

Wertewandel oder doch Stagnation?

Transnationale Entwicklungen am Beispiel türkeistämmiger Muslime

Burak Çopur und Hacı-Halil Uslucan

1. Einleitung: Werte und Wertedivergenzen

Welche Werte haben türkeistämmige Muslime? Wie groß sind die vielfach behaupteten Differenzen zu Nicht-Muslimen in Deutschland bzw. in Europa? Wie gestaltet sich der Wertewandel in einem muslimischen Land mit dem stärksten Europabezug wie der Türkei?

Fragen zu Werteunterschieden zwischen Muslimen und anderen Gruppen setzen sowohl ein Vorverständnis von Werten als auch ein recht einheitliches Verständnis des Islam voraus. Doch dies gilt es erst einmal explizit zu machen. Denn weder verstehen wir unter Werte alle dasselbe, noch lässt sich – wie auszuführen ist – von einem einheitlichen Islam und Islamverständnis ausgehen.

Mit Blick auf die Wertediskussion orientieren wir uns zum einen an den Ergebnissen der kulturvergleichenden psychologischen Forschung; zum anderen betrachten wir den aktuellen Stand der Werteorientierungen in der Türkei. Diese Ergebnisse haben, wenngleich dies hier nicht unser Hauptaugenmerk ist, auch einen unmittelbaren Bezug zur Frage eines EU-Beitritts der Türkei.

Was sind Werte und welche Funktion haben sie im menschlichen Handeln?

Noch vor jeder konkret inhaltlichen Spezifizierung können wir festhalten, dass Werte allgemein geteilte Vorstellungen des Gewünschten darstellen und eine Grundlage des alltäglichen Handelns von Individuen in einer Gesellschaft bilden. Sie dienen ihm als ein Standard und geben Sicherheit bei der Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsalternativen.¹ Und gerade weil sie Orientierungsmaßstäbe des Handelns für eine Vielzahl von Situationen darstellen, sind Werte zentral für die Organisation einer Gesellschaft. Eine Lebensführung ohne Werte käme einem Verlust des Bezugssystems des Handelns gleich: Durch Werte und das Werten bestimmt der Einzelne sein Verhältnis zur Welt und zu seinen Mitmenschen. Zugleich ist aber methodenkritisch zu erwähnen, dass Werte nie direkt beobachtbar sind, sondern ‚latente Konstrukte‘ bilden, d.h. wir nur mit Hilfe

¹ Schwartz, Shalom: Universals in the structure and content of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries, in: Zanna, Mark P. (Hrsg.): Advances in experimental social psychology, Orlando, Florida, 1992, S. 1-65.

bestimmter Indikatoren, zum Beispiel über ein bestimmtes beobachtbares Verhalten, auf die dahinter liegenden Werte schließen können.

Wertauffassungen gestalten sich nicht nur nach kulturellen Kontexten unterschiedlich, sondern variieren auch in biografischen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen. So belegen kulturvergleichende Untersuchungen eindrücklich, dass in der Regel jüngere Menschen eher Werte favorisieren, die die Wichtigkeit von Offenheit, Stimulation und Hedonismus betonen, während ältere Menschen eher die Wichtigkeit von Traditionen, Konformität und Sicherheit betonen. Insofern ist eine Spannung in den Wertauffassungen der Generationen ein kulturübergreifend immanentes Phänomen.

Wie hängen Werte mit Religion bzw. Religiosität zusammen? Ist Religion selbst als ein Wert zu verstehen?

Mit Blick auf die religiösen Orientierungen von Menschen lässt sich zeigen, dass in den meisten Fällen Religiosität positiv mit traditionellen Werten und negativ mit Hedonismus und Stimulation korreliert.²

Zu Recht ließe sich fragen, warum heute noch Religion eine exponierte Rolle im menschlichen Leben spielt, obwohl ihre Deutungsangebote doch weitestgehend von den Wissenschaften überholt worden sind. Religiosität wird gegenwärtig u. a. deshalb als wertvoll erlebt – trotz des starken Legitimationsdrucks –, weil sie eine wichtige Funktion als existenzielle Sinn- und Bedeutungsstifterin menschlichen Handelns und Erlebens hat, wie bspw. eine jüngere Studie dies erneut empirisch gezeigt hat.³ Aus einer kulturanthropologischen Sicht wird Religion als eine Form der Kontingenzbewältigung verstanden, die die erfahrene Fragilität, Zerbrechlichkeit und Unvorhersehbarkeit des Alltags bearbeiten hilft. So kann Religiosität besonders dort, „wo alles trostlos erscheint“, Handlungsmöglichkeiten eröffnen und Trost spenden, wo keine Handlungsmöglichkeiten mehr bestehen.⁴ Ereignisse und Vorgänge des eigenen Lebens können religiös beispielsweise als das Wirken einer „höheren Macht“ gedeutet werden, die sonst sinnlos blieben. Die erfahrene Wirklichkeit wird strukturiert und somit für den Einzelnen verstehbar.

Essenzielle kulturelle Werte werden gewöhnlich im Prozess familialer und schulischer Sozialisation, aber auch mehr und mehr im Rahmen einer medialen Sozialisation von einer Generation auf die andere weiter gegeben.

² Smith, Peter; Schwartz, Shalom: Values, in: Berry, John; Segall, Marc; Kagitcibasi, Cigdem (Hrsg.): Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3: Social Behavior and Applications, Boston 1997, S. 77-118.

³ Martos, Tamam; Thege, Barna Konkoly; Steger, Michael: It's not only what you hold, it's how you hold it: Dimensions of religiosity and meaning in life, in: Personality and Individual Differences, 49, 2010, S. 863-868.

⁴ Tan, Dursun: Zur Rolle der Religion in der Erziehung, in: Analysen. Arbeitskreis Neue Erziehung (Hrsg.): Erziehung - Sprache - Migration. Gutachten zur Situation türkischer Familien, Berlin 1999, S. 37-92.

Diese Transmission, die Intensität der Weitergabe der Herkunftskultur an die nachfolgenden Generationen, wird jedoch bei einem Wechsel zwischen zwei Gesellschaften bzw. Kulturen, d.h. unter Migrationsbedingungen, prekär. Denn nun bildet die Wertetransmission sowohl einen zentralen Aspekt der Erhaltung kultureller Bezüge sowie die markante Sollbruchstelle, an der kultureller Wandel bzw. eine Entfernung oder bewusste Distanzierung von eigenkulturellen Standards einsetzt.

Zunächst ist der Rahmen zu skizzieren, innerhalb dessen sich die Transmission bewegt: Denkbar sind hier zwei Extremfälle:

1. Eine exakte bzw. perfekte Wertetransmission, bei der keinerlei Unterschiede zwischen den Eltern und ihren Kindern erkennbar sind und Eltern und Kinder sich in ihrem Handeln an denselben Werten orientieren.
2. Das Fehlen jeglicher Transmission von Werten von einer Generation auf die andere.⁵

Evident ist, dass gegenwärtig beide Extreme höchst problematisch bzw. unrealistisch sind. Einerseits kann die kulturelle Transmission niemals vollständig sein, da in diesem Fall der Umgang mit neuen Situationen unmöglich wäre und kein sozialer Wandel stattfände. Andererseits ist auch das Fehlen von jeglicher Transmission undenkbar, denn dann könnte kein koordiniertes Handeln zwischen den Generationen stattfinden.⁶ Das tatsächliche Ausmaß der intergenerationalen Transmission liegt also immer zwischen diesen beiden Extremen, wobei anzunehmen ist, dass in traditionalen Gesellschaften die Wertetransmission intensiver ist, weil Elternschaft sehr früh einsetzt, Eltern und Kinder lange Zeit zusammen sind, der soziale Wandel langsam ist usw., während in modernen Gesellschaften durch eine spätere Elternschaft und einem schnellen sozialen Wandel die Werte der Elterngeneration in der nächsten Generation zum Teil irrelevant werden und deshalb weniger weitergegeben werden.

