

Zu Fragen notwendiger Messung muslimischer Religiosität im Kontext pädagogischer Forschung¹

Jörg Imran Schröter*

Abstract

The current debate about Islam in German society shows tendencies of increasing polarisation between the Muslim minority and the majority society. A big challenge lies, therefore, in the support of a de-escalation process to maintain social peace in Germany. This could be achieved by contributing to a more differentiated perception of Muslims and their religious attitudes on the part of the scientific community, and more participation and social commitment on the part of Muslim individuals and Islamic communities. An important key in this context is the establishment of Islamic theology at German universities and Islamic religious education in state schools. But what is the starting point for this? How religious are Muslims in Germany (still)? Is there also a “break in tradition” among Muslims? Is a person’s own religiosity, which develops in the context of a family, reflected on and critically questioned, or only blindly adopted? Questions like this are of major educational relevance, because Islamic religious education at state-run schools and the teaching of Islamic theology at universities both ultimately depend on the conditional analysis of their addressees, since both forms of education depend on a self-critical assessment of the given conditions under which the entire educational process takes place. The main question of the research objective presented here is how the religious attitudes of Muslims in Germany are actually shaped and what consequences these processes have for society; especially regarding willingness on the part of young Muslims in Germany to be socially engaged.

Keywords

Islam in Germany, Muslims, Religiosity, Willingness to engage, Islamic Religious Education, Educational Research, Measurements of Religiosity, Sociology of Religion, Islamic Religious Instruction, Islamic Theology, Values Formation, Civic Participation.

1 Dieser Beitrag ist eine Überarbeitung des Manuskripts für einen Vortrag, welcher im Rahmen des internationalen Kongresses „Innovative Approaches in Islamic Sciences and Education“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück im Panel „Curriculare Perspektiven auf den islamischen Religionsunterricht“ am 21.9.2018 gehalten wurde.

* Jun. Prof. Dr. Jörg Imran Schröter ist Juniorprofessor am Institut für Islamische Theologie/Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Zum Forschungshintergrund

In der aktuellen Islam-Debatte in Deutschland stehen wir durch zunehmende Pauschalisierungen und Polarisierungen vielleicht schon kurz vor einer Eskalation. Neben vielen anderen irritierenden Ereignissen und Äußerungen denkt man als Lehrer und Religionspädagoge nicht zuletzt an das Wahlplakat der AfD mit dem Slogan „Deutsche Leitkultur! Islamfreie Schulen!“². Da wird einem mulmig zumute, denn gerade die Bemühungen für eine Integration des Islam an Schulen durch das Angebot eines Islamischen Religionsunterrichts gilt in der Fachwelt als „Schlüssel für die Integration der Muslime in Deutschland“³; abgesehen davon, dass die Einrichtung eines Islamischen Religionsunterrichts nicht weniger darstellt als die Umsetzung eines verfassungsgemäßen Grundrechts nach GG, Art. 7,3.

Die reine Betroffenheit durch unhaltbare Aussagen und Vorurteile führt jedoch nicht weiter. Vielmehr gilt es aufseiten der Muslime in Deutschland sich auch einzugestehen, dass einiges in den eigenen Reihen im Argen liegt, und es gilt eine kritische Denkarbeit zu leisten, um die oft komplexen Ursachen genau zu erforschen und um mündig, rational und kreativ zu reagieren, anstelle nur zu verdrängen oder aber in Gegenanschuldigungen zu verfallen.

Eine Herausforderung zu solcher Denkarbeit bzw. zu einer muslimischen Selbstbesinnung stellt nicht zuletzt Michael Blumes aktuelle These dar, nach der sich der Islam weltweit nur noch zwischen Radikalisierung oder stillem Rückzug befände.⁴ Diese These verdient eine Antwort von muslimischer Warte und bedarf es, selbstkritisch reflektiert zu werden.

Genau betrachtet steckt nach Blumes These selbstverständlich nicht der Islam in einer Krise, sondern vielmehr die Muslime, und erst dadurch und mit ihnen auch der Islam.⁵ Um aber das Wesen der Krise zu erkennen, von der Blume als Phänomen spricht, und um diese als Herausforderung anzugehen, soll in dem hier vorgestellten Forschungsvorhaben der Fokus auf die komplexe Situation insbesondere junger muslimischer Menschen mit und in ihrem Glauben in Deutschland gerichtet werden.

