

Christel Gärtner / Linda Hennig

Religion als Ressource zur Krisenbewältigung unter Bedingungen von Migration

Zusammenfassung

Der Beitrag greift die kontroverse Diskussion um Religion als Ressource für die Integration von Zugewanderten auf. An empirischen Fallbeispielen wird gezeigt, wie Religion konkret zur Bearbeitung von (Identitäts-)krisen und der Bewältigung von Lebensanforderungen in Migrationskontexten genutzt werden kann. Anhand einer intersektionalen Analyse von Biografien migrierter Musliminnen mit der Methode der objektiven Hermeneutik werden zwei kontrastierende Typen dargestellt. Im Fall einer Gastarbeitertochter mit niedriger Ressourcenausstattung wird rekonstruiert, wie biografische Entwicklungen und Integration durch religiöse Bildung und Positionierung befördert werden. Dagegen wird im Fall einer individualisierten Kosmopolitin mit hoher Ressourcenausstattung Religion für die Persönlichkeitsentwicklung mobilisiert. Die Analyse deutet darauf hin, dass religionsbasierte Lösungen biografischer Krisen nicht determinieren, ob der Verlauf in eine gesellschaftliche Integration oder Disintegration mündet.

Abstract

The article addresses the controversy about religion as a resource for the integration of immigrants. Drawing on empirical case studies we show how religion can be used pragmatically as means for dealing with (identity-)crises and life challenges in migratory contexts. An intersectional analysis of biographies of Muslim migrant women employing the method of objective hermeneutics, reveals two contrasting types. The reconstruction of the case of a guest worker's daughter with low resources shows how biographical development and integration are supported by religious education and self-identification. In contrast, in the case of a highly individualized cosmopolitan woman religion is mobilized for personal development. The analysis suggests that religion-based solutions of biographical crises do not determine whether the process results in social integration or disintegration.

Die Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte haben in den europäischen Gesellschaften eine zunehmende Pluralisierung von Religionen, kulturellen Lebensformen und partikularen Gemeinschaften hervorgerufen. Religion(en) wird dabei hinsichtlich der Integration der Zugewanderten eine wichtige, mitunter auch ambivalente Rolle zugeschrieben: als Hindernis, indem sie eine von der Mehrheitsgesellschaft segregierende Wirkung entfalte(n), als Faktor, der Differenzen schaffe, aber auch als Ressource, die für eine erfolgreiche Integration nutzbar gemacht werden

könne.¹ Vor allem die Mobilisierung des Islams, der als fremde Religion gilt, wird als Problem wahrgenommen (Malik 2010, 3 f.). Dabei ist durchaus ungeklärt, welche Rolle Religion für Prozesse der Integration oder Desintegration spielt und ob nicht doch andere (wirtschaftliche, soziale, kulturelle, sprachliche) Dimensionen ausschlaggebend sind.

Dessen ungeachtet zeigen Studien, dass Religion in Prozessen der Migration schon deshalb an Bedeutung gewinnt, weil Zugewanderte persönliche Krisen bewältigen müssen, die sowohl mit der *Entwurzelung* aus der Herkunftskultur als auch mit der *Integration* in die Aufnahmegesellschaft zusammenhängen. Dabei sind die *religiösen Netzwerke* neben den in den Aufnahmeländern lebenden Verwandten oftmals die erste Anlaufstelle, die Migrant_innen bei der Arbeits- und Wohnungssuche oder der Integration unterstützen. Diese helfen den Zugewanderten, im Aufnahmeland Fuß zu fassen und ihre Interessen zu vertreten, aber auch die Kontakte zum Herkunftsland aufrechtzuerhalten und Identitätsfragen zu bearbeiten (vgl. Ammerman 2003; Schiffauer 2006; Levitt/Jaworsky 2007; Foner/Alba 2008; Levitt 2009).

Wir werden zunächst darlegen, wie wir den Ressourcenbegriff verwenden und wie Religion intersektional mit anderen Ressourcen wie Herkunft, Bildung, ökonomischen Mitteln, aber auch den Chancenstrukturen der Aufnahmegesellschaft verwoben ist (1), sodann an zwei kontrastierenden Fällen exemplarisch rekonstruieren, wie Religion konkret zur Bearbeitung migrationsbedingter (Identitäts-)Krisen sowie zur Bewältigung von externen und internen Lebensanforderungen mobilisiert werden kann (2). Abschließend werden wir Gemeinsamkeit und Differenz erörtern und zeigen, dass der Rückgriff auf Religion keineswegs determiniert, ob die Lösung der Krise zur Integration oder Desintegration führt (3).

1 Religion als persönliche und Umweltressource

Religion wird vor allem im Rahmen von zwei miteinander zusammenhängenden Entwicklungen als *Ressource* thematisiert: der Debatte um die Mobilisierung von Religion in der politischen Öffentlichkeit (vgl.

1 Vgl. z. B. das Themenheft „Migration – Religion – Integration“, Policy Politische Akademie, 30, 2009 (FES 2009).

Willems 2004; Malik 2010) und der Integration von Migrant_innen (vgl. Ramji 2007; Warner 2007; Foner/Alba 2008; Connor/Koenig 2013). Wir versuchen in diesem Beitrag, konkret an biografischen Erzählungen zu rekonstruieren in welchen Krisen und Prozessen Religion als Ressource mobilisiert wird und wie sich dies auf die gesellschaftliche Integration auswirkt.

Den *Ressourcenbegriff* verwenden wir in Anlehnung an Franz-Christian Schubert und Alban Knecht, die Ressourcen als „positive personale, soziale und materielle Gegebenheiten, Objekte, Mittel, Merkmale bzw. Eigenschaften [definieren], die Personen nutzen können, um alltägliche oder spezifische Lebensanforderungen wie auch psychosoziale Entwicklungsaufgaben zu bewältigen, um psychische wie physische Bedürfnisse und eigene Wünsche zu erfüllen“ (2012, 16). Wir übernehmen dabei die Einteilung in *persönliche* und *Umweltressourcen* (vgl. ebd. 20 ff.), beschränken uns aber auf ökonomische, kulturelle und soziale Kapitalarten (vgl. Bourdieu 1987). Im Hinblick auf die *individuellen* oder *inneren Ressourcen* greifen wir neben den *ökonomischen* vor allem die *emotional-habituellen* und *Bildungsressourcen* auf.

Dabei betrachten wir Religion nicht isoliert, sondern in der Intersektion mit anderen Ressourcen. So spielen für eine gelingende Migration und die Integration in die neue Umgebung Humankapital wie Bildung, Sprache und beruflicher Status eine zentrale Rolle (Warner 2007, 105), aber auch emotionale Ressourcen. Während gerade die erste Generation der türkischen Arbeitsmigranten geplagt war von „den Ängsten des Verlorengehens in der Fremde, den Sinnkrisen, die jeden Migranten heimsuchen [...], und der Angst vor der Entfremdung von den Kindern, für die man letztlich emigriert ist“ (Schiffauer 2005, 563), ist es für die zweite Generation ausschlaggebend, ob ihre Eltern die Folgen der Migration bewältigt haben (vgl. Gärtner/Ergi 2017). Die generative Haltung der Eltern sowie die Qualität der Generationenbeziehung hängt dabei sowohl von den ökonomischen Ressourcen, dem Vorhandensein von Chancen im Aufnahmeland sowie den Erfahrungen von Anerkennung und Diskriminierung ab, die wesentlich darüber bestimmen, inwieweit sie in der Lage sind, ihren Kindern ein Entwicklungsmoratorium zu gewähren (King u. a. 2011).

