) Auseinandersetzung zur Frage nach der richtigen (monotheistischen) Religion gut argumentieren könnte, da er die anderen Religionen gut kennt. In religiös pluralistischen Gesellschaften gibt es zahlreiche interreligiöse Debatten, die sich an religiöse Lai*innen richten. Für Muslim*innen können diese Dialoge gerade deswegen wichtig sein, da der Islam in europäischen Gesellschaften nicht als verwurzelt angesehen wird und sich gegenüber anderen, etablierten Religionen behaupten muss. In einem Kontext, in dem die muslimische Religion gegenüber anderen Religionen als weniger modern, freiheitlich und geschlechtergerecht angesehen wird, ist es für junge muslimisch geprägte Menschen schwierig, sich an den Islam zu binden.

Der Autodidakt steht in Djamilas Schilderung nur sekundär dafür, Wahrheitsansprüche erstreiten zu können, indem er etwa Vergleiche zum Christentum und Judentum zieht und durch entsprechende Zitate aus den heiligen Schriften untermauert. Seine primäre Rolle liegt darin, sich in Auseinandersetzungen mit anderen Gläubigen redegewandt behaupten zu können. Er verkörpert als Muslim die Fähigkeit und Gelehrtheit, in einer pluralistischen Gesellschaft „eine gute Figur zu machen“. Für Djamilia ist er eine Identifikationsfigur, an der sie sich orientiert. Er symbolisiert etwas, das für ihre Lebenspraxis relevant ist.

Diese Orientierung könnte in zwei Richtungen gehen, zum einen könnte der Autodidakt als Lehrer fungieren, der Impulse gibt, sich mit einer kritischen Haltung Wissen anzueignen, um die Frage nach der richtigen Religion zu beantworten. Schließlich entstammt er keiner religiösen Tradition und eignet sich Wissen autonom an, ohne auf einen vorgefertigten Lehrplan zurückzugreifen. Er bewährt sich, indem er die Herausforderung religiöser Bildung annimmt und ohne fremde Unterstützung meistert. In einer krisenhaften Situation, in der die eigene religiöse Prägung kritisch hinterfragt wird, könnte Djamilia also selbst zur Autodidaktin werden. Aufgrund des handlungspraktischen Drucks wäre dies jedoch unwahrscheinlich.

⁴⁰² Im Christentum und Judentum ist es nicht üblich, die Bibel bzw. Thora auswendig rezitieren zu können. Hingegen ist die Rezitation des Korans eine wichtige Kompetenz muslimischer Gelehrter. Dass Djamilia dies gewissermaßen überträgt, zeigt, dass sie aus einer muslimischen Prägung heraus argumentiert. Sie geht nicht darauf ein, um welche Übersetzung der zentralen Schrift des Christentums es sich handelt – das wäre aufgrund der verschiedenen Bibelübersetzungen relevant – noch, in welcher Sprache der Autodidakt die Thora rezitiert habe.

Hier kommt die zweite Funktion zum Tragen. Der Autodidakt nimmt die Funktion ein, eine religiöse Positionierung in Anlehnung an sein Charisma zu ermöglichen. Er zeigt in den Worten Webers (1985, 273) als „ein exemplarischer Mensch [...] anderen an seinem eigenen Beispiel den Weg zum religiösen Heil“. Weber nennt Buddha, der weder an einen göttlichen Auftrag oder eine göttliche Gehorsamspflicht appelliert, sondern an das eigene Interesse der Heilsbedürftigen (ibid.). Djamila lässt sich als heilsbedürftig verstehen, denn sie sucht nach Orientierung, wenngleich weniger auf das religiöse Heil als auf die Bewältigung der Lebenspraxis gerichtet. Der charismatische Autodidakt entlastet aufgrund seiner Kompetenz und ausreichenden Beschäftigung mit religiösen Inhalten seine „Gefolgschaft“ davon, selbst nachzuforschen, Argumente zu finden und Überzeugungen zu begründen. Das bedeutet in einer handlungspraktisch drängenden Situation auch eine Entlastung von Verantwortung.

Djamila kennzeichnet einen Prozess, der durch das sukzessiv gesteigerte Zuhören ausgelöst wird.⁴⁰³ Die Aktivität des gesteigerten Zuhörens lässt auf eine Wirkung von Charisma schließen. Es geht nur sekundär um Inhalte: Djamila führt nicht an, wovon sie überzeugt wurde.⁴⁰⁴ Der Überzeugungsprozess von ihrer Religion beruht nicht auf Argumenten, sondern der Wirkung des beispielhaften Autodidakten. Aufgrund seiner Überzeugungen fühlt sie sich mehr und mehr an ihre Religion gebunden. Djamila kann sich als muslimisch-gläubig verstehen. Durch den Autodidakten findet sie einen Bezug zu Gott, der ihr vorher verschlossen war.⁴⁰⁵ Das lässt sich als Rückbindung an habitualisierte religiöse Normen interpretieren. Positionierung und Affirmation einer religiösen Identität erfolgen bewusst. Gleichwohl ist sie durch die Identifikationsfigur assistiert. Der Autodidakt nimmt in der Erzählung die Funktion ein, ihre Position zu begründen. Durch dessen Wirkung erlebt sie einen religiösen Wendepunkt, in dessen Folge sie ihr Leben ändert.

Die religiöse Position lässt sich als eine (noch) nicht gefestigte charakterisieren, denn sie beruht nicht auf eigenen Schlüssen aus der Auseinandersetzung mit Religion und kann eine Haltung nur im Rückgriff auf die Identifikationsfigur formulieren, welche stellvertretend zu einer Überzeugung gelangt ist. Geringe Autonomie lässt

⁴⁰³ *je mehr ich ihm zuhörte desto mehr war ich davon überzeugt, dass, von meiner Religion* (Z 118–20).

⁴⁰⁴ Den Satz *davon überzeugt, dass* bricht sie ab.

⁴⁰⁵ Dass Djamila keine positive religiöse Bindung entwickelt hat, lässt sich auf die nicht-reflexive, autoritäre Vermittlung von religiösen Geboten im Elternhaus und die Abwesenheit anderer religiöser Vermittlungsinstanzen zurückführen, wobei das Phänomen grundsätzlich nicht überrascht. Die Unsicherheit hinsichtlich des eigenen Glaubens wird von Bengtson et al. (2013, 50) als typisch für die zwischen 1980 und 1988 geborenen Millennials beschrieben.

sich in Anlehnung an Franzmann (2017, 483) daran festmachen, dass sie sich auf eine Autorität verlässt. Die verinnerlichten Gebote tragen dazu bei, den Entscheidungsspielraum nicht voll auszunutzen. Schwinn (1998, 279) macht auf eine mögliche Abhängigkeitsbeziehung zwischen einer religiösen Laiin und einem religiösen Virtuosen aufmerksam. In diesem Stadium ihrer Religiosität ist es denkbar, dass Djamila leichter beeinflussbar ist, als eine religiös gefestigte Person.

Djamilas Transformation lässt deutlich ihre Fallstruktur der Besonderung und Relevanz von Freiheit und Bindungsentlastung erkennen. Mit ihrem abschließenden Fazit reproduziert sich eine individualistische Begründungsstruktur: *ich habe mein Leben geändert und fühle mich so viel besser* (Z 125–7). Das individuelle Wohlbefinden als säkulare Begründung für Entscheidungen entspricht gesellschaftlichen Normen. Derart begründet, lässt sich ihr Standpunkt nicht widerlegen. Charakteristisch für ihre Herausgehobenheit ist die Aussage: *ich will das Kopftuch nicht in der gleichen Weise tragen wie die anderen*.⁴⁰⁶ Djamila verdeckt ihre Haare mit einem zum Turban gewickelten Tuch, das sie mit farbenfroher Kleidung und auffälligen Accessoires kombiniert. Mit der Begründung für diese Art der Verschleierung und ihren Kleidungsstil bringt sie ihren Wunsch nach Distinktion zum Ausdruck.

Sie grenzt sich von anderen Musliminnen ab, die sich rigoros und plötzlich religiösen Normen unterwerfen: *nein, ich hätte mich damit frustriert, also habe ich Schritt für Schritt gemacht*.⁴⁰⁷ Damit beschreibt sie einen sukzessiven Prozess der Veränderung, in dem sie sich einen Gestaltungsfreiraum zugesteht. Sie begründet ihre konkrete Ausgestaltung des muslimischen Kleidungsstils mit ihren persönlichen Vorlieben.⁴⁰⁸ Hingegen nimmt die islamische Begründung – wonach schwarz sehr anziehend sein kann, besonders in Gesellschaften, in denen schwarze (muslimische) Kleidung auffälliger ist als bunte – einen untergeordneten Raum ein.⁴⁰⁹ Letztlich zählt ihre schon immer bestehende Vorliebe für Farben, womit Djamila ihre Transformation zugleich in eine Kontinuität ihrer Identität einordnet.

Die Sondierung ihrer Freundeskreise, die Freizeitaktivitäten, die sich um islamische Kreise drehen, die Veränderung ihres Kleidungsstils – hin zu weniger körperbetonter Kleidung und schließlich das Tragen des Kopftuchs – beschreibt sie als einen Zugewinn an Freiheit. Dazu zählen auch kleine Freiheiten, etwa mit dem Kopftuch

⁴⁰⁶ Anhang B-21, Z 250–1.

⁴⁰⁷ Anhang B-21, Z 234–5.

⁴⁰⁸ *ich habe schon immer Farben gemocht* (Anhang B-21, Z 267–8).

⁴⁰⁹ Siehe Anhang B-21, 260–5.

unfrisiert oder mit einer Haarmaske das Haus verlassen zu können.⁴¹⁰ Ähnlich ist die Argumentation in Bezug auf ihre Selbstkonstitution als Frau, die mit einer weniger anzüglichen Kleidung nicht mehr auf ihr Äußeres reduziert wird. Djamila argumentiert im Sinne eines modernen, individualistischen Lebensentwurfs und mit Blick auf den individuellen Nutzen und nicht mit Begriffen von Gehorsam oder Unterwerfung unter religiöse Gebote. Religion wird mit Bezug auf die Ausgestaltung eines individuellen Lebensentwurfs und eines unverwechselbaren Stils thematisiert. Mit Bezug auf Religion verändert Djamila ihr Selbstbild. Die Religion deutet sich hier als eine biografische Ressource an, die erlaubt, eine authentische Lebensweise zu begründen.

6.4.3 Krisenhafte Lebensphase und Berufsfindung

Die untenstehende Abbildung wurde anhand von Djamilas biografischer Schilderung und den objektiven Daten erstellt. Sie soll veranschaulichen, dass es einen engen zeitlichen Zusammenhang zwischen dem bereits in Kapitel 5 aufgezeigten beruflichen Scheitern und dem religiösen Positionierungsprozess gibt. Diese insgesamt krisenhafte Zeit folgt auf eine stabile Lebensphase von der Kindheit über die Schulzeit bis hin zu den ersten Semestern des Medizinstudiums. In dieser Phase lebt Djamila im Sinne eines elterlichen, bildungsorientierten Lebensentwurfs.

Nach dem Abbruch des Medizinstudiums fasst Djamila zunächst keinen neuen beruflichen Lebensentwurf. Die Entscheidung für die Ausbildung erfolgt drei Jahre später und spätestens mit der Entscheidung für die Zeitarbeit hat Djamila eine berufliche Entscheidung getroffen, die gleichzeitig einen Schritt der Individuation darstellt. Die Phase nach dem Abbruch des Studiums lässt sich als besonders krisenhaft einschätzen. In dieser Zeit übt Djamila Gelegenheitsjobs aus und ist „pro forma“ an der Universität eingeschrieben. Dass ihr zunächst kein erstrebenswerter (beruflicher) Zukunftsentwurf in den Sinn kommt, könnte dazu beigetragen, dass sie sich verstärkt Freizeitaktivitäten zuwendet. In diese Zeit – Djamila ist ca. 22 Jahre alt – fällt eine erste Transformation, in der sie sich sehr weiblich und körperbetont zu kleiden beginnt, die Disko besucht und lateinamerikanische Tänze lernt.⁴¹¹ Als junge, sexuell attraktive Frau genießt sie offenbar ihre Freiheit. Vermutlich testet sie Dinge aus, die ihre Peers

⁴¹⁰ Siehe Anhang B-21, 221–4.

⁴¹¹ Siehe Anhang B-21, Z 140–51. Lateinamerikanische Tänze erwähnt Djamila an anderer Stelle.

tun, die ihr aber aufgrund der autoritären Erziehung im Milieu algerischer Migrant*innen versagt wurden. Djamila rebelliert nicht offen gegen ihre Eltern, sie erarbeitet sich jedoch Freiräume von der elterlichen Kontrolle, die sie nach ihrem Willen gestalten kann. Dazu gehören Täuschungsmanöver, z. B. zu verschweigen, ob ihr Fernbleiben vom Heim arbeitsbedingt oder freizeitbedingt ist. Djamila ist es offensichtlich gelungen, sich Freiräume zu schaffen, in denen sie sich abweichend von den elterlichen Geboten verhalten kann, denn sie macht für Adoleszente typische Erfahrungen, indem sie z. B. Haschisch ausprobiert. Eine Parallele liegt darin, dass sie die berufsbezogenen Erwartungen ihrer Eltern ebenso wenig erfüllt wie allgemeine Verhaltenserwartungen.

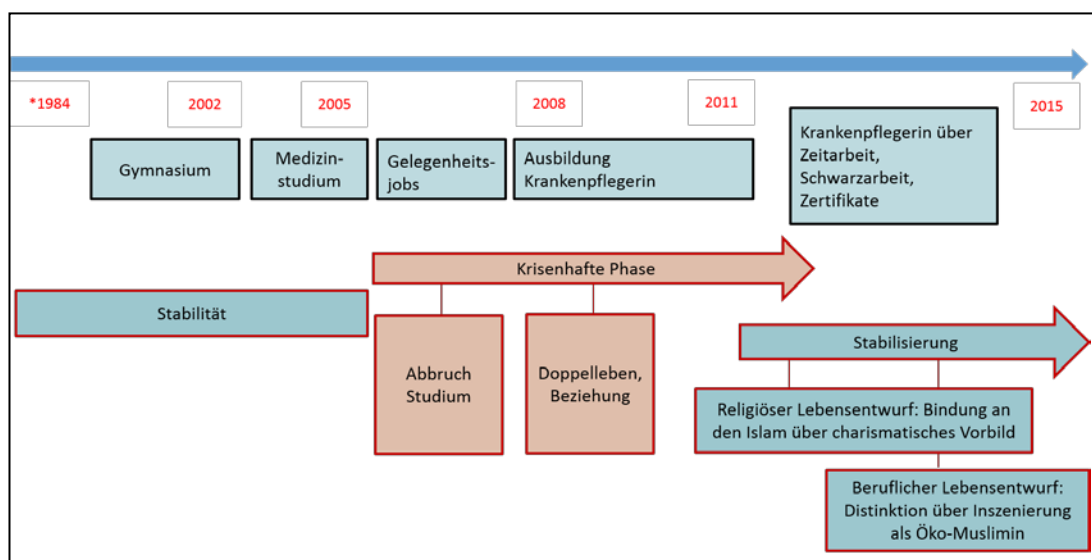


Abbildung 5: Lebensphasen Djamila

Zusammenfassung

Djamila gerät in Bezug auf religiöse Normen in eine Krise. Ausgelöst wird sie durch die Diskrepanz zwischen habituell verinnerlichten Normen und einer an die Normen der französischen Gesellschaft angepassten Liebesbeziehung. Die in eine praktische Krisenlösung mündende Orientierungssuche im religiösen Bereich lässt sich dem wissenschaftlich-rationalen Anspruch zum Trotz als eine Suche nach Gewissheit verstehen. Zwar ermöglicht die transformierte religiöse Haltung einen Perspektivwechsel, gleichwohl erfolgt nach einer Phase der Rebellion eine Rückbindung an habituell verankerte Regeln und Normen. Djamilas Erzählung erinnert an die biblische Geschichte

vom verlorenen Sohn, der alle Regeln verletzt hat, letztlich jedoch sein Irren ein-
sieht.⁴¹²

Die Orientierung am Autodidakten ist Teil der Krisenlösung, denn damit erlangt Djamila ihre Handlungsfähigkeit wieder und entscheidet sich dazu, ihre Liebesbeziehung zu beenden. Die Identifikationsfigur ist eine Hilfestellung, die Eigenverantwortung abfedert und die religiöse Positionierung legitimiert. Djamila hat sich eine positiv konnotierte Bindung zu ihrer Herkunftsreligion erarbeitet. Sie deutet diese in der Perspektive individualistischer Werte. In der Behauptung einer selbst entschiedenen muslimische Identität wird die Ausrichtung an der Norm der religiösen Selbstbestimmung erkennbar. Entsprechend dem westlichen, individualistischen Diskurs ist Religiosität keine Zwangsläufigkeit, sondern eine Option, für die das Subjekt sich entscheidet (Taylor 2009). Die Rhetorik der Wahl behauptet eine Entscheidung aus der Selbstbestimmtheit heraus.⁴¹³ Da Djamila keine Mußepotentiale hatte, die für die Bearbeitung von Glaubensfragen wichtig sind, lässt sich ihre Entscheidung für die Religion als partiell autonom verstehen und die (noch) nicht gefestigte religiöse Position als ein Stadium der Religiosität.

Neben der zeitlichen Übereinstimmung zwischen dem Scheitern im Studium und der religiösen Positionierung lässt sich ein inhaltlicher Zusammenhang identifizieren. Eine stabile Lebensphase mit klaren Orientierungspunkten geht über in eine Orientierungslosigkeit. Dass Djamila ihre Lebensweise nach dem Studienabbruch entscheidend verändert, lässt sich nicht allein mit der adoleszenten Identitätssuche und dem Experimentieren mit Lebensentwürfen erklären. Angesichts der fehlenden (beruflichen) Zukunftsperspektive lässt sich darin vielmehr eine Kompensation und ein Kaschieren der Orientierungslosigkeit sehen. Für Djamila stellt sich die Identitätsfrage mit ihrer ganzen Wucht. Sie muss sich vor dem Hintergrund des gescheiterten Lebensentwurfs neu erfinden. Das Berufliche bleibt – trotz der partiellen Stabilisierung durch die Entscheidung für die Zeitarbeit – weiterhin von einer großen Offenheit gekennzeichnet.

⁴¹² Lukasevangelium 15, 11–32.

⁴¹³ Die Rhetorik der Wahl ist typisch für Muslim*innen der zweiten Generation im europäischen Raum und deckt sich mit zahlreichen Untersuchungsergebnissen (z. B. Kühle 2012, 123; Nyhagen/Halsaa 2016, 90; Jouili 2015, Klinkhammer 2000; Nökel 2002, Peek 2005).

6.5 Kontinuität und Minimalverschiebungen: Sahla

Sahla hat die Entscheidung für eine Ausbildung zur Krankenpflegerin als naheliegend und unproblematisch dargestellt, nämlich als Kontinuität zu dem in der Kindheit gefassten Berufswunsch (siehe 5.6.2). Wie sich im Folgenden zeigen lässt, kann von einer ausgeprägten Passung dieses Berufswunsches mit beruflichen Orientierungen in der Herkunftsfamilie und dem institutionellen Rahmen ausgegangen werden. Die berufliche Positionierung verläuft entsprechend gesellschaftlicher Mechanismen von Prägung sowie geschlechtsspezifischer und institutioneller Strukturierung. Während religiöse Wertorientierungen – im Sinne einer Normalbiografie – zunächst unerheblich sind, fungieren sie im Fall von Sahla als zusätzliche Begründung für eine spätere riskante berufliche Entscheidung (6.5.1). Kontinuität ließ sich ebenfalls in Bezug auf die Religiosität im Generationenverlauf feststellen. Vor dem Hintergrund der fallspezifischen verknüpften Kommunikation über Religion werde ich Minimalverschiebungen der religiösen Positionierung in der Adoleszenz diskutieren (6.5.2). Anschließend diskutiere ich das verknüpfte Sprechen über Religiosität als Umgangsweise mit konflikthaften religiösen Identitäten (6.5.3).

6.5.1 Säkulare und religiöse Begründungen für den Beruf

Sahla führt ihre berufliche Orientierung auf die biografischen Erfahrungen langer Krankenhausaufenthalte zurück. Sie erlebt ihre Berufswahl nicht als Krise, da sie die kindliche Berufsorientierung bzw. „Phantasiewahl“ (Forßbohm 2010, 51) tatsächlich umsetzt. Der Berufswunsch wurde in der Herkunftsfamilie nicht infrage gestellt. Dies spricht für eine Kompatibilität mit den Vorstellungen in Sahlas Familie, die sich auf allgemeine Mechanismen der Berufsorientierung zurückführen lassen. Der Beruf der Krankenpflegerin ist mit geschlechtsspezifischen Semantiken kompatibel. Zudem bestehen gute Arbeitsmarktchancen in der Krankenpflege (anders z. B. als im Verkauf oder in der Kunst). Die Kompatibilität lässt sich auch daran festmachen, dass der anvisierte Berufsweg eine gute Vereinbarkeit mit einem (späteren) Familienprojekt ermöglicht, anders als z. B. ein Beruf, der ein sehr langes akademisches Studium erfordert. Aufgrund der guten Absicherung der Kinderbetreuung in Frankreich kann davon ausgegangen werden, dass trotz flexibler Arbeitszeiten die Vereinbarkeit von Familie und Beruf gewährleistet ist. Die angestrebte Ausbildung zur Krankenpflegerin ist im Einklang mit der engen Bindung an die Herkunftsfamilie, denn Sahla muss dafür nicht umziehen. In algerischen Familien ist es üblich, dass erwachsene Kinder solange im

elterlichen Haushalt wohnen, bis sie eine eigene Familie gründen, weswegen der Auszug zum Zweck einer beruflichen Ausbildung zu innerfamiliären Konflikten führen kann (siehe Belhadj 2006). Sahla äußert nichts, was darauf schließen lässt, dass sie im Zuge ihrer Individuierung aus dem elterlichen Haushalt ausziehen möchte, im Gegenteil, sie hebt hervor, dass die Ausbildungsstätte und nach dem Ende der Ausbildung auch die aufgenommene Arbeit in der Nähe ihres Zuhauses sind.⁴¹⁴

Sahas Äußerungen sprechen nicht für eine ausgeprägte Karriereorientierung. In der Familie bestand offenbar nicht die Erwartung, dass sie ein akademisches Studium aufnimmt. Diese zuweilen unrealistische oder überfordernde Erwartung besteht häufig bei gering gebildeten Arbeitsmigrant*innen mit einer ausgeprägten Aufstiegsorientierung (Hummrich 2009). In Sahlas Fall wäre die Erwartung nicht unrealistisch gewesen, denn sie hat das Abitur mit Auszeichnung bestanden. In ihrer Familie scheint eher eine Orientierung bestanden zu haben, die Kindern zugesteht, eigene berufliche Entscheidungen zu treffen und deren berufliche Wünsche unterstützt. So ließe sich erklären, dass zwei Geschwister studiert haben und Sahla ebenso wie ein Bruder praktische Ausbildungen gewählt haben.

Sahas kindliche Berufswahl wird durch das schulische Umfeld institutionell verfestigt, denn sie verfolgt einen Abiturzweig, der auf eine medizinische Ausbildung ausgerichtet ist. Einmal in diesem Abiturzweig eingeschrieben, ist es nur folgerichtig, dass sie anschließend ein Vorbereitungsjahr auf die Aufnahmeprüfung absolviert. Auch vor dem Hintergrund der institutionellen Rahmenbedingungen, d. h. der in Frankreich typischen beruflichen Orientierung nach der *Troisième*, die in entsprechende Abiturzweige zuweist, gibt es keinen Anlass, ihre berufliche Orientierung infrage zu stellen und die Berufswahl krisenhaft werden zu lassen.

Als krisenhaft lässt sich hingegen die Wahl des Arbeitsschwerpunktes nach der Ausbildung verstehen: die Aufnahme einer Tätigkeit auf einer Alzheimer-Station. In der Krankenpflegeausbildung werden mehrere Praktika zum Kennenlernen verschiedener Arbeitsbereiche abgeleistet. Sahla kann sich gut vorstellen, mit Kindern zu arbeiten. Ein Praktikum in der Pädiatrie bringt sie mit diesem Wunsch in Verbindung (Z 15–7). Die Praktika in der Geriatrie bringt sie nicht mit einer intrinsischen Motivation zusammen, sondern erwähnt die Pflicht, mehrere Praktika zu absolvieren, sodass

⁴¹⁴ Die Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich auf Anhang B-24, hier Z 10–2, 31–2.

sich schlussfolgern lässt, dass dieser Bereich nicht ihren Wunschvorstellungen entsprach. Das spricht auch aus ihrer Aussage, dass ihr dieses Praktikum wider Erwarten gefallen habe (Z 24–5). Die Krise besteht darin, dass Sahla feststellt, dass ihr die Pädiatrie nicht zusagt, sie aber keine Handlungsalternative hat. Was genau ihr nicht zugesagt hat, muss hier offenbleiben. Es könnte mit der Patientengruppe zusammenhängen, an der Sahla ihre Präferenz festgemacht hat. Es ging ihr nicht darum, bestimmte Krankheitsbilder zu behandeln, sondern sie wollte mit Kindern arbeiten. Festzustellen, dass ihr dies nicht zusagt, bringt sie in eine krisenhafte Situation, in der sie ihre Orientierung überdenken muss. Aus ihrer Erzählung lässt sich entnehmen, dass sie auf positive Erfahrungen während des Praktikums in der Geriatrie zurückgreift und beschließt, den Arbeitsschwerpunkt Geriatrie zu wählen (Z 25–7). Diese Entscheidung begründet sie nicht inhaltlich, sondern im Rückgriff auf eine positive Erfahrung. Darin liegt eine Parallele zur Berufswahl Krankenpflege, die nicht im Sinne einer rationalen Wahl, sondern im Rückgriff auf positive Erfahrungen in der Kindheit begründet wurde.

Die Behandlung von Patient*innen, die an Alzheimer erkrankt sind, ist ein Schwerpunkt innerhalb der Geriatrie, den Sahla letztendlich wählt. Ihre Entscheidung entsteht aus einer Gelegenheitsstruktur: eine freie Stelle in einem Krankenhaus in der Nähe ihres Heims. Dass Sahla den Ort des Krankenhauses erwähnt, lässt darauf schließen, dass die Wohnortnähe ein positiver Aspekt ist, der einer gewissen Schwierigkeit entgegensteht. Hypothetisch lassen sich die spezifischen Herausforderungen der Tätigkeit anführen. An Alzheimer erkrankte ältere Menschen werden erst ab einem gewissen Krankheitsstadium in ein Krankenhaus eingewiesen und verbleiben dort in vielen Fällen bis zum Tod (Kojer/Schmidl 2011). Der Zustand verschlechtert sich mit fortschreitender Krankheit permanent und es besteht keine Aussicht auf Heilung. Während andere Pfllegetätigkeiten darauf gerichtet sind, die Patient*innen auf dem Weg in die Gesundheit zu begleiten, wobei die Entlassung ein Erfolgserlebnis darstellt, geht es in Sahlas Tätigkeit darum, den Krankheitszustand bis zum Lebensende soweit möglich zu lindern. Damit ist die Tätigkeit eher dem Tod als dem Leben und eher der Krankheit als der Gesundheit nahe und hat nicht mehr viel mit der Kindheitserinnerung gemein, die Sahla dazu bewogen hat, Krankenpflegerin zu werden.

Ersichtlich wird, dass Sahla der Entschluss, Alzheimer-Patient*innen zu pflegen, schwerkraftig ist. Sie ordnet ihrer Entscheidung keinen positiven Wert zu, diese

wird vielmehr mit Vorbehalt getroffen, da es keine Argumente dagegen gibt.⁴¹⁵ Die weichenstellende Entscheidung ist krisenhaft, denn sie beinhaltet das Risiko des Scheiterns. Sahla kennzeichnet die Entscheidung als Wagnis.⁴¹⁶ Sie macht deutlich, dass sie sich auf Neuland begibt. Ein Abenteuer kann bereichernd und aufregend sein, es beinhaltet aber auch gefährliche Momente und ist damit nahe am Scheitern. Zusätzlich nivelliert Sahla den Charakter der Entscheidung:⁴¹⁷ Etwas, das sich ergibt, beruht mehr auf Gelegenheiten und Zufällen als auf einer Wahl.

Sahlas Begründung beinhaltet Kriterien, an denen sie festmacht, dass es sich um die richtige Entscheidung handelt. Zum einen bewertet sie einen wesentlichen Aspekt der Tätigkeit als positiv: die zwischenmenschlichen Beziehungen.⁴¹⁸ Damit stellt sie eine persönliche Identifikation mit der Tätigkeit her, d. h. eine Passung zwischen Arbeitsinhalt und persönlichen Vorlieben. Die zweite Begründung enthält einen religiösen Bezug. Mit ihrer Aussage bestätigt Sahla die Norm, dass berufliche Entscheidungen unabhängig von religiösen Überzeugungen getroffen werden.⁴¹⁹ Deutlich wird, dass Sahla im Kontext einer Gesellschaft spricht, die den Einfluss des Religiösen auf die Biografie als unbedeutend wahrnimmt. Dieses Denken hat sie verinnerlicht, denn für sie ist es üblich, dass ihre Berufsentscheidung von ihrer Religiosität unabhängig getroffen wird. Ersichtlich wird dies auch daran, dass sie das Religiöse als einen von anderen Sphären separierten Bereich kennzeichnet.⁴²⁰ Das entspricht der Vorstellung über das Religiöse in funktional differenzierten Gesellschaften. Damit kennzeichnet sie die Verbindung zwischen religiösen Werten und beruflichen Entscheidungen als eine nicht naheliegende.

Vor dem Hintergrund der Schwierigkeit der Pflege von Alzheimer-Patient*innen, deren Heilung nicht zu erwarten ist, nimmt Sahla mit dem Bezug auf die religiöse Herkunft eine zusätzliche Begründung vor. Diese hält sie sich gewissermaßen vor Augen, um ihre riskante Entscheidung zu begründen.⁴²¹ An mehreren Aspekten ihrer Begründung lässt sich zeigen, dass sie nicht spezifisch religiös argumentiert. Sie verweist

⁴¹⁵ *dann habe ich mir gesagt warum nicht, Z 34–5.*

⁴¹⁶ *darum habe ich mir gesagt wagen wir dieses Abenteuer (Z 39–40).*

⁴¹⁷ *genau, so hat sich das ergeben, Z 40–1.*

⁴¹⁸ *das ist ein Dienst der viel im zwischenmenschlichen Bereich verlangt und ich mag diesen Aspekt der Profession sehr (Z 36–9).*

⁴¹⁹ *es stimmt, dass das keinen großen Einfluss auf meine Wahl der Arbeit ausgeübt hat (Z 42–4).* Dass Sahla die Rolle der Religion bei ihrer beruflichen Entscheidung rekapituliert, lässt sich auf die Erzählaufforderung zurückführen, bei der genau das erfragt wurde.

⁴²⁰ *äh, was den religiösen Bereich angeht (Z 41–2).*

⁴²¹ *also habe ich mir gesagt (Z 84–5).*

auf den in der Religion festgeschriebenen Respekt vor Älteren, betont aber zugleich das Allgemein-Religiöse, indem sie das auch anderen Religionen zuschreibt.⁴²² Als erklärendes Moment führt sie zusätzlich ihre Erziehung an, begründet also ihre Wertbindung mit der Sozialisation.⁴²³

Ihre Argumentation, durch die Tätigkeit, den Älteren das zurückzugeben, was sie ihnen schuldet,⁴²⁴ geht über den im Koran festgeschriebenen Respekt der Eltern hinaus. Sahla stellt ihre Tätigkeit in einen größeren Zusammenhang von serieller Reziprozität (Hollstein 2005, 201). Sie ordnet sie in den Kreislauf von Geben und Empfangen zwischen den Generationen ein. Aus der Vorleistung der älteren Generation leitet sie eine Verpflichtung ab (vgl. *ibid.*). Analog zu familiären Verpflichtungsbeziehungen führt sie altersbezogen konstruierte Gruppen an. Das entspricht einer Reziprozitätsnorm, die typisch für Wohlfahrtsstaaten ist (Lessenich/Mau 2005, 263). Sahla beruft sich also letztlich auf geteilte Normen der seriellen Reziprozität. Sie bringt diesen Aspekt jedoch in eine Kontinuität zu ihrer Erziehung und stellt eine Verbindung zu ihren (religiös) geprägten Wertvorstellungen her. Ihre Bindung an letztlich sehr allgemeine Wertvorstellungen hat ein spezifisches (religiöses) Fundament.

6.5.2 Positionierung in der islamkritischen Mehrheitsgesellschaft

Im Folgenden möchte ich die These aufstellen, dass sich im Fall von Sahla eine Krisenhaftigkeit aus der Einbettung ihres Lebensentwurfs in eine islamkritische Gesellschaft ergibt, wohingegen die religiöse Zugehörigkeit und Praxis als Kontinuität erlebt werden. Die Kontinuität beruht auf einer erfolgreichen religiösen Transmission in einem muslimischen Milieu mit hoher sozialer Kohäsion (siehe 5.6.4). Ob dies bedeutet, dass Sahla ihr religiöses Selbstverständnis niemals hinterfragt hat, kann aus dem Material heraus nicht beantwortet werden, was mit ihrer Sprechweise zusammenhängt, auf die ich im nächsten Abschnitt zurückkomme. Es wäre aber durchaus denkbar, dass adoleszente Auseinandersetzungen das religiöse Selbstverständnis unberührt lassen.⁴²⁵

⁴²² *ich bin muslimischer Konfession und das ist das ist eine Religion tatsächlich wie alle anderen Religion die den Respekt der Älteren gebieten (Z 80–3).*

⁴²³ *was die Älteren angeht, darum, ich mir wurde das so beigebracht (Z 83–4).*

⁴²⁴ *das ist ein Mittel (...) zu können, wie(?), diesen Aspekt praktizieren zu können, zurückzugeben, zurückzugeben zu können, was sie uns haben geben können (Z 85–8).*

⁴²⁵ Hier lässt sich auf einen ähnlich gelagerten Fall von religiöser Kontinuität verweisen. Khalisa (47_25F), eine in einem Krankenhaus im Raum Paris tätige Gynäkologin, ist in einem gläubigen und praktizierenden Elternhaus aufgewachsen und praktiziert den Islam, indem sie z. B. die Pflichtgebete verrichtet und seit ihrem 11. Lebensjahr Kopftuch trägt. Das Herkunftsmilieu fungiert als Ressource, indem es auf den Umgang mit Fremdheitserfahrungen vorbereitet. Bei Khalisa zeigt sich das Wissen

Das analysierte Material ist hinsichtlich der gesellschaftlich bedingten Krisenhaftigkeit sehr aussagekräftig.⁴²⁶

Als Nachschub zur erzählten Kontinuität und familiär geteilten muslimischen Praxis verweist Sahla auf den Besitz einer doppelten Kultur: *wir haben trotzdem ähm eine eine doppelte Kultur, also ähm, wir haben ein kleines bisschen eine Mischung zwischen der äähäh algerischen Kultur und der okzidentalen Kultur gemacht* (Z 146–50). Alltagssprachlich verstanden, lassen sich unter den sehr weiten Begriff der Kultur sowohl Religion als auch andere alltägliche Praktiken (z. B. Essgewohnheiten) oder eine Sprache einordnen.⁴²⁷ Damit macht Sahla auf einen herkunftsspezifischen Unterschied zwischen der Gruppe, der sie sich zurechnet und einer anderen Gruppe aufmerksam. Gegenübergestellt werden die algerische und die okzidentale Kultur. Auffällig ist, dass sie der Selbstbeschreibung „algerisch“, die mit der Herkunft der Eltern in Verbindung steht, den sehr weiten Begriff der „okzidentalen“ Kultur gegenüberstellt und nicht etwa zwei nationale Kulturen (algerisch vs. französisch).

Das Konzessivgefüge (*trotzdem*) markiert eine unerwartete Folge bzw. ein Eingeständnis. Es wäre demnach nicht zu erwarten, dass praktizierende *Muslimen* eine doppelte Kultur haben. Damit wird die religiöse Praxis als potentiell konflikthaft markiert. Sahlas Aussage verweist auf eine tendenzielle Unvereinbarkeit der Praxis des Islams mit dem Leben in einer „okzidentalen“ Kultur. Sahla recurriert auf einen gesellschaftlich verbreiteten Diskurs, wonach muslimische Länder (Orient) und Okzident einander gegenüberstehen. Wie Edward Said (1997) gezeigt hat, beruht dies auf orientalistischen Diskursen von Akteuren, die sich dem Okzident zurechnen. Die Diskrepanz wird dabei häufig auf den Islam zurückgeführt. Dementsprechend sei die orientalische Kultur rückständig und irrational, der Okzident hingegen fortschrittlich, rational und säkularisiert.

über die Positionierung zusätzlich darin, dass die Karriere als Ärztin, die ihre Familie von ihr erwartet, auch dazu dient, sich als Muslimin in einer islamkritischen Gesellschaft zu beweisen. Während des Interviews mit Khalisa war ich überrascht von der Darstellung der Kontinuität der religiösen Selbstbeschreibung und habe sie gefragt, ob sie ihren Glauben nie infrage gestellt hätte, was sie verneinte. Auf die Frage, ob sie keine Adoleszenzkrise gehabt hätte, antwortete sie: „Doch, aber nicht in Bezug darauf.“

⁴²⁶ Die Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich auf den Anhang B-25.

⁴²⁷ Im allgemeinen Sprachgebrauch lässt sich unter Kultur die Gesamtheit materieller und ideologischer Phänomene verstehen, die eine ethnische Gruppe oder Zivilisation von einer anderen unterscheiden. Der Begriff beschreibt auch ein charakteristisches Verhalten sowie charakteristische Symbole einer Gruppe, siehe <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/culture/21072> [12.4.2019].

Wie empirische Erhebungen belegen, wird dem Islam im Vergleich zu anderen Religionen sowohl in Frankreich als auch in Deutschland ein höheres Konfliktpotential zugeschrieben. Die Frage, ob wir einen „Kampf der Kulturen“⁴²⁸ erleben, bejahten 41 Prozent der Befragten in Westdeutschland und 45 Prozent der Befragten in Ostdeutschland (Pollack et al. 2014, 25). In einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage in Frankreich bejahten 32 Prozent die Aussage, dass der Islam eine Gefahr darstellt (Ifop 2015, 8). Demgegenüber entschieden sich 63 Prozent für die stärker nuancierte Aussage, wonach unterschieden werden müsse, zwischen *Muslimen*, die friedlich leben und radikalen *Islamisten*, welche eine Gefahr darstellen (ibid.). Muslim*innen sind sich dieser Zuschreibungen bewusst. Sie nehmen Diskriminierung und negative Haltungen gegenüber dem Islam wahr oder fühlen sich aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit nicht anerkannt (EUMC 2006, Pollack et al. 2016).⁴²⁹

Sahlas Verweis auf eine *doppelte Kultur* lässt sich als Reaktion auf die gesellschaftlich formulierte Annahme der Unvereinbarkeit ihrer Religiosität in der okzidentalen Gesellschaft verstehen. Sie verneint nicht die Konflikthaftigkeit ihrer Herkunft und daraus resultierenden Differenz, stellt also nicht den gesellschaftlichen Diskurs infrage. Vielmehr bringt sie einen Beleg der Vereinbarkeit. Sahla spricht hier nicht von einer doppelten Kultur, die sie aufgrund ihrer Herkunft automatisch erhalten hätte. Vielmehr kennzeichnet sie diese als etwas, das hergestellt wurde und damit vorgewiesen werden kann. Sahla spricht vom Herstellen einer Mischung (gemacht) und vom Finden von Orientierungspunkten. Beides kennzeichnet aktive Momente. Die *doppelte Kultur* vereint vermeintlich widersprüchliche Identitätsmerkmale (algerisch und okzidental). Der Ausdruck „doppelt“ lässt sich im Sinne von „zweifach“ verstehen, ohne dass eine Zugehörigkeit als vorrangig dargestellt wird.

Ohne den Diskurs der grundsätzlichen Inkompatibilität zu verneinen, behauptet Sahla die Kombination von Kulturen auf der Handlungsebene, anders gesagt eine handlungspraktische Vereinbarkeit. Das verwendete Verb „machen“ legt nahe, dass nicht Kulturen sich automatisch vermischen, sondern Akteure entscheiden, welche Praktiken sie miteinander kombinieren. Die Verantwortung für deren Kombination

⁴²⁸ Samuel Huntington hat diesen Mythos populär gemacht (siehe dazu Bottici/Challand 2006).

⁴²⁹ Die Aussage „Egal wie sehr ich mich anstrengte, ich werde nicht als Teil der deutschen Gesellschaft anerkannt“ bejahen 54 % der Türkeistämmigen (Pollack et al. 2016, 11). Die negative Wahrnehmung des Islams wird von vielen als Angriff erlebt, so bejahen 83 % die Aussage „Wenn nach einem Terroranschlag als Erstes die Muslime verdächtigt werden, macht mich das wütend“ (ibid., 16).

verortet sie eindeutig auf Ebene der Akteure, die ihre doppelte Kultur herstellen. Aufschlussreich ist der Begriff der *Mischung*. Stellt man sich diese wie ein Mixgetränk vor, würden sich einzelne Elemente nicht mehr voneinander unterscheiden lassen. Sahla räumt jedoch ein, dass es sich nicht um eine richtige Mischung handelt (*ein bisschen*). Das lässt sich so verstehen, dass die einzelnen Elemente, vorstellbar wie bei einer Bonbonmischung, noch voneinander unterscheidbar sind.

Ein hypothetisches Beispiel wäre, wenn eine muslimische migrierte Familie einen Weihnachtsbaum aufstellt. Diese Praxis speist sich aus der religiösen Kultur des Aufnahmelandes. Im fiktiven Beispiel wird sie womöglich durch den Wunsch motiviert, den Kindern nichts vorzuenthalten, was diese bei Gleichaltrigen beobachten. Die aus einer anderen Kultur herausgegriffene Praxis beinhaltet für die Betroffenen eine andere Bedeutung als für Personen, die mit dieser Praxis und der zugehörigen Kultur sozialisiert wurden. Praktisch stellt dies kein Bekenntnis zum Christentum dar und erst recht keine Absage an die eigene Religion und Kultur.

Das von Sahla gebrauchte Pronomen *wir* lässt sich rein grammatikalisch betrachtet auf sie und ihre Geschwister beziehen. Jedoch können ihre Eltern, die im Satz davor benannt wurden, nicht eindeutig ausgeschlossen werden. Betrachten wir zunächst die Möglichkeit, dass die Kombination von Praktiken verschiedener Kulturen in der Kindergeneration stattfindet. Ausgehend davon, dass sie in der Sozialisation feste Referenzpunkte erwirbt, lässt sich annehmen, dass Sahla zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr weiß, was ihre Referenzpunkte sind. Der Ausdruck, Orientierungspunkte zu finden, deutet auf einen aktiven Suchprozess nach etwas Verlorenem, was Anstrengungen erfordert.⁴³⁰ *Orientierungspunkte* lassen sich als Hilfen zur Orientierung, im Sinne von Markierungen oder Referenzpunkten verstehen. Sahla verweist damit auf notwendige eigene Anstrengungen, um verlorene Orientierungspunkte unter Anstrengung wiederzuerlangen.

Etwas zu verlieren, setzt voraus, es vorher zu besitzen. Die Orientierungspunkte zu verlieren, ließe sich demnach so verstehen, dass es zu einer Krise kommt, sobald der elterliche Referenzrahmen sich verliert, da die Heranwachsenden sich selbst in der Welt positionieren müssen. In der Adoleszenzphase ist es typisch, sich zu in der Sozialisation erworbenen Werten und Orientierungen ins Verhältnis zu setzen. Angestoßen werden kann dies durch konkrete Erfahrungen der Fraglichkeit der eigenen

⁴³⁰ *also wir haben versucht ein kleines bisschen unsere Orientierungspunkte wieder zu finden zwischen den beiden* (Z 150–3).

Identität. Hypothetisch lässt sich davon ausgehen, dass Sahla das Bewusstsein darüber erlangt, dass eine muslimische Lebensweise in der französischen Gesellschaft eine Abweichung darstellt. Vielleicht wird sie in der Schule damit konfrontiert, dass sie „anders“ ist oder ihr fallen Unterschiede zwischen ihren Praktiken und denen ihrer Schulkamerad*innen auf. Konkrete Erfahrungen werden in ihrer Schilderung nicht benannt, was ihrer verknüpften Darstellung entspricht.

Die Möglichkeit, dass das von Sahla verwendete Pronomen *wir* ihre Eltern einschließt, kann vor dem Hintergrund der von ihr ausgedrückten intergenerationalen Kontinuität einer Lebensweise interpretiert werden. Demnach gäbe es keinen radikalen Bruch von einer Generation zur nächsten, sondern einen kontinuierlichen Prozess, in dem Werte, Praktiken und ein Selbstverständnis in einem familiären Kollektiv entwickelt werden. Das Herstellen einer doppelten Kultur, das Verlieren und Wiederfinden von Referenzpunkten ließe sich dementsprechend als geteilter Prozess verstehen. Sahla hatte vom Aufwachsen in einem Kokon zusammen mit anderen Familien gesprochen, was auf eine enge Bindung zum Herkunftsmilieu über die Kernfamilie hinaus schließen lässt. In einem derartigen Raum können auch Fremdheitserfahrungen gemeinschaftlich verarbeitet werden und entsprechende Umgangsweisen entwickelt werden. Es erscheint plausibel, dass die Unvereinbarkeit einer muslimischen Lebensweise mit den Normen und Praktiken der Mehrheitsgesellschaft zudem als Kollektiv bearbeitet wird. Dass Sahla so klar ihre Positionierung in einer muslimischen Familie benennen kann, lässt darauf schließen, dass ihr diese als solche vermittelt wurde und sie bereits durch ihr Milieu auf einen entsprechenden Umgang mit ihrer Differenz in der Gesellschaft vorbereitet wurde.

Im Interview identifiziert Sahla klar eine an sie gerichtete Forderung der Integration.⁴³¹ Die Anstrengungen, werden – neben dem Wiederfinden eigener Orientierungspunkte – auch durch die Maßgabe der Integration motiviert. Sahla schiebt die finale Satzverbindung, die einen Zweck angibt (*um [...] zu*) nach. Damit verweist sie auf eine von außen an sie herangetragene Forderung der Integration. Gleichzeitig distanziert sie sich ein Stück weit davon. Ihre Relativierung (*ein kleines bisschen*) lässt sich in diesem Zusammenhang auch so verstehen, dass sie gar nicht beansprucht, sich vollständig zu integrieren. Der Ausdruck *wie man sagt* weist die Forderung ein Stück weit zurück, als etwas, das ihr zwar bekannt ist, ihre Handlungspraxis jedoch nicht

⁴³¹ *um sich ein kleines bisschen äh integrieren zu können, wie man sagt* (Z 153–4).

determiniert. Gleichwohl kommt sie der Forderung – durch ihre Anstrengungen, ihre Orientierungspunkte zu finden – nach.

6.5.3 Diskursverknappung

Das Interviewmaterial ist von der Einbettung einer muslimischen Lebensführung in eine kritisch darauf blickende Gesellschaft geprägt. Es eignet sich daher, um es in Hinblick auf den Umgang mit der potenziell konflikthafter religiöser Zugehörigkeit zu befragen. Der Einblick in religiöse Erfahrungen oder Gefühle, Zweifel am Glauben oder Phasen, in denen religiöse Praktiken vernachlässigt werden, ist hingegen begrenzt. Wie in Kapitel 5 gezeigt wurde, spricht Sahla verknappt und adressatenspezifisch über ihre Religiosität. Gegenüber einer Interviewerin, die die Mehrheitsgesellschaft repräsentiert, hat sie universelle Werte, die aus ihrer Lebensweise resultieren, unterstrichen. Sie räumt damit vermeintliche Widersprüche ihrer religiös fundierten Lebensweise mit dem Leben in der französischen Gesellschaft aus. In den Aussagen von Sahla ließ sich feststellen, dass sie vor dem Hintergrund der negativen Wahrnehmung des Islams argumentiert hat. Sie hat über ihre Religiosität nur insoweit Auskunft gegeben, wie dies Stereotype entkräftet oder zumindest nicht unterstützt hat, denn sie hat die Vorteile ihres Glaubens für allgemein geteilte Prinzipien des Zusammenlebens unterstrichen, darüber hinaus jedoch kaum etwas über ihren Glauben preisgegeben. Damit verhält sie sich äußerlich konform und angepasst an die sich säkular verstehende Gesellschaft. Als Angehörige einer Minderheit drückt sie sich in (säkularen) Termini aus, die allgemein verständlich sind. Ihre Religion, bzw. die nach außen sichtbare Zugehörigkeit, wird im Diskurs nicht näher thematisiert, sondern in das Konstrukt der Lebensweise eingeordnet.

Die sparsamen und verknappten Auskünfte zur Religiosität lassen sich als eine Form des Umgangs mit der Konflikthafter religiöser Stellungnahmen bzw. einer spezifisch religiösen Lebensweise verstehen. In Anlehnung an Wolfgang Eßbach (2014) lässt sich dies als „Diskursverknappung“ bezeichnen, eine Umgangsweise, die sich angesichts der gesellschaftlichen Erfahrung, dass Religion sozial schädlich sein kann, bereits historisch bewährt hat. Die traumatisierende Zeiterfahrung der Glaubenskriege, in denen konkurrierende Wahrheitsansprüche mit gegenseitiger Auslöschung einhergingen, hat in der Zeit der Aufklärung eine intellektuelle Bewältigung nach sich gezogen. Dabei hat sich laut Eßbach der Religionstypus der Rationalreligion herausgebildet (ibid., 235 ff.). Rationalreligion beinhaltet zwei Verhaltensweisen, zum einen

die Diskursverknappung, zum anderen die Trennung von Religion und Religiosität (ibid., 240 ff.). Die Wahrnehmung der Konflikthaftigkeit des Islams, die Vorstellung eines Krieges der Kulturen lässt sich als eine Wiederkehr der Erfahrung, dass Religion sozial schädlich sein kann, verstehen. Die Frage, wie Verschieden gläubige „einen friedfertigen Zusammenhang bilden können“, wird aktuell als drängend wahrgenommen (ibid., 237).

Eine Denk- und Verhaltensweise, die angesichts der Erfahrung andauernder Konflikte mit Andersgläubigen ausgebildet wurde, gewissermaßen eine Umgangsform, die der Sicherstellung des Friedens dienen sollte, lag darin, konflikthafte Aspekte der religiösen Überzeugungen aus der öffentlichen in die private Sphäre zu verlagern. Entsprechend Eßbach wird der Religionsdiskurs verknappt und ins „Geheimnis des Herzens“ eingeschlossen (ibid., 28). Die mit der äußerlichen Anpassung einhergehende Trennung von Religion und Religiosität lässt sich an zwei Aspekten festmachen. Zum einen wird die eigentliche Religiosität, die nicht nach außen gezeigt werden kann, ins Private verlagert. Damit entsteht ein geschützter Raum des Glaubens. Zum anderen verhält sich die nach außen wahrnehmbare Religion konform zu dem öffentlich geltenden Bekenntnis.

Zusammenfassung

Die berufliche Positionierung beruht zunächst auf einer als nicht krisenhaft erlebten Entscheidung. Nahegelegt wurde diese durch Sahlas kindliche Berufswahl vor dem Hintergrund prägender Krankenhausaufenthalte. Bei der Berufswahl wirken geschlechtsspezifische Mechanismen. Die Entscheidung wird ferner durch das Herkunftsmilieu unterstützt und durch die berufliche Orientierung nach der *Troisième* institutionell verfestigt. Als krisenhaft lässt sich hingegen die Wahl des Arbeitsschwerpunktes nach der Ausbildung verstehen. Sahla begründet die Aufnahme einer Tätigkeit auf einer Alzheimer-Station, indem sie erstens eine Passung zwischen Arbeitsinhalt und persönlichen Vorlieben herstellt. Zweitens führt sie eine religiöse Begründung an, indem sie sich auf religiöse Werte beruft. Allerdings erweist sich die Begründung bei näherem Hinsehen gar nicht als spezifisch religiös, sondern basiert auf geteilten Normen der seriellen Reziprozität, die kennzeichnend für Wohlfahrtsstaaten sind. An der Erzählung der beruflichen Positionierung wird deutlich, dass Sahla Normen verinner-

licht hat, wonach das Religiöse einen von anderen Sphären separierten Bereich darstellt, denn sie kennzeichnet die Verbindung zwischen religiösen Werten und beruflichen Entscheidungen als eine nicht naheliegende.

Sahlas Sprechen über ihre religiöse Verortung spiegelt ihre Position als Muslimin algerischer Herkunft in der französischen Gesellschaft, aus der sich bestimmte Forderungen (Integration) ergeben. Die an sie gerichteten Forderungen identifiziert sie, distanziert sich aber minimal davon. Hier lässt sich ein eigenverantwortlicher Umgang mit der religiösen Positionierung feststellen. Der Umgang liegt nicht in einer Anpassung an eine Lebensweise, die die französische Gesellschaft möglicherweise nahelegt, d. h. säkular, ohne religiöse Bezüge. Vielmehr kombiniert Sahla auf der Handlungsebene Praktiken aus beiden Kulturen, ohne sich für die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen entscheiden zu müssen (*doppelte Kultur*). Die Fähigkeit zu kombinieren lässt darauf schließen, dass sie mit beiden Kulturen kompetent umgehen kann. Die Kombination beruht auf eigenen Entscheidungen, sie ist *gemacht*. Das deutet auf ein kompetentes Handeln in einer Gesellschaft, in der die eigene, durch die muslimische Religion geprägte Lebensweise potentiell konflikthaft ist. Handlungsautonomie lässt sich daran festmachen, dass sie gesellschaftliche Anforderungen identifiziert und vor diesem Hintergrund Entscheidungen trifft. Das Wiederfinden von eigenen Orientierungspunkten verweist darauf, dass die gesellschaftlichen Anforderungen unter der Maßgabe der Kompatibilität mit der eigenen Lebensweise verarbeitet werden. Im Sinne einer „Diskursverknappung“ verhält Sahla sich als Angehörige einer Minderheit äußerlich angepasst und vermeidet religiöse Stellungnahmen. Dies stellt eine Möglichkeit dar, Konflikte, die aus ihrer religiösen Zugehörigkeit erwachsen können, zu vermeiden.

6.6 Gefühlsbasierte Positionierung: Latifa

Rekapituliert sei zunächst, dass Latifas Lebensführung von einer Transformation geprägt ist. Im biografischen Verlauf vollzieht sich eine sukzessive Annäherung an die religiöse Tradition. Erlebt wird diese nicht als freie Entscheidung, sondern als Bringschuld: Da sich die Elterngeneration der (materiellen) Besserstellung ihrer Kinder wegen als Gastarbeiter in einem fremden Land aufgeopfert und eigene religiöse Bedürfnisse zurückgestellt hat, obliegt es Latifas Generation den Bezug zur religiösen Tradition wiederherzustellen.

Dem biografischen Verlauf folgend rekonstruiere ich nun zunächst die Genese der aktuellen beruflichen Verortung, die auf ein erstes berufliches Scheitern folgte (6.6.1). Ich zeige, wie Latifa ihre Berufstätigkeit in eine Kontinuität zu herkunftsbedingten Werten und Erfahrungen bringt. Dabei gehe ich auf die Genese der Fallstruktur Reflexivität ein, indem ich Latifas hohe Sensibilität für das Gewachsene und Determinierte der Lebenspraxis (wobei sie durchaus Freiheitsgrade wahrnimmt) in einen Zusammenhang mit ihrer beruflichen Entwicklung bringe. Anschließend identifiziere ich einen biografischen Wendepunkt als zentrales transformatives Moment der Religiosität (6.6.2). Obwohl im Interview das Bewusstsein der Determiniertheit sehr deutlich wurde, lässt sich zeigen, dass dem autonom bewältigte Entscheidungskrisen zugrundeliegen.

6.6.1 Soziale Tätigkeit als Fortführung herkunftsbedingter Werte

Latifas erste berufliche Positionierung situiert sich in einem durch herkunftsspezifische Handlungs- und Deutungsmuster sowie den gesellschaftlichen Rahmen strukturierten Möglichkeitsraum.⁴³² Als weichenstellendes Moment kann die nach der *Troisième* (9. Klasse), d. h. mit der Aufteilung in Sekundarschultypen, vorgesehene berufliche Orientierung identifiziert werden. Latifa wird – alternativ zur Universitätsausbildung – auf einen berufsbildenden Zweig des Abiturs hin orientiert. Das *baccalauréat sciences médicosociales* bereitet auf paramedizinische und soziale Berufe vor. Die Orientierung deutet, ungeachtet des Leistungsniveaus der Schülerin, auf Effekte des Geschlechts und der sozialen Herkunft. Paramedizinische und soziale Berufe werden überwiegend von Frauen ausgeübt. Herkunftseffekte liegen darin, dass eine Schülerin

⁴³² Alle Verweise in diesem Abschnitt verweisen auf den Anhang B-27.

aus einem bildungsfernen Milieu auf vergleichsweise gering vergütete und statusniedrige Berufe hin orientiert wird.⁴³³

Im Milieu von algerischen Arbeitsmigrant*innen gab es keine Rollenvorbilder in prestigeträchtigen, hoch bezahlten und auf längerer universitärer Ausbildung beruhenden Berufen, wie Unternehmensberaterin, Anwältin, Notarin, Pilotin oder Ingenieurin, auf die Latifa zurückgreifen hätte können. Die *Schwägerin* (Z 27) steht exemplarisch dafür, dass Krankenpflegerin ein für Latifa aufgrund des milieuspezifischen Erfahrungsraumes naheliegender Beruf ist. Latifas Eltern sind Analphabeten und haben zudem vermutlich kaum Kenntnisse über das französische Bildungssystem. Insofern kann angenommen werden, dass sie die schulische Orientierung nicht in Zweifel ziehen. Latifa thematisiert kein Abwägen verschiedener Karrierewege, etwa eines Studiums. Insofern liegt eine nicht als krisenhaft erlebte berufliche Orientierung vor. Diese beruht auf der Konkordanz von schulischer Orientierung und milieuspezifischen Handlungsmustern.

Die Einschränkung des Möglichkeitsraumes wird nicht als negativ erlebt. Latifa kennzeichnet die Wahl des Abiturzweigs als ihre Entscheidung (Z 36–7). In ihrer Schilderung finden sich Anhaltspunkte dafür, wie sich das berufliche Ziel „Krankenpflegerin“ entwickelt hat. Sie führt an, sich davon *angezogen* gefühlt zu haben (Z 21), *Lust* auf Tätigkeiten wie das Verabreichen von *Spritzen* oder das Pflegen (Z 34–5) verspürt zu haben. Das spricht für eine „aus dem Bauch heraus“ getroffene Entscheidung, bei der nicht zuletzt geschlechtsspezifische Mechanismen wirken. Der Wunsch *für jemanden da zu sein* (Z 35–6) appelliert an die üblicherweise Frauen zugeschriebene Fürsorge. Wenn Latifa *alles gemacht* hat, um sich *maximal für Bio zu interessieren* (Z 32–3), war sie womöglich keine besonders gute Schülerin in diesem Fach. Sie argumentiert nicht mit – durch schulische Leistungen belegten – Fähigkeiten. Latifas Wahl beruht nicht auf dem langwierigen Abwägen unter Berücksichtigung verschiedener Kriterien (Verdienstmöglichkeiten, Status, Fähigkeiten). Vielmehr kann die Berufswahl als schnelle, affektive Entscheidung rekonstruiert werden. Die gefühlte Nähe zur Krankenpflege wird über eine Identifikationsfigur im familiären Umfeld erzeugt. Somit hat Latifa *„sehr schnell den Beruf gewusst den sie machen wollte“* (Z 28–9).

Während der Ausbildung zur Krankenpflegerin macht Latifa eine krisenhafte Erfahrung, die ihr eine Begrenzung aufzeigt: Den hohen psychischen Anforderungen

⁴³³ Wie in Kapitel 3 ausgeführt, sind diese Auswahlentscheidungen herkunftsspezifisch geprägt (Frickey 2012, 26 f.; Landrier/Nakhili, 2010).

im Umgang mit Krankheit, Leid und Tod ist sie nicht gewachsen.⁴³⁴ Die angesichts ihres Scheiterns erforderliche berufliche Neuorientierung bewältigt Latifa, indem sie an die Orientierung auf das medizinische/soziale Berufsfeld anknüpft. Dass sie Berufe von ihrer *Liste* (Z 121) erwähnt, bezeichnet vermutlich ihre Auswahl aus dem Spektrum der bei der schulischen Berufsorientierung aufgezeigten Berufe. Dass sie die Ausbildung zur Beraterin für Familien- und Sozialwirtschaft⁴³⁵ wählt und den nicht auf der Liste stehenden Beruf Sozialarbeiterin⁴³⁶, hat womöglich eher etwas mit verfügbaren Ausbildungsplätzen zu tun, als mit inhaltlichen Argumenten für diese Ausbildung.

Ihre persönliche Eignung für soziale Berufe, die eine gewisse Resilienz gegenüber dem Leid von Menschen erfordern, hinterfragt sie nicht.⁴³⁷ Sie begründet die Wahl sehr allgemein mit einer Passung zu Persönlichkeitseigenschaften (*schwatzhaft*, Z 127) und erstrebenswerten Zielen (*helfen*, Z 129). Damit reproduziert sich die Begründung der ersten Berufswahl geradezu, in der ebenfalls keine kritische Prüfung von Möglichkeiten angeführt wurde. Der durch die erste Berufsorientierung etablierte Möglichkeitsrahmen greift bei der zweiten beruflichen Orientierung erneut.

Latifas Tätigkeit zum Zeitpunkt des Interviews korrespondiert mit ihrer zweiten Berufswahl. Sie ist als Beraterin für Familien- und Sozialwirtschaft in Teilzeit (50 Prozent) angestellt und betreut ca. zwanzig Personen bzw. Familien mit multiplen sozialen Problemlagen (Schulden, Wohnungslosigkeit, psychische Probleme, Alkoholabhängigkeit), welche von der Stadt aufgrund eines intensiven Betreuungsbedarfs an die soziale Einrichtung abgegeben werden.⁴³⁸ Latifa fungiert als Vormund, führt regelmäßige Beratungsgespräche und begleitet die Klient*innen bei Behördengängen.

⁴³⁴ Siehe Z 87–105.

⁴³⁵ *Conseillère en économie sociale et familiale*, CEFS. Das Staatsdiplom (bac+3), das Latifa an einem (privaten) katholischen Ausbildungsinstitut erwirbt, entspricht einer beruflichen Qualifikation der Ebene III (https://www.unaforis.eu/sites/default/files/public/adherents/telechargements/decesf_0.pdf, [14.1.2019]). Im Vergleich dazu siedelt sich ein dreijähriges universitäres Studium (bac+3) auf dem Niveau II an (siehe <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F199> [14.1.2019]). In Frankreich sind die Ausbildungen in der sozialen Arbeit nicht in das universitäre System integriert. Die Professionalisierung der Sozialen Arbeit ist vergleichsweise gering ausgeprägt (Iori 2017, 40).

⁴³⁶ *assistante sociale* (Z 169–70).

⁴³⁷ Die Ausbildung zur Beraterin für Familien- und Sozialwirtschaft ist stärker auf die Förderung der finanziellen Selbstständigkeit und weniger auf psychosoziale Aspekte ausgerichtet (siehe <http://www.onisep.fr/Ressources/Univers-Metier/Metiers/conseiller-conseillere-en-economie-sociale-et-familiale> [17.1.2019]). Hier hätte argumentiert werden können, dass man in diesem Beruf – im Vergleich zur Sozialarbeit in einem anderen Bereich – weniger mit persönlichem Leid konfrontiert wird.

⁴³⁸ Die soziale Einrichtung gehört zum *séours catholique* (vergleichbar mit der Caritas). Dieser assoziative Träger erbringt im Rahmen einer fakultativen Sozialarbeit freiwillige, d. h. über den rechtlich geregelten Rahmen der Sozialversicherung bzw. Sozialhilfe hinausgehende soziale Dienstleistungen.

Latifa stellt ein Passungsverhältnis zwischen ihrem Beruf und biografischen Erfahrungen und Werten her, etwa zu einer *Kultur der gegenseitigen Hilfe* (Z 7–8). Wenn Latifa zu verstehen gibt, dass sie die Werte, die sie im Zuge ihrer Sozialisation erworben hat, in ihrem Beruf umsetzen kann, dann lässt sich darin sowohl eine Disposition als auch eine Begründung sehen. Latifa macht in einem sozial benachteiligten migrantischen Milieu die Erfahrung einer ausgeprägten Solidarität und setzt sich mit sozialer Reziprozität auseinander (siehe 5.7.2). Damit entwickelt sie eine Disposition für ein soziales Berufsfeld. Die Begründung der Berufswahl erfolgt aus der Jetzt-Perspektive. Sie bringt den Beruf in eine Kontinuität mit ihrer Sozialisation und kennzeichnet damit die zweite Berufswahl, die auf das Scheitern im ersten Beruf folgte, als passend.

Die Abwesenheit von Argumenten, die auf den Status oder die Verdienstmöglichkeiten abzielen, erklärt sich vor dem Hintergrund des geringen Prestiges und Verdienstes sozialer Berufe. Silke Müller-Hermann (2012), die die Berufswahl von Studierenden der Sozialen Arbeit rekonstruiert, stellt fest, dass diese häufig mit biografischen Erfahrungen und der erlebten Sozialisation in Verbindung steht. Das Herstellen einer biografischen Passung ist in diesem Berufsfeld typisch. Latifa bezieht diese auf ihre Herkunftskultur und charakterisiert damit ihre Tätigkeit als Fortführung herkunftsbedingter Werte und Handlungsmuster. Latifas Begründung drückt starke Identifikation mit der Herkunftskultur aus, wohingegen sie die Berufswahl nicht auf religiöse Werte zurückführt. Da Latifa sich erst im Laufe ihrer Biografie stärker mit Religion auseinandergesetzt hat, war diese bei der Berufswahl unerheblich. Auch aus der Jetzt-Perspektive stellt Latifa keinen direkten Bezug zur Religion her. Sie entwickelt keine nachträgliche auf Religion bezogene Begründung, sondern kennzeichnet ihre Sozialisationserfahrungen als entscheidend.

Kommen wir nun auf die Fallstruktur der Reflexivität zurück, die sich darin ausdrückt, dass Latifa die Genese ihrer Entscheidungen reflektiert und sich der Determiniertheit ihrer Lebenspraxis bewusst ist. Die Genese der Fallstruktur lässt sich auf biografisch und beruflich bedingte Reflexionsmomente zurückführen. Das Scheitern in der Krankenpflegeausbildung kann als ein wesentlicher Reflexionsanlass gewertet werden. Die reflektierte Argumentationsweise, mit der Latifa zum Ausdruck bringt, dass sie den psychischen Anforderungen im Umgang mit Sterben und Tod nicht gewachsen war, sich dadurch mit dem Tod ihrer Eltern und ihrem eigenen konfrontiert

fühlte (Z 111–3), lässt darauf schließen, dass sie die krisenhafte Erfahrung des Scheiterns in ihrem Wunschberuf im Nachhinein mit Blick auf ihre Persönlichkeit und Sozialisation reflektiert hat. Das Herstellen von Bezügen zur Herkunftskultur, etwa dem Umgang mit Pflegebedürftigkeit in Algerien oder der erlebten Solidarität (Z 104–9), zeigt, dass Latifa die Krise vor dem Hintergrund ihrer Herkunftskultur reflektiert hat.

Die Reflexivität lässt sich auch auf den beruflichen Werdegang zurückführen. Die Ausbildung in einem sozialen Beruf ist der biografischen Reflexion zuträglich. Es gehört zu einer gelungenen Professionalisierung im Feld der Sozialen Arbeit, eine Distanz zur eigenen Biografie herzustellen (Graßhoff/Schwepe 2013, 319).⁴³⁹ Das beinhaltet die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit, eigenem Wissen sowie Erfahrungen, Orientierungs-, Deutungs- und Relevanzsystemen (ibid., 320). Das professionelle Handeln in der sozialen Arbeit, welches oft mit den Begriffen „Empowerment“ oder „Hilfe zur Selbsthilfe“ umschrieben wird, ist auf die Unterstützung der Autonomie gerichtet (Oevermann 1996). Im Professionalisierungsprozess muss daher auch ein grundsätzliches Verständnis dessen, was Autonomie bedeutet, vermittelt werden.⁴⁴⁰ Latifas Fähigkeit zur Selbstreflexion kann also in der Berufsausbildung befördert worden sein. Es ist wahrscheinlich, dass die Betrachtung von Menschen in ihren Werde-Prozessen und das sich darin ausdrückende Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung die biografische Reflexion geprägt haben.

6.6.2 Religiöse Erfahrung im Kontext von Mutterschaft

In diesem Abschnitt geht es darum, wie Latifa zur Akteurin eines religiösen Transformationsprozesses geworden ist.⁴⁴¹ Vorwegnehmend sei gesagt, dass Latifa ihre biografische Schilderung einer religiösen Erfahrung so in die Gesamterzählung einbettet, dass die Konflikthaftigkeit ihrer muslimischen Identität im beruflichen Kontext deutlich wird. Die Erzählung läuft auf ein Handlungsproblem zu: die Aushandlung bezüglich ihres sichtbaren religiösen Bekenntnisses im beruflichen Kontext.

⁴³⁹ Der Zusammenhang zwischen beruflichen Orientierungen und Biografie ist im wissenschaftlichen Diskurs über die Soziale Arbeit unbestritten (Graßhoff/Schwepe 2013, 317). In der sozialpädagogischen Forschung besteht Konsens darüber, dass die Ausbildung mit einer „Identitätsveränderung“ einhergeht und der „Entwicklung eines ethnographischen Blicks“ zuträglich ist (Brand 2017, 29f.). Und auch durch ihre Arbeit werden Sozialarbeitende mit eigenen zentralen biografischen Fragen konfrontiert (Daigler 2008, 129 ff.).

⁴⁴⁰ Zum Grundverständnis von Autonomie in der Ethik der Sozialen Arbeit siehe Schumacher (2013, 217 ff.) bzw. Rieger (2015).

⁴⁴¹ Alle Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich auf den Anhang B-29.

Hier lässt sich die These aufstellen, dass der Platz des Religiösen in der Lebensführung nicht feststeht, sondern situationsspezifisch ausgehandelt wird. Die einleitende Erwähnung *immer noch was meine religiöse Seite betrifft* (Z 1) kennzeichnet das Religiöse als in der Person verankert. Gleichwohl verweist das auf eine Selbstwahrnehmung, die nicht durch und durch und in jeder Situation religiös ist. Neben einer religiösen Seite muss es folglich eine oder mehrere Seiten der Persönlichkeit ohne Bezug zu Religion geben. Ähnlich wie bei typischen oder besonderen Charaktereigenschaften (z. B. freundliche Seite, kreative Seite), bei Eigenschaften, die nur selten zum Vorschein kommen (z. B. sensible Seite, verletzbare Seite) oder bei einer erstrebenswerten Selbstpräsentation (die „beste“ Seite) werden die Bezüge zum Religiösen als variabel gekennzeichnet. Religion durchdringt nicht permanent auf die gleiche Weise die Persönlichkeit, sie ist weder ein tragendes noch ein klar umrissenes Identitätsmerkmal und nur eine unter vielen handlungsleitenden Eigenschaften. Sie kommt mal zum Vorschein und ist mal verborgen, in einer Situation handlungsleitend und in einer anderen irrelevant.

Liest man die Ankündigung des Themas Religion als Hinweis auf die Notwendigkeit von Aushandlungen, lässt sich der nun eingeführte Aspekt als Indiz für die Konflikthaftigkeit werten. Latifa bringt die Sprache auf ihre Kopfbedeckung, indem sie das Sichtbare mit *Sie sehen ja* (Z 2) anspricht. Sie wartet nicht, bis ihr Gegenüber dies tut, scheint aber mit einer Reaktion zu rechnen und nimmt diese vorweg. Das Angesprochene wird als eine potentielle Irritation und damit als erklärungsbedürftig markiert. Vom Umstand, dass sie als Muslimin an ihrem Arbeitsplatz verschleiert ist, sollte also nicht vorschnell darauf geschlossen werden, dass die Frage der sozialen Akzeptanz und der Legalität verbindlich geklärt ist. Indem Latifa ihr Kopftuch zur Sprache bringt, zeigt sie, dass sie sich dessen bewusst ist, dass dieses ein potentielles Problem darstellt.

Diesbezüglich ist der Kontext des im November 2014 in Paris geführten Interviews aufschlussreich. In der französischen Öffentlichkeit gab es viele Berichte und Diskussionen, die sich zwar im weitesten Sinne um das Thema Religiosität am (säkularen) Arbeitsplatz drehten, die aber fast ausschließlich in Bezug auf islamische Kopfbedeckungen verhandelt wurden. Am 16. Juni 2014 war die Baby-Loup-Affäre vor der höchsten gerichtlichen Instanz verhandelt wurden, die sich an der Kündigung aufgrund einer islamischen Kopfbedeckung entzündet hatte. Am 1. Juli 2014 war am Europäi-

schen Gerichtshof für Menschenrechte die Rechtmäßigkeit des 2011 in Frankreich erlassenen Verbots der Gesichtshüllung in der Öffentlichkeit (bekannt als „Burkaverbot“) bestätigt worden. In beiden Fällen wurde die Rechtmäßigkeit der Einschränkung sichtbarer religiöser Zeichen bestätigt, was das Kopftuch von Latifa als potentiell unrechtmäßig erscheinen lässt. Wie die Angestellte des privatrechtlichen Kindergartens Baby-Loup ist Latifa im sozialen Sektor tätig, was die potentielle Übertretung des Neutralitätsgebots höchst brisant macht.

Latifa spricht das Kopftuch nicht nur an. In der Art und Weise, wie sie es tut, lässt sich der Versuch sehen, zu steuern, wie das Sichtbare wahrgenommen wird. Durch das zuvor Gesagte steht es zwar mit Religion in Verbindung, jedoch wählt Latifa keine dezidiert religiös konnotierte Bezeichnung. Im Unterschied zu „hidjab“, was eindeutig auf den Islam verweist, steht *voile* (Z 36) allgemein für Kopftuch oder Schleier. Etwas *auf dem Kopf habe[n]* (Z 2–3) kann man zufällig (ein Blatt) oder zeitweilig (eine Mütze). Das Adjektiv *klein* (Z 2) wirkt abschwächend und verniedlichend, was die Erklärungsbedürftigkeit als paradox erscheinen lässt. Die Signifikation des *kleinen Schleier[s]* (Z 2–3) wird damit als interpretationsoffen und nicht eindeutig zu rechnenbar markiert. Die sprachliche Neutralisierung eröffnet einen Raum für Deutungen. Hier deutet sich eine auf Mehrdeutigkeit beruhende Umgangsweise an, was in Kapitel 7 wieder aufgegriffen wird.

Nun werde ich zeigen, dass die Notwendigkeit der Aushandlung bezüglich der Religiosität im Beruf durch einen biografisch bedingten Wendepunkt entstanden ist. Latifa stellt einen biografischen Bezug her, indem sie den Beginn der Praxis der Verschleierung zeitlich nach der Geburt ihrer Tochter verortet (Z 3–6). Aus religionssoziologischer Perspektive ist es nicht ungewöhnlich, dass sich mit der Geburt eines Kindes der Bezug zur Religion ändert. Vor allem die erste Geburt kann ein einschneidendes Ereignis und einen Wendepunkt darstellen. Damit konkretisiert sich die Mutterschaft, welche die Übernahme einer hohen Verantwortung für das leibliche und seelische Wohl des Kindes und das Zurückstellen eigener Bedürfnisse erfordert. Die Handlungspraxis einer Frau, ihr Status und womöglich sogar ihre Identität ändern sich. Eine Intensivierung des religiösen Glaubens mag durch das „Wunders des Lebens“ ausgelöst werden (Lois 2011, 89).

Der Akt der Geburt verweist auf das Schöpferische und steht in Kontrast zu einer durchrationalisierten und technisierten Alltagswelt. Die Generativität fügt sich in den Kreislauf des Lebens ein, denn so wie einem Kind Leben geschenkt wird, wurde

der Gebärenden selbst Leben geschenkt. Das wirft die Frage nach dem Ursprung auf. Religiös gewendet mag damit die Frage nach dem Verhältnis zum eigenen Schöpfer einhergehen, umso mehr, wenn eine Geburt mit Risiken verbunden ist oder das Kind als (göttliches) Geschenk erlebt wird.⁴⁴² Sowohl die biografischen Änderungen als auch das direkt auf einen Schöpfer Verweisende können sich auf das religiöse Selbstverständnis auswirken. Hier kommt eine wichtige Funktion von Religion ins Spiel, biografische Erfahrungen zu thematisieren und zu verarbeiten (Wohlrab-Sahr 1995).

Welche Mechanismen und Erfahrungen wirkten nun im Fall von Latifa? Überraschenderweise geht Latifa diesbezüglich sehr ins Detail, und das, obwohl der biografische Moment der Geburt der Tochter zum Zeitpunkt des Interviews bereits vier Jahre zurückliegt. In der Interviewsituation mit einer fremden Person wäre das nicht unbedingt zu erwarten gewesen. Es ist aber durchaus charakteristisch für Latifa, dass sie nun nicht einen knappen Hinweis auf die Veränderung ihres religiösen Selbstverständnisses durch die Geburtserfahrung gibt, sondern dass sie ihr damaliges Erleben rekapituliert (Z 5–29). Latifa unternimmt keinen Versuch, das Erlebte und die Konsequenz daraus zu rationalisieren. Vielmehr drückt sich in ihrer Schilderung der Doppelcharakter von Lebenspraxis aus, in dem sie zwar Entscheidungen trifft, diese aber Teil eines Prozesses sind, dem sie sich nicht entziehen kann.

Die Schilderung lässt eine hohe emotionale Ergriffenheit erkennen. Sprache und begleitende Laute zeugen von Emotionalität, die sich im Moment des Sprechens reproduziert. Latifa grenzt sich von anderen ab, die die Geburt (lediglich) als den *schönste[n] Tag ihres Lebens* (Z 8) oder die *Kraft der Natur* (Z 20) bezeichnen würden. Sie beschreibt das Bewusstsein des Glaubens⁴⁴³ und das Erleben eines Zenits ihres Glaubens.⁴⁴⁴ „Magisch“ ist hier weniger ein Ausdruck von Volksreligiosität, bei der Magie und Religion nahe beieinander sind. Ähnlich wie beim Sprechen über Liebe oder Festlichkeit verweist es auf das rational nicht Erklärbare, Außeralltägliche, Unfassbare, Faszinierende.

Die sprachliche Intensität von Latifas Schilderung lässt erahnen, mit welcher Intensität sie im Moment der Geburt ihren Glauben erlebt. Obwohl dieser davor schon

⁴⁴² Siehe dazu den Fall „Judith“ (Mennen 2004, 175–215). Die späte Schwangerschaft wurde als Geschenk Gottes gedeutet. Die Geburt stellte eine „religiöse Evidenzerfahrung“ dar (ibid., 186).

⁴⁴³ *wie kann man nicht an Gott glauben, wenn solche Dinge* (Z 16–7).

⁴⁴⁴ *ich habe niemals einen so starken Glauben gehabt wie in diesem Moment, so, für mich war das ein magischer Moment* (Z 27–9).

da war, wird die Intensität des Moments als einzigartig gekennzeichnet. Das überraschende Erleben religiöser Gefühle außerhalb eines religiös-institutionellen Settings deutet auf eine grundlegende religiöse Erfahrung, die sich nach William James (1997, 482) durch ein starkes Gefühlsmoment auszeichnet. James definiert die grundlegende, persönliche Religion als „Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen“ (ibid., 63 f.).

Der in der Aussage Latifas fehlende Bezug auf eine spezifische religiöse Tradition oder Gemeinschaft macht deutlich, dass es weder um Wahrheitsansprüche noch um soziale Aspekte von Religion geht, sondern um individuelle Religiosität. Das ist im Einklang mit James' Ansatz von individueller religiöser Erfahrung als eigentlichem Ort der Religion, die der institutionell gerahmten Religion gegenübersteht (ibid., 346 f.). Dieser Moment gesteigerter Intensität lässt sich als Akt (oder Aktivität) des Glaubens verstehen.⁴⁴⁵ In Latifas Fall wird ein charakteristischer Aspekt einer religiösen Erfahrung sichtbar, nämlich dass damit ein Wendepunkt markiert wird. In der Literatur wird die eindrückliche religiöse Erfahrung als Auslöser für eine aktive Transformation des Selbst betrachtet (Lamine 2018, 78). Spätestens mit Erwähnung der muslimischen Praxis der Verschleierung (Z 70) wird deutlich, dass die unmittelbare religiöse Erfahrung in einem muslimischen Rahmen gedeutet wird. Das ihr bekannte muslimische Glaubenssystem liegt als Deutungsrahmen nahe.

An der Lebhaftigkeit von Latifas Schilderung lässt sich erkennen, dass ihr die religiöse Erfahrung noch präsent ist. Das lässt sich damit erklären, dass sie den Beginn einer Veränderung markiert, die aktuell noch Bestand hat. Latifa beschreibt, wie eine Glaubensaktivität vom Schlüsselereignis der Geburt ausgelöst wurde und dadurch ein innerlicher Wandlungsprozess in Gang kam. Sie macht deutlich, dass aus der Erfahrung eine Konsequenz resultierte.⁴⁴⁶ Damit wird ein Wendepunkt markiert. Vor dem Hintergrund dessen, dass sich in Latifas Fall eine Transformation vollzieht, mit der sie

⁴⁴⁵ Im Unterschied zu einer Handlung, die religiös konnotiert und als solche intendiert ist, wie etwa eine rituelle Handlung, kann Glauben aus anthropologischer Sicht als „Glauben in Akten“ verstanden werden. Es geht weniger um die Inhalte, die für wahr gehalten werden, als um die „performative“, in ihrer „Intensität oszillierende“, einen „persönlichen Einsatz“ verlangende Aktivität des Glaubens (Aubin-Boltanski et al. 2014, 205 ff.). „Glauben in Akten“ lässt sich als beständiges Oszillieren verstehen, zwischen mehr und weniger intensiver Beteiligung, zwischen Zweifel und Sicherheit, zwischen einem wortgetreuen und einem metaphorischen Verständnis von religiösen Aussagen (Piette 2013, 65).

⁴⁴⁶ *und darum und darum, habe ich mir gesagt aber nein ich muss wirklich meinem Schöpfer danken und ihm mehr zuhören* (Z 29–32).

schrittweise verlorene Traditionen wiederbelebt,⁴⁴⁷ lässt sich die religiöse Erfahrung als eine entscheidende Etappe kennzeichnen.

An dieser Stelle zeigt sich der Doppelcharakter der Fallstruktur erneut: Die eigene Lebenspraxis ist nicht alleinige Konsequenz von Entscheidungen, sondern determiniert. Latifa fasst den verbindlichen Entschluss, eine bisherige Handlungspraxis zu ändern und die Beziehung zum Schöpfergott anders zu gestalten. Dem liegt ein Glaubensverständnis zugrunde, wonach der Mensch dem Schöpfergott grundsätzlich zu Dank und Gehorsam verpflichtet ist, und das Bewusstsein, dem bisher nicht voll und ganz entsprochen zu haben. Der Entschluss beinhaltet eine graduelle Steigerung der religiösen Praxis. Sie formuliert den Vorsatz, ihre Aufmerksamkeit zu steigern, und zwar in erster Linie quantitativ (*mehr zuhören*). Wie wir noch sehen werden, ist das auch qualitativ gemeint, nämlich den Sinn des Gehörten zu erfassen und danach zu handeln.⁴⁴⁸

Dem Doppelcharakter entsprechend schildert Latifa einen Prozess, dem sie sich nicht entziehen kann. Dem Schöpfer zu danken wird als Verpflichtung (*ich muss*) und als Unvermeidlichkeit gekennzeichnet. Eine Unvermeidlichkeit resultiert aus der Erfahrung der Geburt eines Kindes, die erfahrbar macht, woraus konkrete Dankbarkeit entsteht. Darin zeigt sich die starke innere Verpflichtung, entsprechend der Glaubenserfahrung zu handeln. Die Aussage deutet auf einen Prozess der Identifikation mit religiösen Normen, die durch die individuelle Praxis des (wie auch immer gearteten) Zuhörens entsteht. Die Äußerung *ich hörte mehr zu was für mich mein Schöpfer tatsächlich von mir verlangte* (Z 67–8) verweist einerseits auf eine individuelle Interpretation aus ihrer Perspektive (*für mich*), andererseits auf das Erlangen der Überzeugung, dass der Schöpfergott die Umsetzung des Gebotes der Verschleierung auch von ihr als Person in ihrer zeitlichen, geografischen und sozialen Verortung verlangt. Alternativen wurden nicht abgewägt. Durch den individuellen Einsatz des Zuhörens, Interpretierens und Identifizierens entsteht der Verpflichtungscharakter, dem sie sich nicht entziehen

⁴⁴⁷ Das bestätigt der vorliegende Transkriptauszug. In Bezug auf die Intensitätssteigerung ihres Glaubens sagt sie: *es ist nicht das erste Mal dass er sich erhöht hat* (Z 14–5).

⁴⁴⁸ Die Unterstellung einer Nahbeziehung, in der Gott zu ihr spricht, deutet auf einen mündlich oder erfahrungsvermittelten Zugang zu Religion im Unterschied zu einem intellektuellen. Das angedeutete Zwiegespräch und darin die Aktivität des Hörens unterstreicht den Charakter der Erfahrung, ähnlich wie evangelikale Christen die Erfahrung machen, Gott würde zu ihnen sprechen, wenn sie die Bibel lesen (siehe Untersuchungen der Ethnologin Tanya Luhrmann zit. in Lamine 2018, 79). Das „Zuhören“ ist allerdings nicht allein als metaphorisch zu verstehen, denn praktisch könnte damit das Lesen religiöser Schriften gemeint sein.

kann. Sie musste sich für das Kopftuch entscheiden und konnte nicht überlegen, welche Möglichkeiten ihr offenstehen, die veränderte Religiosität zum Ausdruck zu bringen.

Mit der Zwangsläufigkeit der Entscheidung geht die Gewissheit einher, dass es sich um die richtige Entscheidung handelt. Die Alternativlosigkeit lässt sich mit Blick auf das Moment der Bindung an das Kopftuch deuten. In der Geburt können Grenzen der eigenen Autonomie auf sinnliche Weise erfahren werden. Latifa könnte bewusstgeworden sein, dass sie ihr Leben anderen verdankt und sie sich nicht selbst erzeugen kann. Strukturell ähnlich zu einer langfristigen Verantwortungsübernahme, die mit der Geburt einhergeht, entsteht aus der Kopftuchentscheidung eine langfristige Bindung. Beides ist durch Gefühle der Dankbarkeit und die Glaubenserfahrung miteinander verknüpft.

Hier kommen das Erleben eines Bruchs der religiösen Transmission bzw. einer Verpflichtung und ein starkes gefühlbasiertes bindungsauslösendes Moment zusammen. Mit Bezug auf die idealtypischen Handlungstypen des zweckrationalen, wertrationalen, traditionellen und affektuellen Handelns (Weber 1985, 12) lässt sich an dieser Stelle auf das Erlebensorientierte ihrer Schilderung zurückkommen. Latifas Handlungsorientierung ist von einer zweckrationalen Abwägung von Mitteln und Zwecken, Folgen und Nebenfolgen weit entfernt. Ihre Entscheidung basiert in starkem Maße auf Affekten und Gefühlslagen. Wie Weber (1985, 13) herausstellt, kann es nicht darum gehen, empirisch beobachtetes Handeln einem Idealtypus zuzuordnen. Latifas Handeln ist auch wertrational orientiert, da es inhaltlich um die Befolgung religiöser Gebote geht. Allerdings führen Gefühle dazu, dass eine gewohnte Handlungsweise als nicht mehr adäquat erlebt wird. Gefühle sind ein (langfristig wirkender) Auslöser für eine weitreichende Veränderung.

Das transformative Moment liegt darin, dass die Diskrepanz zwischen religiöser Norm und Praxis durch die gefühlsintensive Erfahrung in eine Krise gerät. Zuvor entsprach die Diskrepanz einem milieuspezifischen Muster. Latifa, die sich nicht verschleierte, handelte im Kontext eines Milieus, das die Verschleierung als nicht mehr zeitgemäß oder als in einer nicht-muslimischen Gesellschaft unangebracht betrachtete. Damit wurde zwar das religiöse Gebot der Verschleierung nicht theologisch begründet revidiert, allerdings entsprach die Nicht-Beachtung geteilten Normen. Anders gesagt wurde in Latifas Herkunftsmilieu eine religiöse Norm durch eine soziale Norm ausgehebelt.

Die latente Spannung zwischen Norm und davon abweichender Handlungspraxis wird für Latifa mit der religiösen Erfahrung krisenhaft. Das Eingeständnis der Diskrepanz zur Handlungspraxis kennzeichnet das religiöse Gebot als bekannt, jedoch bisher missachtet.⁴⁴⁹ Die gefühlte Nähe und Dankbarkeit machen die Diskrepanz zwischen Handeln und Norm unerträglich. Aus dem Schwanken zwischen Dankbarkeit und Pflicht in Latifas Begründung spricht das schlechte Gewissen. Sie führt sich vor Augen, dass es sich nicht um ein durch Dankbarkeit ausgelöstes Zugeständnis handelt, sondern um eine Pflicht.⁴⁵⁰ Das Gefühl der Dankbarkeit motiviert sie allerdings dazu, der Pflicht nachzukommen. Die Dankbarkeit erfordert etwas, das sie mit einer Bindung an die Norm beantwortet. Latifa präsentiert keine rationale Abwägung, sondern drückt ihren starken affektiv begründeten Willen dazu aus, das einzuhalten, was ihr Schöpfer von ihr verlangt.

Dass Latifa sich zu den sozialen Normen ihres Umfelds abweichend verhält, wird an den angeführten Reaktionen deutlich.⁴⁵¹ Die Sichtbarkeit ihres religiösen Bekenntnisses stößt auf Widerstand. Dabei muss es sich um ihr Nahumfeld handeln, denn um von einer Handlung schockiert zu sein, muss man die handelnde Person kennen. Womöglich haben Latifas Familienmitglieder, Freunde, Bekannte und Nachbarn das von ihr – die man als gebildet und modern wahrnimmt – nicht erwartet. Latifa hat ihr Umfeld offenkundig so erlebt, dass ihre Entscheidung für das Kopftuch als Ausdruck von Rückständigkeit, Fremdbestimmung und Retraditionalisierung gedeutet wurde. Das wiederholte Betonen der subjektiven Handlungsmächtigkeit⁴⁵² belegt die Konflikthaftigkeit des Kopftuchs in Latifas Umfeld und ihre Versuche, das zurückzuweisen. Sie wehrt sich gegen die Zuschreibung, wonach das Kopftuch durch eine (meist männliche) Autorität auferlegt werde, indem sie ihre Autonomie betont und das Erstaunen des Ehemannes anführt.⁴⁵³

⁴⁴⁹ *ich weiß, dass ich mich nicht verschleierte (Z 69–70).*

⁴⁵⁰ *und so habe ich mir gesagt, dass es nötig ist, nicht dass ich dankbar sein sollte, aber fast (Z 71–3)*

⁴⁵¹ *das hat viele Leute schockiert, das hat mein Umfeld schockiert, sogar mein Mann war davon erstaunt (Z 75–7).*

⁴⁵² *dass ich es mache und ich habe es aus mir selbst [heraus] gemacht (Z 73–5), wirklich aus mir selbst (Z 78).*

⁴⁵³ Das gegenüber dem Schock des restlichen Umfelds neutral erscheinende Erstaunen des Ehemannes lässt sich auch geschlechtsspezifisch interpretieren. Geburt und Mutterschaft sind an das Sein als Frau gebunden, die gebären kann, das heißt an Fragen der Generativität. Die Konfrontation mit der Generativität im Erfahrungsraum von Geburt und Mutterschaft legen eine religionsproduktive Verarbeitung nahe (Sammet 2017). Es erscheint daher plausibel, dass der Ehemann an der Verarbeitung dieser Erfahrung nicht beteiligt ist.

Der Praxis der Verschleierung kann eine mehrfache Funktion zugewiesen werden. Regelmäßige religiöse Praktiken ermöglichen Erfahrungen. Anne-Sophie Lamine (2018, 69 ff.) zufolge erfüllen körperliche Praktiken, wie Gebet, Fasten oder Meditation, über die Normeinhaltung hinaus einen Selbstzweck. In der Praxis der Verschleierung lässt sich dieser „Doppelcharakter“ ebenfalls ausmachen. Das Kopftuch jeden Tag aufs Neue anzulegen, kann dazu beitragen, sich an die intensiven Emotionen der Glaubenserfahrung zu erinnern. Das beruht auf der Sichtbarkeit, welche die gläubige Person permanent an die ihr zugrundeliegende Erfahrung der Praxis erinnert. Eine Funktion religiöser Kleidung liegt im Appräsentieren, d. h. darin, „ein nicht präsent, aber über die Sichtbarkeit und Materialität der Kleidung kontinuierlich als anwesend behandeltes Gegenüber“ zu vergegenwärtigen (Grigo 2015, 243).⁴⁵⁴ Das Kopftuch ermöglicht die Selbstvergewisserung und sichtbare Vergegenwärtigung einer religiösen Identität. Das ist bedeutsam, denn die religiöse Erfahrung droht aufgrund ihrer Momenthaftigkeit zu verpuffen oder von der Alltagsroutine überlagert zu werden. Auch die religiöse Praxis kann einen routinierten, alltäglichen, repetitiven Charakter entwickeln, wenn sie mit dem Alltag verknüpft wird.⁴⁵⁵ Das sichtbare Zeichen kann immer wieder Momente des Erinnerns der Erfahrung herstellen. Latifas lebhaftere Rekapitulation der Erfahrung im Interview spricht dafür, dass es ihr gelungen ist, die Erinnerung an das erlebte Glück und die Dankbarkeit wach zu halten.

Darüber hinaus kann das Kopftuch als Ermöglichungsbedingung gesteigerter Frömmigkeit angesehen werden (Topal 2017, 590 f.). Das religiöse Symbol stellt eine Bedingung dar, um zu mehr Frömmigkeit zu gelangen, da es fortwährend an die religiöse Identität und damit verbundene Praktiken erinnert. Bei Latifa wurde ersichtlich, dass die Glaubenserfahrung einen Veränderungsprozess ausgelöst hat. Sie intensiviert ihren Glauben und die Beziehung zur göttlichen Instanz. Das Kopftuch ist ein wichtiger Schritt in dieser Transformation des Selbst.⁴⁵⁶ Das lässt sich als Glaubenskarriere im Sinne einer fortschreitenden Entwicklung bezeichnen.

⁴⁵⁴ Die ethnologische Studie vergleicht die spezifische religiöse Kleidung einer türkischen Muslimin mit Kopftuch, eines Sikhs mit Turban, einer katholischen Nonne, eines Christen in der Goth- und Heavy-Metal-Szene, eines tibetisch-buddhistischen Mönchs sowie eines orthodoxen Juden.

⁴⁵⁵ Zur Alltäglichkeit religiöser Praktiken siehe Piette (2003).

⁴⁵⁶ In der feministischen Forschung wird mit Blick auf Judith Butler oder Michel Foucault immer wieder auf die Subjektformation durch Religion hingewiesen (z. B. Jouili 2015, Mahmood 2005). Butler (2011, 72) sagt: „very often religion functions as a matrix of subject formation, an embedded framework for valuations, and a mode of belonging and embodied social practice.“ Foucault (1993) zählt zu den Selbsttechniken die Selbstprüfung, Gewissensforschung und Selbstenthüllung (z. B. in der Beichte).

Die veränderte Sichtbarkeit hat neben der Wirkung auf die gläubige Person selbst eine Wirkung nach außen. Obgleich bedacht werden muss, dass das Kopftuchragen viele verletzende Reaktionen nach sich zieht, wird damit der Identitätsentwurf durch das soziale Umfeld fortwährend in Erinnerung gerufen. Die Wahrnehmung als religiös bekennende Person spiegelt die mit der religiösen Identität verbundenen Verpflichtungen. Die religiöse Identität kann ferner zu einem Gesprächsthema werden. Im Unterschied zu Glaubenspraktiken, die eine stärkere Innerlichkeit aufweisen, wie das im Privaten ausgeübte Gebet⁴⁵⁷, kann das Kopftuch Kommunikationssituationen herstellen, in denen Latifa über die Veränderung des Selbst, d. h. ihre Glaubenssteigerung Auskunft geben kann. Das Kopftuch fungiert somit als ein Ausdruck der Glaubenssteigerung nach außen.

Zusammenfassung

Die aktive und bewusste religiöse Positionierung wird durch eine religiöse Erfahrung im lebensgeschichtlich bedeutsamen Moment der Geburt eines Kindes ausgelöst. Durch das einschneidende Erlebnis der Geburt und die religiöse Erfahrung entsteht eine Krise. Latifa stellt ihre bisherige, routinemäßige Lebenspraxis radikal infrage und unternimmt eine weitreichende Veränderung. Die Entscheidung für das Kopftuch basiert auf dem durch die religiöse Erfahrung aktivierten Gefühlsmoment. Die weitreichende und riskante Entscheidung, gemeinschaftlich verfügte Handlungsweisen aufzubrechen, basiert auf einem starken Gefühlsmoment, sodass rationale Erklärungen oder Kosten- und Nutzen-Abwägungen sich erübrigen. Das Kopftuch kann als Moment der religiösen Selbstvergewisserung, Ermöglichungsbedingung für eine gesteigerte Frömmigkeit und als äußerlich wahrnehmbarer Ausdruck der Glaubenssteigerung verstanden werden. Die religiöse Erfahrung lässt sich als ein Sprung in der Generationendynamik verstehen. Während Deutungsmuster sich schrittweise verändern (siehe 5.7.4), löst die Erfahrung einen Meilenstein der Entwicklung aus, der die bewusste Positionierung im religiösen Bereich nach sich zieht.

Sowohl in Bezug auf das berufliche Feld wie auch in Bezug auf das religiöse Feld handelt Latifa entsprechend ihres Möglichkeitsrahmens. Das zeigt sich z. B. in der Berufswahl, die auf geschlechts- und milieuspezifischen Prägungen sowie der da-

⁴⁵⁷ Das Gebet in Gemeinschaft stellt ebenfalls eine wechselseitige Glaubensvergewisserung dar.

mit einhergehenden institutionellen Berufsorientierung beruht. Latifa nutzt Reflexionsmomente (z. B. das Scheitern im ersten Beruf, die Reflexionsmöglichkeiten in der Ausbildung zur Sozialarbeiterin) um sich den Möglichkeitsrahmen und ihre sozialisatorische Prägung vor Augen zu führen. Daraus resultiert das Bewusstsein der Determiniertheit ihrer Lebenspraxis. Das zeigt sich daran, dass sie ihre religiöse Transformation als Bestandteil einer Dynamik beschreibt, der sie sich nicht entziehen kann.

7 Lebensführung als muslimisch-gläubige Berufstätige

Das Kapitel thematisiert, wie sich das inhärente und gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld von Religion und Arbeit jeweils manifestiert und wie es bearbeitet wird. Eine Lebensführung lässt sich als Kristallisationspunkt der sie konstituierenden Konfliktlagen und deren Lösungen verstehen. Dabei spielen verschiedene Ebenen, angelehnt an die von Luhmann (1982) unterschiedenen Ebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft, zusammen (siehe Tabelle 3).

Tabelle 3: Parameter von Aushandlungen

Gesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> – Gesetze, umkämpfte Normen: Separation religiös-säkular, Säkularität von Arbeitsplätzen – Diskurse: Religion als irrational, Islam als fremd/rückständig – Akzeptanz kultureller und religiöser Pluralität
Organisation	<ul style="list-style-type: none"> – Bedingung der Mitgliedschaft: Akzeptanz von Regeln beim Eintritt in die Organisation – Dauer der Mitgliedschaft: Wissen über implizite Regeln, Status, (sich ändernde) Machtverhältnisse – Organisationskultur: Wertschätzung von Spiritualität, Religion als Ressource, Bekenntnis zu Diversität/Neutralität
Lebensführung	<ul style="list-style-type: none"> – Relevanz von Religion/Arbeit für Identität/Sinnstiftung – Verfasstheit der Religiosität: kulturell/orthopraktisch; stabil/in Transformation – Verortung/Funktion der Religiosität: Außenorientierung (Distinktion/Bewahrung) / Sphäre der Persönlichkeit – Ressourcen/Coping-Mechanismen in Bezug auf Ungleichheit, Diskriminierung, Zugehörigkeiten (ethnisch/religiös/Geschlecht, Schicht), Umgang mit krisenhafter religiöser Identität (routiniert/krisenhaft) – Modus der Aushandlung bei Konflikten (defensiv – offensiv, Anpassung/Vermeidung/Aushandeln)

Auf gesellschaftlicher Ebene kommen (explizite) gesetzlich fixierte Normen und (implizite) sozial geteilte Normen zum Tragen. Das umfasst sowohl Gesetze über religiöse Zeichen am Arbeitsplatz als auch sozial verhandelte Dichotomien – wie die von religiös und säkular oder von öffentlich und privat – und nicht zuletzt die Akzeptanz von kultureller bzw. religiöser Differenz. In beruflichen Settings sind das bereichsspezifische Regeln sowie Normen der Angemessenheit und des Umgangs mit Religion. Mit dem Eintritt in eine Arbeitsorganisation ist ein Bündel von Verhaltenserwartungen verbunden. Arbeitnehmer*innen müssen sich in hierarchische Verhältnisse und eine Organisationskultur einfügen. Letztere kann eine bestimmte Haltung zu Diversität beinhalten. Je nach beruflichem Setting kann Religiosität oder Spiritualität als eine Ressource oder als Störfaktor angesehen werden (siehe Grant et al. 2004).

Ein individueller biografischer Verlauf, die Einbettung in ein Herkunftsmilieu und in eine konkrete Generationenbeziehung strukturiert ebenfalls Krisen und Handlungsmöglichkeiten vor. Dabei kommt die Handlungskapazität der Akteur*innen, ihre jeweiligen Sinn- und Relevanzsetzungen in ihrer Lebensführung und ihre spezifischen biografisch und intergenerational bedingten habituellen Muster, Ressourcen und Krisen zum Tragen. Relevant ist, wie das Spannungsfeld subjektiv wahrgenommen, bewertet und interpretiert wird. Bei der Lösungsfindung spielen subjektive Faktoren wie Reflexivität, etablierte und (z. B. im Herkunftsmilieu) bewährte Umgangsformen oder individuelle Bewältigungskompetenzen eine Rolle. Im Arbeitskontext gibt es Wechselwirkungen zwischen Handlungsautonomie und Subjektivität, Art der Tätigkeit sowie Arbeitsumfeld auf der einen Seite und der Bezugnahme auf den Islam, religiösen Deutungen und Praktiken auf der anderen Seite.

Bei der Frage nach Aushandlungen bezüglich der muslimischen Religiosität handelt es sich um einen zentralen Aspekt der vorliegenden Arbeit. Religion kann auf vielfältige Weise Gegenstand von Konflikten und Aushandlungen werden. Wie Religion in Arbeitsorganisationen relevant wird, lässt sich unter Agens, Objekt und Zuschreibungskategorie subsumieren. Agens bzw. Handlungsträgerin ist Religion, wenn religiöse Praktiken am Arbeitsplatz verrichtet werden oder alltägliche Praktiken religiös motiviert sind (z. B. das Einhalten von Speisevorschriften). Agens ist Religion auch, wenn sie einen Raum in der beruflichen Aufgabenerfüllung erhält, z. B., wenn religiöse Werte der Mitglieder sich auf deren organisationsrelevantes Handeln auswirken.⁴⁵⁸ Religion wirkt ebenfalls, wenn berufsbedingter Stress im Rückgriff auf Religion bewältigt wird („Religious Coping“) (Pargament 2002; Xu 2016). Religion ist Objekt beruflichen Handelns, wenn sie inhaltlich in den Zuständigkeitsbereich der Organisation fällt. Das ist z. B. bei interreligiösen Priestern in der Gesundheitsversorgung der Fall⁴⁵⁹ oder wenn in Krankenhäusern die religiöse Zugehörigkeit von Patient*innen erfragt wird, um zur Unterstützung des Genesungsprozesses darauf Bezug nehmen zu können.⁴⁶⁰ Religion ist Zuschreibungskategorie, wenn es weniger direkt um

⁴⁵⁸ Der im sozialen Sektor dominante Typus der normativen Organisation (neben Zwangsorganisation und utilitaristischer Organisation) geht davon aus, dass die Identifikation mit dem Zweck der Organisation ihre Mitglieder zur Leistungserbringung motiviert (Bode 2012), wobei subjektive Werte und Überzeugungen religiös fundiert sein können.

⁴⁵⁹ Dieses religiöse Personal in nichtreligiösen Organisationen, das religiöse Aufgaben (Seelsorge) erfüllt, kann dabei professionelle Intrarollenkonflikte erleben (siehe Cadge/Sigalow 2013).

⁴⁶⁰ Bei der Bewältigung von Themen wie Krankheit, Tod und sozialen Problemen kann Religion eine Ressource darstellen. Die Entscheidung, ob Religion in den Zuständigkeitsbereich des organisationalen Handelns fällt, wird häufig situativ getroffen (Cadge/Howard Ecklund/Short 2009).

Religion geht, sondern um das, was mit religiösen Identitäten assoziiert wird. Unter diese Kategorie lassen sich sowohl religiös begründete Konformitätserwartungen fassen,⁴⁶¹ als auch Stereotype und Verhaltenserwartungen.

Aushandlungen muslimisch-gläubiger Berufstätiger sind nicht allein darauf gerichtet, im Berufsleben einen Raum für Religion zu schaffen. Das wird meist in Handreichungen und Studien thematisiert, wenn es darum geht, wie religiöse Pflichten mit Arbeitspflichten kollidieren könnten. Darüber hinaus interessiert hier, welche praktischen und wertmäßigen Bezüge Musliminnen zwischen dem Religiösen und dem Beruflichen herstellen und wie dies in die Biografie eingebettet ist. Bei Aushandlungen soll die Rolle des jeweiligen Kontexts mit seinen spezifischen Normen, Regeln und sozialen Erwartungen analysiert werden. Ein wesentlicher Punkt ist hier, dass Zuschreibungen und Thematisierungen, die sich aus der Zugehörigkeit zum Islam ergeben, Aushandlungen sogar erzwingen können. Ferner spielen Machtverhältnisse, Regeln, Zuschreibungen und Diskurse der Mehrheitsgesellschaft hinein, die zwar in konkreten Situationen nicht direkt Thema sind, jedoch Spannungsfelder strukturieren.

Eine Aushandlung bezeichnet den Prozess von (tatsächlichen) Krisen oder antizipierten Problemen und Konflikten bis hin zur Entwicklung von handlungspraktischen Lösungen bzw. Routinen. In der arbeitssoziologischen Perspektive auf Lebensführung ist der Begriff der Aushandlungsprozesse bei Kudera/Voß (1990, 162) gefallen. Das ist nicht überraschend, weil in Aushandlungen Vereinbarkeitskonflikte bearbeitet werden. Die Autoren unterscheiden zwischen pragmatisch-experimenteller Aushandlung, bei der Spielräume ausgetestet werden, und diskursiver Aushandlung als einer bewusst eingesetzten rationalen Methode. Aushandlungsprozesse und vor allem deren Ergebnisse bezeichnen sie neben Routinen als zentrale, stabilitätssichernde Regulationsmechanismen des Alltags (ibid., 173). In dieser Perspektive sind die Lösungen spezifisch sachliche, zeitliche, organisatorische und soziale Arrangements. Da Religion in der Arbeitsorganisation auf vielfältige Weise relevant werden kann und das inhärente und gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit komplex ist, sind komplexe und fallspezifische Aushandlungen zu erwarten.

⁴⁶¹ Konfessionelle Arbeitgeber knüpfen die Einstellung an eine religiöse Zugehörigkeit oder ein Bekenntnis zu religiösen Werten.

Die Perspektive auf Aushandlungen soll die einseitige Wahrnehmung überwinden, dass religiöse Minderheiten vorhersehbare Forderungen hinsichtlich der Ausübung oder Sichtbarkeit ihrer Religiosität stellen und dass – unter Berücksichtigung des rechtlichen Rahmens – dann darüber entschieden wird, ihnen jene zu gewähren bzw. zu versagen (vgl. Barras 2016). Die Perspektive auf Aushandlungen stellt die Handlungsfähigkeit von Akteur*innen ins Zentrum, welche unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Rahmens in Bezug auf ihre Religion agieren. Damit lässt sich ein Schwarz-Weiß-Denken überwinden, wonach Forderungen unabhängig des sozialen Rahmens bestehen und diese unverrückbar sind. Aushandlungen finden innerlich statt, wenn reflexiv hinterfragt und gegeneinander abgewägt wird. Aushandlungen finden auch im sozialen Umfeld statt.

Die nachfolgenden Rekonstruktionen zeigen, dass sich der Rahmen selbst auf das auswirkt, was religiöse Menschen als legitim und akzeptabel empfinden, was sie innerlich aushandeln und was sie im beruflichen Umfeld zur Disposition stellen. Erst in Prozessen des graduellen Abwägens und in der Interaktion kristallisiert sich ein bestimmtes Ersinnen heraus. Bei der Aushandlung bezüglich religiöser Praktiken und Sichtbarkeit wird stark reflektiert, wie das jeweilige Verhalten bewertet werden könnte und welche Auswirkungen auf das Berufliche miteinander erwartbar sind (vgl. Hennig 2017 b, 334 ff.). Aushandlungen lassen sich als prozesshaft, fluide und von den sozialen Wahrnehmungen und Machtverhältnissen abhängig charakterisieren. In der Perspektive des symbolischen Interaktionismus lassen sich ausgehandelte Ordnungen als Prozesse und kontextabhängige Kompromisse verstehen (Strauss 1993, 249 ff.). Fluide bedeutet, dass ausgehandelte Arrangements nicht ein für alle Mal gelten. Vielmehr sind sie an Personen und Situationen gebunden und müssen fortlaufend angepasst werden (ibid., 249).

Hinweis zur Darstellung

Ähnlich wie in Kapitel 6 werden Ergebnisse ausführlicher Analysen relevanter Interviewpassagen angeführt und mit aussagekräftigen Interviewzitatzen untermauert. Am Ende jeder Fallrekonstruktion werden drei zentrale Aspekte rekapituliert: die Fallstruktur der Aushandlung, Arrangements der Lebensführung und deren biografische Genese.