2 Vgl. URL: <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/afd-provoziert-mit-wahlkampf-plakat-in-bayern-zu-islamunterricht-a-1227112.html> (letzter Zugriff: 14.11.2018).

3 So wurde es auch exemplarisch in der Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ formuliert und vom Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Veröffentlichung freigegeben: URL: <https://www.zdk.de/cache/dl-Islamischer-Religionsunterricht-als-Chance-fuer-In-655eb9400ca8d45a1b956c48b40c8d20.pdf> (letzter Zugriff: 14.11.2018).

4 Siehe Michael Blume, *Die Krise des Islam. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern 2017.

5 Dass sich beides nicht trennen lässt, zeigt die unglückliche Debatte darüber, ob der Islam zu Deutschland gehöre oder nicht, oder nur die Muslime, nicht aber der Islam. Siehe exemplarisch dazu: URL: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/der-islam-gehört-natuerlich-zu-deutschland-sagt-ferda-ataman-a-1198617.html> (letzter Zugriff: 14.11.2018).

Zur Forschungsfrage

Vor diesem Hintergrund als Ausgangslage, die hier unter pädagogischen Gesichtspunkten betrachtet wird, soll es im Rahmen eines geplanten Forschungsvorhabens zur Religiosität und sozialen Engagementbereitschaft junger Musliminnen und Muslime in Deutschland darum gehen, was islamische Religiosität überhaupt ist und woran man sie erkennen kann; also was sie ausmacht und wie sie sich äußert. Des Weiteren soll gefragt werden, wie oder ob sie überhaupt gemessen werden kann, denn wenn die These lautet, dass sich der Islam in einer Krise befände und der Hintergrund dafür der ist, dass sich die Muslime in einer Krise befinden, dann ist davon auszugehen, dass die Religiosität dieser Muslime abgenommen hat und wohl zukünftig noch weiter abnehmen wird. Im Prinzip stellt sich daher die entscheidende Frage: „Wie religiös sind die Muslime in Deutschland (eigentlich noch)?“

Im Gegensatz zu der Säkularisierungsthese der 1960er-Jahre, dass die Religiosität mit zunehmender Bildung und „Zivilisation“ abnehme und zukünftig langsam, aber sicher zumindest aus dem öffentlichen Raum verschwinden würde, sprach man in der Religionssoziologie der 1990er-Jahre von einer „neuen Sichtbarkeit von Religion“. Mit José Casanovas These von der De-Privatisierung der Religion wurde die Frage aufgeworfen, ob auch in Deutschland und Europa die Religion in den öffentlichen Raum zurückkehrt.⁶ In den weiteren Kontext gehört auch Thomas Luckmanns These von der „unsichtbaren Religion“⁷. Dennoch bleibt es in der aktuellen Forschung fraglich, ob es tatsächlich zu einer „Wiederkehr des Religiösen“⁸ kommt oder ob nicht doch die Säkularisierung weiter voranschreitet. Die Frage nach dem „Wie religiös...?“ zielt aber nicht nur auf eine *Quantität*, etwa von Kirchen- bzw. Moscheebesuchern, sondern auch auf eine *Qualität* von religiösen Haltungen oder Äußerungen ab. Ermittelt werden soll aus einem vorrangig pädagogischen Interesse nicht die bekundete Selbstpositionierung als mehr oder weniger „religiös“ und auch nicht die religiöse Praxis, denn selbst wenn eine Verortung als „sehr religiös“ bekundet oder bspw. das Freitagsgebet eingehalten wird, ist daraus nicht ableitbar, aus welchem Bewusstsein oder Bedürfnis, aus welcher inneren Motivation heraus, dies geschieht. Bedeutet es, dass die Jugendlichen in den Moscheevereinen voller Hingabe ihre Gebete verrichten und sich mit ganzer Seele Gott überantworten? Oder geht es eher darum, dass „sehr religiöse“ Jugendliche auf Aufforderung etwas aus dem Koran rezitieren können und dafür auch mal von den Alten in der Moschee ein paar Euros zugesteckt bekommen? Oder nehmen sie nicht viel eher an religiösen Veranstaltungen teil, weil sie dort ihre Peers treffen?