Doch wäre es zu kurz gedacht, wenn wir die intergenerative Wertetransmission als passiven bzw. rezeptiven Vorgang deuten würden. Zum einen übernehmen Kinder nicht bloß die Werte der Erwachsenen, sondern schaffen auch selbst Werte bzw. erfahren diese im Handeln, im Spielen etc. Und zum anderen können elterliche Werte im Handeln nur dann genuin als ‚wertvoll‘ erfahrbar werden, wenn diese in das eigene Wertesystem in der Kindheit und Pubertät internalisiert und nicht external oktroyiert werden.

„Reifere“ Glaubens- und Wertvorstellungen sind insofern nur jene, die von den Individuen bewusst, vor einer Wahlalternative stehend, übernommen, angeeignet und anerkannt werden; d.h. wenn die Werte als Produkt einer ‚vollzogenen Wertung‘ verinnerlicht werden.⁷ Autonomie im Handeln und Entscheiden sind insofern Kennzeichen einer ‚reifen‘ Wertebindung.

⁵ Schönpflug, Ute: Intergenerational Transmission of values: The role of transmission belts, in: Journal of Cross-Cultural Psychology, 32, Special Issue, 2001, S. 174-185.

⁶ Boyd, Robert; Richerson, Peter: Culture and the evolutionary process, Chicago 1985.

⁷ Vgl. Standop, Jutta: Werteerziehung. Einführung in die wichtigsten Konzepte der Werteerziehung, Weinheim 2005.

2. Was ändert sich durch Migration: Wertetransmission

Eine Teilstudie im Rahmen des Bertelsmann-Religionsmonitors belegt, dass es eine insgesamt starke religiöse Orientierung der Muslime im Vergleich zur deutschen Durchschnittsbevölkerung (aber auch im internationalen Vergleich) gibt. Die Zugehörigkeit zum Islam bzw. generell die religiöse Zugehörigkeit ist ein Bestandteil der kulturellen Identität, der in der Migrationssituation eine besondere Bedeutung bekommt: Sie kann sowohl ein Ausdruck der Selbstausgrenzung (von der Mehrheitsgesellschaft) und Differenzierung, zugleich aber auch ein eher individuell biografisches Merkmal religiöser Bindung sein; auch kann sie als Begründung der Verschiedenheit von der Mehrheitsgesellschaft instrumentalisiert werden (Defensivkultur und Distinktionsbemühung).

Vor allem die Ergebnisse der deutschen TIES-Teilstudie zeigen bspw. für die türkeistämmigen Befragten der Zweiten Einwanderergeneration (in Großstädten), dass die religiöse Zugehörigkeit in besonderer Weise deren Identität konstituiert, weit mehr als etwa nationale Herkunft.⁸

Dabei ist die Präsenz einer großen Zahl von Muslimen nicht nur in den europäischen Ländern bzw. in Deutschland historisch relativ neu; sie ist auch recht neu für die Muslime, die nun Strategien des Zusammenlebens als eine Minderheit, und zwar als eine vielfältige Minderheit (wie etwa bosnische, türkische, arabische, nordafrikanische Muslime) erwerben müssen, wobei sie nicht nur mit den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der eigenen Religion mit der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch mit den Unterschieden der religiösen Orientierungen anderer Minderheiten konfrontiert werden.

Religiosität in Migrationssituationen hat natürlich darüber hinaus auch eine politische wie sozialpsychologisch bedeutsame Funktion: Sie ist Orientierungsrahmen und Ausdruck des Selbstbewusstseins einer Gruppe, vermittelt Zugehörigkeitsgefühle, überwindet Anomie und stellt eine Kompensation erfahrener Zurückweisung dar. Intensive Religiosität kann insofern auch als eine Art kultureller Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung begriffen werden.

Sowohl durch die eigene Migration als auch durch den Familiennachzug stehen Muslime vor neuen Herausforderungen, was die Weitergabe der eigenen Tradition und Religion betrifft: Denn ein religiöses Aufwachsen und Vertrautwerden mit den eigenen Werten wird in den islamischen Herkunftsländern vielfach zugleich auch vom sozialen Kontext, der Umwelt, unterstützt und häufig unreflektiert als eine Alltagsgewissheit in die Persönlichkeit verankert. Fällt aber dieser unterstützende Kontext weg, wie etwa in der Migrationssituation, dann erfolgt, wie Schiffauer⁹ dies bereits vor mehr als zwanzig Jahren festgehalten hat, eine

⁸ Sürig, Inken; Wilmes, Maren: Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung, IMIS-Beiträge 39/2011, S. 3-211, hier S. 150-153.

⁹ Schiffauer, Werner: Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie, Stuttgart 1991.

gezielte islamische Erziehung, eine ‚Islamisierung des Selbst‘, die häufig mit einer Individualisierung einhergeht, weil nunmehr die (eigene religiöse) Gemeinde nicht vorgegeben, sondern aktiv gewählt und aufgesucht wird.

Vielfach wird dadurch aber die intergenerative Spannung in den Werteauflassungen verschärft, weil die Eltern in ihrem islamischen Selbstverständnis stärker eine kollektivistische Wertebindung favorisieren, den Einzelnen stärker zur Verinnerlichung sozialer Hierarchien und Rangordnungen drängen, Kinder jedoch im Prozess der Akkulturation deutlich intensiver mit individualistischen Werten konfrontiert werden, den Assimilation- und Akkulturationsdruck deutlich stärker spüren und für sich eine lebbare Synthese austarieren müssen.

Gerade die Frage, inwiefern der Islam bzw. die praktizierte muslimische Religiosität in Deutschland Integrationspotenziale bietet, wurde und wird immer noch eher skeptisch beurteilt, vor allem, wenn dem Diskurs ein sehr statisches Kultur- und Religionsverständnis, etwa in der Form ‚Wir aufgeklärte Christen‘ vs. ‚vormoderner Islam‘, zugrunde liegt.¹⁰ Jedoch lässt sich auf diese Frage, ob die Bindung an den Islam generell ein Integrationshemmnis darstellt, kaum eine abschließende und eindeutige Antwort geben: Denn in der Migrationssituation kann eine religiöse Bindung sowohl integrativ als auch segregierend (ausgrenzend) wirken. So können beispielsweise Moscheen für Muslime als ein ‚Umschlagplatz des Alltagswissens‘ dienen und sie dabei unterstützen, sich in der neuen Gesellschaft zurechtzufinden und elementare Regeln und Fertigkeiten des sozialen Lebens, wie etwa das Ausfüllen eines Antrages, zu erlernen. Das heißt, sie können Orte sein, in denen Muslime individuell soziales Kapital erwerben, das ihre Handlungskompetenzen erweitert. Auch können Muslime dort die Erfahrung der prinzipiellen und unkonditionierten Zugehörigkeit zu einer *Umma*, einer positiv qualifizierten Gemeinschaft machen, die vor allem dann auch eine emotionale Bedeutung und Valenz bekommt, wenn der soziale Alltag ihnen häufig Vorurteile und Ausgrenzungserfahrungen bereitet bzw. Unterlegenheitsgefühle produziert. So kann die unter Glaubenschwestern und –brüdern praktizierte Religiosität als ein Schutz vor einer Identitätskrise verstanden werden.

