

Veronika Rückamp

ALLTAG IN DER MOSCHEE

Eine Feldforschung jenseits
von Integrationsfragen

[transcript] global | local Islam

Veronika Rückamp
Alltag in der Moschee

Globaler lokaler Islam

Die Publikation ist zugleich die Dissertationsschrift der Autorin, für die ihr unter dem Titel »Alltag in der Moschee – Eine qualitativ-empirische Untersuchung von Aktivitäten, Strukturen und Entwicklungen in Moscheen in der Schweiz und in Österreich« die Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Luzern 2018 den Dokortitel vergeben hat. Die Arbeit ist im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projekt »Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrant*innenvereinen im Kontext gesellschaftlicher Inkorporationsbedingungen« entstanden und wurde durch Prof. Dr. Martin Baumann (Universität Luzern) und Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel (Georg-August-Universität Göttingen) begutachtet.

Veronika Rückamp, geb. 1981, ist Religionswissenschaftlerin und hat am religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern promoviert. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Islam in Europa, religiöse Gegenwartskultur, Organisationssoziologie und qualitative Forschungsmethoden.

Veronika Rückamp

Alltag in der Moschee

Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen

[transcript]

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung



SCHWEIZERISCHER NATIONALFONDS
ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Lektorat: Silvia Schnorrer, Regensburg

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5633-6

PDF-ISBN 978-3-8394-5633-0

EPUB-ISBN 978-3-7328-5633-6

<https://doi.org/10.14361/9783839456330>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

| | |
|--|------|
| Abbildungsverzeichnis | IX |
| Tabellenverzeichnis | XI |
| Abkürzungen | XIII |
| Vorwort | XVII |
| 1 Einleitung | 1 |
| 1.1 Problemaufriss und Fragestellung | 1 |
| 1.2 Gliederung der Arbeit | 4 |
| 1.3 Begriffsklärungen | 5 |
| 2 Ein theoretischer Rahmen für die Erforschung von Moscheen | 19 |
| 2.1 Ethnomethodologie und Wissenssoziologie | 20 |
| 2.2 Moscheen als Organisationen und ihre Einbettung in die gesellschaftliche Umwelt | 28 |
| 2.2.1 Organisationen, Mitglieder und Leistungsrollen | 28 |
| 2.2.2 Neo-Institutionalismus | 32 |
| 2.3 Zusammenfassung | 46 |
| 3 Muslimische Gläubige und Organisationen | 51 |
| 3.1 Forschungskontext Schweiz | 52 |
| 3.1.1 Geschichte und Institutionalisierung muslimischen Lebens | 52 |
| 3.1.2 Muslimische Bevölkerung | 56 |
| 3.1.3 Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich | 59 |
| 3.1.4 Kommunale und kantonale Zuständigkeiten für Moscheevereine | 64 |
| 3.1.5 Islamdiskurs in der Schweiz | 65 |
| 3.2 Forschungskontext Österreich | 68 |
| 3.2.1 Geschichte und Institutionalisierung muslimischen Lebens | 68 |
| 3.2.2 Muslimische Bevölkerung | 74 |
| 3.2.3 Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in Österreich | 76 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3.2.4 | Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich - IGGiÖ | 80 |
| 3.2.5 | Kommunale Zuständigkeiten für Moscheevereine | 82 |
| 3.2.6 | Islamdiskurs in Österreich | 83 |
| 3.3 | Zusammenfassung und Vergleich | 84 |
| 3.4 | Stand der Forschung | 87 |
| 3.5 | Annahmen und Forschungsdesiderate | 104 |
| 4 | Methodisches Vorgehen | 109 |
| 4.1 | Methodologie und Forschungszugang | 110 |
| 4.2 | Erhebungsmethoden und Datenmaterial | 115 |
| 4.2.1 | Feldzugang und Fallauswahl | 115 |
| 4.2.2 | Erhebungsmethoden: Expert*inneninterviews, narrative Interviews und teilnehmende Beobachtung | 121 |
| 4.3 | Auswertungsverfahren | 133 |
| 4.4 | Kurzbeschreibung der ausgewählten Moscheegemeinden | 140 |
| 4.4.1 | Albanische Islamische Gemeinschaft, Zürich | 142 |
| 4.4.2 | Blaue Moschee (Merkez Moschee) des Islamisch Türkischen Diyanet Vereins, Zürich | 147 |
| 4.4.3 | ImanZentrum Volketswil, Zürich | 151 |
| 4.4.4 | Džemat Gazi Husrev-beg, Wien | 156 |
| 4.4.5 | Islamisches Zentrum Wien | 160 |
| 4.4.6 | ATİB Ulu Camii, Wien | 165 |
| 5 | Empirische Ergebnisse: Handlungsfelder, Strukturen und Entwicklungen in Moscheen | 169 |
| 5.1 | Einführung | 169 |
| 5.2 | Gebet und Feste: Moscheen als Orte kollektiver religiöser Praxis | 170 |
| 5.2.1 | Einführung | 170 |
| 5.2.2 | Das gemeinschaftliche Gebet in Moscheen in Zürich und Wien | 172 |
| 5.2.3 | Weibliche Gebetspraxis in Moscheen | 181 |
| 5.2.4 | Ethnische Zugehörigkeit versus Alltagstauglichkeit | 188 |
| 5.2.5 | Gebet und soziale Funktion der Moschee | 203 |
| 5.2.6 | Ramadan: Familienereignis und <i>umma</i> -Gefühl | 209 |
| 5.3 | Bildungsangebote: Moscheen als Orte religiöser Sozialisation | 213 |
| 5.3.1 | Einführung | 213 |
| 5.3.2 | Religiöse Erwachsenenbildung | 218 |
| 5.3.3 | Religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen | 224 |
| 5.3.4 | Zugehörigkeit und pragmatische Nutzung der Unterrichtsangebote | 230 |
| 5.3.5 | Funktionen des Religionsunterrichts: Eine Perspektive der Lernenden | 234 |
| 5.3.6 | Lehrpersonen unter Professionalisierungsdruck | 241 |
| 5.3.7 | Bedarf nach Weiterentwicklung des Religionsunterrichts | 246 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 5.3.8 | Nicht-religiöse Bildungsangebote | 250 |
| 5.4 | Öffentliche Veranstaltungen: Der Tag der offenen Moschee | 259 |
| 5.4.1 | Einführung | 259 |
| 5.4.2 | Ablauf und Programmpunkte des Tags der offenen Moschee | 262 |
| 5.4.3 | Transparenz, Information und interreligiöse Kontakte für eine Korrektur des Islambildes | 265 |
| 5.4.4 | Die Rolle von Frauen und die Professionalisierung von Expertinnen und Experten | 282 |
| 5.4.5 | Entkoppelung von Moschee-Zugehörigen und Besuchergruppen | 287 |
| 5.5 | Moscheen im Wandel: Strukturen, Erwartungen und Entwicklungen | 289 |
| 5.5.1 | Migrationserfahrung und Generationenwandel | 290 |
| 5.5.2 | Flexible Zugehörigkeit versus verbindliche Mitgliedschaft: Das Problem der Trittbrettfahrer | 301 |
| 5.5.3 | Frauen in Moscheen: Geschlechtertrennung als Aushandlungsprozess | 307 |
| 5.5.4 | Imame und ihre Aufgaben | 319 |
| 5.5.5 | Das Verhältnis von Vereinsverfasstheit und religiöser Autorität | 328 |
| 5.5.6 | Öffentlich-rechtliche Anerkennung in Österreich und lokale Moscheen | 331 |
| 6 | Zusammenfassung - Reflexion - Ausblick | 335 |
| 6.1 | Reflexion des Forschungsprozesses und der theoretischen Grundlagen | 336 |
| 6.2 | Aktivitäten als konstitutive Praxen | 340 |
| 6.3 | Moscheen im Balanceakt | 345 |
| 6.3.1 | Staatliche Regulative | 345 |
| 6.3.2 | Gesamtgesellschaft | 348 |
| 6.3.3 | Mitgliedererwartungen und muslimische Zielgruppe | 350 |
| 6.4 | Was ist eine Moschee? Ausblick und Implikationen für Forschung und Praxis | 357 |
| | Literatur | 361 |
| | Gesetze und Verordnungen | 388 |
| | Verzeichnis der Internetseiten | 389 |

| | | |
|----------|---|-----|
| A | Anhang: Interviewleitfäden | 393 |
| B | Anhang: Transkriptionsregeln | 397 |
| C | Anhang: Interviews, Beobachtungsprotokolle und Dokumente | 399 |

Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Abbildung 1: Elemente des Gebetsraums (Quelle: Frishman (2002))..... | 15 |
| Abbildung 2: Karte der Moscheen in der Schweiz. | 56 |
| Abbildung 3: Analyseprozess in Anlehnung an das integrative Basisverfahren von Kruse (2014). | 136 |
| Abbildung 4: Kodierparadigma in Anlehnung an Strauss & Corbin (1998). | 140 |
| Abbildung 5: Lage der untersuchten Moscheen in Zürich. | 141 |
| Abbildung 6: Albanische Moschee, Außenansicht, Zürich 2014. | 143 |
| Abbildung 7: Albanische Moschee, Gebetsraum, Zürich 2014. | 144 |
| Abbildung 8: Albanische Moschee, Gemeinschaftsraum, Zürich 2014. | 144 |
| Abbildung 9: Blaue Moschee, Außenansicht, Zürich 2015..... | 149 |
| Abbildung 10: Blaue Moschee, Gebetsraum, Zürich 2014. | 149 |
| Abbildung 11: Blaue Moschee, Frauenraum, Zürich 2014..... | 149 |
| Abbildung 12: ImanZentrum, Außenansicht, Zürich 2013. | 152 |
| Abbildung 13: ImanZentrum, Gebetsraum, Zürich 2013..... | 153 |
| Abbildung 14: ImanZentrum, Restaurant, Zürich 2013. | 154 |
| Abbildung 15: Lage der untersuchten Moscheen in Wien..... | 155 |
| Abbildung 16: Moschee Gazi Husrev-beg, Außenansicht, Wien 2014..... | 157 |
| Abbildung 17: Moschee Gazi Husrev-beg, Gebetsraum, Wien 2014. | 158 |
| Abbildung 18: Islamisches Zentrum Wien, Außenansicht, Wien 2013. | 160 |
| Abbildung 19: Islamisches Zentrum Wien, Gebetsraum, Wien 2011. | 162 |
| Abbildung 20: Ulu Camii, Außenansicht, Wien 2013. | 166 |
| Abbildung 21: Ulu Camii, Gebetsraum, Wien 2013. | 167 |
| Abbildung 22: Waschraum, Albanische Moschee, Zürich 2015. | 173 |
| Abbildung 23: Waschraum, Bosnische Moschee Schlieren, Zürich 2013..... | 173 |
| Abbildung 24: <i>miḥrāb</i> , Islamisches Bosnisches Zentrum Schlieren, 2013..... | 174 |
| Abbildung 25: Gebet, Albanische Moschee, Zürich 2014. | 175 |
| Abbildung 26: Gebetskalender Wien, 2014 (Quelle: Islamische Föderation) | 177 |
| Abbildung 27: Gebetskalender Zürich, 2014 (Quelle: ImanZentrum Volketswil) | 177 |
| Abbildung 28: Gebetshaltungen. | 179 |
| Abbildung 29: Frauen beim Freitagsgebet, ImanZentrum Volketswil, 2014. | 182 |
| Abbildung 30: Frauenbereich, Moschee Gazi Husrev-beg, Wien 2014. | 183 |
| Abbildung 31: Frauengebetsraum, Albanische Moschee Zürich, 2014. | 183 |

| | |
|--|-----|
| Abbildung 32: Ramadan Programm, ImanZentrum Volketswil, 2015. | 210 |
| Abbildung 33: Unterrichtsprogramm Erwachsene, ImanZentrum Volketswil, 2015. | 218 |
| Abbildung 34: Programm TOM, ImanZentrum Volketswil, 2013..... | 264 |
| Abbildung 35: Einladung TOM Wien, 2014 (Quelle: IGGiÖ). | 266 |
| Abbildung 36: Einladung TOM Zürich, 2013 (Quelle: VIOZ)..... | 267 |
| Abbildung 37: Gastgeschenk TOM, ImanZentrum Volketswil, 2014. | 277 |
| Abbildung 38: Einladung TOM Wien, 2013 (Quelle: IGGiÖ). | 281 |
| Abbildung 39: Stellenausschreibung Imam, Juni 2016. | 322 |

Tabellenverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Tabelle 1: Dimensionen von Institutionen. | 40 |
| Tabelle 2: Entwicklung der muslimischen Wohnbevölkerung in der Schweiz 1970–2012. | 57 |
| Tabelle 3: Nationalitäten und Anteil Geburtsland Schweiz der Musliminnen und Muslime im Kanton Zürich, Volkszählung 2000. | 59 |
| Tabelle 4: Entwicklung der muslimischen Wohnbevölkerung in Österreich 1963–2012. | 75 |
| Tabelle 5: Nationalitäten der muslimischen Wohnbevölkerung in Österreich 2009. | 76 |
| Tabelle 6: Untersuchte Fälle und erhobenes Material. | 120 |
| Tabelle 7: Mitgliedschaft und Teilnehmende beim Freitagsgebet. | 302 |
| Tabelle 8: Expert*inneninterviews, geführt in Zürich. | 400 |
| Tabelle 9: Expert*inneninterviews, geführt in Wien. | 400 |
| Tabelle 10: Narrative Interviews, geführt in Zürich und Wien. | 401 |
| Tabelle 11: Zitierte Beobachtungsprotokolle, erhoben in Zürich. | 402 |
| Tabelle 12: Zitierte Beobachtungsprotokolle, erhoben in Wien. | 403 |
| Tabelle 13: Zitierte Dokumente. | 403 |

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|----------------|--|
| A.d.V. | Anmerkung der Verfasserin |
| AIVS | Albanisch Islamischer Verband der Schweiz |
| ATİB | türk.: Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) |
| BZÖ | Bündnis Zukunft Österreich |
| CHF | Schweizer Franken |
| DIGO | Dachverband islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein |
| DİTİB | türk.: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion in Deutschland) |
| Diyanet | türk.: İsviçre Türk Diyanet Vakfı (Türkisch Islamische Stiftung in der Schweiz) |
| DMG | Deutsche Morgenländische Gesellschaft |
| EU | Europäische Union |
| FIDS | Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz |
| FPÖ | Freiheitliche Partei Österreichs |
| HSK | Heimatliche Sprache und Kultur |
| IFW | Islamische Föderation in Wien |
| IGB | Islamische Gemeinschaft der Bosniaken |
| IGG BiH | Islamische Glaubensgemeinschaft Bosnien und Herzegowina (bosn.: Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini) |
| IGGiÖ | Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich |

| | |
|---------------|--|
| IGG | Islamische Glaubensgemeinschaft |
| IGL | Islamische Gemeinde Luzern |
| IGVZ | Islamische Gemeinschaft Volketswil Zürich |
| IPD | Institut für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik |
| IRPA | Islamisch Religionspädagogische Akademie |
| ITDV | Islamisch Türkischer Diyanet Verein |
| IZBA | bosn.: Islamske zajednice Bošnjaka u Austriji (Bosniakische Islamische Vereine in Österreich) |
| IZ BiH | bosn.: Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini (Islamische Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina) |
| IZRS | Islamischer Zentralrat Schweiz |
| IZV | ImanZentrum Volketswil |
| IZW | Islamisches Zentrum Wien |
| KIOS | Koordination Islamischer Organisationen Schweiz |
| MA 17 | Magistratsabteilung für Integration und Diversität 17 |
| MSAZ | engl.: Muslim Students Association Zurich (Muslimische Studierendenvereinigung Zürich) |
| MSD | Moslemischer Sozialdienst |
| NFP | Nationales Forschungsprogramm |
| NI | Neo-Institutionalismus |
| OPEC | engl.: Organization of the Petroleum Exporting Countries (Organisation erdölexportierender Länder) |
| SIZV | Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil |
| SVP | Schweizerische Volkspartei |
| TOM | Tag der offenen Moschee |
| UAIS | Union der albanischen Imame in der Schweiz |
| UIKZ | Union Islamischer Kulturzentren |

| | |
|--------------|--|
| UOMG | franz.: L'Union des organisations musulmanes de Genève (Union muslimischer Organisationen Genf) |
| UVAM | franz.: Union Vaudoise des Associations Musulmanes (Union muslimischer Organisationen Waadt) |
| VAM | Verband Aargauer Muslime |
| VIOKL | Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern |
| VIOZ | Vereinigung islamischer Organisationen Zürich |
| VIRPS | Verein für Islamische Religionspädagogik Schweiz |
| W | Wien |
| ZH | Zürich |

Vorwort

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis meiner Forschungsarbeiten, die im Rahmen des durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Dissertationsprojektes »Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrant*innenvereinen im Kontext gesellschaftlicher Inkorporationsbedingungen« am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern entstanden sind. Die Doktorarbeit habe ich im Mai 2018 eingereicht und im Dezember 2018 verteidigt. Mit der großzügigen finanziellen Unterstützung des SNF kann diese Arbeit nun als Open-Access-Publikation erscheinen.

Ohne die Unterstützung, die ich von zahlreichen Seiten erfahren habe, wäre die Arbeit nicht in der vorliegenden Form entstanden. Mein herzlicher Dank gilt daher Prof. Dr. Martin Baumann, auf dessen Initiative das Projekt erst zustande gekommen ist. Er hat mich über die Jahre stets hilfreich begleitet und ermutigt, wofür ich ihm sehr dankbar bin. Herzlich danken möchte ich auch Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel, der mich als Zweitbetreuer beraten und unterstützt hat.

Mein Dank gilt darüber hinaus den Kolleginnen und Kollegen am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern und den Mitdoktorierenden, die mir in zahlreichen Kolloquien und Arbeitstreffen bereitwillig ihre Unterstützung zuteil kommen haben lassen. Besonders bedanken möchte ich mich bei meiner Projektkollegin Katharina Limacher, mit der ich Freud und Leid der wissenschaftlichen Arbeit teilen konnte. Ebenfalls gedankt sei Prof. Dr. Sieglinde Rosenberger und den Mitarbeitenden des Instituts für Politikwissenschaft der Universität Wien für die Gastfreundschaft während meines Forschungsaufenthaltes.

Darüber hinaus gilt mein aufrichtiger Dank allen Menschen in den Moscheen und außerhalb, die mit mir so bereitwillig ihre Zeit und ihre Gedanken geteilt und mir die Türen geöffnet haben. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Danken möchte ich Adisa Beširović und Inga Oberzaucher-Tölke für ihre Hilfe bei Übersetzungen und Carla Küffner für die hervorragenden Transkriptionsarbeiten. Danke an Anne Julie Gottschalk, Judith Kausch, Andreas Tunger, Seyma Gülen, Mehmet Kalender und Thorsten Wettich für Feedback zu einzelnen Kapi-

teln der Arbeit. Auch bedanken möchte ich mich bei Inske Preissler und Silvia Schnorrer für die gründliche Gesamtlektüre der Arbeit und für die eine oder andere deutliche Ansage.

