

Religiöse Praxisformen junger MuslimInnen in Österreich im Alltag

Virtualisierungstendenzen, religiöse Bricolage und der Prozesscharakter des religiösen Lebens



der autor

Jonas Kolb ist Soziologe und Politikwissenschaftler und arbeitet als Projektmitarbeiter sowie Lehrbeauftragter am Institut für Islamische Studien der Universität Wien.

Abstract

Der vorliegende Beitrag stellt Kernergebnisse der Mixed Methods Studie ‚Muslimische Milieus in Österreich‘ vor. Präsentiert werden mittels kurzer qualitativer Einzelfalldarstellungen fünf differierende Umgangsformen mit Religion im Alltag, die die Vielfalt der Glaubenspraxis der muslimischen Bevölkerung in Österreich – mit Fokus auf jungen MuslimInnen im Alter von 16 bis 30 Jahren – abbilden. Ein spezielles Augenmerk erfahren zudem allgemeine Befunde, die für alle Praxisformen gleichermaßen zutreffen. Gemeint sind damit die Tendenz zur religiösen Bricolage, zur Virtualisierung sowie der Prozesscharakter des religiösen Lebens.

Schlagworte: MuslimInnen, Glaubenspraxis, Jugend, Studie, Österreich

Forms of religious praxis of young muslims in Austria in everyday life. Tendencies of virtualization, religious bricolage, and the processual character of religious life.

This article presents central results of the mixed method study ‚Muslim Milieus in Austria‘. Based on several brief single cases I illustrate five different forms of praxis that depict the variety of dealing with religion of the muslim population in Austria in everyday life. The focus is on juveniles and young adults aged between 16 and 30. Furthermore, general findings are highlighted that apply to all different forms of praxis likewise. In this context I outline the tendencies of virtualization, religious bricolage, and the processual character of religious life.

Keywords: muslims, religious praxis, youth, study, Austria

1. Einleitung

In Österreich ist die numerische Größe der muslimischen Bevölkerung in den vergangenen Jahrzehnten markant gestiegen. Im Jahr 2012 umfasste sie knapp 600.000 Menschen,¹ eine Hochrechnung des Österreichischen Integrationsfonds im April 2017 schätzt deren Zahl wiederum auf etwa 700.000 Personen.² Ungeachtet der langen Geschichte von MuslimInnen in Österreich, deren numerischer Größe und deren ausgeprägter Präsenz in öffentlichen Debatten ist über die konkrete Lebenswirklichkeit der Bevölkerungsgruppe jedoch bisher erstaunlich wenig bekannt.³ Nichtsdestotrotz erscheinen MuslimInnen in der medialen Berichterstattung in Österreich für gewöhnlich

in Problemzusammenhängen. Das betrifft auch diejenigen, die in Österreich geboren und aufgewachsen sind. Schlagworte wie Orientierungslosigkeit und Integrationsdefizit, Parallelgesellschaft oder Kulturkonflikt gehören seit Jahren im Prinzip zum Standardvokabular und werden immer wieder im Zusammenhang mit MuslimInnen in Österreich genannt.⁴ Angesichts dieser medialen Zuschreibungen wird aus einer reduktiven Sicht auf die muslimische Bevölkerung oftmals der Eindruck vermittelt, es handle sich bei der muslimischen Bevölkerung um eine homogene Gruppe von Gläubigen, die ihre Religion durchwegs in derselben oder zumindest in einer ähnlichen Art und Weise vertreten und praktizieren würde.

Das mehrjährige empirische Forschungsprojekt ‚Mus-

limische Milieus in Österreich⁵, auf das im Rahmen dieses Beitrags Bezug genommen wird, kommt hingegen zu gänzlich anderen Schlüssen. Das grundsätzliche Anliegen dieser Studie besteht darin, das religiöse Leben der muslimischen Bevölkerung in Österreich möglichst alltagsnah abzubilden und die Gemeinsamkeiten wie auch die Unterschiede in der Ausübung von Religion generationenübergreifend und über die verschiedenen Herkunftskontexte der Betroffenen hinweg zu erfassen. Bei den Analysen zeigt sich, dass die Glaubenspraxis von MuslimInnen facettenreicher, vielfältiger und uneinheitlicher ist als weithin angenommen.

Im Fokus der empirischen Untersuchung steht dabei die alltägliche Glaubenspraxis jenseits islamischer Institutionen. Besondere Aufmerksamkeit widmet das Forschungsprojekt deswegen sogenannten nichtorganisierten MuslimInnen⁶. Gemeint sind damit Personen, die keinen engen Bezug zu Moscheevereinen oder muslimischen Organisationen haben oder die mitunter nur selten oder nie eine Moschee oder Gebetsräume aufsuchen. Dies mag auf den ersten Blick wie ein unwichtiger Randaspekt wirken, ist aber bei näherer Betrachtung von besonderer Bedeutung. Denn diese Personengruppe stellt, so ist es aus anderen Studien zu entnehmen, die überwiegende numerische Mehrheit der muslimischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum dar. Auf Deutschland bezogene Studien kommen beispielsweise zu dem Ergebnis, dass nur ca. 20 % der muslimischen Bevölkerung Mitglieder in religiösen Vereinen oder muslimischen Gemeinden sind, während sich nur 14 % dort engagieren.⁷ Für Österreich ist von ähnlichen Prozentsätzen auszugehen.⁸ In sozialwissenschaftlichen Untersuchungen bleibt diese Einschätzung jedoch befremdlicherweise oftmals unbeachtet, vielmehr konzentrieren sich diese zumeist auf organisierte MuslimInnen.⁹

Entwickelt wird im Rahmen der Studie eine Typologie, die zwischen fünf verschiedenen religiösen Praxisformen differenziert und die die Unterschiedlichkeit der muslimischen Alltagspraxis abbildet. In diesem Beitrag liegt der Fokus auf der Darstellung der identifizierten Praxisformen am Beispiel von jungen MuslimInnen. Für diesen Zweck beschäftige ich mich in den nachfolgenden Ausführungen gezielt mit dem Umgang mit Religion im Alltag durch Personen, die 30 Jahre oder jünger sind. Damit wird der Frage nachgegangen, wie die identifizierten Praxisformen spezifisch unter jungen Menschen verbreitet sind und wie sich die Variationsbreite der religiösen Alltagspraxis in dieser Altersgruppe gestaltet. Im Anschluss daran führe ich verschiedene Aspekte aus, die sich in unterschiedlicher Intensität bei allen verschiedenen Umgangsformen mit Religion im Jugendalter bzw. jungen Erwachsenenalter zeigen. Gemeint sind damit das Phänomen der religiösen Bricolage,

Virtualisierungstendenzen und der Prozesscharakter des religiösen Lebens.

Bevor ich mich jedoch der Diversität der Umgangsformen mit Religion durch junge MuslimInnen in Österreich widme, richte ich vorweg noch einen Blick auf theoretische und methodische Aspekte der Untersuchung. Dabei befasse ich mich mit dem Konzept der religiösen Alltagspraxis, mit dem der Vielschichtigkeit des Phänomens muslimischer Religiosität Rechnung getragen wird. Daran anknüpfend wird die methodische Vorgehensweise der Studie skizziert.

2. Religiöse Alltagspraxis

Dass das Phänomen Religiosität vielschichtig ist und verschiedene Dimensionen umfasst, ist bekannt und unbestritten. Um zu einem umfassenden und differenzierten Verständnis dessen zu gelangen, was die Religiosität von MuslimInnen ausmacht, bietet sich das klassische und weithin anerkannte Mehrebenenmodell von Charles Y. Glock an, wie Religiosität in differierende Bestandteile aufzugliedern sei. Voneinander zu unterscheiden seien dabei fünf Dimensionen: religiöse Erfahrung, Rituale, Ideologie, Intellekt und Konsequenzen.¹⁰ Ausgangspunkt der Glock'schen Konzeption ist zwar das Christentum, jedoch ist sie für verschiedene Religionen anwendbar. Nach Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, die die Implikationen des Modells für die muslimische Religiosität ausformulierte,¹¹ umfasst die Dimension der Erfahrung den Bereich der islamischen Mystik, den persönlichen Glauben sowie religiöse Gemütsbewegungen (z. B. Furcht, seelischen Frieden, spirituelle Erweckungserlebnisse, Demut, Vertrauen). Der rituellen Ebene wiederum kommt für die muslimische Religiosität eine besonders zentrale Rolle zu. Denn diese Dimension beinhaltet eine Vielzahl an religiösen Vorschriften wie zum Beispiel die fünf religiösen Säulen des Islams – das Glaubensbekenntnis, das Pflichtgebet, die Almosenspende, das Fasten während Ramadan und die Pilgerfahrt – sowie das Freitagsgebet oder das Halal-Gebot. Während die Ebene der Ideologie religiöse Überzeugungen und die Haltung zu spezifischen Glaubenssätzen umfasst, beschreibt die Dimension des Intellekts den Bereich des religionspraktischen und des theologischen Wissens, also die Kenntnis der religiösen Vorschriften und die Vertrautheit mit den religiösen Schriften und Quellen. Auf der letzten Ebene, der Dimension der Konsequenzen zeigen sich zuletzt die alltagspraktischen Folgewirkungen, also all jene Aspekte, die den sichtbaren Umgang mit Religion im Alltag betreffen und die zwischenmenschlichen Interaktionen der Beteiligten prägen.