Bereits in einer älteren Untersuchung von Heitmeyer, Müller und Schröder¹¹ berichteten zwischen 34% und 39% der befragten Jugendlichen von Diskriminierungserfahrungen in Deutschland; rund zwei Drittel der Befragten bekundeten, der Islam bzw. die Zugehörigkeit zum muslimischen Religionskreis stärke ihr Selbstvertrauen. Ähnlich hohe Raten zwischen 55% und 61% ließen sich auch in der Studie von Boos-Nünning und Karakasoglu¹² feststellen, bei denen muslimische Migrantinnen angaben, ihre Religion helfe ihnen, am Leben nicht zu verzweifeln bzw. ihr Selbstvertrauen zu stärken. Auch Studien zu Konversionserfahrungen

¹⁰ Vgl. Seker, Nimet: Ist der Islam ein Integrationshindernis? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 13-14/2011, S. 16-21.

¹¹ Heitmeyer, Wilhem; Müller, Joachim; Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus, Frankfurt 1997.

¹² Boos-Nünning, Ursula; Karakasoglu, Yasemin: Viele Welten. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster 2005.

zeigen, dass sich eine neue Religiosität vielfach als eine Copingstrategie, als ein Umgang mit einer Identitätskrise oder als Überwindung dieser verstehen lässt.¹³

Aber bestimmte Formen der Religiosität können auch eindeutige antiintegrative Folgen zeigen, wenn etwa Moscheen, muslimische Vereine und Verbände islamzentrierte Überlegenheitsgefühle produzieren, Differenzen verstärken oder bewusst zur Kontaktmeidung mit ‚Heiden‘ oder ‚Christen‘ aufrufen und eine Art Selbstgenügsamkeit der Muslime suggerieren; aber auch, wenn muslimische Eltern die Assimilation ihrer Kinder an deutsche bzw. ‚moderne‘ Lebensverhältnisse mit Sorge betrachten und aus einer Angst vor kultureller und religiöser Entfremdung zwischen den Generationen Kontakte zu deutschen Freunden einschränken sowie eine intensivere religiöse Werteerziehung praktizieren.¹⁴

Schaut man auf den religiösen Diskurs innerhalb der muslimischen Migrantensfamilien in Deutschland, so erkennt man, dass häufig traditionale Haltungen, lokale bzw. herkunfts- und regionsspezifische Handlungsweisen und Praktiken religiös legitimiert werden. Oft stehen Religion und Kultur (nicht nur im Islam) in einem Verhältnis wechselseitiger Durchdringung und wechselseitigen Deutungs- und Anerkennungskämpfen. Weder Religionen noch kulturelle Traditionen leben durch sich selbst, sondern durch Menschen, die diese Praktiken sich aneignen, kommunizieren, anwenden und weitergeben. Dabei kommt es immer wieder unausweichlich zu Variationen: Menschen deuten beispielsweise religiöse Texte in einem historisch-kulturellen Kontext; diese werden manchmal von ‚fundamentalistischen‘ Kreisen, in Deutschland wie in den Herkunftsländern, als Abweichungen von der reinen Lehre (vom ‚wahren Islam‘) betrachtet. Diese Spannung aber, die Frage der ‚richtigen Auslegung‘ der heiligen Texte, geschieht immer in einem bestimmten Interpretationsrahmen, auch wenn diese von ‚Fundamentalisten‘ negiert wird.

Selbstkritisch ist hier hinzuzufügen, dass diese homogenisierende Redeweise von ‚den Muslimen‘, bzw. diese Dichotomie zwischen islamisch vs. nicht-islamisch, eine sehr grobe und unzulässige Verkürzung darstellt: Vielmehr besteht auch innerhalb der Migranten aus islamischen Ländern ein fließendes Kontinuum der Frömmigkeit von traditionsgebundener, unreflektierter Religiosität, bewusster Hinwendung zum Islam, aufgeweichter, kompromissbereiter Haltung zum Islam, überzeugten Säkularisten, die die Religion aus der Politik heraus halten wollen, bis hin auch zur bewussten Ablehnung des Islam und atheistischen Haltungen.¹⁵ Nicht zuletzt ist zu unterstreichen, dass auch eine ‚Islamisierung‘

¹³ Bucher, Anton: Psychologische Aspekte neureligiöser Bewegungen, in: Dieter Frey; Carl Gustav Hoyos (Hrsg.): Psychologie in Gesellschaft, Kultur und Umwelt, Weinheim 2005, S. 259-265.

¹⁴ Jedoch ist festzuhalten, dass nicht nur islamische Erziehungskonzeptionen, sondern generell religiös-traditionale Erziehungskonzeptionen im Widerspruch mit der säkularen Moderne liegen. Was bspw. die Sexualität betrifft – vor allem die Kontrolle der weiblichen Sexualität -, so zeigt sich, dass der restriktive Umgang damit nicht nur eine spezifisch islamische Haltung, sondern ein typisches Zeichen religiös fundamentalistischer Orientierungen darstellt: Auch die christlich fundamentalistische Gruppe der 12 Stämme versucht, ihre Kinder vom Sexualkundeunterricht fernzuhalten.

¹⁵ Büttner, Friedemann: Islamischer Fundamentalismus - eine Herausforderung für den Westen? In: Busch, Rolf (Hrsg.): Integration und Religion. Islamischer Religionsunterricht an Berliner Schulen, Berlin 2000, S. 90-111.

der Migranten durch Zuschreibungsprozesse seitens der Mehrheitsgesellschaft erfolgt, wenn etwa vielfach türkische oder arabische Migrantjugendliche als ‚junge Muslime‘ betrachtet und bezeichnet werden, die aber kaum ihre Religion kennen oder praktizieren. Gerade diese Fremdzuschreibungen können – vor allem, wenn sie lang anhaltend und dominant sind – irgendwann in das Selbstbild integriert werden, so dass ursprüngliche Fremdzuschreibungen zu Selbstzuschreibungen werden – quasi Migranten ‚Muslime wider Willen‘ werden¹⁶ – und der Konstruktionscharakter der ‚islamischen Identität‘ verwischt wird.¹⁷

3. Empirische Studien zu Werten und Wertedifferenzen

In der folgenden eigenen Erhebung¹⁸ mit einer deutschen Stichprobe, einer türkischen Stichprobe aus der Türkei und einer türkischen Migrantenstichprobe in Berlin soll ein kurzer Überblick über die Ausprägungen einiger ausgewählter Wertepräferenzen gegeben werden. Dabei werden vor allem die Übereinstimmungen als auch Divergenzen der Werteauflassungen zwischen den religiösen und nicht-religiösen Teilgruppen der Stichprobe im Vordergrund stehen.

