

Intersektionale Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit von jungen Muslim:innen in Deutschland und ihr Potenzial für das interreligiöse Lernen

Fahimah Ulfat

1. Einleitung

In der Gegenwart nimmt die religiös-weltanschauliche Pluralität immer mehr zu. Nicht nur auf der Ebene religiöser Gemeinschaften ist die Vielfalt empirisch fassbar, sondern auch auf individueller Ebene. Religiöse Pluralisierung führt zu Prozessen der „Selbstvergewisserung und Neuorientierung“ in, am Rande und jenseits der Religionen aber auch zur „theologischen Reflexion auf die eigene Glaubensstradition“ und zum interreligiösen Lernen (Liedhegener 2018, S. 370).

Für das interreligiöse Lernen ist es zunächst wichtig, die unendliche Vielfalt der Lebenswirklichkeit junger Menschen in Deutschland zu betrachten:

In Deutschland leben die unterschiedlichsten jungen Menschen aus den unterschiedlichsten Religionen und Weltanschauungen, aus den unterschiedlichsten Ländern mit den unterschiedlichsten sexuellen und Genderorientierungen, die überdies die unterschiedlichsten Positionen zu ihren je eigenen Religionen und Weltanschauungen einnehmen. Sie haben unterschiedliche soziale und kulturelle Herkünfte, was ihnen Bildungschancen erleichtern oder auch erschweren kann.

In dieser hochgradig heterogenen Gemengelage findet Lernen im Allgemeinen und interreligiöses Lernen im Besonderen statt. Im Folgenden stehen junge Muslim:innen mit Migrationshintergrund und in ihrer Lebenswirklichkeit im Fokus. Die Argumentation will auf die Vielschichtigkeit dieser Lebenswirklichkeit aufmerksam machen, die immer noch allzu oft auf die eine Dimension der Religion und Religiosität verengt wird.

2. Die Vielfalt religiöser Orientierungen

Wenn man die religiöse und konfessionelle Verteilung der Bevölkerung in Deutschland zwischen 1950 und heute vergleicht, wird deutlich, dass Deutschland ein multireligiöses Land geworden ist. 1956 gehörten insgesamt ca. 95% der Gesamtbevölkerung der katholischen bzw. der evangelischen Kirche an. Ende 2019 liegt der Anteil beider Kirchen zusammen bei ca. 52% (vgl. Eicken/Schmitz-Veltin 2010; Evangelische Kirche in Deutschland 2020, S. 5).

Das bedeutet, dass neben den 52% Katholik:innen und Protestant:innen in Deutschland ca. 48% von Konfessionslosen und Andersgläubigen gestellt werden. Jedoch ist die Erfassung ihrer Anzahl alles andere als einfach.

Die Problematik bei der Berechnung der Zahl der Muslim:innen besteht darin, dass sie nicht über die Mitgliedschaft in einer Moscheegemeinde bzw. muslimischen Organisation erfasst werden können, weil es anders als in den deutschen Großkirchen üblich, keine formale Mitgliedschaftspflicht gibt (vgl. ausführlich Schweitzer/Ulfat 2021, S. 15–16). Die aktuellste Hochrechnung von 2020 gibt an, dass „in Deutschland im Jahr 2019 zwischen 5,3 Millionen und 5,6 Millionen muslimische Religionsangehörige (einschließlich alevitischer Religionsangehöriger) mit einem Migrationshintergrund aus [...] 23 berücksichtigten muslimisch geprägten Herkunftsländern leben“, das macht 6,4–6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung aus (Pfündel/Stichs/Tanis 2021, S. 37).

Die Zahlen sagen natürlich über die Religiosität der Menschen mit muslimischem Glauben nichts aus. Religiosität und Religionspraxis von Muslim:innen wird regelmäßig im Rahmen verschiedener Studien erhoben. Dabei werden Muslim:innen insbesondere in quantitativen Studien tendenziell als relativ homogene Gruppe religiöser bzw. hochreligiöser Menschen dargestellt.

Beispielsweise konstatiert die Studie *Muslime in Deutschland* von 2007, dass „die Hälfte der muslimischen Allgemeinbevölkerung als religiös (39,4%) oder sehr religiös (16,6%) zu kennzeichnen [sind]. Bei den Schülern fallen fast zwei Drittel in diese Kategorie, bei den muslimischen Studierenden 54,6%“ (Brettfeld/Wetzels 2007, S. 14). Der im Jahre 2008 veröffentlichte Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung *Muslimische Religiosität in Deutschland* zeigte unter anderem, dass sich Muslime in Deutschland in ihrer Religiosität deutlich von der nichtmuslimischen Bevölkerung unterscheiden: „90 Prozent der Muslime in Deutschland über 18 Jahre lassen sich als religiös einstufen; 41 Prozent davon sogar als hochreligiös.“ (Bertelsmann Stiftung 2008, S. 6). Auch die im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz durchgeführte Studie *Muslimisches Leben in Deutschland* von 2008 belegt den hohen Stellenwert der Religion für Muslim:innen (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009).

Auch in Jugendstudien wird deutlich, dass Religion eine größere Bedeutung für muslimische Jugendliche zu haben scheint. Die 18. Shell Jugendstudie von 2019 stellt fest, dass für „fast zwei von drei Jugendlichen aus den islamisch geprägten Ländern [...] der Gottesglaube eine wichtige Rolle [spielt], während dies für deutsche Jugendliche ohne Migrationshintergrund sowie diejenigen aus den sonstigen OECD-Ländern nur für jeden Vierten zutrifft“ (Albert/Hurrelmann/Quenzel 2019, S. 23). Die Sinus Studie von 2020 legt dar, dass speziell muslimische Jugendliche die Bedeutung von Religion in ihrem Alltag betonen (vgl. Calmbach et al. 2020, S. 115). In eine ähnliche Richtung geht die Tübinger Untersuchung *Jugend – Glaube – Religion* (vgl. Schweitzer et al. 2018).