Und schließlich hätte ich es ohne meinen Mann Daniel Rückamp nie geschafft, die Arbeit fertig zu stellen. Er hat mich nicht nur emotional, sondern auch praktisch bei Formatierung und Rechtschreibkorrektur unterstützt. Er weiß, dass ich ihm unendlich dankbar bin.

1 Einleitung

1.1 Problemaufriss und Fragestellung

»Unruhe in der Moschee«, mit dieser Titelzeile beschreibt ein Artikel im Landboten (Plüss 2016), wie bei Auseinandersetzungen in einer Moschee in der Schweizer Stadt Winterthur sogar die Polizei einschreiten musste, um die zerstrittenen Parteien zu trennen. Um was ging es bei der Auseinandersetzung? Warum waren die Gemüter so erhitzt, dass es sogar zu Handgreiflichkeiten kam? Der Artikel beschreibt einen Richtungsstreit in der Moschee. Der Vereinsvorstand sei »verstaubt und reaktionär«, so ein Mitglied. Ein anderes Mitglied wird mit der Aussage zitiert, dies sei »ein Grüppchen von Senioren (...), von denen spricht nicht mal einer richtig deutsch«. Der Vorstand habe alle einst guten Kontakte zu anderen Moscheen und auch zu den Winterthurer Kirchen gekappt und das Weiterbildungsangebot des Vereins zusammengestrichen.

Die Gründe für die Auseinandersetzung lagen nicht in der religiösen Ausrichtung der Moschee, in Fragen von Glaubensvorstellungen oder religiöser Praxis. Es ging um die schlichte aber grundlegende Frage, was die Moschee sein soll und welche Aktivitäten in ihr stattfinden sollen. Ist eine Moschee ein Ort, an dem sich die Aktivitäten auf das gemeinsame Verrichten des Gebets und religiöser Unterweisung konzentrieren oder soll eine Moschee mehr sein? Nämlich ein Ort für Bildung, die über religiöse Bildung im engeren Sinne hinaus geht, eine Gemeinschaft, die mit anderen Religionsgemeinschaften Kontakt hält. Soll in ihr Deutsch gesprochen werden oder die Sprache aus den Herkunftsländern der Mitglieder?

An diesem Beispiel lässt sich illustrieren, dass das, was eine Moschee ist, nicht einfach zu definieren ist und mit ihr ganz unterschiedliche Bilder verbunden sind, die über die rein architektonische Erscheinungsform hinausgehen. Diese Vorstellungen kommen sowohl von der Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen selbst als auch von der Gesamtgesellschaft im weiteren Sinne, denn Moscheen in der Schweiz und in Österreich sind ein Thema öffentlichen Interesses. Moscheen und ihre öffentliche Wahrnehmung unterliegen einem Wandel: So war es in den 1960er und 70er Jahren noch scheinbar ohne Weiteres möglich, mit Unterstützung der Kommunen repräsentative Moscheen (Islamisches

Zentrum Wien, Mahmud Moschee in Zürich, Genfer Moschee) zu errichten und sogar, wie im Falle der Genfer Moschee, eine Eröffnung mit Ehrengästen wie dem damaligen Bundespräsidenten Pierre Aubert und dem Finanzier, dem saudischen König Khaled Bin Abdulaziz Al Saud, stattfinden zu lassen. Öffentliche Sichtbarkeit wurde hier ohne Weiteres zugewilligt. Heute ist die Lage allerdings eine ganz andere: Sogenannte Hinterhofmoscheen sind optisch weitgehend unsichtbar, ihre Aktivitäten – sieht man von Ausnahmen wie dem Tag der offenen Moschee und ähnlichen Ereignissen ab – finden weitgehend ohne öffentliche Beachtung statt. Ungleich größer ist das Interesse an vermeintlichen extremistischen Tendenzen, an Abschottung und mangelnder Integration.

Auch von Seiten der Wissenschaft sind Moscheen intensiv auf ihr integratives Potenzial hin untersucht worden (vgl. Pries 2010). Diese Arbeit eröffnet einen anderen Blickwinkel und rückt die alltäglichen Angebote und Aktivitäten in Moscheen in den Vordergrund. Welche Vorstellungen von einer Moschee spiegeln sich im Handeln wider und wie wirken sich unterschiedliche interne und externe Erwartungen auf das Handeln in Moscheen aus? Dieser Blick auf die »Normalität« in Moscheen ist notwendig, denn nur so können Veränderungsprozesse und Wandel im Kontext von gesamtgesellschaftlichen Veränderungen untersucht werden. Auch bedarf es einer Kenntnis dieser Normalität, um überhaupt von Abweichungen in extremistischer Richtung sprechen zu können. Denn wie kann über Abweichungen gesprochen werden, wenn ein Referenzpunkt fehlt? Natürlich liegt Normalität im Auge des Betrachters. Durch die Auswahl der untersuchten Fälle und die Konzentration auf typische Moscheen, gehe ich jedoch davon aus, genau diesen Mainstream zu untersuchen (siehe Kap. 4). Ziel der Untersuchung ist es daher, charakteristische Alltagshandlungen in Moscheen in der Schweiz und in Österreich und ihre Funktionen für Menschen muslimischen Glaubens zu beschreiben. Dabei werden besonders die Angebote der Moscheen sowie die religiöse und soziale Praxis der Besucherinnen und Besucher in den Moscheen untersucht.

In dieser Arbeit stelle ich die einfache Frage: *Was ist eine Moschee?* Dabei gehe ich davon aus, dass das, was wir als Moschee wahrnehmen, mit Hilfe von Handeln und Sprache konstruiert wird und zwar im Kontext unterschiedlicher Erwartungen, die von Seiten der verschiedenen Zielgruppen einer Moschee explizit und implizit artikuliert werden. Diese Erwartungsgruppen (vgl. ebd.: 39) sind das eigene Klientel von Musliminnen und Muslimen, aber auch die Gesamtgesellschaft, deren Erwartungen durch die Medien artikuliert und reproduziert werden, und schließlich der Staat in Form von Politiken und Regulativen. Ich möchte wissen, unter welchen Bedingungen Moscheen welche Funktionen und Wirkungen für die verschiedenen Erwartungsgruppen entfalten. Mein Geschlecht bot mir die besondere Möglichkeit, weibliche Moscheepraxis zu erforschen. Da-

her lege ich ein besonderes Augenmerk auf die Rolle von Geschlechtertrennung und die Erwartungen der weiblichen Besucherinnen.

Empirisch fokussiere ich mich auf ausgewählte Moscheen in der Schweiz und in Österreich, genauer in den Städten Zürich und Wien. Ich untersuche auf Grundlage der von mir erhobenen qualitativen Daten, wie sich die zentralen Aktivitäten »Gebet und Feste«, »Bildungsangebote« und »öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen« gestalten und wie unterschiedliche Erwartungen und Rahmenbedingungen auf diese Aktivitäten einwirken. Schließlich werde ich noch einmal genauer analysieren, welche Auswirkungen strukturell-rechtliche und politische Rahmenbedingungen, der mediale Diskurs als gesamtgesellschaftliche Erwartung und die Bedürfnisse der muslimischen Zielgruppe auf die Moscheen haben.

Theoretisch bedient sich die Arbeit zum einen eines sozialkonstruktivistischen Zugangs, wie er von der Ethnomethodologie und wissenssoziologischen Zugängen vertreten wird. Zum anderen arbeite ich mit Konzepten des Neo-Institutionalismus und betrachte Moscheen als Organisationen, die im Kontext ihres organisationalen Feldes und der Erwartungen verschiedener Öffentlichkeiten agieren. Dabei spielen nicht zuletzt religiöse Handlungsanweisungen und Konzepte eine wichtige Rolle. Ziel des Handelns ist in diesem Verständnis Legitimität, die die Existenz der Organisation sichert. Die Moschee muss als Moschee erkennbar sein und an der sich daraus ergebenden Konstruktionsleistung durch die Organisationen lassen sich verschiedene Deutungsmuster und Einflussfaktoren erkennen.

Meine Arbeit ist damit zwischen Religionswissenschaft und Soziologie angesiedelt. Die religionswissenschaftliche Perspektive liefert die für das Handeln relevanten religiösen Begriffe, Deutungsmuster und Konzepte (vgl. Pollack 2000), die für das Verständnis dessen, was in Moscheen zentral sind, wichtig sind. Aus der Soziologie bediene ich mich analytischer Konzepte für die Erforschung von sozialen Phänomenen auf der Mesoebene, der Konstruktion sozialer Wirklichkeit durch Sprache und Handeln und nicht zuletzt der Methoden, um soziale Wirklichkeit zu erforschen.

Diese Arbeit ist im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes »Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrant*innenvereinen im Kontext gesellschaftlicher Inkorporationsbedingungen« unter der Leitung von Martin Baumann an der Universität Luzern entstanden. Bei der Antragstellung wurden Annahmen formuliert, die sich auf den Zuschnitt des Projektes auswirkten. Dadurch ist ein Forschungsdesign entstanden, das auf Formen von Engagement im Spiegel länderspezifischer Inkorporationsbedingungen fokussiert. Gefragt werden sollte, unter welchen Bedingungen in den Moscheen Formen von Sozialkapital ausgebildet werden. Im Laufe des Forschungsprozesses kam es jedoch unter Anwendung der Grounded Theory-Methodologie zu einer Anpassung der Fragen und des Designs. Zwar wurde der Ländervergleich bei-

behalten, die theoretische Grundlage verlagerte sich jedoch hin zu einem neo-institutionalistischen Zugang. Die geänderte Vorgehensweise wird im Theorie- und Methodikteil dieser Arbeit (Kap. 2 und 4) reflektiert.

1.2 Gliederung der Arbeit

Im Laufe dieser Einleitung werde ich im nächsten Abschnitt zentrale Begrifflichkeiten klären. Dann lege ich in Kapitel 2 die theoretischen Grundlagen und meinen methodologischen Standpunkt aus der Wissenssoziologie dar, welcher durch Aspekte der Ethnomethodologie ergänzt wird. Zentral ist dabei die Absicht zu erklären, wie das Phänomen »Moschee« als solches erkennbar und untersuchbar wird. Dabei spielt Handeln eine zentrale Rolle. Mit Konzepten der Organisationssoziologie werde ich analysieren, durch welche Faktoren dieses Handeln beeinflusst wird. Daher ergänze ich den sozialkonstruktivistischen Zugang durch die Theorie des Neo-Institutionalismus, welche Organisationen in ihrem organisationalen Feld und ihrer gesellschaftlichen Verankerung betrachtet.

Aufbauend auf den theoretischen Konzepten verfolgt Kapitel 3 die Absicht, den Stand der Forschung zu Moscheen in der Schweiz und in Österreich darzulegen und die Rahmenbedingungen für Moscheen in den beiden Ländern aufzuarbeiten. Dies dient dazu, die gesellschaftliche Verankerung von Moscheen besser zu verstehen und wichtige kontextuelle Faktoren zu identifizieren, die später für die Analyse des empirischen Materials bedeutsam sind. Dabei spielen die Geschichte und Institutionalisierung muslimischen Lebens sowie eine Beschreibung der muslimischen Bevölkerung eine wichtige Rolle. Desweiteren werden gesellschaftliche Rahmenbedingungen wie das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften, staatliche Zuständigkeiten für Moscheevereine auf der lokalen Ebene sowie nicht zuletzt der Islamdiskurs in den Blick genommen. In der Aufarbeitung des Standes der Forschung fokussiere ich mich auf die Frage, was wir über Moscheen in der Schweiz und in Österreich wissen. Hinzu kommen weitere ausgewählte Studien aus anderen europäischen Ländern, die für meine Fragen wichtig sind. Aus den dargelegten Forschungsergebnissen und Wissensständen formuliere ich Annahmen und Forschungsdesiderate, die im Verlauf der Analysen bearbeitet werden.

Im zweiten Teil der Arbeit (Kap. 4 – 5) lege ich die empirischen Erkenntnisse auf Grundlage der von mir erhobenen qualitativen Daten dar. Dafür werde ich zunächst mein methodisches Vorgehen für die Erhebung im Feld und für die Auswertung der Daten erläutern (Kap. 4). Das Kapitel beinhaltet darüber hinaus eine knappe überblicksartige Darstellung der untersuchten Moscheen mit ihren wichtigsten Aktivitäten und Charakteristika (Kap. 4.4). Bei der Untersuchung hat sich gezeigt, dass die wichtigsten und verbreitetsten Aktivitäten in den Moscheen

das Gebet und Bildungsangebote sind. Darüber hinaus organisieren die von mir ausgewählten Fälle öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen wie Tage der offenen Tür oder Moscheeführungen. Diese Aktivitäten werde ich genauer untersuchen und fragen, wie sie das, was wir als Moschee wahrnehmen, konstituieren, und wie die Erwartungen verschiedener Öffentlichkeiten Einfluss auf sie nehmen (Kap. 5.2 – 5.4). Zudem werde ich analysieren, welche geteilten Orientierungsrahmen und Deutungsmuster den Aktivitäten zugrunde liegen. In Kapitel 5.5 analysiere ich wichtige strukturelle Merkmale von Moscheen und es wird um die Frage gehen, wie sie unterschiedliche Erwartungen, die an sie gerichtet sind, ausbalancieren. Ich werde dabei ein Augenmerk auf Entwicklungen im Kontext des Generationenwandels legen, Formen von Zugehörigkeit und weibliche Praxis in der Moschee untersuchen und mir die Leistungsrolle des Imams vor dem Hintergrund des Verhältnisses administrativer und religiöser Autoritätenrollen genauer ansehen. Schließlich wird die Frage nach den Auswirkungen öffentlich-rechtlicher Anerkennung auf Moscheen in Österreich erörtert. Auf der theoretischen Grundlage des Neo-Institutionalismus ist das Handeln in Moscheen auf Legitimität ausgerichtet, jedoch müssen teils widersprüchliche Erwartungen ausbalanciert werden, um Legitimität zu erhalten. Dieser Zugang wird bei der Analyse eine wichtige Rolle spielen und es wird deutlich werden, dass sich Moscheen in einem Balanceakt zwischen verschiedenen Erwartungen befinden. Dabei werde ich auf die Wandlungs- und Entwicklungsprozesse in den Moscheen eingehen und sie mit den Konzepten des Neo-Institutionalismus deuten.

Im abschließenden Fazit widme ich mich zunächst der Frage, inwiefern sich der gewählte theoretische Rahmen als hilfreich erwiesen hat oder wo sich Grenzen aufgetan haben. Daran schließt sich eine Zusammenschau der unterschiedlichen Publikumsrollen und ihrer Erwartungen an, wie sie im Theorieteil konzeptionell festgelegt wurden. Daraus ergibt sich die Beantwortung meiner Forschungsfrage, was eine Moschee durch ihr Handeln ist und welche Einflussfaktoren dabei eine Rolle spielen. Die Ergebnisse werden dann im Kontext der Religionsforschung diskutiert und eingeordnet. Dabei werden Möglichkeiten für weitere Forschung aufgezeigt und die Ergebnisse vor dem Hintergrund ihrer Relevanz für die Praxis reflektiert.

1.3 Begriffsklärungen

Ohne bereits in die theoretischen Grundlagen vorzudringen, möchte ich einige begriffliche Klärungen vornehmen, die dem Verständnis dienen und die Ausgangslage dieser Arbeit verdeutlichen. Die Ausführungen im Theorieteil (Kap. 2) werden dann begrifflich und konzeptionell stärker in die Tiefe gehen.

Religion und Religionsgemeinschaft

Da es sich beim Untersuchungsgegenstand »Moschee« um eine Einrichtung mit religiöser Funktion handelt, erscheint es mir wichtig zu klären, was ich unter »Religion« verstehe. Theorien und Definitionen von Religion sind vielfältig und haben ihre je eigenen Perspektiven. Die Perspektive, die ich einnehme, ist eine, die die Gemeinschaftlichkeit von Religion, Rituale und die Bedeutung von Religion als Orientierungsrahmen in den Blick nimmt. Entsprechend definiert Riesebrodt Religion als »Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen« (Riesebrodt 2007: 113). »Religiosität« siedelt er auf der individuellen Ebene an, die er von Religion als universalem Komplex abgrenzt.

Religiös nenne ich Handlungen, deren Sinn sich durch die Bezugnahme auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte auszeichnet. Religion bezeichnet einen Komplex religiöser Praktiken, den man vom Begriff der religiösen Tradition unterscheiden sollte. Religiosität nenne ich die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion. Niemand praktiziert Religion, ohne sich Formen und Inhalte subjektiv anzueignen. (Ebd.: 115)

Mit seinen Definitionen nimmt Riesebrodt weniger subjektive kognitive Glaubensgebilde in den Blick als die sich daraus ergebenden Handlungen und Praktiken. Diese sind beobachtbar und daher für diese Arbeit dienlich, da der Untersuchungsgegenstand das Handeln in Moscheen ist. Allerdings fehlt dabei der soziale Aspekt von Religion, der für diese Untersuchung tragend ist. Daher möchte ich noch eine weitere Definition hinzunehmen, die Religion als Summe bestimmter »religiöser Symbolbestände« versteht. Bochinger fasst in Anlehnung an Cantwell Smith unter »religiösen Symbolbestand« die »Summe aller aufeinander bezogenen Traditionsbestände einer ›Religion‹ (...), die von Generation zu Generation weiter tradiert, reformiert oder in Teilen aufgegeben, aber auch erweitert und neu produziert werden können«. Religiöse Individuen, religiöse Gemeinschaft und religiöser Symbolbestand sind wechselseitig aufeinander bezogen und dieses Zusammenwirken beschreibt Bochinger als »Religion«. Religiöse Gemeinschaften geben den religiösen Symbolbeständen Stabilität, verstetigen und systematisieren sie (vgl. Bochinger 2014: 30). Diese Definition zielt damit auf die kognitive und materielle Dimension von Religion. Religiöse Symbolbestände sind wandelbar, werden tradiert und angepasst. Diese Sichtweise auf Religion ist besonders ergiebig für Religionen in Migrationssituationen, da den Religionsgemeinschaften eine produktive Leistung zugeschrieben wird und kontextuelle Faktoren in Transformationsprozessen mitgedacht werden können. Die Religionsgemeinschaft ist in diesem Verständnis ein Garant für die Existenz von Religionen. Auf Grundlage dieser beiden Definitionen beziehe ich mich daher sowohl auf die kognitive,

materielle und soziale Dimension von Religion als auch auf die, die Rituale als Handlungen in den Fokus rückt.

