

Fahimah Ulfat

Stellungnahme aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive



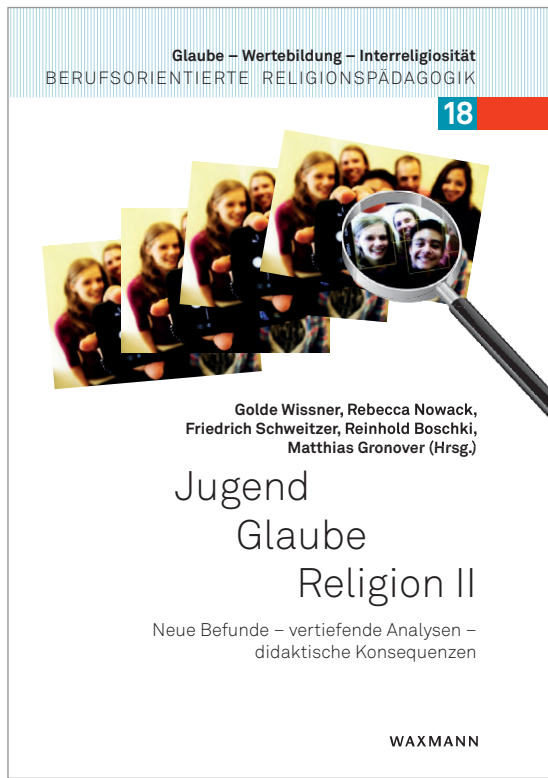
Golde Wissner, Rebecca Nowack,
Friedrich Schweitzer, Reinhold Boschki,
Matthias Gronover (Hrsg.)

Jugend – Glaube – Religion II

Neue Befunde –
vertiefende Analysen –
didaktische
Konsequenzen

Glaube – Wertebildung – Interreligiosität
Band 18, 2020, 346 Seiten, br., 39,90 €,
ISBN 978-3-8309-4155-2

E-Book: 35,99 €,
ISBN 978-3-8309-9155-7



© Waxmann Verlag GmbH, 2020

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.



WAXMANN

Steinfurter Str. 555
48159 Münster

Fon 02 51 – 2 65 04-0
Fax 02 51 – 2 65 04-26

info@waxmann.com
www.waxmann.com

Mehr zum Buch [hier](#).

Stellungnahme aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive

Fahimah Ulfat

1. Einleitung

Die Jugendstudie „Jugend – Glaube – Religion“ hat zu drei verschiedenen Zeitpunkten Befragungen durchgeführt, um die Entwicklungen religiöser Einstellungen und Haltungen von Jugendlichen zu erforschen. Zum ersten Befragungszeitraum waren 373 Musliminnen und Muslime beteiligt, zum zweiten 98 und zum dritten 12. Das Sinken der Zahlen zum zweiten Erhebungszeitpunkt hatte verschiedene Ursachen, wie z. B. Lehrerwechsel oder Umstrukturierung einer Klasse. Zum dritten Zeitpunkt besuchten die jungen Erwachsenen nicht mehr die Schule. Dennoch beinhalten die Ergebnisse zu den muslimischen Jugendlichen eine Reihe hochinteressanter Befunde.

Im Folgenden steht ein zentraler Befund der Studie im Mittelpunkt, nämlich die „weithin stärker ausgeprägte Religiosität“ (Schweitzer et al., 2018, S. 31) der muslimischen Jugendlichen und ihre Identifikation mit „einer wie auch immer gearteten Glaubensgemeinschaft und deren Glaubenslehren“ (Schweitzer et al., 2018, S. 35). Dabei wird zunächst der Frage nachgegangen, was unter einer „weithin stärker ausgeprägte(n) Religiosität“ der muslimischen Jugendlichen verstanden werden kann. Im Anschluss daran wird den diskutierten Befunden aus einer globalisierungstheoretischen Perspektive vertieft nachgegangen. Abschließend werden Impulse für die religionspädagogische Arbeit formuliert.