6 José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2013.

7 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

8 Detlef Pollack, *Wiederkehr der Religion? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, S. 19ff.

Damit hierzu keine falschen Rückschlüsse gezogen werden und auch nichts von außen unterstellt wird, soll der individuellen Bedeutungsdimension muslimischer Religiosität empirisch-wissenschaftlich nachgegangen werden.

Zum Forschungsziel

Die Frage nach einer solchen religiösen Haltung oder Einstellung betrifft dabei nicht allein die Religionssoziologie oder -psychologie, sondern ganz direkt auch die Religionspädagogik. Bekanntlich wird aktuell für muslimische Schülerinnen und Schüler an deutschen Schulen vielerorts Islamischer Religionsunterricht eingerichtet. Wie aber ist die Ausgangslage dazu? Gibt es auch unter den Muslimen einen „Traditionsabbruch“ zu verzeichnen? Wird die eigene Religiosität, in die man familiär eingebunden ist, reflektiert und kritisch hinterfragt, vielleicht gar verlassen oder blind übernommen?

Für die Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik in Deutschland gilt es in Analogie zur Christlichen Religionspädagogik zu fragen, wie Muslime, insbesondere muslimische Schülerinnen und Schüler, hier und heute leben, welche Spannungen sie dabei zu bewältigen haben, was die Chancen, aber auch Herausforderungen, vor denen sie stehen, sind. Dabei ist der Blick auch auf das Elternhaus gerichtet, die Moscheegemeinde, die Erwartungen der Gesamtgesellschaft und mögliche Zielperspektiven, sprich, auf die gesamte Lebenswelt muslimischer Schüler/innen heutzutage in Deutschland.⁹

Das Bildungsziel eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Deutschland kann und darf bekanntlich nicht in einer reinen „Glaubensmission“ liegen. Es kann deshalb auch nicht sein, dass Islamischer Religionsunterricht einen rein katechetischen Unterricht darstellen würde, in dem Koransuren oder Glaubensinhalte unreflektiert auswendig gelernt werden. Vielmehr geht es um eine „Bildung des ganzen Menschen“¹⁰ und damit um die Entfaltung des Subjekts zu religiöser Mündigkeit – einer Mündigkeit im doppelten Sinne von Sprachfähigkeit und Selbstbestimmung. Ein Religionsunterricht, der in diesem Sinne die gelebte und reflektierte Religiosität zum Inhalt hat, sollte das Spektrum an religiösen Bedeutungsdimensionen kennen und im Unterricht stets im Blick behalten, denn aus religionspädagogischer Perspektive ist es sehr entscheidend, ob ein Schüler aus Angst vor Strafe zu Gott betet oder aus hingebungsvoller Liebe oder nur um zu einer bestimmten Peer-Group zu gehören.¹¹ Zuschreibungen – auch als Selbstzuschreibungen – wie „streng-religiös“, „hoch-religiös“, „liberal“ oder „konservativ“, müssen jenseits von pauschalen Etikettierungen kritisch auf ihren

9 Siehe analog zu Ulrich Hemel, „*Religiosität*“, in: Lexikon der Religionspädagogik (LexRP), Neukirchen 2001.

10 Exemplarisch dazu: Hans Peter Schöniger, *Die Bildung des ganzen Menschen: Zur Geschichte eines reformpädagogischen Ideals*, Baltmannsweiler 2004.

11 Ausführlicher dazu siehe Jörg Imran Schröter, *Islam-Didaktik. Praxishandbuch für die Sek I und II*, Berlin (voraussichtlicher Erscheinungstermin Mai 2019).

Bedeutungsgehalt untersucht und die Messbarkeit und Benennbarkeit von religiösen Einstellungen neu reflektiert werden.

Wissenschaftliche Erkenntnisse zur Religiosität muslimischer Kinder, Jugendlicher und junger Erwachsener in Deutschland sind also von hoher pädagogischer Relevanz, weil sowohl ein Islamischer Religionsunterricht an der Schule als auch eine islamisch-theologische Lehre an der Hochschule letztlich von der Bedingungsanalyse ihrer Adressaten abhängt, da jede Pädagogik der reflektierten Beurteilung der gegebenen Voraussetzungen unterliegt, unter denen der gesamte Bildungsprozess steht.¹²

Zum Sachstand und zur Kritik der bisherigen Forschung

Spätestens mit dem 11. September 2001, dem Datum, mit dem sich auch die Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen in Deutschland stark gewandelt hat, wurden etliche Studien zu religiösen Einstellungen und Haltungen im Kontext des Islam in Deutschland erhoben. Dabei waren auch nicht selten gerade Jugendliche und junge Erwachsene im Blick, wie bspw. in der Studie „Viele Welten leben“¹³ oder der Studie „Lebenswelten junger Muslime in Deutschland“¹⁴.