Der aktuelle Religionsmonitor von 2017 *Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?* hat unter anderem die Religiosität von Muslim:innen in fünf europäischen Ländern untersucht

und vergleichend dargestellt. Diese Studie, die nicht nach expliziten Selbstzuordnungen fragt, kommt zu dem Ergebnis, dass die Religiosität der Muslim:innen insgesamt in Europa im Vergleich zur christlichen und nichtmuslimischen Bevölkerung „eher hoch“ ist. In Prozent ausgedrückt, sind unter Muslim:innen 8% gering religiös und 41% hochreligiös. Unter Christ:innen sind 16% gering religiös und 23% hochreligiös. Im Ländervergleich sind die Muslim:innen im Vereinigten Königreich am religiösesten, relativ wenig religiös in der Schweiz (vgl. Halm/Sauer 2017, S. 34).

Für alle angesprochen Studien stellt sich jedoch nun dieselbe, alles andere als einfach zu beantwortende Frage: Was verstehen die Befragten unter „stark gläubig“ bzw. „hochreligiös“ und warum einordnen sie sich dort ein?

In Herkunftskulturen, in denen ‚starke‘ Religiosität quasi zum guten Ton gehört, dürfte die Tendenz, sich ungeachtet der eigenen religiösen Lebensführung und Überzeugung in diese Kategorie einzuordnen, deutlich stärker ausfallen als bei Deutschen, bei denen Religiosität keinen hohen Stellenwert einnimmt. Die Selbsteinordnung von Muslim:innen findet eine Erklärung in der in vielen Gesprächen und Äußerungen zu hörenden Gleichsetzung der Begriffe ‚religiös‘ und ‚guter Mensch‘ in einem ethisch-moralischen Sinne. Ein religiöser Mensch ist in dieser Perspektive auch ein guter Mensch.

Die innermuslimische Heterogenität des Glaubens und des nicht-Glaubens oder der Religiosität und der religiösen Distanz wird interessanterweise meist weder in der nichtmuslimischen Außenperspektive noch in der muslimischen Binnenperspektive adäquat wahrgenommen. Es wird vielmehr von beiden Seiten unterstellt, dass die Mehrzahl der Muslim:innen religiöse bis hochreligiöse Menschen seien. Die oben genannten Umfragen und auch die öffentliche Wahrnehmung suggerieren so eine in Wirklichkeit nicht vorhandene Homogenität unter Muslim:innen.

Sowohl einzelne Studien als auch muslimische Selbstäußerungen brechen dieses Bild jedoch auf und zeigen, dass hinter den eben beschriebenen Homogenitätsdiskursen eine weitgehend unentdeckte Heterogenität verborgen ist (vgl. ausführlich Ulfat 2020a). Gerade diejenigen Menschen, die sich als Muslim:innen bezeichnen, jedoch wenig oder keinen Bezug zum Islam haben, weder zur muslimischen Tradition noch zur Orthopraxis, fallen häufig aus dem Raster der Forschungen heraus und werden so als Muslim:innen so gut wie unsichtbar. Doch an einigen Stellen treten sie dennoch ins Licht der Wahrnehmung:

In der Studie *Muslimisches Leben in Deutschland* von 2009, in der direkt nach der Selbstzuordnung gefragt wurde, ordneten sich 14% der befragten Muslim:innen den Items „nicht gläubig“ oder „eher nicht gläubig“ zu (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009, S. 141). Diese Gruppe von Menschen, die sich als Muslim:innen bezeichnen aber als „nicht gläubig“

einschätzen, wird auch aufgrund solcher methodischen Vorgehensweisen in den meisten quantitativen Studien kaum oder gar nicht sichtbar.

In qualitativen Studien, in denen die Subjekte selbst zu Wort kommen und ihre individuellen religiösen oder areligiösen Überzeugungen artikulieren können, tritt dieser Typ jedoch häufig und mit großer Deutlichkeit zu Tage (vgl. Ulfat 2017). Es wird also deutlich, dass es keineswegs zwingend eine Korrelation zwischen der Selbstzuordnung als hochreligiöse:r Muslim:in und der realen Stärke der Religiosität bzw. Gläubigkeit gibt.

Wenn die Resultate quantitativer Studien mit den Ergebnissen qualitativer Studien kontrastiert werden, werden eine Reihe von Verschiebungen im Verständnis von Religion, Glaube und Religiosität bei jungen Muslim:innen sichtbar. Qualitative Studien können einerseits die von den quantitativen Studien erhobene höhere Religiosität der Muslim:innen differenzieren, andererseits zeigen sie, dass die Rekonstruktions- und Subjektivierungsleistungen, mittels derer sich junge Muslim:innen den Islam und die islamische Tradition (neu)aneignen, als Ausdruck der Herausforderungen der deutschen modernen Rahmenbedingungen, aber auch als Antworten auf sie verstanden werden können, auf die im Folgenden eingegangen wird.

3. Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung von Religion

Die europäische Moderne ist durch Säkularisierung geprägt in dem Sinne, „dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Bedeutung der Religion in der Gesellschaft ausüben und deren Akzeptanz vermindern“ (Pollack 2018, S. 395). Diese Säkularisierungsthese geht nicht, wie meist angenommen, vom Verschwinden der Religion in der Moderne aus, auch wenn einzelne Vertreter von ihr vom Absterben der Religion sprechen. Konkret geht die Säkularisierungsthese davon aus, dass „sich die soziale Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen abschwächt“ und „dass der religiöse Bedeutungsrückgang auf Prozesse der Modernisierung zurückgeführt werden kann“ (ebd., S. 307–308). Säkularisierungstheoretische Ansätze versuchen, zu erklären, wie und wodurch sich der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft verändert hat. Kritisiert werden diese Ansätze u.a. wegen der Konstruktion eines negativen Zusammenhangs zwischen Religion und Moderne und der Annahme, dass Erscheinungen der Modernisierung, wie Rationalisierung, Technisierung, Bildungsanstieg, Wohlstand usw. einen negativen Effekt auf Religion haben (vgl. ebd., S. 312–318).

