

Abdullah Sahin, *New Direction in Islamic Education. Pedagogy and Identity Formation*, Markfield 2013, 294 Seiten

*Ismail H. Yavuzcan**

Im deutschsprachigen islamisch-religionspädagogischen Diskurs wird immer wieder die Erforschung der Lebenslagen und Einstellungen von jungen Muslimen gefordert. Leider gibt es aber wenige Studien, die eine solide Basis für die praktische wie theoretische Islamische Religionspädagogik in Deutschland liefern könnten. Dementsprechend scheint es dringend nötig, empirisch zu forschen, inwieweit sich muslimische Jugendliche überhaupt von Themen, Methoden und Inhalten islamischer Erziehung in Moscheen, Gemeinden und Schulen ansprechen lassen. Erkenntnisse hierüber sind auch nötig, damit die wertvolle Arbeit, die geleistet wird, sich nicht an der Lebenspraxis der Educanten vorbei entwickelt. Parallel hierzu sollte auch die islamische Erziehungsarbeit in den Moscheegemeinden bzw. Korankursen kritisch gewürdigt werden – auch im Interesse der Gemeinden selbst. Denn immer wieder ist von Verbandvertretern die Klage zu hören, dass die Jugendlichen nach einer gewissen Phase den Moscheen fernblieben. Liegt es nur an der Methode, am Personal, an den Räumlichkeiten? Was denken Jugendliche selbst darüber, welche Fragen und Anliegen haben sie? Hierzu gibt es kaum deutschsprachige Studien.

Außerdem ist es nötig zu prüfen, was für ein Islambild muslimische Jugendliche haben. Abdullah Sahin, Mitarbeiter am Marfield Institut of Education, Dozent für “Islamic Education”, hat empirische Forschungen bezüglich des Islamverständnisses von jungen Muslimen in England und in Kuwait unternommen. Im vorliegenden Buch fasst er seine langjährigen Forschungen zusammen und leitet daraus wichtige Erkenntnisse auch für die islamische Erziehungs- und Bildungspraxis in Schulen und Moscheen ab. Sahin hat hierzu empirische Untersuchungen vorgenommen. Er unterstreicht deren Notwendigkeit damit, dass er betont: “any theological reflection on Islamic education must include this empirical dimension.” (S. 2) Deswegen gliedert sich sein Buch in einen empirischen (Kapitel 1 und 2) und einen theoretischen Teil (Kapitel 3), der vor allem die Konsequenzen für die islamische Pädagogik diskutiert.

Sein Grundkonzept ist ausgerichtet auf ein „kritisches, dialogisches und transformatives erzieherisches Selbstverständnis“ (S. 2). Dieses sieht er im Widerspruch und in Abgrenzung zu einer Erziehung, die Nachahmen, Auswendiglernen und Gehorsam gegenüber Autoritäten einfordert. Dies leitet er auch aus seinen empirischen Studien ab. Zum einen basieren die Ergebnisse des Buches auf seiner Forschung “You and Your Faith” und dem “Muslim Subjectivity Interview Schedule” (MISIS).

Die Ausgangsfrage, mit der er sich beschäftigt, lautet, was es bedeutet, islamisch erzogen zu sein in der modernen Welt. Er kritisiert in diesem Zugang vor allem die muslimischen Pädagogen, die sich den *tarbiya* Modellen verschrieben hätten und sich diesen Fragen nicht zuwenden würden (S. 2). Dies klingt natürlich sehr pauschal. Sahin versucht, seine These anhand der empirischen Ergebnisse zu belegen.

Die Feldforschung wurde durchgeführt an drei Schulen zwischen 1999-2000 in Birmingham (England) und war auch Gegenstand seiner Doktorarbeit (2002), welche nicht publiziert wurde, aus der er aber einige Artikel in den folgenden Jahren veröffentlicht hat. Die Studie, die als phänomenologisch beschrieben wird, ist unterteilt in einen qualitativen und einen quantitativen Teil. Die befragten Schüler waren im Durchschnitt zwischen 16 und 19 Jahre alt. (S. 100) Von den befragten Schülerinnen und Schülern beteten (Pflichtgebet [salah/namaz]) 23% regelmäßig, 41% von Zeit zu Zeit (S. 102) – somit nur eine Minderheit der Jugendlichen. Mädchen und jüngere Schüler allgemein beteten weniger regelmäßig. Dieser Umstand könne als ein Anzeichen für Säkularisierung gewertet

* Dr. Ismail H. Yavuzcan lehrt am Zentrum für Islamische Theologie, Tübingen.

Review / Rezension

werden, so Sahin. Zumal es keine Garantie dafür gebe, dass sie später mit dem Gebet anfangen würden (S. 116).