In solchen religionssoziologischen Forschungen gelten bis heute die „Fünf Dimensionen von Religion“ oder besser „religiöser Bindung“ (engl. „*religious commitment*“) von Charles Y. Glock¹⁵ als ein Standard für die Auseinandersetzung mit Religiosität.

1. Dimension der Erfahrung
2. Dimension der rituellen religiösen Praxis
3. Ideologische Dimension
4. Intellektuelle Dimension des religiösen Wissens
5. Ethische Dimension

Nun sind aber die meisten der fünf Glockschen Dimensionen durchaus mögliche Dimensionen, in denen sich Religiosität äußern kann, aber nicht zwingend und zumindest nicht immer gleichmäßig verteilt. So kann bspw. die religiöse Erfahrung jemandem viel weniger bedeuten als die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten. Auch muss die peinlich-genaue Beachtung von religiösen Ritualen nicht heißen, dass diese automatisch ethische Konsequenzen zur Folge

12 Vgl. Karl Ernst Nipkow, „Pädagogische Grundbegriffe – religionspädagogische Grundmuster“, in: *Neues Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, München 2006, S. 25-30.

13 Ursula Boos-Nünning/Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster u.a. 2005.

14 Wolfgang Frindte u.a., *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland*, abrufbar unter: URL: https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/Islam/Lebenswelten_junger_Muslime.pdf, 2011.

15 Charles Young Glock, „*On the Study of Religious Commitment*“, in: *Religious Education*, LVII, London 1962, S. 98-110.

hätte oder umgekehrt. Die ideologische Dimension religiösen Erschließens ist im Glockschen System dagegen die einzig zwingende Dimension von Religion, weil es ohne sie schlicht nicht um Religion ginge. Damit stellt sie genau genommen gar keine Dimension dar, sondern recht tautologisch nur den Begriff des untersuchten Gegenstands selbst.

Religion wäre also immer eine bestimmte Überzeugung, die mit bestimmten Erfahrungen und Erlebnissen einhergehen kann, wobei bestimmte Bräuche oder Rituale eine Rolle spielen, es auch eine intellektuelle Auseinandersetzung damit geben mag und sich ethische Konsequenzen für den Einzelnen, eine Gemeinschaft oder Gesellschaft ergeben können.

Schon Ursula Boos-Nünning vermisste in ihren frühen Untersuchungen zur „Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen“¹⁶ unter den Glockschen Dimensionen den Aspekt der Gemeinschaft (bei ihr „Bindung an die Pfarrgemeinde“). Dieser Aspekt ist dabei nicht nebensächlich, sondern für viele religiöse Menschen in den Religionen ganz entscheidend.

Es fehlt im Glockschen System aber noch ein weiterer wichtiger Aspekt von Religion und religiöser Bindung. Es ist dies der Aspekt der Macht und damit zumeist auch des Machtmissbrauchs, der sich in diesem Kontext nicht übersehen oder leugnen lässt.¹⁷ Ebenso fehlt bei Glock eine ästhetische Dimension.¹⁸

Das Glocksche System bildete allerdings auch schon früh die Grundlage für Weiterentwicklungen, bspw. durch den Religionssoziologen Mervin Feldman Verbit, der es zu einem System von 24 Dimensionen ausarbeitete, wobei er aber die Glockschen Dimensionen nur um die eine Dimension der Gemeinschaft ergänzte und dann den nun sechs Grunddimensionen jeweils vier Dimensionen zur Messung des Grades dieser Grunddimensionen zufügte.¹⁹

Das Problem, das sich für den Kontext des hier vorgestellten Forschungsvorhabens ergibt, liegt darin, dass die Glockschen Dimensionen und auch Erweiterungen auf dieser Grundlage zwar ein Spektrum möglicher Äußerungen von Religiosität ergeben, aber keine Auskunft über die innere Bedeutungsdimension oder Motivation von Religiosität geben. Was ist denn, wenn zum Beispiel nach der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Faktor „lese Bücher über meine Religion“ ein tief gläubiger Mensch gefragt würde, dem dieser Aspekt gar nichts bedeutet, weil er fast ununterbrochen damit beschäftigt ist, den islamischen Rosenkranz zu beten und Bittgebete für andere Menschen zu sprechen, während sich

16 Ursula Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München 1972.

17 Siehe exemplarisch Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen: Im Spannungsfeld der Weltpolitik*, München 2006.