Unabhängig von der Kritik stehen diese gesellschaftlichen Prozesse in einem Zusammenhang mit weiteren Entwicklungen, die die Moderne kennzeichnen, wie *Individualisierung*, *Privatisierung* und *Subjektivierung*, die im Folgenden näher skizziert werden, da sie ebenfalls

in Wechselbeziehung zu Religion stehen und eine entscheidende Bedeutung für das interreligiöse Lernen haben.

Ein spezifischer Prozess, der die westliche Moderne kennzeichnet, ist die *Individualisierung*. Sie bezeichnet „den Prozess, in dem sich die Lebensführung der Einzelnen aus den vorgegebenen gesellschaftlichen Fixierungen herauslöst“ (Knoblauch 2018, S. 333). Bezogen auf Religion bedeutet das eine „hochgradig vereinzelte Ausprägung der Religiosität, die sich nur noch auf einzelne bezieht“ (ebd., S. 334). Das heißt, dass die religiöse Lebensführung nicht mehr abhängig ist von traditionellen religiösen Organisations- und Bedeutungsstrukturen oder von der Autorität religiöser Deutungsbevollmächtigter, sondern vom einzelnen Individuum. Damit liegt auch die Entscheidung beim Individuum selbst, welche religiösen Angebote, Inhalte und Organisationen oder Institutionen angenommen oder abgelehnt werden. Da das Individuum selbst wählen und entscheiden kann, entsteht eine „Nachfrage“ auf einem „religiösen Markt“, die von ‚Anbietern‘ abgedeckt werden muss. Die Entstehung eines religiösen Marktes ist ein zentraler Aspekt der Privatisierung (ebd., S. 334–335).

Privatisierung bezeichnet im religionssoziologischen Diskurs, dass Religion von der öffentlichen in die private Sphäre verschoben wird, sich von formalen Organisationen wie Kirchen ablöst und „zunehmend von sekundären Institutionen getragen wird“, wie z.B. Einrichtungen oder Gemeinschaften, die beraten oder Therapien oder Selbsthilfegruppen anbieten (ebd., S. 336). Natürlich erfüllen religiöse Einrichtungen und Institutionen weiterhin religiöse Funktionen. Sie werden aber im Zuge der Privatisierung vielfältiger, entwickeln mehr Angebote, treten in Wettbewerb untereinander und bilden somit einen „Markt“ (vgl. ebd.).

Subjektivierung im religionssoziologischen Sinne ist „innere Subjektivierung“. Das Subjekt erwartet, dass es Erfahrungen macht, die transzendenter Art sind. Wenn transzendente Erfahrungen „am eigenen Leib gemacht werden“, diese also subjektiv gedeutet werden, dann wird von einer inneren Subjektivierung gesprochen (ebd., S. 340).

Die Kategorien von Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung von Religion wurden zunächst in der soziologischen Analyse der christlichen Kirchen entwickelt. Die Frage ist, sind sie auch auf Muslim:innen in Deutschland übertragbar?

Zur Beantwortung dieser Frage muss angemerkt werden, dass Muslim:innen im hiesigen kulturgeschichtlich christlich geprägten Umfeld eine Minderheit darstellen. Außerdem verfügen sie nicht über spezialisierte religiöse Institutionen mit einem umfassenden religiösen Versorgungsanspruch, wie ihn die christlichen Kirchen vertreten.

Zur Frage individueller Orientierungen und Formen muslimischer Religiosität bei jungen erwachsenen Muslim:innen haben Forscherinnen und Forscher wie Tressat (Tressat 2011) oder Tietze (Tietze 2001) qualitative Untersuchungen durchgeführt, die belegen, dass bei den Jugendlichen eine Privatisierung des Religiösen erkennbar ist (vgl. Tressat 2011, S. 133). In

der Auseinandersetzung der jungen Muslim:innen mit ihrem Lebensumfeld in Deutschland entstehen individuelle Formen muslimischer Religiosität. Diese Auseinandersetzung kann zu einer Abgrenzung der Jugendlichen sowohl von den Eltern als auch von der Gesellschaft, in der sie leben, führen. Die Fallstudien von Tressat¹ belegen, dass muslimische Religiosität eine wichtige biographische Funktion für die Jugendlichen haben kann; Tressat bewertet sie als „Ressource“ in Bezug auf die „Ausdifferenzierung eines eigenen Identitätsentwurfs“ (ebd.). Die Jugendlichen bauen in unterschiedlichem Maße religiöse Elemente in ihren Lebensentwurf ein. Die Bedeutung der Religiosität ist nach Tressat nicht an einen konkreten Kanon von religiösen Inhalten gebunden, es existieren also individualisierte Religiositätsformen. Gerade unter den muslimischen Jugendlichen sind also gemäß den Fallstudien deutliche Prozesse der Individualisierung und Privatisierung des Religiösen zu erkennen.

Eine weitere Studie bezeichnet die muslimische Religiosität in der Moderne als eine Religiosität im „Subjektivierungsmodus“ (vgl. Tietze 2001). Die Studie belegt, dass bei Muslim:innen (speziell bei stigmatisierten Männern in Großstädten Deutschlands und Frankreichs) eine Identifikation mit der islamischen Tradition stattfindet. Diese muss aber rekonstruiert werden, um ihr in der biographischen und sozialen Situation des Individuums einen Sinn zu geben. So entsteht nach Tietze ein subjektives Verhältnis zur islamischen Tradition. Damit wird der Islam zu einem „Subjektivierungsfaktor“ und theologische Inhalte werden subjektiv verändert oder neu hierarchisiert (ebd., S. 8). In der Neuaneignung der muslimischen Lebensweise wird diese verändert, da sie auf die eigene Situation hin neu zugeschnitten wird. Das heißt, dass die verschiedenen Dimensionen der religiösen Tradition von individuellen Muslim:innen unterschiedlich betont werden, womit „eine spezifische Dynamik in der Konstruktion individueller Autonomie und in der jeweiligen subjektiven Konzeption von sozialem Handeln“ entsteht (ebd., S. 9).