Für die Bewältigung der (internen und externen) Anforderungen und Lebenskrisen spielen neben psychisch-emotionalen Ressourcen als Folge einer positiv verlaufenden Sozialisation vor allem die Bildungsabschlüsse eine wesentliche Rolle. In jüngeren Studien findet man Anhaltspunkte

dafür, dass auch die religiöse Bildung zu einer wichtigen Ressource werden kann, mit der gerade Töchter von Zugewanderten versuchen, ihre Partizipationsmöglichkeiten sowohl im Herkunftskontext als auch in der Aufnahmegesellschaft zu erweitern (vgl. Klinkhammer 2000; Nökel 2002; Amir-Moazami 2007; Ramji 2007). Während die Mobilisierung von Religion als Identitätsressource dabei kaum eigens thematisiert wird, geht Hamita Ramji im Rückgriff auf Bourdieus Kapitaltheorie explizit auf die religiöse Ressource ein. Sie zeigt wie junge britisch-asiatische Musliminnen – anders als ihre männlichen Peers, die die Privilegien einer patriarchal-traditionalen Ordnung nicht aufgeben wollen – Religion nicht nur als Machtressource nutzen, um ihre Geschlechtsidentität zu konstruieren, sondern ihre religiös legitimierte Geschlechtsidentität auch zur Akkumulation anderer Kapitalsorten einsetzen: „A Muslim woman in possession of high levels of cultural capital, as delivered through religion, was, for example, perceived to have greater access to a range of economic and social capital“ (Ramji 2007, 1175). Ihre finanzielle Unabhängigkeit setzten diese Frauen zur symbolischen Grenzziehung für ihre Interessen ein, indem sie der religiösen Gemeinschaft demonstrieren, dass der „wahre Islam“ die Gleichberechtigung der Geschlechter anerkennt. Indem sie sich auf das koranische Gebot der Bildung beziehen, stärken sie nicht nur ihre Position in der muslimischen Gemeinschaft (ebd., 1181), sondern sind auch aktiv an der Umdeutung und Transformation von traditionellen Werten beteiligt. Durch ihr gebildetes Islamverständnis werten sie den Islam und die muslimische Gemeinschaft auf und bilden Brücken in die Aufnahmegesellschaft.

Die religiöse Bildung als solche determiniert jedoch weder Integration noch Desintegration: Neben der Emanzipation von Fremdwängen, der Erweiterung von Partizipationschancen in der Aufnahmegesellschaft und der Neuinterpretation der religiösen Tradition kann sie auch zur Bindung an autorisierende religiöse Diskurse genutzt werden (vgl. Amir-Moazami 2007; Reisinger 2010, 213), was durchaus zum Rückzug aus der Gesellschaft führen kann.

Wie zudem die Rechtskontroversen um das Kopftuch zeigen, kann die Mobilisierung von Religion nicht nur Teilhabechancen eröffnen, sondern auch zur Ausgrenzung seitens der Aufnahmegesellschaften führen. Zumindest verweisen die Kontroversen über die Selbstrepräsentation muslimischer Frauen in Beschäftigungsverhältnissen auf das Konfliktpotential von Religion (vgl. Reisinger 2010, 216). In diesem Zusammenhang bezieht sich die (externe) *Umweltressource* auf soziale und

soziokulturelle Ressourcen, also die Anerkennung durch Teilhabe am gesellschaftlich-kulturellen Leben. In dem Maße, in dem Migrant_innen die Anerkennung der Aufnahmeländer verweigert wird, wenden sie sich oftmals der religiösen Gemeinschaft zu. Hier kumulieren sie u. a. durch ehrenamtliches Engagement symbolisches Kapital, das in westlichen Gesellschaften durch Bezug auf den Islam jedoch ambivalent sein und zur Abwertung führen kann. Andererseits ebnen Moscheegemeinden auch den Weg in die Aufnahmegesellschaft: Muslime der zweiten und dritten Generation berichten Schiffauer zufolge oftmals, dass sie ihre Bildungslaufbahn der islamischen Gemeinde verdanken (2015, 14).

2 Fallanalysen: Religion als Ressource zur Krisenbewältigung in Migrationsbiografien

Im Folgenden werden wir auf der Basis von zwei in mehrfacher Hinsicht kontrastierenden Fällen exemplarisch darlegen, wie Religion zur Ressource für die Bewältigung von biografischen Krisen werden kann. Wir wählen eine narrativ deutende Form der Darstellung, in der wir die Biografien als Entwicklungsgeschichte (re)konstruieren. Dem liegt die mit der Methode der objektiven Hermeneutik durchgeführte Rekonstruktion der Interviews sowie der „objektiven Daten“ zugrunde (vgl. Oevermann 2000).² Die Fallspeispiele sind zwar nicht repräsentativ, gehen aber über den Einzelfall hinaus und stehen insofern für einen bestimmten Typus, als die Erschließung der spezifischen Wirklichkeit der Befragten im Kontext allgemeiner (milieubedingter, historischer und gesellschaftlicher) Möglichkeiten steht.³ Auch wenn in die Analysen sozialisations-, identitäts- wie geschlechtertheoretische Perspektiven eingeflossen sind, orientieren wir uns in der Darstellung primär an den Lebenssituationen, in denen auf Religion als Ressource zur Bearbeitung von Krisen zurückgegriffen wird. Unser Anliegen ist es, sowohl systematisch zu zeigen, unter welchen Bedingungen Religion als Ressource mobilisiert wird als auch, dass der Verlauf nicht determiniert ist. Im ersten Fall, Raisa, eine angehende

2 Aus Gründen der Lesbarkeit und des Umfangs des Beitrages dokumentieren wir jedoch nicht die Sequenzanalyse, sondern nutzen die Zitate als Beleg für unsere Deutungen.

3 Zur Strukturgeneralisierung in der rekonstruktiven Sozialforschung vgl. Oevermann 2000, 116–129.

Altenpflegerin türkischer Herkunft, werden Bildungsdefizite und eine milieubedingt geringe Kapitalausstattung zunächst durch die Aneignung religiösen Wissens sowie das Engagement in einer Moscheegemeinde kompensiert; das dabei akkumulierte Kapital versetzt sie allmählich in die Lage, sich beruflich und gesellschaftlich zu integrieren. Der zweite Fall, Nadjiba, eine algerische Migrantin aus einem kosmopolitisch orientierten Herkunftsmilieu, führt ein modernes individuiertes Leben, das trotz erfolgreichen Verlaufs in eine biografische Krise mündet, die diese durch die Ausrichtung der Lebensführung auf Religion und die Abkehr von weltlichen Dingen bewältigt.⁴

2.1 Religion als Ressource im Kontext begrenzter Möglichkeiten

Raisa wurde 1968 in Ostanatolien in einer muslimisch-sunnitischen, ethnisch tscherkessischen⁵ Familie geboren. Ihr Vater verfügt über eine Grundschulbildung, die Mutter ist Analphabetin. 1961 emigriert der Vater als Gastarbeiter nach Berlin, die Mutter folgt 1969 und nimmt eine Stelle in der Lebensmittelindustrie an. Dass die Eltern Raisa in der Türkei bei den Großeltern lassen, spricht dafür, dass sie Geld verdienen wollen, um sich ein Leben in der Türkei aufzubauen. Die Mutter ist allerdings nur sehr kurz bis zur Geburt von Raisas Bruder (1969) erwerbstätig. Nachdem noch drei Schwestern (1971, 1972, 1974) geboren werden, wird die ursprünglich möglicherweise geplante Rückkehr in die Türkei verschoben. Die unsichere politische Situation um den Militärputsch von 1980 mag mit dazu beigetragen haben, dass die Familie sich endgültig für einen Verbleib in Deutschland entscheidet, sodass Raisa mit 12 Jahren dauerhaft zu ihren Eltern und Geschwistern nach Berlin zieht. Sie hatte bereits 1979 elf Monate in Deutschland verbracht, danach wieder ein Jahr in der Türkei gelebt. Nach anfänglichen Sprach- und Anpassungsschwierigkeiten im

4 Linda Hennig führte das Interview mit Raisa (Name anonymisiert) im November 2014 in Berlin, das mit Nadjiba im Oktober 2014 in Paris; letzteres wurde auf Französisch geführt und von ihr übersetzt. Relevante Transkriptionsregeln: [...] = Auslassung im Skript, (unv.) = unverständlicher Textteil unter einer Sekunde, [steht] = Einfügung der Autorin, z. B. durch Übersetzung, (2Sek.) = Dauer der Pause in Sekunden.