2. Was kann unter einer „weithin stärker ausgeprägte(n) Religiosität“ der muslimischen Jugendlichen verstanden werden?

Wie andere quantitative Studien kommt auch die hier diskutierte Jugendstudie insgesamt zu dem Schluss, dass bei muslimischen Jugendlichen eine „weithin stärker ausgeprägte Religiosität“ deutlich wird: „Sie äußert sich in der durchweg sehr hohen Zustimmung zu Fragen im Blick auf Glaube, Gott oder auch die Wahrheit des Koran, die jeweils bei 80 % und mehr liegt. An ein Leben nach dem Tod glauben 82 % der muslimischen Befragten. Selbst beim Schöpfungsglauben, der bei den christlichen Befragten keine mehrheitliche Zustimmung findet, sind es bei den muslimischen Jugendlichen 78 %, die angeben, dass Gott die Welt geschaffen hat. Nicht alle Muslime sind demnach als stark religiös zu bezeichnen, aber auf einen sehr hohen Anteil von

etwa vier Fünfteln dieser Gruppe von Befragten trifft eine solche Charakterisierung offenbar doch zu“ (Schweitzer et al., 2018, S. 31–32).

Wenn wir diese Resultate mit den Ergebnissen einiger qualitativer Studien kontrastieren, werden aber eine Reihe von Verschiebung im Verständnis von Religion, Glaube und Religiosität bei jungen Musliminnen und Muslimen deutlich: So konstatieren Yasemin Karakaşoğlu und Halit Öztürk, dass sich in den qualitativen Studien zu den religiösen Orientierungen ein wesentliches Merkmal der muslimischen Jugendreligiosität in der heutigen Zeit abzeichnet: Eine Abwendung von dem „traditionellen“ Islam, der stark kulturell geprägt ist, und eine Hinwendung zum „konstruierten ‚wahren Islam‘“, „der kulturell ungebunden und universalistisch“ sein will (Karakaşoğlu & Öztürk, 2007, S. 167). Diese Aussage wird durch zahlreiche weitere qualitative Untersuchungen untermauert (vgl. z. B. Klinkhammer, 2000; Gerlach, 2006; Nökel, 2007; Tietze, 2008; Tressat, 2011 u. a.). Drei von ihnen werden im Folgenden skizziert, um diese Verschiebungen zu verdeutlichen:

Gritt Klinkhammer hat in ihrer qualitativ-empirischen Studie zu modernen Formen islamischer Lebensführung türkisch-sunnitischer Frauen der zweiten Generation in Deutschland (2000) untersucht, wie die Befragten Alltagspraxis und -verständnis und islamische Religiosität auf der Ebene der „Handlungsorientierung“ aufeinander beziehen (Klinkhammer, 2003, S. 258). Anhand von Fallbeispielen identifiziert Klinkhammer drei vorherrschende Typen der Handlungsorientierung: Kennzeichnend für den Typ der „exklusivistischen Lebensführung“ ist eine Abgrenzung zu einem westlichen „Ich-Findungs-Drang“, der sich dadurch äußert, dass Bildung und der Wunsch nach Berufstätigkeit gerade für die Frauen nicht nur für die individuelle Entfaltung wichtig ist, sondern insbesondere für die Förderung einer islamischen Gemeinschaft (Klinkhammer, 2003, S. 263). Gerade durch diesen öffentlichen Auftrag gegenüber der Gemeinschaft wird eine Loslösung der Frauen von der Abhängigkeit vom Mann und der Familie gerechtfertigt. Die Männer dieses Typs befürworten Bildung für beide Geschlechter, allerdings ist für sie Kindererziehung und Berufstätigkeit nicht miteinander vereinbar. Für die Frauen stellt sich hier keine Unvereinbarkeit dar.

Für den Typ der „universalisierenden Lebensführung“ ist die „symbolisch-ethische Generalisierung konkreter religiöser Gebote“, die Bevorzugung einer „spirituelle(n), persönliche(n) Beziehung zu Gott im [Anm. d. Verf.: freien] Gebet“ und ein „eher distanzierteres Verhältnis zu rituell und dogmatisch bestimmten Ausdrucksformen des Islams“ charakteristisch (Klinkhammer, 2003, S. 264–265). Der universalistische Charakter dieses Typs zeigt sich durch die Betonung der „Einheit der Religionen in dem Glauben an ‚den einen Gott‘ und der sich daraus ergebenden ethischen Grundhaltung der Menschen“ (Klinkhammer, 2003, S. 265).