Beckford warnt allerdings vor einem unkritischen Umgang mit den Begriffen »Religionsgemeinschaft« oder »Community« (vgl. auch Knott 2004). Von Seiten öffentlicher Administration würden Gläubige gerne zu Religionsgemeinschaften zusammengefasst, ungeachtet dessen, dass Fragen der Zugehörigkeit nicht geklärt bzw. bekannt sind und individuell praktizierte Religiosität ausgeklammert wird. Damit erhalte organisierte Religion eine Machtposition, die ihrer eigentlichen Tragweite für die Gläubigen nicht gerecht würde (Beckford 2015: 230). Religionsgemeinschaften werden zu einer »Verkirchlichung« gezwungen, für die traditionell keine Strukturen vorhanden sind (Oebbecke 2010b: 4). In diesem Zuge wird Religion aber auch verwaltbar gemacht (vgl. auch Tezcan 2008: 128).

Ein weiterer Kritikpunkt Beckfords ist, dass die Begriffe »Gemeinschaft« und »Community« die Unterschiede zwischen verschiedenen Typen religiöser Organisation verwischen (Beckford 2015: 229). Dabei würden in dem Begriff verschiedene Implikationen mitschwingen. Die erste Implikation sei die Unterstellung, dass es sich um Kollektive mit einer identifizierbaren gemeinsamen Identität und gemeinsamen Interessen handle, über die Generalisierungen gemacht werden können. Damit verbunden würden die Mitglieder der Religionsgemeinschaft als homogen angesehen und es gäbe nur wenige Gläubige, die außerhalb dieser Gemeinschaften sind. Das heißt, wer sich als »Muslim« bezeichnet, wird damit auch zur muslimischen Religionsgemeinschaft gezählt. Die zweite Implikation ist, dass religiöse Gemeinschaften soziale Akteure sind, die dazu in der Lage sind, in der Öffentlichkeit zu handeln und auf das Handeln anderer Akteure zu reagieren. So ist zum Beispiel zu beobachten, dass muslimische Repräsentantinnen und Repräsentanten dazu aufgefordert werden, am Diskurs über den Islamischen Staat teilzunehmen und dezidiert Stellung zu beziehen bzw. sich explizit abzugrenzen. Und als drittes impliziert der Begriff, dass Religionsgemeinschaften alle gleich sind, indem sie »Glauben« oder »Gläubigkeit« fördern. Der »Glaubenssektor« in der Gesellschaft werde damit allein den Religionsgemeinschaften zugerechnet, so Beckford (ebd.: 230).

Darüber hinaus ist zwischen lokaler und globaler Religionsgemeinschaft zu unterscheiden. Kippenberg versteht eine globale Religionsgemeinschaft als Adressatin einer Heilszusage. Damit »verknüpft ist die Vorstellung, dass die lokalen Religionsgemeinden Teil einer transzendenten Gemeinschaft aller Erlösten sind (>Volk Gottes«, >Kirche«, >Umma«) und dass diese Gemeinschaft eine eigene von der Weltgeschichte unterschiedenen Heilsgeschichte hat« (Kippenberg 2009: 197). Die lokale Religionsgemeinschaft, die im US-amerikanischen Sprachgebrauch meist »congregation« genannt wird, verstehe ich mit M. Baumann als eine lokale soziale Einheit, »die von Individuen gebildet wurde, um bestimmte religiöse Zwecke zu verfolgen und ein regelmässiges [sic!] Angebot umzusetzen. Die Einheit vereint

Personen mit gleichen religiösen bzw. spirituellen Interessen und Überzeugungen und weist eine zeitliche Kontinuität und Dauer auf« (M. Baumann 2012: 24f.)¹.

Wie das einleitende Beispiel der Arbeit verdeutlicht, bedeutet trotz des Gemeinsamen die Gemeinschaft nicht unbedingt auch den Konsens, sondern kann Austragungsort sowohl für Differenzen hinsichtlich der religiösen Traditionen, Ausrichtung und Standpunkte als auch hinsichtlich nicht-religiöser Ausrichtung und Vernetzung nach außen sein. Entsprechend »sind Dissens, Neuerungen und Spaltungen im Begriff der Religionsgemeinschaft mitzudenken« (ebd.: 24)². Wie Kippenberg möchte Baumann den Begriff Religionsgemeinschaft im Sinne einer lokalen »congregation« nicht mit der »Gemeinschaft der Christen« oder der »Religionsgemeinschaft der Hindus« gleichgesetzt sehen, da dadurch eine Verallgemeinerung stattfinde. Der Begriff Religionsgemeinschaft verweise hingegen »auf die in der Realität vorzufindenden Unterschiede und Besonderheiten jeweiliger religiöser Gruppen und Gemeinschaften« (ebd.: 24). Die lokale Religionsgemeinschaft wird in Europa aufgrund des christlich-konfessionellen Territorialmodells sowohl als Ort der religiösen als auch der geographisch-kommunalen Zugehörigkeit, also der religiösen und auch kommunalen Gemeinde, gedacht. Kirchenmitglied ist man in einer lokalen Pfarrei durch den Wohnort und das Bekenntnis (vgl. ebd.: 28). Diese Struktur der wohnräumlichen Gemeinde als das traditionelle Muster der Mitgliedschaft, so Baumann, würde landläufig das Verständnis des Begriffes Religionsgemeinschaft prägen und in der Tat wären auch teilweise nicht-christliche Religionsgemeinschaften so organisiert (vgl. ebd.: 28). Dies trifft auch auf die Gemeinschaft der Menschen muslimischen Glaubens zu, von der, wie von Beckford kritisiert, die Formierung einer repräsentativen Organisation eingefordert wird.

Eine lokale Religionsgemeinschaft ist damit zwischen den Individuen und der Religion, im Sinne religiöser Symbolbestände und Praktiken, sowie anderen Faktoren, die über das Lokale hinaus gehen, eingebettet (vgl. Knott 2000: 94). Lokalität als Forschungsperspektive bedeutet bei Knott ein Interesse an der »arena in which interactions commonly take place and institutions recognise one another and engage meaningfully« (ebd.: 95). Lokalität als Forschungsperspektive hat zum Ziel, Religionsgemeinschaften in ihrer lokalen Umgebung und Interaktion zu untersuchen:

1 Baumann bezieht sich hierbei auf den Begriff, wie er von Stolz et al. (2010), Stolz & Chaves (2013) und Chaves (2004) verwendet wird. Chaves definiert »congregations« wie folgt: »By ›congregation‹ I mean a social institution in which individuals who are not all religious specialists gather in physical proximity to one another, frequently and at regularly scheduled intervals, for activities and events with explicitly religious content and purpose, and in which there is continuity over time in the individuals who gather, the location of the gathering, and the nature of the activities and events at each gathering.« (Chaves 2004: 1).

2 Vgl. auch Knott (2000: 93).

The purpose of identifying such localities and the communities within them for the study of religions is to go beyond seeing such places as the accidental habitats of religious groups to recognising the human ecology of the place and the way in which its geography, social character, political and economic structures and religious life develop in dynamic engagement with one another. (Ebd.: 95)

Jedoch beeinflussen für Knott nicht nur äußere Umstände Religionen und Religionsgemeinschaften:

Religion and the institutions and individuals that constitute them do not arise passively from their local circumstances. They recruit and are built by a local people with their own particular interests; they meet local needs. (Ebd.: 99)

Mein Verständnis von Moscheen als lokale Religionsgemeinschaften baut auf diesem Verständnis auf. Dabei gehe ich davon aus, dass Religionsgemeinschaften sich aufgrund interner und externer Erwartungen formen und wandeln. Unklar bleibt bei diesen Definitionen, welcher Grad der individuellen Zugehörigkeit vorausgesetzt wird. Impliziert der Begriff »Religionsgemeinschaft« eine exklusive Zugehörigkeit, formale oder informelle Mitgliedschaft? Wie artikuliert sich diese Zugehörigkeit? Durch einen finanziellen Beitrag, durch Engagement? Beziehen sich Zugehörigkeiten auf nur eine lokale Religionsgemeinschaft, hier Moschee, oder können auch mehrere Moscheegemeinden für die Praxis relevant sein? Diese und ähnliche Fragen stellen sich im Kontext des Begriffes Religionsgemeinschaft bzw. Gemeinde. Wie sich Zugehörigkeit, religiöse Praxis und Mitgliedschaft im Hinblick auf Moscheen in der Schweiz und in Österreich ausprägen, werde ich in dieser Arbeit untersuchen. Dabei ist, wie Baumann vorschlägt, der Begriff »Religionsgemeinschaft« vor seinen christlichen Konnotationen zu reflektieren.

Religionsgemeinschaften von Immigrierten oder religiöse Minderheit?

Moscheevereine werden im mitteleuropäischen Kontext in Öffentlichkeit und Politik meist im Zusammenhang mit Migration und Integration wahrgenommen (vgl. Rosenow-Williams 2012; Pries 2010). Dies spiegelt sich auch in den administrativen Strukturen wieder: So sind beispielsweise die Zuständigkeiten für diese Vereine bei den staatlichen Stellen für Integration angesiedelt³. In der Religionsforschung kann seit den 1990ern eine verstärkte Auseinandersetzung mit Immigrantinnen und Immigranten, die an den neuen Wohnorten Religionsgemeinschaften gründeten, beobachtet werden. Dies geschah vor allem unter dem Blickwinkel von Migration (vgl. Furseth 2008: 147f.). Ein Beispiel hierfür ist das von

3 Für den Kanton Zürich ist dies die Fachstelle für Integration, in Wien die Magistratsabteilung 17 – Integration und Diversität.

Baumann entwickelte Phasenmodell der Diaspora (M. Baumann 2002a; 2004)⁴, in dem der Migrationshintergrund der Gemeinschaften und der Prozess der Etablierung in der Aufnahmegesellschaft eine maßgebliche Rolle spielen. Den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Möglichkeitsstrukturen im Aufnahmeland werden darin eine zentrale Bedeutung im Hinblick auf die erfolgreiche Inkorporation und strukturelle Anpassung der Gemeinschaften eingeräumt (vgl. auch Soysal 1994).

Ich schließe mich dem Fokus auf den Kontext an, nehme allerdings im Bezug auf den Migrationskontext eine etwas andere Perspektive ein. Zwar ist es richtig, dass die meisten Menschen muslimischen Glaubens oder deren Vorfahren, sofern es sich nicht um Konvertierte handelt, in den letzten 50 Jahren in die Schweiz und nach Österreich eingewandert sind. Auch erfolgt aufgrund von Krieg und anderen Gründen nach wie vor Migration aus muslimisch geprägten Weltgegenden wie dem Balkan oder derzeit aus Syrien (siehe Kap. 3). In den Moscheen hat jedoch mittlerweile ein Generationenwechsel eingesetzt, der darauf hindeutet, dass sich deren Ausrichtung und Ziele, vor allem im Hinblick auf ihre Aktivitäten, in einem Veränderungsprozess befinden dürften. Auf der individuellen Ebene fand parallel dazu durch Familiennachzug, Nachkommenschaft und ökonomischer Festigung eine Etablierung statt, so dass ein Rückkehrgedanke, wie dieser vielleicht zu Anfang noch vorherrschte, nun ganz aufgehoben oder auf die Zeit nach der Pensionierung verschoben ist (vgl. Fokkema et al. 2012). Ein Beispiel dafür ist der Gedanke an den Begräbnisort, welcher in letzter Zeit unter anderem in der Schweiz zu Bemühungen muslimischer Organisationen um muslimische Sektionen auf öffentlichen Friedhöfen führte.

Auch für Moscheen bedeutet die Entwicklung ein Wandel zu mehr Dauerhaftigkeit, was Räumlichkeiten und Aktivitäten anbelangt, und, wie ich vermute, auch eine Abnahme der transnationalen Bezüge zum Herkunftsland zugunsten einer Orientierung hin zum Residenzland. In eine ähnliche Stoßrichtung geht Baumanns Forschung zu der Frage, inwiefern religiöse Gemeinschaften von Immigrierten durch ihre Sichtbarwerdung in Form von repräsentativen Sakralbauten nun auch zu Akteuren in der Zivilgesellschaft des Aufnahmelandes werden (M. Baumann 2014; vgl. auch Lutz 2010). Darüber hinaus stellt er fest, dass für die Gläubigen religiöse Gemeinschaften zu »Brückenorten« werden, welche Integration von Individuen in die Aufnahmegesellschaft begünstigen (M. Baumann 2015). Diese Befunde weisen auf einen stärkeren Bezug der lokalen Religionsgemeinschaften zum Residenzland hin. Auch im öffentlichen Diskurs hat eine Verlagerung stattgefunden, nämlich von der nationalen Herkunft auf die Religionszugehörigkeit als Fremdheitsmerkmal (vgl. Behloul 2007a; D'Amato 2015; Lindemann & Stolz 2014; Tietze 2008).

4 Für migrationsbezogene Forschung zu muslimischen Gemeinschaften siehe Kapitel 3.4.

Durch die gesunkene Bedeutung des Aspektes der Herkunft und Zuwanderung im öffentlichen Diskurs sowie die verstärkte Orientierung muslimischer Organisationen hin zum Aufnahmeland gehe ich von einer Abnahme der Bedeutung des Migrationshintergrundes aus. Allerdings wird die »Integrationsfähigkeit« des Islam und muslimischer Gläubiger im Diskurs in der Schweiz und in Österreich regelmäßig in Frage gestellt. Es besteht die Gefahr, dass durch eine Einordnung von Menschen muslimischen Glaubens in den Kontext von »Migration«, und damit häufig auch »Integration«, von Seiten der Wissenschaft zu einer Reproduktion dieses Diskurses beiträgt. In dem Zusammenhang weist A.-K. Nagel darauf hin, dass durch Sprachbilder wie »Parallelgesellschaft«, »Mobilitätsfalle« oder »ethnische Kolonien« ein »gesellschaftspolitisches Gefährdungsszenario« fortgeschrieben wird (A.-K. Nagel 2015b: 13). Ziel dieser Arbeit soll es daher nicht sein, ein solches Szenario zu bedienen oder zu widerlegen, sondern eine andere Perspektive einzunehmen und vielmehr auf die »Normalität« von Moscheen zu blicken. Daher halte ich es für angebracht, nicht von einer »Immigrant*innenreligion«⁵ sondern von einer »Minderheitenreligion« zu sprechen. Damit meine ich eine religiöse Gemeinschaft in einer religiös pluralen Gesellschaft, die zahlenmäßig kleiner ist als die dominierende religiöse Mehrheit⁶.

Mag also die Perspektive auf Moscheen unter dem Aspekt der Migration als Forschungsperspektive bislang angemessen gewesen sein, stellt sich heute die Frage, ob nicht andere theoretische Blickwinkel neue, weitergehende Erkenntnisse erbringen können. Furseth konstatiert gar ein weitgehendes Fehlen einer sozialtheoretischen Fundierung der Untersuchungen zu religiösen Organisationen von Migrierten (Furseth 2008: 147f.). Die vorliegende Arbeit folgt einem de-

5 In dieser Arbeit wurde auf die Verwendung geschlechtergerechter Sprache geachtet und grundsätzlich Bezeichnungen genutzt, die sich nicht nur auf ein Geschlecht beziehen. Wo dies aus stilistischen Gründen oder weil es sich um feste Begriffe handelt nicht möglich ist, wird ein * verwendet.

6 Der Minderheitenbegriff wird in den Sozialwissenschaften unterschiedlich verwandt. An dieser Stelle sei er so verstanden, dass es sich bei religiösen Minderheiten um eine zahlenmäßig kleine religiöse Bevölkerungsgruppe handelt und nicht wie im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch in erster Linie um eine benachteiligte Gruppe. In Abgrenzung zum Begriff »Immigrant*innenreligion« steht hier nicht die Migrationsgeschichte im Vordergrund, sondern vielmehr die Etablierung in der Gesellschaft und das Bemühen um die Beseitigung rechtlicher, ökonomischer und sozialer Nachteile. So muss eine Minderheitenreligion nicht zwingend zugewandert sein, sie kann auch beispielsweise als neu-religiöse Bewegung entstanden sein und sich etabliert haben. Im wichtigen Lexikon »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG) wird darüber hinaus eine Minderheit als das Ergebnis eines Abgrenzungsprozesses charakterisiert, der von Seiten der Gruppe wie auch der Aufnahmegesellschaft über die Zuweisung von tatsächlichen oder/und vermeintlichen Merkmalen erfolgen kann (vgl. Artikel zu Minderheiten im RGG mit den Beiträgen von Britz (2002) und M. Baumann (2002b)).

zidiert qualitativen Ansatz, wie er in dem Forschungsprogramm der Grounded Theory vertreten wird. Dies bedeutet eine weitgehende theoretische Unvoreingenommenheit am Anfang der Forschung und einer sukzessiven Entwicklung des theoretischen Ansatzes auf Grundlage der empirischen Erkenntnisse. Die Theorie bestimmt damit nicht das Forschungsprogramm, sondern dient dazu, empirische Ergebnisse besser verstehen zu können (siehe Kap. 4). Daher ist es kein Widerspruch, dass diese Arbeit mit theoretischen Konzepten aus dem Neo-Institutionalismus arbeitet, da diese sich im Laufe der empirischen Erhebung und der Analyse des Materials als nützlich erwiesen haben. Wie im Kapitel 2 ausgeführt wird, hat es sich als analytisch gewinnbringend erwiesen, Moscheen als Organisationen zu betrachten, da so mit Hilfe der theoretischen Konzepte des Neo-Institutionalismus die kontextuelle gesellschaftliche Einbettung der Moscheen besser analysiert werden kann.

Islam und muslimische Gläubige

Aus theologischer Perspektive leitet sich der Begriff »Muslim« von *aslama* »sich hingeben, sich ergeben, sich unterwerfen« ab und bedeutet dann soviel wie »eine Person, die sich Gott hingibt«. Ein Muslim oder eine Muslimin, so ist die Überzeugung, ist man durch Geburt oder wird es, indem man das Glaubensbekenntnis, die *šahāda*, spricht: »Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott (Allah) gibt und dass Mohammed der Gesandte (Prophet) Gottes ist«.

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ist die Sache allerdings nicht so einfach, sind doch mit der Beschreibung »Muslim« verschiedene Selbst- und Fremdzuschreibungen verbunden (vgl. Brubaker 2013). Insbesondere christlich geprägte Vorstellungen von Religionszugehörigkeit und -praxis werden in der Fremdzuschreibung mitgedacht. Die Rede ist vom christlichen Abendland und die Werte, von der aus über den Islam gesprochen wird, ist eine christliche (vgl. Beilschmidt 2015: 17). Wie bereits angedeutet, kann es gerade auf der Mesoebene muslimischer Organisationen dadurch zu Missverständnissen kommen, wenn zum Beispiel eine Moscheegemeinde mit einer Kirchengemeinde gleichgesetzt wird. Damit wird eine Form religiöser, sozialer und auch geographischer Zugehörigkeit suggeriert, die auf die Praxis in Moscheen nicht übertragbar ist. Eine Zugehörigkeit zu einer religiösen Organisation ist im Islam nicht notwendig und üblich und entsprechend ist der Organisationsgrad viel geringer (vgl. Oebbecke 2010b: 4).