Diese Heterogenität religiöser Orientierungen zeigt sich bereits im Alter von ca. zehn Jahren, wie die Studie der Autorin dieses Beitrags zeigt: Mit Hilfe der Rekonstruktion des handlungsleitenden, impliziten Wissens (vgl. Bohnsack 2009) von Kindern im Alter von ca. 10 Jahren war es möglich, drei Typen von Gottesbeziehungen rekonstruieren. Der erste Typ umfasst muslimisch sozialisierte Kinder mit einer individuellen und mündigen Religiosität, die sie befähigt für ein Leben in religiösen und säkularen Welten, wie sie für die Gegenwart in Deutschland typisch sind. Der zweite Typ umfasst muslimisch sozialisierte Kinder mit einer durch Tradition dominierten Religiosität, die sie vermutlich eher weniger befähigt für ein Leben in säkularen Welten.

¹ Es wurden biographieanalytische Fallstudien mit zwei weiblichen und zwei männlichen muslimischen Jugendlichen maghrebinischer und türkischer Herkunft in Deutschland und Frankreich durchgeführt.

Zuletzt wird an dem dritten Typ deutlich, dass es aber eben auch muslimisch sozialisierte Kinder mit einer fehlenden Religiosität und einer Distanz zur Tradition gibt. Hier zeigt sich der religionsdistanzierte Mensch als eine Form der weltanschaulichen Entscheidung, die einen Bestandteil der innermuslimischen Pluralität darstellt, der von der islamischen Theologie und Religionspädagogik noch konstruktiv zur Kenntnis genommen werden muss (vgl. Ulfat 2017).

4. Der Wandel von Männlichkeit- Weiblichkeits- und Beziehungsbildern

Auch wenn Prozesse der Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung bei jungen Muslim:innen sichtbar werden, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass in einigen Bereichen dennoch Unterschiede zu den Lebenswelten und Biographien nichtmuslimischer Jugendlicher und junger Erwachsener sichtbar werden. Deutliche Unterschiede werden in den Bereichen Familienorientierung, Beziehungs- und Lebensformen, Körperlichkeit, Sexualmoral, Geschlechterverhältnisse und Heiratsverhalten sichtbar (vgl. Wensierski 2012; Wensierski/Lübcke/Schwarz 2008; Wensierski/Lübcke 2012).

Untersuchungen zu weiblichen Lebensentwürfen in Deutschland verdeutlichen eine „Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Geschlechtern“ (Nökel 2002, S. 90). So werden „traditionelle Rollenmuster“ von muslimischen Frauen der zweiten und dritten Generation kritisiert (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2006). Bevorzugt wird ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das zwar Geschlechterdifferenz berücksichtige, aber auch die Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott (vgl. Ziebertz/Coester/Betz 2010). Besonders die finanzielle Unabhängigkeit durch eine berufliche Tätigkeit ist den Frauen wichtig, um die traditionelle Hausfrauenrolle zu überwinden. Es wird eine allmähliche Auflösung der „traditionellen Geschlechterrollen“ bei diesen untersuchten Frauen sichtbar (Nökel 2007, S. 151).

Bei männlichen Lebensentwürfen konstatieren die Untersuchungen ein anderes Bild. So werden „traditionell“ orientierte Männlichkeitsbilder „vor allem über körperlich-geistige Eigenschaften (Durchsetzungsfähigkeit), über spezifische Kleidungs Vorschriften, aber auch über religiöse Konventionen gesichert und legitimiert“ (Mertol 2007, S. 182). Eher „moderne Geschlechterrollenmuster“ lassen sich bei den Männern im Bereich der Berufsausübung ihrer Partnerinnen finden. Hier zeigen sich liberalere Einstellungen (ebd., S. 184). Religiöse Muslim:innen mit türkischem Migrationshintergrund der ersten und zweiten Generation neigen weniger zu egalitärem Rollenverhalten als säkulare (Diehl/Koenig 2011, S. 208). Zudem wurde bei muslimischen Jungen festgestellt, dass Werte und Normen, die auch die „Geschlechterrollen“ prägen, häufig von den Eltern übernommen und „konserviert“ werden (Betz/Ziebertz 2010, S. 273).

Die Jugendlichen befinden sich je nach Milieu in einem Spannungsverhältnis zwischen konträren Geschlechterrollenerwartungen und Anforderungen des sozialen Umfeldes, wie der Familie, der Gemeinde, des Herkunftsmilieus, der säkularen Gesellschaft, usw. Das heißt, dass je nach Milieu trotz Individualisierungs- und Modernisierungsprozessen religiös legitimierte Normen und Werte „ein kollektiv weithin verbindlicher normativer, orientierungsleitender Rahmen“ bleiben können (Wensierski et al. 2015, S. 324). So bewegen sich muslimische Jugendliche je nach Milieu zwischen verschiedenen vorherrschenden Diskursen, von denen sie sich unter Umständen je nach Verselbständigungsprozessen emanzipieren wollen oder an denen sie sich orientieren wollen. Zu vermuten ist, dass es dadurch zu Konfliktpotenzialen kommt (vgl. Ulfat 2021a).

5. Migration, Ausgrenzung und durch sie bedingte soziale Ungleichheit

Die religiös-weltanschauliche Vielfalt ist kein Phänomen, das nur mit positiven Merkmalen einhergeht. Religiöse Unterschiede ziehen häufig auch soziale Ungleichheit hinter sich (vgl. Unser 2019). Dies darf auch beim interreligiösen Lernen nicht außer Acht gelassen werden. Junge Muslim:innen „erfahren in Zentraleuropa in der Regel eine Lebenssituation, die ihnen in Bildung und Beruf keine Gleichberechtigung ermöglicht, sodass hier kaum von Bildungsgerechtigkeit gesprochen werden kann“ (Schweitzer/Ulfat 2021, S. 22).