5 Tscherkessen sind im 19. und 20. Jh. aus dem Nordkaukasus in das Gebiet der heutigen Türkei eingewandert; sie pflegen eine endogame Heiratspraxis, die jedoch durch Urbanisierung rückläufig ist.

deutschen Schulsystem erreicht sie den 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 ab 1992 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 beendet sie ihr Ehrenamt in der Moschee, nimmt eine Tätigkeit als ungelernte Altenpflegehelferin in einem türkischen Pflegedienst auf und beginnt 2014 dort eine Ausbildung zur examinierten Altenpflegerin.

Ihre Geschichte als Kind von Arbeitsmigranten und die Trennung von den Eltern ist zwar nicht ungewöhnlich, belastet Raisa aber emotional nachhaltig; sie selbst bezeichnet sich als „stark traumatisiert“. Da sie erst spät die deutsche Sprache erlernt, was sich bis heute bemerkbar macht, hat sie mit Lernschwierigkeiten in der Schule zu kämpfen, erreicht aber den Hauptschulabschluss. Dass ihre Geschwister ebenfalls „nur“ Hauptschulabschlüsse erwerben, verweist auf die Bildungsferne des Milieus und migrationsbedingte Einschränkungen (vgl. El-Mafaalani 2012). Bei der Bewältigung ihrer schwierigen, durch die Trennung von den Eltern und die Ungleichbehandlung mit den Geschwistern belasteten Kindheit wird die Religion schon früh zu einer wichtigen Ressource. Die religiöse Sozialisation erfolgt in der Familie sowie durch den Koranunterricht in der Moschee, wo sie die Koranrezitation vertieft, die sie bereits bei den Großeltern in der Türkei erlernt hatte. Sie ist zudem damit vertraut, dass die Familie gemeinsam den Fastenmonat Ramadan begeht, ihre Mutter das Gebet regelmäßig verrichtet und ein Kopftuch trägt. Anders als ihre Eltern lernt Raisa im Koranunterricht, Arabisch zu lesen und führt den Unterricht nach dem Pflichtteil auf eigenen Wunsch fort. Diese Entscheidung zeigt nicht nur, dass sie sich für religiöses Wissen interessiert, sondern stärkt – wie sich herausstellen wird – auch nachhaltig ihre Position in der Familie.

Aufgrund der Bindung an die Tradition der Ehre (vgl. Schiffauer 1991, 41 ff.) verlangt der Vater von Raisa, mit 15 Jahren ein Kopftuch anzulegen. Aufgrund ihres religiösen Wissens verweigert sie den Gehorsam und stellt die väterliche Autorität in Frage, weil er kein Argument für das Gebot nennen kann. Die religiöse Bildung hilft ihr also, traditionelle, geschlechtsspezifische Normen, die selbstbestimmtes Handeln einschränken, zu relativieren und in religiösen Angelegenheiten selbst zu entscheiden.

Später, im Verlaufe ihrer Adoleszenz, entwickelt Raisa den Wunsch, „als Muslima den Islam richtig zu leben“. Um sich „erfüllt zu fühlen“ und sich „von anderen [zu] unterscheiden“, entscheidet sie sich nun selbst dafür, ein Kopftuch zu tragen. Der Wunsch nach Erfüllung und Distinktion durch Sichtbarkeit zeugt von einem modernen, individualisierten Verständnis von Religiosität (vgl. Jouili 2008, 466 f.; Gärtner 2016, 557). Wie viele Musliminnen der zweiten Generation grenzt Raisa sich aufgrund der reflexiven Auseinandersetzung mit religiösen Praktiken von der als traditionell wahrgenommenen Religiosität ihrer Eltern ab. Darüber hinaus identifiziert sie sich mit den muslimischen Frauen aus der direkten Gemeinschaft des Propheten und ordnet sich damit in eine gedachte Linie von herausgehobenen Gläubigen (vgl. Hervieu-Léger 2004) ein.

Während ihr für den Bildungserwerb und eine Berufsausübung nur wenig Ressourcen zur Verfügung stehen, erlangt Raisa im religiösen Bereich auf der Grundlage ihres erworbenen Wissens und der Unterstützung durch die religiöse Gemeinschaft Handlungsautonomie. Ihre Religiosität wird für sie zu einer Ressource, mit der sie ihre Kindheits-erfahrungen bearbeiten und die fehlende emotionale Sicherheit und Stabilität kompensieren kann. Ihre religiöse Autonomie strahlt auch auf andere Lebensbereiche aus, etwa ihre Heiratsentscheidung. Der Vater lehnt den Heiratsantrag eines türkischen Muslims ab, da er seine Tochter der Tradition folgend innerhalb der tscherkessischen Ethnie verheiraten möchte. Raisa widersetzt sich, heiratet den Mann ihrer Wahl und nimmt den (zeitweiligen) Kontaktabbruch mit den Eltern in Kauf. Ihrer religiösen Überzeugung gemäß begründet sie ihre Entscheidung damit, dass der Partner in erster Linie ein guter Muslim sein müsse. Ihre Heirat verläuft insofern glücklich, als sie durch die eigene Familiengründung letztlich ihre Traumatisierung, die aus der Sonderstellung in der Herkunftsfamilie resultiert, überwinden kann.

Die aus ihrer Religiosität gewonnene (Identitäts-)Sicherheit ermöglicht es Raisa, ihr Leben auch außerhalb des privaten Bereichs zu gestalten. Die Entscheidung zur Ausbildung als Damenschneiderin, ein Beruf der in den 80er Jahren durchaus typisch für Mädchen aus türkischen Gastarbeiterfamilien war,⁶ trifft noch der Vater. Das Herkunftsmilieu legt

6 Der Beruf wurde oft als familiennah und nützlich angesehen und gestattete sowohl die Antizipation einer Berufstätigkeit in der Türkei (vgl. Boos-Nünning 1989, 23 ff.) als auch einer Selbstständigkeit (vgl. Hillmann 1998).

zudem geschlechts- und milieuspezifische Rollenbilder nahe, nach denen verheiratete Frauen grundsätzlich die Verantwortung für den Haushalt und die Kindererziehung übernehmen und nur dann erwerbstätig sind, wenn das Einkommen des Mannes die Familie nicht ernähren kann. Raisa fügt sich in dieses Modell, entwickelt jedoch auch – wie das für die zweite Generation von türkeistämmigen Frauen durchaus üblich ist – egalitäre Geschlechterrollenvorstellungen, bei denen die Berufstätigkeit von Frauen gegenüber der Rolle als Hausfrau und Mutter an Bedeutung gewinnt (vgl. El-Menouar/Becher 2014, 58). Nach der an ökonomischen Notwendigkeiten orientierten, fremdbestimmten Berufsentscheidung, die sie als junge Frau akzeptiert, folgt später der Wunsch, über eine Berufstätigkeit ökonomische Unabhängigkeit und soziale Anerkennung zu erlangen.

