

2.1 Wer ist Muslim?

Die Bezeichnung Muslim oder muslimisch ist – obwohl im Alltagssprachlichen Gebrauch selten hinterfragt – alles andere als selbsterklärend. Aus theologischer Perspektive bezeichnet der Begriff ‚Muslim‘, der sich aus dem Arabischen ableitet und sich mit ‚derjenige oder diejenige, der/die sich in Gott ergibt oder zum Islam bekennt‘ übersetzen lässt, die Anhänger des Islams. Religionsgesetzlich ist damit eine Person Muslim oder Muslimin, der/die das Glaubensbekenntnis des Islams, die *Schahada*³, vor Zeugen ausspricht. Die Schahada lautet: ‚Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott (Allah) gibt und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist‘ (vgl. hierzu Esen 2013: 269).

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive hingegen ist der Bedeutungsgehalt, also das, was mit muslimisch gemeint ist, oder die Einstufung, wer als Muslim bzw. Muslimin einzuordnen ist, keinesfalls klar umrissen (vgl. Jeldtoft 2009; Spielhaus 2011). Der Soziologe Rogers Brubaker sieht für sozialwissenschaftliche Studien denn auch die Gefahr, sich bei der Verwendung der analytischen Kategorie Muslim von der Art und Weise ihres Gebrauchs als Kategorie der Praxis in journalistischen, gesellschaftlichen oder politischen Zusammenhängen beeinflussen zu lassen:

„Who – and what – are we talking about when we talk about ‚Muslims‘? The answer is by no means self-evident (...). Like many social science categories, the category ‚Mus-

3 Theologische Begriffe bzw. arabische Ausdrücke – wie beispielsweise Schahada – werden in einem Glossar in Kapitel 7.5. erläutert.

lim' is both a category of analysis and a category of social, political and religious practice; and the heavy traffic between the two, in both directions, means that we risk using pre-constructed categories of journalistic, political or religious common sense as our categories of analysis.“ (Brubaker 2013: 2)

Bei der Kategorie Muslim handelt es sich um ein Konzept, das sowohl analytischer sowie alltagssprachlicher, praktischer Natur ist. Insbesondere letzterer Gebrauch gehe jedoch in der Regel mit einem bereits vorab definierten Bedeutungsgehalt einher. Damit ist gemeint, dass in journalistischen oder politischen Debatten der Begriff Muslim oftmals mit einer bestimmten Konnotation behaftet ist, beispielsweise der des Fremden, Bedrohlichen oder einer tiefen Religiosität. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive müsse mit dem Konzept Muslim deswegen auf sensible und kritische Weise umgegangen werden – es gehe nicht darum, welche Begriffe man benutze, sondern *wie* man dies tue. So sei immer im Hinterkopf zu behalten, dass damit keine klar umrissene, homogene und nach außen scharf abgrenzbare gesellschaftliche Personengruppe mit festen Eigenschaften bezeichnet wird, sondern eine analytische Kategorie, die sich durch eine interne Heterogenität und Diversität auszeichnet. Aus diesem Grund sei es angebracht, so Brubakers Empfehlung, die analytische Kategorie selbst zu einem Gegenstand der empirischen Analyse zu machen:

„In this way we can make the category ‚Muslim‘ the *object* of analysis, rather than simply using it as a *tool* of analysis; we can analyse the competing reifications of Muslims in Islamist and anti-Muslim discourse, rather than unwittingly reinforcing them.“ (ebd.: 6 f)

Anstatt von einer fest umrissenen Bevölkerungsgruppe auszugehen und die empirischen Analysen auf angenommene, gruppenbezogene Phänomene zu richten, ein Vorgehen, das Brubaker für methodologisch hochproblematisch erachtet, gelte es, den praktischen Gehalt dessen, was Muslimischsein im Alltag bedeutet, zu untersuchen, um dessen Substanzialisierung und Festschreibung zu vermeiden (vgl. dazu auch Brubaker 2004: 11 ff). So wäre es reichlich unangebracht und pauschalisierend, eine als Muslim definierte Person schlichtweg nach dem Vorbild eines praktizierenden Gläubigen zu konstruieren, der oder die sein/ihr gesamtes Leben orthodox nach islamischen Vorschriften und Regeln ausrichtet. Derartige Vorstellungen lassen die mögliche Variationsbreite religiöser Alltagspraxis und die Unterschiedlichkeit religiöser Überzeugungen vollkommen außer Acht. Daneben bergen Einstufungen von Muslimen nach dem Kriterium des Praktizierens oder des Nichtpraktizierens der Religion gewisse Tücken. So gehen in der Regel mit derartigen kategorialen Klassifikationen von außen ideologische Implikationen einher:

„The description of Muslims in categories of ‚practising/observing Muslims‘ and ‚cultural/nominal‘ Muslims can be problematic because the descriptions are ambivalent and reflect contestation. They are often used as opposites and as such are in some contexts used politically to distinguish between ‚good‘ (‚non-practising-and-therefore-secular‘ and ‚integrated/assimilated‘) and ‚bad‘ (‚practising-therefore-fundamentalist‘) Muslims.“ (Jeldtoft 2009: 13)

Eine Vorabestufung von Muslimen nach dem Schema praktizierend/nichtpraktizierend bringt nicht nur normative Zuschreibungen und Bewertungen mit sich, sondern birgt auch Schwierigkeiten für die methodische Erhebung. Aufgrund der uneindeutigen und unklaren Einstufungskriterien, wer als praktizierender und wer eben als nichtpraktizierender Muslim gilt, besteht die Möglichkeit, dass bestimmte Segmente und relevante Aspekte des Felds zwar ungewollt, aber dennoch gezielt aus einer empirischen Untersuchung ausgeschlossen werden.

Daneben gibt es noch einen Grund, warum von solchen Vorabestufungen aufgrund von inhaltlichen Kriterien abzuraten ist: Muslime, die einer besonders orthodoxen, hochreligiösen islamischen Glaubenslehre anhängen, sprechen anderen Muslimen, die die religiösen Säulen des Islams, also das rituelle Pflichtgebet, das Fastengebot, die Almosenspende oder die Pilgerfahrt nicht praktizieren und sich von Religion distanzieren, mitunter das Muslimischsein ab. In theologischer Hinsicht betreiben die hochreligiösen Gruppen *takfir* und betrachten diejenigen, die sich im Alltag von Religion abwenden, als *kafir*, also als Ungläubige (vgl. Modarressi 2016). Abgesehen davon, dass durch den Ausschluss bestimmter Personengruppen als vermeintliche Nichtmuslime aus der Untersuchungsgruppe in konfliktträchtigen Glaubensfragen von wissenschaftlicher Seite einseitig und unreflektiert Position bezogen wird, würde damit auch in ein innerhalb der muslimischen Bevölkerung umkämpftes, strittiges Thema eingegriffen – eben weil die Grenzziehungen und Demarkationslinien, wer als Muslim anzusehen ist und wer nicht, auch innerhalb der Bevölkerungsgruppe selbst keineswegs eindeutig und weithin anerkannt sind, wie Frank J. Buijs und Jan Rath ausführen:

„[T]he boundaries of ‚the Muslim community‘, if such a sociological entity exists at all, are unclear and occasionally subjected to heated debate. Muslims themselves do not have a common perception about the precise location of the boundaries and, consequently, the membership of some believers within the Umma (Muslim community) is contested.“ (Buijs/Rath 2003: 5 f)

Fremdzuschreibungen darüber, wer als Muslimin bzw. Muslim anzusehen sei, verbieten sich vor diesem Hintergrund schon von selbst. Nicht nur wegen ihrer Tendenz zur normativen Etikettierung, sondern auch, weil durch solche Definitionen

der Forschungsrahmen unnötig verengt und bestimmte Bevölkerungsgruppen kategorisch ausgeschlossen würden, wie der Islamwissenschaftler Jørgen Nielsen hervorhebt:

„For a start, the mere use of the term ‚Muslim‘ begs questions. Both the research tradition and much public debate on the subject tend to start from an assumption that anyone from a Muslim cultural tradition is Muslim – e. g. if their names are Muhammad or Fatima, and they are Turkish of origin, they must be Muslims. [T]his is too simplistic: there are ‚Muslims‘ who have no practical relationship to Islam, its rites, institutions or organizations.“ (Nielsen et al. 2009: 3)

Bei der Frage, wer als Muslim gilt, versuchen wir jede Form von Zuschreibung oder Einteilung zu vermeiden. Wir verfolgen dagegen eine möglichst offene Definition und überlassen die eigene Zuordnung oder Nichtzuordnung den befragten Personen selbst. Dementsprechend wurde im Rahmen der Studie eine Minimaldefinition angewendet: Muslim ist, wer sich selbst dazu bekennt (vgl. hierzu Spielhaus 2011: 97 u. Heine/Spielhaus 2005: 128). Der Maßstab ist folglich die subjektive Perspektive, d.h. inwiefern sich die Befragten selbst als Muslim wahrnehmen. Ein derartiges Verständnis des Muslimischseins gewährt selbstredend noch keine Einblicke in die Religiosität, die religiöse Alltagspraxis und den tatsächlichen Umgang mit muslimischen Glaubensprinzipien und lässt innermuslimische Spannungen unberücksichtigt.

Wohl aber steht unser Verständnis unter anderem auch im Einklang mit den Ansichten des Begründers der hanafitischen Rechtsschule, Abu Hanifa (gest. 767), die in dessen Hauptwerk „Die Fundamente des Glaubens“ (al-Fiqh al-Akbar) formuliert sind (vgl. Esen 2013: 269). Mit einer derartig offenen Definition begreifen wir selbstverständlich nicht ausschließlich hanafitische Sunniten als Muslime. Vielmehr beziehen wir auch andere islamische Rechtsschulen⁴ und weitere religiöse Bekenntnisse mit ein und lassen auch sprachliche und regionale Hintergründe sowie Migrationskontexte nicht außer Acht, da all diese Faktoren Einfluss auf das Verständnis des Muslimischseins der Betroffenen und ihre Religionsausübung haben. Unsere Untersuchungsgruppe umfasst also neben sunnitischen Muslimen der unterschiedlichen Rechtsschulen auch Personen, die sich dem islamisch-alevitischen oder dem schiitischen Bekenntnis zuordnen.

4 Im Islam wird zwischen theologischen und zwischen religiös-praktischen sowie rechtswissenschaftlichen Schulen unterschieden. Zu den wichtigsten Theologieschulen, die die Grundsätze des Glaubens definieren, zählen die Mutazilen, die Aschariten und die Maturiditen. Zu den wichtigsten Rechtsschulen wiederum, die die religiös-praktischen Regeln des Islams definieren, zählen auf sunnitischer Seite die Hanafiten, Schafiten, Malikiten, Hanbaliten sowie die schiitische Rechtsschule der Dschafariten (vgl. Kutlu 2013: 627).

2.2 Religiosität und religiöse Alltagspraxis

Religion bedeutet nicht für jeden Muslim das Gleiche. Das Forschungsprojekt beschäftigt sich mit der Verschiedenartigkeit, der Variationsbreite und der Vielschichtigkeit der alltagspraktischen Religiosität von Muslimen in Österreich. Grundsätzlich zeichnet unsere Studie eine konzeptionelle Herangehensweise aus, die zum einen verschiedene *Dimensionen von Religiosität* ins Blickfeld rückt und zum anderen davon ausgeht, dass sich muslimische Religiosität erst dann in all ihrer Tiefe und Vielschichtigkeit erschließen lässt, wenn ihre Bedeutung, Rolle und unterschiedlichen Gestalten im Alltagsleben und in differierenden Lebensbereichen im Sinne einer *lived religion* verstanden werden.

In der Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand Religiosität ist eine Diskussion bestehender Konzeptionen des Begriffs unumgänglich. Um zu einem umfassenden und differenzierten Verständnis dessen zu gelangen, was die Religiosität von Muslimen ausmacht, lehnen wir uns an die klassische Definition von Charles Y. Glock an, wie Religiosität in differierende Aspekte aufzugliedern sei. Dieser zufolge können

„fünf derartige Dimensionen unterschieden werden; die vielfältigen Manifestationen der Religiosität, wie sie von den verschiedenen Weltreligionen vorgeschrieben werden, können jeweils der einen oder anderen dieser Dimensionen zugeordnet werden. In diesem Sinne unterscheiden wir die Dimension der religiösen Erfahrung (*experiential dimension*), die ritualistische Dimension (*ritualistic dimension*), die ideologische Dimension (*ideological dimension*), die intellektuelle Dimension (*intellectual dimension*) und die Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen (*consequential dimension*).“ (Glock 1969: 151)

Während die Ebene der religiösen Erfahrung sich manifestiert in subjektiven Erlebnissen (wie Ehrfurcht, Demut, Frieden, Vertrautheit, Erfüllung oder Glück) und in einem Bedürfnis nach einer transzendent begründeten Glaubenslehre, das sich seinerseits ausdrücken kann „in einem Wunsch zu glauben, in einem Suchen nach dem Sinn und Zweck des Lebens und in einem Gefühl der Enttäuschung über die Welt, wie sie ist“ (ebd.: 162), umfasst die rituelle Dimension kollektive Zeremonien und gemeinsam verrichtete Praktiken (ebd.: 159 f). Die Glaubenssätze, Doktrinen und Grundprinzipien einer Religion wiederum stellen die ideologische Dimension der Religiosität dar (ebd.: 158 f). Die intellektuelle Dimension umfasst

theologische Kenntnisse sowie das Wissen über religionsrelevante Schriften und Quellen, und die Dimension der Konsequenzen schließlich beinhaltet die Auswirkungen der religiösen Überzeugungen auf die sozialen Interaktionen des Gläubigen mit Mitmenschen und der Gesellschaft. Die fünf Kerndimensionen, die von Glock vorgeschlagen werden, können jedoch in der Empirie nicht klinisch sauber voneinander getrennt werden, sondern weisen vielfältige Überlappungen auf. Somit sind die verschiedenen Ebenen stets als sehr eng miteinander verbunden anzusehen.