Besondere Aufmerksamkeit wird im Rahmen des For-

schungsprojekts ‚Muslimische Milieus in Österreich‘ den alltagspraktischen Implikationen und Folgewirkungen gewidmet. Demzufolge steht im Mittelpunkt der Studie die muslimische Alltagspraxis. In dieser laufen die unterschiedlichen Dimensionen muslimischer Religiosität zusammen und spiegeln sich sowohl der Ebene der Erfahrungen, Rituale, Ideologie, Intellekt als auch der Ebene der Konsequenzen zuzuordnende Aspekte. Mit dem Ausdruck muslimische Alltagspraxis werden somit nicht nur religiöse Einstellungen und Überzeugungen bezeichnet. Auch ist damit keineswegs nur gemeint, dass die Betreffenden die rituellen Pflichtgebete beten oder auf Schweinefleisch und Alkohol verzichten. Vielmehr ist unter dem Begriff das Zusammenspiel der unterschiedlichen Dimensionen und die Vielschichtigkeit von Religiosität zu verstehen.

In methodologischer Hinsicht wird zudem eine konzeptionell geleitete offene Annäherung an das Phänomen muslimische Religiosität eingenommen, die der Haltung der *lived religion*¹² entspricht. Grundsätzlich wird damit Religiosität als etwas sich Veränderndes, sich Entwickelndes und in der Alltagspraxis Entstehendes verstanden. Denn wie die Religiosität der muslimischen Bevölkerung in Österreich ausgeprägt ist, erschließt sich erst durch eine offene Annäherung daran, wie Religion übersetzt wird – in die alltägliche Praxis, in religiöse Wahrnehmungen, Verständnisse und Interpretationen. Im Fokus steht somit die Frage, was ein Mensch als Konsequenz seiner Religiosität in seiner Alltags- und Lebensgestaltung, also im Arbeitsleben, im Familienleben oder im Freundes- und Bekanntenkreis, tut oder lässt.

3. Methodik

Die vorliegende empirische Studie umfasst eine qualitative als auch eine quantitative Erhebung. Beide Teile beschäftigen sich mit demselben Phänomen; der Ausprägung der religiösen Alltagspraxis muslimischer Menschen, jedoch aus einem jeweils anderen methodischen Blickwinkel. Sie ergänzen sich somit gegenseitig und sind als komplementär zu verstehen.

3.1. Studienphasen, Sample und Auswertungsverfahren

In der qualitativen Studienphase, in der qualitative Leitfadeninterviews durchgeführt wurden, nahmen 70 Personen an der Erhebung teil. Aus diesem Datenmaterial wurde bei der Auswertung ein Kategorienschema abgeleitet, auf dessen Basis eine Typologie mit fünf Praxisformen entwickelt wurde,¹³ die die Variationsbreite der religiösen Alltagspraxis von MuslimInnen in inhaltlicher Hinsicht auslotet. Die typisierten Umgangsformen fußen

auf zwei Vergleichsdimensionen: einerseits der Intensität der Religiosität im Alltag sowie andererseits den sozialen Werteorientierungen. Während der Umgang mit Religiosität sowohl religiöse Überzeugungen und Erfahrungen, theologisches Wissen, die praktische Verrichtung religiöser Pflichten als auch die Ausrichtung des Alltags nach religiösen Regeln einschließt, werden unter sozialen Werteorientierungen Familienbilder, Erziehungsvorstellungen, geschlechtsspezifische Rollenbilder sowie Positionen gegenüber sozialen und kulturellen Traditionen gefasst.

Aufbauend auf die qualitativen Analysen schloss sich eine zweite Studienphase an. Im Fokus stand dabei, die Diversität der muslimischen Glaubenspraxis in quantitativer Hinsicht zu untersuchen. Mit einem standardisierten Fragebogen befragten wir in dieser Phase face-to-face ein Sample von 650 MuslimInnen im Alter zwischen 16 und 87 Jahren. Rekrutiert wurden die StudienteilnehmerInnen mittels Quotenplänen mit exakt definierten Zielvorgaben, was sozialstrukturelle Merkmale (Alter, Geschlecht, Staatsbürgerschaft, Migrationshintergrund, Bekenntnis) angeht. Die Zielvorgaben basieren auf der Hochrechnung der Zahl der MuslimInnen in Österreich für das Jahr 2012. Ähnlich wie auch bei den qualitativen Interviews erfolgte die Durchführung der standardisierten Befragungen vorrangig in den Bundesländern Wien, Niederösterreich, Kärnten und Tirol. Zugang zu den befragten Personen wurde sowohl bei der qualitativen als auch der quantitativen Erhebung nicht über religiöse Organisationen erlangt, sondern in unterschiedlichen, religionsfernen Sozialräumen hergestellt – wie beispielsweise in öffentlichen Parks, in Geschäften, in Gastronomiebetrieben, in Fitnessstudios oder in Bildungs- bzw. Weiterbildungsinstitutionen. Befragt wurden in der qualitativen wie auch der quantitativen Erhebung MuslimInnen mit unterschiedlichem Bekenntnis (SunnitInnen, SchiitInnen und AlevitInnen), die differierenden Rechtsschulen¹⁴ angehören. Da die Frage, wer MuslimIn ist, in sozialwissenschaftlicher Hinsicht alles andere als selbsterklärend ist,¹⁵ wurde bei der Rekrutierung der StudienteilnehmerInnen ein subjektives Prinzip angewendet. Als Kriterium, ob eine Person zur Grundgesamtheit zählt, fungierte die im Vorfeld gestellte Frage, ob sich der/die Betreffende bei einer Volkszählung als MuslimIn bezeichnen würde.

Angeleitet durch die qualitative Auswertung erfolgte auch bei der Analyse des quantitativen Datenmaterials eine Gruppenbildung. Diese konnte auf Basis zweier Achsen nach dem Vorbild der qualitativen Vergleichsdimensionen vorgenommen werden. Verwendet wurden hierfür einerseits eine Subskala des Portrait Value Questionnaire (PVQ)¹⁶ (x-Achse), die grundsätzliche soziale Werteorientierungen misst und ein Kontinuum zwischen den bei-

den Extremen ‚Offenheit für Wandel‘ und ‚Bewahrung des Bestehenden‘ anzeigt. Während sich die Offenheit für Wandel zusammensetzt aus den Haltungen gegenüber den Werten Selbstbestimmung, Hedonismus und Stimulation, drückt sich die Bewahrung des Bestehenden in Positionen zu Traditionalität, Sicherheit und Konformismus aus. Als zweite Vergleichsebene (y-Achse) fungiert andererseits die Zentralitätsskala (Z-Skala)¹⁷. Durch diese werden die verschiedenen Dimensionen von Religiosität – wie religiöse Erfahrungen, rituelle Praktiken, Ideologie, Intellekt oder Konsequenzen – in der quantitativen Erhebung untersucht.

3.2. Typologie von fünf Praxisformen muslimischer Religiosität

In der Zusammenführung beider empirischer Analysen lässt sich eine Einteilung in fünf verschiedene religiöse Praxisformen vornehmen, bei der sowohl die Gruppenbildung der qualitativen als auch der dadurch angeleiteten quantitativen Analyse gleichermaßen berücksichtigt werden. Unterschieden werden kann demzufolge zwischen einer *bewahrenden Religiosität*, einer *pragmatischen Religiosität*, einer *offenen Religiosität*, einer *Religiosität als kulturelle Gewohnheit* sowie einer *ungebundenen Restreligiosität*.¹⁸ In den Praxisformen kommt sowohl eine spezifische Ausprägung der Religiosität als auch eine Haltung gegenüber sozialen und kulturellen Fragen zum Ausdruck.

In der Graphik wird die Lage der fünf verschiedenen Umgangsformen mit Religiosität und deren Nähe zueinander graphisch veranschaulicht.

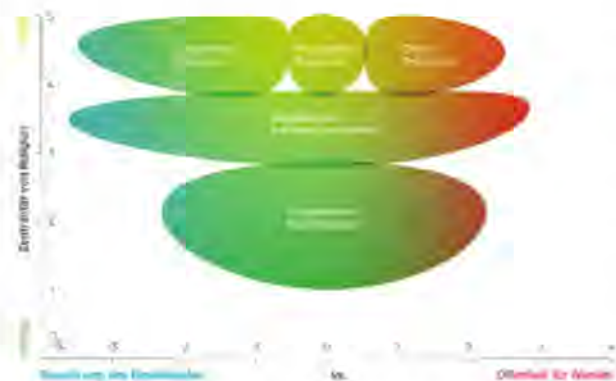


Abb. 1: Position der fünf Praxisformen im Koordinatensystem mit den beiden Achsen Zentralität von Religion und Offenheit für Wandel vs. Bewahrung des Bestehenden

Die Abbildung zeigt einerseits die Intensität der Religiosität und der grundsätzlichen sozialen Werteorientierungen sowie andererseits die gruppeninterne Homogenität und Variationsbreite der Praxisformen an. Die Intensität der Religiosität (y-Achse), die mittels der Z-Skala bestimmt wird, reicht von einem Minimum von 1,0 bis

zu einem Maximum von 5,0. Die Praxisform der bewahrenden Religiosität zeichnet sich durch den höchsten Mittelwert aus, der nahe am Maximum liegt. Demgegenüber fallen die pragmatische Religiosität als auch die offene Religiosität nur leicht ab. Alle drei Praxisformen sind als hochreligiös¹⁹ einzustufen. Demgegenüber stehen zwei weitere Umgangsformen mit Religion im Alltag, die durch eine tendenzielle Religionsferne gekennzeichnet sind. Gemeint sind die Religiosität als kulturelle Gewohnheit sowie die ungebundene Restreligiosität.