Aus der Retrospektive schildert sie die Entscheidung zur Berufstätigkeit in der Altenpflege als einen mehrstufigen und langwierigen Prozess. Das Dasein als Hausfrau wird mit vertaner Zeit („rumhocken“) und einer Begrenzung auf das Private („zu Hause bleiben müssen“) gleichgesetzt. Mit ihrer besten Freundin entwickelt sie zunächst unspezifische Vorstellungen („irgendwas“, „irgendwie“) wie sie beide ihre aktuelle, auf die Familie bezogene Lebensführung verändern können („wir sind nicht die Personen“). Dem Wunsch nach einer Aufgabe außerhalb der eigenen Familie haben sich die Freundinnen langsam durch die Aufnahme einer ehrenamtlichen Tätigkeit genähert:

aber im Hintergedanken war immer gewesen, das alleine erfüllt dich auch nicht, irgendwas musst du machen, und 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

Mit einem Engagement in einer Moscheegemeinde überwindet Raisa die Begrenzung auf die private Sphäre, verwertet ihre religiöse Bildung und steigt im innerislamischen Milieu auf. Zwar erfüllt das lange ausgeführte Ehrenamt den eigentlichen Wunsch nach einer bezahlten Berufstätigkeit nicht, dennoch bereitet die verantwortliche Position innerhalb der Gemeinde, als Vorsitzende der Frauengruppe und Koranlehrerin, sie auf die Arbeitswelt vor. Finanzielle Unabhängigkeit kann sie letztlich nur durch eine gesellschaftlich anerkannte Berufstätigkeit erlangen. Raisa sagt an anderer Stelle:

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

Neben dem religiös begründeten Bildungsgebot, mit dem sie ihren Berufswunsch legitimiert, wird auch ein anderes Motiv deutlich: Sie will dem Stereotyp der ungebildeten Muslima aktiv entgegenwirken. Raisa ist sich dessen bewusst, dass auch sie diesen Anschein außerhalb ihres Milieus hervorruft, wie die Schilderung einer Erfahrung deutlich macht. Bei der Arbeit als Reinigungskraft wird sie mit dem geschlechtsspezifischen Vorurteil der ungebildeten türkischen Putzfrau, die Kopftuch trägt und kein Deutsch spricht, konfrontiert. Damit wird ein kausaler Zusammenhang zwischen ihrer Religion und ihrem niedrigen Status hergestellt, wonach Musliminnen durch den Islam in Bildungs- und Berufsbestrebungen eingeschränkt werden. Während ihre religiöse Lebensführung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft anerkannt wird, ist sie im gesellschaftlichen Umfeld irrelevant und wird sogar als Hemmnis für die (berufliche) Integration angesehen. Aus der mehrheitsgesellschaftlichen Perspektive wird die Zugehörigkeit zum Islam zu einem Stigma, dem Raisa zu dem Zeitpunkt nichts entgegenhalten kann. Diese diskriminierende Erfahrung mag sie bewogen haben, nach der Geburt des dritten Kindes die Tätigkeit als Reinigungskraft aufzugeben. Sie selbst verweist im Interview auf Einschränkungen durch Kultur, Traditionen und ein falsches Islamverständnis. Dem setzt sie den geschlechtsunabhängigen Bildungsimperativ des Islams entgegen, also den „wahren Islam“, auf den diese Einschränkungen nicht zurückgeführt werden dürften. Da sie ihre Autonomie der Religion verdankt, erlebt sie diskreditierende Aussagen über den Islam als besonders verletzend (vgl. Ysseldyk u. a. 2011).

Nach ihrer jahrelangen ehrenamtlichen Tätigkeit innerhalb des muslimischen Milieus wagt Raisa sich wieder in das Feld der beruflichen Herausforderung. Sie ergreift die Möglichkeit, im Pflegedienst einer Bekannten zu arbeiten und beginnt nach zwei Jahren eine dreijährige Ausbildung,⁷ die einen medizinischen Abschluss vorsieht. Sie begibt sich

7 Es handelt sich um eine durch die Agentur für Arbeit finanzierte Umschulung, angelehnt an eine Ausbildung im dualen System, bei der sich der Berufsschulunterricht mit Praktikumsphasen im Betrieb abwechselt.

damit in einen Bereich, der zwischen Milieu und Gesellschaft situiert ist, denn es handelt sich um einen kulturspezifischen Pflegedienst und die meisten Patient_innen sind türkischer Herkunft. Raisas Bildungsprozess stellt eine sukzessive Überwindung der herkunftsbedingten Einschränkungen dar und mündet in einen gesellschaftlich anerkannten Beruf, den sie mit der Hoffnung verbindet, der negativen Wahrnehmung von Musliminnen etwas entgegenzusetzen zu können. Auch in ihrer Berufsschulklasse ist sie durch die Mitschülerinnen mit stereotypen Bildern konfrontiert, diesmal über die Geschlechterungleichheit im Islam oder Normen wie das Rauchverbot, an das sie sich nicht hält. Raisa nutzt die Situation, um im Rahmen ihrer Möglichkeiten ein alternatives Islambild zu vermitteln. Das lässt sich als eine spezifische Form von „Da’wa“, was eigentlich „Ruf zum Islam“ bedeutet, verstehen (vgl. Jouili 2008, 474 f.). Dabei geht es jedoch nicht um Missionierung, sondern darum, Vorurteile über den Islam durch sichtbares Auftreten als Muslimin zu korrigieren (vgl. Nökel 2002, 145 ff.; Hennig 2017).

Der gewählte Beruf der Altenpflegerin ist ein eher statusniedriger, körperlich wie emotional belastender und vergleichsweise schlecht vergüteter Beruf, der einerseits religiös – über die Geschichte des Berufs und religiöse Werte –, andererseits säkular – über die Gemeinwohlorientierung, die Idee des Helfens und den Dienst am Menschen – aufgewertet werden kann (Bischoff-Wanner 1997). Raisa selbst berichtet, dass ihr die körperliche Anstrengung, die knappe Zeit, die ihr für die einzelnen Patient_innen zur Verfügung steht, der Umgang mit dem Leid und den Launen der Patient_innen, aber auch das Autofahren in der Großstadt zu schaffen machen. Diese Schwierigkeiten nimmt sie in Kauf, indem sie die Besonderheit ihrer Eignung religiös begründet:

Ich verbinde es auch mit meiner Religion zusammen, äh (2Sek.), 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, einfach so, weil, wie gesagt, nicht jeder kann diesen Beruf ausüben. (2Sek.) Allgemein die Pflegerinnen sag ich mal ausgewählt, nicht nur ich persönlich jetzt in dem Sinne natürlich

Mit dem indirekten Verweis auf Gott, der sie für diesen Beruf ausgewählt habe, stellt sie ein Passungsverhältnis zwischen dem Beruf und ihren Fähigkeiten her. Die Erwähltheit betrifft nicht nur sie persönlich, sondern den ganzen Berufsstand, womit sie sich in eine solidarische

Beziehung zu anderen Pfleger_innen stellt. Mit dem Bezug auf Religion gelingt es ihr, die mit dem Pflegeberuf verbundenen Härten als etwas Besonderes zu deuten. Raisa ist sich zwar der Gemeinwohlorientierung der Tätigkeit bewusst, jedoch steht für sie nicht die Erfüllung religiöser Pflichten, wie das Gebot der Nächstenliebe im Fokus, sondern ihre Selbstvergewisserung und die mit dem Beruf verbundene religiöse Aufwertung. Mit dem Leid von Pflegebedürftigen konfrontiert, entwickelt sie eine Dankbarkeit gegenüber Gott, weil sie erkennt, dass sie gesund ist und arbeiten kann. Indem sie eine demutsvolle Haltung einnimmt („danke, mein Gott“), kann sie nicht nur das positive Gefühl einer innigen Beziehung zum Schöpfergott intensivieren, sondern es wird auch deutlich, dass sie sich mit der Vergangenheit aussöhnen und mit dem Erreichten zufrieden sein kann.