In einer späteren Arbeit von Rodney Stark und Charles Y. Glock (1968) wurden diese fünf Kerndimensionen von Religiosität modifiziert. Nach dem weiterentwickelten Schema besteht Religiosität aus den folgenden fünf Dimensionen: Glaube (*belief*), Praxis (*practice*), Wissen (*knowledge*), Erfahrung (*experience*) und Konsequenzen (*consequences*). Dieses Modell verstehen die beiden Autoren als Konzept, das auf die verschiedensten Religionen anwendbar ist, während die jeweiligen Ausprägungen sowie auch die Bedeutung der verschiedenen Dimensionen je nach Religion variieren. Das Mehrebenenmodell von Stark und Glock fand breite Anerkennung und brachte eine Reihe von Ansätzen zur Weiterentwicklung oder alternativen Erschließung der Multidimensionalität und Vielschichtigkeit von Religiosität hervor. Zu nennen sind an dieser Stelle die Arbeiten von Peter C. Hill und Ralph W. Hood (1999), Jaak Billiet (2001), Riaz Hassan (2007) sowie insbesondere von Caroline Berghammer und Katrin Fliegenschnee (2014).

Anwendung fand das Modell von Stark und Glock in einer Mannigfaltigkeit von qualitativen wie quantitativen empirischen Untersuchungen (vgl. Barz 1992; Beile 1998), auch im deutschsprachigen Raum (beispielsweise bei Boos-Nünning 1972; Huber 2003). Für die muslimische Religiosität wurden die Implikationen des Schemas von Yasemin Karakaşoğlu-Aydın (2000: 124 ff) adaptiert, die damit Pate dafür stand, wie wir in unserer empirischen Untersuchung muslimischer Religiosität vorgehen. Deren differierende Ebenen beschreibt die Autorin folgendermaßen:

- Demnach komme bei der *Dimension der Erfahrung* religiösen Gemütsbewegungen (Furcht, seelischer Frieden, Zuversicht, Demut, Vertrauen etc.) oder der islamischen Mystik eine besondere Bedeutung zu. Weitere Aspekte, die Karakaşoğlu-Aydın nicht anführt, die aber ebenfalls in diese Ebene hineinspielen, sind spirituelle Erweckerlebnisse, die Suche nach Wegweisern und nach einem Halt im Leben oder das Bedürfnis, eine Nähe zu Gott zu spüren.
- Die *rituelle Dimension* zeichnet sich im Islam durch viele Komponenten aus. So umfasst diese Ebene eine Vielzahl an religiösen Regeln und Vorschriften, an die sich die Gläubigen zu halten haben. Von Bedeutung sind an dieser Stelle nicht nur die fünf religiösen Säulen des Islams – das Glaubensbekenntnis,

das rituelle Pflichtgebet, die Almosenspende, das Fasten während des Ramadan und die Pilgerfahrt –, sondern auch das freitägliche Gebet für Männer in der Moschee, das Kopftuch oder die Verschleierung bei Frauen, das Halal-Gebot oder rituelle Handlungen an islamischen Feiertagen. Die rituelle Dimension basiert auf religiösen Schriften und Quellen, der Umgang damit im Alltag ist aber besonders abhängig von deren Interpretation sowie davon, welcher Rechtsschule und Glaubensrichtung jemand angehört.

- Mit der *ideologischen Dimension* wird der Bereich des persönlichen Glaubens, der religiösen Überzeugungen und der Haltung zu bestimmten Glaubenssätzen der eigenen Religion (Gottesperson, Schöpfung, Jüngster Tag, Leben nach dem Tod etc.) beschrieben. Die Mindestanforderungen für den Islam seien „das Bekenntnis zu dem einzigen und alleinigen Gott [Allah (Anm. d. Verf.)], dessen Wort im Koran Schrift geworden ist und die Prophetenschaft Muhammads“ (Karakaşoğlu-Aydın 2000: 125).
- Die *intellektuelle Dimension* wiederum umfasst den Bereich des religionspraktischen und des theologischen Wissens, also der Vertrautheit mit den grundlegenden Lehrsätzen der eigenen Religion (fünf Säulen, Grundsätze der Scharia, Wissen über Koransuren etc.) und der Kenntnis der Vorschriften bezüglich der Verrichtung religiöser Rituale wie des Pflichtgebets. Als weiteren Indikator begreift Karakaşoğlu-Aydın einen kritischen oder einen unkritischen Umgang mit religiösen Quellen und Schriften.
- In der *Dimension der Konsequenzen* zeigen sich die praktischen Folgewirkungen der Religiosität auf den unterschiedlichen Ebenen. Diese Ebene umfasst all jene Aspekte, die den sichtbaren Umgang mit Religion im Alltag betreffen und die zwischenmenschlichen Interaktionen der Betroffenen prägen. Damit zirkuliert diese Ebene um die Frage, „was ein Mensch als Konsequenz seiner Religiosität tut oder lässt“ (ebd.: 126).

Die fünf Dimensionen der Religiosität sind wegweisend bei der Art und Weise, wie wir in der vorliegenden Studie mit muslimischer Religiosität in konzeptioneller Hinsicht umgehen. Daneben darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass sich der Umgang mit Religion abhängig von den jeweiligen Lebenssituationen und Kontexten ändert und entwickelt. Insbesondere in sozialen Konstellationen wie einer Migrationssituation und einem Leben in der ‚Diaspora‘ kommt Religiosität im Sinne einer Identitätsressource eine entscheidende Bedeutung zu (vgl. Uslucan 2008: 30), indem durch sie eine Sinnstiftung erfolgt, Handlungsfähigkeiten entwickelt und soziale Bezüge zur eigenen Herkunftskultur aufrechterhalten werden. Häufig werde die Religion für Distinktionsbemühungen und Abgrenzungen gegenüber der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft herangezogen. Alltagspraktisch wirksam werde sie insbesondere, so Uslucan, bei der Partnerwahl,

bei der Zusammensetzung des sozialen Umfelds, aber auch beim Umgang mit religiösen Vorschriften und Regeln. Somit sei in der Migrationssituation eine Tendenz zur ‚Islamisierung des Selbst‘ zu beobachten (vgl. Schiffauer 1991: 146).