Der Typ der „traditionalisierenden Lebensführung“ weist hingegen keine kritische Auseinandersetzung mit dem Glauben auf. Dieser Typ vollzieht „keine Wende zu einem ethischen oder spirituellen Verständnis von Religion, bei dem die Religion vor allem über ethische und spirituelle Werte und nicht über einen rituellen Gehorsam definiert wird“ (Klinkhammer, 2003, S. 266–267). Die Arbeit von Klink-

hammer macht die Pluralität muslimischer Identitätskonstruktionen deutlich, die bei den Befragten insbesondere durch eine Spannung zwischen der Generation ihrer Eltern und ihrer eigenen gekennzeichnet ist. Klinkhammer kommt zu dem Schluss, dass „Individualisierung und die Anerkennung von Säkularität längst in den Handlungspräferenzen von Musliminnen in Deutschland eingeschrieben“ sind (Klinkhammer, 2003, S. 270).

Sigrid Nökel untersucht die Lebensentwürfe muslimischer junger Frauen der zweiten Generation in Deutschland, die sich bewusst sowohl als Musliminnen als auch als deutsche Bürgerinnen begreifen. Sie hat Frauen mit syrischem, ägyptischem, türkischem und marokkanischem Hintergrund interviewt und beobachtet.

Ihre Interviewpartnerinnen zeichnen sich aus durch die „perfekte Beherrschung der deutschen Sprache, hohe Bildungsaspiration und deutsche Schulabschlüsse, modisch orientierte und dennoch islamisch korrekte Kleidung, die Entscheidung für Deutschland als Lebensmittelpunkt, die Selbstaffirmation als ‚deutschsprachige Muslima‘“ (Nökel, 2007, S. 136). Nökel bezeichnet diesen modernen Typ der Muslima als „Neo-Muslima“, ein Lebensentwurf der „Verknüpfung von Religion und Säkularität bzw. Religion und Moderne“, in dem Sinne, dass sie „ihre Identität mit Hilfe des Islams und ihrer spezifischen Ausdeutungen des Islams redefinieren – und zwar in Absetzung zu einem ‚traditionellen Islam‘“ (Nökel, 2007, S. 136). Die interviewten Frauen tragen alle Kopftuch. Teils haben sie eine intensive religiöse Erziehung genossen, teils nicht. Gemeinsam ist den Frauen, dass sie im Laufe ihrer Entwicklung „den Islam als Leitbild eines selbstbewussten, authentischen Selbst entdecken“ (Nökel, 2007, S. 138). Was Geschlechterrollenvorstellungen betrifft, hilft ihnen ihre „liberale Lesart des Islam“ (Nökel, 2007, S. 140), männlich bevormundende Traditionen, Sitten und Bräuche aufzubrechen. Nökel kann eine „Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Geschlechtern“ rekonstruieren: Traditionelle Rollenmuster werden kritisiert. Bevorzugt wird ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das zwar Geschlechterdifferenz berücksichtigt, aber auch die Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Besonders die 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 Frauen sichtbar (vgl. Nökel, 2007, S. 151).

Julia Gerlach hat ebenfalls junge Musliminnen und Muslime zu Wort kommen lassen, die in Deutschland aufgewachsen sind und sowohl eine ausgeprägte Religiosität als auch einen hohen Grad an gesellschaftlicher und beruflicher Integration aufweisen. Diese Gruppe engagiert sich gesellschaftlich im Namen des Islam. Die neue muslimische Jugendkultur, die sich in Deutschland entwickelt und die ihre Ursprünge in der arabischen Welt hat, ist nach Gerlach ebenso global und aktionsorientiert wie eine ganze Reihe fundamentalistischer Bewegungen. Jedoch würden die sogenannten „Pop-Muslime“ als „Gegenpol“ zu den fundamentalistischen Bewegungen den „westlichen Lifestyle übernehmen“ und ihn zugleich „remixen“. Sie sind, so Gerlach, jung, tief religiös und trendbewusst. Zudem haben sie eine eigene

islamische Etikette ausgebildet, beispielsweise im Umgang mit den Geschlechtern. Mit ihrem Lebensstil sprengen sie die herkömmlichen Raster (Gerlach, 2006, S. 7–13). Fromme Gläubige und aktive Mitgestalter eines demokratischen Staates zu sein stellt für sie keinen Widerspruch dar. Sie halten sich an die Regeln des Islam aus freien Stücken und nicht, weil der soziale Bezugshorizont das von ihnen erwartet. Im Mittelpunkt ihrer Haltung steht die „Gottergebenheit“ und das Handeln aus diesem Grundsatz heraus (Gerlach, 2006, S. 210).