Brubaker warnt deshalb davor, die analytische Kategorie »Muslim« mit der Kategorie »Muslim« als soziale, politische und religiöse Praxis zu vermischen.

Like many social science categories, the category »Muslim« 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)

Als »category of practice« diene »Muslim« als Selbst- und Fremdidentifikation. Mit dem Begriff als Fremdidentifikation ist meist ein Bild eines einheitlichen Islam verbunden. Wenn aber von »dem Islam« gesprochen werde, seien darin immer auch verschiedene Auslegungen mit angelegt, die sich auf unterschiedliche Rechtsschulen, kulturelle Eigenheiten und auch individualisierte Vorstellungen beziehen (ebd.: 6).

Zahlreiche Analysen weisen darauf hin, dass die Kategorie »Muslim« in den letzten Jahren eine Verschiebung erfahren hat und zwar von »Ausländer« hin zur Kategorie »Muslim« (vgl. Yilmaz 2016; Brubaker 2013; Spielhaus 2013; Behloul 2007a; Allievi 2005). Die Bezeichnung wurde zu einem Stigma und auch die Selbstidentifikation als Muslim oder Muslimin blieb nicht unbeeindruckt davon.

The experience of being stigmatized als Muslims in everyday interaction or public discourse leads some to reactively assert a Muslim identification, to revalorize what has been devalorized. But self-identifications as »Muslim« respond not only to the experience of stigmatization; they respond more generally to the experience of being cast, categorized, counted, queried and *held accountable* as Muslims in public discourse and private interaction. (Brubaker 2013: 3)

Musliminnen und Muslime werden nicht nur durch Nicht-Muslime identifiziert und kategorisiert, sondern auch durch andere muslimische Gläubige. Als Mensch muslimischen Glaubens zur Verantwortung gezogen zu werden, bedeutet dann unter einer Identität versammelt zu werden, die einem zugeschrieben wird (vgl. ebd.: 3). Dies habe zur Folge, dass die Selbstidentifikation als »Muslim« nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werde, sondern eine reflexive aktive Aneignung erfolge. Forschung sei von diesem Prozess nicht ausgenommen, denn indem Personen als »Muslime« angesprochen werden, würden sie zu solchen deklariert und müssten sich dazu verhalten (Brubaker 2013: 6; vgl. auch Spielhaus 2011). Wer »Muslim« oder »Muslimin« ist, ist daher auch immer eine diskursive Frage und eine Machtfrage. So wird durch Mehrheitsmuslim*innen Anhängern der Ahmadiyya-Bewegung und Aleviten die Zugehörigkeit zum Islam häufig abgesprochen, da sie sich in bestimmten Glaubensfragen von ihnen unterscheiden. Auch wird die Kategorie dafür benutzt, um sich gesellschaftlich zu positionieren, indem zum Beispiel betont wird, dass Terroristen keine Muslime seien.

Religiöse Zugehörigkeit darf aber nie als alleiniger Identitätsmarker gelten, sondern auch andere Faktoren wie Beruf, Geschlecht, Milieuzugehörigkeit etc. gehören zu einer Person selbstverständlich dazu (vgl. Brubaker 2013: 5; Spielhaus 2011: 129). Allerdings muss im Kontext der Analyse religiöser und sozialer Praxis

in Moscheen davon ausgegangen werden, dass die Menschen, die in Moscheen verkehren, dem muslimischen Glauben angehören oder zumindest interessiert sind. Ich betrachte muslimische Gläubige dann als Muslime, wenn sie sich selbst als solche beschreiben. Allerdings dürfen, analog zu dem was zur Kategorie »Islam« gesagt wurde, Muslime nicht als eine homogene Entität betrachtet werden, sondern als heterogene Gruppe.

Moschee

Wenn ich anfangs die Frage »Was ist eine Moschee?« als die zentrale Frage dieser Arbeit aufgeworfen habe, so erscheint hier eine Begriffsklärung bereits das Ergebnis der Arbeit vorwegnehmen zu wollen. Allerdings dienen enzyklopädische Definitionen aufgrund ihrer prägnanten Komprimierung als guter Ausgangspunkt für eine vertiefte Betrachtung des Phänomens.

Das Wort *masǧid*⁷ stammt von der arabischen Wurzel *s-j-d*, welche die Handlung des Niederwerfens beschreibt. *suǧūd* wird die Bewegung im Verlaufe des Gebets benannt, bei der die Gläubigen mit der Stirn den Boden berühren (vgl. Hartmann 1992: 83). Das gemeinsame Gebet zu ermöglichen ist daher die zentrale Aufgabe von Moscheen und zunächst der erste Grund für ihre Existenz. Andersherum gedacht kann eine Moschee dann auch immer dort sein, wo Menschen sich zum Gebet treffen oder auch wo ein einzelner Mensch betet. Es gibt daher keine architektonische Festlegung, allerdings gilt das Haus des Propheten Mohammeds in Medina als »Ur-Moschee«.

Abbildung 1 zeigt typische bauliche Elemente von Moscheeeinnenräumen. In den von mir besuchten Moscheen befanden sich eine Kanzel (*minbar*), die für die Freitagspredigt genutzt wird, sowie die Gebetsnische (*mihṛāb*). Verteilt über den Gebetsraum finden sich häufig kleine Lesepulte (*kursi*), in die man den Koran oder andere Lektüre ablegen kann, um bequemer auf dem Boden sitzend lesen zu können. Die *dikka* ist ein Pult oder Podest für den Muezzin, welches in größeren Moscheen zu finden sein kann, in den von mir besuchten Moscheen jedoch nicht vorhanden war. Gleiches gilt für das Minarett.

In der Literatur werden meist zwei Typen von Moscheen unterschieden: Die kleineren Stadtteilmoscheen (arab.: *masǧid*, türk.: *mescid*) und die großen Freitagsmoscheen (arab.: *ǧāmiʿ*, türk.: *cami*) (vgl. Beinbauer-Köhler 2009; Frishman 2002; Spuler-Stegemann 2002; Hartmann 1992). Hartmann macht den Unterschied am Freitagsgebet fest.

Es müssen wenigstens 40 Personen anwesend sein, weshalb an kleinen Orten kein besonderer Freitagsgottesdienst stattfindet und auch sonst nur in einer

7 Die Umschrift der arabischen Begriffe folgt den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wenn es sich um einen im deutschen Sprachgebrauch etablierten Begriff handelt (z.B. Imam, Muezzin) wird auf die Umschrift verzichtet.

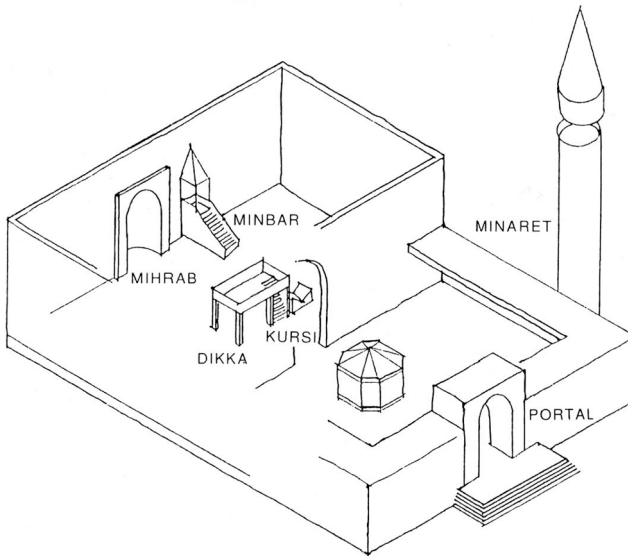


Abbildung 1: Elemente des Gebetsraums (Quelle: Frishman (2002)).

Moschee im Orte, wobei in großen Städten die Stadtviertel als Orte betrachtet werden. Moscheen (masǧid), in denen regelmäßig Freitagsgottesdienst stattfindet, heißen ġāmiʿ. (Hartmann 1992: 84)

In den von mir untersuchten Fällen wurde diese Unterscheidung allerdings nicht gemacht. Die beiden großen Moscheen, Islamisches Zentrum Wien und Iman-Zentrum Volketswil, könnten als Freitagsmoscheen bezeichnet werden. Allerdings zeigt die beobachtete Praxis, dass alle von mir besuchten Moscheen das Freitagsgebet durchführen und dann gut besucht sind. Die anderen Gebete während der Woche werden zwar angeboten aber zahlenmäßig weit weniger in der Moschee verrichtet.

Beinhauer-Köhler beschreibt Moscheen in islamisch geprägten Ländern als Typus des Sakralbaus mit liturgischem und sozialem Geschehen. Eine Moschee sei aber kein »Sakralbau«, welcher vergleichbar mit einer katholischen Kirche geweiht wäre (Beinhauer-Köhler 2009: 41). Eine »Aura des Sakralen«, wie sie durch das Verhalten der Besucherinnen und Besucher in christlichen Kirchen oft typisch sei, würde einer Moschee weniger anhaften. Dass die Kategorien »sakral« oder »profan« jedoch nicht eins zu eins auf islamische Einrichtungen übertragen werden können, verdeutlicht die Aussage des Theologen Tariq Ramandan.

What is a mosque? According to the prophet Mohammed, the whole world is a mosque, since the whole world is sacred. The mosque is the sacred heart of the

sacred; it is the place where we go to pray. To design a mosque, you first have to discern the sacred quality of the surrounding world. (Ramadan in Erkoçu & Buğdaci 2009: 53)

Als heilig wird hier die ganze Welt verstanden und diese Heiligkeit konzentriert sich in der Moschee. Ramadan unterscheidet nicht zwischen heilig und profan; profane Orte gibt es daher nicht für ihn. Von seinem Blickwinkel betrachtet ist eine Moschee in erster Linie ein Ort für das Gebet. Besucht man große Moscheen in islamisch geprägten Ländern, so fällt aber auf, dass es sich dabei häufig um ganze Komplexe handelt, die verschiedene Einrichtungen wie Schulen (*madrasa* oder *kuttâb*), Bibliotheken, Krankenhäuser oder auch ein Hammam beherbergen können (vgl. Beinhauer-Köhler 2009: 62).

In der Schweiz, in Österreich und Deutschland gibt es größere und kleinere Moscheen, mit einem weiteren oder engeren Angebot. Beinhauer-Köhler beobachtet jedoch in manchen Großstädten in Deutschland ähnliche Strukturen wie in islamisch geprägten Ländern. So würden sich um eine Freitagsmoschee Unterrichts- und Vortragsräume, Bibliotheken ebenso wie Küchen, Restaurants, Cafés und Läden gruppieren. Darüber hinaus sei es üblich, separate Bereiche für Nutzerinnen bereitzustellen (ebd.: 68). Aufgrund dieser Angebote auf die Ausbildung einer vermeintlichen »Parallelgesellschaft« zu schließen erscheint voreilig, wenn man die traditionellen Funktionen von Moscheen betrachtet⁸.

Für die hier vorliegende Arbeit ist eine grobe Definition von Moschee wichtig, die sich nicht nur auf Architektur oder Größe bezieht. Daher sehe ich für diese Arbeit Moscheen als Orte für regelmäßiges, gemeinschaftliches Gebet an. In meiner Auswahl an untersuchten Moscheen sind darüber hinaus nur solche zu finden, die die täglichen fünf Gebete abhalten sowie das Freitagsgebet und die über einen fest angestellten Imam verfügen, um die Kontinuität der Gebete aufrecht zu erhalten.

Neben dem Ort Moschee als physischem Raum wird die Moschee vor allem durch das Handeln in ihr konstituiert. Löw beschreibt räumliche Figurationen als eine Synthese unterschiedlicher sozialer Güter und Lebewesen. Demnach sind Räume »institutionalisierte Figurationen auf symbolischer und (...) auf materielle Basis, die das soziale Leben formen und die im kulturellen Prozess hervorgebracht werden« (Löw 2004: 46).

In diesem Sinne sehe ich den Raum Moschee nicht nur als Ansammlung von Gegenständen, wie sie in Abbildung 1 für eine Moschee als typisch wiedergegeben ist. Sondern ich sehe sie als Produkt einer Synthese des Handelns der in

8 Auf die vielfältigen architektonischen Ausprägungen von Moscheen in verschiedenen Ländern kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu vor allem die Beiträge in Frishman & Khan (2002) oder auch Beinhauer-Köhler (2009).

den Moscheen verkehrenden Menschen. Die sozialen Güter in Moscheen und die Personen haben ein Platzierungsmoment zu eigen und tragen damit zur Raumbildung bei (vgl. ebd.: 46). Menschen kommen also in die Moschee und platzieren sich räumlich anhand von Mustern, so zum Beispiel zum Gebet, oder um das Gebet anzuleiten. Diese Arbeit schließt damit an aktuelle Überlegungen zur Materialität von Religion an (vgl. Bräunlein 2016), denn hier steht die materielle Dimension (Handeln, Praktiken, Menschen) vor den kognitiven Sinnstrukturen im Vordergrund.

2 Ein theoretischer Rahmen für die Erforschung von Moscheen

In meiner Arbeit beschäftige ich mich mit der Frage, was eine Moschee ist, wie und als was sie als soziale Wirklichkeit »Moschee« konstruiert wird. Die Frage »wie« eine Moschee konstruiert wird, beinhaltet Einflussfaktoren wie gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen sowie die Erwartungen der Zielgruppe der Moscheen. Ich gehe davon aus, dass diese Erwartungen von den Moscheen aufgegriffen und verhandelt werden. Als zentrale Aktivitäten untersuche ich das Gebet, Bildungsangebote sowie öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen und frage, wie sich die unterschiedlichen Erwartungen dort widerspiegeln.

Die Frage, der diese Arbeit nachgehen möchte, ist deshalb kurz gefasst: *Wie konstituiert das Handeln in Moscheen die Moscheen als soziale Wirklichkeit und welche geteilten Sinnstrukturen liegen diesem Handeln zugrunde, respektive welche Faktoren beeinflussen das Handeln?*

Für die Bearbeitung dieser Forschungsfrage bedarf es eines theoretischen Rahmens, der das Handeln in Moscheen unter Berücksichtigung der verschiedenen Rahmenbedingungen erfasst, ohne den Fokus ausschließlich auf Fragen der gesellschaftlichen Integration oder Inkorporation zu legen. Ich schlage einen organisationssoziologischen, genauer neo-institutionalistischen Zugang vor und verbinde ihn auf der erkenntnistheoretischen Seite mit einem wissenssoziologischen Ansatz, der einen qualitativ-methodischen Zugang eröffnet und einen detaillierten Blick auf die Prozesse und Entwicklungen in den Moscheen ermöglicht. Diese theoretischen Grundlagen führe ich im Folgenden aus, wobei ich zunächst erörtere wie ich die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit »Moschee« verstehen möchte. Daran anschließend gehe ich darauf ein, wie mit den Konzepten des Neo-Institutionalismus die Wechselverhältnisse zwischen Handeln und Einflussfaktoren analytisch erfasst werden können. Dieser Ansatz fokussiert die Mesebene von Organisationen, um die es auch hier im Falle von Moscheen gehen soll.

2.1 Ethnomethodologie und Wissenssoziologie: Zur menschlichen Produktion sozialer Wirklichkeit

Im folgenden Abschnitt soll es zunächst darum gehen, die Grundlage dafür zu legen, als was ich Moscheen methodologisch sehe und wie ich mir eine Erforschung dieses Phänomens vorstelle. Die Grundlage hierfür stellen Theorien zur menschlichen Produktion sozialer Tatsachen dar. Berger & Luckmann gelten mit ihrem Werk »Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit«, welches erstmals 1980 erschien, als die Begründer des Sozialkonstruktivismus (Berger & Luckmann 2013). In ihrer Tradition arbeiten Forschende an Fragen der Erzeugung gesellschaftlicher Phänomene, Institutionalisierungsprozessen und der Weitergabe von Traditionen an neue Generationen.

Ich möchte jedoch geschichtlich noch ein wenig weiter zurückgehen und mich erstens der Ethnomethodologie Garfinkels (Garfinkel 1967) und zweitens der Wissenssoziologie Mannheims (Mannheim 1980) widmen, welche sich beide für die latenten Sinnstrukturen in alltäglichem Handeln interessieren und in der sozialkonstruktivistischen Tradition zu verorten sind (vgl. Bohnsack 1997; Keller 2011). Später komme ich dann noch einmal auf Berger & Luckmann zurück.

Ethnomethodologie

Garfinkel, der Vater der Ethnomethodologie, beschäftigt sich mit der Wechselwirkung zwischen praktischem, alltäglichem Handeln und Wahrnehmung. Entsprechend fasst er gleich zu Beginn seines Buches »Studies in Ethnomethodology« die Ausrichtung seines Forschungsprogramms zusammen:

The following studies seek to treat practical activities, practical circumstances, and practical sociological reasoning as topics of empirical study, and by paying to the most commonplace activities of daily life the attention usually accorded extraordinary events, seek to learn about them as phenomena in their own right. Their central recommendation is that the activities whereby members produce and manage settings of organized everyday affairs are identical with members' procedures for making those settings 'accountable'. (Garfinkel 1967:

1)

Damit wird soziale Wirklichkeit als etwas verstanden, das erst durch Handeln und Wahrnehmung produziert und wahrnehmbar gemacht wird. Die Ethnomethodologie fragt deshalb, wie Menschen ihre soziale Welt selbst wahrnehmen und sinnhaft aufbauen und will offenlegen, wie Menschen bestimmte Verfahren anwenden, um die Strukturen, die sie selbst fortlaufend schaffen, wahrnehmbar zu machen. Dabei spielen Interaktionen eine entscheidende Rolle, denn nur über sie erhalten gesellschaftliche Tatbestände ihren Wirklichkeitscharakter, »erst in der sozialen Interaktion stellt sich die Objektivität von als ›objektiv‹ wahrgenom-

menen Ereignissen, die Faktizität von als ›faktisch‹ geltenden Sachverhalten her« (Bergmann 2012: 122). Soziale Tatsachen werden also in Handlungen hervorgebracht und in Interaktionen objektiviert¹. Diese durch soziale Interaktion² hergestellte Wirklichkeit muss immer wieder reproduziert werden, um sie dauerhaft aufrechtzuerhalten. Sie ist damit nie abgeschlossen.