In dieser Studie wurden mittels eines standardisierten Fragebogens in der Zeit von September 2002 bis März 2003 Daten von 766 Probanden im Alter von 14 bis 66 Jahren ($M = 28.71$ Jahre; $SD = 11.66$ Jahre) in Kayseri, Ankara, Berlin und Magdeburg erhoben. Die Befragung war anonym und freiwillig. Der Fragebogen lag in türkischer und deutscher Sprache vor. Von den Teilnehmern waren 421 weiblich (55%) und 345 männlich (45%).

Um einschätzen zu können, inwieweit Religiosität die Wertepräferenzen verändert, baten wir eingangs, Angaben zur Religiosität und zur Intensität der subjektiven Religiosität zu machen, die in der folgenden Tabelle dargestellt werden:

Tabelle 1: Religiosität der Befragten (Angaben in Prozent)¹⁹

<i>Deutsche (n= 234)</i>	<i>Türkischstämmige Migranten in Berlin (n= 205)</i>	<i>Türken in der Türkei (n= 327)</i>

¹⁶ Beispielsweise berichten eine Reihe von Musliminnen, dass die permanente Frage nach ihrem religiösen Hintergrund in der Schule sie dazu gebracht habe, sich mit dem Thema Islam stärker zu beschäftigen und sie erst dadurch vertrauter mit der eigenen Religion geworden seien. Vgl. Boos-Nünning; Karakasoglu: Viele Welten, a.a.O., S. 376f.

¹⁷ Tietze, Nicole: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001.

¹⁸ Uslucan, Haci-Halil: Kulturelle Werte und Identität. Expertise für das Gutachten „Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland“, 2004,

http://www.bafl.de/template/zuwanderungsrat/expertisen_2004/expertise_oezdemir_oezcan.pdf.

¹⁹ Ebd.

Bezeichnen Sie sich als religiös?	Ja	38.9	83.4	91.1
	Nein	60.7	16.1	8.0
Gehen Sie regelmäßig in die Moschee (Kirche)?	Ja	5.1	33.7	34.6
	Nein	80.3	60.5	59.6

Deutlich erkennbar ist folgendes Muster: Sowohl türkeistämmige Migranten in Berlin als auch Türkeistämmige in der Türkei bezeichnen sich in stärkerem Maße religiös als Deutsche. Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch bei der Intensität der Religionsausübung – hier exemplifiziert am regelmäßigen Moschee- bzw. Kirchenbesuch – aufzeigen: Rund ein Drittel der türkischstämmigen Personen besuchten regelmäßig die Moschee; bei den deutschen Befragten lag der Anteil der regelmäßigen Kirchgänger lediglich bei 5%. Etwa 60% der Türkischstämmigen verneinten einen regelmäßigen Moscheebesuch; bei der deutschen Stichprobe lag der Anteil derjenigen, die nicht regelmäßig in die Kirche gehen, bei etwa 80%. Auffällig ist, was die Intensität der Religionsausübung betrifft, dass es zwischen Türkeistämmigen in der Türkei und türkeistämmigen Migranten kaum Unterschiede gibt: Migrationserfahrungen scheinen religiöse Orientierungen nur wenig zu beeinflussen. Mit Blick auf die deutsche Stichprobe ist hier selbstkritisch zu erwähnen, dass diese noch weniger repräsentativ als die türkische ist; denn die Stichprobe ist aus Berlin und Magdeburg, also aus eher weniger religiösen Gebieten, sowie weitgehend aus angehenden Akademikern, also auch aus einer eher weniger religiösen Gruppe, rekrutiert worden.

Den Probanden wurden danach u. a. folgende Werte zur Beurteilung der subjektiven Relevanz für ihr Leben vorgegeben, die Einzelausprägungen der oben erwähnten und als universal unterstellten Wertekonzeption von Schwartz repräsentieren:

Höflichkeit, Achtung vor der Tradition, nationale Sicherheit, familiäre Sicherheit, Freiheit, ein anregendes Leben, Spiritualität, Freundschaft, Autorität, Reichtum.

Tabelle 2: Werteauflassungen: Differenziert nach der selbstberichteten Religiosität (Mittelwerte): Non-Relig: nicht religiös; Relig: religiös²⁰

	Deutsche	Türkische	Türken

²⁰ Ebd.

	Migranten					
	Non-Relig.	Relig.	Non-Relig.	Relig.	Non-Relig.	Relig.
Stichprobengröße:	n= 141	n= 88	n= 33	n= 168	n= 26	N= 295
Mittelwerte						
Werteauffassungen						
Familiäre Sicherheit	6.25	6.42	5.88	6.49	4.77	6.39
Freundschaft	5.88	5.83	5.58	6.05	5.62	6.21
Freiheit	5.83	5.72	6.18	5.90	5.54	5.93
Anregendes Leben	5.36	5.14	3.82	3.34	4.50	4.15
Höflichkeit	4.83	4.74	4.94	5.55	4.23	5.28
Nationale Sicherheit	4.35	4.09	3.00	5.68	3.28	5.87
Reichtum	3.03	2.93	2.91	3.58	3.69	4.05
Achtung vor Tradition	2.56	3.11	3.24	5.74	1.73	4.76
Autorität	1.72	1.75	0.76	1.81	1.77	2.31
Spiritualität	0.93	2.00	1.88	4.65	1.04	4.79

Mit Blick auf die Ausprägung der Werteauffassungen vor dem Hintergrund der eigenen Religiosität lässt sich festhalten, dass in beiden Gruppen, wie erwartet, die eher traditionellen Werte von religiösen Menschen stärker favorisiert werden.

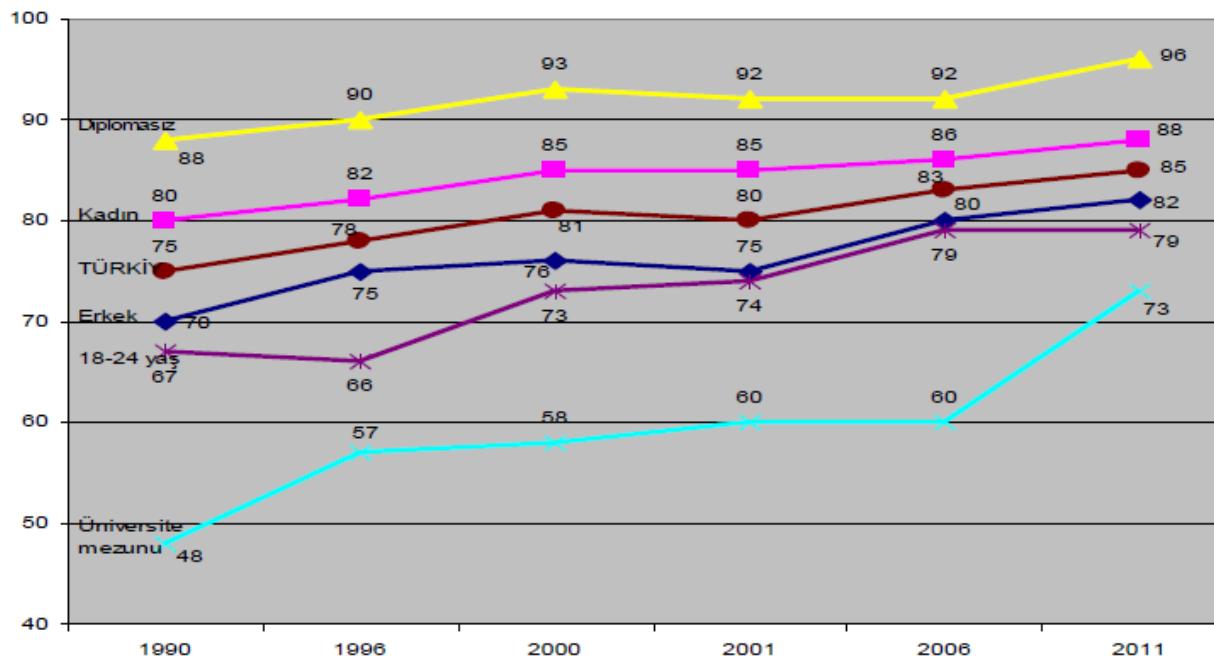
Zugleich ist hierbei zu erkennen, dass die Unterschiede in den Werthaltungen der türkischen Gruppe aus der Türkei und der türkeistämmigen Migrantengruppe deutlich stärker ausgeprägt sind als in der deutschen Gruppe; d. h. religiöse Orientierungen trennen die persönlichen Wertewelten von türkischstämmigen Menschen deutlich stärker als unterschiedliche Grade der Spiritualität bei Deutschen. Religiosität scheint also für die hier untersuchte türkische Gruppe eine deutlich stärkere soziale Distinktions- und Differenzierungsfunktion zu haben.