Die Offenheit gegenüber Wandel vs. die Bewahrung des Bestehenden (x-Achse) erstreckt sich wiederum vom einen Extrem von -4,0 bis zum anderen mit +4,0. Während negative Werte besagen, dass Traditionalität, Konformität oder Sicherheit und damit eine Bewahrung des Bestehenden stärker ausgeprägt sind, markieren positive Werte der Skala, dass eine Offenheit für Wandel vorliegt, da die Werte Selbstbestimmung, Hedonismus oder Stimulation vermehrt befürwortet werden. Der niedrigste Mittelwert auf der Skala, also die höchste Zustimmung zur Bewahrung des Bestehenden, findet sich bei der Praxisform der bewahrenden Religiosität. Positive Mittelwerte zeichnen hingegen die Praxisformen der ungebundenen Restreligiosität, der pragmatischen Religiosität sowie insbesondere der offenen Religiosität aus. Bei letzterer werden die Werte Selbstbestimmung, Hedonismus oder Stimulation besonders stark vertreten.

Die differierenden Praxisformen sind im Gesamtsample unterschiedlich häufig verbreitet. Deren numerische Verteilung sieht folgendermaßen aus: Gepflegt wird die pragmatische Religiosität von einem Anteil von 29,6 %. Hierbei handelt es sich um diejenige Praxisform, die durch die größte Gruppe des Gesamtsamples getragen wird, gefolgt von der Religiosität als kultureller Gewohnheit, die von 26,6 % praktiziert wird. Die Praxisformen der ungebundenen Restreligiosität (mit 15,0 %), der bewahrenden Religiosität (mit 14,1 %) und der offenen Religiosität (mit 14,8 %) komplettieren das Bild.

Bei jungen Menschen hingegen sieht die Verteilung etwas anders aus. Wenn wir uns nur MuslimInnen ansehen, die 30 Jahre oder jünger sind, erkennen wir partielle Unterschiede. Während im Gesamtsample eine bewahrende Religiosität von 14,1 % praktiziert wird, sind es bei denjenigen, die 30 Jahre sind oder jünger, nur 7,9 %. Im Gegensatz dazu ist bei den jüngeren Personen der Anteil derer, die eine offene Religiosität im Alltag pflegen, wesentlich ausgeprägter. Statt 14,8 % wie im Gesamtsample pflegen diese Praxisform 22,1 %. Der prozentuale Anteil der anderen drei religiösen Praxisformen (Pragmatische Religiosität: im Gesamtsample 29,6%/unter jungen Menschen 27,7 %; Religiosität als kulturelle Gewohnheit: 26,6%/28,5 %;

Ungebundene Restreligiosität: 15,0 %/13,9 %) ändert sich dahingegen nur unwesentlich.

4. Analysen der fünf differierenden Praxisformen

In den nachfolgenden Abschnitten werden die differierenden Umgangsformen mit Religion im Alltag am Beispiel von jungen muslimischen Erwachsenen oder Jugendlichen dargestellt. Der Fokus liegt auf der pragmatischen Religiosität, der offenen Religiosität sowie der Religiosität als kultureller Gewohnheit, da junge MuslimInnen diesen besonders häufig zugeneigt sind. Herangezogen werden für die Schilderung der Praxisformen vorrangig qualitative Analysen.

Praxisform I: Bewahrende Religiosität

Die bewahrende Religiosität zeichnet sich zum einen durch besonders konservative soziale Werteorientierungen, durch die strikte Bewahrung kultureller Traditionen sowie zum anderen durch eine Strenggläubigkeit und Hochreligiosität aus. Letztere manifestieren sich bei dieser Praxisform im Sinne des Glock'schen Modells auf allen Ebenen von Religiosität. In Bezug auf die Dimension der Erfahrung zeigt sich, dass für MuslimInnen, die eine bewahrende Religiosität im Alltag praktizieren, Religion den unumstößlichen Mittelpunkt ihrer Selbstbilder darstellt. Dabei herrscht ein alleinig pflichtbewusster, regelgeleiteter Zugang vor und die religiösen Gemütsbewegungen treten zumeist in Form eines latenten Schuldgefühls und Gottesfurcht in Erscheinung. Auch auf der Ebene des Intellekts ist die Religiosität bei dieser Praxisform stark ausgeprägt. Denn deren TrägerInnen sind religiös belesen, kennen die religiösen Schriften und sind mit den grundlegenden Lehrsätzen der eigenen Religion vertraut. Ein kritischer Zugang zu theologischen Quellen besteht jedoch nicht.

Daneben sind die religiösen Überzeugungen, bezogen auf die Dimension der Ideologie, oftmals durch einen exklusivistischen Charakter gekennzeichnet. So betonen die Betroffenen wiederholt, dass der Islam „die beste Religion der Welt“ (IP 51)²⁰ oder die „einzig wahre Religion“ (IP 60) sei, während sie hingegen anderen Religionen ihre Berechtigung aberkennen. Auch betreiben Personen, die eine bewahrende Religiosität im Alltag pflegen, in einigen Fällen *takfir*. Denn MuslimInnen, die die religiösen Vorschriften und Regeln im Alltag vernachlässigen oder bewusst nicht praktizieren, sprechen sie nicht selten das Muslimischsein ab.

Hinsichtlich der Dimension der religiösen Rituale zeigen sich ebenso deutliche Differenzen gegenüber den anderen Praxisformen. So werden die fünf religiösen Sä-

len des Islams – also Schahada, Pflichtgebet, Fastengebot, Zakat und Hadsch – von MuslimInnen, die eine bewahrende Religiosität praktizieren, nicht nur allesamt streng praktiziert, sondern als unumstößliche religiöse Pflichten angesehen, denen unbedingter Gehorsam zu erweisen ist und deren Infragestellung nicht geduldet wird. Entsprechend richten die TrägerInnen der Praxisform – bezogen auf die Ebene der religiösen Konsequenzen – ihre alltägliche Lebensgestaltung, ihre Gewohnheiten und Lebensweisen nach religiösen Regeln aus. Das Muslimischsein ist für die TrägerInnen dieser Praxisform 24 Stunden am Tag sehr zentral. So seien religiöse Vorschriften während des gesamten Tages rigide zu befolgen, die Arbeitszeit oder Freizeit dürften davon keine Ausnahme bilden.

Die markante Religiosität zeigt sich auch darin, dass der Anteil kopftuchtragender Frauen höher ausgeprägt ist als im Vergleich dazu bei den anderen beiden hochreligiösen Praxisformen, also bei der pragmatischen Religiosität und bei der offenen Religiosität. So tragen 60,0 % der Frauen, die der bewahrenden Religiosität im Alltag zugeneigt sind und die 30 Jahre oder jünger sind, Kopftuch. Bei der offenen Religiosität sind es hingegen in dieser Altersgruppe nur 21,1 % und bei der pragmatischen Religiosität 22,9 %.

Darüber hinaus finden sich bei der bewahrenden Religiosität Hinweise auf soziale Rückzugstendenzen. Die familiären Umfeld und Freizeitkontexte der Betroffenen sind homogen muslimisch und hochreligiös geprägt. In einigen Fällen sind auch solche Rückzugstendenzen feststellbar, dass die Angehörigen der Praxisform kaum ein Wort Deutsch im Alltag sprechen. Kontakte zu Menschen anderen Glaubens werden zwar auch gepflegt, jedoch meist nur im Arbeitskontext. Hedonistische und erlebnisorientierte Lebensweisen missbilligen die Betroffenen oftmals sehr vehement. Zu Tage tritt in diesem Zusammenhang auch eine partielle ablehnende Oppositionshaltung gegenüber der nichtmuslimischen österreichischen Mehrheitsgesellschaft.

Neben der Hochreligiosität zeichnet sich die bewahrende Religiosität zudem durch einen markanten sozialen Wertkonservatismus und eine strikte Wahrung der Traditionen der Herkunftskultur aus. Diese schlagen sich in Familienbildern, Beziehungsmodellen und Erziehungsvorstellungen nieder, die immer auch unter Berufung auf religiöse Quellen begründet werden. Das enge Band zu den Traditionen der Herkunftskultur zeigt sich oftmals auch darin, dass bei der Praxisform Wege des Kennenlernens von Paaren nach den Prinzipien arrangierter Partnerschaften ablaufen.

Die pragmatische Religiosität als zweite Praxisform ist auf der einen Seite gekennzeichnet durch soziale Werteorientierungen, in denen sowohl moderate konservative Positionen als auch eine partielle Offenheit gegenüber liberalen, weltoffenen Haltungen zum Ausdruck kommen. Zwar entsprechen die gelebten Familienbilder, Beziehungsmodelle und Erziehungsvorstellungen größtenteils traditionellen Vorstellungen, diese werden aber nicht religiös, sondern sozial und kulturell begründet.