Das Beispiel, an welchem Garfinkel den Ablauf dieses Prozesses abarbeitet, ist der Fall der Transfrau »Agnes«. Er zeigt, dass Geschlecht keineswegs eine naturgegebene Tatsache ist, sondern durch Handeln erst wahrnehmbar gemacht werden muss (Garfinkel 1967: 118ff.). Agnes, als Junge geboren, unterzog sich mit 19 Jahren einer Geschlechtsumwandlung. Agnes versuchte mittels verschiedener Strategien, sich als »Frau« wahrnehmbar zu machen (ebd.: 165). Garfinkel kam durch diesen Fall zu der Erkenntnis, dass Frau-Sein bedeutet, auch von anderen als »Frau« wahrgenommen und behandelt zu werden. Dadurch wird deutlich, dass aus der scheinbar selbstverständlichen Tatsache der Geschlechtszugehörigkeit »eine sich fortwährend vollziehende, eine fortwährend präsentative, interaktive perzeptive Leistung« (Bergmann 2012: 124f.) wird. Garfinkel resümiert seine Studie:

Agnes' methodological practices are our authority for the finding, and recommended study policy, that normally sexed persons are cultural events in societies whose character as visible orders of practical activities consist of members' recognition and production practices. We learned from Agnes, who treated sexed persons as cultural events that members make happen, that members' practices alone produce the observable-tellable normal sexuality of persons, and do so only, entirely, exclusively in actual, singular, particular occasions through actual witnessed displays of common talk and conduct. (Garfinkel 1967: 181)

Soziale Tatsachen werden demnach in Interaktionen reproduziert, denen ein »Erkennen« vorausgeht. Das Erkennen erfolgt jedoch nur, wenn einer Erwartung entsprochen wird, in diesem Fall die Vorstellung, wie eine Frau sich zu kleiden und zu verhalten hat, um als Frau erkennbar zu sein. Um daher als »Frau« überhaupt wahrgenommen werden zu können, muss eine gesellschaftliche Vorstellung darüber bestehen, was eine Frau ist, und eine Frau muss sich entsprechend dieser Erwartungen verhalten. Das heißt, es muss eine bestimmte Erwartung von Seiten

1 Dies hat Folgen für die qualitative Sozialforschung, denn folgt man Garfinkel, so muss man davon ausgehen, dass auch in Interviewsituationen und damit Interaktionen zwischen Forscherin und Beforschten soziale Wirklichkeit erst hergestellt wird (siehe Kap. 4.1).

2 Goffman hat sich ausführlich der sozialen Interaktion gewidmet und ihm zufolge kann eine soziale Interaktion »als der wechselseitige Einfluß von Individuen untereinander auf ihre Handlungen während ihrer unmittelbaren physischen Anwesenheit definiert werden« (Goffman 1969: 18).

Agnes bezüglich der gesellschaftlichen Erwartungen bestehen, um wiederum mit Strategien reagieren zu können (Erwartungserwartung). Durch die Reaktion auf Erwartungen werden die Erwartungen reproduziert: Die gesellschaftliche Vorstellung von Frauen wird reproduziert, indem sich Frauen »wie Frauen« verhalten. Diese Reproduktion erfolgt in der sozialen Interaktion durch Sprache (*talk*) und Handeln (*conduct*). Die Wirklichkeit ist in diesem Verständnis eine »Vollzugswirklichkeit« (Bergmann 1994: 6f.), in der sich Interagierende in sozialen Interaktionen nicht einfach an einer vorgegebenen sozialen Ordnung orientieren, sondern eben diese soziale Ordnung als geordnete Struktur erzeugen. Diese erzeugte Ordnung wirkt dann wiederum reflexiv auf die Situation. An den hier ablaufenden Prozessen ist die Ethnomethodologie interessiert, nämlich »den im Handeln selbst sich dokumentierenden Prozess des Verstehens-und-sich-verständlich-Machens zu beobachten und im Hinblick auf seine Strukturprinzipien zu beschreiben« (Bergmann 2012: 125).

Diese analytische Brille lässt sich denn auch auf andere alltagsweltliche Phänomene übertragen und zeigt, dass soziale Wirklichkeit, auch wenn dies nicht bewusst so wahrgenommen wird, immer wieder neu produziert wird. Wenn die Mitglieder einer bestimmten Gruppe diese Phänomene Wirklichkeit werden lassen, so muss ein gewisser Konsens darüber bestehen, was dieses Phänomen ausmacht. Dieser Konsens ist jedoch den Beteiligten oft nicht bewusst und kann nur in von der Norm abweichenden Fällen wie bei Agnes oder in Garfinkels »Krisenexperimenten« (Garfinkel 1967: 35ff.) bewusst gemacht werden. Garfinkel ließ seine Studierenden in Experimenten testen, inwiefern die Abweichung von einem bestimmten gesellschaftlichen Konsens Irritationen hervorruft. Dabei ging es um ganz alltagsweltliche Situationen. Z.B. sollten sich die Studierenden ohne Ankündigung während eines ganz normalen Gesprächs so nah an den Gesprächspartner oder die -partnerin annähern, dass sich die Nasen beinahe berührten. Dies führte beim Gegenüber zu Irritationen und Garfinkel wollte dadurch deutlich werden lassen, wie unbewusst bestimmte Verhaltensweisen für die Beteiligten sind – hier der Abstand zweier sprechender Personen. Trifft man also auf Personen, mit denen es eine Übereinstimmung in den Verhaltensweisen gibt, dann stiftet dies Sicherheit und Vertrauen, bei Nicht-Übereinstimmung tritt jedoch Verwirrung auf (Garfinkel 1973: 280ff.).

Als methodisches Programm verweist Garfinkel auf das erkenntnistheoretische Programm der Wissenssoziologie Mannheims. Garfinkel beschreibt dessen dokumentarische Methode als geeignet, um die unbewussten Sinn- und Erwartungsstrukturen aufzudecken (Garfinkel 1976: 199f.)³.

3 Mannheim hat allerdings selbst kein methodisches Vorgehen entwickelt, diese Strukturen empirisch zu erforschen. Methodiker wie Bohnsack oder Kruse bauen jedoch auf seine Konzepte auf (siehe Kap. 4).

Wissenssoziologie

Mannheims Werke zur Wissenssoziologie haben innerhalb der qualitativen Sozialforschung große Bedeutung gewonnen; insbesondere bei Bohnsack, der seine »dokumentarische Methode« auf Mannheim aufgebaut und den Ansatz für die Methode der Gruppendiskussion fruchtbar gemacht hat (vgl. Bohnsack 1997; Bohnsack et al. 2006; 2007; Bohnsack 2010)⁴.

Auch Mannheim ist an den alltäglichen Phänomenen zugrundeliegenden kollektiven Sinnstrukturen interessiert. Seine Perspektive ist deshalb interessant, da bei der Erforschung von Phänomenen auf der Mesoebene eben gerade kollektive vor individuellen Vorstellungen in den Vordergrund rücken.

Mannheim entwickelte seine Wissenssoziologie Anfang des 20. Jahrhunderts als Gegenmodell zur naturwissenschaftlichen Forschungslogik. Sie schließt an die spätere praxeologische Positionierung Bourdieus an und nimmt eine Position zwischen einer subjektivistischen Herangehensweise wie beispielsweise bei Schütz (1974) oder Oevermann (2001) und einem objektivistischen Zugang, der den quantitativen Methoden zugesprochen wird, ein (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 274). Als objektivistisch können solche Zugänge verstanden werden, die sich auf das »Was« der sozialen Welt beziehen, subjektivistische Zugänge sind an Motiven, Intentionen, Einstellungen, an dem im Subjekt verorteten »Wozu und Warum« interessiert (vgl. ebd.: 275). Mannheim setzt jedoch dazwischen an, nämlich »zwischen der im Erleben verankerten Herstellung von Wirklichkeit, dem handlungspraktischen Wissen einerseits, und kommunikativ generalisiertem Wissen, das uns in der Regel in begrifflich explizierter Form zu Verfügung steht, andererseits« (ebd.: 275). Ihm geht es um die Frage, »wie« Phänomene oder kulturelle Tatsachen hergestellt werden, nicht »was« sie sind (vgl. Bohnsack 2003: 556). Sein und auch Garfinkels Interesse gilt dem Prozess, in dem soziale Wirklichkeit in der Praxis angeeignet wird, und der diese Praxis seinerseits hervorbringt. Die dokumentarische Methode verlagert damit »Ursprung und Wirkung sozialer Struktur in das Handeln selbst. Das Wissen, das in Handlungs- und Wahrnehmungspraxen eingelassen ist, wird in dieser Perspektive als strukturbildend betrachtet« (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 275). Dieses Wissen können bzw. müssen die Untersuchten nicht begrifflich explizieren, da es ein geteiltes, also »konjunktives« Wissen ist. Es spiegelt sich im Handeln bzw. in der Praxis wider. Der »Dokumentensinn« (Mannheim 1980) einer Handlung, einer »Erscheinung«, wie Mannheim es

4 Jedoch sind Gruppendiskussionen nicht das einzige Erhebungsverfahren, welches kollektive Orientierungen offenlegen kann. Gerade wenn es um Handlungspraxen geht, sind narrativ orientierte Interviews geeigneter, da einer milieufremden Interviewerin eher alltägliches Handeln expliziert wird als innerhalb einer Gruppe, wo das Handeln allgemein bekannt und akzeptiert ist (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 272f.). Auf diese und andere methodische Fragen wird im Kapitel 4 näher eingegangen.

nennt, verweist in diesem Sinne auf das konjunktive Wissen. Zeichen, Wörter, Begriffe deuten in dem Sinne auf etwas hin, was sie selbst nicht sind, sie sind ein »Dokument für« etwas, was dahinter steht. Dieses konjunktive, kollektiv geteilte Wissen konstituiert bei Mannheim den »konjunktiven Erfahrungsraum«. Im Bezug auf Mannheim benutzt Garfinkel deshalb den Begriff »dokumentarische Methode«, da der konjunktive Erfahrungsraum aufgezeigt werden soll, auf den Phänomene hindeuten.

Dieses Interesse an Prozessen und Handlungen ist es, das für die vorliegende Arbeit von Interesse ist. Zwar bin ich an dem Objektsinn von Moscheen interessiert – ich frage ja, was eine Moschee ist. Allerdings sind die Ansätze von Mannheim und Garfinkel grundlegend für eine kontextuelle und prozessorientierte Betrachtung eines Phänomens.

Neben dieser praxis- und prozessorientierten Perspektive lässt sich mit Mannheim ein weiteres methodologisches Problem lösen, nämlich die Frage, wie ein Phänomen auf der Mesoebene untersucht werden kann, ohne mit ihm jedoch sprechen zu können. Wie bereits dargelegt, gehen Mannheim und Garfinkel davon aus, dass die Sinnenebene auf der sozialen, kollektiven Ebene zu verorten ist. Wie aber kann aus Individualmeinungen und -aussagen ein Bild einer Organisation, Gemeinschaft oder Gruppe rekonstruiert werden? Das zentrale Stichwort ist erneut der »konjunktive Erfahrungsraum« (Mannheim 1980: 105). Mannheim überwindet mit ihm die Subjekt-Objekt-Dichotomisierung, da in seiner Konzeption des Sozialen »das Teil (Subjekt) aus dem Ganzen (Kollektiv/Gesellschaft) heraus verständlich gemacht werden« (Kruse 2014: 38) muss. Mannheim macht dies deutlich am Beispiel des »Stils« im Zusammenhang mit Kunstwerken:

Unter dem Aspekt des »Stiles« einen Formzusammenhang und einen dazugehörigen Erlebniszusammenhang zu erfassen bedeutet soviel, wie die betreffenden Momente des Werkes und die dazugehörigen Erlebniszusammenhänge nicht dem schöpferischen Individuum, sondern dem dazugehörigen Gruppenerlebnis zuzurechnen. »Stil« ist eben ein Phänomen, das darauf hinweist, daß gewisse Sinnschichten im Kunstwerk fortsetzbar sind. Nur weil die dazugehörigen Erlebniszusammenhänge gemeinsam sind, ist es möglich, daß in dieser Richtung ein Wachsen, ein Lernen, ein Weiterentwickeln in verschiedenen Individuen zustande kommt. (Mannheim 1980: 97f.)

Die Erlebniszusammenhänge sind somit nicht einem Individuum, sondern einem »gemeinschaftlichen Erlebnisstrom« (ebd.: 142) zuzuordnen. Die Interpretation eines Phänomens ist damit dem Kontext immer immanent und kann nur unter Berücksichtigung des Erlebniszusammenhangs erfolgen. Mannheim versteht unter »dem Sozialen« aber mehr als die Ansammlung von mehreren Personen:

(...) denn 1. es bedeutet die bloße Existenz, auch die räumliche und zeitliche Koexistenz von Individuen, nicht unbedingt stets Sozietät, und 2. es nimmt nicht jedes Beisammensein derselben Mehrzahl von Personen dieselbe Form von Sozietät an. Das Soziale ist also ein Novum gegenüber dem Substrat und ist nicht aus den einzeln vorhandenen Qualitäten und Quantitäten der Individuen ohne Sprung ableitbar. (Ebd.: 113)

Mit dem Begriff des »konjunktiven Erfahrungsraums« erfasst Mannheim daher eine von der konkreten Gruppe gelöste Kollektivität, nämlich eine, die Handlungspraxen und damit Wissens- und Bedeutungsstrukturen teilt, welche eben in einem bestimmten Erfahrungsraum gegeben sind (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahar 2009: 282). Auf diese Art und Weise kann vom Subjekt ausgehend das Kollektive, der Erlebniszusammenhang einer Gruppe rekonstruiert werden. Die, wie Mannheim es auch nennt, »Kollektivvorstellungen« sind der »Niederschlag der perspektivischen, jedoch stereotypisierten, d.h. auf einen bestimmten Erfahrungsraum bezogenen konjunktiven Erfahrung« (Mannheim 1980: 231). Kollektivvorstellungen über einen Sinnzusammenhang ergeben sich aus den Ausschnitten, die die Individuen liefern, gehen jedoch darüber hinaus. Denn es gibt bei Mannheim

Kollektivvorstellungen, die ihrem Wesen nach nicht durch ein Individuum realisiert werden können. Ein jeder Kult, eine jede Zeremonie, ein jeder Dialog ist ein Sinnzusammenhang, eine Totalität in der der einzelne seine Funktion und Rolle hat, das Ganze aber etwas ist, das in seiner Aktualisierbarkeit auf eine Mehrzahl der Individuen angewiesen ist und in diesem Sinne über die Einzelspsyche hinausragt. (Ebd.: 232)

Eine Kollektivvorstellung braucht also Individuen, die sie reproduzieren, wie wir schon bei Garfinkel erfahren haben. Andersherum aber kann kein Individuum die Kollektivvorstellungen in seiner Gänze erfassen, sondern nur in Ausschnitten (ebd.: 232). In diesem gemeinsamen Erfahrungsraum werden gemeinsame Erfahrungs- und Wissensstrukturen geteilt, welche wiederum mit einer gemeinsamen Sprache einhergehen. Die Begriffe haben eine spezielle konjunktive Bedeutung, denn in ihnen wird der kollektive Erfahrungszusammenhang gespeichert sowie die geteilte Bedeutung der Begriffe in Kollektivvorstellungen verfestigt. Durch diese Kollektivität wird Handeln im Alltag erst möglich und für die Forschende werden über Sprache damit Handlungsvollzüge beschreibbar gemacht. Damit ist das Problem gelöst, wie Phänomene auf der Mesoebene durch Interviews mit Individuen rekonstruiert werden können.

Institutionen

An den Begriff des konjunktiven Erfahrungsraums ist das Konzept der »Institution« unmittelbar anschlussfähig, welches auf gefestigte kollektive Vorstellungen

verweist. Die Wissenssoziologen Berger & Luckmann stellen sich die »gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« so vor, dass Gesellschaft eine objektive Faktizität besitzt und diese Wirklichkeit durch Tätigkeiten konstruiert wird, die subjektiv gemeinten Sinn zum Ausdruck bringen (Berger & Luckmann 2013: 20). Hier wird der Anschluss an Mannheim und Garfinkel deutlich – sie alle verstehen Wirklichkeit als durch Sprache und Handeln konstruiert.

Diese Wirklichkeit ist eine intersubjektive Welt, da sie mit anderen geteilt wird, und in Interaktionen findet durch Sprache und Handeln eine ständige reziproke Typisierung statt. Der andere nimmt mich als typisch wahr und ich werde wiederum als typisch wahrgenommen (ebd.: 36). Daneben ist die Wirklichkeit der Alltagswelt voll von Objektivationen und wird nur durch diese erst wirklich. Objektivationen werden als menschliche Tätigkeiten verstanden »welche sowohl dem Erzeuger als auch anderen Menschen als Elemente ihrer gemeinsamen Welt ›begrifflich‹ sind« (ebd.: 36f.). Hierzu gehören auch sprachliche Objektivationen. Sprache stellt semantische Felder her oder »Sinzzonen«, welche zum Beispiel im Beruf die tägliche Arbeit sinnhaft ordnet (ebd.: 43).

Nun kommen Institutionalisierungen ins Spiel; sie entstehen für Berger & Luckmann aus Habitualisierungen:

Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution. (Ebd.: 58)

Wenn diese Typisierungen zum Allgemeingut werden und damit für alle Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe »erreichbar« sind, dann sind sie institutionalisiert (ebd.: 58). Institutionalisierung geht immer mit sozialer Kontrolle einher, welche Priorität hat vor Zwangsmaßnahmen. Ein weiterer Effekt von Institutionen ist die Routinegewissheit: Man weiß, wie man sich zu verhalten hat und kann die Handlungen der anderen voraussehen. Zwei weitere Eigenschaften von Institutionen sind Historizität und Objektivität, d.h. sie sind historisch gewachsen und können als soziale Gebilde an eine neue Generation weitergegeben werden (vgl. ebd.: 62f.).

Besonders gut werden diese Institutionen von Rollen reproduziert: So repräsentiert die Rolle des Imams beispielsweise einen ganzen Verhaltenskomplex. Darüber hinaus werden Institutionen von Objekten und sprachlichen Objektivationen repräsentiert (vgl. ebd.: 80). Nimmt man z.B. die Objektivation »Kirche« und meint damit das Gebäude, so sind auch hiermit Verhaltensweisen verbunden, z.B. dass man sich ruhig verhält oder an den Ritualen teilnimmt. Hier wird bereits deutlich, dass »Kirche« ganz Unterschiedliches bedeuten kann. Zum einen kann damit die Organisation gemeint sein mit ihren Hierarchien und Ämtern, die globale Gemeinschaft der Gläubigen, die lokale Orts-Kirche und Gemeinde oder das Gebäude. Dann kann auch die lokale Kirche je nach Kontext (Messe, stilles

Gebet, Jugendgottesdienst) ganz Unterschiedliches bedeuten oder auch positive oder negative Assoziationen hervorrufen⁵. Institutionen lassen sich deshalb auch als Erwartungen umschreiben, die implizit und ein Desiderat eines kollektiv geteilten Erfahrungsraums und Wissensbestandes sind. Diese Erwartungen werden durch Sprache und Handeln reproduziert und sind in dieser Form für die Forschende beobachtbar. Handeln verstehe ich im Sinne Webers als »menschliches Verhalten (...), wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verstehen.« Handeln ist immer sinnhaft, wenn auch der Sinn ein subjektiver ist. In Folge der vorangegangenen Ausführungen hat dieses Handeln auch immer einen kollektiven Sinn und ihm ist eine konstruktive Leistung zu eigen.