Der zweite Teil, die sog. phänomenologischen Untersuchung, folgt dem Ansatz von James E. Marcia, der hierzu zwischen 1966 und 1993 mehrere Studien vorgelegt hat. Marias Konzept basiert auf Eriksons psychosozialer Entwicklungstheorie. „Marcia unterscheidet vier Typen von Identitäten. Die übernommene Identität ist gekennzeichnet von einem geringen Maß an Explorationsanstrengung, einem hohen Maß an Verpflichtung und Bindung an Werte und eine starken Berufsorientierung.“¹ Die diffuse Identität ist gekennzeichnet durch geringe Exploration, geringes Engagement, Indifferenz gegenüber Werten und Normen und einer relativ geringen Reflektiertheit der Jugendlichen (ebd.). Es gibt eine weitere Gruppe von Jugendlichen, die er als im Moratorium befindlich bezeichnet, die quasi noch auf der Suche sind (ebd.). Der Zustand der „erarbeiteten Identität“ wird in Anlehnung an Erikson über den Weg einer Krise erreicht. Diese Jugendlichen zeichnen sich durch hohe Exploration und ein großes Engagement aus. Vor allem diese Gruppe wird von Sahin als quasi idealtypisches Modell anvisiert: sie sind aktiv bestrebt, sich Wissen anzueignen, suchen nach verschiedenen Wegen zum Islam, wägen zwischen unterschiedlichen Interpretationen ab, entscheiden sich früh, den Islam zu praktizieren, reflektieren die Meinungen der Eltern und der Peergroup, haben einen eigenen Standpunkt zu islamischen Themen und sind sensibel für religiöse und kulturelle Unterschiede in der Gesellschaft; sie sind emotional und bestrebt Lösungen zu finden für Widersprüche im religiösen Leben und identifizieren sich mit den islamischen Werten usw. (S. 90f.). Voraussetzung hierfür ist die kritische Reflexion des sozialen und insbesondere des elterlichen Einflusses, aber auch z.B. des tradierten Religionsverständnisses. Im Zuge der kritischen Reflexion gelangt das Individuum (entsprechend dem Gegenstand) zu einem eigenen Standpunkt. Dazu untersucht Sahin 15 (!) Jugendliche, die den Typen der diffusen, übernommenen und erarbeiteten Typen zugerechnet werden, wobei drei dem diffusen Typus entsprechen, neun dem erarbeiteten Typus zugerechnet werden. Die geringe Anzahl trübt die Aussagekraft der Untersuchung Sahins, wobei die Jugendlichen wichtige Hinweise zu ihren Einstellungen bezüglich Religion, Eltern und Tradition liefern (S. 119-148). Die Jugendlichen mit einer diffusen Identität sind in einem islamischen Umfeld erzogen worden, haben aber ihr Interesse am Islam verloren (S. 142). Das Gottesbild derjenigen mit einer übernommenen Identität entspricht einem strafenden Gott und sie glauben, dass die Tradition unhinterfragt als gültig zu erachten sei. Für diese Jugendlichen scheint es aber problematisch zu sein, sich als britisch und muslimisch zu bezeichnen, obwohl allgemein angenommen wurde, dass die Identifikation von Islam und Europa am Beispiel Englands besser gelinge – auch für die traditionell Orientierten. Vor allem die Jugendlichen, die eine eigenständige Identität entwickelt haben, setzen sich zum einen von der britischen Gesellschaft, zum anderen von den Normen der Eltern ab. Erwartungsgemäß haben die Jugendlichen mit einer „angeeigneten Identität“ ein persönlich erlerntes Islamverständnis und ein Bewusstsein „britisch muslim“ zu sein (S. 145). Alle geben aber an, wenig über den Islam zu wissen.

Äußere Umstände fördern den Rückzug in die eigene Community. Ein Faktor scheint für Sahin der politische Kontext zu sein, wobei zu beachten ist, dass die Studie vor dem 11. September durchgeführt wurde. Nichtsdestotrotz beeinflusst der Nahost-Konflikt und das Aufkommen radikaler Kräfte unter den Muslimen die Identifizierung mit der Mehrheitsgesellschaft negativ (S. 145).