Im Rahmen unserer empirischen Untersuchung lehnen wir uns zum einen an das für muslimische Religiosität adaptierte Mehrebenenmodell an. Zum anderen verfolgen wir eine konzeptionell geleitete, offene Annäherung an den Untersuchungsgegenstand, die der Haltung der *lived religion* (Orsi 1985, 1997; Hall 1997; Ammermann 2007; McGuire 2008) entspricht. Grundsätzlich fassen wir Religiosität in Anlehnung an letzteren konzeptionellen Bezugsrahmen als etwas sich Veränderes, sich Entwickelndes und im Alltag Entstehendes. Religiosität zeichnet sich in diesem Sinne durch eine Mixtur aus Glauben, Überzeugungen, Erfahrungen, Handlungen und Praktiken aus. Wie die Religiosität der muslimischen Bevölkerung in Österreich ausgeprägt ist, erschließt sich folglich erst durch eine offene Annäherung daran, wie Religion übersetzt wird – in die alltägliche Praxis, in religiöse Wahrnehmungen, Verständnisse und Interpretationen. Unsere Untersuchung zirkuliert somit nicht um theologische Positionen, Inhalte und Debatten, sondern darum, wie Muslime in Österreich ihren Glauben wahrnehmen, empfinden, welche Bedeutung der Islam für sie hat, wie sie damit im Alltag umgehen und wie dieser Einfluss nimmt auf ihre Lebensgestaltung. Kurzum: im Mittelpunkt steht die religiöse Alltagspraxis.

Gleichwohl lassen wir die differierenden Dimensionen von Religiosität nicht beiseite. Diesen widmen wir uns sowohl im Rahmen der qualitativen als auch der quantitativen Analyse. Denn in der Alltagspraxis laufen nach unserem Verständnis die unterschiedlichen Dimensionen muslimischer Religiosität zusammen. Diese umfasst somit sowohl der Ebene der Erfahrungen, Ideologie, Rituale, Konsequenzen als auch der Wissensebene zuzuordnende Aspekte.

2.3 Ausgewählte Studien im Forschungsbereich

Spätestens seit dem 11. September 2001 rücken der Islam und Muslime in Europa immer stärker in den Mittelpunkt der sozialwissenschaftlichen Forschung (vgl. Tezcan 2003). So sind auch in Österreich zu diesen Themen in den letzten beiden Dekaden eine Reihe von Studien und Publikationen erschienen. Der Großteil der Arbeiten ist allerdings vor allem auf rechtliche (Pötz/Schinkele 2005, Günes 2012), historische (Neumayer 1995; Kreisky 2010), politische (Schmidinger 2008; Schmidinger/Larise 2008), pädagogische (Aslan 1998, 2012; Pötz et al. 2005; Khorchide 2009b) oder institutionelle (Kroißenbrunner 1996; Sticker 2008; Heine et al. 2012) Fragen fokussiert, zielt auf religiöse Organisationen, Moscheevereine und religiöse Autoritäten ab (Kroißenbrunner 2001; Lebtsch 2008; Furlinger 2013; Schuller 2013; Hagn 2014; Aslan et al. 2015) oder bietet eine allgemeine Überblicksdarstellung des Islams in Österreich (Strobl 1997; Benedek/Mahmoud 2011; Heine et al. 2012). Darüber hinaus wurden seit Beginn des syrischen Bürgerkrieges bzw. im Anschluss an die verbrecherischen Anschläge islamistischer Terrororganisationen zahlreiche Untersuchungen zu religiösem Fundamentalismus, Radikalismus, Extremismus und diesbezüglicher Präventionsarbeit (Ceylan/Kiefer 2013; Koopmanns 2015; Schmidinger 2015) durchgeführt. Die Befassung mit der breiten muslimischen Bevölkerung in Österreich aus soziologischer Perspektive stellt hingegen die Ausnahme dar. In Anbetracht der Forschungsfragen und -ziele ist die derzeitige Forschungslage in Österreich wie auch international relativ dürftig.

Wenn – in Studien oder in der medialen Berichterstattung – das Thema Religiosität von Muslimen im Mittelpunkt steht, dominieren problemzentrierte und negative Sichtweisen (vgl. Weigl 2009). So werden Muslimen pauschal Integrationsprobleme unterstellt (vgl. beispielsweise bei Ulram 2009) oder es ist die Rede von ‚doppelter Halbsprachigkeit‘, von Integrationsdefiziten oder von einem Rückzug in muslimische ‚Parallelgesellschaften‘. Mit den im Jahr 2014 einsetzenden Flüchtlingsbewegungen aus islamisch geprägten Staaten nach Europa sowie der Vielzahl von Anschlägen islamistischer Terrorzellen hat sich die prinzipiell negative Haltung gegenüber der muslimischen Bevölkerung noch wesentlich verstärkt.

Folgendes Beispiel ist für eine solche Sichtweise bezeichnend: Im Jahr 2009 war in einer in Österreich durchgeführten quantitativ ausgerichteten Studie zu lesen, die österreichische Integrationspolitik müsse darin bestehen,

„nicht nur die Einhaltung der geltenden rechtlichen Vorschriften einzufordern, sondern die Zuwanderer auch zu Akzeptanz und Übernahme zentraler gesellschaftlicher und politischer Grundwerte hinzufügen.“ (Ulam 2009: 7)

In dem Zitat wird Muslimen pauschal unterstellt, westeuropäischen Grundwerten ablehnend gegenüberzustehen. Darüber hinaus beklagt der Autor die Bildung von sogenannten „geschlossenen, soziokulturellen Subkulturen“ (ebd.) innerhalb der muslimischen bzw. der türkischen Bevölkerung, wobei er diesen Begriff im Sinne von ‚Parallelgesellschaften‘ verstanden wissen will. Als Kriterien einer derartigen Abschottung werden die Pflege der Muttersprache, die Bewahrung der eigenen Identität und die freie Ausübung der Religion genannt. Diese gelten in dem Bericht als Integrationsdefizite vor allem von Teilen der muslimischen Bevölkerung (vgl. ebd.: 24). Nun ließen sich solche Daten auch ganz anders interpretieren: Die Benutzung und Weiterentwicklung der Sprache des Herkunftslands könnte genauso gut als besondere Lernleistung und als gesellschaftliche Ressource gewertet, die Bewahrung der religiösen Identität als Persönlichkeitsentwicklung verstanden und die Ausübung der Religion als eine freie und selbstbestimmte Tätigkeit aufgefasst werden. Die Studie von Ulam sieht aber in diesen Punkten hauptsächlich eine Abwehrhaltung der Bevölkerungsgruppen türkischer Herkunft gegenüber der österreichischen Gesellschaft. Auch ist an der Untersuchung zu bemängeln, dass keinerlei Auseinandersetzung mit den strukturellen Problemen der Menschen vor Ort stattfindet und stattdessen lediglich abstrakte kulturelle Wertedebatten geführt werden; die Perspektiven der Betroffenen bleiben außen vor.