Zusammenfassend lassen sich diese theoretischen Ausführungen wie folgt auf Moscheen beziehen:

1. Das was wir als Moschee wahrnehmen, wird durch Handeln und Sprache (Interaktionen) produziert und reproduziert, welche auf einem kollektiven Erfahrungsraum basieren. Menschen gehen in Moscheen und verhalten sich entsprechend und der Situation angemessen. Sie ziehen ihre Schuhe aus, vollziehen Rituale, Lernen über ihre Religion und treffen sich mit anderen Gläubigen. Das heißt, Moscheen werden vom Handeln der Menschen produziert und reproduziert, die in ihr ein und aus gehen, von den Repräsentantinnen und Repräsentanten, den Mitgliedern und von den Nutzerinnen und Nutzern der Angebote.
2. Durch Beobachtung und Interviews kann erschlossen werden, was eine Moschee für die Mitglieder und Konsumenten der Angebote bedeutet, indem der gemeinsame Erfahrungsraum rekonstruiert wird.
3. Wenn sich Menschen nicht entsprechend der Erwartungen verhalten, entstehen Irritationen, die entsprechend der Krisenexperimente Garfinkels zu Explikation impliziter Erwartungen und geteilter Sinnstrukturen führen. Denkbar sind dabei Situationen, in denen Gläubige mit unterschiedlichen kulturellen Prägungen, also unterschiedlichen Erfahrungsräumen, aufeinandertreffen.
4. Die Vorstellung von einer Moschee wird als Institution tradiert und dabei verändert. Dies rückt Fragen nach dem Wandel von Moscheen in den Blick, besonders vor dem Hintergrund des Generationenwechsels. Der Wandel der Institution Moschee drückt sich in den sich ändernden (sprachlichen) Objektivierungen, Rollen und den damit verbundenen Tätigkeiten aus. Diese sind für die Forscherin beobachtbar.

5 Mit der sogenannten »Indexikalität von Sprache« setzt sich Garfinkel auseinander. Hierauf wird im Methodikteil dieser Arbeit genauer eingegangen.

2.2 Moscheen als Organisationen und ihre Einbettung in die gesellschaftliche Umwelt

Kommen wir nun zu der Frage, wie das Handeln, das eine Moschee ausmacht, beeinflusst wird. Ich schlage im Folgenden vor, Moscheen als Organisationen zu betrachten, die sich aus Mitgliedern und Leistungsrollen zusammensetzen und die das Handeln in den Moscheen bestimmen. Für eine kontextuelle Erforschung dieses Handelns bedarf es eines theoretischen Zugangs, der Rahmenbedingungen und Wirkmechanismen analytisch erfassbar macht. Daher wähle ich den organisationssoziologischen Zugang des Neo-Institutionalismus, der Organisationen kontextuell erschließt. Schließlich werde ich argumentieren, dass sich Moscheen in einem Balanceakt zwischen Mitgliederlogik und Einflusslogik befinden.

2.2.1 Organisationen, Mitglieder und Leistungsrollen

Moscheen als Organisationen zu betrachten, eröffnet analytisch eine andere Sicht auf sie, als sie beispielsweise unter dem Begriff »Gemeinschaft« zu untersuchen. Wie in der Einleitung bereits dargestellt, geht mit dem Begriff »(Religions-)Gemeinschaft« die Vorstellung von Repräsentation und (regionaler) Zugehörigkeit einher, welche sich aus der Kirchensoziologie ableitet. Es hat sich allerdings im Forschungsprozess gezeigt, dass im Falle von Moscheen nicht ohne Weiteres von Gemeinde oder Gemeinschaft gesprochen werden kann, ist doch die Praxis in den Moscheen durch einen hohen Grad an Fluktuation und Mehrfachzugehörigkeiten gekennzeichnet. Empirisch zeigten sich Moscheen eher als eine Art Dienstleister, die bestimmte Angebote bereitstellen, die an unterschiedliche Zielgruppen gerichtet sind. Auch der Begriff »Organisation« ist für den Kontext religiöser Vergemeinschaftungsformen nicht unumstritten.

Ein Argument gegen die Einordnung von religiösen Vergemeinschaftungsformen als Organisationen sei, so Beckford, dass die Organisationsforschung das »Besondere« der Religion vernachlässige, denn sie würde religiöse Organisationen genauso behandeln wie jede andere Organisation (Beckford 1973: 18). Auch O'Dea weist auf das schwierige Verhältnis von Religion und Organisation hin (O'Dea 1961). Z.B. müssen sich Religionsgemeinschaften, die auf religiösen Prinzipien aufbauen, im Alltag auch mit ganz profanen Problemen beschäftigen, wie der Buchhaltung oder ausreichenden finanziellen Mitteln (ebd.: 32). Petzke & Tyrell (2012) stellen fest, dass zwar viele religiöse Gemeinschaften Merkmale von Organisationen aufweisen, sich selbst aber nicht als Organisationen beschreiben oder so bezeichnet werden möchten. Dies trete insbesondere dort auf, wo religiöse Institutionen oder »Verbände« (Max Weber) Sakralität für sich beanspruchten oder gar die Ordnung und hierarchische Verfasstheit auf göttliche Verordnung

gegründet sähen. Diese Organisationen würden sich deshalb dagegen wehren, mit »weltlichen« Organisationen gleichgesetzt zu werden (ebd.: 275).

Dies mögen Gründe dafür sein, warum sich Forschende aus der Religionswissenschaft bislang kaum dieses Zugangs bedienten. Umgekehrt haben sich Organisationssoziologinnen und -soziologen kaum mit den Spezifika von religiösen Organisationen beschäftigt. Es gibt jedoch, wenn auch begrenzt, Forschung, auf die hingewiesen werden kann. Hervorzuheben ist eine Sammlung von Untersuchungen aus den USA in dem Band von Demerath et al. (1998) sowie die Forschungsarbeiten von Cadge (2008), Edgell Becker (1999) sowie Warner (1993; 1994; 2000) und Warner & Wittner (1998), die sich vor allem auf christliche »congregations« beziehen. Im deutschsprachigen Raum kann auf die Studie von Rosenow-Williams (2012) verwiesen werden, in der die Autorin muslimische Dachorganisationen in Deutschland untersucht, sowie auf Koch (2005), die den neo-institutionalistischen Ansatz aus der Organisationssoziologie für die Analyse von Ayurveda-Angeboten verwendet. Suder (2012) erforscht die Vernetzung von Moschee-Organisationen mit verschiedenen Akteuren im Rahmen von Moscheebauprojekten und Pries (2010) diskutiert den Nutzen eines neo-institutionalistischen Zugangs für die Erforschung grenzübergreifender Migrant*innenorganisationen. Diese Studien zeigen, wie fruchtbar es sein kann, religiöse Gemeinschaften als Organisationen zu betrachten, denn sie lenken den Blick auf die Wechselwirkungen mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt und auf Prozesse des Ausbalancierens gesellschaftlicher Anforderungen und der Erwartungen der Mitglieder.

Im Rahmen dieser Arbeit soll der organisationssoziologische Zugang, genauer der Neo-Institutionalismus, nicht als komplettes Forschungsprogramm zur Anwendung kommen. Dies würde einem qualitativen Forschungsdesign nicht gerecht werden, denn eine Theorie soll aus der Empirie entstehen und nicht umgekehrt die Theorie die empirischen Erkenntnisse vorbestimmen (vgl. Strauss & Corbin 1998). Daher soll das Konzept »Organisation« als ein »sensitizing concept« (Blumer 1954) verwendet werden, also nicht als definitives Konzept, sondern als Vorschlag, als eine Heuristik oder ein Blickwinkel. Damit wird die organisationale Verfasstheit auf der Mesoebene ins Zentrum gestellt, wobei jedoch nicht vergessen werden soll, dass auf dieser Ebene auch Gemeinschaft stattfinden kann. Durch diesen Zugang wird eine Lücke geschlossen zwischen Forschungszugängen, die auf die individuelle Religiosität von Musliminnen und Muslimen fokussieren (wie z.B. bei Tietze 2008; Jouili 2008; Klinkhammer 2000) und solchen, die Religion auf der Ebene der Gesamtgesellschaft untersuchen (wie z.B. bei Stolz et al. 2014; Casanova 1994; Luckmann 1991).

In der Organisationsforschung gelten Organisationen als »soziale Strukturen, geschaffen von einzelnen in der Absicht, gemeinsam mit anderen bestimmte Ziele zu verfolgen« (Scott 1986: 31). Fasst man daher Moscheen als Organisationen, wird der analytische Blick auf die Ziele, die formalen und informellen Struktu-

ren, das Verhältnis der Organisation zu den Mitgliedern sowie den Einfluss von Umweltfaktoren auf die Organisationen frei. Gerade letzterem Aspekt widmet sich die organisationssoziologische Schule des Neo-Institutionalismus und betont die »Bedeutung von organisationsübergreifenden Sinnsystemen, Regelkomplexen und symbolischen Elementen für Organisationen« (Mense-Petermann 2006: 64). Der Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er die gesellschaftliche Einbettung von Organisationen in den Blick nimmt.

Drei grundlegende Elemente von Organisationen lassen sich also identifizieren: 1. eine Formalstruktur, 2. ein Zweck und 3. die formale, freiwillige Mitgliedschaft. Durch diese Kriterien lassen sich Organisationen von ihrer Umwelt unterscheiden⁶.

1. *Formalstruktur*: Der erste Aspekt der Definition von Organisation ist die Formalstruktur, welche in der organisationalen Hierarchie sichtbar wird sowie den Statuten, die die Prozesse in der Organisation regulieren. Organisationen haben dadurch die Fähigkeit, sowohl ihre inneren Angelegenheiten und Prozesse als auch ihr externes Handeln durch kollektiv bindende Entscheidungen zu regeln (vgl. Geser 1999: 40). Bei religiösen Organisationen kommen hier zum einen Fragen nach dem Verhältnis von religiöser und administrativer Autorität ins Spiel (vgl. Chaves 1998). Zum anderen ist zu ergründen, inwiefern intervenierende oder auch sanktionierende Instanzen wichtig für den Zugang zu religiösen Gütern (z.B. Heil) sind (vgl. Geser 1999: 42).

2. *Ziel*: Organisationen haben ein Ziel, welches das organisationale Handeln bestimmt. In diesem Aspekt folge ich Beckfords Definition religiöser Organisationen als »the complex of recurrent social relationships, activities and rules within which religious ideas, attitudes and feelings are given stable expression« (Beckford 1973: 10). Eines der Ziele einer Moschee-Organisation ist beispielsweise die Implementierung und Ermöglichung des gemeinsamen Gebets. Die Ziele der Organisation können jedoch auch diffus sein und das Handeln muss nicht (immer) auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet sein (vgl. DiMaggio 1998; Beckford 1973). Auch können unintendierte Konsequenzen aus dem Handeln erwachsen. Daher werden Organisationen hier keinesfalls als rationale Systeme angesehen.

3. *Mitgliedschaft*: Die Freiheit des Eintritts und Austritts ist eine konstitutive Bedingung. Eine Person wird zudem Mitglied aufgrund einer kollektiv bindenden Entscheidung und von ihr wird erwartet, dass sie gemäß den Zielen der Organisation handelt. Dies ist besonders bei Vereinen wichtig, da hier Bestandszweck und Mitglieder motivation deckungsgleich sind (vgl. Stichweh 2000: 25). Das heißt, Vereine oder Assoziationen sind auf die Mikroebene der Mitglieder

6 An dieser Stelle kann nicht die ganze Diskussion um den Organisationsbegriff wiedergegeben werden. Zur vielfältigen Verwendung des Begriffes vgl. Mense-Petermann (2006).

ausgerichtet und erlangen dadurch ihre Zielsetzung (vgl. Geser 1999: 40). Von einem Mitglied wird zum Beispiel erwartet, dass es die Beiträge bezahlt, um den Verein finanziell zu unterstützen. Ein anderes Beispiel wäre die Einstellung eines Imams, welche in den meisten Fällen die Entscheidung des Vereinsvorstands ist. Von einem Imam wird dann erwartet, dass er sich entsprechend seiner Rolle verhält und bestimmte Dienste für die Moscheebesuchenden anbietet.

Allerdings ist zu beachten, dass das Konzept der »Mitgliedschaft« als formale Mitgliedschaft nicht ganz eindeutig ist und den empirischen Befunden der teilweise flexiblen Zugehörigkeit nicht gerecht wird (vgl. Yükleyn 2012: 78). Daher bediene ich mich an dieser Stelle einer Unterscheidung zwischen Leistungsrollen und der generellen Öffentlichkeit aus der Systemtheorie (vgl. Stichweh 2005: 13ff.). Wenn sich soziale Systeme in spezialisierten Feldern ausbilden, formen sie professionelle Rollen. Beispiele dafür sind Imame, Mitglieder des Vereinsvorstandes, die beispielsweise die Rolle des Kassierers übernehmen, oder auch Mediensprecher oder Lehrpersonen. Das Handeln derjenigen, die eine Leistungsrolle übernehmen, ist an eine allgemeine Öffentlichkeit gerichtet. Nimmt man die Leistungsrolle eines Arztes als Beispiel, so kann jeder ein Patient oder eine Patientin des Arztes werden. Genauso kann sich prinzipiell jeder oder jede an einen Imam wenden, um seelsorgerische Beratung zu erhalten oder am Gebet teilzunehmen. Hier wird jedoch bereits deutlich, dass es nicht zielführend ist, von *einer* Zielgruppe, *einer* Erwartungsgruppe oder von »einer Publikumsrolle« zu sprechen (vgl. ebd.). Gewisse Leistungsrollen und Aktivitäten sind eher an das Klientel der Gläubigen gerichtet, andere, wie z.B. ein Tag der offenen Moschee oder eine Dialogveranstaltung, an die Gesamtgesellschaft.

Im Anschluss daran sehe ich die Mitglieder und die Inhaber von Leistungsrollen als diejenigen an, die durch ihre Mitgestaltung, also durch ihr Handeln, bestimmen, was eine Moschee ist. Sie konstruieren die soziale Wirklichkeit »Moschee« durch Sprache und Handeln und reproduzieren diese, wie im vorangehenden Abschnitt bereits dargelegt wurde. Das Handeln in Moscheen ist an verschiedene Publikumsrollen gerichtet: an die Gruppe der Gläubigen oder an das Publikum der Gesamtgesellschaft.

Nun soll es um die Frage gehen, durch was dieses Handeln beeinflusst wird. Konzeptionell schließe ich hier an die Theorie des Neo-Institutionalismus an, der genau die Wechselverhältnisse von Organisationen zu ihrer Umwelt in den Blick nimmt. Dadurch werden die Grundlagen für die Analyse der Aktivitäten in den Moscheen gelegt.

2.2.2 Neo-Institutionalismus: Institutionalisierte Erwartungen – Legitimität – Angleichungsprozesse

Wie bereits angedeutet beschäftigt sich der Neo-Institutionalismus mit der gesellschaftlichen Verankerung von Organisationen und bietet sich deshalb an, den Einfluss institutionalisierten Erwartungen auf Moschee-Organisationen analytisch zu fassen. Es handelt sich dabei um eine Forschungstradition, die in unterschiedlichen Ausprägungen in den Politikwissenschaften, der Ökonomie und der Soziologie beheimatet ist. Es wäre daher falsch, von *der einen* neo-institutionalistischen Theorie zu sprechen. In der Soziologie unterscheiden sich die unterschiedlichen Beiträge zum Beispiel bezüglich ihrer Konzeptualisierung von »Institution« (vgl. Scott 2014) oder auf welcher gesellschaftlichen Ebene (Makro, Meso oder Mikro) sie ihre Analysen ansetzen (vgl. Mense-Petermann 2006).

Ich folge Kochs Auffassung (vgl. Koch 2007; 2014), wenn ich für die Religionsforschung einen großen Nutzen in einer neo-institutionalistischen Perspektive sehe. DiMaggio präzisiert diesen Nutzen, indem er das Besondere religiöser Organisationen herausstellt.

Because religious organizations are, as a rule, »strong-culture organizations«, that is, they have distinctive, explicitly articulated values that are meant to suffuse all of the organization's activities, attention to organizational cultures enhances the affinity between organizational theory and the study of religion. (DiMaggio 1998: 9)

DiMaggio legt der Religionsforschung nahe, Aufmerksamkeit auf die organisationale Kultur zu legen, und meint damit explizit geäußerte Werte, die das Handeln in den Organisationen beeinflussen. Diese Perspektive rückt religiöse Konzepte in den Blick und betont ihre Bedeutung für die Analyse religiöser Organisationen. Pries hebt den Nutzen einer neo-institutionalistischen Perspektive für die Erforschung der gesellschaftlichen Einbettung von Migrantenorganisationen hervor, »(...) weil sich diese Organisationen in aller Regel in einem sehr komplexen Umfeld bewegen, in dem sie sich gegenüber vielfältigen Anspruchs- und Erwartungsgruppen legitimieren müssen« (Pries 2010: 39). Während also DiMaggio die »internen« Werte betont, legt Pries vor allem Wert auf die Berücksichtigung externer Faktoren. Beide Perspektiven sind wichtig und werden daher Berücksichtigung finden.

Beim Neo-Institutionalismus handelt es sich um eine Forschungstradition, die in unterschiedlichen Ausprägungen in den Politikwissenschaften, der Ökonomie und der Soziologie beheimatet ist. Als organisationssoziologische Schule

mit seinen Ursprüngen in der US-amerikanischen Organisationsforschung⁷ ist der Neo-Institutionalismus insbesondere an der Erforschung des Einflusses der Umwelt auf Organisationen interessiert und liefert deshalb für die Fragestellung ein hilfreiches Instrumentarium. Damit verbunden stehen Fragen der Legitimierung im Mittelpunkt des Interesses. Das Handeln von Organisationen nimmt hierfür eine zentrale Rolle ein: Gingen früher Arbeiten der Carnegie School von einem rationalen Agieren von Organisationen aus, so erfolgte später die Dekonstruktion dieses Bildes und es wurden den nicht-intendierten Konsequenzen aus Bemühungen um organisationalen Wandel mehr Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. DiMaggio 1998; Senge 2011). Mythen⁸ und Rituale wurden selbst in den bürokratischsten Organisationen beobachtet (vgl. DiMaggio 1998: 8; J.W. Meyer & Rowan 1991). Heute geht man deshalb davon aus, dass das Handeln in Organisationen nicht immer zielgerichtet und rational ist, sondern eine Vielzahl von Faktoren die Ergebnisse beeinflussen. DiMaggio argumentiert, dass damit die Organisationsforschung auch für die Religionsforschung nützlich wird.