7.1 Lebensführung unter dem Vorzeichen der Bewährung: Raisa

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass Raisa der Zuschreibung der Traditionalität, sowohl aus der Mehrheitsgesellschaft als auch aus dem eigenen Milieu, durch ihr Beispiel als berufstätige Frau, die etwas aus ihrem Leben macht, etwas entgegensetzen möchte. Ihre Lebensführung steht unter dem Vorzeichen der Bewährung der muslimischen Identität. Das lässt sich als eine spezifische Form von „Da’wa“, was eigentlich „Ruf zum Islam“ bedeutet, verstehen (vgl. Jouili 2008, 474 f.). Statt einer Missionierung besteht das Ziel darin, Vorurteile über den Islam durch das sichtbare Verhalten als Gläubige zu korrigieren. Durch seine Öffentlichkeit eignet sich der Beruf als „Feld der Bewährung“ (Nökel 2002, 145). Im Rahmen der mobilen Pflege, wenn Raisa mit einem Fahrzeug zu Pflegebedürftigen fährt, wird sie auch außerhalb des Arbeitsumfelds als berufstätige Muslimin wahrgenommen.

Zur Bewährung (als Muslimin) durch den Beruf kommt im Fall von Raisa etwas hinzu: die persönliche Bewährung im Beruf (7.1.1). Dazu wird im Folgenden eine handlungsleitende ethische Maxime identifiziert, die die hohen Anforderungen des Berufs widerspiegelt. Anschließend wird auf die fallspezifische Umgangsweise mit Religion als Zuschreibungskategorie und Objekt beruflichen Handelns eingegangen: das Agieren aus einer religiösen Innenperspektive heraus (7.1.2). Danach wird die enge Verknüpfung von Religion und Arbeit und ihren wechselseitigen Ressourcencharakter aufgezeigt (7.1.3).

7.1.1 Persönliche Bewährung im Beruf

Zu den hohen Anforderungen pflegerischer Berufe gehören der Zeitdruck und die hohen körperlichen Belastungen. Emotional belastend ist der Umgang mit Themen wie Krankheit, Alter und Tod. Das Verhältnis von Empathie und professioneller Distanz thematisiert Raisa als eine zentrale berufliche Herausforderung.⁴⁶² Erkennbar wird, dass sie in dem Beruf nicht nur rollenförmig gefordert ist, sondern als ganze Person.⁴⁶³

Mit der Bezeichnung *Patient*, was auf die Abwesenheit von Gesundheit verweist, adressierte Raisa die pflegebedürftige Person als deutlich in ihrer Autonomie eingeschränkt bzw. hilfebedürftig. Das drückt aus, dass sie sich demgegenüber in einer

⁴⁶² Die Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich auf Anhang B-2.

⁴⁶³ *ich bin so ein Mensch, ich stell mich je nach Patient ein, es gibt Patienten, wo ich ganz diskret bin, diskret, also sagen wir mal’n bisschen so, wo ich Distanz habe, aber es gibt Patienten, wo ich auch sehr Distanz und Nahe zusammenhabe, es ist beides zugleich (Z 3–5).*

Verantwortung sieht. Sich selbst adressiert sie nicht in ihrer beruflichen Rolle oder in Bezug auf ihre berufliche Sozialisation, sondern hebt das allgemein Menschliche hervor. Damit bringt sie ihr professionelles Handeln mit ihrer Persönlichkeit in Verbindung und deutet an, dass sie ihr Arbeitshandeln entsprechend persönlicher Überzeugungen gestaltet. Das spricht für eine starke Identifikation mit der Tätigkeit, lässt sich aber auch auf die diffusen Anforderungen des Berufs zurückführen.

In Pfl egetätigkeiten kommt trotz einer gewissen Standardisierung von Abläufen der „Faktor Mensch“ ins Spiel. Neben standardisierten Arbeitsschritten gehört es zu den Anforderungen, im Arbeitshandeln individuelle Bedürfnisse und die Persönlichkeit der Pflegebedürftigen zu berücksichtigen. Pflegeberufe stellen keine Profession dar, die ein eigenes Wertesystem begründet, sondern eine Hilfsprofession, die eine unterstützende Funktion erfüllt (Etzioni 1969). Wie die hohen subjektiven Anforderungen umgesetzt werden, wie Arbeitsabläufe angepasst werden und welche individuellen Umgangsformen entwickelt werden, hängt auch von der Subjektivität der Fachkraft und ihren Handlungsmaximen und Werthaltungen ab.

Raisas Aussage thematisiert die Gefühlsarbeit, indem sie ausdrückt, dass sie das Verhältnis von Nähe und Distanz zu Pflegebedürftigen reguliert. Die ambivalente Herausforderung, dabei das richtige Maß zu finden, ist Seltrecht/Dellori (2015, 139) zufolge, eine von mehreren konstitutiven Antinomien in der Pflege. Regine Herbrink (2013, 349) unterscheidet zwischen der von Arlie Hochschild (1979) beschriebenen „emotion work“ an sich selbst und der von Strauss et al. (1980) definierten Gefühlsarbeit an anderen. An anderen bezeichnet diese als eine Arbeit, die „speziell unter Berücksichtigung der Antworten der bearbeiteten Person oder Personen geleistet wird und die im Dienst des Hauptarbeitsverlaufs erfolgt“ (Strauss et al. 1980, 629, Herv. i. O.). Dazu zählen beruhigende Gefühlsgesten wie zärtliches Berühren. Das richtige Maß von professioneller Empathie und professioneller Distanz dient dem Arbeitshandeln, denn bei den Pflegebedürftigen werden Gefühle hervorgerufen, die die Aufgabenerfüllung erleichtern.

Das professionelle Management der eigenen Gefühle dient dazu, einen bestimmten Gefühlszustand beim Gegenüber hervorzurufen (Hochschild 1979; 1990, 122). Gefühlsarbeit beobachtet Hochschild (1990, 120) bei (1) ausgeprägtem Kundenkontakt, (2) der Anforderung, bei Kund*innen einen Gefühlszustand hervorzurufen und (3) in Kontexten, in denen durch Ausbildung, Überwachung (z. B. Supervision)

das Gefühlsverhalten von Angestellten reguliert wird. Eigene Gefühle müssen reguliert werden, um durch Mimik, Stimme und Gestik ein bestimmtes Gefühl zum Ausdruck zu bringen, unabhängig davon, ob dies mit den inneren Empfindungen übereinstimmt. Gefühlsarbeit erfordert Kompetenzen, die durch die theoretische Vermittlung in der Ausbildung und das praktische Einüben im Beruf entwickelt werden.⁴⁶⁴ Raisas Aussage verweist auf einen Aspekt der Gefühlsarbeit an sich selbst. Die Aussage *wo ich Distanz habe* bringt zum Ausdruck, dass sie sich nicht immer gleichermaßen affizieren lässt bzw. ihre Gefühlslage und emotionale Beteiligung variieren. Das entspricht einem (unbewussten) Haushalten mit den eigenen Gefühlen und dient dem Erhalt der Arbeitsfähigkeit.

Weitere Aspekte der Arbeit als ganzer Mensch in einem Beruf, mit dem man sich identifiziert, liegen im Einbringen der Persönlichkeit und individueller Werten in das Arbeitshandeln. Raisa antwortet auf die diffusen Herausforderungen des Berufs mit einer ethischen Maxime: *macht eure Arbeit, als würde es euch, zu euch gemacht* (Z 6–7). Diese ähnelt dem kategorischen Imperativ und lässt einen hohen Anspruch an sich selbst erkennen. Eine ethische Selbstverpflichtung ist für die Tätigkeit förderlich. Sie stellt sicher, alle Pflegebedürftigen gleich zu behandeln, unabhängig der emotionalen Haltung ihnen gegenüber.

Ersichtlich wird, dass sie die Maxime aus ihrer Handlungspraxis abgeleitet hat, denn sie schildert, wie sie diesen Rat anderen Pfleger*innen gibt. Die Maxime charakterisiert sie als eine zentrale Voraussetzung dafür, diese Arbeit ausüben zu können. Sie unterstreicht die Relevanz des Prinzips, indem sie den Erfolg der Arbeit daran knüpft.⁴⁶⁵ Deutlich wird, dass sie sich selbst im Blick hat, ihre innere Einstellung und die Gewissheit, dass die Arbeit für sie funktioniert und dass sie den richtigen Beruf gewählt hat. Ihr Anspruch geht über die reine Pflichterfüllung hinaus. Die Maxime gründet sich auf eine allgemeine Reziprozität, denn Raisa verortet sich gedanklich an der Stelle der Gepflegten. Sie formuliert den Anspruch, die Arbeit so auszuüben, wie sie es sich – als Pflegebedürftige – von Pflegekräften wünschen würde.

⁴⁶⁴ Zur Kompetenz bezüglich Gefühlsarbeit in der Ausbildung siehe Neumann-Ponesch/Höller (2011).

⁴⁶⁵ *ansonsten wird es nicht funktionieren, stellt euch vor, die Pflegerin kommt zu euch, ihr sollt gepflegt werden [...] als würde es euch für euch gemacht, dann erst kann die Arbeit richtig funktionieren, wenn ihr sagt, wenn ihr es wegen des Geldes macht, dann habt ihr da den falschen Beruf gewählt (2) also ich meine, ich werde ja auch später alt, vielleicht komme ich auch in so eine WG, oder werde ich zu Pflegefall, das was ich von den Pflegern erwarten würde, versuche ich selbst zu machen* (Z 7–12).

Raisas Aussage lässt erkennen, dass ihre Motivation nicht auf die finanzielle Kompensation ausgerichtet ist (*wenn ihr es wegen des Geldes macht, dann habt ihr da den falschen Beruf gewählt*). Die Bewährung im Beruf entsteht aus der Erfüllung eines selbstgegebenen Anspruchs. Dieser basiert auf allgemeinen ethischen Werten, die in dem Berufsfeld geteilt werden (Schumacher 2013). Der statusniedrige und körperlich wie emotional belastende Beruf ist im Verhältnis zu den Anforderungen vergleichsweise gering vergütet. In beruflichen Diskursen ist es üblich, sich von einer auf Geld gerichteten Motivation abzugrenzen und z. B. stattdessen den Aspekt der Nützlichkeit hervorzuheben. Raisa charakterisiert den Beruf als Bewährungschance, indem sie persönliche Kriterien der Bewährung formuliert: Das Erfüllen ihrer ethischen Maxime. Die Aussage *dann erst kann die Arbeit richtig funktionieren* lässt sich als Verweis auf den für sie zentralen Aspekt der Sinnstiftung lesen. Raisa stellt Handlungsprämissen auf, an denen sie sich bewähren muss, damit der Beruf für sie sinnstiftend ist.

7.1.2 Religiöse Innenperspektive im Arbeitshandeln

Im Arbeitshandeln und im Sozialbereich von Ausbildung und Beruf entstehen Situationen, in denen Religion relevant wird. Diese verweisen sowohl auf das Spannungsfeld als Muslimin in der Mehrheitsgesellschaft als auch auf das in der muslimischen Community. Raisa wird von ihren nicht-muslimischen Mitschülerinnen damit konfrontieren, dass Frauen im Islam unterdrückt seien, wohingegen Männer vier Frauen haben dürften. Als Raucherin wird sie kritisch gefragt, ob ihr das als Muslimin überhaupt erlaubt sei. Es kommt ebenfalls vor, dass sie für Pflegebedürftige Wurst einkaufen soll und darüber nachdenkt, wie es nach außen wirkt, wenn sie als öffentlich bekennende Muslimin Schweinefleisch kauft. Muslimische Pflegebedürftige konfrontieren sie mit ihrer Meinung zu islamnahen (im Unterschied zu laizistischen) politischen Strömungen in der Türkei, oder deuten ihr persönliches Leid in religiösen Termini.

Alle Situationen entstehen dadurch, dass Raisa sowohl während des Berufsschulunterrichts als auch während ihrer Berufsausübung als bekennende Muslimin identifizierbar ist. Zudem situiert sich die Berufsausübung an einer Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Herkunftsmilieu und dementsprechend wird Raisa auch als Mitglied der Community wahrgenommen. Ich werde jetzt nicht im Detail zeigen, wie Raisa mit der Spannungslinie mit der Mehrheitsgesellschaft umgeht. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass sie inhaltlich auf Vorurteile eingeht und durch Erklä-

rungen über den Islam oder ihre eigene Praxis die Haltung ihres Gegenübers zu verändern versucht. Das entspricht ihrer Vorgehensweise im Interview, wenn sie etwa große Mühe darauf verwendet, das Stereotyp der unterwürfigen und fremdbestimmten Muslimin zu negieren.

Im Folgenden wird detailliert dargestellt, wie Raisa die innermuslimische Spannungslinie bewältigt, die sich in Äußerungen manifestiert, mit denen leidgeplagte Pflegebedürftige die Krankheit als Strafe Gottes bezeichnen (Z 38–9). Aus pflegerischer Sicht ist eine Intervention erforderlich, denn offensichtlich ist die Person mit ihrer leidvollen Situation überfordert. Dafür gibt es verschiedene Optionen. Denkbar ist, auf die geäußerten Gefühle des Leids professionell und empathisch einzugehen. Eine andere Option wäre, die religiöse Fragestellung aufzugreifen. Raisas Handeln entspricht der zweiten Option, wobei sie die religiöse Frage jedoch nicht an einen religiösen Experten (z. B. einen Seelsorger oder Imam) übergibt, sondern selbst als Gläubige agiert.

Raisa beschreibt einen Erklärungsversuch, der darauf gerichtet ist, die Vorstellung eines strafenden Gottes zu widerlegen.⁴⁶⁶ Daran lässt sich ablesen, dass sie ihr Gottesbild infrage gestellt sieht und der betreffenden Pflegebedürftigen, die sie damit als Mitgläubige kennzeichnet, ihre Sicht auf Religion näherbringen möchte.⁴⁶⁷ Raisa argumentiert aus ihrer Religiosität heraus und bezieht sich in die Argumentation mit ein (*wir*). Sie spricht als Gläubige aus einer Innenperspektive heraus.⁴⁶⁸ Inhaltlich argumentiert sie – islamischen Lehren entsprechend – mit der Prüfung der Dankbarkeit und des Gottvertrauens.⁴⁶⁹ Das Argument der Prüfung der Dankbarkeit lässt – wie ich noch zeigen werde – ihre eigene Haltung erkennen. Das Argument *werden durch unsere Krankheiten, die wir erleiden, andere Sachen äh gut gemacht* (Z 42–3) verweist

⁴⁶⁶ *da versuch ich zu erklären, erstens Gott bestraft niemanden* (Z 39).

⁴⁶⁷ Dass die Klagen tatsächlich auf einem strafenden Gottesbild beruhen, kann bezweifelt werden. Aus der Bibel sind die Zweifel und Klagen gestandenen Gläubiger, wie König David, Hiob oder Jesus wohl bekannt. Da der Koran als das direkte Wort Gottes verstanden wird, werden derartige Klagen darin nicht formuliert (siehe aber Kermani 2005). Eindrücklich ist das Beispiel des von Leid, Prüfungen und Krankheit geplagten Hiob, der seinem Schöpfer die eigene Existenz vorwirft (Hiob 3,3).

⁴⁶⁸ *Gott ist nicht böse, es ist, es kann 'n Zeichen sein damit wir, damit äh Gott uns testet, ob wir dankbar sind, was wir haben, oder ob wir ausrasten und uns sagen, warum, warum, warum(?), oder, ähm, das ist eine, das ist eine, sagen wir Prüfung* (Z 39–42).

⁴⁶⁹ Im Koran (z. B. 2:214) werden Glaubensprüfungen angesprochen. Der Islamgelehrte Schaykh Muhammad al-Uthaymin (1925-2001) argumentiert, dass ein leidgeprüfter Gläubiger den Status eines Geduldigen erlangen kann, den auch der Prophet erlangt hatte, <http://islamfatwa.de/aqidah-tauhid/15-aqida-fundament-der-religion/1267-vorzuege-von-leid-u-pruefungen-fuer-den-glaeubigen> [17.4.2019].

in einer islamisch-theologischen Lesart auf frühere Sünden, die getilgt werden.⁴⁷⁰ Schließlich verweist sie auf Eigenverantwortung: *Gott bestraft niemanden, wir bestrafen uns selber wenn schon* (Z 45).

Raisa tritt als religiöse Expertin auf, da sie ihre eigene religiöse Haltung einbringt. Dass sie sich in die Ausführungen mit einschließt, lässt darauf schließen, dass sie sich stark mit der Leiderfahrung der Person identifiziert, und ihre eigene religiöse Bewältigung mitteilt. Das erklärt, warum sie keine distanzierte Perspektive einnimmt, sondern auf religionsbezogene Äußerungen als Gläubige reagiert. Dass sie sich dazu herausgefordert fühlt, hängt mit der spezifischen Fallstruktur zusammen: Religion ist ein herausgehobener Lebensbereich und eine wichtige biografische Ressource für Raisa. Sie hat offenbar ein Interesse daran, das auch Mitgläubigen zu vermitteln.

Damit lässt sich der oben erwähnte Aspekt von Da'wa ausweiten, denn Raisa versucht, auch innerhalb der Community Vorstellungen über den Islam zu verändern. Interessanterweise führt Raisa die Begebenheit auf die Frage an, die auf den Ressourcencharakter von Religion im beruflichen Alltag abzielt. Anstatt aber z. B. auszuführen, dass ihr das hilft, um Entscheidungen zu treffen oder die Ruhe zu bewahren, führt sie Situationen an, in denen sie gegenüber Pflegebedürftigen explizit religiös argumentiert. Raisa erlebt ihr religiöses Wissen als Vorteil, um argumentieren zu können.

Inwieweit das Handeln aus professioneller Sicht adäquat ist, kann hier nicht beurteilt werden. Wie viel Nähe und Distanz in Bezug auf den geteilten Glauben erforderlich sind, kann vor dem Hintergrund der diffusen Anforderungen des Berufs nicht schematisch beantwortet werden. Inwieweit das Mobilisieren der eigenen Religiosität im professionellen Handeln der beruflichen Aufgabenerfüllung dient oder ihr entgegensteht, hängt von vielen Faktoren ab, was erklärt, dass die Frage des Einbringens der eigenen Religiosität und das Eingehen auf die Religiosität von Personen wie Patient*innen Gegenstand von Intrarollenkonflikten ist (siehe Cadge et al. 2009).

Diese Ambivalenz lässt sich an einer weiteren Begebenheit zeigen, in der Raisa auf Zweifel und Kritik einer muslimisch-gläubigen Pflegebedürftigen eingeht.⁴⁷¹ Raisas Handeln, die Person zunächst zu beruhigen und dann inhaltlich religiös zu argumentieren, ist aus einer religiösen Haltung heraus motiviert, denn Raisa begründet ihre

⁴⁷⁰ Der Sündenerlass lässt sich von einem Hadith ableiten, wonach, treffe einen Muslim ein Übel, seine Sünden von ihm abfallen werden wie die Blätter von Bäumen (Sahih Bukhari Volume 7, Book 70, Hadith 551, <https://muflihun.com/bukhari/70/551> [23.4.2019]).

⁴⁷¹ *sie schimpft jetzt über [arabisch betont] Allah+* (Z 50).

Intervention mit einem religiösen Argument, dem potentiellen Glaubensabfall.⁴⁷² Ihre Intervention ist mit Seelsorge vergleichbar. Raisa erwähnt das Ergebnis, dass die Pflegebedürftige aus religiöser Perspektive wieder zur Vernunft kommt.⁴⁷³ Das Einlenken der Pflegebedürftigen deutet darauf, dass sie sich emotional beruhigt hat.

Die Ambivalenz liegt darin, dass das Thematisieren von Religion auch zu Konflikten führen kann. Das kann vor allem dann passieren, wenn die Haltung der Pflegebedürftigen pauschal kritisiert wird. Das ist hier nicht der Fall, denn Raisa greift die Leidenskommunikation auf und versucht, die Perspektive auf das Leid zu verändern. In der geschilderten Begebenheit lässt sich das Ergebnis aus pflegerischer Perspektive als gelungen bewerten, denn ein erregter Gefühlszustand birgt gesundheitliche Risiken und erschwert das Verrichten von Pflegehandlungen. In diesem Fall ist Raisas Handeln dem Arbeitsablauf und dem Wohlbefinden der Person zuträglich und lässt sich als gelungene Gefühlsarbeit bezeichnen. Obwohl Raisa derartige Situationen als Ausnahme kennzeichnet, lässt sich festhalten, dass sie sich in ihrem beruflichen Handeln gefordert sieht, als versierte und belesene Gläubige zu handeln und inhaltlich auf Religion betreffende Äußerungen einzugehen.

7.1.3 Religion und Arbeit als wechselseitige Ressourcen

Raisa stellt aktiv eine Verknüpfung zwischen Religiosität und Beruf her (*ich verbinde es auch mit meiner Religion zusammen*, Z 18). Diese ist etwas anders gelagert, als sich zunächst vermuten lässt. Vor dem Hintergrund diffuser Anforderungen der Tätigkeit, wäre denkbar gewesen, dass religiöse Werte sie dazu motivieren, sich als ganze Person in die Arbeit einzubringen. Die Motivation, im Beruf religiöse Werte umzusetzen, hätte sich zudem angesichts des geringen Status der Tätigkeit erwarten lassen. Ähnlich wäre das, wenn nichtreligiöse Menschen eine intrinsische gemeinwohlorientierte Motivation anführen. Die Altenpflege kann einerseits religiös – über die Geschichte des Berufs und religiöse Werte – und andererseits säkular – über die Gemeinwohlorientierung, die Idee des Helfens und den Dienst am Menschen – aufgewertet werden (Bischoff-Wanner 1997).

⁴⁷² *da würde sie, sagen wir ungläubig in unserer Sichtweise* (Z 52–3).

⁴⁷³ *da überlegt sie, hast du eigentlich Recht, das ist mein Schaitan, der in mir, also mein Teufel, der in mir, in ihr wohnt* (Z 57–8).

Raisa führt eine höhere Instanz an, die sie für diesen Beruf ausgewählt habe.⁴⁷⁴ Das ist kein islamspezifischer Diskurs, denn der implizite theologische Gehalt von Erwähltheit verweist auf den Lutherischen Gedanken der Berufung. Raisa geht von der Schwierigkeit des Berufs aus, der eine besondere Eignung erfordert: *nicht jeder kann diesen Beruf ausüben* (Z 19). Damit stellt sie ein Passungsverhältnis zwischen dem Beruf und ihren Kapazitäten her. Diese Passung artikuliert sie als Auszeichnung bzw. Erwählung. Sie behauptet allerdings keine persönliche Berufung als Einzelperson, sondern weitet die Erwähltheit auf den Berufsstand aus, stellt sich also in eine solidarische Beziehung zu anderen Pflegerinnen.⁴⁷⁵ In diesem Fall ermöglicht der Bezug auf Religion, die Schwierigkeiten des Berufs als Herausforderungen zu deuten, und diejenigen, die den Beruf ausüben, als etwas Besonderes zu sehen.

Für Raisas Fall bringt die Deutung der individuellen Erwähltheit einen spezifischen Vorteil. Vor dem Hintergrund, dass jede Lebenspraxis Entscheidungen in Hinblick auf ihre Sinnhaftigkeit begründen muss (Begründungsverpflichtung), kann sie den eingeschlagenen Berufsweg als den individuell richtigen deuten. Die Begründungslast ist in ihrem Fall umso größer, da sie die Wahl aus begrenzten Möglichkeiten heraus getroffen hat bzw. eine sich bietende Möglichkeit der Selbstverwirklichung ergriffen hat.⁴⁷⁶ Sie hatte offenbar keine intrinsische (oder durch religiöse Werte beförderte) Motivation für den Beruf, sondern hat das genutzt, was sich als Möglichkeit bot. Die religiöse Begründungsfigur erfüllt eine spezifische Funktion. Raisa kann sich versichern, erwählt worden zu sein. Folglich muss der Beruf „der Richtige“ für sie sein, der eine Bewährungsgrundlage bietet und ihren Wunsch nach Selbstverwirklichung stützt. Das Passungsverhältnis wird zusätzlich religiös begründet.⁴⁷⁷

In der spezifisch gelagerten Verbindung von Religion und konkretem Arbeitshandeln steht für Raisa weniger die Umsetzung religiöser Werte (z. B. Nächstenliebe) im Fokus, sondern ihre Selbstvergewisserung. Sie stellt heraus, dass sie über ihr konkretes Arbeitshandeln ihr Leben relativieren kann.⁴⁷⁸ Die Vergewisserung darüber,

⁴⁷⁴ *es ist eine Ehre, wie soll ich sagen, es ist eine, ähm, ich bin ausgewählt, sag ich mal kurz und knapp, wirklich. ich bin ein Auserwählter, die den Menschen helfen sollen* (Z 18–20).

⁴⁷⁵ *allgemein die Pflegerinnen sag ich mal ausgewählt, nicht nur ich persönlich* (Z 21).

⁴⁷⁶ Ein Gewissenskonflikt hinsichtlich der Intimpflege bei Personen des anderen Geschlechts wird von Raisa nicht thematisiert.

⁴⁷⁷ Da sie nicht mit dem Inhalt der Tätigkeit argumentiert, ließe sich die Begründungsfigur auf andere, statusniedrigere und körperlich wie emotional anstrengende Berufe übertragen. Das Argument, dass nicht alle diesen Beruf ausüben können, erhöht diesen.

⁴⁷⁸ *erstens verstärkt mich das äh, meinen äh Stand zu sehen. ich sage, Gott sei Dank, ich hab noch alle Körperteile ganz, weil normalerweise beklagt man sich über jede Kleinigkeit, ah, warum bin ich betroffen, warum dies, warum dies, halt, man hört ja von jedem andere Geschichte, andere Lebenserfahrung,*

dass es ihr gut geht, basiert auf einer Reflexion, die durch ihre alltägliche Arbeit ausgelöst wird. Sie kommt mit leidenden Menschen in Kontakt. Über einen Vergleich kann sie ihr eigenes Leid relativieren. Damit verschiebt sie ihren Referenzpunkt. Sie vergewissert sich, dass sie in der Lage ist, ihr Leben ohne fremde Hilfe zu gestalten. Bei der Idee des Helfens hat sie nicht die Personen, die Hilfe empfangen, im Blick, sondern sich selbst und die Aufwertung, die sie darüber erfährt (*dass ich äh helfe, das ist wichtig für mich*). Raisa unterstreicht ihre Fähigkeit, einer Berufstätigkeit nachgehen zu können. Daraus spricht das Ideal, das eigene Leben durch eine sinnstiftende Berufstätigkeit zu bestreiten, sich also in diesem Bereich zu bewähren. Durch den Beruf kann sie ihr eigenes Leben in einem günstigeren Licht betrachten. Damit lässt sich das Berufliche als eine persönliche Ressource der Lebensbewältigung interpretieren.

Darüber hinaus ist das Religiöse und das Berufliche in einem weiteren Sinne verflochten: Die Arbeit bietet Reflexionsanlässe für die religiöse Haltung. Raisa leitet eine Selbstvergewisserung ein, indem sie eine evidente Sprechhandlung zusätzlich betont: *ich sage, Gott sei Dank* (Z 26). Die erneute, im Moment des Sprechens vorgenommene, direkte und sich wiederholende Abwägung kennzeichnet das Gesagte als Vergegenwärtigung. Deutlich wird das an der direkten religiösen Ansprache, mit der sie ihre Dankbarkeit Gott gegenüber ausdrückt. Der Kontakt mit Menschen, deren Situation sich im Vergleich zu ihrer als ungünstig bewerten lässt, führt zu einer Vergewisserung über das Gute, das Gott ihr beschert hat.

Das entspricht der Argumentation, die sie gegen die Idee der Krankheit als Strafe vorgebracht hat (*damit äh Gott uns testet, ob wir dankbar sind, was wir haben*, Z 40–1). Indem eine demutsvolle und dankbare Haltung eingenommen wird, kann das positive Gefühl einer innigen Beziehung zum Schöpfergott intensiviert werden. Die durch die Berufsarbeit ausgelöste Reflexion bestärkt damit letztlich den religiösen Glauben. Als Ressource der Lebensbewältigung lässt sich die über den Beruf ausgelöste Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer vor dem Hintergrund des geringen Möglichkeitsraumes kennzeichnen. Damit kann sie sich mit der Vergangenheit aussöhnen und zufrieden mit dem Erreichten sein. Religion und Arbeit sind also nicht nur jede

andere äh, Probleme, sag ich mal so erstmal ein Dank, mein Gott, Dankeschön, ich hab gesunde Kinder, ich bin noch gesund, soweit es geht, ich kann mich selbst pflegen, ich brauch keine andere, die zu mir kommt, und so, finanziell gesehen, ich arbeite, ich kann noch arbeiten, andere Personen können nicht raus, weder statt arbeiten können nicht mehr raus aus'm Haus, Dankeschön und ähm, dass ich was bringe, dass ich äh helfe, das ist wichtig für mich (2) (Z 26–34).

für sich Ressourcen, sondern ihre aktive Verflechtung macht sie zu persönlichen Ressourcen der Lebensbewältigung.

7.1.4 Fazit zur Lebensführung

Die nachfolgende Tabelle fasst die wesentlichen Aspekte von Raisas Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf noch einmal zusammen.

Tabelle 4: Fallstruktur Raisa

Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld	<ul style="list-style-type: none"> – Stereotype durch das eigene Beispiel und Erklärungen korrigieren – Doppelstruktur der Adressierung (muslimisches Herkunftsmilieu und Mehrheitsgesellschaft) – Bezüge zu Religion werden aus einer Innenperspektive beurteilt, wenn nötig, wird religiös kommuniziert
Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)	<ul style="list-style-type: none"> – Verknüpfung von Religion und Arbeit über die Idee der Bewährung der muslimischen Identität – wechselseitiger Ressourcencharakter: Religion und Arbeit sind biografische Ressourcen und zentral für die Lebensführung
Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen	<ul style="list-style-type: none"> – sukzessive Erarbeitung von Handlungsautonomie und Selbstbestimmung, zuerst im religiösen Milieu, dann in der Öffentlichkeit – religiöses Wissen ist Ressource der Entwicklung einer selbstbestimmten muslimischen Identität und der Abkehr von Traditionen (religiöses Milieu: Kontinuität und Wandlungsprozesse) – Freisetzungseffekte und Stigmatisierung sind Wegbereiter für das Ergreifen einer naheliegenden Option der Selbstverwirklichung

Raisa erlebt im Rahmen ihrer Tätigkeit, dass das Muslimische relevant wird, sei es als Zuschreibungskategorie, wenn sie mit Stereotypen konfrontiert wird oder als Objekt beruflichen Handelns. Ihre Aushandlung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie aus einer religiösen Innenperspektive heraus agiert, z. B., indem sie religiöse Kommunikation in das berufliche Handeln einbringt.

In ihrer Lebensführung sind Religion und Berufstätigkeit miteinander verquickt. Die Verknüpfung beruht erstens auf einer fallspezifischen Bewährungsidee als berufstätige Muslimin und zweitens auf dem wechselseitigen Ressourcencharakter von Religion und Arbeit. Arbeit ist in mehrfacher Hinsicht eine biografische Ressource. Sie dient der Selbstverwirklichung als Frau nach der Erziehungsphase und der Bewährung als Muslimin. Über die durch Arbeit ausgelöste Reflexion wird das eigene Leid relativiert. Nicht zuletzt führt das zu einer Intensivierung der Beziehung zum Schöpfergott.

Die biografische Genese von Raisas Lebensführung ist durch eine sukzessive Überwindung von Fremdbestimmung und Entwicklung von Handlungsautonomie gekennzeichnet, zuerst im Herkunftsmilieu und dann in der Öffentlichkeit. Die herkunftsbedingte religiöse Bindung hat dabei einen ambivalenten Charakter. Einerseits fungiert sie als Ressource der Autonomieentwicklung, andererseits verstärkt sie die Krisenhaftigkeit der Bewährung durch die wahrgenommene Diskriminierung. Raisa gelingt es, im Kontext ihres engen Möglichkeitsraums eine Bewährungsoption zu realisieren.

7.2 Ästhetisch-neugierige Praxis mit religiöser Bindung: Ece

Auf der Grundlage der bisherigen Analyse einer reflektierten Lebensführung wird nun gezeigt, wie Ece mit dem inhärenten und mit dem gesellschaftlich induzierten Spannungsfeld von Religion und Arbeit umgeht. Feststellen lassen sich die Erscheinungsformen von Religion als Agens, Objekt und Zuschreibungskategorie. Zunächst werden anhand von Beispielen Spannungslinien aufgezeigt, die innerliche und soziale Aushandlungsprozesse notwendig machen. Eces Umgang wird als situationsbezogen, professionell, übersetzend und handlungskompetent charakterisiert (7.2.1). Danach wird auf die für Eces Lebensführung charakteristische durchlässige Grenzziehung zwischen Religion und Arbeit fokussiert, dabei werden relevante Ressourcenaspekte betrachtet (7.2.2). Schließlich wird dargelegt, wie Ece die Aushandlungen retrospektiv als persönlichen Gewinn deutet und daran das ästhetisch-neugierige Moment der Lebensführung aufgezeigt (7.2.3).

7.2.1 Spannungslinien durch Religion im beruflichen Kontext

Religion als Objekt und Zuschreibungskategorie

Ece ist als Projektkoordinatorin bei einer Einrichtung beschäftigt, die an einen christlichen Träger angegliedert ist. Bereits in ihrer Positionierung auf dem Arbeitsmarkt ist angelegt, dass die ethnische und religiöse Zugehörigkeit salient wird. Einstellungskriterium war die Bejahung christlicher Werte. Die ethnische und religiöse Zugehörigkeit war neben dem Hochschulabschluss relevant. Ece wurde der Personalverantwortlichen auf einer Tagung von einer ehemaligen Dozentin als potenzielle Bewerberin vorgestellt. Offenbar wurde gezielt eine Person akquiriert, bei der herkunftsbedingt von beruflich relevantem Wissen und interkultureller Kompetenz ausgegangen werden konnte.⁴⁷⁹ Die muslimische Religion ist in der Arbeitsorganisation ein relevantes Handlungsfeld. Die Tätigkeit umfasst unter anderem die Beratung von Pflegeeinrichtungen hinsichtlich der Berücksichtigung religiöser Vielfalt. Mit Blick auf Pflegebedürftige muslimischen Glaubens organisiert Ece Seminare zur Kultur und Religion des

⁴⁷⁹ Ece hat eine vorteilhafte Nischenposition auf dem Arbeitsmarkt eingenommen, bzw. wurde – kritisch ausgedrückt – in den ethnischen Arbeitsmarkt „abgedrängt“. Laut Ulrike Ofner (2013) sind die Grenzen zwischen Selbstpositionierung und Zuweisung fließend.

Islams, in denen z. B. Gebetsteppiche als Anschauungsobjekt verwendet werden. Ethische und religiöse Diversität in der Belegschaft⁴⁸⁰ und die Tatsache, dass Religion inhaltlich in der Arbeitsorganisation relevant ist, sprechen theoretisch für ein diversitätssensibles berufliches Setting. Allerdings werden in der Praxis Konflikte und Auseinandersetzungen bezüglich der muslimischen Zugehörigkeit und Gläubigkeit nicht obsolet.

Im beruflichen Alltag gebraucht Ece den Ausspruch *bismillah*.⁴⁸¹ Es handelt sich um eine religiös geprägte kulturelle Gewohnheit. Auch weniger gläubige Muslim*innen sprechen diese Verkürzung der islamischen Basmala⁴⁸² aus, wenn sie eine Mahlzeit oder eine Autofahrt beginnen. An Eces Arbeitsstelle löst das Irritationen aus.⁴⁸³ Dass eine von der Kultur des Islams geprägte Handlung als abweichend und erschreckend empfunden wird, der in seinem religiösen Gehalt vergleichbare Ausspruch „oh Gott“ hingegen nicht, lässt sich auf die christliche Prägung der Gesellschaft zurückführen.

Im Kontext einer Diversitätsschulung mit Kolleg*innen der Arbeitsstelle entsteht eine weitere Irritation. In einer Schulung wird das berufliche Miteinander im Kontext von Diversität losgelöst vom Alltag betrachtet. Ungeachtet der wahrscheinlich positiven Haltung zu Diversität im Kollegium wird Eces Aussage, dass sie sich dem Islam zugehörig fühlt, irritiert zur Kenntnis genommen, nicht jedoch die Erklärung eines homosexuellen Kollegen südamerikanischer Herkunft, dem Katholizismus verbunden zu sein.⁴⁸⁴ Der Islam, nicht aber der Katholizismus löst eine Irritation aus. Darin zeigt sich, dass das Christliche als Teil der eigenen Kultur wahrgenommen wird. Mit Blick auf den – ebenfalls nicht der nationalen Gemeinschaft zugehörigen – Kollegen wird das Verhältnis von Fremdheit zum Islam und Vertrautheit mit dem Christentum ersichtlich. Nun ließe sich einwenden, dass das christlich geprägte Arbeitsumfeld die Ablehnung des Islams akzentuiert. Dagegen spricht, dass nicht spezifisch religiös – etwa mit der theologischen Position der Kirche zur Homosexualität – argumentiert

⁴⁸⁰ Ece hat christliche, jüdische und hinduistische Kolleg*innen. Um die Anonymisierung zu gewährleisten, wird hier nicht näher auf die Organisationsstruktur und den Träger eingegangen.

⁴⁸¹ Anhang B-9, Z 3–4.

⁴⁸² Die Basmala bedeutet wörtlich „im Namen Gottes, des Erbarmer, des Barmherzigen“ und wird als Beginn alles Guten bezeichnet (Heinzmann 2013, 108 f.). Sie steht zu Beginn jeder Sure des Korans mit Ausnahme der 9. Der Prophet Mohammed soll dazu geraten haben, jede ethisch oder religiös erlaubte Handlung mit dem Ausspruch „bismillah“ einzuleiten, wodurch die Handlung gesegnet werde (ibid.).

⁴⁸³ *oh Gott, huch was kommt denn jetzt* (Anhang B-9, Z 5).

⁴⁸⁴ Siehe Anhang B-11, Z 25–50.

wird.⁴⁸⁵ Vielmehr wird das Muslimische angesichts der Selbstverständlichkeit einer christlich geprägten Kultur mit dem Fremden assoziiert.

Die von Ece angeführte Aussage *das hätten wir jetzt von dir überhaupt nicht gedacht*⁴⁸⁶ unterstellt widersprüchliche Identitätselemente. Die Wahrnehmung bezieht sich auf die Passung zwischen der sozialen Identität (Fremdwahrnehmung) und der Ich-Identität (Selbstwahrnehmung) (siehe Goffman 1967). Während die homosexuelle und katholische Identität als kohärent wahrgenommen wird, wird Eces Identifikation mit dem Islam infrage gestellt. In der Reaktion lässt sich die sozial geteilte Konstruktion ausmachen, dass sich Muslim*innen auf eine bestimmte Weise definieren lassen. Eces soziale Identität passt nicht dazu, denn von ihr wird angenommen, dass sie keine Religion hat.⁴⁸⁷ Der unterstellte Widerspruch lässt sich auf das binäre Schema von religiös und säkular zurückführen, dementsprechend irritiert es, wenn sich eine „säkular wirkende“ Person als religiös identifiziert.⁴⁸⁸ Die Aussage enthält einen Vorwurf bzw. eine Enttäuschung. Vergleichbar mit Eltern, die eine Übertretung rügen, wird ein Überordnungsverhältnis beansprucht, indem die Sprecher*innen sich die Legitimität zuschreiben, die Kohärenz von Eces Identität zu bewerten. Ece erlebt diese Haltung als nicht korrigierbar. Der Einwand des Kollegen, der sich einer Religion zugehörig fühlt, die seine Homosexualität nicht anerkennt, löst die Irritation nicht auf.⁴⁸⁹

Ein weiterer Aspekt, der die vermeintliche Inkohärenz befördert, liegt darin, dass die Kolleg*innen Ece als rationale Frau sehen.⁴⁹⁰ Angesichts des Stereotyps einer Frauen unterdrückenden Religion, erscheint es als widersprüchlich, dass sie sich dem Islam zugehörig fühlt. Die Aussage (*rationelle Frau*) verweist zudem auf geschlechtsspezifische Stereotype, wonach Frauen weniger rational sind als Männer. Im berufli-

⁴⁸⁵ Die dogmatische Unvereinbarkeit von Katholizismus und praktizierter Homosexualität entspricht ungeachtet zahlreicher kritischer Stimmen innerhalb der Kirche nach wie vor der offiziellen Position.

⁴⁸⁶ Anhang B-11, Z 40–1.

⁴⁸⁷ *vielleicht hätte ich gedacht, dass du sagst, nee, ich habe keine Religion* (Anhang B-11, Z 41–2).

⁴⁸⁸ Das binäre Schema religiös/säkular ist ein Beispiel für Irritationen, die dadurch entstehen, dass die Klassifizierung von Personen scheitert. Unverschleierte Musliminnen berichten zudem von der klassifizierenden Wahrnehmung, die ihnen verschleierte Musliminnen entgegenbringen (Topal 2017, 589).

⁴⁸⁹ *der Kollege, der aus Südamerika, der hat sich totgelacht, und er meinte dann so, also ihr seht den Widerspruch in ihr(?) und nicht in mir(?), obwohl ich sage, ich fühle mich dem Katholizismus gebunden, obwohl ich mit meiner sexuellen Identität ganz genau weiß, dass ich nicht angenommen werde, in der Religion. und das war so total irrsinnig, wo man echt gesagt hat schschsch, da hat keiner gesagt, stimmt, sondern, also ich weiß nicht, hätt' ich jetzt bei dir jetzt nicht gedacht, keine Ahnung, nee, wirklich(?)* (Anhang B-11, Z 43–7).

⁴⁹⁰ *die Kollegen dann aber du bist doch so 'ne rationelle Frau, wie kommst du jetzt auf die Idee* (Anhang B-11, Z 61–2).

chen Kontext sind auf Rationalität verweisende Zuschreibungen – wie kompetent, rational, problemlösungsfähig – wichtig. Als weibliche Führungskraft riskiert Ece mit dem Bekenntnis zum Islam letztlich, dass ihr Kompetenz abgesprochen wird.

Eine weitere Konfliktsituation steht mit religiösen Speisevorschriften in Zusammenhang. Im Rahmen einer Fachkonferenz in einer mittelgroßen westdeutschen Stadt wird für das Abendessen in einem Wirtshaus ein Büffet organisiert. Die Speisen sind traditionell-ländlich geprägt und berücksichtigen – entgegen der Idee eines Büffets, wonach jeder Gast Speisen nach seinem Geschmack wählen kann – weder religiöse Belange noch Speisegewohnheiten aus Überzeugungsgründen. Ece kann nicht, wie in anderen beruflichen Situationen im städtischen Kontext einer Großstadt, auf vegetarische Speisen zurückgreifen, da ihrer Aussage nach *überall Speck drin ist*⁴⁹¹. Sie erfährt eine doppelte Zurückweisung. Obwohl sie Gast ist, werden ihre Bedürfnisse nicht berücksichtigt. Das kommt einem Ausschluss von der Gemeinschaft der Essenden gleich.

Als sie sich irritiert an Kolleg*innen wendet, wird ihr Problem als nebensächlich gekennzeichnet. Ihre Überzeugung wird nicht ernst genommen, denn es wird für zumutbar gehalten, die sichtbaren Bestandteile zu entfernen.⁴⁹² Als sie ihr Problem konkretisiert, erfährt sie eine weitere Zurückweisung.⁴⁹³ Obwohl – zumindest in modernen städtischen Kontexten – eine große Toleranz gegenüber der Pluralität von Ernährungsweisen besteht, gelten religiöse Gründe nicht als legitim. Die individuelle Bindung an religiöse Gebote als Grundlage der Lebensführung wird als Engstirnigkeit bezeichnet. Die Argumentation disqualifiziert das Religiöse von einem außerreligiösen Standpunkt. Dies kommt einer Bevormundung gleich, denn die eigenständige religiöse Positionierung wird abgesprochen bzw. aus einer säkularen Perspektive als unverhältnismäßig charakterisiert. Damit wird letztlich Selbstbestimmung abgesprochen.

Eine weitere Spannungslinie zeigt sich in der Reduktion auf das Muslimsein. Die Salienz dieses Identitätsmerkmals kann über die generelle Minderheitensituation hinaus damit erklärt werden, dass Ece die einzige Muslimin in der (christlich geprägten) Arbeitsorganisation ist. So erlebt sie, dass der Direktor der Einrichtung ihre muslimische Zugehörigkeit hervorhebt, um die Öffnung der christlichen Einrichtung für

⁴⁹¹ Anhang B-11, Z 10–1.

⁴⁹² *na ja das bisschen Speck, dann nimmst du den Speck weg* (Anhang B-11, Z 11).

⁴⁹³ *dann meinte ich nein, das ist dann halt mit verarbeitet worden, na ja, also so eng musst du's jetzt auch nicht sehen* (Anhang B-11, Z 11–2).

religiöse Diversität zu zeigen.⁴⁹⁴ In dem Moment repräsentiert sie die Gruppe der *Muslime* (vgl. Goffman 1967, 38), wird aber weder als Individuum noch in ihrer beruflichen Rolle wahrgenommen. Über die schlichte Repräsentanz der Gruppe hinaus werden Forderungen in anderen Situationen artikuliert. So erlebt Ece, dass sie Expertin für ihre Religion sein soll.⁴⁹⁵ Obwohl es sich um eine Fachveranstaltung handelt, wird sie nicht in ihrer beruflichen Rolle angesprochen. Der thematische Bezug zur Veranstaltung verliert sich, denn Ece beobachtet, dass sich die Themen hin zum Islam entwickeln.⁴⁹⁶ Es geht also nicht um beruflich relevante Fragen, z. B. „Welche religiösen Riten müssen Pflegekräfte kennen?“. Vielmehr ergibt sich aus Eces Zugehörigkeit eine Gelegenheitsstruktur, den Islam zu thematisieren. Es ist wahrscheinlich, dass dabei auf medial breit diskutierte Themen oder Stereotype, wie die Stellung der Frau im Islam oder das Thema Gewalt, rekurriert wird.

Professionelle, situationsbezogene Aushandlung von Religion

Die Beispiele verweisen auf Spannungslinien: das Islamische als das Fremde, die Unterstellung widersprüchlicher Identitätselemente, das Absprechen von Selbstbestimmung und die Reduktion auf ein Identitätsmerkmal. Derartige Situationen setzen sowohl innerliche Aushandlungsprozesse als auch Aushandlungen im sozialen Umfeld in Gang, deren typische Elemente im Folgenden betrachtet werden.

An der Schilderung der Irritation, die das Aussprechen der Basmala erzeugt, wird deutlich, dass Ece selbst irritiert ist. Sie nimmt wahr, dass islamisch begründete Praktiken als störend empfunden werden. Das erfordert eine Perspektivübernahme. Ece nimmt eine soziologisch-distanzierte Perspektive ein, mit der sie die Situation und die Haltung der anderen reflektiert. Hier zeigt sich die Fallstruktur der reflexiven Distanz gegenüber der eigenen Religiosität und der Fremdwahrnehmung. Im beruflichen Kontext ist dies nützlich. Ece verfügt als Führungskraft zwar über Freiheiten, relevant ist aber auch, wie ihr Verhalten gedeutet wird, da sich dies auf die Wahrnehmung ihrer Kompetenz und damit die Kooperation auswirkt. Eigenschaften, die unter Führungskräften minoritär sind, kommen einem Stigma gleich (Alter 2012). Das gilt für homosexuelle und behinderte Menschen, solche mit einem Migrationshintergrund oder auch

⁴⁹⁴ *Rektor, der eigentlich nicht mal meinen Namen wusste, aber gesagt hat, das ist unsere muslimische Kollegin* (Anhang B-14, Z 3–4).

⁴⁹⁵ Siehe Anhang B-13.

⁴⁹⁶ *das Thema kommt immer wieder dann in die Religionsgeschichte, wo es dann da heißt, ja ok und wie ist es jetzt im Islam* (Anhang B-13, Z 8–9).

für Frauen in einem männlich dominierten Umfeld. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Islam ist Ece eine atypische Führungskraft. Sie riskiert, dass ihr Verhalten, insbesondere, wenn es als ungerecht oder unprofessionell eingeschätzt wird, oder ihre Anforderungen als zu hoch empfunden werden, auf das Stigma der muslimischen Zugehörigkeit zugerechnet wird (ibid., 3).

Ece bewältigt die Situation, indem sie ein situatives Angemessenheitsurteil fällt, d. h., sie bewertet ihre Praxis in Hinblick auf die Adäquatheit im beruflichen Kontext.⁴⁹⁷ Sie begründet die Notwendigkeit religiöser Bezüge im Arbeitsleben vor sich (und potentiell vor anderen) mit einem funktionalen Argument, denn sie spielt auf ein individuelles Bedürfnis an, das punktuell entsteht.

Dem Vorwurf der Unvereinbarkeit einer rationalen sozialen Identität und der Bindung an Religion begegnet Ece, indem sie dem Islam, ebenso wie anderen Religionen, sowohl rationale als auch irrationale Elemente attestiert.⁴⁹⁸ Mit dem Argument, dass Religion grundsätzlich nicht im Widerspruch mit Rationalität steht, bringt sie die Diskussion auf eine allgemeine Ebene.⁴⁹⁹ Die Ungleichbehandlung zwischen den Geschlechtern begründet sie historisch und mit Blick auf Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern.⁵⁰⁰

Mit der folgenden Maßgabe positioniert sie sich als autonomes Subjekt, das reflektiert individuelle Bezüge zu Religion gestaltet: *also da muss man jetzt auch mal gucken und der Islam ist auch von Männern geschrieben worden, also grad für mich als Frau zu gucken wo ist meine Position dann, was ist mit der Religion vereinbar.*⁵⁰¹ Sie stellt sich als souveräne und autonome Person dar, die mit religiösen Inhalten reflexiv umgehen kann und sich selbst als letzte Instanz betrachtet, die religiöse und weltanschauliche Entscheidungen trifft. Damit verteidigt sie auf professionelle, diplomatische Weise eine, auch für das Berufliche wichtige Kompetenz: Unterscheidungsfähigkeit.

⁴⁹⁷ *wo ich dann sagen kann, ok, jetzt brauch ich das halt auch* (Anhang B-9, Z 6).

⁴⁹⁸ Anhang B-11, Z 63–4.

⁴⁹⁹ Hier ließe sich mit Rudolf Otto (2014) argumentieren. Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Rationalität kommt er zu dem Schluss, dass Religion insofern nicht rational ist, als die zugrundeliegenden religiösen Gefühle höchst subjektiv sind. Sie beziehen sich Otto zufolge auf das Numinose, dessen Existenz weder bestätigt noch abgelehnt werden kann und das sich somit gänzlich einer Überprüfung entzieht.

⁵⁰⁰ Indem sie sich auf die Gleichstellung vor Gott im Koran beruft, argumentiert sie entsprechend gängigen Argumentationen von muslimischen Theologinnen, wie Ziba Mir-Hosseini (2003), wonach die patriarchale Struktur der Gesellschaft und die Interpretationen von (männlichen) Gelehrten ein Ungleichgewicht zugunsten von Männern bedingen. Siehe auch Anhang B-12.

⁵⁰¹ Anhang B-11, Z 64–6.

Professionalität lässt sich auch in der Reaktion auf die Forderung, Expertin für die eigene Religion zu sein, ausmachen. Ece ignoriert, dass den Fragen möglicherweise Stereotype zugrunde liegen. Sie verhält sich so, als hätte ihr Gegenüber eine Fachfrage gestellt und verweist dementsprechend auf die notwendige Fachkompetenz, um die Frage zu beantworten.⁵⁰² Damit rahmt sie das Gespräch als Konversation unter Fachpersonen, nicht zuletzt indem sie ihre eigene Fachkompetenz in Erinnerung ruft. Sie zieht eine klare Grenze und verweigert, als Gläubige zu sprechen. Damit wäre nämlich das Risiko verbunden, dass sich die Diskussion immer weiter entspinnt, heikle Themen berührt werden und sie in Erklärungsnöte kommt. Mit dem Verweis auf eine wissenschaftliche Aufgabenteilung bleibt sie innerhalb des Rahmens wissenschaftlich diskutierbarer Fragen. Sie handelt als Akteurin, die ein an sie gestelltes Anliegen auf kompetente Weise zurückweist.

Als offensives Spiegeln lässt sich bezeichnen, dass sie die Situation umdreht.⁵⁰³ Der fragenden Person hält sie einen Spiegel vor, indem sie sie aufgrund deren Zugehörigkeit zum Christentum mit einer reziproken Erwartung konfrontiert. Sie demonstriert ihrem Gegenüber, wie es sich anfühlt, nicht als Individuum oder in der beruflichen Rolle adressiert zu werden, sondern auf die Religionszugehörigkeit reduziert zu werden. Diese Überschreitung macht sie ihrem Gegenüber deutlich, anstatt z. B. lediglich auf die Heterogenität des Islams zu verweisen. Sie zeigt auf offensive Weise, dass es sich um weitreichende Forderungen handelt.

Eine Anpassung und Übersetzungsleistung zeigt sich in Bezug auf religiöse Speisegebote. Praktisch greift Ece – ebenso wie hinduistische und jüdische Kolleg*innen – bei beruflichen Veranstaltungen auf vegetarische Speisen zurück.⁵⁰⁴ Sprachlich zeigt sich die Anpassung im Ausdruck ihrer Werthaltung in immer allgemeineren Termini.⁵⁰⁵ Ece korrigiert den Terminus „muslimisch“ mit „religiös“ und bezeichnet das dann als *Überzeugungsgründe*. Verbal ordnet sie ihre Praxis damit in den gegebenen Rahmen fleischhaltiger und fleischloser Ernährung ein. Sie fordert keine religiöse An-

⁵⁰² *wo ich dann den Leuten nur sagen muss, ich bin keine Islamwissenschaftlerin, ich bin Sozialwissenschaftlerin. wenn sie wirklich ähm perfekt eine ähm Antwort diesbezüglich haben möchten, müssen sie ne Islamwissenschaftlerin reinbringen* (Anhang B-13, Z 10–1).

⁵⁰³ *dann sag ich dann immer im Gegenzug na erzählen Sie's mir, wo ist dann jetzt die Differenz im Christentum da, was sagt das Christentum darüber aus* (Anhang B-13, Z 14–5).

⁵⁰⁴ Siehe Anhang B-11, Z 7–9.

⁵⁰⁵ *ich hab den Eindruck, du hast größeres Verständnis als Vegetarier, als wenn du sagst, aus muslim.., also aus [betont] religiösen+ Gründen, aus Überzeugungsgründen ess' ich das nicht* (Anhang B-11, Z 16–8).

passung, sondern passt sich an gesellschaftliche Normen an und diskutiert ihre Ernährung als persönliche Überzeugung. Die oben geschilderte Konfliktsituation entsteht erst angesichts eines defizitären Verständnisses von Vegetarismus, wonach es ausreicht, die sichtbaren fleischlichen Bestandteile des Essens zu entfernen. Das würde auch mit der Überzeugung einer Vegetarierin kollidieren, die eine fleischlose und dennoch vollwertige Ernährung praktiziert und ebenfalls keine Speisen zu sich nimmt, bei deren Zubereitung Fleisch verarbeitet wurde.

Die Übersetzung einer religiös geprägten Haltung in säkulare Termini erachtet Habermas (2005) für den öffentlichen Dialog als wichtig, da für Gesetz, Regierung und Verwaltung nur säkulare Gründe zählen. Gleichwohl müsse man dem religiösen Bürger, der keine Übersetzung findet, zugestehen, sich in religiöser Sprache auszudrücken, um eine „*unzumutbare mentale und psychologische Bürde* zu vermeiden“ (ibid., 135, Herv. i. O.). Eine Übersetzung zeugt von der „Fähigkeit, eigene religiöse Überzeugungen auch reflexiv von außen zu betrachten und mit säkularen Auffassungen zu verknüpfen“ (ibid., 136). Ece befindet sich weder in einem öffentlichen Dialog im Sinne Habermas', noch spricht sie im Namen einer Religionsgemeinschaft. Ihr Handeln lässt sich als vorausschauendes Entgegenkommen werten. Sie handelt so, als wäre die (für den öffentlichen Dialog diskutierte) Norm eine Norm des sozialen Miteinanders.

Die Kommunikation ist konfliktvermeidend, denn Ece kalkuliert ein, dass religiöse Argumente nicht allgemein anerkannt sind. Sie macht das Problem in einem säkularen Kontext handhabbar, denn sie verweist nicht explizit auf das religiöse Speisegebot, sondern kritisiert, dass der Geschmack einseitig bedient wird. Damit äußert sie eine Maßgabe der Gleichbehandlung, nämlich die Berücksichtigung ihrer Individualität und Selbstbestimmung.⁵⁰⁶ Sie beruft sich nicht auf geteilte religiöse Überzeugungen, sondern spricht nur für sich.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ und dann sag ich nee, in dem Moment erbitte ich mir das (Anhang B-11, Z 13).

⁵⁰⁷ Deutlich wird das auch daran, dass sie sich über den der Überzeugung geschuldeten Verzicht auf Schweinefleisch hinaus, als Person mit bestimmten Geschmacksvorstellungen darstellt: *also neben Schweinefleisch esse ich auch kein Geflügel, das ist mehr so geschmacksorientiert* (Anhang B-11, Z 6)

7.2.2 Durchlässige Grenzziehung und Ressourcenaspekt

Ece nimmt eine subjektive und durchlässige Grenzziehung zwischen Religion und Beruf vor. Sprachlich ordnet sie ihre Religiosität und bestimmt den Platz des Religiösen in der Lebensführung.⁵⁰⁸ Anhand soziologischer Bestimmungen lässt sich Spiritualität weniger als von der etablierten Religion abweichend verstehen,⁵⁰⁹ sondern drückt eine innere Haltung aus, die von Religion inspiriert sein kann (Ebertz 2005). Der Begriff „spirituell“ betont das Subjektive, wonach Individuen über (inhaltliche) Bezüge und Quellen der Spiritualität entscheiden (ibid.). In Eces Aussage wird Religion gewissermaßen als Interaktionspartnerin bestimmt, die mit dem Individuum permanent verbunden ist, jedoch nicht alles determiniert, sondern vom Individuum mitgestaltet werden kann. Einen *Teil des Lebens mit der Religion* als spirituell zu bezeichnen, impliziert, dass es weitere Bereiche des Lebens mit der Religion gibt. Spiritualität und Religion bilden eine Schnittmenge. Das Spirituelle lässt sich auf das Leben in seiner Breite beziehen, d. h. auf die Lebensführung in allen Bereichen.

Ece bringt hier eine religiös geprägte Haltung zum Ausdruck, die sich auf ihr lebenspraktisches Verhalten auswirkt. Die Lebensführung wird nicht nur an Sachargumenten ausgerichtet, sondern räumt religiösen Bezügen einen Platz ein. Das Spirituelle tritt in bestimmten Situationen in Erscheinung, im Beruflichen etwa mit dem Ausspruch der Basmala. Religion ist deswegen Agens, da Ece nicht darüber entscheidet, sondern es eine habitualisierte Handlung ist. Darin lässt sich ein funktionaler Aspekt bestimmen.

Ece rechnet die Basmala einer bestimmten Konstellation von Problemlagen zu: positiv bewertete Neuanfänge.⁵¹⁰ Diese sind herausfordernd, da nicht auf Routinen zurückgegriffen werden kann. Sie sind krisenhaft und bergen die Gefahr des Scheiterns. Deswegen erfordern sie Optimismus. Im beruflichen Kontext sind Neuanfänge erwartbar: neue Probleme, Aufgaben und Kontakte, grundlegende Änderungen des Arbeitsverhaltens oder der Herangehensweise. Als stellvertretende Leiterin muss Ece häufig

⁵⁰⁸ *ich. also der spirituelle Teil meines. Lebens mit der Religion* (Anhang B-9, Z 1).

⁵⁰⁹ Spiritualität ist sowohl in gesellschaftlichen wie auch in wissenschaftlichen Diskursen ein Thema. Spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts trat der Begriff der Spiritualität in der Religionsphilosophie und Theologie an die Stelle der Begriffe Frömmigkeit oder Pietät (Wiggermann 2000; Köpf et al. o. D.). In der Gesellschaft wird von Spiritualität zuweilen als Abgrenzung zu (christlicher) Religiosität gesprochen. Es lassen sich bei den verschiedenen Formen von Spiritualität im 20. Jahrhundert immer wieder Parallelen und Verbindungen aber auch Abgrenzungen zu etablierten Formen von Religiosität beobachten (Woodhead 2011).

⁵¹⁰ *wenn ich was neu anfange, heißt das bei uns bismillah, also im Namen Gottes sozusagen, wenn's was Gutes ist* (Anhang B-9, Z 3–4).

Entscheidungen treffen, Neues beginnen, Handlungsoptimismus an den Tag legen und Risiken eingehen. Der herausfordernde, krisenhafte Aspekt des Neuen wird durch positive Erfahrungen und Vertrauen abgemildert. Diese bilden Handlungsressourcen.

Aus entwicklungssoziologischer Sicht bildet sich die Fähigkeit der Krisenbewältigung sukzessive heraus. Die dafür zentrale Überzeugung eines strukturellen Optimismus – „im Zweifelsfall geht es gut“ – beruht auf Erfahrungen im Sozialisationsprozess (Oevermann 2004, 175 f.; 2006, 112). Bewältigungsrelevante Überzeugungen können je nach Gemeinschaft oder Kultur variieren (ibid., 113). Daran anschließend lässt sich die Äußerung der Basmala als kulturelle Ausformung des strukturellen Optimismus verstehen. Für Ece steht die Handlungsressource mit ihrer herkunftsspezifischen Sozialisation (*bei uns*) in Verbindung. Werden Neuanfänge stets mit der Basmala eingeleitet, verknüpft sich die Fähigkeit zur Krisenbewältigung habituell mit dem Ausspruch. Die Handlungsressource wurde bei Ece im Zusammenhang mit dem religiösen Ausspruch eingeübt und gefestigt. Bei Neuanfängen im beruflichen Kontext greift sie auf diese eingeschliffene Handlungsroutine zurück und aktiviert die kulturbedingte Ausformung der Bewältigung des Neuen. Der im familiären, kulturellreligiösen Kontext verwendete Ausspruch ist also für das berufliche Handeln funktional. Für Ece bedeutet das einen zusätzlichen, positiven, funktionalen Aspekt, der sie für die Bewältigung (jederzeit erwartbarer) krisenhafter Alltagssituationen stärkt.

Indem Ece auf positiv bewertete Neuanfänge verweist, deutet sie an, dass berufliche Handlungen nach ethischen Maßstäben (gut/schlecht) und nicht allein nach Nützlichkeitsabwägungen bzw. Zweck-Mittel-Kalkulationen bewertet werden, was im sozialen Berufsfeld erwartbar ist. Ethische Bewertungskategorien können eine zusätzliche Entscheidungshilfe darstellen und z. B. Projekte befördern, die zwar risikoreich sind, aber einem „guten Zweck“ dienen. Auch Entscheidungen über das berufliche Miteinander verlangen nach ethischen Bewertungsmaßstäben. Die Offenheit des Projektausgangs erfordert Handlungsoptimismus.

Die Basmala kann in diesem Fall als Anzeiger und Beförderer von Tatkraft und Handlungsschwung gesehen werden, denn damit werden positive Ergebnisse antizipiert. Zudem wird ein Teil der Verantwortung für das Handlungsergebnis abgegeben, da die Handlung durch Wirken oder die Kraft Gottes zum Ergebnis gelangt. Ece verfügt über eine zusätzliche Handlungsressource, weil sie davon ausgeht, dass bei etwas Gutem (bzw. guten Absichten) Gott für das Gelingen sorgen wird. Berufsbedingte Anforderungen bewältigt sie auch religiös. Vergleichbar mit Yoga in der Mittagspause

oder Mantren in Stresssituationen, lässt sich darin ein Ausdruck von Eigenverantwortung sehen. Diese zeigt sich auch daran, dass Ece die Verwendung der Basmala als subjektives Bedürfnis legitimiert. Das verweist auf die Kompetenz, eigene Bedürfnisse einzuschätzen und entsprechend zu vertreten. Ece wird dieser Eigenverantwortung gerecht, indem sie subjektive Bedürfnisse mit Blick auf den Erhalt ihrer subjektiven Handlungsressourcen reflektiert.

Die aktive Grenzziehung zeigt sich daran, dass Ece nach der Schilderung der Handlungssituation (Basmala) etwas Allgemeines ableitet. Sie bestimmt, dass das Religiöse in der genannten Form auftreten kann.⁵¹¹ Das Arbeitsumfeld wird damit als Lebensbereich bestimmt, der sich in Bezug auf Regeln und Entfaltungsspielräume von anderen Lebensbereichen abgrenzen lässt. Die Religionsausübung trennt Ece von ihrer beruflichen Tätigkeit, so weist sie zwar darauf hin, dass es von den räumlichen Gegebenheiten her möglich wäre, das Gebet zu verrichten, macht jedoch deutlich, dass ihre Religionspraxis für sie in den privaten Alltag gehört.⁵¹² Das spiegelt ihre kulturreligiöse Haltung, die zwar eine enge religiöse Bindung beinhaltet, aber religiöse Rituale auf bestimmte Orte und Zeiten beschränkt. Gleichzeitig kennzeichnet sie den beruflichen Rahmen als ungeeignet (*ausleben kann*). Sie charakterisiert ihr Arbeitsumfeld als Kontext, in dem professionell mit religiösen Belangen von Klient*innen umgegangen wird, die Religiosität von Arbeitnehmer*innen jedoch nicht vorgesehen ist.

Hier zeigt sich erneut die Kompetenz, die Relevanz von Religion je nach Ort, Zeit und betroffenen Personen einzuschätzen. Sie gesteht z. B. Migrant*innen sozialisationsbedingte religiöse Bedürfnisse zu.⁵¹³ Eces subjektive Haltung, die das eigentlich Religiöse in den außerberuflichen Bereich verortet, ist hoch kompatibel mit einem Arbeitskontext, in dem das Religiöse nur als Objekt beruflichen Handelns angemessen erscheint. Insoweit hat Ece ein in säkularen Gesellschaften typisches Verständnis verinnerlicht, wonach nicht jeder gesellschaftliche Bereich und ergo nicht jeder Lebensbereich mit Religion verbunden ist.

Ece agiert als Handlungssubjekt, indem sie religiöse Bezüge zum Berufsleben autonom aushandelt. Sie empfindet die Handlungslogik des Beruflichen nicht als einschränkend, nimmt also keine erzwungene Anpassung vor. Sie sieht ihr religiöses

⁵¹¹ *während des Arbeitsumfeldes, wä., also nur in der Form, wie ich es grad gesagt hab* (Anhang B-9, Z 7–8).

⁵¹² *es ist jetzt nicht so, dass es jetzt hier ähm enormst wichtig für mich wäre, wichtig ist, oder ich das hier ausleben kann* (Anhang B-9, Z 8–9).

⁵¹³ Anhang B-9, Z 12–3.

Selbstverständnis nicht infrage gestellt, da spirituelle Aspekte der Lebensführung im Beruflichen durchaus ihren Raum haben können. Damit enthält die grundsätzliche Sphärentrennung ein durchlässiges Element. Ihre religiöse Zugehörigkeit wird nicht kategorisch aus dem Arbeitsumfeld verbannt, sondern sie sondiert religiöse Belange situationsspezifisch.

In eine Trennung zwischen öffentlich und privat ließe sich das nicht einordnen. Ece formuliert ein Gedankenexperiment, anhand dessen sie zeigt, dass sie in bestimmten Settings ihre religiöse Zugehörigkeit und daraus resultierende Normen in das berufliche Handeln einbringen könnte.⁵¹⁴ Sie würde als gläubige Muslimin auftreten und ältere Musliminnen im Rahmen eines Projekts zur Gesundheitsprävention als Gläubige ansprechen. Damit würde sie das Religiöse in den Dienst des Beruflichen stellen. Religion bietet ein zusätzliches Argument, um gläubige Frauen von der Prävention zu überzeugen. Für Ece ist also nicht die Trennlinie von öffentlich und privat entscheidend. Sie entscheidet situationsbezogen, in welchem Kontext und auf welche Weise sie ihre Religion ins Spiel bringt. Da Religion Objekt beruflichen Handelns ist und ihre Zugehörigkeit für den Arbeitgeber relevant ist, wäre eine kategorische Trennung nicht möglich. Die Trennung und Verknüpfung von Religion und Arbeit erfolgt situationsbezogen. Ece muss sondieren, wann, in welchem Kontext, sie wem gegenüber, welche religionsbezogenen Fragen, wie beantwortet. Die distanzierte Betrachtung religiöser Fragen und Bedürfnisse ist dafür unerlässlich.

⁵¹⁴ Anhang B-13, Z 26–35.

7.2.3 Das ästhetisch-neugierige Moment der Lebensführung

Abschließend sei eine für Ece charakteristische Haltung deutlich gemacht. In Eces Lebensführung ist eine ausgeprägte Selbstreflexivität grundlegend. Die damit verbundene Einnahme von Distanz lässt sich an folgenden Zitaten verdeutlichen:

also, auch, das meint ich auch, vieles, was auch über Zuschreibungen quasi dann reinkommt, ne, war auch 'ne spannende Geschichte, das mal so zu erfahren, und dann natürlich, setzt man sich dann dementsprechend auch ganz anders dann damit auseinander (Anhang B-11, Z 47-50)

ich erlebe in meiner Reli.. also in meinem Leben, in meiner Philosophie seh' ich bis jetzt keinen einzigen ähm ge.. also Widerspruch in sich, aber es ist meine Auslegung und damit leb' ich auch sehr glücklich (Anhang B-11, Z 66–8)

für mich ist erst mal diese Aussage geltend und dementsprechend handle ich danach, ich könnte jetzt mich mit ganz vielen Leuten darüber streiten, aber es ist so, wo ich meinen inneren Frieden damit habe und sage, das ist so das Wichtigste, damit lebe ich dann. (Anhang B-12, Z 8–11)

also das ist immer dann spannend zu sagen ah ok jetzt verstehen wir was Sie sagen (Anhang B-13, Z 15–6)

Ece formuliert nach der Schilderung einer Konfliktsituation ein Fazit, häufig eingeleitet mit einem resümierenden *also*. Sie positioniert sich inhaltlich zu dem Sachverhalt (*für mich ist erst mal diese Aussage geltend*) oder formuliert ein Fazit hinsichtlich ihrer Lebensführung (*wo ich meinen inneren Frieden damit habe [...] damit lebe ich dann*). Charakteristisch ist, dass sie die krisenhafte Situation als spannend bzw. als Lerngelegenheit bewertet.

Deutlich wird ihre Maßgabe der Autonomie in religiösen Angelegenheiten. So sagt sie z. B., dass sie religiöse Inhalte ausgehend von ihrer Identität, Persönlichkeit, Philosophie und in Hinblick auf ihr Leben prüft und bewertet und deshalb eine historisch bedingte Geschlechterungleichheit in der Religion sie nicht tangiert. Sie erweitert ihren Möglichkeitsraum, indem sie mit Religion, religiösen Geboten und ihrer Zugehörigkeit zum Islam überlegt, wissenschaftlich-distanziert und professionell umgeht. Das lässt sich als biographisches Kapital bezeichnen (Juhasz/Mey 2003, 320).

Zudem formuliert sie die Maßgabe der Stimmigkeit für die eigene Lebenspraxis. Sie formuliert die Norm einer gewissen Ambiguitätstoleranz⁵¹⁵ und verknüpft das mit der subjektiven Handlungsanforderung, als Gläubige ihre Haltung zur Religion selbstbestimmt zu gestalten. Die Bewertungsinstanz ist das Subjekt und die Maßgabe

⁵¹⁵ *diese ähm ähm Gegensätze ähm auszuhalten das ist'n wichtiger, das ist ne wichtige Aufgabe glaub ich für Muslime (Anhang B-12, Z 4–5).*

der Stimmigkeit und nicht die Übereinstimmung mit anderen. Ece hat nicht das Bedürfnis nach einer einzigen endgültigen Antwort bzw. einer eindeutigen Orientierung. Ihre Stärke ist das reflexive Verstehen, so kann sie sich z. B. erklären, dass ihre positive Bindung zum Islam aus ihrer Sozialisation resultiert.

Bei Ece zeigt sich eine grundsätzliche Haltung der Neugier und Offenheit, z. B. daran, dass sie das offensive Spiegeln einer an sie gerichteten Forderung und die Reaktion ihres Umfelds als *immer wieder spannend* bewertet. Ihr Sprechen ist mit dem Sprechen über einen gelungenen sozialwissenschaftlichen Versuch vergleichbar, bei dem bereits im Voraus eine erwartbare Reaktion angeführt werden kann. Dennoch ist der Ausgang unbekannt, was mit dem Wort *spannend* auf den Punkt gebracht wird. Das lässt auf eine offene, unvoreingenommene Haltung schließen, vergleichbar mit wissenschaftlicher Neugierde.⁵¹⁶ Etwas Spannendes ist innerlich erregend, erzeugt Spannung und verspricht einen Gewinn wie den Nervenkitzel, eine interessante Einsicht oder eine Erfahrung. Gleichwohl ist Spannung ein Anzeichen für ein Risiko des Scheiterns. Wenn Ece eine gelungene Aushandlung der Akzeptanz ihrer religiösen Identität als spannend bewertet, zeigt das, dass sie diese mit einer Haltung der Neugierde und Offenheit rekapituliert, sie bereit ist, sich irritieren zu lassen und den Mut hat, sich überraschen zu lassen. Bei Ece kombiniert sich eine Haltung wissenschaftlicher Neugierde mit dem Genuss spannender Erfahrungen. Ihr Differenzmanagement schildert sie in Begriffen wie interessant, nicht als Leidensgeschichte. Im Umgang mit der Differenz zeigt sie eine reflexive Distanz und Risikobereitschaft. Im Nachhinein zieht sie aus den Erlebnissen ihren persönlichen Gewinn.

In ihrer Neugierde, Distanz und Bewertung als eine (spannende) Erfahrung sowie den formulierten Maßgaben für die eigene Lebenspraxis liegen Parallelen zur ästhetischen Lebensführung. Diese zeichnet sich laut Oevermann und Franzmann (2006, 77 f.) dadurch aus, dass sie sich „im Modus der ästhetischen Erfahrung und Praxis bedingungslos den Anforderungen der Klarheit und Stimmigkeit in seiner Lebensführung stellt.“ Dies ist mit der Einnahme einer schonungslosen Beobachterperspektive hinsichtlich der eigenen Biografie verbunden, wozu „wesentlich die Klarheit der Rekonstruktion des bisherigen Lebens, das unerschrockene Eingeständnis von Brüchen und Dissonanzen, die Exposition des eigenen Lebens gegenüber dem Gesetz der Authentizität“ gehört (ibid.). Das ästhetische Moment der Lebensführung lässt sich darin

⁵¹⁶ Offenheit ist für Wissenschaft charakteristisch, denn wissenschaftliche Erkenntnisse müssen entsprechend der Erkenntnistheorie Karl Poppers (1935, 40 ff.) immer falsifizierbar sein.

ausmachen, dass Ece die nachträgliche Reflexion nicht als eine Last deutet, sondern als etwas Angenehmes, das sie persönlich weiterbringt. Das ästhetische Moment stellt nicht die grundlegende Ausrichtung der Lebensführung dar,⁵¹⁷ sondern ist mit einer religiösen Bindung verbunden.⁵¹⁸

Als charakteristisch für eine ästhetische Ausrichtung der Lebensführung sind Mußezeiten.⁵¹⁹ Eces distanzierte und reflexive Betrachtungen finden nicht im Krisenmoment statt – das wäre kaum möglich (vgl. Schäfer 2016, 298) – sondern retrospektiv mit einem Abstand. Das lässt sich als Moment der Muße oder der Reflexion bezeichnen. Insofern lässt sich sogar die Interviewsituation als Mußezeit verstehen, in der Ece sich immer wieder Reflexionsanlässe vor Augen hält. Da Ece ihre Teilnahme an der Untersuchung überlegt entschieden hat, hat sie die Reflexionszeit aktiv herbeigeführt.

Zusammenfassung

Religion wird als Objektiv beruflichen Handelns, als Agens und als Zuschreibungskategorie relevant. Trotz des diversitätssensiblen beruflichen Settings treten Spannungslinien zutage. Aufgrund der gesellschaftlichen Wahrnehmung des Islams vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse zeigt sich die Konflikthaftigkeit muslimischer Identität. Die Wahrnehmung des Islams als fremd, die Unterstellung widersprüchlicher Identitätselemente, das Risiko des Absprechens von Kompetenz und Selbstbestimmung sowie die Reduktion auf das Muslimsein und damit einhergehende Forderungen machen Aushandlungen notwendig. Die wesentlichen Aspekte von Eces Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf werden in der folgenden Tabelle zusammengefasst.

⁵¹⁷ Oevermann beschreibt damit einen säkularisierten Typus von Lebenspraxis, der sich nicht auf einen kollektiven Bewährungsmythos (z. B. die Leistungsethik) stützt, sondern einen eigenen authentischen Bewährungsmythos entwickelt – d. h. die Hingabe an eine wie auch immer geartete Sache. Gemeinschaftlich verbürgt wäre dann lediglich die Form, d. h. formale Kriterien der ästhetischen Authentizität, wie Klarheit und Kohärenz (Oevermann 1995, 95). Empirische Beispiele finden sich bei Franzmann (2017). Robert Schäfer (2016, 294) zufolge wird das strukturelle Bewährungsproblem ästhetisch bewältigt, indem das Leben nach ästhetischen Kriterien gestaltet wird (Offenheit und Neugier, Expressivität und Selbstverwirklichung, Kreativität, Originalität, Autonomie, Authentizität).

⁵¹⁸ Ein Beispiel für einen expliziten Jenseitsbezug findet sich, wenn Ece den Körper als Geschenk Gottes bezeichnet (Anhang B-13, Z 33–4).

⁵¹⁹ Muße kann Oevermann zufolge zu einer Krise führen, was besonders bei Kindern beobachtet werden kann. Muße trägt zu ästhetischen Erfahrungen bei (z. B. Schäfer 2016, 296 ff.). Bei einer Lebenspraxis, deren zentrales Moment die Neugierde ist, betont Franzmann (2017, 412 f.), wie herausfordernd es ist, immer wieder Mußezeiten herzustellen.

Tabelle 5: Fallstruktur Ece

Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld	<ul style="list-style-type: none"> – professionelle und situative Grenzziehung – ausgeprägtes Zugehörigkeitsmanagement – Selbstbestimmtheit in der Aushandlung – Übersetzung religiöser in säkulare Termini
Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)	<ul style="list-style-type: none"> – Trennung zwischen privater Religionspraxis und Berufspraxis – durchlässiges Element: situativ nach individuellen bzw. beruflichen Bedürfnissen (Bsp. Zurückweisen von Expertentum <i>und</i> Brauchbarmachen von religiöser Identität für berufliche Belange, Handlungsressource „bismillah“) – ästhetisch-neugieriges Moment der Lebensführung
Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen	<ul style="list-style-type: none"> – ausgeprägter biografischer Reflexionsprozess der biografischen und religiösen Verortung – enge herkunftsbedingte religiöse Bindung <i>und</i> gleichzeitig reflexive Distanz (Betrachtung von Religion in der Außenperspektive)

Im Fall von Ece lässt sich ein ausgeprägtes Zugehörigkeitsmanagement beobachten, in dem sie als Akteurin professionell und situationsbezogen handelt und in der Interaktion religiöse Termini in säkulare übersetzt. Das lässt sich als Kompetenz bezeichnen. Es gehört zu ihrer Lebensführung, dass sie sich Mußezeiten schafft, in denen sie ihre Position und die Irritationsfähigkeit ihrer religiösen Identität reflektiert. Ece nimmt eine durchlässige Grenzziehung zwischen Religiosität und Berufstätigkeit vor. Sie gibt ihrer Religiosität einen Raum, soweit dies für berufliche Erfordernisse oder ihre Handlungsfähigkeit eine Ressource darstellt.

Die Kompetenz professioneller Aushandlung hat sich sukzessive im Lebensverlauf herausgebildet. Sie geht einher mit einer hohen Reflektiertheit der Lebensführung und einer distanzierten Betrachtung der religiösen Verortung. Dem liegt eine biografische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlich relevanten und konflikthaften Zugehörigkeit zum Islam zugrunde. Hingegen beruht Eces Religiosität auf einer hohen intergenerationalen Kontinuität.

7.3 Aushandeln von Normalitätserwartungen: Nefissa

Die bisherige Analyse des Falles hat gezeigt, dass Nefissa Positionierungen in den Handlungsfeldern Religion und Arbeit nicht als krisenhaft erlebt hat, obwohl sich diese aus einer Außenperspektive durchaus als krisenhaft beschreiben lassen. Nefissa definiert gewählte Handlungsmöglichkeiten als naheliegend bzw. ergreift sich bietende Möglichkeiten optimistisch. Das pragmatische, auf Naheliegendes ausgerichtete Handlungsmuster, findet sich sowohl im Beruflichen wie auch im Religiösen. Beide Lebensbereiche laufen parallel, ohne dass Nefissa einen inhärenten Vereinbarkeitskonflikt erlebt. Mit dem inhärenten Spannungsfeld von Religion und Arbeit wird sie z. B. deswegen nicht konfrontiert, weil sie in keinem der Felder einen Anspruch der Selbstverwirklichung formuliert, aus dem heraus ein Zielkonflikt entstehen könnte. Im beruflichen Feld arbeitet sie auf die finanzielle Besserstellung hin. Im religiösen Feld entscheidet sie innerhalb des muslimischen Referenzrahmens. Die religiöse Zugehörigkeit ist kein herausgehobenes Identitätsmerkmal, mit dem sie sich von anderen unterscheiden möchte. Das Religiöse stellt für sie ein Feld der Routine dar.

Thema dieses Kapitels ist das gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld. Ersichtlich wird dieses durch das Absprechen von Autonomie im beruflichen Kontext. Dies erzwingt die Aushandlung der Anerkennung ihrer religiösen Differenz. Aushandlungen gehen zudem von Nefissa selbst aus, wie sich im Kontext des Studiums zeigen lässt. Ihrer Handlungspraxis liegen Normalitätserwartungen zugrunde. In beiden Fällen ist die Aushandlung auf die Perspektivübernahme und Anerkennung der Normalität ihrer religiösen Differenz gerichtet (7.3.1). Das Spannungsfeld, in dem Nefissa sich befindet, wird zwar handlungspraktisch bearbeitet, findet jedoch keine Entsprechung auf der Deutungsebene (7.3.2). Die Lebensführung ist in erster Linie pragmatisch orientiert und beruht nicht auf einer ausgeprägten Reflexion (7.3.3).

7.3.1 Normalisierender Umgang mit der religiösen Identität

Religiöse Praxis und das Absprechen von Autonomie im Arbeitskontext

Nefissas Fasten im Monat Ramadan erfährt in ihrem beruflichen Umfeld – einem kleinen Team von Arzthelferinnen und Praxisangestellten, die tagtäglich eng zusammenarbeiten – wenig Akzeptanz. In einem Kontext, der die religiöse Zugehörigkeit zum

Islam nicht teilt und Deutungen der Mehrheitsgesellschaft spiegelt, wird die Selbstverständlichkeit des Religiösen provokativ infrage gestellt. Die Situation beschreibt Nefissa folgendermaßen:

die Kolleginnen waren immer so (2) ich habe ja da gefastet, weil ich ja weil wir ja Muslime sind und äh (3) ja komm, trink mal was, komm, versteck dich doch da, keiner sieht dich (2)+, so, es geht nicht darum, das waren immer so Argumente wo ich mir gedacht habe, oh ne eh, keine Lust mehr so, mich ständig immer rechtfertigen zu müssen (Anhang B-17, Z 3–6)

Deutlich wird an der Aussage, dass Nefissa kein individualistisches religiöses Bekenntnis formuliert. Sie kennzeichnet das Fasten als eine Selbstverständlichkeit und als logische Konsequenz aus der herkunftsbedingten und kollektiv geteilten Zugehörigkeit. Nach den einleitenden Worten (*die Kolleginnen waren immer so*) führt Nefissa keine Haltung bzw. Persönlichkeitseigenschaft in Metasprache an. Das entspricht der geringen Reflexionsebene ihrer Argumentation. Dennoch wird deutlich, dass es sich um ein charakteristisches Beispiel handelt, das stellvertretend für die wahrgenommene Haltung der Kolleginnen steht.

Die wörtliche, auf ihr Fasten bezogene, Rede der Kolleginnen beinhaltet die durch den Imperativ gekennzeichnete Aufforderung, Flüssigkeit zu sich zu nehmen. Das ließe sich als Ausdruck von Fürsorge verstehen. Jemand wird aufgefordert, sich um sich zu kümmern, indem an die lebensnotwendige Zufuhr von Flüssigkeit erinnert wird. Selbst wenn hier tatsächlich die Sorge um die Gesundheit handlungsleitend wäre, enthält die Art des Kommunizierens Paternalismus. Die Aufforderung unterstellt, dass Nefissa nicht zur „Sorge um sich“ imstande ist, obwohl sie Durst haben muss. Der Ausdruck *ja komm*, im Sinne von „trau dich, na mach schon“ erinnert an das Vokabular einer Mutprobe, eine Handlung, durch die Mut bewiesen werden soll, wobei die Aufforderung infrage stellt, dass die Person tatsächlich den Mut dazu aufbringt, sie also provokativ herausgefordert wird. Beide Bedeutungszusammenhänge – Fürsorge oder Provokation – beinhalten die Infragestellung der Handlungsfähigkeit der Person und den Versuch, in ihr Handeln einzugreifen.

Die Aufforderung, sich beim Trinken zu verstecken, suggeriert, dass Sichtbarkeit mit Kontrolle einhergeht. Die objektive Bedeutung der Aussage ist die Unterstellung, dass Nefissa das Fastengebot deswegen einhält, weil sie unter Beobachtung steht, jedoch nicht aus eigenem Antrieb. Dementsprechend könnte sie unter Nicht-Muslim*innen und fern der kontrollierenden Instanz getrost trinken. Indem die Legitimation von den Kolleginnen erteilt wird, wird in höchst provokativer Weise an die vermeintlich eingeschränkte Handlungsfähigkeit appelliert.

Dass das Fasten thematisch wird, lässt sich auf den Kontext von engen Arbeitsbeziehungen zurückführen, in dem auffällt, dass Nefissa sich – gegenüber der Mehrheitsbevölkerung – abweichend verhält. Zudem entfallen geteilte Routinen, wie das gemeinsame Mittagessen. Fragen des Umfelds könnten sich auf ihre Überzeugungen richten, aber auch auf arbeitsinhärente Themen, etwa mögliche Auswirkungen des Fastens auf die Konzentration.

Aus Nefissas Beobachtung lässt sich allerdings ableiten, dass die Reaktion ihres Umfelds Stereotype über muslimische Gläubigkeit spiegeln. Die Kolleginnen bewerten das strikte Einhalten des Fastengebots. Der Verzicht auf das Trinken vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang wird anscheinend als befremdlich empfunden. Die Konformität zu religiösen Regeln wird als die Abgabe von Autonomie gewertet. Kritisiert wird aber nicht allein die Unterwerfung unter religiöse Gebote und eine göttliche Autorität. Vielmehr wird Autonomie aufgrund der vermeintlichen Unterordnung unter eine Gruppe abgesprochen. Hier kommt zum Tragen, dass die Kolleginnen den muslimischen Referenzrahmen nicht teilen. Innerhalb eines geteilten Referenzrahmens kann es Abweichungen vom Fastengebot geben. Eine Volksfrömmigkeit toleriert stillschweigend Abweichungen von der religiösen Regel, auch wenn diese nicht als wünschenswert angesehen werden. Die Haltung der Kolleginnen scheint vielmehr zu sein, dass eine so starke Einschränkung wie der Verzicht auf Flüssigkeit unmöglich von jemandem gewollt sein kann. Nefissa wird äußerliche Konformität aus Angst vor Sanktionen unterstellt. Die Kolleginnen greifen nicht den Akt des Fastens an, sondern Nefissa als Person und sprechen ihr aufgrund ihrer religiösen Praxis Autonomie ab.

Der Unterstellung begegnet Nefissa mit Erklärungen. Diese Handlungsoption zielt darauf ab, die Deutung der Kolleginnen zu verändern. Nefissa leidet darunter, dass ihr äußerliche Konformität unterstellt wird und möchte eine Perspektivübernahme. Anders gesagt zielt ihr Handeln darauf, dass die Kolleginnen ihre Handlungspraxis, ebenso wie sie selbst, als freiwillig ansehen. Das erklärt, warum Nefissa z. B. nicht die Äußerungen mit einem Lachen abtut. Diese Option hätte die Überlegung vorausgesetzt, dass die Kolleginnen das regelkonforme Fasten nicht nachvollziehen können. Der Preis dieser Option wäre gewesen, die Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und Außenwahrnehmung auszuhalten. Ähnlich wäre dies der Fall bei einer Grenzziehung, indem abgelehnt wird, die eigene religiöse Praxis zum Diskussionsgegenstand zu machen. Auch dabei müsste die Abwertung ausgehalten werden.

Nefissa schildert das Geschehen im Sinne eines Angriffes, auf den sie reagieren muss. Die Unterstellungen fordern sie auf unangenehme Art und Weise heraus. In der Aussage wird deutlich, dass ihr der Umgang damit sehr schwerfällt. Sie gerät unter Rechtfertigungsdruck. Die Worte *ständig immer rechtfertigen* lassen sich als Verweis darauf lesen, dass sie sich tatsächlich rechtfertigt. Die Äußerung *wo ich mir gedacht habe* bedeutet wörtlich, dass sie zwar die Bevormundung erkennt, sie sich in entsprechenden Situationen dessen jedoch nicht erwehrt. Die verbale Beteuerung der Selbstbestimmtheit scheint im beruflichen Kontext nicht zu fruchten.⁵²⁰ Anscheinend gelingt es ihr nicht, ihre Selbstbestimmtheit überzeugend zu vertreten, denn sie gerät immer wieder in Rechtfertigungsdruck.

An der beschriebenen Situation lässt sich ein grundsätzliches Problem aufzeigen. Nefissa verteidigt ihren Standpunkt, autonom zu sein, indem sie sich auf ihren Willen beruft und die Unterstellung fehlender Handlungsfähigkeit zurückweist.⁵²¹ Als Jugendliche hat sie sich selbstbestimmt religiös positioniert. Sie hat entschieden, die volle und nicht mehr die reduzierte Zeit zu fasten. Die Einhaltung religiöser Gebote resultierte aus ihrem Willen, zur Gruppe der *Muslime* zu gehören und mit dem Glauben einhergehende Gebote zu befolgen. Das empfindet sie nicht als Zwang, weil das ihrem Willen nicht entgegensteht. Allerdings beinhaltete Nefissas Möglichkeitshorizont weder die Option, nicht zu fasten, noch die Option, nicht zu glauben oder nicht Muslimin zu sein. Die Entscheidungen im religiösen Feld hat sie vor dem Hintergrund eines geteilten Referenzrahmens getroffen.

In einem nichtmuslimischen Kontext hat Nefissa große Mühe, ihren Standpunkt zu behaupten und der Unterstellung mangelnder Autonomie zu begegnen. Die Positionierung als Angehörige des muslimischen Glaubens in einem Kontext, der religiöse Gebote wie das Fasten nicht teilt, ist für sie krisenhaft. In diesem Kontext kann sie die Heteronomie nicht selbstbestimmt vertreten, sie kann nicht sagen: „Ich bin Muslimin, ich muss das machen, das gehört dazu“. Die als selbstverständlich und herkunftsbedingt erlebte religiöse Bindung und Praxis erschweren es, das dem nichtmuslimischen Umfeld angemessene Vokabular zu finden, um dem Absprechen von Autonomie zu begegnen. Eine anschlussfähige Rhetorik individueller Wahl von Religiosi-

⁵²⁰ *die verstehn' das einfach nicht, das ist so schwierig, denen das beizubringen, äh dass ich das wirklich von mir aus mache* (Anhang B-17, Z 9–10).

⁵²¹ *ja hier, ähm, es ist mein Wille, dass ich faste, es ist nicht gezwungen oder so* (Anhang B-17, Z 9).

tät kann Nefissa nicht aus ihren Handlungsentscheidungen ableiten, da sie ihre religiöse Bindung nicht als Wahlentscheidung versteht. Daran zeigt sich, dass das auf der Sozialisation beruhende Religiöse in der Mehrheitsgesellschaft besonders begründungspflichtig wird.

Eine unhinterfragte religiöse Bindung bedeutet in Nefissas Fall jedoch nicht, dass religiöse Praktiken ausschließlich jenseitig orientiert wären. Sie bringt zusätzliche Begründungen für ihr Fasten vor.⁵²² Zunächst gibt sie ein Geschmacksurteil ab (*ich find das gut*), das auf der Maßgabe des subjektiven Empfindens beruht, d. h. das „Ich“ wird als Maßstab genommen. Sie führt Aspekte an, die etwas mit dem Individuum im Diesseits zu tun haben. Seele fungiert dabei als Metapher für Persönlichkeit, das tiefste Innere, d. h. Seele wird als Spezifizierung für „mich“ angeführt. Dazu kommt die Spezifizierung des „Ich“ als Körper (*für dich als äh dein Körper*). Indem Nefissa von der (körperlichen) Herausforderung spricht, wird das Einhalten des Fastens zu einer Metapher für Stärke. Sie präsentiert sich als starke, toughe, robuste Person, die durchhält und Willensstärke bekundet. Den Verzicht auf Nahrung beschreibt sie ausführlich als eine Art asketische Übung bzw. Übung des Verzichts, die das Durchhaltevermögen bestärkt. Weitere diesseitsbezogene Argumente sind das Erlangen von Demut und das Schätzen von als selbstverständlich empfundenen Dingen.

Die Selbstverständlichkeit ihrer religiösen Überzeugungen bleibt davon unberührt. Erkennbar ist das an ihrer regelgeleiteten Argumentation. Indem sie bedauert, dass ihre Eltern ihr Fasten zunächst eingeschränkt haben, rekurriert sie auf eine Regel, wonach Jugendliche ab einem bestimmten Alter fasten müssen und nicht eingehaltene Fastentage pflichtgemäß nachgeholt werden.⁵²³ Im Bedauern über viele nachzuholende Fastentage zeigt sie sich als regelkonforme Person, die innerhalb des religiösen Rahmens handelt. Gleichzeitig stellt sie sich als couragierte Person dar, die das versäumte Fasten nachholt. Letztlich resultiert die religiöse Praxis zweifelsfrei aus der Zugehörigkeit, Nefissa drückt aber aus, dass sie sich dabei stark und autonom fühlt.

⁵²² Siehe Anhang B-17, Z 12–24. Ein Teil ihrer ausführlichen rhetorischen Ausführungen lautet: *ich will das so, das-is-so ich find das gut also, ich find das gut, es äh ist vielleicht seh ich das als, also es ist ja auch für mich gut, für meine Seele, weil ich denke ok, es ist für mich eine Herausforderung wirklich von morgens bis abends nichts zu essen und nichts zu trinken und es ist echt so, auch für dich als äh dein Körper, so wirklich was hältst du so durch* (Z 12–5).

⁵²³ Siehe Anhang B-17, Z 25–8.

Positive Anerkennung von Differenz in der Universität

Das Beispiel des Arbeitsumfelds steht dafür, dass die Aushandlung von Differenz durch das soziale Umfeld erzwungen wird. Wie nun an dem professionellen Kontext Universität⁵²⁴ gezeigt wird, in den Nefissa zum Zeitpunkt des Interviews eingebunden ist, ergreift sie auch selbst die Initiative. Nefissa schildert eine Gruppenarbeit von Studierenden im Haushalt einer Kommilitonin und legt dar, dass sie bei der gemeinsamen Erarbeitung des Vortrags zu verstehen gegeben hat, dass sie praktizierende Muslimin ist. Nach dem gemeinsam gehaltenen Vortrag in der Hochschule stoßen die Kommilitoninnen auf den Erfolg an. Eine Kommilitonin hat dazu eine Flasche Sekt sowie ein alkoholfreies Getränk mitgebracht, worüber Nefissa sich sehr freut:

und dann hab ich halt son bisschen nebenbei erzählt, ja ne, ich bin Muslimin, ich muss kurz beten und so, und das hab ich einfach nur einmal erzählt und als wir halt unseren Vortrag gemacht haben, hat äh die eine aus meiner Klasse, ne Kommilitonin ähm hat ähm Sekt mitgebracht und Robby Bubble für mich [I: is ja lieb], ja und dann fand ich's voll süß, das is ja nett von dir, und sie jaaa, und ich habs einmal nur irgendwann mal nebenbei gesagt, sind dann halt auch andere Leute, man merkt das schon, Leute die studieren sind schon anders drauf (Anhang B-19, Z 12–7).

Wie Nefissa über die Begebenheit spricht, sagt sehr viel über ihre Handlungspraxis aus. Sie macht das Sprechen über ihre religiöse Zugehörigkeit sprachlich sehr klein (*son bisschen nebenbei*). Die muslimische Identität wird in der Wiedergabe ihrer eigenen wörtlichen Rede als etwas Nebensächliches eingeleitet, die Worte *ja ne* lassen sich lesen als „ist ja keine große Sache, ich wollte es nur mal sagen“. Die Ankündigung des Gebetes wird als minimale Störung des Ablaufs der Gruppenarbeit ausgewiesen (*kurz beten*). Die (scheinbare) Nebensächlichkeit steht im Kontrast zum verwendeten Verb, denn „erzählen“ verweist auf eine ausführliche Darstellung (im Unterschied zu „erwähnen“). Es kann bezweifelt werden, dass Nefissa in besagter Situation tatsächlich nur diese knappe Ankündigung gemacht hat. Nefissas Worte lassen sich als Andeuten des tatsächlich Gesagten verstehen. Die Auslassung *und so* ist nicht mehr Teil ihrer wörtlichen Rede, sondern verweist darauf, dass Nefissa ihren Kommilitoninnen gegenüber ausführlicher geworden ist.

Nefissa stellt der Interviewerin gegenüber dar, dass im Universitätskontext auf selbstverständliche Weise handlungspraktisch auf ihre religiöse Zugehörigkeit Rücksicht genommen wird, obwohl sie das nicht explizit eingefordert, sondern vielmehr

⁵²⁴ Bei Student*innen lässt sich zwar nicht von Arbeitsbeziehungen im Kontext von Erwerbsarbeit sprechen, nichtsdestotrotz agiert Nefissa rollenförmig und erfüllt Aufgaben in Kooperation.

ihre Zugehörigkeit nur beiläufig erwähnt hätte. Sie spielt das Gesagte noch zwei weitere Male herunter (*einfach nur einmal erzählt [...] einmal nur irgendwann mal nebenbei gesagt*). Das manifeste sprachliche Kleinmachen und das fast schon beiläufige Einfügen in die Rede, nachdem sie ausführlich auf den Kontext eingegangen war, verweist sehr deutlich auf die hohe Relevanz des *nebenbei* Erwähnten. Die Argumentation ist so aufgebaut, dass das Wichtige quasi untergeschoben wird, indem es sprachlich heruntergespielt wird. In Verbindung mit der Wiederholung lässt sich daraus schließen, dass die thematisierte Sache auf der verborgenen Ebene wichtig ist. Aus dem Interviewabschnitt spricht latent, dass es Nefissa sehr wichtig ist, dass ihre religiöse Identität anerkannt wird.

Nefissa wählt keine Option, bei der ihre Identität nicht zur Sprache kommt. Die Handlungspraxis zeichnet sich dadurch aus, dass sie die muslimische Identität zur Sprache bringt. Die Initiative geht von ihr aus, denn sie wird nicht gefragt. Sie verrichtet das Gebet und schiebt es nicht auf. Sie thematisiert die Unterbrechung der gemeinsamen Arbeit und begründet dies mit einem Verweis auf ihre religiöse Praxis. Sie hätte stattdessen einen anderen Grund für die Unterbrechung nennen oder diese unerklärt lassen können. Im Umgang mit Nicht-Muslimen macht sie die Differenz thematisch, thematisiert sie aber gleichzeitig als Selbstverständlichkeit.

Auf ähnliche Weise wie Nefissa in der Erzählung letztlich mehrmals ihre Identität erwähnt, macht sie diese im sozialen Miteinander zum Thema: wiederholend, beiläufig und als Normalität gekennzeichnet. Einmal erwähnt, hätten ihre Kommilitoninnen das möglicherweise gar nicht registriert. Beiläufig ist das Thematisieren, weil Nefissa in einer Situation, die einem anderen Zweck dient, nämlich der Gruppenarbeit, *nebenbei* einfließen lässt, dass sie Muslimin ist. Dieser alltägliche Handlungskontext enthält Routine: Die Kommilitoninnen treffen sich mehrmals und arbeiten gemeinsam an einem Thema. Die Art des Resultats (ein Vortrag) ist gesetzt, die Arbeitsabläufe dürften in etwa bekannt sein. Die Zugehörigkeit in dieser Situation zu erwähnen, macht daraus ebenfalls etwas Alltägliches (nichts Außergewöhnliches) und Selbstverständliches. Indem Nefissa in der Interaktion aus dem (für sie ohnehin selbstverständlichen) Beten keine große Sache, gar eine Abweichung macht, normalisiert sie die Praxis.

Das alkoholfreie Getränk *Robby Bubble* ist ein Äquivalent zu Alkohol, damit wird Nefissa in die gemeinsame soziale Praxis einbezogen. Ihre in der Religiosität liegende Differenz wird berücksichtigt, denn ihr wird kein Alkohol angeboten. Die

Berücksichtigung erfolgt in anerkennender Weise, denn sie erhält nicht einfach Wasser, was dem religiösen Gebot Genüge getan hätte. Sollte Nefissa wirklich nur einen kleinen Hinweis auf ihre von der Mehrheit abweichende Identität gegeben haben, ließe sich die Handlung ihrer Kommilitonin als außergewöhnliche Aufmerksamkeit verstehen. Intoniert ist die knappe Antwort der Kommilitonin wie eine Selbstverständlichkeit. Die Reaktion ist normalisierend: ein langgezogenes *jaaa*, das keiner weiteren Erklärung bedarf. Darin lässt sich Nefissas Wunsch ausmachen, dass die abweichende Identität eine Normalität ist, die problemlos geäußert werden kann.

Nefissas Darstellung idealisiert das Geschehen, wonach ein winziger Hinweis genügt hätte, unterschlägt aber mehrere Aspekte. Erstens hat Nefissa ihren Wunsch nach Anerkennung durch die Art und Weise, ihre Gläubigkeit zur Sprache zu bringen, deutlich gemacht. Zweitens hat die Kommilitonin dies nicht nur erkannt, sondern auch aktiv berücksichtigt. Und drittens hat Nefissa die Handlung positiv gedeutet. Sie hätte es ja z. B. auch als Infantilisierung verstehen können, dass ihr Robby Bubble, ein Getränk, das häufig Kinder bekommen, wenn Erwachsene Sekt trinken, mitgebracht wird. Sie interpretiert es aber als bestmögliche Lösung und reproduziert das Kindliche (*dann fand ich's voll süß*).

Nefissa stilisiert ihre Differenz nicht als etwas Besonderes. Sie bringt ihre herkunftsbedingte religiöse Identität nebenbei, ohne viele Worte ein, d. h., sie macht daraus rein sprachlich eine Nebensächlichkeit. Die von ihr beschriebene Geste, wonach ein Äquivalent zum Alkohol mitgebracht wurde, lässt auf den Wunsch schließen, von ihrem Umfeld auf unkomplizierte Art und Weise als „anders“ anerkannt zu werden. Obwohl entsprechend der Deutungsmuster der Mehrheitsgesellschaft insbesondere Nefissas unhinterfragtes religiöses Selbstverständnis eine Abweichung darstellt, reflektiert sie weder ihre Positionierung als Muslimin in einem nicht-muslimischen Umfeld noch erklärt sie Details und Hintergründe ihres Glaubens. Ohne der komplexen Situation Rechnung zu tragen zielt ihre Handlungspraxis darauf, ihre Differenz als Normalität zu handhaben.

7.3.2 Die Deutung von „zwei Welten“

Dieser Abschnitt thematisiert, wie Nefissa die als negativ bewertete Erfahrung im Umgang mit ihrer Differenz im Arbeitskontext und die als positiv bewertete Erfahrung in der Universität deutet. Die unterschiedliche Beschaffenheit der sozialen Gefüge und Nefissas Position darin, liefert Erklärungen dafür, dass Nefissa unterschiedliche Erfahrungen gemacht hat. Diese sollen an dieser Stelle nur knapp benannt werden, denn Thema des Abschnitts ist ihre Deutung. Die Untersuchung von Pollack et al. (2014, 52 ff.) legt nahe, dass die positive Wahrnehmung von Muslim*innen durch die Häufigkeit sozialer Kontakte beeinflusst wird. Im Unterschied zu den beruflichen Kontexten ist Nefissa in der Universität nicht die einzige Muslimin. Eine muslimische Freundin (die sie auf das Studium aufmerksam gemacht hatte), studiert bereits dort und hat Nefissa mit den Gegebenheiten vertraut gemacht. Es hat sich etabliert, dass muslimische Studierende einen Ruheraum zum Beten nutzen und dort in einem Schrank Utensilien dafür lagern (Gebetsteppiche, Tücher). Das spricht dafür, dass in der Universität eine Sensibilität für die religiösen Bedürfnisse muslimischer Studierender besteht.

Das soziale Miteinander in einer Universität ist eher lose. Da viele Menschen aufeinandertreffen, die nicht zwangsläufig eng miteinander kooperieren müssen, besteht die Freiheit, soziale Beziehungen einzugehen.⁵²⁵ In Arbeitsbeziehungen in kleinen Teams gibt es dagegen ein höheres Potential für Reibungen und Konflikte. Schließlich ließe sich das Rollenhandeln in professionellen Kontexten anführen, z. B., dass im Fasten eine Beeinträchtigung der Arbeitsleistung gesehen werden könnte.

Nefissa bettet ihre Erzählung in eine Unterscheidung von zwei Welten ein, anhand derer sie Generalisierungen ableitet. Den Sozialraum der Universität bewertet sie positiv. Sie kennzeichnete diesen als eine *andere Welt* und damit als Kontrast zur Arbeitswelt. Sie bezieht sich auf ein geteiltes Deutungsmuster, das Universität mit Offenheit, Unabhängigkeit und Freiheit assoziiert. Das angeführte Beispiel des Umgangs mit ihrer Differenz führt sie als Beleg für die Deutung an.

Dem Gesagten lässt sich entnehmen, dass Nefissa noch nicht sehr gut mit der Sozialwelt Universität, den dort geltenden impliziten Regeln und Umgangsformen vertraut ist. Nefissa spricht aus der Beobachterperspektive und rechnet sich sprachlich nicht der Gruppe der Studierenden zu. Daraus spricht eine habituelle Unsicherheit, die

⁵²⁵ Die Unterschiede des sozialen Gefüges sind in Nefissas Schilderung latent enthalten: *in der Uni ist es sowieso ne ganz andere Welt, merk ich selbst, da ist so jeder so für sich selbst* (Anhang B-19, Z 1–2). Der Ausdruck *jeder so für sich* spricht für eine gewisse soziale Vereinzelung und Unabhängigkeit.

sich auch herkunftsbedingt erklären lässt. Nefissa stammt aus einer bildungsfernen Familie. Das Studium war kein greifbares Lebensziel für sie und sie studiert erst seit kurzem. Dennoch reproduziert sich in ihrer Erzählung die spezifische Fallstruktur: Nefissa spricht von sich nicht als autonome Akteurin, die über Entscheidungsräume verfügt oder sich diese eröffnet, sondern als Person, die den Gegebenheiten ausgeliefert ist und darauf reagiert.

Die Deutung rekurriert auf die Eigenschaften von Personen. Nefissas Aussage *Leute die studieren sind schon anders drauf* schreibt wörtlich genommen den Personen, die der Aktivität des Studierens nachgehen, positive Eigenschaften zu. Den Studierenden schreibt sie Offenheit und eine Art Weitsicht zu, einen weiten Horizont, Fortschrittlichkeit und Individualität (*jeder so für sich selbst*). Den Personen der *Arbeitswelt* schreibt sie Konformität und Rückständigkeit zu, indem sie Worte wie *dumm*, *stehen geblieben* oder *mitströmen* verwendet.⁵²⁶ Nefissa argumentiert egozentrisch und auf persönlicher Ebene, weil die Kommilitoninnen sich nett zu ihr verhalten, schreibt sie ihnen positive Eigenschaften zu, wohingegen sie ihre Erfahrungen im beruflichen Kontext so deutet, dass die Personen gegenüber Andersartigkeit verschlossen sind. Soziale Relationen, d. h., sie im Verhältnis zu anderen, und Interaktionen werden hingegen nicht thematisiert.

Die Argumentation enthält Generalisierungen. So wird das Mitbringen von *Robby Bubble* als Beleg für die Offenheit von Studierenden angeführt. Die Handlung wird weder näher dargestellt noch wird hinterfragt, warum, z. B. aufgrund welcher persönlichen Erfahrungen, gerade diese Kommilitonin so reagiert. Vielmehr wird die Beobachtung unter die generalisierte Deutung subsumiert. Dass die eigene Position und die daraus entstehende Differenz wenig reflektiert wird, zeigt sich auch in Nefissas weiterer Erklärung für ihre Erfahrung im beruflichen Kontext.⁵²⁷

Die konstruierte Gegenüberstellung (*ich*, d. h. Nefissa, versus *die*, d. h. Kolleginnen) enthält eine Essentialisierung. Man *ist* so. Sie spricht von Identität als etwas Gegebenem, jede/r ist so, wie er/sie ist, hat eine bestimmte Charakteristik. Sie reduziert religiöse Differenz sprachlich auf *Meinung*. Einerseits ist das ein Herunterspielen,

⁵²⁶ Siehe Anhang B-19, Z 21–2. Sie drückt den Gegensatz auch wie folgt aus: *aber in der Arbeitswelt ist das komisch, da sind sie komischerweise nicht so offen, plötzlich stört es die so (2) weiß ich auch nicht warum* (Anhang B-19, Z 2–3).

⁵²⁷ *vielleicht deswegen weil man nicht so ist, wie sie, weil man nicht diese Meinung vertritt, wie sie, oder sie wie ich, aber mich hat's nie gestört wenn die Schweinefleisch gegessen haben oder auf Arbeit 'n Sekt getrunken haben nach der Arbeit oder so* (Anhang B-19, Z 5–7).

denn (religiöse) Identitäten sind mehr als Meinungen. Andererseits wird das Soziale damit fixiert. In der Aussage gibt es keinen Raum für Veränderungen. Nefissa erkennt ein Dilemma bzw. Konfliktpotential, das aus Differenz erwächst (*weil man ist nicht so wie sie*). Ihre Deutung beinhaltet jedoch keine Reflexion darüber, in welchen Kontexten und aufgrund welcher Mehrheits- und Minderheitsrelationen bestimmte Identitäten und Überzeugungen stärker konflikthaft werden als andere. Im Unterschied zu den oben angeführten (potentiellen) Erklärungen für unterschiedliche Erfahrungen im Umgang mit Differenz, stellt Nefissa die Eigenschaften von Personen gegenüber: Die einen sind so, die anderen so, die einen haben diese Meinung, die anderen jene.