Die internationalen und nationalen Untersuchungen bestätigen die obengenannten Befunde über den hohen Grad der Religiosität auch in der Türkei. In Anlehnung an die aktuelle Studie von Yilmaz Esmer, der auf Basis der Daten des World Value Surveys den *Werteatlas der*

Türkei 2012 erstellte, sollen hier einige exemplarische Ergebnisse zu den Werten der Türkei präsentiert werden.²¹

Nach dieser repräsentativen Untersuchung gehört die türkische Bevölkerung mit zu den religiösesten weltweit. Während sich 1990 die Türken zu 75 % religiös definierten, so sind es 2011 bereits 85%.²²

Abb.1 Religiöse Selbstbezeichnung nach Geschlecht, Alter und Bildung (in %) von 1990-2011²³



Legende: Gelb: Personen ohne Schulabschluss (türk. *Diplomasız*) – Pink: Frauen (türk. *Kadın*) – Braun: Türkei (türk. *Türkiye*) (insgesamt) – Blau: Männer (türk. *Erkek*) – Lila: Personen zwischen 18-24 Jahren (türk. *18-24 yaş*) – Türkis: Personen mit Hochschulabschluss (türk. *Üniversite mezunu*)

Die Studie hat auch zur regionalen Messung der Religiosität einen nach Punkten ausgerichteten Interviewleitfaden mit 10 Fragen konzipiert. Dabei ist festzustellen, dass, je östlicher man sich in der Türkei befindet, desto höher der Grad der Religiosität der Menschen (mit bis zu 8.7 Punkten) ausfällt. Anders ausgedrückt: Der Westen der Türkei ist deutlich weniger religiös als der Osten.²⁴

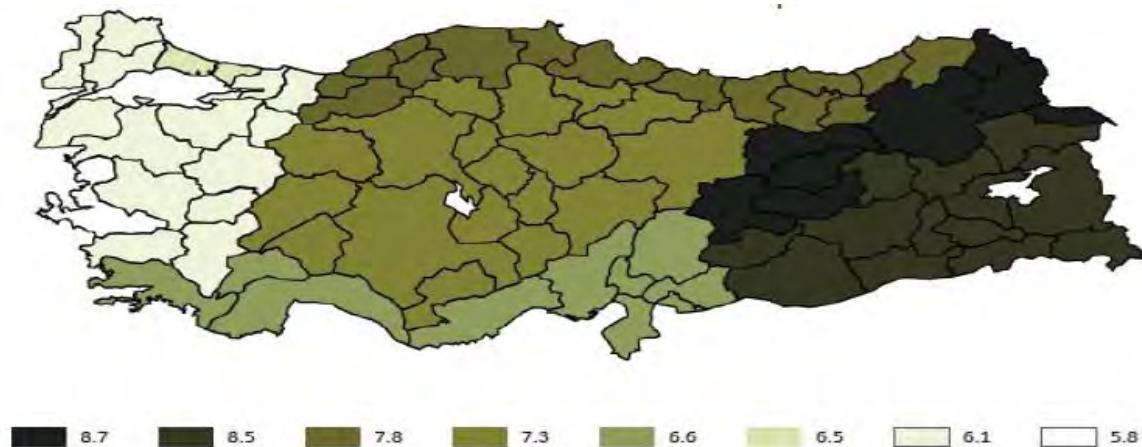
²¹ Esmer, Yılmaz: *Türkiye Değerler Atlası 2012* (Werteatlas der Türkei 2012), Istanbul 2012.

²² Vgl. http://www.bahcesehir.edu.tr/files/files/ATLAS%20SUNUM%202_10_2012%20%282%29.pdf.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Abb.2 Mittelwerte nach dem 10-Punkte-Fragekatalog zur Religiosität²⁵



Auf die soziökonomischen Entwicklungen und die Unterschiede in den türkischen Regionen weisen El-Menouar/Fritz ebenfalls hin:

„Während Istanbul zusammen mit Izmir ein relativ hohes Ausmaß an Säkularität, eher moderne Vorstellungen von Familie und Geschlechterrollen sowie eine relativ starke Ausprägung demokratischer Kultur vorweisen kann, ist Şanlıurfa noch sehr stark in religiös-traditionellen Gesellschaftsvorstellungen verhaftet und weist eine relativ starke Orientierung an Autoritäten auf.“²⁶

Allerdings ist ein interessanter Befund der Autoren, dass zum Beispiel das ostanatolisch gelegene Van, das ähnlich wie Şanlıurfa zu den weniger entwickelten Regionen der Türkei zählt, in den Untersuchungen die höchsten Werte in Bezug auf positive Einstellungen gegenüber der Demokratie aufweist. Auch das politische Engagement ist in diesen Regionen höher als vermutet. Eine Erklärung ist hier sicherlich der ungelöste Kurdenkonflikt und die Forderung der Menschen nach mehr gleichberechtigter Teilhabe und demokratischen Verfahren..