Dabei spielt auch der ‚Migrantenstatus‘ eine Rolle. Migration löst „Prozesse der Transformation natio-ethno-kultureller Selbstverständnisse von Individuen und Gesellschaft[en] aus“ bzw. verstärkt diese (Karakasoğlu/Klinkhammer 2016, S. 294).

Mindestens 20 % der in Deutschland lebenden Menschen, ihre Eltern oder Großeltern haben Migrationserfahrung. Ein großer Teil der Migrant:innen hat eine muslimische Religionszugehörigkeit, aber auch Angehörige des orthodoxen Christentums machen einen nicht unerheblichen Anteil aus. Bei einem Drittel der Menschen mit Migrationshintergrund ist Migration sogar keine selbsterlebte Erfahrung mehr. Aber durch Merkmale wie Aussehen, Kleidung oder Namen bleibt bei ihnen Migration als ein „Element der biografischen Kernnarration“ bestehen (Foroutan 2010, S. 10).

Der Policy Brief „Wo kommen Sie eigentlich *ursprünglich* her?“ des Forschungsbereichs beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) macht deutlich, dass unabhängig von der Herkunft sich Menschen mit sichtbarem Migrationshintergrund häufiger diskriminiert fühlen als Zugewanderte, deren Erscheinungsbild sich nicht durch natürliche Merkmale wie Hautfarbe oder kulturelle Merkmale von der Mehrheitsbevölkerung unterscheidet (vgl. SVR-Forschungsbericht 2018).

Die Untersuchung zeigt, dass Menschen mit sichtbarem Migrationshintergrund zu 48 % von erlebter Benachteiligung berichten. Die Prozentzahl steigt, wenn sie zusätzlich mit Akzent Deutsch sprechen, sie sinkt auf 17 %, wenn sich Zugewanderte äußerlich nicht von der Mehrheitsbevölkerung unterscheiden. Die Religionszugehörigkeit spielt ebenfalls eine Rolle. So berichten Zugewanderte muslimischen Glaubens deutlich häufiger von Diskriminierung (55 %) als Zugewanderte mit christlicher (29 %) oder ohne Religionszugehörigkeit (32 %) (vgl. ebd.).

Das kann darauf zurückgeführt werden, dass das Verhältnis von Religionen in der Alltagswelt vorstrukturiert ist: „Es gibt in der öffentlichen Wahrnehmung und Darstellung ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Religionen, d.h. Grenzziehungen sowie Zuordnungsschemata, die unabhängig von der Bedeutung von Religion und Religiosität für die Einzelnen greifen. Der Islam steht in dieser Ordnungspolitik derzeit, anders als der Buddhismus oder Hinduismus, ganz auf der negativen Seite“ (Karakaşoğlu/Klinkhammer 2016, S. 296).

Dieser Prozess hat zur Folge, dass ein kollektives „Wir“ und ein kollektives „die Anderen“ anhand der Differenzkategorie Religion konstruiert werden: „Subjekte werden so einem bestimmten religiösen Kollektiv (dem *Islam*) zugeordnet, sie werden als homogene Gruppe konstruiert, die als grundsätzlich anders als die *eigene* Gruppe wahrgenommen wird. Der Islam wird zur *anderen*, zur *fremden* Religion“ (Lingen-Ali/Mecheril 2016, S. 19). Jugendliche werden mit Hilfe der „sozialen Deutungs- und Identifikationspraxis Religion“ als Muslim:innen hergestellt bzw. „muslimisiert“ oder muslimischer gemacht, als sie sind. Das kann auch dazu führen, dass sie sich selbst „muslimisieren“ (ebd., S. 20). Die „Muslimisierung“ muslimischer Migrant:innen hat religiös und ethnisch aufgeladene Zuschreibungen zur Folge und fungiert als symbolische Differenzlinie zwischen „Wir“ und „Ihr“, auch im schulischen Raum (vgl. Lingen-Ali 2013). Dieser Diskurs ist einer der dominantesten in Deutschland, der auch in institutionelle Kontexte und pädagogische Praxen eingeht, wie Forschungen zeigen (vgl. z.B. Kul 2013; Lingen-Ali 2012; Shooman 2014; Rose 2010; Nguyen 2013) (vgl. ausführlich Ulfat 2021b).

6. Die Bedeutung einer intersektionalen Perspektive für die adäquate Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit junger Muslim:innen im Kontext interreligiösen Lernens

Der gegenwärtige mediale öffentliche Diskurs über Menschen muslimischen Glaubens vermittelt den Eindruck, dass Muslim:innen eine homogene Gruppierung darstellen, deren Haltungen, Einstellungen und Handlungen immer auf *den* Islam zurückzuführen sind. Innerislamische Diversität wird im öffentlichen Diskurs ignoriert, aber auch in der schulischen Realität kaum wahrgenommen. Andere Differenzkategorien, wie Kultur/Ethnie, Geschlecht, Sexualität, soziale Ungleichheit usw. werden bei der Konstruktion der ‚anderen Religion‘ nicht

in Betracht gezogen, weil ihre Irrelevanz angesichts der epistemischen Wucht des Konstrukts selbstevident erscheint.

Aber auch in vielen bisherigen empirischen Forschungen wird oft eine simplifizierende Kausalkette deutlich in dem Sinne, dass Vorstellungen von Muslim:innen über bestimmte Werte aus einer religionsdominanten Perspektive untersucht werden.

Wie oben aufgezeigt, leben junge Menschen muslimischen Glaubens in verschiedenen Differenzen, die vielschichtig ineinander verwoben sind. Diese können sich wechselseitig beeinflussen, verstärken, bedingen und aufheben und können somit nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Beispielsweise stehen Jugendliche ohne Migrationshintergrund und mit christlichem oder konfessionslosem Bekenntnis bei der Differenzkategorie Geschlecht vor anderen Herausforderungen als Jugendliche mit Migrationshintergrund und muslimischem Glauben. Bei der Differenzkategorie Kultur/Ethnie haben Jugendliche mit und ohne Migrationshintergrund teilweise mit Problemen der nationalen Identität zu kämpfen, die sich aber völlig unterschiedlich darstellen, je nachdem, welches Land als Herkunftsland angesehen wird. Es ist nicht nur die Differenzkategorie Religion, die einen Unterschied macht, sondern die Intersektion von verschiedenen Differenzkategorien. Im unterrichtlichen Geschehen treffen verschiedene religiöse, soziale, körperliche, ethische und weitere Merkmale der Schüler:innen und der Lehrkräfte aufeinander. Diese Vielfalt wird freilich zwangsläufig auch in interreligiöse Bildungsprozesse eingebracht.