Nefissas Deutung enthält ein Urteil über Gerechtigkeit. Von einem moralischen Standpunkt aus äußert sie ihre Vorstellung über eine gerechte Problemlösung. Mit Beispielen von Handlungen anderer, die, führte sie sie selbst aus, gegen ihre religiösen Überzeugungen verstießen, führt sie die Möglichkeit ins Feld, dass sie sich daran stören hätte können. Damit blendet sie wiederholt den Kontext aus, in dem der Verzehr von Schweinefleisch und der Genuss von Alkohol durchaus üblich sind. Sie beschreibt sich als tolerant und offen und äußert die Erwartung, dass die anderen sie reziprok ebenso behandeln.

Inhaltlich lässt sich ihr Verhalten als „freundliche Ignoranz“ bezeichnen, denn sie hat sich lediglich nicht daran gestört. Ihre Erwartung richtet sich darauf, dass Menschen, die naturgemäß unterschiedlich sind, sich wechselseitig akzeptieren sollten. In einem Dilemma konkurrierender Ansprüche von mehreren Personen, beruft sie sich auf Gerechtigkeit, Fairness und Reziprozität. Ihre Vorstellung von Gerechtigkeit lässt sich mit der Phrase: „so wie du mir, so ich dir“ umschreiben. Gerechtigkeitsurteile werden auf der Basis einfacher Reziprozität gefällt.⁵²⁸ Die Aushandlung von Differenz wird wenig reflektiert und beruht auf einem wenig komplexen Weltbild. Argumentation, Wahrnehmung und Deutung richten sich auf die Ebene von Personen und nicht auf gesellschaftliche Konventionen, Machtverhältnisse und Interaktionen.

⁵²⁸ Lawrence Kohlberg (1996), der Begründer der Stufentheorie der Moralentwicklung, unterscheidet vier aus der Moralphilosophie stammende Orientierungen, die sich in unterschiedlicher Ausformung auf allen Stufen der Moralentwicklung finden. Eine davon ist Gerechtigkeit bzw. Fairness einschließlich der Orientierung an Reziprozität (ibid., 142f.).

7.3.3 Fazit zur Lebensführung

Die Aushandlung von Differenz wird sowohl durch das soziale Umfeld, in dem muslimische religiöse Praktiken entsprechend stereotyper Wahrnehmungen gedeutet werden, als auch durch Nefissa selbst initiiert. Nefissas Lebensführung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie ihr Muslimsein als Selbstverständlichkeit erlebt und im beruflichen Miteinander einen normalisierenden Umgang mit ihrer Differenz einfordert (siehe Tabelle 6).

Tabelle 6: Fallstruktur Nefissa

Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld	<ul style="list-style-type: none"> – normalisierender Umgang mit Differenz – das Muslimsein wird als Selbstverständlichkeit konstruiert und eingefordert
Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)	<ul style="list-style-type: none"> – fallspezifische Diskrepanz zwischen wahrgenommener und praktizierter Autonomie – ergreift sich bietende Optionen (sowohl im religiösen wie auch im beruflichen Handlungsfeld) optimistisch
Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen	<ul style="list-style-type: none"> – faktische und subjektiv wahrgenommene Einschränkungen durch die Fluchtbiografie – ausgeprägte Generationendynamik: möchte den vermeidenden Umgang mit Religiosität ihrer Eltern in eine Normalität des Muslimseins überführen

Trotz negativer Erfahrungen konfrontiert Nefissa andere immer wieder mit der Erwartung, ihre Differenz (ebenfalls) als normal zu behandeln, indem sie beiläufig über ihre Zugehörigkeit spricht. Erkennbar ist die generelle Struktur des Falles, auf handlungspraktischer Ebene Optimismus zu erzeugen und Risiken des Scheiterns einzugehen. Im handlungspraktischen Umgang mit Differenz vermeidet sie die Konflikte und Reibungen gerade nicht. Sie geht das Risiko ein, zurückgewiesen zu werden, wenn sie ihr Muslimsein als Selbstverständlichkeit thematisiert.

Die fallspezifische Diskrepanz zwischen wahrgenommener und praktizierter Autonomie zeigt sich daran, dass Nefissa zwar optimistisch und entscheidungsfreudig agiert, jedoch wenig Verantwortung für ihre Entscheidungen übernimmt, indem sie diese als naheliegend deutet und sich nicht als Akteurin positioniert. In Nefissas Deutung zeigt sich diese Differenz von wahrgenommener und praktizierter Autonomie. Nefissa nimmt sich nicht als handelnde Akteurin wahr, die auf eine bestimmte Art und Weise mit ihrer von der Norm abweichenden Zugehörigkeit umgeht und damit in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Reaktionen auslöst. Vielmehr bedingen in ihrer Sichtweise die Eigenschaften der anderen, wie ihre Differenz wahrgenommen wird.

Den Umgang mit Differenz sieht sie nicht als in ihrer Eigenverantwortung liegend und beeinflussbar, sondern sie konstruiert sich als den Gegebenheiten und Menschen ausgeliefert, wobei sie im Kontext der Universität im Vergleich zur Arbeitswelt einen offenen Umgang mit ihrer Differenz erwartet und erlebt. Von einem Arrangement der Lebensbereiche Religion und Arbeit, das auf krisenhaften Auseinandersetzungen mit Spannungsfeldern beruht, lässt sich nicht sprechen, denn Nefissa setzt sich mit der Konflikthaftigkeit ihrer religiösen Identität im gesellschaftlichen Miteinander nicht verstärkt reflexiv auseinander. Ihre Lebensführung ist vielmehr in beiden Handlungsfeldern pragmatisch orientiert. Sie nutzt sich bietende Gelegenheiten für ihre berufliche Entwicklung und handelt entsprechend des religiösen Referenzrahmens.

Die Genese der Lebensführung lässt sich auf die faktischen und subjektiv wahrgenommenen Einschränkungen einer Fluchtbiografie zurückführen. Nefissa entwickelt keine Selbstwahrnehmung, in der sie Ziele fasst und umsetzt. Das zeigt sich nicht nur daran, wie sie ihren Eltern die Verantwortung für das Übertreten des Alkoholverbots zuweist oder den Kolleginnen eine provokative Haltung und Unverständnis, sondern auch an den erlebten Einschränkungen ihres beruflichen Werdegangs. Die Basis für die Wahrnehmung von Selbstwirksamkeit, ein Vertrauen in die eigenverantwortliche Umsetzung von Handlungszielen ist bei Nefissa nicht vorhanden. Vielmehr agiert sie auf Grundlage ihrer Erfahrungen im eingeschränkten Handlungsrahmen, in dem es darauf ankommt, sich bietende Optionen zu ergreifen.

Der normalisierende Umgang mit Differenz stellt eine Transformation zum Herkunftsmilieu dar. Nefissa handelt anders als ihre Eltern, die die religiöse Zugehörigkeit verleugneten. Das Handlungsmuster der Normalisierung siedelt sich zwischen den Extrempunkten der Verleugnung der muslimischen Identität und der Besonderung der muslimischen Identität an. Auf handlungspraktischer Ebene findet Nefissa einen innovativen Umgang mit der Konflikthaftigkeit muslimischer Identität, indem sie auf die Anerkennung einer herkunftsbedingten unhinterfragten religiösen Identität abzielt. Insofern passt sie sich gerade nicht an gesellschaftliche Erwartungen an, wonach das Religiöse auf einer freien individuellen Wahl beruht, sondern verteidigt eine gewachsene Bindung an Religion.

7.4 Distinktionsressourcen biografischer Offenheit: Djamila

Die bisherige Analyse hat krisenhafte Auseinandersetzungen beleuchtet. Sie entstanden aufgrund der Konflikthaftigkeit von religiös geprägten habituellen Dispositionen und der Handlungspraxis eines französischen Jugendmilieus und mündeten in eine (assistierte) Rückbindung an religiöse Werte. Ungeachtet der damit erreichten biografischen Stabilisierung befindet Djamila sich in einer Lebensphase großer Offenheit, vor allem im Beruflichen. Die Bindungsentlastung ist ein charakteristisches Element des Lebensarrangements.

Im Folgenden wird beleuchtet, dass durch das Lebensarrangement Aushandlungen zwischen Religion und Arbeit strukturell vermieden werden (7.4.1). Feststellen lässt sich eine Ausrichtung der Lebensführung auf Selbstverwirklichung, Distinktion und individualistische Werte. Dabei wird eine Verbindung von Religion und modernen Werten der Nachhaltigkeit hergestellt. Religion fungiert als Ressource der Selbstverwirklichung und Selbstthematisierung sowie des Herstellens von Kohärenz und Kontinuität (7.4.2). Nichtsdestotrotz lässt sich das aktuelle Lebensarrangement als fragil kennzeichnen (7.4.3).

7.4.1 Strukturelles Vermeiden von Aushandlungen

Djamila wohnt bei ihren Eltern und verdient ihren Lebensunterhalt über flexible Einsätze bei Zeitarbeitsfirmen. Die vertragliche Arbeit reduziert sie auf ein Minimum, anders gesagt arbeitet sie nur so viel wie nötig. Dabei legt sie sich nicht auf einen Arbeitgeber oder ein bestimmtes Einsatzfeld innerhalb der Krankenpflege fest. Sie übt weitere Tätigkeiten aus, wie die Säuglingspflege in Privathaushalten. Daneben verfolgt sie interessen geleitete Aktivitäten, etwa den Erwerb naturheilkundlicher Zertifikate. Die inhaltlich gestreuten Bildungsaktivitäten zeugen von einer kurzfristigen Orientierung.⁵²⁹ Djamilas Handlungspraxis zeichnet sich durch vielseitige Aktivität und geringe Zielgerichtetheit auf einen bestimmten Karriereweg aus.

Zugleich spricht Djamila enthusiastisch von diversen Zukunftsszenarien, z. B. einer Ausbildung zur Heilpraktikerin oder zur Hebamme in Belgien oder in der Schweiz oder auch Mutterschaft. Über einen Zukunftsentwurf, der sich mit „Villa des Wohlbefindens“ bezeichnen lässt, spricht sie mehrfach im Interview. Paraphrasiert

⁵²⁹ Ihre Bildungsaktivitäten haben selbst einen kurzfristigen Charakter, Zertifikate für homöopathische Anwendungen lassen sich über Tagesseminare erwerben.

lässt sich dieser wie folgt beschreiben: Djamila erwirbt eine Villa im Umland von Paris. Dort bietet sie Gesundheitsdienstleistungen und Kurse bzw. Beratung für eine umweltbewusste Lebensweise an. Sie unterscheidet vier Bereiche, 1) Vorbereitung von Müttern und Vätern auf die Elternschaft, 2) Entbindungsnachsorge, Stillanleitung, 3) Krankenpflege und alternative Heilmethoden, 4) Umwelt.

Auf Fragen nach der Umsetzung geht Djamila im Interview nicht näher ein, sondern imaginiert sich in die Zukunft.⁵³⁰ Das Prestigeprojekt, was sich schon an der Wortwahl *Villa*⁵³¹ erkennen lässt, würde ihrem Selbstbild perfekt Ausdruck verleihen und eine umfassende Selbstverwirklichung ermöglichen. Es ist anschlussfähig für ihre bisherigen beruflichen Aktivitäten und Zertifikate, steht also für eine optimale berufliche Verwirklichung. Ausgerichtet auf die muslimische Community auf der einen Seite und gut situierte Eltern auf der anderen Seite, steht es für die Doppelorientierung ihrer Lebensweise auf den Islam und auf das Bürgerliche, wobei letzteres finanzielle Unbeschwertheit und Handlungsspielraum bedeutet.⁵³² Hier deutet sich eine imaginierte Entgrenzung an, in der das Berufliche und das Religiöse zu einer perfekten Einheit verschmelzen.

Djamila erscheint in Bezug auf das Kopftuch am Arbeitsplatz wenig kompromissbereit. Tatsächlich ist die Aushandlung der Akzeptanz von Religiosität am Arbeitsplatz aktuell nicht relevant. Djamila ist ungebunden und ihr entstehen z. B. keine Mietkosten, deren Absicherung einen stabilen Arbeitsplatz erfordern würden. Die potentielle Konflikthaftigkeit des sichtbaren religiösen Bekenntnisses ist ein weiteres Argument dafür, sich beruflich nicht zu binden. Nichtsdestotrotz geht sie Kompromisse ein.⁵³³ So lässt sie bei der Tätigkeit als Krankenpflegerin ihre Arme unbedeckt, obwohl sie sonst langärmelige Kleidung trägt. Dieses Zugeständnis bzw. diese Abweichung von ihren Überzeugungen begründet sie mit den Hygienevorschriften im Krankenhaus. Dass sie dies nicht als konflikthaft erlebt, lässt sich damit erklären, dass die Selbstpräsentation als Muslimin damit nicht infrage gestellt wird. Von Konflikten oder krisenhaften Entscheidungen spricht sie nicht. Sie führt sogar an, dass ihre Kopfbedeckung meist nicht als religiös wahrgenommen werde. Das lässt sich auf die Kompatibilität

⁵³⁰ *genau, man muss einen Ort finden, das muss finanziert werden, und dann später, wenn ich sie [die Villa] haben werde, wird das eine Sache um das Wohlbefinden herum sein (Anhang B-20, Z 24–7).*

⁵³¹ Anhang B-20, Z 7 und 17.

⁵³² *das wird ein Projekt für die muslimische Community sein, an erster Stelle, aber nicht nur sie, ehm, das wird offen für alle sein, zum Beispiel die Mütter, die alleine zu Hause sind und die nicht (...) haben, weil sie nicht mit ihren Kindern in Cafés oder Restaurants akzeptiert werden (Anhang B-20, Z 1–7).*

⁵³³ Das gebe ich an dieser Stelle nur paraphrasiert wieder.

ihrer äußeren Erscheinung mit gesellschaftlichen Normen zurückführen. Das farbenfrohe, zum Turban gewickelte Kopftuch bildet mit farblich passendem Accessoires eine ästhetisch ansprechende und höchst individualistisch wirkende Erscheinung.

Festgehalten sei, dass das Lebensarrangement Aushandlungen strukturell vermeidet. Konkrete Aushandlungen zwischen Religion und Beruf, die Entscheidungen oder Kompromisse erfordern, sind nicht erforderlich. Deutlich wird das auch daran, dass Djamilia ihre Selbstverwirklichungsidee sowohl auf das Berufliche als auch auf das Religiöse stützt, was sie von lebenspraktischen Relevanzsetzungen entlastet. Gleichwohl – wie die formulierte Nichtverhandelbarkeit des sichtbaren Bekenntnisses zeigt – ist sie sich deren potentieller Konflikthaftigkeit in französischen Arbeitskontexten bewusst. Sie vermeidet die Aushandlung aber gerade damit, dass sie Zukunftsszenarien konzipiert, in dem eine expressive muslimische Identität mit dem Beruflichen hochkompatibel wären.⁵³⁴ In den Szenarien wird die Konflikthaftigkeit gänzlich getilgt. Im Gegensatz zur vergleichsweise strengen französischen Laizität würden belgische oder schweizerische Ausbildungseinrichtungen das Tragen eines Kopftuchs erlauben. Als Heilpraktikerin wäre sie selbstständig und ungebunden und müsste ihre sichtbare Identität als Muslimin nicht zur Disposition stellen. Im ambitionierten Projekt der Villa wäre diese sogar eine Ressource.

7.4.2 Religion als Ressource der Selbstthematization

Die Kompatibilität geht über die angestrebte Verbindung des Religiösen und des Beruflichen hinaus. Sie zeigt sich auch in der Kombination von religiösen und säkularen Werthaltungen. In der geradezu paradiesisch erscheinenden Villa geht es nicht in erster Linie um eine religiöse Gemeinschaft oder religiöse Aktivitäten. Der Kern ist das *bien-être*⁵³⁵. Unter Wohlbefinden lässt sich ein spezifischer leiblich-affektiver Zustand verstehen, der über Gesundheit im Sinne der Abwesenheit von Krankheit hinausgeht (Gututzer 2012, 295).

Djamilia öffnet ihr Projekt für eine Zielgruppe, die sich jenseits der religiösen Zugehörigkeit bestimmt: Eine Community, die am *Wohlbefinden* interessiert ist. Die

⁵³⁴ Auch die Option der Mutterschaft wäre mit Djamilias religiöser Verortung kompatibel. Damit könnte sie die Rolle der gebildeten Mutter unterstreichen, die sich ganz der Kindererziehung – im Sinne einer Berufung – widmet (siehe Jouili 2015, 121 ff.). Dieses Zukunftsszenario ist ebenfalls vage und Djamilia macht ihren Freiheitswunsch sehr deutlich, indem sie sagt, dass sie schon an Adoption gedacht habe und nie verstanden haben, warum man heiraten müsse, um ein Kind zu haben.

⁵³⁵ Anhang B-20, Z 39, übersetzt mit *Wohlbefinden* (Anhang B-20, Z 22), alternativ *Wellness*.

Geschäftsidee abstrahiert von religiösen oder ethnischen Netzwerken und löst klassische Milieugrenzen auf (vgl. Breuer 2018). Die gedankliche Verknüpfung von Religion und unternehmerischen Aktivitäten zeugt von einer Doppelorientierung, denn einerseits wertet Djamilia Produkte und Angebote ethnisch bzw. religiös auf und zielt auf muslimische Kund*innen, andererseits sind sie hochkompatibel mit den Präferenzen eines an Gesundheit und Wohlbefinden orientierten Milieus (ibid.). Religiöse Netzwerke spielen die Rolle einer Opportunitätsstruktur (ibid., 17). Djamilia kündigt an, dass sie ihr ambitioniertes Projekt mit der finanziellen Unterstützung muslimischer Stars umsetzen will. Sie spielt auf wirtschaftlich gut situierte Musliminnen an, die in der Community bekannt sind.⁵³⁶ Geradezu ideal stellt sie ihre Zugehörigkeit zu einer modernen, umweltbewussten und zukunftsorientierten muslimischen Community als Ressource der Unterstützung dar, durch die das Projekt der Villa sich leicht umsetzen lässt. Sie kennzeichnet es als leicht, fünf Geldgeberinnen zu finden.⁵³⁷ Das Hochgegriffene spiegelt eine Wunschvorstellung. Sie hat weder einen Businessplan verfasst oder Akquise betrieben, noch entspricht die genannte Geldsumme den Immobilienpreisen im Pariser Raum.

Der Zukunftsentwurf ist eine Kombination einer individualistischen und nachhaltigen Lebensweise mit dem Muslimsein. Djamilia formuliert einen weitreichenden normativen Anspruch ihrer Lebensweise.⁵³⁸ Diese bestimmt sie sehr umfassend mit Blick auf das gesamte Handeln, den Konsum und die Ernährung. Der Ausdruck *achtsam* impliziert die Maßgabe, das eigene Handeln nach ethischen Kriterien auszurichten und zu hinterfragen. Djamilia ist von der „Richtigkeit“ einer ökologischen Lebensweise überzeugt. Kompatibilität stellt sie her, indem sie die normativ richtige Lebensweise auch aus dem Islam ableitet. Dazu verweist sie auf den Körper als *Leihgabe*.⁵³⁹ Damit lässt sich aus islamischer Perspektive für den Erhalt des Lebens, der Gesundheit und der rituellen Reinheit argumentieren und z. B. gegen Sterbehilfe, Alkohol, Tabak, Drogen oder Tätowierungen. Aus diesem Prinzip leitet sie die Verantwortung ab, den

⁵³⁶ in *Anführungszeichen muslimische Stars* (Anhang B-20, Z 30–1). Mit der ironischen Distanzierung (*Anführungszeichen*) geht sie über tatsächliche Berühmtheiten hinaus, schließt diese aber nicht aus, z. B. die griechisch-zyprischstämmige französische Rapperin Diam's, die 2010 zum Islam konvertierte.

⁵³⁷ *von denen jede, Einhunderttausend Euro geben könnte, das macht etwa, ich werde vielleicht Fünfhunderttausend Euro brauchen, das ist nicht enorm* (Anhang B-20, Z 32–6).

⁵³⁸ *als Muslim muss man öko sein, man muss achtsam sein, was man macht, was man kauft und was man isst* (Anhang B-22, Z 3–5).

⁵³⁹ *unser Körper gehört uns nicht, das ist eine Leihgabe, im Grunde genommen, auf die man achtet, man muss aufpassen was man, womit man ihn ernährt, wie wir ihn misshandeln* (Anhang B-22, Z 6–10).

unversehrten Zustand durch Anstrengungen zu erhalten, und kritisiert die Missachtung dieser Maßgabe (*misshandeln*). Sie bejaht ein modernes Körperideal, wonach man sich eines schlanken und fitten Körpers bedienen können muss.

Gesundheit ist im Islam ein wichtiger Wert, der sich laut Tworuschka (1985, 71) daraus ableitet, dass der Islam die Zweiteilung in einen spirituellen und einen weltlichen Bereich ablehnt und folglich im diesseitigen Leben die körperliche Gesundheit ein wichtiges und schützenswertes Gut darstellt. In der Frühzeit des Islams hat sich aus Überlieferungen und Hadithen des Propheten Muhammed über Ursachen von Krankheiten und möglichen Behandlungsmethoden eine sogenannte Prophetenmedizin entwickelt (ibid., 80). Überliefert ist zum Beispiel die Bedeutung des Schröpfens, wobei in Bezug auf derartige Heilmethoden unter Muslim*innen keine ungeteilte positive Wertschätzung bestand. (ibid.).⁵⁴⁰ Seit den 1960er Jahren werden Islamauslegungen, die die Pflicht zu Umweltethik und Nachhaltigkeit religiös begründen, prominenter (Foltz et al. 2003; Gülmihri 2004; Zbidi 2015). In Paris werben Restaurants inzwischen mit einer Vermengung der Labels „bio“, „bobo“ und „halal“,⁵⁴¹ was zeigt, dass sich eine nachhaltigkeitsorientierte Lebensweise unter bürgerlich orientierten Muslim*innen zunehmender Beliebtheit erfreut.

Djamila strebt nach einem Ideal, das sich mit Charles Taylor (1995) als authentische Selbstverwirklichung bezeichnen lässt. Taylor unterscheidet diese Form der Selbstverwirklichung von einer narzisstischen, welche „außerhalb des Selbst liegende Sinn- bzw. Bindungsquellen vernachlässigt“ (Gärtner 2014, 482) und damit eine extreme Form des Individualismus darstellt. Hingegen zeichnet sich die authentische Selbstverwirklichung durch Wertbindungen aus, die mit dem Wohl der Gemeinschaft verbunden sind. Djamilas präferierter Lebensstil beruht auf einer tragfähigen kollektiven Grundlage. Es handelt sich um kollektiv geteilte Werte. Djamila ist in einer Schnittmenge von gesundheits- und distinktionsorientierten Muslim*innen vernetzt.

⁵⁴⁰ Eine durchweg positive Würdigung dieser Heilmethode sowie zahlreiche Bezüge zu Hadithen findet sich auf der Internetseite eines Arztes <http://drkilic.net/hacamat-hajjaama/> [20.2.2019]. Deutlich wird, dass mit religiösen Argumenten unter Muslim*innen Werbung für diese Heilmethode gemacht wird.

⁵⁴¹ Bobo (Bourgeois-bohème) bezeichnet die Lebensweise gut situierter, aber nicht reicher, gebildeter, kulturell interessierter und linksorientierter Personen. Offenbar lässt sich das gut mit einer nachhaltigen, achtsamen Lebensweise („bio“) und einem muslimischen Lebensstil („halal“) verbinden (siehe http://www.lavie.fr/bien-etre/alimentation/bio-bobo-et-halal-07-12-2016-78357_418.php [2.2.2019]) Das 2008 gegründete „Bioundhalalmagazin“ wirbt im Rückgriff auf die Lebensweise des Propheten für eine gesunde, fleischarme, möglichst auf Bioprodukten basierende Ernährung (<http://bioundhalalmagazin.com/ausgabe-april-2008/wie-funktioniert-halal-ernaehrung/> [2.2.2019]).

Ihr Projekt der Villa zielt nicht nur auf ihre Selbstverwirklichung, sondern ist gemeinwohlorientiert und verkörpert die „richtige“ Lebensweise. Mit Oevermann lässt sich das als Bewährungsmythos bezeichnen, der ein Heilsversprechen kollektiv absichert. Das Heilsversprechen einer gesundheitsbewussten Lebensweise liegt im diesseitigen Wohlbefinden und einem leistungsfähigen Körper. Die diesseitige Orientierung tritt bei Djamila stark in den Vordergrund.

Ihre Vorstellung eines besseren Lebens stellt das Individuum und dessen Körper- und sowie das Umweltbewusstsein ins Zentrum. Verbunden wird dies mit einer Sakralisierung der Natur, die sich in Djamilas zahlreichen Exkursen über den Respekt für Tiere und eine umweltbewusste, naturbezogene, nachhaltige und ressourcenschonende Lebensweise finden. Sie sucht nach einer echten, unverfälschten, nicht verfremdeten Lebensform. Sie formuliert folgendes Motto, das sie ihren Werten überordnet: *zu unserer menschlichen Essenz zurückkehren, zur natürlichen Erde, zum Wohlbefinden, zum Wohlgetanen.*⁵⁴² „Zurückkehren“ strebt nach einem ursprünglichen, natürlichen Zustand, der mit dem zivilisatorischen Fortschritt verloren gegangen ist. Erreicht werden soll darüber hinaus ein Zustand des Wohlbefindens und der Zufriedenheit mit dem eigenen Tun (das Wohlgetane).

Die Argumentation ist nicht spezifisch islamisch. Djamila formuliert auch keine asketische Haltung des Verzichts. Deutlich wird die Relevanz des „Wellbeing“, das sich auch säkular begründen lässt. Wird Religion unter funktionalen Gesichtspunkten betrachtet, dann lassen sich in ästhetischen, diätischen, asketischen und ekstatischen Körperpraktiken funktionale Äquivalente zu Religion sehen (Gugutzer 2012). Dementsprechend beschreibt Gugutzer den Körper- und Wellnesskult als eine postmoderne Diesseitsreligion. Das wäre eine säkulare Religion ohne Gottesbild, die die Natur ins Zentrum stellt. Für Djamila ist es jedoch charakteristisch, säkulare, diesseitsorientierte Begründungen mit einem islamischen Lebensentwurf zu verbinden.

Djamila unterstreicht die Kompatibilität ihrer Religiosität mit aktuellen Trends.⁵⁴³ Sie verweist darauf, dass der Trend der Rohkosternährung oder des Entsaftens sich unter jungen Menschen (d. h. ihrer Generation) und über moderne Medien (*Facebook*) verbreitet. Versteht man *junge Leute* als Indiz für Fortschritt, werden die Praktiken als modern und fortschrittlich charakterisiert. Dass sie sich einen Entsafter

⁵⁴² Anhang B-22, Z 114–6.

⁵⁴³ *das ist für mich die Religion, das ist das Bio, das gesund essen, das alles, und, immer mehr junge Leute wenden sich dem zu auf den (Seiten?) von Facebook beobachte ich viele Dinge* (Anhang B-23, Z 40–4).

gekauft habe,⁵⁴⁴ verdeutlicht, dass es sich hier nicht um eine Lebensweise mit strikten Regeln handelt, sondern sich ergebende Möglichkeiten, die Neues ausprobieren lassen, sie auch ästhetisch ansprechen. Der Konsum von ökologischen Produkten, Wellnessangeboten verbindet Werteorientierungen mit der Logik der Konsumgesellschaft und dem Genuss.

Die Synthese zwischen modern, individualisiert, nachhaltigkeitsorientiert und muslimisch-religiös, erlaubt eine Distinktion in zwei Richtungen. Zum einen kann sie in einer Gesellschaft, in der die Werte von Umweltbewusstsein und Nachhaltigkeit sowie Körperkult verbreitet sind, Anerkennung für ihre fortschrittliche Lebensweise zu erhalten. Zum anderen, indem sie ihr Verständnis ihrer Religion als damit kompatibel kennzeichnet, unterscheidet sie sich von anderen Muslim*innen – etwa der Generation ihrer Eltern, die weniger nachhaltigkeitsorientiert sind. Sie stilisiert sich als zugehörig zu einer Avantgarde von Muslimen, die an den biologischen und umweltbewussten Lebensstil ökonomischer und kultureller Eliten anschließen. Ihre imaginierte Referenzgruppe (Shibutani 1955) lässt sich als Community des Wohlbefindens bezeichnen, welche die Grenzen religiöser Zugehörigkeit transzendiert. Der Lebensentwurf ist vermutlich nachhaltigkeitsorientieren und individualistischen Nicht-Muslimen (ihrer Generation) näher, als Muslim*innen (der Generation ihrer Eltern), die Ressourcen verschwenden.

Charakteristisch dafür ist, dass sie den Propheten Mohammed als ideales Vorbild für ihre Haltung und bestimmte Praktiken wie eine fleischarme Ernährung oder den Verzehr von Datteln stilisiert.⁵⁴⁵ Damit wird er zum Vorreiter von etwas, das heute allgemein geschätzt wird. Sie weist darauf hin, dass auch Nicht-Muslime die Vorteile von Datteln erkannt haben.⁵⁴⁶ Mit dem Beispiel des Propheten Mohammed kann sie ihre – in der sie umgebenden Gesellschaft hoch anschlussfähige – Lebensweise zusätzlich aufwerten und sich gewissermaßen zu einer Vorreiterin dieser Lebensweise stilisieren. Die Verweise auf ihre Religion lassen sich als Distinktionsressource ver-

⁵⁴⁴ Anhang B-22, Z 82–3.

⁵⁴⁵ Die zeitlichen und geografischen Lebensumstände des Propheten Mohammed, die die fleischarme Ernährung und den Verzehr von Datteln nahelegen, führt sie nicht heran. Datteln eigneten sich im Gebiet des heutigen Saudi-Arabiens sehr gut für die Lebensweise von Nomaden. Sie lassen sich gut trocknen, enthalten viel Zucker und können gut transportiert werden. Heute sind Datteln ein Luxusgut in Europa. Djamila greift punktuelle Aspekte aus der Praxis des Propheten heraus und legitimiert ihre Haltung damit zusätzlich.

⁵⁴⁶ sogar die Nicht-Muslime empfehlen Datteln (Anhang B-22, Z 91–2).

stehen. Zudem kann sie mit der Fortschrittlichkeit des Propheten stereotypen Vorstellungen über die Rückständigkeit des Islams potentiell etwas entgegenhalten. Die Selbstpräsentation nach außen nimmt dabei einen zentralen Stellenwert ein. Damit kann sie sich in einer pluralistischen Gesellschaft, was Identitätswürfe angeht, stark über die Religion definieren. Ihr Selbstkonzept und ihre Werthaltungen werden mit der Zugehörigkeit zum Islam und damit begründbaren Praktiken zusätzlich aufgewertet.

Die Kombination einer individualistischen, islamischen und modernen, nachhaltigen Lebensweise lässt sich mit Blick auf Djamilas biografische Erfahrung als biografische Ressource identifizieren. Djamilas Werdegang ist durch Krisen gekennzeichnet, die durch das Erleben von Unvereinbarkeiten und Brüchen entstanden sind. Ihre Sozialisation war auf einen Aufstieg ausgerichtet, letztlich kann sie die angestrebte Verwirklichung als Ärztin nicht erreichen und ihre aktuelle Tätigkeit siedelt sich auf einer niedrigeren Qualifikationsebene an. Djamilas Biografie enthält die Diskontinuität einer vielversprechenden Bildungslaufbahn und das Aufwachsen „in zwei Welten“, der strengen elterlichen Welt, in der Autorität über religiöse Normen ausgeübt wird und der freiheitlichen Welt ihrer Peers. Die Verknüpfung einer islamischen Lebensweise mit der freiheitsorientierten Gestaltung eines Selbstentwurfes lässt sich als Versuch identifizieren, die Vereinbarkeit beider Welten herzustellen.

Die Zukunftsversion der Villa ist höchst kompatibel mit ihrer ökologisch bedachten und individuelles Wohlbefinden in den Vordergrund rückenden Lebensweise. Ihr Islam, gespickt mit harmonischen Vorstellungen (Öko-Werte, eine bessere Welt im Diesseits) ist hochkompatibel mit modernen, individualistischen Werten. Damit wird deutlich, dass Djamila in ihrer idealisierten Zukunft das gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld bearbeitet, wonach eine muslimische und moderne Lebensweise unvereinbar wären, indem sie Kompatibilität herstellt.

Eine biografische Ressource ist auch die umfassende Selbstthematization, die Djamila über die Verbindung hochkompatibler religiöser und säkularer Werte unternimmt. Damit kann sie darüber Auskunft geben, wer sie ist, wie sie ihr Äußeres gestaltet und wie sie in der Zukunft leben und wie sie arbeiten möchte. Djamila blickt auf eine dynamische Periode zurück, in der sich der Bezug zum Islam und damit verbundene Körperpraktiken stark verändert haben. Sie kritisiert, dass sie mit der äußerlichen Transformation zur Muslimin Dinge vernachlässigt hat, die ihr vorher wichtig waren: Ernährung, Körperpflege, Sport sowie das Herstellen äußerlicher Attraktivität.

Deutlich wird, dass Djamila sich selbst in Bezug auf diese normative Forderung einer gesundheitsbewussten und achtsamen Lebensweise reflektiert. Sie weist auf eine negative, korrekturbedürftige Entwicklung hin.⁵⁴⁷ Die Vernachlässigung wird als negativ bewertet, weil daraus ein dicker, unsportlicher und ungesunder Körper resultiert. Ihre normative Haltung führt sie als ein Korrektiv heran. Die Korrektur orientiert sich an der (auch schon vor der religiösen Transformation praktizierten) sportlichen und gesundheitsbewussten, ausgewogene Lebensweise.

Djamila begründet die körperbezogenen Normen nur oberflächlich religiös.⁵⁴⁸ Vielmehr reproduziert sie den geschlechtsspezifischen Imperativ der Schönheit. Das kulturübergreifend mit dem weiblichen Körper verknüpfte Idealbild bezieht sie auch auf Musliminnen und lehnt die Möglichkeit ab, unter dem Kopftuch eine unattraktive Erscheinung zu verbergen. Eine religiös begründete Alternative hätte darin bestanden, dem Schönheitsideal zu entsagen und sich auf innere Werte zu fokussieren. Djamila hingegen weitet den Imperativ der Pflege auf den Geist aus.⁵⁴⁹

Im Unterschied zu ihrer Lebenspraxis vor der religiösen Transformation wird das moderne Gesundheits- und Fitnessideal nun auch religiös begründet. Ihre Haltung kann sie damit unter ein höheres Prinzip stellen. Damit formuliert sie die Achtsamkeit in Bezug auf den Körper als eine Leitlinie für die Lebensführung. Dazu passt, dass sie von einem *Konzept* spricht.⁵⁵⁰ Ein Konzept schafft Klarheit und Transparenz, gibt eine Richtung an und bietet damit eine Orientierungshilfe. Damit stellt sie Kontinuität zu ihrer Vergangenheit (vor der Transformation) und damit die Kontinuität ihrer Identität her. Indem die Lebensweise zusätzlich religiös legitimiert wird, werden Vergangenheit und Gegenwart in eine Einheit überführt. Die Synthese wird auch am Beispiel der A-pitherapie, der Honig-basierten Heilbehandlung, deutlich, denn damit verbindet Djamila ihr berufsbedingtes Interesse am Heilen, traditionelle Aspekte (der Wert traditioneller Heilmethoden in ihrer Herkunftskultur) mit der am Wellness orientierten Lebensweise.

⁵⁴⁷ *ich habe vernachlässigt, ich habe meinen Körper vernachlässigt, ich habe zugenommen, ich habe mit dem Sport aufgehört, ich habe weniger gut gegessen* (Anhang B-22, Z 21–4).

⁵⁴⁸ *die Muslimin wie man sagt, unter ihrem Schleier, soll schön sein, sie soll sein, und soll ihre Schönheit verstecken und nicht ihre Hässlichkeit* (Anhang B-22, Z 29–32).

⁵⁴⁹ *Pflege seines Körpers und seines Geistes* (Anhang B-22, Z 36–7).

⁵⁵⁰ *ich hatte dieses Konzept nicht verstanden und jetzt verstehe ich es immer besser* (Anhang B-22, Z 24–6).

7.4.3 Halbwertszeit des Arrangements

Die durch Offenheit und Freiheit gekennzeichnete Lebensführung ist sehr stark durch eine Lebensphase gekennzeichnet, in der einem Moratorium entsprechend, verbindliche Lebensentscheidungen hinausgeschoben werden. Während dies in der Generation ihrer Eltern zu massivem sozialen Druck geführt hätte, kann sie als Single im Alter von 32 Jahren problemlos zu Hause zu wohnen, Freizeitaktivitäten genießen und berufliche Pläne schmieden. Jeffrey Arnett (2004, 7) weist darauf hin, dass die Gesellschaft jungen Erwachsenen über die Adoleszenzphase hinaus eine nie dagewesene Freiheit zugesteht:

Their society grants them a long moratorium in their late teens and twenties without expecting them to take on adult responsibilities as soon as they are able to do so. Instead, they are allowed to move into adult responsibilities gradually, at their own pace.

Diese Lebensphase des Ausprobierens, der Instabilität, Selbstbezogenheit, Transition und unzähligen Möglichkeiten bezeichnet Arnett (ibid., 8) als „Emerging Adulthood“:

Arnett (2004, 8) definiert „Emerging Adulthood“ wie folgt: „1. It is the age of identity explorations, of trying out various possibilities, especially in love and work. 2. It is the age of instability. 3. It is the most self-focused age of life. 4. It is the age of feeling in-between, in transition, neither adolescent nor adult. 5. It is the age of possibilities, when hopes flourish, when people have an unparalleled opportunity to transform their lives.“

Dieser Lebensphase einen eigenen Namen zu geben und sie nicht mehr im Sinne von Erik Erikson als „verlängerte Adoleszenz“⁵⁵¹ zu bezeichnen, verdeutlicht den gesellschaftlichen Wandel, der dazu geführt hat, dass eine ungebundene Lebensführung Akzeptanz erlangt hat. Arnett situiert diese Phase von den Teenagerjahren bis in die Mitte der Zwanziger. Demnach haben die meisten Personen in den Dreißigern einen stabilen Lebensentwurf. Dass Djamila diese Phase vergleichsweise spät erlebt, lässt sich sehr gut mit ihren Krisenerfahrungen im beruflichen Feld und in Bezug auf ihre Normen erklären. Gleichzeitig erlebt sie einen geringen Druck und ist durch das Arrangement ihrer Lebensführung von Entscheidungen entlastet. Dabei spielen auch die Wohnsitu-

⁵⁵¹ Der Anspruch der Passung des Lebensentwurfs mit dem Individuum findet sich auch bei Erikson (1968, 156), allerdings beschreibt er die Phase der prolonged adolescence als defizitär, da das Individuum noch nicht bindungsfähig sei: „the sexually matured individual is more or less retarded in his psychosexual capacity for intimacy and in the psychosocial readiness for parenthood. This period can be viewed as a psychosocial moratorium during which the young adult through free role experimentation may find a niche in some section of his society, a niche which is firmly defined and yet seems to be uniquely made for him.“

ation und die familiäre Ungebundenheit eine Rolle, die sie von finanziellen Verpflichtungen befreit. Im Unterschied zu ihren Eltern ist sie in materiell gesicherten Verhältnissen aufgewachsen, was erklärt, warum die materielle Absicherung gegenüber der Selbstverwirklichung eine geringe Priorität darstellt. Die Lebensphase der „emerging adulthood“ (Arnett 2004) wird zwar durch den gesellschaftlichen Kontext gestützt, dennoch sind Krisen bzw. Entscheidungssituationen erwartbar.

Die unabgeschlossene berufliche Positionierung macht das Lebensarrangement latent krisenhaft. Djamila formuliert engagierte berufliche Pläne, sodass sich erwarten lässt, dass sie deren Umsetzung in Angriff nimmt. Denkbar ist auch, dass sie die Selbstverwirklichung im Beruflichen nicht oder nur partiell erreicht. Eine Krise kann auch in Bezug auf eine Familiengründung entstehen, wenn Djamila das Alter erreicht, indem die Frage der sexuellen Reproduktion definitiv entschieden werden muss. Denkbar ist auch, dass sich die religiöse Positionierung verändert, und das auf Innerlichkeit oder das Jenseitige Ausgerichtete an Bedeutung gewinnt bzw. die starke Diesseitsorientierung krisenhaft wird.

Wohlrab-Sahr (1993, 290) weist darauf hin, dass eine Transformation notwendig wird, wenn die Gegenwart als leidvoll erfahren wird bzw. zu einer Krise führt. Insofern ist es denkbar, dass Djamila ihr auf Freiheit ausgerichtetes Lebensarrangement auf mittelfristige Sicht weiterführen kann. Für eine längere Halbwertszeit lässt sich aufgrund der lockeren Bindung an die Zeitarbeit argumentieren. Dazu sei daran erinnert, dass Djamila sich die Zukunft auf einer Ebene vorstellt, die von ihrer aktuellen Lebensweise weit entfernt ist, finanzielle Ressourcen und einen rigorosen Einsatz erfordern würden. Die Ausbildung zur Heilpraktikerin oder Hebamme ist womöglich realistischer als das Projekt der Villa, dennoch zeit- und kostenintensiv.

In der Diskrepanz zwischen Vorstellung und Wirklichkeit liegt eine Parallele zu dem von Wohlrab-Sahr bei Zeitarbeiterinnen rekonstruierten Biografietypus der Idealisierung.⁵⁵² Dieser Typus lebt die Alltagsrealität, die von dem idealen Szenario sehr weit entfernt ist, immer nur auf Widerruf und in ständiger Vorläufigkeit, was die Idealvorstellung der Identität stützt. Wohlrab-Sahr (1993) zufolge bietet sich die Zeitarbeit als Reproduktionsbedingung für ein ungebundenes berufliches Arrangement an, denn sie entlastet von der lebenspraktischen Konkretion. Die sporadischen Einsätze

⁵⁵² Siehe den Fall „Frau Späth“ (Wohlrab-Sahr 1993, 228 ff.). Eine knappe Darstellung des Idealisierungstypus findet sich in Przyborski/Wohlrab-Sahr (2014, 385 ff.)

über die Leihfirma stützen die provisorische Situation des Nichtentscheidens, da jederzeit ein anderer Weg eingeschlagen werden könnte. Dadurch kann die Vorstellung gelebt werden, etwas anderes als eine klassische Arbeitnehmerin zu sein (vgl. Wohlrab-Sahr 1993, 253). Die Diskrepanz zwischen Selbstbild und Lebensrealität können damit aufrechterhalten werden. Djamilas lose und sporadische Arbeitsverhältnisse tragen dazu bei, die Vorstellung ihres entgrenzten Lebensentwurfs aufrechtzuerhalten, denn das ideale Szenario ist von der Wirklichkeit weit entfernt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, 395). Das Argument, Zeitarbeit würde Konfliktsituationen bezüglich des Kopftuchs vermeiden, ist sehr attraktiv, weil es die provisorische Situation des Nichtentscheidens zusätzlich begründet.

Das Arrangement lässt sich als fragile Momentaufnahme bezeichnen, sodass zukünftige Krisen und damit auch Aushandlungen erwartbar sind. Je nach beruflicher Konkrektion könnte sich Djamila dann tatsächlich die Frage der Aushandlung bezüglich ihrer muslimischen Identität im Arbeitskontext und im Kontext restriktiver rechtlicher Regeln stellen. Da Djamila ihre Werthaltungen und Lebensmaximen idealistisch und abstrahiert von der konkreten Handlungsrealität formuliert, lässt sich nicht ablesen, wie sie an einem konkreten Arbeitsplatz, der ihr etwas bedeutet, im Fall einer Konfliktsituation handeln würde.

7.4.4 Fazit zur Lebensführung

In Djamilas aktuellen Lebensarrangement werden Aushandlungen, Handlungskonflikte und lebenspraktische Relevanzsetzungen strukturell vermieden (siehe Tabelle 7). Nichtsdestotrotz lässt sich das gesellschaftlich konstruierte Spannungsfeld identifizieren. Djamila bearbeitet die (unterstellte) Inkompatibilität zwischen einem muslimischen Lebensentwurf und einer modernen Lebensweise in der Konzeption von umfassender Vereinbarkeit. Die Idealisierung zielt auf eine Entgrenzung des Religiösen und des Beruflichen, anders formuliert die perfekte Synthese. Das inhärente Spannungsfeld zwischen Religion und Arbeit lässt sich in Bezug auf die Idee der Selbstverwirklichung ausmachen. Diesbezüglich entscheidet Djamila sich nicht für einen bevorzugten Lebensbereich, was ebenfalls dem strukturellen Vermeiden entspricht.

Die aktuelle Lebensführung entspricht einem Nichtfestgelegt-Sein in Hinblick auf ihre Lebensgestaltung mit gleichzeitiger ausgeprägter Selbststilisierung und Distinktion. Der herausgehobene Lebensentwurf mit hohen Freiheitsgraden verwebt am-

bitionierte berufliche Pläne, wertebedingte Prämissen und religiöse Relevanzsetzungen zu einem Gesamtprojekt. Die Selbstthematization basiert auf einer für junge Erwachsene ihrer Generation typischen Identitätsfolie der Selbstverwirklichung und Gestaltungsmöglichkeiten gespickt mit modernen Werten der Nachhaltigkeit.

Djamila befindet sich in einer längeren Phase der Identitätsentwicklung und -transformation. Dem liegt eine ausgeprägte Generationendynamik zugrunde, die gleichzeitig aus der Kontinuität habituellem religiöser Normen entsteht. Djamila konstruiert ein gänzlich anderes Religionsverständnis als ihre Eltern. Gleichzeitig formuliert sie eine Synthese zwischen religiösen Normen und solchen, die an Wellness orientiert sind. Religiös begründete Werte der Nachhaltigkeit tragen dazu bei, die Bindung an diese Werte als Kontinuität zu verstehen und gleichzeitig die religiösen Normen im Sinne einer modernen Lebensweise zu interpretieren. Religion eignet sich zur Bestätigung eines modernen, fortschrittlichen Lebensentwurfs. Die Lebensführung ist doppelt verankert: in entsprechenden Milieus jeweils in der französischen Gesellschaft und der religiösen Gemeinschaft. Religion lässt sich als Ressource der Lebensführung und Selbstthematization verstehen, denn sie stützt die Ausrichtung auf Selbstverwirklichung in einer nachhaltigkeitsorientierten Wertegemeinschaft.

Tabelle 7: Fallstruktur Djamila

Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld	– strukturelles Vermeiden von Aushandlungen durch offene berufliche Positionierung
Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)	– aktuelles Lebensarrangement dient dem Vermeiden von Bindungen, Erhalt von größtmöglicher individueller Freiheit, Offenheit und Flexibilität – idealisiertes Gesamtprojekt ambitionierter beruflicher Pläne, wertebedingter Prämissen und religiöser Relevanzsetzungen – Ausrichtung der Lebensführung auf Selbstverwirklichung, Distinktion und individualistische Werte (Wohlbefinden)
Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen	– ausgeprägte Generationendynamik der religiösen Verortung: starke Abgrenzung zu den Eltern, enge Verbindung mit der nachhaltigkeitsorientierten und auf Selbstverwirklichung ausgerichteten Lebensweise – Religion als Ressource der Selbstthematization

7.5 Transparente Anpassung an normative Erwartungen: Sahla

Im Fall von Sahla nimmt das Berufliche in der Lebensführung einen wichtigen Raum ein und geht über den schieren Gelderwerb hinaus. Sahla bringt ihr Arbeitsfeld mit persönlichen Vorlieben und (religiösen) Werten in Verbindung. Das Berufliche setzt sie zu anderen Bereichen des Lebens ins Verhältnis, etwa wenn sie den Sport als einen Ausgleich beschreibt.⁵⁵³ Praktische Vereinbarkeitskonflikte zwischen Arbeit und Leben sind im Fall von Sahla (noch) nicht relevant, da sie sich in einer Lebensphase ohne familiäre Verpflichtungen befindet. Im Folgenden wird der Umgang mit Religion im beruflichen Handlungsfeld rekonstruiert. In Abschnitt 7.5.1 wird der Aushandlungsprozess über das Tragen des Kopftuchs in einer französischen Ausbildungseinrichtung abgebildet. Dabei wird die Rolle von Handlungsrouinen und Krisen sowie das Deutungsmuster „Angst vor dem Islam“ analysiert. In Abschnitt 7.5.2 wird zunächst der Entscheidungscharakter der Anpassung an normative Erwartungen im Kontext der Arbeitsstelle betrachtet und darauffolgend der Umgang mit nicht-sichtbaren Aspekten der Religiosität. Es folgt ein abschließendes Fazit zur Lebensführung.

7.5.1 Deutungsmuster „Angst vor dem Islam“

In Sahlas Handlungspraxis kommt das Wissen über die gesellschaftliche Wahrnehmung des Islams zum Tragen. Die Formulierung *Atmosphäre der Angst* (Z 6–7)⁵⁵⁴ deutet auf eine breit geteilte Stimmung. Der erwähnte Anschlag auf das amerikanische World Trade Center am 11. September 2001 stellt kein singuläres biografisches, sondern ein gesellschaftlich geteiltes Ereignis dar.⁵⁵⁵ Sahla erzählt keine biografische Erfahrung und daraus resultierendes Wissen, sondern verweist auf ein Wissen, das anderweitig erworben wurde. Der Anschlag wird als ein signifikantes Ereignis gekennzeichnet und in einen Prozess der ansteigenden Angst vor dem Islam eingeordnet. Die Angst wird mit dem Verweis auf das Ereignis „9/11“ als objektivierbar bezeichnet. Ein erstes Indiz dafür, dass es mit einem sozial geteilten Deutungsmuster in Verbindung steht, ist die im gesellschaftlichen Diskurs geläufige Chiffre *Attentat vom 11. September* (Z 8), die Sahla nicht weiter erklärt.

⁵⁵³ Siehe Anhang B-25, Z 68–73.

⁵⁵⁴ Die Verweise in Abschnitt 7.5.1 und 7.5.2 beziehen sich auf Anhang B-26, hier Z 6–7.

⁵⁵⁵ Da islambezogene Diskurse durch Zeitereignisse beeinflusst werden, sei darauf hingewiesen, dass das Interview vor den in Frankreich verübten Anschlägen auf die Zeitungsredaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo (7.1.2015) und den Konzertsaal Bataclan (13.11.2015) stattfand.

Ein weiteres Indiz für ein geteiltes Wahrnehmungs- und Deutungsmuster ist die biografische Konkretisierung über das Bewusstwerden der Angst. Sie erfolgt durch eine deutlich nach 9/11 liegende Krisenerfahrung, die Sahla in Bezug auf die „Angst vor dem Islam“ deutet. Der Auslöser ist die Konflikthaftigkeit des Kopftuchs im institutionellen Setting der Schwesternschule, in der Sahla 2006 eine Ausbildung zur Krankenpflegerin begonnen hat. Sahla spricht nicht über das subjektive Erleben des Attentats. Sie erwähnt weder die mediale Berichterstattung, oder wie sie als 14-jährige Gymnasialschülerin in der Schule oder in der Familie über das Ereignis diskutiert hat. Obwohl sie 2001 aufgrund ihres Kopftuchs als Muslimin identifizierbar war, berichtet sie nicht von Anfeindungen oder anderen emotionalen Reaktionen. Wenn die muslimische Identität auf derart drastische Weise ins Bewusstsein einer Adoleszenten rückt, kann dies eine biografische Krise auslösen. Sahla geht jedoch nicht darauf ein, wie sich 9/11 auf ihre Identitätsformation ausgewirkt hat. Das spricht für die These eines interpretations- und handlungsleitenden Deutungsmusters.

Zu Beginn ihrer Ausbildung hat Sahla das Kopftuch im Inneren der Einrichtung getragen. Das wird (zunächst) als nur geringfügig problematisch charakterisiert. Welche *Sorgen* (Z 26) könnten – hypothetisch gedacht – aus dem Tragen des Kopftuchs im französischen Kontext resultieren? Die öffentlichen Debatten über muslimische Verhüllungspraktiken haben seit der ersten *affaire du foulard* (1989) kein Ende gefunden (Gaspard/Khosrokhavar 1995, Amir-Moazami 2007). Das Verbot ostentativer religiöser Zeichen an Schulen ist am Ende von Sahlas Gymnasialzeit in Kraft getreten.⁵⁵⁶ Das bedeutet, dass sie das Kopftuch im Inneren der Einrichtung ablegen musste. Im Jahr 2011 trat das als *loi contre la burqua* (Burkaverbot) bezeichnete Gesetz in Kraft, das die Verhüllung des Gesichts in der Öffentlichkeit verbietet. Politische und mediale Debatten, die sich an Verhüllungspraktiken entzünden, behandeln stets darüber hinausweisende Themen: das französische Prinzip der Laizität, die Integration von Einwanderern und deren Nachkommen, die Gefahr des politischen Islams, Minderheitenrechte, die Emanzipation von Frauen und nicht zuletzt die Über- oder Unterlegenheit von Kulturen und Lebensweisen. Mit der Regulierung von Verhüllungspraktiken in gesellschaftlichen Räumen erschöpfen sich die Diskussionen nicht. Verschleierte muslimische Frauen erfahren eine starke Ablehnung bis hin zu Beleidigungen und tätlichen

⁵⁵⁶ Das Gesetz *Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques françaises* wurde in Schulen mit dem Beginn des Schuljahres 2004/2005 umgesetzt.

Übergriffen.⁵⁵⁷ Vor diesem Hintergrund ist es erwartbar, in der Öffentlichkeit mit Blicken, Fragen oder drastischeren emotionalen Reaktionen konfrontiert zu werden. Einen Umgang damit zu finden – z. B. Rechtfertigungen, Erklärungen – erfordert eine innere Auseinandersetzung. Verletzende Äußerungen oder Differenzerfahrungen können eine emotionale Belastung darstellen. Die Praxis des Kopftuchtragens kann darüber hinaus einen inneren Konflikt auslösen. Aus der Forschung von Peek (2005) ist bekannt, dass nach 9/11 Musliminnen das Kopftuch aufgrund dessen negativer Wahrnehmung und Assoziation mit dem Terrorismus abnahmen.

Sahlas Erzählung markiert das „Außen“, also den öffentlichen Raum, der den institutionellen Kontext umgibt, als konfliktfrei.⁵⁵⁸ Das lässt auf Routinen schließen. Es ist naheliegend, dass sie routinierte Umgangsweisen mit den bereits erlebten und weiterhin zu erwartenden Reaktionen des gesellschaftlichen Umfelds auf ihre Sichtbarkeit als Muslimin und eventuell damit einhergehenden inneren Konflikten entwickelt hat. Im Unterschied zu einer Muslimin, die sich im Verlauf ihrer Biografie für das Kopftuch entscheidet und die Reaktionen des gesellschaftlichen Umfelds plötzlich erfährt, kann Sahla auf die Kontinuität dieser Praxis seit ihrer Jugend zurückblicken. Sahla wurde in einem religiösen Milieu sozialisiert, in dem das Tragen des Kopftuchs einen Konsens erfährt. Naheliegend ist daher auch, dass sie auf Umgangsweisen, um die grundsätzliche Konflikthaftigkeit des Kopftuchs im französischen Kontext zu meistern, zurückgreift, die sich in ihrem Milieu etabliert haben. Zu Routinen gehört im Fall von Sahla auch, sich rechtlich konform zu verhalten. Entsprechend dem Kopftuchverbot an Schulen, hat sie dieses während ihrer Abiturzeit abgesetzt. In der Ausbildungseinrichtung, die von dem seit 2004 bestehenden Verbot religiöser Zeichen an Primär- und Sekundärschulen nicht betroffen ist, trägt sie es.

Eine Krise entsteht, da Handlungsrouinen in Zweifel geraten. Im Folgenden werden wir uns darauf konzentrieren, wie die Situation von Sahla beobachtet und gedeutet wird und wie sich der Aushandlungsprozess in der Institution unter Berücksichtigung der Handlungsmöglichkeiten gestaltet. Der Auslöser ist eine geänderte soziale Konstellation. Sahla ist nicht mehr die einzige verschleierte Schülerin, denn zwei bis dahin unverhüllte Schülerinnen beginnen das Kopftuch zu tragen (Z 32–4).

⁵⁵⁷ Das *Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF)* verzeichnet im Jahr 2016 zahlreiche islamfeindliche Akte, die sich gegen verschleierte muslimische Frauen richten, <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2017/05/CCIF-rapport-2017.pdf> [8.5.2018].

⁵⁵⁸ *trug ich ihn um in die Schule zu gehen [...] das hat mir nicht viele Sorgen bereitet* (Z 27–31).

Sahla deutet die Situation als problematisch für das Personal der Einrichtung (Lehrer*innen, Direktorin) und schreibt diesem zu, Angst davor zu haben, dass weitere Schülerinnen das Kopftuch tragen würden. Sie verortet das Problem in der unbestimmten Bedrohung zu erwartender Ereignisse in der Zukunft und nicht im aktuellen Tatbestand. Das Kopftuch erhält den Charakter eines Symbols, das schon allein durch seine Verbreitung eine unbestimmte Angst erzeugt. Sahlas Deutung zeugt von einer Perspektivübernahme, denn sie äußert eine Vermutung hinsichtlich des Gefühlszustandes des Personals.⁵⁵⁹ Angst kann zu untypischen, irrationalen Verhaltensweisen führen. Sahla nimmt im professionellen Verhalten des Personals der Ausbildungseinrichtung eine Ungleichbehandlung der verschleierten Schülerinnen wahr. Sie erlebt Versuche, auf ihr Verhalten einzuwirken.⁵⁶⁰ Aus den abgeschwächten und vagen Formulierungen geht nicht hervor, wer auf welche Weise Druck ausgeübt hat. Denkbar sind indirekte Maßnahmen, etwa auf das Kopftuch zielende Bemerkungen der Lehrer*innen. Womöglich wurden die Schülerinnen seltener aufgerufen. Ausgrenzungen, das Ausüben von Druck, der Unterschied in der Behandlung von Schülerinnen mit und ohne Kopftuch sind für das Personal einer Ausbildungseinrichtung untypische Verhaltensweisen. Sahla führt die unbestimmte Angst vor dem Islam als Erklärung für dieses Handeln an.

Offensichtlich wird in der Institution die Notwendigkeit erkannt, auf die geänderte Situation – dass drei Schülerinnen ein Kopftuch tragen – zu reagieren. Dabei kann es sich entweder um eine intendierte Ungleichbehandlung handeln, die erzieherisch auf das Abnehmen des Kopftuchs wirken soll, oder aber das Lehrpersonal war verunsichert und wusste nicht, wie es mit dem Kopftuch umgehen sollte. Hier kommt der rechtliche Rahmen zum Tragen.

Am 21. April 2007 erließ der französische Gesundheitsminister eine Verordnung⁵⁶¹ zu den Bedingungen der Funktionsweise paramedizinischer Ausbildungseinrichtungen. Dementsprechend sind den Studierenden Zeichen (*signes*) oder Bekleidungen (*tenues*), die ostentativ die Zugehörigkeit zu einer Religion ausdrücken, in den Räumen der Ausbildungseinrichtung oder während der Aktivitäten im Rahmen der Ausbildung verboten. Das Verbot des Kopftuchs ergibt sich daraus nicht unmittelbar, denn der Begriff „ostentativ“ muss ausgelegt werden. Die Fraglichkeit besteht darin,

⁵⁵⁹ *ich weiß nicht, sie haben vielleicht Angst bekommen (Z 35–6).*

⁵⁶⁰ *da haben sie angefangen ein bisschen Druck auf mich auszuüben damit ich ihn abnehme (Z 38–40).*

⁵⁶¹ L'arrêté relatif aux conditions de fonctionnement des instituts de formation paramédicaux.

ob ein Zeichen per se ostentativ ist, oder lediglich in Verbindung mit einem entsprechenden Verhalten. Der Interpretationsspielraum in der Auslegung der Norm lässt sich anhand eines Urteils des Oberverwaltungsgerichts Paris⁵⁶² nachweisen. Der Klage einer angehenden Krankenpflegerin muslimischen Glaubens, der untersagt worden war, in den Räumen der Ausbildungseinrichtung ein Kopftuch zu tragen, wurde stattgegeben.

In der Verordnung von 2007 ist laut den Richtern nicht das generelle Verbot von „distinkten Zeichen religiöser Zugehörigkeit“ gemeint.⁵⁶³ Das Verbot gelte nur, wenn das religiöse Zeichen einen Akt der Provokation, des Proselytismus oder der Propaganda gegenüber den anderen Nutzern der öffentlichen Einrichtung darstellt, oder den Ablauf des Unterrichts stört. Das Kopftuch, mit dem die Schülerin ihren religiösen Überzeugungen Ausdruck verleihe, habe hingegen nicht per se (*par sa nature*) einen ostentativen Charakter. Die Handlungsunsicherheit hinsichtlich religiöser Zeichen in Ausbildungseinrichtungen, die vor dem Erlass einer rechtlichen Regelung bestanden haben mag, ist mit der Verordnung von 2007 aufgrund des Interpretationsspielraums nicht behoben. Sie besteht selbst nach dem Urteil von 2016, das die Verordnung unverändert lässt, weiter.

Eine konkrete Aufforderung unter Aufzeigen entsprechender Konsequenzen, sollte dieser nicht Folge geleistet werden, wurde weder an Sahla noch ihre Kommilitoninnen gerichtet. Auf einen rechtlichen Rahmen, an dem das Handeln des Personals sich orientiert, verweist Sahla indirekt,⁵⁶⁴ woraus sich schließen lässt, dass ihr gegenüber nicht auf eine rechtliche Regelung verwiesen wurde. Vielmehr nimmt Sahla eine Verhaltenserwartung wahr, die sich an der Befindlichkeit des Personals misst. Die Nachfrage nach einer konkreten Regelung in der Schwesternschule bejaht sie zwar knapp, führt jedoch sofort die Vermutung an, dass dabei mehr als nur die Befolgung von Regeln handlungsleitend war.⁵⁶⁵ Sahla, die sich bisher rechtlich konform verhalten hat, kann daraus nicht ableiten, an welchen Regeln sich die Institution ausrichten muss

⁵⁶² Cour administrative d'appel, Paris, 06/12/2016, AP-HP - 15PA03527.

⁵⁶³ Die folgenden Zitate sind eigene Übersetzungen aus dem Text des Urteils. Der Urteilstext findet sich unter: <https://www.hopitallex.com/doc/elevs-ifsi-cours-theorique-afficher-ostensiblement-appartenance-religieuse.html> [2.4.2018].

⁵⁶⁴ Der indirekte Bezug auf einen rechtlichen Rahmen zeigt sich in der Antwort auf die Nachfrage der Interviewerin, wie der Druck artikuliert wurde: *äh im Namen der Laizität, das ostentative Tragen äh [I: ok], so, für sie war es nicht möglich ihn im Inneren der Einrichtung zu tragen (Z 47–9).*

⁵⁶⁵ *ich weiß nicht ob das nur ausschließlich in Bezug auf, um ihr internes Reglement zu respektieren, es gab dahinter andere Konnotationen (Z 58–61).*

und wo Interpretationsspielräume liegen. Sie nimmt Regeln als viel weniger handlungsleitend wahr, als die emotionalen Empfindungen des Personals. Das verweist deutlich auf eine Verhaltensunsicherheit seitens der Institution.⁵⁶⁶

Die Handlungsspielräume der Lehrer*innen und Direktorin zeugen ferner von einem Machtungleichgewicht aufgrund des Statusunterschieds zwischen Schüler*innen und Lehrer*innen. Ihre Abhängigkeit als Schülerin zeigt sich daran, dass Sahla die subjektive Wahrnehmung einer Ungleichbehandlung ausdrückt. Die indirekten Maßnahmen (Ausüben von Druck) der Lehrer*innen lassen sich als Versuch interpretieren, die Handlungsunsicherheit nicht zu erkennen zu geben und gleichzeitig eine Position der Stärke zu signalisieren. Deutlich wird, dass die religiösen Zeichen in der Institution als Problem wahrgenommen werden, welches sich nicht beheben lässt, da kein eindeutiger Umgang damit gefunden wird. Die indirekten Maßnahmen zielen offensichtlich darauf ab, sich des „Problems“ der Kopftücher zu entledigen.

Angesichts dieser krisenhaften Situation stehen Sahla zwei grundlegende Optionen offen: Anpassung oder Resistenz. Sie kann das Kopftuch im Inneren der Einrichtung ablegen oder den Versuch unternehmen, dieses Ansinnen zurückzuweisen bzw. zumindest dessen Rechtmäßigkeit zu prüfen. Letzteres könnte sie durch das Einfordern des Rechts auf Religionsfreiheit, mit Unterstützung ihrer Eltern oder Personen aus der muslimischen Community tun. Ebenso könnte sie einen Schulwechsel in Erwägung ziehen. Die verwirklichte Option stellt eine Anpassung an die Verhaltenserwartung der Autoritätspersonen dar. Dass Sahla deren Verhalten nicht auf den rechtlichen Rahmen zurückführt (*es gab dahinter andere Konnotation*) spricht dafür, dass sie ihre Erfahrung im Rückgriff auf die Zuschreibung der Angst vor dem Islam deutet. Das diffuse Verhalten des Personals wird für Sahla mit dieser Deutung verständlich, denn es lässt sich auf Angst bzw. eine Schwäche des Personals zurückführen. Das Kopftuch im Inneren der Einrichtung abzulegen, wird als alternativlos benannt (*also musste ich*, Z 50). Zwar fällt das Machtgleichgewicht zuungunsten von Sahla aus, dennoch spricht sie den Lehrer*innen ab, über eine Alternative zu verfügen. Sie drückt aus, dass diese nicht anders können, als die Schülerinnen zum Ablegen des Schleiers zu bewegen (*für sie war es nicht möglich*). Die Wahrnehmung einer Schwäche erleichtert die Option der Anpassung.

⁵⁶⁶ Das gilt unabhängig davon, ob sich das Geschehen vor oder nach Erlass der Verordnung von 2007 abspielte. Das möglicherweise in Sahlas Einrichtung bestehende schulinterne Reglement – rechtlich unterhalb einer Verordnung angesiedelt – hat die Handlungsunsicherheit offenbar nicht beseitigt.

Wie noch gezeigt wird, ist die Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen hinsichtlich des Umgangs mit der Religiosität ein für Sahla charakteristisches Handlungsmuster. Die Anpassung lässt sich darauf zurückführen, dass nicht der rechtliche Rahmen als handlungsleitend empfunden wird. Neben der wahrgenommenen Benachteiligung, die aus dem Machtungleichgewicht resultiert, kommt zum Tragen, dass Sahla das Verhalten der Autoritätspersonen mit einer Schwäche (Angst) erklärt.

Das Deutungsmuster „Angst vor dem Islam“ bietet eine Orientierung für den Umgang mit religiöser Zugehörigkeit in institutionellen Kontexten, in denen Handlungsunsicherheit besteht, denn es liefert eine Begründung für die Anpassung an Erwartungen. Sahlas Erfahrung der Konflikthaftigkeit des Kopftuchs und ihre Deutung bestätigen das Deutungsmuster, das nun auch biografisch verankert wird. Folglich handelt es sich um Erfahrungswissen, das in einem Bildungsprozess und auf Grundlage der Bewältigung von Krisen entsteht (Oevermann 2009, 36).

Das Deutungsmuster lässt sich als in muslimischen Milieus sozial geteilt verstehen. Das diskursrelevante Ereignis 9/11 lässt sich als markanter Einschnitt und als Kulmination bisheriger Entwicklungen deuten. Das spricht für eine Kontinuität der Ablehnung des Islams:

Islamophobia is both not a post-9/11 phenomenon and also a distinctly post-9/11 phenomenon. It emerges from the overlap, blurring, exaggeration and confusion of the bizarre triangle that is held together by the nodes of 9/11, Muslims and South Asian Muslims. Whilst Islamophobia's roots are firmly planted in a pre-9/11 context, a post-9/11 impetus has been the dangerous catalyst driving its evolution, diversification and acceptance. (Allen 2005, 65)

Muslime in Europa erleben nach 9/11 eine verstärkte Diskriminierung (EUMC 2006). Der Diskurs über Islamfeindlichkeit wird nach 9/11 intensiv geführt (Moodod 2005). Gleichzeitig argumentieren anti-muslimische Politiker mit der Gefahr durch den Terrorismus (Allen 2005). Der Einmarsch der USA in den Irak wird nicht nur in muslimischen Ländern, sondern weltweit diskutiert. Muslime weltweit reagieren auf das Ereignis (z. B. Geaves 2005, Peek 2005, Abbas 2005). Die Annahme der Kontinuität von Islamfeindlichkeit und der Wahrnehmung des Islams als gefährlich lässt sich empirisch schwer überprüfen, da sich der Blick auf das Phänomen ändert.⁵⁶⁷

Aus der Forschungsliteratur lassen sich zwei grundsätzliche Umgangsweisen in muslimischen Milieus ableiten, eine polarisierende und eine integrierende (Lyon

⁵⁶⁷ In Bezug auf die bereits vor 9/11 existierende Islamfeindlichkeit siehe Strabac und Listhaug (2008), deren Daten zwischen 1999 und 2000 erhoben wurden.

2005, Peek 2005). Der polarisierende Typus formuliert einen starken Gegensatz zwischen der nichtmuslimischen Welt und dem Islam, zieht sich stärker in die Religion und die religiöse Gemeinschaft zurück oder radikalisiert sich, wie Stephen Lyon (2005) unter Muslim*innen in Großbritannien beobachtet hat. Der integrierende Typus betont die Vereinbarkeit der muslimischen Identität mit der nichtmuslimischen Gesellschaft. Dieser Typus passt sich stärker an gesellschaftliche Erwartungen an, geht auf Nicht-Muslime zu und wirbt für Verständnis für den Islam. Peek beschreibt ein studentisches und engagiertes muslimisches Milieu, in dem Wert daraufgelegt wird, den Islam in der Gesellschaft in ein positives Licht zu rücken und Stereotype zu negieren. Neben der Interaktion mit dem sozialen Umfeld wurde durch den Verzicht auf das Kopftuch versucht, die Assoziation der Gefahr zu vermeiden. Sahlas Milieu lässt sich dem zweiten, integrierenden Typus zuordnen, der die Perspektive der nichtmuslimischen Gesellschaft übernimmt und konfliktvermeidend reagiert.

7.5.2 Bewusste Neutralisierung von Religiosität am Arbeitsplatz

Nach der Ausbildung nimmt Sahla eine Tätigkeit als Krankenpflegerin in einem öffentlichen Krankenhaus auf. Es sei an dieser Stelle nur erwähnt, dass in diesem Kontext das (auslegungsbedürftige) Gebot der Neutralität gilt. Wie ich zeigen werde, wirken bei Sahlas Entscheidung, das Kopftuch bei der Berufsausübung abzusetzen, bewährte Krisenlösungen stärker als der rechtliche Rahmen.

Im Unterschied zur Anpassung in der Ausbildungseinrichtung, die als alternativlos geschildert wurde, wird nun eine Entscheidung deutlich.⁵⁶⁸ Sahla ist sich ihrer Handlungsmöglichkeiten bewusst. Daher lässt sich in Bezug auf die bewusst getroffene Entscheidung im Arbeitskontext ein Schritt der Individuierung feststellen. Gleichzeitig enthält die Aussage ein Eingeständnis (*es stimmt dass*). Das verweist auf eine vorsorgliche Anpassung. Sahla verzichtet auf das Kopftuch, ohne dass sozialer Handlungsdruck erlebt wurde. Das lässt sich als Eingeständnis interpretieren, dass es andere Handlungsalternativen gegeben hätte.

Handlungsleitend ist, dass Sahla die Erfahrung im Kontext der Ausbildungseinrichtung auf den Kontext der Arbeitsstelle überträgt (*weil ich nicht das gleiche Problem im Krankenhaus haben wollte*). Darin zeigt sich ein krisenhafter Lernprozess.

⁵⁶⁸ *und es stimmt dass, als ich mit der Arbeit angefangen habe, habe ich beschlossen ihn direkt abzunehmen weil ich nicht das gleiche Problem im Krankenhaus haben wollte (Z 64–7).*

Durch die Krisenerfahrung in der Ausbildungseinrichtung und die gewählte Handlungsoption der Anpassung hat sich ein fallspezifisches Handlungsmuster entwickelt, das nun auch im beruflichen Kontext greift. Sahla geht vor dem Hintergrund des Deutungsmusters – Angst vor dem Islam – von ähnlichen sozialen Prozessen aus, unabhängig von den jeweiligen rechtlichen Regeln. Die Option der Anpassung an Erwartungen, die sich schon im Ausbildungskontext bewährt hat, ist handlungsleitend und entlastet davon, einen neuerlichen Aushandlungsprozess anzustrengen. Gleichwohl gesteht Sahla ein, dass das Kopftuch nicht zwangsläufig zu Konflikten im beruflichen Kontext führen muss, indem sie auf eine Kollegin verweist, die das Kopftuch während der Arbeitstätigkeit trägt.⁵⁶⁹ Die Übertragung des Erfahrungswissens ist der Begründung der Entscheidung zuträglich.⁵⁷⁰ Mit der Arbeitsaufnahme hat Sahla das Kopftuch *direkt* abgelegt, sodass sich hier von einer nachträglichen Begründung sprechen lässt. Von der angeführten Kollegin hat sie zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich gar nichts gewusst. Sahla richtet sich weniger an den tatsächlichen Gegebenheiten und rechtlichen Normen aus, als vielmehr an ihrer Erwartung, die sich aus dem Deutungsmuster „Angst“ ergibt. Ersichtlich wird eine erfahrungsgeleitete Kausallogik, wonach das Überschreiten einer kritischen Masse von verschleierten Frauen zu einer restriktiven Handhabung in der Institution führen würde. Sahla konstruiert damit eine Toleranzregel, wonach religiöse Symbole, die auf den Islam verweisen, akzeptiert werden, sofern sie in geringer Anzahl auftreten.

Sahas Verzicht auf ein konflikthafte religiöses Symbol während der Ausübung der Tätigkeit ist nicht überraschend. Zwar hat sie die rechtliche Lage nicht abgeklärt, es ist jedoch wahrscheinlich, dass diese zu ihren Ungunsten auslegt worden wäre. Die Anpassung erklärt sich auch vor dem Hintergrund, dass Sahla als Berufsanfängerin zum ersten Mal eine feste Arbeitsstelle antritt. Es ist nachvollziehbar, dass sie vorbeugend konfliktvermeidend agiert. Sahlas Begründung enthält darüber hinaus einen weiteren Aspekt.⁵⁷¹ Die Argumentation, wonach ihr Verzicht auf das Kopftuch erwähnter Kollegin ermöglicht, dieses zu tragen, drückt eine Haltung der Verantwortlichkeit aus. Der eigene Verzicht erfolgt zum Wohl eines Mitglieds der religiösen

⁵⁶⁹ *sie behält es in der Arbeit, und äh, sie haben ihr niemals etwas gesagt, sie haben ihr keine Probleme gemacht (Z 133–6).*

⁵⁷⁰ *dann, ich habe mir gesagt, ich hatte Angst, wenn ich ihn trage, dass daraus das gleiche Problem wie in der Schule entsteht, wie ich in der Schule die einzige war die ihn trug und als es die beiden anderen gab, haben sie beschlossen ihn zu verbieten (Z 137–42).*

⁵⁷¹ *ich sage gut, vermeiden wir ihr [die erwähnte Kollegin] Probleme zu bereiten, ich werde ihn abnehmen, das ist nicht schlimm, auf diese Weise, sie, sie kann ihn tragen, es gibt kein Problem (142–6).*

Gruppe. Sahla positioniert sich damit als Teil einer Gemeinschaft, in der sie solidarisch handelt. Die Begründung ist in einem muslimischen Milieu anschlussfähig, das das Deutungsmuster teilt. Davon ausgehend, dass der Islam Angst macht, lässt es sich als positiv bewerten, wenn (einige) Muslim*innen sich diskret verhalten. Das (zeitweilige) Abweichen von der Norm der Verschleierung wird umgedeutet in einen altruistischen Verzicht. Sahlas Aussage, dass es für ihre Kollegin nicht möglich wäre, auf das Kopftuch zu verzichten, während sie dieses Zugeständnis verkraftet (*das ist nicht schlimm*) unterstreicht diese altruistische Rechtfertigung.

Im Interview verneint Sahla die von der Interviewerin formulierte Annahme, dass der Verzicht auf das Kopftuch mit innerlichen Konflikten einhergeht (Z 147). Sahla verweist prompt auf Routinen, nämlich ihre Gewohnheit, das Kopftuch in der Schule – vermutlich das Gymnasium – abzulegen (Z 149). Angesichts der Tatsache, dass sie sich seit dem 13. Lebensjahr verschleiert, lässt sich von einer inkorporierten Handlungsnorm sprechen. Eine Modifikation bestand mit Inkrafttreten des Verbots religiöser Zeichen an Schulen darin, den Schleier beim Betreten des Schulgeländes abzulegen. Die Norm der Verschleierung bleibt unverändert, denn sie spricht davon, sich das Abnehmen *angewöhnt* (Z 150) zu haben und nicht davon, sich das Tragen „abgewöhnt“ zu haben. Das Abnehmen des Schleiers ist möglicherweise zunächst unangenehm, wird jedoch im Zeitverlauf zur Routine. Die Zeit, die sie jeden Wochentag in der Schule verbringt, ist damit eine Unterbrechung ihrer inkorporierten Handlung, insofern die Ausnahme, die ihrerseits jedoch den Charakter einer Routine annimmt. Der Routinecharakter sorgt dafür, dass das Ablegen des Kopftuchs in diesem Setting nicht immer wieder neu ausgehandelt oder reflektiert wird. Das stellt eine Entlastung dar.

Die *Gewohnheit* (Z 192–3) als solche zu benennen zeugt von Reflexivität. Sahla ist sich der Entscheidung für Diskretion bewusst. Sie greift auf Erfahrungswissen zurück, wonach ein diskretes Verhalten positiv zu bewerten ist und begründet ihre Entscheidung mit altruistischen Argumenten und im Rückgriff auf das Deutungsmuster „Angst vor dem Islam“. Die Entscheidung, sich an soziale Erwartungen anzupassen, zeugt von Autonomie. Obwohl Sahla im beruflichen Setting auf einen Teil ihrer Selbstdarstellung verzichtet, zu der normalerweise das Kopftuch gehört, lässt sich der Verzicht als Teil ihrer Lebensführung und nicht als Erleiden von äußeren Zwängen verstehen.

Der Umgang mit Religiosität im beruflichen Kontext über die sichtbaren Merkmale der religiösen Identität hinaus, definiert ein bestimmtes Kommunikationsverhalten: *ich spreche auch nicht über meine, über meine Religion* (194–5). Sahla bezeichnet das, worüber sie nicht spricht, sehr weit (*meine Religion*). Darunter lassen sich individuelle religiöse Praktiken, Überzeugungen, der Verzicht auf das Kopftuch im Arbeitskontext und im weitesten Sinne alle mit dem Islam in Verbindung stehenden Themen fassen. Religiosität erhält damit den Charakter von etwas Persönlichem, das im beruflichen Bereich ausgeklammert wird. Die Aussage *ich habe noch nie darüber gesprochen* (Z 195–6) deutet auf das routinierte Ausklammern seit der Arbeitsaufnahme. Der Bereich der Berufsausübung aktiviert Routinen, wonach Religion von Sahla nicht zum Thema gemacht wird. Der Bereich ist hier im Sinne des Ortes (das Krankenhaus als Arbeitsplatz) und der Tätigkeit (der Berufsausübung als Krankenpflegerin) zu verstehen. Das Ausklammern betrifft nicht die diesem Bereich zugehörigen Personen (Kolleg*innen, Vorgesetzte). Dies lässt sich daran festmachen, dass Sahla das Kopftuch außerhalb ihres Arbeitsplatzes trägt, etwa beim Vorstellungsgespräch oder bei Freizeitaktivitäten mit Kolleg*innen.

Der Umgang mit Religiosität spiegelt die französische Laizität und das damit einhergehende Gebot der Neutralität.⁵⁷² Sahla verweist auf ein in erster Linie äußerlich konformes Verhalten. Als religiöse Person positioniert sie sich nicht kommunikativ, obwohl sie eine religiös begründete Haltung haben mag. Das Vermeiden des Sprechens über *Überzeugungen* und *Glaubensvorstellungen* lässt sich als äußerliches Neutralisieren bezeichnen. Darunter lässt sich ferner ein Zustand der Neutralität, also eine innerliche Haltung, verstehen (*ich bleibe demgegenüber so neutral wie möglich*). Eingeräumt wird, dass es sich nur bedingt verwirklichen lässt, einen Zustand der Neutralität beizubehalten (*so neutral wie möglich*). Im Kontext der Berufsausübung können Äußerungen und Verhaltensweisen von Kolleg*innen, oder berufsinhärente Aspekte wie das Leiden von Patient*innen dies erschweren. Während das (täglich einmalige) Ablegen des Kopftuchs einen routinierten Handgriff darstellt, erfordert es permanente Anstrengung, Glaubensüberzeugungen zu neutralisieren. Überzeugungen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie von denen anderer abweichen. Ein neutrales Verhal-

⁵⁷² *ich bleibe demgegenüber so neutral wie möglich, was meine Überzeugungen angeht, meine Glaubensvorstellungen* (Z 196–8).

ten hinsichtlich der eigenen Überzeugungen, die nicht abgelegt werden können, erfordert eine Anstrengung. Es erfordert eine Arbeit an sich selbst und an den eigenen Gefühlen, um z. B. auf verletzendere Äußerungen nicht emotional zu reagieren.

Die Schilderung enthält einen Hinweis auf den sozialen Mechanismus, der es ermöglicht, sich neutral zu verhalten.⁵⁷³ Sahla verhält sich im beruflichen Kontext konsistent und gezielt zurückhaltend. Es ist nicht so, dass sie sehr viel redet und nur dann schweigt, wenn das Thema auf Religion kommt, sondern generell spricht sie im Arbeitskontext über berufsbedingte Konversationen hinaus wenig. Durch ihr bewusst zurückhaltendes Auftreten werden ihr nur selten Fragen gestellt bzw. kann sie damit gut umgehen. Denkbar sind Fragen von Patient*innen nach ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit oder Fragen von Kolleg*innen über den Islam im Allgemeinen oder ihre religiöse Praxis.

Sahlas Beschreibung deutet auf einen unproblematischen Umgang damit (*nichts Schlimmes*). Es lässt sich davon ausgehen, dass Sahla – ähnlich wie im Interview – verknüpft und adressatenspezifisch antwortet und auf allgemeine Stellungnahmen zu „dem Islam“ verzichtet. Fragen, die ihre Überzeugungen angreifen könnten, relativiert sie mit Blick auf die Position des Gegenübers, indem sie diesem z. B. Angst vor dem Islam oder wenig Wissen zum Islam zuschreibt. Ein Kommunikationsverhalten, das auf der Kenntnis der eigenen Position und gesellschaftlichen Diskursen beruht, lässt sich als professionell bezeichnen. Dies mag dazu beitragen, dass Kolleg*innen Sahla in erster Linie in ihrer professionellen Rolle und nicht als Muslimin wahrnehmen. Der Mechanismus liegt also in der Reziprozität mit der sozialen Umwelt, die in Bezug auf Sahlas Religiosität ebenfalls Zurückhaltung übt.

Sahla widerspricht dem Vorschlag der Interviewerin, den zurückhaltenden Umgang mit Religiosität auf eine allgemeinverbindliche, harte soziale Norm, deren Nichteinhaltung sanktioniert werden würde (*wie ein Gesetz*, Z 203), zurückzuführen. Sie bringt als mögliche Alternative *Tabu* (Z 206) ein, verwirft diese jedoch. Ein Tabu verweist auf eine nicht-kodifizierte, sozial geteilte Regel, die sich auf bestimmte Personen oder Kontexte beziehen kann und ebenfalls eine starke Einschränkung darstellt. Die Aussage, sie *möchte* nicht darüber sprechen, weist die Benennung als Tabu zurück und entschärft die Dramatik des Begriffes, der Religiosität einer heiklen Angelegen-

⁵⁷³ *ich spreche nicht viel, also spricht man nicht viel mit mir, ich habe von Zeit zu Zeit kleine Fragen, aber nichts Schlimmes* (Z 198–201).

heit gleichsetzen würde. Gleichwohl negiert Sahla nicht die Konflikthaftigkeit (sichtbarer) muslimischer Religiosität in Frankreich. Sahla distanziert sich lediglich davon, dass eine sanktionsfähige Regel ihr Verhalten definitiv bestimmt. Sie kennzeichnet dies vielmehr als gewählte Form des Umgangs, die dem Vermeiden von Problemen dient (Z 208). Sahla spricht in der Ich-Form und drückt ihre Handlungsfähigkeit aus, indem sie auf Handlungsalternativen aufmerksam macht. Die Grenzziehung⁵⁷⁴ beruht auf einer Entscheidung. Damit behält sie ihre Handlungsfähigkeit, obgleich denkbar wäre, dass sie situativ anders handelt und z. B. in bestimmten Situationen über ihre Religiosität spricht.

Die Grenzziehung (*im professionellen Bereich*) verweist auf eine rollenförmige Aktivität. Sahla nimmt eine Trennung von Rolle und Person vor und begründet damit das Ausklammern bzw. Neutralisieren von religiösen Überzeugungen im Handlungsfeld beruflicher Arbeit. Die religiöse Neutralität wird in diesem Fall unter das Rollenhandeln subsumiert. In anderen sozialen Situationen, z. B. unter Freunden, käme es einer Selbstverleugnung gleich, individuelle Überzeugungen im Miteinander zu verbergen, weil die Person dabei in ihrer Gesamtheit wahrgenommen wird. In Kontexten, in denen Verhaltenserwartungen rollenförmig formuliert werden, entspricht das Ausklammern einem professionellen Verhalten. Die Trennung zwischen Rolle und Person lässt auf persönliche Reife schließen sowie das Bewusstsein, als Individuum zu existieren, selbst wenn in der Rollenausübung bestimmte Aspekte der Persönlichkeit ausgeklammert werden.

Sahla betont, dass das Ausklammern von Religion nicht fremdbestimmt erfolgt, sondern sie die Trennlinie selbst zieht (*ich muss nicht über mein Privatleben bei der Arbeit sprechen*). Damit wird der Zugriff von außen reguliert und bewusst eine Grenze gezogen. Sahla erarbeitet sich Freiräume, indem sie religiöse Sichtbarkeit und religiöses Verhalten dort ausklammert, wo sie zu Konflikten führen können. Damit bewahrt sie sich vor Rechtfertigungen hinsichtlich ihrer Religiosität oder „dem Islam“. Sie entzieht sich dem Zugriff auf ihre Religion durch das soziale Umfeld im beruflichen Kontext. Die identifizierte Diskursverknappung und Verschließung des Glaubens angesichts deren Konflikthaftigkeit kann der Religiosität letztlich zugutekommen. Mit der äußerlichen Zurückhaltung der eigenen Meinung, wenn sie von der herrschenden Meinung abweicht, werden Auseinandersetzungen über Glaubensdinge vermieden.

⁵⁷⁴ *ich bedenke dass ich in meinem Arbeitsbereich bin, im professionellen Bereich, ich muss nicht über mein Privatleben bei der Arbeit sprechen* (Z 209–12).

Andere können den Glauben nicht kritisieren, hinterfragen, korrigieren, infrage stellen, kurz gesagt, sie können nicht auf den Glauben zugreifen. Mit Eßbach (2014, 252) lässt sich von der „Verschließung des eigenen Glaubens im standfesten Herzen“ sprechen.

Die oben zitierte Aussage Sahlas lässt ferner darauf schließen, dass sie gar nicht das Bedürfnis hat, ihre Religiosität zu thematisieren. Im beruflichen Kontext besteht nicht das Bedürfnis, in allen Facetten der Persönlichkeit wahrgenommen zu werden. Die Facetten werden hierfür lediglich ausgeklammert, nicht negiert. Das unterscheidet sie von einer (verschleierte) Muslimin, die ihre muslimische Identität in allen Lebenssituationen expressiv nach außen zeigt. Vielmehr lässt mit Eßbach (2014, 244) von einer „Sicherheit im Glauben, die ohne viele Worte auskommen möchte“ ausgehen. Religiosität wird als Teil des Privatlebens und demnach etwas Intimes und Schützenswertes charakterisiert. In Anlehnung an Linda Woodhead (2011) lässt sich die Religiosität der Sphäre der Persönlichkeit zuordnen, die einen schützenden Raum für die Religiosität darstellt.

7.5.3 Charakterisierung der Lebensführung

Sahlas Lebensführung ist durch eine transparente Anpassung an die Norm religiöser Neutralität in französischen Arbeitsorganisationen gekennzeichnet (siehe Tabelle 8). Die Anpassung erfolgt innerlich wie äußerlich transparent. Sahla trifft die Entscheidung aufgrund der Konflikthaftigkeit ihrer religiösen Identität bewusst (innerliche Transparenz). Die Anpassung stellt eine bewährte Krisenlösung dar, die im Rückgriff auf ein milieuspezifisches Deutungsmuster („Angst vor dem Islam“) entwickelt wurde. Die Anpassung lässt sich als vorwegnehmend und konfliktvermeidend bezeichnen. Sahla antizipiert in der Folge der krisenhaften Situation potentielle Krisensituationen. Sie verhält sich so, dass diese gar nicht entstehen, wählt also Verhaltensweisen, die mit der Zugehörigkeit zum Islam in Verbindung stehende Konflikte vermeiden.⁵⁷⁵ Die Entscheidung wird nach außen als Anpassung an die Maßgabe der Neutralität am Arbeitsplatz deutlich (äußerliche Transparenz). Das zeigt sich z. B. daran, dass Sahla ein Kopftuch trägt, wenn sie mit Kolleg*innen außerhalb des Arbeitsplatzes Zeit verbringt.

⁵⁷⁵ Das konfliktvermeidende Handeln im Beruflichen ist nicht auf Religion beschränkt. So erzählt Sahla, dass sie bevorzugt die arbeitsintensivere Frühschicht übernimmt, um Konflikte mit den Angehörigen der Patient*innen zu vermeiden, die während der Besuchszeit am Nachmittag häufig auftreten.

Die Umgangsweise lässt sich als reflektiert und kontextspezifisch beschreiben. Sahla identifiziert gesellschaftliche Normen und Erwartungen und reagiert aktiv und gestaltend. Sie entwickelt Handlungsrouinen in abgrenzbaren Settings (Schule, Arbeit), die sich an geteilten Normen zum Umgang mit muslimischer Religiosität ausrichten, sowohl am rechtlichen Rahmen wie auch an den (impliziten) Normen der französischen Gesellschaft. In der Lebensführung wird eine Trennung zwischen Lebensbereichen deutlich, in denen die eigene Religiosität mehr oder weniger stark zum Vorschein kommt. Diese Bereichslogik der Lebensführung aktiviert je nach Setting bestimmte Umgangsweisen. Im Setting beruflicher Arbeit wird ein diskreter Umgang mit der religiösen Identität gepflegt. Die sichtbare Religiosität und religiöse Überzeugungen werden ausgeklammert. Dabei besteht eine Reziprozität mit dem sozialen Umfeld, das sich ebenfalls neutral gegenüber der religiösen Identität Sahlas verhält. Die Neutralisierung von Religion im beruflichen Kontext erfolgt also einvernehmlich.

Eine bereichslogische Lebensführung muss spiegelbildlich zum Ausklammern von Religiosität in einem Bereich, Freiheiten in anderen Lebensbereichen bedingen. Sahla wird außerhalb der beruflichen Arbeit als gläubige Person wahrgenommen. Innerhalb der Familie und Community kann die Religiosität zum Thema gemacht und gemeinschaftlich praktiziert werden. Dort stellt das Muslimsein die Normalität dar. Das lässt sich als Gegengewicht verstehen, das dazu beiträgt, dass sie den Kraftaufwand der Neutralität im Beruflichen aufbringen kann.

Bei Sahla zeigt sich eine ausgeprägte religiöse Innerlichkeit, die auf einer soliden Grundlage beruht. Das ausgeprägte religiöse Bekenntnis, die religiöse Praxis und religiös bedingte Ideale und Werte wurden in der Sozialisation geprägt und bestimmen die Lebensführung umfassend. Im biografischen Verlauf wurde das Wissen erworben, Teil einer religiösen Minderheit in einem nicht-muslimischen Kontext zu sein, in dem eine bestimmte Erwartungshaltung besteht. Sahla knüpft an milieuspezifische Deutungsmuster und Umgangsweisen mit der religiösen Identität an. Eine umfassende religiöse Lebensführung und Diskretion nach außen sind möglich, weil die Zugehörigkeit zum Islam kein nach außen gerichtetes Distinktionsmerkmal darstellt. Die Verortung der Religiosität in der Sphäre der Persönlichkeit (Woodhead 2011) ermöglicht die Freiheit einer umfassenden religiösen Lebensweise. In der vor äußerlichen Zugriffen geschützten Religiosität kann Sahla eigenverantwortlich agieren. Sahla verbindet die religiöse Selbstbehauptung und religiös geprägte Lebensführung mit der bewussten Entscheidung zur Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen.

Tabelle 8: Fallstruktur Sahla

<p>Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld</p>	<ul style="list-style-type: none"> – transparente Anpassung an die gesellschaftliche Norm religiöser Neutralität in französischen Arbeitsorganisationen (betrifft Sichtbarkeit und verbales Verhalten) – innerliche Transparenz: bewusste Entscheidung – äußerliche Transparenz: auf Arbeitsort und -handeln beschränkt – vorwegnehmend, konfliktvermeidend reflektiert, kontextspezifisch
<p>Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Bereichslogik: Trennung/Grenzziehung zwischen Lebensbereichen, an die Normen des Bereichs angepasster Umgang mit Religion – ausgeprägte religiöse Innerlichkeit und umfassende religiös geprägte Lebensweise (ersichtlich z. B. daran, dass Wertebezüge zwischen Religion und Arbeit hergestellt werden), gleichzeitige Diskursverknappung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft
<p>Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Kontinuität einer religiös geprägten Lebensweise durch eine erfolgreiche religiöse Transmission – Umgangsmuster mit abweichender religiöser Identität werden im Herkunftsmilieu geteilt

7.6 Dilemmata der Lebensführung – Taktische Aushandlung: Latifa

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass Latifa keine absolute Freiheit besitzt, in deren Rahmen sie Lebensentscheidungen trifft. Ihr Handeln situiert sich im Kontext biographischer Prägungen, geschlechts- und schichtspezifischer Weichenstellungen und einer verpflichtenden Generationenbeziehung. Charakteristisch an Latifas Lebensführung ist das Bewusstsein darüber, dass sie Entscheidungen stets im Kontext von Determiniertheit trifft. Autonomie zeigt sich daran, dass sie Reflexionsmöglichkeiten nutzt und sich die Determiniertheit bewusst macht.

In diesem Kapitel wird die These aufgegriffen, dass Latifa die Konflikthaftigkeit ihrer muslimischen Identität situationsspezifisch aushandelt. Wie an der Struktur ihrer Erzählung deutlich wurde, ist ihr diese Konflikthaftigkeit und Notwendigkeit der Aushandlung in französischen Arbeitsumfeldern durchaus bewusst. Das gesellschaftlich induzierte Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit wird von ihr deutlich wahrgenommen. Darüber hinaus erfordert auch das inhärente Spannungsfeld von Religion und Arbeit Aushandlungen. In beiden Fällen gleicht die Situation einem Dilemma.

Latifa muss – der Wortbedeutung von Dilemma entsprechend – zwischen zwei in gleicher Weise schwierigen oder unangenehmen Dingen wählen. Die Dilemmata konstituieren sich sowohl aus dem Allgemeinen des nationalen und beruflichen Kontexts als auch aus dem Spezifischen der Handlungspraxis. Ein Dilemma liegt im adäquaten Umgang mit dem religiösen Symbol im beruflichen Kontext. Dazu führt das Zusammenspiel von prekärer rechtlicher Lage, Latifas (eingeschränkter) Handlungskompetenz und der mangelnden sozialen Akzeptanz (7.6.1). Ein weiteres Dilemma besteht hinsichtlich der Grenzziehung zwischen professionellem und ethisch motiviertem Handeln in einem sozialen Beruf. Das Dilemma resultiert aus der engen Verknüpfung von Persönlichkeit, Werten und beruflichem Handeln (7.6.2). Latifa löst die unterschiedlich gelagerten Herausforderungen durch ein taktisches Handeln (7.6.3).

7.6.1 Unsicherheit im Umgang mit der „Irritation Kopftuch“

Dilemma und Umgang damit zeichnen sich bereits in der Weise ab, wie Latifa nach der Schilderung ihrer religiösen Erfahrung das Gespräch wieder auf den beruflichen Kontext bringt.⁵⁷⁶ Die Aussage unterstellt Normalität:⁵⁷⁷ Latifa erwähnt die auf die Elternzeit folgende Wiederaufnahme der Arbeit als logischen Fortgang der Ereignisse (*also*). Ihr Lachen zeigt jedoch an, dass die ausgedrückte Selbstverständlichkeit, den Arbeitsplatz verschleiert aufzusuchen, erklärungsbedürftig ist. Mehr noch, sie kennzeichnet ihre Gegenwart – verschleiert an einem Arbeitsplatz in Frankreich – als *ein bisschen kompliziert*. Die Aussage deutet an, dass die vermeintliche Selbstverständlichkeit fragil ist.

Latifas Erzählung legt nahe, dass sie keine Handlungsinitiative ergriffen hat, um die Möglichkeit mit Kopftuch zu arbeiten, vorab zu klären, sondern dass sie den Arbeitsplatz nach der Elternzeit verschleiert aufgesucht hat und sich damit in eine krisenhafte Situation begeben hat. Die erzählerisch getilgte Elternzeit liefert dafür eine Erklärung. Zeigt man gedankenexperimentell auf, welche Rolle Latifas religiöse Transformation in der Elternzeit gespielt haben kann, wäre eine Möglichkeit, dass Latifa in einer Periode gesteigerter Religiosität eine enge Beziehung zum Schöpfergott aufgebaut und ihre Lebensführung vollumfänglich auf Religion ausgerichtet hat.

Eine andere Möglichkeit wäre, dass die weitreichende religiöse Veränderung Teil einer neuen, durch die Sorge um das Kind gekennzeichneten, Alltagspraxis geworden ist. Beide Möglichkeiten beinhalten eine drastische Veränderung von Handlungsrouninen, Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung. In beiden Fällen – ob Latifa sich in ihrem geänderten religiösen Selbstverständnis beständig wahrnimmt, oder ob Mutterschaft, Religiosität und Kopftuch in der alltäglichen Routine miteinander verschmelzen – stellt die Rückkehr in den Arbeitsprozess eine neue und krisenhafte Situation dar.

Hinsichtlich der Aushandlung von Religiosität im beruflichen Kontext betritt Latifa Neuland, was Handlungsunsicherheit mit sich bringt. Da sie die Verschleierung gefühlsbedingt und nicht unter Abwägung von Argumenten, der rechtlichen Lage und möglicher Nebenfolgen entschieden hat, kann sie die Aushandlung bestenfalls vage

⁵⁷⁶ Die Verweise beziehen sich auf Anhang B-29.

⁵⁷⁷ *also ich bin danach aus meiner Elternzeit meines ersten Kindes hierher zurückgekommen mit einem Schleier auf dem Kopf [lacht] also Sie denken bestimmt dass es hier in Frankreich ein bisschen kompliziert ist jemanden mit einem (...) [lacht] zu sehen das stimmt (Z 80–5).*

antizipiert haben. Das unterscheidet sie von Musliminnen, die Auswirkungen auf ihre Karriere bereits in den Entscheidungsprozess hinsichtlich des Kopftuchs einbeziehen. Handlungsunsicherheit würde erklären, dass Latifa keine Initiative ergreift. Zwei weitere Aspekte deuten sich an: Fremdwahrnehmung und rechtlicher Rahmen. Dem Wortlaut gemäß ist es für Personen in einem Arbeitsumfeld *kompliziert*, zu *sehen*, dass eine Kollegin ein Kopftuch trägt. Das verweist auf die geringe soziale Akzeptanz des Kopftuchs. Die Erwähnung des nationalen Kontexts (*hier in Frankreich*) deutet, obschon vage, auf die Rechtslage zur Legitimität religiöser Symbole am Arbeitsplatz.

Die Frage, ob Latifa aus rechtlicher Sicht ihr religiöses Bekenntnis am Arbeitsplatz sichtbar machen darf, ist nicht zweifelsfrei zu beantworten. Dagegen spricht, dass der Arbeitgeber soziale Dienstleistungen für die Allgemeinheit erbringt und die Ausübenden gegenüber der Klientel an die Maßgabe religiös neutralen Verhaltens gebunden sind. Auch wenn die strikte staatliche Neutralität nicht greift,⁵⁷⁸ hätte Latifa Schwierigkeiten, ein Recht auf Religionsfreiheit einzufordern. Ihre Kopfbedeckung stellt eine potenzielle Übertretung dar, was die Situation prekär macht. Allerdings beantwortet selbst eine eindeutige Regulierung ostentativer religiöser Zeichen die Frage der Legitimität des konkreten Symbols nicht.

Die Bestimmung des Symbolgehalts erweist sich als eine diffizile Angelegenheit, selbst wenn dabei auf die Innenperspektive, d. h. die Bedeutung, die die Trägerin des Symbols diesem beimisst, abgestellt wird. In einem politischen Deutungsstreit im Zuge des Kopftuchverbots an Schulen wurden diese – neben den „von außen“ zugeschriebenen Bedeutungen des Kopftuchs – ausführlich diskutiert (Pesch 2009, 73 ff.). Ziehen wir als Beispiel das Bandana (ein am Hinterkopf zusammengebundenes Tuch, das die Haare auf der Stirn verbirgt) heran. Laut der Erklärung des französischen Erziehungsministers François Fillon am 16.4.2004 könne dieses nicht verboten werden, wenn es nicht in religiöser Absicht getragen würde (ibid., 517). Der *Conseil d'Etat* (vergleichbar mit dem Bundesverwaltungsgericht) machte den religiösen Charakter

⁵⁷⁸ Wie in Kapitel 3 skizziert, sind die Grenzen des öffentlichen Dienstes und damit der Anwendungsbereich der strikten staatlichen Neutralität schwierig zu bestimmen. Bei Latifas Arbeitgeber ist die Lage – im Unterschied zu Behörden – uneindeutig. Der in der Rechtsform eines Vereins (nach dem Vereinsgesetz von 1901) konstituierte privatrechtliche Arbeitgeber mit konfessionellem Hintergrund (*secours catholique*) erbringt vermutlich keine „öffentlichen Aufgaben“ (service public), sondern Aufgaben von „allgemeinem Interesse“ (*intérêt public*). Für diesen Fall argumentiert die „Beratende Kommission für Menschenrechte“ (*Commission nationale consultative des droits de l'homme*, CNCDH) gegen eine Anwendung der strikten Laizität (siehe Punkt 19 der Stellungnahme vom 9.10.2013, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000028048756> [22.1.2019]).

eines Bandanas an der Weigerung der Trägerin, dieses abzunehmen, fest (Pesch 2009, 528).

Das wirft zwei Fragen auf. Erstens, wer ist befugt, die Innenperspektive festzustellen? Zweitens, erfordert dies eine zweifelsfreie semantische Bestimmung durch eine entsprechende Äußerung oder ein Verhalten der symboltragenden Person? Tücher können aus modischen oder praktischen Gründen getragen werden, also Träger multipler Bedeutungen sein. Wie eine religiöse Absicht festgestellt werden kann, ist höchst umstritten. Latifas Kopfbedeckung enthält eine Mehrdeutigkeit. Das zum Turban gewickelte Tuch ist nicht als eindeutig islamisch zu identifizieren. Die Frage der Mehrdeutigkeit wird durch eine rechtliche Regulierung ostentativer religiöser Zeichen nicht beantwortet.

Latifas Schilderung der ersten Arbeitstage (Z 86–92) lässt darauf schließen, dass ihre äußerliche Veränderung zwar bemerkt, aber nicht zur Sprache gebracht wurde. Angesichts der Rechtslage ist das bei genauerem Hinsehen nicht verwunderlich. Ein mehrdeutiges Symbol kann erst durch das Sprechen darüber identifiziert werden. Die Vermeidung einer Thematisierung siedelt sich paradoxerweise im Rahmen des rechtlich Legitimen an. Das vage Verhalten Latifas gibt ihrer Kopfbedeckung keine dezidiert religiöse Bedeutung. Die Neutralisierung vermeidet einen Rechtsverstoß und hält die potentielle Normverletzung in der Schwebe. Die rechtlich prekäre Situation erschwert es für alle Beteiligten, den Bedeutungsgehalt des Turbans zu thematisieren. Das unsichere Lavieren der beteiligten Akteure (die gläubige Person, die heterogene Kollegenschaft, Vorgesetzte) drückt die Ungewissheit im Umgang mit dem veränderten Erscheinungsbild Latifas aus. Die Irritation wird weder thematisiert noch ausgeräumt, sie ist aber latent konflikthaft.

Das Problem der Fremdwahrnehmung zeichnet sich in Latifas Irritation angesichts des Verhaltens ihres Umfelds ab. Nach und nach stellt sich bei ihr das Gefühl ein, dass die Veränderung Anlass für Gespräche hinter ihrem Rücken war und sie imaginiert Gedanken und Gespräche (*Gerede*, Z 91). Die Unsicherheit und das Schwanken in der Rede drückt ihre starke Ungewissheit aus.⁵⁷⁹ Sie ist sich zwar sicher, dass ihre Kolleg*innen über sie reden, Ungewissheit besteht jedoch darüber, was diese Gespräche beinhalten. Auffällig ist, dass sie das Problem auf Seite der Kollegenschaft verortet, Chefin und Leitung hingegen davon ausnimmt.

⁵⁷⁹ *ich weiß*, Z 90–1, *ich weiß nicht*, Z 95–6, *ich weiß nichts darüber*, Z 96–7, *ich weiß nicht*, *ich weiß*, Z 97–8, *ich stelle mir vor*, Z 104–5.

In Latifas Schilderung tritt die Unerfahrenheit im Aushandlungsprozess zutage. Während sie die Gründe für ihre Entscheidungen und die Bedingtheit ihrer Lebenspraxis reflektiert, beurteilt sie die Situation im Arbeitsumfeld sehr einseitig. Weder reflektiert sie die unterschiedlichen Deutungen des Kopftuchs in islamischen Milieus, noch nimmt sie auf Rollenanforderungen im beruflichen Kontext und ihre potentielle Normverletzung explizit Bezug. Vielmehr führt sie – an die Interviewerin gerichtet (Z 177–8) – die aus ihrer Sicht falsche Deutung ihres Kopftuchs als Ausdruck eines nicht mehr zeitgemäßen Rollenbildes an.⁵⁸⁰

Hier wird die konflikthafte Auseinandersetzung, die Latifa aufgrund ihres Kopftuchs in ihrem Herkunftsmilieu führt, ersichtlich. Sie deutet das Verhalten ihrer Kolleg*innen im Rückgriff auf das bereits erwähnte Deutungsmuster der Rückständigkeit muslimischer Religiosität, das in ihrem eigenen Herkunftsmilieu geteilt wird.⁵⁸¹ Für sie spiegelt der Klatsch die Ablehnung islamisch-religiöser Werte durch *Personen muslimischer Konfession* (Z 113–4) bzw. eines kulturmuslimischen Milieus, das bestimmte islamische Praktiken fortführt (wie z. B. das Fasten im Monat Ramadan, Z 173). Wenn Personen muslimischer Herkunft ihre Hinwendung zur Religiosität abwerten, erhält das eine besonders Brisanz und wird womöglich stärker krisenhaft erlebt, als wenn die Ablehnung von der Mehrheitsgesellschaft ausgeht.⁵⁸² Im beruflichen Umfeld führt die geteilte kulturelle und religiöse Herkunft nicht zu Solidarität, sondern trägt zu Latifas Dilemma bei.

Das Dilemma liegt darin, dass Latifa aufgrund möglicher rechtlicher Konsequenzen ihr verändertes religiöses Selbstverständnis – das der vermuteten Wahrnehmung ihrer Kolleg*innen gänzlich entgegensteht – nicht zur Sprache bringen kann. Es hätte sie ja beruhigen können, dass ihr Verhalten stillschweigend toleriert wird. Das Ausbleiben einer Reaktion nimmt sie jedoch nicht erleichtert zur Kenntnis. Für sie ist es schwer zu ertragen, dass sie sich von Personen ihres Milieus entsprechend stereotyper Wahrnehmungen beurteilt fühlt. Deutlich wird die Erwartungshaltung, jemand möge sie ansprechen, und zwar auf eine objektivierende und deutungsoffene Art und

⁵⁸⁰ Wenn Latifas Kolleginnen sich gegen traditionelle Rollenbilder aussprechen, könnte das auch an der Erfahrung geschlechtsspezifischer Ungleichheit liegen. Ungleiche Geschlechterverhältnisse drücken sich sowohl in der Vereinbarkeitsproblematik aus (siehe Becker-Schmidt 2008) als auch in der angesichts der hohen Anforderungen vergleichsweise niedrigen Bezahlung der Branche.

⁵⁸¹ Latifa nimmt explizit auf ihre ethnische Herkunftsgruppe, algerische Kabylen, Bezug (Z 33–9).

⁵⁸² Der Ausdruck *wirklich rückschrittlich* (Z 175) suggeriert, dass das Milieu, im Gegensatz zur Mehrheitsgesellschaft, die das Kopftuch und damit den Islam als („einfach nur“) rückschrittlich betrachtet, differenzierter darüber geurteilt hätte.

Weise.⁵⁸³ Trotzdem verhält Latifa sich passiv. Durch ein Gespräch oder anderweitig die Initiative zu ergreifen und das Kopftuch als Ausdruck intensiver Religiösität zu definieren, wäre mit dem Risiko verbunden, die Frage der Normverletzung aufzuwerfen.

7.6.2 Wertorientierungen in sozialen Tätigkeiten

Das Dilemma, das sich aus Werthaltungen in sozialen Berufsfeldern ergibt, ist ein generelles branchentypisches Problem professionellen Handelns. Im sozialen Sektor sind die psychosozialen Arbeitsbelastungen vergleichsweise hoch, da Beschäftigte sich stark verausgaben und demgegenüber eine geringe „Belohnung“ erhalten.⁵⁸⁴ Sozialarbeiter*innen müssen in ihrem professionellen Handeln hohe und zum Teil widersprüchliche Anforderungen bewältigen.

Wesentlich sind dabei Grenzziehungen, sei es das ausgewogene Verhältnis von Nähe und Distanz zu Klient*innen, die Grenze zwischen beruflicher Arbeit und privater Sphäre oder das richtige Maß an altruistisch motiviertem Engagement.⁵⁸⁵ Gerade letzteres ist schwer zu dosieren, da die Soziale Arbeit stark von persönlichen Wertüberzeugungen, biografischen Erfahrungen und Einstellungen geprägt ist. Das ist darauf zurückzuführen, dass der Kern des Berufs – die Unterstützung bei der (autonomen) Krisenbewältigung – sich einer Standardisierung entzieht. Es bedarf laut Oevermann (1996) genau deswegen der Herausbildung eines professionellen Habitus, da es keine standardisierten Abläufe gibt. Beschäftigte müssen individuell und situationspezifisch entscheiden, wie viel Zeit, Aufmerksamkeit, Empathie und Emotion sie im Rahmen ihrer Arbeit aufbringen und wie sie Grenzen setzen.