Charakteristisch für die Praxisform ist jedoch auf der anderen Seite der praktizierte Umgang mit Religion, der sich von der bewahrenden Religiosität markant abhebt. Denn die Bedeutung von Religion im Alltag relativiert sich bei der pragmatischen Religiosität oftmals. Das zeigt sich bereits bei der Ebene der religiösen Erfahrung. So hat der persönliche Glaube für pragmatisch orientierte MuslimInnen zwar eine essentielle Bedeutung, gleichwohl stehen Glaubensfragen auf der gleichen Ebene wie persönliche, körperliche, sinnliche, gesundheitliche oder berufliche Bedürfnisse. Die Betroffenen begründen auch ihren Bezug zum Islam nicht nur über religiöse Pflichten.

Daneben verfügen sie zwar über religionspraktisches Wissen, um die religiösen Säulen entsprechend den Vorschriften gemäß auszufüllen, darüber hinaus fehlt ihnen in den meisten Fällen jedoch ein profunder theologischer Bezug zu den religiösen Quellen. Dies kennzeichnet die Ausprägung der Ebene des Intellekts bei dieser Praxisform. Religiöse Überzeugungen wiederum, die die Ebene der religiösen Ideologie umfassen, spielen für die TrägerInnen der Praxisform eine gewichtige Rolle. Die zentralen Glaubenssätze haben sie verinnerlicht, diese sind für die Betroffenen unverrückbar. Allerdings nehmen sie dennoch keine exklusivistische Haltung gegenüber anderen Religionen ein, wie es bei der bewahrenden Religiosität der Fall ist.

Was die rituelle Dimension der Religiosität und insbesondere die Praktizierung der fünf religiösen Säulen des Islams angeht, vollziehen pragmatisch orientierte MuslimInnen unterschiedliche Anpassungsprozesse an äußerliche Bedingungen. Besonders deutlich zeigt sich dies beim Umgang mit den Pflichtgebeten. Während bei der bewahrenden Religiosität in der Regel bis auf wenige Ausnahmen alle Regeln und Vorschriften praktiziert werden, erfolgen bei der pragmatischen Religiosität einige Einschnitte, insbesondere im Arbeitsleben. Diese rituelle Dimension der Religiosität fällt im Vergleich zur Praxisform der bewahrenden Religiosität deutlich ab.

Damit zusammenhängend zeigt sich bei der pragmatischen Religiosität auf der Ebene der religiösen Konsequenzen, dass die alltägliche religiöse Praxis angepasst wird an

die Möglichkeiten, die der Arbeitsplatz, das Familienleben oder die Freizeittätigkeiten bieten. So werden in den meisten Fällen während des Tages verabsäumte Pflichtgebete nicht nachgeholt. Die Betroffenen sehen religiöse Vorschriften und Rituale als etwas Auferlegtes an, dem bestmöglich nachzukommen versuchen. Allerdings nur soweit dies möglich ist, denn – so die pragmatische Auffassung – der Islam solle ja das Alltagsleben „erleichtern und nicht schwieriger machen“ (IP 6).

Wie der Umgang mit den Pflichtgebeten bei der pragmatischen Religiosität konkret aussieht, möchte ich an den nachfolgenden Fällen verdeutlichen. Ein 19-jähriger Student mit bosnischem Migrationshintergrund, der in einer Kleinstadt in Niederösterreich in der Nähe von Wiener Neustadt lebt und in Wien gerade mit einem Studium begonnen hat, sagt dabei über seinen Umgang mit dem Pflichtgebet ganz bezeichnend Folgendes:

„Ja, man sollte es ja täglich fünfmal machen, ja also im Prinzip könnt ich ja, das Morgengebet könnt ich ja im Prinzip machen, da müsste man mal halt früh genug aufstehen. Aber ich schlafe oftmals einfach zu lange. [...] Und jetzt das Mittagsgebet ist in dem Sinne auch möglich. Aber wie, wie definiert man denn möglich? Sicherlich, in jeder Situation kann man jetzt irgendwie das Gebet verrichten. Aber eben einen geeigneten Ort auf der Uni zu suchen, das wär natürlich möglich, aber schwer.“ (IP 30)

Den Pflichtgebeten an den Wochenenden kommt der junge Mann jedoch wesentlich stärker nach. Auch besucht er regelmäßig das Freitagsgebet und fastet während des Ramadan.

In dieselbe Kerbe schlägt eine 19-jährige Niederösterreicherin mit türkischem Migrationshintergrund, die in St. Pölten gerade eine Lehre im Einzelhandel begonnen hat. Die rituellen Pflichtgebete im Verlauf des Tages zu den gegebenen Zeitphasen einzuhalten, beschreibt sie als stetes Problem. In der Regel komme sie nicht umhin, Gebete hintanzustellen und auszulassen:

„Da gibt's ja die fünf Säulen, also beten tu ich, aber nicht fünf Mal am Tag. Dann gibt's das Fasten, das tu ich schon, fasten mach ich. [...] Das [rituelle Gebet (Anm. J. K.)] is irgendwie Gewöhnungssache. Weil ich denk mir immer zum Beispiel wenn ich ur lang nicht gebetet hab, denk ich: ‚Jetzt fang ich endlich an mit dem Beten, fünf Mal am Tag, ich halt mich jetzt daran!‘, sag ich. Und dann kommt immer irgendwas dazwischen, dass ich das nicht mache. Weil es gibt ja immer fixe Gebetszeiten, und dann zum Beispiel schaff ich Nachmittagsgebet irgendwie nicht aus irgendwelchen Gründen. Und dann lässt das halt immer irgendwie nach. Leider. Sollte man eigentlich nicht machen.“ (IP 33)

Die rituellen Gebete verrichte sie selten alle fünf am Tag. Probleme habe sie, da sie sehr häufig nachmittags Schulunterricht habe, insbesondere mit dem Gebet, das in die Nachmittagszeit falle. Selbiges gelte auch für das Mittagsgebet. Jedoch komme ihr auch bei weiteren Gebeten immer wieder – wie sie sagt – „irgendwas dazwischen“ (IP 33), weswegen sie es nicht immer verrichten könne. Die verabsäumten Gebete hole sie zu einem späteren Zeitpunkt auch nicht nach. Zwar sei es ihr bewusst, dass sie damit die obligaten Vorschriften nicht einhalte, jedoch bereite ihr dieses Auslassen keine Schuldgefühle oder Gewissensbisse. Vielmehr passe sie ihren alltagspraktischen Umgang mit Religion nüchtern und pragmatisch – „dann lässt das halt immer irgendwie nach“ (IP 33) – an ihre Situation an. Die Befolgung der religiösen Säulen im Alltag vollzieht die junge Frau also keineswegs strikt, auch wenn sie sich „schon als stark religiöse, aber auch modern[e]“ (IP 33) Muslimin definiert.

Zwar fühlen sich auch MuslimInnen, die einer pragmatischen Religiosität zugeneigt sind, zu einem Leben entsprechend den gegebenen religiösen Vorschriften und Regeln innerlich verpflichtet, aber äußere Umstände verhindern die Umsetzung dieses ideellen Leitbilds. Dass sie dem nicht entsprechen, bedauern die Betroffenen zwar, aber letzten Endes müssten sie sich damit abfinden. Stattdessen streben sie eher danach, dass sie trotz verschiedener Abstriche in der alltagspraktischen Verrichtung der religiösen Regeln, die sie aufgrund ihres Arbeits-, Familien- oder Freizeitens vornehmen, dennoch versuchen, ihr Möglichstes zu geben, um ein den Vorschriften zumindest weitgehend konformes Leben zu führen. Oder um es mit den Worten eines 28-jährigen Niederösterreichers mit türkischem Hintergrund auszudrücken:

„Also wie gesagt, ich möchte gern, dass ich fünf Mal am Tag bete, aber ich mach's ja nicht, weil ich einfach – nja, faul kann ma's auch nicht nennen. Ich bin dann was schuldig, na. [...] Es gibt sicher den Fall, nach'm Tod, wosd dann wirklich befragt wirst. Man fragt da sicher: ‚Was hast du für mich gemacht?‘. Und dann kommen die Fragen und das erste is: ‚Was hast du für mich gemacht? Hast du fünf Mal am Tag gebetet? Warst du in Mekka? Hast du Süßigkeit gegeben?‘ Das gehört alles dazu. Ja. Und hoffentlich werde ich so eine Person, wo ich dann, wenn ich vor ihm steh, dass ich sag: ‚Ja, ich hab für dich mein Bestes gegeben‘. Oder sag ma so: ‚Ich hab's wenigstens versucht‘.“ (IP 39)

Neben den bisher ausgeführten besteht mit der offenen Religiosität eine dritte Praxisform, die als hochreligiös einzustufen ist. Diese zeichnet sich zum einen durch weltoffene soziale Orientierungen aus. So werden bei dieser Praxisform zwar kulturelle Traditionen hochgehalten und gewürdigt, jedoch erfahren die Werte Stimulation, Selbstbestimmung und Hedonismus eine starke Zustimmung. Eine Offenheit besteht zudem gegenüber anderen, von traditionellen Lebens- und Beziehungsformen abweichenden Modellen. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass die Betroffenen in einigen Fällen auch feste Partnerschaften führen und zusammenwohnen, ohne dass sie mit ihrem Partner oder ihrer Partnerin verheiratet sind. Dies findet sich weder bei der pragmatischen noch bei der bewahrenden Religiosität. Auch ist bei der offenen Religiosität der Anteil an bireligiösen Partnerschaften höher als bei jenen Praxisformen. Für eine hochreligiöse Umgangsform mit Religion besteht zudem eine erstaunliche Offenheit für genuss- und erlebnisorientierte Lebensweisen. Eine ablehnende Oppositionshaltung gegenüber der nichtmuslimischen österreichischen Mehrheitsgesellschaft ist in keiner Weise erkennbar. Auch das soziale Umfeld der Betroffenen ist multireligiös geprägt.