Diese durch die Berufsarbeit ausgelöste Reflexion zeigt erneut, dass Religion für Raisa eine wichtige biografische Ressource ist, die ihr zum einen die Ablösung von der Familie ermöglichte, sie zum anderen aber auch befähigt, negative Impulse aus der Mehrheitsgesellschaft zu potentiellen Bewährungsmöglichkeiten umzudeuten. Das religiöse Kapital ermöglicht ihr, eine von kulturellen Traditionen befreite Identität als Muslima zu begründen sowie geschlechts- und herkunftsbedingte Ungleichheiten im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu überwinden. Dabei wird eine doppelte Aufstiegsbewegung sichtbar: Zunächst erfolgt diese innerhalb des Milieus und weitet sich dann stufenweise in berufliche Felder aus – von der ungelerten Reinigungskraft bis zum Pflegeberuf. Raisa äußert im Interview den Wunsch, an ihre Berufsausbildung eine Weiterbildung zur Pflegedienstleiterin anzuschließen, um auch Tätigkeiten auf der Leitungsebene übernehmen zu können, was das Streben nach Anerkennung im öffentlichen Bereich über die berufliche Verwirklichung noch einmal deutlich macht. Es kann also festgehalten werden, dass Raisa das herkunftsbedingte Bildungsdefizit sukzessive überwindet, zunächst über den Nahbereich, die Moscheegemeinde, schließlich über eine duale Ausbildung, die sie wiederum mit ihrer Religion verknüpft.

2.2 Religion als Ressource zur Krisenbewältigung einer individualisierten Biografie

Nadjiba wurde 1972 in der algerischen Hauptstadt als erstes von 6 Kindern geboren. Der Vater ist syrischer Herkunft und als Ingenieur in Saudi-Arabien tätig; die Mutter ist französisch-algerischer Herkunft und arbeitet bei einer Fluggesellschaft. Alle Kinder besuchen das französische Gymnasium. Nadjiba und ihr 1974 geborener Bruder erwerben das französische Abitur. Er studiert Medizin in Algier, von den vier Schwestern (1975, 1976, 1979, 1982) ist bekannt, dass eine in der Immobilienbranche in Kanada arbeitet, eine andere als Chemikerin in Kuwait. Nadjiba emigriert 1992 nach Paris und nimmt ein Studium der Sprach- und Literaturwissenschaft an der Sorbonne auf. 1994 wandern ihre Eltern und Schwestern nach Kanada aus. Nachdem sich ihre Studienleistungen als unzureichend erweisen, wechselt sie 1994 das Studienfach, erwirbt 1997 eine Licence (entspricht dem Bachelor) in Sprachwissenschaft und 1999 eine Maîtrise (entspricht dem Master) in Französisch als Fremdsprache, danach beginnt sie ein Doktoratsstudium⁸. Sie heiratet im selben Jahr einen Franzosen algerischer Herkunft, von dem sie sich 2001 wieder scheiden lässt. Da sie die Spielschulden ihres Ex-Mannes begleichen muss, nimmt sie Nebentätigkeiten als Nachhilfelehrerin an und gibt das Studium schließlich auf. 2002 besucht sie ihre Familie in Kanada und bleibt dort 7 Monate. Nachdem das Touristenvisum abgelaufen ist, kehrt sie nach Paris zurück und übt mehrere Jahre lang Aushilfstätigkeiten an Schulen aus. 2008 erhält sie eine Festanstellung als Französischlehrerin in der Sekundarstufe 1 und 2, die sie 2012 aufgibt, nachdem sie sich entschieden hat, ein Kopftuch zu tragen.

Nadjibas Familie lässt sich als kulturellreligiös charakterisieren: sie verzichtet auf religiöse Alltagspraktiken, wie das Pflichtgebet, begeht aber gemeinsam religiöse Feste sowie den Fastenmonat Ramadan und vollzieht situativ religiöse Rituale, etwa das Sprechen eines Segens vor Autoreisen. Die Mutter trägt kein Kopftuch. Die Familie ist ökonomisch gut gestellt, bildungsorientiert und kosmopolitisch ausgerichtet. Dass Nadjiba und mindestens drei ihrer Geschwister studieren, belegt die erfolgreiche Transmission von Bildungskapital. Neben den

8 Vor der Bolognaform: D. E. A.

finanziellen Ressourcen begünstigt das familiäre Beziehungsgefüge die Entwicklung von persönlichen Ressourcen (Bildung und Selbstvertrauen) sowie Umweltressourcen (Freunde und Netzwerke). Angesichts dieser günstigen Sozialisationsbedingungen kann Nadjiba ihr adoleszentes Moratorium zur Sinnsuche nutzen (vgl. Oevermann 2001, Gärtner 2013):

wenn man adolescent ist, hat man immer eine Suche, man sucht sich die ganze Zeit, bei mir ging es immer darum, ok, ich habe alles, was ich will, aber ich bin nicht zufrieden, was ist das Glück, was ist das Leben.

Sie verbindet die Suche nach Identität mit grundlegenden, existentiellen Fragen. Dabei setzt sie sich mit Literatur auseinander, die in der *New-Age*-Bewegung der 70er und 80er Jahre weit verbreitet war: neben Ibn Khaldoun, dem Sufismus und der islamischen Mystik erwähnt sie auch Carlos Castaneda, der Wege beschreibt, wie Transzendenzerfahrungen mit natürlichen Drogen erreicht werden können. Einerseits schließt sie auf der Suche nach existentiellen Erfahrungen an ihr Herkunftsmilieu an, in dem diese Literatur verfügbar ist, andererseits grenzt sie sich mit einem Einzigartigkeitsentwurf (vgl. Gärtner 2013, 212 ff.) von ihrer Familie ab: Sie habe sich als einzige in der Familie „schon immer“ für spirituelle Fragen interessiert.

Obwohl Nadjiba über gute Voraussetzungen für ein erfolgreiches Studium verfügt – neben dem französischen Abitur und sehr guten Sprachkenntnissen lebt auch ihre französische Großmutter in der Nähe von Paris – drohen ihr 1994, dem Jahr der Migration ihrer Familie nach Kanada, aufgrund unzureichender Studienleistungen die Exmatrikulation und die Ausweisung aus Frankreich. Diese nicht erwartbare Krise hängt, so unsere These, sowohl mit der Trennung von der Familie als auch mit der neuen Situation zusammen: Einerseits kann sie den Gewinn an Freiheit genutzt haben, um mit alternativen Lebensstilen zu experimentieren, neue Bekanntschaften zu schließen, Drogen auszuprobieren und die Freizeitmöglichkeiten zu genießen. Andererseits kann die Trennung von der Familie, die Orientierung in einer neuen Umgebung und der Übergang von der Schule an die Universität sie emotional belastet haben. Die Erzählung im Interview legt beides nahe: Sie leidet unter der Trennung, zumal die Migration der Familie nach Kanada die Entfernung zu ihr vergrößerte, und vernachlässigt das Studium, das sie inhaltlich nicht interessiert habe.

In dieser Krise beginnt Nadjiba wieder häufiger zu meditieren und zu beten, wobei der Glaube für sie in zweifacher Hinsicht von Bedeutung ist: für die Entwicklung ihrer Persönlichkeit wie ihrer Spiritualität. Mit der Aufnahme der religiösen Praxis schließt sie an ihre adoleszente Suche an und intensiviert ihre religiöse Bindung. Sie betont nicht den Pflichtcharakter der Gebete, sondern ihr Bedürfnis zu beten. Ihre Religiosität, die sich durch die Krisenerfahrung verstärkt, lässt sich als emotionale Ressource verstehen, denn sie schafft ihr – angesichts der Abwesenheit der Familie – einen Raum der Geborgenheit, in dem sie die Nähe und Liebe zu Gott erfährt.