Ein professioneller Habitus gewährleistet das angemessene Handeln im jeweiligen Beratungs- oder Betreuungsfall. Im Prozess der Professionalisierung, der mit der Ausbildung beginnt, werden disziplinäre Problem-, Wissens- und Methodenbestände vermittelt (Graßhoff/Schwepe 2013, 317). Da es sich nicht um Rezeptwissen handelt, muss die Professionalität im beruflichen Handeln eingeübt werden (Oevermann 2013 b, 147). Dazu gehört die Berücksichtigung zeitlicher und organisatorischer Be-

⁵⁸³ *Latifa was hast du auf dem Kopf(?) warum machst du dieses Ding auf deinen Kopf (Z 102–4).*

⁵⁸⁴ Siehe Information BKK Bundesverband und HVBG (2007). Die vergleichsweise geringe Entlohnung wird ein Stück weit durch die soziale Anerkennung kompensiert (ibid.).

⁵⁸⁵ Pflegekräfte haben mit widersprüchlichen Anforderungen zu tun, wobei eine wesentliche Anforderung im Gefühlsmanagement besteht (Dunkel 2005; Dörr/Müller 2012; Hochschild 1990).

schränkungen. Um den beruflichen Anforderungen gerecht zu werden und kein Burn-out zu riskieren ist der Erhalt der persönlichen Ressourcen und der Leistungsfähigkeit sehr wichtig. Gerade Berufsanfänger*innen mit einer ausgeprägten Werthaltung dürften größere Schwierigkeiten haben, Grenzen zu setzen und das richtige Maß an Nähe und persönlichem Engagement zu finden.

Ein Handlungsproblem resultiert daraus, dass sie anlässlich eines muslimischen Feiertages⁵⁸⁶ das Bedürfnis verspürt, etwas mit einer Person zu teilen, die dieses Fest alleine verbringen wird. Das betrifft die Frage der Solidarität mit Personen aus der religiösen Community. Latifa steht mit der Person zwar in einer professionellen Beziehung, gleichwohl nimmt sie diese als Angehörige ihrer Glaubensgemeinschaft wahr. Hier manifestiert sich das generelle Problem, dass die Beziehung zum Klientel – im Unterschied zu geschäftlichen Kontakten, in denen die Rollen klarer definiert sind –, Anteile diffuser Sozialbeziehungen enthält.⁵⁸⁷ Es ist also dem Beruf geschuldet, dass Latifa die Person als ganzen Menschen und damit auch in Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit wahrnimmt.⁵⁸⁸

Rückblickend führt Latifa die Abgrenzungsschwierigkeiten auf ihre geringe Berufserfahrung zurück. Die Reflexion lässt auf einen professionellen Habitus schließen, denn Latifa beurteilt die Adäquatheit ihres Verhaltens situationsspezifisch und führt die Notwendigkeit einer Grenzziehung zwischen dem Beruflichem und dem Privaten an.⁵⁸⁹ Aus professioneller Sicht ruft sie sich die professionelle Norm in Erinnerung und benennt eine andere Möglichkeit, um ihrem religiös motivierten Bedürfnis nachzukommen.⁵⁹⁰ Das Abgrenzungsproblem innerreligiöser Solidarität kann Latifa – aus gegenwärtiger Perspektive – leicht lösen.

⁵⁸⁶ *es war das Fest* (Anhang B-28, Z 34). Ob es sich um das Zuckerfest (frz. *Aïd el-Fitr*) oder das Opferfest (frz. *Aïd al-Kabîr*) handelt, wird nicht deutlich, da beide Feste im Französischen mit *l'aïd* benannt werden. Die folgenden Verweise beziehen sich ebenfalls auf Anhang B-28.

⁵⁸⁷ Der Unterschied zwischen spezifischen und diffusen Sozialbeziehungen macht Oevermann (2013 b, 123) zufolge den Kern der Professionalisierungsbedürftigkeit der Sozialen Arbeit aus, handelt es sich doch bei dem Arbeitsbündnis zwischen Klient*in und Sozialarbeiter*in um eine „widersprüchliche Einheit von diffusen und spezifischen Beziehungskomponenten.“

⁵⁸⁸ Aus der deutschen konfessionellen Wohlfahrtspflege ist gut bekannt, dass sich das sozialprofessionelle Handeln ändert und anders gestaltet wird, wenn der Mensch nicht nur als Klient*in oder unterstützungsbedürftige Person, sondern auch als Bruder und Schwester im religiösen Sinne wahrgenommen wird (vgl. Zippert 2017, 304).

⁵⁸⁹ *du kannst beides nicht vermischen* (Z 79–80).

⁵⁹⁰ *man muss zwischen beidem unterscheiden, also wenn ich teilen möchte, in diesem Moment wäre das nicht mit meinen Klienten sondern mit jemand anderem* (Z 84–7).

Das nun näher bestimmte Problem des richtigen Maßes ethisch motivierten Handelns bleibt hingegen ein Dilemma. Es resultiert daraus, dass hilfebedürftige Klient*innen ihre Zeit und Aufmerksamkeit übermäßig beanspruchen und immer wieder Zuwendung einfordern. Es geht hierbei um die Frage, in welchem Maße Latifa sich in ihrer Tätigkeit verausgabt. In Bezug auf dieses – unter Sozialarbeitenden mit ausgeprägter Werteorientierung geteilte – Handlungsproblem ist ihr die Notwendigkeit der Grenzziehung bewusst, denn sie weist darauf hin, dass sie ihrem Bedürfnis, allen so viel wie möglich zu helfen, aufgrund zeitlicher und organisatorischer Grenzen nicht nachkommen kann. Darin zeigt sich eine professionelle und ausgewogene Haltung zur Arbeit. Etwas grundsätzlicher hat Latifa diese vor der Schilderung der problematischen Aspekte beschrieben (Z 1–8). Daraus lässt sich eine zweifaltige Orientierung ablesen: an objektiv messbaren Ergebnissen ihrer Arbeitshandlungen (Resultate und Entwicklungen, Z 2, 3) und an der ausgesprochenen Dankbarkeit und Anerkennung (Z 4–6). Ausgewogen ist die Haltung deswegen, da ihr die Befindlichkeit der Klient*innen zwar wichtig ist, sie deren Unzufriedenheit aber in Kauf nimmt, wenn es dem professionellen Ziel dient.

In Latifas Fall wird das generelle Problem durch die enge Verknüpfung von Persönlichkeit, Beruf und Werthaltungen akzentuiert. Ihre Lebensführung ist durch eine starke Interdependenz zwischen Religiosität und Berufstätigkeit gekennzeichnet, was sich an der zum Ausdruck kommenden Verwobenheit von Persönlichkeit, Beruf und (religiösen) Werten zeigen lässt. Die Verbindung von (religiösen) Werten und Persönlichkeit ergibt sich aus der Kompatibilität der (islamischen) religiösen Werte mit dem Ich. Dabei handelt es sich um eine gewachsene Verbindung, denn Latifa nimmt auf ihre Sozialisation Bezug. Sie formuliert an dieser Stelle die bereits in 5.7.2 festgestellte Idee einer Übereinstimmung zwischen der Persönlichkeit und den vermittelten Werten und beschreibt hinsichtlich der religiösen Werte lediglich eine graduelle Steigerung (Z 8–9). Die Aussage, sich (im Islam) wiedergefunden zu haben (Z 15–6) steht wörtlich genommen dafür, dass das Subjekt mit Blick auf die betreffende Religion nicht nur erkennt, wer es ist, sondern wer es schon immer gewesen ist. Damit wird das Identität und Kontinuität stiftende Moment von Religion angesprochen. Deutlich wird, dass sie Religion unter den Aspekt der Werte stellt. Sie stellt ihre Religiosität auf ein in den monotheistischen Religionen geteiltes Wertefundament. Ungeachtet

dessen, dass sich das Formulieren eines ästhetischen Urteils⁵⁹¹ als Versuch sehen lässt, eine möglichst konfliktfreie Position einzunehmen,⁵⁹² gibt Latifa eine ausgeprägte ethische Haltung zu erkennen. Die hohe Selbstverpflichtung auf der Grundlage (religiöser) Werte lässt sich als Ethisierung bezeichnen (siehe 2.1.1).

Die Verbindung von Beruf und (der durch Werte charakterisierten) Persönlichkeit zeigt sich in Bezug auf die Anerkennung, die sie von den betreuten Familien erhält. Die ihr entgegengebrachte Dankbarkeit führt zu einem positiven Zustand in Bezug auf ihren Selbstwert und ihre ethischen Standards (*sodass ich mich gut fühle was meinen Wert angeht, meine Werte*, Z 6–7). „Sich gut fühlen“ ist eine individualistische Aussage mit eindeutigem Bezug zum Ich und persönlichen Werten. Damit wird eine Passung zwischen dem Beruf und der durch Werte gekennzeichneten Persönlichkeit hergestellt.

Wie bereits festgestellt, versteht Latifa ihre Berufstätigkeit als eine Fortführung herkunftsbedingter und religiöser Werte (6.6.1). Im Arbeitshandeln kann sie ihre Werte verwirklichen und erhält damit (als Persönlichkeit) die Anerkennung der Klient*innen. Der Beruf ist somit über die Existenzsicherung hinaus eine Quelle von Identität. Die Verbindung von Werten, Beruf und Persönlichkeit ergibt sich daraus, dass die Selbstwahrnehmung eng mit religiösen Werten verbunden ist und gleichzeitig die Berufstätigkeit der Bestätigung von Persönlichkeit und (religiösen) Werten dient.

Der ethischen Haltung entspricht, dass Latifa über eine verinnerlichte Vorstellung dessen, was ethisch richtig ist verfügt. Dementsprechend verweist sie zwar auf Gott (*seigneur*), setzt diesen jedoch in Anführungszeichen (Z 122–3). Gleiches gilt für den Arbeitgeber (Z 121). Beide stehen für etwas anderes. Es geht weder darum, sich tatsächlich vor dem Arbeitgeber verantworten zu müssen, noch darum, Gott Rechenschaft über eine versagte Hilfeleistung abgeben zu müssen. Die sprachliche Kennzeichnung steht vielmehr für eine verinnerlichte Vorstellung des professionell bzw. ethisch richtigen Verhaltens. Dazu passt, dass sie wenig später von einem „professionellen Gewissen“ und einem „persönlichen Gewissen“ spricht. Dass das „persönliche

⁵⁹¹ *schöne Werte* (Anhang B-28, Z 13).

⁵⁹² Ein ästhetisches Urteil drückt eine subjektive Position aus. Dieses lässt sich – im Unterschied zu Wahrheitsansprüchen – nicht anfechten. Latifa unterstreicht die Gemeinsamkeiten der drei monotheistischen Religionen. Damit blendet sie nicht nur (strittige) Unterschiede aus, sondern bringt ihr Bekenntnis zum Islam in die Nähe allgemein anerkannter Religionen. Das Einnehmen einer universalistischen Position lässt sich als eine Umgangsweise mit Pluralität und kritischer Islamwahrnehmung verstehen.

Gewissen“ sich zusätzlich durch religiöse Werte speist, entspricht der oben aufgezeigten engen Verknüpfung von Persönlichkeit und Werten.

Die normativen Maßstäbe, mit denen Latifa ihre Arbeit bewertet, beruhen nicht nur auf dem professionellen Habitus, sondern auch auf ihren Werten. Die Erfüllung einer ethischen Selbstverpflichtung geht über die professionellen Anforderungen hinaus: *ich habe ein persönliches Gewissen was meine Arbeit angeht, das stärker ist als mein professionelles Gewissen* (Z 177–80). Daraus ergibt sich die Frage, ob sie ihren ethischen Ansprüchen gerecht werden konnte oder ob sie hätte mehr tun sollen (*hätte ich nicht weiter gehen können(?)*, Z 109). Während die professionelle Ethik erfüllbar ist (*was die Arbeit angeht ist es gut*, Z 104–5), fehlt in Bezug auf das ethisch richtige Verhalten ein Bewertungsmaßstab.

Latifa muss die Dosierung von Hilfe und Zuwendung nicht nur situationsspezifisch entscheiden, sondern sich im Nachhinein vor ihrem Gewissen verantworten. Das Dilemma liegt darin, dass trotz des Bewusstseins darüber, dass eine konsequente Ethik, also das bedingungslose Helfen bis zur Selbstaufgabe nicht realisierbar ist und die Grenzziehung auch aufgrund ihrer Professionalität geboten ist, die Ungewissheit der angemessenen Grenzziehung besteht. Hier zeigt sich eine nicht stillzustellende Dynamik: Ähnlich wie die von Weber beschriebenen Puritaner und Calvinisten ihrer Heilsgewissheit niemals sicher sein können, ist Latifa niemals sicher, inwieweit sie ihren ethischen Werten entspricht.

7.6.3 Das taktische Moment der Aushandlung

Der taktische Aushandlungsprozess der Legitimität der mehrdeutigen Kopfbedeckung entsteht durch das Zusammenwirken verschiedener Akteur*innen. Zunächst sei das organisationale Handeln anhand von Latifas Bericht rekonstruiert.⁵⁹³ Folgende Beobachtungen sind relevant: Zwischen der Wiederaufnahme der Tätigkeit und einem einberufenen Personalgespräch mit dem Direktor liegen drei Monate. Offenbar hatten Angestellte bei der übergeordneten Institution das Tragen eines (muslimischen) Kopftuchs angezeigt. Im Gespräch wird Latifa über den Beschwerdegrund informiert. Der Direktor formuliert in ihrem Beisein eine E-Mail (vermutlich an die übergeordnete

⁵⁹³ Ich konzentriere mich auf die von ihr beobachteten Handlungen, wohl wissend, dass es unmöglich ist, von ihrer Perspektive vollständig zu abstrahieren. Die Verweise beziehen sich auf Anhang B-29.

Stelle), bestätigt den Sachverhalt, verneint allerdings den religiösen Symbolgehalt des Schleiers. Dies begründet er u. a. damit, dass Latifa wechselnde farbige Schleier trägt.

In der Organisation bestand eine gewisse Blindheit gegenüber der Kopfbedeckung. Das könnte daran liegen, dass es sich um ein bereits länger bestehendes Arbeitsverhältnis handelt, also nicht wie in einem Einstellungsgespräch über die Mitgliedschaft in der Arbeitsorganisation entschieden werden muss. Hinzu kommt die schwer zu beurteilende Rechtslage. Die Sachverhaltsbeurteilung in Bezug auf den Symbolgehalt des Kopftuchs könnte ein langwieriges (möglicherweise gerichtliches), unwirtschaftliches Verfahren mit einem ungewissen Ausgang darstellen. Dabei droht der Verlust einer zuverlässigen Mitarbeiterin. Die Situation ändert sich, als eine Beschwerde erfolgt. Damit wird Klärungsbedarf hinsichtlich der Legitimität des Symbols angezeigt, auf den reagiert werden muss. In der Organisation bestehende Verfahren verpflichten den Direktor der Einrichtung, sich mit der Angelegenheit auseinanderzusetzen und der übergeordneten Stelle ein Resultat bezüglich des potenziellen Rechtsverstoßes mitzuteilen.

Die Gesprächseröffnung, die als Gesprächsgrund die Beschwerde der Angestellten nennt, und das zügige Verfassen einer E-Mail lässt sich wie folgt interpretieren. Das Problem wird formal mit Bezug auf die Beschwerde definiert, die potenzielle Regelverletzung hingegen nur indirekt thematisiert. Das deutet darauf, dass auf Organisationsebene bereits eine Lösung anvisiert wurde, die die rechtliche Konformität des Sachverhalts unterstellt. Dann wird die Angelegenheit im Sinne des Mottos: „im Zweifel für die Angeklagte“ so behandelt, als läge keine Rechtsverletzung vor. Hier lässt sich von einer Rahmung der Situation im Sinne Goffmans (1989) sprechen. Ein Rahmen organisiert die Interaktion durch zugrunde gelegte – aber nicht explizit gemachte – Deutungsmuster oder Interpretationsschemata (ibid.). Ohne den Rahmen sinnlose Aspekte einer Szene werden zu etwas Sinnvollem gemacht und die Szene damit entsprechend dem Rahmen kategorisiert (ibid., 31). Die Organisation verlagert das potentielle Problem des Kopftuchs in den rechtlichen Rahmen der Neutralität und betrachtet es aus dieser Perspektive. Die Angelegenheit wird als rechtlich konform gerahmt, indem nur die in diesen Rahmen passenden Aspekte der Realität herausgegriffen bzw. die Realität demgemäß gedeutet werden.

Aus organisationaler Perspektive kann das Problem nun wie eine Formalität abgehandelt werden. Der zeitliche und personale Aufwand ist denkbar gering. Eine

aufwendige Eruiierung des Sachverhalts entfällt damit. Latifa wird keine Positionierung abverlangt, weder über die Motivation für ihr Kopftuch noch hinsichtlich der Frage, wie sie die religiöse Neutralität in der Ausübung ihrer Funktion gewährleistet. Der rechtliche Rahmen wird hier insoweit ausgereizt, als die Neutralität unterstellt, die Innenperspektive jedoch ausgespart wird. Mit Blick auf die Gesprächseröffnung scheint es, als wäre das Thematisieren der Innenperspektive aktiv vermieden worden. Indem der Symbolgehalt in der ungeklärten Ebene belassen wird, wird die potentielle Übertretung umschifft. Die Einnahme einer Wirklichkeitssicht, in der das Problem gesehen und verstanden wird, erfolgt einvernehmlich: Weder der Direktor noch Latifa erwähnen etwas, das den Rahmen infrage stellt.

Das Handeln des Direktors geht noch darüber hinaus. Zwar verneint er gegenüber der übergeordneten Einrichtung den religiösen Symbolgehalt, formuliert dies allerdings so vage, dass eine Unsicherheit bestehen bleibt. Die Aussage *der äääh nicht zwangsläufig einem islamischen Schleier ähnelt, den man äh draußen sehen konnte* (Z 275–8) enthält eine Mehrdeutigkeit, zeigt aber eine Tendenz zur Verneinung des islamischen Symbolgehalts an. Die endgültige Klärung, ob es sich um ein islamisches Kopftuch handelt, wird damit offengelassen.

Damit knüpft der Direktor das Arrangement an Bedingungen. Im Prinzip unterbreitet er Latifa das Angebot, sich dementsprechend zu verhalten, sodass seine vorgeschlagene Interpretation gegenüber der Leitung der Einrichtung aufrechterhalten werden kann. Dabei kommt das Detail des farblichen und an die Kleidung angepassten Kopftuchs ins Spiel, das der Vorgesetzte in seine Begründung einbringt. Seine Feststellung der Konformität (*tatsächlich, Sie wechseln ihren Schleier jeden Tag*, Z 288–9) lässt sich als Erinnerung an eine implizite Norm verstehen, die in der Gegenwart befolgt wird und in der Zukunft weiterhin befolgt werden muss: eine variierte, bunte Verschleierung. Hier wird damit gespielt, dass bunte Kopftücher weniger „islamisch“ wirken als schwarze, obwohl die Farbe keinen Rückschluss auf die innere Haltung erlaubt. Das organisationale Handeln berücksichtigt gesetzliche Regulierungen und organisationsinterne Verfahren und findet darin eine Möglichkeit, die „irritierende Angelegenheit“ unkompliziert zu lösen. Die Handlungsmacht erlaubt es darüber hinaus, implizite Normen, wie das Kopftuch zu tragen ist, zu setzen. Die prekäre Rechtslage macht ihre Einhaltung wahrscheinlich.

Damit kommen wir zu Latifas Perspektive. Ihr Erstaunen darüber, dass bis zu dem Personalgespräch drei Monate vergehen, lässt ihre Deutung erkennen, wonach

das Problem in der geringen inner-muslimischen Akzeptanz liegt, jedoch nicht auf Organisationsebene. Dafür spricht die eher kindliche Formulierung *mein Direktor* (Z 192). Diese appelliert an die Fürsorgepflicht und ließe sich eher im schulischen Kontext verorten, spricht sie doch eine diffuse Sozialbeziehung an. Im Kontext einer formalen Arbeitsorganisation, in der rollenförmig gehandelt wird, wäre „der Direktor“ zu erwarten gewesen. Zudem spielt die Formulierung, dass der Direktor sie *gerne sehen* (Z 188) würde, die potentielle Rechtsverletzung herunter. Mit der Gesprächseröffnung und der redundanten Ankündigung einer Sprechhandlung (*so, ich sage es Ihnen* Z 194–5) schenkt der Direktor ihr Vertrauen. Indem er sich sogleich von der Haltung der Beschwerdeführer*innen distanziert (*weil es für sie, aber nicht für mich*, Z 196–7), ergreift er für Latifa Partei. Deutlich wird Latifas Perspektive, wenn sie dem Direktor zuschreibt, eine Konfrontation vermieden zu haben. Die umgangssprachliche Wendung *mein Direktor hat nicht einmal nach Streit gesucht* (Z 270–1)⁵⁹⁴ bringt diesen auf eine komplizenhafte Ebene. Das Gespräch erhält den Charakter einer vertrauensvollen Interaktion zwischen zwei Verbündeten, die – geradezu verschwörerisch – eine gemeinsame Sache verfolgen.

Die Rechtsverletzung ist in Latifas Schilderung nur ein latentes Thema. Bezüglich des Gebots der Neutralität gerät sie in Erklärungsnot. Einen präzisen Begriff kann sie trotz ihres Nachdenkens nicht benennen und versucht, mit einer bekannten Definition, die sie grob wiedergibt, auf den Kern zu verweisen (Z 198–204). Dabei recurriert sie auf die praktischen Implikationen der Norm (*dürfen wir zeigen*, Z 203). Die Schilderung zeigt, dass Latifa sich dessen bewusst ist, dass eine Diskussion über den Symbolgehalt ihrer Kopfbedeckung zu ihren Ungunsten hätte ausgehen können. Das gesteht sie mit der Abschwächung der Schlagkraft einer möglichen Argumentation ein. Ob und inwieweit sie tatsächlich damit argumentiert hat, dass eine Kollegin aus moralischen Gründen ein Kopftuch trägt, lässt sich nicht rekonstruieren, denn inhaltlich führt Latifas Schilderung immer weiter weg von dem Gespräch.⁵⁹⁵

Ein taktisches Handlungsmuster deutet sich darin an, dass Latifa gegenüber dem Gesetz der Laizität zwar ihr Einverständnis signalisiert, dieses jedoch als neben-

⁵⁹⁴ „Chercher quelqu’un“ (Z 316), wörtlich „jemanden suchen“ wird umgangssprachlich verwendet.

⁵⁹⁵ Ihren Worten *ich konnte mich ein bisschen so verteidigen, aber aber mein Direktor hat nicht einmal nach Streit gesucht* (Z 269–71) lässt sich entnehmen, dass sie entweder eine vage Andeutung gemacht hat, oder sich die Analogie, mit der sie auf einen mehrdeutigen Symbolgehalt verwiesen hätte, für den Fall zurechtgelegt hat, dass ihre Innenperspektive doch noch thematisiert wird.

sächlich abtut (*dies und das*, Z 206). Ihre Beispiele von anderen (potentiellen) Übertretungen des Gesetzes in ihrer Arbeitsorganisation (*hier*, Z 206) verweisen auf die Diskrepanz von Rechtsnorm und Handlungspraxis. Latifa macht deutlich, dass ungeachtet der Normen bestimmte Handlungsspielräume genutzt werden. Das Beispiel des Kreuzes, das stillschweigend ignoriert und toleriert werde, verweist darauf, dass weniger streng auf die Einhaltung der Norm gepocht wird, wenn es sich um ein religiöses Symbol der Mehrheitsreligion handelt bzw. das Symbol als kulturell und nicht als religiös gedeutet wird. Latifa rechtfertigt ihr Verhalten nach dem Motto, „wenn andere die Norm übertreten dürfen, darf ich das auch“.⁵⁹⁶ Mit dem Beispiel einer Kopfbedeckung, die aus modischen Gründen getragen wird, identifiziert sie den Handlungsspielraum einer rechtlichen Grauzone.

Die Äußerungen zeigen, dass Latifa der enge Handlungsspielraum durchaus bewusst ist. Sie verweist auf eine Ungleichbehandlung in Bezug auf die Einhaltung der Norm. Latifa rechnet damit, dass ihr als Person migrantischer Herkunft, ersichtlich an der Nennung ihres Namens, eine Rechtsverletzung unterstellt wird. Wie Elias/Scotson 1990 an der (vermeintlichen) Übertretung von Reinlichkeitsgeboten zeigen, werden „Außenseiter“ im Gegensatz zu „Etablierten“ in Hinblick auf die Einhaltung von Normen stärker beobachtet und sanktioniert. Hinzu kommt ein weiterer Aspekt, der sich anhand von Schütz' (1972, 67 ff.) Figur des Fremden aufzeigen lässt. Während Einheimische mit den Normen vertraut sind und über implizites Wissen hinsichtlich des Umgangs verfügen, zeigen sich bei Fremden Unsicherheiten im Umgang mit der Norm. Muslime werden – unabhängig ihres Geburtsorts – als „fremd“ wahrgenommen und hinsichtlich der Einhaltung von Normen beobachtet. Das stillschweigende Einverständnis, wonach ein bunter Schleier eher nicht als islamisches Kopftuch wahrgenommen wird, kritisiert Latifa (*lächerlich*, Z 295) und positioniert sich gegen die Abwertung solcher Frauen (*dass sie nicht gut wäre*, Z 298). Jedoch widerspricht sie im bilateralen Personalgespräch nicht, womit sie ihren eingeschränkten Handlungsspielraum eingesteht.

Das Handeln stellt einen Kompromiss dar. Latifa verschafft sich den Handlungsfreiraum, am rechtlich stark reglementierten Arbeitsplatz als religiöse Person zu

⁵⁹⁶ Aus einer moralischen Perspektive heraus werden hier eigene Interessen im Sinne einer zweckorientierten Gegenseitigkeit vertreten, was Kohlberg (1996) zufolge auf eine niedrige moralische Entwicklungsstufe verweist. So würden eher Kinder argumentieren. Das spricht nicht gegen Latifas ethische Haltung, unterstreicht allerdings, dass sie die (potentielle) Normverletzung mit der Übertretung anderer ein Stück weit legitimiert.

handeln und dem innerlichen religiösen Bekenntnis zu entsprechen. Indem sie das Kopftuch nicht als religiöses Symbol thematisiert, handelt sie konform zu den rechtlichen Normen der Neutralität. Um dies theoretisch zu untermauern, eignet sich das von Michel de Certeau (1988) geprägte Begriffspaar strategisch – taktisch. Damit lassen sich in Abhängigkeit von Ressourcen und Machtverhältnissen naheliegende Handlungsformen unterscheiden. Taktisches Handeln findet in eingeschränkten Handlungsspielräumen und an (fremden) Orten statt, deren Regeln die Akteur*innen nicht bestimmen können. Es handelt sich um kreative, listige Verhaltensweisen, die sich den bestehenden Regeln ein Stück weit entziehen, ohne sie jedoch infrage zu stellen.

Taktisches Handeln zeichnet sich durch Unplanbarkeit aus, de Certeau (1988, 89) zufolge, kann die Taktik nicht in einer „Distanz, in einer Rückzugsposition“ vorausschauend ersonnen werden, vielmehr handelt es sich um „eine Bewegung ‚innerhalb des Sichtfeldes des Feindes‘“. Bei Latifa wird deutlich, dass sie sich keinen „Gesamtüberblick“ verschafft, sondern „einen Schritt nach dem anderen“ macht und von „Gelegenheiten“ profitiert (ibid.). Als Ergebnis ist sie für denjenigen, der das Feld kontrolliert, schwer zu greifen und kann sich der Kontrolle entziehen, gleichzeitig muss sie stets wachsam und auf der Hut sein, um ihr Arrangement nicht zu gefährden. Die abschließende Bewertung belegt, dass sie den von ihr geforderten Part umsetzt.⁵⁹⁷ Indem sie ihren Schleier zu einem Turban bindet, der als modern und nicht spezifisch muslimisch wahrgenommen wird, und sie diesen farblich an ihre Kleidung anpasst, Ohringe trägt und sich dezent schminkt, entspricht sie den impliziten Normen, durch Farbe und Variation den Symbolgehalt zu neutralisieren. Zwar äußert sie sich ironisch über ihre Anpassung an die Erwartungen (*das rettet mich umso besser*, Z 291–2), es entspricht aber der taktischen Handlungsweise, die Normen nicht offen infrage zu stellen. Latifa ist sich dessen bewusst, dass ein diffuses Verhalten ihr im beruflichen Kontext zugutekommt und kann deswegen das Befolgen der von ihr kritisierten Norm vertreten.

Das Arrangement ist latent konflikthaft, weil es jederzeit infrage gestellt werden kann. Da sie die Regeln nicht festlegt und die Rechtslage prekär ist, kann sie sich des taktisch hergestellten Übereinkommens nie sicher sein. Mit Lori Beaman (2017 a, 10) kann man dieses als ein „heikles und fragiles Gleichgewicht“ („delicate balance

⁵⁹⁷ *gut auf jeden Fall ich habe mir Mühe gegeben Farben reinzubringen und deshalb ist es gut gelaufen bis jetzt* (Z 300–2).

and fragile equilibrium“) bezeichnen. Der Verzicht auf ein religiös verbalisiertes Bekenntnis belässt das Thema auf einer diffusen Ebene. Falls eine Positionierung zum Symbolgehalt eingefordert werden würde, müsste sie sich entscheiden, entweder den religiösen Gehalt explizit zu verleugnen und damit der innerlichen Haltung zu widersprechen oder auf das Kopftuch zu verzichten. Das Arrangement wird gefährdet, wenn Latifa die impliziten Normen nicht mehr einhält oder diese sich ändern. Das Arrangement ist ferner daran gebunden, dass Latifa nicht über ihren subjektiven religiösen Entwicklungsprozess spricht, um den Interpretationsspielraum des Symbols offen zu halten. Gegenüber den muslimisch-gläubigen Kolleg*innen kann sie den Vorwurf der Traditionalität nicht entkräften und muss deren pauschalisierte Urteile ertragen.

An Latifas Sprechweise zeigen sich ihre Handlungsunsicherheit und das dem taktischen Umgang innewohnende „Herumlavieren“. Die Sprache ist permanent unspezifisch. Latifa benennt die Dinge nicht konkret, sagt etwa *französische Frau* (Z 258), ohne diese in Bezug auf ihre professionelle Rolle zu spezifizieren. Zudem ist „französisch“ wenig trennscharf, da sie in Frankreich geboren und französische Staatsbürgerin ist. Spezifischer wäre gewesen, die von ihr abweichenden Identitätsmerkmale der Person zu benennen. Unterschiede in der Außenwahrnehmung deutet sie an, indem sie ihren Vor- und Zunamen nennt (Z 267–8). Welche konkrete Interpretation vorgenommen wird, benennt sie nicht, identifiziert sich in dem Sprechakt also nicht als muslimisch-gläubig bzw. muslimischer Herkunft.

Die Sprechweise spiegelt die paradoxe Situation der Interpretationsunsicherheit. Latifa sucht häufig nach Wörtern. Auffällig ist das Zögern beim Aussprechen von Schlüsselwörtern (wie Schleier), die sie häufig ausspart oder durch Platzhalter (*meiner*, Z 267) ersetzt. Anschlüsse werden häufig geändert; im Sprechen entscheidet sie um, was sie sagt und wie sie es sagt, was mit der festgestellten Handlungsunsicherheit korrespondiert. Die unspezifische Rede, die den Interpretationsrahmen offenhält, spiegelt das taktische Agieren in einem gegenüber religiösen Zeichen restriktiven Arbeitsumfeld, bei dem es gerade darum geht, Bedeutungen in der Mehrdeutigkeit zu belassen.

7.6.4 Fazit zur Lebensführung

Der taktische und kreative Umgang mit Regeln des beruflichen Settings ist in Latifas Fall typisch. Dieser hat sich schon in der Art und Weise gezeigt, wie sie es arrangiert hat, das Interview während der Arbeitszeit und am Arbeitsplatz zu geben, ohne dabei Aufsehen zu erregen (5.7.2). Die Interviewerin wurde in das „fingierte Beratungsgespräch“ eingeweiht und damit gewissermaßen zu ihrer Verbündeten gemacht.

Latifas Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf ist durch eine Vielzahl von Aushandlungen gekennzeichnet (siehe Tabelle 9). Diese werden durch ein geändertes religiöses Bewusstsein und das sichtbare Bekenntnis notwendig. Der Aushandlungsprozess ist zugleich von Handlungsunsicherheit, einer diffusen Rechtslage hinsichtlich religiöser Symbole am Arbeitsplatz und einem Konflikt mit dem Herkunftsmilieu über die Signifikation des Kopftuchs geprägt. Im Zusammenspiel mit der organisationalen Rahmung der Situation als gesetzmäßig, entwickelt Latifa einen taktischen Umgang.

Tabelle 9: Fallstruktur Latifa

Fallstruktur der Aushandlung von Anerkennung der muslimischen Identität/Religiosität im beruflichen Handlungsfeld	<ul style="list-style-type: none"> – taktischer, kreativer Umgang mit Regeln, Erarbeiten von Freiräumen, Bildung von Kompromissen (z. B. Kopftuch am Arbeitsplatz) – Aushalten von Ambivalenz und Mehrdeutigkeit, Dilemmata werden ausbalanciert, jedoch nicht beseitigt
Ausrichtung der Lebensführung (Arrangement der Lebensbereiche Religion und Beruf)	<ul style="list-style-type: none"> – Ineinandergreifen von Sphären: <ul style="list-style-type: none"> a) Religiosität und Berufstätigkeit sind über ethische Werte verbunden (Wertekongruenz und Wertekonflikt) b) versucht, dem Religiösen in ihrer gesamten Lebensführung einen angemessenen, wenn auch keinen vordergründigen Platz einzuräumen (Praktiken, Werte)
Biografische Genese (Generationendynamik, Krisenbewältigung) und Handlungsressourcen	<ul style="list-style-type: none"> – deutliche Dialektik von Determination und Freiheit, Gefühlsmoment der Bindung an Religion – ausgeprägte Generationendynamik: der Verzicht auf Religion in der Elterngeneration erfordert angesichts des erfolgreichen Bildungsaufstiegs eine Wiederherstellung der Religiosität in Latifas Generation und die Transmission an die nächste Generation – religiöse Transformation im Lebensverlauf führt zu Konflikten/Aushandlungen im Herkunftsmilieu und in der Gesellschaft – Umgangsformen mit Konflikten, Aushandlungsmuster müssen etabliert werden

Die religiöse Innenperspektive auszusparen hält den Interpretationsrahmen des Symbols offen.⁵⁹⁸ Gleichwohl hält Latifa sich an implizite Normen der Organisation (die

⁵⁹⁸ Auch im Interview variiert sie situativ den Symbolgehalt des Kopftuchs, indem sie erst dessen religiöse Bedeutung herunterspielt und es dann auf ihre religiöse Erfahrung zurückführt.

Farbe des Kopftuchs zu variieren). Das so erzeugte Arrangement ist fragil und an die Kooperation beider Handlungsparteien gebunden. Der Konflikt innerhalb des muslimischen Milieus über die Signifikation des Kopftuchs, der auch in Latifas Arbeitskontext zutage tritt wird in der Schwebelage gehalten.

Der Schwebezustand findet sich auch im Dilemma ethischen Handelns. Im beruflichen Handeln entscheidet Latifa situativ, wie sie ihren ethischen Ansprüchen gerecht wird, gleichzeitig den beruflichen Erfordernissen entspricht und ihre Arbeitskraft erhält. Das ständige Mahnen des „persönlichen Gewissens“ ist gewissermaßen der Preis, den Latifa dafür bezahlt, dass sie im beruflichen Handeln ihre religiösen Werte verwirklicht.

In Latifas Lebensführung greifen die Sphären von Arbeit und Religion permanent ineinander. Zum einen sind sie über ethische Werte verbunden, was eine Kongruenz von Werten, aber auch Konflikte mit sich bringt. Zum anderen versucht Latifa, über die Umsetzung religiöser Werte und Praktiken dem Religiösen einen Platz in ihrer Lebensführung einzuräumen. Das erfordert permanente Aushandlungen. Unsicherheit und Widersprüchlichkeit sind typische Charakteristika einer Lebensführung, in der Grenzen nicht fixiert werden können. Latifa hält Ambivalenz und Mehrdeutigkeit aus und pflegt einen handlungspragmatischen, taktischen Umgang mit diffusen Regeln und Handlungsanforderungen. Damit führt sie Religiöses und Berufliches in einen Kompromiss. Ein enger Möglichkeitsraum und Dilemmata, die aus Handlungsoptionen resultieren, begünstigen einen taktischen Umgang, in dem Dilemmata ausbalanciert, jedoch nicht beseitigt werden.

Latifas Lebensführung ist dergestalt reflexiv, dass sie sich Handlungszwänge und Freiheitspotentiale vor Augen führt. Sie ist sich der Verpflichtungen, die aus Generationenbeziehungen erwachsen, bewusst. Gefühlsbasierte Positionierungen haben zur Entscheidung geführt, der Verpflichtung der Wiederaneignung von Religiosität nachzukommen. Insofern ändert sich die Religiosität nicht nur im Generationenverlauf, sondern auch in Latifas Biografie. Aus den Transformationsprozessen ergeben sich neue Handlungsanforderungen, etwa die religiöse Erziehung der Kinder oder der Umgang mit Religion im beruflichen Kontext. Auf bewährte Umgangsformen kann nicht zurückgegriffen werden. Krisenhafte Aushandlungsprozesse führen in Latifas Fall zur Entwicklung taktischer und auf Mehrdeutigkeit beruhender Umgangsweisen.

8 Typologie der Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf

Die vorliegende Untersuchung der Lebensführung berufstätiger Musliminnen der zweiten Einwanderergeneration im deutschen und französischen Kontext fügt dem wissenschaftlichen Diskurs zur Arbeitsmarktintegration von Muslim*innen einen Beitrag hinzu, der die Vereinbarkeitsmuster von Religiosität und Berufstätigkeit aufzeigt. Der Mehrwert dieser Arbeit wird in der Erweiterung einer häufig einseitigen Perspektive auf die Lebensführung von Musliminnen gesehen. In den Analysefokus wurde das Arrangement der Sphären Religion und Arbeit im Kontext von biografischen Krisen und Entwicklungen gestellt. Maßgeblich war eine religionssoziologische Perspektive, die Veränderungen von Religiosität im Lebensverlauf und in ihrer Wechselwirkung mit der Biografie analysiert. Die Essentialisierung von *Muslimen*⁵⁹⁹ sollte mit der Unterscheidung dessen vermieden werden, was an der Lebensführung spezifisch und ursächlich muslimisch ist, was sich aus der Interaktion mit dem gesellschaftlichen Kontext ergibt und was biografische Ursachen (unabhängig des Muslimseins) hat. Diese Kombination vom Allgemeinen und Spezifischem lässt sich an der These einer doppelten Vereinbarkeitsproblematik zeigen, die den Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellte.

Zum einen zielt die These darauf, dass die Handlungs-, Wert- und Sozialsphären Religion und Arbeit Vereinnahmungscharakter haben. Deswegen sind gläubige Berufstätige jeglicher Konfession dazu angehalten, deren Zugriff auf die Lebensführung zu regulieren. Dies erfordert Relevanzsetzungen in Bezug auf den Lebenssinn, die Bewährung, die Identität, die Werte und die soziale Einbindung. Zudem müssen religiöse und berufliche Praxis in ein zeitliches und organisatorisches Gleichgewicht gebracht werden. Dieses inhärente Spannungsfeld von Religion und Berufsarbeit beinhaltet neben der Dimension der Konkurrenz auch Komplementarität (siehe 2.3.5). Wechselseitige Potentiale liegen in der berufsbedingten Umsetzung religiöser Werte oder einem religiös-ethischen Korrektiv beruflichen Handelns. Zum anderen zielt die obige These auf ein gesellschaftlich induziertes Vereinbarkeitsproblem. Die Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und muslimischer Religiosität ist aufgrund von Diskursen über islambedingt traditionell weibliche Lebensentwürfe erschwert. Dazu kommen

⁵⁹⁹ Die nicht gegenderte Kursivsetzung steht dafür, dass Gruppen in gesellschaftlichen Diskursen häufig homogenisiert werden (vgl. Fußnote 3).

Ausschließungsmechanismen auf dem Arbeitsmarkt, die geringe Akzeptanz muslimischer Lebensentwürfe sowie rechtliche Restriktionen religiöser Zeichen und Praktiken am Arbeitsplatz (siehe 2.5).

Die These, wonach die Lebensführung eine Bewältigung des doppelten Vereinbarkeitsproblems darstellt, wäre ohne die Betrachtung ihrer biografischen Genese zu eng gefasst. Ein Ergebnis der Untersuchung besteht darin, dass die unterschiedlichen Formen der Lebensführung stets auch biografisch bedingt sind. Die Lebensführung berufstätiger Musliminnen entwickelt sich in einem komplexen Zusammenspiel von Ungleichheiten, Verwirklichungschancen und Ressourcen. Sie ist ein Kristallisationspunkt verschiedenster, sie konstituierender Konfliktlagen und deren Lösungen. Das Herkunftsmilieu und die Gesellschaft nehmen eine prägende, gleichermaßen förderliche wie bremsende Rolle ein. Diese doppelte Einbindung der Lebensführung ist Thema des folgenden Abschnitts (8.1). Die fallspezifischen Aspekte wurden fallübergreifend gebündelt und daraus wurde eine Typologie der Lebensführung im Kontext von Religion und Beruf entwickelt, die sicherlich weiterer Überprüfung bedarf. Die Typen der *Lebensführung mit Sphärenfusion*, der *Lebensführung mit Sphärenseparation* sowie der *Lebensführung mit flexiblen Sphäregrenzen* werden als unterschiedliche Vereinbarkeitsmuster beschrieben (8.2.). Den Abschluss des Kapitels bildet ein Ausblick auf weitere hypothetisch konstruierbare Typen.

8.1 Die doppelte Einbindung individueller Lebensführung

Ausgangspunkt für die Genese der Lebensführung ist die doppelte und zuweilen ambivalente Einbindung in ein migrantisch-muslimisches Herkunftsmilieu und in die kritisch darauf blickende Gesellschaft. Von „dem Herkunftsmilieu“ und „der Mehrheitsgesellschaft“ zu sprechen, ist eine Reduktion, die eine Machtrelation zum Ausdruck bringen soll. Weder sind die französische oder die deutsche Gesellschaft homogen, noch sind es migrantisch-muslimische Milieus. Die Befragten sind in religiös aktiven Milieus, solchen, die den Islam überwunden glaubten, autoritären und restriktiven oder partizipativen Milieus usw. sozialisiert worden. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie von „der Mehrheitsgesellschaft“ abgewertet werden. Die Gesellschaft lässt sich als Rahmen verstehen, insofern sie Verwirklichungschancen⁶⁰⁰ maßgeblich bestimmt, ihre

⁶⁰⁰ Dieser Punkt wird in 8.1.1 behandelt, da die in der Sozialstruktur einer Gesellschaft begründete Ungleichheit sich durch milieuspezifische Sozialisationsprozesse reproduziert.

Deutungsmuster hegemonial sind und sie dem (dadurch homogenisierten) migrantisch-muslimischen Milieu eine Minderheitenposition zuweist.

Musliminnen stehen in jeweils unterschiedlich gelagerten Beziehungen zur Gesellschaft und zum Milieu (siehe Abbildung 6) – sowie darin zu einer Kernfamilie⁶⁰¹. Sie schöpfen gleichermaßen Ressourcen aus der Kernfamilie sowie dem Milieu wie sie von den Möglichkeitsstrukturen der Gesellschaft profitieren. Restriktionen, Verhaltenserwartungen und Zuschreibungen gehen ebenfalls von beiden Seiten aus. Aufgrund der doppelten Einbindung sind Musliminnen durch milieuspezifische (kulturelle/religiöse) Werte und Normen ähnlich geprägt wie durch gesellschaftliche. Da eine Lebensführung die individuelle Verarbeitungsleistung all dieser Bedingungen darstellt, überrascht es nicht, dass die spannungsreiche Situiertheit zu einem – überspitzt ausgedrückt – Kampf an zwei Fronten führen kann, der die Lebensführung maßgeblich prägt. Im Folgenden werden milieuspezifische und gesellschaftliche Einflüsse analytisch getrennt diskutiert, obwohl sie untrennbar miteinander verwoben sind.

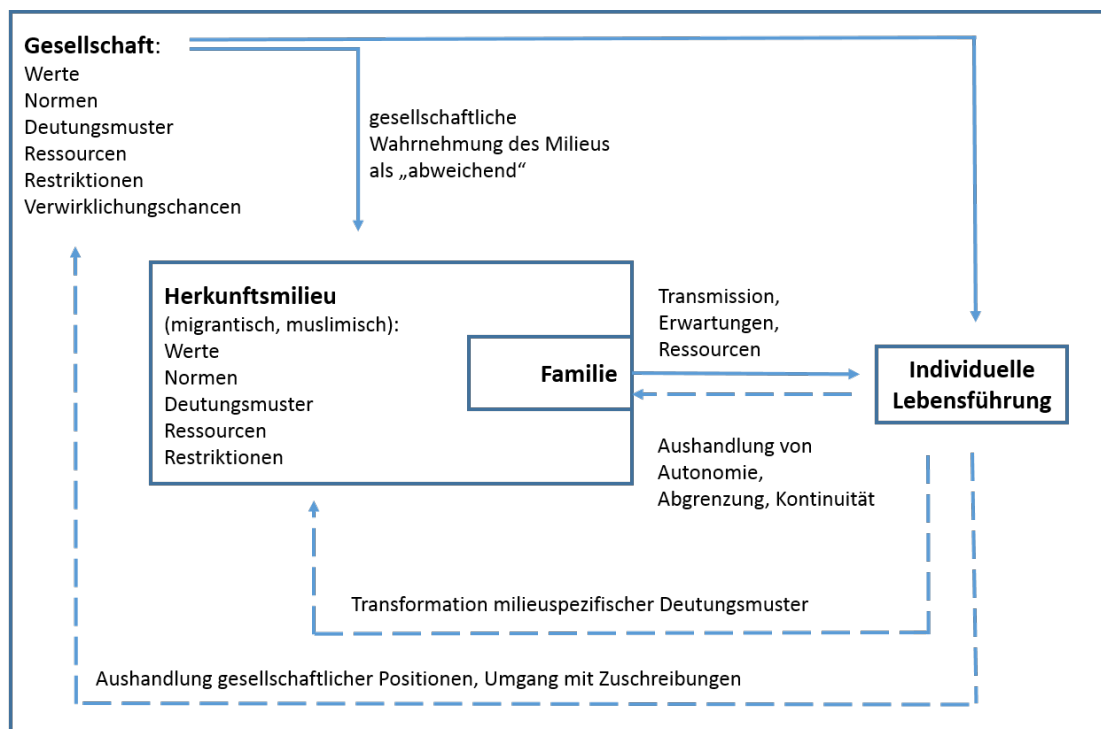


Abbildung 6: Doppelte Einbindung in Milieu und Gesellschaft

⁶⁰¹ Der Einfachheit halber ist Familie hier so konstruiert, dass ihre Normen und Werte durch das Milieu gestützt werden. Familie und Milieu sind schon allein deswegen nicht gleichzusetzen, da die Autonomieentwicklung eines Individuums die Ablösung von den Eltern erfordert.

8.1.1 Der milieuspezifische Rahmen der Lebensführung

Individuelle Handlungsfähigkeit bezeichnet, ähnlich wie die Begriffe Agency oder Autonomie, die Kapazität, Entscheidungen treffen und verantworten zu können und sich objektive Einschränkungen und habituelle Prägungen bewusst zu machen.⁶⁰² Dass Handlungsfähigkeit als Ressource der konflikthafter Lebensführung berufstätiger Musliminnen essentiell ist und milieuspezifische Ressourcen an ihrer Herausbildung beteiligt sind, wird in diesem Abschnitt anhand einiger Beispiele erläutert. Dabei meint Ressourcen sowohl individuelle Dispositionen wie auch Umweltressourcen.⁶⁰³ Zuvor sei aufgezeigt, dass an die Entwicklung der Handlungsfähigkeit von Musliminnen aus migrantischen Milieus stets im Kontext von benachteiligenden Strukturen zu denken ist, die Bildungs- und Berufsverläufe entscheidend beeinflussen.

Benachteiligende Strukturen lassen sich auf Klassen-, Geschlechter- und Rasenverhältnisse zurückführen (Lutz 2018).⁶⁰⁴ Religion kann jeweils mit diesen Faktoren interagieren, weswegen ihr nicht pauschal eine förderliche oder hinderliche Wirkung attestiert werden kann. In der Forschung wird Ungleichheit entweder an den drei strukturbildenden Kategorien – Rasse, Klasse, Geschlecht – festgemacht (Anthias 2001), oder es werden weitere potentiell Ungleichheit bedingende Kategorien wie Sexualität, Körper, Religion usw. hinzugezählt (Winker/Degele 2009). In jedem Fall kann nicht pauschal von Ungleichheit ausgegangen werden, sondern es müssen die konkreten Wirkungen auf die individuelle Biografie rekonstruiert werden. Ob Ungleichheit sich reproduziert oder überwunden wird, indem z. B. trotz niedriger sozialer Herkunft eine universitäre Laufbahn eingeschlagen wird, beeinflusst das Herkunftsmilieu entscheidend. Trotz fehlender Ressourcen wie Bildung oder Sozialkapital wirkt es sich förderlich auf Bildungsverläufe aus, wenn Familien Ressourcen wie Zeit und liebevolle Sozialbeziehungen bereitstellen. Andersherum tragen milieuspezifische Deutungsmuster zur Reproduktion sozialer Ungleichheit bei, was sich in der Untersuchung immer wieder an geschlechtsspezifischen Berufswahlmustern gezeigt hat. Au-

⁶⁰² Zur Begriffsdefinition siehe die einleitenden Ausführungen in Kapitel 6.

⁶⁰³ Die Unterscheidung innerer und äußerer Ressourcen bzw. persönlicher und Umweltressourcen stammt aus der Sozialpsychologie, z. B. der Resilienzforschung, die untersucht, wie Individuen trotz schwieriger Verhältnisse Widerstandsfähigkeit entwickeln. Sie wird in Kombination mit dem Kapitalbegriff Bourdieus in der Soziologie verwendet (z. B. Behrens/Westphal 2009; Gärtner/Hennig 2017).

⁶⁰⁴ „Rasse“ ist hier im Sinne von (engl.) „race“, als konstruiert zu verstehen. An den im deutschen Sprachraum üblicheren Begriffen Differenz oder Ethnie, lässt sich in Anlehnung an Helma Lutz (2018, 141) kritisieren, dass diese Machtasymmetrien und Ausbeutungsverhältnisse verschleiern.

tonomiebestrebungen werden eingeschränkt, wenn Berufsentscheidungen an der Notwendigkeit und nicht an der Selbstverwirklichung festgemacht werden, oder wenn der elterliche Bildungsauftrag wenig Raum für individuelle Entscheidungen lässt.

Zusammen mit weiteren Ressourcen der Lebensbewältigung ist Handlungsfähigkeit im Kontext benachteiligender Strukturen umso wichtiger (Keupp 2012; Schubert/Knecht 2012). Biografische Verläufe reproduzieren nicht nur Ungleichheit. In ihnen spiegelt sich das komplexe Zusammenspiel von Benachteiligung und Widerständigkeit. Individuelle Handlungsfähigkeit entwickelt sich ungeachtet der ungleichheitsfördernden Strukturen und kann zu deren Überwindung beitragen. Individuen sind den Strukturen demnach nicht hilflos ausgesetzt. Ungeachtet aller Determiniertheit verfügen sie über Freiheits- und Autonomiemöglichkeiten.

Handlungsfähigkeit ist für die Lebensführung berufstätiger Musliminnen von essentieller Bedeutung, da die eingangs erwähnte doppelte Vereinbarkeitsproblematik eine besondere Herausforderung der Lebensführung darstellt. Handlungsfähigkeit kommt darin zum Ausdruck, wie biografische Entscheidungen getroffen und Krisen bewältigt werden, was angesichts der, in den Fällen immer wieder zum Ausdruck kommenden, hohen Krisenhaftigkeit im biografischen Verlauf von besonderer Bedeutung ist. Mit Handlungsfähigkeit geht einher, wie die Konflikthaftigkeit muslimischer Identität in der Mehrheitsgesellschaft bearbeitet wird, wie die Akzeptanz von Differenz ausgehandelt wird und wie mit Erwartungen sowie negativen Zuschreibungen umgegangen wird. Bei den mehr oder weniger professionell, transparent und gelungen⁶⁰⁵ wirkenden Aushandlungen spielt z. B. Reflexionsfähigkeit eine Rolle.

Wie entwickelt sich nun Handlungsfähigkeit und worin besteht der Zusammenhang zu Ressourcen? Handlungsfähigkeit entwickelt sich in der Auseinandersetzung mit den Erwartungen und Deutungsmustern des Herkunftsmilieus und der Familie. Teilweise begünstigen konfliktreiche Auseinandersetzungen den Autonomieerwerb. Krisen und Konflikte stellen, wenn sie bewältigt werden, einen Motor für die Autonomieentwicklung dar. Gerade aufgrund der ambivalenten Situiertheit der Untersuchungspersonen ergeben sich im biografischen Verlauf immer wieder Krisenmomente.

⁶⁰⁵ Wenn z. B. in den untersuchten Fällen das Niveau der Reflektiertheit unterschieden wird, erfolgt dies nicht mit dem Ziel einer Bewertung als „besser“ oder „schlechter“. Vielmehr sollen die biografischen Hintergründe der Entwicklung von Handlungskompetenz und Selbstwirksamkeit respektive deren Einschränkung ermittelt werden. Im Fall von Nefissa trägt womöglich gerade die geringe Reflektiertheit dazu bei, dass sie ihre muslimische Identität auf „normalisierende“ Weise in der Gesellschaft vertritt, also weder den elterlichen vermeidenden Umgang adaptiert noch die muslimische Identität überhöht.

Dass eine benachteiligende, konfliktreiche und ressourcenarme Ausgangslage paradoxerweise Handlungsfähigkeit befördert, ist keineswegs ein Automatismus, sondern häufig mit schmerzhaften, risikoreichen und langwierigen Lernprozessen verbunden, was sich mit den Ergebnissen der Resilienzforschung deckt.⁶⁰⁶ Krisenhafte Auseinandersetzungsprozesse bieten jeweils Chancen, etwa durch Reflexionsmomente, die zum Bewusstwerden der Verstrickungen der eigenen Lebenspraxis und damit der Entwicklung von Autonomie und Ressourcen beitragen. Die Fallrekonstruktionen verdeutlichen, dass der Ausgangspunkt niemals ein absoluter Mangel ist, sondern dass stets Ressourcen vorhanden sind bzw. aktiviert werden können.

Der Aspekt der Ressourcenaktivierung lässt sich am Beispiel von biografischer Reflexivität und Religion aufzeigen. Grundsätzlich ist die Herausbildung von Ressourcen als prozesshaft zu betrachten. Dabei stehen Handlungsfähigkeit und Ressourcen durchaus in einem zirkulären Zusammenhang. Die Handlungsfähigkeit erfordert Ressourcen, z. B. liebevolle Sozialbeziehungen. Gleichzeitig müssen einige Ressourcen erst gebildet bzw. aktiviert werden, was wiederum Handlungsfähigkeit erfordert. Heiner Keupp (2012, 45) spricht von der Transformation in identitätsrelevante Ressourcen, um zu bezeichnen, dass Kapitalien in handlungsrelevante Prozesse übersetzt werden müssen. Erforderlich sind subjektspezifische Umwandlungsprozesse von Ressourcen in Handlungskapital (ibid.). Der Aspekt der Übersetzung ist dabei wesentlich. So müssen konfliktreiche Auseinandersetzungen in biografische Reflexivität übersetzt werden. Das ist voraussetzungsreich und beinhaltet das Risiko von biografischen Brüchen und scheiternden Beziehungen. Ähnlich gelagert ist das bei Religion, deren Ressourcencharakter erst erschlossen werden muss. Der ambivalente Charakter der islamischen Zugehörigkeit ist unmittelbar einsichtig, wird bedacht, dass diese der Auslöser negativer Zuschreibungen und biografischer Krisen sein kann.

Angesichts der prozesshaften Entwicklung von Ressourcen und Handlungsfähigkeit, ist der in der Untersuchung zutage geförderte Zusammenhang zwischen Lebensalter bzw. Lebensphase und Handlungsfähigkeit nicht überraschend. Das ist keineswegs ein Automatismus, jedoch steigt mit höherem Lebensalter die Wahrscheinlichkeit ausgeprägter biografischer Reflexion. Natürlich können Reflexionsmomente und Krisen in jedem Lebensalter auftreten – besonders häufig sind sie in der Adoles-

⁶⁰⁶ Für den Übergang von Schule in Ausbildung bei Personen mit Migrationshintergrund siehe die quantitative und qualitative Untersuchung von Alicke et al. (2009).

zenzphase – jedoch wird die Frage nach Sinn und Bewährung einer Existenz mit fortgeschrittenem Lebensalter und der Antizipation des Todes besonders dringend. Der Vergleich der Fälle von Raisa und Nefissa ist diesbezüglich aufschlussreich. Gemeinsam ist ihnen ein eingeschränkter Möglichkeitsraum. Das Lebensalter erklärt die ausgeprägte Verarbeitungsleistung in Raisas Lebensgeschichte. Raisa konzipiert sich als selbstbestimmtes Subjekt, das Restriktionen eigenständig überwindet. Bei der deutlich jüngeren Nefissa ist die Wahrnehmung von Gestaltungsräumen (noch) gering ausgeprägt. Sie sieht sich den objektiven Gegebenheiten geradezu ausgeliefert.

Intergenerationelle Kontinuität als biografische Ressource

Auf Grundlage der vorliegenden Untersuchung lässt sich biografische Kontinuität als Ressource verstehen. Kontinuität befördert die Routiniertheit, Reflektiertheit und Transparenz der Aushandlungsprozesse bezüglich der konflikthaften muslimischen Zugehörigkeit und religiösen Praxis im sozialen Miteinander.⁶⁰⁷ Diejenigen, die ihre religiöse Verortung als Kontinuität erlebt haben, reflektieren die Verortung des muslimischen Lebensentwurfs in der Mehrheitsgesellschaft deutlicher und vertreten diesen selbstbewusster. Hingegen gingen Transformationsleistungen mit einer erhöhten Krisenhaftigkeit der Lebensführung einher. In der empirischen Analyse ließen sich markante Kontinuitäten oder Brüche, bezogen auf das religiöse Selbstverständnis, auf Bildung und auf den Umgang mit einer als konflikthaft markierten religiösen Zugehörigkeit im Aufnahmeland feststellen.

Jeder Fall beinhaltet ein spezifisches Verhältnis von Kontinuität und Transformation, wobei aufgrund der Migration der Eltern (und teilweise der eigenen) sowie dem Bildungsaufstieg in der Untersuchungsgruppe, eine hohe Gefahr intergenerationaler Brüche besteht. Die Fälle von Sahla und Ece sollen die positive Wirkung von Kontinuität veranschaulichen. Beide haben sich intensiv mit der Kontingenz und der gesellschaftlichen Konflikthaftigkeit ihrer religiösen Verortung auseinandergesetzt. Sahla greift die Deutungsmuster ihres Herkunftsmilieus auf und entwickelt eine transparente Art und Weise, ihre (als kontingent verstandene) muslimische Lebensweise in der französischen Gesellschaft zu vertreten. In der religionsbezogenen Kommunikation zeigen Sahla und Ece ein deutliches Bewusstsein ihrer Position und ausgeprägte Übersetzungsleistungen. In beiden Fällen besteht eine ausgeprägte intergenerationale

⁶⁰⁷ Ein direkter Einfluss auf das Arrangement der Lebensführung, also darauf, wie Typus 1, 2 und 3 die Vereinbarkeit von Religion und Arbeit herstellen, lässt sich daraus nicht ableiten.

Kontinuität der religiösen Verortung, wobei bei Sahla zusätzlich Kontinuität im Bereich der Bildung besteht, da sie keine klassische Bildungsaufsteigerin ist. In beiden Fällen wurden im Zuge der Krisenbewältigung Handlungsroutinen, wie z. B. bewusste Grenzziehungen, entwickelt. Auch im Fall von Raisa wird an eine intergenerational stabile Religiosität angeschlossen, wobei sie nicht nur ihre Position als Muslimin in der Gesellschaft verhandelt. Sie ist an einem Transformationsprozess innerhalb des muslimischen Herkunftsmilieus beteiligt, vor allem was die geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen angeht. Insofern ist auch ihre berufliche Entwicklung in eine Transformation eingebettet. In allen drei Fällen, wenngleich im Fall von Raisa abgeschwächt, konnte die Konflikthaftigkeit der muslimischen Identität von einer „geschützten“ bzw. sicheren Verortung aus bearbeitet werden.

Ein Gegenbeispiel ist Latifa. Dem Religiösen einen Raum in der Lebensführung zuzugestehen, ist angesichts der Diskontinuität mit dem Herkunftsmilieu eine Herausforderung. Sie kann nicht an adäquate Handlungsweisen anknüpfen und sieht ihren Lebensentwurf durch das Herkunftsmilieu zudem infrage gestellt. Das strahlt auf die Aushandlungen der Legitimität der Sichtbarkeit des religiösen Bekenntnisses im beruflichen Kontext aus. Deutlich wird nicht nur ihre Handlungsunsicherheit, sondern insbesondere die Konflikthaftigkeit innerhalb des Herkunftsmilieus um die Signifikation des Kopftuchs (siehe 7.6.1). Für Latifa ist es doppelt schwierig, sich in einer islamkritischen Mehrheitsgesellschaft zu positionieren.

Bei der Art und Weise, wie Musliminnen mit Fremdzuschreibungen umgehen und wie sie die Akzeptanz von Religiosität insgesamt aushandeln, kommen Mechanismen zum Tragen, die jenseits des religiösen Selbstverständnisses zu verorten sind. Es ist weniger auf Eces kulturelle Verortung als auf die charakteristische Reflexivität ihrer Lebensführung zurückzuführen, dass sie Aushandlungen sehr professionell und reflektiert meistert. Es ist weniger Nefissas ritueller Praxis und vielmehr ihrer geringen Reflexivität und dem fehlenden Bewusstsein ihrer gesellschaftlichen Situiertheit geschuldet, dass die Aushandlung der Anerkennung von Differenz wenig professionell wirkt. Etwa macht sie die Anerkennung ihres Muslimseins von äußeren Umständen und den Persönlichkeitseigenschaften des sozialen Umfelds abhängig und nimmt sich nicht als Akteurin im Kontext gesellschaftlicher Machtverhältnisse wahr. Ihre Art und Weise, die islamische Zugehörigkeit in der Gesellschaft zu vertreten, ist von Diskontinuität zum Herkunftsmilieu geprägt, in dem ein vermeidender Umgang gepflegt

wurde (siehe 7.3.1). Der Fall von Sahla zeigt exemplarisch, dass eine rituelle islamische Praxis oder ein stark auf jenseitige Bewährungshoffnungen ausgerichtetes religiöses Selbstverständnis sehr gut damit einhergehen kann, die Kontingenz der eigenen Verortung zu reflektieren und in Kommunikationen einzubeziehen.

Kreative Ressourcenaktivierung

In kreativen Formen der Ressourcenaktivierung und Krisenbewältigung findet sich eine Kombination milieuspezifischer und gesellschaftlicher Werte und Möglichkeitsstrukturen. Das verdeutlicht, dass die doppelte – milieuspezifische und gesellschaftliche – Einbindung der Lebensführung gar nicht voneinander getrennt werden kann. Djamilas Selbstverständnis stellt eine Kombination von religiösen und nachhaltigkeitsorientierten Werten dar. Sie bedient sich der Religion sehr geschickt als Ressource der Selbstthematisierung, sodass sie trotz der Diskontinuität zum Herkunftsmilieu die Kontinuität von Identität erzeugt. Die Kompatibilität ihrer Lebensführung mit den Normen und Werten der französischen Gesellschaft erlaubt wiederum die Distinktion gegenüber dem Herkunftsmilieu.

Auch der Fall von Raisa bezeugt die kreative Ressourcenaktivierung und Entwicklung von Handlungskapazität trotz oder gerade wegen der milieubedingt akzentuierten Einschränkung objektiver Verwirklichungschancen. Raisa entwickelt im mittleren Lebensalter ein Arrangement der Lebensführung, in dem sowohl die religiöse Bindung als auch die durch Strukturen der Aufnahmegesellschaft ermöglichte Berufsausbildung biografische Ressourcen darstellen.

8.1.2 Der gesellschaftliche Rahmen der Lebensführung

In diesem Abschnitt werden der gesellschaftliche Rahmen der Lebensführung und dabei insbesondere die Rolle nationaler Spezifika sowie der untersuchten Berufsfelder diskutiert. Die deutsch-französische Perspektive hat zu dem Ergebnis geführt, dass die vergleichbare Abwertung muslimischer Lebensentwürfe sich viel stärker auf die Lebensführung auswirkt, als die nationalen Rahmenbedingungen. Die nationale Einbettung der Fälle wirkt sich nicht direkt auf das Arrangement von Berufstätigkeit und muslimischer Religiosität aus. Die Typen der Sphärenfusion, der Sphärenseparation und der flexiblen Grenzsetzung finden sich länderübergreifend.

Bildungs- und Erwerbsverläufe werden maßgeblich von den länderspezifischen institutionellen Bedingungen bestimmt. In den Bildungsverläufen zeigt sich die

Wechselwirkung von gesellschaftlichem Rahmen und Milieuspezifika (siehe 5.8). Ein systematischer Vergleich der Berufsbiografien würde entsprechende Kontrastfälle erfordern und war nicht das Ziel dieser Arbeit. Daher sei hier nur beispielhaft aufgezeigt, dass der Ländervergleich zusätzliche Einsichten bringt.

Den Fall von Raisa im deutschen Kontext zu verorten, führt dazu, die milieubedingten Einschränkungen auf die Erwerbsbiografie zu nuancieren. Der Verlauf ist im deutschen Kontext nicht überraschend und keinesfalls ein spezifisch „muslimisches Muster“. Die institutionell und kulturell bedingte geringe Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Familie (siehe 3.2.3) führt zu „typisch weiblichen“ Verläufen des beruflichen Wiedereinstiegs nach der Familienphase (vgl. Papastefanou 1992). Im deutschen Sample repräsentiert Raisa eine von mehreren Frauen in der mittleren Lebensphase, deren Kinder aufgrund früher Heirat erwachsen sind. Die geringqualifizierten Frauen haben eine Lebensphase der Familienarbeit hinter sich. Häufig fungiert eine ehrenamtliche Tätigkeit (z. B. als Integrationslotsin) als Sprungbrett in die Erwerbstätigkeit. Dabei nutzen die Frauen Möglichkeitsstrukturen der Gesellschaft, z. B. Raisa absolviert eine – angesichts des Arbeitskräftebedarfs im pflegerischen Bereich – staatlich finanzierte Umschulung.

Für die Lebensführung berufstätiger Musliminnen ist die sozialstrukturelle und mehr noch die kulturelle Position des Herkunftsmilieus entscheidend. Milieus, die aus der Arbeitsmigration der 1960er und 1970er Jahre hervorgegangen sind, nehmen eine niedrige Position in der Sozialstruktur ein. Die ausgeprägte soziale Mobilität in der zweiten Generation bezeugt eine gewisse Überwindung benachteiligender Strukturen. Die Abwertung migrantisch und muslimisch geprägter Milieus entsteht aber vor allem aus der kulturellen und religiösen Differenz zur Mehrheitsgesellschaft. In der muslimischen Gläubigkeit und Praxis, die in muslimischen Milieus deutlich höher ausgeprägt sind als in der Mehrheitsgesellschaft, liegt eine doppelte Abweichung. Einer Studie der Bertelsmann Stiftung zufolge zählen lediglich 11 Prozent der Muslim*innen, jedoch 34 Prozent der Nicht-Muslim*innen in Deutschland zu den „wenig Religiösen“ (Halm/Sauer 2017, 36).⁶⁰⁸ In Frankreich ist die Diskrepanz noch ausgeprägter. Während lediglich 6 Prozent der Muslim*innen als „wenig religiös“ eingestuft werden, sind es unter Nicht-Muslim*innen 47 Prozent (ibid.).

⁶⁰⁸ Grundlage der Berechnung ist ein Zentralitätsindex. Ermittelt wird dieser über mehrere Fragen zum Glauben und zu religiösen Praktiken. In der Kategorie der „wenig Religiösen“ befinden sich auch Personen, die die Frage nach dem Glauben an einen Gott bzw. eine göttliche Existenz verneinen (Halm/Sauer 2017, 34).

In den sich als säkular verstehenden Gesellschaften entwickelt sich die Norm, keinen Glauben zu haben, was Religiosität begründungspflichtig macht. Eine zweite Abweichung liegt in der Zugehörigkeit zu einer Religion, die im Vergleich zu dem in europäischen Gesellschaften verankerten Christentum einen schlechten Ruf hat.⁶⁰⁹ Mit dem Islam werden Gewaltbereitschaft, Fanatismus, Engstirnigkeit und – mit Zustimmungsraten von über 80 Prozent – die Benachteiligung von Frauen assoziiert (Pollack et al. 2014, 21). Der Abwertungsdiskurs gegenüber dem Islam stellt eine entscheidende Kontextbedingung der Lebensführung dar.

Da in Frankreich und Deutschland muslimische Lebensentwürfe ähnlich negativ bewertet werden, entstehen kontextübergreifend Situationen, in denen die Akzeptanz der (auch muslimisch geprägten) Lebenspraxis ausgehandelt wird. Aushandlungen von Differenz – bzw. „strategies of negotiation and navigation“ (Beaman 2014, 184) – sind erwartungsgemäß in beiden nationalen Kontexten ähnlich gelagert. Berufstätige Musliminnen werden ständig als „anders“ wahrgenommen. Häufig geht dies mit negativen Zuschreibungen und Stereotypen einher, so drückt sich im Unverständnis darüber, sich als „rationelle Frau“ dem Islam nahe zu fühlen, die dem Islam zugeschriebene Benachteiligung von Frauen aus. Berufstätige Musliminnen handeln ihre Differenz und die Akzeptanz von Religiosität permanent aus, es sei denn, ein bestimmtes Arrangement der Lebensführung enthebt davon.⁶¹⁰

Berufliche Kontexte lassen sich als Mikrokosmos der religiös diversen Gesellschaft verstehen, in denen sich negative Zuschreibungen reproduzieren. Sie bieten aber auch die Chance produktiver Aushandlungen von religiöser Pluralität, wobei die Praxis religiöser Pluralität als relational und reziprok verstanden werden muss. Von Vorteil ist, dass berufliche Sozialbeziehungen auf Dauer und Kooperation angelegt sind, was dazu beitragen kann, Wahrnehmungen und Stereotype in einen wechselseitigen Lernprozess abzubauen. Beaman (2014) bezeichnet es als „soft measures“, wenn Personen, die als different wahrgenommen werden, in alltäglichen Interaktionen konfliktvermeidend agieren, indem sie die Wahrnehmung und Haltung der Mehrheit berücksichtigen.

⁶⁰⁹ Wobei Türkeistämmige den Islam mit Menschenrechten, Solidarität, Toleranz und Friedfertigkeit assoziieren (Pollack/Müller 2018, 108). Die spiegelbildlich umgekehrten Vorstellungen über den Islam können die Kommunikation zwischen Muslim*innen und Nichtmuslim*innen erschweren.

⁶¹⁰ Djamilas Utopie vermeidet Aushandlungen in der Gegenwart (siehe 7.4.1). Im Fall von Sahla wird Religiosität aus dem Arbeitskontext ausgeklammert (siehe 7.5.2).

Ein Ergebnis der Untersuchung besteht darin, den Einfluss des rechtlichen Rahmens auf Aushandlungen zu relativieren. In beiden Kontexten wurde beobachtet, dass Erwartungen, Wahrnehmungen und Stereotype stärker als der rechtliche Rahmen handlungsleitend sind. Ungeachtet der je nach Arbeitskontext und nationalem Kontext unterschiedlich regulierten Sichtbarkeit des religiösen Bekenntnisses, besteht ein Bewusstsein darüber, dass das Kopftuch ein Hemmnis darstellt. Insbesondere jüngere Musliminnen bedenken schon bei der Kopftuchentscheidung die Auswirkungen auf die Arbeitsmarktplatzierung und berücksichtigen dies bei der Berufswahl (siehe Henning 2017 b, 336 f.). Damit soll der Einfluss der Rechtslage nicht verneint werden. In den Aushandlungen bezüglich religiöser Praktiken spiegeln sich die Unterschiede des Schutzstatus von Religionsfreiheit. In Deutschland erfährt das grundsätzliche Recht, religiöse Praktiken am Arbeitsplatz auszuüben, einen besonderen Schutz. Dementsprechend können Anpassungswünsche religiöser Arbeitnehmer*innen offener verhandelt werden, während Religion in französischen Arbeitskontexten häufig nicht thematisiert wird.

In Bezug auf die religiöse Praxis sowie religiöse Werte im beruflichen Kontext zeigen sich länderübergreifend deutlich die Spezifika der Berufsfelder. Medizinische und soziale Tätigkeiten gewähren Beschäftigten größere Freiheiten der Arbeitsgestaltung als z. B. der Produktionsbereich. Flexible Arbeitszeiten, Umkleide- oder Pausenräume, ausreichende sanitäre Einrichtungen und teilweise Einzelbüros sind eine Erklärung dafür, dass die zeitliche und organisatorische Vereinbarkeit religiöser Praxis mit dem Arbeitshandeln unter den 48 Befragten kaum problematisiert wurde. Eine weitere Erklärung ist, dass religiös-praktizierende Berufstätige von der Möglichkeit Gebrauch machen, Gebete zusammenzufassen oder dass sie Vorkehrungen treffen, z. B. die Nutzung von Räumlichkeiten absprechen. Eine derartige transparente Aushandlung von Bedürfnissen findet sich entsprechend der Rechtslage eher im deutschen Kontext, während Gebete im französischen Kontext ungesehen verrichtet werden.

Professionalisierungsprozesse, vor allem in sozialen Berufen, können sich direkt auf die Lebensführung auswirken, denn sie können der biografischen Verarbeitung zuträglich sein. In Ausbildung und Berufspraxis werden Reflexionsstrategien eingeübt, die auf die eigene Biografie angewendet werden können. Die Entwicklung von Reflexions- und Analysefähigkeit kann dadurch begünstigt werden, dass in dieser Profession Menschen in ihrer multiplen Positioniertheit betrachtet werden und gleichzeitig stets ihre Handlungsautonomie gefordert wird. Im Fall von Latifa lässt sich das

soziologische Verständnis des Verhältnisses von Freiheit und Determiniertheit der eigenen Lebenspraxis auf die Ausbildung als Sozialarbeiterin zurückführen. Reziprok können biografische Auseinandersetzungen mit der eigenen Differenz in berufliche Entscheidungen münden, wie im Fall von Ece (siehe 6.2.2).

Eine positive Wirkung lässt sich der ausgeprägten Gemeinwohlorientierung der Berufe zuschreiben. Die hohe Kompatibilität von beruflichen und religiösen Werten spricht für eine besonders gute Vereinbarkeit. Unter den Befragten spielt die Wertekompatibilität eine wichtige Rolle bei der Begründung schwieriger beruflicher Entscheidungen in der Berufslaufbahn oder bei nachträglichen Reflexionen. Raisa begründet damit das Ergreifen einer sich bietenden Möglichkeit in einem insgesamt eingeschränkten Entscheidungsspielraum. Die Wertekompatibilität von Beruf und Religion wird in anderen Fällen nicht in Bezug auf den Eintritt in das Berufsfeld hergestellt. Bei der Berufswahl wirken geschlechts- und schichtspezifische Mechanismen. Im Berufsverlauf ist es durchaus funktional, eine Passung zwischen beruflichen und religiösen Werten herzustellen, weil diese eine zusätzliche Begründung für den Beruf darstellt. Die Umsetzung sowohl religiöser wie auch ethischer Werte stellt eine zusätzliche Kompensation für gering vergütete und emotional belastende Tätigkeiten dar. Ein entgegengesetzter Mechanismus wurde in zwei Fällen beobachtet. Die Berufstätigkeit ist der Religiosität zuträglich, wenn darüber religiöse Werte umgesetzt werden (Latifa) oder daraus eine Selbstvergewisserung und Dankbarkeit gegenüber Gott resultiert (Raisa).

Die untersuchten Berufsfelder lassen sich in ihrer Wirkung auf die Lebensführung als ambivalent einschätzen. Aufgrund der inhaltlichen Nähe der darin bearbeiteten Fragestellungen (Krankheit, Alter, Tod, soziale Probleme) zu Religion und der Relevanz religiöser Zugehörigkeit sowohl der Nutzer*innen als auch der Berufstätigen, entsteht die Notwendigkeit von Grenzziehungen, was sich besonders bei Typus 3 zeigt. Im Fall von Latifa geht dies mit Abgrenzungsschwierigkeiten einher. Mangels eines Bewertungsmaßstabs muss das persönliche Gewissen entscheiden, ob sie im beruflichen Handeln ihren religiösen Werten gerecht wird (siehe 7.6.2).

8.2 Fusion, Separation und flexible Grenzen von Religion und Arbeit

Nachdem dargelegt wurde, dass die individuelle Lebensführung aus einem widersprüchlichen Spannungsverhältnis der Einbindung in Milieu und Gesellschaft entsteht,

thematisiert der folgende Abschnitt die Lebensführung im Kontext von Religion und Arbeit. Die anhand der rekonstruierten Fälle gebildete Typologie soll verdeutlichen, wie die Handlungs-, Wert- und Sozialsphären Religion und Arbeit durch die Handlungspraxis von Individuen konturiert werden und wie eine Vereinbarkeit von Religion und Arbeit hergestellt wird. Die Untersuchung hat gezeigt, dass dabei der Aspekt von Grenzen und Grenzsetzungen wesentlich ist: erstens in der Handlungspraxis der Berufstätigen und zweitens in Bezug auf das soziale Miteinander. Die befragten berufstätigen Musliminnen ziehen Grenzen oder lassen – vor allem, wenn ihnen die Außenwirkung als Muslimin wichtig ist – Überschneidungen von religiöser und beruflicher Identität, Werten oder Praktiken zu. Im sozialen Miteinander wird z. B. ausgehandelt, inwieweit religiöse Identitäten thematisiert werden. Die nun dargestellten Typen von Lebensführung unterscheiden sich hinsichtlich der Trennung zwischen den Sphären Religion und Arbeit, ihrer Verbindungen und deren Durchlässigkeit. Vorab sei darauf hingewiesen, dass die Typen nicht trennscharf voneinander abzugrenzen sind, sondern fließend ineinander übergehen. Nach einer Definition des jeweiligen Typus werden die dazugezählten Fälle rekapituliert.

8.2.1 Lebensführung mit Sphärenfusion (Typus 1)

Bei diesem Typus beruht die Lebensführung auf einer engen Verknüpfung von Religion und Berufstätigkeit, die in einem Ganzen, d. h. einem Lebensprojekt, geradezu verschmelzen. Der Typus, dessen religions- und arbeitsbezogene Lebensführung derart fusioniert, dass sie ein Gesamtprojekt ergibt, enthält eine deutliche Reaktion auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Deutungsmuster. In Migrationsgesellschaften stellen muslimische Lebensentwürfe eine Abweichung von der Norm dar, weshalb ihnen oft negative Zuschreibungen zuteilwerden. Das kann ebenso zu Krisen führen, wie die von den Subjekten erlebte Diskrepanz zwischen verinnerlichten muslimischen Normen und ebenfalls als prägend erfahrenen gesellschaftlichen Normen. Die Verortung als Muslimin in der Mehrheitsgesellschaft ist jedoch nur eine Seite der Medaille. Die Fusion der Sphären resultiert zudem aus einer biografischen Krisenhaftigkeit, die mit Brüchen der Berufsbiografie im Zusammenhang steht. Dabei kann das migrantisch-muslimische Herkunftsmilieu durchaus eine ambivalente Rolle spielen.

Der Typus zeigt die Verwobenheit gesellschaftlicher Positioniertheit und damit einhergehender Zuschreibungen auf der einen Seite mit genuin biografischen Aspekten auf der anderen Seite. Die Fusion von Religion und Arbeit in einem biografischen

Gesamtprojekt, ist der Versuch einer Bewältigung dieser doppelt gelagerten Krisenhaftigkeit. Die Lebensbereiche verschmelzen geradezu miteinander und fungieren dabei als Grundlage für eine spezifische Ausrichtung der Lebensführung. Identifizieren lässt sich ein Motto bzw. ein zentrales Thema, unter das die gesamte Lebensführung subsumiert wird. Dieser Typus ist eine Abwandlung des Weber'schen Typus von Lebensführung, der auf ein Motto ausgerichtet ist, wobei sich im Unterschied zu Weber das jeweilige Bewährungsziel nicht aus dem religiösen Bereich heraus entwickelt und dann auf alle anderen Lebensbereiche ausstrahlt, sondern eine Antwort auf eine spezifisch gelagerte doppelte Krisenhaftigkeit darstellt. Die Handlungsorientierung zielt auf das Gesamtprojekt ab, etwa die Bewährung als berufstätige Muslimin im Fall von Raisa oder die Selbstverwirklichung und Distinktion im Fall von Djamila.

Im Gesamtprojekt sind berufliche und religiöse Identität gleichermaßen wichtig. Die Verschmelzung von Religion und Arbeit geht mit einer Orientierung einher, die über die Existenzsicherung hinaus, das sinnstiftende Potenzial von Berufstätigkeit mobilisiert. Gerade deswegen lässt sich das Berufliche in ein übergeordnetes Projekt, das für alle Lebensbereiche zielführend ist, einbringen. Den Typus in medizinischen und sozialen Berufen mit einem hohen sinnstiftenden Potenzial zu finden, ist naheliegend, wobei die Wege in dieses Berufsfeld heterogen sind. Die religiöse Identität ist insofern wichtig, als der Typus auf eine Außenwirkung als Muslimin abzielt, die verbreitete Vorurteile negiert. Die zu diesem Typus gezählten Fälle weisen über sich selbst hinaus und beanspruchen die Repräsentanz der Gruppe der *Muslime*. Das darin enthaltene Bild über Muslim*innen bzw. den Islam lässt sich als Botschaft verstehen, die sich sowohl an die Mehrheitsgesellschaft als auch an das Herkunftsmilieu richtet.

Dieser Typus erlebt kein inhärentes Vereinbarkeitsproblem, sondern stellt – vermittels eines Sphärengrenzen obsolet machenden Gesamtprojekts – eine extrem hohe Vereinbarkeit her. Zu diesem Typus zählen zwei Fälle, die sich in der Generationenzugehörigkeit, den Verwirklichungschancen und der Lebensphase unterscheiden. Die Kombination aus gesellschaftlich und biografisch bedingter Krisenhaftigkeit ist fallspezifisch gelagert, ebenso stellt die inhaltliche Ausrichtung des Gesamtprojekts eine fallspezifische Lösung dar. Gemeinsam ist ihnen die strukturell ähnliche Fusion.

Ausrichtung der Lebensführung auf Bewährung (Raisa)

Die in einer Ausbildung zur Altenpflegerin befindliche Raisa wurde 1968 in einer türkischen Gastarbeiterfamilie in Berlin geboren. Die Bewährungsdynamik spitzt sich im

biografischen Verlauf nach und nach zu. Identifizieren lässt sich ein doppeltes Motiv, das eine Verarbeitung der herkunftsbedingten und gesellschaftsbedingten Restriktionen darstellt. Im türkischen Gastarbeitermilieu der 1980er Jahre führen schicht- und geschlechtsspezifische Deutungsmuster zu einem sehr eingeschränkten Möglichkeitsraum. Raisa erkämpft sich einen Autonomiegewinn im Herkunftsmilieu, indem sie auf dem religiösen Gebiet selbstbestimmte Entscheidungen trifft und damit die traditionell verfügte Macht des Vaters negiert. Spätestens mit der selbstbestimmten Heirat hat sie sich von ihrem Herkunftsmilieu emanzipiert. Dennoch ist sie Hausfrau und gelegentlich als Reinigungskraft tätig. Das Motiv, sich auch in der Gesellschaft selbstbestimmt zu positionieren, entsteht aus fortwährenden negativen Zuschreibungen und der Wahrnehmung, aufgrund des Glaubens – und nicht aufgrund milieubedingter Einschränkungen – ein traditionelles Rollenbild zu erfüllen. Die Bewährungskrise steigert sich in der biografischen Phase nach der Familienarbeit. Der Wunsch nach individueller Sinnstiftung wird zunehmend auf eine gesellschaftlich anerkannte Berufstätigkeit ausgerichtet. Darin zeigt sich, wie eng biografische Krisenhaftigkeit und von der Zugehörigkeit zum Islam bedingte Krisenhaftigkeit miteinander verwoben sind.

Raisa ergreift die sich bietende Gelegenheit einer Berufsausbildung als Altenpflegerin und deutet diese als Bewältigung ihrer Krise. Ihre angestrebte Bewährung hat zwei Dimensionen. Zum einen negiert sie als berufstätige Muslimin Diskurse und Deutungsmuster der Mehrheitsgesellschaft. Zum anderen richtet sich die als sinnstiftend konzipierte Tätigkeit gegen Deutungsmuster des Herkunftsmilieus. Die enge religiöse Bindung wirkt durchaus ambivalent. Einerseits entsteht die Krise aus (religiös bedingten) Zuschreibungen. Wäre die Außenwirkung des Islams keine Herzensangelegenheit, hätte die leitende Funktion in der Moscheegemeinde womöglich eine ausreichende Grundlage der individuellen Sinnstiftung neben der Familie geboten. Andererseits stützt Religion die Krisenlösung, indem z. B. körperliche und emotionale Schwierigkeiten des Berufs durch die Idee der Erwähltheit abgefedert werden. Eine Fusion zeigt sich weiterhin darin, dass Religion und Arbeit als wechselseitige Ressourcen fungieren. Zudem handelt Raisa stets als eine auf ihre Außenwirkung bedachte Muslimin. Vorurteile gegenüber dem Islam versucht sie, zu widerlegen. Deutlich wird die Verwobenheit religiöser und beruflicher Identität daran, dass sie im beruflichen Handeln (gegenüber Mitgläubigen) aus einer religiösen Innenperspektive heraus agiert.

Ausrichtung der Lebensführung auf Selbstverwirklichung (Djamila)

Die in Zeitarbeitsfirmen tätige Krankenpflegerin Djamila wurde 1984 in einer aufstiegsorientierten algerischen Gastarbeiterfamilie in Paris geboren. Für die krisenhafte biografische Entwicklung lassen sich zwei Ursachen identifizieren. Erstens entsteht in der Adoleszenz eine kognitive Dissonanz aufgrund verinnerlichter muslimischer Sexualitätsnormen und einer jugendspezifischen westlichen Lebensweise. Zweitens wird die vielversprechende Bildungslaufbahn abgebrochen. Diese doppelte Problematik bewältigt Djamila mit dem Entwurf einer Utopie, in der sie muslimische Werte und Normen mit postmodernen Werten von Wellness und Nachhaltigkeit verbindet. Darin zeigt sich die doppelte Verankerung der Lebensführung in religiösen und gesellschaftlich geteilten Werten. Der gleichermaßen religiös wie beruflich begründete Zukunftsentwurf der „Villa des Wohlbefindens“ (siehe 7.4.1) stellt eine – zumindest gedachte – Sphärenfusion dar. Djamilas Lebensphase der „emerging adulthood“ (Arnett 2004) geht mit der Ausrichtung auf Selbstverwirklichung bei gleichzeitiger Bindungsentlastung einher. In der französischen Gesellschaft ist ein derartiger, auf Distinktion ausgerichteter, Lebensentwurf in ihrer Generation naheliegend, wobei Djamila eine kreative Verbindung vom Islamsein und der Postmoderne vornimmt.

Die Verschmelzung von Religion und Arbeit zeigt sich in dem Anspruch, durch das dadurch konzipierte Gesamtprojekt gleichermaßen Identität, Lebenssinn und Gemeinschaft zu stiften. In der gedachten Gemeinschaft, einer am Wohlbefinden ausgerichteten Community, sollen die Grenzen der religiösen Gemeinschaft und der französischen Gesellschaft transzendiert werden. Die wenig realistisch wirkende Utopie negiert Vereinbarkeitsprobleme und konzipiert die Sphären als hoch kompatibel. Das entlastet in der Gegenwart von Aushandlungen und Kompromissen, etwa hinsichtlich des sichtbaren religiösen Bekenntnisses am Arbeitsplatz.

8.2.2 Lebensführung mit Sphäreseparation (Typus 2)

Der Separationstypus beinhaltet – ebenso wie die anderen Typen – eine „religiöse Lebensführung“, denn Religion ist eine ihrer Einflussgrößen. Im Unterschied zu den anderen Typen strahlt dies jedoch kaum auf die berufliche Sphäre aus. Es überrascht nicht, diesen Typus in säkularen, differenzierten, arbeitsteilig organisierten Gesellschaften aufzufinden. Die relative Unabhängigkeit von religiöser und beruflicher Lebensführung hat zunächst nichts spezifisch Muslimisches. In einem relativ stabilen

Arrangement lassen sich Religion und Berufstätigkeit als Sphären mit unterschiedlichen Regeln und normativen Erwartungen bzw. Zielsetzungen identifizieren. Dass die Handlungsorientierung eng an der Verfasstheit der jeweiligen Sphäre ausgerichtet ist, lässt sich daran erkennen, dass die Subjekte Ambitionen ihrer religiösen Entwicklung und berufliche Bestrebungen formulieren, die voneinander unabhängig sind. Damit stellt sich die inhärente Vereinbarkeitsproblematik für diesen Typus kaum.

In der Artikulation mit dem gesellschaftlichen Kontext, z. B. mit islambezogenen Deutungsmustern und Stereotypen der Mehrheitsgesellschaft, werden die spezifisch muslimischen Aspekte dieses Typus sichtbar. Negative Zuschreibungen und ablehnende Reaktionen können dazu führen, dass die Berufstätigen weitere Grenzziehungen vornehmen, etwa was das Sprechen über ihre Zugehörigkeit zum Islam angeht. Während Nefissa ablehnende Reaktionen immer wieder aushält bzw. auf eine Anerkennung ihrer Differenz als „normal“ abzielt, reagiert Sahla auf die negative Wahrnehmung des Islams mit einer bewussten Grenzziehung zwischen beruflichem und privatem Raum und klammert ihre religiöse Identität aus dem beruflichen Bereich aus. Dass dies fallspezifisch gehandhabt wird, lässt sich darauf zurückführen, dass dieser Typus nicht auf Repräsentanz, sondern auf die Anerkennung als Individuum abzielt.

Trotz der geringen Überschneidungen von Religion und Arbeit, sind diese nicht gänzlich ausgeschlossen. Dass z. B. die Kompatibilität von beruflichen und religiösen Werten hergestellt wird, lässt sich auf das soziale und medizinische Berufsfeld zurückführen. Beim Separationstypus geht dies jedoch weder mit einer Sphärenfusion einher (wie bei Typus 1) noch führt dies im Arbeitshandeln zu Handlungskrisen und Abgrenzungsproblemen (wie bei Typus 3).

Biografisch gewachsene Trennung von Religion und Arbeit (Nefissa)

Die ausgebildete Arzthelferin und derzeitige Studentin der Wirtschaftsinformatik Nefissa wurde 1987 im Kosovo geboren und flüchtete im Alter von 5 Jahren mit ihrer Familie nach Berlin. In dieser Fluchtbiografie mit als prägend erlebten Einschränkungen, steht die materielle Sicherung der nächsten Generation im Fokus. Das Berufliche dient der Existenzsicherung. Im Fall von Nefissa sind berufliche und religiöse Handlungspraxis sowie Ambitionen an den Regeln der jeweiligen Sphäre ausgerichtet. Die religiöse Praxis lässt sich als Kommunikation mit dem Transzendenten verstehen. Im biografischen Verlauf wurden die Intensivierung der Gebetspraxis und das Einhalten des vollumfänglichen Fastens durch religiöse Rollenvorbilder motiviert, die den religiösen Referenzrahmen respektiert haben. Nefissa repräsentiert einen Normalfall, der sich auch in einer muslimischen Gesellschaft hätte entwickeln können. Die Selbstwahrnehmung spiegelt die Situiertheit als Muslimin in der Mehrheitsgesellschaft nicht. Handlungsorientierung und Werte in der jeweiligen Sphäre sind distinkt voneinander, insofern lässt sich von einer biografisch gewachsenen Separation von Religion und Arbeit sprechen, in der es keinen Vereinbarkeitskonflikt gibt.

Konflikthaft wird das Nebeneinander von muslimischem Lebensentwurf und Berufstätigkeit erst im beruflichen Miteinander, denn entsprechend der Deutungsmuster der Mehrheitsgesellschaft wird die herkunftsbedingte Religiosität einer massiven Kritik ausgesetzt. Trotz einer biografisch gewachsenen Separation des Beruflichen und des Religiösen in der Lebensführung geht es mit Herausforderungen einher, als Muslimin berufstätig zu sein. Nefissa verfügt nur über eine geringe Handlungskompetenz, um ihr Muslimsein in der Mehrheitsgesellschaft vertreten zu können. Das hat damit zu tun, dass sie zwar – unabhängig vom Lebensbereich – weitreichende biografische Entscheidungen trifft, sich jedoch nicht als autonome Akteurin konzipiert, die die Verantwortung für ihre Lebenspraxis übernimmt. Die Akzeptanz ihrer muslimischen Identität führt sie auf die Einstellungen ihrer Interaktionspartner*innen zurück und ist diesen damit ein Stück weit ausgeliefert. In der Handlungspraxis zeigt sie sich optimistisch, denn sie fordert immer wieder die Akzeptanz ihrer herkunftsbedingten Religiosität ein. Nefissa ist als Muslimin im beruflichen Feld aktiv und hält eine gewisse Konflikthaftigkeit ihrer Identität aus.

Bereichslogik als Ergebnis eines Lernprozesses im restriktiven Umfeld (Sahla)

Die auf einer Alzheimer-Station tätige Krankenpflegerin Sahla wurde 1987 in einer algerischen Familie geboren, die wegen des Studiums des Vaters in den Raum Paris immigriert war. Auch im Fall von Sahla ist das Nebeneinander von beruflicher und religiöser Sphäre biografisch gewachsen. Separiert sind die Sphären dadurch, dass bei der beruflichen Positionierung geschlechtsspezifische Mechanismen wirken, diese jedoch unabhängig von der religiösen Überzeugung erfolgt. In der Erzählung zeigt sich das verinnerlichte handlungsleitende Wissen, dass Religion und Beruf Sphären mit eigenen Handlungslogiken sind. Darüber hinaus besteht spätestens mit Einführung des Kopftuchverbots an Schulen das Wissen, dass das Religiöse in französischen Bildungsinstitutionen rechtlich normiert wird.

Eine gewisse Durchlässigkeit der Separation lässt sich feststellen, die jedoch nicht spezifisch muslimisch ist. Sahla begründet die schwierige berufliche Entscheidung, mit Alzheimer-Patienten zu arbeiten, indem sie sich darauf beruft, dass dies ihren religiösen Werten entspricht. Das ist weder spezifisch muslimisch noch spezifisch religiös, denn ihre Begründung zielt letztlich auf die in Wohlfahrtsstaaten übliche Idee intergenerationaler Reziprozität ab. Durch die Feststellung der Wertekomplementarität wird die Berufstätigkeit zusätzlich begründet.

Konflikthaft wird das Nebeneinander von religiösem Lebensentwurf und Berufstätigkeit im Kontext der französischen Gesellschaft. Sahla erlebt weniger den rechtlichen Rahmen hinsichtlich der Legitimität religiöser Symbole in Ausbildungs- und Arbeitsorganisationen als krisenhaft, sondern die Wahrnehmung des Islams als eine bedrohliche Religion. Auf diese durchaus krisenhaften Lernprozesse reagiert Sahla mit einer zusätzlichen Grenzziehung. Sie konzipiert das Berufliche als einen räumlich und sozial abgrenzbaren Bereich, in dem sie eine transparente Anpassung an gesellschaftliche Regeln und Normen vornimmt, wozu in erster Linie gehört, auf das sichtbare religiöse Bekenntnis im Arbeitsalltag zu verzichten. Die strikte Separation und (äußerliche) Anpassung an Erwartungen stellt nicht nur die Vereinbarkeit von Religiosität und Berufstätigkeit her, sie entlastet von Aushandlungen, da Religion von allen Beteiligten im Arbeitsumfeld selten thematisiert wird. Paradoxerweise trägt die Separation somit zu Freiräumen und Entfaltungsmöglichkeiten für eine umfassende religiöse Lebensweise in anderen Lebensbereichen bei, da das Religiöse dem Zugriff durch die islamkritische Mehrheitsgesellschaft entzogen wird.

8.2.3 Lebensführung mit flexiblen Sphärengrenzen (Typus 3)

Bei diesem Typus ist eine deutliche Überschneidung zwischen religiöser und nichtreligiöser Lebensführung erkennbar. Beide Handlungs- und Wertsphären sind nicht dauerhaft miteinander verbunden, aber auch nicht strikt voneinander abgegrenzt; sie greifen aber zeitweilig und in bestimmten Aspekten ineinander. Die Genese dieses Typus spiegelt die Spezifika des untersuchten sozialen und medizinischen Berufsfelds sehr deutlich. Die Berufe haben sowohl eine religiöse wie auch eine säkulare Geschichte und ermöglichen gleichermaßen die Umsetzung gemeinwohlorientierter wie auch religiöser Werte. Zum Teil sind aus der Religion resultierende Werte und Handlungsressourcen für das berufliche Handeln relevant. Aufgrund der in den Berufen bearbeiteten Problemstellungen (wie Krankheit, Tod, soziale Probleme) sind religiöse Zugehörigkeiten von Klient*innen, Patient*innen usw. relevant. Auch bei konfessionell-christlichen Arbeitgeber*innen (in Deutschland) kann die muslimische Zugehörigkeit der Berufstätigen wichtig sein, zumal daran berufsrelevante Werthaltungen oder Kompetenzen festgemacht werden.

Für Typus 3 ist die Vereinbarkeit von Religion und Arbeit eine Herausforderung. Permanente Aushandlungen tragen dazu bei, dass letztlich die Vereinbarkeit gegenüber der Konflikthaftigkeit überwiegt. Die Ausgewogenheit von Religion und Beruf stellt dieser Typus durch vielfältige Formen des Ausbalancierens und der Kompromissbildung her. Inhaltlich betrifft das im Fall von Latifa z. B. die Umsetzung von religiösen Werten im beruflichen Handeln, oder im Fall von Ece die Akzeptanz der mit Religion in Zusammenhang stehenden Handlungsressource des strukturellen Optimismus. Das Ineinandergreifen von Religion und Arbeit kann nicht in ein fixes Arrangement überführt werden, sondern erfordert stets aufs Neue situative Aushandlungen und Kompromisse. Dabei werden durchaus Ambivalenz und Mehrdeutigkeit ausgehalten: So lässt sich eine strikte Grenzziehung in einer Situation beobachten, während in einer anderen Situation die religiöse Zugehörigkeit in den Dienst des Arbeitshandelns gestellt wird, wenn z. B. Ece religiöse Argumente anführt, um die Zielgruppe älterer Musliminnen von der Gesundheitsvorsorge zu überzeugen.

Im Unterschied zum Fusionstypus und ähnlich dem Separationstypus lässt sich kein sphärenverschmelzendes Gesamtprojekt feststellen, sondern eine dynamische Balance. Aufschlussreich ist, wie dieser – aufgrund der Verflechtungen von Religion und Arbeit – aushandlungsintensive Typus hinsichtlich der sozialen Akzeptanz des muslimischen

mischen Lebensentwurfs agiert. Dass Berufstätige auch in ihrem religiösen Selbstverständnis wahrgenommen und akzeptiert werden möchten, gilt für alle Typen. Der Unterschied zu Typus 1 und das verbindende Element zu Typus 2 liegt darin, dass die Forderung nach Anerkennung auf das Individuum in seiner Identität bezogen ist und nicht stellvertretend für die Gruppe der *Muslimen* beansprucht wird. Aufgrund der vielen verschiedenen Aushandlungen – Akzeptanz des Muslimseins, Religion als Ressource beruflichen Handelns, Werte – lässt sich an Fällen dieses Typus besonders gut zeigen, dass Aushandlungen auf einem Kontinuum von krisenhaft und unreflektiert bis hin zu routiniert, reflektiert und professionell verlaufen können.

Durchlässige Grenzziehung von religiöser Identität und Ressourcen (Ece)

Die stellvertretende Direktorin einer konfessionell gebundenen sozialen Einrichtung wurde 1973 in einer türkischen Arbeiterfamilie in Berlin geboren. Das Ineinandergreifen von Religion und Arbeit ergibt sich im Fall von Ece schon allein daraus, dass die religiöse Zugehörigkeit für den Arbeitgeber relevant ist, denn dieser assoziiert damit bestimmte Kompetenzen. Zudem ist Religion Gegenstand des Arbeitshandelns, denn Ece berät Pflegedienste dahingehend, wie sie Leistungen auf muslimische Pflegebedürftige zuschneiden können. Darüber hinaus ist im Fall von Ece der auf Religion beruhende strukturelle Optimismus eine Ressource beruflichen Handelns, die dazu beiträgt, berufliche Herausforderungen optimistisch anzugehen.

Notwendige Grenzziehungen erfolgen anlassbezogen. Wie schon erwähnt, würde Ece die religiöse Zugehörigkeit gezielt für berufliche Zwecke einsetzen. Grenzziehungen nimmt Ece hinsichtlich der Auskünfte über Religion vor. Ihr Wissen mobilisiert sie, wenn ihre Fachkompetenz gefragt ist, nicht aber, wenn sie als Repräsentantin der Gruppe der *Muslimen* angesprochen wird. Dieser Fall zeigt, dass eine kulturell-religiöse Verortung im sozialen Miteinander nicht weniger konflikthaft ist, als eine rituelle Ausrichtung, und das, obwohl es sich um ein religionssensibles Arbeitsumfeld handelt. Eces Aushandlungen zeichnen sich durch eine hohe Professionalität aus. Das geht so weit, dass sie eine gewisse Experimentierfreude erlebt, wenn sie die Reaktionen antizipiert, etwa, wenn sie die Erwartung, als religiöse Expertin zu fungieren, die ihr Umfeld aufgrund ihrer Zugehörigkeit an sie richtet, offensiv spiegelt und damit deren Absurdität demonstriert. Der Routinecharakter von Aushandlungen beruht auf einem langwierigen Reflexionsprozess der Konflikthaftigkeit muslimischer Identität

in der Adoleszenz (siehe 6.2) und den Erfahrungswerten mit immer wieder auftretenden Konflikten.

Aushandlung ethischer Werte und religiöser Transformation (Latifa)

Die als Sozialarbeiterin tätige Latifa wurde 1982 in einer algerischen Arbeiterfamilie in Paris geboren. Das Ineinandergreifen von Religion und Arbeit entsteht in der Biografie sukzessive. Die im französischen Kontext institutionell nahegelegte Berufswahl steht in einer Kontinuität zur herkunftsbedingten Auseinandersetzung mit sozialer Reziprozität. Insofern ist Latifa auch biografisch für den Beruf prädestiniert. Dass Religion und Arbeit auf der Ebene der Werte ineinandergreifen, wird Latifa erst nach einer biografisch induzierten Intensivierung der Religiosität bewusst. Der Fall beinhaltet eine Transformation innerhalb des Herkunftsmilieus. Die im Milieu geteilte Ablehnung des Islams wird in der zweiten Generation von Einwanderer*innen überwunden und eine religiöse Transmission an die dritte Generation angestrebt. Dabei greifen intergenerationale Dynamiken; einerseits ein Verpflichtungsgefühl gegenüber den – Verzicht übenden – Eltern, andererseits eine religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit der eigenen Familiengründung. Die Transformation geht mit dem Bestreben einher, dem Religiösen auch im beruflichen Kontext einen Raum zuzugestehen, erstens durch die Ausrichtung an religiösen Werten und zweitens durch die Sichtbarkeit des religiösen Bekenntnisses. Die ethische Ausrichtung der Religiosität und der Anspruch, dieser in der Tätigkeit als Sozialarbeiterin gerecht zu werden, zeigt, dass berufliche und religiöse Werte hoch kompatibel sind. Im Arbeitshandeln führt das jedoch zu inneren Konflikten, wenn Abstriche an der ethischen Ausrichtung erforderlich sind, oder wenn die Solidarität zu Mitgläubigen beruflichen Erfordernissen widersprechen würde. Die Konflikte werden durch situative Grenzziehungen bearbeitet.

Mit der Sichtbarkeit des religiösen Bekenntnisses finden Latifa und der Arbeitgeber einen taktischen Umgang, bei der die prekäre Rechtslage zu ihren Gunsten ausgereizt wird. Möglich ist dies, da beide Seiten auf einen Kompromiss ausgerichtet sind und die Arbeitnehmerin sich taktisch verhält, indem sie den Symbolgehalt des Zeichens im Ungewissen lässt und sich an die implizite Maßgabe hält, ihre Verschleierung „weniger religiös“ wirken zu lassen. Latifa überführt damit das Berufliche und das Religiöse in einen Kompromiss und vermeidet einen Vereinbarkeitskonflikt. An diesem Fall zeigt sich, dass der Wunsch, dem Religiösen in der gesamten Lebensführung einen Platz einzuräumen, nicht absolut gesetzt wird, was den kreativen Umgang mit

Restriktionen erleichtert. Mit Kosten ist dies insofern verbunden, als sie einen innermuslimischen Konflikt über die Signifikation des Kopftuchs in der Schwebe lassen muss.

Latifas Aushandlungen, sowohl die innerlichen als auch die mit dem sozialen Umfeld, sind nicht routiniert, da sie weder über Kenntnisse des Handlungsrahmens und der strukturierenden Regeln noch über bewährte Umgangsformen verfügt.

8.3 Diskussion und Ausblick auf hypothetische Typen

Anhand des wesentlichen Einflusses auf die Genese der Typen, lässt sich deren Profil scharf voneinander abgrenzen. Bei der Genese von Typus 1 hat die islamkritische Mehrheitsgesellschaft einen entscheidenden Anteil. Diskurse über die (vermeintlich) islambedingt schlechte Arbeitsmarktintegration von Musliminnen fordern es geradezu heraus, ein Gesamtprojekt der Lebensführung zu entwickeln, in der Religion und Beruf unter ein Motto gestellt werden. Demgegenüber lässt sich Typus 2 als Normalfall verstehen, der die Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft spiegelt, in der das Individuum in verschiedenen Handlungssphären entsprechend der jeweiligen Normen agiert. Typus 3 repräsentiert ebenfalls einen Normalfall, ist jedoch stark von den dem medizinischen/sozialen Berufsfeld inhärenten Überschneidungen religiöser und beruflicher Identität sowie den entsprechenden Handlungen geprägt. Auf eine weitere Diskussion der in Tabelle 10 rekapitulierten Merkmale der Typen wird an dieser Stelle verzichtet, um stattdessen die Forschungsliteratur über Muslim*innen in der Arbeitswelt aufzugreifen.

Zwei häufig problematisierte Punkte sind rituell-religiöse Praktiken und Symbole am Arbeitsplatz (Alidadi 2012; Bouzar/Bouzar 2009; Dälken 2004; Khalifaoui/Möhring-Hesse 2015). Das erweckt den Anschein, als ließe sich die Frage der Vereinbarkeit darauf reduzieren. Zur religiösen Praxis lässt sich Folgendes sagen: Die Argumentation, dass etwa die Freitagspredigt oder das fünfmalige Gebet in Zeiträume fallen, in denen sie zeitlich und organisatorisch mit Arbeitspflichten kollidieren können, erweist sich bei genauerem Hinsehen als zu kurz gedacht. Während rituell-religiöse Praktiken in der Außenperspektive als Auslöser für Probleme im Arbeitsumfeld und Hindernisse für die Vereinbarkeit betrachtet zu werden scheinen, sind sie es – wie schon gesagt – nicht aus Sicht der in dieser Untersuchung Befragten. Zunächst einmal sei in Erinnerung gerufen, dass ein idealtypisches Bild (stets vorschriftsmäßig) rituell

praktizierender Muslim*innen nicht der Realität entspricht.⁶¹¹ Darüber hinaus legen nicht alle Gläubigen Wert darauf, die in die Arbeitszeit fallenden Gebete am Arbeitsplatz zu verrichten. Schließlich machen Musliminnen, denen das rituelle Gebet am Arbeitsplatz grundsätzlich wichtig ist, Abstriche aufgrund beruflicher Erfordernisse.

Nun ließen sich derartige Anpassungen an berufliche Erfordernisse als erzwungen betrachten und kritisieren. In Anlehnung an die Studie von Nadia Fadil (2013) lässt sich von einer Dominanz der säkularen Logik sprechen. Wenn die Autorin die dominante säkulare Logik sogar in den Aussagen der Gläubigen identifiziert, die für das Gebet in einer stressfreien Umgebung argumentieren (ibid., 740), lässt sich dies durchaus als Kritik lesen. Dem ist insoweit zuzustimmen, als Aussagen über die empfundene Passung religiöser Praxis im Arbeitskontext eine gewisse Dominanz der impliziten Regeln der Sphäre der Arbeit bestätigen. Ungeachtet ihres unterschiedlichen religiösen Selbstverständnisses verweisen sowohl Ece als auch Latifa auf die Rahmenbedingungen des Arbeitsplatzes, die Gebete ermöglichen würden, ordnen ihre Gebetspraxis jedoch dem außerberuflichen Kontext zu. Sie ziehen es vor, in der Freizeit bzw. im Urlaub Moscheen aufzusuchen (Ece) oder nach der Arbeit zu Hause als erstes die Gebete zu verrichten (Latifa). Ein leidvoll erfahrener Verzicht ist darin nicht zu sehen. Vor dem Hintergrund, dass beide zu Typus 3 gehören, lässt sich ein weiterer Punkt hervorheben: Bei Personen deren religiöse Identität für das berufliche Handeln bedeutsam ist, sollte nicht vorschnell auf den Wunsch geschlossen werden, die religiöse Praxis in den Arbeitsalltag einzubinden.

Eine zentrale Erklärung dafür, im beruflichen Kontext keine rituell-religiösen Handlungen zu verrichten, steht mit dem beruflichen Rollenhandeln in Verbindung. Da Berufstätige im beruflichen Kontext in erster Linie rollenförmig agieren, ist es nicht verwunderlich, dass religiöse Aspekte ihrer Lebensführung zurücktreten und sie sich an beruflichen Erfordernissen ausrichten. Dabei gibt es berufsspezifische Unterschiede. Insbesondere für die interviewten Krankenpflegerinnen und Ärztinnen ist es aufgrund des hektischen Arbeitsalltags schwierig, das Gebet in den Arbeitsalltag zu integrieren. Das von den Gläubigen in der Studie von Fadil vorgebrachte Argument, wonach Gebete außerhalb des beruflichen Kontexts bevorzugt werden, verweist auf einen, auch in der Perspektive der Lived Religion bestätigten Aspekt, wonach religiöse Praktiken sich je nach Kontext, in dem sie ausgeübt werden, unterscheiden (Orsi

⁶¹¹ Laut Haug et al. (2009, 149) beten 39 % der befragten Musliminnen täglich. Die Zahl sagt nichts darüber aus, ob alle fünf Pflichtgebete verrichtet und die Gebetszeiten eingehalten werden.