Die problemzentrierte Annäherung zeigt sich auch darin, dass sich die bisherige wissenschaftliche Forschung zur Religiosität besonders häufig mit hochreligiösen und gleichzeitig sozial wertkonservativen Muslimen beschäftigte (vgl. kritisch dazu Klinkhammer 2000). Dabei wird der Umgang von Muslimen mit Religion oftmals unter einem kriminologischen oder verfassungsrechtlichen Aspekt in den Blick genommen (beispielsweise bei Heitmeyer et al. 1997 sowie Bundesministerium des Innern 2007). Was derartige Studien in den Raum stellen, ist ein enger Zusammenhang von sozialer Desintegration, niedriger Bildung und hoher Religiosität – ein Befund, der in einer Vielzahl von weiteren Studien wiederkehrt (beispielsweise bei Wetzels/Brettfeld 2003). Auch in medialen und politischen Debatten wird in der Regel unhinterfragt von einem Zusammenhang von niedriger Bildung und Hochreligiosität ausgegangen, wohingegen religionsfernen Personen sowie der breiten Mehrheit der Muslime, die keinen Bezug zu religiösen Organisationen und Strukturen pflegen, eine solche wissenschaftliche Aufmerksamkeit verwehrt bleibt. Die Bedingungen, unter denen Muslime leben, auch die strukturellen oder rechtlichen Barrieren, denen sie sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten gegenübersehen, kommen in derartigen Studien bes-

tenfalls punktuell zur Sprache, zumeist aber werden sie gänzlich ausgeklammert, Ausgrenzungserfahrungen und die damit verbundenen Konsequenzen scheinen eher ein Randthema zu sein (vgl. beispielsweise bei Heitmeyer et al. 1997; kritisch dazu: Bukow/Ottersbach 1999; Castel 2009). Auf diese Weise werden mithilfe wissenschaftlicher Untersuchungen ‚negative Klassifikationen‘ und ‚kategoriale Exklusivitäten‘ konstruiert (Neckel/Sutterlüty 2008: 20; Sutterlüty 2010), die die Sichtweise auf Muslime determinieren. Selbst wenn muslimische Jugendliche die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, gelten sie im öffentlichen Diskurs als nicht zugehörig, werden regional, national und kulturell als anders wahrgenommen (vgl. Mecheril 2003). Obwohl Österreich historisch immer von unterschiedlichen Migrationsbewegungen geprägt war, was durch die zunehmende Globalisierung auch in Zukunft der Fall sein wird (vgl. Fassmann/Münz 2000), orientiert sich der österreichische Migrationsdiskurs weiterhin an einem „methodologischen Nationalismus“ (Beck/Grande 2010) und klammert neue Perspektiven auf Migration, Mobilität und Religiosität in der globalisierten Welt weitgehend aus.

Doch gibt es zum Islam und zur muslimischen Bevölkerung in Österreich nicht nur normativ voreingenommene Studien. In den nachfolgenden Abschnitten stellen wir ausgewählte empirische Untersuchungen – unterteilt in quantitative und qualitative Arbeiten – vor, die sich mit der Religiosität und/oder den Lebensrealitäten von Muslimen beschäftigen.

QUANTITATIVE EMPIRISCHE ANNÄHERUNGEN

Neben der Studie von Ulram ist hinsichtlich des Forschungsstands im Bereich Migration und muslimische Bevölkerungsgruppen in Österreich insbesondere der Österreichische Migrations- und Integrationsbericht (Fassmann/Stacher 2003) zu nennen. Initiiert vom in Wien ansässigen International Centre for Migration Policy Development (ICMPD), stellt dieser die erste umfassende wissenschaftliche Untersuchung von Migration und Integration in Österreich dar. In mehreren Einzelberichten zu verschiedenen Themenbereichen werden von Experten auf den jeweiligen Gebieten auf Basis statistischer Daten Aspekte wie die soziodemografische Situation, sozioökonomische Strukturen, lebensweltliche Momente und rechtliche Rahmenbedingungen beleuchtet, was ein umfassendes Bild von der Situation und den Lebensbedingungen migrantischer Bevölkerungsgruppen in Österreich ergibt. Der im Jahr 2007 von Heinz Fassmann herausgegebene 2. Österreichische Migrations- und Integrationsbericht stellt eine aktualisierte Weiterführung des ersten Berichts dar und ist prädestiniert als Verbindungsglied zu einer qualitativen sowie subjektorientierten Forschung. Das Thema Religiosität von Migranten erfährt freilich auch im Rahmen dieses Projekts nur wenig Berücksichtigung.

Eine in diesem Zusammenhang zu erwähnende soziologische Untersuchung ist die quantitative Studie, die 2006 von Mathias Rohe im Auftrag des Bundes-

ministeriums für Inneres (BMI) durchgeführt wurde (Bundesministerium für Inneres/Sicherheitsakademie 2006). In dieser Arbeit wurde zum einen nach den religiösen Orientierungen von Muslimen gefragt, zum anderen ging es darin um die Frage der Integration. Die Untersuchung ist methodisch insofern interessant, als sie empirisch zweigleisig aufgebaut ist. Zuerst vermittelt eine Inhaltsanalyse österreichischer Printmedien Einblicke in den medialen Diskurs über muslimische Bevölkerungsgruppen in Österreich. Diesem medienanalytischen Teil schließt sich eine quantitative Umfrage, durchgeführt in Wien und Umgebung, an, die sowohl christliche Österreicher als auch Muslime – mit österreichischer oder türkischer bzw. bosnischer Staatsbürgerschaft – einbezog; dabei wurde das Prinzip verfolgt, die Positionen der christlich-österreichischen und der muslimischen Seiten getrennt voneinander zu artikulieren. Mit der quantitativen Erhebung wurden neben Perspektiven auf Integration auch Werteorientierungen sowie Religiosität untersucht. Eine auf Grundlage der empirischen Daten entwickelte Typologie weist vier Typen von Muslimen in Österreich aus: „Religiös-Konservative“, „Traditionell-Konservative“, „Moderat-Liberale“ und „Säkularisierte“ (vgl. ebd.: 35). Allerdings wurde an der Studie an zwei Punkten wiederholt massive Kritik geäußert: einerseits an der analytischen Auswertung, insbesondere in Bezug auf die Entwicklung der Typologie, da, so der Vorwurf, nicht nachvollziehbar dargelegt werde, wie die Einstufung als traditionell oder als konservativ zustande kam (vgl. Religion ORF 2006); andererseits wurde moniert, dass, obwohl die Stichprobe auf türkische und bosnische Muslime in Wien und Umgebung begrenzt war, die Ergebnisse dennoch Repräsentativität für muslimische Bevölkerungsgruppen beanspruchen. Darüber hinaus schlug die Studie in den Medien hohe Wellen – insbesondere aufgrund des Umgangs mit den Befunden vonseiten des BMI, das in der Person der damaligen Innenministerin den Angehörigen der Typen „Religiös-Konservative“ sowie „Traditionell-Konservative“ pauschalisierend Integrationsunwilligkeit unterstellte (vgl. Nimmervoll 2006).