So hat Gerlach zeigen können, dass es für viele muslimische Jugendliche keinen Widerspruch darstellt, fromme Gläubige und aktive Mitgestalter eines demokratischen Staates zu sein (vgl. Gerlach, 2006, S. 210). Diesen Trend beschreibt auch Nökel (Nökel, 2007). Die von Gerlach und Nökel untersuchten jungen Muslime haben sich aus innerer Überzeugung für eine muslimische Orthopraxie entschieden und nicht, weil sie in autoritäre Strukturen eingebunden sind. Die Regeln, denen die Jugendlichen in der islamischen Welt unterworfen sind, sind für sie nicht maßgeblich. Sie wägen ab, schätzen ein und wählen für sich aus. Sie treffen ihre Entscheidungen in reflektierender Distanz zu ihrer Erziehung und Sozialisation, wie Klinkhammer zeigen konnte.

Die oben genannten Studien können einerseits differenziert die von der Jugendstudie „Jugend – Glaube – Religion“ quantitativ erhobene „stärker ausgeprägte Religiosität“ der jungen Muslime und Musliminnen illustrieren. Andererseits zeigen sie, dass die Rekonstruktions- und Subjektivierungsleistungen, mittels derer sich junge Musliminnen und Muslime den Islam und die islamische Tradition aneignen, als Ausdruck der Herausforderungen deutscher moderner Rahmenbedingungen, aber auch als Antworten auf sie verstanden werden können.

3. Wie kann die „weithin stärker ausgeprägte Religiosität“ der muslimischen Jugendlichen globalisierungstheoretisch erklärt werden?

Nicht nur Individualisierung und Pluralisierung charakterisieren unsere heutige Gesellschaft, sondern auch Zunahme von Komplexität, Entgrenzung von Räumen, Verdichtung von Zeit, Beschleunigung des sozialen Wandels und Zunahme von Heterogenität. Dieser Prozess wird mit dem Begriff Globalisierung bezeichnet und hat auch Auswirkungen auf Religion und Religiosität.

Peter Beyer betrachtet das Phänomen Religion vor dem 17. Jh. speziell unter dem Aspekt der Globalisierung. Er erläutert, „dass sowohl die modernen institutionellen Formen als auch das moderne Verständnis von Religion selbst Ergebnisse der Globalisierung sind“. Vor dem 17. Jahrhundert verstanden beispielsweise die Europäer Religion als „die Qualität von Frömmigkeit und Hingabe, als Orientierungen und Verhaltensweisen von Menschen in Bezug auf Gott, die Götter oder ähnliche spirituelle Realitäten“. Religion war kein abtrennbarer oder unterscheid-

barer Bereich des Lebens. Der Übergang zum modernen Verständnis von Religion bewirkte diese Trennung und das ist nach Beyer tatsächlich eine relativ junge soziale Konstruktion (Beyer, 2007, S. 454).

Was bedeutet das nun für die Diagnose der Studie einer „stärker abgeprägte(n) Religiosität“ (Schweitzer et al., 2018, S. 31) der jungen Musliminnen und Muslimen und ihre Identifikation mit „einer wie auch immer gearteten Glaubensgemeinschaft und deren Glaubenslehren“ (Schweitzer et al., 2018, S. 35)? Sie können mit Peter Beyer, Olivier Roy und Thomas Bauer als ein Produkt der Globalisierung, aber auch als Antwort auf sie beschrieben werden.

Beyer und Roy betrachten das Verhältnis von ‚Religionen‘ und ‚Globalisierung‘ unter migrationspolitischen Aspekten. Die transnationale Migration hat, so Beyer, nicht nur die Globalisierung der Religionen zur Folge, sondern trägt auch zur weiteren Pluralisierung universaler Religionen in jedem Teil der Welt bei:

„What is therefore highly significant about these diaspora religious institutions is not just that they transplant religions associated primarily with certain regions of the world into virtually all other regions, such that previously more religiously homogeneous regions become increasingly multi-religious. Of equal importance is that they generate different and new versions of these religions, ones which through the transnational linkages that their respective communities maintain can have an influence both on each other and on the ‚original‘ versions in the traditional ‚homelands‘“ (Beyer, 2007, S. 449).