2003, 172). Die innere Haltung und Erfahrung des Glaubens kann während eines (gemeinsamen) Gebets in der Moschee eine andere sein, als während des, zwischen zwei Beratungsgesprächen, im Büro verrichteten Gebets. Die Auslagerung von religiöser Praxis aus dem beruflichen Feld auf eine erzwungene Anpassung zu reduzieren, würde der Handlungsfähigkeit der Akteurinnen nicht gerecht werden, die selbst entscheiden, an welchen Orten sie ihren Glauben auf welche Art und Weise praktizieren.

Religiöse Praxis außerhalb des beruflichen Kontexts zu verorten, kann auch als eine aktive Vereinbarkeitsleistung verstanden werden. Wenn auf religiöse Praxis im Arbeitsalltag „verzichtet“ wird, kann dies aufgrund des islamkritischen Umfelds eine Option darstellen, mit der Vereinbarkeit hergestellt wird. Es erspart Aushandlungen, Auskünfte und Rechtfertigungen im beruflichen Umfeld. Die eigene religiöse Praxis nicht mit Kolleg*innen zu diskutieren, kann die Privatsphäre schützen und Bewertungen durch andere vereiteln. Für eine Berufstätige, die vor allem als Kollegin und nicht als Repräsentantin der Gruppe der *Muslimen* wahrgenommen werden möchte, kann dies eine vorteilhafte Option darstellen. Diese Art von Grenzziehung lässt sich eher den Typen 2 und 3 zuordnen, da Typus 1, der das (negative) Bild vom Islam verändern möchte, eher auskunftsfreudig ist. Insgesamt ist die religiöse Praxis im Arbeitskontext jedoch nicht in die Typenbildung eingeflossen, da es von vielen verschiedenen Aspekten abhängig ist, ob und wie religiöse Praktiken im Arbeitskontext stattfinden, z. B. von Gelegenheitsstrukturen, etwa dem Vorhandensein von Gebetsräumen.

Das sichtbare religiöse Bekenntnis lässt sich insofern grob in der Typenbildung abbilden, als es in zwei Typen eher verhandelbar ist, z. B. wenn es während des Arbeitsalltags abgesetzt wird (Sahla, Typus 2) oder der Symbolgehalt auf kreative Weise in der Unbestimmtheit belassen wird (Latifas, Typus 3). Sind religiöse und berufliche Identität miteinander verflochten und zielt dies auf eine bestimmte Außenwirkung als Muslimin (Typus 1), steht das der Verhandelbarkeit des sichtbaren religiösen Bekenntnisses entgegen. Ungeachtet der vielfach empirisch belegten Diskriminierung aufgrund des Kopftuchs⁶¹² sei an dieser Stelle davor gewarnt, es pauschal mit geringer Vereinbarkeit zu assoziieren.

⁶¹² Die Antidiskriminierungsstelle des Bundes hat aufgrund dieser Problematik am 30.5.2016 ein Fachgespräch initiiert, dessen Dokumentation unter http://www.antidiskriminierungsstelle.de/Shared-Docs/Downloads/DE/publikationen/Dokumentationen/Fachgespraech-Kopftuch-Arbeitsmarkt.pdf?__blob=publicationFile&v=1 aufgerufen werden kann [16.5.2019].

Tabelle 10: Zentrale Merkmale der Typen

	Sphärenfusion (Typus 1)	Sphärenseparation (Typus 2)	Flexible Sphärengrenzen (Typus 3)
Fälle	Raisa (Deutschland) Djamila (Frankreich)	Nefissa (Deutschland) Sahla (Frankreich)	Ece (Deutschland) Latifa (Frankreich)
Genese spiegelt	Islamkritische Mehrheitsgesellschaft	Differenzierte, säkulare Gesellschaft	Soziales, medizinisches Berufsfeld
Vereinbarkeit der Sphären	Gesteigert	Unproblematisch	Situativ ausgehandelt
Verhältnis religiöser/ beruflicher Praxis	Verschmolzen (auf Gesamtprojekt bezogen)	Distinkte Handlungssphären	Situative Grenzziehung (Werte, Handeln)
Relevanz des Berufsfelds	Nutzt sinnstiftendes Potenzial des Berufs	Unabhängig vom Berufsfeld	Typisch für soziales/medizinisches Feld
Rolle religiöser Identität	Extrem wichtig und mit Repräsentanz verbunden	– irrelevant für die Berufsausübung – Aushandeln von personaler Akzeptanz	– relevant für die Berufsausübung. – Aushandeln von personaler Akzeptanz
Wertebezüge zwischen Religion und Arbeit	Abhängig vom Gesamtprojekt	Äußerst gering	Fallspezifisch ausgeprägt

Abschließend sollen anhand weiterer potentiell rekonstruierbarer Typen die Grenzen der Studie aufgezeigt werden. Mit der Auswahl muslimisch-gläubiger und berufstätiger Untersuchungspersonen wurde auf Fälle gezielt, die Vereinbarkeit herstellen. Hypothetisch ist das Gegenteil denkbar, nämlich, dass eine Entscheidung zugunsten des Religiösen oder des Beruflichen mit dem Verzicht des jeweils anderen getroffen wird.

Hypothetischer Typus 1: Verzicht auf Religiosität zugunsten der Berufstätigkeit

Bei dem hypothetisch denkbaren, aber unwahrscheinlichen Typus, müsste die Aufgabe der muslimischen Religiosität aus der beruflichen Einbindung entstehen. In dem Fall würden das Arbeitshandeln, die sozialen Interaktionen im beruflichen Miteinander oder die beruflichen Werte die religiösen Überzeugungen derart zweifelhaft erscheinen lassen, dass sie aufgegeben werden. Die Berufseinbindung würde eine religiöse Krise auslösen, die zum Aufgeben des islamischen Glaubens führt und möglicherweise die Annahme eines anderen Glaubens begründet. Dass so etwas aus Konformitätsgründen mit dem beruflichen Umfeld erfolgt, ist kaum als einfache Kausalbeziehung denkbar. Das dafür notwendige religiös-homogene Arbeitsumfeld erscheint angesichts der religiösen Pluralität kaum möglich. Der konstruierte Fall, dass alle Berufstätigen auf Management-Ebene einer evangelikalen Freikirche angehören und daraus ein massiver Anpassungsdruck erwächst, lässt sich in der Realität wahrscheinlich nicht finden. Falls

doch, wäre zu rekonstruieren, wie der Eintritt in dieses Arbeitsumfeld überhaupt erfolgen konnte und welche Dispositionen für den Religionswechsel bzw. die Aufgabe der Religion bereits angelegt waren. Der Typus wäre in zwei Richtungen abzugrenzen. Erstens, von Fällen, in denen sozialisationsbedingt oder biografisch bedingt keine enge religiöse Bindung besteht. Der Vereinbarkeitskonflikt müsste durch die Einbindung in den Beruf entstehen. Zweitens wäre der Typus von Fällen abzugrenzen, in denen zugunsten der Berufstätigkeit gewisse Aspekte von Religiosität zurückgestellt werden, etwa das sichtbare religiöse Bekenntnis oder die Ausübung religiöser Praktiken, da dies in der vorliegenden Typologie enthalten ist.

Hypothetischer Typus 2: Verzicht auf die Berufstätigkeit zugunsten der Religiosität

Der Verzicht auf eine abhängige Beschäftigung aufgrund einer erlebten oder antizipierten Unvereinbarkeit mit der Religiosität ist schon allein deswegen wahrscheinlicher als der hypothetische Typus 1, da die Berufstätigkeit nur eine von mehreren potentiellen Bewährungskarrieren darstellt (vgl. Oevermann 2001 b). In einer islamkritischen Gesellschaft kann eine familiale oder gemeinwohlorientierte Bewährungskarriere gerade für Frauen eine extrem sinnstiftende Alternative bieten. Bei Personen mit starker Gemeinwohlorientierung, die sich z. B. in muslimischen Gemeinden oder Vereinen engagieren, wäre zu rekonstruieren, inwieweit diese Orientierung eine Reaktion auf einen Vereinbarkeitskonflikt darstellt und welche Rolle die Positionierung in der Gesellschaft dabei spielt. Ein hundertprozentiges Engagement im familiären Bereich ist sowohl geschlechtsspezifisch als auch religiös höchst anschlussfähig (siehe Ajbli 2011; Jouili 2015, 127–32). Damit könnte der Herausforderung der (religiösen) Erziehung eine besondere Bedeutung beigemessen werden. Wie in Kapitel 5.1.2 ausgeführt, besteht unter Muslim*innen der zweiten Generation ein ausgeprägtes Bewusstsein darüber, dass die Erziehung die Reflexion über die Position in der Mehrheitsgesellschaft und dementsprechende Erziehungspraktiken voraussetzt.

Abzugrenzen wäre der Typus von Fällen, in denen der Verzicht auf die Berufstätigkeit nicht aus einem Vereinbarkeitskonflikt erwächst. Dazu sei auf das Beispiel von Nadjiba verwiesen (siehe Gärtner/Hennig 2017). Mit der Intensivierung der Religiosität löst Nadjiba biografische Krisen, die nicht aus der religiösen Verortung entstehen, sondern aus der Verarbeitung der Migration und der krisenhaften Entscheidung einer Familiengründung. Die Aufgabe ihrer Tätigkeit als Lehrerin im französischen

Schuldienst aufgrund ihrer Entscheidung für das Kopftuch, erlebt sie nicht als Vereinbarkeitskonflikt, sondern als Freisetzung, mit der sie Raum für die Bewältigung ihrer biografischen Krise erhält.

Im französischen Kontext hat die präsente Vereinbarkeitsproblematik insbesondere unter verschleierten Musliminnen, die Diskriminierung antizipieren oder erleben, zur Entwicklung von Alternativen zur klassischen Angestelltentätigkeit geführt. Der restriktive Rahmen der Laizität und die Forderungen, die Laizität auf den öffentlichen Raum und privatrechtliche Arbeitgeber*innen auszuweiten, stellen greifbare Barrieren dar. In muslimischen Milieus entwickeln sich Resistenzen und Alternativstrategien. Neben der schon genannten familiären Bewährungskarriere oder dem Versuch, die Erwerbstätigkeit ins weniger restriktive Ausland zu verlagern (siehe Ajbli 2011), ist vor allem die Selbständigkeit eine Option. Hanane Karimi (2018) beschreibt die Selbständigkeit in der ethnischen oder religiösen Community und die sich darüber bildenden Netzwerke als eine Form des Empowerments und als Reaktion auf die geteilte Erfahrung von Abwertung, Isolierung und Exklusion. Streng genommen wird nicht auf die Erwerbstätigkeit verzichtet, sondern es wird ein alternativer Rahmen geschaffen, der die Vereinbarkeit sicherstellt. Das ist ein weiterer Beleg für die hohe Kompatibilität von muslimischer Gläubigkeit und Erwerbsorientierung.

Bisherige Forschungen und auch die vorliegende Arbeit sprechen dafür, dass die Vereinbarkeit von muslimischer Religiosität und weiblicher Berufstätigkeit eine wahrscheinliche, wenngleich – aufgrund der gesellschaftlich erzeugten Unvereinbarkeit – mitunter spannungsreiche Option ist.

Danksagung

Zum Gelingen dieser Arbeit haben sehr viele Menschen beigetragen. An erster Stelle möchte ich meinen Interviewpartnerinnen für das Vertrauen und die Bereitschaft danken, mich an ihren biografischen Herausforderungen, Krisen und Erfolgen teilhaben zu lassen. Ohne dieses Geschenk hätte die vorliegende Studie nicht entstehen können. Ich danke all denen, die mich an ihre Familienangehörigen, Freund*innen, Bekanntschaften oder Arbeitskolleg*innen vermittelt haben, die als Interviewpartnerinnen infrage kamen.

Für meine wissenschaftliche Arbeit hätte ich mir keine besseren Betreuerinnen wünschen können. Den Entstehungsprozess der Dissertation, von der in den Kinderschuhen steckenden Idee des deutsch-französischen Projekts über die Phase der Feldforschung bis hin zum deutschsprachigen Manuskript hat Anne-Sophie Lamine mit unerschütterlichem Optimismus sowie kritischen und aufmerksamen Rückmeldungen begleitet. Von dem Doktorand*innenkolloquium in Straßburg habe ich außerordentlich profitiert. Christel Gärtner verdanke ich ein produktives und wertschätzendes Miteinander im Kontext des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster, das mir vielfältige Gelegenheiten der Horizonterweiterung und Schärfung meiner wissenschaftlichen Perspektive geboten hat. Die akribischen und pointierten Rückmeldungen während des Auswertungs- und Schreibprozesses und den wohlwollenden Blick auf das Doktorandenleben in seiner Gänze kann ich an dieser Stelle nur annäherungsweise würdigen.

Durch die parallele Anbindung an die *Université de Strasbourg* und die Universität Münster im Rahmen meiner *Cotutelle de thèse* erhielt ich zahlreiche Gelegenheiten, mein Material in der Gruppe zu analysieren und Analyseergebnisse zu diskutieren. Die Deutsch-Französische Hochschule, das *Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'Allemagne* (CIERA), das *Centre Marc Bloch* in Berlin und besonders das vom Wissenschaftsministerium Nordrhein-Westfalens geförderte Forschungskolleg RePliR („Religiöse Pluralität und ihrer Regulierung in der Region“) haben mich mit einer hervorragenden wissenschaftlichen Infrastruktur, spannenden Seminaren und nicht zuletzt finanziell gefördert. Von unschätzbarem Wert sind darüber hinaus die zahlreichen fruchtbaren Diskussionen und das kollegiale und freund-

schaftliche Miteinander mit den anderen RePliR-Kollegiat*innen. Für hilfreiche Rückmeldungen zu Textteilen möchte ich insbesondere Susanne Stentenbach-Petzold, Anna Klie und Dilek Tepeli danken.

Mit Zeit und Mühe, Impulsen und mit beiläufigen Hinweisen haben zahlreiche Forschende und Studierende in u. a. Münster, Straßburg, Bochum, Berlin und Aarhus zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Genannt seien Suzana Bartova, Serge Dufoulon, Marie-Claire Foblets, Thomas Großbölting, Regine Herbrik, Anna Körs, Volkhard Krech, Lene Kühle, Astrid Reuter, Jay Rowell und Levent Tezcan.

Meiner Familie und meinen Freund*innen danke ich für das wohltuende Interesse an meiner Arbeit und eine nicht minder wertvolle Ablenkung davon. Lorenz Widmaier danke ich für Asyl und Kulturleben während meiner Feldforschung in Berlin. Ein besonderer Dank für die geteilte Freude an der wissenschaftlichen Arbeit gilt Antje Schnoor und – inklusive spannender Methodendiskussionen – Anna Grabosch. Cüneyd Yıldırım möchte ich an dieser Stelle für die Orientierungshilfe in islamwissenschaftlichen Diskursen danken. Verbunden bin ich Jedida A. Hennig, die sich mit unendlicher Geduld und Mühe des Manuskripts angenommen hat.

Résumé de thèse en français

1 LA PROBLEMATIQUE	510
Résultats empiriques sur l'intégration de musulmanes sur le marché du travail.....	514
Une problématique plus large (au-delà de la question musulmane).....	516
Question de recherche	517
2 LES BASES THEORIQUES	517
Pourquoi se servir de théories de la <i>Lebensführung</i> ?	517
La perspective mutuellement complétée du mode de vie.....	520
3 L'APPROCHE METHODOLOGIQUE : L'HERMENEUTIQUE OBJECTIVE	525
4 RESULTATS DE RECHERCHE	530
4.1 Le double ancrage d'une manière de vivre.....	531
4.1.1 L'évolution de la manière de vivre par rapport au milieu	533
4.1.2 L'évolution de la manière de vivre par rapport à la société.....	539
4.2 Typologie des manières de vivre articulant travail et religion	544
4.2.1 La conduite de vie avec une fusion de sphères (type 1)	544
4.2.2 La conduite de vie avec une séparation de sphères (type 2).....	549
4.2.3 La conduite de vie avec frontières flexibles entre les sphères (type 3) ..	552
4.3 Discussion et types hypothétiques.....	555
5 BREF APERÇU DES CHAPITRES DE LA THESE	560

Récapitulatif de définitions (encadrés)

<i>Lebensführung</i>	14
Autonomie	15
Le modèle de crise et routine	15
Faire ses preuves (<i>Bewährung</i>).....	16
Négociation (<i>Aushandlung</i>).....	18
Structure de cas (<i>Fallstruktur</i>).....	22

Le but de ce résumé consiste à faciliter pour le lecteur français l'approche de cette thèse écrite en allemand. Par conséquent, il ne s'agit pas seulement de décrire la problématique, l'approche empirique, et de donner un bref aperçu des chapitres de la thèse, mais aussi de réfléchir sur certaines notions clés difficiles à traduire, comme le terme *Lebensführung*⁶¹³ dans le titre allemand qui n'est pas traduit littéralement dans le titre français. Dans la partie sur les principaux résultats de la thèse nous présentons une typologie des conduites de vie par rapport au travail à la religion : « la conduite de vie avec une fusion de sphères », « la conduite de vie avec une séparation de sphères » et « la conduite de vie avec des frontières flexibles entre les sphères ». La présentation des types est complétée par une présentation des cas correspondants. Ainsi nous montrons à la fois la spécificité du cas et les points communs caractérisant le type.

1 La problématique

Cette recherche porte sur la conciliation, chez des femmes musulmanes travaillant dans les métiers de la santé et du social, entre leur vie professionnelle et leur religiosité. Etant donné que la problématique de conciliation est assez connue dans le domaine de la sociologie du travail, il peut paraître étonnant de postuler un problème de conciliation entre deux sphères de vie qui semblent plutôt bien fonctionner ensemble, si nous pensons par exemple à une soignante par conviction dans un hôpital catholique allant à la messe le dimanche. Si cette soignante fictive est mère d'enfants, nous pouvons en revanche imaginer un problème pour concilier sa volonté de s'engager davantage dans d'autres activités caritatives au-delà de son travail rémunéré et sa volonté de bien s'occuper de ses enfants. Les rôles de genre, autrement dit l'attribution systématique des tâches de soin et de reproduction aux femmes, sont une clé du problème de conciliation : s'occuper des enfants, des vieux et des malades est une responsabilité qui leur est attribuée. La sociologie du travail s'est d'abord intéressée à la relation entre travail et temps libre du travailleur masculin, ensuite à la relation entre travail et famille de femmes ayant des difficultés à concilier carrière et travail de reproduction. Aujourd'hui les recherches portent sur la *work-life-balance*, autrement dit sur la conciliation entre vie professionnelle et vie personnelle (voir p. ex. Monchatre 2010). Bien que

⁶¹³ Pour traduire cette notion de langue courante et scientifique assez répandue dans le contexte allemand, j'utilise de façon synonymique « la manière de vivre » et « la conduite de vie », qui traduisent au mieux le mot allemand féminin (« *die Lebensführung* »). Une autre traduction est « mode de vie » (voir encadré plus loin).

la *work-life-balance* concerne chacun et chacune, les femmes sont toujours plus concernées par l'exigence de bien organiser et faire concorder leurs différentes tâches issues de rôles parfois en contradiction, comme celui de mère et celui de chercheuse.

Entamer une recherche sur une population féminine n'est pas possible sans prendre en considération les rôles de genre. Cette recherche met l'accent sur un autre problème de conciliation qui s'ajoute à celui déjà mentionné. Encore une fois les rôles de genre sont une clef pour comprendre la nécessité d'une étude sur la conciliation entre vie professionnelle et religiosité musulmane. D'abord, il faut souligner que la problématique de recherche s'empare d'un sujet d'actualité et vivement débattu dans des discours politiques et médiatiques : l'intégration de la minorité musulmane dans des sociétés européennes et l'islam en tant que barrière potentielle à l'intégration⁶¹⁴. Le constat de la problématique musulmane dans la société porte une connotation qui ramène au genre. La femme musulmane est le plus souvent perçue comme une victime de sa culture et de sa religion dite rétrograde. Elle semble constituer une contradiction de la femme européenne, moderne, libre, autodéterminée. De cette perception résulte la supposition d'une contradiction entre la religiosité musulmane d'un côté et l'activité professionnelle des femmes de l'autre. Mais ce n'est pas le seul aspect qui conduit au problème de compatibilité.

Certaines législations sur les signes religieux empêchent celles qui veulent porter le foulard au travail d'accéder à la fonction publique en France⁶¹⁵. Dans plusieurs États fédéraux allemands (*Bundesländer*), entre 2005 et 2015 des interdictions de signes religieux pour les professeures d'école⁶¹⁶ étaient en vigueur⁶¹⁷. Il serait trop restreint de se limiter aux interdits juridiques. Le fait religieux est souvent perçu comme un élément perturbateur dans les lieux de travail privés. La Cour de justice de l'Union européenne a décidé le 14.03.2017 qu'un règlement interne interdisant un signe religieux visible ne constitue pas une discrimination directe⁶¹⁸. Par conséquent, les employeurs acquièrent la possibilité de promulguer des règlements en faveur de lieux de

⁶¹⁴ Voir chapitre 2.5 de la thèse.

⁶¹⁵ Le cadre juridique est abordé dans le chapitre 3.3 de la thèse, ainsi que l'acceptation sociale du fait religieux au travail.

⁶¹⁶ Contrairement à la France, il n'y a jamais eu d'interdiction de signes religieux pour les élèves.

⁶¹⁷ Le tribunal constitutionnel fédéral (*Bundesverfassungsgericht*) a aboli ce règlement le 27 janvier 2015 (BVerfG, 27.01.2015 – 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10).

⁶¹⁸ Affaire C-157/15, Samira Achbita, Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding tegen G4S Secure Solutions (<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=188852&pageIndex=0&doclang=DE&mode=req&dir=&occ=first&part=1> [10.10.2018]).

travail neutres⁶¹⁹. Dans le contexte français surtout, nous pouvons observer l'évolution de ce genre de revendications – l'entreprise Paprec, pour avoir introduit la première « charte de la laïcité » dans le secteur privé, étant un exemple assez connu. Le « baromètre de perception de l'égalité des chances en entreprise », mis en place par le Medef (Mouvement des Entreprises de France) en 2012, confirme une certaine méfiance vis-à-vis du religieux en entreprise. Les salariés du secteur privé interrogés mentionnent les convictions religieuses parmi les sujets difficiles à aborder en entreprise (Medef 2018, 33). Selon eux, il serait d'autant difficile de parler de ses convictions religieuses que des orientations sexuelles. L'étude du Medef montre un autre aspect intéressant : « Les allusions à caractère sexuel et le port de signes religieux visibles sont les principaux éléments qui perturbent l'ambiance » (Medef 2018, 35). Dans les lieux de travail prévalent des normes qui définissent la place du religieux. Nadia Fadil (2013), à partir d'une enquête sur la prière rituelle (musulmane) sur les lieux de travail, identifie la norme de la séparation du public et du privé, selon laquelle la place du religieux devrait être en dehors des lieux de travail.

Dans les débats publics nous pouvons constater un paradoxe. Ce paradoxe est lié à un autre aspect qui rend difficile l'activité professionnelle pour les femmes musulmanes : les barrières réelles et symboliques (comme des discriminations) sur le marché du travail. Dans des débats publics il y a souvent des voix contre le foulard qui avancent l'argument que ce dernier promouvrait des rôles de genre traditionnels. Or, dans les discours politiques, médiatiques et parfois aussi scientifiques, comme nous le mentionnons les rôles de genre traditionnels sont une explication fréquente pour les difficultés d'insertion professionnelle des femmes musulmanes. Sabine Hark et Paul-Irene Villa (2017, 86-88) ainsi que Birgit Rommelspacher (2009) constatent que les discours publics récupèrent des arguments féministes à leur compte. Hark et Villa attribuent l'argument d'émancipation de la femme musulmane en danger aux motivations nationalistes et racistes, surtout après l'« événement de Cologne » (les agressions lors du réveillon du Nouvel An 2016 à Cologne). Ces enchevêtrements de discours paradoxaux rendent très compliquée l'identification des causes de problèmes de conciliation.

⁶¹⁹ Voir l'affaire C-188/15, Asma Bougnaoui, Association de défense des droits de l'homme (ADDH) gegen Micropole SA (<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=8880995B0327809781F6307B9F2E49EE?text=&docid=188853&pageIndex=0&doclang=DE&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=891336> [10.9.2018]).

Les discriminations sur le marché du travail que subissent les femmes musulmanes sont bien documentées dans les enquêtes (Adida *et al.* 2010 ; 2012 ; Ajbli 2011 ; Bouma *et al.* 2003 ; Bouzar/Bouzar 2009 ; DIK 2012 ; Lovat *et al.* 2013 ; Stichs/Müssig 2013 ; Silberman *et al.* 2007 ; Valfort 2015 ; Weichselbaumer 2016), même si parfois il s'avère difficile de distinguer entre discrimination religieuse et ethnique. En raison des discriminations, l'entrée même sur le marché du travail est difficile. Comme le montrent des expériences avec des CV fictifs, il suffit d'un indice d'appartenance à l'islam – par exemple un nom de famille étranger ou l'engagement dans une association caritative musulmane – pour réduire la probabilité d'être convoqué à un entretien d'embauche (Kaas/Manger 2010 ; Valfort 2015 ; Weichselbaumer 2016).

Il serait réducteur de ne relever la supposition d'une incompatibilité entre religiosité musulmane et activité professionnelle des femmes qu'au sein de la culture majoritaire (chrétienne et/ou séculière) en Europe, qui perçoit les identités musulmanes comme conflictuelles ou même déviantes. Cette idée d'une certaine incompatibilité se répand également dans des milieux musulmans, ce qui résulte moins des valeurs et des modèles de genre traditionnels que de la discrimination vécue ou anticipée, ainsi que de la conflictualité des identités musulmanes avec la culture majoritaire sur des lieux de travail (voir Ajbli 2011 ; Foroutan 2012, 6 ; Karimi 2018 ; Müller 2014 ; Silberman 2011, 311 *sq.*). L'anticipation de la discrimination peut amener les femmes musulmanes à se retirer du marché du travail par mesure de précaution, ou à définir d'autres priorités. Cela est d'autant plus vrai que les rôles de genre permettent aux femmes de définir des concepts de vie alternatifs tout aussi porteurs de sens que le travail rémunéré, comme celui de femme au foyer responsable de l'éducation des enfants. Le risque d'éloigner des femmes croyantes du marché du travail est d'autant plus grand que les discours religieux peuvent valoriser une orientation familiale, comme l'a observé Jeanette Jouili parmi les musulmanes des mouvements de piété (Jouili 2015, voir notamment pages 127-132).

Nous pouvons bien constater un rapport de tension entre religiosité musulmane et activité professionnelle chez les femmes, surtout en raison du rejet des identités musulmanes dans la société majoritaire. De plus, au sein même de l'activité professionnelle les traits identitaires (ethniques, religieux) peuvent jouer un rôle. Dans le social et la santé, les secteurs d'activité choisis pour l'étude empirique, l'établissement de rapports de confiance entre professionnels et usagers est indispensable. Dans ces relations la perception des professionnels est aussi importante que celle des usagers.

Regardons de plus près deux exemples de mon enquête de terrain qui illustrent les exigences dans des lieux de travail divers :

Une travailleuse sociale d'origine turque et de confession alévie en Allemagne racontait qu'une usagère lesbienne la refusait comme conseillère. Probablement cette usagère, dans une situation sociale problématique et donc d'autant plus vulnérable, craignait quant à elle d'être stigmatisée pour son orientation sexuelle. La conseillère par expérience a bien identifié l'origine de ce refus, en même temps elle se sentait encore une fois confrontée à des stéréotypes vis-à-vis de l'islam.

Une femme médecin d'origine libanaise en Allemagne racontait qu'un médecin d'origine marocaine la traitait différemment des autres. Selon elle, il était plus autoritaire envers elle et semblait l'observer de manière plus stricte. Sans connaître plus de détails, nous pouvons constater que les deux partagent l'appartenance à un groupe minoritaire et à l'islam dans la société majoritaire allemande. Pourtant, le rapport de genre ou bien des attributions mutuelles semblent rendre difficile la relation entre collègues. À vrai dire, nous ne savons pas si la femme médecin a des stéréotypes sur des hommes musulmans ou marocains, ou bien si le médecin masculin essaie d'exercer un pouvoir sur elle en tant que femme.

Les exemples illustrent que les relations professionnelles dans des contextes divers au niveau religieux et culturel sont influencées par des attributions mutuelles. Revenons au constat que cette tension entre religiosité musulmane et activité professionnelle de femmes est plus perceptible qu'auparavant. Une publication d'un acteur de dialogue important – la Conférence de l'islam⁶²⁰ – contient également le constat d'un problème. Le rapport est intitulé : « *Bessere Integration von Musliminnen und Muslimen in den Arbeitsmarkt* » (« Meilleure intégration des musulman(e)s sur le marché du travail », traduction L. H.). Partons de cette constatation pour identifier s'il existe des preuves scientifiques d'une intégration des musulmans dans le marché du travail moins réussie que celle de non-musulmans, en raison de leur religion.

Résultats empiriques sur l'intégration de musulmanes sur le marché du travail

Les enquêtes notamment allemandes et internationales montrent que le postulat d'une intégration moins réussie est avant tout une perception⁶²¹. Avant de citer quelques résultats empiriques, il faut souligner que peu d'études interrogent explicitement le lien

⁶²⁰ La *Deutsche Islamkonferenz* est destinée à l'institutionnalisation du dialogue entre la puissance publique et les musulmans allemands. Selon Béatrice Durand, la *Islamkonferenz* est assez comparable au CFCM, Conseil français du culte musulman (article paru dans *Le Monde* du 25 février 2011, https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/25/en-allemande-un-mot-d-ordre-bien-plus-qu-une-politique_1485126_3232.html?xtmc=islamkonferenz&xtr=1 [2.6.2019]).

⁶²¹ Voir chapitre 2.5 de la thèse.

entre intégration et religiosité et arrivent à distinguer parmi les facteurs pénalisants les aspects religieux des aspects ethniques, de genre et d'origine sociale.

Dans une enquête sur le lien entre intégration de femmes sur le marché du travail et religiosité (musulmane et chrétienne), Anja Stichs et Stephanie Müssig (2013) identifient trois éléments négatifs sur l'acquisition d'un emploi : l'appartenance religieuse musulmane, une religiosité musulmane prononcée/forte et le port du foulard. Comme explications possibles, elles avancent d'un côté des rôles de genre traditionnels et de l'autre côté la discrimination. En même temps l'étude montre que le niveau de compétence et la bonne connaissance de l'allemand ont un impact plus important sur l'intégration que la foi ou le port du foulard (*ibid.*, 75).

Il est intéressant de constater que parmi les femmes musulmanes de la deuxième génération d'immigration, qui ont quant à elles de meilleurs niveaux de qualification, le foulard n'influence pas le taux d'activité : les musulmanes voilées et non-voilées ont presque le même taux d'activité (75,2 pour-cent contre 77,4) (Kreienbrink/Stichs 2012, 5).

L'étude de Dirk Halm et Martina Sauer (2017, 49) conclut que le « placement professionnel⁶²² » des musulmans ayant une forte religiosité (indépendamment du genre) est moins élevé, bien que la corrélation soit statistiquement pertinente uniquement pour l'Allemagne, mais pas pour la France. En ce qui concerne le taux inférieur d'emploi à temps plein des femmes musulmanes par rapport aux femmes non musulmanes (35 pour-cent contre 41 en Allemagne, 44 pour-cent contre 59 en France), l'étude n'a révélé que de faibles corrélations entre la participation au marché du travail et l'appartenance religieuse musulmane (*ibid.*, 31).

Phillip Connor et Matthias Koenig (2015, 14 *sq.*), à l'aide d'analyses de régression sur des facteurs explicatifs concernant l'intégration plus faible des musulmans sur le marché du travail, concluent que la valeur explicative des pratiques religieuses est extrêmement faible. Bien au contraire, ils soulignent que pratique religieuse intensive et activité professionnelle vont souvent ensemble, indépendamment du genre (*ibid.*, 15).

⁶²² Les auteurs parlent de « *berufliche Platzierung* » : cela désigne un calcul reposant notamment sur le nombre d'heures de travail (temps complet/temps partiel) et le taux de rémunération.

Une problématique plus large (au-delà de la question musulmane)

Cette thèse prend comme point de départ la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité entre sphères de vie. Moins fréquemment prise en compte que la difficulté à concilier vie professionnelle et vie personnelle (ou bien vie familiale), la question de la conciliation entre travail et religion peut être posée indépendamment de la confession, comme l'a fait par exemple Klaus Hartmann dans son étude sur la religiosité de managers (2007). Thomas Luckmann (1991) a souligné en ce qui concerne la perte d'importance de la religion qu'un travail professionnel, au-delà de sa fonction d'assurer des moyens de subsistance, peut fournir des sources alternatives d'identité, de liens sociaux et de valeurs. Concernant ce dernier point, il est important de souligner que l'attachement religieux et l'attachement professionnel peuvent conduire à des conflits de valeurs.

Cela peut être illustré par l'exemple fictif suivant. Une femme médecin croyante se retrouve dans un conflit de conscience : elle souhaite protéger la vie avant la naissance, mais considère qu'il est de son devoir professionnel d'expliquer la possibilité d'un avortement. L'exemple montre l'importance d'aller au-delà de la revendication d'universalité théorique des valeurs religieuses, car il est pertinent de savoir comment les valeurs religieuses peuvent entrer en conflit avec les valeurs professionnelles et quelles solutions situationnelles sont développées.

Quant à la production de sens biographique, religion et travail peuvent remplir des fonctions comparables. Ensuite, de même que la combinaison d'une carrière professionnelle et d'une charge familiale, attribuer de l'importance à la vie professionnelle et à la vie religieuse en même temps peut amener à des conflits organisationnels. L'environnement social contribue de manière significative à la compatibilité de sphères de vie. Un grand scepticisme quant à la pratique de la religion sur le lieu de travail ou le refus d'un ajustement de l'horaire de travail aux fêtes religieuses peuvent inciter un professionnel croyant à donner la priorité à une des sphères de sa vie. Nous pouvons donc conclure que la problématique de conciliation entre vie professionnelle et vie religieuse ne se limite pas aux musulmans, bien que ces derniers, par le contexte de la société, soient davantage concernés. Pour ce qui est de la population étudiée dans cette recherche, nous pouvons supposer une double problématique de conciliation, produite à la fois par la société rejetant les identités musulmanes et par la conflictualité inhérente de ces deux sphères de vie : religion et travail.

Question de recherche

Dans cette thèse, nous partons des problèmes réels et potentiels provoqués par la conciliation. Le rapport de tension entre activité professionnelle des femmes et religiosité musulmane est alimenté par des exigences multiples : les discours sur l'islam ainsi que les attributions qui en découlent ou bien la question de la légitimité du religieux sur les lieux de travail. Cela amène à s'interroger sur la façon dont ces problématiques se traduisent dans les biographies de femmes musulmanes et sur la valeur qu'elles attribuent à la religion et au travail. Étant donné les barrières symboliques, les législations sur les signes religieux sur les lieux de travail, les stéréotypes et le rejet de l'islam, comment réussissent-elles à concilier religiosité et activité professionnelle ? Ou encore, est-ce qu'elles perçoivent plutôt une incompatibilité entre travail et religion et se sentent obligées de prendre une décision en faveur d'une des deux sphères ?

La question posée par cette recherche est la suivante : Quelles formes de mode de vie les femmes musulmanes développent-elles par rapport à la religiosité et à l'activité professionnelle ?

Grâce à une compréhension large du terme « conduite de vie » (*Lebensführung*), cette étude aborde la question de savoir comment religion, intégration sur le marché du travail et activité professionnelle, manifestement ou de façon sous-jacente, entrent en conflit, comment les inégalités sociales et de genre y contribuent, quels sont les conflits récurrents et comment les acteurs les résolvent. Il s'agit d'observer la démarcation entre sphères de vie par l'apparition de frontières (*boundary work*) ou bien l'établissement de compatibilités, y compris en ce qui concerne les conflits de valeurs. Une perspective biographique a été choisie afin de montrer comment les pratiques dans différentes sphères de vie (religion et travail) se sont développées au fil de la trajectoire, à commencer par la socialisation.

2 Les bases théoriques

Pourquoi se servir de théories de la *Lebensführung* ?

La production de savoir sur les musulmans a été critiquée (voir notamment Amir-Moazami 2018). Les critiques ont raison de qualifier d'illusoire la recherche d'une neutralité scientifique qui ne serait pas affectée par des intérêts politiques et des rapports de

pouvoir. Chaque recherche, aussi bienveillante qu'elle veuille être, contribue à construire les musulmans comme des objets, à les examiner et essayer de les contrôler. La science contribue à définir les formes acceptables de religiosité. En outre, l'actualité politique du sujet de recherche augmente la responsabilité éthique de ceux et celles qui l'étudient. L'hyper-présence du religieux dans les discours sur les musulmans conduit à un dilemme : Faut-il cesser de prendre les musulmans comme des objets de recherche et plutôt porter un regard critique sur la production de savoir, ses conditions, son épistémologie et ses mécanismes ?

La population étudiée se caractérise (entre autres) par son appartenance à l'islam. L'exigence scientifique consiste à définir un objet de recherche (ici, la manière de vivre) tout en prenant en compte les discours sur la population concernée. Cela consiste notamment à éviter une perspective réductionniste de la religiosité des musulmans qui contribuerait à l'essentialisation d'une minorité.

Cette thèse essaie de prendre en compte la critique, justifiée, à l'égard des recherches sur la conduite de vie (*Lebensführung*) de musulmans. La focalisation sur la conduite de vie propre à la croyance religieuse a tendance à pointer l'éthique religieuse comme le principal facteur influençant la manière de vivre. Cependant, d'autres approches se sont avérées utiles, comme celle de la *Lived Religion* ou *Everyday Religion* (Ammerman 2006 ; McGuire 2008) et les recherches sur les processus de négociation (*Aushandlungen*) autour des identités musulmanes (Barras 2016 ; Beaman 2014, 2017).

L'approche de la *Lived Religion* met l'accent sur l'enchevêtrement entre le religieux et le séculier. Il est certainement bénéfique d'intégrer dans les recherches cette interconnexion et la variabilité du religieux en prenant en compte des croyants ordinaires (donc pas seulement des experts), des lieux autres que religieux et des pratiques autres qu'une application des préceptes à la lettre (les transgressions). Les musulmans sur lesquels portent les études dans la perspective de la *Lived Religion* (voir notamment Dessing *et al.* 2013 ; Nyhagen/Halsaa 2016 ; Jeldtoft 2011, 2013) sont considérés comme des acteurs dont l'intensité de la religiosité varie. Chez ces acteurs perçus comme ordinaires, le religieux est quasiment absent dans certaines situations. Les études constatent que les normes islamiques ne pénètrent pas toutes les sphères de vie. Par leur lecture nous pouvons arriver à la thèse qu'une manière de vivre islamique qui affecterait toutes les sphères de vie n'est pas la règle mais plutôt une exception. Les études empiriques sur les mouvements de piété ou des musulmanes pieuses à la lettre

(par ex. Jouili 2015, mais aussi Klinkhammer 2000, Nökel 2002) décriaient donc un type de croyants parmi d'autres.

Bien que la perspective de la *Lived Religion* puisse être le remède à l'essentialisation de musulmans, elle contient un inconvénient. Nous avons identifié comme point faible de cette perspective qu'elle n'appréhende plus de profils de religiosité tangibles. Il est rare de trouver des études adoptant à la fois une perspective biographique et cette perspective de la *Lived Religion*⁶²³. Dans cette approche, le religieux est évoqué essentiellement à travers les différents lieux où il est pratiqué et les transgressions de pratiques prédéfinies, et il semble être tellement dominé par le quotidien et le pragmatisme des acteurs qu'il perd sa consistance ; autrement dit, le religieux n'est plus concret. Cette critique est comparable à celle de Levent Tezcan (2015) qui constate le déclin de la positivité de l'islam et des musulmans ; autrement dit les musulmans ne sont plus perçus comme des acteurs religieux.

Il faut certainement trouver le juste milieu entre la surenchère du religieux et la sous-estimation de son pouvoir d'action. Attribuer un pouvoir d'action au religieux signifie par exemple prendre en compte que l'objectif du salut ou les idées sur la rédemption (*Heilsziel* et *Erlösungsidee* au sens wébérien) peuvent considérablement motiver la pratique de vie.

Chaque recherche sur des musulmans doit prendre en considération que les inégalités et le pouvoir interprétatif sont intrinsèquement liés à l'objet de recherche (Franz 2018, 310). En effet, l'autoconception⁶²⁴ des musulmans et leur rapport au monde sont en interaction avec des discours sociaux et des assignations, et les discours exercent un impact sur la définition de l'objet de recherche et contribuent à sa construction. Cette thèse essaie de répondre à cette exigence en proposant une perspective théoriquement fondée sur la manière de vivre. Ajoutant à la réflexion conceptuelle, il s'agit de tenir compte des discours publics dans leur impact sur les modes de vie dans la population étudiée. La perspective biographique permet de cerner les interactions entre le religieux et le biographique, y compris les transformations.

⁶²³ Dans l'étude de Jennifer Scheper Hughes (2009) il est plutôt question de la biographie d'un symbole religieux.

⁶²⁴ Ce terme signifie la conception que des personnes ont d'elles-mêmes.

La perspective mutuellement complétée du mode de vie

Dans la sociologie allemande notamment, nous trouvons plusieurs théories, approches et notions autour de la *Lebensführung*⁶²⁵. La vaste littérature qui y est consacrée diffère dans sa teneur théorique ou empirique et par son niveau d'analyse (microsociologique, macrosociologique). En fonction de leur idée clé nous distinguons deux types d'approches, d'un côté celles centrées sur les valeurs et la question de sens d'une existence⁶²⁶ et de l'autre côté celles orientées vers les questions de négociation, d'organisation et de conciliation. Correspondent à cette distinction d'un côté les approches de Max Weber et de ceux qui s'en sont inspirés (tels que Ulrich Oevermann et Hans-Peter Müller) et de l'autre côté les approches du groupe de recherche *Alltägliche Lebensführung*⁶²⁷, notamment la théorie de Gerd Gunther Voß et parmi d'autres les travaux de Werner Kudara, Cornelia Koppetsch, Karin Jurczyk, Margit Weihrich.

Récapitulatif de définition : *Lebensführung*

Pour traduire cette notion de langue courante et scientifique assez répandue dans le contexte allemand, j'utilise de façon synonymique les termes « manière de vivre », « conduite de vie » et « mode de vie », cette dernière locution étant proche de la notion de *life-modes* utilisée par Thomas Højrup. *Lebensführung* thématise l'interaction entre conditions sociales (structurelles) et pouvoir d'agir des acteurs, autrement dit :

Les acteurs dotés de ressources, d'aspirations et de pouvoir d'agir, que font-ils de leur vie face aux conditions sociales dans lesquelles ils évoluent et aux rapports de pouvoir plus ou moins contraignants ?

Le terme remonte à Max Weber et à sa recherche sur la manière de vivre disciplinée et méthodique parmi les disciples de sectes protestantes. De Weber⁶²⁸ nous apprenons deux choses essentielles :

- > La manière de vivre peut être orientée par des valeurs cohérentes sans que cela soit une règle.
- > La manière de vivre est influencée par les conditions sociales et les intérêts économiques.

⁶²⁵ Parfois aussi nommé *Lebenspraxis*. La recherche sur la *Lebensführung* se distingue de la recherche sur le style de vie mettant l'accent unilatéral sur les libertés et possibilités des acteurs.

⁶²⁶ C'est lié au terme *Bewährung*, voir définition plus loin.

⁶²⁷ « La manière de vivre au quotidien » (traduction L. H.), groupe lié au réseau de recherche n° 333 à l'université de Munich fondé par la DFG (communauté scientifique allemande) de 1986 à 1996.

⁶²⁸ Notamment de sa sociologie des religions (voir *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* et § 7 « Stände, Klassen, Religion » de son œuvre *Économie et Société*).

S'inspirer des deux types d'approches avait pour but de baser l'enquête empirique sur des réflexions théoriques. En effet, nous n'avons pas essayé de développer une théorie complète de la *Lebensführung*, mais plutôt de développer une perspective mutuellement complétée permettant d'appréhender tout un ensemble de phénomènes. Dans ce qui suit, je rappelle les points principaux de cette perspective⁶²⁹.

La manière de vivre est traversée par les rappports de pouvoir (rappports de sexe, de classe et de race) qui structurent les conditions de vie et les possibilités d'action.

Si on veut cerner la conduite de vie, y compris les solutions à des problèmes de conciliation, des incompatibilités, des exigences contradictoires, il faut se focaliser sur les pratiques des acteurs (et pas seulement sur l'identité et l'énonciation de valeurs). Il faut donc identifier leurs manières de faire, de négocier, etc.

Malgré les structures contraignantes (les rappports de pouvoir), les acteurs dotés de ressources, d'aspirations et de pouvoir d'agir possèdent des marges de liberté afin de prendre des décisions autonomes et de poursuivre des buts biographiques.

Récapitulatif de définition : Autonomie

L'autonomie est comprise comme le résultat d'un processus dans lequel l'individu se détache de son milieu d'origine et prend ses propres décisions, qu'il justifie lui-même. Cela peut être rapproché du processus d'individuation. L'individu doit développer la capacité d'agir vers un futur ouvert. Il doit se montrer capable de produire et de résoudre des crises (voir Oevermann 1995, 38 *sqq.* ; 2004, 160).

En effet, une trajectoire biographique peut être décrite en tant que processus d'acquisition d'autonomie et de capacité d'agir. Dans ce processus l'individu négocie la conditionnalité sociale et ses propres marges de liberté. Il fait partie du processus d'autonomisation de se rendre compte des restrictions et des empreintes (par les normes de son milieu d'origine), et d'acquérir une certaine conscience de sa dépendance aux autres.

D'ailleurs, la notion d'autonomie et celle de capacité d'agir sont proches, à la différence que l'autonomie n'est pas donnée mais qu'elle doit être acquise par la résolution de crises.

Une manière de vivre comporte une certaine stabilité, comparable à celle d'un *habitus* (au sens de Bourdieu) ou des *habits* au sens des pragmatistes américains. Une manière de vivre se développe et se transforme dans des moments de crise qui obligent l'acteur à trouver de nouvelles solutions pratiques.

⁶²⁹ Voir chapitre 2.3 de la thèse.

Récapitulatif de définition : Modèle de crise et routine

Selon Oevermann (1995, 2016) la pratique sociale se compose d'une alternance de crises et de routine⁶³⁰. Oevermann (2004) définit trois types de crises en fonction de leur émergence : la crise traumatique, la crise de décision et la crise par oisiveté (par exemple dans la contemplation d'une œuvre d'art).

Chaque décision constitue par définition une crise, car la routine établie ne fonctionne plus ; par conséquent les crises sont une composante tout à fait normale de la pratique sociale.

La processualité d'une manière de vivre peut être prise en compte par une perspective biographique⁶³¹. Dans une trajectoire individuelle il y a des moments de crise prévisibles (comme la crise d'adolescence, le choix d'une vocation) et imprévisibles (comme la crise existentielle, la crise traumatique). Bien que les crises surviennent dans chaque biographie (dimension commune), par rapport à une population d'origine migratoire, de genre féminin, d'origine sociale modeste et d'appartenance musulmane nous pouvons nous attendre à des biographies conflictuelles (dimension spécifique)⁶³². Cette conflictualité repose entre autres sur la difficulté à surpasser psychologiquement l'histoire migratoire de la famille et les ruptures que cela entraîne, la tâche difficile d'accomplir une ascension sociale et la difficulté à gérer la différence et les attributions qui résultent de l'appartenance musulmane. Une telle considération implique de ne pas gonfler artificiellement le rôle du religieux, mais de l'intégrer dans le cours biographique et de l'appréhender dans son interaction avec d'autres sphères de la vie.

La manière de vivre concerne une existence dans sa globalité. Par conséquent, il est indispensable de prendre en considération la question du sens de l'existence. Dans un contexte où la religion n'est pas la seule réponse à la question de sens, Oevermann (1995) développe un modèle de structure de la religiosité (*Strukturmodell von Religiosität*)⁶³³.

Pour la synthétiser très schématiquement, cette approche dans la tradition wébérienne postule que chaque individu doit agir (donc prendre des décisions) envers un futur ouvert et plein de possibilités⁶³⁴ sans pour autant avoir des critères rationnels de jugement. Oevermann prend l'exemple du mariage. La décision de se marier à telle

⁶³⁰ Voir chapitre 2.3.3 de la thèse.

⁶³¹ Voir chapitre 2.3.2 de la thèse.

⁶³² Voir chapitre 2.4 de la thèse.

⁶³³ Voir chapitre 2.1.2 de la thèse. Le modèle décrit en même temps les conditions structurales de la pratique de vie.

⁶³⁴ Selon Oevermann (1995, 34), avec le passage de la nature à la culture et à la capacité de langage, il se crée un monde de possibilités hypothétiques construites qui diffère de la réalité donnée.

personne doit être prise par l'individu qui – sans connaître le futur – ne peut pas savoir si la décision va s'avérer juste (*sich bewähren*) ou s'il va arrêter d'aimer cette personne. L'individu doit lui-même justifier sa décision en trouvant des critères de justification.

Face à la finitude de l'existence, cette difficulté à réaliser certaines possibilités et à en éliminer d'autres s'étend jusqu'à la question de consacrer sa vie à un objet pourvu de sens. L'individu doit répondre à la triple question existentielle : Qui suis-je, d'où viens-je, où vais-je ? Selon Oevermann, des mythes aident à justifier les décisions, le mythe le plus répandu étant l'éthique du travail. Cela reprend l'idée que Weber développe dans son livre *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*. De même que les disciples de sectes protestantes étudiés par Weber dévouaient leur existence entière au succès économique, une vie peut être dévouée à cent pour-cent à la carrière. En revanche, contrairement aux protagonistes de Weber qui cherchaient le succès économique dans le but d'assurer leur vie dans l'au-delà, aujourd'hui l'éthique de travail va de soi.

Récapitulatif de définition : « Faire ses preuves » (Bewährung)

Ce terme remonte à Max Weber et a été repris par Ulrich Oevermann dans sa théorie de la religiosité structurelle. Quand l'individu se détache de sa famille d'origine dans la crise d'adolescence, il commence à formuler des projets d'une vie épanouie et pourvue de sens. Il prend des décisions risquées par rapport à une profession, à la question de fonder une famille et à sa contribution au bien commun dans une communauté de citoyens. Faire ses preuves revient à surmonter des crises (étant donné que les décisions sont des moments de crise).

En tant que théoricien de la sécularisation, Oevermann (2001) se concentre sur la structure de la religiosité. Dans cette optique, l'idée de « faire ses preuves » signifie le dévouement de la vie à une chose. Oevermann néglige un peu la possibilité de dévouement à la religion (avec un contenu religieux comme le christianisme) car pour lui la structure de la religiosité est universelle, peu importe si un contenu religieux fait partie d'une conception de la vie. Pour cela, son approche se prête parfaitement à une étude empirique qui veut prendre en compte le religieux au sens propre mais ne veut pas le gonfler artificiellement. Ce qui réunit les personnes croyantes et non-croyantes, c'est que chacun a besoin de critères de probation dans la vie ici-bas. Même si les calvinistes dans l'étude de Weber visaient l'au-delà, ils concevaient le succès économique (dans la vie ici-bas) comme un signe d'avoir été choisi.

Oevermann qualifie trois objets de dévouement possibles : le travail, la famille, et l'engagement pour le bien commun dans une communauté de citoyens. Bien évidemment ces trois possibilités ne s'excluent pas. En revanche, dans le processus d'autonomisation, chacun et chacune doit adopter une position par rapport à la profession, à la reproduction sexuelle et au bien commun.

Concernant l'attribution de sens, les sphères de vie peuvent entrer en conflit⁶³⁵. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'analyser empiriquement quelle valeur est accordée à la sphère de la religion et à la sphère du travail, qui peuvent toutes les deux être liées à la question du sens de l'existence, et contribuer à la formation des valeurs et à la sociabilité. Bien que cette similarité entre travail et religion puisse amener à une très grande compatibilité, il peut néanmoins y avoir des conflits sur ces points-là – sens de l'existence, formation de valeurs et sociabilité. Il peut également y avoir des conflits au niveau de l'organisation au quotidien, ce qui demande d'établir des priorités entre les pratiques religieuses et les tâches professionnelles. Plus globalement, nous pouvons nous attendre à un certain nombre de négociations chez les professionnels croyants.

Récapitulatif de définition : Négociation (Aushandlung)

Cette notion remonte à l'interactionnisme symbolique (Strauss 1993). Elle a été employée par Amélie Barras (2016) et Lori Beaman (2014, 184), cette dernière parlant de « *strategies of negotiation and navigation* ».

En général, il s'agit d'un processus d'équilibrage ou de négociation de deux (ou plusieurs) éléments en conflit/contradiction. Par conséquent, des conflits sont ainsi évités ou bien nuancés. Cela inclut par exemple les interactions réciproques par lesquelles la place du religieux dans un lieu de travail est définie, ou l'acceptation d'une identité acquise. Une négociation est un processus allant de crises (réelles), d'incompatibilités ou de problèmes et conflits anticipés à l'élaboration de solutions ou de routines pratiques.

Beaman (2014, 185) le formule ainsi : « *religious difference and needs are often simply negotiated or navigated in the course of day-to-day life. Religious difference or needs frequently do not reach a dispute stage, but are simply part of the multiple negotiations that happen between people as they encounter each other* ».

Nous distinguons les négociations intra-individuelles (par exemple trouver une solution ou bien un compromis par rapport à des valeurs contradictoires, établir des priorités par rapport au travail et à la religion) des négociations inter-individuelles (réagir adéquatement aux assigations et stéréotypes).

⁶³⁵ Voir chapitre 2.3.5 de la thèse. Je reprends l'idée wébérienne de sphères de valeurs conflictuelles.

Une manière de vivre repose sur des compétences individuelles. Les individus ne sont pas tous pareils dans leur manière de répondre aux exigences multiples, il faut donc identifier les capacités personnelles à gérer des problèmes. Plusieurs études pointent cet aspect important. L'étude de Stefan Hradil (1992) montre la nécessité de capacités de développement de projets biographiques au sein de la population de l'ancienne RDA, pour laquelle la transformation de la société jouait énormément sur la manière de vivre. Nous pouvons également citer l'étude de Cornelia Koppetsch (2016) sur la difficulté à gérer la peur du déclassement social et à développer des manières de faire permettant de garder un statut social donné.

3 L'approche méthodologique : l'herméneutique objective

Ulrich Oevermann⁶³⁶ est le fondateur de l'herméneutique objective (ou herméneutique structurale). Le terme « objective » n'est pas une affirmation d'objectivité du chercheur. Ce terme renvoie plutôt au but de la méthode, qui est de reconstruire la structure de sens objectif d'un texte, un terme qui sera expliqué dans ce qui suit. Le terme « objective » renvoie également à l'idée de reconstruire le sens objectif de manière intersubjectivement contrôlable, autrement dit cela signifie le contrôle méthodologique de l'opération empirique de compréhension.

La méthodologie décrite ici se situe au sein d'une sociologie imprégnée par le tournant culturel (*cultural turn*). Les quatre courants philosophiques et sociologiques auxquels Oevermann se réfère ont ainsi tous contribué au tournant culturel.

1) Oevermann s'est inspiré de la « *speech act theory* » (Austin/Searle) ainsi que de la linguistique de Noam Chomsky, et surtout de l'idée de compétence linguistique dont chacun dispose. Ces auteurs ont été influencés par la philosophie tardive de Wittgenstein.

2) Ensuite, il faut nommer la ligne d'influence de la phénoménologie et de l'herméneutique moderne⁶³⁷, notamment Paul Ricœur (2004). Deux aspects illustrent l'apport de Paul Ricœur. Premièrement, ce qu'il appelle « *the true meaning of the text* ». Selon

⁶³⁶ Il faut rappeler que l'analyse séquentielle (l'instrument d'analyse de données) a été développée dans le cadre d'une enquête empirique (dans les années soixante-dix). Par conséquent, les bases théoriques n'ont pas été systématiquement décrites par Oevermann lui-même. Il est important de souligner que l'herméneutique objective contient une théorie sur la constitution du monde social (théorie sociale). Pour décrire celle-ci, je me réfère en partie à Andreas Reckwitz (surtout la ligne structuralisme/Lévi-Strauss).

⁶³⁷ L'herméneutique classique était une méthode d'interprétation de textes canoniques.

lui, pour comprendre le monde, on se réfère à des textes ; l'accès à la réalité sociale se fait à travers la langue. L'herméneutique objective applique cette idée plus strictement que d'autres méthodes. Le texte a le statut de protocole de la réalité sociale ; par exemple un entretien est en premier lieu le protocole de l'interaction entre l'interviewer et l'interviewé(e), l'enregistrement d'une séance thérapeutique est le protocole de la réalité sociale qui est une intervention professionnelle. Deuxièmement, Ricœur parle d'« être-affecté-par-le-passé ». Cela renvoie à la séquentialité de la pratique, c'est-à-dire à la processualité. Autrement dit, chaque acte ouvre des possibilités pour des actions ultérieures ; il y a donc une succession de possibilités d'ouverture et de fermeture par la réalisation d'une possibilité. Oevermann distingue deux paramètres : le paramètre I désigne le champ du possible dans un contexte et un temps précis (la potentialité), le paramètre II désigne la réalisation ou le choix d'une possibilité (l'actualité).

3) Puis, Oevermann s'appuie sur le structuralisme et la sémiotique, plus concrètement la théorie de la culture basée sur des structures symboliques inconscientes et fondée par Lévi-Strauss. Pour comprendre la différence entre sens subjectif et sens objectif, il convient de rappeler les deux caractéristiques principales d'une pratique sociale. Une pratique est structurée par du sens (*Sinnstrukturiertheit*) et repose sur des règles (*Regelgeleitetheit*). La signification d'un énoncé ne dépend pas de la volonté du sujet (sens subjectif). Elle découle du monde objectif structuré par des règles que nous connaissons tous. La notion de règle vient de Lévi-Strauss. Cet ethnologue qualifiait le tabou d'inceste comme appartenant à un ordre symbolique. La notion de règle chez Oevermann dépasse la stricte séparation de Lévi-Strauss entre ordre objectif et ordre subjectif. En se référant à la tradition interprétative de Weber et d'Alfred Schütz et notamment à la notion de grilles d'interprétation (*Deutungsmuster*), il fait le lien entre l'interprétation de l'auteur et les règles du monde social.

4) Enfin, l'approche d'Oevermann s'est inspirée du pragmatisme américain, notamment George Herbert Mead, selon lequel le social existe avant la subjectivité. La pensée pragmatique s'est traduite dans le modèle d'alternance de crises et de routine. Ce modèle constitue à la fois un modèle de pratique de vie et une explication pour toute transformation.

Une telle méthode interprétative s'est développée dans le contexte allemand et non dans le contexte français pour de bonnes raisons. Rainer Keller et Angelika Pofperl (2017) identifient des cultures scientifiques et des logiques de légitimation de savoir très différentes dans le contexte français, dans lequel l'évolution de la sociologie est

marquée par l'héritage positiviste d'Auguste Comte, et dans le contexte allemand marqué par l'héritage de Wilhelm Dilthey. En effet, en Allemagne il y avait une distinction plus nette entre nature et culture, entre l'explication et la compréhension. Keller et Poferl décrivent comme emblématique pour la sociologie allemande le fait de focaliser sur l'interprétation de données ; c'est aussi dû à une concurrence forte entre méthodes qualitatives et quantitatives. Le chercheur étant perçu comme un problème, il faut collectionner des données fiables et contrôler le processus d'interprétation par une méthode. En France, c'est avant tout, selon Keller et Poferl, la collecte de données qui est en jeu. Le chercheur/la chercheuse doit être doté d'une maîtrise parfaite de son terrain (« *exklusive Feldkompetenz* »).

La présente recherche constitue un compromis. D'un côté, j'applique une méthode d'interprétation assez élaborée qui reflète la manière de faire allemande, y compris la stricte séparation entre la collecte et l'interprétation de données. De l'autre côté, je témoigne assez extensivement de mon enquête de terrain, plus que la méthodologie allemande ne l'aurait demandé. Cela permet de valoriser les observations et les échanges sur le terrain, de réfléchir sur les aspects suivants :

- les effets de mes choix sur le terrain,
- ma manière de présenter mon étude ainsi que moi en tant que doctorante,
- mon positionnement en tant que représentante de la société majoritaire,
- les dynamiques d'échange, y compris les avantages et les inconvénients des différentes manières de conduire un entretien.

Enquête de terrain

Entre mai 2013 et avril 2015 j'ai entamé plusieurs périodes de terrain à Paris et à Berlin afin de trouver des interlocutrices musulmanes, ayant grandi dans des familles de migrants de travail et embauchées dans les secteurs de la santé et du travail social. La méfiance au sein des musulmans envers une chercheuse issue d'une culture « majoritaire » a nécessité l'établissement de rapports de confiance. Du contexte hostile vis-à-vis de l'islam résulte la difficulté d'enquêter en tant que non-musulmane sur les musulmans et leur religiosité. Aussi, élargir la recherche à des musulmanes non-organisées et pas forcément engagées dans la cause musulmane prend du temps. De plus, ces personnes ne sont pas forcément des croyantes idéal-typiques et sont souvent hésitantes quand il s'agit de participer à une recherche scientifique. En outre, comme toute

personne exerçant une activité professionnelle, mes interlocutrices étaient difficiles à joindre.

J'ai au total réalisé 48 entretiens biographiques, ainsi que de nombreuses observations sur des lieux de travail afin d'approcher au mieux mon terrain de recherche.

Déjà, sur le terrain, j'ai pu observer que les normes sociales concernant la légitimité des échanges sur le religieux en général et dans des lieux de travail diffèrent d'un contexte à l'autre. Par conséquent, les employeurs allemands ont beaucoup plus soutenu ma recherche alors qu'en France c'était très difficile d'aborder la problématique. Un autre élément frappant était d'observer que les musulmans engagés dans le milieu musulman étaient très conscients de la conflictualité d'identités musulmanes dans les lieux de travail, alors que ceux et celles non-organisé(e)s et non-engagé(e)s semblaient moins intéressés par la cause musulmane et en même temps moins au courant des règles sur les libertés religieuses au travail ou du risque de discrimination. Cela peut avoir un effet sur les modes de négociation.

Par rapport à la conduite d'entretien, je compare plusieurs manières de procéder. J'arrive à la conclusion qu'il n'y a pas une seule bonne manière de faire. Chacune donne des choses à voir mais comporte également des risques. L'entretien témoigne des négociations autour du rôle de la religion dans la biographie, dans un contexte professionnel, dans une interaction. Cela montre le caractère fluide et non-figé du religieux. À l'égard de la variété des entretiens, ma méthode d'interprétation est avantageuse, car elle permet de situer chaque interaction dans son contexte et de reconstruire la relation entre les interlocuteurs.

L'analyse de données

La méthode d'interprétation employée est l'analyse séquentielle basée sur l'herméneutique objective. Avant de procéder à l'analyse détaillée, j'ai réalisé un « *theoretical sampling*⁶³⁸ » à partir des 48 entretiens afin d'identifier les cas contrastés⁶³⁹. Analyser l'évolution de cas contrastés est un premier pas vers la généralisation de résultats de recherche par une typologie. Ce mode de généralisation ne vise pas la représentativité statistique, mais la généralisation de structure : il s'agit de montrer par rapport à

⁶³⁸ Le « *theoretical sampling* » remonte à Glaser/Strauss et consiste en un choix de cas en fonction de critères prédéfinis.

⁶³⁹ Les critères de contraste peu à peu développés au cours d'un premier examen d'entretiens se trouvent dans le tableau numéro 12 dans l'annexe de la thèse.

chaque cas ce qui relève du commun et ce qui est spécifique pour ce cas, autrement dit d'identifier la structure du cas.

Récapitulatif de définition : Structure de cas (*Fallstruktur*)

Cela signifie, pour une pratique de vie donnée – une personne –, la manière caractéristique de prendre des décisions. La notion est proche de ce que nous entendons par motivations, orientations de valeurs, attitudes, visions du monde, formations d'habitus, normes, mentalités, structures de caractère, structures de conscience, désirs inconscients (Oevermann 2013 b, 65). Etant donné qu'un cas reflète à la fois du commun et du particulier, une structure de cas représente le processus de sa genèse ainsi que sa caractéristique interne, c'est-à-dire sa singularité (Oevermann 2000, 60 *sqq.*). La genèse se fait par une transformation permanente et une individuation par gestion de crises, ce que Oevermann appelle *Bildungsprozess* (processus de genèse ou de formation).

Dans les cas contrastés j'ai identifié des extraits d'entretien pertinents par rapport au sujet de recherche : la socialisation (religieuse), les décisions concernant le religieux et la profession, les négociations sur le lieu de travail. Il est très important d'analyser le début de l'entretien car cette ouverture d'interaction établit un cadre. De plus, les débuts d'entretien montrent très bien comment la personne négocie sa différence religieuse vis-à-vis d'une représentante de la société majoritaire.

À partir d'une interprétation d'entretiens biographiques, nous essayons de reconstruire la réalité sociale que la personne a vécue, les milieux dans lesquels elle a évolué ainsi que les grilles d'interprétation, les champs du possible dans les moments de décision (de crise) et les manières caractéristiques de prendre des décisions. La méthode se base sur la prémisse selon laquelle la langue et la pratique sociale sont structurellement similaires, car chaque séquence ouvre un champ de possibilités (de propos ou de pratiques) prédéfinies par des règles.

Dans la mesure du possible les analyses linguistiques fines, en procédant séquence par séquence, ont été réalisées au sein de groupes de chercheurs. Pour déchiffrer le sens objectif, les chercheurs se servent de leur connaissance (parfois implicite) des règles, c'est-à-dire de leur compétence linguistique. La première opération d'analyse consiste en un exercice de pensée expérimental afin de trouver tous les contextes dans lesquels un propos pourrait être tenu (voir Wernet 2009 ; 2014).

4 Résultats de recherche⁶⁴⁰

L'apport de la thèse

Cette étude porte sur la thématique de la conduite de vie chez les femmes musulmanes, issues de la deuxième génération de migrants et professionnelles du secteur de la santé et du social en France et en Allemagne. Notre point de départ était le constat d'un rapport de tension entre activité professionnelle de femmes et religiosité musulmane. Nous avons analysé comment ce rapport de tension se traduit dans les biographies et comment la manière de vivre instaure une compatibilité entre religion et travail.

Les cas exposés dans les chapitres de cette thèse sont hétérogènes concernant leur trajectoire professionnelle (avec ou sans difficultés et ruptures), leur conception religieuse et un certain nombre d'autres critères⁶⁴¹. Rappelons ici que trois des six femmes portent le foulard⁶⁴². En comparant six cas contrastés nous avons décelé trois types : « la conduite de vie avec une fusion de sphères », « la conduite de vie avec une séparation de sphères » et « la conduite de vie avec des frontières flexibles entre sphères ». Cette thèse montre différentes formes de conciliation entre religion et travail et constitue à ce titre un apport au discours scientifique sur l'intégration de musulmans sur le marché du travail.

En outre, ce travail s'est efforcé d'élargir la perspective souvent restreinte sur la conduite de vie des femmes musulmanes. Pour cela, nous avons analysé l'agencement des sphères de vie dans des contextes de crises et de développements biographiques. Nous avons adopté une perspective très basique de la sociologie des religions, une perspective qui analyse des transformations de la religiosité au cours de la vie et dans ses interactions avec la biographie. Nous essayons d'éviter l'essentialisation des musulmans en distinguant, premièrement, ce qui dans une conduite de vie est spécifiquement religieux et issu de l'islam, deuxièmement ce qui résulte de l'interaction des

⁶⁴⁰ Cette partie est en grande part la traduction du huitième chapitre de la thèse.

⁶⁴¹ Voir le tableau numéro 12 dans l'annexe de la thèse (page 581) qui résume les critères : (1) cadre national, (2) année de naissance, (3) situation familiale, (4) milieu de socialisation, (5) trajectoire professionnelle (sans/avec ruptures), (6) expérience migratoire pendant l'enfance, (7) dynamique intergénérationnelle de la religiosité (transmission/transformation), (8) religiosité (orienté vers l'extérieur/orienté vers la sphère personnelle), (9) sens attribué à l'activité professionnelle, (10) façon de négocier les conflits et la reconnaissance.

⁶⁴² Djamila : porte le foulard comme un turban, y compris au travail ; Raisa : porte le foulard (dit classique, qui se ferme en dessous du menton) aussi au travail ; Sahla : porte le foulard en turban (mais moins coloré et ainsi d'apparence plus discrète comparé à celui de Djamila), elle l'enlève pendant son activité professionnelle.

identités musulmanes avec le contexte de la société et troisièmement ce qui a des causes biographiques (indépendamment de l'identité musulmane).

4.1 Le double ancrage d'une manière de vivre

Bien que le rapport de tension entre activité professionnelle et religiosité ait été le point de départ de cette recherche, celle-ci a révélé qu'il serait erroné de réduire les manières de vivre à cette tension car elles sont en même temps des résultats de processus biographiques. À l'issue de ce travail de recherche, il apparaît que les manières de vivre doivent être appréhendées comme doublement ancrées, dans la société majoritaire et dans le milieu d'origine. Il est indispensable de révéler que les manières de vivre d'employés de confession musulmane se développent dans des conditions complexes d'inégalités, de chances de réalisation et de ressources. Une manière de vivre est à la fois le résultat des conditions d'existence et une réponse à celles-ci ; il s'agit donc d'un point de cristallisation de conflits constitutifs et de solutions. Dans les pages suivantes nous abordons les influences du milieu et de la société sur la capacité d'agir, les ressources, l'impact du cadre national et le rôle des professions sociales et médicales.

La société ainsi que ses grilles d'interprétation hégémoniques constituent un cadre dans lequel les manières de vivre évoluent. La structure sociale et les inégalités sociales influencent les possibilités de réalisation. Il faut préciser qu'il est réducteur de parler du milieu d'origine et de la société majoritaire, puisque ni le milieu d'origine réuni par l'expérience migratoire et l'appartenance musulmane, ni la société majoritaire ne sont homogènes. Notre étude confirme une pluralité au sein des familles. Il y a celles très attachées à l'islam et impliquées dans les institutions religieuses, celles ayant intériorisé une grille d'interprétation selon laquelle la pratique de l'islam n'est pas compatible avec la modernité et l'ascension sociale. Nous avons observé une grande variété de pratiques d'éducation, des pratiques restrictives et autoritaires aux pratiques permissives et participatives. Étant donné cette pluralité, l'unicité du milieu d'origine migratoire et musulman existe plutôt dans la perception de la société majoritaire, qui le perçoit comme différent et qui l'assigne à une position minoritaire. En ce sens, la distinction entre milieu et société traduit une relation de pouvoir marquée par le rejet de personnes issues de l'immigration et d'appartenance musulmane.

Ici nous ne parlons pas d'antagonisme entre société et milieu migratoire musulman. Les interlocutrices ne se sentent pas partagées entre l'un et l'autre. La distinction est avant tout analytique. La figure 1 illustre la multitude des relations et des attachements, qui sont plus ou moins conflictuels.

La proximité des relations au sein d'une famille instaure une ambiguïté : la famille est le lieu dans lequel les valeurs, les normes et les habitudes sont transmises, mais le développement de l'autonomie (le processus d'individuation) implique que l'individu s'en détache. Il s'agit d'un processus conflictuel dans lequel l'individu questionne les normes et les valeurs transmises. Présenter la famille comme élément d'un milieu est un autre discours réducteur qui part néanmoins de l'idée que les normes et valeurs transmises dans une famille sont partagées au-delà de cette entité. Comme la famille et le milieu sont ancrés dans la société française ou allemande, la socialisation repose aussi sur des valeurs partagées au sein de la société. Les interlocutrices sont à la fois imprégnées des normes et valeurs spécifiques du milieu (culturelles/religieuses) et des normes et valeurs partagées à une échelle plus grande.

Ce positionnement dans un milieu rejeté et une société dominante peut mener à des tensions et des crises. Je parle de double ancrage pour dire que société et milieu d'origine (notamment la famille) conditionnent des possibilités d'agir autant que des restrictions qui façonnent les biographies. Étant donné qu'une manière de vivre est la réponse à toutes ces ressources, restrictions, attentes de comportement, possibilités de réalisation, assignations, il n'est pas étonnant d'observer dans certains cas une lutte sur deux fronts. Mentionnons brièvement à cet égard le cas de Raisa. Sa conduite de vie est marquée par la volonté à la fois de surmonter les restrictions de son milieu et de contredire les stéréotypes sur les femmes musulmanes.

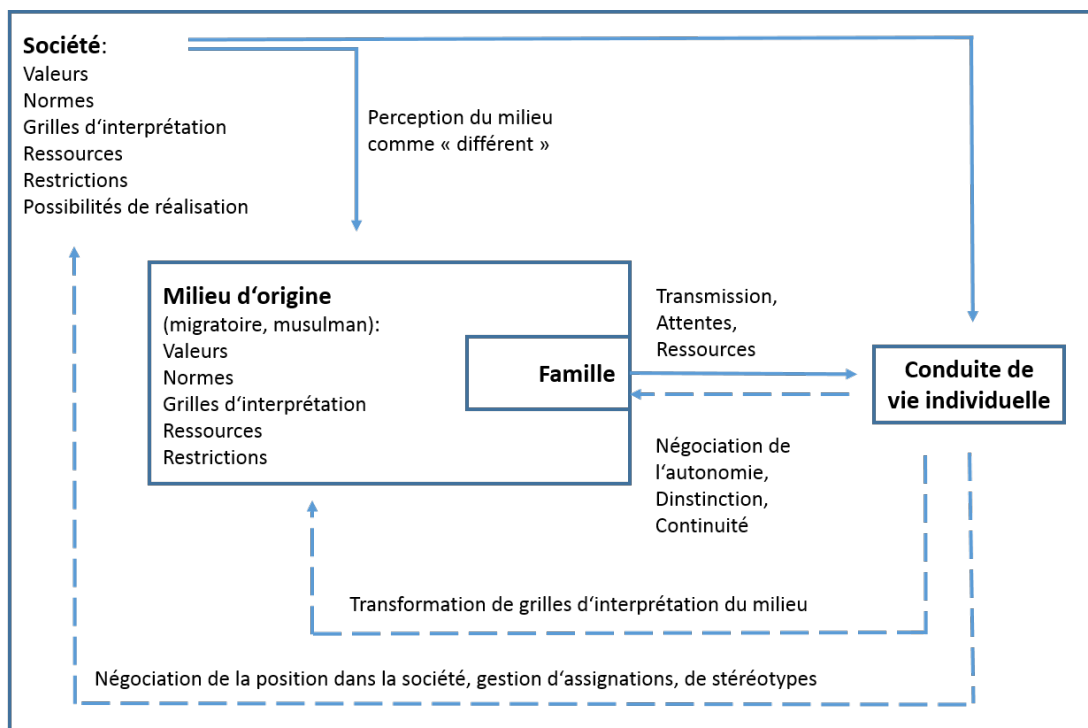


Figure 1 : Le double ancrage de la manière de vivre

4.1.1 L'évolution de la manière de vivre par rapport au milieu

Parmi les résultats de l'étude, nous pouvons nous arrêter sur l'importance de la capacité d'agir, qui est liée aux ressources. Notre étude a montré que le milieu d'origine, et notamment les ressources du milieu mobilisées, constitue un cadre essentiel pour le développement de cette capacité. « Capacité d'agir » signifie, proche de la notion d'*agency* ou d'autonomie, la capacité de prendre, de justifier des décisions, et de se rendre compte des restrictions objectives et de leur empreinte habituelle sur la manière de vivre. Par « ressources », j'entends les dispositions intérieures (ressources personnelles/biographiques) aussi bien que les ressources extérieures⁶⁴³. Dans les études de cas nous avons observé des crises qui reflètent la conflictualité des biographies de personnes ayant vécu des séparations familiales, des expériences d'être différentes ou d'appartenir à « l'autre » (musulman), des trajectoires éducatives difficiles, des conflits au sein des familles, etc. La capacité d'agir se traduit dans la manière de gérer les crises et de prendre des décisions, mais aussi dans la manière de négocier la différence

⁶⁴³ La distinction entre ressources intérieures et extérieures est issue de la psychologie sociale, par exemple de la recherche sur la résilience. Elle a été reprise en sociologie et combinée avec la notion bourdieusienne de capital.

face à la société majoritaire, de répondre aux assignations et aux stéréotypes. Sans porter de jugement moral vis-à-vis des interlocutrices, nous avons observé que les compétences d'agir et de négocier ainsi que la réflexivité présentent des degrés différents.

Avant de donner des exemples, il est utile de mentionner brièvement que le développement de la capacité d'agir doit être situé dans le cadre d'inégalités qui jouent énormément sur les trajectoires. J'entends par « inégalités » un résultat de rapports de classe, de race et de sexe, sachant que ces trois catégories reflètent les structures sociales et les situations d'exploitation historiques et contemporaines (voir Anthias 2001). L'appartenance religieuse peut interagir avec ces facteurs, mais on ne peut pas lui attribuer un effet négatif de manière générale. Dans l'analyse empirique, nous avons reconstitué comment les biographies sont imprégnées par les inégalités structurelles, y compris dans les interactions avec d'autres catégories comme le corps, l'exemple le plus frappant étant le foulard qui est souvent perçu comme faisant partie du corps⁶⁴⁴. Les inégalités peuvent être surmontées en partie, ce qu'on voit dans les cas d'ascension sociale fréquents parmi les descendants de migrants. Parmi nos cas, seule Sahla n'a pas réalisé d'ascension sociale, car son père disposait déjà d'un diplôme universitaire. Ensuite nous distinguons les biographies dont la trajectoire d'éducation et professionnelle se fait sans problème, et des trajectoires avec ruptures.

Le milieu d'origine joue un rôle crucial. Malgré le manque de ressources en termes d'éducation, de compétence de langue (ce qui est plus souvent le cas en Allemagne où les migrants ne venaient pas de pays colonisés auparavant) ou de capital social, les familles ont mis à disposition d'autres ressources comme la motivation de réussir (qui fait déjà partie du projet migratoire), le fait d'être un soutien moral et d'entretenir des relations sociales pleines d'amour. Les reconstructions de cas montrent que le point de départ n'est jamais un manque absolu. Mais il ne faut pas nier que la reproduction des inégalités se fait aussi par le biais du milieu et ses grilles d'interprétation, comme par exemple les rôles de genre qui se traduisent dans le choix du métier. Le milieu peut freiner la quête d'autonomie quand par exemple les choix du métier sont justifiés dans les familles par nécessité et non par la réalisation de soi, ou bien

⁶⁴⁴ Parfois le foulard constitue un stigma au sens de Goffman (1967), comparable à une marque ou une trace. Ce qui n'est pas perçu, c'est que le foulard est porté dans certaines situations et pas dans d'autres, ou porté dans une phase biographique mais peut être enlevé dans une autre.

quand la volonté de parents d'acquiescer un certain statut social ne laisse pas de liberté pour des décisions individuelles.

Face aux inégalités et à un rapport de tension entre activité professionnelle et religiosité musulmane, la capacité d'agir est essentielle. Elle se développe malgré les inégalités et le degré de leur dépassement. Malgré toute l'hétéronomie agissant dans leurs vies et réduisant ainsi leurs marges de manœuvre, les individus possèdent des marges de liberté. Dans l'analyse empirique nous avons tracé la manière dont se développe la capacité d'agir tout en tenant compte des ressources. Les interlocutrices négocient les attentes et les grilles d'interprétation de la famille et du milieu d'origine. Parfois les confrontations conflictuelles contribuent au développement de cette capacité d'agir. Nous arrivons à la conclusion que des crises et des conflits, quand ils sont surmontés, représentent un moteur pour l'acquisition de l'autonomie. Il peut paraître paradoxal de constater que les moments de crise fréquents, les inégalités ainsi que le manque de ressources matérielles et de capital social contribuent au développement de l'autonomie. Il ne s'agit cependant pas d'automatisme mais souvent de processus longs, risqués et douloureux. Ces processus contiennent des chances d'autonomisation car les conflits constituent des moments de réflexion qui aident à se rendre compte de l'enchevêtrement de sa pratique de vie, mais aussi le risque de ruptures biographiques et d'échec de relations sociales.

Développement de ressources

Les interlocutrices développent des ressources biographiques telles que la réflexivité biographique ou la religiosité. Je parle d'activation de ressources pour souligner le caractère processuel. En quelque sorte le rapport entre ressources et capacité d'agir est circulaire. Le développement de la capacité d'agir nécessite des ressources comme des relations sociales pleines d'amour ; réciproquement, l'activation de ressources nécessite une certaine capacité d'agir. Le psychologue Heiner Keupp (2012, 45) parle de transformation en ressources identitaires pour signifier que les capitaux doivent être traduits en un capital d'agir.

Nous avons observé que certains individus arrivent très bien à transformer les confrontations conflictuelles en réflexivité biographique alors que d'autres n'y arrivent pas. Il en va de même concernant la religion en tant que ressource biographique. Son caractère de ressource ne va pas de soi, d'autant que l'appartenance musulmane a un

caractère ambivalent du fait des assignations négatives et des crises biographiques qu'elle suscite.

Par rapport au cas de Raisa, nous avons décrit en détail de quelle manière la continuité de la religiosité dans la biographie constitue un contraste avec les ruptures biographiques. Raisa acquiert de l'autonomie très tôt dans le champ du religieux car son savoir religieux lui permet de remettre en question l'autorité traditionnelle du père. Cette acquisition d'autonomie lui permet de prendre des décisions autonomes dans d'autres sphères de sa vie, comme celle du mariage qui va à l'encontre de la volonté de son père. La ressource religieuse comporte pourtant une ambiguïté, car l'attachement à la religion rend Raisa plus vulnérable aux stéréotypes de la société majoritaire. Néanmoins, la structure de ce cas témoigne d'une capacité à mobiliser la religiosité en tant que ressource biographique y compris dans ces crises auxquelles l'appartenance religieuse a contribué.

Évoquons un autre résultat de la recherche : le lien entre âge ou phase de vie et capacité d'agir. Ce résultat n'est pas surprenant étant donné que le développement de ressources et de capacité d'agir nécessite des processus. La question du sens d'une existence devient plus urgente quand l'âge avance et que la mort s'approche. Cela est loin d'être systématique, mais les stades de vie ultérieurs augmentent la probabilité de réflexivité et d'autonomie. Comparons à cet égard le cas de Raisa avec celui de Nefissa. Tous deux sont caractérisés par un champ du possible restreint. Alors que Raisa (née en 1968) nous présente une histoire dans laquelle elle est un sujet autonome qui surmonte les restrictions de manière autonome, la jeune Nefissa (née en 1987) perçoit très peu de marges de liberté. Elle se voit livrée à des circonstances extérieures.

La continuité intergénérationnelle en tant que ressource biographique

Nous avons constaté que celles qui ont vécu leur identité religieuse en tant que continuité ont plus de facilité à identifier leur positionnement en tant que musulmane dans la société majoritaire. Par conséquent elles arrivent mieux à défendre ce positionnement de manière tout à fait consciente. En revanche, les transformations intergénérationnelles augmentent le caractère conflictuel de la manière de vivre. Les transformations les plus significatives ont été identifiées par rapport à l'identité religieuse, à la trajectoire d'éducation et à la négociation de la différence.

La continuité intergénérationnelle constitue une ressource puisqu'elle favorise le caractère de routine, réfléchi et transparent des négociations autour de l'identité musulmane et de la pratique musulmane qui sont dans une situation conflictuelle du fait de la perception que la société en a. Chaque cas comporte une combinaison spécifique de continuité et de transformation (on ne rencontre donc jamais de continuité absolue ni de transformation absolue). L'expérience migratoire et l'ascension sociale, fréquente dans la population étudiée, contribuent au risque de ruptures intergénérationnelles.

Les cas de Sahla et d'Ece illustrent le caractère positif de la continuité. Toutes les deux ont conscience de la contingence de leur identité, autrement dit du fait que, dans un autre contexte, elles n'auraient pas acquis l'identité musulmane par socialisation. De plus, elles sont conscientes de la conflictualité de leur positionnement. Sahla, en se référant aux grilles d'interprétation de son milieu d'origine, selon lesquelles l'islam fait peur aux non-musulmans, développe une manière très transparente de négocier l'acceptation de son identité musulmane dans la société française. Quand elle parle de sa religion, nous pouvons identifier la conscience d'être différente. Elle propose des explications qui aident les non-musulmans à comprendre cet attachement. Par exemple, elle souligne les valeurs faisant consensus :

« après voilà comme je t'ai dit, c'est pour moi un mode de vie, ça nous apprend à être euuuuuh respectueux, tolérant, généreux (2) c'est un mode de vie (2)⁶⁴⁵ ».

Ece traduit le principe religieux concernant la non-consommation de porc en une conviction individuelle. Au sens de Habermas (2005), elle trouve des termes séculiers que tout le monde peut comprendre. Toutes les deux ont développé des routines permettant de négocier avec succès leur positionnement dans la société. Tout en constatant des attachements religieux très différents⁶⁴⁶, nous pouvons identifier une transmission religieuse réussie dans ces deux cas⁶⁴⁷. La continuité permet d'affronter la conflictualité de l'identité musulmane à partir d'une position protégée.

⁶⁴⁵ Voir les règles de transcription en annexe A de la thèse.

, = petite pause

. = pause d'une seconde

(2) = pause de deux secondes

⁶⁴⁶ Sahla pratique l'islam de manière rituelle et régulière et porte le foulard. Ece poursuit en quelque sorte un islam du peuple, c'est-à-dire qu'elle exerce certaines pratiques et en néglige d'autres, avec la grande différence par rapport à ses parents qu'elle sait très bien justifier son positionnement concernant la pratique.

⁶⁴⁷ Dans le cas de Sahla, nous trouvons également une continuité dans le champ de l'éducation, car son père possède une éducation universitaire.

De manière atténuée, nous avons pu observer cela dans le cas de Raisa pour qui l'attachement à l'islam constitue une ressource importante face à des négociations dans la société majoritaire. Son cas est plus complexe, en raison d'interactions conflictuelles au sein de son milieu sur la signification du foulard et en raison de confrontations conflictuelles sur les rôles de genre au sein de sa famille d'origine.

Latifa constitue un contre-exemple. La discontinuité de la religiosité fait qu'il est très difficile pour elle d'attribuer au religieux une place dans sa manière de vivre. À la différence de Sahla, elle ne peut pas se servir de manières de faire établies. Bien au contraire, son milieu d'origine remet en question sa religiosité, y compris le foulard qu'elle a décidé de porter. Pour Latifa il est très difficile de négocier la légitimité de son foulard sur le lieu de travail. Elle ne peut pas se servir de routines (contrairement à Sahla). De plus, elle souffre du conflit dans son milieu d'origine sur la signification du voile. Pour toutes ces raisons, les négociations autour de l'islam sont un défi pour Latifa.

Un autre résultat de la recherche peut révéler un impact sur l'appréhension du vivre-ensemble dans une société plurielle. La pratique orthodoxe de l'islam est souvent perçue en tant que problème en France et en Allemagne. D'après cette recherche nous pouvons argumenter qu'il existe des compétences chez les interlocutrices qui facilitent les négociations autour de l'islam. Ces compétences n'ont rien à voir avec telle ou telle pratique religieuse. Ce n'est pas grâce à sa conception religieuse moins stricte mais à sa réflexivité prononcée qu'Ece négocie la conflictualité de son positionnement de manière très professionnelle et réfléchie. Ce n'est pas en raison de sa pratique rituelle mais de sa réflexivité moins développée que Nefissa a du mal à défendre sa position vis-à-vis de ses collègues. Pour elle, l'acceptation de son identité musulmane dépend de la personnalité des personnes qu'elle rencontre. Elle-même ne se perçoit pas en tant qu'actrice dans un contexte structuré par des rapports de pouvoir. Elle ne peut se servir de routines dans la gestion de sa différence. Ses parents avaient l'habitude de cacher leur appartenance à l'islam⁶⁴⁸. Quant au cas de Sahla, il montre de manière exemplaire qu'une pratique ritualiste de l'islam peut très bien aller de pair avec la réflexion sur la contingence de son propre positionnement.

⁶⁴⁸ Voir chapitre 7.3.1 de la thèse.

La créativité dans l'activation de ressources

Nous avons identifié dans notre recherche des formes d'activation de ressources et de gestion de crises créatives. Dans ces formes nous trouvons souvent une combinaison de valeurs et de possibilités du milieu et de la société. Cela montre encore une fois que le double ancrage de la manière de vivre ne se laisse séparer qu'analytiquement. Le cas de Djamila illustre bien ce point. Sa conception de la vie repose sur la combinaison de valeurs religieuses et de valeurs de durabilité. Elle mobilise de manière très adroite la religion en tant que ressource de la thématisation identitaire, ce qui lui permet, malgré la discontinuité par rapport à son milieu d'origine, d'élaborer la conception d'une continuité d'identité. La compatibilité de sa manière de vivre avec les normes et valeurs de la société française lui permet aussi de se distinguer de son milieu d'origine.

Le cas de Raisa témoigne également de l'activation créative de ressources et du développement de la capacité d'agir malgré les restrictions de sa trajectoire professionnelle, accentuées par son milieu d'origine. Raisa développe un arrangement de vie dans lequel l'attachement aussi bien que l'activité professionnelle constituent des ressources biographiques. Il faut rappeler qu'elle a pu commencer une formation professionnelle pour devenir auxiliaire de vie grâce aux structures de la société allemande. Cela révèle une fois de plus que la société ne cause pas seulement des contraintes, mais aussi des possibilités d'agir.

4.1.2 L'évolution de la manière de vivre par rapport à la société

Cette partie abordera le rôle du cadre national et du domaine professionnel dans la manière de vivre, notamment dans les négociations autour de l'identité religieuse et les pratiques religieuses sur les lieux de travail. Quant à la typologie qui sera présentée plus loin, nous soulignons un résultat clé : les manières de vivre sont fortement imprégnées du rejet des conceptions musulmanes. Par rapport à l'acceptation ou au rejet de l'islam, la France et l'Allemagne ne sont guère différentes. Nous trouvons la fusion de sphères (type 1), la séparation de sphères (type 2) ou les frontières flexibles entre religion et travail (type 3) dans les deux pays. En effet, le cadre national n'a pas d'effet considérable sur le type d'arrangement.

En ce qui concerne les trajectoires éducatives et professionnelles, il n'est pas surprenant que notre étude confirme une influence majeure des conditions institutionnelles. Néanmoins, les trajectoires éducatives témoignent bien de l'enchevêtrement

entre la société et la spécificité du milieu⁶⁴⁹. Notre étude manque de cas pour pouvoir comparer systématiquement les trajectoires professionnelles par rapport au cadre national ; d'ailleurs cela n'était pas son but. Néanmoins, la perspective comparée permet certaines précisions. Dans un moment précis d'une biographie, le cadre institutionnel peut ouvrir des possibilités favorables. Nous avons constaté cela par rapport au cas de Raisa. Cela rejoint Olaf Groh-Samberg *et al.* (2012) qui montrent que le cadre institutionnel français et allemand présente à la fois des chances et des risques. Situer la biographie de Raisa dans le cadre allemand nous permet de nuancer les restrictions du milieu d'origine. Dans le contexte allemand sa trajectoire n'est pas surprenante et ne peut pas être qualifiée de typiquement musulmane. D'après l'étude de Christiane Pappastefanou (1992), il s'agit plutôt d'une trajectoire typique de femmes peu qualifiées qui se consacrent d'abord à leur vie de famille, pour ensuite entamer une activité professionnelle plus tard dans leur biographie. Dans l'échantillon allemand, Raisa représente une des femmes entre 40 et 50 ans dont les enfants sont déjà adultes en raison d'un mariage intervenu précocement. Les femmes peu qualifiées entrent sur le marché du travail via un bénévolat ou un emploi aidé (par exemple en tant que guide à l'intégration, *Integrationslotsin* en allemand). De cette manière elles s'appuient sur les structures institutionnelles de la société. Ainsi Raisa effectue une réorientation professionnelle financée par l'État dans le domaine des soins en raison de la demande de main-d'œuvre dans une situation de changement démographique.

Affirmer que la société constitue un cadre pour la manière de vivre individuelle signifie aussi l'importance de la position du milieu d'origine par rapport à la société. Les milieux issus de l'immigration de travail des années 1960 et 1970 occupent une position inférieure dans la structure sociale. Cela change lentement avec l'ascension sociale fréquente dans la deuxième génération. Plus importante que la position socio-structurelle est la position culturelle, autrement dit la différence culturelle et religieuse par rapport à la société dominante, qui entraîne le rejet par cette dernière. La pratique de la religion, plus répandue dans ce milieu migratoire et musulman, constitue une double différence. Selon un sondage de Bertelsmann auprès de la population musulmane et non-musulmane, seulement 11 pour-cent de musulmans mais 34 pour-cent de non-musulmans sont considérés (par les chercheurs) comme « peu religieux » (Halm/Sauer 2017, 36). Ce décalage est encore plus prononcé en France (6 versus

⁶⁴⁹ Voir le résumé dans le chapitre 5.8 de la thèse.

47 pour-cent). Dans les sociétés qui se présentent comme séculières se propage la norme de ne pas avoir de religion. Comme le dit Charles Taylor (2009), il faut alors donner de bonnes justifications d'avoir choisi l'option de la religion. Si la religiosité constitue déjà une différence, c'est d'autant plus vrai pour une religion qui, par rapport au christianisme bien ancré en France et en Allemagne, a une mauvaise réputation⁶⁵⁰. Selon l'enquête de Detlef Pollack *et al.* (2014, 21) l'islam est associé à la violence, au fanatisme, à la bigoterie et à la soumission de la femme ; pour ce dernier aspect les taux d'approbation atteignent plus de 80 pour-cent.

Ce discours de rejet vis-à-vis de l'islam se laisse identifier dans des situations précises aussi bien en France qu'en Allemagne. Les employées d'appartenance musulmane confrontées dans le contexte professionnel au rejet de l'islam ou à des stéréotypes (par exemple celui de l'islam comme religion rétrograde) développent des manières de négocier l'acceptation de leur identité musulmane. Nous pouvons dire que les milieux de travail sont comme un microcosme de la société dans lequel se reproduisent les stéréotypes et les perceptions. En même temps ces contextes constituent une sorte de micro-laboratoire dans lequel la pratique de la pluralité religieuse, comprise comme relationnelle et réciproque, peut être exercée. Les relations professionnelles ont une certaine durée et sont en grande partie basées sur la coopération, ce qui aide à transformer des perceptions et stéréotypes dans un processus d'apprentissage mutuel. Lori Beaman (2014) appelle les négociations situationnelles préventives à travers les interactions quotidiennes « *soft measures* ». Pour elle, les manières souples par lesquelles les acteurs « négocient » leur différence religieuse et « naviguent » au quotidien (*ibid.*, 184) devraient davantage être prises en compte dans le discours dominant sur le vivre-ensemble dans des sociétés plurielles. Dans notre étude nous avons observé des négociations comparables dans les deux contextes nationaux. Cependant, une certaine manière de vivre peut éviter ou limiter la nécessité de négociations. Djamil⁶⁵¹ poursuit une façon de vivre utopique et évite les négociations au présent. Sahla⁶⁵² met de côté (*ausklammern*) sa religiosité dans le contexte de travail.

⁶⁵⁰ Il est intéressant de constater que les Allemands et les personnes originaires de Turquie perçoivent l'islam de manière inversée. Quand les uns l'associent à la violence, au fanatisme, à la bigoterie, et à la soumission de la femme, les autres l'associent aux droits de l'homme, à la solidarité, à la tolérance et à la paix. Cela peut rendre très difficile la communication entre non-musulmans et musulmans.

⁶⁵¹ Voir la description du cas plus bas et chapitre 7.4.1 de la thèse.

⁶⁵² Voir la description du cas plus bas et chapitre 7.5.2 de la thèse.

Notre étude nous amène à relativiser l'influence du cadre juridique sur les négociations. Dans les deux contextes nous avons observé que les attentes, les perceptions et les stéréotypes jouent davantage. Bien que les règlements sur la visibilité religieuse diffèrent d'un contexte de travail à l'autre, les femmes qui portent le foulard ont conscience que celui-ci constitue une barrière. Ce sont surtout les musulmanes de plus jeunes générations qui prennent en compte les possibles effets sur leur positionnement professionnel quand elles prennent une décision sur le port du foulard, comme je le montre ailleurs (Hennig 2017, 336 *sq.*). Ici il ne s'agit pas de nier l'influence du cadre juridique. Bien évidemment, le statut de la liberté religieuse joue un rôle dans les négociations autour de pratiques religieuses. En Allemagne, le droit de pratiquer sa religion aussi sur les lieux de travail (en principe) a un statut de protection élevé. Par conséquent, les souhaits d'accommodation religieuse peuvent être thématiques de manière plus ouverte alors qu'en France il est difficile d'aborder la religiosité sur les lieux de travail, comme j'ai pu le constater pendant mon enquête de terrain en région parisienne.

Concernant les pratiques et les valeurs religieuses dans le contexte de travail, nous avons constaté au cours de notre étude la spécificité des secteurs de la santé et du social. D'abord, les employé(e)s de ces secteurs ont plus de libertés que par exemple ceux du secteur de la production, telles que les horaires de travail flexibles. L'accès assuré aux installations sanitaires, aux vestiaires, aux salles de pause, et les bureaux individuels (de certaines travailleuses sociales ou médecins) expliquent pourquoi la conciliation temporaire et organisationnelle entre religiosité et travail n'a pas été qualifiée de problème par mes 48 interviewées. Voici une autre explication : celles qui prient de manière régulière décident parfois de regrouper les prières (dans la soirée). D'autres négocient de manière subtile l'utilisation de locaux disponibles. Comme je l'ai déjà mentionné, ce genre de négociation se trouve plus souvent dans les contextes allemands alors que la prière est plus souvent faite de manière discrète dans le contexte français. Cela reflète le cadre juridique français selon lequel une demande d'accommodation pourrait entraver la composante négative de la liberté religieuse des autres, c'est-à-dire la possibilité de ne pas avoir de religion.

Les professions du social peuvent influencer la manière de vivre par leur capacité à stimuler la réflexion biographique. Dans le processus de professionnalisation (pendant la formation et la pratique du métier), des stratégies de réflexion et d'analyse sont exercées qui peuvent ensuite être appliquées à la biographie personnelle. Dans

ces professions, le client ou usager (l'être humain) est appréhendé dans ses multiples positionnements et rapports sociaux. Parallèlement, le travail social consiste à encourager l'autonomie et la capacité d'agir. Le cas de Latifa témoigne d'une compréhension quasi sociologique de sa pratique de vie, et notamment du rapport entre autonomie et hétéronomie. Cela peut être mis en relation avec sa professionnalisation en tant que travailleuse sociale. Réciproquement, une affinité pour ce secteur de travail peut résulter de processus biographiques, ce que nous avons constaté dans le cas d'Ece dont les études pédagogiques et politiques résultent d'une confrontation à sa différence au moment de l'adolescence.

En général, l'orientation vers le bien commun dans ces secteurs professionnels permet aux interlocutrices de constater la compatibilité de valeurs (religieuses et professionnelles). Il est intéressant de constater que cette compatibilité est avancée en tant qu'argument supplémentaire lors de la justification de décisions professionnelles lourdes. Raisa avance cet argument par rapport à une décision qui n'est pas vraiment libre, car elle saisit une possibilité dans une marge de manœuvre très restreinte. Dans d'autres cas, la compatibilité de valeurs est constatée dans des réflexions rétrospectives alors que le choix du métier reflète plutôt des mécanismes liés au genre et à la classe sociale. Il peut aussi s'avérer utile pour les individus de constater la compatibilité de valeurs. La mise en œuvre de valeurs religieuses et éthiques peut constituer une compensation supplémentaire pour des activités professionnelles émotionnellement exigeantes et peu rémunérées. Dans deux cas, on constate des liens réciproques entre religion et travail. L'activité professionnelle est propice à la religiosité quand elle permet la mise en œuvre de valeurs religieuses (Latifa). Il en est de même quand le travail engendre la validation de l'image de soi (*Selbstvergewisserung*) et la gratitude envers Dieu (Raisa).

Néanmoins, les domaines professionnels enquêtés dans cette étude peuvent être caractérisés comme ambivalents dans leur effet sur la manière de vivre. La proximité des questions qui y sont abordées (la maladie, l'âge, la mort, les problèmes sociaux) avec des sémantiques religieuses nécessite parfois d'établir des limites. Cela rejoint l'étude de Wendy Cadge *et al.* (2009) qui confirme qu'il est parfois difficile d'établir une manière de faire adéquate. L'étude porte sur la question de l'appartenance religieuse de patients et de son éventuelle prise en compte, étant donné qu'elle peut constituer une ressource dans le processus de guérison. La nécessité d'établir des limites

dans un domaine proche de la religion caractérise le type numéro 3 dans notre classification. Pour Latifa, établir des limites pose problème. Ses valeurs religieuses étant très proches des valeurs professionnelles, il lui est difficile de savoir si elle réalise ses valeurs dans sa pratique professionnelle. En dépit d'un critère d'évaluation, elle interroge sa conscience constamment⁶⁵³.

4.2 Typologie des manières de vivre articulant travail et religion

Après avoir situé la manière de vivre dans un rapport de tension parfois contradictoire dans le milieu et la société, cette partie abordera la question clé de cette recherche : la conduite de vie par rapport au travail et à la religion. Par la comparaison de nos six cas nous avons établi une typologie. Elle montre comment travail et religion, compris comme des sphères de pratiques, des sphères de valeurs et des sphères sociales, sont modelés par les actions des individus et comment ceux-ci concilient ces sphères.

Dans l'activité professionnelle et dans le contexte de travail, l'établissement de limites entre les sphères est en jeu. Mettre des limites ou au contraire accepter (voire amplifier) le croisement d'identités (religieuse et professionnelle), de valeurs et de pratiques est un aspect crucial. Les types se distinguent dans leur manière de séparer et de relier travail et religion, et par rapport à la perméabilité des limites. Les interlocutrices négocient par exemple dans quelle mesure l'identité religieuse doit être thématifiée. Cela dépend entre autres de l'importance qu'elles associent à leur image en tant que musulmane, ce qui est très important pour le type 1 (ci-dessous). Dans ce qui suit, nous commençons par décrire le type, pour ensuite récapituler les deux cas qui le représentent. Tout d'abord, il convient de noter que les types ne sont pas strictement séparables les uns des autres.

4.2.1 La conduite de vie avec une fusion de sphères (type 1)

Cette manière de vivre repose sur une interconnexion étroite entre religion et travail. Les deux sphères fusionnent pratiquement dans une entité unique, autrement dit un projet de vie. Ce type dont la conduite de vie par rapport au travail et à la religion fusionne dans un projet global constitue une réaction claire au cadre et aux grilles d'interprétation de la société dominante. Bien que les sociétés française et allemande soient

⁶⁵³ Voir chapitre 7.6.2 de la thèse.

imprégnées par les mouvements migratoires et la présence de citoyens dont l'origine étrangère remonte à la génération des grands-parents, les conceptions de vie musulmanes constituent une différence par rapport aux normes dominantes. Les attributions négatives qui en résultent suscitent des expériences de crise. Le décalage entre certaines normes musulmanes intériorisées et certaines normes partagées dans la société allemande ou française que les interlocutrices ont également intériorisées peut constituer une autre cause de crise. Cependant, le positionnement en tant que musulmane dans la société majoritaire n'est que le revers de la médaille. La fusion de sphères ne résulte pas moins de crises ou ruptures biographiques qui ont un lien avec la trajectoire professionnelle. Le milieu et la famille d'origine y jouent parfois un rôle ambivalent.

Si on considère les deux côtés de la médaille, le type 1 démontre l'interconnexion entre d'un côté la position dans la société, avec les stéréotypes qui en résultent, et de l'autre côté les aspects strictement liés à la biographie. La fusion de la religion et du travail dans un projet global est une façon de répondre à cette double conflictualité. Les sphères de vie fusionnées sont en quelque sorte une base pour une orientation globale. Nous pouvons identifier une devise, c'est-à-dire une thématique centrale guidant la manière de vivre. Ce type de conduite est proche de ce que Max Weber décrit par rapport aux disciples de sectes protestantes dont la manière de vivre repose sur des valeurs unitaires (*einheitliche Werte*). Mais notre type 1 diffère du type wébérien, dont le but ultime est issu de la sphère religieuse et se répand ensuite dans les autres sphères de la vie, alors que, comme nous l'avons mentionné, il s'agit plutôt ici d'une réponse à la double conflictualité des sphères considérées. Ce type se caractérise par une orientation de l'action qui vise le projet global ; dans le cas de Raisa exposé un peu plus loin, c'est l'idée de « faire ses preuves » et de contredire les stéréotypes en tant que musulmane qui travaille ; dans le cas de Djamila présenté ensuite, c'est l'épanouissement personnel et la volonté de se distinguer des autres et de son milieu.

Dans le projet global, l'identité religieuse et l'identité professionnelle sont tout aussi importantes. La fusion s'accompagne d'une orientation mobilisant le potentiel qu'a le travail de fournir du sens à une existence au-delà de la simple subsistance. C'est exactement pour cela que le travail peut faire partie d'un projet supérieur englobant plusieurs sphères de vie. Il n'est pas surprenant d'avoir identifié ce type dans le domaine du social et de la santé. Cependant, les trajectoires ayant mené à ce champ professionnel sont hétérogènes. Comme je l'ai déjà souligné, l'identité religieuse joue un

rôle important. Les femmes qui représentent ce type essaient de contredire les stéréotypes sur l'islam par une certaine visibilité de leur manière de vivre. Il n'est pas surprenant que dans les deux cas le voile fasse partie de leur conception de la vie, mais ce n'est pas la caractéristique clé. Les deux femmes appartenant à ce type dépassent leur identité et veulent d'une certaine façon représenter le groupe des musulmans, autrement dit changer la perception de l'islam. Le message que comporte le rôle de modèle qu'elles essaient de jouer est adressé à la fois à la société dominante et au milieu d'origine.

Ce type 1 ne manifeste pas de problème de conciliation. Bien au contraire, par le biais d'un projet global qui dépasse les limites entre les sphères, la compatibilité est assurée. Les deux cas décrits dans ce qui suit diffèrent en ce qui concerne l'appartenance à une génération, les possibilités de réalisation, la phase de vie, le contenu de la double conflictualité et le contenu de leur projet global. Ce qui les réunit est la fusion entre les sphères.

Orientation de la manière de vivre sur l'idée de faire ses preuves (Raisa)

Raisa, apprentie infirmière en gériatrie, est née à Berlin en 1968 dans une famille de travailleurs immigrés turcs. La volonté de faire ses preuves est une dynamique qui s'intensifie au cours de la biographie. Nous avons identifié un double motif qui constitue une réponse aux restrictions liées à la fois à l'origine et à la position dans la société. Sa biographie professionnelle est marquée par une marge de manœuvre très limitée, qui résulte de grilles d'interprétation caractéristiques d'un milieu de travailleurs étrangers des années 1980. Par exemple, la décision de faire un apprentissage comme couturière est prise par le père de famille et motivée par l'utilité de ce métier (dans le pays d'accueil et le pays d'origine, voir Boos-Nünning 1989). Raisa acquiert néanmoins de l'autonomie par rapport au milieu d'origine. Dans la sphère religieuse elle prend des décisions autonomes par lesquelles elle nie le pouvoir traditionnel du père. Avec sa décision de se marier contre la volonté de son père, nous pouvons constater que l'autonomie se diffuse dans d'autres sphères de vie. Néanmoins, elle est femme au foyer et travaille occasionnellement en tant que femme de ménage. Malgré son savoir religieux elle symbolise pour les membres de la société dominante un rôle de genre traditionnel. En raison de son voile qui la rend identifiable en tant que musulmane, elle est souvent confrontée à des stéréotypes selon lesquels l'islam et non son

milieu d'origine serait à l'origine de sa position inférieure. Cela contribue à sa motivation à se positionner de manière autonome dans la société, plus concrètement dans le marché du travail. Le sentiment de crise s'accélère après la phase de travail de reproduction, quand ses enfants sont adultes. La crise est à la fois causée par l'expérience de rejet par la société et par le désir de donner un sens à son existence. Le fait que son engagement au sein d'une mosquée ne lui suffise pas pour se sentir satisfaite montre que la crise de sens (donc biographique) et la crise qui résulte du rejet par la société sont interconnectées.

Raisa profite d'une occasion qui se présente à elle de faire une formation en tant qu'auxiliaire de vie. Dans sa légitimation de cette décision, nous pouvons identifier un effort d'interprétation : elle présente cette option comme le dépassement idéal de sa crise. Sa motivation à faire ses preuves comporte deux dimensions. D'un côté, en tant que musulmane intégrée sur le marché du travail, elle nie les discours dans lesquels l'islam est assimilé aux rôles de genre traditionnels. De l'autre côté, son activité professionnelle pourvue de sens correspond à une démarche à l'encontre de son milieu d'origine, qui n'a pas donné d'importance à son épanouissement personnel.

Le rôle de la religion n'est pas sans ambiguïté dans cette biographie. Son appartenance religieuse est la cause de la discrimination (*via* l'assignation aux rôles de genre traditionnels par la société). L'attachement fort à l'islam rend l'acceptation de la discrimination impossible. Raisa ne veut pas se replier dans le milieu religieux, même si ce dernier lui aurait offert des possibilités en raison de son engagement et de sa réputation au sein de la mosquée. La souffrance engendrée par la mauvaise image de l'islam l'oblige à lutter contre cette image. Il ne serait pas faux de dire que sa religiosité a aggravé la crise. Cependant, la religiosité constitue aussi une ressource pour la résolution de crises. Raisa avance l'idée d'avoir été choisie (par Dieu) pour ce métier et équilibre ainsi les exigences émotionnelles et physiques de ce dernier.

Rappelons ici que la fusion ne se manifeste pas seulement dans son idée de faire ses preuves, mais aussi dans le caractère de ressource mutuelle que constituent travail et religion⁶⁵⁴. Même dans son activité professionnelle, elle prend en considération l'image qu'elle donne en tant que musulmane visible et essaye de contredire des stéréotypes. Nous avons en outre identifié l'interconnexion de l'identité religieuse et

⁶⁵⁴ Voir chapitre 7.1.3 de la thèse.

de l'identité professionnelle dans sa manière d'agir à partir d'une perspective religieuse, par exemple quand les personnes à soigner qui sont d'appartenance musulmane émettent des doutes et des critiques envers Dieu.