Dadurch stabilisiert Nadjiba sich: Sie wechselt ihr Studienfach und nimmt den ursprünglichen Plan, ein auf beruflichen Erfolg ausgerichtetes Universitätsstudium, wieder auf. Dass sie nach Abschluss des Studiums heiratet, spricht zudem für den Wunsch nach einer eigenen Familie. Die Ehe ist nicht traditionell arrangiert, sondern lässt sich als moderne, individuierte Ehe verstehen, in der die Partnerschaft im Vordergrund steht (vgl. Herma 2009). Allerdings stellt sich recht schnell heraus, dass die Beziehung nicht tragfähig ist und das Paar trennt sich. In dieser erneut krisenhaften Situation – die Familiengründung ist gescheitert, die berufliche Zukunft ist unsicher – besucht sie ihre Familie in Kanada und überlegt, dorthin auszuwandern, kehrt aber nach Ablauf des Visums nach Paris zurück, wo sie ihre berufliche Karriere wieder verfolgt. Sie arbeitet mehrere Jahre in befristeten Verhältnissen als Lehrerin und erhält 2008 eine Festanstellung. Sie kommentiert ihre erfolgreiche berufliche Etablierung:

Ich hatte einen Vertrag als Lehrerin, es lief gut auf dem Gymnasium und dem Collège, da war ich so stolz, endlich, ich war überglücklich, ich hatte das, was ich wollte, außerdem arbeitete ich gleich bei mir in der Nähe, ich hatte also meine Wohnung, meine Arbeit, ich konnte mich entfalten, war sehr glücklich, weil ich ein Ergebnis, einen Erfolg erreicht habe, aber, es gibt ein aber, der kleine Wermutstropfen, ich war in meinem tiefsten Inneren nicht zufrieden [...] trotz alledem, dem Geld, einem guten Gehalt, also keine finanziellen Sorgen, all diese kleinen (unv.), die man hat, ist es die Selbstbestätigung, die Anerkennung durch die anderen, aber dann, ist es gut, ich habe das überwunden, ich will zu etwas anderem übergehen, ich will etwas, das mir mehr bringt, an einem bestimmten Punkt reicht es

Nachdem Nadjiba, entsprechend der übernommenen Leistungsorientierung ihrer Familie, lange auf das Ziel der beruflichen Verwirklichung hingearbeitet hat, genießt sie ihre Arbeit, das angenehme Arbeitsumfeld sowie das Privileg kurzer Arbeitswege in der verkehrsbelasteten Metropole. Zudem lässt sich der Besitz einer Eigentumswohnung in Paris angesichts der Wohnungsknappheit und den hohen Preisen als Erfolg verbuchen, der sich auch in der sozialen Anerkennung ihres Umfelds bemerkbar macht. Auf dem Höhepunkt ihrer Erfüllung – sie ist nicht nur „überglücklich“, sondern auch beruflich und sozial anerkannt – sorgt jedoch ein „kleiner Wermutstropfen“ für einen Wendepunkt: In dem Moment spürt sie wieder eine „tiefe innere Unzufriedenheit“, die eine Sinnkrise auslöst. Sie sucht, so viel wird deutlich, nach einer Form der Erfüllung jenseits aller weltlichen Erfolge und Güter. Fragt man gedankenexperimentell, was das sein kann, legt ihre Biografie zwei Antworten nahe: Zum einen bleibt die Gründung einer eigenen Familie offen und damit latent krisenhaft. Nadjiba hat zwar immer wieder Liebesbeziehungen, aus denen weder eine dauerhafte Partnerschaft noch Kinder hervorgehen. Zu diesem Zeitpunkt ist sie 40 Jahre alt und die Frage der (biologischen) Mutterschaft erhält für Frauen allmählich Endgültigkeitscharakter. Zum anderen eine Form der Selbstverwirklichung, die jenseits materieller Ideale liegt. Als Optionen bieten sich sowohl eine „ichbezogene“ als auch eine „authentische“ Selbstverwirklichung an (vgl. Taylor 1995), wobei letztere das Moment der verpflichtenden Bindung an eine Sache beinhaltet (vgl. Gärtner 2014, 484 f.).

Nadjiba hinterfragt ihr bisheriges Leben und stellt erneut die Sinnfrage:

2012, inzwischen hatte ich, was das Spirituelle angeht habe ich viel gearbeitet, das heißt, ich las viel im Koran, ich habe mich für das Ziel interessiert, den Selbstzweck, was ist das, heißt das alles zu haben, was man hat, aber ich war nicht zufrieden, ich hatte einen Freund, ich hatte alles, aber mein Herz war nicht besänftigt, ich denke das ist, was wir suchen, wir suchen die innere Ruhe

Religion und Spiritualität stellen eine Kontinuität in ihrer Biografie dar, die sie sukzessive intensiviert. Zudem bestätigt sich, dass ihre Unzufriedenheit durchaus mit einem unerfüllten Kinderwunsch zusammenhängt: Sie hat zwar einen „Freund“, mit dem sie aber offenbar keine Familie gründen kann. Dass ihre Entscheidungen in dieser Hinsicht, anders als in materiellen und beruflichen Dingen, misslingen, bringt sie mit ihrer religiös inkonsequenten Lebensführung zusammen:

Ich begann zu verstehen, dass es für mich eine vorherbestimmte Richtung gibt und wenn ich sage, dass im Koran [steht] man soll sich verschleiern und ich, ich bin sehr, ich liebe die Mode, Klamotten und all das, ich habe das alles überwunden, weil ich mir jetzt sage, auf spiritueller Ebene, das ist die Quelle, der Kern

Sie entscheidet sich nach langem Ringen dafür, das Kopftuch zu tragen, nicht nur um die Überwindung des Weltlichen („Mode, Klamotten“), sondern auch ihr religiöses Bekenntnis sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Wie schon im ersten Fall wird auf die individuelle Relevanz des Kopftuchs abgestellt.⁹ Diese Entscheidung hat Folgen für ihre Stellung in der Gesellschaft, in der Familie und im Beruf. Die Beschäftigung im öffentlichen Schuldienst in Frankreich ist aufgrund der staatlichen Neutralität im Kontext der französischen Laizität ausgeschlossen. Während Nadjiba das Gespräch mit ihrem Vorgesetzten anlässlich der unvermeidlichen Entlassung als positiv schildert, trifft sie in der Familie auf Ablehnung. Ihre Mutter, für die das Kopftuch ein Ausdruck von Rückschrittlichkeit und Bildungsferne ist,¹⁰ betrachtet ihre Entscheidung als Scheitern und Absage an das familiäre Streben nach beruflichem und wirtschaftlichem Erfolg. Insofern lässt sich ihr religiöses Bekenntnis durchaus als Emanzipation gegenüber familiären Erwartungen verstehen, mit dem sie sich von einem elterlich begründeten und zunächst auch selbst verfolgten Lebensentwurf distanziert.

Zwar hat die Berufstätigkeit für Nadjiba zu dem Zeitpunkt des Interviews keine Priorität, jedoch ist sie sich der Optionen bewusst, über die sie durch Bildungsstand und Netzwerke verfügt. Sie thematisiert Länder, in denen Familienangehörige leben und in denen sie als Lehrerin mit muttersprachlichen Kenntnissen in Französisch und Arabisch jederzeit arbeiten könnte. Als weitere Option erwähnt sie den Handel mit muslimischen Kopfbedeckungen aus Kuwait. Insofern kann Nadjiba es sich durchaus „leisten“, ihre Krise durch ein spirituell ausgerichtetes Leben zu lösen und den Weg einer religiösen Virtuosa zu beschreiten: Sie verspricht sich von der Hinwendung zu Gott Erfüllung. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie 42 Jahre alt und setzt ganz auf die religiöse Lösung ihrer Krise:

9 Tatsächlich gibt es einen Dissens über diese Norm und zahlreiche Gründe für Musliminnen, kein Kopftuch zu tragen.

10 Jüngere Generationen erleben das anders. Nach dem Scheitern des politischen Islams betonen muslimische Eliten ihr religiöses Bekenntnis und Anderssein und verknüpfen dieses mit Modernität (vgl. Göle 2004, 12).