Kennzeichnend für die offene Religiosität ist neben den sozialen Werteorientierungen zum anderen vor allem der Charakter der Religiosität. Denn bei dieser Praxisform ist der Zugang zu Religion nicht vorrangig regelgeleitet oder pflichtbewusst, wie es bei der bewahrenden Religiosität der Fall ist, sondern basiert vielmehr auf individuellen Bedürfnissen. Dies zeigt sich beispielsweise auf der Ebene der religiösen Erfahrung. Oftmals befinden sich die Betroffenen auf einer persönlichen Sinnsuche oder streben nach spirituellem Halt im Leben. Davon, dass eine Gottesfurcht oder Schuldgefühle die religiöse Erfahrungswelt determinieren, ist indes keine Rede. In ideologischer Hinsicht wiederum stimmen den zentralen Glaubenssätzen und –überzeugungen – damit gemeint sind der Glaube an Allah, die Schöpfung, den Jüngsten Tag oder das Leben nach dem Tod – alle TrägerInnen der Praxisform zu. Der Glaube wird jedoch als alleinige individuelle Angelegenheit angesehen und von einer abwertenden Haltung gegenüber anderen Religionen oder einem exklusivistischen Religionsverständnis findet sich keine Spur.

Bezogen auf die intellektuelle Ebene von Religiosität zeigt sich wiederum, dass TrägerInnen der offenen Religiosität sowohl mit theologischen Quellen und Schriften als auch mit den grundlegenden Lehrsätzen und den vorgeschriebenen Verrichtungsweisen religiöser Rituale vertraut sind. Jedoch neigen die Betroffenen dazu, religiöse

Normenlehren und Rechtsschulen als anachronistisch zu betrachten. Stattdessen treten sie für eine individuelle Auslegung und eine zeitgenössisch orientierte Neuinterpretation religiöser Lehrmeinungen ein.

Die rituelle Ebene ist bei dieser Praxisform wesentlich schwächer ausgeprägt als bei der bewahrenden oder auch bei der pragmatischen Religiosität. Denn bei der offenen Religiosität zeigt sich eine vehemente Zurückweisung eines rein regelgeleiteten Verständnisses von Religion, religiöse Rituale werden mitunter als Dogmen abgetan. Vorschriften und Regeln kommen die Betreffenden im Alltag aber trotzdem nach, aber eben nicht kontinuierlich und nicht immer zu den vorgegebenen Zeiten, sondern insbesondere dann, wenn das individuelle Bedürfnis dazu besteht.

Der selbstbestimmte Umgang mit Religion zeigt sich auch bei der Frage, wie die Religiosität in alltägliche Gepflogenheiten übersetzt wird. So kommt es auf der Ebene der religiösen Konsequenzen bei Erziehungszielen und Zukunftsperspektiven oder bei den Ernährungs- und Konsumgewohnheiten zur Zurückweisung von verpflichtenden religiösen Vorschriften. Betreffende betonen in dieser Hinsicht, dass das Muslimischsein für sie nicht den gesamten Tag präsent sei. Selbiges gilt auch für Kleidungsfragen oder das äußerliche Erscheinungsbild, denn Frauen, die eine offene Religiosität im Alltag pflegen, tragen in der Regel kein Kopftuch.

Exemplarisch zeigt sich die offene Religiosität am Beispiel einer 27-jährigen Studentin, die in Wien aufgewachsen ist und dort lebt, deren Eltern jedoch aus dem Sandschak, also aus Serbien stammen. Ihre religiöse Selbstverortung beschreibt die junge Frau dabei folgendermaßen:

„Muslimin zu sein ist eine Art Identifikation, also es ist Teil meiner Identität. Es gehört ganz wesentlich dazu. Wenn's Allah nicht gäbe [...], wäre ich ein verlorener Mensch. Also das ist etwas, was mich ausmacht, was mein Leben ausmacht und was vor allem mich stärkt. Also ohne meine Religion wär ich einfach ein schwacher Mensch, und ich wäre irgendwie weglos, ich hätte keine Ziele im Leben und vor allem, ich würde auch den Sinn des Lebens nicht kennen.“ (IP 26)

Muslimin zu sein ist für die Interviewte ein zentraler Bestandteil ihres Selbstbildes, ohne den sie die Ziele ihres Lebens und den Sinn ihres Daseins auf der Erde nicht mehr erkennen würde. Dabei wird deutlich, dass die junge Frau ihre Religiosität und die alltagspraktische Verrichtung ihres Glaubens ohne Bezug auf religiöse Vorschriften begründet. Religiosität kommt für sie eine sinnstiftende Rolle zu und stellt etwas dar, das sie im tiefsten Innern bestärkt. Was die Dimension der religiösen Rituale angeht, zeigt sich bei ihr jedoch eine sehr reservierte Haltung. So besagt sie:

„Also ich muss ganz ehrlich sagen, ich bin ein Mensch, der grundsätzlich immer dann betet, wenn ich hundertprozentig es brauche und davon überzeugt bin. Ich bin kein Mensch der Vorschriften nachgeht, also fünf Mal am Tag beten, das tu ich nur dann wenn ich das Gefühl habe, fünf Mal am Tag beten zu müssen. Aber nicht weil es diese Vorschrift gibt.“ (IP 26)

Für die 27-jährige junge Frau ist das Beten der rituellen Gebete keineswegs eine Pflichterfüllung oder ein Akt der Schuldbegleichung. Im Fokus steht für sie vielmehr die spirituelle Erfahrung, ein religiöser Trancezustand und eine Nähe zu Gott, die sie dabei erfahre, und nach der sie suche. Die fünf religiösen Säulen stellen für die junge Frau aus diesem Grund keine obligatorischen Pfeiler dar, an die sie sich zwingend zu halten brauche. Vielmehr seien diese Wegweiser oder Orientierungshilfen, die bei der persönlichen Sinnsuche beachtet werden können, aber nicht müssen. Aus einer Pflicht heraus religiösen Vorschriften nachzugehen, steht ihrer Vorstellung von Religiosität diametral entgegen.

Praxisform IV: Religiosität als kulturelle Gewohnheit

Die Religiosität als kulturelle Gewohnheit als vierte Praxisform zeichnet sich zunächst durch einen grundsätzlichen Bedeutungsverlust und ein Verblässen von Religion im Alltag aus. Dies betrifft alle Dimensionen von Religiosität gleichermaßen. Jedoch darf die Praxisform keineswegs als atheistisch oder als vollkommen von Religion distanziert verstanden werden, denn auf der Ebene der religiösen Erfahrung fungiert das Muslimischsein beispielsweise durchaus als Ankerpunkt für die personale Identität der Betreffenden. Auch auf der ideologischen Ebene lässt sich feststellen, dass die TrägerInnen der Praxisform von den zentralen Glaubenssätzen zumeist überzeugt sind und diese nicht in Frage stellen. Eine Überhöhung der eigenen Religion erfolgt freilich nicht.

Dass die Religiosität als kulturelle Gewohnheit als eher religionsfern einzustufen ist, zeigt sich aber spätestens auf der Ebene des Intellekts. Denn die TrägerInnen der Praxisform verfügen nur über wenig theologisches Wissen und nur über bescheidene religionspraktische Kenntnisse. Für gewöhnlich ist zudem auch die rituelle Dimension der Religiosität der Betreffenden sehr schwach ausgeprägt, denn religiöse Vorschriften und Regeln wie das Pflichtgebet werden im Alltag kaum, nur selten oder in einem sehr geringen Ausmaß verrichtet. Hingegen besuchen männliche Angehörige der Religiosität als kultureller Gewohnheit nicht selten das Freitagsgebet, aber dies geschieht weniger aus religiösen, denn aus sozialen Gründen.

Der Umgang mit Religion im Alltag ist bei der Pra-

xisform jedoch nicht statisch, sondern es herrscht eine punktuelle Religiosität vor, die begrenzt ist auf spezifische soziale Situationen, Zeitpunkte oder selektive Anlässe. So wird das Muslimischsein für die TrägerInnen der Religiosität als kultureller Gewohnheit beispielsweise an islamischen Feiertagen, zu Familienfesten und insbesondere während des Fastenmonats Ramadan sehr relevant. Denn dann kommen sie den vorgeschriebenen religiösen Regeln (Fasten, Festgebet, rituelle Pflichtgebete) oftmals allesamt nach. Abseits dieser spezifischen Situationen und Zeitpunkte spielt Religion auf der Ebene der Konsequenzen bei dieser Praxisform jedoch kaum eine Rolle. Denn die alltägliche Lebensgestaltung und die sozialen Interaktionen bleiben weitgehend unbeeinflusst von religiösen Aspekten. Der alltagspraktische Umgang mit dem Glauben ist bei dieser Praxisform somit weniger Resultat bewusst getroffener Entscheidungen, eines religiösen Pflichtbewusstseins oder persönlicher religiöser Bedürfnisse, sondern erfolgt zur Wahrung ethnischer Gepflogenheiten oder zur Aufrechterhaltung der Familientradition, also aus kultureller Gewohnheit.