The core activities of churches and other kinds of religious organizations often entail complex means/ends chains (e.g., ameliorating social problems), poorly understood technologies (e.g., building community), and goals towards which progress may be hard to evaluate on the basis of readily available data (e.g., saving souls). The recognition that ritual is a legitimate and significant part of organizational life further enhances the mutual relevance of religious and organizational studies. (DiMaggio 1998: 8)

DiMaggio & Powell (1991b) richten ihr Interesse darüber hinaus auf die Mesoebene organisationaler Felder, also jener gesellschaftlichen Bereiche, die die Organisationen direkt betreffen. Dabei beschäftigen sie sich besonders mit Ähnlichkeiten von Organisationen (Isomorphien) und fragen, wie diese zustande kommen und wie Organisationen dadurch Legitimität gewinnen. Ihr Ansatz ist besonders anwendbar für diese Arbeit, ist es doch die Meso-Ebene religiöser Organisationen, die hier untersucht wird. Außerdem ermöglicht er eine Untersuchung von Moscheen in ihrem lokalen Kontext, welche besonders für lokale Religionsgemeinschaften nahe liegt (vgl. Knott 2000). Im Folgenden gehe ich genauer auf zentrale Begriffe und Konzepte des Neo-Institutionalismus ein – »Institutionen«, »Legitimität« und »Isomorphien« – und erläutere ihren Nutzen für die Erforschung religiöser Organisationen. Das daraus gewonnene Instrumentarium soll dabei helfen, die in

7 Zur Entstehungsgeschichte und den verschiedenen Unterschulen vgl. u.a. DiMaggio & Powell (1991a), Hasse & Krücken (2005) und Senge (2011). Zur Unterscheidung von altem und neuem Institutionalismus siehe DiMaggio & Powell (1991a).

8 J.W. Meyer & Rowan (1991: 41) definiert »Mythos« als bestimmte gesellschaftlich geteilte Vorstellungen, die von Organisationen aufgegriffen und zeremoniell adaptiert werden.

den Moscheen beobachtbaren Prozesse, die dem Handeln in Moscheen zugrunde liegen, analytisch zu fassen.

Institutionen und die organisationale Umwelt

Die Grundbeobachtung des Neo-Institutionalismus, auf der das gesamte theoretische Gebäude aufbaut, ist, dass Organisationen durch ihre Umwelt, genauer durch institutionalisierte Erwartungen, beeinflusst werden (vgl. Hasse & Krücken 2005; DiMaggio & Powell 1991b; Scott 2014; Senge & Hellmann 2006). Für diese Arbeit ist der Begriff »Institution« wichtig, da sich Moscheen in einem Geflecht von verschiedenen gesellschaftlichen Einheiten befinden und deren Erwartungen so konzeptionell fassbar werden.

Der Begriff »Institution« gehört zu den Fachbegriffen der Soziologie⁹. Allerdings besteht bei Weitem kein Konsens über die Definition des Begriffes. Die Spanne reicht von impliziten, nicht-bewussten Verhaltensregeln über bewusst greifbare Normen bis hin zu festgelegten Erwartungen in Form von Regeln und Gesetzen. So lassen sich Institutionen einerseits allgemein als »übergreifende Erwartungsstrukturen (definieren, E.d.V.), die darüber bestimmen, was angemessenes Handeln und Entscheiden ist« (Hasse & Krücken 2005: 15) und andererseits konkreter als »umfangreiche Muster oder Regelsysteme, in die Akteure wie Individuen, Organisationen und Nationalstaaten eingebunden sind« (J.W. Meyer in ebd.: 8). Der wissenssoziologische Institutionenbegriff von Berger & Luckmann als habitualisierte Handlungen, die durch Typen von Handelnden wechselseitig typisiert werden und zum Allgemeingut werden, sei hier noch einmal erwähnt.

An diese unterschiedlichen Zugänge zum Begriff der Institution schließen verschiedene Verständnisse der Rolle des Akteurs und seiner Position gegenüber Institutionen an. Der soziologische Neo-Institutionalismus (anders als Traditionen in den Wirtschafts- und Politikwissenschaften¹⁰) zeichnet ein eher schwaches Bild des Akteurs, womit eine starke Rolle der Institutionen korrespondiert (vgl. J.W. Meyer in ebd.: 9). Institutionen sind demnach eigenständige Phänomene, die Aushandlungsprozessen von Akteuren vorausgehen. Sie beeinflussen nicht nur Akteure, sondern »schaffen, legitimieren und transformieren die grundlegenden Einheiten der Gesellschaft, ihre Identität sowie ihre gesellschaftliche Verteilung« (J.W. Meyer in ebd.: 9). Beispiele für Institutionen sind »Bildung« oder auch »die Ehe« und haben als zentrales Merkmal, dass sie in ihrer Bedeutung in der gesellschaftlichen Wahrnehmung gefestigt sind.

9 Durkheim, der als Begründer des Faches gilt, sah die Soziologie als Fach der »Wissenschaft der Institutionen« und definierte Institutionen als »Glaubensvorstellungen und durch die Gesellschaft festgesetzte (...) Verhaltensweisen« (Durkheim 1984: 100).

10 Dies lässt sich nicht gänzlich verallgemeinern. Wie im Folgenden die Ausführungen zu den Dimensionen von Institutionen zeigen, finden sich verschiedene Betonungen in allen Fachtraditionen (vgl. Scott 2014).

Dass Institutionen bestimmte Verhaltensweisen vorgeben, wird in nicht-wissenschaftlichen Zusammenhängen oft kritisch gesehen. Dies kann am Beispiel der Institution »Kirche« verdeutlicht werden, mit welcher eine moralische Instanz mit verhaltensregulierenden Tendenzen verbunden wird. Diese sanktionierende Funktion von Institutionen wird auch in der Verwendung des Begriffes in der Soziologie hervorgehoben, insbesondere bei Parsons (1990; 1986), der in der funktionalistischen Tradition steht. In seiner Folge wird betont, dass das Nicht-Einhalten der Regeln mit Sanktionen bestraft und deren Einhaltung belohnt oder eingefordert werden kann (vgl. Hasse & Krücken 2005: 14). Ein Beispiel hierfür sind Gesetze oder Dienstanweisungen, also die regulative Dimension von Institutionen, mit denen Normen und eine moralische Pflicht verbunden sind (vgl. Senge 2011). Daneben gibt es jedoch auch weniger formalisierte Regeln wie Sitten, Routinen und Gewohnheiten. Das Wissen um diese Form der Institutionen ist eher implizit, »man weiß, wie man sich zu verhalten hat« und erwartet dies auch von anderen. Dieses Alltagswissen ist indes auch jenes, mit der sich die Wissenssoziologie auseinandersetzt, wie bereits dargestellt wurde. Dabei wurde deutlich, dass eine Institution erst zu einer Institution wird, wenn die Beteiligten um diese Erwartungen wissen und davon ausgehen können, dass auch andere mit den Erwartungen vertraut sind. Deshalb wird davon ausgegangen, dass Institutionen das gesellschaftliche Miteinander regeln, so dass sie nicht nur einschränkend wirken, sondern Zusammenleben erst ermöglichen. Verkehrsregeln beispielsweise mögen hin und wieder einschränken, sie gewähren aber auch einen gewissen Schutz, da man davon ausgehen kann, dass sich andere weitgehend daran halten. Schließlich können Organisationen selbst als Institutionen betrachtet werden, geht man wie Zucker (1988a; b) davon aus, dass sie selbst von kollektiven Akteuren institutionalisiert werden.

Es erscheint sinnvoll, diese sehr vielfältigen und weiten Institutionenbegriffe zu konkretisieren, um sie für die empirische Forschung nutzbar zu machen. Im Anschluss an Hasse & Krücken (2005) und Pries (2010) verstehe ich Institutionen als gefestigte Erwartungen, die von unterschiedlichen Erwartungsgruppen vorgebracht werden können. Scott systematisiert unterschiedliche Definitionen von Institutionen und unterscheidet *regulative, normative und kulturell-kognitive Elemente* (Scott 2014: 56). Durch diese Unterscheidung macht er auch den Begriff der *Legitimität* analytisch fassbar, da er ihn jeweils von den verschiedenen Ausprägungen von Institutionen ableitet (siehe unten). Scott schreibt Institutionen folgende Eigenschaften zu: Sie sind dauerhaft und relativ resistent gegenüber Veränderungen, sie geben Solidarität in sozialen Systemen und sie können über Generationen weitergegeben, gepflegt und reproduziert werden (ebd.: 57). Ein wichtiger Bestandteil von Institutionen sind Symbolsysteme, also Regeln, Normen und kulturell-kognitive Glaubensinhalte, welche in Interaktionen sichtbar werden. Sie generieren Handlungsmuster, welche sie wiederum konservieren und

auch verändern (Scott 2014: 57). Dabei teilt Scott Institutionen in drei Dimensionen auf:

1. Die erste Dimension betont den einschränkenden und *regulativen Charakter* von Institutionen. Forschung mit dem Fokus auf diese Art von Institutionen schenken regulativen Prozessen – Regeln und Gesetze, Kontrolle und Sanktionierungen – besondere Aufmerksamkeit. Die damit verbundenen sanktionierenden oder belohnenden Handlungen können sowohl von staatlicher Seite durch formalisierte, professionelle Akteure erfolgen, als auch durch informelle Mechanismen wie zum Beispiel Bräuche, in deren Folge mit »Schande« sanktioniert wird (vgl. ebd.: 59f.). Scott geht jedoch davon aus, dass regulative Institutionen nicht nur Einschränkungen mit sich bringen: »Although the concept of regulation conjures up visions of repression and constraint, many types of regulation enable and empower social actors and action, conferring licenses, special powers, and benefits to some types of actors.« (Ebd.: 61) Ein empirisches Beispiel für eine regulative Institution ist die Notwendigkeit einer rechtlichen Verfasstheit von religiösen Organisationen, was in den meisten Fällen dazu führt, dass sich Moscheen als Vereine organisieren. Dies bedeutet aber nicht nur Zwang, sondern eröffnet auch Möglichkeiten. So müssen Privatpersonen nun nicht mit ihrem Vermögen für die Gemeinschaft haften, wenn es beispielsweise um die Anmietung von Räumen geht.
2. Die *normative Säule* wird von der Forschungstradition hervorgehoben, welche die Bedeutung von Regeln und Normen für das soziale Zusammenleben betont. Diese Institutionen definieren sowohl die Ziele als auch den passenden Weg, um diese zu erreichen. Als Beispiel führt Scott das Ziel an: »ein Spiel muss gewonnen werden«. Der spezifizierte Weg wäre dann die Spielregeln oder Konzepte von Fair Play (vgl. ebd.: 64ff.). Akteure folgen den Normen, weil sie sie entweder verinnerlicht haben oder sich rational dafür entscheiden. Auch diese Institutionen werden ambivalent gesehen, da sie sowohl einen einschränkenden Charakter aufweisen, aber ebenso wie regulative Institutionen neue Möglichkeiten eröffnen können, indem Verantwortlichkeiten oder Privilegien geteilt werden. Werte und Normen können sich sowohl auf ein Kollektiv beziehen als auch auf Individuen und Rollen (vgl. ebd.: 64) wie zum Beispiel den Imam, dem gegenüber gewisse Erwartungen bzgl. Diensten bestehen und Vorstellungen darüber, wie er sich zu verhalten hat. Diese können von Seiten der Moscheebesucherinnen und -besucher und des Vereinsvorstandes geäußert werden, aber auch von externen Akteuren wie Integrationsstellen, die beispielsweise erwarten, dass Imame an Dialogveranstaltungen teilnehmen, genauso wie sie dies von christlichen Geistlichen erwarten würden.

3. Die dritte Säule betont *kulturell-kognitive Elemente* von Institutionen. Sie wird vor allem von Anthropologen (Geertz, Douglas), aber auch Soziologen wie Berger & Luckmann, DiMaggio, Goffman, Meyer & Powell betont (vgl. ebd.: 66f.) und schließt besonders an die wissenssoziologischen Konzepte von Mannheim und Garfinkel an. Mit der kulturell-kognitiven Dimension von Institutionen sind gemeinsame Konzeptionen gemeint, welche die soziale Wirklichkeit konstituieren und die Rahmen bilden, durch die Sinn entsteht (vgl. ebd.: 67).

Symbols – words, signs, gestures – have their effect by shaping the meanings we attribute to objects and activities. Meanings arise in interaction and are maintained and transformed as they are employed to make sense of the ongoing stream of happenings. (Ebd.: 67)

Institutionen in diesem Verständnis sind kollektive Konzeptionen von »wider belief systems and cultural frames«, »common beliefs« und »meaning systems« (ebd.: 69). Sie beziehen sich auf das implizite Wissen, das »wir machen das eben hier so«. Neo-Institutionalisten in dieser Tradition beziehen sich auf Weber, der soziales Handeln als einen Akt verstand, in dem der Handelnde dem Handeln Sinn zu spricht. Die Anschlussfähigkeit an die bereits dargestellten Konzepte bei Mannheim, Garfinkel und Berger & Luckmann werden hier deutlich. Diese kulturelle Perspektive bezieht sich auf die semiotischen Facetten von Kultur und behandelt sie nicht nur einfach als subjektive Standpunkte, sondern als objektive Symbolsysteme. Die Bezeichnung »kognitiv-kulturell« betont, dass innerliche interpretative Prozesse von externen kulturellen Rahmenbedingungen beeinflusst werden (vgl. ebd.: 67). Scott bezieht sich hier auf Hofstedes Definition von Kultur als mentales Programm, welches Denk-, Fühl- und Handlungsmuster bereitstellt (Hofstede 1991: 4).

Hier wird deutlich, dass die Dimensionen unterschiedliche Analyseebenen ansprechen. Während regulative Institutionen die Makroebene betreffen, sind es vor allem die kulturell-kognitiven Institutionen, welche von einer Gruppe geteilt werden, aber deren Träger Individuen sind und die somit zwischen Mikro- und Mesoebene angesiedelt sind. Darüber hinaus sprechen sie unterschiedliche Grade der Konkretheit und Expliziertheit an. Scott betont, dass es sich bei den drei Säulen um drei Elemente handelt, die als Idealtypen zu verstehen sind. In der empirischen Untersuchung wird man in den meisten Fällen wohl eher unterschiedliche Kombinationen der drei Elemente vorfinden (Scott 2014: 70f.). Ein Beispiel für eine Kombination ist die Regel »Nicht bei Rot über die Ampel gehen«. Sie weist selbstverständliche »Das-macht-man-so«-Elemente und den normativen Zeigefinger »Den-Kindern-ein-Vorbild« auf und wird zudem durch staatliche Autoritäten – die Verkehrspolizei – unterstützt und kann bei Missachtung zu

Sanktionierungen führen. Darüber hinaus führt die Regel zu mehr Sicherheit, da weitgehend davon ausgegangen werden kann, dass sich alle daran halten.

Rosenow-Williams wendet die drei Säulen auf islamische Dachorganisationen in Deutschland an und schlägt vor, die einzelnen Merkmale analytisch zu trennen¹¹. Sie fasst die *regulative Dimension* als rechtliche Basis von Gesetzen und Politiken (policies); die *kulturell-kognitive Dimension* als öffentliche Debatten und die Meinung der Wissenschaft, der Medien und der Öffentlichkeit im Allgemeinen; die *normative Dimension* als politische Erwartungen, welche auf der Logik der Angemessenheit beruhen (vgl. Rosenow-Williams 2012: 59).

Ich baue auf dieser Zuordnung auf, vor allem was die regulative Dimension betrifft. Hier werden Gesetze und politisches Handeln in den Blick genommen, welche sich auf Moscheen beziehen. In Anlehnung an Hasse & Krücken (2005) verstehe ich die beiden Dimensionen der normativen und kulturell-kognitiven Institutionen als explizite und implizite Erwartungen. Diese Erwartungen werden durch die Mitglieder und die muslimische Zielgruppe an die Moscheeorganisationen herangetragen. Rosenow-Williams argumentiert, dass sich der Neo-Institutionalismus nicht mit Mitgliederinteressen beschäftigt. Sie schlägt in Anlehnung an Streeck (1987) und Schmitter & Streeck (1981) eine Unterscheidung von *Mitgliederlogik* und *Einflusslogik* vor (Rosenow-Williams 2012: 50). Organisationen müssen demnach einerseits die Interessen der Mitglieder bedienen, sind andererseits aber auch auf Ressourcen wie Anerkennung, Legitimität und formalen Status von öffentlichen Autoritäten angewiesen (vgl. Schmitter & Streeck 1981). Zwar fokussiert die vergleichende Studie von Schmitter und Streeck auf profitorientierte Organisationen, die Autoren beschreiben jedoch eine generelle Spannung zwischen internen Erwartungen und externer Umwelt, die vermutlich auch in muslimischen Organisationen anzutreffen ist. Rosenow-Williams konnte für muslimische Dachorganisationen eine solche Spannung empirisch nachweisen.

Wie bereits ausgeführt zähle ich zu den Menschen, die das Handeln in Moscheen beeinflussen, vor allem die formalen Mitglieder, die durch demokratische Prozesse das Handeln bestimmen, sowie die Inhaber von Leistungsrollen. Sie sind Teil der Mitgliederlogik. Die weitere Zielgruppe der muslimischen Gläubigen, die nicht Mitglied sind, aber trotzdem (potentiell) die Angebote der Moscheen in Anspruch nehmen, sind nicht so einfach zuzuordnen. Gehören sie zur Mitgliederlogik oder zur Einflusslogik? In Anlehnung an Stichweh (2005) mache ich deshalb eine dreifache Unterscheidung in Organisation (formale Mitglieder, Inhaber von Leistungsrollen), die Publikumsrolle der muslimischen Öffentlichkeit und die Publikumsrolle der allgemeinen Öffentlichkeit (Gesamtgesellschaft und

11 Rosenow-Williams weist ebenfalls darauf hin, dass sie rein theoretischer Natur sind und sich empirisch überlappen und verbinden.

öffentliche Autoritäten). Ich argumentiere, dass diese drei Einheiten explizit und implizit Erwartungen an die Moscheen richten und deshalb das Handeln in den Moscheen einen Balanceakt zwischen deren Erwartungen darstellt. Daher nenne ich die Angehörigen der Publikumsrollen im Folgenden »Erwartungsgruppen«.

Aufgrund der vorherigen Ausführungen zu den unterschiedlichen Formen von Institutionen gehe ich davon aus, dass die regulative Dimension von Institutionen in Form von Gesetzen und Verordnungen auf der Ebene des Staates angesiedelt ist. Normative und kulturell-kognitive Institutionen sind allerdings überall vorzufinden, das heißt sie sind nicht nur auf Ebene der Gesamtgesellschaft, sondern auch innerhalb von Organisationen und auf Seiten der muslimischen Zielgruppe zu finden. Wenn Institutionen das soziale Leben regeln, dann tun sie dies überall. Daher werde ich die Mitglieder der Moscheen sowie ihre Zielgruppe in die Konzeption von institutionalisierten Erwartungen integrieren. Dies ist besonders deshalb wichtig, weil ich davon ausgehe, dass diese Mitglieder durch ihr Handeln die Moschee erst konstituieren.