18 Siehe exemplarisch Titus Burckhardt, *Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen*, Zürich 1955.

19 Vgl. Mervin Feldman Verbit, „The components and dimensions of religious behavior: Toward a reconceptualization of religiosity“, in: *American mosaic* 24 (1970), S. 39.

ein Zweifler oder gar Spötter ganz intensiv mit solcher Lektüre befasst? Auch ein vermeintlicher Indikator von Religiosität wie etwa „Gebetshäufigkeit“ bleibt fast völlig nichtssagend, solange unklar ist, warum – aus welcher Motivation und in welcher Bedeutungsdimension – gebetet oder auch nicht gebetet wird. Jemand, der betet, weil er oder sie in der Moschee Gemeinschaft erfährt und hinterher noch beim Tee plaudern oder über andere lästern kann, erscheint bei einer reinen Abfrage der Gebetshäufigkeit als „religiös“, während jemand, der nicht in die Moschee geht oder auch zuhause nicht betet, als „nicht-religiös“ abgestempelt wird, selbst wenn er/sie aus aufopfernder Hingabe im Dienst am Nächsten schlicht nicht dazukommt oder für sich selbst andere Prioritäten setzt, was als „Gottesdienst“ empfunden wird.

Dieses Phänomen wird deshalb hier so ausführlich und auch in komplizierter gendergerechter Form ausdrücklich für beide Geschlechter beschrieben, weil eine Studie des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen²⁰ ergeben hat, dass im Islam die Frauen weniger religiös seien als die Männer – ein völlig irreführendes Ergebnis, das eben dadurch zustande gekommen war, weil gefragt wurde, ob man regelmäßig die Moschee besuche und man daran den Grad der Religiosität festmachen wollte.

Bekanntlich ist es im Unterschied zu den Männern für Frauen keine Pflicht, am Freitagsgebet in der Moschee teilzunehmen, woraus sich insbesondere im hanafitisch-sunnitischen Islam türkischer Prägung beinahe ein Tabu der Teilnahme von Frauen entwickelt hat.²¹ Werden nun muslimische Frauen befragt, die nicht in die Moschee gehen wollen oder dürfen oder können, dann erscheinen sie in dieser Erhebung als weniger oder gar nicht religiös.

Oder ein anderes Beispiel: Was weiß ich oder was messe ich, wenn ich die „Zustimmung zur hohen Bedeutung religiöser Zeremonien bei den zentralen Lebensereignissen“ abfrage? Dem einen müssen vielleicht solche Zeremonien etwas bedeuten, weil man unter einem gesellschaftlichen Druck steht. Eine Ablehnung käme der Absonderung aus der Community gleich. Der andere stimmt solchen Zeremonien zu, weil es dabei für gewöhnlich gutes Essen gibt, vielleicht auch gute Stimmung. Manch einer sieht darin tatsächlich eine ursprünglich hohe religiöse Bedeutung und lehnt gerade deswegen solche Zeremonien ab, weil sie inzwischen durch eben den gesellschaftlichen Aspekt karikiert wurden. Islamische Fundamentalisten feiern im Grunde keine Hochzeitsfeste – eine Koranrezitation genügt. Sie feiern auch sonst kaum (für sie nur angeblich zentrale) Lebensfeiern: keinen Geburtstag, auch nicht den Prophetengeburtstag (*mawlid*). Selbst bei der Beerdigung werden Zeremonien, die in der islamischen Kultur entwickelt wurden,

20 Siehe Dirk Baier/Christian Pfeiffer, *Gewalttätigkeit bei deutschen und nichtdeutschen Jugendlichen – Befunde der Schülerbefragung 2005 und Folgerungen für die Prävention (FB 100)*, Hannover 2007.