Exemplarisch für das religiöse Selbstbild von MuslimInnen, die eine Religiosität als kulturelle Gewohnheit im Alltag pflegen, steht ein junger Mann mit kosovarischem Migrationshintergrund und österreichischer Staatsangehörigkeit, der in Niederösterreich wohnhaft ist. Dieser sagt, dass Muslim zu sein für ihn alleinig eine kulturelle Bedeutung habe:

„Ich komm aus nem muslimischen Land, ich hab vieles übernommen von dem. [...] Dass ich Muslim bin, ist kulturell, meistens wirklich nur kulturell, also. Wenn ich sag, ich bin muslimisch aufgewachsen, dann heißt das, dass ich deren Kultur kenne. Aber das war's dann auch. Mehr is es wirklich nicht.“ (IP 36)

Seine Religiosität reduziert sich bei dem jungen Mann auf seinen Migrationshintergrund. Sie sei sozusagen ein kulturelles Relikt seiner familiären Herkunft. Mehr sei es nicht, so der 24-Jährige, der beruflich als Kellner tätig ist. Eine spirituelle Bedeutung, dass Religion als Wegweiser fungiert oder der Sinnstiftung dient, findet sich bei ihm nicht einmal in Ansätzen. Einen pflichtbewussten, regelgeleiteten Zugang zu Religion lehnt er vollkommen ab:

„Die Grundsätze des Islam is für mich nach wie vor, dass man Gott, dass du ein gotterfülltes Leben führst, nach den Regeln des Koran lebst. Es ist halt ein Gesetzbuch meiner Meinung nach für ein islamisches Land, das is, klingt zwar ein bisschen komisch. Aber du kannst nicht, ich persönlich kann eigentlich nicht nach diesen Gesetzen leben, ohne mich nicht von der Gesellschaft, von der österreichischen, abzugrenzen. Du kannst nicht zwei Herren dienen.“ (IP 36)

Den Koran betrachtet der junge Familienvater in keiner Weise als religiöse Offenbarung oder als spirituellen Wegweiser für sein Leben, sondern in erster Linie als Gesetzestext. Deutlich wird zudem, dass er den Islam als etwas Mitgebrachtes und zu seinem Herkunftskontext Gehöriges betrachtet, für das er sich nicht selbst- und eigenständig entschieden hat und das ihm in Österreich als vormodern erscheint. In Österreich zu leben, und die religiösen Vorschriften und Regeln des Korans strikt zu befolgen, schließt sich nach Meinung des jungen Mannes gegenseitig aus.

Es ist jedoch nicht so, dass die muslimische Religiosität im Alltag des jungen Vaters gar keine Rolle spielt. Denn er praktiziert eine prinzipielle Trennung zwischen einer religionsfernen Lebensweise außerhalb der eigenen vier Wände, also vorwiegend im beruflichen Umfeld, und einer symbolischen Religiosität im familiären Umfeld. „Draußen“ (IP 36) trinkt er gern das eine oder andere Glas Wein und isst Schweinefleisch. Seine Ehefrau und seine junge Tochter sollen jedoch nicht in Kontakt kommen. Alkohol und Schweinefleisch kommen ihm deswegen nicht ins Haus. Zudem spielt sein Muslimischsein begrenzt auf einen bestimmten Zeitraum eine wesentlich stärkere Rolle: denn während Ramadan fastet der junge Vater gemeinsam mit seiner Familie und seinen Eltern. Auch wenn ein derartiger alltagspraktischer Umgang mit Religion auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, sind genau diese Widersprüchlichkeiten ein Kernmerkmal der Religiosität als kulturelle Gewohnheit.

Bezüglich sozialer Werteorientierungen ist die Praxisform in sich zutiefst gespalten. So sind der Religiosität als kultureller Gewohnheit sowohl Personen zugeneigt, die sich besonders weltoffen zeigen und eine genuss- wie erlebnisorientierte Alltagsgestaltung selbst leben, als auch solche, die traditionalistische und sozial konservative Positionen vertreten. Letztere werden bei dieser Praxisform jedoch nicht religiös begründet. Eine ablehnende Haltung gegenüber der nichtmuslimischen österreichischen Mehrheitsgesellschaft ist ebenso in keiner Weise erkennbar. Das hängt auch damit zusammen, dass MuslimInnen, die eine Religiosität als kulturelle Gewohnheit im Alltag pflegen, sich fast ausschließlich in einem interreligiösen Kontext bewegen, was nicht nur das Arbeitsumfeld oder das Wohnumfeld betrifft, sondern eben auch die eigene Familie und den Freundes- und Bekanntenkreis.

Mit der ungebundenen Restreligiosität kann eine fünfte Praxisform rekonstruiert werden, die sich von den vier bereits genannten unterscheidet. Gegenüber sozialen Werteorientierungen ist die Praxisform zwiegespalten. So findet sich unter den Betreffenden sowohl ein Lager, das konservative, bewahrende oder traditionalistische Auffassungen vertritt, als auch ein solches, das liberale, selbstbestimmte oder hedonistische Positionen befürwortet.

Das zentrale Merkmal der Praxisform ist jedoch die Religionsferne und der distanzierte Umgang mit Religion. Dies zeichnet alle Dimensionen der Religiosität aus. In Bezug auf die Ebene der Erfahrung und des Intellekts finden sich bei den TrägerInnen der Praxisform praktisch keine Spuren mehr von muslimischer Religiosität. Denn die Betreffenden verfügen gar nicht über das notwendige Wissen und die Kenntnisse, um rituelle religiöse Tätigkeiten überhaupt den Vorschriften entsprechend ausführen zu können. Auch sind sie in theologischer Hinsicht völlig unbedarft.

Fragmentierte Relikte und Restbestände muslimischer Religiosität bestehen hingegen noch auf der ideologischen Ebene, beispielsweise in der Form, dass die TrägerInnen der Praxisform den zentralen Glaubenssätzen, wie dem Glauben an Allah, das Leben nach dem Tod oder das Paradies, zustimmen. Jedoch finden sich in dieser Hinsicht auch agnostische Stimmen unter denjenigen MuslimInnen, die der ungebundenen Restreligiosität zugeneigt sind. So begreifen sich einige der Betreffenden mitunter auch als „Deist[en]“ (IP 23). Im Alltag spielt ihr Muslimischsein jedenfalls keine Rolle mehr, sondern besteht – vergleichbar mit TaufscheinchristInnen – „nur auf dem Papier“ (IP 21), wie es eine 27-jährige Interviewpartnerin treffend ausdrückt. Die muslimische Religiosität fungiert dabei alleinig als Überbleibsel der Eltern- oder Großelterngeneration.

Die Glaubensüberzeugungen finden jedoch keinerlei Entsprechung im praktischen Alltag. Bezogen auf die rituelle Ebene ist die muslimische Religiosität bei dieser Praxisform nicht vorhanden. Denn im Alltag halten sich die Betreffenden an keine religiösen Vorschriften. Weder tragen Frauen, die die Praxisform pflegen, Kopftuch, noch wird auf Schweinefleisch, Alkohol und sonstige Konsumgüter, die als haram gelten, verzichtet. Rituelle Pflichtgebete, Freitagsgebete oder das Fastengebot werden nie praktiziert – auch nicht zu besonderen Anlässen oder während Ramadan –, sondern stets als Last und als auferlegte Bürde abgetan. Auf die alltagspraktische Lebensgestaltung im Sinne der Ebene der Konsequenzen hat Religion bei der ungebundenen Restreligiosität weder Einfluss auf das Arbeits- oder das Familienleben noch auf die Wahl der Bezie-

hungspartnerInnen oder auf die Interaktionen mit FreundInnen und Bekannten.

Die Praxisform zeichnet sich zudem dadurch aus, dass eine kritische Haltung gegenüber jedweden religiösen Institutionen und Einrichtungen besteht. Der Anteil derjenigen, die selbst Mitglied oder aus deren Familie Angehörige Mitglied in einem Moscheeverein sind, ist verschwindend gering. Religiösen Organisationen wird prinzipiell nur ein sehr geringes Vertrauen entgegengebracht. Zwar suchen männliche Träger der ungebundenen Restreligiosität hin und wieder auch Moscheen auf. Allerdings erfolgt dies nicht aus persönlichen religiösen Bedürfnissen heraus, sondern aus Gründen der Traditionspflege, durch familiären Druck oder wegen spezifischer Anlässe wie einer Trauerfeier oder Trauung.

5. Allgemeine Befunde und Tendenzen

Neben der grundlegenden Diversität und der Einteilung in fünf differierende religiöse Praxisformen fördert das Forschungsprojekt ‚Muslimische Milieus in Österreich‘ zudem noch allgemeine Tendenzen zu Tage, die sich beim Umgang mit Religion im Alltag unter jungen MuslimInnen zeigen und die alle bzw. fast alle Praxisformen gleichermaßen betreffen. Angeführt werden an dieser Stelle drei solcher Befunde: die religiöse Bricolage, Virtualisierungstendenzen sowie der Prozesscharakter des religiösen Lebens.