Eine spezifisch auf die türkische Bevölkerungsgruppe ausgerichtete Studie ist die zwischen den Jahren 2004 und 2005 erstellte Querschnittsstudie der Forschungsgruppe Migration mit dem Titel „Türkische Migranten in Österreich“ (Gümüsoğlu et al. 2008). Die Forschungsgruppe bestand aus vier jungen Sozialwissenschaftlern, die sich der Lebenssituation türkischer Migranten mit einem migrationstheoretischen Ansatz, der die Entwicklung transnationaler sozialer Räume in den Mittelpunkt rückt, annähern und in diesem Zusammenhang eine quantitative Studie in ausgewählten Orten in Österreich durchführten. Ihr Forschungsinteresse bestand vor allem in der Analyse der sozialen, politischen und ökonomischen Situation türkischer Migranten. Die Studie ist in diesem Zusammenhang insofern erwähnenswert, als sie zu einem ganzheitlichen Bild der Situation dieser Bevölkerungsgruppe beiträgt.

Mit der Situation österreichischer Muslime befassen sich weiters die quantitativen sozialwissenschaftlichen Arbeiten der Forschungsgruppe um die Wiener Soziologin Hilde Weiss (2007; Weiss et al. 2014, 2016), die insbesondere der Frage nach der Bindung von Angehörigen der zweiten Generation an Religion, religiöse Regeln und Vorschriften sowie nach der intergenerationalen Vermittlung von Religiosität nachgehen. Von besonderem Interesse für die vorliegende Studie ist der Beitrag von Mouhanad Khorchide (in dem Sammelband „Leben in zwei Welten“), der eine Typologie der Muslime der zweiten Generation in Österreich hinsichtlich der Ausprägung der Religiosität entwickelt. Dabei identifiziert der Autor sechs differierende Personengruppen – „Fundamentalisten“ (7 %), „Schalenmuslime“ (24 %), „reflektierte Muslime“ (7 %), „spirituelle Muslime“ (7 %), „marginalisierte Distanzierte“ (20 %) sowie „assimilierte Distanzierte“ (31 %) (Khorchide 2007: 229 ff). Eine Analyse des Umgangs mit Religion in Alltagskonstellationen und die Bedeutung religiöser Fragen für die alltagspraktische Lebensgestaltung erfolgt jedoch nicht.

Eine weitere relevante Studie zu muslimischer Religiosität ist die Arbeit des Wiener Religions- und Kirchenforschers Paul M. Zulehner (2011), die eine der profundesten ihrer Art darstellt. Die Qualität der Untersuchung rührt auch daher, dass Zulehner Langzeitforschungen über Religion und Gesellschaft betreibt, deren Anfänge in den 1970er Jahren liegen. Dementsprechend stellen seine Arbeiten eine Art Grundlagenforschung dar. In der Studie „Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus“ (Zulehner 2011) fasst Zulehner Erkenntnisse aus 50-jähriger Forschungstätigkeit zusammen. Zunächst nur auf christliche Gläubige fokussiert, richtete der Autor in den letzten Jahrzehnten seinen Blick auch auf die muslimische Bevölkerung. Entsprechend der großen Zeitspanne, über die sich seine Forschungstätigkeit erstreckt, sind seine Fragestellungen weit gefasst und mitunter auch grundsätzlicher Natur. In seiner Studie weist Zulehner nach, dass bei Muslimen der Grad der Religiosität wesentlich höher ist als bei den anderen in Österreich vertretenen Religionsgemeinschaften, sich hier jedoch einiges in Bewegung befindet. So zeige sich ein eindeutiger Trend in Richtung Abnahme von Religiosität und religiösen Bindungen – vor allem bei der jungen muslimischen Bevölkerung, und dabei insbesondere bei Musliminnen.

In einer späteren, im Jahr 2012 durchgeführten quantitativen Erhebung – der sogenannten Geschlechterstudie – beschäftigte sich Zulehner mit der Frage der Gleichstellung von Mann und Frau in unterschiedlichen Religionen (Zulehner/Steinmair-Pösel 2014). Seine Erkenntnisse über die muslimische Bevölkerung arbeitete der Autor zu einer eigenständigen Buchpublikation (Zulehner 2016) aus, in der er den Migrationsstress, unter dem Musliminnen wie Muslime in Österreich in Bezug auf Geschlechterrollen, Umgang mit Religiosität, persönliche Identitäten und Freiheitsbewusstsein stehen, untersucht.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch der Religionsmonitor, eine Untersuchung, die von der Bertelsmann Stiftung in Kooperation mit einem interdisziplinären Team von Wissenschaftlern bis dato zweimal durchgeführt wurde. Während 2007 der Fokus auf der individuellen Religiosität lag (Bertelsmann Stiftung 2008a), ging es 2012 insbesondere um das Zusammenspiel von Religiosität, sozialen Einstellungen und Werteorientierungen (Bertelsmann Stiftung 2013). Gegenstand beider Befragungen waren die Ausprägung der unterschiedlichen Ebenen von Religiosität sowie Haltungen gegenüber anderen Religionen, zusätzlich wurde eine spezifische Erhebung der Religiosität von Muslimen in Deutschland durchgeführt (Bertelsmann Stiftung 2008b; Halm/Sauer 2015). Die Art und Weise, wie die unterschiedlichen Dimensionen der Religiosität mittels des von Stefan Huber entwickelten Religiositäts-Struktur-Tests (Huber 2008a, 2008b) untersucht wurden, ist maßgeblich für die vorliegende Studie, da wir im quantitativen Erhebungsteil auf eben diese Skala zurückgreifen.

Zu nennen ist weiters die im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz von den am Bundesamt für Migration und Flüchtlinge in Deutschland tätigen Wissenschaftlerinnen Sonja Haug, Stephanie Müssig und Anja Sticks erstellte Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ aus dem Jahr 2008 (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009). Im Vordergrund der quantitativen Untersuchung, bei der deutschlandweit 6 000 Personen auf Basis eines standardisierten Fragebogens telefonisch befragt wurden, stand weniger die detaillierte Analyse der verschiedenen Facetten der Religiosität als vielmehr die Befassung mit sozialstrukturellen Merkmalen wie Religionszugehörigkeit, sozioökonomischen Daten, Migrationshintergrund sowie demografischen Kriterien. So stellte sich heraus, dass im Jahr 2008 zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime in Deutschland wohnten – erheblich mehr als bis dahin in Schätzungen angenommen –, von denen knapp die Hälfte über die deutsche Staatsbürgerschaft verfügte (vgl. ebd.: 80). Eine weitere Erkenntnis der Studie war, dass das religiöse Leben der in Deutschland ansässigen Muslime sehr vielfältig und heterogen ist, wobei von der regionalen Herkunft der Betroffenen keineswegs zwingend auf deren Glaubenszugehörigkeit geschlossen werden könne. Wenngleich nach wie vor der türkische Migrationshintergrund dominiere, seien verstärkt religiöse Minderheiten aus islamisch geprägten Ländern nach Deutschland und Europa eingewandert, die nicht dem Islam zuzurechnen seien. Auch verstünden sich fast 40 % der befragten Menschen aus dem Iran nicht als Muslime. Zudem konnte nachgewiesen werden, dass der Organisationsgrad von Muslimen wesentlich niedriger ist als weithin angenommen – nur ca. 20 % sind Mitglied in einem Moscheeverein oder einem sonstigen religiösen Verein. Der Anteil jener, die im Rahmen der Einrichtung auch aktiv und engagiert sind, liegt noch etwas niedriger (vgl. ebd.: 167 ff).