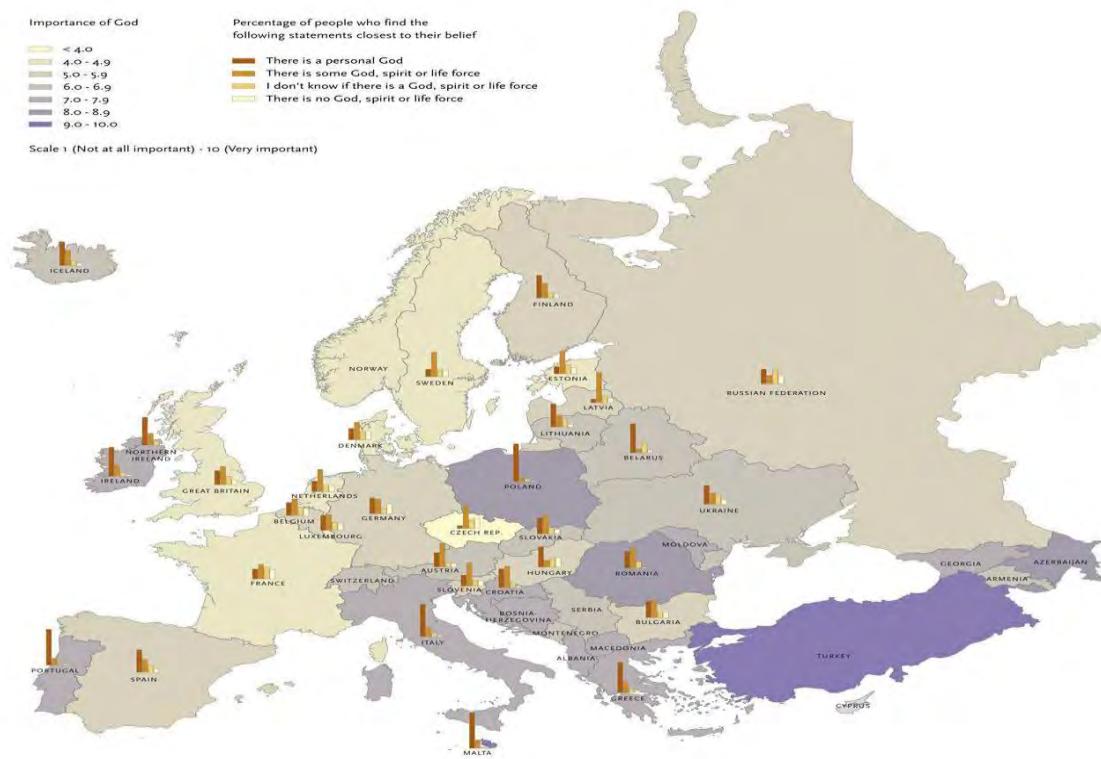
Auch die *European Value Study 2011* unterstreicht mit ihrer Studie den Befund, dass die Religiosität im Vergleich zu anderen europäischen Ländern in der Türkei eine große Rolle spielt. Gefragt nach der ‚Bedeutung von Gott‘, befinden sich die Türken mit einem Wert von 9-10 Punkten an der Spitze der Messskala.²⁷

25

²⁶ El-Menouar, Yasemin; Fritz, Martin: Sozioökonomische Entwicklung und Wertvorstellungen in elf Regionen der Türkei, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 61, 2009, S. 535-561, zit. S. 558.

²⁷ Vgl. <http://www.tilburguniversity.edu/evs/importanceofGod.jpg>.

Abb. 3 Bedeutung von Gott im europäischen Vergleich²⁸



Die Vorstellung der Trennung von Politik und Religion findet nach Gerhards in der Türkei ebenfalls die geringste Zustimmung im europäischen Vergleich.²⁹ So bejaht über Zweidrittel der Türken die Aussage, dass Atheisten keine öffentlichen Ämter bekleiden sollten und fast Zweidrittel der Türken wünschen sich religiöse Menschen als Politiker.³⁰

Abb.4 Prozentanteil der Bürger, die folgenden Meinungen zustimmen³¹

	„Religion ist in meinem Leben sehr wichtig“*	„Politiker, die nicht an Gott glauben, sind ungeeignet für ein öffentliches Amt“**	„Es wäre besser für das Land, wenn mehr Menschen mit einer starken religiösen Überzeugung politische Ämter inne hätten“
Alte EU-Länder	17,9	12,2	18,7
Neue EU-Länder	23,1	18,5	31,3
Zukünftige Mitgliedsländer (Bulgarien und Rumänien)	34,1	38,8	47,3
Türkei	81,9	62,3	57,1

²⁸ Ebd.

²⁹ Gerhards, Jürgen: Europäische Werte – Passt die Türkei kulturell zur EU? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 38, 2004, S. 14–20.

³⁰ Ebd., zit. S. 17.

³¹ Ebd.

Diese Ausführungen sollten keineswegs zur fälschlichen Huntington'schen Annahme führen, dass der Islam nicht kompatibel sei mit der Demokratie.³² Denn einen starken Gottesbezug bzw. die Zunahme der Bedeutung Gottes im persönlichen Leben weisen auch hochentwickelte westliche Industrieländer auf³³; vielmehr verläuft die Konfliktlinie nicht zwischen Demokratie und Islam, sondern nach Inglehart/Norris³⁴ zwischen Islam und Geschlechtergerechtigkeit.³⁵

„However, Huntington is mistaken in assuming that the core clash between the West and Islam is over political values. At this point in history, societies throughout the world (Muslim and Judeo-Christian alike) see democracy as the best form of government. Instead, the real fault line between the West and Islam, which Huntington's theory completely overlooks, concerns gender equality and sexual liberalization. In other words, the values separating the two cultures have much more to do with eros than demos.“³⁶

Dass auch in der Türkei *Eros* vor *Demos* Vorrang hat, bestätigen die neuesten Befunde des Werteartas Türkei 2012. So stimmen insgesamt 64% der Türken der Aussage zu, die Frau solle dem Mann gehorchen; darunter Männer zu 69% und Frauen zu 59%.³⁷ Die Aussage „Wenn im Land Arbeitslosigkeit herrscht, sollten Männer bei der Einstellung bevorzugt werden“, billigen 60% der Türken, die Deutschen hingegen zu 15% und Dänen, Finnen und Norweger nur zu 2-3%. Und 80% der Türken glauben, dass Mütter ihren Kindern schaden, wenn sie arbeiten gehen, bevor ihre Kinder die Grundschule besuchen.³⁸

Modernisierungstheoretische Annahmen von Karl Marx über Friedrich Nietzsche bis hin zu David Bell würden antizipieren, dass mit fortschreitender Modernisierung die ökonomischen und politischen Kräfte zu einem Wertewandel in einem Land beitragen würden. Die Stellung der Religion und die patriarchalen Denkmuster würden demnach in der Türkei mit wachsendem ökonomischem Fortschritt an Bedeutung verlieren. Es wäre theoretisch zu erwarten, dass nach einer wirtschaftlichen Anpassung an das Wachstum der europäischen Länder sich auch die Werte der Menschen in der Türkei den demokratischen Maßstäben der EU annähern.³⁹

³² Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. The clash of civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

³³ Vgl. Thome, Helmut: Wertewandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung, in: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas, Fischer 2005, S. 386-443.

³⁴ Inglehart, Ronald; Norris, Pippa: The True Clash of Civilizations, in: Foreign Policy, March/April 135, 2003, S. 62-70.

³⁵ Dazu kritisch: Alexander, Amy C.; Welzel, Christian: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values? A Cross-National Multi-Level Study, CSD Working Papers, 2011, <http://escholarship.org/uc/item/3db6b4ws>.

³⁶ Inglehart, Ronald; Norris, Pippa: The True Clash of Civilizations, a.a.O., S. 64f.

³⁷ http://www.bahcesehir.edu.tr/files/files/ATLAS%20SUNUM%202_10_2012%20%282%29.pdf.