Religiöse Bricolage

Festzustellen ist bei der Zusammenschau der verschiedenen religiösen Praxisformen, dass sehr viele junge MuslimInnen islamische Rechtsschulen und theologische Normenlehren als anachronistisch betrachten. Den meisten der Betreffenden ist ihre eigene Zugehörigkeit zu einer islamischen Rechtsschule nicht bewusst. Dies betrifft auch viele hochreligiöse junge MuslimInnen. Nur solche, die eine bewahrende Religiosität pflegen, wissen darüber Bescheid. Der junge Familienvater mit kosovarischen Familienhintergrund, der in Niederösterreich lebt und der der Religiosität als kultureller Gewohnheit zugeneigt ist, kommt hingegen beispielsweise bei der Frage nach seiner Glaubensrichtung und Rechtsschule gehörig ins Schwimmen. So erklärt er:

„Zu meiner Schande, die Glaubensrichtung, das wissen wir selber nicht. Also Sunnit oder Schiit, Papa? Simma Sunniten ja?! [Er fragt den Vater, der neben ihm steht. Dieser nickt an der Stelle zustimmend (Anm. J.K.).] Sunniten simma einfach. Keine Ahnung, echt nicht. Ich weiß den Unterschied nicht. Aja, die Schiiten

sind die Araber. Nein, Sunniten simma, ganz klar.“ (IP 36)

Der junge Mann ist sich nicht sicher, ob er und seine Familie SchiitInnen oder SunnitInnen seien, ganz zu schweigen von der konkreten Rechtsschule. Dass er seinen Vater, der in diesem Moment in der Küche des Interviewpartners zugegen war, bei dieser Frage zu Hilfe ziehen musste und beispielsweise arabische Menschen pauschal als schiitische Gläubige einstufte, zeugt davon, dass sein Wissen über die eigene Glaubenszugehörigkeit und damit eng verbunden auch über die religiöse Normenlehre nicht sonderlich ausgeprägt ist. Zum Ausdruck kommt darin zudem, dass nationale oder kulturelle Klassifizierungen und Vorurteile für den Kellner präsender und relevanter sind als religiöse Kategorien.

Bei anderen jungen Menschen wiederum ist es hingegen eine aktivere Abwendung von den traditionellen Rechtsschulen, die als nicht mehr zeitgemäße Instanzen angesehen werden. In vielen Fällen besagen die Befragten dabei, dass sie, was ihre eigene Alltagsgestaltung angeht, im Sinne einer religiösen Bricolage auf Quellen und Traditionen verschiedener Religionen zurückgreifen. In der Regel meinen sie damit, dass sie sich beispielsweise als sunnitisch betrachten, jedoch sehr wohl Alkohol oder sonstige Lebensmittel konsumieren, die von religiösen Normenlehren her als haram, also als verboten angesehen werden.

Virtualisierungstendenzen

Eine weitere Tendenz, die alle verschiedenen religiösen Praxisformen betrifft, stellt die Virtualisierung des Religiösen dar. Zum einen wird dies deutlich in der alltäglichen religiösen Praxis. Von besonderer Wichtigkeit sind hierbei Smartphone-Applikationen, die jungen MuslimInnen die Zeiten des rituellen Pflichtgebets in Erinnerung rufen oder die Gebetsrichtung anzeigen. Zum anderen erfolgt eine Virtualisierung des Religiösen, wenn Antworten auf religiöse Fragen gesucht werden, die mit der religionskonformen Alltagsgestaltung zu tun haben. In den Interviews zeigt sich dabei, dass sich junge Menschen nicht in erster Linie an einen Imam oder an einen islamischen Religionslehrer wenden, wenn sie sich über religiöse Fragen informieren wollen. Zu Rate gezogen werden stattdessen entweder Personen im FreundInnen- und Bekanntenkreis oder – und diese Quelle wird heutzutage besonders häufig konsultiert – Onlinesuchmaschinen.

Besonders der „Google-Hodscha“ (IP 67) – wie es ein Interviewpartner treffend formuliert – ist dabei eine sehr beliebte Methode, sich religiöses Wissen anzueignen oder aufzufrischen. Allerdings hängt es durchaus von den An-

liegen ab, welche Quellen zu Rate gezogen werden. Bei komplexen und wichtigen religiösen Fragen werden nicht immer Onlinequellen konsultiert, da eine Skepsis gegenüber der Richtigkeit und Fundiertheit der Beiträge, insbesondere in Foren, vorherrscht. Wenn es hingegen darum geht, ob beispielsweise bestimmte Lebensmittel halal sind oder nicht, sind diese Zweifel und Unsicherheiten häufig. Zumeist werden dann verschiedene Seiten auf deren Gehalt hin miteinander verglichen.

Sich bei Onlinequellen über religiöse Anliegen zu informieren, hat zudem trotz der Unklarheit, ob die Informationen glaubwürdig sind, einen großen Vorteil: den der Anonymität. Dieses Kriterium ist für junge MuslimInnen oftmals ausschlaggebend, dass sie Onlinequellen zu Rate ziehen. Dass in häufig frequentierten Quellen sehr traditionalistische Auffassungen des Islams verbreitet sind und diese als Handlungsorientierung hergenommen werden, wird dabei billigend und unkritisch in Kauf genommen.

Religiosität in Bewegung. Zum Prozesscharakter des religiösen Lebens

Eine dritte Tendenz, die sich bei den unterschiedlichen Praxisformen zeigt, ist der Prozesscharakter des religiösen Lebens. So verändert sich der Umgang mit Religion im Alltag im Verlauf des Lebens. Abhängig von ihrer biographischen Lebensphase kommt Religion für MuslimInnen eine größere oder eine geringere Rolle zu. Beeinflusst wird dies stets auch durch äußere Bedingungen, wie den Familienstand oder die Arbeitssituation. Die gelebte Religiosität ist dabei grundsätzlich als Prozess zu sehen, der stetigen Veränderungen unterworfen ist.

Sehr häufig ist dabei anzutreffen, dass junge Menschen vergleichsweise lax mit religiösen Vorschriften umgehen, dass sie ihren Umgang mit der rituellen Ebene muslimischer Religiosität im Verlauf ihres Lebens ab einem bestimmten Zeitpunkt jedoch ändern. Denn die Zeit als Jugendlicher oder junger Erwachsener stellt für viele eine Periode dar, in der „noch Sünden“ (IP 59) gefrönt werden können und in der die Religiosität eine geringere Rolle spielt als in anderen Lebensphasen. Unachtsamkeiten mit religiösen Regeln fallen in diesem Alter nicht so stark ins Gewicht, so die Annahme. Dieser Lebensabschnitt, in dem viele der Befragten auch nicht mehr bei den eigenen Eltern wohnen, sondern mehr oder weniger auf eigenen Beinen stehen müssen, stellt für viele eine Auszeit vom religiösen Leben dar.

Beendet wird die Phase meist durch den Einschnitt der Familiengründung, mit der der Religiosität eine zunehmend zentralere Rolle im Leben der jungen Menschen zukommt. Zum Ausdruck kommt dies bei einem jungen

Mann, der nicht mehr bei seinen Eltern wohnhaft ist und der seinen augenblicklich nachlässigen Umgang mit religiösen Vorschriften beispielsweise so legitimiert: „Aber, wenn i verheiratet bin, irgendwann, werd ich 's dann schon genauer nehmen müssen. Aber im Moment net, nein!“ (IP 24). Wenn es um die Erziehung der eigenen Kinder und damit auch um die Frage geht, diesen ein Vorbild zu sein und eigene religiöse Überzeugungen wie Traditionen den eigenen Nachkommen zu vermitteln, wird für ihn die eigene Religiosität erst vermehrt in den Lebensmittelpunkt rücken und wird er den religiösen Vorschriften – insbesondere den Pflichtgebeten – nachkommen. Bis dahin genießt er jedoch das Singledasein und schiebt die konforme Verrichtung der religiösen Säulen ohne Gewissensbisse auf einen späteren Zeitpunkt auf.

Der Befund, dass es sich bei der Religiosität um ein Phänomen handelt, das sich stets in Bewegung befindet, trifft nicht auf alle unterschiedlichen Praxisformen zu. Einzige Ausnahme bildet die bewahrende Religiosität. Denn Jugendliche und junge Erwachsene, die jener Praxisform zugeneigt sind, kommen bereits in jungen Jahren den verschiedenen rituellen religiösen Vorschriften strikt nach. In ihrem Fall ist kein Aufschub oder eine Auszeit vom religiösen Leben feststellbar. Auch ändert sich ihr Umgang mit Religion im Alltag mit der Gründung einer Familie nicht grundsätzlich. Feststellbar ist bei der bewahrenden Religiosität somit eine vergleichsweise lineare Entwicklung von der familiären Sozialisation hin zur Jugendphase, Heranwachsender bis hin zum Erwachsenenalter.