Diese Globalisierung äußert sich nach Roy durch das Aufkommen säkularer, liberaler und radikaler Auffassungen des Islam, die „nur unterschiedliche Antworten auf seine umfassende Globalisierung und weitgehende Verwestlichung“ widerspiegeln (Roy, 2006, S. 7). Insbesondere bei Muslimen im Westen sei nach Roy eine „kulturelle Entwurzelung“ und „Individualisierung“ der Religion sichtbar, was eben auch konflikträchtige Phänomene zur Folge hat, wie wir sie weltweit beobachten können. „Die Religion hat ihre gesellschaftliche Autorität verloren und ist nicht länger in eine bestehende Kultur eingebettet“ (Roy, 2006, S. 8).

Eine weitere Konsequenz der Globalisierung, die das Verhältnis zur Glaubensgemeinschaft thematisiert, ist nach Roy die Entwicklung der Glaubensgemeinschaft zu einer „virtuellen Gemeinschaft“. Die virtuelle Gemeinschaft ist eine „abstrakte Gemeinschaft der Gläubigen, die mit keiner realen Gemeinschaft verbunden ist“ (Roy, 2006, S. 10). Insbesondere das Internet bietet jungen Muslimen die Möglichkeit, diese virtuellen Konstruktionen real werden zu lassen (Roy, 2006, S. 10). Das heißt, es entsteht sozusagen eine „Gemeinschaft zweiter Ordnung“, in der sich junge Musliminnen und Muslime, gelöst von den Bindungen an ihre konkreten Gemeinschaften, um einen Prediger aus dem Internet scharen.

Eine weitere typische Form der Reaktion auf die Globalisierung sind nach Beyer „fundamentalistische“ Bewegungen. Diese fundamentalistischen Strömungen zeigen sich durch Bewegungen, wie beispielsweise die Islamische Revolution in Iran oder die neue christliche Rechte in den Vereinigten Staaten, die allesamt in etwa zur gleichen Zeit in Erscheinung traten. Sie stehen neben anderen, offeneren

Reaktionen auf die Globalisierung, zu denen sie sich aber in ein gegensätzliches Verhältnis setzen (Beyer, 2007, S. 452).

Auch in islamisch geprägten Kulturen zeichnet sich eine Entwicklung ab. Thomas Bauer zeigt auf, dass sich „in islamischen Kulturen während der letzten Jahrhunderte eine Veränderung von einer relativ hohen Toleranz hin zu einer bisweilen extremen Intoleranz gegenüber allen Phänomenen von Vieldeutigkeit und Pluralität beobachten lässt“ (Bauer, 2011, S. 14–15). Er verdeutlicht, „daß es in der klassischen islamischen Welt ein *Nebeneinander* von Diskursen gab, die relativ unabhängig voneinander existierten und ein jeweils eigenes Normensystem aufwiesen“ (Bauer, 2011, S. 196). Damit meint er ein *Nebeneinander* von im heutigen Sinne ‚nichtreligiösen‘ und ‚religiösen‘ Diskursen, wobei er die Vorstellung, dass die religiösen Diskurse wichtiger waren als die nichtreligiösen verwirft und verdeutlicht, „daß den alten, frommen ‚*ulamā*‘ heute eine Diskurshoheit zugesprochen wird, von der sie zu Lebzeiten nie zu träumen gewagt hätten“ (Bauer, 2011, S. 202–203). Das bezeichnet Bauer als „Islamisierung des Islams“, der einen „Phantasy Islam“ zur Folge hat, der heute vor allem in der Vorstellung radikaler Salafisten existiert (vgl. Bauer, 2011, S. 202).