Orientation de la manière de vivre vers la réalisation de soi (Djamila)

Djamila, infirmière, née en 1984 à Paris, grandit dans le milieu des travailleurs algériens caractérisé par la volonté d'ascension sociale. Malgré le succès de sa trajectoire éducative, sa biographie connaît des crises dont nous pouvons identifier deux raisons principales. Premièrement, les normes musulmanes de sexualité qu'elle a intériorisées et le style de vie d'adolescente dans la société française qu'elle a adopté provoquent une dissonance cognitive (voir Festinger 1957). Deuxièmement, elle abandonne sa carrière éducative prometteuse. Djamila répond à cette double conflictualité en concevant une utopie qui connecte des normes et valeurs musulmanes avec les valeurs postmodernes de durabilité et de bien-être. Cela reflète un double ancrage de sa manière de vivre dans les valeurs de l'islam et les valeurs partagées au sein de la société dominante. Le projet d'avenir « La Villa du bien-être⁶⁵⁵ », qui est un projet à la fois religieux et professionnel, comporte une fusion de sphères. Le projet de vie est orienté vers la réalisation de soi et porté par une tendance à se distinguer des autres et de son milieu. L'importance accordée à la liberté va avec une renonciation à des liens et à des obligations (comme celle de fonder une famille). Djamila est dans une phase biographique que nous pouvons appeler « *emerging adulthood* » (Arnett 2004). Sa conception de la vie reflète la société française et une génération ayant grandi dans une situation matérielle agréable et disposant d'une marge de manœuvre assez large. Djamila opère une interconnexion créative entre conception de la vie musulmane et postmodernité.

La fusion des sphères travail et religion se manifeste dans le souhait de fonder l'identité, le sens de l'existence et la communauté par le projet global. Il est intéressant de constater que son projet d'avenir comporte une vision du bien commun au sens de Taylor (1995), qui parle de « réalisation de soi authentique ». Djamila formule des idéaux et la religion est une des bases de cette aspiration combinant valeurs religieuses et valeurs séculières qui toutes transcendent le présent. Cela illustre bien une « modalité de croire » qui correspond à l'aspiration et au dépassement de soi (Lamine 2018, 128). La communauté imaginée est une communauté orientée vers le bien-être. Elle

⁶⁵⁵ Voir chapitre 7.4.1 de la thèse.

transcende les frontières entre la communauté musulmane et la société française. Cette utopie conceptualise les sphères religion et travail comme étant très compatibles. Dans la réalité du présent qui est loin de cette utopie, Djamilia évite les négociations et par conséquent n'est pas obligée de faire des compromis, par exemple par rapport au voile au travail. Elle travaille pour une agence d'intérim en tant qu'infirmière et affirme que son voile n'est pas négociable. D'ailleurs son voile ne pose pas vraiment problème. Ce turban combiné avec des accessoires exotiques n'est que rarement identifié en tant que voile islamique, ce qui montre encore une fois la compatibilité de sa conception de la vie avec la société française.

4.2.2 La conduite de vie avec une séparation de sphères (type 2)

Comme les autres types, celui de la conduite de vie avec séparation de sphères contient une dimension religieuse puisque la religion est une des sources de la manière de vivre. Cependant, à la différence des autres, dans le type 2 l'influence religieuse ne rayonne pratiquement pas sur la sphère professionnelle. Ce type met en quelque sorte en évidence la société séculière, différenciée et reposant sur la division du travail. L'indépendance relative de la manière de vivre religieuse et de la manière de vivre professionnelle n'est pas typiquement musulmane. Au sein d'un arrangement de vie assez stable, nous pouvons identifier la religion et le travail comme des sphères avec des règles, normes et objectifs distincts. L'orientation des actions reflète la caractéristique de chacune des sphères. Ainsi, les individus définissent des ambitions dans leur développement religieux et dans leur parcours professionnel qui sont indépendantes les unes des autres. Par conséquent, les cas qui représentent ce type ne montrent pas de conflictualité entre sphères au niveau des valeurs, de l'attribution de sens et de l'identité.

Néanmoins, le type 2 contient des aspects typiquement musulmans dans la mesure où les grilles d'interprétation et les stéréotypes de la société dominante sur la religion musulmane jouent un rôle dans la manière de vivre. Les attributions négatives et le rejet peuvent rendre nécessaire l'instauration de limites supplémentaires par les employées, par exemple en ce qui concerne la thématization de l'identité religieuse sur le lieu de travail. Alors que, d'une certaine manière, Nefissa accepte le rejet, Sahla établit des frontières supplémentaires de manière consciente. Elle distingue espace de travail et espace personnel et exclut son identité religieuse de la sphère professionnelle. Cette différence entre les cas illustre une caractéristique clé de ce type 2 : les personnes

cherchent la reconnaissance en tant qu'individus et ne veulent ni jouer un rôle de modèle ni représenter l'islam.

Comme nous l'avons dit, il n'y a globalement pas de croisement entre la religion et le travail. Néanmoins, cela ne peut pas être exclu de manière absolue. Ainsi nous avons observé la compatibilité des valeurs religieuses et professionnelles, ce qui est dû à ce domaine professionnel. Pourtant, cela n'amène ni à une fusion de sphères (comme dans le type 1) ni à des crises dans l'activité professionnelle (comme dans le type 3).

La séparation (d'origine biographique) entre religion et travail (Nefissa)

Nefissa, née à Berlin en 1987 dans une famille de réfugiés du Kosovo et assistante médicale de formation, fait des études en informatique de gestion. Depuis son divorce elle est mère célibataire. De façon caractéristique de ce type, dans le cas de Nefissa la pratique et les ambitions sont orientées vers la nature et les règles de chaque sphère. Elle exerce une activité professionnelle afin de subvenir à ses besoins. Dans cette biographie marquée par une marge de manœuvre très restreinte, l'objectif clé consiste à assurer l'existence matérielle de la prochaine génération. Quant à la sphère religieuse, sa pratique témoigne d'une communication avec le transcendant (au sens de Riesebrodt 2007). Au cours de la biographie, l'intensification de la pratique de la prière et du jeûne pendant le mois de Ramadan a été motivée par les modèles religieux de son milieu d'origine qui respectent les règles religieuses prescrites.

En quelque sorte Nefissa représente un cas typique qu'on aurait pu trouver dans une société musulmane. Dans sa conception nous ne trouvons pas de positionnement conflictuel vis-à-vis de la société. Étant donné la différence d'orientation de l'action et des valeurs, propres à chaque sphère, qui se sont formées au cours de la socialisation, nous pouvons qualifier de biographique l'origine de cette séparation entre religion et travail sans conflit de conciliation.

En raison de la perception de la société dominante, une conflictualité naît dans le contexte de travail. Nefissa fait l'expérience du rejet de sa religiosité, peu réfléchie jusqu'alors. Être musulmane croyante et employée dans un lieu de travail très homogène devient un défi. Pour Nefissa il est très difficile de négocier l'acceptation de sa différence et de sa pratique religieuse car elle a très peu de capacité d'agir en termes de négociation. Cela est entre autres dû au fait qu'elle ne se conceptualise pas en tant qu'actrice autonome. Bien qu'elle prenne des décisions biographiques importantes et

risquées, les justifications qu'elle donne montrent qu'elle ne se considère pas vraiment comme responsable de ces décisions. Elle ne se perçoit pas en tant qu'actrice négociant l'acceptation de son identité dans son entourage social, mais attribue plutôt l'acceptation ou le rejet à l'attitude des autres. Par conséquent, dans sa conception, elle dépend de la volonté des autres. Il peut paraître paradoxal que la manière de vivre de Nefissa témoigne tout de même d'un optimisme d'action. Elle traite son identité musulmane comme quelque chose de normal, elle est active dans le champ professionnel malgré les expériences négatives et elle endure les attributions négatives.

La séparation comme résultat de l'expérience dans un entourage restrictif (Sahla)

Sahla, née en 1987 en région parisienne, travaille en tant qu'infirmière à l'hôpital. La cohabitation de la sphère religieuse et de la sphère de travail est d'abord issue de la biographie. Les sphères sont séparées, ce qui se manifeste dans le choix du métier marqué par les mécanismes liés au genre. La narration de Sahla témoigne d'un savoir pratique intériorisé selon lequel religion et travail sont des sphères aux logiques différentes. À partir de l'adoption de la loi interdisant en 2004 les signes religieux à l'école, elle sait que le religieux est règlementé dans les institutions éducatives françaises.

Dans le cas de Sahla nous pouvons constater une certaine perméabilité de la séparation qui n'est malgré les apparences pas spécifiquement religieuse. Sahla justifie sa décision conflictuelle de travailler dans un service pour personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer en se référant à ses valeurs religieuses. Cet argument n'est pourtant ni spécifiquement musulman ni spécifiquement religieux. Il s'agit plutôt d'une idée de réciprocité intergénérationnelle très répandue dans les États-providence (voir Lessenich/Mau 2005). Constater la compatibilité de ses valeurs constitue pour Sahla une justification supplémentaire pour son activité professionnelle.

La cohabitation des sphères religieuse et professionnelle est remise en cause par la société française. Alors que certaines restrictions concernant les signes religieux dans des institutions françaises ne posent pas de problème particulier à Sahla, qui s'y adapte, elle apprend de manière douloureuse que l'islam est perçu comme une religion menaçante. Par la suite, elle établit une frontière supplémentaire. Elle conceptualise la sphère du travail en tant que sphère sociale et spatiale, dans laquelle elle s'adapte de manière transparente à des règles et normes sociales. En premier lieu cela signifie renoncer à son voile pendant le travail (bien que celui-ci ne soit pas strictement interdit), mais le porter par exemple quand elle fait des sorties entre collègues. Cette séparation

stricte et l'adaptation aux exigences contribuent à la conciliation entre religion et travail. Sahla est dispensée de négociations dans son lieu de travail puisque personne ne thématise les sujets liés à la religion. Paradoxalement, la séparation contribue à créer des marges de liberté pour une manière de vivre religieuse dans d'autres sphères de vie, puisque la société dominante est privée de toute possibilité de juger la religiosité de Sahla. Qu'elle n'aborde sa religiosité avec personne sur son lieu de travail lui évite d'avoir à se justifier.

4.2.3 La conduite de vie avec frontières flexibles entre les sphères (type 3)

Le 3^e type de conduite de vie présente un chevauchement de la manière de vivre par rapport d'une part à la religion et d'autre part au travail. Les sphères de l'action et des valeurs ne sont ni durablement connectées ni strictement séparées. Elles se rejoignent dans certains aspects et situations. Ce type représente les spécificités du domaine professionnel. Les professions sociales et médicales ont une histoire à la fois religieuse et profane et permettent la mise en œuvre de valeurs religieuses aussi bien que séculières orientées vers le bien commun. Les valeurs religieuses peuvent influencer la manière d'exercer l'activité professionnelle et en constituer une ressource. Les thématiques abordées dans ce champ professionnel – la maladie, la mort, les problèmes sociaux – nécessitent parfois de prendre en compte la religiosité des patients/clients. Chez les employeurs confessionnels (en Allemagne), l'appartenance des employées à l'islam peut être associée avec certaines compétences et attitudes professionnelles.

Pour ce type, la conciliation entre religion et travail constitue un véritable défi. C'est grâce aux négociations permanentes que la compatibilité est acquise. L'équilibre est atteint sous de multiples formes par lesquelles les professionnelles contrebalancent les exigences contradictoires. Nous allons voir cela dans le cas de Latifa par rapport à la réalisation de valeurs religieuses dans le travail, ou dans le cas d'Ece par rapport à l'acceptation de la religion en tant que ressource de l'optimisme structurel. L'enchevêtrement entre les deux sphères ne constitue pas un arrangement fixe, mais nécessite des négociations situationnelles et des compromis. Cela nécessite parfois d'endurer une certaine ambivalence voire une ambiguïté. Ainsi, nous pouvons observer l'établissement d'une limite stricte dans une situation, alors que dans une autre situation l'appartenance religieuse est mise au service du travail, quand par exemple Ece mobilise des arguments religieux pour convaincre un groupe de clientes âgées et musulmanes de la nécessité de la prévention en santé.

À la différence du type caractérisé par la fusion mais de façon proche du type marqué par la séparation, nous ne pouvons pas identifier ici un projet global de vie. Il s'agit plutôt d'une balance dynamique entre religion et travail. Comme cela a déjà été indiqué, ce type négocie constamment entre travail et religion. Il est révélateur de regarder de plus près comment ce type riche en négociations réagit par rapport à l'acceptation de la conception musulmane de la vie. Il est vrai pour tous les types que les employées de confession musulmane cherchent aussi la reconnaissance de leur identité musulmane. La différence par rapport au type 1, qui veut en quelque sorte représenter le groupe des musulmans, et la similarité par rapport au type 2 consiste dans le fait que la quête de reconnaissance concerne l'individu et son identité personnelle. Grâce au nombre important de négociations, qu'elles concernent la reconnaissance en tant que musulman, la religion en tant que ressource, ou des valeurs, les cas qui représentent ce type nous montrent très bien que ces négociations peuvent être plus ou moins réfléchies, professionnelles, routinières ou conflictuelles.

Frontières perméables par rapport à l'identité religieuse et aux ressources (Ece)

Ece, née en 1973 dans une famille de travailleurs turcs à Berlin, travaille en tant que directrice adjointe dans une institution du secteur social confessionnel. L'enchevêtrement entre travail et religion résulte déjà du fait que l'employeur associe certaines compétences avec l'origine d'Ece et son appartenance musulmane. En outre, la religion fait partie de l'activité professionnelle, puisqu'une des tâches consiste à conseiller les services d'assistance aux personnes âgées par rapport aux besoins de clients musulmans. Enfin, dans le cas d'Ece une ressource d'action – l'optimisme structurel qui aide à affronter les exigences du travail – repose en partie sur la religion, celle-ci faisant donc partie de l'activité professionnelle.

Ece établit des limites entre religion et travail en fonction de la situation. Comme nous l'avons déjà dit, elle est prête à mettre son identité religieuse au service de son travail. Dans d'autres situations, elle doit décider comment aborder des thématiques religieuses. Elle mobilise son savoir sur l'islam quand cela concerne sa compétence professionnelle, mais elle refuse de le faire quand on s'adresse à elle en tant que représentante de son groupe minoritaire.

Ece ne pratique pas l'islam de manière ritualiste dans son quotidien. Ce cas montre qu'une telle conception du religieux n'est pas moins conflictuelle qu'une pratique rituelle. Il peut paraître paradoxal que son entourage professionnel divers et très

ouvert par rapport au fait religieux reproduise tout de même les stéréotypes sur l'islam, mais cela montre que la perception de l'islam est très différente de celle d'autres religions.

Dans les négociations nous pouvons constater un très grand professionnalisme. Cela va jusqu'à un certain plaisir qu'Ece éprouve quand elle réagit face à des attributions de son entourage. Quand par exemple ses collègues exigent d'elle qu'elle fonctionne en tant qu'experte pour les questions qui touchent à l'islam, elle renvoie cette exigence de manière offensive en demandant au collègue d'être quant à lui expert du christianisme. Ece négocie de manière routinière. Cela repose sur tout un processus de réflexion sur la conflictualité de son positionnement quand elle était adolescente, ce que j'ai décrit de manière exhaustive dans le chapitre 6.2 de la thèse.

Négociation autour de valeurs et d'une transformation religieuse (Latifa)

Latifa, née en 1982 à Paris, exerce le métier de travailleuse sociale chez un employeur de l'action sociale, plus précisément du Secours catholique. L'enchevêtrement du travail et de la religion se produit successivement dans la biographie. Le choix du métier constitue une continuité par rapport à son milieu d'origine migratoire, caractérisé par une réciprocité sociale prononcée. Ce choix est également motivé par l'orientation scolaire du système français. Après une intensification de la religiosité suite à l'expérience émouvante de la maternité, Latifa se rend compte de la compatibilité entre ses valeurs professionnelles et religieuses.

La transformation religieuse témoigne d'un processus non seulement individuel mais aussi collectif dans le milieu d'origine. Le rejet de leur propre religion dans la première génération de migrants musulmans est dépassé dans la deuxième génération qui (comme Latifa) veut transmettre la religiosité à la troisième génération. La dynamique intergénérationnelle, très présente dans ce cas, repose sur une expérience religieuse individuelle mais naît aussi du sentiment d'être redevable aux parents qui, selon Latifa, se sont sacrifiés et auraient abandonné leur religion pour rendre possible une meilleure vie à leurs enfants. À la suite de sa transformation religieuse, Latifa souhaite accorder au religieux une place dans son travail, premièrement par la mise en œuvre de ses valeurs religieuses dans son activité professionnelle et, deuxièmement, en portant le voile. La dimension éthique de sa religiosité et le souhait de la réaliser par le métier de travailleuse sociale montre la compatibilité de valeurs religieuses et

professionnelles. Cependant, dans la pratique professionnelle quotidienne, cela contribue aux conflits intérieurs, par exemple quand le travail nécessite de sacrifier l'idéal éthique et quand le souhait d'être solidaire avec les membres de la communauté religieuse irait à l'encontre des exigences professionnelles. Latifa trouve des solutions situationnelles à ce genre de conflit intérieur en établissant des limites.

En ce qui concerne le voile dans le lieu de travail, Latifa et son employeur trouvent une solution tactique en interprétant le cadre juridique assez souple en leur faveur. Ne pas parler de la dimension symbolique du turban coloré qu'elle porte et observer que celui-ci ne ressemble pas à un voile islamique peut être compris comme l'établissement pour cette situation d'un cadre au sens d'Erving Goffman (1989). Cela est possible puisque pour Latifa aussi bien que pour son employeur un compromis est préférable. Ce compromis exige de Latifa de laisser dans l'incertitude la portée symbolique du signe et de respecter la règle implicite rappelée par l'employeur, qui est de donner un air moins religieux au voile en modifiant les couleurs et en le combinant avec des bijoux. Par cette concession, Latifa établit un compromis entre sa religiosité et son travail et évite un vrai problème de conciliation. Ce cas illustre que le souhait d'accorder une place plus importante au religieux dans la manière de vivre n'est pas formulé de manière intransigeante, ce qui permet de trouver des solutions créatives par rapport aux restrictions.

Le compromis n'est pas sans coût pour Latifa, puisqu'elle ne peut pas résoudre le conflit au sein du milieu d'origine (représenté par des collègues d'origine musulmane dans son travail) sur la signification du voile. Les négociations de Latifa, aussi bien intérieures qu'avec l'entourage, témoignent de peu de routines. Latifa ne connaît pas bien le cadre, notamment les règles juridiques, et elle ne peut pas non plus recourir à des manières de faire déjà établies, en raison de la transformation religieuse à la fois intergénérationnelle et au cours de sa biographie.

4.3 Discussion et types hypothétiques

Le tableau ci-dessous résume les caractéristiques principales. Auparavant je veux seulement souligner un aspect clé. Dans la genèse du type nous pouvons identifier la société dominante, très critique vis-à-vis de l'islam, comme une influence majeure pour le type 1. Le type 2 représente plutôt une normalité. Sa genèse reflète les conditions d'une société différenciée dans laquelle l'individu agit en fonction de normes relevant

de telle ou telle sphère. Le type 3 représente une normalité avec la particularité d'être très imprégné par les caractéristiques du domaine professionnel, qui est à l'origine de l'enchevêtrement entre religion et travail.

Tableau 11: Récapitulatif des types

	Fusion de sphères (Type 1)	Séparation de sphères (Type 2)	Frontières flexibles entre sphères (Type 3)
Cas représentant le type	Raisa (Allemagne) Djamila (France)	Nefissa (Allemagne) Sahla (France)	Ece (Allemagne) Latifa (France)
Influence majeure dans la genèse du type	Société dominante rejetant l'islam	Société différenciée, sécularisée	Domaine professionnel
Compatibilité de sphères	Accrue	Ne devient pas conflictuelle	Négociée situationnellement
Rapport entre pratique religieuse et professionnelle	Fusionné (dirigé vers le projet global)	Sphères d'actions distinctes	Limites situationnelles (valeurs, pratiques)
Rôle du domaine professionnel	Mobilise le potentiel du travail à procurer du sens	Indépendance du domaine professionnel	Type imprégné par les caractéristiques du domaine professionnel
Rôle de l'identité religieuse	Très importante, rôle de modèle musulman	– Insignifiante pour l'agir professionnel – Négociation pour la reconnaissance individuelle	– Essentielle pour l'agir professionnel – Négociation pour la reconnaissance individuelle
Relations de valeurs entre religion et travail	En fonction du projet global	Très faible	En fonction du cas

Pratique religieuse et symboles religieux sur les lieux de travail

Revenons sur deux aspects problématisés dans la littérature sur les musulmans dans les lieux de travail : la pratique religieuse rituelle et les symboles religieux (Alidadi 2012 ; Bouzar/Bouzar 2009 ; Dälken 2004 ; Khalfaoui/Möhring-Hesse 2015). Le raisonnement selon lequel la prière du vendredi ou bien la prière rituelle régulière dans la journée entrent en collision avec les tâches professionnelles est trop réducteur. Bien que les pratiques rituelles dans la littérature soient parfois considérées comme source de conflits ou d'incompatibilité entre religion et travail, ce n'est pas le cas dans la perspective des interlocutrices, comme nous l'avons déjà dit. Rappelons que l'image du pratiquant religieux appliquant strictement les prescriptions ne correspond pas à la réalité. D'après un sondage, seulement 39 pour-cent de musulmanes prient quotidiennement (Haug *et al.* 2009, 149). Ce chiffre n'indique rien sur le respect des moments de prière et le nombre de prières par jour. S'ajoutant à cela, nous avons observé que les employées de croyance musulmane ne veulent pas toutes faire leur prière dans leur

lieu de travail. Enfin, nous avons également observé que même celles qui souhaitent intégrer la prière dans la journée de travail font parfois des compromis en fonction de leurs obligations professionnelles.

L'adaptation aux obligations professionnelles et un certain renoncement à la pratique religieuse pourraient être critiqués en tant qu'effets d'une logique séculière dominante, comme l'a fait Nadia Fadil (2013). Quand l'auteure identifie cette logique séculière dominante même dans les énoncés de croyants qui optent pour la prière dans un environnement moins stressant que celui du travail (*ibid.*, 740), nous ne pouvons approuver cette argumentation que partiellement. Certes, quand les interlocutrices affirment que la pratique religieuse ne semble pas convenir au lieu de travail, cela témoigne d'une dominance de règles implicites de la sphère du travail. Ece et Latifa, indépendamment de leurs conceptions religieuses différentes, affirment que le cadre du travail permettrait la pratique religieuse. Cependant, elles situent la pratique de la prière hors du contexte du travail. Ece prie occasionnellement pendant le temps de loisir ou les vacances. Latifa, qui pratique la prière rituelle, rattrape la prière dès qu'elle arrive à la maison. Ce serait trop réducteur d'y voir une renonciation forcée et douloureuse. Étant donné que les deux cas représentent le type 3, nous pouvons souligner un autre aspect : il serait erroné de penser que toutes les personnes dont l'identité religieuse et les valeurs religieuses sont importantes pour la pratique professionnelle souhaitent intégrer leur pratique religieuse dans la journée de travail.

Comme explication au renoncement à la pratique religieuse sur le lieu de travail, nous avançons l'effet du rôle professionnel. Étant donné que les employées agissent en premier lieu conformément à leur rôle professionnel et aux exigences du travail, il n'est pas surprenant que d'autres aspects de leur manière de vivre deviennent moins importants. Cela dépend de la profession. Les interlocutrices employées en tant qu'infirmières ou médecins, face au rythme trépidant de leur journée de travail, affirmaient que c'était plutôt difficile d'intégrer la pratique religieuse. L'argument d'une préférence pour situer la pratique religieuse en dehors du travail peut être compris dans la perspective de la *Lived Religion*, selon laquelle la pratique religieuse varie en fonction du contexte (Orsi 2003, 172). L'état intérieur et l'expérience religieuse peuvent être très différents pendant une prière à la mosquée et celle au bureau, entre deux entretiens de conseil. Qualifier d'adaptation forcée la délocalisation de la pratique religieuse en dehors de la sphère professionnelle négligerait la capacité d'agir des acteurs qui décident de quelle manière ils pratiquent leur religion dans tel ou tel contexte.

Ici nous soulignons l'effort pour concilier pratique religieuse et pratique professionnelle. Renoncer à la pratique religieuse dans le lieu de travail peut constituer une option de conciliation, surtout dans un contexte méfiant vis-à-vis de l'islam. Cela épargne des négociations et des justifications. Ne pas discuter de la pratique religieuse individuelle avec les collègues peut protéger la sphère personnelle et éviter des jugements extérieurs. Pour les employées qui cherchent la reconnaissance en tant qu'individu et en tant que collègue mais pas en tant que représentante de musulmans, cela peut offrir une option favorable. Nous trouvons cette manière d'établir des limites plutôt dans les types 2 et 3, puisque les personnes du type 1, qui veulent changer l'image de l'islam, sont plus prêtes à parler de leur propre religiosité. Comme le tableau ci-dessus le montre, l'aspect de la pratique religieuse au travail n'est pas un élément constitutif des types. Si la pratique religieuse est exercée dans le lieu de travail, elle dépend de plusieurs facteurs, par exemple des possibilités temporelles comme des locaux pour prier.

Par rapport à la visibilité religieuse, nous pouvons dire que le foulard est négociable pour deux types : cela peut amener à se dévoiler pendant la journée de travail (Sahla, type 2) ou à laisser dans l'incertitude la connotation symbolique du foulard de manière créative (Latifa, type 3). Quand l'identité religieuse et l'identité professionnelle sont liées et qu'une certaine visibilité en tant que musulmane est en jeu (type 1), le port du foulard est moins négociable. Bien que la discrimination sur le marché du travail à cause du foulard soit bien documentée, nous mettons en garde contre la tentation de l'associer systématiquement à des problèmes de conciliation.

Types hypothétiques

Notre choix de population pour cette recherche vise des cas qui concilient religion et travail. Hypothétiquement le contraire est concevable, c'est-à-dire la décision en faveur de la vie religieuse au détriment de la vie professionnelle ou inversement la décision en faveur de la sphère professionnelle au détriment de la sphère religieuse.

Type hypothétique 1 : Renoncement à la religiosité en faveur du travail

Pour tracer ce type il faudrait trouver une personne dont l'intégration sur le marché du travail, les interactions sociales dans le contexte de travail ou les valeurs professionnelles remettent en question les convictions religieuses de telle manière qu'elles soient

abandonnées ; autrement dit le travail serait la cause d'une crise religieuse et de l'abandon de la foi musulmane. Ce type ne pourrait pas être représenté par des cas dont l'affiliation religieuse est déjà faible, puisque le conflit de conciliation devrait être causé par l'intégration sur le marché du travail. Ce type ne pourrait pas non plus être représenté par des cas qui renoncent à certains aspects de leur religiosité (tels que la visibilité religieuse ou les pratiques religieuses) afin de concilier travail et religion puisque cela fait déjà partie de notre typologie. Par conséquent, nous estimons comme peu probable ce type.

Type hypothétique 2 : Renoncement au travail en faveur de la religiosité

Il semble tout à fait probable de trouver des cas qui renoncent à une activité professionnelle en raison d'une incompatibilité vécue ou anticipée. Comme nous l'avons déjà dit, selon Ulrich Oevermann (2001) une carrière professionnelle ne constitue qu'une possibilité parmi d'autres de faire ses preuves. Tout particulièrement dans une société rejetant les conceptions de vie musulmanes, les femmes d'origine musulmane peuvent considérer la famille ou l'engagement pour le bien commun comme des alternatives pleines de sens. Cet engagement peut se situer au sein de la communauté musulmane et être en même temps un engagement religieux. Dans un tel cas nous devrions analyser dans quelle mesure ce choix constituerait une réaction à un conflit de conciliation. Du point de vue du genre et de la religion, une réalisation de soi au sein de la famille peut être remplie de sens, ce qui a déjà été démontré dans des études sur les femmes musulmanes (Ajbli 2011, Jouili 2015, 127-32). Ici il faut prendre en considération la conscience très répandue au sein de la deuxième génération de musulmans de l'importance de l'éducation (générale et religieuse) bien réfléchie, notamment quant au positionnement dans la société dominante⁶⁵⁶.

Ce type ne pourrait pas être représenté par des cas dont le renoncement à l'activité professionnelle a d'autres raisons. Cela a été discuté ailleurs (Gärtner/Hennig 2017) en se fondant sur le cas d'une femme d'origine algérienne issue d'une famille aisée dont l'intensification religieuse a résolu une crise biographique. Cette crise n'est pas liée à l'appartenance religieuse mais plutôt à l'expérience migratoire et à la question de fonder une famille. La femme, nommée Nadjiba, dont l'intensification religieuse se traduit par le port du foulard, arrête de travailler en tant que professeure de

⁶⁵⁶ Voir le chapitre 5.1.2 de la thèse.

français dans le service public. Cependant, pour elle cela ne constitue pas un conflit de conciliation mais plutôt une libération qui lui donne de l'espace pour résoudre sa crise biographique.

Pour conclure, nous pouvons rappeler une observation issue d'autres recherches sur une population particulièrement concernée par les conflits de conciliation : les musulmanes voilées⁶⁵⁷. La conscience du problème de conciliation, notamment dans le contexte français, a donné lieu à des résistances et à des alternatives. Le cadre de la laïcité et les voix nombreuses souhaitant élargir la laïcité dans l'espace public et dans le secteur privé constituent des barrières réelles pour ces femmes. L'auto-entrepreneuriat représente une alternative supplémentaire, en plus du choix de la famille ou du souhait de travailler dans d'autres pays moins restrictifs, comme l'a observé Fatiha Ajbli (2011). Hanane Karimi (2018) décrit l'auto-entrepreneuriat au sein de la communauté ethnique ou religieuse et l'établissement de réseaux comme une forme d'*empowerment*⁶⁵⁸ face à l'expérience de rejet, d'isolement et d'exclusion. Par rapport à notre sujet de recherche, il convient de préciser que cela ne constitue pas un renoncement à l'activité professionnelle, mais l'établissement d'un cadre alternatif assurant la conciliation. C'est une autre évidence empirique confirmant la compatibilité entre foi musulmane et orientation vers l'activité professionnelle.

Comme d'autres études, la nôtre démontre que la conciliation de la croyance musulmane et d'une activité professionnelle pour les femmes constitue une option réalisable bien qu'elle soit parfois conflictuelle en raison des restrictions exercées par la société.

5 Bref aperçu des chapitres de la thèse

Dans ce qui suit est présenté le cheminement de la thèse à travers ses huit chapitres.

(1) L'état actuel des recherches sur la Lebensführung

Le premier chapitre aborde l'état de la recherche sur la conduite de vie des musulmans en France et en Allemagne. Le chapitre 1.2.2 discute les études dans le contexte français employant des notions foucaaldiennes telles que « façon d'être », « éthique de

⁶⁵⁷ En ce qui concerne notre population de recherche, voir notes de bas de page 29 et 30 de ce résumé.

⁶⁵⁸ Cela désigne un processus d'autonomisation, voir la définition de la notion d'« autonomie » page 15.

vie », ou « réforme de soi ». Dans les études sur l'islam nous pouvons constater une perspective assez restreinte et limitée à la religiosité musulmane. Celle-ci est perçue comme le seul facteur qui influence les manières de vivre des musulmans. Afin de discuter s'il est toujours opportun de prendre la *Lebensführung* comme point de départ pour une recherche dans le champ de l'islam, nous incluons d'autres approches comme la théorie de la *Lived Religion* ou *Everyday religion* (Ammerman 2006 ; McGuire 2008) ainsi que les études mettant l'accent sur les négociations (Barras 2016 ; Beaman 2017).

(2) Développement d'une perspective mutuellement complétée du mode de vie

Le deuxième chapitre propose une perspective biographique de la thématique de la conduite de vie (*Lebensführung*). Pour cela, nous abordons plusieurs approches de la sociologie des religions (Max Weber, Ulrich Oevermann) et de la sociologie du travail au sens large (Gerd Gunther Voss), y compris les études sur les inégalités.

(3) La conception de l'étude empirique

Le troisième chapitre introduit la conception de l'étude empirique. La comparaison franco-allemande consiste à envisager les contextes sociaux différemment structurés comme un cadre dans lequel des biographies ainsi que des manières de vivre se développent. Ce cadre est présenté dans un premier temps en prenant en compte les conditions institutionnelles pour l'acquisition de l'éducation et le développement des trajectoires professionnelles : les politiques de langue, les systèmes d'éducation, le cadre national pour la réconciliation entre vie professionnelle et vie familiale. Dans un deuxième temps nous abordons le cadre qui structure la légitimité du religieux (signes et pratiques) sur les lieux de travail : le rapport entre l'État et la religion, le cadre législatif européen, la laïcité française, le modèle corporatiste allemand.

Ensuite, le choix des secteurs du social et de la santé est expliqué et justifié. Il s'agit de secteurs contenant des exigences communicatives et émotionnelles importantes. Dans les professions du social et de la santé, il est difficile de séparer le rôle professionnel de la personnalité, à la différence d'un artisan qui travaille avec une matière morte.

Enfin, le choix de la population étudiée est justifié.

(4) La méthodologie

Le quatrième chapitre propose une partie sur les bases de la méthodologie choisie, avec en arrière-plan des traditions scientifiques différentes en France et en Allemagne. Ensuite, je décris en détail mon enquête de terrain à Paris et à Berlin, y compris les réflexions sur mes observations au cours de l'enquête. Puis, il est question de la méthode d'analyse (l'herméneutique objective).

(5) Le rôle de la socialisation pour la conduite de vie

La partie empirique de la thèse consiste en trois grands chapitres (chapitres cinq, six, sept). Cette partie repose sur six études de cas contrastés. Chaque cas s'étend sur les trois chapitres empiriques, afin de reconstruire en détail les aspects correspondant à des phases biographiques : la socialisation, le positionnement dans la sphère religieuse et professionnelle ainsi que l'activité professionnelle. Chaque chapitre contient quelques bases théoriques ainsi que des notions employées, et si nécessaire un détour par d'autres études empiriques.

Ainsi, dans le cinquième chapitre, il s'agit de montrer comment la conduite de vie est influencée par l'expérience de socialisation dans une famille au sein d'un milieu migrant et musulman. Avant de présenter les études de cas, je discute les vastes recherches en amont sur la transmission religieuse en contexte migratoire et le rôle de la religion sur les trajectoires d'éducation. Vient après une brève présentation des données biographiques de chaque cas. Ensuite, en analysant la situation de l'entretien, j'essaie d'identifier les manières caractéristiques de gérer l'identité musulmane face à la chercheuse, perçue comme représentante de la société majoritaire. Puis, je reconstruis les grilles d'interprétation du milieu d'origine et la socialisation au niveau de l'éducation ainsi qu'au niveau de la transmission religieuse. Je constate une pluralité des milieux de migrants musulmans (dans la première génération) dans leur manière de se référer à l'islam, de gérer leur appartenance à leur religion et de se préparer eux-mêmes et leurs enfants à la vie dans la société allemande ou française.

(6) Le positionnement dans la sphère religieuse et la sphère professionnelle

Ensuite, dans le sixième chapitre, je reconstruis, en tenant compte de leurs conditions d'existence (ressources, inégalités dans le processus de l'ascension sociale), les choix personnels des interlocutrices dans deux champs : trajectoire professionnelle et positionnement vis-à-vis de l'islam. Ce processus de positionnement se joue à la fois face à leur milieu d'origine (y compris les dynamiques intergénérationnelles) et face à la

société dans laquelle elles évoluent. Je reconstruis dans quelle mesure le positionnement repose sur des décisions conflictuelles autonomes et conscientes d'un côté et sur des emprunts habituels et l'hétéronomie de l'autre côté.

(7) La conciliation des sphères professionnelles et religieuses

Le septième chapitre propose d'analyser comment les professionnelles de croyance musulmane éprouvent des conflictualités entre leur activité professionnelle et leur religion et comment elles les résolvent. J'analyse, parmi d'autres, les conflictualités sur la gestion du fait religieux sur les lieux de travail, le rôle de l'entourage social critique vis-à-vis de l'islam, la visibilité religieuse et les pratiques religieuses, la reconnaissance en tant que professionnelle, les exigences de l'entourage social poussant à agir en tant qu'expert de sa propre religion, les confrontations avec des stéréotypes, les conflits de valeur, etc. À la fin de chaque étude de cas, trois aspects sont repris dans un tableau récapitulatif :

- la manière caractéristique de gérer la conflictualité et de négocier l'acceptation de l'identité musulmane/la pratique religieuse dans le champ professionnel,
- l'arrangement global des sphères de vie religion et travail,
- la genèse biographique de cet arrangement (les dynamiques intergénérationnelles, la gestion de crises biographiques) ainsi que les ressources personnelles employées.

(8) Tentative de typologie articulant travail et religion

Dans le huitième chapitre, je résume les principaux résultats de l'enquête empirique (le rôle de la société et du cadre national sur la manière de vivre, le rôle du milieu d'origine). Ensuite, je propose une typologie des différentes formes de conciliation entre activité professionnelle et religiosité musulmane (fusion de sphères, séparation de sphères, limites flexibles entre les sphères). Enfin, je discute d'autres types envisageables, mais pas identifiés dans cette recherche.

Literaturverzeichnis

- Abbas, Tahir (Hg.) (2005): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*. New York: Palgrave Macmillan.
- Abels, Heinz; König, Alexandra (Hg.) (2016): *Sozialisation. Über die Vermittlung von Gesellschaft und Individuum und die Bedingungen von Identität*. Wiesbaden: Springer VS.
- Acker, Nuria (1993): „Ethnische Identität im urbanen Raum - am Beispiel einer tscherkessischen Familie.“ In: Schiffauer, Werner (Hg.): *Familie und Alltagskultur. Facetten urbanen Lebens in der Türkei*, Frankfurt/Main: Inst. für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Univ.: 183–203.
- Adelt, Svenja (2014): *Kopftuch und Karriere: Kleidungspraktiken muslimischer Frauen in Deutschland*. Frankfurt am Main: Campus.
- Adida, Claire L.; Laitin, David D.; Valfort, Marie-Anne (2014): „Women, Muslim Immigrants, and Economic Integration in France.“ *Economics & Politics* 26/1: 79–95.
- (2012): „Gender, Economic Development and Islam: A Perspective from France.“ IZA Discussion Papers 6421. Rochester, NY: Institute for the Study of Labor (IZA), <https://pdfs.semanticscholar.org/70d9/b6692da0ba0d913d58c12989be4ee9525e4a.pdf> [21.5.2019].
- (2010): „Identifying barriers to Muslim integration in France.“ *PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America)* 107/52: 22384–90.
- Ajbli, Fatiha (2011): „Les françaises musulmanes face à l’emploi. Le cas des pratiquantes « voilées » dans la métropole lilloise“, Paris : thèse EHESS.
- Akhtar, Parveen (2005): „‘(Re)turn to Religion’ and Radical Islam“. In: Abbas, Tahir (Hg.): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*, New York: Palgrave Macmillan: 164–76.
- Albrecht, Christian (Hg.) (2013): *Wieviel Pluralität verträgt die Diakonie?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Alidadi, Katayoun (2018): „Cultural diversity in the workplace. Personal autonomy as a pillar for the accommodation of employees’ religious practices?“ In: Foblets, Marie-Claire; Graziadei, Michele; Dundes Renteln, Alison (Hg.): *Personal autonomy in plural societies / a principle and its paradoxes*, London, New York: Routledge.
- (2012): „Muslim Women Made Redundant: Unintended Signals in Belgian and Dutch Case Law on Religions Dress in Private Sector Employment and Unemployment.“ In: Vrielink, Jogchum; Alidadi, Katayoun; Foblets, Marie-Claire (Hg.): *A Test of Faith?: Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace*, Farnham: Ashgate: 145–282.
- Allen, Chris (2005): „From Race to Religion: the New Face of Discrimination.“ In: Abbas, Tahir (Hg.): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*, New York: Palgrave Macmillan: 49–65.
- Allievi, Stefano (2005): „How the Immigrant Has Become Muslim.“ *Revue Européenne Des Migrations Internationales* 21/2: 135–63.
- Almeida, Dimitri (2017): *Laïcité im Konflikt. Religion und Politik in Frankreich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Alter, Norbert (2012): *La force de la différence. Itinéraires de patrons atypiques*. Paris: PUF.
- Amiriaux, Valérie (2006): „Speaking as a Muslim: Avoiding Religion in French Public Sphere.“ In: Jonker, Gardien; Amiriaux, Valérie (Hg.): *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: transcript: 21–52.

- Amir-Moazami, Schirin (Hg.) (2018): *Der Inspizierte Muslim: Zur Politisierung Der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript.
- (2018): „Epistemologien der »muslimischen Frage« in Europa.“ In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der Inspizierte Muslim: Zur Politisierung Der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript: 91–123.
- (2007): *Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.
- Ammerman, Nancy T. (Hg.) (2006): *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Anthias, Floya (2001): „The Material and the Symbolic in Theorizing Social Stratification: Issues of Gender, Ethnicity and Class“. *The British Journal of Sociology* 52/3: 367–390.
- Apitzsch, Ursula (2014): „Transmission und Wandel in mehrgenerationalen Migrationsfamilien.“ In: Weiss, Hilde; Schnell, Philipp; Ateş, Gülay (Hg.): *Zwischen den Generationen: Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*, Wiesbaden: Springer VS: 195–216.
- Apitzsch, Ursula; Bertaux, Daniel; Delcroix, Catherine; Inowlocki, Lena (2014): „Introduction to the Thematic Issue on ‚Socialization, Family, and Gender in the Context of Migration.‘“ *Zeitschrift Für Qualitative Forschung* 15/1–2: 3–10.
- Arnett, Jeffrey Jensen (2004): *Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Arslan, Leyla (2010): *Enfants d’Islam et de Marianne*. Paris: PUF.
- Asal, Houda (2014): „Islamophobie : la fabrique d’un nouveau concept. État des lieux de la recherche, Islamophobia: the making of a new concept. The current state of academic research.“ *Sociologie* 5/1: 13–29.
- Aslan, Ednan; Koln, Jonas; Yildiz, Erol (2017): *Muslimische Diversität*. Wiesbaden: Springer VS.
- Aubin-Boltanski, Emma; Luca, Nathalie; Lamine, Anne-Sophie (2014): „Vers une socio-anthropologie du croire. Discussion et articulation des paradigmes.“ In: Aubin-Boltanski, Emma; Luca, Nathalie; Lamine, Anne-Sophie (Hg.): *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?* Paris: L’Harmattan: 205–24.
- Auernheimer, Georg (Hg.) (2013): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrantenkinder*. Wiesbaden: Springer.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2012): „Bildung in Deutschland 2012. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zur kulturellen Bildung im Lebenslauf“, <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2012/pdf-bildungsbericht-2012/bb-2012.pdf> [21.5.2019].
- (2014): „Bildung in Deutschland 2014. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zur Bildung von Menschen mit Behinderungen“, <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2014/pdf-bildungsbericht-2014/bb-2014.pdf> [21.5.2019].
- Aygün, Adem (2010): „Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Empirische Analyse und religionspädagogische Herausforderungen.“ Unveröffentlichte Dissertation, Universität Bielefeld.
- Baethge, Martin (1991): „Arbeit, Vergesellschaftung, Identität — Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit.“ *Soziale Welt* 42/1: 6–19.
- Bahle, Thomas (2007): *Wege zum Dienstleistungsstaat: Deutschland, Frankreich und Grossbritannien im Vergleich*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Barlösus, Eva (1997): *Naturgemässe Lebensführung*. Frankfurt/New York: Campus.

- Barras, Amélie (2016): „Exploring the intricacies and dissonances of religious governance: The case of Quebec and the discourse of request.“ *crit Critical Research on Religion* 4/I: 57–71.
- Baubérot, Jean (2017): *Les sept laïcités françaises : Le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Baubérot, Jean; Milot, Micheline (2017). *Parlons laïcité en 30 questions*. Paris: La documentation Française.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Baumann, Martin (2004): „Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von ‚fremd‘-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration.“ In: Beauftragte der Bundesregierung Für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*: 12–30.
- Beaman, Lori G. (2017 a): *Deep Equality in an Era of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press.
- (2017 b): „Living Well Together in a (Non)Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion“. *Sociology of Religion* 78/1: 9–32.
- (2014): „Seeking Soft Measures: Complementing Law and Policy as a Strategy for Responding to Diversity“. In: Foblets, Marie-Claire; Alidadi, Katayoun; Nielsen, Jørgen S.; Yanasmayan, Zeynep (Hg.): *Belief, law and politics: What future for a secular Europe?* Farnham u. a.: Ashgate: 183–87.
- Beck, Ulrich (1983): „Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten.“ In: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz & Co: 35–74.
- Becker, Rolf (2011): „Entstehung und Reproduktion dauerhafter Bildungsungleichheiten.“ In: Becker, Rolf (Hg.): *Lehrbuch der Bildungssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag: 89–138.
- Becker, Rolf; Schubert, Frank (2011): „Die Rolle von primären und sekundären Herkunftseffekten für Bildungschancen von Migranten im deutschen Schulsystem.“ In Becker, Rolf (Hg.): *Integration durch Bildung: Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 161–94.
- Becker-Schmidt, Regina (2008): „Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben“. In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag: 65–74.
- Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli; Schmidt, Beate (1985): *Eines ist zuwenig – beides ist zuviel: Erfahrungen von Arbeiterfrauen zwischen Familie und Fabrik*. Bonn: VerlNeue Ges.
- Beckford, James A. (2003): *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Behr, Harry Harun (2008): „Was hat Schule mit Allah zu tun? Anmerkungen zum statistisch erfassten Zusammenhang von Religiosität und Bildung bei jungen muslimischen Erwachsenen im Alter zwischen 18 und 29 Jahren“. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008 – Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_2008_Muslimische_Religiositaet.pdf [22.5.2019]: 50–59.
- Behrens, Birgit; Westphal, Manuela (2012): „„Ich wollte einen Mann, der meinen Beruf unterstützt.“ Familie und Partnerschaft in Biographien beruflich erfolgreicher Migrantinnen“. In: Bereswill, Mechthild; Rieker, Peter; Schnitzer, Anna (Hg.): *Migration*

- und Geschlecht. Theoretische Annäherungen und empirische Befunde.* Weinheim und Basel: Beltz Juventa: 64–84.
- Behringer, Luise; Jurczyk, Karin (1995): „Umgang mit Offenheit: Methoden und Orientierungen in der Lebensführung von JournalistInnen.“ In: Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hg.): *Alltägliche Lebensführung: Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung.* Opladen: Leske + Budrich: 71–120.
- Belhadj, Marnia (2006): *La conquête de l'autonomie: histoires de Françaises descendantes de migrants algériens.* Paris: Éditions de l'Atelier.
- Bengtson, Vern L.; Putney, Norella N.; Harris, Susan C. (2013): *Families and Faith: How Religion Is Passed Down Across Generations.* Oxford: Oxford University Press.
- Benthaus-Apel, Frederike; Eufinger, Veronika (2017): „Geschlechterrollenorientierung in Ost- und Westdeutschland und ihre Auswirkungen auf Religiosität und Weltansichten.“ In: Sammet, Kornelia; Benthaus-Apel, Frederike; Gärtner, Christel (Hg.): *Religion und Geschlechterordnungen,* Wiesbaden: VS Verlag: 237–69.
- Berger, Peter A. (1995): „Mobilität, Verlaufsvielfalt und Individualisierung.“ In: Sopp, Peter; Berger, Peter A. (Hg.): *Sozialstruktur und Lebenslauf.* Opladen: Leske Budrich: 65–84.
- Berger, Peter L. (1992): *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft.* Freiburg: Herder.
- Berlinghoff, Marcel (2013): *Das Ende der „Gastarbeit“.* Paderborn: Schöningh.
- Bischoff, Claudia (1982): „Krankenpflege als Frauenberuf.“ In *Jahrbuch für Kritische Medizin und Gesundheitswissenschaften,* Hamburg: Argument-Verl.: 13–27.
- Bischoff-Wanner, Claudia (1997): *Frauen in der Krankenpflege: Zur Entwicklung von Frauenrolle und Frauenberufstätigkeit im 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt am Main u. a.: Campus.
- BKK Bundesverband und HVBG (2007): „Psychosoziale Risiken am Arbeitsplatz: Das Verhältnis zwischen beruflicher Verausgabung und Belohnung aus Sicht von Beschäftigten“, <https://d-nb.info/105473058X/34> [21.5.2019].
- Blaschke-Nacak, Gerald; Hößl, Stefan E. (Hg.) (2016): *Islam und Sozialisation – Aktuelle Studien.* Wiesbaden: Springer VS.
- BMWi Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (2015): „Wachstum und Demografie im internationalen Vergleich.“ https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Publikationen/Wirtschaft/wachstum-und-demografie-im-internationalen-vergleich.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [22.5.2019].
- BMWi (2012): „Chancen zur Gewinnung von Fachkräften in der Pflegewirtschaft.“ Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaft und Technologie. Berlin, <https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Publikationen/Studien/chancen-zur-gewinnung-von-fachkraeften-in-der-pflegewirtschaft.html> [21.5.2019].
- Bode, Ingo (2012): „Organisationen der Hilfe.“ In: Tacke, Veronika; Apelt, Maja (Hg.): *Handbuch Organisationstypen,* Wiesbaden: Springer Fachmedien: 149–64.
- Bogai, Dieter (2017): *Der Arbeitsmarkt für Pflegekräfte im Wohlfahrtsstaat.* Oldenbourg: Walter de Gruyter.
- Böhle, Fritz; Voß, G. Günter; Wachtler, Günther (2010): *Handbuch Arbeitssoziologie.* Wiesbaden: VS Verlag.
- Boos-Nünning, Ursula (2013): „Aufstieg durch Bildung? Bildungsansprüche und deren Realisierung. Migrantenfamilien und einheimische Familien im Vergleich.“ In: Boos-Nünning, Ursula (Hg.): *Familie als Ort von Erziehung, Bildung und Sozialisation.* Münster: Waxmann: 217–45.
- (2010): „Beten und Lernen. Eine Untersuchung der pädagogischen Arbeit in den Wohnheimen des Verbandes der Islamischen Kulturzentren (VIKZ).“ Universität

- Duisburg-Essen, http://www.vikz.de/index.php/publikationen.html?file=tl_files/vikz/Publikationen/Studie%20Beten_und_Lernen%20von%20Prof%20Dr%20Boos-Nuenning%20280610.pdf [21.5.2019].
- (1989): *Berufswahl türkischer Jugendlicher. Entwicklung einer Konzeption für die Berufsberatung*. Nürnberg: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung.
- Boos-Nünning, Ursula; Karakaşoğlu, Yasemin (2005): *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster: Waxmann.
- (2004): „Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund.“ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend <https://www.bmfsfj.de/blob/84598/2094d4132e371423945367fdf3d967f3/viele-welten-lang-data.pdf> [21.5.2019].
- Bottici, Chiara; Challand, Benoît (2006): „Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy.“ *European Journal of Social Theory* 9/3: 315–36.
- Bouma, Gary; Haidar, Ali; Nyland, Chris; Smith, Wendy (2003): „Work, Religious Diversity and Islam.“ *Asia Pacific Journal of Human Resources* 41/1: 51–61.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK.
- (1989): *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000): *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK.
- Bouzar, Dounia; Bouzar, Lylia (2009): *Allah a-t-il sa place dans l'entreprise?* Paris: A. Michel.
- Bracke, Sarah (2008): „Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency Contours of a ‚Post-Secular‘ Conjuncture.“ *Theory, Culture & Society* 25/6: 51–67.
- Breuer, Marc (2017): „Leitbilder der Pflege in religiösen Migrantengemeinden. Eine Untersuchung am Beispiel von Moscheevereinen.“ In: Schirra-Weirich, Liane; Wiegelmann, Henrik (Hg.): *Alter(n) und Teilhabe. Herausforderungen für Individuum und Gesellschaft*. Opladen: Barbara Budrich: 61–73.
- (2018): „Wahlverwandtschaften zwischen Religiosität und Marktstrategien bei Selbständigen mit Migrationshintergrund.“ *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3: 29–60.
- Brinbaum, Yaël; Primon, Jean-Luc (2013): „Transition professionnelle et emploi des descendants d’immigrés en France.“ *Revue européenne des sciences sociales* 51–1/1: 33–63.
- Bruinessen, Martin van; Allievi, Stefano (2013): *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London u. a.: Routledge.
- Brussig, Martin; Stegmann, Tim; Zink, Lina (2014): „Aktivierung von älteren ALG-II-Beziehenden mit mehrfachen Vermittlungshemmnissen. Der Einfluss lokaler Umsetzungsstrategien.“ IAB Forschungsbericht, <http://doku.iab.de/forschungsbericht/2014/fb1214.pdf> [21.5.2019].
- Burke, Kelsy C. (2012): „Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches.“ *Sociology Compass*, 6/2 : 122–33.
- Butler, Judith (2011): „Is Judaism Zionism?“ In: Butler, Judith; Habermas, Jürgen; Taylor, Charles; West, Cornel (Hg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press: 70–91.

- Büttner, Gerhard; Dieterich, Veit-Jakobus (Hg.) (2000): *Die religiöse Entwicklung des Menschen*. Stuttgart: Calwer.
- Cadge, Wendy; Howard Ecklund, Elaine; Short, Nicholas (2009): „Religion and Spirituality: A Barrier and a Bridge in the Everyday Professional Work of Pediatric Physicians.“ *Social Problems* 56/4: 702–21.
- Cadge, Wendy; Sigalow, Emily (2013): „Negotiating Religious Differences: The Strategies of Interfaith Chaplains in Healthcare.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52/1: 146–58.
- Cahen, Claude (1968): *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Casanova, José V. (2004): „Der Ort der Religion im säkularen Europa.“ *Eurozine*, 1–16.
 ——— (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago London: University of Chicago press.
- Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Ceylan, Rauf (2014): *Cultural Time Lag – Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ciotti, Éric (2013): „Rapport fait au nom de la commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l’administration générale de la république sur la proposition de loi (n°998) de M. Christian Jacob et plusieurs de ses collègues relative au respect de la neutralité religieuse dans les entreprises et les associations.“ Assemblée Nationale, <http://www.assemblee-nationale.fr/14/pdf/rapports/r1084.pdf> [21.5.2019].
- Clayer, Nathalie (2010): „L’islam sunnite dans l’espace albanophone XIXe-XXIe siècle.“ In: Schmitt, Oliver Jens: *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt am Main u. a.: Lang: 151–62.
- Connor, Phillip; Koenig, Matthias (2015): „Explaining the Muslim Employment Gap in Western Europe: Individual-Level Effects and Ethno-Religious Penalties.“ *Social Science Research* 49: 191–201.
- (2013): „Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts.“ *International Migration Review* 47/1: 3–38.
- Crenshaw, Kimberlé (1989): „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.“ *University of Chicago Legal Forum* 1/8: 139–67.
- Crul, Maurice (2011): „How Do Educational Systems Integrate? Integration of Second-Generation Turks in Germany, France, the Netherlands, and Austria.“ In: Alba, Richard (Hg.): *The next Generation: Immigrant Youth in a Comparative Perspective*. New York: UnivPress: 269–82.
- (2016): „Super-diversity vs. assimilation: How complex diversity in majority–minority cities challenges the assumptions of assimilation.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42/1: 54–68.
- Daigler, Claudia (2008): *Biografie und sozialpädagogische Profession: Eine Studie zur Entwicklung beruflicher Selbstverständnisse am Beispiel der Arbeit mit Mädchen und jungen Frauen*. Weinheim: Juventa.
- Dälken, Michaela (2004): „Islam und Arbeitswelt. Muslimische Arbeitnehmende in der Arbeitswelt – islamische Organisationen.“ Schriftenreihe Migration & Arbeitswelt. Düsseldorf: DGB Bildungswerk.
- Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Woodhead, Linda; Nielsen, Jørgen S. (Hg.) (2013): *Everyday Lived Islam in Europe*. Farnham: Ashgate.
- Deutschmann, Christoph (2013): „Ideen und Interessen. Zum Verhältnis von Religion und wirtschaftlicher Entwicklung.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65/1: 359–81.

- Devereux, George (1976): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Dewey, John (2004) [1939]: „Theorie der Wertschätzung“. In: Suhr, Martin (Hg.): *John Dewey. Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 293-361.
- Diehl, Claudia; Koenig, Matthias (2009): „Religiosität türkischer Migranten im Generationsverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche.“ *Zeitschrift für Soziologie* 38/4: 300–319.
- Diezinger, Angelika (2008): „Alltägliche Lebensführung: Die Eigenlogik alltäglichen Handelns.“ In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag: 228–32.
- DIK, Deutsche Islamkonferenz (2012): „Bessere Integration von Musliminnen und Muslimen in den Arbeitsmarkt.“ Geschäftsstelle der Deutschen Islam Konferenz Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Ditton, Hartmut; Aulinger, Juliane (2011): „Schuleffekte und institutionelle Diskriminierung – eine kritische Auseinandersetzung mit Mythen und Legenden in der Schulforschung.“ In: Becker, Rolf (Hg.): *Integration durch Bildung: Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 95–120.
- Donegani, Jean-Marie (2015): „La sécularisation du croire : pragmatisme et religion.“ *Archives de sciences sociales des religions*, 169: 229–62.
- Dörr, Margret; Müller, Burkhard (2012): *Nähe und Distanz – ein Spannungsfeld pädagogischer Professionalität*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Dunkel, Wolfgang (2005): „Zur Lebensführung von Pflegekräften.“ In: Schroeter, Klaus R.; Rosenthal, Thomas (Hg.): *Soziologie der Pflege. Grundlagen, Wissensbestände und Perspektiven*. Weinheim: Juventa: 227–46.
- Durkheim, Emile (1965): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Neuwied u. a.: Luchterhand.
- Ebertz, Michael N. (2005): „„Spiritualität“ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13/2: 193–208.
- Eichhorst, Werner; Kaiser, Lutz C.; Thode, Eric; Tobsch, Verena (2007): *Vereinbarkeit von Familie und Beruf im internationalen Vergleich. Zwischen Paradigma und Praxis*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Elias, Norbert; Scotson, John L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elkjaer, Bente; Simpson, Barbara (2011): „Pragmatism: A lived and living philosophy: What can it offer to contemporary organization theory?“ In: Tsoukas, Haridimos; Chia, Robert (Hg.): *Philosophy and Organization Theory*, Bingley: Emerald: 55–84.
- El-Mafaalani, Aladin (2012): *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden: Springer VS.
- El-Mafaalani, Aladin; Toprak, Ahmet (2011): „Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen.“ Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- El-Menouar, Yasemin; Becher, Inna (2014): „Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit.“ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb21-geschlechterrollen.pdf?__blob=publicationFile [21.5.2019].
- Erikson, Erik H. (1968): *Identity, youth and crisis*. New York: W. W. Norton.
- Eschner, Carmen (2017): *Erziehungskonzepte im Wandel: Eine qualitative Inhaltsanalyse von Elternratgebern 1945 bis 2015*. Wiesbaden: Springer VS.

- Eßbach, Wolfgang (2014): *Religionssoziologie 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Essers, Caroline; Benschop, Yvonne (2009): „Muslim Businesswomen Doing Boundary Work: The Negotiation of Islam, Gender and Ethnicity within Entrepreneurial Contexts.“ *Human Relations* 62/3: 403–23.
- EUMC, Observatoire européen des phénomènes racistes et xénophobes (2006): „Les musulmans au sein de l’Union européenne. Discrimination et islamophobie“, https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_FR.pdf [21.5.2019].
- Fadil, Nadia (2011): „not-/unveiling as an ethical practice.“ *Feminist Review* 98/1: 83–109.
- (2013). „Performing the Salat [Islamic Prayers] at Work: Secular and Pious Muslims Negotiating the Contours of the Public in Belgium.“ *Ethnicities* 13/6: 729–50.
- Ferrié, Jean-Noël (2004): *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans: rites, règles et routine*. Paris: Karthala.
- Festinger, Leon (1957): *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Fetzer, Joel Steven; Soper, J. Christopher (2005): *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foblets, Marie-Claire; Alidadi, Katayoun (2014): „The RELIGARE Report: Religion in the Context of the European Union: Engaging the Interplay between Religious Diversity and Secular Models“. In: Foblets, Marie-Claire; Alidadi, Katayoun; Nielsen, Jørgen S.; Yanasmayan, Zeynep (Hg.): *Belief, law and politics: What future for a secular Europe?* Farnham u. a.: Ashgate: 11–50.
- Foerster, Friedrich-Wilhelm (1924). *Lebensführung*. Erlenbach-Zürich: Rotapfel-Verlag.
- Foltz, Richard C.; Denny, Frederick M.; Baharuddin, Azizan (Hg.) (2003): *Islam and ecology. A bestowed trust*. Cambridge, Massachusetts: distributed by Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School.
- Foner, Nancy; Alba, Richard (2008): „Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?“ *International Migration Review* 42/2: 360–92.
- Foroutan, Naika (2012): „Muslimbilder in Deutschland Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte.“ Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung, <https://library.fes.de/pdf-files/wiso/09438.pdf> [21.5.2019].
- Forßbohm, Doreen (2010): *Berufswahl als Entscheidung*. Hamburg: Kovač.
- Foucault, Michel (1989): *Die Sorge um sich – Sexualität und Wahrheit* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2006): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France; 1977–1978*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1993): *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Fowler, James W. (2000): „Stages in Faith Consciousness.“ In: Büttner, Gerhard; Dietrich, Veit-Jakobus (Hg.): *Die religiöse Entwicklung des Menschen*. Stuttgart: Calwer: 103–22.
- Frantz, Eva Anne. „Religiös geprägte Lebenswelten im spätosmanischen Kosovo.“ In: Schmitt, Oliver Jens (Hg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt am Main u. a.: Lang, 2010: 127–50.
- Franz, Julia (2018): „Verfremdungen: Muslim_innen als pädagogische Zielgruppe.“ In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der Inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript: 309–34.
- Franzmann, Andreas (2016): „Entstehungskontexte und Entwicklungsphasen der Objektiven Hermeneutik als einer Methodenschule. Eine Skizze.“ In: Becker-Lenz, Roland;

- Franzmann, Andreas; Jung, Matthias; Jansen, Axel (Hg.): *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: Springer VS: 1–42.
- Franzmann, Manuel (2017): *Säkularisierter Glaube. Fallrekonstruktionen zur fortgeschrittenen Säkularisierung des Subjekts*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Franzmann; Manuel; Gärtner, Christel; Köck, Nicole (Hg.) (2006): *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Frese, Hans-Ludwig (2002): „Den Islam ausleben“: *Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript.
- Freud, Sigmund (1991) [1913]: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Frickey, Alain (2010): „Les inégalités de parcours scolaires des enfants d’origine maghrébine résultent-elles de discriminations?“ *Formation emploi. Revue française de sciences sociales* 112: 21–37.
- Fuhse, Jan A. (2008): *Ethnizität, Akkulturation und persönliche Netzwerke von italienischen Migranten*. Opladen: Barbara Budrich.
- (2006): „Religion in der Migration, ein Blick auf das Einwanderungsland Deutschland.“ *Vorgänge*: 54–62.
- Galembert, Claire de (2003): „La gestion publique de l’islam en France et en Allemagne.“ *Revue internationale et stratégique* 52: 67–78.
- Gärtner, Christel (2016): „Zur Pluralisierung religiöser Identität(en).“ In: Willems, Ulrich; Reuter, Astrid; Gerster, Daniel (Hg.): *Ordnungen religiöser Pluralität*. Frankfurt New York: Campus Verlag: 553–80.
- (2014): „Sinnverlust: Religion, Moral und postmoderne Beliebigkeit.“ In: Lamla, Jörn; Rosa, Hartmut; Strecker, David; Laux, Henning (Hg.): *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart: UTB GmbH: 475–90.
- (2013): „Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland.“ In: Wolf, Christof; Koenig, Matthias (Hg.): *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderhefte* 53, Wiesbaden: Springer Fachmedien: 211–33.
- (2011): „Das Theodizeeproblem unter säkularen Bedingungen – Anschlüsse an Max Webers Religionssoziologie.“ In: Bienfait, Agathe (Hg.): *Religionen verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag: 271–89.
- (2000): *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung*. Frankfurt am Main: Humanities Online.
- Gärtner, Christel; Ergi, Zehra (2017): „Die Aneignung von Männlichkeit bei Adoleszenten türkischer Herkunft im komplexen Verhältnis von Migration, Herkunftskultur und gesellschaftlichem Kontext.“ In: Sammet, Kornelia; Benthaus-Apel, Frederike; Gärtner, Christel (Hg.): *Religion und Geschlechterordnungen*. Wiesbaden: Springer VS: 293–324.
- Gärtner, Christel; Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (2012): *Religion bei Meinungsmachern*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Gärtner, Christel; Hennig, Linda (2017): „Religion als Ressource zur Krisenbewältigung unter Bedingungen von Migration.“ In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft*. Münster: Aschendorff Verlag: 91–113.
- Garz, Detlef; Raven, Uwe (2015): *Theorie der Lebenspraxis. Einführung in das Werk Ulrich Oevermanns*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gaspard, Françoise; Khosrokhavar, Farhad (1995): *Le foulard et la République*. Paris: le Grand livre du mois.

- Geaves, Ron (2005): „Negotiating British Citizenship and Muslim Identity.“ In: Abbas, Tahir (Hg.): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*, New York: Palgrave Macmillan: 66–77.
- Geißler, Rainer (2008): „Die Metamorphose der Arbeitertochter zum Migrantensohn. Zum Wandel der Chancenstruktur im Bildungssystem nach Schicht, Geschlecht, Ethnie und deren Verknüpfungen.“ In: Berger, Peter A.; Kahlert, Heike (Hg.): *Institutionalisierte Ungleichheiten: Wie das Bildungswesen Chancen blockiert*. Weinheim: Juventa Verlag: 71–100.
- Glaab, Manuela; Weidenfeld, Werner; Weigl, Michael (2010): *Deutsche Kontraste 1990–2010: Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Glick Schiller, Nina; Wimmer, Andreas (2002): „Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences.“ *Global Networks* 2/4: 301–34.
- Goffman, Erving (1996): *Wir alle spielen Theater*. München: Piper.
- (1989): *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1967): *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gogolin, Ingrid (2013): „Chancen und Risiken nach PISA – über Bildungsbeteiligung von Migrant*innenkindern und Reformvorschläge.“ In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrant*innenkinder*. Wiesbaden: Springer: 33–50.
- Göle, Nilüfer (2015): *Musulmans au quotidien: Une enquête européenne sur les controverses autour de l’islam*. Paris: la Découverte.
- (2004): „Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit.“ In: Göle, Nilüfer; Ammann, Ludwig (Hg.): *Islam in Sicht: Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript: 11–44.
- Gomolla, Mechthild (2013): „Fördern und Fordern allein genügt nicht! Mechanismen institutioneller Diskriminierung von Migrant*innenkindern im deutschen Schulsystem.“ In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrant*innenkinder*. Wiesbaden: Springer: 87–102.
- Granato, Mona . „Zunehmende Chancenungleichheit für junge Menschen mit Migrationshintergrund auch in der beruflichen Bildung?“ In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrant*innenkinder*. Wiesbaden: Springer: 103–21.
- (2011): „Bildungsungleichheit im Übergang Schule – Ausbildung.“ In: Marschke, Britta; Brinkmann, Heinz: *Handbuch Migrationsarbeit*, Wiesbaden: Springer Fachmedien: 143–55.
- Grant, Don; O’Neil, Kathleen; Stephens, Laura (2004): „Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred.“ *Sociology of Religion* 65/3: 265–83.
- Graßhoff, Gunther; Schweppe, Cornelia (2013): „Biographie und Professionalität in der Sozialpädagogik.“ In: Becker-Lenz, Roland; Busse, Stefan; Ehlert, Gudrun; Müller-Hermann, Silke (Hg.): *Professionalität in der Sozialen Arbeit. Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS: 317–30.
- Grigo, Jacqueline (2015): *Religiöse Kleidung*. Bielefeld: Transcript.
- Grillmayer, Dominik (2015): „Familienpolitik in Frankreich und Deutschland unter dem Eindruck der demographischen Entwicklung.“ In: Hill, Richard (Hg.): *Frankreich im Umbruch: Innerer Reformdruck und außenpolitische Herausforderungen*. München: Hanns Seidel Stiftung: 55–62.

- Groh-Samberg, Olaf; Jossin, Ariane; Keller, Carsten; Tucci, Ingrid (2012): „Biografische Drift und zweite Chance. Bildungs- und Berufsverläufe von Migrantennachkommen.“ In: Becker, Rolf; Solga, Heike (Hg.): *Soziologische Bildungsforschung*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderhefte 52. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 186–210.
- Grondin, Jean (2009): *Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gugutzer, Robert (2012): „Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen.“ In: Gugutzer, Robert; Böttcher, Moritz (Hg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS: 285–309.
- Gülmihri, Aytac (2004): „Islamische Ansätze zur Nachhaltigkeit.“ In: Littig, Beate (Hg.): *Religion und Nachhaltigkeit*, Münster: Lit: 191–208.
- Güngör, Derya; Fleischmann, Fenella; Phalet, Karen (2011): „Religious Identification, Beliefs, and Practices Among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims: Intergenerational Continuity and Acculturative Change.“ *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42/8: 1356–74.
- Habermas, Jürgen (2005): „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger.“ In: Habermas, Jürgen (Hg.): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 119–54.
- Haddad, Laura (2017): *Anerkennung und Widerstand, Lokale islamische Identitätspraxis in Hamburg*. Berlin u. a.: transcript Verlag.
- Hahn, Alois (1995): „Identität und Biographie.“ In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main u. a.: Campus Verlag: 127–52.
- Hajjat, Abdellali; Mohammed, Marwan (2013): *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*. Paris: la Découverte.
- Halm, Dirk; Meyer, Hendrik (2013): „Schlussbetrachtung: Religion und Religiosität als Faktor der Sozialintegration von Muslimen.“ In: Halm, Dirk; Frindte, Wolfgang (Hg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS: 217–28.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina (2017): „Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?“ *Religionsmonitor. Verstehen was verbindet*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Hark, Sabine; Villa, Paula-Irene (2017): *Unterscheiden und herrschen: Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Hartmann, Klaus (2007): *Manager und Religion: Zum Wandel beruflicher und religiöser Lebensführung*. Konstanz: UVK.
- Haug, Sonja; Sticks, Anja; Müssig, Müssig (2009): „Muslimisches Leben in Deutschland, im Auftrag der deutschen Islamkonferenz.“ Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- HCI Haut Conseil à l’Intégration (2011): „De la neutralité religieuse en entreprise.“, http://archives.hci.gouv.fr/IMG/pdf/HCI-Avis-De_la_neutralite_religieuse_en_entreprise_-_Septembre_2011.pdf [21.5.2019].
- Heinig, Hans-Michael (2005): „Religionsfreiheit oder Neutralitätsgebot? Das Kopftuch in der rechtsstaatlichen und juristischen Debatte.“ bpb, <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/konfliktstoff-kopftuch/63259/einstieg-in-die-debatte> [21.5.2019].
- Heinzmann, Richard; Antes, Peter; Eugen-Biser-Stiftung (u. a.) (Hg.) (2013): *Lexikon des Dialogs / 1 / Abendmahl – Kult*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Helbig, Marcel; Schneider, Thorsten (2014): *Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande: Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.

- Hennig, Linda (2017 a): „Alltägliche Religiosität im Islam beobachten.“ In: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hg.): *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*. Wiesbaden: Springer VS: 197–220.
- (2017 b): „Aushandlungsprozesse zwischen Beruf und Religion – Fallstudien der Biografien praktizierender Musliminnen in Deutschland und Frankreich.“ In: Sammet, Kornelia; Benthaus-Apel, Frederike; Gärtner, Christel *Religion und Geschlechterordnungen*, Wiesbaden: Springer VS: 325–51.
- Herbrik, Regine (2013): „Anselm Strauss: Gefühlsarbeit.“ In: Senge, Konstanze; Schützeichel, Rainer (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 346–50.
- Herbrik, Regine; Knoblauch, Hubert (2014): „Die Emotionalisierung der Religion.“ In: Gebauer, Gunter; Edler, Markus (Hg.): *Sprachen der Emotion: Kultur, Kunst, Gesellschaft*. Campus Verlag: 192–210.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999): *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- (1998): „The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. An Analytical Essay on the Trajectories of Identification.“ *International Sociology* 13/2: 213–28.
- Herwartz-Emden, Leonie (Hg.) (2000): *Einwandererfamilien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation*. Osnabrück: Univ-Verl. Rasch.
- Herwig, Andreas; Konietzka, Dirk (2012): „Zwischen Integration und Ausschluss. Die Klassenpositionen von Migranten im Zeit- und Generationenvergleich.“ *Zeitschrift für Soziologie* 41/4: 295–315.
- Hillmann, Felicitas (1998): Hrsg. *Türkische Unternehmerinnen und Beschäftigte im Berliner ethnischen Gewerbe*. Discussion Papers / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/1998/i98-107.pdf> [21.5.2019].
- Hochschild, Arlie Russell (1997): *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Metropolitan Books.
- (1990): *Das gekaufte Herz: Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- (1979): „Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure.“ *American Journal of Sociology* 85/3: 551–75.
- Højrup, Thomas (2003): *State, Culture and Life-Modes*. Adlershot: Ashgate.
- Hollstein, Betina (2005): „Reziprozität in familialen Generationenbeziehungen.“ In: Adloff, Frank; Mau, Steffen (Hg.): *Reziprozität und Wohlfahrtsstaat*. Frankfurt New York: Campus Verlag: 187–209.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Hradil, Stefan (1992): „Lebensführung‘ im Umbruch. Zur Rekonstruktion einer soziologischen Theorie.“ In: Thomas, Michael (Hg.): *Aufbruch und Umbruch. Sozialwissenschaften im Transformationsprozess*. Berlin: Akademie Verlag: 183–97.
- Hummrich, Merle (2009): *Bildungserfolg und Migration: Biografien junger Frauen in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hunger, Uwe; Thränhardt, Dietrich (2013): „Der Bildungserfolg von Einwandererkindern in den westdeutschen Bundesländern. Diskrepanzen zwischen der PISA-Studie und den amtlichen Schulstatistiken.“ In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrantenkinder*. Wiesbaden: Springer: 51–67.
- Hunn, Karin (2005): „Nächstes Jahr kehren wir zurück ...“: *Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik*. Göttingen: Wallstein Verlag.

- Hunt, Stephen J. (2007): „Religion as a Factor in Life and Death through the Life-Course.“ In: Beckford, James A.; Demerath, Jay (Hg.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
- Hurrelmann, Klaus; Grundmann, Matthias; Walper, Sabine (Hg.) (2008): *Handbuch Sozialisationsforschung*. Weinheim: Beltz.
- Ifop, Institut français d'opinion publique (2015): „Les Français et leur perception de l'islam.“ Ifop pour Atlantico.fr, https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/3096-1-study_file.pdf [22.5.2019].
- Inglehart, Ronald (1971): „The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies.“ *The American Political Science Review* 65/4: 991–1017.
- Inowlocki, Lena (1993): „Grandmothers, Mothers and Daughters: Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities.“ In: Bertaux, Daniel; Thompson, Paul (Hg.): *Between generations / family models, myths and memories*. New Brunswick: Transaction Publishers: 139–54.
- Iori, Ruggero (2017): „Entre universitarisation et « professionnalisation » : la formation des assistant-e-s de service social, en France et en Italie.“ *Formation emploi* 138: 39–58.
- Jacob, Konstanze ; Kalter, Frank (2013): „Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries.“ *International Migration* 51/3: 38–56.
- Jähnichen, Traugott (2015): „Religiöse Lebensführung in der Moderne. Ethische Diskurse im Zentrum religiöser Selbstverständigungsdebatten und Konflikte“. In: Dinzelsbacher, Peter (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. 6,1. 20. Jahrhundert: Epochen und Themen*. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh: 364–88.
- Jähnichen, Traugott; Nagel, Alexander-Kenneth; Schneider, Katrin (Hg.) (2016): *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Jäkel, Julia; Leyendecker, Birgit (2004): „Erziehungsverhalten türkischstämmiger und deutscher Mütter von Vorschulkindern.“ *Psychologie in Erziehung und Unterricht* 1: 1–15.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Jeldtoft, Nadia (2013): „Hypervisibility of Islam.“ In: Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Woodhead, Linda; Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham: Ashgate: 23–38.
- (2011): „Lived Islam: religious identity with ‚non-organized‘ Muslim minorities.“ *Ethnic and Racial Studies* 34/7: 1134–51.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonker, Gerdien (2003): „Vor den Toren: Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen.“ In: Rumpf, Mechthild; Gerhard, Ute; Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: transcript: 219–41.
- Jouili, Jeanette S. (2015): *Pious practice and secular constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- (2008): „Re-fashioning the self through religious knowledge: How muslim women become pious in the German Diaspora.“ In: Al-Hamarneh, Ala; Thielmann, Jörn (Hg.): *Islam and Muslims in Germany*. Leiden, Boston: Brill: 463–88.
- (2007): „Devenir Pieuse: Femmes musulmanes en France et Allemagne entre réforme de soi et quête de reconnaissance / Moderne Frömmigkeit: Muslimische

- Frauen in Frankreich und Deutschland zwischen Selbstreform und Kampf um Anerkennung.“ Unveröffentlichte Dissertation, EHESS.
- Juhasz, Anne; Mey, Eva (2003): *Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter?: Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- Jurczyk, Karin; Voß, G. Günter; Wehrich, Margit (2016): „Alltägliche Lebensführung – theoretische und zeitdiagnostische Potenziale eines subjektorientierten Konzepts.“ In: Alleweldt, Erika; Röcke, Anja; Steinbicker, Jochen (Hg.): *Lebensführung heute: Klasse, Bildung, Individualität*. Weinheim Basel: Beltz Juventa: 53–87.
- Jürgens, Kerstin (2002): „Alltägliche Lebensführung als Dimension sozialer Ungleichheit?“ In: Wehrich, Margit; Voss, G. Günter (Hg.): *tag für tag. Alltag als Problem, Lebensführung als Lösung?* München: Rainer Hampp: 71–94.
- Kaas, Leo; Manger, Christian (2010): „Ethnic Discrimination in Germany’s Labour Market: A Field Experiment.“ Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit, <http://ftp.iza.org/dp4741.pdf> [21.5.2019].
- Kagitcibasi, Cigdem (2005): „Autonomy and Relatedness in Cultural Context. Implications for Self and Family.“ *Journal of Cross-Cultural Psychology* 36/4: 403–22.
- Kagitcibasi, Cigdem; Sunar, Diane (1997): „Familie und Sozialisation in der Türkei.“ In: Nauck, Bernhard; Schönflug, Ute (Hg.): *Familien in verschiedenen Kulturen*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag: 145–61.
- Karadzhoova-Beyer, Diana (2016): *Virtuosen der Lebenspraxis: gebildete Muslime in Deutschland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Karakaşoğlu, Yasemin; Kul, Ysun (2014): „Dialektik eines Stereotyps? Zur (Un)Sichtbarkeit weiblicher Subjektpositionen und ihrer Bildungserfolge in der Migrationsgesellschaft.“ In: Mecheril, Paul (Hg.): *Subjektbildung Interdisziplinäre Analysen der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript Verlag: 121–42.
- Karakaşoğlu, Yasemin; Öztürk, Halit (2007): „Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der Migrationsgesellschaft.“ In: Wensierski, Hans-Jürgen von; Lübcke, Claudia (Hg.): *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen : Budrich: 157–72.
- Karakayali, Serhat (2010): „Zur ‚Islamisierung‘ der Einwanderungsdebatte.“ In: Ucar, Bülent (Hg.): *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess*. Frankfurt am Main: Lang: 173–84.
- Karimi, Hanane (2018): „The Hijab and Work: Female Entrepreneurship in Response to Islamophobia“. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31/4: 421–35.
- Kauppert, Michael (2008): *Claude Lévi-Strauss*. Konstanz: UVK.
- Keller, Reiner; Pofperl, Angelika (2017): „Soziologische Wissenskulturen zwischen individualisierter Inspiration und prozeduraler Legitimation: zur Entwicklung qualitativer und interpretativer Sozialforschung in der deutschen und französischen Soziologie seit den 1960er Jahren.“ *Historical Social Research* 42/4: 301–57.
- Kepel, Gilles (2012): *Quatre-vingt-treize*. Paris: Editions Gallimard.
- Kermani, Navid (2005): *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*. München: C.H.Beck.
- Keupp, Heiner (2012): „Verwirklichungschancen und Identitätskapital als Bedingungen und Folgen der Handlungsfähigkeit: Eine salutogenetische Perspektive“. In: Schubert, Franz-Christian; Knecht, Alban (Hg.): *Ressourcen im Sozialstaat und in der Sozialen Arbeit. Zuteilung – Förderung – Aktivierung*. Stuttgart: Kohlhammer: 42–59.
- Khalfaoui, Mouez; Möhring-Hesse, Matthias (Hg.) (2015): *Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime: Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit*. Münster: Waxmann Verlag.

- Khoury, Adel Theodor (1988): *Der Islam. Sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch*. Freiburg im Breisgau: Herder-Taschenbuch-Verl.
- King, Vera (2013). *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- King, Vera; Koller, Hans-Christoph; Zölch, Janina; Carnicer, Javier (2011): „Bildungserfolg und adoleszente Ablösung bei Söhnen aus türkischen Migrantenfamilien: Eine Untersuchung aus intergenerationaler Perspektive.“ *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 14/4: 581–601.
- Kleemann, Frank (2012): „Subjektivierung von Arbeit – Eine Reflexion zum Stand des Diskurses.“ *Arbeits- und Industriesoziologische Studien* 5/2: 6–20.
- Klinger, Cornelia (2016): „Leben?! Zwischen Lebensführung und Lebenssorge.“ In: Alleweldt, Erika; Röcke, Anja; Steinbicker, Jochen (Hg.): *Lebensführung heute: Klasse, Bildung, Individualität*. Weinheim Basel: Beltz Juventa: 88–121.
- Klinker, Sonja (2010): *Maghrebiner in Frankreich, Türken in Deutschland: eine vergleichende Untersuchung zu Identität und Integration muslimischer Einwanderergruppen in europäische Mehrheitsgesellschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Klinkhammer, Gritt Maria (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Dialog Verl.
- Knöbl, Wolfgang (2013): „Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ‚moderner Gesellschaften‘. Versuch einer Historisierung.“ In: Willems, Ulrich; Basu, Helene; Pollack, Detlef; Gutmann, Thomas; Spohn, Ulrike (Hg.): *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: Transcript: 75–116.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin: de Gruyter.
- Koch, Anne; Tillessen, Petra; Wilkens, Katharina (2013): *Religionskompetenz*. Berlin: LIT.
- Koenig, Matthias (2015): „Governance of religious diversity at the European Court of Human Rights.“ In: Boulden, Jane; Kymlicka, Will (Hg.): *International Approaches to the Governance of Ethnic Diversity*. Oxford: Oxford University Press: 51–78.
- (2010): „Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe – eine rechtssoziologische Skizze.“ In: Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Religionskontroversen im Verfassungsstaat*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 144–64.
- Koenig, Matthias; Willaime, Jean-Paul (Hg.) (2008): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Kohlberg, Lawrence (1996): *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kohli, Martin (2003): „Der institutionalisierte Lebenslauf: ein Blick zurück und nach vorn.“ In: Allmendinger, Jutta (Hg.): *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*. Opladen: Leske + Budrich: 525–45.
- (1985): „Die Institutionalisierung des Lebenslaufs: Historische Befunde und theoretische Argumente.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37:1–29.
- (1974): „Sozialisation und Lebenslauf: Eine neue Perspektive für die Sozialisationsforschung.“ In: Lepsius, Rainer M. (Hg.): *Zwischenbilanz der Soziologie*. Stuttgart: Enke: 311–26.
- Kohls, Martin (2012): „Pflegebedürftigkeit und Nachfrage nach Pflegeleistungen von Migrantinnen und Migranten im demographischen Wandel.“ Forschungsbericht des

- Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb12-pflegebeduerftigkeit-pflegeleistungen.pdf%3F__blob%3DpublicationFile [21.5.2019].
- Kojer, Marina; Schmidl, Martina (2011): *Demenz und Palliative Geriatrie in der Praxis*. Wien: Springer.
- Könemann, Judith (2002): „*Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich*“: Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne.“ Opladen: Leske + Budrich.
- Konrad, Felix (2011): „From the ‚Turkish Menace‘ to Exoticism and Orientalism: Islam as Antithesis of Europe.“ *Europäische Geschichte Online (EGO)*, <http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/from-the-turkish-menace-to-orientalism> [21.5.2019].
- Köpf, Ulrich; Gräß-Schmidt, Elisabeth; Grethlein, Christian; Kim, Kirsteen; Mendes-Flohr, Paul (o. J.): „Spiritualität“. In: RGG, Religion in Geschichte und Gegenwart. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024937 [21.5.2019].
- Koppetsch, Cornelia (2016): „Verunsicherungen in der Mitte der Gesellschaft. Milieuspezifische Strategien der Bewältigung sozialer Gefährdungen.“ In: Allewelt, Erika; Röcke, Anja; Steinbicker, Jochen (Hg.): *Lebensführung heute: Klasse, Bildung, Individualität*. Weinheim Basel: Beltz Juventa: 236–59.
- Kraimer, Klaus; Garz, Detlef (1994): „Die Welt als Text. Zum Projekt einer hermeneutisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaft.“ In: Kraimer, Klaus; Garz, Detlef (Hg.): *Die Welt als Text: Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 7–22.
- Krais, Beate (2014): „Das ‚deutsche Modell‘ und die Frauen - einige Überlegungen anlässlich einer französischen Debatte.“ In: Malli, Gerline; Sackl-Sharif, Susanne (Hg.): *Wider die Gleichheitsrhetorik. Soziologische Analysen - theoretische Interventionen. Texte für Angelika Wetterer*. Münster: Westfälisches Dampfboot: 169–94.
- Kramer, Heinz (2011): „Türkei.“ Informationen zur politischen Bildung 313. bpb/Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/izpb/77027/tuerkei> [21.5.2019].
- Kreienbrink, Axel; Sticks, Anja (2012): „Die Situation von Muslimen am Arbeitsmarkt: Empirische Grundlagen auf Basis der Daten der Studie ‚Muslimisches Leben in Deutschland‘ (MLD).“ DIK-Fachtagung „Muslime und Arbeitsmarkt – Vielfalt fördern, Potenziale besser nutzen“, http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/vortrag-kreienbrink-muslime-arbeitsmarkt.pdf%3F__blob%3DpublicationFile [22.5.2019].
- Kristen, Cornelia; Kalter, Frank; Granato, Mona (2011): „Die strukturelle Assimilation der zweiten Migrantengeneration in Deutschland: Eine Zerlegung gegenwärtiger Trends.“ In: Becker, Rolf (Hg.): *Integration durch Bildung: Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 257–89.
- Krüger, Heinz-Hermann; Helsper, Werner (Hg.) (2004): *Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kudera, Werner (1995 a): „Lebenskunst auf niederbayrisch: Schichtarbeiter in einem ländlichen Industriebetrieb.“ In: Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hg.): *Alltägliche Lebensführung: Arrangements Zwischen Traditionalität Und Modernisierung*. Opladen: Leske + Budrich: 121–70.
- (1995 b): „Lebenslauf, Biographie und Lebensführung.“ In: Berger, Peter A.; Sopp, Peter (Hg.): *Sozialstruktur und Lebenslauf*. Opladen: Leske + Budrich: 85–106.
- Kudera, Werner; Voß, G. Günter (1990): „Lebensführung zwischen Routinisierung und Aushandlung. Die Arbeitsteilung der Person unter Veränderungsdruck.“ In: Hoff,

- Ernst-Hartmut (Hg.): *Die doppelte Sozialisation Erwachsener: zum Verhältnis von beruflichem und privatem Lebensstrang*. München: DJI-Verl: 155–76.
- Kühle, Lene (2012): „In The Faith of Our Fathers. Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies.“ *Nordic Journal of Religion and Society* 25/2: 113–30.
- Kunstmann, Joachim (2004): *Religionspädagogik: Eine Einführung*. Tübingen u. a.: UTB.
- Kurt, Ronald (2004): *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*. Konstanz: UVK.
- Laine, Frédéric; Okba, Mahrez (2005): „Jeunes de parents immigrés: de l'école au métier.“ *Travail et emploi* 103: 79–93.
- Lamine, Anne-Sophie (2018): *Identités religieuses et monde commun. Penser les idéaux, les attachements et la participation sociale avec John Dewey*. Paris: L'Harmattan.
- Landrier, Séverine; Nakhili, Nadia (2010): „Comment l'orientation contribue aux inégalités de parcours scolaires en France.“ *Formation emploi. Revue française de sciences sociales* 109: 23–36.
- Lang, Christine; Pott, Andreas; Schneider, Jens (2016): „Unwahrscheinlich erfolgreich. Sozialer Aufstieg in der Einwanderungsgesellschaft.“ Vorstand des Instituts für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS), https://www.imis.uni-osnabrueck.de/fileadmin/4_Publikationen/PDFs/imis49.pdf [21.5.2019].
- Leicht, René; Langhauser, Marc (2014): *Ökonomische Bedeutung und Leistungspotenziale von Migrantenunternehmen in Deutschland*. Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung, <https://library.fes.de/pdf-files/wiso/10948.pdf> [22.5.2019].
- Lemke, Thomas (2001): „Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung.“ *Berliner Journal für Soziologie* 11/1: 77–95.
- Lepp, Claudia; Oelke, Harry; Pollack, Detlef (Hg.) (2016): *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lessenich, Stephan; Mau, Steffen (2005): „Reziprozität und Wohlfahrtsstaat.“ In: Adloff, Frank; Mau, Steffen (Hg.): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt u. a.: Campus: 257–67.
- Levitt, Peggy (2009): „Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35/7: 1225–42.
- (2007): *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York u. a.: New Press.
- Lohr, Karin (2003): „Subjektivierung von Arbeit. Ausgangspunkt einer Neuorientierung der Industrie- und Arbeitssoziologie?“ *Berliner Journal für Soziologie* 13/4: 511–29.
- Lois, Daniel (2011): „Wie verändert sich die Religiosität im Lebensverlauf?“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63: 83–110.
- Lovat, Terence; Nilan, Pam; Hosseini, S. A. Hamed; Samarayi, Ibtihal; Mansfield, Michelle; Alexander, Wendy (2013): „Discrimination in the Labor Market: Exposing Employment Barriers among Muslim Jobseekers in Australia.“ *Issues in Social Science* 1/1: 54–73
- Luci, Angela (2011). „Frauen auf dem Arbeitsmarkt in Deutschland und Frankreich. Warum es Französinen besser gelingt, Familie und Beruf zu vereinbaren.“ Friedrich-Ebert-Stiftung, <https://library.fes.de/pdf-files/id/ipa/07901.pdf> [22.5.2019].
- Luckmann, Thomas (1991) [1967]: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982): „Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie.“ In: Luhmann, Niklas (Hg.): *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen: Westdeutscher Verl: 9–20.
- (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Lutz, Helma (2018): „Intersektionelle Biographieforschung“. In: Lutz, Helma; Schiebel, Martina; Tuider, Elisabeth (Hg.): *Handbuch Biographieforschung*. Wiesbaden: Springer VS: 139–50.
- Lykke, Nina (2010): *Feminist Studies. A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York: Routledge.
- Lyon, Stephen (2005): „In the Shadow of September 11: Multiculturalism and Identity Politics.“ In: Abbas, Tahir (Hg.): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*. New York: Palgrave Macmillan: 78–91.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton university press.
- Maliepaard, Mieke; Lubbers, Marcel (2013): „Parental Religious Transmission after Migration: The Case of Dutch Muslims.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39/3: 425–42.
- Mannitz, Sabine (2006): *Die verkannte Integration: eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien*. Bielefeld: transcript.
- Maréchal, Brigitte (2003): „Modalities of Islamic Instruction.“ In: Maréchal, Brigitte; Nielsen, Jørgen S.; Dassetto, Felice; Allievi, Stefano (Hg.): *Muslims in the enlarged Europe*. Leiden: Brill: 19–78.
- Marotzki, Winfried (2005): „Qualitative Biographieforschung.“ In: Flick, Uwe (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl: 175–86.
- Mattes, Monika (2005): „Gastarbeiterinnen“ in der Bundesrepublik. *Anwerbepolitik, Migration und Geschlecht in den 50er bis 70er Jahren*. Frankfurt u. a.: Campus.
- Mauss, Marcel (2007) [1923/24]: *Die Gabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McGuire, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, Hugh (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, George Herbert (1973) [1934]: *Geist, Identität und Gesellschaft: aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mecheril, Paul (2000): „Zugehörigkeitsmanagement. Aspekte der Lebensführung von Anderen Deutschen.“ In: Attia, Iman (Hg.): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjünglichen*. Frankfurt am Main: IKO: 27–47.
- Méda, Dominique (2010): *Le travail: une valeur en voie de disparition ?* Paris: Flammarion.
- Méda, Dominique; Vendramin, Patricia (2013): *Réinventer le travail*. Paris: PUF.
- Mennen, Claudia (2004): *Bibliodrama - Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte: Eine qualitativ-empirische Studie*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Merz-Atalik, Kerstin (2013): *Interkulturelle Pädagogik in Integrationsklassen: Subjektive Theorien von Lehrern im gemeinsamen Unterricht von Kindern mit und ohne Behinderungen*. Wiesbaden: Springer.
- Mihciyazgan, Ursula (1994): „Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg.“ In: Lohmann, Ingrid; Weiße, Wolfgang (Hg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster u. a.: Waxmann: 195–206.
- Mir-Hosseini, Ziba (2003): „Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen.“ In: Rumpf, Mechthild; Gerhard, Ute; Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: transcript: 53–81.

- Modood, Tariq (2005): „Foreword.“ In: Abbas, Tahir (Hg.): *Muslim Britain: Communities Under Pressure*. New York: Palgrave Macmillan: viii–xii.
- Müller, Hans-Peter (2017): „Der Kapitalismus und seine Lebensführung.“ In: Sachweh, Patrick; Münnich, Sascha (Hg.): *Kapitalismus als Lebensform? - Deutungsmuster, Legitimation und Kritik in der Marktgesellschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 27–45.
- (2016): „Wozu Lebensführung? Eine forschungsprogrammatische Skizze im Anschluss an Max Weber.“ In: Alleweldt, Erika; Röcke, Anja; Steinbicker, Jochen (Hg.): *Lebensführung heute: Klasse, Bildung, Individualität*. Weinheim u. a.: Beltz Juventa: 23–52.
- (2003): „Kultur und Lebensführung – durch Arbeit?“ In: Albert, Gert; Bienfait, Agathe; Sigmund, Steffen; Wendt, Claus (Hg.): *Das Weber-Paradigma: Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen: Mohr Siebeck: 271–97.
- Müller, Hans-Peter; Wehrich, Margit (1991): „Lebensweise und Lebensstil. Zur Soziologie moderner Lebensführung.“ In: Vetter, Hans-Rolf (Hg.): *Muster moderner Lebensführung: Ansätze und Perspektiven*. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut: 89–129.
- Müller, Olaf (2014): „„Objektive“ Lage und soziale Ablehnung: Das soziostrukturelle Profil der Muslime in Deutschland und Europa im Vergleich.“ In: Pollack, Detlef; Friedrichs, Nils; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Yendell, Alexander (Hg.): *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS: 79–109.
- Müller-Hermann, Silke (2012): *Berufswahl und Bewährung: Fallrekonstruktionen zu den Motivlagen von Studierenden der Sozialen Arbeit*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Nassehi, Armin (1995): „Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne.“ In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main u. a.: Campus: 103–26.
- Nauck, Bernhard (2011): „Kulturelles und soziales Kapital als Determinante des Bildungserfolgs bei Migranten?“ In: Becker, Rolf (Hg.): *Integration durch Bildung: Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 71–94.
- Neitz, Mary Jo (2011): „Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here.“ In: Giordan, Giuseppe; Swatos, William H. (Hg.): *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. New York: Springer: 45–56.
- Neumaier, Christopher (2016): „Der Niedergang der christlichen Familien? Das Wechselspiel zwischen zeitgenössischen Wahrnehmungen und Praktiken der Lebensführung.“ In: Lepp, Claudia; Oelke, Harry; Pollack, Detlef (Hg.): *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 213–36.
- Neumann-Ponesch, Silvia; Höller, Alfred (2011): *Gefühlsarbeit in Pflege und Betreuung*. Vienna: Springer.
- Nielsen, Jørgen S. (2013): „Concluding Reflections: Everyday Lived Islam and the Future of Islamic Studies.“ In: Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Woodhead, Linda; Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Everyday Lived Islam in Europe*. Farnham: Ashgate: 163–77.
- Niermann, Debora; Scherr, Albert (2012): „Migration und Kultur im schulischen Kontext.“ In: Bauer, Ullrich; Bittlingmayer, Uwe H.; Scherr, Albert (Hg.): *Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag: 863–82.
- Nilan, Pam; Samarayi, Ibtihal; Lovat, Terence (2012): „Female Muslim Jobseekers in Australia: Liminality, Obstacles and Resilience.“ *Asian Economic and Social Society* 2/5: 682–92.

- Noiriel, Gérard (1988): *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, eine Fallstudie*. Bielefeld: Transcript.
- Nölke, Eberhard (1994): *Lebensgeschichte und Marginalisierung: hermeneutische Fallrekonstruktionen gescheiterter Sozialisationsverläufe von Jugendlichen*. Wiesbaden: DUV.
- Nyhagen, Line; Halsaa, Beatrice (2016): *Religion, Gender and Citizenship. Women of Faith, Gender Equality and Feminism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Oechsle, Mechthild (2015): „Lebensführung und gesellschaftlicher Wandel: Kreative Subjekte in alltäglichen Handlungskrisen.“ *IFFOnZeit, Onlinezeitschrift des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung* 5/4, https://www.uni-bielefeld.de/soz/personen/oechsle/Prof.-Mechthild-Oechsle_Abschiedsvorlesung_2015.pdf [22.5.2019]: 32–44.
- Oevermann, Ulrich (2016): „„Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften.“ In: Becker-Lenz, Roland; Franzmann, Andreas; Jung, Matthias; Jansen, Axel (Hg.): *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: Springer VS: 43–114.
- (2013 a): „Objektive Hermeneutik als Methodologie der Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt.“ In: Langer, Phil C. (Hg.): *Reflexive Wissensproduktion: Anregungen zu einem kritischen Methodenverständnis in qualitativer Forschung*. Wiesbaden: Springer VS: 69–98.
- (2013 b): „Die Problematik der Strukturlogik des Arbeitsbündnisses und der Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung in einer professionalisierten Praxis von Sozialarbeit.“ In: Becker-Lenz, Roland; Busse, Stefan; Ehlert, Gudrun; Müller-Hermann, Silke (Hg.): *Professionalität in der Sozialen Arbeit. Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS: 119–48.
- (2009) „Biographie, Krisenbewältigung und Bewährung.“ In: Bartmann, Sylke; Fehlhaber, Axel; Kirsch, Sandra; Lohfeld, Wiebke (Hg.): *„Natürlich stört das Leben ständig“: Perspektiven auf Entwicklung und Erziehung*. Wiesbaden: VS Verlag: 35–55.
- (2006): „Wissen, Glauben, Überzeugung: ein Vorschlag zu einer Theorie des Wissens aus krisentheoretischer Perspektive.“ In: Tänzler, Dirk; Knoblauch, Hubert; Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK: 79–118.
- (2004): „Sozialisation als Prozess der Krisenbewältigung.“ In: Geulen, Dieter; Veith, Hermann (Hg.): *Sozialisationstheorie interdisziplinär*. Stuttgart: Lucius Lucius.
- (2002): „Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung.“ Institut für hermeneutische Sozial- und Kulturforschung e. V., https://www.ihsk.de/publikationen/Ulrich_Oevermann-Manifest_der_objektiv_hermeneutischen_Sozialforschung.pdf [22.5.2019].
- (2000): „Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis.“ In: Kraimer, Klaus (Hg.): *Die Fallrekonstruktion: Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 58–156.
- (2001 a): „Die Struktur sozialer Deutungsmuster – Versuch einer Aktualisierung.“ *Sozialer Sinn* 1: 35–81.
- (2001 b): „Die Soziologie der Generationenbeziehungen und der historischen Generationen aus strukturalistischer Sicht und ihre Bedeutung für die Schulpädagogik.“

- In: Kramer, Rolf-Torsten (Hg.): *Pädagogische Generationsbeziehungen: Jugendliche im Spannungsfeld von Schule und Familie*. Opladen: Leske + Budrich: 78–128.
- (1999): „Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das Bewährungsproblem des modernen Subjekts. (Vortrag auf der Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in St. Johann)“, <https://repo.agoh.de/Oevermann%20-%201999%20-%20Die%20Krise%20der%20Arbeitsgesellschaft%20und%20das%20Bewaehrungsproblem.pdf> [22.5.2019].
- (1996): „Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns.“ In: Combe, Arno (Hg.): *Pädagogische Professionalität: Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 70–182.
- (1995): „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit.“ In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main u. a.: Campus.
- (1976): „Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und zur Strategie der Sozialisationsforschung.“ In: Hurrelmann, Klaus (Hg.): *Sozialisation und Lebenslauf. Empirie und Methodik sozialwissenschaftlicher Persönlichkeitsforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Oevermann, Ulrich; Allert, Tilman; Kronau, Elisabeth; Krambeck, Jürgen (1979): „Die Methodologie einer ‚objektiven Hermeneutik‘ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften.“ In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart: Metzler: 352–434.
- Oevermann, Ulrich; Franzmann, Manuel (2006). „Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz.“ In: Franzmann; Manuel; Gärtner, Christel; Köck, Nicole (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag: 49–82.
- Ofner, Ulrike (2013); „Rekonstruktion als Kritik? Zur biographischen Analyse von gesellschaftlichen Barrieren für hochqualifizierte MigrantInnen.“ In: Mecheril, Paul (Hg.): *Migrationsforschung als Kritik?: Spielräume kritischer Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS: 261–75.
- Ohlendorf, David; Koenig, Matthias; Diehl, Claudia (2017): „Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext – Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69/4: 561–91.
- Oltmer, Jochen; Kreienbrink, Axel; Díaz, Carlos Sanz (Hg.) (2012): *Das „Gastarbeiter“-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa*. München: Oldenbourg.
- Orsi, Robert A. (2003): „Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/2: 169–74.
- Otte, Gunnar (2014): „Religiosität, Modernität und Lebensführung. Anmerkungen zur RELAK-Studie.“ *Internationale kirchliche Zeitschrift* 104/1–2: 100–106.
- (2005): „Entwicklung und Test einer integrativen Typologie der Lebensführung für die Bundesrepublik Deutschland.“ *Zeitschrift für Soziologie* 34/6: 442–67.
- Otto, Rudolf (2014) [1917]: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Öztürk, Halit (2007): *Wege zur Integration*. Bielefeld: Transcript.
- Page, Sarah-Jane; Yip, Andrew Kam-Tuck (2012): „Hindu, Muslim and Sikh Young Adults: Gendered Practices in the Negotiation of Sexuality and Relationship.“ In: Nynäs; Peter; Yip, Andrew Kam-Tuck (Hg.): *Religion, gender, and sexuality in everyday life*. Farnham u. a.: Ashgate: 51–69.

- Papastefanou, Christiane (1992): „Mütterliche Berufstätigkeit in der Übergangsphase zur ‚Nach-Elternschaft‘.“ In: Brüderl, Leokadia; Paetzold, Bettina (Hg.): *Frauenleben zwischen Beruf und Familie. Psychosoziale Konsequenzen für Persönlichkeit und Gesundheit*. Weinheim u. a.: Juventa Verlag: 210–30.
- Pargament, Kenneth I. (2002): „Is Religion Nothing but ...? Explaining Religion versus Explaining Religion Away.“ *Psychological Inquiry* 13/3: 239–44.
- Peek, Lori (2005): „Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity.“ *Sociology of Religion* 66/3: 215–42.
- Pesch, Andreas (2009): „Das islamische Kopftuch als Gegenstand der Religionspolitik in Frankreich: Ein Deutungsstreit, seine Akteure, Bedingungen und Folgen.“ Unveröffentlichte Dissertation, Universität Heidelberg.
- Peter, Frank (2018): „Jenseits des wohlgeordneten Säkularismus: Islam und Laizität in Frankreich.“ In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der Inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript: 159–84.
- Pickel, Gert (2018): „Religion und Wertorientierungen.“ In: Pollack, Detlef; Krech, Volkhard; Müller, Olaf; Hero, Markus (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS: 957–79.
- (2011): *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Piette, Albert (2003): *Le fait religieux: Une théorie de la religion ordinaire*. Études sociologiques. Paris: Économica.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin u. a.: de Gruyter.
- Pollack, Detlef (2016): *Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef; Friedrichs, Nils; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Yendell, Alexander (Hg.) (2014): *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, Detlef; Rosta, Gergely; Dieler, Anna; Müller, Olaf (2016): *Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster*. http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2016/06_2016/studie_integrations_und_religion_aus_sicht_t_rkeist__mmiger.pdf [21.5.2019].
- Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2018): „Streitfall Islam. Religion und Integration aus Sicht der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und der Türkeistämmigen in Deutschland“. In: Ceylan, Rauf; Uslucan, Haci-Halil (Hg.): *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 101–17.
- Pollak, Reinhard (2010): „Kaum Bewegung, viel Ungleichheit. Eine Studie zu sozialem Auf- und Abstieg in Deutschland.“ Heinrich-Böll-Stiftung, https://www.boell.de/sites/default/files/KaumBewegung-vielUngleichheit_V01_kommentierbar.pdf [22.5.2019].
- Popper, Karl (1935): *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Wien: Springer.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung: ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Die Transformation der Kulturtheorien*. Weilerswist: Velbrück.

- Bertelsmann Stiftung (2015): „Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015. Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick.“ https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf [22.5.2019].
- Renn, Joachim (2004): „Wissen und Explikation – Zum kognitiven Geltungsanspruch der »Kulturen«.“ In: Jaeger, Friedrich; Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler: 232–50.
- Reuter, Astrid (2008): „Kreuz und Kopftuch – Religionskontroversen in der säkularen Ordnung der Freiheit und Gleichheit.“ In: Koenig, Matthias; Willaime, Jean-Paul (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Ed: 271–313.
- (2007): „Religionskulturen ›mit Migrationshintergrund‹. Zum Institutionalierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich in der *longue durée* nationaler Religionspolitiken.“ In: Graf, Friedrich Wilhelm; Große Kracht, Klaus (Hg.): *Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert*. Köln u. a.: Böhlau: 375–99.
- Richard, Jean-Luc (1999): „,Trente glorieuses‘: quand les immigrés devaient ,rapporter‘.“ *Hommes & Migrations* 1221/1: 12–23.
- Ricœur, Paul (2004): „Existence and hermeneutics.“ In: Ricœur, Paul (Hg.): *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. London: Continuum: 3–26.
- Rieger, Judith (2015): „Werte und Haltungen in der Sozialen Arbeit.“ *eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft* Stiftung Mitarbeit, Bonn. http://www.judith-rieger.de/werte_und_haltungen_in_der_sozialen_arbeit_judith_rieger.pdf [22.5.2019].
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H.Beck.
- Rodier, Christine (2012): „Manger pour croire : étude transgénérationnelle de descendants de migrants ,berbères‘ : le halal comme incorporation d’une norme.“ Unveröffentlichte Dissertation, Universität de Strasbourg.
- Röh, Dieter (2013): *Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben – Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rommelspacher, Birgit (2010): „Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima im christlich-säkularen Diskurs.“ *ethik und gesellschaft. ökumenische zeitschrift für sozialethik* 4/2.
- (2009): „Zur Emanzipation ,der‘ muslimischen Frau.“ *Aus Politik und Zeitgeschichte* Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten, 5, <http://www.bpb.de/apuz/32234/zur-emanzipation-der-muslimischen-frau?p=all> [22.5.2019].
- Rössel, Jörg (2011): „Soziologische Theorien in der Lebensstilforschung.“ In: Rössel, Jörg; Otte, Gunnar (Hg.): *Lebensstilforschung*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 51. Wiesbaden: VS Verlag: 35–61.
- Rössel, Jörg; Otte, Gunnar (2011): „Lebensstile in der Soziologie.“ In: Rössel, Jörg; Otte, Gunnar (Hg.): *Lebensstilforschung*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 51. Wiesbaden: VS Verlag: 7–34.
- Roy, Olivier (2010): *Heilige Einfalt: Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- Sammet, Kornelia (2017): „Religion, Geschlechterordnungen und Generativität.“ In: Sammet, Kornelia; Benthaus-Apel, Frederike; Gärtner, Christel (Hg.): *Religion und Geschlechterordnungen*. Wiesbaden: Springer VS: 49–78.
- Sayad, Abdelmalek (1999): *La double absence: Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris: Éditions du Seuil.
- Schäfer, Robert (2016): „Religionssoziologische Überlegungen zur ästhetischen Lebensführung.“ In: Kauppert, Michael; Eberl, Heidrun (Hg.): *Ästhetische Praxis*. Wiesbaden: VS Verlag: 284–301.

- Schepeleern Johansen, Birgitte; Spielhaus, Riem (2018): „Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa.“ In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der Inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript: 125–58.
- Schiffauer, Werner (2004): „Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa.“ *Soziale Welt* 55/4: 347–68.
- (2002): *Migration und kulturelle Differenz*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats, https://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/scholars/senior_schiffauer/publikationen/publikonline/Migration_und_kulturelle_Differenz.pdf [22.5.2019].
- (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schittenhelm, Karin (2012): „Mit Migrationshintergrund zum Abitur. Heterogene Wege des Erwerbs von Bildung und Wissen.“ In: Ittel, Angela; Merkens, Hans (Hg.): *Jahrbuch Jugendforschung*. Wiesbaden: VS Verlag: 117–48.
- (2011): „Overcoming Barriers. Career Trajectories of Highly Skilled Members of the German Second Generation.“ In: Wengens, Matthias; Windzio, Michael; de Valk, Helga; Aybek, Can (Hg.): *A Life-Course Perspective on Migration and Integration*. Heidelberg: Springer Dordrecht: 101–20.
- (2009): „Social Risks in Successful Educational Careers of Young Female Immigrants in the German Education System: Coping Strategies, Self-Help and Support Services.“ *International Journal of Migration, Health and Social Care* 5/3: 3–16.
- (2008): „Statuspassagen junger Frauen zwischen Schule und Berufsausbildung im interkulturellen Vergleich.“ In: Schlemmer, Elisabeth; Gerstberger, Herbert (Hg.): *Ausbildungsfähigkeit im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Politik und Praxis*. Wiesbaden: VS Verlag: 55–68.
- (2005): „Primäre und sekundäre Effekte kultureller Praktiken. Der Ausbildungseinstieg junger Migrantinnen im interkulturellen Vergleich.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57/4: 691–713.
- Schmid, Susanne; Kohls, Martin (2011): „Generatives Verhalten und Migration. Eine Bestandsaufnahme des generativen Verhaltens von Migrantinnen in Deutschland.“ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb10-generativesverhaltenundmigration.pdf;jsessionid=978CDD24C0F9E93C3095C340948A67D6.1_cid294?__blob=publicationFile [22.5.2019].
- Schmid, Wilhelm (2002): „Die Wiederentdeckung der Lebenskunst in der Philosophie.“ In: Wehrich, Margit; Voß, G. Günter (Hg.): *tag für tag. Alltag als Problem, Lebensführung als Lösung?* München: Rainer Hampp: 221–32.
- Schmitz, Sabine; Isik, Tuba (Hg.) (2015): *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*. Bielefeld: Transcript.
- Schneewind, Klaus A. (2010): *Familienpsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneider, Thorsten; Dohrmann, Julia (2015): „Religion und Bildungserfolg in Westdeutschland unter besonderer Berücksichtigung von Diasporaeffekten.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 67: 293–320.
- Schöll, Albrecht (1995): „„Ich glaube nicht, daß ich nicht an Gott glaube ...“ Zur Funktion religiöser Deutungsmuster in der Adoleszenzphase.“ In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main u. a.: Campus: 221–42.
- Schrode, Paula; Simon, Udo Gerald (Hg.) (2012): *Die Sunna leben: Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*. Würzburg: Ergon.