21 Im malikitisch geprägten Islam des Maghreb ist es hingegen üblich, dass Frauen am Freitagmittag zum Gebet in die Moschee mitgehen.

aus Purismus abgelehnt. Die sogenannten islamischen Fundamentalisten wären nach einem solchen Maßstab nicht besonders religiös und könnten deshalb auch zum Lager der Säkularen gezählt werden, wobei doch gerade Säkularität das ist, was von ihnen zugunsten einer „göttlichen“ Staats- und Gesellschaftsordnung abgelehnt wird.

Wieder stellt sich die Frage, wodurch denn Religiosität gekennzeichnet werden kann. In seiner Studie zur islamischen Religiosität und Integration untersucht Erdoğan Arabaci mit Blick auf Luckmann ausdrücklich nur die „objektive Dimension“ von islamischer Religiosität und macht diese mit der Frage nach der Befolgung der „Fünf Säulen“ des Islam fest.²² Als eine der Schlussfolgerungen wird, wie in vorangegangenen Studien, unter den Befragten eine große Wichtigkeit der Religion für die Lebenszufriedenheit festgestellt,²³ doch fehlt uns auch hier wieder der innere oder äußere individuelle Grund für diese Wichtigkeit.

Auch in der Studie des BAMF „Muslimisches Leben in Deutschland“ werden die „Religiosität und religiöse Praxis“²⁴ erhoben, und es wird dazu indirekt nach der Einhaltung der „Fünf Säulen“ mit Items wie „Halten Sie sich an religiöse Fastenvorschriften?“ (V32) oder „Wie oft beten Sie?“ (V34) gefragt, was wiederum keine Auskunft über die religionspädagogisch relevante Motivation dazu geben kann. Die Abfrage einer religiösen Selbstpositionierung mit der schlichten Frage „Wie gläubig sind Sie?“ (V30) wird für unseren Kontext der Ermittlung einer religiösen Bedeutungsdimension für ebenso untauglich erachtet wie das im Grunde mehrperspektivische und damit uneindeutige Item „Tragen Sie in der Öffentlichkeit ein Kopftuch?“ (V43). Genauso wie das häufig in Studien aufgenommene Merkmal „Gebetshäufigkeit“ ist auch das Merkmal „Kopftuch“ oder „religiöse Kleidung“ an sich genommen kein spezifischer Indikator für irgendetwas; noch nicht einmal allgemein für „Religiosität“.

Zum Forschungsvorhaben

Wie wir gesehen haben, taugen zur Ermittlung der Religiosität äußerliche Kriterien nur sehr bedingt, denn es bleibt dabei ungeklärt, aus welchen inneren Gründen sich etwas „Religiöses“ in den abgefragten Bereichen von Religion zeigt, was aber nur dann wirklich religiös zu nennen ist, wenn es auch religiös begründet wird. Erst durch den Blick auf die zugrundeliegenden Motivationen und Bedeutungsdi-

22 Vgl. Erdoğan Arabaci, *Islamische Religiosität und Integration: Die Bedeutung islamischer Religiosität im Integrationsprozess der zweiten türkischen Generation in Hamburg*, Nordhausen 2008, S. 14.

23 Vgl. ebd., S. 97; abgefragt mit dem Item: „Wie wichtig ist Religion für Ihre Lebenszufriedenheit in Deutschland?“

24 BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Muslimisches Leben in Deutschland 2016. Methodenbericht*, abrufbar unter: URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/methodenbericht-mdl-2016.pdf?__blob=publicationFile (letzter Zugriff: 4.2.2019).

mensionen kann deutlich werden, wie einzelne äußerliche Indikatoren von Religiosität überhaupt zu werten sind. Es bedarf daher eines Messinstruments, welches die Bedeutungsdimensionen aufzeigen kann, die eigentlich hinter den religiösen Phänomenen stehen.