Ich zähle auf da oben. Ich mache die Dinge und Allah, Gott, er ist es, der für mich entscheidet, sagen wir mal. Er hat immer entschieden, also, ich bin quasi sicher, mehr als sicher sogar, nicht quasi, dass alles von Gott abhängt. Er lässt uns Personen kennenlernen, man muss nur aufrichtig sein, unser Glauben muss aufrichtig sein und dann wird Allah die Entscheidungen für uns treffen.

Ihre (Beziehungs-)Krise, so unsere Deutung, scheint sie durch die Entlastung vom Zwang zur Entscheidung lösen zu wollen: Sie vertraut darauf, dass Gott im Ausgleich für ihre religiöse Hingabe stellvertretend Entscheidungen trifft. In ihrem Entschluss, „auf da oben zu zählen“ liegt einerseits eine Verschiebung der Entscheidungs- und Begründungslast auf eine höhere Instanz, andererseits aber auch die Einsicht, eine Mutterschaft auf Grundlage einer muslimischen Ehe nicht selbstbestimmt herbeiführen zu können. Ihre diesbezüglich gescheiterten Bemühungen sind aus zwei Gründen besonders krisenhaft: zum einen ist die Verwirklichung noch greifbar, die Möglichkeiten schwinden jedoch zunehmen aufgrund ihres Alters; zum anderen stellt der Wunsch nach einer eigenen Familie und Kindern für sie auch ein religiöses Bedürfnis dar, da sie sich unverheiratet unvollständig fühle und nur die Hälfte ihrer Religion erfülle.

Nadjiba versucht somit, ihre Sinnkrise durch eine umfassende Orientierung auf Religion zu lösen. Ihr gesteigertes Gottvertrauen stellt für sie eine Ressource der Lebensführung dar, vor der ihr Leben nunmehr weniger als persönlicher Erfolg oder Scheitern erscheint, sondern als Folge von Entscheidungen einer höheren Instanz – wobei die Herausforderung für sie darin liegt, diesen Sinn zu erkennen. Insgesamt lässt sie sich als „moderne Pilgerin“ (Hervieu-Léger 2004, 65 ff.) charakterisieren, die das Bild der ewig Suchenden verkörpert und zugleich Religion eng an biografische Konstellationen knüpft. Die religiöse Praxis der „modernen Pilgerin“ ist freiwillig, autonom und moduliert, d. h. sie bedient sich der Praktiken, die sie als gewinnbringend erachtet, wobei die Außeralltäglichkeit eine zentrale Rolle spielt. Zudem lässt sich ihre Religiosität gut mit Migration verbinden: Die individuelle, nicht auf eine kollektive Religionsgemeinschaft angewiesene Praxis lässt sich in Anlehnung an Hervieu-Léger mit der Metapher einer Reise bzw. eines Parcours beschreiben.

3 Fazit

Die Analyse der beiden Fälle, die im Hinblick auf ihre Ressourcenausstattung und ihre biografische Entwicklung maximal kontrastieren, zeigt nicht nur, wie Religion jeweils als Ressource mobilisiert werden kann, sondern auch, dass sie eine voraussetzungsreiche Ressource ist, die ihre Wirkung in der individuellen Biografie nur entfalten kann, wenn es dem Individuum gelingt die passenden Bezugspunkte zur Religion herzustellen. Beide Fälle lösen biografische Krisen durch Religion und setzen so einen Kontrapunkt zum Herkunftsmilieu, was das Innovationspotential, aber auch das Voraussetzungsreiche der Ressource Religion zeigt: Beide stellen sich zwar in die Kontinuität der Religionstradition, nutzen ihr Potential aber für ihre eigene Entwicklung, die sie auch aus der Familientradition hinausführt. In beiden Biografien setzt die gesteigerte Hinwendung zur und Auseinandersetzung mit Religion in der Adoleszenz ein: Während Nadjiba ein Moratorium gewährt wird, muss Raisa gänzlich darauf verzichten. Existenziell abgesichert nutzt erstere das Privileg des Moratoriums, das Raum für Sinnfragen eröffnet, zur Entwicklung der eigenen Persönlichkeit. Demgegenüber dominieren bei Raisa Fragen der Lebensbewältigung, die mit konkreten beruflichen Entscheidungen verbunden sind. Diese jeweils unterschiedliche Weichenstellung setzt sich in den biografischen Verläufen fort.

Nadjiba zieht sich von Zeit zu Zeit aus gesellschaftlichen Verpflichtungen zurück und sucht Entwicklungsmöglichkeiten im Glauben, d. h. sie begibt sich mehr und mehr auf den Weg der religiösen Virtuosin, der für sie am Ende einen Ausweg aus einer Entscheidungskrise darstellt: Sie gibt die Last der Entscheidung ab und erhofft Erlösung (davon) durch die Hingabe an Gott. Aufgrund ihrer kosmopolitischen Zugehörigkeit und Orientierung ist ihr Interesse an Integration in die französische Gesellschaft nicht stark ausgeprägt. Da es in ihrem Fall denkbar wäre, dass sich ihre Biografie auch ohne Migration in dieser Weise entwickelt hätte, kann man bei Nadjiba nicht im eigentlichen Sinne davon sprechen, dass sie Religion als Ressource für die Lösung einer migrationsbedingten Krise mobilisiert. Sie repräsentiert vielmehr einen modernen Typus von Religiosität, der nicht auf den Islam beschränkt ist, für den die universelle Dimension von Religion zentral ist. Dieser Typus entscheidet sich für eine individuelle religiöse Lebenspraxis und nutzt Religion als Ressource für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit.

Demgegenüber verkörpert Raisa einen Typus der Gastarbeitertochter mit ungünstigen Startbedingungen im Aufnahmeland. Sie mobilisiert Religion in einem mehrstufigen Prozess biografischer Entwicklung auf spezifische Weise: Zunächst ermöglicht ihr religiöses Wissen einen Autonomiegewinn gegenüber den Eltern, indem sie sich hinsichtlich religiöser Praktiken positioniert. Die Einbindung in die religiöse Gemeinschaft hat überhaupt die religiöse Bildung befördert und ist auf lange Zeit ein sinnstiftendes Betätigungsfeld. Raisa deutet dann in einem langwierigen Prozess durch die Aufnahmegesellschaft adressierte Stereotype über den Islam und die verweigerte Anerkennung in eine biografische Aufgabe um (das ist eine produktive Umdeutung in Richtung gesellschaftlicher Integration, denkbar wäre auch der Rückzug in die religiöse Gemeinschaft gewesen). Sie entwickelt das Interesse, den Islam als eine Religion zu (re)präsentieren, die die Bildung von Frauen fördert. Ihre Anstrengungen auf der Basis der religiösen Bildung ermöglichen ihr, sich in den allgemeinen Arbeitsmarkt zu integrieren, einen Bereich der Aufnahmegesellschaft, an dem sie bis dahin nur peripher teilhatte. Die ungünstige Ressourcenausstattung, die sich in ihrem Fall an den Intersektionen soziale und ethnische Herkunft sowie Geschlecht bündelt, bot aus sich heraus kaum biografische Entwicklungsmöglichkeiten und hätte durchaus in einen auf das Herkunftsmilieu beschränkten Lebensentwurf als Hausfrau münden können. Dieser durch geringe Autonomie gekennzeichnete Verlauf wird allerdings durchbrochen, da ihr die produktive Umdeutung von Diskriminierungserfahrungen gelingt. Im Prinzip lässt sich beobachten, dass die Zuschreibungen der Aufnahmegesellschaft den ungünstigen Verlauf spiegeln und mitunter sogar befördern. Dass dieser kausal auf den Islam zurückgeführt wird (und nicht auf die mangelnde Ressourcenausstattung) provoziert jedoch Raisas Gegenbewegung, deren zentrale Voraussetzung der „Ankerpunkt“ Religion ist. Die religiöse Bindung wird als positiv und autonomiefördernd erlebt und erweist sich damit als eine psychische Ressource der Lebensbewältigung. Schließlich, am Ende des mehrstufigen Prozesses, stützt der Glaube an die göttliche Erwähltheit für die Altenpflege die körperlich und emotional schwierige Berufsausübung, sodass die selbst gestellte biografische Aufgabe gelingt und in eine gesellschaftliche Integration mündet.