4. Religionspädagogische Überlegungen

Wenn wir mit Beyer nun davon ausgehen, dass die Globalisierung auch religiöse Bewegungen hervorbringt, die religiöse Lebensregeln in allgemeine Gesetze überführen, moderne Staaten auf ethnisch-religiöse Einheiten reduzieren und ihre Religion in absolutistischer Weise zur bestimmenden Kraft in ihren Ländern machen wollen, und wenn wir davon ausgehen, dass gerade in muslimisch geprägten Kulturen sich so etwas wie eine „Ambiguitätsintoleranz“ immer mehr abzeichnet, stellt sich die Frage, welche Bildungsherausforderungen sich ergeben. Die Ambiguitätsintoleranz wurde ansatzweise in der Studie deutlich, jedoch nicht die innerislamische, die Bauer hier anspricht, sondern eine „Ambiguitätsintoleranz“ betreffend den Wahrheitsgehalt anderer Religionen: „67 % der Befragten gaben an, dass mehrere Religionen wahr sein können. Nur muslimische und evangelisch-freikirchliche Jugendliche stimmen dem deutlich weniger zu“ (Schweitzer et al., 2018, S. 24).

Das durch die Globalisierung hervorgerufene räumliche und zeitliche Zusammenschmelzen der Welt und die damit verbundene Zunahme von Komplexität kann mehrere Reaktionen nach sich ziehen: Einerseits verstärkte Grenzziehungen auch innerhalb der muslimischen Communities, andererseits ein Anwachsen der Toleranz in Bezug auf und eine gesteigerte Offenheit für die innerislamische Pluralität und die gesamte weltanschauliche Pluralität in einer heterogenen Gesellschaft.

Das spiegelt sich in den Reaktionen der jungen Musliminnen und Muslime in Deutschland wider. Neben den vielfältigen Versuchen, Islam, globalisierte Kultur und Demokratie zu verbinden, wird der ‚Islam‘ auch als Differenzkategorie für

muslimische Selbstabgrenzungen genutzt. Die Grenzziehungen haben zur Folge, dass sich religiöse „Wir-Gruppen“ und „Sie-Gruppen“ bilden. Die Gruppengrenzen werden durch „cultural stuff“ geschlossen, wie „Sprache, Ritual, Verwandtschaft, Lebensführung, Religion, usw.“ (Dahinden, Duemmler & Moret, 2010, S. 2).

„Weithin stärker ausgeprägte Religiosität“ kann also verbinden, kann aber auch zu einer Differenzkategorie werden. Die Herausforderung und das letztlich Ausschlaggebende besteht im Umgang mit Heterogenität und Komplexität und mit Vertrautheit und Fremdheit. Wenn Heterogenität und Komplexität zur Verengung und Grenzziehung führen, dann ist davon auszugehen, dass sie ebenso zu fundamentalistischen und radikalen Einstellungen und Haltungen führen können.

Die Religionspädagogik hat Möglichkeiten, auf diese Phänomene zu reagieren, indem der Erwerb von Kompetenzen im Umgang mit religiöser Heterogenität und Komplexität ermöglicht wird. Im Religionsunterricht können diese Differenzkategorien und die ihnen folgenden Grenzziehungsmechanismen bewusst gemacht werden. Insbesondere kann durch Medienbildung der Frage nachgegangen werden, inwieweit die medialen Bilder und Inszenierungen des ‚Islam‘ die jugendliche Wahrnehmung der anderen Religion beeinflussen. Das geht einher mit der Reflexion der eigenen Konstruktion von Religion. Den Schülerinnen und Schülern muss Gelegenheit gegeben werden, die individuellen und kollektiven Konstruktionen der eigenen Religion und der anderen Religionen und Weltanschauungen differenziert zu entschlüsseln. Diese konstruktivistische Vorgehensweise zielt auf subjektorientierte Lernprozesse und -chancen. Sie schärft das Bewusstsein für die Kontextualität, Subjektivität und Relativität der menschlichen Erkenntnis und motiviert zu Toleranz und gegenseitigem Respekt. Der treffende Befund einer „weithin stärker ausgeprägte(n) Religiosität“ der in der Jugendstudie befragten muslimischen Jugendlichen ist also als beides zu verstehen: als Chance und als Herausforderung. Die zitierten Untersuchungen von Klinkhammer, Nökel und Gerlach illustrieren die Breite und Heterogenität, die hinter diesem Befund steckt. Die Vielfalt der muslimischen Antworten auf die Globalisierung zeigt, dass es keineswegs als ausgemacht gelten kann, welche Richtung(en) diese Religiosität annimmt. Es ist eine zentrale Aufgabe der Islamischen Religionspädagogik, den Schülerinnen und Schülern Wege zu zeigen, wie sie in einer globalisierten Welt Brücken und keine Mauern bauen können.