„Muslime in Österreich“ ist der Titel einer weiteren quantitativen Untersu-

chung, die vom Institut für empirische Sozialforschung (IFES) im Jahr 2012 durchgeführt wurde (Ecoquest 2013) und auf der Befragung von 500 Muslimen mit türkischem und bosnischem Hintergrund beruht. Gefragt wurde neben der Bedeutung der Religiosität im Generellen nach Erziehungsvorstellungen, Kleidungsgegewohnheiten, Familienbildern, Organisationsstrukturen und dem Österreichbezug. Auf Basis des quantitativen Datenmaterials wurde eine Typologie erstellt, die zwischen „säkularen“ (25 %), „traditionell religiösen“ (19 %), „religiös konservativen“ (26 %), „politisch religiösen“ (17 %) sowie „kulturkonservativen“ (7 %) und „verunsicherten“ (5 %) Muslimen unterscheidet (vgl. ebd.: 42 ff).

QUALITATIVE EMPIRISCHE ANNÄHERUNGEN

Neben den genannten quantitativen Untersuchungen liegen auch einige qualitative empirische Studien vor, die sich detailliert mit der Unterschiedlichkeit der Glaubenspraxis von Muslimen auseinandersetzen, in deren Mittelpunkt jedoch zumeist Menschen stehen, die stärker religiös sind (beispielsweise bei Klinkhammer 2000; Tietze 2001; Nökel 2002; Toprak 2010; Kaplan 2014). Eine dezidiert soziologisch ausgerichtete Studie zur Religiosität von Muslimen in Österreich, die auch subjektorientierte Perspektiven einbezieht, ist die Untersuchung mit dem Titel „Die Zweite Generation und der Islam in Österreich“ von Nikola Ornig (2006), die versucht, durch einen besonderen Fokus auf die religiöse Lebenswelt die heterogenen Ausbildungsformen von religiösen, regionalen und nationalen Identitäten von Angehörigen der zweiten Generation abzubilden. Hinsichtlich der Bedeutung des Religiösen konnte die Autorin darin zwei grundsätzliche Typen herausarbeiten: „Islamische Identitäten“ auf der einen Seite, die sich in die Untergruppen „Islam als selbstverständlicher Orientierungsrahmen“, „Islamisierung. Intensive individuelle Hinwendungen zum Islam“ und „Prekäre Gläubigkeit. Zwischen Hinwendung und Distanzierung“ ausdifferenzieren (ebd.: 203 ff). Auf der anderen Seite finden sich Identitäten, die sich durch eine „Alterität gegenüber dem Islam“ auszeichnen und sich zwischen „keiner Identifikation“ mit dem Islam und „Beyond believing. Distanzierungen vom Islam“ bewegen (ebd.: 226 ff).

Neben der Studie von Nikola Ornig existieren noch weitere – allerdings vorrangig in Deutschland oder anderen europäischen Ländern durchgeführte – qualitative empirische Untersuchungen, in deren Mittelpunkt insbesondere Sozialisationsprozesse von jungen Muslimen stehen. Dies trifft beispielsweise auf die Arbeiten von Gritt Klinkhammer zu, die sich im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie mit modernen Formen islamischer Lebensführung beschäftigt (Klinkhammer 2000). Mit Blick auf die Sozialisation und individuelle Deutungen des Islams von jungen muslimischen Frauen, genauer gesagt von jungen Frauen sunnitischen Glaubens mit türkischem Migrationshintergrund, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, arbeitet sie anhand von verschiedenen Ein-

zelfalldarstellungen unterschiedliche Sozialisationsprozesse, Lebenssituationen und biografische Auslöser heraus. Angesichts differierender Formen des Umgangs mit Religion für die Lebensführung entwickelt sie eine Typologie, die zwischen einer „traditionalisierenden islamischen Lebensführung“ (Unterform 1: Islamisierung als affirmative Aneignung der Tradition aus Überzeugung; Unterform 2: Islam als familiäre Alltags- und Festordnung), einer „exklusivistischen islamischen Lebensführung“ (Unterform 1: Islamisierung als emanzipatorischer Akt; Unterform 2: Islamisierung als Einsicht in die Rechtleitung Allahs) sowie einer „universalisierenden islamischen Lebensführung“ (Unterform 1: Islamisierung als Antwort auf die Suche nach dem Sinn des Lebens; Unterform 2: Islamisierung als Erkenntnis von Sinntranszendenz; Unterform 3: Islamisierung als kulturelle Selbstfindung) unterscheidet (vgl. ebd.: 283 ff).

Yasemin Karakaşoglu-Aydın (2000) wiederum setzt sich in ihrer Studie mit der religiösen Prägung von Erziehungsvorstellungen von türkischen Lehramts- und Pädagogikstudentinnen in Deutschland auseinander. In ihrer qualitativen Analyse ermittelt sie verschiedene typisierte Formen, die sie unterteilt in „Atheistinnen“ (ebd.: 183 ff), „Spiritualistinnen“ (ebd.: 191 ff), „Laizistinnen“ (ebd.: 200 ff), „pragmatische Ritualistinnen“ (ebd.: 219 ff) und in „idealistische Ritualistinnen“ (ebd.: 228 ff). Die Studie bietet interessante Einblicke in verschiedene religiös geprägte Erziehungsbilder, pädagogische Orientierungen und Vorstellungen von religiöser Erziehung. Praktische Umgangsformen mit Religion in der Lebensgestaltung oder in verschiedenen Alltagssituationen werden hingegen nicht gesondert untersucht.

Eine andere, allerdings quantitative, empirische Studie, die Karakaşoglu-Aydın gemeinsam mit Ursula Boos-Nünning (2005) durchführte, widmet sich den Umgangsformen junger deutscher Frauen mit Migrationshintergrund mit Religion und geht dabei detailliert auf die Lebenssituation junger Frauen und Mädchen und die Rolle von Wohnumfeld, Freundes- und Bekanntenkreisen, familiärem Kontext, Bildung und Mehrsprachigkeit ein. Die umfangreiche Studie liefert interessante Erkenntnisse, was die Stellung von Religion im Leben junger Musliminnen angeht, vor allem auch im Vergleich zu Gleichaltrigen mit anderer Glaubenszugehörigkeit.