- Schröder, Hartwig (1995): *Theorie und Praxis der Erziehung. Herausforderung an die Schule*. München: Ehrenwirth.
- Schubert, Franz-Christian; Knecht, Alban (2012): „Ressourcen – Einführung in Merkmale, Theorien und Konzeptionen“. In: Knecht, Alban; Schubert, Franz-Christian (Hg.): *Ressourcen im Sozialstaat und in der Sozialen Arbeit. Zuteilung – Förderung – Aktivierung*. Stuttgart: W. Kohlhammer: 15–41.
- Schulze, Erika; Soja, Eva-Maria (2013): „Verschlungene Bildungspfade. Über die Bildungskarrieren von Jugendlichen mit Migrationshintergrund.“ In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Schieflagen im Bildungssystem: Die Benachteiligung der Migrantenkinder*. Wiesbaden: Springer: 193–206.
- Schumacher, Thomas (2013): *Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit*. Weinheim u. a.: Beltz.
- Schütz, Alfred (2010 a) [1936]: „Untersuchungen über die Grundbegriffe und Methoden der Sozialwissenschaften“. In: Eberle, Thomas Samuel; Dreher, Jochen; Sebald, Gerd (Hg.): *Alfred Schütz Werkausgabe, Band IV, Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*. Konstanz: UVK: 67-90.
- (2010 b) [1940]: „Phänomenologie und Kulturwissenschaft“. In: Eberle, Thomas Samuel; Dreher, Jochen; Sebald, Gerd (Hg.): *Alfred Schütz Werkausgabe, Band IV, Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*. Konstanz: UVK: 165-200.
- (1972): „Strukturen der Lebenswelt“. In: Schütz, Ilse (Hg.): *Gesammelte Aufsätze. 2: Studien zur soziologischen*. Den Haag: Nijhoff, 1972.
- Schwinn, Thomas (2013): „Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65/1: 73–97.
- (2007): „Komplexe Ungleichheitsverhältnisse: Klasse, Ethnie und Geschlecht.“ In: Klinger, Cornelia; Knapp, Gudrun-Axeli; Sauer, Birgit (Hg.): *Achsen der Ungleichheit: Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt am Main u. a.: Campus: 271–86.
- (1998): „Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen.“ In: Bienfait, Agathe; Wagner, Gerhard (Hg.): *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen: Beiträge zu Wolfgang Schluchters „Religion und Lebensführung“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 270–319.
- Scourfield, Jonathan Gilliat-Ray, Sophie; Khan, Asma; Otri; Sameh (2013): *Muslim childhood*. Oxford u. a.: Oxford UnivPress.
- Scourfield, Jonathan; Taylor, Chris; Moore, Graham; Gilliat-Ray, Sophie (2012): „The Intergenerational Transmission of Islam in England and Wales: Evidence from the Citizenship Survey.“ *Sociology* 46/1: 91–108.
- Seibert, Frank (2011): „Berufserfolg von jungen Erwachsenen mit Migrationshintergrund. Wie Ausbildungsabschlüsse, ethnische Herkunft und ein deutscher Pass die Arbeitsmarktchancen beeinflussen.“ In: Becker, Rolf (Hg.): *Integration durch Bildung: Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 197–226.
- Selby, Jennifer A.; Barras, Amélie; Beaman, Lori G. (2018): *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians*. University of British Columbia: UBC Press.
- Seltrecht, Astrid; Dellori, Claudia (2015): „Zur Bedeutung der Kategorie ‚Biografie‘ im beruflichen Handeln von Pflegefachkräften.“ *Sozialer Sinn* 16/2: 123–42.
- Shachar, Ayelet (2005): „Religion, State, and the Problem of Gender: Re-imagining Citizenship and Governance in Diverse Societies.“ *McGill Law Journal* 50: 49–88.
- Sherkat, Darren E. (2003): „Religious Socialization. Sources of Influence and Influences of Agency.“ In: Dillon, Michele (Hg.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press: 151–63.

- Shibutani, Tamotsu (1955): „Reference Groups as Perspectives.“ *The American Journal of Sociology* 60/6: 562–69.
- Silberman, Roxane (2011): „The Employment of Second Generations in France. The Republican Model and the November 2005 Riots.“ In: Alba, Richard (Hg.): *The next Generation: Immigrant Youth in a Comparative Perspective*. New York u. a.: UnivPress: 283–315.
- Silberman, Roxane; Alba, Richard; Fournier, Irène (2007): „Segmented assimilation in France? Discrimination in the labour market against the second generation.“ *Ethnic and Racial Studies* 30/1: 1–27.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Siouti, Irini (2018): „Migration und Biographie.“ In: Lutz, Helma; Schiebel, Martina; Tuijder, Elisabeth (Hg.): *Handbuch Biographieforschung*. Wiesbaden: Springer VS: 223–32.
- Spielhaus, Riem (2013): „Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung.“ In: Halm, Dirk; Frindte, Wolfgang (Hg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS: 169–94.
- (2011): *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg: Ergon.
- (2006): „Vom deutschen Versuch, ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ zu machen.“ *Internationale Politik* 3: 28–37.
- Stamm, Margrit; Leumann, Seraina; Kost, Jakob (2014): *Erfolgreiche Migranten. Ihr Ausbildungs- und Berufserfolg im Schweizer Berufsbildungssystem*. Münster u. a.: Waxmann.
- Stichs, Anja; Müssig, Stephanie (2013): „Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration.“ In: Halm, Dirk; Frindte, Wolfgang (Hg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS: 49–85.
- Strabac, Zan; Listhaug, Ola (2008): „Anti-Muslim prejudice in Europe: A multilevel analysis of survey data from 30 countries.“ *Social Science Research* 37/1: 268–86.
- Strauss, Anselm L. (1993): *Continual Permutations of Action*. New York: Gruyter.
- Strauss, Anselm L.; Fagerhaugh, Shizuko; Suczek, Barbara; Wiener, Carolyn (1980): „Gefühlsarbeit. Ein Beitrag zur Arbeits- und Berufssoziologie.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32: 629–51.
- Strube, Sonja Angelika; Strotmann, Angelika; Hintersberger, Benedikta; Spendel, Aurelia; Theuer, Gabriele; Baumann, Gerlinde Baumann; Finsterbusch, Karin (Hg.) (2013): *Lebensphasen – Lebenszeit*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tepecik, Ebru (2013): „Bildungserfolg und migrantenspezifisches Bildungskapital.“ In: Geisen, Thomas; Yildiz, Erol; Studer, Tobias (Hg.): *Migration, Familie und soziale Lage: Beiträge zu Bildung, Gender und Care*. Wiesbaden: Springer VS: 61–79.
- (2011): *Bildungserfolge mit Migrationshintergrund: Biographien bildungserfolgreicher MigrantInnen türkischer Herkunft*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Tezcan, Levent (2017): „Das Versprechen der Integration.“ In: Matter, Max (Hg.): *Auf dem Weg zur Teilhabegesellschaft: Neue Konzepte der Integrationsarbeit*. Göttingen: V&R unipress GmbH: 41–61.
- (2015): „Immer auf der richtigen Seite? Fallstricke der Kritik an der Islamfeindlichkeit.“ *Soziologische Revue* 38/1: 92–106.
- (2012): *Das muslimische Subjekt*. Konstanz: Konstanz Univ. Press.

- (2007): „Kultur, Gouvernementalität der Religion und Integrationsdiskurs.“ In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos: 51–74.
- (2003): „Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland.“ *Zeitschrift für Soziologie* 32/3: 237–61.
- (o. J.): „Lebensführung. Das analytische Potenzial einer altehrwürdigen Kategorie für die Gegenwartsphänomene“ (unveröffentlichtes Manuskript).
- Thielmann, Jörn (2012). „Die Sunna leben in Deutschland: Von der Entstehung islamischer Felder und muslimischer Techniken des Selbst.“ In: Schrode, Paula; Simon, Udo Gerald (Hg.): *Die Sunna leben: zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*. Würzburg: Ergon: 149–72.
- Thiessen, Barbara (2008): „Muslimische Familien in Deutschland. Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen.“ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, <https://www.bmfsfj.de/blob/76424/d95aef453ae4a7ca9d6a88c725f2272b/muslimische-familien-indeutschland-data.pdf> [22.5.2019].
- Thompson, Paul; Bertaux, Daniel (1993): „Introduction.“ In: Bertaux, Daniel; Thompson, Paul (Hg.): *Between generations / family models, myths and memories*. New Brunswick: Transaction Publishers: 1–12.
- Tietze, Nikola (2012): *Imaginierte Gemeinschaft: Zugehörigkeiten und Kritik in der europäischen Einwanderungsgesellschaft*. Hamburg: Hamburger Ed.
- (2008): „Religionssemantiken in europäischen Institutionen – Politische Dynamiken einer semantischen Topographie.“ In: Koenig, Matthias; Willaime, Jean-Paul (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Ed: 400–43.
- (2002): *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: l'Harmattan.
- Topal, Semiha. „Female Muslim subjectivity in the secular public sphere: Hijab and ritual prayer as ‚technologies of the self‘.“ *Social Compass* 64, Nr. 4: 582–96.
- Toprak, Ahmet (2017): *Unsere Ehre ist uns heilig: Muslimische Familien in Deutschland*. Freiburg: Herder.
- Tribalat, Michèle (1995): *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: la Découverte.
- Trommsdorff, Gisela (2008): „Kultur und Sozialisation.“ In: Hurrelmann, Klaus; Grundmann, Matthias; Walper, Sabine (Hg.): *Handbuch Sozialisationsforschung*. Weinheim u. a.: Beltz: 229–39.
- Tworuschka, Monika (1985): „Islam.“ In: Tworuschka, Udo; Klöckner, Michael (Hg.): *Ethik der Religionen, Lehre und Leben. Band 3, Gesundheit*. München u. a.: Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht: 69–90.
- (1984): „Islam.“ In: Tworuschka, Udo; Klöckner, Michael (Hg.): *Ethik der Religionen, Lehre und Leben. Band 1, Sexualität*. München u. a.: Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht: 119–47.
- Ucar, Bülent (Hg.) (2010): *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess: die deutsche Islamdebatte*. Frankfurt am Main: Lang.
- Uslucan, Haci-Halil (2015): „‚Bildet Euch – Im Namen Gottes, der Euch erschaffen hat.‘ Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Geborgenheit und Dogmatismus.“ In: Engin, Havva; Rohe, Mathias; Khorchide, Mouhanad; Schmid, Hansjörg; Özsoy, Ömer (Hg.): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*. Freiburg im Breisgau: Herder: 752–68.
- Ustek, Funda (2015): „What is work? On the invisibility of women’s paid work in the informal sector.“ *InterDisciplines* 1: 29–58.

- Uygun-Altunbas, Ayse (2017) : *Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie*. Bielefeld: transcript.
- Valfort, Marie-Anne (2015): „Religious discrimination in access to employment: a reality.“ Institut Montaigne, <http://piketty.pse.ens.fr/files/Valfort2015.pdf> [22.5.2019].
- Vanselow, Achim; Weinkopf, Claudia (2009): „Zeitarbeit in europäischen Ländern – Lehren für Deutschland?“ Hans-Böckler-Stiftung, https://www.boeckler.de/pdf/p_arbp_182.pdf [22.5.2019].
- Vaus, David de; McAllister, Ian (1987): „Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory.“ *American Sociological Review* 52/4: 472–81.
- Vetter, Hans-Rolf (1991): „Lebensführung - Allerweltsbegriff mit Tiefgang. Eine Einführung.“ In: Vetter, Hans-Rolf (Hg.): *Muster moderner Lebensführung: Ansätze und Perspektiven*. München: DJI: 9–88.
- Voas, David (2003): „Intermarriage and the Demography of Secularization.“ *The British Journal of Sociology* 54/1: 83–108.
- Voas, David; Fleischmann, Fenella (2012): „Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations.“ *Annual Review of Sociology* 38/1: 525–45.
- Voß, G. Günter; Jurczyk, Karin (1995): „Zur gesellschaftsdiagnostischen Relevanz der Untersuchung von alltäglicher Lebensführung.“ In: Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hg.): *Alltägliche Lebensführung: Arrangements Zwischen Traditionalität Und Modernisierung*. Opladen: Leske + Budrich: 371–407.
- Voß, G. Günter; Weirich, Margit (Hg.) (2001): *Tagaus-Tagein: neue Beiträge zur Soziologie alltäglicher Lebensführung*. München: R. Hampp.
- Voß, Gerd Günter (1991): *Lebensführung als Arbeit. Über die Autonomie der Person im Alltag der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Walper, Sabine (2008): „Sozialisation und Armut.“ In: Hurrelmann, Klaus; Grundmann, Matthias; Walper, Sabine (Hg.): *Handbuch Sozialisationsforschung*. Weinheim u. a.: Beltz: 203–16.
- Weber, Max (1988) [1920]. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- (1985) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck.
- Weichselbaumer, Doris (2016): „Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves.“ IZA Discussion Paper 10217, <http://ftp.iza.org/dp10217.pdf> [22.5.2019].
- Wensierski, Hans-Jürgen von; Lübcke, Claudia (2012): *Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause*. Opladen: Budrich.
- Wernet, Andreas (2014): „Chapter 16 | Hermeneutics and Objective Hermeneutics.“ In: Flick, Uwe (Hg.): *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*. Los Angeles u. a.: SAGE: 234–46.
- (2009): *Einführung in die Interpretationstechnik der objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Wernet, Andreas; Silkenbeumer, Mirja (2010): „Biographische Identität und Objektive Hermeneutik: methodologische Überlegungen zum narrativen Interview.“ In: Griese, Birgit (Hg.): *Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung*. Wiesbaden: VS Verlag: 171–96.
- Wiemeyer, Joachim (2016): „Caritas und interkulturelle Öffnung.“ In: Nagel, Alexander-Kenneth; Schneiders, Katrin; Jähnichen, Traugott (Hg.): *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag: 65–87.
- Wiggermann, Karl-Friedrich (2000): „Spiritualität.“ In: Balz, Horst; Cameron, James K.; Hall, Stuart G. u. a. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* 31. Berlin New York: Walter de Gruyter: 708–17.

- Willems, Ulrich (2016): *Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Willems, Ulrich; Basu, Helene; Pollack, Detlef; Gutmann, Thomas; Spohn, Ulrike (Hg.) (2013): *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: Transcript.
- Wilpert, Czarina (1980): *Die Zukunft der zweiten Generation. Erwartungen und Verhaltensmöglichkeiten ausländischer Kinder*. Königstein: Anton Hain Meisenheim.
- Winker, Gabriele; Degele, Nina (2009): *Intersektionalität: zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript.
- Wirth, Jan V. (2015): *Die Lebensführung der Gesellschaft: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Wiesbaden: Springer.
- Witten, Ulrike (2014): *Diakonisches Lernen an Biographien: Elisabeth von Thüringen, Florence Nightingale und Mutter Teresa*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1999): *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt am Main: Campus.
- (Hg.) (1995): *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main u. a.: Campus Verlag.
- (1993): *Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der „reflexiven Moderne“: Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen*. Opladen: Leske Budrich.
- Wohlrab-Sahr, Monika; Rosenstock, Julika (2004): „Die Differenz von Reinheit und Unreinheit als Zweitcodierung.“ In: Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hg.): *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: F. Schöningh.
- Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hg.) (2007): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos.
- Woodhead, Linda (2013): „Tactical and Strategic Religion.“ In: Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Woodhead, Linda; Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Everyday Lived Islam in Europe*. Farnham u. a.: Ashgate: 9–22.
- (2011): „New Forms of Public Religion: Spirituality in Global Civil Society.“ In: Hofstee, Wim; Kooij, Arie van der (Hg.): *Religion beyond its Private Role in Modern Society*. Leiden u. a.: Brill: 29–54.
- (2007): „Gender Differences in Religious Practice and Significance.“ In: Beckford, James A.; Demerath, Jay (Hg.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE: 550–70.
- Wunn, Ina (2008): „Religiosität muslimischer Frauen.“ In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. https://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_25864_25865_2.pdf [22.5.2019]: 60–67.
- Xu, Jianbin (2016): „Pargament’s Theory of Religious Coping: Implications for Spiritually Sensitive Social Work Practice.“ *British Journal of Social Work* 46/5: 1394–1410.
- Yalçın-Heckmann, Lale (1998): „Growing Up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families.“ In: Vertovec, Steven; Rogers, Alisdair (Hg.): *Muslim European youth*. Aldershot: Ashgate: 167–92.
- Yilmaz-Aslan, Y.; Brzoska, P.; Berens, E.-M.; Salman, R.; Razum, O. (2013): „Gesundheitsversorgung älterer Menschen mit türkischem Migrationshintergrund.“ *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 46/4: 346–52.
- Ysseldyk, Renate; Matheson, Kimberly; Anisman, Hymie (2011): „Coping with identity threat: The role of religious orientation and implications for emotions and action intentions.“ *Psychology of Religion and Spirituality* 3/2: 132–48.
- Zalberg, Sara; Zalberg, Sima (2012): „Body and Sexuality Constructs among Youth of the Ultra-Orthodox Jewish Community.“ In: Nynäs, Peter; Yip, Andrew Kam-Tuck

- Yip (Hg.): *Religion, gender, and sexuality in everyday life*. Farnham [u. a.]: Ashgate: 125–40.
- Zbidi, Monika (2015): „Islamische Normenlehre zum Umweltschutz.“ *Zeitschrift für Umweltrecht*, 6: 323–30.
- Zippert, Thomas (2017): „Pluralitätsoffen, diversitätsfreundlich und kommunikativ - warum und wie sich Diakonie den Herausforderungen wachsender Pluralität öffnen kann und soll.“ In: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (Hg.): *Ökonomisierung und Säkularisierung: Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag: 281–313

Anhang

	Anhang A – Transkriptionsregeln	595
	Anhang B – Transkriptauszüge	596
1	Anhang B-1: Berufsverlauf (Raisa)	596
2	Anhang B-2: Verschränkung von Religion und Arbeit (Raisa)	597
3	Anhang B-3: Religiöse Sozialisation und Transformation (Raisa).....	598
4	Anhang B-4: Bildungsimperativ Islam (Raisa).....	599
5	Anhang B-5: Biografie-Imperativ Imam (Raisa)	600
6	Anhang B-6: Adoleszenter Positionierungsprozess (Ece).....	600
7	Anhang B-7: Arabisch (Ece)	601
8	Anhang B-8: Studienwahl (Ece)	602
9	Anhang B-9: Bismillah (Ece)	602
10	Anhang B-10: Religiöse Bindung (Ece)	603
11	Anhang B-11: Fremdheitserfahrungen (Ece)	603
12	Anhang B-12: Widersprüche aushalten (Ece)	605
13	Anhang B-13: Expertin (Ece).....	605
14	Anhang B-14: Vorzeigemuslima (Ece)	606
15	Anhang B-15: Berufliche Positionierung (Nefissa).....	606
16	Anhang B-16: Studienmotivation (Nefissa)	608
17	Anhang B-17: Religiöse Positionierung im Arbeitskontext (Nefissa)	609
18	Anhang B-18: Kopftuch (Nefissa)	610
19	Anhang B-19: Andere Welt (Nefissa)	611
20	Anhang B-20: Villa des Wohlbefindens (Djamila)	611
21	Anhang B-21: Konvertiten, Erziehung, habituelle Transformation (Djamila).....	612
22	Anhang B-22: Öko-Werte, Religion (Djamila)	616
23	Anhang B-23: Krisenhafte religiöse Positionierung (Djamila)	618
24	Anhang B-24: Beruflicher Verlauf (Sahla)	620
25	Anhang B-25: Aufwachsen, religiöse Sozialisation (Sahla).....	621
26	Anhang B-26: Transparente Anpassung (Sahla).....	623
27	Anhang B-27: Berufswahl (Latifa).....	627
28	Anhang B-28: Wertebasierte Religiosität (Latifa)	629
29	Anhang B-29: Religiöse Erfahrung, Ungewissheit, Aushandlung (Latifa).....	631
30	Anhang B-30: Generationendynamik (Latifa)	635
	Anhang C – Kontrastkriterien	636

Anhang A – Transkriptionsregeln

Tabelle 12: Transkriptionsregeln

,	kurze Sprechpause
.	1 Sekunde Pause
(3)	Sprechpause, die Zahl in Klammern nennt die Sekunden, mindestens 2
(unv.)	unverständlich (von einer Silbe bis zu mehreren Worten)
euh, hum	französische Verzögerungslaute (äh, ähm)
(Aufleben?)	vermuteter Wortlaut
Aufleben	betontes Wort, betonte Silbe
/Aufleben/	Überlappung von Redebeiträgen. Tritt nur paarweise auf. Die Überlappung geschah mit dem darauffolgenden Wort (o. Wortgruppe), das so markiert ist.
auf..	Die Sprecherin hat ein Wort angefangen auszusprechen, es aber nicht beendet.
(?)	Frageintonation
[Telefon klingelt]	Kommentar des Transkribierenden, zusätzliche Erklärung, Anmerkung
[lachend]	Kommentar des Transkribierenden, steht vor der entsprechenden Stelle. Ende wird mit
+	angezeigt.
[=schlagen]	alternative Übersetzung
[I: aha]	Zwischenrede (I steht für Interviewerin)
@	kurzes Lachen
(...)	Übersetzungsbedingte Auslassung: Im Französischen steht das Verb am Satz-anfang. Wird der Satz abgebrochen, ergeben sich im Deutschen bei (transiti-ven) Verben, die ein Akkusativobjekt benötigen, Lücken, z. B. „j’ai visité“ > „ich habe (...) besucht“.
[01:48:10-37]	Tonspur der Auslassung im Transkript, hier 27 Sekunden [Stunde:Minute:Se-kunde-Sekunde]

Anhang B – Transkriptauszüge

Anmerkung zur Transkription:

Die Sequenzstellen wurden lückenlos transkribiert. Auslassungen wurden in eckigen Klammern kenntlich gemacht. Zur besseren Orientierung wurden Absatzwechsel eingefügt.

Interviewerin = I

Interviewpartnerin = Anfangsbuchstabe des Pseudonyms (z. B. R = Raisa)

Anhang B-1: Berufsverlauf (Raisa)

Tonspur: 00:01:41-00:05:55 (Fortgang der Eingangssequenz)

1 R: und natürlich das Übliche, ähm (2) ja dann hab ich leider Gottes noch mal zurückgehen müssen, weil
2 mein Vater entschieden hatte, ich soll in der Türkei in die Schule gehen, weil mein Onkel das Entscheid
3 die Entscheidung getroffen hatte, mit meiner Cousine zusammen, und dann hab ich ein Jahr in der Tür-
4 kei gelebt, dann bin ich wieder her zurückgekommen, weil mein Vater meinte, ein Mädchen alleine soll
5 darf nicht so in der Türkei bleiben, also dadurch war meine Schul.. äh Schule natürlich katastrophal
6 gewesen, ich hab weder da gehört noch weder hier her gehört in dem Sinne, ich war in der Hauptschule,
7 muss ich leider zugeben, sportmäßig war ich immer sehr gut drauf, ich hab immer Sport gut sprechen
8 können und auch lernen können, ich hatt erst keine Probleme [räuspert sich]

9 mh, mein Wunschberuf war eigentlich immer irgendwie in der medizinischen Bereich, auch von Kind-
10 heit auf, egal welche Branche, da hab ich mir kein Kopf gemacht, aber irgendwie Medizin oder Pflege
11 sollte es bei mir sein, ich hab immer gemocht mit Menschen zusammen zu arbeiten, auch in der Kindheit
12 schon [hustet] ja, Probleme hatt ich dadurch gehabt, ähm, ich war früher ohne Kopftuch gewesen, bis
13 18 Jahre, da gab's keine Probleme in dem Bereich, ähm, aber leider wollte mein Vater nicht, dass ich
14 zur Schule gehe, da er der Meinung war, ein Mädchen heiratet eh früher oder später, wird zu Hause als
15 Hausfrau enden, wozu denn Schulbesuche und wozu irgendwas lernen und halt so, ich hab mich aber
16 da dagegen gewehrt, trotz allem hab ich nicht das machen können, was ich wollte, mein Vater entschied
17 damals, dass ich als Damenschneiderin eine Ausbildung mache, was ich auch ausgeübt habe, ungewollt
18 aber mit guten Erlebnis [lacht] Ergebnis sag ich mal, weil das hat mir jetzt heutzutage auch geholfen,
19 dass ich in die Ausbildung jetzt kam, einen gelernten Beruf zu haben davor schon, dann hab ich gehei-
20 ratet, mit 20 Jahren (3)

21 aber ich hatt immer schon im Kopf gehabt, irgendwas musst du machen, du darfst, du bist nicht das, der
22 Person, der zu Hause rumhockt und als Frau als Frau und Mutter spielt, die Rolle spielt, irgendwie musst
23 du irgendwas machen, aber ich kam nie dazu, ähm mich richtig auszudrücken und dann meine Wünsche
24 auch zu äußern, da kamen die Kinder, ich hab jetzt drei Kinder. großgezogen, da hatt ich auch ne Krank-
25 heit, ähm, mit der ich zu kämpfen hatte, was ich immer noch als chronische Krankheit habe, mh, meine
26 beste Freundin, die, wenn wir zusammenkamen hat immer gesagt, wir müssen irgendwas machen, wir
27 sind nicht die Personen, die zu Hause bleiben müssen, wir haben uns entschieden ehrenamtlich in einer
28 muslimischen Gemeinde zu arbeiten, wo ich da als Vorstand war gewesen war, das hat circa 20 Jahre
29 weiter gemacht in dem Bereich, aber im Hintergedanken war immer gewesen, das alleine erfüllt dich
30 auch nicht, irgendwas musst du machen, und irgendwie wollt ich auch Geld verdienen und auf eigenen
31 Beinen stehen können und nicht angewiesen auf meinen Mann zu sein, obwohl ich da keine Probleme
32 hatte muss ich ehrlich zugeben, finanziell. in Hinsicht. zwischendurch hab ich hab ich aber als Reini-
33 gungskraft gearbeitet, wo ich da gemerkt habe, mein Kopftuch macht da Probleme,

34 obwohl ich gut im Arbeiten war, in einem Krankenhaus kam der Oberchef, Obermacker sag ich mal
35 und meinte äh entweder Kopftuch oder Sie, da meinte ich äh wie bitte(?) mein Kopftuch und ich(?) was
36 heißt'n das(?) ja Sie müssen Ihr Kopftuch wegmach.. abmachen oder Sie müssen kündigen, da meint

37 ich warum(?) ich mach doch die Arbeit und nicht mein Kopftuch macht die Arbeit, es sollen sich an-
38 geblich die Patienten beschwert haben, obwohl ich da nichts gemerkt habe seit ich gearbeitet habe, da
39 meinte ich äh, bitteschön, dann gehe ich, mein Kopftuch wird da nicht gehen, es ist mein Glaube und
40 es war ein katholisches Krankenhaus gewesen und wenn Sie sich so umsehen, meinte ich, da sind die
41 katholischen Frauen mit ihren äh Kleidungen, äh religiösen Kleidungen bekleidet, die würden da be-
42 stimmt nichts sagen wegen meinem Kopftuch, da meinte ich, da können Sie meine Arbeit machen, da
43 putzen Sie mal für mich, da bin ich gegangen.

Anhang B-2: Verschränkung von Religion und Arbeit (Raisa)

Tonspur: 00:14:00-00:19:46

1 I: und ähm, wie kannst du dich persönlich in die Arbeit einbringen(?), also, was unterscheidet dich
2 vielleicht von anderen, die diesen Beruf ausüben(?)

3 R: ich weiß es nicht, weil ich bin so ein Mensch, ich stell mich je nach Patient ein. es gibt Patienten, wo
4 ich ganz diskret bin, diskret, also sagen wir mal'n bisschen so, wo ich Distanz habe, aber es gibt Patien-
5 ten, wo ich auch sehr Distanz und Nahe zusammenhabe, es ist beides zugleich, ich weiß nicht, wie die
6 Kollegen so sind, weil ich meine, ich sag immer zu den Kollegen, die bei mir hospitieren, macht eure
7 Arbeit, als würde es euch, zu euch gemacht, ansonsten wird es nicht funktionieren, stellt euch vor, die
8 Pflegerin kommt zu euch, ihr sollt gepflegt werden, oder in jedem Bereich, es sei die Hauswirtschaft,
9 oder ob es das Kochen ist, als würde es euch für euch gemacht, dann erst kann die Arbeit richtig funk-
10 tionieren, wenn ihr sagt, wenn ihr es wegen des Geldes macht, dann habt ihr da den falschen Beruf
11 gewählt (2) also ich meine, ich werde ja auch später alt, vielleicht komme ich auch in so eine WG, oder
12 werde ich zu Pflegefall, das was ich von den Pflegern erwarten würde, versuche ich selbst zu machen.

13 I: hm, das ist ein guter Tipp

14 R: ansonsten, weil wegen des Geldes kann man diesen Beruf nicht ausüben, wirklich, das ist erstmal äh
15 seelische Belastung, körperliche Belastung, alles Mögliche, also das gehört schon beides zusammen,
16 weil du hörst von dem Patienten andere Version, andere Geschichten, andere äh, Erfahrungen, wenn
17 man das nur wegen des Geldes machen würde, dann würde man sagen, scheiß drauf, ich schaff das
18 nicht, aber ich seh das auch so, ähm, ich verbinde es auch mit meiner Religion zusammen, äh (2), es ist
19 eine Ehre, wie soll ich sagen, es ist eine, ähm, ich bin ausgewählt, sag ich mal kurz und knapp, wirklich.
20 ich bin ein Auserwählter, die den Menschen helfen sollen, einfach so, weil, wie gesagt, nicht jeder kann
21 diesen Beruf ausüben (2) allgemein die Pflegerinnen sag ich mal ausgewählt, nicht nur ich persönlich
22 jetzt in dem Sinne natürlich.

23 I: das ist interessant, dass du sagst, du kannst das mit deiner Religion verbinden

24 R: ja

25 I: also inwieweit kann die Religion dich bei der Arbeit unterstützen(?)

26 R: erstens verstärkt mich das äh, meinen äh Stand zu sehen. ich sage, Gott sei Dank, ich hab noch alle
27 Körperteile ganz, weil normalerweise beklagt man sich über jede Kleinigkeit, ah, warum bin ich betrof-
28 fen, warum dies, warum dies, halt, man hört ja von jedem andere Geschichte, andere Lebenserfahrung,
29 andere äh, Probleme, sag ich mal so, und wann man das für sich überlegt, äh, ich hab drei gesunde
30 Kinder, es gibt Patienten sogar, die noch Kinder haben, die äh behindert sind, erstmal ein Dank, mein
31 Gott, Dankeschön, ich hab gesunde Kinder, ich bin noch gesund, soweit es geht, ich kann mich selbst
32 pflegen, ich brauch keine andere, die zu mir kommt, und so, finanziell gesehen, ich arbeite, ich kann
33 noch arbeiten, andere Personen können nicht raus, weder statt arbeiten können nicht mehr raus aus'm
34 Haus, Dankeschön und ähm, dass ich was bringe, dass ich äh helfe, das ist wichtig für mich (2)

35 I: und hilft es auch, also hilft dir die Religion in manchen Arbeitssituationen(?)

36 R: auf alle Fälle.

37 I: hast du da irgendwie ein Beispiel(?)

38 R: ja zum Beispiel, äh, es gibt, äh, Patienten, die mal richtig ausrasten und sagen, ja warum bestraft
39 mich Gott damit, mit dieser Krankheit, da versuch ich zu erklären, erstens Gott bestraft niemanden, Gott
40 ist nicht böse, es ist, es kann 'n Zeichen sein damit wir, damit äh Gott uns testet, ob wir dankbar sind,
41 was wir haben, oder ob wir ausrasten und uns sagen, warum, warum, warum(?), oder, ähm, das ist eine,
42 das ist eine, sagen wir Prüfung für für uns, vielleicht äh werden durch unsere Krankheiten, die wir
43 erleiden, andere Sachen äh gut gemacht, das ist nämlich so, damit wir wissen, wie's anderen geht viel-
44 leicht auch, viel schlechter als uns geht (2) nicht nur sagen, oh, Gott hat mich bestraft, weil ich das
45 gemacht hab, Gott bestraft niemanden, wir bestrafen uns selber wenn schon,

46 I: und sind die Patienten, also sind das viele gläubige Muslime, also die auch, für die die Religion auch
47 wichtig ist(?)

48 R: eigentlich ja, eigentlich ja, aber trotzdem, ich hab eine Patientin (3), die ist, ja, die ist gläubig, die
49 war auch in verschiedenen äh, verschiedenen, soll ich wie sagen jetzt, äh, Gruppen gewesen, sag ich
50 mal so, [hustet], aber sie schimpft jetzt über [arabisch betont] Allah+, muss ich sagen, unseren Prophe-
51 ten, da ich nur still sitze, um sie nicht noch mehr hochzubringen, wenn ich jetzt sagen würde, es ist nicht
52 so, wie du denkst, da würde sie noch mehr Ausdrücke auch von sich geben, da würde sie, sagen wir
53 ungläubig in unserer Sichtweise hm, da hör ich ihr erst mal zu, da kommt sie erst mal runter, da mein
54 ich, äh, wie kommst du dazu, so was zu sagen(?), warum, warum sollte dich Allah [nicht betont] bestra-
55 fen(?), warum soll Propheten das von dir möchten, wollen, was du grad erzählt hast, und dann red' ich
56 mit ihr, ich sage, was in Koranversen und Hadithen von unserem Propheten, was zu Guten zu uns ist,
57 da überlegt sie, hast du eigentlich Recht, das ist mein Schaitan, der in mir, also mein Teufel, der in mir,
58 in ihr wohnt, also es ist schon passiert sowas.

Anhang B-3: Religiöse Sozialisation und Transformation (Raisa)

Tonspur: 00:25:50- 00:29:29

1 I: wie hast du denn dein ganzes Wissen über den Islam erworben(?)

2 R: ich war von Kindheit auf schon in der Moschee gewesen. ich hab äh (3) ich hab viel gelesen (2) ich
3 les immer noch Bücher, ich frage auch Islamagelehrte, wenn ich nicht weiterkomme oder wenn ich was
4 wissen möchte oder wenn ich zwei Versionen von einer Sache höre um zu vergleichen oder ich verlange
5 sogar detailliert, und zeig mir mit Akten und Fakten, alles was richtig ist, weil es gibt so viele. äh sag
6 ich mal Richtungen, Religionsrichtungen bei uns heutzutage, da weiß man gar nicht mehr, wer was ist
7 jetzt. da möchte ich schon richtige Verse von Koran und von unseren Propheten haben, damit ich sagen
8 kann, ok es ist richtig.

9 I: und hast du dann auch das Arabische gelernt(?)

10 R:/Arabisch lesen(?)/

11 I: /von Kind/ ja.

12 R: hm, hab ich gelernt, ja

13 I: ok, also deine Eltern ham dich dann, also, du warst ja ne ganze Weile in der Türkei und hattest du da
14 Koranunterricht(?)

15 R: also meine, da nicht, seitdem, nachdem ich nach Berlin gekommen bin hab ich das gelernt, und meine
16 Großmutter und Großvater war 'n auch äh (3) ein Teil von meinen Großeltern waren Gelehrte gewesen
17 von Mutter Seite, der hat mich immer dann äh gefördert, was zu machen und die andere Großeltern teil

18 haben auch gelesen, dann hab ich auch bei denen immer das auswendig gelernt und noch äh erfrischt,
19 sag ich mal

20 I: ok, und deine Eltern wollten das auch, dass du, dass du die Koranschule besuchst.

21 R: ja ja, ja, hm.

22 I: und waren die selber auch, und haben die selbst auch den Islam praktiziert(?)

23 R: ja, hm.

24 I: beide(?)

25 R: beide auch.

26 I: und die haben euch das auch erklärt(?) nehm ich an.

27 R: eigentlich nicht, weil das war früher so gewesen, früher hatten die Eltern nicht den Kindern irgend-
28 was erklärt, Hauptsache die haben die zur Moschee geschickt, hoca, der Imam war ja da zum Erklären
29 und das, da hat sich die Sache erledigt, bloß mein Vater wollte immer, dass ich Kopftuch trage [I: mh]
30 da meint' ich, warum soll ich Kopftuch tragen, warum, erklär mir bitte an einem Grund, sag mir einen
31 Grund, warum ich das tragen soll. ja, es, er schäme sich, wenn ich ohne Kopftuch neben ihm laufe. ne
32 mach ich nicht, wegen dich mach ich das nicht, hab ich gesagt, immer gewehrt dagegen, meine, er soll
33 mir nen Grund sagen, warum ich das machen soll (Stimme geht hoch) in religiöser Hinsicht und anderer,
34 aber dass er sich wegen mir schämt, da hab ich verzichtet, da (unv.) soll sich weiterhin schämen darauf.

35 da hab ich meine Ausbildung angefangen gehabt, ich war so 'n Mannsweib gewesen immer @ immer
36 Schlägereien verwickelt, auch als Kind halt schon an gewesen, und äh, währenddessen hab ich die Ko-
37 ranschule noch weiter besucht, da meint ich äh, irgendwas machste falsch, irgendwas fehlt bei dir. also
38 du merkst, der Islam, du bist Muslima, aber du musst das auch irgendwie auch praktizieren, damit du
39 dich innerlich erfüllt fühlen kannst. da hab ich mir angefangen, äh fünf Tage Gebet zu machen, da meint
40 ich alleine das reicht auch nicht aus, ok das ist der die Säule von dem Islam, aber das muss man auch,
41 du musst unterschieden werden können von normalen Menschen irgendwie, weil das ist ja, Muslime
42 sollen unterschieden werden, es ist ja auch'n Zweck d' Kopftuch, eines Teils.

43 da meint ich zu meinem Vater, ich werd Kopftuch tragen. [spricht mit tiefer Stimme] ich glaub dir das
44 nie im Leben+. da hab ich auch zu meinen Freunden gesagt, du ich werd nächste Woche mit Kopftuch
45 antanzen, nicht dass ihr euch wundert, war'n auch Deutsche gewesen, nö, du bestimmt nicht, so wie wir
46 dich so kennen und Kopftuch passt gar nicht zusammen (verstellt ihre Stimme). da meint ich, lasst euch
47 überraschen. da bin ich in der nächsten Woche mit Kopftuch, warn alle natürlich Schock gewesen,
48 schockiert gewesen, wie ich, weil ich war ja so richtig so frei gewesen, ne (fragend-bestätigend), wie
49 ich mit Kopftuch da antanzen konnte.

Anhang B-4: Bildungsimperativ Islam (Raisa)

Tonspur: 00:36:25-00:36:41

1 [spricht schnell und mit erhobener Stimme] warum soll ich mich nicht weiterbilden, wenn ich die Mög-
2 lichkeit habe, warum soll man als Muslima immer diesen äh, immer diesen Eindruck hinterlassen, die
3 können nichts+, obwohl der erste Koranvers, bildet euch weiter in jeder Hinsicht ist (6)

Anhang B-5: Biografie-Imperativ Imam (Raisa)

Tonspur: 00:44:31-00:46:24

1 da mein Lehrer immer, ja, du bist ein Superhirn, du musst irgendwas aus dir machen, du darfst nicht so
2 dich äh vergammeln lassen und so, mhm, da hat er mich, der Lehrer in Istanbul in eine Schule gemeldet
3 wo ich da ähm, als Imam, äh, Frau Imam, also hoca sag ich mal, Gelehrte (aus?) lernen konnte, meinte
4 mein Vater, ok und dann hat er sich entschieden, ähm, mein Mädchen in Istanbul, wird irgendwie, mhm,
5 verderbt, sag ich mal so, schl schlecht dargestellt und ich durfte dann nicht fahren, aber wie gesagt, ich
6 hab mir immer, mhm, ich wollte immer irgendwas aus mir machen und in jeder Hinsicht, egal was es
7 war, ich wollte nicht ähm typisch Hausfrau, wie gesagt [00:45:12-45:46]

8 vor der Heirat, ja, hat der Moscheelehrer gesagt, ja, aus ihr muss irgendwas gemacht werden, sie darf
9 hier nicht so vergammeln, mein Vater war ja auch einverstanden gewesen, dann meinte er nachher, alles
10 war vorbereitet, mein Ticket war gekauft worden, Koffer war gepackt, wo ich da, die Schule war vor-
11 bereitet gewesen, meinte mein Vater, nein, das geht nicht, hab ich geweint bis zum Geht-nicht-mehr,
12 Papa, bitte, währenddessen sollte mein Bruder in den, nach Türkei fahren und da weiter leben, er hat
13 geweint, Mama (unv.), ich will nicht, ich meine ich will das nicht dort leben, bitte bitte bitte [Stimme
14 geht hoch, lacht] ne, er sollte da hin, ich durfte nicht und es ist auch so passiert, aber er ist nach einem
15 Jahr abgehauen von der Schule und ähm ich durfte nicht.

Anhang B-6: Adoleszenter Positionierungsprozess (Ece)

Tonspur: 00:19:21-00:24:18

1 aber was spannend für uns in der Schule war, also wir waren ja wirklich n paar Schüler aus türkischen
2 Zuwandererfamilien ähm mit dem ersten Irakkrieg haben wir dann doch schon angefangen und 89,90
3 die ersten rechtsradikalen Ausschreitungen, das was uns hier passiert ist, wo wir dann angefangen haben
4 was geht hier grad ab und so das politische Bewusstsein. also ich hab halt das politische Bewusstsein
5 an der Schule schon sozusagen langsam entwickelt, damit konnten einige Lehrer insbesondere mein PW
6 Lehrer nicht viel anfangen, ähm das ging dann so weit, dass glaube 89 oder vielleicht 88, das war für
7 den Geschichteunterricht oder PW Unterricht wo es hieß so nach dem Motto ähm Länderreferate zu
8 machen, und natürlich der Bezug zur Türkei, wo der Lehrer dann gesagt hat, ach was ist denn an der
9 Türkei interessant, also wer will jetzt das schon so wissen, das bleibt dann an einem hängen, also sozu-
10 sagen wenn man sagt äh das ist das Land wo meine Eltern hergekommen sind, das interessiert mich,
11 das ist ein spannendes Land.

12 und ähm wie gesagt mit dem ersten Irakkrieg, wo wir dann auch noch mal anfangen halt unsere Iden..
13 was bis dato nicht so gespürt haben, weil wir gesagt haben, wir sind alle Berliner Kids, aber da fings
14 dann schon an ähm fand ich auch total spannend auch grad bei den damaligen jugoslawischen Freunden
15 als dann auch der Jugoslawienkrieg anfang, auf einmal musst ich auch verstehen, o Gott, das sind jetzt
16 die serbischen die kroatischen Freunde, da weht jetzt auch ein ganz anderer Wind, wo wir dann einfach
17 auch noch mal so angefangen ja wer sind wir, wo kommen wir her, was wollen wir, so diese Geschich-
18 ten. wo man dann gesagt hat, ok, du kommst jetzt einfach nicht mehr damit halt doch klar.

19 und da, in dem Moment, da will ich halt sozusagen das in die Religion reinbinden ähm, ich hatte jetzt
20 keine arg religiöse Erziehung von zu Hause aus, definitiv nicht, meine.. also so eine grundlegende haben
21 wir natürlich bekommen, meine m.. Eltern haben uns auch noch mal eines Sommers als wir nicht in die
22 Türkei geschickt worden sondern als ich neun oder zehn war ähm für zwei Wochen mal in so einen
23 Korankurs geschickt, ähm fand ich irgendwie nicht berauschend und hab gesagt, ne da will ich nicht
24 mehr hin und da haben meine Eltern auch keinen Druck gemacht, also man hat sozusagen, wir waren

25 so'n, etwa so wie Kulturmuslime würde ich mal so schön sagen, also Religion hat uns immer in so
26 bestimmten Sachen begleitet, so Rituale haben meine Eltern uns beigebracht, sei es halt nä, rituelle
27 Waschungen, so Gebete, Feiertage, was halt auch wichtig ist,

28 aber ähm so bis zum Abitur hat es bei mir erst mal zu der Zeit angefangen wie gesagt mit dem ersten
29 Irakkrieg, wo wir dann einfach angefangen halt haben, ok, also viel mehr Identifikation, ist das jetzt ein
30 Krieg zwischen Amerika und dem Nahen Osten, ist das eher doch ein Christen und muslimischer
31 Krieg(?) und da hat 'n Fr., ja da war 'n wir 'n bisschen ähm rebellisch in der Zeit glaube ich, mit
32 sechzehn, ähm, da hat 'n Freund von uns dann, wir waren vier Türkinnen, da hat er uns T-Shirts drucken
33 lassen, damals halt United Colors of Benetton, das ist ja das, damals ganz hoch, und er hatte uns so 'n
34 T-Shirt drucken lassen United Colors of Islam so und das war dann in der Schule n' völlig Unverständnis
35 und da fingen dann die Diskussionen auf einmal an, woher kommt die Religion(?), aber es ist auch
36 gleichzeitig das Entdecken unserer eigenen Religion, also man hat das immer so 'n bisschen mit beibe-
37 kommen, hat gesagt, ok jetzt gucken wir mal äh was in der Sache ist,

38 und da fing eigentlich halt auch ganz bewusst auch die Auseinandersetzung mit meiner eigenen Reli-
39 gion, das heißt dass ich mich dann viel mehr selbst damit beschäftigt hab, viel darüber gelesen habe,
40 viel recherchiert habe, ähm das Interessante, aber natürlich auch in der deutschen Sprache, weil, da ich
41 mich da sozusagen was äh Fachspezifisches ist äh ich viel natürlich in der deutschen Sprache das ge-
42 macht habe. und das war so 'n Punkt wo ich dann gesagt habe, ok, also man hat einmal das Spirituelle,
43 also diese rituelle Religion, aber man hat auch auf der anderen Seite der Islam als eine Staats als eine
44 Gesellschaftsinstitution und was steckt jetzt wirklich dahinter, wie antworte ich, wenn mir jetzt jemand
45 sagt, äh keine Ahnung so wie is'n das also ich meine Frauen werden da unterdrückt und keine Ahnung
46 Männer können vier Frau heiraten und überhaupt und was weiß ich was, so dass man sagt, nee nee und
47 im Islam gibt's ja eigentlich den Spruch, du sollst ja das Wissen dir selbst holen und wenn das Wissen
48 auch in Bagdad ist, da musst du hingehen und dir das Wissen dort selbst holen. und da fing dann natür-
49 lich dann noch mal so diese Identifikation oder die Identitätsfrage ne bin ich jetzt, natürlich kommt viel
50 von außen und diese Zuschreibungen wie gesagt dieses naja eigentlich bist du doch anders, bist ganz
51 nett aber trotzdem noch ganz anders, und so dann nach 'm Abitur und mit Einstieg in die Universität
52 hat man sich dann natürlich doch viel mehr befasst und es hat ja auch 'n Grund wo ich mich dann als
53 ich angefangen habe Erziehungs- und Politikwissenschaften zu studieren, mich auch in dem Bereich
54 mit dem Thema, mit den Themen dann zu beschäftigten, also aus teilweise aus biografischen Gründen
55 und aus persönlichen muss man ganz einfach sagen.

Anhang B-7: Arabisch (Ece)

Tonspur: 00:25:51-00:26:57

- 1 I: Und wie ist das mit dem Arabischen(?), haben Sie da irgendwann den Zugang mal bekommen(?)
- 2 E: ne, ich kann kein Arabisch. also alle sämtlichen Geschichten, die ich halt habe, also zum einen ähm
3 angefangen, also ich kann kein Arabisch lesen, als Kind hat es nicht in diesem Korankurs funktioniert,
4 aber ich weiß, dass es egal ist, also ich hab die rituellen Geschichten, sei es die Gebete, das Gebete
5 lernen hab ich über lateinische Buchstaben gelernt, oder meine ähm Eltern hatten uns dann eher so
6 Musik... also so Kassetten vorge.. so dass wir's hören und sozusagen daher doch bekommen, und für
7 mich war es auch natürlich wichtig das einfach zu wissen, was steht in dem Gebet drin, dass man das
8 einfach noch weiß, was bei vielen Leuten nicht der Fall ist, dass man, dass sie dann irgendwas sozusa-
9 gen, ich sag mal so wie wenn man sagt Ave Maria, das versteh ich, oder wenn ich irgendeine oder
10 irgendein Gebet auf Lateinisch hätte, oder in ner anderen Sprache, also für mich war's wichtig, dass ich
11 jetzt einfach weiß, was es ist und das Arabisch ist mir überhaupt nicht mehr wichtig, gar nicht, vielleicht
12 später mal, aber jetzt guck ich und seh Hieroglyphen leider.

Anhang B-8: Studienwahl (Ece)

Tonspur: 00:26:57-00:29:30

1 I: wie kam das, dass Sie Erziehungs- und Politikwissenschaften studiert haben(?)

2 E: ähm eigentlich relativ zufällig. ich bin irgendwie, ich hab erst mal ein Jahr ausgesetzt, ich war viel
3 irgendwie durch die Weltgeschichte unterwegs und hab ein bisschen gearbeitet, ähm, fast alle meine
4 Freunde haben im Bereich Wirtschaft und Jura sich niedergelassen, ich hab von Anfang an gesagt, das
5 ist nichts für mich, dann bin ich an die Uni gegangen und hab mir das mal angeguckt und dann bin ich
6 an die TU und hab mir angeguckt, hm, was könnte mich denn interessieren(?). Erziehungswissenschaften
7 ähm hab ich gesagt, oh das ist toll, das ist toll, das heißt weil ich noch im Hinterkopf gesagt hab,
8 vielleicht auf Lehramt, hab aber relativ schon, also mit Erziehungswissenschaften hab ich angefangen,
9 aber schon relativ schnell festgestellt, dass ich nicht Lehrerin werden möchte, aber in dem Bereich bleiben
10 möchte. ich hab aber Magister studiert bewusst, sozusagen mit dem Ziel, vielleicht an der Uni zu
11 bleiben, in verschiedene Institutionen reinzukommen und erst im zweiten Jahr hab ich mich mit dem
12 zweiten Hauptfach, Politikwissenschaften dann beschäftigt.

13 für meine Eltern war es da unheimlich schwierig, das zu verstehen, weil meine Eltern ham gesagt, also
14 du studierst Medizin, wirst Arzt, du studierst Jura, wirst Anwalt, du studierst Ingenieurwissenschaften,
15 wirst ein Ingenieur, aber was machst **du**(?), was sagen wir den Leuten, also was wirst du nachher(?), so
16 dieses, du studierst irgendetwas von dem wir nicht verstehen, was du nachher wirst, das war ne ganz
17 interessante Entwicklung von meinen Eltern, bis hin, dass viele Leute dann grad so bei Politikwissen-
18 schaften gefragt haben, ja wird sie jetzt Politikerin oder was(?), ähm aber im Zuge meiner Arbeit wäh-
19 renddessen ich ähm neben dem Studium immer im erziehungswissenschaftlichen Bereich, also im po-
20 litischen Bereich, also sei es an Forschungsprojekten an der Uni, sei es in Bildungsgeschichten, wo
21 meine Eltern gesagt haben, aha ok, sie hält sich so eine ähm ein Spektrum offen, das hab ich oft zu
22 meinen Eltern gesagt, also ich werd jetzt nichts Spezifisches, aber ich hab ein Spektrum, in was ich halt
23 reinkomme, und ähm als ich dann angefangen habe, hier in Berlin, in dem Wissenschaftszentrum, oder
24 im Studienzentrums, dann wurde es ihnen klarer, ah, ok, das Kind geht in die Richtung und ähm genau,
25 für mich war es erst mal zum einen total wichtig, dass ich nen Abschluss hab, was mir im Ausland
26 anerkannt wird, weil ich damals noch überlegt habe, ähm also sämtliche Sozialgeschichten auf Diplom,
27 werden ja nicht im Ausland anerkannt, im Magister war der Abschluss, der mir dann anerkannt worden
28 wäre, und zweitens war ich, ich wollte nicht festgelegt werden und insofern bin ich dann da reingekom-
29 men und hab mir die Studieninhalte gelesen und hab einmal geguckt, ähm was kann was Interessantes
30 werden, und bin dann da reingerutscht, genau.

Anhang B-9: Bismillah (Ece)

Tonspur: 00:37:28-00:38:43

1 ähm ich. also der spirituelle Teil meines. Lebens mit der Religion, das ist schon so, dass ich ähm hier,
2 sag ich jetzt einfach mal, es gibt so klassische Aussprüche aus der Religion, so, es gibt so, Kollegen
3 gucken mich manchmal ganz verdutzt an, wenn ich teilweise dann irgendetwas, wenn ich was neu an-
4 fange, heißt das bei uns bismillah, also im Namen Gottes sozusagen, wenn's was Gutes ist, so, hm, hör
5 ich dann schon so, oh Gott, huh was kommt denn jetzt [Stimme geht hoch] so, ne, das ist dann der
6 spirituelle Teil, wo ich dann sagen kann, ok, jetzt brauch ich das halt auch, ähm ansonsten kommt das
7 hier so eher wie, also während des Arbeitsumfeldes, wä, also nur in der Form, wie ich es grad gesagt
8 hab, es ist jetzt nicht so, dass es jetzt hier ähm enormst wichtig für mich wäre, wichtig ist, oder ich das
9 hier ausleben kann, aber wenn, ich könnte auch, wenn ich jetzt ne, ähm, ne, hm, die Gebete hier fünf
10 Mal am Tag beten würde, hätt ich die Möglichkeit das hier halt auch zu machen, also wir ham ja so ne

11 Gebetsteppiche hier, sozusagen mehr so als, wenn wir Seminare geben, als Anschauungsobjekt, ähm,
12 aber für uns ist es einfach wichtig, weil wir auch mit der ersten Zuwanderergeneration viel zusammen-
13 arbeiten, für die sind ja auch, ähm, für sie ist sind auch religiöse Aspekte wichtig, dass wir das natürlich
14 auch immer wieder mit bedenke.

Anhang B-10: Religiöse Bindung (Ece)

Tonspur: 00:40:48-00:42:02

1 spirituell hab ich ne enge Bindung, ähm interpretiere das natürlich halt auf meine Weise, dann zu den
2 äh standardisierten Formen, also ne wie wird, als letztes Jahr, vorletztes Jahr mein Onkel hier gestorben
3 ist, wie gehen wir denn damit um, was muss jetzt einfach bedacht werden, was sind dann sozusagen die
4 Traditionen und Rituale, das machen wir genauso mit, aber ähm meine Religion ist jetzt sozusagen so
5 tief in mir verankert, aber ähm ich hab meine eigene Form der ähm Interpretation, dadurch was ich
6 einfach unheimlich viel mich halt auch mit der Religion als Wissenschaft halt wie gesagt als Glaubens-
7 lehre, als Staatslehre, als ein Gesellschaftskonstrukt halt auch mir zusammengefasst habe, kann ich halt
8 sagen, ok ich kann halt auch dann, das ist für mich keine, äh kein Widerspruch, also, ich bin nicht
9 bedeckt, aber das kann mir halt auch keiner nehmen, ja, wenn ich in ne Moschee gehe, natürlich bedecke
10 ich mich, so ne Geschichten, das mach ich ja, aber während meines Tagesablaufs wo ich sage nee, also
11 das ist meine eigene Interpretation zu sagen, gut, 2013, das muss ich jetzt so nicht machen. jetzt könnte
12 jetzt jemand anders sich hier hinsetzen und genau was Anderes dazu sagen.

Anhang B-11: Fremdheitserfahrungen (Ece)

Tonspur: 00:42:08-00:47:51

1 also **was** mir jetzt halt auch letztes Jahr mal passiert ist, als ich außerhalb von Berlin von unserem
2 Verband zu 'ner Bundeskonferenz, an 'ner Bundeskonferenz teilgenommen habe, ähm da waren wir in
3 so 'nem, in [B-Stadt] glaub ich, genau, da haben Kollegen da so'n größeres Wirtshaus, Gasthaus halt
4 angemietet, wo wir abends gegessen haben, wo'n Büffet war und ich schier verzweifelt worden bin,
5 weil es fast in jedem Salat irgendwie Speck drin war und ich echt so ganz doof geguckt habe und gesagt
6 habe, also neben Schweinefleisch esse ich auch kein Geflügel, das ist mehr so geschmacksorientiert,
7 und ich verzweifelt da gesucht habe und es irgendwie auch nichts Vegetarisches, also viele Kollegen
8 von uns, also wie gesagt, die Kollegen mit dem hinduistischen Glauben und der jüdische Kollege, dann
9 geh'n wir mal auf die Vegetarische, da wissen wir, es ist in Ordnung, und dann stand ich dann da und
10 da waren die Kollegen irritiert und dann meinte ich eh das kann's nicht sein, dass da überall Speck drin
11 ist. und dann sagen die Kollegen, naja das bisschen Speck, dann nimmst du den Speck weg, dann meinte
12 ich nein, das ist dann halt mit verarbeitet worden, naja, also so eng musst du's jetzt auch nicht sehen,
13 und dann sag ich nee, in dem Moment erbitte ich mir das,

14 das wäre genau das Gleiche, wenn ich zu 'ner Vegetarierin sagen würde, ja nimm auch den Speck weg,
15 so eng würdest du's nicht sehen, das find ich immer so interessant, was für ein ähm ein Verständnis
16 immer dann da rein gegeben worden ist, also ich hab den Eindruck, du hast größeres Verständnis für
17 Vegetarier, als wenn du sagst, also aus muslim.. also aus [betont] religiösen+ Gründen, aus Überzeu-
18 gungsgründen ess' ich das nicht, und hab dann gesagt, das kann's nicht sein, also ich mein das kann's
19 echt nicht sein, dass wir jetzt hier sitzen, ähm ich sozusagen für mich kein Essen finde und dann hat
20 Gott sei Dank aber der Bundesvorsitzende dann gesagt, ah ich hab verstanden, was sie meinen und dann
21 bitte, gehen Sie durch die Karte durch, was Sie halt auch dann für sich essen können, und da bin ich
22 schon überrascht, wie viel Unverständnis und doch Verständnis ich von außen dann bekomme,

23 I: und das waren dann alles Leute, /die/

24 E: /im Bereich/ teilweise in dem Bereich wo ich dann arbeite, also wo ich sagen kann, eh ein bisschen
25 Sensibilisierung kann ich jetzt halt auch ähm finden [I: hm], das Gleiche hatte ich auch vor'n paar Jahren,
26 als wir ähm innerhalb des Teams, also innerhalb des Großteams so ne Diversity Schulung gemacht
27 haben und ähm wo man einfach die, ähm Identitätsfacetten aufstellt, also das heißt ja, wir sind ja als
28 Mensch, also ich meine ich hab ja verschiedene Identitäten, ich hab über's Geschlecht, über mein Alter,
29 über meine Herkunft, über meine sexuelle Orientierung, egal was, und das war total spannend ähm da
30 hat der Trainer mit uns dann gesagt immer, sozusagen, also ich war zum Beispiel die einzige, die in
31 Berlin geboren worden ist, um mal zu sagen, mal, ne, wer ist in Berlin geboren, alles andere im Grunde
32 halt Zuwander.. äh Zuzügler.

33 als es um die Frage ging, zu welcher Religion fühlen Sie sich ähm angehörig. er hat ja nicht gesagt, nä
34 was für 'n Glauben sind Sie sondern zu welcher Religion fühlen Sie sich zugehörig, und für Berlin kam
35 natürlich relativ viel halt, ne, keine Religion, wenn dann ein bisschen ähm protestantisch oder evange-
36 lisch und dann hab ich dann sozusagen in dem Bereich halt muslimisch und ne, spannenderweise, ich
37 hab halt einen Kollegen, der aus Südamerika kommt, der sich dann gesagt hat, ähm dem Katholizismus,
38 wir wissen, dass der Kollege, der aus Südamerika kommt, sich dem Katholizismus nahe fühlt, aber auch
39 gleichzeitig, oder eine weitere Facette seiner Identität ist, dass er homosexuell ist. und das war total
40 spannend, dass Kollegen alle mich angeguckt haben, und gesagt ham waaas(?), das hätten wir jetzt von
41 dir überhaupt nicht gedacht, irgendwie, keine Ahnung, ich hätte jetzt nicht, naja vielleicht hätte ich
42 gedacht, dass du sagst, nee, ich habe keine Religion. und der Kollege, der aus Südamerika, der hat sich
43 totgelacht, und er meinte dann so, also ihr seht den Widerspruch in ihr(?) und nicht in mir(?), obwohl
44 ich sage, ich fühle mich dem Katholizismus gebunden, obwohl ich mit meiner sexuellen Identität ganz
45 genau weiß, dass ich nicht angenommen werde, in der Religion. und das war so total irrsinnig, wo man
46 echt gesagt hat schschsch, da hat keiner gesagt, stimmt, sondern, also ich weiß nicht, hätt' ich jetzt bei
47 dir jetzt nicht gedacht, keine Ahnung, nee, wirklich(?), also, auch, das meint ich auch, vieles, was auch
48 über Zuschreibungen quasi dann reinkommt, ne, war auch 'ne spannende Geschichte, das mal so zu
49 erfahren, und dann natürlich, setzt man sich dann dementsprechend auch ganz anders dann damit aus-
50 einander beziehungsweise kommen dann die Kollegen entsprechend auf einen zu, ja (2)

51 I: also Sie gehen da schon relativ offen damit um(?)

52 E: ich geh natürlich relativ offen und ich sag es muss kein Widerspruch sein, so ich sag jetzt mal so wie
53 ich bin, zu sagen aber nein ich bin muslimisch und das ist meine Religion, und da hänge ich und da
54 gucke ich wie ich das für mich halt auch ähm ähm genau umsetzen kann, also ne Religion ist ja für mich
55 natürlich sowohl ne innere **Stärke**, also die ich über meine Religion finde aber gleichzeitig auch n
56 Kontr.. äh n gutes n guter Konstrukt für mein Weltbild was ich dann (2) also da bin ich glaube auch ein
57 bisschen uridealistisch, zu sagen ja ne das Gute im Menschen, man will ja immer gucken, dass man das
58 Gute macht oder im Islam gibt's ja natürlich immer wieder das ist ne gute Tat, das ist ne schlechte Tat,
59 und wenn du ne schlechte Tat hast, sozusagen, wird das dir angekreidet, dann musst du sozusagen am
60 Jüngsten Gericht dann dafür Rechenschaft geben, dass man sich, also viel natürlich durch die Soziali-
61 sation, dass man sich halt auch daran hängt, ist klar, zumindest wenn dann die Kollegen dann aber du
62 bist doch so 'ne rationale Frau, wie kommst du jetzt auf die Idee das jetzt noch auf die (2) da sag ich
63 Religionen haben alle was Rationelles und der Islam hat 'ne sehr große rationale Geschichte und ähm
64 ich sag immer Religionen sind immer von Männern geschrieben worden, also da muss man jetzt auch
65 mal gucken und der Islam ist auch von Männern geschrieben worden, also grad für mich als Frau zu
66 gucken wo ist meine Position dann, was ist mit der Religion vereinbar, also ich erlebe in meiner Reli..
67 also in meinem Leben, in meiner Philosophie seh' ich bis jetzt keinen einzigen ähm ge.. also Wider-
68 spruch in sich, aber es ist meine Auslegung und damit leb' ich auch sehr glücklich.

Anhang B-12: Widersprüche aushalten (Ece)

Tonspur: 00:51:03-00:51:56

1 ich betrachte meine Religion schon sehr kritisch, wo ich denke, also an dem an dem Punkt nicht sagen,
2 aber ich sag was ist für mich das Wichtigste, das Wichtigste ist für mich ähm und steht halt auch im
3 Koran, dass Mann und Frau vor Gott gleich sind. Punkt. und die anderen sind erst mal für mich zweit-
4 rangig, diese Geschichten. und ähm ich glaub diese ähm ähm Gegensätze ähm auszuhalten das ist'n
5 wichtiger, das ist ne wichtige Aufgabe glaub ich für Muslime zu sagen, ok, wenn ich sage, Mann und
6 Frau sind vor Gott gleich, bewege ich mich dazu, ähm wenn wir dann Suren haben, wo angeblich, weiß
7 ich nicht, ne Frau ist weniger wert als'n Mann und sonst was, dann sag ich immer also das muss man
8 immer im Zusammenhang sehen, aber das ist nicht geltend für mich, weil für mich ist erst mal diese
9 Aussage geltend und dementsprechend handle ich danach, ich könnte jetzt mich mit ganz vielen Leuten
10 darüber streiten, aber es ist so, wo ich meinen inneren Frieden damit habe und sage, das ist so das
11 Wichtigste, damit lebe ich dann, ne.

Anhang B-13: Expertin (Ece)

Tonspur: 00:52:58-00:55:59

1 nach 9/11 hatt sich das sehr auf den Islam verlagert, also was vorher sozusagen vielleicht doch, ähm die
2 ethnische äh äh der ethnische Hintergrund gewesen wäre, also so sagen wir mal so, du kommst aus der
3 Türkei, also die türkische Geschichte wäre, hatt sich schon verstärkt auch durch die Medienpräsenz äh
4 dass man immer wiederum den Islam in den Vordergrund bringt, also dass man dann eher, aha du bist
5 doch Muslime, jaaa [Stimme geht hoch], was man vorher eher gesagt hätte, so nach dem Motto, du
6 kommst doch aus der Türkei, also es hatt sich, also es hat sich so ne Verschiebung definitiv stattgefunden
7 (2) dass bis hin, dass ich auf Veranstaltungen dann irgendwann mal gefragt werde, das hatt ich auch
8 glaube ich letztes Jahr auf ner größeren Fachveranstaltung, also man merkt irgendwie das Thema kommt
9 immer wieder dann in die Religionsgeschichte, wo es dann da heißt, ja ok und wie ist es jetzt im Islam,
10 wo ich dann den Leuten nur sagen muss, ich bin keine Islamwissenschaftlerin, ich bin Sozialwissen-
11 schaftlerin. wenn sie wirklich ähm perfekt eine ähm Antwort diesbezüglich haben möchten, müssen sie
12 ne Islamwissenschaftlerin reinbringen.

13 also diese Zuschreibungen nur weil ich sozusagen der Religion zugehörig bin, auch gleichzeitig Exper-
14 tin in meiner Religion sein müsste, und dann sag ich dann immer im Gegenzug na erzählen Sie's mir,
15 wo ist dann jetzt die Differenz im Christentum da, was sagt das Christentum darüber aus, also das ist
16 immer dann spannend zu sagen ah ok jetzt verstehen wir was Sie sagen [I: hm] also ich erfahre das
17 unheimlich oft, dass ich jetzt auf einmal Expertin meiner Religion sein müsste. Vieles kann ich in mei-
18 nem Bereich natürlich beantworten, weil ich mich damit äh fachberuflich auseinandergesetzt habe, ne,
19 was heißt Pflege im Islam, was heißt ältere Menschen im Islam, [atmet ein] aber wenn ähm (2) be-
20 stimmte andere Fragen kommen, wo ich dann sage, ähm einfach so, nee, da müssen jetzt wirklich klar
21 knallhart da trennen, und ich hab eher den Eindruck, dass man wirklich ganz viele, auch Kollegen aus
22 unserem Bereich dann wirklich gleichzeitig zur Fachexpertinnen ähm des Islams dann wo wir sagen ich
23 hab das nicht studiert, ich weiß das nicht (2) also zuschreiben zu wissen, du müsstest es ja wissen weil
24 du Muslima bist. wie wenn ich dann irgendwie sagen würde, zu den Leuten, ja du bist doch auch Christ,
25 also müsstest du ja doch jetzt das halt auch wissen.

26 I: ist wahrscheinlich für manche nicht so einfach dann da irgendwo die Trennlinie zu setzen zwischen
27 [E: genau, genau] dem Privaten und dem Beruflichen,

28 E: genau genau genau also, ähm wie gesagt spannend wäre das einfach nur im bestimmten Projektzu-
29 sammenhang zu gucken, ähm sie gehen in ne Frauengruppe in der Moschee rein und wo ist der Punkt,
30 wo sie die Frauen gewinnen können. ja wo ist der P.. wenn sie sowas wie, bei älteren Frauen ähm äh
31 Gesundheitsvorsorge machen müssten, dann müsste man sich schon überlegen, ah wo kann man sie
32 denn über die Religion vielleicht ganz einfach bekommen, indem man sagt, ja, also äh unsere Religion
33 sagt halt man muss auch auf seinen Körper aufpassen weil das ja letzten Endes ein Geschenk von Gottes
34 ist, und dementsprechend müssen wir halt auch gesund bleiben. also so ne Züge kann man dann natür-
35 lich immer wieder bekommen aber, ansonsten ähm bin ich einfach keine Fachexpertin in dem Bereich,
36 das ist ein Studiengang an sich, Islamwissenschaften, das ist ein Studiengang an sich äh aber, dass das
37 Verständnis nicht da ist, das überrascht mich dann immer (2) ganz viel.

Anhang B-14: Vorzeigemuslima (Ece)

Tonspur: 01:02:34-01:03:06

1 teilweise war ich dann die Vorzeigemuslima dann sozusagen ne bei der [christlicher Träger], ja wir sind
2 so offen und hier gucken se [=Sie] mal, und das fand ich wiederum anstrengend, dass teilweise wenn
3 wir dann so größere Veranstaltungen haben, dass der X-Rektor, der eigentlich nicht mal meinen Namen
4 wusste, aber gesagt hat, das ist unsere muslimische Kollegin (2) also mich daher (2) und ich hab gesagt,
5 die muslimische Kollegin hat nen Namen, so ne, ich bin nicht nur muslimisch so, ich bin auch jung, ich
6 bin auch Frau, ich bin auch. Sozialwissenschaftlerin, ich komm aus ner Zuwandererfamilie, als ich hab
7 ja [betont] mehr+ ähm Identität Identitätsfacetten, die mich dann halt auch ausmachen.

Anhang B-15: Berufliche Positionierung (Nefissa)

Tonspur: 00:00:25-00:06:24 (Fortgang der Eingangssequenz)

1 1993 (2) genau 1993 und ähm ja da war ich fünf fünf'n halb und bin halt direkt in ne Vorschule gekom-
2 men oder erste Klasse direkt muss ich sagen und hab halt auch kein Wort Deutsch verstanden bin erst
3 mal zur ähm immer zur also eine Stunde vor äh also immer schon um sieben Uhr in der Schule schon
4 gewesen, damit ich halt noch Deutsch lerne, das war halt für mich so'n bisschen schwierig und dann
5 hab ich das halt geschafft, dass ich halt regelmäßig, dass ich halt kein Jahr verschwenden muss halt so.
6 ja dann war das halt so 13 Jahre lang ähm, dass wir das ab dann hab ich halt meine Schule besucht, bin
7 auch schon in die Zehnte ähm hab mein' Realabschluss gemacht.

8 ja das Problem war dann halt, dass wir halt ähm Studium, Ausbildung, Selbständigkeit halt alles nicht
9 gestattet hatten, weil wir halt nur geduldet waren die ganze Zeit und ja dann ham wir halt, ähm (2) dann
10 hab ich mich beworben, die ganze Zeit ich hab mir gedacht ok komm ich bewerbe mich einfach, und
11 dann hatt ich halt auch Arbeitsstellen gefunden, die mich annehmen würden, dann hat ich ein Zahnarzt
12 äh Praxis wo ich selbst Patientin da war, ähm halt auch gefragt und so, ob die mich halt einstellen
13 würden, hier und da und, ja dann hat der mit nen Vertrag gemacht alles der Arzt, genau, damit bin ich
14 dann zur äh Agentur für Arbeit gegangen und zur Ausländerbehörde und alles und die ham es mir ein-
15 fach nicht erlaubt, die meinten [I: echt(?)] nee, das geht nicht und ähm damals auch äh bei der in Wed-
16 ding war das auch, kann ich mich ganz genau erinnern Herr [Fischer] @ ich weiß nicht ob ich Namen
17 sa.. nehmen Namen nennen darf aber er meinte zu mir nee, also erst mal sind unsere Leute dran ne [I:
18 hm] und dann ähm müssten Sie drankommen, wir haben hier ganz viele ähm Anfragen wegen Arzthel-
19 ferin und damit stecken wir lieber jemanden da rein der halt'n deutschen Pass hat oder generell deutsch
20 ist [I: hm],

21 und ich war sooo ich war soo enttäuscht (2) keine Ahnung also mir ging's gar nicht gut an dem Tag, ich
22 dachte mir ok alles klar, was soll ich, also ich wusste gar nicht was so weiter aus meinem Leben passie-
23 ren sollte, weil ich hatte die 10. Klasse beendet, Abitur durfte ich ja auch nicht machen, weil halt, das
24 ging ja über drei Jahre, darfst du ja auch nicht machen, weil kannst ja nicht nur ein Jahr Abi machen
25 und dann abbrechen wenn du abgeschoben wirst, deswegen war alles nicht gestattet, ist ok, somit hab
26 ich mir auch nie wirklich Mühe gegeben, muss ich ehrlich sagen, ich hab immer gedacht egal, reicht
27 mir schon, Realabschluss, ich muss ja kein Abi machen, von daher (2) ja und dann ähm hat der haben
28 die's mir erst gar nicht erlaubt, also die meinten nö, das geht nicht, und ähm dann hab ich mich an
29 Schulen beworben, wo ich halt eigentlich gar nicht gehen wollte, ähm für Raumgestaltung OSZ für
30 Raumgestaltung, dann mussten wir, da bin ich da ein halbes Jahr gewesen einfach um Zeit zu ple... also
31 ich wuss.. ich wollte das eigentlich nie machen, ich wollte auch keine Schule mehr machen, ich wollte
32 einfach nur jetzt ne Ausbildung auslernen und dafür bin ich halt genug auch so,

33 ja und dann bin ich halt ähm halbes Jahr in dieser Schule gewesen hab halt Raumgestaltungsassistentin
34 ein halbes Jahr lang gelernt, es lag mir einfach nicht, ich hab mir auch gar keine Mühe gegeben. hab
35 auch ständig irgendwelche schlechten Noten geschrieben, also es war einfach nur so, ich bin hingegan-
36 gen damit ich nicht zu Hause bleiben muss. ja, und irgendwann ham wir [räuspert sich] ähm ham wir
37 uns wieder beworben für'n Aufenthalt, meinten ja, das geht nicht, wir sind hier aufgewachsen, ich
38 möchte halt weiterhin ne Ausbildung einen Beruf auslernen, machen sie das mal hier, streichen sie das
39 mal weg hier aus unserem Pass, dass wir das mal machen dürfen und so, und dann halt nach zwei Jahren
40 haben wir Kinder alle äh unbefristeten Aufenthalt bekommen, meine Eltern hams immer noch nicht,
41 also meine Eltern sind immer noch geduldet, und wir Kinder weil wir halt hier zur Schule gegangen
42 sind und uns halt so integriert haben äh wurde uns das halt erlaubt, aber Studium war immer noch nicht
43 gestattet, so dann hab ich mich beworben, wieder als Arzthelferin, weil ich dachte mir, ok, ich hatte
44 noch so'n bisschen Freunde, die da selbst Arzthelferin waren, die hams mir halt geraten, die meinten, ja
45 ist doch ok und so, ist interessant, kann man immer brau.. gebrauchen, ja und dann wurde ich auch
46 gleich angenommen.

47 also dann hab ich Allgemeinmedizinerin also im Allgemeinmedizinbereich äh meine Ausbildung ge-
48 macht, [räuspert sich] bei Herrn Doktor [Heuwald], der war auch, der war'n sehr sehr strenger Chef,
49 aber ähm ja ich hab's dann durchgezogen, obwohl das, if.. obwohl ich wusste nie so wirklich was mein,
50 also mir wurde das sozusagen genommen, 'n Ziel vor Augen zu haben, was wer ich was will ich werden,
51 auch wenn ich das hatte, früher wollt ich Lehrerin werden, auch wenn ich das hatte, wusste ich, ok ohne
52 Studium und ohne diesen ganzen Sachen, werd ich das eh nicht, und von daher hab ich m.. mir immer
53 gedacht, egal dann mach das halt, Hauptsache und [räuspert sich] Hauptsache halt ähm ne Ausbildung,
54 und dann ging meine Ausbildung halt drei Jahre, war auch ganz schön und gut, hab mir auch viel
55 Mühe gegeben, das zu schaffen, weil ich hab das als ne große Chance gesehen ne, weil für mich war
56 das so während meiner Ausbildungszeit wurde auch mein Geld immer weil wir halt von Sozialhilfe
57 gelebt haben also ich hab praktisch drei Jahre sozusagen umsonst gearbeitet, ich hab wirklich nie Geld
58 verdient so und die Jahre, also ich hab's gemacht, bin zur Arbeit gegangen, zu meiner ähm Schule, aber
59 nicht so wie meine anderen ähm Klassenkameradinnen, die so halt ähm Geld noch so hatten nebenbei
60 und trotzdem bei den Eltern gelebt haben, weil sie ja gearbeitet haben und so, aber ich hab mich halt
61 davon nicht wirklich runterkriegen also ich hab mich nicht runterkriegen lassen so, ich hab mir gedacht
62 egal irgendwann wirst du ja dein Geld verdienen dann und so.

Anhang B-16: Studienmotivation (Nefissa)

Tonspur: 00:15:48-00:27:28

1 ist ja auch schön, ich glaub wenn ich einen Mann hätte, der richtig gut verdienen würde, wär ich auch
2 lieber Hausfrau und würde mein Kind erziehen und wär lieber mit meinem Kind, und hätt vielleicht
3 auch nur zehn Stunden die Woche gearbeitet um einfach nur rauszukommen, is eigentlich glaub ich der
4 Traum vieler Frauen, so wenn sie, wenn der Mann halt das Geld zu Hause bringt und [betont] ihr auch
5 noch mal+ Geld gibt um wirklich so selbständig (4) und dann äh kam halt die Scheidung, dann war ich
6 erst mal halt noch immer noch ein Jahr in Elternzeit, weil ich hab zwei Jahre genommen, äh dann bin
7 ich zu meinen Eltern gezogen und halt überlegt, was kann ich machen(?), weil Arzthelferin, was ver-
8 dient man da(?). Tausend-zwei-drei-Hundert Euro, mehr verdient man da nicht, und ich hab'n Kind, ich
9 muss ja irgendwie meinem Kind irgendwas bieten, und so ich hab mir gedacht, ok, bewirbst du dich im
10 Studium,

11 hat mir meine Freundin mal geraten, hier probiert, wenn du drei Jahre Berufserfahrung hast, klappt alles,
12 an einer Fachhochschule und dann hab ich mich beworben, wobei ich in der Studienberatung, also mir
13 wurde das abgeraten, weil ich halt Arzthelferin bin, und Informatik und Wirtschaft hat gar nichts damit
14 zu tun, ich so ok, hm, da wurd ich wieder so'n [lauter] bisschen entmutigt+, is ok, dann egal, ich ver-
15 such's trotzdem, hab meine Bewerbung wirklich am letzten Tag abgeschickt, (2) und [gedehnt] ja+ dann
16 hab'n die mich angenommen, also obwohl ich gar nicht deren äh (2) Ideal so entspreche, so weil ich
17 hab ja'n ganz anderen Beruf ausgelernt, es war als wär halt besser wenn ich nen kaufmännischen Beruf
18 hätte, für Informatik und Wirtschaft. und da hätt ich halt höhere Chancen, aber irgendwie ham sie wahr-
19 scheinlich gedacht, ich hab halt auch noch einen Härtefallbrief geschrieben, halt wie meine Situation so
20 war, vorn vornherein und dass ich halt wirklich immer nur geduldet wurde und dadurch auch nie ein
21 Abi gemacht habe und immer so, so hat sich halt mein Lebensweg entwickelt, ja und ich glaub durch
22 diesen Härtefallbrief wurd ich dann genommen.

23 durch den Härtefallbrief, konnte man halt ankreuzen, welche Gründe, ich hab dann auch geschrieben
24 bin allein erziehende Mutter, möchte halt später auch irgendwie meinem Kind was bieten, ich weiß ja
25 nicht, wann ich das nächste Mal wieder heiraten werde, oder generell einen Partner finde, der mit dem
26 ich halt, wenn man zusammen ist, ist halt alles leichter und auch finanziell, dann kriegt man das schon
27 besser hin, aber ich habe mir gedacht okay, bald musst du wieder arbeiten gehen, das Jobcenter wird
28 dich wieder anschreibe uns sagen ja hier, du bist ja Arzthelferin, jetzt bewirb dich mal, da hab ich mir
29 gedacht, hm, was mach ich jetzt, ab Januar müsst ich jetzt anfangen, eigentlich, und dann hab ich mir
30 gedacht, nee komm bewirb dich einfach, und dann hab ich mich beworben und jetzt studier ich, ist
31 interessant @

32 und ich äh mach das eigentlich auch nur so mehr oder weniger für mein Kind, weil ich mir denke, ja,
33 ich muss ihr irgendwas bieten, wenn ich fertig bin, ist sie fünf, sechs und dann ähm kommt sie in die
34 Schule und da fängt es ja auch an, dass dann dass man da halt auch dem Kind was, also in dieser Ge-
35 sellschaft ist es schwierig, weil ähm es ist wirklich schwierig dann so mitzuhalten, weil dein Kind wird
36 ja dann auch irgendwann so (2) all das haben, was die anderen Schüler haben in der Schule und dann
37 musst du halt mitziehen, es geht halt nicht, also ich hatte das nicht als Kind, ich hatte kein Urlaub
38 dreizehn Jahre lang, wir haben kein Weihnachten gefeiert, weil wir halt Muslime sind, und wir mussten
39 als Kind immer irgendwie, wir war'n immer irgendwie die Außenseiter in der Schule, weil wenn wir
40 immer geredet haben, kennst du ja wahrscheinlich auch, [verstellte Stimme] ja, wie waren eure Fe-
41 rien(?), wo wart ihr verreist(?)+ und dann haben alle Kinder gesagt, ja wir waren da und wir waren da,
42 und wir waren hier und wir waren ja am Meer, und wir warn hier. und wir waren halt immer in Berlin,
43 weil wir nicht mal aus Berlin gehen durften, und äh als Kind war das dann so, dass man sich immer so
44 ausgeschlossen gefühlt hat [00:19:33 - 26:45]

45 so mich hinzusetzen und wirklich Zeit zu nehmen zum Lernen, das ist so 'n bisschen schwierig für mich,
46 aber ich denke, ich hoffe ich schaff das @, und wenn es dann halt auch fünf Jahre dauert, im Endeffekt,
47 ähm ist es für mich das Gleiche, ob ich arbeiten gehe oder studiere, weil ich bekomme Bafög, bekommt
48 man ja auch als Alleinerziehende noch mal zehn Prozent drauf, und ich hätte vielleicht 200 Euro weni-
49 ger, also ich hab 200 Euro weniger [I: ok], und dann den..., hab ich mir gedacht, lieber studiere ich (2)
50 und zahle das irgendwann lieber ab und hab ja dann besseres Geld, als wenn ich ähm immer Arzthelferin
51 und irgendwie nie weiterkomme.

Anhang B-17: Religiöse Positionierung im Arbeitskontext (Nefissa)

Tonspur: 00:29:50-00:36:19

1 ich muss auch sagen, ich hatte eine Kollegin, ähm. wo-jetzt wo ich bei diesem. bei diesem netten Chef
2 fing-also bei diesem Dermatologen, der war ja voll nett und alles und der hat mich auch gut bezahlt,
3 [tiefere Tonlage] aber die Kolleginnen waren immer so (2) ich habe ja da gefastet, weil ich ja weil wir
4 ja Muslime sind und äh (3) ja komm, trink mal was, komm, versteck dich doch da, keiner sieht dich
5 (2)+, so, es geht nicht darum, das waren immer so Argumente wo ich mir gedacht habe, oh ne eh, keine
6 Lust mehr so, mich ständig immer rechtfertigen zu müssen, wobei ich mich eigentlich gar nicht recht-
7 fertigen muss, brauch bei ihr oder so, es ist einfach nur ne Kollegin, so für mich war das-aber wenn man
8 dann sich-wenn man dann nichts erklärt und mit denen halt wenn man denen das nicht wirklich aus-
9 führlich sagt, ja hier, ähm, es ist mein Wille, dass ich faste, es ist nicht gezwungen oder so (2) die
10 verstehn das einfach nicht [I: hm], das ist so schwierig, denen das beizubringen, äh dass ich das wirklich
11 von mir aus mache,

12 ich will das so, das-is-so ich find das gut also, ich find das gut, es äh ist vielleicht seh ich das als, also
13 es ist ja auch für mich gut, für meine Seele, weil ich denke ok, es ist für mich eine Herausforderung
14 wirklich von morgens bis abends nichts zu essen und nichts zu trinken und es ist echt so, auch für dich
15 als äh dein Körper, so wirklich was hältst du so durch, für mich ist das(2) und auch so dieser Gedanke,
16 so dann zwischendurch zu haben, oh Gott, was haben-also man denkt ja dann wirklich an die armen
17 Leute, wenn man dann wirklich Hunger hat und [spricht mit einem Lächeln und höherer Stimmlage] der
18 Bauch fängt an zu knurren und dein Mund wird trocken und so und ähm+, dann denkt man schon an
19 arme Kinder, also ich als Mutter dann, ich denk dann eher an Kinder, die dann nichts zu essen haben so
20 während der Zeit. ja und wenn ich jetzt alles habe (Familie?) Trinken Essen, bei mir vergeht kaum ein
21 Gedanke [I: hm] ähm dass es arme Kinder gibt, aber während der Fastenzeit ist es halt so, es ist auto-
22 matisch, dein ähm du bist schwächer, also du wirst schwach in den in dein-also in deinem Denken so
23 und dieses, dieser Hochmut geht wieder runter, dass du alles hast, und dir alles leisten kannst und so,
24 also das ist schon, ich finds schon gut, also weil ich hab zwar relativ spät angefangen mit dem Fasten,
25 wobei man als muslimische Frau Mädels, schon ab zwölf so anfangen muss (2) [I: hm]

26 meine Eltern haben das nie so streng angesehen. die ham immer gesagt, ach, ihr seid noch Kinder und
27 so, was ich ok, jeder, also jeder entscheidet das so für seine Kinder (3) aber (3) ähm ja, als Muslim muss
28 man das ja dann nachholen @ das ist dann wieder ärgerlich @@

29 I: wann hast du so angefangen mit dem Fasten(?)

30 N: mit sechzehn (3)

31 I: ok. wie kam das dann(?)

32 N: ähm, ja wir haben ja dann immer so drei Tage im Monat gefastet durch meine Eltern, die haben
33 immer gesagt, ok, bei uns gibt's drei wichtige Tage, da und da und da solltet ihr fasten, und da ham wir
34 halt als Kinder, so mit 12, 13 schon immer nur die drei Tage gefastet, die ersten zwei und die letzten

35 zwei oder so oder am letzten einen und mitten..zwischendurch noch einen (2) [holt Luft]], und irgend-
36 wann halt so (2) hat man so'n schlechtes Gewissen @ weil man dann irgendwie kennt ähm ähm ähm
37 Mitschülerinnen hat in der Klasse, die dann fasten, auch dann Kopftuch tragen und so und dann denkt
38 man sich so, mhm, Mann sie schafft das eigentlich, ich schaff das doch eigentlich auch, also, ich bin
39 doch genauso stark wie sie und so alt wie sie, ich bin ja jetzt kein Kind mehr und dann hat man dann
40 einfach angefangen [I: hm] und dann einfach man ja, das war dann so. man kann auch nicht ähm, man
41 sagt schon vorher o Gott, bald ist Fastenzeit, oh nein und so, oh nein, bald kommt das und so,

42 aber sobald das da ist dieser Tag, äh die ersten zwei Tage sind wirklich anstrengend, weil man sich
43 drauf einstellen muss, aber dann wird's voll normal [I: hm] dann isstes voll so ok, man ist da mit Leuten,
44 die alle essen, man ist da, aber man isst nichts, man verschwendet gar keinen Gedanken darüber, weil
45 man das einfach so, weil man einfach sich selbst stärkt so [I: hm] und das hat dann mit sechzehn sieb-
46 zehn angefangen, am Anfang war das noch so, oh nein, bitte nicht und so irgendwie die Zeit und so,
47 man hat sich dann so wirklich nicht drauf gefreut, weil man nicht darüber, weil man diesen Hinterge-
48 danken, weil man wusste nicht, was es wirklich bedeutet, aber jetzt wo ich weiß, was es bedeutet und
49 welchen Rang das bei Gott hat und welchen und was das für dich als Seele ausmacht und was äh, was
50 was was in diesem Monat halt wirklich ist, dann macht man das gerne, dann freut man sich drauf.

51 I: hm (2) und wie hast du das gelernt, also die ganzen Bedeutungen(?)

52 N: ähm durch meine Schwester mehr oder weniger, also meine jüngere Schwester, die ein Jahr jünger
53 ist, sie trägt ja schon (3) Kopftuch seitdem ich mit der Ausbildung angefangen hatte, so, so, fast acht,
54 neun Jahre (3) und sie hat sich einfach dafür entschlossen, das war halt auch durch die Schule so, durch
55 Mitschülerinnen oder Schüler und dann ham wir uns halt so unterhalten und dann manch einer wusste
56 mehr und der eine weniger, und ja, und dann halt meine Schwester war halt mehr so halt in dieser
57 Community halt und da hat sie sich halt mehr so erkundigt, hat uns das dann so beigebracht, wir ham
58 halt Bücher, wir ham halt mehr Koran gelesen, wir sind halt mehr zur Moschee gegangen und das regt
59 dann, das wird dann einem so voll logisch, dann denkt man sich, ja stimmt und ist schon richtig so und
60 dann hat man dieses Gefühl so ok, ja, ist schon gut, was sie machen (2) und passt auch alles, hat auch
61 alles so seinen Sinn und seine Logik.

62 und so und ja, dann hat man das so gemacht, ich hab, wobei ich muss sagen, äh D. und äh meine andere
63 Schwester N. die haben schon ein Jahr vor mir gebetet (2) und ich hab (2) ich hab immer zugeguckt,
64 ich so ok, die beten jetzt, ok, was jetzt, und ich musste dann immer auf die warten, so wenn wir rausge-
65 hen wollten und dann ham die immer gesagt, ja nee, wir müssen noch beten und so, und ich so, ha Mann
66 toll und so und irgendwann hab ich gedacht, eh ne ich hab keine Lust auf die zu warten, bet ich jetzt
67 auch einfach mit, weil, für mich war das so (2), für mich, ich hab dann irgendwie nichts gemacht so
68 während sie irgendwas für Gott gemacht haben und ich hab dann. gedacht, ja komm, warum bist du so
69 dumm eigentlich, mach doch auch was so, ich meine, kann ja nicht schaden am Ende, auch wenn wir's
70 gemacht haben oder nicht gemacht haben, am Ende werden wir dann herausfinden was wohl wirklich
71 richtig war und was nicht. dann hab ich das gemacht und dann hab ich auch angefangen, regelmäßig zu
72 beten (2) und. auch die Zeiten einzuhalten und alles.

Anhang B-18: Kopftuch (Nefissa)

Tonspur: 00:42:30-00:43:11

1 und dann ist sie [befreundete Medizinstudentin, die wegen ihres Kopftuchs in einer Bibliothek diskri-
2 miniert wurde] halt in Tränen ausgebrochen und meinte, dass heute. dass heute noch so was stattfindet,
3 findet sie total traurig, also dass man irgendwie nicht ankommt hier, obwohl man nur, obwohl man nur
4 wirklich so seinen Glauben auslebt so, ich meine, da gibt's ja auch dieses Beispiel, der eine trägt Kreuz,

5 der lebt ja auch irgendwie seinen Glauben aus, man weiß ja nicht ob er's wirklich wegen Glauben trägt
6 oder wegen Mode, warum wird das so toleriert, oder (2) ähm bei den Juden oder bei den Nonnen @,
7 warum wird das toleriert, so. ich trag kein Kopftuch weil (2) ich mich einfach noch nicht so bereit fühle
8 dazu und ich find's richtig, es gehört auch zu dem Islam (2) und ähm ja.

Anhang B-19: Andere Welt (Nefissa)

Tonspur: 01:06:32-08:52

1 also ich denke in der Uni ist es sowieso ne ganz andere Welt, merk ich selbst, da ist so jeder so für sich
2 selbst und keiner, jeder ist so offener was sowas angeht, [I: hm] aber in der Arbeitswelt ist das komisch,
3 da sind sie komischerweise nicht so offen, plötzlich stört es die so (2) weiß ich auch nicht warum.

4 I: kennt man sich da besser mit den Kollegen(?)

5 N: ja man kennt sich dann vielleicht, vielleicht deswegen weil man nicht so ist, wie sie, weil man nicht
6 diese Meinung vertritt, wie sie, oder sie wie ich, aber mich hat's nie gestört wenn die Schweinefleisch
7 gegessen haben oder auf Arbeit 'n Sekt getrunken haben nach der Arbeit oder so, (2) und in der Uni
8 war das jetzt zum Beispiel so, was ich ne richtig positive Erfahrung gemacht hab, wir hatten ein Vortrag,
9 ähm BWL und dann kam ich halt, äh musst ich halt mit fünf anderen Mädels zusammenarbeiten, und
10 wir kannten uns eigentlich kaum, weil wir ja gerade alle im ersten Semester sind, und dann ham wir es
11 so gemacht, dass wir uns zu Hause getroffen haben, um halt dieses Referat zu üben und (dann warst du
12 halt dran?), um uns auszutauschen, und dann hab ich halt son bisschen nebenbei erzählt, ja ne, ich bin
13 Muslimin, ich muss kurz beten und so, und das hab ich einfach nur einmal erzählt und als wir halt
14 unseren Vortrag gemacht haben, hat äh die eine aus meiner Klasse, ne Kommilitonin ähm hat ähm Sekt
15 mitgebracht und Robby Bubble für mich [I: is ja lieb], ja und dann fand ich's voll süß, das is ja nett von
16 dir, und sie jaaa, und ich habs einmal nur irgendwann mal nebenbei gesagt, sind dann halt auch andere
17 Leute, man merkt das schon, Leute die studieren sind schon anders drauf [I: ja], also die sind da schon
18 offener und akzeptieren und sind halt einfach nur in dieser, die wollen halt auch wirklich diese Welt
19 verbessern und dieses Miteinander, man merkt schon, dass es sind andere Menschen sind so, die achten
20 nicht drauf, ob du Kopftuch trägst, ob du Ausländerin bist, oder so, das ist einfach ganz anders, weil sie
21 einfach so Wissen haben, sie sind nicht mehr so dumm oder so, weil sie einfach nur mit den anderen
22 mitströmen so, und bei Arzthelferin hab ich so gemerkt, so die sind schon so stehen geblieben.

Anhang B-20: Villa des Wohlbefindens (Djamila)

Tonspur: 00:15:20-00:16:09

1 das wird ein Projekt für die muslimische Com-
2 munity sein, an erster Stelle, aber nicht nur sie,
3 ähm, das wird offen für alle sein, zum Beispiel
4 die Mütter, die alleine zu Hause sind und die
5 nicht (...) haben, weil sie nicht mit ihren Kin-
6 dern in Cafés oder Restaurants akzeptiert wer-
7 den, ähm, also, die Villa die ich als Projekt
8 möchte, sie werden mit ihren Kindern kom-
9 men können und sich in einer Umgebung amü-
10 sieren können,

11 ce sera un projet pour la communauté musul-
12 mane, en premier lieu mais pas qu'eux, hum,
13 mais qui sera ouvert à tous, par exemple les
14 mères qui sont seules chez elles et qui n'ont
15 pas, parce qu'elles sont pas acceptées avec
16 leurs enfants dans les cafés, dans les restau-
17 rants, beh, du coup, la villa que je veux en pro-
18 jet, elles pourront venir avec leurs enfants
19 s'amuser dans un cadre de vie,

20 mit einem großen Garten ohne [Mauern] ge-
21 genüber, das ist, was ich möchte, eine Villa, in
22 der es um das Wohlbefinden geht,

23 I: da muss man einen Ort finden,

24 D: genau, man muss einen Ort finden, das
25 muss finanziert werden, und dann später,
26 wenn ich sie haben werde, wird das eine Sache
27 um das Wohlbefinden herum sein,

28 I: ok, gibt es dafür Finanzierungen(?)

29 D: also, was ich machen will um mich zu fi-
30 nanzieren, ich zähle darauf über, über ähm, in
31 Anführungszeichen muslimische Stars
32 [=weibliche Pluralform] zu gehen, von denen
33 jede, Einhunderttausend Euro geben könnte,
34 das macht etwa, ich werde vielleicht Fünfhun-
35 derttausend Euro brauchen, das ist nicht
36 enorm.

37 avec un très grand jardin sans vis-à-vis, voilà,
38 c'est ce que je voudrais, une villa du coup au-
39 tour du bien-être,

40 I: il faut trouver un endroit,

41 D: voilà il faut trouver un endroit, il faut finan-
42 cer, et puis après, quand je l'aurai, ça sera un
43 truc tourné autour du bien-être,

44 I: d'accord, est-ce qu'il y a des financements
45 pour ça(?)

46 D: alors moi ce que je compte passer pour me
47 financer, voilà je compte passer par des, par
48 des, des des stars entre guillemets musulmanes
49 qui pourront mettre cent mille Euros chacune,
50 ça fait à peu près, j'aurais peut-être besoin de
51 cinq cent mille Euros, c'est pas énorme.

Anhang B-21: Konvertiten, Erziehung, habituelle Transformation (Djamila)

Tonspur: 01:08:00-01:14:46

1 eine andere Sache, die mich sehr berührt hat,
2 das sind all die Konvertiten, die Erfahrungsbe-
3 richte von Konvertiten, also da habe ich mir
4 gesagt, warte, sie haben das nicht gehabt, seit
5 sie klein sind und trotzdem sind sie muslimi-
6 scher als ich, obwohl ich das von meinen El-
7 tern geerbt habe, mehr oder weniger, also, für
8 mich, ich habe mich re-konvertiert, das heißt
9 dass ich vorher nicht zwangsläufig Muslimin
10 war obwohl ich den Ramadan gemacht habe,
11 weil man das musste, nicht wahr(?), man muss
12 den Ramadan machen, aber warum(?), wie(?),
13 sie haben mir das nie erklärt,

14 I: weil ihre Eltern das respektierten aber /nicht
15 (...) hatten/

16 D: /aber nicht einmal sie/ hatten das Wissen (I:
17 ja), sie haben es umgesetzt weil ihre Eltern
18 ihnen gesagt haben, dass sie es umsetzen sol-
19 len [I: hm], äähm (3) sie hatten auch nicht
20 diese Pädagogik. es den Kindern erklären zu
21 können,

22 aussi un truc qui m'a beaucoup touchée, c'est
23 tous les convertis, les témoignages de conver-
24 tis, alors là je me suis dit, attend, ils ont pas eu
25 ça depuis qu'ils sont jeunes et pourtant ils sont
26 bien plus musulman que moi, alors que moi je
27 l'ai hérité de mes parents, plus ou moins, donc
28 voilà, pour moi, je me suis reconvertie, c'est-
29 à-dire que j'étais pas forcément musulmane
30 avant même si je faisais le ramadan parce qu'il
31 fallait le faire, hein(?), il faut faire le ramadan,
32 mais pourquoi(?), comment(?), ils m'ont ja-
33 mais expliqué,

34 I: parce que vos parents respectaient mais ils
35 avaient /pas/

36 D: /mais même eux/ n'avaient pas la connais-
37 sance [I: oui], eux ils l'ont appliqué parce que
38 leurs parents leur ont dit d'appliquer [I: hm],
39 euuuh (3) ils ont pas cette pédagogie aussi.
40 de pouvoir expliquer aux enfants,

41 meine Eltern, das ist die Generation wo äh (2)
42 man nicht mit den Kindern kommuniziert,
43 man sagt ihnen nicht, man ist nicht jeden
44 Abend so [weiche Stimme] also wie war dein
45 Tag(?)+ [I: lacht], nein @@ du isst, du gehst
46 ins Bad und du machst deine Hausaufgaben
47 und du gehst schlafen [I: ja], es gibt diese Seite
48 nicht, so also bei meinen E..., nein bei mir, das
49 waren immer diese Barrieren, das Verbot, du
50 machst das und das ist alles, du hast nicht so
51 viel zu sagen, so, ich bin die Mutter, ich bin es
52 die entscheidet, so, das ist es,

53 I: und zum Beispiel das Gebet, ich stell mir vor
54 dass es Ihre Mutter ist, die es Ihnen beige-
55 bracht hat.

56 D: also das Gebet, meine Mutter, meine Mut-
57 ter hat es gemacht als sie jünger war (4) in
58 Frankreich angekommen habe ich niemals ge-
59 sehen, sie hat das Gebet nie gemacht seit ich
60 klein bin, ich habe meine Mutter niemals das
61 Gebet machen sehen, mein Vater trank da-
62 mals, er rauchte, er aß Schweinefleisch, er
63 macht den Ramadan nicht, also er hat erlebt,
64 er hat die ähm wahre Integration erlebt in An-
65 führungszeichen, die man heute von uns er-
66 wartet @@ [01:09:42-59]

67 aber die Religion kam viel später, meine Mut-
68 ter hat sich sehr sehr spät re-konvertiert, nach-
69 dem sie fünfzig Jahre alt war, fünfundvierzig
70 Jahre, so, und mein Vater ist ihr auch gefolgt
71 und dann haben sie die Pilgerfahrt gemacht,
72 und seitdem sind sie sehr in der Religion, alle
73 haben das Gebet vor mir gemacht, ich habe da-
74 mit als Letzte angefangen,

75 I: ok, selbst Ihre kleinen Schwestern(?)

76 D: meine kleinen Schwestern haben angefan-
77 gen als sie noch auf dem Gymnasium waren,
78 während ich es vielleicht vor einem Jahr be-
79 gonnen habe, sehr spät.

80 I: und haben Sie begonnen (...) zu tragen, Ihre
81 Kleidung zu verändern(?) und alles(?)

82 D: sogar noch vor dem Gebet, sogar vor dem
83 Gebet, denn damals hatte ich (2) ich war gut
84 gebaut, ich hatte einen mehr oder weniger gut
85 geformten Körper,

86 mes parents c'est la génération ou heu (2) on
87 ne communique pas avec les enfants, on leur
88 dit pas, on n'est pas tous les soirs [voix douce]
89 alors comment était la journée(?)+ [I: rire] non
90 @@ tu manges tu fais la WC et tu fais tes de-
91 voirs et tu vas dormir [I: oui], il y a pas ce côté-
92 là, donc du coup, chez mes p..., non chez moi
93 ça a toujours été les barrières, l'interdit, tu fais
94 ça et puis c'est tout, t'as pas tant mot à dire,
95 voilà, c'est moi la mère, c'est moi qui décide,
96 voilà, c'est ça,

97 I: et par exemple la prière, j'imagine que c'est
98 votre mère, qui vous l'a apprise.

99 D: alors la prière, ma mère, ma mère l'a faite
100 quand elle était plus jeune (4) arrivée en
101 France moi j'ai jamais vu, elle a jamais fait la
102 prière depuis que je suis petite, moi j'ai jamais
103 vu ma mère qui fait la prière, mon père à
104 l'époque buvait, à l'époque il fumait, il man-
105 geait du porc, il fait pas le ramadan, donc lui il
106 a vécu le il a vécu hum le vrai la vrai intégra-
107 tion entre guillemets qu'on veut aujourd'hui
108 nous faire faire @@ [01:09:42-59]

109 mais la religion est venue bien après, ma mère,
110 elle s'est reconvertie très très tard, après
111 d'avoir cinquante ans, quarante-cinq ans,
112 voilà, et mon père l'a suivie aussi et puis ils
113 sont partis faire le pèlerinage, et depuis, ils
114 sont très dans la religion, tous ont fait la prière
115 avant moi, moi je suis la dernière à faire la
116 prière,

117 I: d'accord, même vos petites sœurs(?)

118 D: mes petites sœurs elles ont commencé
119 quand elles étaient encore au lycée, alors que
120 moi je l'ai commencée il y a peut-être un an,
121 très tard.

122 I: et vous avez commencé à mettre, à changer
123 vos habits(?) et tout(?)

124 D: avant même la prière, avant même la prière,
125 parce que en fait à l'époque j'avais, (2) j'étais
126 bien foutue, j'avais un corps plus ou moins
127 bien fait,

128 ähm, ich zog ganz schön viele Jungen an, und
129 zwar durch meinen Körper, uuund (2) nicht
130 mit meiner Persönlichkeit, meinem Geist, ob-
131 wohl, doch das spielt da hinein, aber das was
132 man an mir bemerkte war zuerst mein Äuße-
133 res, denn ich hatte einen Busen, und ich hatte,
134 ich war in Anführungszeichen füllig, also, ich
135 möchte nicht zu sehr (2) und darum hatte ich
136 dieses Bedürfnis mich zu bedecken, denn ich
137 war (...) ähm geworden,

138 während ich früher nicht so war, damals war
139 ich immer in Jeans, Turnschuhen, sehr weit,
140 sehr schlicht, und mehr und mehr, habe ich
141 Dekolletés getragen, und wenn man ein De-
142 kolleté mit einem opulenten Busen trägt, ich
143 will sagen, daaas (2) verleitet herzukommen
144 [I: das zieht an], das zieht an, genau, und da-
145 rum, ich zog nicht zwangsläufig nur gute Per-
146 sonen an, nicht wahr(?), Nutznießer, gleich-
147 zeitig ist das normal, ich habe das herausge-
148 fordert, ich suche das, ich ziehe am Abend Mi-
149 niröcke an, trage Absätze, ich hatte trotz allem
150 die Beine einer Tänzerin, damals habe ich ge-
151 tanzt, das zieht zwangsläufig an [01:11:30-46]

152 und ich habe verstanden, dass ich daran arbei-
153 ten musste, uuund, ich habe mich so gut ge-
154 fühlt, schon die Tatsache meine Haare zu be-
155 decken, also zu Beginn hatte ich etwas Haar-
156 ausfall, das war eine kleine Entschuldigung
157 um meine Haare zu bedecken, und dann spä-
158 ter, äh (2) äh habe ich mich tatsächlich besser
159 gefühlt, äh, mich zu bedecken, denn ich hatte
160 nicht mehr die Blicke, die ich auf der Straße
161 hatte, es ist traurig das zu sagen, aber so ist es,
162 ich wurde nicht mehr wie ein Stück Fleisch an-
163 geschaut [01:12:11-30]

164 und je mehr ich las desto mehr sagte ich mir
165 so, Schritt für Schritt muss ich auf die Religion
166 zuschreiten, und was kann ich heute machen,
167 das mir leicht fällt (4) richtig und leicht, ich
168 werde es versuchen, ich habe mich abgera-
169 ckert, ich bin trotzdem oft auf die Nase gefal-
170 len mit den Rücken die zu tragen ich über-
171 haupt nicht gewohnt war [01:12:45-58]

172 mit dem Haaren war es viel einfacher als ich
173 dachte, denn das war äh, weniger Zeit um sich
174 zu frisieren, sich einen Kopf darüber zu ma-
175 chen welche Frisur ich machen würde(?),

176 euh j'attirais pas mal de garçons, et avec mon
177 corps, eeet (2) pas avec ma personnalité, mon
178 esprit, enfin, si ça joue un petit peu, mais ce
179 qu'on remarquait chez moi, d'abord c'est mon
180 physique, parce j'avais la poitrine, et j'avais
181 j'étais pu-pu-pulpeuse entre guillemets, fin
182 voilà, je veux pas trop (2) et du coup j'avais ce
183 besoin de me couvrir, parce que j'étais deve-
184 nue euh,

185 alors qu'à l'époque j'étais pas comme ça, à
186 l'époque j'étais toujours en jeans, baskets, très
187 large, très humble, et de plus en plus, je met-
188 tais des décolletés alors qu'on met un décolleté
189 quand on a une poitrine opulente, je veux dire,
190 çaaa (2) incite à venir, [I: ça attire], ça attire,
191 voilà, et du coup j'attirais pas forcément que
192 des bonnes personnes, hein(?), des profiteurs,
193 c'est normal en même temps, j'ai cherché, je
194 cherche, je mets de minijupes, en soirée, des
195 talons, j'avais des jambes quand même de dan-
196 seuse, à l'époque j'ai fait la danse, forcément,
197 ça attire [01:11:30-46]

198 et donc j'ai compris que il faut que je fasse un
199 travail sur ça, eeeet, je me suis sentie tellement
200 bien, déjà le fait de couvrir mes cheveux, alors
201 au début je perdais un peu mes cheveux, donc
202 c'était une petite excuse pour couvrir mes che-
203 veux, et puis après, heu (2) heu je me sentais
204 mieux en fait, heu, de me couvrir, parce que
205 j'avais plus les regards, que j'avais dans la rue,
206 c'est triste à dire, mais c'est comme ça, j'avais
207 plus des regards comme un bout de viande,
208 voilà [01:12:11-30]

209 et plus je lisais plus je me disais voilà, étape
210 par étape il faut que j'avance vers la religion,
211 et qu'est-ce que je peux faire, aujourd'hui qui
212 me serait facile (4) juste et facile, je vais es-
213 sayer, moi je galérais, j'ai quand même ra-
214 massé plein de gamelles avec les jupes que
215 j'avais pas du tout l'habitude à porter des jupes
216 avant [01:12:45-58]

217 les cheveux c'était plus simple que je pensais
218 parce que c'était euh, moins de temps à passer
219 à se coiffer, à se prendre la tête, quelle coiffure
220 je vais faire(?),

221 dies und das, manchmal habe ich Masken auf
222 meine Haare gemacht und meinen Schleier
223 darüber, das war praktisch, praktisch prak-
224 tisch, also leicht, ähnlich die Augenbrauen
225 [01:13:12-20]

226 all diese kleinen Sachen die ich machen
227 konnte, ich habe mir gesagt, ich werde alle
228 kleinen Sachen machen die ich auf meiner
229 Ebene machen kann um zu versuchen in Rich-
230 tung Gott anzukommen, und zu (...) sein, ich
231 wollte nicht alles auf einmal beenden, denn es
232 gibt manche, die das machen, sie beenden al-
233 les, sie ziehen sich den Ganzkörperschleier an
234 und dann (2) nein, ich hätte mich frustriert,
235 also habe ich Schritt für Schritt gemacht, das
236 Umfeld auch, Schritt für Schritt ist das, ist das,
237 hat sich das gefiltert, meine Aktivitäten haben
238 sich auch gefiltert, sie sind mehr in Richtung
239 Religion, das Ausgehen dreht sich um die Re-
240 ligion, ääh, meine Freundinnen, mehr und
241 mehr Musliminnen, schließlich, alles hat sich
242 Schritt für Schritt entwickelt, tatsächlich, aber
243 normalerweise nicht (hart?).