Ein Versuch in diese Richtung wurde in der Religionspsychologie bereits mit dem frühen Messinstrument der „ROS“ (Religious Orientation Scale) von Allport und Ross²⁵ unternommen, welches in Variationen auch heute noch Anwendung findet. Zentral ist dabei die Unterscheidung von „intrinsischer“ und „extrinsischer“ Religiosität²⁶, also der Unterscheidung, ob Religion als Selbstwert betrachtet wird oder als Mittel zu etwas anderem dient, wie bspw. Zugehörigkeit oder Trost. Im Fokus der Studie von Allport/Ross stand dabei die „social desirability“, also die gesellschaftliche „Erwünschtheit“ oder „Wünschenswertheit“ von Religion für die Gesellschaft. Die Ergebnisse zeigten, dass eine intrinsische Religiosität zu gesellschaftlich wünschenswerten Verhaltensweisen führe, wie etwa mentaler Gesundheit, Altruismus und religiösem Engagement, während eine extrinsische Religiosität eher zu gesellschaftlich unerwünschten Haltungen führe.²⁷ Die Hypothesen und Ergebnisse dieser Forschung stehen ganz im Geiste des amerikanisch geprägten Christentums der 1960er-Jahre und müssten auf ihre aktuelle Gültigkeit und Relevanz auch für die islamische Religiosität überprüft werden. Gleichwohl ist die Frage nach einer gesellschaftlich wünschenswerten Religiosität im Sinne psychischer Gesundheit und eines positiven gesellschaftlichen Engagements gerade mit Blick auf die steigende Zahl von Muslimen in Deutschland enorm wichtig. Eine Synthese der Messmodelle von Allport und Glock unternimmt Stefan Huber mit seinem „multidimensionalen Messmodell der Religiosität“²⁸, auf das auch in den Bertelsmann-Studien „Lebenswelten deutscher Muslime“ und „Muslime in Europa“²⁹ zurückgegriffen wird, doch können die beiden Religionsmonitor-Auswertungen von 2015 und 2017 mit Blick auf unsere Fragestellung nicht reichen.

25 Gordon W. Allport/J. Michael Ross, „*Personal Religious Orientation and Prejudice*“, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), S. 432-443, abrufbar unter: URL: <http://dx.doi.org/10.1037/h0021212>.

26 Vgl. Richard L. Gorsuch/Susan E. McPherson, „*Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E-Revised and Single-Item Scales*“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989) 3, S. 348-354, abrufbar unter: URL: <https://doi.org/10.2307/1386745>.

27 Vgl. Douglas E. Trimble, „*The Religious Orientation Scale. Review and meta-analysis of social desirability effects*“, in: *Educational and Psychological Measurement* 57 (1997) 6, S. 970-986, hier S. 970.

28 Stefan Huber, *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*, Opladen 2003, S. 169f.

29 Dirk Halm/Martina Sauer, *Lebenswelten deutscher Muslime*, abrufbar unter: URL: <https://mail.google.com/mail/ca/u/0/#search/Dirk+Halm/FMfcgxmXKJrMqkMPMBNjFqLBdDsNpRJG?pprojector=1&messagePartId=0.1>, 2015, S. 18; dies., *Muslime in Europa – Integriert, aber nicht akzeptiert?* URL: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSSt/Publikationen/Graue-Publikationen/Studie_LW_Religionsmonitor-2017_Muslime-in-Europa.pdf, 2017, S. 12 (letzter Zugriff: 4.2.2019).

Schlussfolgerungen

In dem hier vorgestellten Forschungsvorhaben sollen nicht allein die bekundete Zugehörigkeit und Praxis islamischer Religiosität untersucht werden, sondern vielmehr die Bedeutung und Funktion eines spezifischen Niveaus islamischer Religiosität als Faktor für Wertebildung, gesellschaftliche Partizipation und soziales Engagement.

Als Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der Bedeutungsdimension von islamischer Religiosität könnten Lawrence Kohlbergs Theorie der Entwicklung moralischen Urteilens³⁰ dienen oder die Kategorien der Identitätszustände nach James Marcia³¹ sowie auch das Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung von Erik Erikson³², wobei heute solche Stufenmodelle sehr kritisch gesehen werden. Entlang solcher „Entwicklungsstufen“ ließen sich aber dennoch nach einer Likert-Skala Items bewerten, die Aufschluss darüber geben könnten, was sich als innere Motivation hinter religiösen Haltungen verbirgt.