Für das interreligiöse Lernen eignet sich die intersektionale Perspektive in besonderem Maße. Sie nimmt die Vieldimensionalität, die Verknüpfungen und die Dynamiken zwischen den oben skizzierten Lebensfeldern in den Blick, untersucht die in ihnen liegenden Spannungsfelder und weist auf die Notwendigkeit hin, auch in der Alltags- und der Unterrichtspraxis sensibel für diese Vielschichtigkeit zu werden. Die inter- wie innerreligiöse Vielfalt, die Prozesse der Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung, die sexuelle und Gendervielfalt mit ihren zahllosen Spannungsfeldern und die Migrationssituation mit ihren Ausgrenzungserfahrungen – all das existiert nicht nebeneinander. Diese Größen bilden zusammen (mit noch einigen anderen) das Lebensumfeld von jungen Muslim:innen, ein hochgradig dynamisches Ganzes, das nicht, wie immer noch weitgehend von der deutschen Medien- und Forschungslandschaft praktiziert, immer wieder auf die eine Dimension der Religion verengt werden darf.

Diese Perspektive soll nicht nur als theoretisches Konzept, das dem interreligiösen Lernen zu Grunde gelegt werden soll, betrachtet werden, sondern auch als methodische Vorgehensweise im Unterricht zum Tragen kommen. Sie schärft das Bewusstsein der Lehrkräfte und der Schüler:innen dafür, dass verschiedene Differenzkategorien wie Geschlecht, Sexualität, Religion, Nationalität/Kultur/Ethnizität, sozialer Status, etc. miteinander verschränkt sind und zusammenwirken.

Der Ansatz der Intersektionalität hilft, essentialistische Sichtweisen zu vermeiden, wie beispielsweise, dass Religion eine feste und unveränderbare Größe sei, die das Verhalten von Menschen als einzige Kategorie determiniert. So kann die intersektionale Perspektive im Unterricht dazu beitragen, dass Schüler:innen verstehen, dass verschiedene Kategorien wie Kultur, Religion, Ethnizität, sexuelle Orientierung usw. dazu führen, dass beispielsweise ein Geschlechtskonzept auf eine bestimmte Art und Weise gelebt wird und dazu führt, dass bestimmte Geschlechterdifferenzen hergestellt werden. Sie sensibilisiert für Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse, in die Differenzen und Ungleichheitsverhältnisse eingebettet sind (vgl. Ulfat 2020b).

Im Anschluss an Ulrike Auga sind „Vorstellung(en) von identitären Kategorien, wie ‚Mann‘ oder ‚Frau‘, oder ‚Jüdisch‘, ‚Christlich‘, ‚Muslimisch‘, ‚Säkular‘ problematisch, weil sie die Tendenz besitzen, einen Menschen zu stereotypisieren, zu homogenisieren oder zumindest zu reduzieren und das mögliche Wissen über ihn/sie zu kanalisieren“ (Auga 2013, S. 53). Daraus folgt, dass es im Unterricht notwendig ist, für Schüler:innen Räume zu schaffen, in denen sie Geschlecht, sexuelle Orientierungen, religiöse Orientierungen und andere Zugehörigkeiten in ihrem Zusammenwirken dekonstruieren und sogar neu entwerfen und aushandeln können und/oder gegen vorherrschende Stereotype oder gegen die ihnen zugewiesenen Zuschreibungen protestieren können (vgl. Haeger 2008, S. 91).

7. Die andere Seite der Wahrnehmung

Obwohl es eine Binsenweisheit ist, dass über- und voneinander Lernen stets zwei Seiten hat – Verstanden werden, aber auch Verstehen – muss konstatiert werden, dass die empirische Forschung hier derzeit eine bemerkenswerte Asymmetrie aufweist. Während die Wahrnehmung von Muslim:innen durch Nicht-Muslim:innen, ihre Stereotypisierung und die Reduzierung ihrer Lebenswirklichkeit auf ein häufig eindimensionales Bild von Religion bereits Gegenstand zahlreicher Studien ist, finden sich in umgekehrter Richtung kaum Forschungen. Sowohl national als auch international gibt es bereits eine Reihe von Studien, die Vorurteile und Einstellungen zum Islam und gegenüber Muslim:innen untersuchen (vgl. z.B. Rowatt/Franklin/Cotton 2005; Velasco González et al. 2008; Raiya et al. 2008; Ata 2009; Shortle/Gaddie 2015; Shaver et al. 2016; Kunst et al. 2016; Mansouri/Vergani 2018). Umgekehrt gibt es noch kaum Untersuchungen zu Vorurteilen gegen Christ:innen bei Muslim:innen (vgl. Schweitzer/Bräuer/Boschki 2017, S. 45). Auf internationaler Ebene finden sich einige Forschungen, die insbesondere die Einstellungen von Christ:innen und Muslim:innen zur jeweiligen anderen Gruppe (In-Group und Out-Group) untersucht haben. Diese Forschungen sind fast gänzlich quantitativ ausgerichtet und untersuchen Einstellungen

von Christ:innen und Muslim:innen, indem Vorurteile und Stereotype durch vorformulierte Items abgefragt werden.

Ein Forschungsdesiderat stellen qualitative Forschungen in diesem Bereich dar. Das Ziel wäre in diesem Sinne nicht, was Jugendliche über vordefinierte ‚Christ:innen‘ sagen, sondern, zu Tage zu fördern, wie sie selbst die Begriffe ‚Christinnen und Christen‘ konstruieren.