244 I: und was Ihre Kleidung angeht, haben sie ei-
245 nen persönlichen Stil /Schritt für Schritt ent-
246 wickelt(?)/

247 D: /[laute Stimme] ja offensichtlich/+ ja, das
248 ist es, ein Stil, generell sagt man dass das mein
249 Stil ist, Schritt für Schritt, das heißt ich trage
250 nicht (2) ich will das Kopftuch nicht in der
251 gleichen Weise tragen wie die anderen, denn
252 für mich gibt es nicht eine [bestimmte] Weise
253 das Kopftuch zu tragen, selbst wenn einige
254 Musliminnen sagen, nein, man darf nur dunkle
255 Sachen tragen, nicht das Auge mit Farben an-
256 ziehen, wie kann ich denn sagen dass zum Bei-
257 spiel schwarz nicht anziehender ist als weiß,
258 schwarz kann als Farbe sehr sexy sein und
259 weiß sehr keusch in einem Umfeld wie dem
260 [Stimme geht hoch] unseren+, jemand der sich
261 schwarz anzieht wird mehr angeschaut als je-
262 mand, der sich farbig anzieht, zum Beispiel in
263 Saudi Arabien ist es klar, dass wenn du mit
264 Farben ankommst obwohl alle in schwarz
265 sind, es ist klar, dass du die Blicke haben wirst,
266 also ich bin immer (...) gewesen, ich bin im-
267 mer (...) gewesen, ich habe schon immer Far-
268 ben gemocht. also nicht angezogen wie die an-
269 deren.

270 ici et ça, des fois je mettais même des masques
271 sur mes cheveux, je laissais mon foulard,
272 c'était pratique, pratique pratique, donc facile,
273 des sourcils pareils [01:13:12-20]

274 voilà toutes les petites choses que je pouvais
275 faire, je me suis dite, je vais faire toutes les pe-
276 tites choses que je peux faire à mon niveau
277 pour essayer d'arriver vers vers Dieu, et d'être
278 voilà, j'ai pas voulu arrêter tout d'un coup,
279 parce que il y en a, c'est ce qu'elles font, elles
280 arrêtent tout, elle se mettent le voile intégrale
281 et puis (2) non, moi je me je me serais frustrée,
282 donc j'ai fait petit à petit, l'environnement
283 aussi, petit à petit, c'est c'est, ça s'est filtré, et
284 mes activités se sont filtrées aussi, elles sont
285 plus envers la religion, des sorties tournent au-
286 tour de la religion, euuh, mes copines, de plus
287 en plus des musulmanes, enfin voilà, tout s'est
288 fait petit à petit, en fait, voilà, mais pas (dure?)
289 normalement.

290 I: et par rapport à vos habits, vous avez déve-
291 loppe un style personnel /petit à petit(?)/

292 D: /[voix forte] oui apparemment/+ oui, c'est
293 ça, un style, moi généralement, on dit que c'est
294 mon style, petit à petit, c'est à dire que je porte
295 pas (2) je ne veux pas porter de la même ma-
296 nière le foulard que les autres, parce que moi,
297 il n'y a pas une manière de porter le foulard,
298 malgré que certaines musulmanes qui disent
299 que non, il faut porter que des couleurs
300 sombres, pas attirer pas attirer l'œil avec les
301 couleurs, déjà qu'est-ce qu'il me fait dire que
302 le noir n'est pas plus attirant que le blanc par
303 exemple, le noir peut être très sexy comme
304 couleur et le blanc peut être très pudique dans
305 un environnement comme [voix monte] le
306 nôtre+, quelqu'un qui s'habille en noir est plus
307 regardé que quelqu'un qui s'habille des cou-
308 leurs, par exemple en Arabie Saoudite c'est
309 clair que si tu viens en couleurs alors que tout
310 le monde est en noir, c'est clair que tu vas être
311 dans le regard, donc j'ai toujours été, j'ai tou-
312 jours été, j'ai toujours aimé des couleurs. donc
313 pas habillé comme les autres.

Anhang B-22: Öko-Werte, Religion (Djamila)

Tonspur: 01:43:37-01:49:01

1 und da finden Sie die Verbindung mit ähm mit
2 dem Islam(?).

3 D: oh reichlich, natürlich, als Muslim (2) muss
4 man öko sein, man muss achtsam sein, was
5 man macht, was man kauft und was man isst
6 weil der der unser Körper gehört uns nicht, das
7 ist eine Leihgabe, im Grunde genommen, auf
8 die man achtet, man muss aufpassen was man,
9 womit man ihn ernährt, wie wir ihn misshandeln,
10 wie, allein schon die Tatsache dass ich
11 mich gehen lassen habe seit ich in der Religion
12 bin, das ist nicht gut, das heißt dass, vor der
13 Religion war ich immer zurechtgemacht, ich
14 habe mich um meine Haut gekümmert, ich
15 hatte keine Pickel, ich habe mich um meine
16 Haare gekümmert, ich habe mir die Haare entfernt
17 und seit ich in der Religion bin, ich habe,
18 ich habe, ich habe dieses Konzept noch nicht
19 verstanden.

20 I: hm, Sie haben ein bisschen vernachlässigt,

21 D: ich habe vernachlässigt, ich habe meinen
22 Körper vernachlässigt, ich habe zugenommen,
23 ich habe mit dem Sport aufgehört, ich habe
24 weniger gut gegessen, ich hatte dieses Konzept
25 nicht verstanden und jetzt verstehe ich es
26 immer besser, das ist, und ich versuche mich
27 zu, ich fange wieder mit dem Sport an bald,
28 ich werde wieder mit meinen Kosmetika anfangen,
29 die Muslimin wie man sagt, unter ihrem Schleier,
30 soll schön sein, sie soll (...) sein, und soll ihre
31 Schönheit verstecken und nicht ihre Hässlichkeit
32 [I: lacht] ja, aber es stimmt, weil es gibt welche,
33 man nimmt ihnen den Schleier ab und darunter
34 sind sie nicht frisiert, sie haben sich nicht die
35 Haare entfernt und so, ich will sagen, man muss
36 schon, die Pflege seines Körpers und seines Geistes
37 und dann alles was Natur ist, der Respekt der Tiere
38 [01:44:52-45:37]

40 das ist für mich die Religion, das ist das Bio,
41 das gesunde Essen das alles, und, immer mehr
42 junge Leute wenden sich dem zu auf den (Seiten?)
43 von Facebook beobachte ich viele
44 Dinge,

45 I: et là vous trouvez le lien avec euh avec l'islam(?).

47 D: oh largement, bien sûr, en tant que musulman
48 (2) on doit être écolo, on doit être regardant
49 de ce qu'on fait, de ce qu'on achète et à ce
50 qu'on mange parce que le le notre corps nous
51 appartient pas, c'est un emprunt en fait dont on
52 prend soin, on doit faire attention à ce qu'on,
53 avec quoi on le nourri, comment on le maltraite,
54 comment, voilà, déjà moi qu'avec le fait que je
55 me suis laissée aller depuis que je suis dans la
56 religion, c'est pas bon, c'est-à-dire que, avant
57 la religion, j'étais toujours apprêtée, je m'occupais
58 de ma peau, j'avais pas de bouton, je m'occupais
59 de mes cheveux, je m'épilai et depuis que je
60 suis dans la religion, j'ai j'ai, j'ai pas encore
61 compris ce concept.

62 I: hum, vous avez négligé un peu,

63 D: j'ai négligé, j'ai négligé mon corps, j'ai pris
64 du poids, j'ai arrêté le sport, j'ai mangé moins
65 bien, j'avais pas compris ce concept de, et
66 maintenant je le comprends de plus en plus, c'est,
67 et j'essaie de me, je reprends le sport bientôt,
68 je vais reprendre mes cosmétiques, la musulmane
69 comme on dit, sous son voile, elle doit être belle,
70 elle doit être, et doit cacher sa beauté et pas sa
71 mocheté [I: rire], oui, mais c'est vrai, parce qu'il
72 y en a, on leur enlève le foulard et en dessous
73 elles sont pas coiffées, elles ont pas épilées et
74 voilà, je veux dire, il faut déjà, le soin de son
75 corps et de son esprit et bien après tout ce qui
76 est nature, le respect des animaux [01:44:52-45:37]

78 c'est ça pour moi la religion, c'est le bio, c'est
79 le manger sain, c'est tout ça, et, de plus en plus
80 de jeunes se tournent vers ça, sur les (roues?)
81 de Facebook, j'observe plein de choses,

82 man muss roh essen und ich habe einen Ent-
83 safter gekauft, den man nimmt um Saft zu ma-
84 chen, immer mehr, so viel wie möglich roh es-
85 sen, weniger Gekochtes, das sind solche Sa-
86 chen, mich spricht das an,

87 und was die Religion betrifft, man sieht dass
88 der Prophet zum Beispiel sehr wenig Gekoch-
89 tes gegessen hat, er aß sehr wenig Fleisch, er
90 aß, er aß Datteln, viele Datteln während man
91 schon weiß, sogar die Nicht-Muslime empfeh-
92 len Datteln quasi jeden Tag weil das sehr nahr-
93 haft ist, viele Nährstoffe, und Wasser, nahr-
94 haft, sehr gut, der Honig zum Beispiel, darum
95 ich äh die Apitherapie, da bei uns, der Honig
96 ist ein Medikament und ich habe in Frankreich
97 entdeckt, Leute bildeten das aus, ich war, ah,
98 zu gut, also, ich werde das machen [01:46:28-
99 47:39]

100 und da, ich werde eine Ausbildung in Natur-
101 heilkunde machen, ich werde bald anfangen,
102 da, zum Schulbeginn,

103 I: ok, das ist kostenpflichtig, das(?)

104 D: ja, das ist kostenpflichtig, boah, alle meine
105 Ersparnisse sind für meine Ausbildungen
106 draufgegangen, Stillausbildung, ich bin Tuto-
107 rin für das Tragen, wissen Sie, alles was das
108 physiologische Tragen angeht schon wie man
109 die Kinder nimmt, ich habe eine Ausbildung
110 gemacht, jetzt zeige ich den Eltern, wie sie das
111 Kind tragen ich habe eine Ausbildung für das
112 Stillen gemacht, ich habe vor Beraterin für das
113 Stillen zu werden, das alles was sich um (...)
114 dreht, zu unserer menschlichen Essenz zu
115 zurückkehren, zur natürlichen Erde, zum Wohl-
116 befinden, zum Wohlgetanen [01:48:10-37]

117 ähnlich für die Cupping Therapie [=Schröp-
118 fen], das ist eine, in unserer Religion, das ist
119 vom Propheten angeraten, tatsächlich, das ist
120 eine chinesische Medizin [=Heilkunde],
121 schließlich sogar davor, China übrigens, das
122 ist persisch und ägyptisch vorher, und der Pro-
123 phet, unser Prophet hat uns geraten sie als Me-
124 dizin fortzusetzen das war eine gute Medizin,
125 also, ich habe mich [dafür] interessiert, ich
126 habe mich ausgebildet ich bin noch nicht fer-
127 tig, ich würde gerne darüber eine andere Aus-
128 bildung machen, tatsächlich, ja, alles ist mit
129 der Religion verbunden.

130 il faut manger cru, et j'ai acheté un extracteur
131 qu'on prend pour faire de jus, manger de plus
132 en plus cru possible, moins cuits, c'est des
133 choses, moi ça me parle,

134 et quant à la religion, on voit que le prophète
135 par exemple, mangeait très peu cuit, il man-
136 geait très peu de viande, il mangeait, il man-
137 geait de dattes, beaucoup de dattes alors qu'on
138 sait déjà, même les non-musulmans conseil-
139 lent des dattes tous les jours quasiment parce
140 que c'est très nutritive, beaucoup de nutriment,
141 de l'eau, nutritive, très bon, le miel par
142 exemple, voilà pourquoi je hum l'apithérapie,
143 là chez nous, le miel c'est un médicament et
144 j'ai découvert en France, les gens qui for-
145 maient à ça, j'étais, ah, trop bien, du coup, je
146 vais le faire [01:46:28-47:39]

147 et là, je vais faire une formation de naturopathie,
148 je vais commencer bientôt là, à la rentrée,

149 I: d'accord, c'est payant, ça(?)

150 D: oui, c'est payant, bah, toutes mes écono-
151 mies sont parties dans mes formations, forma-
152 tion allaitement, je suis monitrice de portage,
153 vous savez, tout ce qui est portage physiolo-
154 gique, comment prendre les enfants déjà, j'ai
155 fait une formation, maintenant je montre aux
156 parents comment porter l'enfant, j'ai fait une
157 formation allaitement, je compte devenir conse-
158 illère d'allaitement, voilà tout ce qui tourne
159 autour de, revenir à notre essence humaine, à
160 la terre naturelle, au bien-être, au bien fait
161 [01:48:10-37]

162 pareil pour la ventouso-thérapie, c'est une,
163 dans notre religion, c'est conseillé par le pro-
164 phète, en fait, c'est une médecine chinoise, en-
165 fin même avant, la chine d'ailleurs, c'est perse
166 et égyptien avant, et le prophète, notre pro-
167 phète nous a conseillé de la continuer comme
168 médecine, c'était une bonne médecine, donc du
169 coup, je me suis intéressée, je me suis formée
170 j'ai pas encore fini, j'aimerais bien faire une
171 autre formation là-dessus, en fait voilà, tout est
172 en lien avec la religion.

Anhang B-23: Krisenhafte religiöse Positionierung (Djamila)

Tonspur: 01:01:30–01:04:48

1 meine Eltern haben uns eine Religion einge-
2 schärft, aber [leise] ich ich werde nicht den
3 Stein auf sie werfen [=verurteilen]+, aber
4 nicht so wie es sein sollte, das heißt, dies ist
5 verboten, jenes ist verboten, das ist verboten,
6 verboten, verboten, das ist die Religion des
7 Verbots, obwohl tatsächlich nein, der Islam ist
8 nicht die Religion des Verbots äähm, und
9 verboten aber ohne Erklärung, also du hast
10 nicht das Recht (...) zu haben ähm, im Grunde
11 wurde das nicht einmal gesagt, aber man weiß,
12 dass es tabu war, Beziehungen vor der Ehe,
13 aber warum dieses Verbot(?), man hat uns das
14 nie gesagt, dass es um uns zu bewahren war,
15 dass es so und so weiter, wir haben das nie ge-
16 wusst, daher später, ich, das ist mit meinen Re-
17 cherchen später dass ich das Warum entdeckt
18 habe,

19 ähm was den Alkohol betrifft [Stimme geht
20 hoch], ich weiß, dass das verboten war+ [auf-
21 einander klatschende Hände], aber warum(?),
22 und gleichzeitig, habe ich mich nie von Dro-
23 gen, Zigaretten und Alkohol angezogen ge-
24 fühlt, obwohl ich das gekonnt hätte, ich hatte
25 die Gelegenheit einen Joint zu rauchen, das ist
26 das einzige Mal in meinem Leben, dass ich das
27 gemacht habe und ich wäre fast dabei erstickt,
28 also ich wurde von (unv.) niemals angezogen,
29 hingegen probiere ich alles was starke Emp-
30 findungen beim Sport angeht, kein Problem,
31 aber alles was Drogen angeht, das hat mich nie
32 angezogen, ich hab das immer überhaupt nicht
33 gesund gefunden, für den Körper und für ähm
34 so,

35 I: und war das, hatten Sie ein Aha-Erlebnis,
36 um sich für die Religion zu interessieren(?)

37 D: ja, davon hatte ich einige ja, schon die Tat-
38 sache, dass ich meinen Abschluss bekommen
39 habe ohne zum Unterricht zu gehen, was
40 schon ein Wunder war [lacht laut auf], ich bin
41 nie, in drei Jahren, bin ich nie in den Unterricht
42 gegangen, ich habe meine Prüfungen (unv.),
43 also ich kam an und ich beantwortete die Fra-
44 gen und so, also das ist eine Mühelosigkeit, die
45 die die man mir beschert hat,

46 mes parents nous ont inculqué une religion,
47 mais pas [doucement] je je vais pas leur jeter
48 la pierre [=accuser quelqu'un]+, mais pas la
49 manière qu'il fallait, c'est-à-dire, c'est interdit
50 ça, c'est interdit ça, c'est interdit, interdit, in-
51 terdit c'est la religion de l'interdit, alors qu'en
52 fait, non, l'islam c'est pas la religion de l'inter-
53 dit euuh, et interdit mais sans explication,
54 voilà, t'as pas le droit d'avoir de heu, en fait ça
55 n'a même pas été dit, mais on sait que c'était
56 tabou, les relations avant le mariage, mais
57 pourquoi c'était interdit(?) on nous l'a jamais
58 dit, que c'était pour nous préserver que c'était
59 machin et si [=ainsi] ainsi de suite, on ne l'a
60 jamais su, donc après, moi, c'est avec mes re-
61 cherches plus tard, que j'ai découvert le pour-
62 quoi,

63 heu pour l'alcool [voix monte], je sais que
64 c'était interdit+ [battement de mains], mais
65 pourquoi(?) mais en même temps, j'ai jamais
66 été attiré, ni par les drogues, ni par la cigarette
67 ni par l'alcool, et pourtant j'aurais pu en, j'ai eu
68 l'occasion de tirer une natte de chite, c'est la
69 seule fois dans ma vie où j'ai fait ça, et j'ai failli
70 faire m'étouffer, alors, j'ai jamais été attirée
71 par (unv.), par contre je teste tout ce qui est
72 sensation forte au niveau sport, pas de pro-
73 blème, mais tout ce qui est drogue, ça m'a ja-
74 mais attiré, j'ai toujours trouvé ça pas saine du
75 tout, pour le corps et pour hum voilà,

76 I: et c'était, vous avez eu un déclic pour vous
77 intéresser à la religion(?)

78 D: oui, j'en ai eu pas mal, oui, déjà le fait que
79 j'ai eu mon diplôme sans aller en cours, ce qui
80 c'était quand même un miracle [rire fort], je
81 suis jamais, en trois ans, je suis jamais allée en
82 cours, j'ai eu mes examens de (unv.) quoi, j'ar-
83 rivais, je répondais aux questions et voilà,
84 donc mois c'est une facilité que que qu'on
85 m'avait accordée,

86 dann war ich in einer Beziehung mit einem
87 Mann, ähm wo, ähm, wir machten die Dinge
88 nicht richtig, das heißt, wir haben nicht, wir
89 haben den umgekehrten Weg genommen, wir
90 haben uns geliebt und dann wollten wir heira-
91 ten, aber das war eine Beziehung die für mich
92 nicht erlaubt war, das heißt nicht sauber, und
93 also, das hat mich gestört, also versuche ich
94 ihm das zu sagen, dass es nicht gut ist, was wir
95 machten, dass das in der Religion nicht das ist,
96 was man tun soll, also habe ich mich etwas
97 mehr dafür interessiert zu wissen warum die-
98 ses Verbot und indem ich die Fragen suchte,

99 I: und er, /war er/

100 D:/nein/, war er nicht, war er nicht, er war total
101 verliebt, es war ihm egal, auch heute noch,
102 wenn wir reden, tut es ihm nicht leid, obwohl
103 mir es leidtut und wenn man es noch mal ma-
104 chen könnte, würde ich es nicht noch mal tun,
105 er würde es noch mal tun hm (4) ich habe,

106 ich bin sehr cartesianisch, also für mich, ich
107 brauche konkrete Erklärungen und also, ich
108 habe immer versucht zu verstehen, ähm, zu
109 verstehen, ob Gott existiert, physikalisch
110 [=materiell], also habe ich viele Videos ange-
111 schaut, ich habe mich, ich habe Recherchen
112 gemacht, viele Debatten über das Christen-
113 tum, den Islam und das Judentum um ein biss-
114 chen zu sehen, welche die wahre Religion ist
115 und dabei, ich bin über einen muslimischen
116 Redner gestolpert der Autodidakt war und der
117 die Bibel auswendig kannte und die Thora aus-
118 wendig und je mehr ich ihm zuhörte desto
119 mehr war ich davon überzeugt, dass, von mei-
120 ner Religion und deshalb, ich konnte nicht
121 [Stimme geht nach oben] ich konnte nicht ähm
122 Gott nicht danken für all das Gute, was er mir
123 beschert hat+, also musste ich mein Leben än-
124 dern und mich ändern, da hatte ich einen Ruf,
125 dass ich mein Leben ändern musste und ich
126 habe mein Leben geändert und fühle mich so
127 viel besser.

128 ensuite j'étais dans une relation avec un
129 homme, heu, où, hum, on ne faisait pas les
130 choses correctement, c'est-à-dire, on n'a pas
131 fait, on a fait le chemin inverse, on s'est aimé,
132 après, on voulait se marier, alors qu'en fait,
133 dans une relation qui était pour moi pas auto-
134 risée, c'est-à-dire pas saine, pas, et du coup
135 hum, ça m'a dérangé, donc je, j'essaie de lui
136 dire, hum, que c'est pas bien ce qu'on faisait,
137 que dans la religion c'est pas ce qu'il faut faire,
138 donc je me suis intéressée un peu plus de sa-
139 voir pourquoi c'est interdit, et en cherchant les
140 questions,

141 I: et lui /il était/

142 D: /non/, il l'était pas, lui il était pas, il était à
143 fond amoureux, il s'en foutait, même encore
144 aujourd'hui, quand on parle, il regrette pas
145 alors que mais moi je regrette s'il fallait re-
146 faire, je le referais pas et lui, il le referait hum
147 (4) j'ai,

148 je suis très cartésienne, donc pour moi, j'ai be-
149 soin d'avoir des explications concrètes et du
150 coup, j'ai toujours cherché à comprendre, heu,
151 comprendre si Dieu existait au niveau phy-
152 sique, donc j'ai vu beaucoup de vidéos, je me
153 suis, j'ai fait des recherches, beaucoup de dé-
154 bats sur le christianisme, l'islam et le judaïsme
155 pour voir un petit peu quelle est la vraie reli-
156 gion et du coup, je suis tombée sur un confé-
157 rencier musulman qui était autodidacte et qui
158 connaissait la bible par cœur et la thora par
159 cœur et plus que je l'écoutait et plus j'étais con-
160 vaincue que, de ma religion et du coup, je pou-
161 vais pas [voix monte] je pouvais pas hum ne
162 pas remercier Dieu pour tous les bienfaits qu'il
163 m'accordait+, donc il fallait que je change de
164 vie et que je change de voilà j'ai eu un appel
165 qu'il fallait que je change de vie et j'ai changé
166 de vie et je me sens bien mieux comme ça.

Anhang B-24: Beruflicher Verlauf (Sahla)

Tonspur: 00:00:54-00:03:45 (Fortgang der Eingangssequenz)

- 1 dann, kurz gesagt, da ich seit ich ganz klein
2 war diesen Beruf ausüben wollte, habe ich
3 meine Studien [=Schule] dementsprechend
4 gemacht, ich habe das Abi SMS, medizinisch-
5 sozialwissenschaftlich gemacht, dann habe ich
6 äh ein Vorbereitungsjahr auf den Einstellungstest
7 gemacht, um den Test zum Eintritt in die
8 Krankenpflegeschule vorzubereiten und, äh,
9 dann, dank der Vorbereitung habe ich meinen
10 Test bestanden und ich habe direkt im Anschluss
11 äh die Schule in [Viertel] besucht, das ist die
12 naheste zu meinem Zuhause. dann,
- 13 während meiner Ausbildung, tatsächlich bevor
14 ich meine, äh, meine Studien [=Ausbildung]
15 begonnen habe, wollte ich unbedingt in der
16 Pädiatrie arbeiten, aber dann, als ich mein
17 Praktikum in der Pädiatrie gemacht habe, habe
18 ich die Pädiatrie **überhaupt nicht** gemocht,
19 also habe ich mir gesagt, tatsächlich, das ist
20 nichts für mich und ich habe ein Praktikum in,
21 äh, in der Geriatrie [Stimme geht hoch] gemacht,
22 während des Studiums ist man verpflichtet
23 mehrere Praktika zu absolvieren, und, äh,
24 paradoxerweise ist das das Praktikum, das mir
25 am meisten gefallen hat, darum habe ich mir
26 gesagt, ich werde auf diesem Weg fortfahren,
27
- 28 und äh später, habe ich habe ich äh habe ich
29 mich in mehreren Krankenhäusern beworben
30 die eine geriatrische Station haben und dann
31 bin ich auf das [Stadtteil in der Nähe ihres
32 Wohnortes] Krankenhaus gestoßen, man hatte
33 mir gesagt, dass es eine freie Stelle auf einer
34 Alzheimer-Station geben würde, dann habe ich
35 mir gesagt warum nicht, das kann (...) sein,
36 weil tatsächlich, das ist ein Dienst der viel
37 im zwischenmenschlichen Bereich verlangt und
38 ich mag diesen Aspekt der Profession sehr,
39 darum habe ich mir gesagt wagen wir dieses
40 Abenteuer, genau, so hat sich das ergeben.
41 [I: hm] dann, äh, was den religiösen Bereich
42 angeht, es stimmt, dass das keinen großen
43 Einfluss auf meine Wahl der Arbeit ausgeübt
44 hat,
- 45 après, moi tout court, comme depuis toute
46 petite j'ai voulu faire ce métier-là, moi j'ai
47 fait mes études en fonction de ce, de ça, déjà
48 j'ai fait un bac SMS, sciences médico-sociales,
49 ensuite, j'ai fait euh une année de préparation
50 au concours pour préparer le concours à l'entrée
51 d'école d'infirmières et, euh, après, grâce au,
52 à la préparation j'ai eu mon concours et j'ai
53 fait directement ensuite euh l'école au [quartier],
54 c'est la plus près de chez-moi. après,
- 55 pendant mon cursus, en fait, avant de commencer
56 mes, euh, mes études, je voulais absolument
57 travailler en pédiatrie, mais après, quand
58 j'ai fait mon stage en pédiatrie, j'ai **pas du tout**
59 aimé la pédiatrie, donc je me suis dit, en fait,
60 c'est pas pour moi et j'ai fait un stage en bah
61 en gériatrie [voix monte], dans le cursus on est
62 obligé de faire plusieurs stages et, bah, paradoxalement
63 c'est le stage qui m'a le plus plu, du coup je
64 me suis dit que je vais continuer sur ce chemin-là,
65
- 66 et euh après, j'ai j'ai bah j'ai postulé dans
67 plusieurs hôpital qui proposaient un service de
68 gériatrie et ensuite je suis tombée sur l'hôpital de
69 [quartier près de chez elle], on m'avait dit qu'il
70 y a un poste libre dans un service Alzheimer,
71 après je me suis dit pourquoi pas, ça peut être,
72 parce que, en fait, c'est un service qui demande
73 beaucoup de relationnel et moi j'aime beaucoup
74 ce côté-là de la profession, du coup moi je
75 me suis dit on va se lancer dans cette aventure-
76 là. voilà, ça s'est fait comme ça. [I: hm]
77 après, euh, par rapport au domaine religieux,
78 c'est vrai que ça n'a pas eu énormément d'influence
79 sur mon choix de travail,

80 äh, also, ich bin muslimischer Konfession und
81 das ist das ist eine Religion tatsächlich wie alle
82 anderen Religion die den Respekt der Älteren
83 gebieten, was die Älteren angeht, darum, ich
84 mir wurde das so beigebracht, also habe ich
85 mir gesagt das ist ein Mittel (...) zu können,
86 wie(?), diesen Aspekt praktizieren zu können,
87 zurückzugeben, zurückzugeben zu können,
88 was sie uns haben geben können. so also.

89 I: äh, und dessen bist du dir bewusst gewor-
90 den, als du dein Praktikum gemacht hast(?).

91 S: zwei Praktika. ja, das ist in diesem Moment
92 wo es klick gemacht hat, wo ich mir gesagt
93 habe, die Geriatrie ist wie für mich gemacht,
94 das gefällt mir, ich habe mich wohl gefühlt,
95 das Team hat alles dafür getan, damit ich mich
96 während der Praktika wohl fühle, darum habe
97 ich mir gesagt, in allen anderen Praktika habe
98 ich mich nicht so wohl gefühlt wie in diesem,
99 also habe ich mir gesagt, das ist wie für mich
100 gemacht, dann, als ich als Krankenschwester
101 angefangen habe, dann, es gibt immer einen
102 Übergang und die (vorherige?) Kranken-
103 schwester war etwas schwierig, aber ich bin
104 schnell an den Start gegangen und es läuft sehr
105 gut.

106 euh, après, moi je suis de confession musul-
107 mane et c'est c'est une religion en fait comme
108 toutes les autres religions qui imposent le res-
109 pect aux aînés (2) par rapport aux aînés, du
110 coup, moi j'ai été inculqué comme ça, donc je
111 me suis dit c'est un moyen de pouvoir, com-
112 ment(?), de pouvoir, eh, de pouvoir pratiquer
113 cet aspect-là, de rendre, de leur rendre ce qu'ils
114 ont pu nous donner. bon voilà.

115 I: euh, et de ça, tu t'es rendu compte, quand t'as
116 fait ton stage(?).

117 S: deux stages. oui, c'est à ce moment là où j'ai
118 eu le déclic, où je me suis dit, la gériatrie c'est
119 fait pour moi, ça me plait, j'ai été à l'aise,
120 l'équipe à tout fait pour que je sois à l'aise dans
121 les stages. du coup, je me suis dit, dans tous
122 les autres stages je n'ai pas été aussi à l'aise que
123 dans celui-là, donc je me suis dit, c'est fait pour
124 moi. après, comme j'ai commencé en tant
125 qu'infirmière, après, il y a toujours une petite
126 transition et (l'avant?) infirmière qui est un peu
127 difficile, mais j'ai vite pris mes marques et ça
128 se passe très bien.

Anhang B-25: Aufwachsen, religiöse Sozialisation (Sahla)

Tonspur: 00:22:49-00:27:08

1 [beide lachen] hoffen wir mal dass wir diese
2 Krankheit [Alzheimer] nicht bekommen
3 [beide lachen] (2)

4 I: ja, gut, und äh, erzähl mir ein bisschen von
5 von deiner persönlichen Geschichte, also, wo
6 bist du aufgewachsen, mit wem, wie ist es in
7 der Schule gelaufen etcetera.

8 S: äh, ich bin im [Viertel] geboren und ich bin
9 im [Viertel] aufgewachsen, seit 26 Jahren lebe
10 ich in der gleichen Stadt, und ich habe (2) wir
11 sind vier Brüder und Schwestern in der Fami-
12 lie, äh meine Eltern sind äh algerischer Her-
13 kunft, ich bin hier geboren, mein großer Bru-
14 der ist in Algerien geboren, aber wir drei letz-
15 ten wir sind in Frankreich geboren, wir sind in
16 Frankreich aufgewachsen (2) äh,

17 [rire des deux] espérons qu'on ait pas cette ma-
18 ladie-là [Alzheimer] [rire des deux] (2)

19 I: oui, d'accord, et euh, raconte-moi un peu de,
20 de ton histoire personnelle, donc, où est-ce que
21 t'as grandi, avec qui, comment ça s'est passé à
22 l'école etcetera.

23 S: bah, moi je suis née à la [quartier] et j'ai
24 grandi à la [quartier], ça fait 26 ans que j'ha-
25 bite à la même ville, et j'ai (2) on est quatre
26 frères et sœurs dans la famille, euh mes parents
27 ils sont d'origine euh algérienne, je suis née ici,
28 mon grand frère est né en Algérie, mais nous
29 les trois derniers on est nés en France, on a
30 grandi en France (2) euh,

31 was kann ich dir noch erzählen, wir sind äh im
32 [Viertel] aufgewachsen, wir sind aufgewach-
33 sen tatsächlich, ich bin in einem Wohnheim
34 für junge Migranten aufgewachsen, meine El-
35 tern wohnten dort, und da gab es nicht wenige
36 Familien die in der gleichen Situation wie
37 meine Eltern waren, also sind wir alle zusam-
38 men in einem kleinen. äh Kokon aufgewach-
39 sen, äh, ich habe eine völlig normale Schulbil-
40 dung, außer wie ich dir gesagt habe dass ich
41 ganz schön viele gesundheitliche Probleme
42 hatte, also zu Beginn war es ein bisschen spe-
43 ziell, weil ich einen Teil, einen guten Teil mei-
44 ner Schulbildung im Krankenhaus hatte, also
45 ich habe im Krankenhaus schreiben gelernt, ja,
46 so also.

47 dann, das hat mir erlaubt mich ein bisschen zu
48 stärken, trotz allem diese Erfahrungen spielen
49 eine Rolle bei meiner ziemlich introvertierten,
50 ziemlich ziemlich **ruhigen** Persönlichkeit. äh
51 ich habe trotz allem seit ich ganz klein war ge-
52 lernt alles für mich zu behalten (3) äh so, dann
53 habe ich es trotzdem geschafft eine ganze nor-
54 male Schulzeit zu haben. ich habe ganz normal
55 studiert [=gelernt], ich war auf dem Collège,
56 ich war eine ziemlich gute Schülerin@, auf
57 dem Gymnasium auch, ich habe mein Abi mit
58 Auszeichnung bekommen (3)

59 dann, ich habe äh, ich habe nicht viele
60 Freunde, ich habe Selma [=eine andere Inter-
61 viewpartnerin] als gute Freundin und dann,
62 das reicht mir@, aber ich bleibe öfter mit der
63 Familie, ich bin ziemlich familiär, ich mache
64 viel mit meiner Schwester, jetzt ein bisschen
65 weniger, weil sie geheiratet hat und einen klei-
66 nen Jungen hat, und ein bisschen beschäftigter
67 ist, dann, seit ich angefangen habe zu arbeiten,
68 habe ich mit dem Sport angefangen, das er-
69 laubt mir mich auszutoben, sagen wir ein Ven-
70 til zum Abreagieren, nach einem Arbeitstag,
71 tut das gut, sich auszutoben, ein bisschen ge-
72 lassener wieder anzufangen, ein bisschen ge-
73 lassener zu sein (5)

74 dann was kann ich dir noch sagen, ich bin
75 nicht verheiratet, ich habe keine Kinder, ich
76 habe äh, ich habe gerade einen Freund, nor-
77 malerweise wenn alles gut läuft, wird es viel-
78 leicht Ende dieses Jahres eine Verlobung ge-
79 ben, die Verlobung beginnt sich zu organi-
80 sieren, äh so,

81 qu'est-ce que je peux te dire de plus, on a
82 grandi euh à la [quartier], on a grandi en fait,
83 j'ai grandi dans un foyer pour jeunes immi-
84 grés, mes parents habitaient là-bas, et il y
85 avaient pas mal de familles qui étaient dans la
86 même situation que mes parents, du coup on a
87 tous grandi un peu ensemble dans un petit. euh
88 cocon, euh, j'ai une éducation tout à fait nor-
89 male, à part comme je t'ai dit que j'ai eu pas
90 mal de petits soucis de santé, donc au départ
91 c'était un petit peu particulier, parce que j'ai
92 eu partie, une pa..., une bonne partie de mon
93 éducation qui s'est faite à l'hôpital, donc j'ai
94 appris à écrire à l'hôpital, oui, donc voilà,

95 après ça m'a permis de. de me renforcer un pe-
96 tit peu, quand même ces expériences-là, ça
97 joue un petit peu un rôle sur ma personnalité
98 assez introvertie, assez assez **calme**. euh j'ai
99 appris quand même depuis tout petite (en
100 question?) en fait à tout garder euh pour moi
101 (3) euh voilà, après j'ai quand même réussie à
102 avoir une scolarité tout à fait normale malgré
103 ça. j'ai fait mes études normalement, j'étais au
104 collège, j'étais plutôt bonne élève@, au lycée
105 aussi, j'ai eu mon bac avec mention (3)

106 puis voilà, j'ai euh j'ai pas beaucoup d'amis,
107 j'ai Selma [= une autre interviewée] comme
108 bonne amie et après, ça me suffit@, mais je
109 reste plus souvent avec la famille, je suis très
110 famille plutôt, je sors beaucoup avec ma sœur,
111 maintenant un petit peu moins, parce qu'elle
112 s'est marié et qu'elle a, un petit garçon, elle est
113 un peu plus prise, après, depuis que j'ai com-
114 mencé à travailler, j'ai, je me suis mise au
115 sport, ça me permet de défouler, on va dire un
116 petit défouloir, après une journée de travail, ça
117 fait du bien, de se défouler, de recommencer
118 un peu plus zen, de se retrouver un peu plus
119 zen (5)

120 moi après qu'est-ce que je peux te dire, là je
121 suis pas mariée, je n'ai pas d'enfants, j'ai euh,
122 j'ai un ami en ce moment, normalement si tout
123 se passe bien, il y aura peut-être les fiançailles
124 en fin d'année, des fiançailles commencent à
125 s'organiser, euh voilà,

126 dann, ich wurde in einer Familie geboren wo
127 äh wir erzogen wurden ähm mit der ähm musul-
128 limischen Religion, wir hatten immer, wir
129 wurden, wir haben eine, im Grunde genom-
130 men ist das eine Lebensweise, eigentlich, das
131 ist für uns eine Lebensweise, wir sind immer
132 damit aufgewachsen (3) ähm ich bin praktizie-
133 rend, ich mache meine Gebete, ich faste im
134 Monat Ramadan, ähm, dann halt wie ich dir
135 gesagt habe, das ist für mich eine Lebens-
136 weise, das lehrt uns ääääh respektvoll zu sein,
137 tolerant, großzügig (2) das ist eine Lebens-
138 weise (2)

139 I: und sind das die, sind das deine Eltern, die
140 dir das beigebracht haben(?),

141 S: ja, tatsächlich ja, das ist, ich habe darin ge-
142 badet, in, seit ich ganz klein war, also ah

143 I: sie, sie waren praktizierend(?)

144 S: ja, sie sind auch praktizierend (2) ähm
145 meine Brüder und Schwestern sind auch prak-
146 tizierend, dann halt, dann wir haben trotzdem
147 ähm eine eine doppelte Kultur, also ähm, wir
148 haben ein kleines bisschen eine Mischung
149 zwischen der ääääh algerischen Kultur und der
150 okzidental Kultur gemacht, also wir haben
151 versucht ein kleines bisschen unsere Orientie-
152 rungspunkte wieder zu finden zwischen den
153 beiden [I: hm] um sich ein kleines bisschen äh
154 integrieren zu können wie man sagt [beide la-
155 chen]

156 après, je suis née dans une famille où heu on a
157 été éduqué hum avec la religion hum musul-
158 mane, on a eu toujours, on a été, on a une, en
159 fait c'est un mode de vie, en fait, c'est pour
160 nous c'est un mode de vie, on a toujours grandi
161 avec ça (3) hum je suis pratiquante, je fais mes
162 prières, je jeûne le mois du ramadan, hum, ap-
163 rès voilà comme je t'ai dit, c'est pour moi un
164 mode de vie, ça nous apprend à être euuuuh
165 respectueux, tolérant, généreux (2) c'est un
166 mode de vie (2)

167 I: et c'est les, c'est tes parents qui t'ont appris
168 ça(?),

169 S: oui, en fait oui, c'est, j'ai baigné dans ça,
170 dans, depuis toute petite, donc ah

171 I: eux, ils étaient pratiquants(?)

172 S: oui, eux aussi ils sont pratiquants (2) hum
173 mes frères et sœurs sont pratiquants aussi,
174 après voilà, après on a quand même hum une
175 une double culture, donc hum, on a fait un petit
176 peu un mix d'entre la culture heuuu algérienne
177 et la culture occidentale, donc on a essayé de
178 retrouver un petit peu nos nos repères entre les
179 deux [I: hm] pour pouvoir un petit peu heu
180 s'intégrer comme on dit [rire des deux]

Anhang B-26: Transparente Anpassung (Sahla)

Tonspur: 00:32:45-00:38:25

1 I: und wenn Sie sagen oh la la das macht Angst
2 und all das, das ist ab welchem Moment(?) wo
3 Sie sich dessen bewusst, du dir dessen @ be-
4 wusst geworden bist(?)

5 S: dessen(?) äh, eigentlich äh das ist zuneh-
6 mend äh angestiegen die, die Atmosphäre der
7 Angst, das ist na ja das ist vor allem seit dem
8 Attentat vom 11. September, das, das steigt
9 zunehmend, aber in letzter Zeit äh ist es immer
10 mehr äh immer präsenter eigentlich, das ist
11 viel Stigmatisierung äh, so,

12 I: et quand vous dites oh là là ça fait peur et
13 tout ça, c'est à partir de quel moment(?) ou
14 vous vous êtes rendu, tu t'es rendu @ compte
15 de ça(?)

16 S: de ça(?) heu, en fait euh c'est monté heu
17 crescendo l'a..., l'atmosphère de peur, c'est bah
18 c'est surtout depuis d'attentat du 11 septembre,
19 ya [=il y a] ça monte crescendo, mais depuis
20 ces derniers temps heu c'est de plus en plus heu
21 de plus en plus présent en fait, c'est beaucoup
22 de stigmatisation heu, voilà,

23 I: also, das war als du noch in der Schule
24 warst(?)

25 S: ja, vor allem als ich in der Schwesternschule
26 war, ich hatte ziemlich viele Sorgen wegen
27 meines Schleiers, weil äh naja am Anfang trug
28 ich ihn um in die Schule zu gehen, auch wenn
29 ich im Inneren der Einrichtung war, und am
30 Anfang haben sie mir nicht, kurz gesagt, das
31 hat mir nicht viele Sorgen bereitet,

32 dann, gab es einen Moment, wo es zwei andere
33 Schülerinnen gab die begonnen haben ihn
34 auch zu tragen, und da, so, die die Ausbilder
35 und die Direktorin, ich weiß nicht, sie haben
36 vielleicht Angst bekommen, sie hatten Angst
37 dass es andere geben würde, die ihn tragen,
38 und da haben sie angefangen ein bisschen
39 Druck auf mich auszuüben damit ich ihn ab-
40 nehme und es stimmt dass, man konnte gut se-
41 hen dass es einen Unterschied in der Behand-
42 lung gab zwischen den Sch.. den anderen
43 Schülern und uns, vielleicht war man ein biss-
44 chen ein bisschen ausgegrenzt [=nicht berück-
45 sichtigt], man übte ganz schön viel Druck aus,

46 I: wie haben sie das artikuliert(?)

47 S: äh im Namen der Laizität, das ostentative
48 Tragen äh [I: ok], so, für sie war es nicht mög-
49 lich ihn im Inneren der Einrichtung zu tragen,
50 also musste ich ihn am Eingang absetzen und

51 I: aber stimmte das, war das eine Regel(?) /o-
52 der, denn in der Schule, das weiß ich, aber in
53 der Schwesternschule(?)

54 S: /das ist ein Gesetz, ja das ist da, ja/, das ist
55 im internen Reglement, und es stimmt dass das
56 spezifiziert worden ist, [I: ja] dann, ich weiß
57 nicht ob sie sich wirklich (2) ich weiß nicht, ist
58 das, kurz gesagt, ich weiß nicht ob das nur aus-
59 schließlich in Bezug auf, um ihr internes Reg-
60 lement zu respektieren, es gab dahinter andere
61 Konnotationen, äh, aber so, dann also, hat man
62 mich, wir wurden verpflichtet ihn abzuneh-
63 men,

64 und es stimmt dass, als ich mit der Arbeit an-
65 gefangen habe, habe ich beschlossen ihn di-
66 rekt abzunehmen weil ich nicht das gleiche
67 Problem im Krankenhaus haben wollte,

68 I: donc c'était quand tu étais toujours à l'école
69 (?)

70 S: oui, surtout quand j'étais en école d'infir-
71 mière, j'ai eu pas mal de souci par rapport à
72 mon voile, parce que heu bah au départ je le je
73 le portais pour aller à l'école, aussi quand
74 j'étais à l'intérieur de l'établissement, et au dé-
75 part ils m'ont pas, fin ça m'a pas posé trop de
76 souci,

77 après, il y a eu un moment où il y a eu deux
78 autres élèves qui ont commencé à le porter
79 aussi, et là, voilà, les les formateurs et la direc-
80 trice, je sais pas, ils ont peut-être pris peur, ils
81 ont eu peur qu'il y en a d'autres qui le portent,
82 et là ils ont commencés à me mettre un peu la
83 pression pour que je l'enlève et c'est vrai que,
84 on voyait bien qu'il y avait une différence de
85 prise en charge entre les él.. les autres élèves
86 et nous, peut-être on était un peu mise un peu
87 mise à l'écart, on mettait pas mal de pression,

88 I: comment ils ont articulé ça(?)

89 S: heu au nom de la laïcité, un port ostentatoire
90 heu [I: d'accord], voilà, pour eux c'était pas
91 possible de le porter au sein de l'établissement,
92 donc à l'entrée je devais l'enlever et

93 I: mais est-ce que c'était vrai, c'était une
94 règle(?) /ou bien parce que à l'école je sais
95 mais à l'école d'infirmière(?)

96 S: /c'est une loi, oui c'est là, oui/, c'est dans le
97 règlement intérieur, et c'est vrai que c'était spé-
98 cifié, [I: oui] après, je sais pas si vraiment ils
99 voulaient se (2) je sais pas, est-ce que c'est, fin,
100 je sais pas si c'était juste uniquement par rap-
101 port, pour respecter leur règlement intérieur, il
102 y avait d'autres connotations derrière, heu,
103 mais voilà, après du coup, on m'a, on a été
104 obligé de l'enlever,

105 et c'est vrai que, quand j'ai commencé le tra-
106 vail, j'ai décidé de l'enlever directement parce
107 que je voulais pas avoir de le même problème
108 à l'hôpital,

109 ich habe mir gesagt lieber abnehmen, wenn ich	151 je me suis dit autant l'enlever, quand j'arrive je
110 ankomme nehme ich ihn ab und auf diese	152 l'enlève et comme ça pour être le plus neutre
111 Weise um so neutral wie möglich zu sein in	153 possible au travail, donc voilà,
112 der Arbeit, also so,	
113 I: und so arbeitest du schon immer(?)	154 I: et c'est comme ça que tu travailles depuis
	155 toujours(?)
114 S: ja, wenn ich am Eingang ankomme, nehme	156 S: oui, quand j'arrive à l'entrée, je l'enlève et
115 ich ihn ab und voilà, ich setze ihn am Ende des	157 voilà, je le remets à la fin de la journée, dans
116 Tages, in der Umkleidekabine wieder auf,	158 les vestiaires,
117 I: und die Kollegen wissen das(?)	159 I: et les collègues le savent(?)
118 S: ja, sie wissen es, ja sie sehen mich ankomen,	160 S: oui, elles le savent, oui elles me voient arriver,
119 das ist kein Problem, gut am Anfang	161 il n'y a pas de souci, bon au départ j'ai eu
120 hatte ich kleine Fragen, kleine Fragen, warum	162 des petites questions, petites questions, pourquoi
121 trägst du ihn, gut und dann haben sie sich daran	163 qu'il tu le portes, bon après, elles se sont habituées,
122 gewöhnt,	164 tuées,
123 I: also wussten sie von Anfang an, dass du ihn	165 I: donc dès le début ils savaient, que tu le
124 /trägst/	166 /portes/
125 S: /ja/, ja, sogar beim Vorstellungsgespräch	167 S: /oui/, oui, même bah à l'entretien pour, avec
126 um, mit meiner Chefin, bin ich, ich habe ihn,	168 ma cadre, je suis, je l'ai, je l'avais gardé,
127 ich hatte ihn behalten, so habe ich mir gesagt,	169 comme ça je me suis dit, pour moi, c'est clair
128 für mich, ist es von Anfang an klar, sie weiß	170 dès le début, elle le sait, ça n'a pas posé de
129 es, das war kein besonderes Problem,	171 souci particulier,
130 I: und hat sie eine Frage gestellt(?) /ob du ihn	172 I: et elle a posé une question(?) /si tu vas le
131 tragen wirst oder/	173 porter ou/
132 S: /nein nein sie hat mir/ nein sie hat mir dies-	174 S: /non non elle m'a/ non elle m'a pas posé de
133 bezüglich keine Frage gestellt. ich habe eine	175 question par rapport à ça. j'ai une collègue qui
134 Kollegin die ihn behält, sie behält es in der Arbeit,	176 le garde, elle le garde au travail, et heu ils lui
135 und äh, sie haben ihr niemals etwas gesagt,	177 ont jamais rien dit, ils lui ont pas causé de soucis,
136 sagt, sie haben ihr keine Probleme gemacht,	178 après, je me suis dit, j'avais peur que en le
137 dann, ich habe mir gesagt, ich hatte Angst,	179 gardant, ça fasse le même problème qu'à
138 wenn ich ihn trage, dass daraus das gleiche	180 l'école, comme moi à l'école j'étais la seule à
139 Problem wie in der Schule entsteht, wie ich in	181 le porter et quand il y avait les deux autres, ils
140 der Schule die einzige war die ihn trug und als	182 sont décidé de l'interdire, je dis bon, on va éviter
141 es die beiden anderen gab, haben sie beschlossen	183 de lui faire des problèmes, je vais l'enlever,
142 ihn zu verbieten, ich sage gut, vermeiden	184 c'est pas grave, comme ça, elle, elle peut le
143 wir ihr Probleme zu bereiten, ich werde ihn ab-	185 garder, il y a pas de problème, /donc voilà/
144 nehmen, das ist nicht schlimm, auf diese	
145 Weise, sie, sie kann ihn tragen, es gibt kein	
146 Problem, /also so/	
147 I: /hm/ und ist das nicht schwer(?) oder wie	186 I: /hum/ et c'est pas c'est pas dur à vivre(?) ou
148 (...)/du/	187 bien comment /tu/
149 S: /na ja wie/ äh tatsächlich habe ich mir das	188 S: /bah comme/ heu en fait j'ai pris l'habitude
150 in der Schule angewöhnt,	189 à l'école,

190 wie ich es gewöhnt war ihn abzunehmen wenn
191 ich die Schule betreten habe, gut dann ist es
192 für mich eine ich würde sagen eine Gewohn-
193 heit, dann, in der Arbeit spreche ich darüber
194 nicht, ich spreche auch nicht über meine, über
195 meine Religion, ich habe noch nie darüber ge-
196 sprochen, also, ich bleibe demgegenüber so
197 neutral wie möglich, was meine Überzeugun-
198 gen angeht, meine Glaubensvorstellungen, ich
199 spreche nicht viel, also spricht man nicht viel
200 mit mir, ich ich habe von Zeit zu Zeit kleine
201 Fragen, aber nichts Schlimmes,

202 I: und ist das wie wenn man (2) man spricht
203 darüber nicht, ist das wie ein Gesetz(?) /ich
204 weiß nicht/

205 S: /das ist uff, ich weiß nicht/ ob man sagen
206 kann dass das Tabu ist, aber (2) ich, es ist tat-
207 sächlich dass ich ganz einfach darüber nicht
208 sprechen möchte, um Probleme zu vermeiden,
209 um zu vermeiden, ich ich kurz gesagt, ich be-
210 denke dass ich in meinem Arbeitsbereich bin,
211 im professionellen Bereich, ich muss nicht
212 über mein Privatleben bei der Arbeit sprechen
213 [I: ja ja], ganz einfach.

214 I: und das, das ist ja dein Privatleben, /die
215 Leute müssen nicht (unv.)/

216 S: /ja kurz gesagt/, auch wenn es trotzdem eine
217 Lebensweise ist, das ist etwas das man, das ist
218 eine Religion die man im täglichen Leben
219 praktiziert, aber was das angeht, ziehe ich es
220 vor mit meinen Kollegen eine Barriere zu
221 schaffen,

222 dann von Zeit zu Zeit, gehe ich ein kleines
223 bisschen mit meinen Kolleginnen aus, ich
224 trage ihn, es gibt kein, es gibt kein Problem,
225 hm, so, sie haben sich auch daran gewöhnt, es
226 schockierte sie nicht mehr als das, sie waren
227 demgegenüber ziemlich tolerant, und selbst
228 meine Vorgesetzten sehen mich draußen da-
229 mit, so, dann, so lange wie du in der Arbeit
230 korrekt arbeitest und du machst, was man von
231 dir verlangt, gibt es kein Problem @

232 comme j'étais habitué à l'enlever en entrant à
233 l'école, bon après pour moi c'est une je dirais
234 une habitude, après, au travail j'en parle pas, je
235 ne parle pas non plus de mes, de ma religion,
236 j'ai jamais parlé de ça, donc, je reste le plus
237 neutre possible par rapport à ça, par rapport à
238 mes convictions, mes croyances, je ne parle
239 pas beaucoup, donc on me parle pas beaucoup,
240 moi j'ai des petites questions de temps en
241 temps, mais rien de méchant,

242 I: et c'est comme si on (2) on n'en parle pas,
243 c'est comme une loi(?) /je sais pas/

244 S: /c'est ouf, je sais pas/ si on peut dire que
245 c'est tabou, mais (2) moi, en fait c'est que je
246 veux pas en parler tout simplement, pour évi-
247 ter les problèmes, pour éviter, je je fin, je con-
248 sidère que je suis dans mon domaine de travail,
249 dans le domaine professionnel, j'ai pas à parler
250 pas de ma vie privée au travail [I: oui oui], tout
251 simplement.

252 I: et ça, c'est quand même ta vie privée, /les
253 gens n'ont pas (unv.)/

254 S: /oui fin/, même si c'est quand même un
255 mode de vie, c'est quelque chose qu'on, c'est
256 une religion qu'on pratique dans la vie cou-
257 rante, mais par rapport à ça, je préfère mettre
258 une barrière avec mes collègues,

259 après de temps en temps, je sors un petit peu
260 avec mes collègues, je le porte, il n'y a pas de,
261 il y a pas de souci, hum, voilà, elles aussi elles
262 se sont habituées, ça leur a pas choqué plus
263 que ça, elles ont été assez tolérantes par rap-
264 port à ça, et même mes cadres elles me voient
265 à l'extérieur avec, voilà, après, du moment
266 que, au travail, tu travailles correctement que
267 tu fais ce qu'on te demande, il n'y a pas de pro-
268 blème @

Anhang B-27: Berufswahl (Latifa)

Tonspur: 00:02:06-00:06:02 (Fortgang der Eingangssequenz)

1 die wenigen Spielzeuge, die wir hatten, die
2 wenige Zeit vor dem Fernseher, also ich denke
3 dass ich tatsächlich in einer Familie aufgezogen
4 worden bin in der ich sehr schnell gelernt
5 habe zu teilen und dann ähm (2) was die Familie
6 betrifft, die Cousins und Cousinen, ähm,
7 wir haben auch eine Kultur der gegenseitigen
8 Hilfe, wenn jemand krank ist oder wenn es jemandem
9 nicht gut geht dann werden wir, äh,
10 ich weiß dass ich gesehen habe wie Familien
11 anderen Familien helfen, also ähm, alles was
12 gegenseitige Hilfe ist, Teilen und alles, ja man
13 kann sagen dass das etwas ist das ich heute ein
14 wenig in meiner Arbeit wiederfinde,

15 ist das eine direkte Verbindung(?), ich weiß
16 nicht, aber auf jeden Fall sind wir trotzdem in
17 dieser Kultur (2) der Solidarität, der gegenseitigen
18 Hilfe und dem Teilen aufgezogen wurden. Äh, also,
19 dann, ähm, ich könnte es nicht
20 wirklich wissen, am Ende, ich ich weiß dass
21 ich immer von einem Beruf angezogen wurde,
22 kurz gesagt, schon seit dem Collège wusste ich
23 ich dass ich von einem Beruf mit Relationen,
24 mit zwischenmenschlichen Relationen angezogen
25 wurde, also schon helfend, helfen, heilend
26 oder zu heilen,

27 außerdem hatte ich eine Schwägerin die Kranken-
28 pflegerin war, also habe ich sehr schnell
29 den Beruf gewusst den ich machen wollte, das
30 war Krankenpflegerin, ähm, ähm, also so,
31 schon seit dem Collège wollte ich Kranken-
32 pflegerin werden, ich habe alles gemacht um
33 mich maximal für Bio zu interessieren, dies
34 und das, ähm, ich hatte Lust, sieh mal, Spritzen
35 zu geben, zu pflegen, für jemanden da zu
36 sein, also habe ich mich entschieden die Ober-
37 stufe in Sozialwissenschaften zu machen, kurz
38 gesagt, eine mittlere Reife SMS [=sciences
39 médico-sociales], eine Abiturklasse Sozial-
40 wissenschaften die es auch ermöglicht leichter
41 den Krankenpflegekonkurs zu erreichen und
42 ähm ich habe meinen Konkurs im ersten Jahr
43 bekommen in der [Name Ausbildungsinstitut]
44 also im ersten Jahr, ähm (2) schließlich war es
45 schwieriger als ich gedacht hatte,

46 le peu de jouets qu'on avait, le peu de temps
47 devant la télé, donc je pense que oui effective-
48 ment j'ai été élevé dans une famille où j'ai ap-
49 pris très rapidement à partager et puis hum (2)
50 après au niveau de la famille aussi, des cousins,
51 des cousines, hum, on a aussi une culture
52 d'entraide aussi, quand il y a quelqu'un qui est
53 malade ou quand quelqu'un qui va pas bien on
54 va eh, je sais que j'ai vu des familles entraider
55 d'autres familles, donc heu, tout ce qui est ent-
56 raide, partage et tout, oui on peut se dire que
57 c'est quelque chose que je retrouve un peu
58 dans mon travail aujourd'hui,

59 est-ce que c'est un lien direct(?), je sais pas,
60 mais en tout cas on a été élevé quand même
61 dans cette culture-là (2) de solidarité, d'en-
62 traide et de partage. eh, voilà, après, hum, je
63 pourrais pas savoir vraiment, fin, moi je sais
64 que j'ai toujours été attiré par une profession,
65 fin, déjà dès le collège je savais que j'ai été at-
66 tiré par une profession de relations, avec les
67 relations humaines, donc déjà d'aidant, aider,
68 de soignant ou de soigner,

69 en plus j'avais une belle sœur qui était infir-
70 mière, donc j'ai su très très rapidement le mé-
71 tier que je voulais faire, c'était infirmière, hum,
72 hum, donc voilà, déjà depuis le collège je vou-
73 lais faire infirmière, j'ai tout fait pour m'inté-
74 resser au maximum à bio, ceci, cela, hum,
75 j'avais envie de, voilà, de faire des piqûres, de
76 soigner, de de d'être à l'écoute, donc j'ai choisi
77 de faire une seconde sciences médico-sociales,
78 enfin bref, un brevet SMS, une terminale
79 sciences médicosociales et qui permet aussi du
80 coup de plus facilement d'accéder au concours
81 infirmier et euh j'ai eu mon concours de la pre-
82 mière année et je suis entrée en école d'infir-
83 mière à la [nom de l'établissement de forma-
84 tion] donc en première année, euh (2), finale-
85 ment c'était plus difficile de ce que je pensais,

86 weil ich musste, also ich war zu diesem Mo-
87 ment ziemlich jung (unv.) ich war achtzehn Ja-
88 hre ich denke, und so hatte ich trotzdem ein
89 Bündel das dazu führte dass ich zu diesem
90 Moment nicht bereit war diesen Beruf zu ma-
91 chen ähm weil, ich habe mir gesagt,
92 schließlich war ich ein bisschen zerbrechlich
93 und sensibel in Bezug auf die Krankheit und
94 vor allem den Tod, es ist wirklich die Geriatrie
95 die mich wirklich umkehren lassen hat.

96 das ist ein Praktikum, das sehr unangenehm
97 war, eh, also jedes Mal, wenn ich einen Tod
98 sah oder jemanden, der leidend war und alles,
99 der Kummer wegen seiner Familie hatte, der
100 ohne Unterlass sagte, ich hatte heute keinen
101 Besuch, solche Dinge, ich habe wirklich ge-
102 weint, also ich ich ich ich war wirklich sensi-
103 bel gegenüber dem Tod und gegenüber der
104 Krankheit und dem Mangel an gegenseitiger
105 Hilfe tatsächlich und vor allem weil wir kultu-
106 rell selbst wenn es heute viele Altenheime gibt
107 die in Algerien entstehen, weil die die Zeit sich
108 ändern aber es stimmt, dass das normalerweise
109 nicht in unserer Kultur ist, daher war das un-
110 glücklich all das zu sehen und außerdem ver-
111 weist das auf die Familie, das verweist auf die
112 Eltern, das verwies auf mich selbst und den
113 Tod später. und ich war wirklich sehr zer-
114 brechlich also ähm, ich habe das Praktikum
115 versäumt, ich wollte dort nicht mehr hingehen,
116 und dann später, das nächste Praktikum, das
117 war die Psychiatrie, und dann also, ich habe im
118 ersten Jahr gekündigt, ähm (2)

119 aber ich habe mich neuorientiert, trotzdem bin
120 ich in die Berufe die als (...) hatten, die auf
121 meiner Liste waren, ähm, es gab Hebamme, es
122 gab auch Sozialarbeiterin, und also CEFS
123 [=Conseillère en économie sociale et famili-
124 ale] das ist wirklich das gleich wo es gibt, ich
125 wollte wirklich den anderen kennenlernen,
126 ähm, diskutieren, ähm mich austauschen, ich
127 war schon immer schwatzhaft, also es hat
128 mich niemals gestört zu diskutieren und ähm
129 zu helfen tatsächlich, wirklich, das war wirk-
130 lich, also, das war wirklich mit dem Ziel das
131 war wirklich um meinem Nächsten zu helfen,

132 und also, ich habe meine Studien als Berater
133 in drei Jahren gemacht, ich habe mein Diplom
134 gehabt und dann bin ich hier gelandet in der
135 [Name der Einrichtung, in der sie arbeitet].

136 parce que il fallait, donc j'étais assez jeune à
137 ce moment-là (unv.) j'avais dix-huit ans je
138 pense, et du coup j'avais quand même un ba-
139 gage qui faisait que j'étais pas prête à faire ce
140 métier-là à ce moment-là heu parce que, je me
141 suis dit finalement j'étais un peu fragile et sen-
142 sible à la maladie et surtout à la mort, c'est
143 vraiment la gériatrie qui m'a fait vraiment faire
144 demi-tour en fait.

145 c'est un stage que j'ai très mal vécu heu donc à
146 chaque fois que je voyais un décès ou quel-
147 qu'un qui était souffrant et tout, qui avait la
148 peine de sa famille qui sans cesse disait bah,
149 j'ai pas eu de visite aujourd'hui, des choses
150 comme ça, je supportais pas, je pleurais en fait,
151 donc j'ai j'ai j'ai j'étais vraiment sensible face à
152 la mort et face à la maladie et le manque d'en-
153 traide en fait et surtout que nous culturelle-
154 ment même si maintenant on a beaucoup de
155 maisons de retraite qui se créent en Algérie
156 parce que le le temps change mais c'est vrai
157 que c'est pas dans la culture normalement donc
158 c'était malheureux de voir tout ça et puis ça
159 renvoie à la famille, ça renvoie à les parents,
160 ça renvoyait à moi à la mort plus tard, et j'étais
161 vraiment très fragile du coup, heu, je manquais
162 le stage, je ne voulais plus aller, et puis après,
163 le stage après, c'était le psychiatrie, et puis
164 voilà du coup, j'ai démissionnée dès la pre-
165 mière année, hum (2)

166 mais je me suis réorientée, quand même je suis
167 dans les métiers qui avaient comme, qui
168 étaient sur ma liste, hum, il y avait sage-
169 femme, il y avait aussi du coup assistante so-
170 ciale, et du coup CEFS c'est vraiment la même
171 chose où il y a, je voulais vraiment rencontrer
172 l'autre, heu discuter, heu échanger, j'ai tou-
173 jours été déjà bavarde, donc ça m'a jamais
174 gêné de discuter et heu et d'aider en fait, vrai-
175 ment, c'était vraiment heu, voilà, c'était vrai-
176 ment dans l'objectif c'était vraiment d'aider
177 mon prochain,

178 et du coup, j'ai fait mes études de conseiller en
179 trois ans, j'ai eu mon diplôme et puis j'ai at-
180 terri ici à la [nom de la structure où elle tra-
181 vaille].

182 es ist so dass ich eine Anfrage für ein Prakti-
183 kum gemacht habe, und dann wurde ich sehr
184 schnell genommen, und so [spricht lachend]
185 heute helfe ich den kleinen Familien+ @, ähm,
186 ich fühle, ähm, ich habe ich habe ich habe,
187 wenn ich hier ankomme, bin ich sehr zufrie-
188 den.

189 c'est que j'ai fait demande de stage, donc j'ai
190 été prise assez rapidement, et du coup [parlant
191 et riant] j'aide les petites familles au-
192 jourd'hui+ @, heu, je ressens, heu, j'ai j'ai
193 j'ai, moi quand j'arrive ici, je suis très con-
194 tente.

Anhang B-28: Wertebasierte Religiosität (Latifa)

Tonspur: 00:06:40-00:11:46

1 selbst wenn sie manchmal nicht froh sind, hat
2 man trotzdem ein Resultat und man sieht be-
3 stimmte Dinge entwickeln sich, also. also auf
4 dieser Ebene, habe ich eine Anerkennung,
5 nicht zwangsläufig durch meinen Arbeitgeber,
6 aber durch die Familien sodass ich mich gut
7 fühle was meinen Wert angeht, meine Werte,
8 durch meinen Alltag, ehmm ich habe immerhin
9 Werte ehmm die religiöser sind als als ich klein
10 [00:07:02-08:02 Beschreibung schrittweiser
11 Identifikation mit religiösen Werten]

12 ich denke dass die drei monotheistischen Reli-
13 gionen sie haben doch sehr schöne Werte, die
14 die gleichen sind, und und da, habe ich mich
15 sofort sofort tatsächlich darin wiedergefun-
16 den, wirklich sofort darin und ich ich weiß
17 dass was meine Arbeit angeht, gab es Male o-
18 der vor allem das erste Jahr, ich wusste man-
19 che Male nicht mehr die Grenze zu ziehen

20 äh (2), das das kann manchmal Probleme be-
21 dingen also negative, weil ich manchmal nicht
22 mehr wusste wo die Grenze war zwischen
23 mhhh meiner Arbeit un äh äh dem was ich per-
24 sönlich geben wollte, also äh, denn wenn man
25 dann arbeitet, bah, gibt es Grenzen, man kann
26 nicht alles machen, man kann nicht (...) ge-
27 hen, wenn die Arbeitszeit hier endet, dann
28 werde ich nicht weiter die Familie besuchen,
29 ihr helfen oder ihr Geld aus meiner eigenen
30 Tasche geben zum Beispiel, und in einem Jahr,
31 das erste Jahr, ich werde mich daran erinnern,
32 weil ich mir mit dem Abstand sage, schau mal,
33 das ist weil ich jung war, äh äh auch jung was
34 die Erfahrung angeht, also es war das Fest und
35 dann habe ich mir gesagt, schau mal, das war
36 ein Moment des Teilens und ich wollte gerne
37 einer Person etwas bringen die das Fest tat-
38 sächlich ganz alleine verbringen würde,

39 même des fois elles sont pas contentes, on a
40 quand même un résultat et on voit évoluer
41 certaines choses, donc. donc à ce niveau-là, j'ai
42 une reconnaissance, pas forcément par mon
43 employeur, mais par les familles que moi je
44 me sens bien par rapport à ma valeur, mes va-
45 leurs du mon quotidien, ehmm parce que j'ai
46 quand même des valeurs ehmm qui sont plus
47 religieuses que lorsque j'étais petite [00:07:02-
48 08:02 explication de son identification succes-
49 sive avec des valeurs religieuses]

50 je pense que les trois religions monothéistes
51 elles ont quand même de très belles valeurs,
52 qui sont les mêmes, et et du coup, je me suis
53 retrouvée tout de suite toute de suite dedans en
54 fait, voilà vraiment tout de suite dedans et moi
55 je sais qu'au niveau de mon travail, il y avait
56 des fois ou surtout la première année, je savais
57 plus des fois faire la limite

58 de heu (2), ça, ça peut poser des fois de pro-
59 blèmes du coup négatives, parce que des fois
60 je sais plus où était la limite entre mhhh mon
61 travail et heu heu est-ce que moi personnelle-
62 ment j'avais envie de donner, donc heu
63 puisque un moment donné on travaille bah il y
64 a des limites, on peut pas tout faire, on peut
65 pas aller, fin le temps de travail ici termine, je
66 vais pas continuer à aller voir la famille, aller
67 l'aider ou lui donner de l'argent de ma poche
68 par exemple, et une année, la première année,
69 je m'en souviendrai parce que du coup avec le
70 recul, je me dis tiens, c'est parce que j'étais
71 jeune eh eh jeune d'expérience aussi, et puis
72 du coup, c'était la fête de l'aïd et puis je me
73 suis dit tiens, c'était un moment de partage et
74 j'avais envie d'aller apporter quelque chose à
75 une personne qui justement allait passer la fête
76 de l'aïd toute seule en fait,

77 und ich habe mir, bah, ich mich gefragt und
78 ich habe mir gesagt tatsächlich nein, Latifa,
79 das kannst du nicht machen, du kannst beides
80 nicht vermischen, also das ist mir durch den
81 Kopf gegangen, dann habe ich aber tatsächlich
82 richtig gesehen dass nein das war nicht
83 möglich, an einem bestimmten Punkt muss
84 das aufhören ähm man muss zwischen beidem
85 unterscheiden, also wenn ich teilen möchte, in
86 diesem Moment wäre das nicht mit meinen
87 Klienten sondern mit jemand anderem, als ich
88 weiß dass mich das manchmal bezüglich mei-
89 ner Grenzen beschäftigt hat, oder ähnlich,
90 manchmal äh (3) es kann passieren dass eine
91 Familie oder eine Person mehrmals am Tag
92 anruft [00:09:40-10:20 Erklärung zur menta-
93 len Gesundheit ihrer Klienten]

94 und an einem bestimmten Punkt, habe ich ge-
95 sagt Herr X, Sie müssen wirklich damit aufhö-
96 ren, also, wie soll ich sagen, ich versuche
97 Grenzen aufzustellen, denn in meiner Arbeit
98 gibt es Grenzen, also habe ich gesagt, Sie kön-
99 nen mich nicht hundert Mal am Tag anrufen,
100 Sie müssen sich wirklich gedulden, Sie müs-
101 sen das wirklich, und dann wenn ich auflege
102 ist es mir manchmal passiert, oder wenn ich
103 heim ging, mir zu sagen [zieht hörbar die Luft
104 ein], bezüglich, was die Arbeit angeht ist es
105 gut aber was mich selbst und mein persönli-
106 ches Gewissen angeht, nicht professionell,
107 was das Professionelle angeht, war es sehr gut,
108 aber persönlich, habe ich mir gesagt Mist,
109 hätte ich nicht weiter gehen können(?) und der
110 Arme, äh, also manchmal, am Ende, äh, ich
111 spreche wirklich über die negativen Seiten,
112 manchmal, das das, fand ich wirklich meine
113 Grenze nicht und ich sage mir, es kam vor,
114 dass ich mich mit einer Kollegin ausgetauscht
115 habe, also die in etwa die gleichen Werte wie
116 ich hatte, auf dieser Ebene hat sie gesagt [zieht
117 hörbar die Luft ein]

118 ich manchmal ich weiß dass ich Angst habe
119 missen zu lassen ich habe Angst nicht genug
120 von mir zu geben und zu bezahlen nicht äh in
121 Führungszeichen durch meinen Arbeitgeber
122 aber zu bezahlen eh in Führungszeichen
123 durch meinen Gott, ich sage mir schau, ich
124 habe ein Versäumnis, es gab jemanden, der
125 nach meiner Hand gefragt hat und ich habe ihn
126 nicht ich habe sie nicht ausgestreckt in diesem
127 Moment, man muss wirklich Grenzen setzen,

128 et je me suis bah, je me suis questionnée et je
129 me suis dit non en fait, Latifa, tu peux pas faire
130 ça, tu peux pas mélanger les deux, donc ça m'a
131 traversé l'esprit mais du coup j'avais bien vu
132 que non c'était pas possible, à un moment
133 donné, il faut que ça s'arrête heu et il faut bien
134 faire la part entre les deux, donc si je veux par-
135 tager, à ce moment-là, ce serait pas avec mes
136 suivis mais avec quelqu'un d'autre, donc je
137 sais que des fois ça me questionnait sur mes
138 limites, ou pareil, des fois heu (3) ça peut arri-
139 ver qu'une famille ou une personne appelle
140 plusieurs fois dans la journée [00:09:40-10:20
141 explication sur la santé mentale de ses suivis]

142 et à un moment donné, j'ai dit Monsieur X il
143 faudrait vraiment que vous arrêtiez, fin, je sais
144 pas comment dire, j'essaie de donner des li-
145 mites, parce que dans mon travail, il y a des
146 limites, donc j'ai dit, vous pouvez pas m'appe-
147 ler cent fois par jour, il faut vraiment patienter,
148 il faut vraiment ceci, et puis quand je rac-
149 croche des fois ça m'est arrivé, ou quand je
150 rentrais chez moi de me dire [respire profon-
151 dément] par rapport à, là c'est bon côté travail
152 mais de me dire côté moi-même et par rapport
153 à ma conscience personnelle pas profession-
154 nelle, du professionnel c'était très bien, mais
155 personnel je me dit mince, est-ce que j'aurais
156 pas dû aller plus loin(?) et le pauvre, heu, donc
157 des fois, finalement, heu, là je parle vraiment
158 des côtés négatives, des fois ça ça, je retrou-
159 vais pas forcément ma limite, et je me dit, ça
160 m'est arrivé de m'échanger avec une collègue,
161 du coup qui avait un peu les mêmes valeurs
162 que moi, à ce niveau-là elle disait [respire pro-
163 fondément]

164 moi des fois je sais que j'ai peur de manquer
165 j'ai peur de donner pas assez de moi et de payer
166 pas entre guillemets par mon employeur mais
167 de payer euh entre guillemets par mon sei-
168 gneur et me dire, tiens j'ai eu un manquement,
169 il y avait un quelqu'un qui m'a demandé sa
170 main et je lui ai pas et j'ai pas tendu à ce mo-
171 ment-là, il faut vraiment donner des limites,

172 das ist nur, und da spreche ich wirklich noch
173 über die negativen Seiten, eh, ich habe damit
174 angefangen, aber manchmal ist die Grenze
175 was das angeht sehr schwierig, das heißt dass
176 man stopp sagen können muss, aber das ist
177 nicht selbstverständlich, ich habe ein
178 persönliches Gewissen was meine Arbeit
179 angeht, das stärker ist als mein professionelles
180 Gewissen.

181 c'est juste, et là je parle encore vraiment des
182 côtés négatives, euh j'ai commencé par ça,
183 mais des fois la limite elle est difficile par rap-
184 port à ça, c'est qu'il faut savoir dire stop, mais
185 ça c'est pas évident, parce que moi j'ai une
186 conscience personnelle par rapport à mon tra-
187 vail qui est bien plus forte que ma conscience
188 professionnelle.

Anhang B-29: Religiöse Erfahrung, Ungewissheit, Aushandlung (Latifa)

Tonspur: 00:12:01-00:18:55

1 immer noch was meine religiöse Seite betrifft,
2 Sie sehen ja dass ich einen kleinen Schleier auf
3 dem Kopf habe, ehh das das macht ungefähr
4 vier Jahre dass ich ihn trage kurz nach der Ge-
5 burt meiner Tochter tatsächlich, sobald sie ge-
6 boren war, habe ich einen, jeder alle Mütter sa-
7 gen wenn sie ihr erstes Kind gehabt haben das
8 war der schönste Tag ihres Lebens, ich, ich
9 habe das nicht gehabt, ich hatte nicht diese
10 Seite, ich habe gehabt haaa [Seufzer]

11 wie kann man nicht, also wie eh, wie sagen,
12 ich habe eine keine Offenbarung gehabt, das
13 hatte ich schon, aber haaaa Scheibenkleister,
14 da hatte ich einen Glauben aber es ist nicht das
15 erste Mal dass er sich erhöht hat aber das ist
16 nicht möglich, wie kann man nicht an Gott
17 glauben wenn solche Dinge, wie kann man
18 sich sagen das ist die Natur oder das ist also
19 ich weiß nicht die Kraft der Dinge oder die
20 Kraft der Natur macht, dass ein Kind, das im
21 Bauch heranwächst und aus einem heraus-
22 kommt (unv.) und das war für mich magisch
23 und ich habe mir gesagt, aber nein das ist nicht
24 möglich, ich muss wirklich, also das ist es
25 noch nicht einmal, es ist ganz natürlich ge-
26 kommen, da habe ich eine Steigerung, Kraft,

27 ich habe niemals einen so starken Glauben ge-
28 habt wie in diesem Moment, so, für mich war
29 das ein magischer Moment, und darum, habe
30 ich mir gesagt aber nein ich muss wirklich
31 meinem Schöpfer danken und ihm mehr zu-
32 hören, und es gab Dinge, die für mich Sünde
33 waren, die ich aufhörte zu tun, oder die ich
34 aufzuhören versuche, ähm,

35 toujours par rapport à mon côté religieux, vous
36 voyez bien que j'ai un petit voile sur la tête,
37 ehh ça ça fait à peu près quatre ans je le porte
38 juste après la naissance de ma fille en fait, dès
39 qu'elle est née, j'ai eu un, tout le monde toutes
40 les mamans disent que quand elles ont eu leur
41 premier enfant c'était le plus beau jour de leur
42 vie, moi, j'ai pas eu ça, j'ai pas eu ce côté-là,
43 j'ai eu haaa [soupir]

44 comment on ne peut pas, fin comment eh,
45 comment dire, j'ai eu une pas une révélation,
46 ça j'avais déjà, mais haaaa punaise, là j'ai été
47 j'ai eu une foi mais c'est pas pour la première
48 fois que ça a augmenté mais c'est pas possible,
49 comment on ne peut pas croire en Dieu quand
50 des choses comme ça, comment on peut se dire
51 que c'est la nature ou que c'est fin je sais rien
52 que c'est la force des choses ou la force de la
53 nature qui fait qu'un enfant qui pousse dans le
54 ventre et qui sort de soi (unv.) et c'était ma-
55 gique pour moi et je me suis dit, non mais là
56 c'est pas possible, il faut vraiment que, fin
57 c'est même pas, c'est venu naturellement, là
58 j'ai eu une augmentation, puissance,

59 j'ai jamais eu une foi aussi plus forte qu'à ce
60 moment-là, voilà, moi c'était un moment ma-
61 gique, et du coup, je me suis dit mais non là il
62 faut vraiment que que je remercie mon créa-
63 teur et que et que je l'écoute davantage, donc
64 du coup il y avait des choses, pour moi étaient
65 pêchés, que j'arrêtais de faire ou que j'essaie
66 d'arrêter de faire, euh,

67 ich hörte mehr zu was für mich mein Schöpfer
68 tatsächlich von mir verlangte, so, und deshalb,
69 ich weiß dass, ich weiß dass ich mich nicht
70 verschleierte, also bis zu dem Zeitpunkt tat-
71 sächlich, und so habe ich mir gesagt, dass es
72 nötig ist, nicht dass ich dankbar sein sollte aber
73 fast, das führt wirklich dazu, dass ich es mache
74 und ich habe es aus mir selbst [heraus] ge-
75 macht, das hat viele Leute schockiert, das hat
76 mein Umfeld schockiert, sogar mein Mann
77 war davon erstaunt, aber darum ich habe es
78 wirklich aus mir selbst [heraus] gemacht und
79 und

80 also ich bin danach aus meiner Elternzeit mei-
81 nes ersten Kindes hierher zurückgekommen
82 mit einem Schleier auf dem Kopf @ also Sie
83 denken bestimmt dass es hier in Frankreich ein
84 bisschen kompliziert ist jemanden mit einem
85 (...) @ zu sehen das stimmt und deshalb, also
86 am ersten Tag hat mir das niemand gezeigt
87 niemand hat mir etwas gesagt, am zweiten
88 Tag, so was, sie hat immer noch ihren Schleier
89 auf dem Kopf, dritter Tag, vierter Tag @ oh
90 oh oh also man stellt sich Fragen, alle also ich
91 weiß, dass das viel Gerede erzeugt haben muss
92 und eh (2)

93 hingegen also in keinem Fall hat die Leitung
94 mich aufgesucht, und in keinem Fall hat meine
95 Chefin mich aufgesucht, also das warum, ich
96 weiß nicht um darüber zu diskutieren, ich weiß
97 nichts darüber ich habe mir gesagt ich weiß
98 nicht, ich **weiß** dass sie untereinander darüber
99 diskutiert haben aber sie haben mich nicht auf-
100 gesucht um mir zu sagen und das ist das Er-
101 staunliche, und bis jetzt, also man hat mich
102 niemals aufgesucht um zu sagen Latifa was
103 hast du auf dem Kopf(?) warum machst du
104 dieses Ding auf deinen Kopf, nein, also ich
105 stelle mir vor dass es zwangsläufig Sachen
106 hinter dem Rücken gab, Dinge unter ihnen,
107 aber nichts was getan oder entschieden wurde,

108 allerdings gibt es Angestellte denen das nicht
109 gefallen hat, so ist das immer in der Ge-
110 sellschaft, ähm, und oft Personen muslimis-
111 cher Konfession, das ist das Überraschende,
112 aber ich sehe das in meinem Alltag, es ist sel-
113 ten (2), es sind eher die die ursprünglich mu-
114 slimischer Konfession sind, die gegen alle
115 diese Werte sind,

116 j'étais plus à l'écoute à ce que pour moi mon
117 créateur me demandait en fait, voilà, et du
118 coup, je sais que, je sais je me voilais pas donc
119 jusqu'à présent en fait, et du coup je me suis
120 dit que, il fait vraiment que pas que je sois re-
121 connaissante mais presque, il fait vraiment que
122 je le fasse et je l'ai fait de moi-même, ça cho-
123 quait beaucoup de personnes, ça choquait mon
124 entourage, même mon mari qui était étonné de
125 ça, mais du coup je l'ai fait vraiment de moi-
126 même et et

127 du coup je suis revenue après mon congé pa-
128 rental de mon premier enfant ici avec un voile
129 sur la tête @ donc eh je vous laisse penser que
130 ici en France ça fait un peu compliqué de voir
131 quelqu'un avec @ c'est vrai et du coup, donc
132 le premier jour personne m'indiquait personne
133 ne m'a rien dit, le deuxième jour, tiens, elle a
134 encore toujours son voile sur la tête, troisième
135 jour, quatrième jour @ oh oh oh donc on se
136 pose des questions, tout le monde moi je sais
137 que ça a dû lui faire beaucoup d'y parler et eh
138 (2)

139 par contre alors en aucun cas la direction est
140 venue me voir, et en aucun cas ma chef est ve-
141 nue me voir, alors le pourquoi, je sais pas pour
142 en discuter, j'en sais rien je me suis dit je sais
143 pas, je **sais** qu'ils en ont discuté inter entre eux
144 mais ils sont jamais venus me voir pour me
145 dire et c'est ça qui est étonnant, et jusqu'à pré-
146 sent, alors on est jamais venu me voir pour dire
147 Latifa qu'est-ce que t'as sur la tête(?) pourquoi
148 tu mets cette chose sur la tête, non, donc moi
149 j'imagine qu'il y a eu des choses derrière for-
150 cément des choses entre eux qui se sont faites
151 que se sont décidés mais jamais,

152 par contre il y a des salaires à qui ça n'a pas
153 plu, sinon c'est toujours comme ça dans la
154 société, heu, et souvent des personnes de con-
155 fession musulmane, c'est ça qui est étonnant,
156 mais moi je le vois dans mon quotidien, c'est
157 rarement (2), c'est plus ceux qui sont de con-
158 fession d'origine musulmane qui sont contre
159 toutes ces valeurs-là,

160 ich zum Beispiel, ich bin Kabyle, allein schon
161 die Kabylen sind nicht sehr religiös, durch die
162 Geschichte Algeriens, die Berber wurden von
163 den Muslimen kolonialisiert, schon von Grund
164 auf sind sie nicht sehr, also, durch ihre Ge-
165 schichte sind sie nicht sehr religiös, sie sind e-
166 her rebellisch, und von den zwei drei Kabylen
167 @ die es hier gab, das wäre für sie ein Prob-
168 lem, tatsächlich, weil, sie, also die Personen
169 die es hier gab, sie waren von den muslimi-
170 schen Werten weit entfernt, sie hatten diese
171 Kultur, sie haben einen muslimischen Vornah-
172 men, sie hatten viele Prinzipien, und sie konn-
173 ten sogar den Ramadan machen, aber für sie,
174 das war, einen Schleier auf den Kopf setzen
175 das ist wirklich rückschrittlich das ist wirklich
176 (2) sie hat nichts verstanden hat sie gesagt,
177 dann sie ist ihrem Mann unterworfen, also Sie
178 sehen was ich sagen möchte und und (2)

179 deshalb diese Personen, mit einer Person auf
180 einmal ist es zum [Name der Mutterinstitu-
181 tion] gegangen und es ist zum Sitz gegangen
182 kurz gesagt und deshalb wurde ich **erst** zu die-
183 sem Zeitpunkt vorgeladen also also nicht ein-
184 mal (unv.) man hat nur gesagt Achtung Latifa
185 sieh mal eh man stellt sich Fragen bezüglich,
186 es gibt **Angestellte** die sich Fragen bezüglich
187 deines Schleiers gestellt haben und daher
188 würde der Direktor dich gerne sehen, aber
189 wirklich erst in diesem Moment und das war
190 drei Monate danach also Sie merken drei Mo-
191 nate danach das ist lange, das ist selten das,

192 also drei Monate danach hat mein Direktor
193 mich befragt und gesagt, **nicht** gesagt warum
194 ich diesen Schleier hätte, gesagt so, ich sage es
195 Ihnen, es gibt Angestellte die sich über Ihren
196 eh Schleier beschwert haben weil es für sie,
197 aber nicht für mich wie sagt man ein (2)

198 ich weiß nicht mehr wie man sagt ehrlich, ein
199 Akt nicht ein Akt, eh (2) ich habe das Wort
200 nicht mehr aber im Großen und Ganzen eh ich
201 weiß nicht mehr was es ist aber die Definition
202 ist dass man nicht zeigt, mit keinem Zeichen
203 keinem Kleidungsstück dürfen wir zeigen eh
204 zu welcher Zugehörigkeit wir kommen, eh (2)
205 also einverstanden mit dem Gesetz der Laizität
206 dies und das, aber gut dann gab es hier viele
207 Personen die ein Kreuz an sich hatten man hat
208 niemals etwas gesagt, es gibt Personen die
209 Schleier hatten,

210 moi par exemple je suis Kabyle, donc déjà les
211 Kabyles, ils sont pas très religieux, de l'his-
212 toire d'Algérie, des Berbères ont été colonisé
213 par des musulmans, déjà à la base ils sont pas
214 très, enfin, en tout cas, pour leur histoire, ils
215 sont pas très religieux, ils sont plutôt rebelles,
216 et sur les deux trois Kabyles @ qui avaient ici,
217 ce serait à eux que ça posait problème en fait
218 parce que, eux, en tout cas les personnes qui
219 étaient là, ils étaient loin des valeurs musul-
220 manes, ils avaient cette culture, ils ont un pré-
221 nom musulman, ils avaient plein de principes,
222 même s'ils pouvaient faire Ramadan, mais
223 pour eux c'était mettre un voile sur la tête c'est
224 vraiment rétrogradé c'est vraiment (2) elle a
225 rien compris elle a dit, et puis elle est soumise
226 à son mari, fin voyez ce que je veux dire et et
227 (2)

228 du coup ces personnes-là, avec une personne
229 du coup c'est monté au [nom] et c'est parti au
230 siège fin bref et du coup j'ai été **que** à ce mo-
231 ment-là heu convoquée fin [=enfin] même pas
232 convoquée, c'était même pas une histoire
233 comme ça, enfin, on a juste dit attention Latifa
234 voilà eh on se questionne par rapport, il y a des
235 **salaries** qui se sont questionnés par rapport à
236 ton voile et du coup le directeur voudrais te
237 voir, mais vraiment que à ce moment-là et
238 c'était trois mois après donc vous rendez
239 compte trois mois après c'est long, c'est rare
240 ça,

241 et du coup trois mois après mon directeur m'a
242 interrogé en disant, **pas** en disant pourquoi
243 j'avais ce voile, en disant voilà, je vous le dis,
244 il y a des salaries qui se sont plaints de votre
245 eh voile parce que c'était pour eux, mais pour
246 moi non, pour eux eh comment on dit un (2)

247 je sais plus comment on dit honnêtement, un
248 acte pas un acte, eh (2) j'ai plus le mot mais en
249 gros euh je sais plus c'est quoi mais la défini-
250 tion c'est qu'on ne montre pas, avec aucun
251 signe aucun vêtement nous devons montrer eh
252 à quelle appartenance euh nous venons, euh
253 (2) puis d'accord sur le droit de la laïcité ceci
254 cela, mais bon après ici il y avait plein de per-
255 sonnes qui avaient la croix sur eux on a jamais
256 rien dit, il y a des personnes qui avaient des
257 voiles,

258 ich hatte das Glück eine französische Frau
259 [hier] zu haben die immer einen Schleier auf
260 dem Kopf hatte weil das ihr Stil war und ich
261 habe gekonnt, ich hatte diese Kraft zu, so ich
262 hatte sogar dieses Glück weil ich hätte sagen
263 können das ist Sara sie hat immer einen
264 Schleier auf ihren Kopf gesetzt, also tatsäch-
265 lich gab es (unv.) aber sie hatte immer ihren
266 das war ihr Stil tatsächlich ihr Kleidungsstil,
267 also warum sollte meiner weil ich [Vorname,
268 Name] heiße tatsächlich sofort (spielen?)(?),
269 kurz gesagt ich konnte mich ein bisschen so
270 verteidigen, aber aber mein Direktor hat nicht
271 einmal nach Streit gesucht schließlich hat er
272 nur eine Mail an den Sitz geschickt und gesagt
273 dass es tatsächlich eine Sozialarbeiterin gäbe
274 die von einem Tag auf den anderen mit einem
275 Schleier auf dem Kopf gekommen ist der ääh
276 nicht zwangsläufig einem islamischen
277 Schleier ähnelt den man äh draußen sehen
278 konnte äh,

279 [Wechsel der Tonlage] und ich werde Ihnen
280 ein Detail geben, dass Sie zum Lachen bringen
281 wird und es hat auch mich sehr zum Lachen
282 gebracht+, und die immer einen farbigen
283 Schleier hat also tatsächlich, wenn man einen
284 farbigen Schleier hat und Ohringe und man
285 sich ein bisschen schminkt bah das ist nicht so,
286 wie wenn man mit einem schwarzen Schleier
287 kommt und also deshalb hat mein Direktor mir
288 gesagt sieh tatsächlich, Sie wechseln ihren
289 Schleier jeden Tag und dies und das,

290 und in meinem Kopf habe ich gesagt also
291 persönlich finde ich das, das rettet mich umso
292 besser, sagen Sie was Sie, in Führungszei-
293 chen, sie sagen gerade eh, es interessiert mich
294 also, aber **das** zu sagen für mich ist das pffff
295 ich werde nicht sagen lächerlich weil sie nicht
296 sagen werden dass die Person die einen
297 schwarzen Schleier auf dem Kopf hat jeden
298 Tag und mit der ich, dass sie nicht gut wäre
299 oder dass sie wäre, also für mich ist das, (2)
300 gut auf jeden Fall ich habe mir Mühe gegeben
301 Farben reinzubringen und deshalb ist es gut
302 gelaufen bis jetzt.

303 j'ai eu la chance d'avoir une femme française
304 qui avait toujours un voile sur la tête parce que
305 c'était son style et j'ai pu, j'avais cette force de,
306 fin j'avais quand même cette chance parce que
307 j'aurais pu dire ben cette personne-là, elle a
308 toujours mis un voile sur la tête alors effective-
309 vement il y avait des cheveux qui dépassaient
310 mais elle a toujours eu son c'était son style de
311 de son style en fait vestimentaire, donc pour-
312 quoi le mien aurait été parce que je m'appelle
313 [prénom, nom de famille] (jouait?) effective-
314 ment tout de suite(?), fin bref j'ai pu me dé-
315 fendre un peu comme ça, mais mais mon di-
316 recteur n'est même pas allé chercher fin il a
317 juste fait un mail au siège en disant que heu
318 effectivement il y avait un travailleur social
319 qui du jour au lendemain est venu avec un
320 voile sur la tête heuuuu qui ne ressemble pas
321 forcément au voile islamique qu'on pouvait
322 voir heu dehors heu,

323 [changement du registre] et je vais vous don-
324 ner un détail ça va vous faire rire et aussi ça
325 m'a fait beaucoup sourire+, et qui a toujours
326 un voile coloré alors effectivement, quand a un
327 voile coloré et des boucles d'oreilles et qu'on
328 se maquille un peu bah c'est pas pareil que eh,
329 si elle vient avec un voile noir et que fin voilà
330 et du coup moi mon directeur il m'a dit oui ef-
331 fectivement, vous changez votre voile tous les
332 jours et ceci cela,

333 et dans ma tête j'ai dit moi je trouve ça fin moi
334 personnellement je trouve ça, moi ça me sauve
335 tant mieux, dites ce que vous fin, entre guille-
336 mets, vous êtes en train de dire eh, quelque
337 chose qui m'intéresse donc heu, mais dire **ça**
338 pour moi c'est pfff je vais pas dire ridicule
339 parce que vous allez pas dire que la personne
340 qui a mis un voile noir sur la tête tous les jours
341 avec que je, elle sera pas bien ou qu'elle sera
342 fin, pour moi c'est, (2) bon en tout cas j'ai fait
343 cet effort de mettre de la couleur du coup c'est
344 bien passé et jusqu'à présent je, voilà.

Anhang B-30: Generationendynamik (Latifa)

Tonspur: 00:39:24-00:39:55 (Fortgang der in 5.7.4 besprochenen Sequenz)

- | | |
|---|---|
| 1 also eh ich ich habe die Zeit genommen weil | 17 donc eh moi j'ai pris le temps parce que on est |
| 2 man eine ein bisschen besser gestellte Klasse | 18 une classe un peu plus aisée et c'est pour ça |
| 3 ist und das ist deswegen dass man sieht, für | 19 qu'on voit, pour moi, c'est mon point de vue, |
| 4 mich, das ist mein Standpunkt, dass man im- | 20 qu'on voit de plus en plus en plus de personnes |
| 5 mer mehr und mehr Personen sieht die prakti- | 21 qui pratiquent. |
| 6 zieren. | |
| 7 und also vorher war das eh, [atmet laut ein] ich | 22 et alors que avant c'était eh, [respire profondé- |
| 8 denke dass eh ich ich erinnere mich an die | 23 ment] je pense que eh moi je me souviens de |
| 9 erste verschleierte Cousine die verschleiert bei | 24 la première cousine voilée qui est arrivé à un |
| 10 einer Hochzeit angekommen ist, [atmet laut | 25 mariage voilée, [respire profondément] on |
| 11 ein] wir waren alle schockiert, wir haben alle | 26 était tous choqués, on a tous parlé sur elle, on |
| 12 über sie gesprochen, wir haben uns gesagt aber | 27 s'est dit mais qu'est-ce qu'elle nous fait [en |
| 13 was tut sie uns an [langgezogen] diese+, also | 28 traînant sur les mots] celle-là+, fin c'était vrai- |
| 14 das war wirklich rückschrittlich, gut die erste , | 29 ment rétrogradé, bon la première , je compre- |
| 15 ich verstand ihre Wahl überhaupt nicht und | 30 nais pas du tout son choix puis c'est encore son |
| 16 dann das ist noch ihr Mann dieses und jenes. | 31 mari ceci cela. |

Anhang C – Kontrastkriterien

Tabelle 13: Kontrastkriterien

1	Pseudonym, nationaler Kontext	SAHLA Frankreich	NEFISSA Deutschland	DJAMILA Frankreich	LATIFA Frankreich	ECE Deutschland	RAISA Deutschland
2	Geburtsjahr	1987	1987	1984	1982	1973	1968
3	Familienstand / Kinder	Ledig / keine Kinder	Geschieden / 1	Ledig / keine Kinder	Verheiratet / 2	Ledig / keine Kinder	Verheiratet / 3
4	Sozialisationsmilieu	Akademiker (Vater) Algerien, städtisch	Asylbewerber Kosovo, städtisch	Gastarbeiter Algerien, ländlich	Gastarbeiter Algerische Kabylei, ländlich	Gastarbeiter Türkei, städtisch	Gastarbeiter Türkei, ländlich
	Geburtsjahr des Vaters	1965	1956	1949	1937	1942	1943
5	Verlauf der Berufsbiografie	Geradlinig	Hürden/Umwege	Hürden/Umwege	Geradlinig	Geradlinig	Hürden/Umwege
6	Migrationserfahrung	Nein	Ja	Nein	Nein	Ja	Ja
7	Religiosität in der Generationendynamik	Transmission (rituelle Religiosität)	Transformation	Transformation	Transformation	Transmission (Kulturreligiosität)	Transmission (rituelle Religiosität)
8	Verortung / Funktion der Religiosität	Sphäre der Persönlichkeit	Sphäre der Persönlichkeit	Distinktionsmittel (Außenorientierung)	Persönlichkeit und Außenorientierung	Sphäre der Persönlichkeit	Bewährung (Außenorientierung)
9	Sinnsetzung des Beruflichen	Selbstverwirklichung	Existenzsicherung	Selbstverwirklichungsideal	Selbstverwirklichung	Selbstverwirklichung	Bewährung im Beruf
10	Arrangement von Arbeit und Religion	Bereichslogik	Trennung, Aushandlung von Akzeptanz)	Entgrenzung	Verschränkung (Werte, Identität)	Durchlässige Grenzziehung	Verschränkung
11	Modus der Aushandlung von Anerkennung	Transparente Anpassung	Normalisierung	Strukturelles Vermeiden	Taktisches Ausbalancieren	Offensives Spiegeln	Offensives Korrigieren
	Typus	Sphärenseparation	Sphärenseparation	Sphärenfusion (Ziel: Selbstverwirklichung)	Lebensführung mit flexiblen Sphärgrenzen	Lebensführung mit flexiblen Sphärgrenzen	Sphärenfusion (Ziel: Bewährung)

Anmerkung: Bildung der Kontrastkriterien 1–4 aus objektiven Daten, 5–7 aus vorgelagerter Analyse, 8–11 aus Feinanalyse.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	5
1 DER INTERESSIERTE BLICK AUF DIE LEBENSFÜHRUNG VON MUSLIMEN	10
1.1 VON DER BESTANDSAUFNAHME ZUR ERZEUGUNG MUSLIMISCHER SUBJEKTE ...	11
1.2 LEBENSFÜHRUNG IN DER SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG	18
1.2.1 Lebensführung als Thema in deutschsprachigen Studien	18
1.2.2 Ethisierung als Thema in der französischsprachigen Forschung	25
1.2.3 Kritische Würdigung der Lebensführungsforschung	30
1.3 ALLTÄGLICHE RELIGIOSITÄT UND AUSHANDLUNGSPROZESSE.....	34
1.4 FAZIT.....	39
2 LEBENSFÜHRUNGSKONZEPTE ALS THEORETISCHER RAHMEN.....	41
2.1 DIE WERTEZENTRIERTE PERSPEKTIVE AUF LEBENSFÜHRUNG.....	43
2.1.1 Max Webers Verständnis von Lebensführung	43
2.1.2 Religiöse und säkulare Erlösungsideen im Anschluss an Weber.....	45
2.1.3 Ulrich Oevermann: Das Strukturmodell von Religiosität	47
2.2 DIE ARBEITSSOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVE AUF LEBENSFÜHRUNG.....	50
2.3 DIE WECHSELSEITIG ERGÄNZTE PERSPEKTIVE AUF LEBENSFÜHRUNG	54
2.3.1 Praxisbezug, Subjektverständnis, Dynamik von Lebensführung	55
2.3.2 Die biografische Perspektive	56
2.3.3 Die Rolle von Krise und Routine	63
2.3.4 Die Bewährungsfrage.....	63
2.3.5 Aushandlung der inhärenten Spannung von Religion und Arbeit.....	66
2.3.6 Umgangsformen, Bewältigung, Kompetenzen	70
2.4 DIACHRONE PERSPEKTIVE AUF DAS LEBEN BERUFSTÄTIGER MUSLIMINNEN.....	71
2.5 DAS GESELLSCHAFTLICH INDUZIERTES SPANNUNGSVERHÄLTNISS.....	74
2.6 FAZIT.....	79
3 KONZEPTION DER UNTERSUCHUNG	81
3.1 NATIONALE KONTEXTE	81
3.2 RAHMEN DES BILDUNGSERWERBS UND DER BERUFSTÄTIGKEIT	83
3.2.1 Sprachpolitik.....	83
3.2.2 Bildungssystem	84
3.2.3 Vereinbarkeit	87
3.3 RAHMEN DER RELIGIONSAUSÜBUNG AM ARBEITSPLATZ.....	87
3.3.1 Das Verhältnis von Religion und Staat	88

3.3.2 Europäisches Recht	90
3.3.3 Frankreich: Laizität	92
3.3.4 Deutschland: korporatistisches Modell	96
3.4 BERUFLICHE SEGMENTE.....	98
3.5 UNTERSUCHUNGSPERSONEN	103
4 METHODISCHES VORGEHEN	105
4.1 EINLEITENDE BEMERKUNGEN ZUR HERMENEUTISCHEN TRADITION.....	105
4.2 FELDFORSCHUNG UND DATENERHEBUNG.....	113
4.3 DATENAUSWERTUNG: OBJEKTIV-HERMENEUTISCHE SEQUENZANALYSE	130
4.3.1 Grundbegriffe der Sequenzanalyse	131
4.3.2 Vorgehen bei der Sequenzanalyse.....	133
4.3.3 Umgang mit dem erhobenen Material.....	134
4.3.4 Generalisierung und Typenbildung	138
5 SOZIALISATORISCHE BEDINGUNGEN DER LEBENSFÜHRUNG	141
5.1 THEORETISCHE GRUNDLAGEN UND FORSCHUNGSSTAND	141
5.1.1 Motivationen und Ergebnisse in Bildungsprozessen.....	143
5.1.2 Religiöse Transmission im Migrationskontext.....	151
5.1.3 Wechselwirkungen zwischen Religion und Bildung.....	159
5.1.4 Fazit in Hinblick auf die Fallrekonstruktionen.....	166
5.2 RELIGIÖSE KONTINUITÄT IM PROVISORIUM DER MIGRATION: RAISA	169
5.2.1 Biografischer Überblick	169
5.2.2 Überwindung von Fremdbestimmung als biografisches Thema	170
5.2.3 Bildungsbiografie	178
5.2.4 Sozialisation in einem religiösen Milieu	180
5.3 PROVISORIUM OHNE SPUREN: ECE	186
5.3.1 Biografischer Überblick	186
5.3.2 Wissenschaftliche Verortung der Lebensgeschichte	187
5.3.3 Bildungsbiografie	192
5.3.4 Die Einordnung der religiösen Erziehung	195
5.4 GERINGE VERANTWORTUNG FÜR DIE EIGENE LEBENSPRAXIS: NEFISSA.....	201
5.4.1 Biografischer Überblick	201
5.4.2 Darstellung einer problembehafteten Lebensgeschichte	203
5.4.3 Bildungsbiografie	208
5.4.4 Unreflektierte Kritik an der elterlichen Anpassungsbereitschaft.....	208
5.5 VON DER RELIGION DES VERBOTS ZUR RELIGION DER FREIHEIT: DJAMILA.....	221
5.5.1 Biografischer Überblick	221
5.5.2 Besonderheit und Freiheit als biografische Themen	222
5.5.3 Bildungsbiografie	238
5.5.4 Traditionelle, nicht-reflexive Vermittlung von Religion.....	240

5.6 KONTINUITÄT EINER RELIGIÖSEN LEBENSWEISE: SAHLA.....	248
5.6.1 Biografischer Überblick.....	248
5.6.2 Religiöse Sichtbarkeit und verknüpftes Sprechen über Religion.....	249
5.6.3 Bildungsbiografie.....	254
5.6.4 Religiöse Erziehung in einem geschützten Raum.....	255
5.7 DAS VORENTHALTEN EINER RELIGIÖSEN ERZIEHUNG: LATIFA	261
5.7.1 Biografischer Überblick.....	261
5.7.2 Lebenspraxis als Dialektik von Determination und Freiheit.....	262
5.7.3 Bildungsbiografie.....	273
5.7.4 Dynamik des Umgangs mit dem Islam über drei Generationen.....	274
5.8 FAZIT: RELIGIÖSE SOZIALISATION UND BILDUNGSVERLAUF	289
6 MÖGLICHKEITSRÄUME UND POSITIONIERUNGEN IM LEBENSVERLAUF	293
6.1 RELIGION ALS RESSOURCE UND ANLASS VON POSITIONIERUNGEN: RAISA	298
6.1.1 Begrenzte Möglichkeitsräume	298
6.1.2 Religiöses Wissen als Ressource für den Autonomieerwerb	302
6.1.3 Freisetzungseffekte und Stigmatisierung als Wegbereiter	310
6.2 IDENTITÄTSFINDUNG UND UMGANG MIT ZUGEHÖRIGKEITEN: ECE	317
6.2.1 Adoleszente Positionierung zu Zuschreibungen	317
6.2.2 Studienwahl im Kontext biografischer Auseinandersetzung	326
6.2.3 Charakterisierung der religiösen Verortung.....	329
6.3 PRAGMATISCHES HANDLUNGSMUSTER: NEFISSA	333
6.3.1 Das berufliche Feld	333
6.3.2 Das religiöse Feld	339
6.4 KRISENHAFTE POSITIONIERUNGSPROZESSE: DJAMILA	346
6.4.1 Krisenauslösende Verletzung internalisierter Normen.....	346
6.4.2 Assistierte Bindung an Religion über eine Identifikationsfigur	349
6.4.3 Krisenhafte Lebensphase und Berufsfindung	357
6.5 KONTINUITÄT UND MINIMALVERSCHIEBUNGEN: SAHLA	360
6.5.1 Säkulare und religiöse Begründungen für den Beruf.....	360
6.5.2 Positionierung in der islamkritischen Mehrheitsgesellschaft.....	364
6.5.3 Diskursverknappung	369
6.6 GEFÜHLSBASIERTE POSITIONIERUNG: LATIFA	372
6.6.1 Soziale Tätigkeit als Fortführung herkunftsbedingter Werte.....	372
6.6.2 Religiöse Erfahrung im Kontext von Mutterschaft.....	376
7 LEBENSFÜHRUNG ALS MUSLIMISCH-GLÄUBIGE BERUFSTÄTIGE.....	387
7.1 LEBENSFÜHRUNG UNTER DEM VORZEICHEN DER BEWÄHRUNG: RAISA	391
7.1.1 Persönliche Bewährung im Beruf	391
7.1.2 Religiöse Innenperspektive im Arbeitshandeln.....	394
7.1.3 Religion und Arbeit als wechselseitige Ressourcen.....	397

7.1.4 Fazit zur Lebensführung	400
7.2 ÄSTHETISCH-NEUGIERIGE PRAXIS MIT RELIGIÖSER BINDUNG: ECE	402
7.2.1 Spannungslinien durch Religion im beruflichen Kontext	402
7.2.2 Durchlässige Grenzziehung und Ressourcenaspekt	410
7.2.3 Das ästhetisch-neugierige Moment der Lebensführung	414
7.3 AUSHANDELN VON NORMALITÄTSERWARTUNGEN: NEFISSA	418
7.3.1 Normalisierender Umgang mit der religiösen Identität	418
7.3.2 Die Deutung von „zwei Welten“	426
7.3.3 Fazit zur Lebensführung	429
7.4 DISTINKTIONSRESSOURCEN BIOGRAFISCHER OFFENHEIT: DJAMILA	431
7.4.1 Strukturelles Vermeiden von Aushandlungen	431
7.4.2 Religion als Ressource der Selbstthematization	433
7.4.3 Halbwertszeit des Arrangements	440
7.4.4 Fazit zur Lebensführung	442
7.5 TRANSPARENTE ANPASSUNG AN NORMATIVE ERWARTUNGEN: SAHLA	444
7.5.1 Deutungsmuster „Angst vor dem Islam“	444
7.5.2 Bewusste Neutralisierung von Religiosität am Arbeitsplatz	451
7.5.3 Charakterisierung der Lebensführung	457
7.6 DILEMMATA DER LEBENSFÜHRUNG – TAKTISCHE AUSHANDLUNG: LATIFA	460
7.6.1 Unsicherheit im Umgang mit der „Irritation Kopftuch“	461
7.6.2 Wertorientierungen in sozialen Tätigkeiten	465
7.6.3 Das taktische Moment der Aushandlung	469
7.6.4 Fazit zur Lebensführung	476
8 TYPOLOGIE DER LEBENSFÜHRUNG IM KONTEXT VON RELIGION UND BERUF	478
8.1 DIE DOPPELTE EINBINDUNG INDIVIDUELLER LEBENSFÜHRUNG	479
8.1.1 Der milieuspezifische Rahmen der Lebensführung	481
8.1.2 Der gesellschaftliche Rahmen der Lebensführung	486
8.2 FUSION, SEPARATION UND FLEXIBLE GRENZEN VON RELIGION UND ARBEIT ...	490
8.2.1 Lebensführung mit Sphärenfusion (Typus 1)	491
8.2.2 Lebensführung mit Sphärenseparation (Typus 2)	494
8.2.3 Lebensführung mit flexiblen Sphäregrenzen (Typus 3)	498
8.3 DISKUSSION UND AUSBLICK AUF HYPOTHETISCHE TYPEN	501
DANKSAGUNG	507
RESUME DE THESE EN FRANÇAIS	509
LITERATURVERZEICHNIS	564
ANHANG	594

Référence musulmane et expérience professionnelle.

Identités féminines à Paris et Berlin

/

Lebensführung im Spannungsfeld von muslimischer Religiosität und Berufstätigkeit.

Weibliche Berufsbiografien in Frankreich und Deutschland

Résumé en français (voir pages 509-563)

Cette étude porte sur la thématique de la conduite de vie chez les femmes musulmanes, issues de la deuxième génération de migrants et professionnelles du secteur de la santé et du social en France et en Allemagne. Notre point de départ était le constat d'un rapport de tension entre activité professionnelle de femmes et religiosité musulmane. Nous avons analysé comment ce rapport de tension se traduit dans les biographies et comment la manière de vivre instaure une compatibilité entre religion et travail. En comparant six cas contrastés via une méthodologie reconstructive (l'herméneutique objective) nous avons décelé trois types : « la conduite de vie avec une fusion de sphères », « la conduite de vie avec une séparation de sphères » et « la conduite de vie avec des frontières flexibles entre sphères ». Cette thèse montre différentes formes de conciliation entre religion et travail et constitue à ce titre un apport au discours scientifique sur l'intégration de femmes d'appartenance musulmane sur le marché du travail.

Mots clés : Conduite de vie – herméneutique objective – négociations religion travail

Résumé en anglais

This study focuses on the subject of conduct of life among Muslim women, from the second generation of migrants, and health and social professionals in France and Germany. Our starting point was the observation of a tension between women's professional activity and Muslim religiosity. We analysed how this relationship of tension occurs in biographies and how the conduct of life establishes a compatibility between religion and work. By comparing six contrasting cases drawing on a reconstructive methodology (objective hermeneutics) we identified three types: "life conduct with a fusion of spheres", "life conduct with a separation of spheres" and "life conduct with flexible boundaries between spheres". This thesis shows different forms of reconciliation between religion and work and is therefore a contribution to the scientific discourse on the integration of women of Muslim origin into the labour market.

Keywords: Conduct of life – objective hermeneutics – negotiations religion work