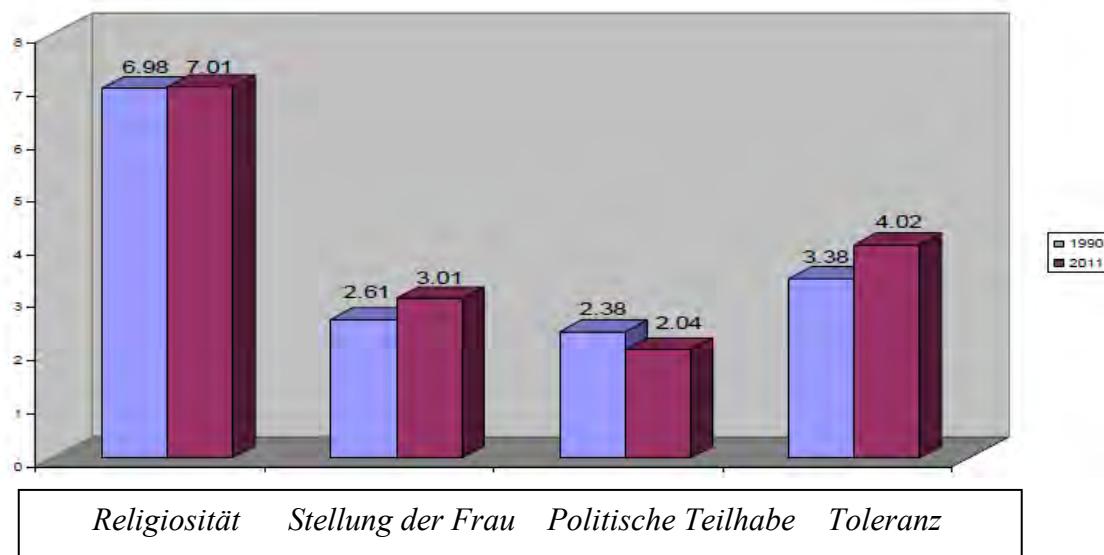
³⁸ Ebd.

³⁹ So behauptet von Dixon, Jeffrey 2008: A clash of civilizations? Examining liberal-democratic values in Turkey and the European Union. In: The British Journal of Sociology, 59:4, S. 681-708.

Die Türkei erlebt derzeit ihr großes Wirtschaftswunder, fast zweistellige Wachstumszahlen erreichte das Land in den Jahren 2011/2012 und blieb damit nur leicht hinter dem Spitzenreiter China zurück.⁴⁰ Ankara hat mit diesem dynamischen Wirtschaftsaufschwung das eine oder andere krisengebeutelte europäische Land in den Schatten gestellt.

Doch ein langzeitlicher Blick auf bestimmte Werte in der Türkei widerlegt die These der klassischen Modernisierungstheorie. So hat sich in der Türkei in einem zwanzigjährigen Zeitraum zwischen 1990-2011/2012 in den vier Wertebereichen *Religiosität*, *Stellung der Frau*, *Politische Teilhabe* und *Toleranz* kaum etwas verändert. Trotz des ökonomischen Aufschwungs während der zehnjährigen AKP-Regierung bleibt die Bedeutung der Religion fast gleich hoch, die Stellung der Frau nimmt wenig zu, die politische Teilhabe büßt als Wert ein und der Stellenwert der Toleranz zeigt nur einen leichten Aufwärtstrend. Doch diese leichten Veränderungen nach oben sind marginal und fallen über diesen großen Zeitraum betrachtet kaum ins Gewicht.⁴¹

Abb. 7 Langzeitvergleich der Veränderung der vier Werte Religiosität, Stellung der Frau, Politische Teilhabe, Toleranz zwischen 1990-2011/12 (gemessen in Punkten zwischen 0-10)⁴²



Die Kausalität zwischen wirtschaftlicher Entwicklung eines Landes und der Beeinflussung der Wertorientierung der Bevölkerung scheint jedenfalls für die Türkei – im historischen Rückblick gesehen – nicht so stark gegeben, wie sie für europäische Länder der Fall ist.⁴³ Inglehart/Baker weisen bereits auf die Beharrlichkeit von traditionellen Werten trotz Modernisierung eines Landes hin:

⁴⁰ http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Tuerkei/Wirtschaft_node.html.

⁴¹ http://www.bahcesehir.edu.tr/files/files/ATLAS%20SUNUM%202_10_2012%20%282%29.pdf.

⁴² Ebd.

⁴³ Für den Wertewandel in Europa vgl. Yeşilada, Birol A.; Noordijk, Peter: Changing Values in Turkey: Religiosity and Tolerance in Comparative Perspective, in: Turkish Studies, 11:1, 2010, S. 9 -27, hier S. 14.

„A history of Protestant or Orthodox or Islamic or Confucian traditions gives rise to cultural zones with distinctive value systems that persist after controlling of economic development. Economic development tends to push societies in a common direction, but rather than converging, they seem to move on parallel trajectories shaped by their cultural heritages.“⁴⁴

Die Türkei durchläuft seit der Regierung unter Recep Tayyip Erdoğan zwar eine günstige sozioökonomische Entwicklung, aber dieser Trend hat nur geringen Einfluss auf die Wertevorstellungen der türkischen Bürgerinnen und Bürger. Somit kann nicht angenommen werden, dass mit weiterer Modernisierung die türkische Bevölkerung verstärkt die Werte der EU unterstützen wird.

Wird der Blick auf die Werteunterschiede zwischen den Generationen als ein Mechanismus für einen längerfristigen Wertewandel in der Bevölkerung gelegt, so lässt auch dieser Indikator wenig Grund für Optimismus. Die jungen Türken denken relativ ähnlich wie die Älteren; der Generationeneffekt für einen möglichen Wertewandel lässt sich kaum identifizieren. Damit ist die ältere Generation durchaus erfolgreich in der Weitergabe ihrer traditionellen Werte an die jüngere Bevölkerung, d.h. wir finden nicht nur in Migrationskontexten (bei Türkeistämmigen in Deutschland), sondern auch innerhalb der Türkei eine hohe Transmissionsrate. So hält Yılmaz Esmer ernüchternd fest:

„There is little differentiation on the values of young, middle age and old generations in Turkey, sometimes there is no difference at all. This tells us that change in the values will be very difficult in Turkey.“⁴⁵

Bleibt es bei den ähnlichen Werteorientierungen zwischen den Generationen, so ist davon auszugehen, dass traditionell-konservative Werte in der Türkei weiterhin eine signifikante Rolle spielen werden. Die Türkei wäre damit immer noch von den Wertvorstellungen der EU weit entfernt.⁴⁶ Doch mehr denn je benötigt die Türkei wieder eine Orientierung in Demokratiefragen. Denn die AKP-Regierung verstärkt mit ihrem autoritären Handeln die islamisch-konservativen Werte in der Gesellschaft. Dieser Autoritarismus trägt die Merkmale einer Transformation des *laizistischen Kemalismus* hin zu einem neuen *islamischen Kemalismus* unter neoliberalen Vorzeichen. In diesem zunächst paradox klingenden Begriff des *islamischen Kemalismus* bleibt die Türkei zwar weiterhin ein laizistisch orientierter Staat, ist aber diesmal geprägt durch eine deutliche Akzentuierung auf islamisch-konservative Gesellschaftswerte (bspw. staatliche Sanktionen für die Freizügigkeit im türkischen Fernsehen, Alkoholverbot in den Universitäten, Forderung nach einem Abtreibungsverbot). Das verbindende Element der neo-islamischen Version des Kemalismus mit der traditionellen

⁴⁴ Inglehart, Ronald; Baker, Wayne E.: Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values, in: American Sociological Review, 5:1, 2000, S. 19–51, zit. S. 49.

⁴⁵ Vgl. <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=8216change-in-values-will-be-slow-as-generations-think-the-same8217-2011-08-19>.

⁴⁶ Gerhards, Jürgen: Europäische Werte – Passt die Türkei kulturell zur EU? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 38, 2004, S. 14–20.