Eine intersektionale Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit von jungen Muslim:innen in Deutschland als Voraussetzung eines adäquaten interreligiösen Lernens steht also vor einer doppelten Herausforderung. Sie muss einerseits dazu beitragen, die Verengungen und Stereotypisierungen zu überwinden, die jungen Muslim:innen von Seiten der Mitglieder anderer Religionen entgegengebracht werden. Sie muss sich aber auch verstärkt den Fremdwahrnehmungen der jungen Muslim:innen und den in ihnen wirksam werdenden Wirkungszusammenhängen zuwenden. Woher beziehen junge Muslim:innen ihre Bilder über andere Religionen und Kulturen? Wie entwickeln und verändern sich diese Bilder mit den Kontakten der jungen Muslim:innen während ihres Alltagslebens in ihrem Lebensumfeld? In welcher Beziehung stehen diese Fremdbilder zu ihrem Selbstbild und ihren Erfahrungen mit den an sie selbst herangetragenen Fremdbildern? Erst wenn diese Fragen verstärkt in den Blick genommen werden, kann die Religionspädagogik sich einen adäquaten empirischen Zugang zum interreligiösen Lernen junger Muslim:innen in Deutschland verschaffen. Ein qualitativer Vorstoß in diese Richtung wird derzeit von der Autorin unternommen (vgl. Ulfat 2022).

8. Literaturverzeichnis

Albert, Mathias/Hurrelmann, Klaus/Quenzel, Gudrun (2019): Jugend 2019 – 18. Shell Jugendstudie: eine Generation meldet sich zu Wort. Hamburg: Beltz.

Ata, Abe W. (2009): Us & Them: Muslim-Christian Relations and Cultural Harmony in Australia. Sydney: Australian Academic Press.

Auga, Ulrike (2013): Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens: Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte. In: Eisen, Ute E./Gerber, Christine/Standhartinger, Angela (Hg.): Doing gender - doing religion : Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 37–74.

Bertelsmann Stiftung (2008): Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken. Osnabrück: Bertelsmann Stiftung. (= Religionsmonitor 2008). Online unter: https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_2008_Muslimische_Religiositaet.pdf.

Betz, Andrea/Ziebertz, Hans-Georg (2010): Tradition und Geschlechterrolle. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Jungen. In: Ziebertz, Hans G. (Hg.): Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studien. 1.,. Berlin: LIT. S. 249–277.

Bohnsack, Ralf (2009): Dokumentarische Methode. In: Buber, Renate/Holzmüller, Hartmut H. (Hg.): Qualitative Marktforschung. Konzepte - Methoden - Analysen. 2., überarb. Aufl. Wiesbaden: Gabler. S. 319–331. (= Lehrbuch).

Boos-Nünning, Ursula/Karakaşoğlu, Yasemin (2006): Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. 2. Aufl. Münster: Waxmann.

Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt; Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. 1. Aufl. Berlin: Bundesministerium des Inneren.

Calmbach, Marc et al. (2020): Wie ticken Jugendliche? 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland. Eine SINUS-Studie. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Diehl, Claudia/Koenig, Matthias (2011): Religiosität und Geschlechtergleichheit – Ein Vergleich türkischer Immigranten mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung. In: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hg.): Politik Und Islam. 2011. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 191–218.

Eicken, Joachim/Schmitz-Veltin, Ansgar (2010): Die Entwicklung der Kirchen-mitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.

Evangelische Kirche in Deutschland (2020): Gezählt 2020. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Hannover: EKD. Online unter: Die Entwicklung der Kirchen- mitglieder in Deutschland Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen.

Foroutan, Naika (2010): Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland? In: Bundeszentrale für politische Bildung: Aus Politik und Zeitgeschichte. Anerkennung, Teilhabe, Integration, S. 9–15.

Haeger, Kaja Swanhilt (2008): Repräsentationen von Männlichkeiten. Bekir, der »andere« Mann – Eine Einzelfallanalyse. In: Potts, Lydia/Kühnemund, Jan (Hg.): Mann wird man: Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag. S. 79–92.

Halm, Dirk/Sauer, Martina (2017): Religionsmonitor: Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert? Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online unter: https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Studie_LW_Religionsmonitor-2017_Muslime-in-Europa.pdf.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Online unter: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile.

Karakaşoğlu, Yasemin/Klinkhammer, Gritt (2016): Religionsverhältnisse. In: Mecheril, Paul (Hg.): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim Basel: Beltz. S. 294–310.

Knoblauch, Hubert (2018): Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung. In: Pollack, Detlef et al. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 329–346. (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie).

Kul, Aysun (2013): „Jetzt kommen die Ayses auch ins Lehrerzimmer und bringen den Islam mit“. Subjektiv bedeutsame Erfahrungen von Referendarinnen und Referendaren im Rassismuskontext. In: Bräu, Karin et al. (Hg.): Lehrerinnen und Lehrer mit Migrationshintergrund. Zur Relevanz eines Merkmals in Theorie, Empirie und Praxis. Münster: Waxmann. S. 157–175.

Kunst, Jonas R. et al. (2016): The vicious circle of religious prejudice: Islamophobia makes the acculturation attitudes of majority and minority members clash. In: European Journal of Social Psychology 46, S. 249–259.

Liedhegener, Antonius (2018): Pluralisierung. In: Pollack, Detlef et al. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 347–382. (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie).

Lingen-Ali, Ulrike (2012): ‚Islam‘ als Zuordnungs- und Differenzkategorie. Antimuslimische Ressentiments im Bereich von Bildung und Sozialer Arbeit. In: Sozial extra 36, S. 24–27.

Lingen-Ali, Ulrike (2013): Die ‚andere‘ Religion: Muslimisierung und Selbstpositionierung – Wie der Islam (nicht nur) im Religionsunterricht als Differenzlinie fungiert. In: Leiprecht, Rudolf/Steinbach, Anja (Hg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Schwalbach/Taunus: Wochenschau Verlag. S. 324–341.

Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul (2016): Religion als soziale Deutungspraxis. In: Österreichisches Religionspädagogisches Forum. S. 17–24. Online unter: <https://www.fachportal-paedagogik.de/literatur/vollanzeige.html?FId=1127803#vollanzeige>.

Mansouri, Fethi/Vergani, Matteo (2018): Intercultural contact, knowledge of Islam, and prejudice against muslims in Australia. In: International Journal of Intercultural Relations 66, S. 85–94.

Mertol, Birol (2007): Männlichkeitskonzepte von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hg.): Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich. S. 173–194.

Nguyen, Toan Quoc (2013): „Es gibt halt sowas wie einen Marionettentäter“. Schulisch-institutionelle Rassismuserfahrungen, kindliche Vulnerabilität und Mikroaggressionen. In: ZEP 36, S. 20–24.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken ; eine Fallstudie. Bielefeld: Transcript-Verl.

Nökel, Sigrid (2007): „Neo-Muslimas“ - Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hg.): Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen: Verlag Barbara Budrich. S. 135–154.

Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin (2021): Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. S. 240.

Pollack, Detlef (2018): Säkularisierung. In: Pollack, Detlef et al. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 303–327. (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie).

Raiya, Hisham Abu et al. (2008): When Muslims Are Perceived as a Religious Threat: Examining the Connection Between Desecration, Religious Coping, and Anti-Muslim Attitudes. In: Basic and Applied Social Psychology 30, S. 311–325.

Rose, Nadine (2010): Differenz-Bildung. Zur Inszenierung von Migrationsanderen im schulischen Kontext. In: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hg.): Rassismus bildet. Bielefeld: transcript. S. 209–233.

Rowatt, Wade C./Franklin, Lewis M./Cotton, Marla (2005): Patterns and Personality Correlates of Implicit and Explicit Attitudes Toward Christians and Muslims. In: Journal for the scientific study of religion 44, S. 29–43.

Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.) (2018): Jugend - Glaube - Religion: Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht. Münster: Waxmann.

Schweitzer, Friedrich/Bräuer, Magda/Boschki, Reinhold (Hg.) (2017): Interreligiöses Lernen durch Perspektivenübernahme: Eine empirische Untersuchung religionsdidaktischer Ansätze. Münster; New York: Waxmann.

Schweitzer, Friedrich/Ulfat, Fahimah (2021): Dialogisch – kooperativ – elementarisiert. Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Shaver, John H. et al. (2016): Religion and the unmaking of prejudice toward Muslims: Evidence from a large national sample. In: PLoS one 11, S. 1–25.

Shooman, Yasmin (2014): „... weil ihre Kultur so ist.“ Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Shortle, Allyson F./Gaddie, Ronald Keith (2015): Religious nationalism and perceptions of Muslims and Islam. In: Politics and Religion 8, S. 435–457.

SVR-Forschungsbericht (2018): „Wo kommen Sie eigentlich ursprünglich her?“ Diskriminierungserfahrungen und phänotypische Differenz in Deutschland. Berlin: Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration. (= Policy Brief des SVR-Forschungsbereichs).

Tietze, Nikola (2001): Islamische Identitäten. Hamburg: Hamburger Ed.

Tressat, Michael (2011): Muslimische Adoleszenz? Frankfurt am Main [u.a.]: Lang.

Ulfat, Fahimah (2017): Die Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott: Eine empirische Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder als reflexiver Beitrag zur Didaktik des Islamischen Religionsunterrichts. Paderborn: Schöningh.

Ulfat, Fahimah (2020a): Die ‚Entdeckung der Heterogenität‘ muslimischer Religiosität. In: Grümme, Bernhard/Schlag, Thomas/Ricken, Norbert (Hg.): Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer. S. 165–178. (= Religionspädagogik innovativ).

Ulfat, Fahimah (2020b): Sexualität und Religion bei jungen Muslim*innen in Deutschland in islamisch-religionspädagogischer Perspektive. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 72, S. 79–95.

Ulfat, Fahimah (2021a): Gendergerechtigkeit und Religion in muslimisch-theologischen Diskursen und in der sozialen Wirklichkeit junger Muslim*innen in Deutschland: eine Herausforderung. In: Ulfat, Fahimah/Ghandour, Ali (Hg.): Sexualität, Gender und Religion in

gegenwärtigen Diskursen - Theologie, Gesellschaft, Bildung. Wiesbaden: Springer VS. S. 107–126.

Ulfat, Fahimah (2021b): Religiöse Bildung in einer globalisierten Welt in postkolonialer Perspektive – Herausforderungen für die Islamische Religionspädagogik. In: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 44, S. 22–25.

Ulfat, Fahimah (2022): Was „Christ:innen“ in den Augen muslimischer Jugendlicher ausmacht. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft.

Unser, Alexander (2019): Social inequality and interreligious learning: An empirical analysis of students' agency to cope with interreligious learning tasks. Wien, Zürich, Münster: LIT Verlag.

Velasco González, Karina et al. (2008): Prejudice towards Muslims in the Netherlands: Testing integrated threat theory. In: British Journal of Social Psychology 47, S. 667–685.

Wensierski, Hans-Jürgen von (2012): Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hg.): Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung. Wiesbaden: Springer VS. S. 213–224.

Wensierski, Hans-Jürgen von et al. (2015): Jugendphase und Jugendkultur von Muslimen in Deutschland. In: Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 93–115. (= Studien zur Kindheits- und Jugendforschung).

Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2012): „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“: Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Opladen: Budrich.

Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia/Schwarz, Melissa (2008): „Das ungläubige Leben“. Adoleszenz junger Muslime zwischen expressiven Jugendkulturen und Re-Islamisierung. In: Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung 9, S. 73–94.

Ziebertz, Hans G./Coester, Helene/Betz, Andrea (2010): Normierung von Sexualität und Autonomie. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen. In: Ziebertz, Hans G. (Hg.): Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie. Berlin: LIT. S. 207–247.