Die qualitative Studie „Islamische Identitäten“ von Nikola Tietze (2001) wiederum beschäftigt sich vorrangig mit unterschiedlichen Formen muslimischer Religiosität, die als Subjektivierungsmodus fungieren. Auf Basis von empirischen Daten, gewonnen aus einer vergleichenden Analyse der Umgangsformen mit Religion am Beispiel muslimischer Männer in Frankreich und Deutschland, erstellt auch Tietze eine Typologie, die verschiedene Formen islamischer Identitäten zwischen *believing* und *belonging* umfasst. Dabei differenziert sie zwischen einer „Ethnisierung“, einer „Ideologisierung“, einer „Utopisierung“ sowie einer „Kulturali-

sierung“ des Religiösen (vgl. ebd.: 157 ff). Anhand der verschiedenen typisierten Identitätsformen arbeitet die Autorin religiöse Zugehörigkeiten, Bindungen und deren soziale Kontexte heraus. Ebenso wie bei der Untersuchung von Gritt Klinkhammer stehen in dieser Studie Selbstdeutungen und Prozesse der Selbstbestimmung im Vordergrund. Doch auch hier bleibt die religiöse Praxis in unterschiedlichen Situationen und Lagen der Alltagsgestaltung von Muslimen weitestgehend unberücksichtigt.

Zwei weitere nennenswerte Studien, die sich mit Sozialisationsprozessen beschäftigen, sind jene von Adem Aygün (2013) sowie von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke (2012). Aygün entwickelt im Rahmen seiner Untersuchung der religiösen Sozialisationsprozesse von türkischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei eine Typologie, bestehend aus vier differierenden Gruppen – dem „traditionellen“ (ebd.: 100 ff), dem „ideologischen“ (ebd.: 121 ff), dem „laizistischen (säkularen)“ (ebd.: 140 ff) sowie dem „individuellen“ Typus (ebd.: 153 ff). Als Kernmerkmale der einzelnen Typen definiert der Autor jeweils eine spezifisch ausgeprägte religiöse Sozialisation, die generelle Intensität der Religiosität, den Umgang mit der rituellen religiösen Praxis, Ansichten zum Verhältnis Religion und Gesellschaft sowie religiös pluralistische Orientierungen. Im Vordergrund von Aygüns Studie stehen insbesondere biografische Erfahrungen und Prozesse der religiösen Sozialisation. Auch in dieser Studie spielen alltagspraktische Umgangsformen mit Religiosität in unterschiedlichen Lebenssituationen nur eine untergeordnete Rolle. Zudem ist das Sample beschränkt auf junge Menschen mit türkischem Hintergrund.

Sozialisationsprozesse stehen auch in der Studie von Hans-Jürgen von Wensierski sowie Claudia Lübcke (2012) im Vordergrund. Im Zuge der Untersuchung von Biografiepfaden, Lebenswelten und Alltagskulturen von jungen Muslimen in Deutschland im Alter zwischen 20 und 30 Jahren identifizieren die Autoren vier grundlegend unterschiedliche sozialisatorische Entwicklungsprozesse – den „säkularisierten jugendbiografischen Verselbstständigungsprozess“ (ebd.: 143 ff), die „bikulturelle Identitätsproblematik“ (ebd.: 194 ff), die „Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz“ (ebd.: 247 ff) und die „islamisch-selektiv modernisierte Jugendbiografie“ (ebd.: 284 ff) mit jeweils zahlreichen, partiell divergierenden Unterformen. Im Mittelpunkt der Studie stehen einerseits biografische Erfahrungen und Familienkonstellationen und andererseits Alltagsaktivitäten, Peergroup-Interaktionen, sexuelle Erfahrungen und Orientierungen und insbesondere jugendkulturelle Orientierungen der Heranwachsenden. Aufgrund ihrer Ausrichtung sind die beiden Studien vor allem für die Frage der Herausbildung religiöser Überzeugungen und Identitäten von Interesse. Auf die Bedeutung von Religion im Alltag zielen die empirischen Analysen jedoch ebenso wenig ab wie auf andere Altersgruppen und auf Religiosität aus generationenübergreifender Perspektive.

Von besonderer Relevanz für die vorliegende Untersuchung ist auch die Arbeit der Forschungsgruppe um Ernst Förlinger am Zentrum Religion und Globalisierung der Donau-Universität Krems. Diese nimmt im Rahmen einer umfangreichen Studie die „Muslimische Vielfalt in Niederösterreich“ (2014) in den Blick, um mithilfe quantitativer und qualitativer methodischer Instrumente verschiedene Aspekte der Situation der muslimischen Bevölkerungsgruppen in Niederösterreich zu untersuchen – etwa statistische demografische Entwicklungen, die sozioökonomische Situation oder die muslimische Organisations- und Infrastruktur. Vervollständigt wurde die Analyse durch einen qualitativen Teil, in dem mithilfe subjektorientierter Methoden religiöse Orientierungen, Bindungen an Religion und vor allem die Sozialisation, die sozioökonomische Situation und die gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten von muslimischen Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen in ausgewählten niederösterreichischen Städten untersucht wurden. Allerdings kommt der subjektorientierten Perspektive im Vergleich zum quantitativen Teil nur ein geringer Stellenwert zu, und die Eingrenzung der Untersuchungsgruppe auf Muslime, die zwischen 1990 und 1999 geboren sind, macht die Studie relativ spezifisch. Dennoch gelingt es ihr – dadurch, dass sie quantitative und qualitative Daten miteinander verbindet, verschiedenste lebensweltliche Bereiche beleuchtet und über religiöse Fragen hinausgeht –, ein ganzheitliches Bild einer spezifischen Bevölkerungsgruppe des Bundeslandes zu entwerfen.

Zusammenfassend lässt sich anhand der Zusammenschau der Studien zum Thema Religiosität von Muslimen festhalten, dass in deren Vordergrund zumeist Biografiepfade, Familienhintergründe, Sozialisationserfahrungen, Selbstbilder oder Vorstellungen stehen, eine differenzierte Analyse, welche die Bandbreite der religiösen Alltagspraxis von Muslimen in all ihren unterschiedlichen Dimensionen in den diversen Lebensbereichen in den Blick nimmt, jedoch ausbleibt. Darüber hinaus haben sich die bisherigen Studien fast ausschließlich mit jungen Erwachsenen oder mit Angehörigen der zweiten Generation, zumeist mit türkischem Migrationshintergrund, beschäftigt. Eine alters- und generationenübergreifende empirische Annäherung an Umgangsformen mit Religion im Alltag erfolgte bislang noch nicht.

Muslimische Diversität

Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich

Aslan, E.; Kolb, J.; Yildiz, E.

2017, VIII, 506 S. 40 Abb., 24 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-17553-5