Eine erhoffte Folge einer staatlich gesehen wünschenswerten Auffassung von Religion wäre u.a. die Bereitschaft für ein soziales Engagement, die sich daraus ergibt, dass sie hier ideologisch unterstützt und praktisch eingeübt würde. Deshalb soll mit dem Forschungsvorhaben und der Ermittlung der Religiosität von muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen auch untersucht werden, wie oder ob der Faktor „Religion“ die Bereitschaft zum sozialen Engagement beeinflusst, denn neben wichtigen Faktoren wie Herkunftsmilieu, Bildungsgrad u.a., die mit berücksichtigt werden, soll herausgefunden werden, ob der jeweilige Zugang zum Islam und die damit verbundenen Bedeutungsdimensionen von Religiosität einem sozialen Engagement und weiterer gesellschaftlicher Partizipation förderlich oder abträglich sind. Die Bereitschaft für ein soziales Engagement wird also als Marker für eine gesellschaftlich wünschenswerte Wirkung von Religiosität gesehen, die zu einer Partizipation und damit Integration im besten Sinne führt.

Für eine solche Untersuchung eignet sich auch der Ansatz von Yasemin El-Menouar mit ihrer Unterscheidung eines eher gruppenübergreifenden und brückenbildenden Sozialkapitals (sog. bridging social capital) und eines vornehmlich gruppenintern bindenden Sozialkapitals (sog. bonding social capital), wodurch sich auch die Integrationswege und -vorstellungen religiöser Gruppen unterscheiden.³³ Als solche Gruppen nennt sie Anhänger/innen eines „ethischen“, eines „skripturalistischen“, eines „traditionellen“ und eines „mystischen“ Islam.³⁴ Ob solche

30 Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1996.

31 James E. Marcia, „*Development and validation of ego-identity status*“, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 3 (1996), S. 551-558.

32 Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1973.

33 Vgl. Yasemin El-Menouar, „*Islam und Sozialkapital. Beispiele muslimischer Gruppierungen in Deutschland*“, in: Klaus Spenlen (Hg.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*. Düsseldorf 2013, S. 369-386, hier S. 370f.

34 Vgl. ebd., S. 371f.

Zuordnungen tatsächlich trennscharf zu ziehen und daraus konsistente Aussagen ableitbar sind, muss die weitere Forschung noch zeigen.

Eine religionsbezogene Forschung muss mit Michael J. Donahue heute immer auch die binnenreligiösen Unterschiede (denominational differences) beachten, wie auch nach Geschlecht und sozialem Status zu unterscheiden ist. Darüber hinaus müssen die kognitive Struktur und die Auswirkungen (ramifications) religiösen Glaubens untersucht werden, also welche Glaubensstruktur zu welchen Effekten führt.³⁵ Aus diesen Gründen ist die geplante Studie mit einem differenzierten „Sreener“ zur innerislamischen Positionierung verbunden, wobei ausdrücklich auch Aleviten mit einbezogen sind. Außerdem ist die Studie mit einem „Milieu-Indikator“³⁶ und einer detaillierten Abfrage zur religiösen Sozialisation und Bildung gekoppelt. Eine an den oben genannten Faktoren orientierte Batterie von Items wird derzeit in enger Zusammenarbeit mit dem Sinus-Institut für Markt- und Sozialforschung München entwickelt.

Befragt werden sollen junge Muslime zwischen 14 und 34 Jahren, die in Deutschland leben. Das Forschungsprojekt zielt damit auf ein Feld, das für die Islamische Theologie und Religionspädagogik an deutschen Hochschulen wie auch für Lehrkräfte an Schulen sowie Akteure in der Jugendarbeit besonders relevant ist, da sie allesamt durch die Forschungsergebnisse in ihrer Tätigkeit unterstützt werden könnten.

Die Robert Bosch Stiftung, die das Forschungsvorhaben finanziell fördert, geht grundsätzlich davon aus, dass die Religiosität ein Faktor ist, der zu Engagement motiviert. Würden sich durch die Studie Zusammenhänge zwischen den Bedeutungsdimensionen muslimischer Religiosität und sozialem Engagement belegen bzw. detaillierter ergründen lassen, dürfte dies auch für andere zivilgesellschaftliche oder staatliche Akteure der Engagementförderung von Interesse sein.

35 Vgl. Michael Donahue, „*Disregarding Theology in the Psychology of Religion: Some Examples*“, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 329-335, hier S. 333.

36 Entwickelt und bereits viel erprobt vom Sinus-Institut für Markt- und Sozialforschung.