Provenienz ist ihr autoritär-jakobinischer Geist bzw. der türkische Nationalismus mit der Vorstellung der Einheit von Staat und Nation.

Je weiter sich aber die Türkei von den demokratischen Normen einer Organisation wie der EU entfernt, desto geringer ist die Möglichkeit einer Aufnahme in diese Institution. Gerade am Beispiel der EU-Osterweiterung zeigt Schimmelfennig eindrucksvoll, wie erst mit der Angleichung von demokratischen Werten bzw. Normen zwischen der EU und den osteuropäischen Ländern die Beitrittsverhandlungen begonnen und diese Staaten am Ende in die Gemeinschaft aufgenommen wurden.⁴⁷ Aber selbst wenn die EU der Türkei die europäische Tür unverzüglich öffnen würde, bleibt derzeit ungewiss, ob die Regierung Erdogan überhaupt eintreten würde.⁴⁸

Damit trotzdem ein Prozess des Wertewandels in der Türkei in Gang gesetzt werden kann, sollte die EU verstärkt den politisch-kulturellen Dialog mit der Zivilgesellschaft in der Türkei suchen. Er ist zwar seit langem Bestandteil der Beitrittsverhandlungen der EU mit der Türkei, sollte aber mit größerem Nachdruck versehen werden. Die EU sollte darüber hinaus ihre Wegweiser-Funktion für eine stärkere Implementierung der Demokratie in der Türkei erneut aufnehmen und ihren Einfluss auf die Beitrittsverhandlungen auch dazu nutzen, damit sich das Land nicht noch weiter von liberal-demokratischen Wertevorstellungen der EU entfernt.

Unser Beitrag hat aus einer psychologisch-politischen Perspektive versucht aufzuzeigen, welche Funktion Werte im Leben und Erleben des Einzelnen haben, wie stark hier der Einfluss Religion bzw. eines religiös gebundenen Lebens auf Werte und Wertewandel ist und dass bestimmte Annahmen der soziologischen Modernisierungstheorie im Falle der Türkei nur bedingt als Erklärungen zur Anwendung kommen. In künftigen Studien gilt es, zum einen längere Zeiträume für einen Wertewandel zu berücksichtigen, zum anderen Türkeistämmige in anderen Einwanderungsländern in Betracht zu ziehen, um zu erkennen, inwieweit auch die Bedingungen des Aufnahmelandes zu einem Wertewandel oder Wertekonservierung beitragen.

Literatur

⁴⁷ Schimmelfennig, Frank: Osterweiterung: strategisches Handeln und kollektive Ideen, in: Jachtenfuchs, Markus; Kohler-Koch, Beate (Hrsg.): Europäische Integration, Opladen 2003, S. 541-568.

⁴⁸ Copur, Burak: Die Türkei unter der Regierung Erdogan: aus europäischer Sicht ein Modell für den Nahen Osten? In: Friedensgutachten 2012, Berlin 2012, S. 294-305.

- Alexander, Amy C.; Welzel, Christian: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values? A Cross-National Multi-Level Study, CSD Working Papers, 2011.
- Boos-Nünning, Ursula; Karakasoglu, Yasemin: Viele Welten. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster 2005.
- Boyd, Robert; Richerson, Peter: Culture and the evolutionary process, Chicago 1985.
- Bucher, Anton: Psychologische Aspekte neureligiöser Bewegungen, in: Frey, Dieter; Hoyos, Carl Gustav (Hrsg.): Psychologie in Gesellschaft, Kultur und Umwelt, Weinheim 2005, S. 259-265.
- Büttner, Friedemann: Islamischer Fundamentalismus - eine Herausforderung für den Westen? In: Rolf Busch (Hrsg.): Integration und Religion. Islamischer Religionsunterricht an Berliner Schulen, Berlin 2000, S. 90-111.
- Copur, Burak: Die Türkei unter der Regierung Erdoğan: aus europäischer Sicht ein Modell für den Nahen Osten?, in: Friedensgutachten 2012, Berlin 2012, S. 294-305.
- Dixon, Jeffrey: A clash of civilizations? Examining liberal-democratic values in Turkey and the European Union, in: The British Journal of Sociology, 59:4, 2008, S. 681-708.
- El-Menouar, Yasemin; Fritz, Martin: Sozioökonomische Entwicklung und Wertvorstellungen in elf Regionen der Türkei, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 61, 2009, S. 535-561.
- Esmer, Yılmaz: Türkiye Değerler Atlası 2012 („Werteatlas der Türkei 2012“), Istanbul 2012.
- Gerhards, Jürgen: Europäische Werte – Passt die Türkei kulturell zur EU? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 38, 2004, S. 14–20.
- Heitmeyer, Wilhem; Müller, Joachim; Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus, Frankfurt 1997.
- Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. The clash of civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.
- Inglehart, Ronald; Baker, Wayne E.: Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values, in: American Sociological Review, 5:1, 2000, S. 19–51.
- Inglehart, Ronald; Norris, Pippa: The True Clash of Civilizations, in: Foreign Policy, March/April 135, 2003, S. 62-70.
- Martos, Tamam; Thege, Barna Konkoly; Steger, Michael: It's not only what you hold, it's how you hold it: Dimensions of religiosity and meaning in life, in: Personality and Individual Differences, 49, 2010, S. 863-868.
- Schiffauer, Werner: Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie, Stuttgart 1991.

Schimmelfennig, Frank: Osterweiterung: strategisches Handeln und kollektive Ideen, in: Jachtenfuchs, Markus; Kohler-Koch, Beate (Hrsg.): Europäische Integration, Opladen 2003, S. 541-568.

Schönpflug, Ute: Intergenerational Transmission of values: The role of transmission belts, in: Journal of Cross-Cultural Psychology, 32, Special Issue, 2001, S. 174-185.

Schwartz, Shalom: Universals in the structure and content of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries, in: Zanna, Mark P. (Hrsg.): Advances in experimental social psychology, Orlando, Florida, 1992, S. 1-65.

Seker, Nimet: Ist der Islam ein Integrationshindernis? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 13-14/2011, S. 16-21.

Smith, Peter/Schwartz, Shalom: Values, in: Berry, John; Segall, Marc; Kagitcibasi, Cigdem (Hrsg.): Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3: Social Behavior and Applications, Boston 1997, S. 77-118.

Standop, Jutta: Werteerziehung. Einführung in die wichtigsten Konzepte der Werteerziehung. Weinheim 2005.

Sürig, Inken; Wilmes, Maren: Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung, IMIS-Beiträge 39/2011, S. 3-211.

Tan, Dursun: Zur Rolle der Religion in der Erziehung, in: Analysen. Arbeitskreis Neue Erziehung (Hrsg.): Erziehung - Sprache - Migration. Gutachten zur Situation türkischer Familien, Berlin 1999, S. 37-92.

Tietze, Nicole: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001.

Thome, Helmut: Wertewandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung, in: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt Main 2005, S. 386-443.

Uslucan, Haci- Halil: Kulturelle Werte und Identität. Expertise für das Gutachten „Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland“, 2004,

http://www.bafl.de/template/zuwanderungsrat/experten_2004/expertise_oezdemir_oezcan.pdf.

Yeşilada, Birol A.; Noordijk, Peter: Changing Values in Turkey: Religiosity and Tolerance in Comparative Perspective, in: Turkish Studies, 11:1, 2010, S. 9 -27.