6. Schlussbemerkung

Das eingangs dargelegte grundsätzliche Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es, zur Versachlichung der in den vergangenen Jahren überreizten öffentlichen Debatte über den Islam bzw. die MuslimInnen in Österreich beizutragen. Denn in medialen wie politischen Zusammenhängen wird die muslimische Bevölkerung in der Regel in Problemzusammenhängen thematisiert und als homogene Einheit gezeichnet. Bei einer genaueren soziologischen Analyse und unter Einbeziehung der Binnenperspektiven der Betroffenen offenbart sich jedoch eine starke Diskrepanz zwischen klischeebesetzten Darstellungen und der konkreten Alltagswirklichkeit. Auf diesen zweiten Blick werden eine tiefgreifende Diversität und vielschichtige religiöse Orientierungen deutlich. Die Variationsbreite reicht von einer bewahrenden Religiosität über eine pragmatische Religiosität und eine offene Religiosität bis hin zur Religiosität als kulturelle Gewohnheit sowie zu einer ungebundenen Restreligiosität.

Diese verschiedenen Umgangsformen mit Religion

im Alltag werden allesamt auch durch junge MuslimInnen gepflegt. Ein besonderes Faible – im Vergleich zur generationenübergreifenden Verteilung der muslimischen Bevölkerung auf die verschiedenen Praxisformen – haben sie jedoch für die offene Religiosität, also einen selbstbestimmten, individuell geleiteten Zugang zu Religion, der sich von regelgeleiteten und pflichtbewussten Verständnissen abgrenzt. In den öffentlichen Debatten erscheint diese alltagspraktische Form der muslimischen Hochreligiosität jedoch zumeist als unsichtbar. Wünschenswert ist es, dass diese Praxisform in der medialen Berichterstattung in Zukunft verstärkter wahrgenommen wird und ihr die Beachtung zukommt, die sie aufgrund ihrer quantitativen Präsenz eigentlich verdient. Auch bleibt zu hoffen, dass die Diversität im Umgang mit dem Glauben durch MuslimInnen in Österreich im Generellen endlich als Normalität anerkannt wird.

Anmerkungen

- 1 ASLAN, Ednan / KOLB, Jonas / MATTAUSCH-YILDIZ, Birgit: Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität. Forschungsbericht des Instituts für Islamische Studien der Universität Wien, Wien: Institut für Islamische Studien 2014.
- 2 DER STANDARD 2017: Integrationsfonds: Zahl der Muslime in Österreich wächst (ohne AutorIn; Beitrag vom 13.04.2017), in: <http://derstandard.at/2000035891947/Zahl-der-Muslime-in-Oesterreich-waechst> [abgerufen am 15.04.2017].
- 3 Vereinzelt gibt es Ausnahmen, zum Beispiel die Studien von Nikola Ornig (ORNIG, Nikola: Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien, Graz: Grazer Universitätsverlag 2006) oder von Mouhanad Khorchide (KHORCHIDE, Mouhanad: Die Bedeutung des Islam für Muslime der zweiten Generation, in: WEISS, Hilde (Hg.): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 217–244). Fokussiert sind die empirischen Untersuchungen, die sich mit dem alltagspraktischen Umgang mit Religion durch MuslimInnen in Österreich beschäftigen, jedoch entweder auf Personen, die in religiösen Einrichtungen organisiert sind, oder alleinig auf junge, in Österreich geborene MuslimInnen. Eine Untersuchung, die die religiöse Praxis und Werteorientierungen der breiten muslimischen Bevölkerung generationenübergreifend analysiert, stand bis dato jedoch noch aus (HEINE, Susanne / LOHLKER, Rüdiger / POTZ, Richard: Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion – Grundlagen für den Dialog, Innsbruck: Tyrolia 2012, 21).
- 4 THIELE, Martina: Medien und Stereotype. Konturen eines Forschungsfeldes, Bielefeld: Transcript 2015; DOLEZAL, Martin / HELBLING, Marc / HUTTLER, Swen: Zwischen Gipfelkreuz und Halbmond. Die Auseinandersetzung um den Islam in Österreich und in der Schweiz 1998 – 2007, in: ÖSTERREICHISCHE ZEITSCHRIFT FÜR POLITIKWISSENSCHAFT 37/4 (2008) 401–417; KLAUS, Elisabeth / DRÜCKE, Ricarda / KIRCHHOFF, Susanne: Mediale Identitätsräume: Bilder von verschleierte Frauen in der österreichischen Presse, in: HAUSBACHER, Eva u.a.: Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen?, Wiesbaden: Springer VS 2012, 213–230.
- 5 Das Forschungsprojekt wurde von Juni 2012 bis Oktober 2016 am Institut für Islamische Studien der Universität Wien durchgeführt. Geleitet wurde es von Prof. Ednan Aslan (Universität Wien) sowie von Prof. Erol Yldız (Universität Innsbruck). Die kürzlich erschienene Publikation mit dem Titel ‚Muslimische Diversität‘ (ASLAN, Ednan / KOLB, Jonas / YILDIZ, Erol: Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich, Wiesbaden: Springer VS 2017) fasst die zentralen Ergebnisse der Studie zusammen.
- 6 BECTOVIC, Safet: Studying Muslims and constructing Islamic identity, in: ETHNIC AND RACIAL STUDIES 34/7 (2011) 11–23.
- 7 BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht 6 im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Erstellt von: HAUG, Sonja / MÜSSIG, Stephanie / STICHS, Anja, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, 167, 170.
- 8 HEINE / LOHLKER / POTZ 2012, 65 [Anm. 3].
- 9 JELDTOFT, Nadia / NIELSEN, Jørgen S.: Introduction: Methods in the Study of ‚Non-Organized‘ Muslim Minorities, in: ETHNIC AND RACIAL STUDIES 34/7 (2011) 11–13; SCHMIDT, Garbi: Understanding and Approaching Muslim Visibilities. Lessons Learned from a Fieldwork-based Study of Muslims in Copenhagen, in: ETHNIC AND RACIAL STUDIES 34/7 (2011) 12–16.
- 10 GLOCK, Charles Y.: Über die Dimensionen der Religiosität, in: MATTHES, Joachim, M. (Hg.): Kirche und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1969, (= Einführung in die Religionssoziologie II), 150–168.
- 11 KARAKAŞOĞLU-AYDIN, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M.: IKO 2000, 124.
- 12 ORSI, Robert A.: The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950, New Haven: Yale University Press 1985; HALL, David D. (Hg.): Lived Religion in America. Toward a History of Practice, Princeton: Princeton University Press 1997; AMMERMAN, Nancy T.: Introduction: Observing Modern Religious Lives, in: DIES. (Hg.): Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives, Oxford: Oxford University Press 2007, 3–18; MCGUIRE, Meredith B.: Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life, Oxford: Oxford University Press 2008.
- 13 KELLE, Udo / KLUGE, Susann: Vom Einzelfall zum Typus. Vergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Opladen: Leske & Budrich 2010.
- 14 Im Islam wird zwischen theologischen sowie rechtswissenschaftlichen Schulen unterschieden. Zu den wichtigsten Theologieschulen, die die Grundsätze des Glaubens definieren, zählen die Mutaziliten, die Aschariten und die Maturiditen. Die wichtigsten Rechtsschulen wiederum, die die religiös-praktischen Regeln des Islams definieren, sind auf sunnitischer Seite die Hanafiten, Schafiten, Malikiten, Hanbaliten sowie die schiitische Rechtsschule der Dschafariten (KÜTLÜ, Sönmez: Schulen des Islams, in: HEINZMANN, Richard u. a. [Hg.]: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. 2, Freiburg: Herder 2013, 627).
- 15 SPIELHAUS, Riem: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg: Ergon 2011; AMIRAUX, Valérie: Speaking as a Muslim. Avoiding Religion in French Public Space,

- in: JONKER, Gerdien / DIES. (Hg.): Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces, Bielefeld: Transcript 2006, 21–52;
- JELDTOFT, Nadia: On Defining Muslims, in: NIELSEN, Jørgen S. u. a. (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe, Leiden: Brill 2009, 9–14.
- 16 SCHWARTZ, Shalom H. u. a.: Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement, in: JOURNAL OF CROSS-CULTURAL PSYCHOLOGY 32/5 (2001) 519–542.
- 17 HUBER, Stefan: Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen: Leske & Budrich 2003.
- 18 In einem früheren Bericht (ASLAN / KOLB / MATTAUSCH-YILDIZ 2014 [Anm. 1]), der alleinig auf der Analyse der qualitativen Daten beruhte, wurden die Praxisformen noch folgendermaßen bezeichnet: *Rückzug in die Religion* (jetzt: *Bewahrende Religiosität*), *Pragmatischer Umgang mit Religion* (*Pragmatische Religiosität*), *Religiöse Emanzipation* (*Offene Religiosität*), *Säkularisierter Umgang mit Religion* (*Religiosität als kulturelle Gewohnheit*) sowie *Distanzierung und Abwendung von Religion* (*Ungebundene Restreligiosität*).
- 19 Diejenigen Personen oder Praxisformen, deren Mittelwerte zwischen dem oberen 3. Quartil und dem Maximalwert der Zentralitätsskala liegen, werden als hochreligiös bezeichnet.
- 20 Die Codierung der MuslimInnen, mit denen qualitative Leitfadeninterviews geführt wurden, entspricht der Art und Weise, wie diese in der Abschlusspublikation der empirischen Studie (ASLAN / KOLB / YILDIZ 2017 [Anm. 6]) anonymisiert wurden.

AutorInneninformation

Mag. Jonas **Kolb**

Universität Wien

Institut für Islamische Studien,

Thurngasse 8/12

1090 Wien

e-mail: jonas.kolb@univie.ac.at

GND: 1067218467