Sahin hatte die Möglichkeit, seine Forschungen auch in einem islamischen Land durchzuführen. Hierzu machte er eine nahezu identische Untersuchung anhand des MSIS in Kuwait unter 2432 (S. 149-163) Schülern einer Oberschule, Fachhochschule und Universität – alle im Alter zwischen 15 und 23 Jahren. Ähnliche Ergebnisse zeigten sich im Alter: jüngere Befragte waren weniger religiös. Ein wichtiger Unterschied in der kuwaitischen Untersuchung liegt aber darin, dass die älteren und männlichen Befragten religiöser sind: 75% gaben an, fünfmal am Tag zu beten. Die qualitative Studie wurde dann mit 203 Studenten anhand eines halb-standardisierten Fragebogens der MSIS Studie durchgeführt. Generell kann aber gesagt werden, dass die Jugendlichen eher religiös sind, wenn die

1 Juttag Ecarius u.a., *Jugend und Sozialisation*, 2011, S. 48.

Review / Rezension

Eltern religiös sind, und generell die Jugendlichen überwiegen, die traditionelle Einstellungen übernommen haben. Diese Gruppe lässt sich aber in mehrere Untergruppen differenzieren, wobei es kaum Anhänger von extremen Gruppen gibt. Allgemein kann als Resultat für die kuwaitische Forschung gesagt werden, dass die Anzahl der Jugendlichen, die sich eigenständig forschend eine Identität erarbeitet haben, gering ist. Sahin geht wenig darauf ein, ob wirklich alle Jugendlichen motiviert sind, sich kritisch Wissen anzueignen bzw. es nicht sogar für einige eine Überforderung bedeutet, ständig zu reflektieren und ob ggfls. insbesondere junge Menschen eher eine klare Orientierung wünschen und brauchen.

Den Grund für die unkritische Einstellung der befragten Schülerinnen und Schüler sieht Sahin in der schulischen wie außerschulischen Erziehung. Das traditionelle islamische Erziehungsangebot habe eher negative Auswirkungen auf die eigenständige Identitätsbildung der Jugendlichen gehabt. Islamische Erziehung müsste wegführen vom Memorieren und Anleiten "and enable students to develop meaningful personal insight and commitment to Islam" (S. 163).

Daraus leitet Sahin für sich ein neues Konzept für die „Islamische Erziehung“ ab. Sein Konzept der *tarbiyah* setzt sich zum einen gegen das Konzept von *ta'dib* von Attas ab, fordert zum anderen die Konzentration auf den dialogischen und erzieherischen Charakter des Koran. Gott, der sich selbst als Rabb, als Erzieher/Herr beschreibt, führt durch den Koran einen Dialog mit dem Menschen, insbesondere am Beispiel des Propheten. Sahin geht davon aus, dass der Entwicklungsprozess des Menschen "responsive, relational and dialogical" ist (S. 172) und der Mensch selbstverantwortlich die Möglichkeit hat, „kritisch religiös“ zu sein. Gott, der Erzieher, ist dabei hoffnungsvoll, dass der Mensch die Erde beerbt. Deswegen brauchen wir, so Sahin, „eine kritische und dialogische islamische Pädagogik, welche auf die Bedürfnisse der jungen Muslime antwortet, damit sie reife religiöse Subjekte werden und den Islam im Kontext der Pluralität ihres kulturellen und religiösen Lebens interpretieren können“² (S. 210). Der Koran stellt hierzu Instrumente, wie *tazkiyah*, *ta'lim* und *islah* bereit. Auch muslimische Erzieher und Pädagogen können sich dieses Konzept aneignen, so Sahin, wenn sie es verstehen, Gott als Erzieher zu verstehen, der mit den Menschen spricht: "nurturing, looking after, listening, showing care and leading are all key features of the Divine educational model; as such, these teaching behaviours (*tarbiyah*) that should result in increasing the knowledge, understanding and faith development of the learners" (S. 233).

Sahins Arbeit kann quasi als Pionierarbeit betrachtet werden, denn sie bündelt theoretische wie empirische Erkenntnisse und bezieht diese aufeinander und stellt – manchmal in einem etwas normativen Duktus – klare Prinzipien für die islamische Erziehung auf, die er theologisch versiert reflektiert und daraus Konsequenzen für die islamische Praxis anmahnt. Zum Schluss plädiert Sahin für die Implementierung der Islamischen Religionspädagogik im universitären Rahmen und bemängelt, dass in muslimischen Schulen in England die professionelle Ausbildung von Lehrern zu wünschen übrig lasse. Zu mindestens in diesem Punkt scheint Deutschland ein Stück weiter gekommen zu sein.

Hans-Thomas Tillschneider, *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*, Ergon-Verlag, Würzburg 2011, 15,5x23 cm, 580 Seiten, ISBN: 978-3-89913-861-0, 78 €.

Amir Dziri*

„Offenbarungsanlässe“, Situationen also, in denen allgemeinem muslimischen Verständnis zufolge die Herabsendung bestimmter koranischer Textteile durch bestimmte historische Ereignisse „verursacht“ wird, sind spätestens seit dem 5./11. Jh. kanonischer Bestandteil islamischer Koranwissen-

2 Übersetzungen durch den Autor.

* Amir Dziri ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) der Universität Münster.