Literatur

- Amir-Moazami, Schirin** (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Ammerman, Nancy T.** (2003): Religious Identities and Religious Institutions. In: Dillon, Michele (Hg.): Handbook of sociology of religion. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 207–224.
- Bischoff-Wanner, Claudia** (1997): Frauen in der Krankenpflege: zur Entwicklung von Frauenrolle und Frauenberufstätigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Campus.
- Boos-Nünning, Ursula** (1989): Berufswahl türkischer Jugendlicher. Entwicklung einer Konzeption für die Berufsberatung. Nürnberg: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung.
- Bourdieu, Pierre** (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Connor, Phillip; Koenig, Matthias** (2013): Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts. In: International Migration Review 47 (1), 3–38.
- El-Mafaalani, Aladin** (2012): BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkestämmigen. Wiesbaden: Springer VS.
- El-Menouar, Yasemin; Becher, Inna** (2014): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Forschungsbericht 21. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- FES – Friedrich Ebert-Stiftung** (Hg.) (2009): Migration – Religion – Integration (Policy. Politische Akademie 30), online unter <http://library.fes.de/pdf-files/akademielberlin/06300-20090429.pdf>, erstellt Mai 2009/abgerufen 05.09.2017.
- Foner, Nancy; Alba, Richard** (2008): Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? In: International Migration Review 42 (2), 360–392.
- Gärtner, Christel** (2013): Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland. In: Wolf, Hubert; Koenig, Matthias (Hg.): Religion und Gesellschaft. Wiesbaden: Springer Fachmedien (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderhefte, 53), 211–233.
- Gärtner, Christel** (2014): Sinnverlust: Religion, Moral und postmoderne Beliebigkeit. In: Lamla, Jörn; Rosa, Hartmut; Strecker, David; Laux, Henning (Hg.): Handbuch der Soziologie. Stuttgart: UTB, 475–490.
- Gärtner, Christel** (2016): Zur Pluralisierung religiöser Identität(en). In: Willems, Ulrich; Reuter, Astrid; Gerster, Daniel (Hg.): Ordnungen religiöser Pluralität. Frankfurt a. M.: Campus, 553–580.
- Gärtner, Christel; Ergi, Zehra** (2017): Die Aneignung von Männlichkeit bei Adolescenten türkischer Herkunft im komplexen Verhältnis von Migration, Herkunftskultur und gesellschaftlichem Kontext. In: Sammet, Kornelia; Benthaus-Apel, Friederike; Gärtner, Christel (Hg.): Religion und Geschlechterordnungen. Wiesbaden: Springer, 293–324.

- Göle, Nilüfer** (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Göle, Nilüfer; Amman, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, 11–44.
- Hennig, Linda** (2017): Aushandlungsprozesse zwischen Beruf und Religion – Fallstudien der Biografien praktizierender Musliminnen in Deutschland und Frankreich. In: Sammet, Kornelia; Benthous-Apel, Friederike; Gärtner, Christel (Hg.): Religion und Geschlechterordnungen. Wiesbaden: Springer, 323–349.
- Herma, Holger** (2009): Liebe und Authentizität: Generationswandel in Paarbeziehungen. Wiesbaden: Springer.
- Hervieu-Léger, Danièle** (2004): Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon.
- Hillmann, Felicitas; Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH** (Hg.) (1998): Türkische Unternehmerinnen und Beschäftigte im Berliner ethnischen Gewerbe, online unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ss0ar-126237>, abgerufen 22.02.17.
- Jouili, Jeanette** (2008): Re-fashioning the self through religious knowledge: How muslim women become pious in the German Diaspora. In: Al-Hamarneh, Ala; Thielmann, Jörn (ed.): Islam and Muslims in Germany. Leiden (u. a.): Brill, 463–488.
- King, Vera; Koller, Hans-Christoph; Zölch, Janina; Carnicer, Javier** (2011): Bildungserfolg und adoleszente Ablösung bei Söhnen aus türkischen Migrantenfamilien. Eine Untersuchung aus intergenerationaler Perspektive. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 14 (4), 581–601.
- Klinkhammer, Gritt** (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal.
- Levitt, Peggy** (2009): Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally. In: Journal of Ethnic and Migration Studies 35 (7), 1225–1242.
- Levitt, Peggy; Jaworsky, Nadya B.** (2007): Transnational migration studies: past developments and future trends. In: Annual Review of Sociology 33, 129–156.
- Malik, Jamal** (Hg.) (2010): Mobilisierung von Religion in Europa. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Nökel, Sigrid** (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken: eine Fallstudie. Bielefeld: transcript.
- Oevermann, Ulrich** (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 a. M.: Suhrkamp, 58–156.
- Oevermann, Ulrich** (2001): 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.
- Ramji, Hasmita** (2007): Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims. In: Sociology 41 (6), 1171–1189.

- Reisinger, Susanne** (2010): Bildung mobilisiert Religion – Rechtskontroversen und Bildungsinitiativen muslimischer Frauen. In: Malik, Jamal (Hg.): Mobilisierung von Religion in Europa. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 205–216.
- Schiffauer, Werner** (1991): Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: eine Ethnographie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner** (2005): Religion und Migration. In: Eryilmaz, Aytaç (Hg.): Projekt Migration. Köln: DuMont, 562–571.
- Schiffauer, Werner** (2006): Migration und Religion. A Special Relationship. In: Art & Thought. Fikrun Wa Fann 83, 29–34.
- Schiffauer, Werner** (2015): Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention, unter Mitarbeit von Neslihan Kurt, Susanne Schwalgin und Meryem Ucan, Brücken im Kiez – Ein Projekt der Stiftung Brandenburger Tor. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 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.
- Taylor, Charles** (1995): Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Warner, R. Stephen** (2007): The Role of Religion in the Process of Segmented Assimilation. In: ANNALS of the American Academy of Political and Social Science 612, 102–114.
- Willems, Ulrich** (2004): Religion und soziale Bewegung – Dimensionen eines Forschungsfeldes. In: Forschungsjournal NSB 17 (4) 28–41.
- Ysseldyk, Renate; Matheson, Kimberly; Anisman, Hymie** (2011): Coping with identity threat: The role of religious orientation and implications for emotions and action intentions. In: Psychology of Religion and Spirituality 3, 132–148.

Über die Autorinnen

Christel Gärtner, Prof. Dr., Soziologin, Mentorin in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters Religion und Politik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. E-Mail: cgaer_01@uni-muenster.de.

Linda Hennig, Dipl.-Soz., Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Münster und Doktorandin im Fortschrittskolleg RePliR (Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region). E-Mail: linda.hennig@uni-muenster.de.