Senge weist in dem Zusammenhang auf eine zentrale Problematik des Modells hin, wenn sie anmerkt, dass Scott den verschiedenen Institutionen eine Ebenengleichheit unterstellt. Sie argumentiert, dass »alle Institutionen *kognitiv* verankert sind, seien es nun Regeln, Gesetze, Werte etc. Regulative und normative Institutionen sind damit *Spezialfälle* von Institutionen.« (Senge 2011: 87). Diesen Einwand halte ich für berechtigt, denn kognitiv-kulturelle Institutionen haben ihre Grundlagen in geteilten Vorstellungen und Wissensstrukturen, die allem Handeln zugrunde liegen, demnach auch Normen und Regulativen. Jedoch würde ich nicht so weit gehen, das Modell für die empirische Forschung gänzlich zu verwerfen, vielmehr halte ich trotz der Kritik die drei Kategorien für sinnvoll, die relevante organisationale Umwelt von Moscheevereinen analytisch zu fassen. Allerdings ergänze ich den Einflussfaktor religiöser Konzepte in mein Verständnis von Institutionen¹². Dies halte ich für die Untersuchung von Moscheen für unerlässlich, ist doch ein zentraler Zweck einer Moschee, das fünffache Gebet zu gewährleisten und damit kollektive religiöse Praxis zu ermöglichen. Ich folge dabei Riesebrodts Religionsdefinition, welche religiöse Praktiken betont, die »sich durch die Bezugnahme auf persönliche und unpersönliche übermenschliche Mächte« (Riesebrodt 2007: 115) auszeichnen und die auf subjektiv angeeigneten Inhalten aufbauen. Hierzu lassen sich Beispiele nennen, wie religiöse Handlungen und Inhalte (z. B. das gemeinsame Gebet) eine religiös begründete Vorstellung

12 Bei Rosenow-Williams scheint mir der Faktor »religiöse Konzepte« vernachlässigt, was insofern überrascht, handelt es sich doch auch bei den Untersuchungsobjekten »Islamische Dachorganisationen« um Organisationen mit einem religiösen Bezug. Sicherlich kann man aber argumentieren, dass Dachorganisationen vor allem einen repräsentativen Charakter haben und weniger für im engeren Sinne religiöse Aufgaben zuständig sind.

Tabelle 1: Dimensionen von Institutionen.

| Dimension | regulative Dimension | normative Dimension | kulturell-kognitive Dimension |
|-----------|-----------------------------------|--|--|
| Akteure | der Staat | Gesamtgesellschaft / muslimische Gläubige und Mitglieder | muslimische Gläubige und Mitglieder |
| Inhalte | Regulative, Verwaltungsstrukturen | Diskurs, mediale Berichterstattung / religiöse Konzepte | Konjunktiver Erfahrungsraum, Sprache und Handeln |

von der Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) reproduzieren. Erwartungen basierend auf religiösen Konzepten können sich vor allem als normative Dimensionen von Institutionen äußern, z.B. wenn es um die Rolle des Imams geht.

Für eine kulturwissenschaftliche Perspektive auf Religion ist Religion allerdings nie etwas von Kultur Losgelöstes, sondern vielmehr ein Teil von ihr. Entsprechend definiert McCutcheon Religion als soziale Praktik, welche ein Teil von anderen kulturellen Praktiken ist:

Culture (...) is the larger category into which religious practices and beliefs fall when they are correctly understood as being no different in origin or implication from other social authorizing practices. (McCutcheon 2000: 175)

In der empirischen Untersuchung wird sich daher zeigen müssen, ob bestimmte Einflussfaktoren klar als religiös definierbar sind oder sich die verschiedenen Dimensionen in der Praxis überschneiden. Religiöse Vorgaben können dabei eine Rolle spielen, sind aber auch als Teil des konjunktiven Erfahrungsraumes zu beschreiben.

Die Dimensionen von Institutionen und welchen Akteuren ich sie zuordne, seien hier noch einmal in Tabelle 1 dargestellt. Die regulative Dimension umfasst den Staat mit seinen Regulativen, besonders jene, die sich auf Religion und Migration beziehen. Die normative Dimension verweist auf die Gesamtgesellschaft, deren Erwartungen durch die mediale Berichterstattung repräsentiert werden (vgl. Deephouse & Suchman 2008) sowie auf die Erwartungsgruppe der muslimischen Gläubigen und die Mitglieder und Leistungsrollen, repräsentiert durch religiöse Konzepte. Schließlich wird die kulturell-kognitive Dimension ebenfalls durch die Erwartungsgruppe der muslimischen Gläubigen sowie die Mitglieder und Leistungsrollen repräsentiert und ihre Erwartungen werden durch Handeln und Sprache beobachtbar.

J.W. Meyer & Rowan beschreiben eine mögliche Funktion von Institutionen, *den Mythos*, welcher analytisch wertvoll ist und daher hier eingebracht wird.

Institutionalized products, services, techniques, policies, and programs function as powerful myths, and many organizations adopt them ceremonially. But conformity to institutionalized rules often conflicts sharply with efficiency criteria; conversely, to coordinate and control activity in order to promote efficiency undermines an organization's ceremonial conformity and sacrifices its support and legitimacy. (J.W. Meyer & Rowan 1991: 41)

Organisationen nehmen in diesem Verständnis Institutionen »als Mythen« an, was zu internen Konflikten führen kann. Die Autoren identifizieren als wichtigen Mythos den von der Rationalität von Organisationen. Organisationen entwickeln verschiedene Strategien, um ein Bild von sich als rationaler Organisation aufrechtzuerhalten, obwohl die internen Abläufe dem nicht unbedingt entsprechen. Ein Mechanismus, damit umzugehen, ist internes Handeln und Darstellung nach außen oder Struktur zu entkoppeln (*decoupling*) (vgl. ebd.). Im Hinblick auf religiöse Organisationen ist ein solcher Mythos beispielsweise die mit Vorstellungen von Säkularisierung verbundene Idee von der »unsichtbaren Religion« (Luckmann 1991). Dies bedeutet, dass Religion und Religiöses nicht öffentlich sichtbar sein darf und Privatsache bleiben muss. Wenn religiöse Organisationen diese institutionalisierte Erwartung annehmen, dann werden sie sich ebenfalls »unsichtbar« verhalten (Erwartungserwartung).

Die Umsetzung dieser Mythen generiert Legitimität – umgekehrt die Missachtung Illegitimität. J.W. Meyer & Rowan argumentieren daher, dass Organisationen, die verbreitete Mythen adaptieren, erfolgreicher sind und es wahrscheinlicher ist, dass sie überleben (J.W. Meyer & Rowan 1991: 49f.).

Legitimität

Kommen wir zu einem weiteren zentralen Begriff des Neo-Institutionalismus, der bereits angeklungen ist, dem der Legitimität. Suchman gibt eine meiner Ansicht nach sehr gut fassbare und hilfreiche Definition des Begriffes, welche ansonsten in der Literatur oft diffus bleibt.

Legitimacy is a generalized perception or assumption that the actions of an entity are desirable, proper, or appropriate within some socially constructed system of norms, values, beliefs, and definitions. (Suchman 1995: 547)

Die sozial konstruierten Systeme, die Suchman nennt, sind in der Sprache der Neo-Institutionalisten institutionelle Rahmenbedingungen, innerhalb derer Organisationen Legitimität erlangen. Eine Quelle von Legitimität kann nach Deephouse & Suchman die Gesamtgesellschaft sein, indem Praktiken und Mythen angenommen werden, die in der Gesellschaft weit verbreitet sind. Auch kann Legitimität durch die Medien (Journalismus, Massenkommunikation) verliehen werden, die die öffentliche Meinung reflektieren und beeinflussen, sowie

durch die Vernetzung mit anderen, als legitim erachteten Akteuren (Deephouse & Suchman 2008: 55f.). Die theoretische Grundannahme besteht darin, dass Legitimität eine Grundbedingung für die Existenz von Organisationen ist (vgl. Scott 2014).

Ich argumentiere, dass zu den institutionellen Rahmenbedingungen die Erwartungen verschiedener Gruppen gehören, gehe ich davon aus, dass Moschee-Organisationen Legitimität auf verschiedenen Ebenen und gegenüber verschiedenen Erwartungsgruppen zu erlangen suchen. Gerade die muslimische Gruppe ist wichtig, denn die Moschee funktioniert per se lediglich, wenn sich Menschen darin aufhalten, das Gebet verrichten und an den Programmen teilnehmen. Dies tun sie aber höchstwahrscheinlich nur, wenn sie die Moschee als legitim auffassen. Ein Beispiel hierfür ist die Ahmadiyya-Moschee in Zürich, welche in den 1970ern die einzige Moschee in der weiteren Umgebung war und auch von Musliminnen und Muslimen aus Süddeutschland besucht wurde. Diese Praxis nahm rapide ab, als sich die Auffassung durchsetzte, dass die Ahmadiyya-Bewegung eine muslimische »Sekte« sei¹³. Dadurch verlor die Moschee ihre Legitimität für Nicht-Ahmadiyya-Anhänger. Dies verdeutlicht, dass die Bedeutung von Legitimität erst dann zutage tritt, wenn sie verloren gegangen ist, »suggesting that it is not a specific resource, but a fundamental condition of social existence« (ebd.: 72). Die Moschee existiert zwar noch, hat jedoch in ihrer Bedeutung stark abgenommen und wird fast ausschließlich von Anhängern der Ahmadiyya-Bewegung aufgesucht.

Legitimität generiert sich aus entsprochenen Institutionen (in der hier verwendeten Begrifflichkeit) aus erfüllten Erwartungen.

However (...) legitimacy is not a commodity to be possessed or exchanged but a condition reflecting perceived consonance with relevant rules and laws or normative values, or alignment with cultural-cognitive frameworks. (Ebd.: 72)

Scott verbindet seine dreifache Konzeption von Institutionen mit dem der Legitimität und bietet damit ein Instrumentarium, organisationales Handeln konkreter zu fassen. Quellen von Legitimität sind die oben bereits dargestellten Erwartungsgruppen einer Organisation, »audiences who observe organisations and make legitimacy assessments« (Deephouse & Suchman 2008: 54). Sie umfassen die Mitglieder und Leistungsrollen einer Moschee, die muslimische Zielgruppe sowie die Ebene der Gesamtgesellschaft und des Staates.

13 Siehe Interview mit S. Ahmed (ZH_Explnt_01). Die Abkürzung bezieht sich auf ein Expert*inneninterview (Explnt), welches ich in Zürich (ZH) geführt habe. Die Nummer 01 ist die laufende Nummer in der Erhebung. Eine Liste des empirischen Materials mit den genauen Angaben findet sich im Anhang dieser Arbeit (siehe Anhang C).

Die *regulative Dimension* von Institutionen zielt auf das Erlangen von Legitimität durch die Konformität mit Regeln. Legitime Organisationen operieren demnach in Übereinstimmung mit rechtlichen Anforderungen. Eine *normative Konzeption* betont die moralische Basis, auf der Legitimität erlangt wird, also dem Befolgen von gesellschaftlichen Regeln. *Kulturell-kognitive Elemente* von Institutionen zielen auf die Erlangung von Legitimität durch eine gemeinsame Definition der Situation, des Referenzrahmens. Legitimität wird auf Grundlage der Konformität mit impliziten Erwartungen aus dem konjunktiven Erfahrungsraum erlangt. Während die anderen Elemente explizierbar sind, sind die kognitiv-kulturellen Elemente diejenigen, die auf selbstverständliche und unbewusste Erwartungen aufbauen (vgl. Scott 2014: 74).

Die Erwartungen können von unterschiedlichen Akteuren unterschiedlich ausfallen und miteinander in Konflikt stehen. Um beispielsweise Legitimität gegenüber den Besucherinnen und Besuchern einer Moschee zu gewinnen, sind andere Handlungen und Strategien notwendig, als gegenüber staatlichen Akteuren und einer allgemeinen Öffentlichkeit (Mitgliederlogik und Einflusslogik). Ich nehme an, dass es zum Beispiel aus Ressourcengründen nicht immer möglich ist, alle Erwartungen zu bedienen, so dass sich für die eine oder andere Variante entschieden werden muss und es zu Interessenskonflikten kommt. So schreiben J.W. Meyer & Rowan: »(...) organizations in search of external support and stability incorporate all sorts of incompatible structural elements.« (J.W. Meyer & Rowan 1991: 56). Wie also gehen Organisationen mit inkonsistenten Erwartungen um? Auch hier verweisen J.W. Meyer & Rowan (ebd.) auf die Strategie der Entkoppelung (*decoupling*), durch die Organisationen mit Inkonsistenzen umgehen können, ohne ihre Legitimität zu verlieren. Während Organisationen darum bemüht sind auf den institutionellen Druck zu reagieren, indem sie Strukturen und Regeln anpassen, entkoppeln sie gleichzeitig oftmals die Aktivitäten von diesen formalen Strukturen. So ist es z.B. in einem Verein notwendig, dass es einen Vorstand gibt, also bestimmte formale Rollen besetzt sind. Diese müssen jedoch nicht deckungsgleich sein mit den Personen, die die eigentliche Arbeit in den Moscheen machen.

Strategien im Umgang mit den unterschiedlichen Erwartungen können verschiedene Auswirkungen auf religiöse Organisationen haben. Ein Beispiel beschreibt DiMaggio:

The implications for religious organizations of pressures to conform to external standards of legitimacy may be significant. To what extent, for example, might participation in ecumenical activities tempt representatives of nonconforming religious groups to softpeddle rough edges in doctrine? If so, do such activities generate cosmopolitans who return to their churches as campaigners for doctrinal »moderation«? (DiMaggio 1998: 14)

Ein weiteres Beispiel können Spannungen zwischen baurechtlichen Verordnungen und den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen sein, wie sie beim Neubau von Sakralgebäuden auftreten können. Welche Kompromisse werden von Seiten der Organisation gemacht, um die Erwartungen zu erfüllen? Führen diese Kompromisse zu Veränderungen in der religiösen Praxis?

Das Austarieren verschiedener Erwartungen, die aus unterschiedlichen Richtungen kommen, ist das, was neo-institutionalistische Forschung interessiert (vgl. Pries 2010). Die Religionswissenschaft kann hier einen wichtigen Beitrag leisten, indem religiöse Konzepte und Konformität mit religiösen Erwartungen als Quellen für Legitimität hinzugezogen werden. So kann diese Arbeit mit einem Brückenschlag zwischen Soziologie und Religionswissenschaft einen Beitrag zu einem kontextuellen Verständnis von religiösen Organisationen leisten.

Isomorphien: Angleichungsprozesse im organisationalen Feld

Wagt man einen Blick auf Moscheen in der Schweiz und in Österreich, so erkennt man viele Gemeinsamkeiten im Hinblick auf ihre Angebote oder ihre Verfasstheit. Wie können diese Ähnlichkeiten erklärt werden? Forschende in der Tradition des Neo-Institutionalismus, vor allem DiMaggio & Powell (1991b), haben sich intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, warum sich Organisationen ähneln. Um die Wechselwirkungen mit der Umwelt und anderen Organisationen analysieren zu können, muss zunächst gefragt werden, welche Akteure für die Organisation relevant sind und einen Bezugsrahmen bilden. Diese formen das *organisationale Feld* und mit diesen steht die religiöse Organisation in einem wechselseitigen Legitimationsverhältnis.

By organizational field we mean those organizations that, in the aggregate, constitute a recognized area of institutional life: key suppliers, resource and product consumers, regulatory agencies, and other organizations that produce similar services or products. (Ebd.: 64f.)

Für religiöse Organisationen wären dies beispielsweise andere Gemeinschaften der gleichen oder einer anderen Religion, insbesondere Kirchen, oder auch karitative Nicht-Regierungsorganisationen, denn sie bieten ähnliche »Produkte« an. Aber auch staatliche Akteure wie Fachstellen für Integration oder Dachorganisationen gehören zum organisationalen Feld, denn sie stehen mit den Moscheen in Kontakt und beeinflussen sie mutmaßlich. Die Frage aber, wer zum Feld gehört, ist letztlich nur empirisch zu beantworten.

Innerhalb eines organisationalen Feldes kommt es zu Angleichungsprozessen, welche *institutionelle Isomorphie* genannt werden. DiMaggio & Powell (ebd.: 67ff.) unterscheiden hierbei drei Mechanismen: erzwungene, mimetische und normative Isomorphie.

1. *Erzwungene Isomorphie* erfolgt aufgrund formellen oder informellen Drucks durch andere Organisationen und durch kulturelle Erwartungen in der Gesellschaft, in der die Organisationen verankert sind. Dies sind insbesondere staatliche Vorgaben, die sich als Gesetze niederschlagen (vgl. auch regulative Institutionen). Für religiöse Gemeinschaften sind es insbesondere die Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften, aber auch bau- und bildungsrechtliche Fragen können relevant werden. Schon allein das Vereinsrecht erfordert von den nicht öffentlich-rechtlich anerkannten Gemeinschaften, entsprechende Statuten auszuarbeiten und formale Strukturen anzunehmen. Damit werden die Gemeinschaften in ihrer Struktur einander ähnlich. Der Druck kann jedoch auch subtiler sein: So haben muslimische Dachverbände die Position eines oder einer Medienbeauftragten eingerichtet, um der gestiegenen Nachfrage aus der Presse gerecht zu werden und damit auf den ausgeprägten medialen Islamdiskurs zu reagieren (vgl. auch Rosenow-Williams 2012: 239).
2. *Mimetische Isomorphie* tritt häufig dann auf, wenn sich das Feld mit hoher Unsicherheit konfrontiert sieht. Ein Mangel an Problemlösungsstrategien, heterogene oder uneindeutige Umwelterwartungen oder unklare Ziele führen dazu, dass sich Organisationen an anderen orientieren und diese imitieren (vgl. DiMaggio & Powell 1991b: 69). Dabei geht es vor allem um die Übernahme von Praktiken. Nachahmung muss allerdings nicht intendiert sein, sondern kann beispielsweise durch den Transfer von Personal geschehen. Besonders als erfolgreich und legitim wahrgenommene Organisationen werden dabei am ehesten in ihren Praktiken nachgeahmt. Ein empirisches Beispiel, welches in der Analyse noch detaillierter dargestellt werden wird, sind Tage der offenen Moschee, mit denen das Format des Tags der offenen Tür als Werbestrategie adaptiert wird.
3. *Normative Isomorphie* rührt nach DiMaggio & Powell von Bemühungen einer Berufsgruppe her, einen gemeinsamen Orientierungsrahmen mit den Bedingungen und Methoden ihrer Arbeit herzustellen. Dieser dient wiederum der Legitimation und Autonomie der Profession (Professionalisierung). Ein Beispiel sind Religionslehrerinnen in Zürich, die sich zu einem Verein zusammengeschlossen haben (VIRPS – Verein für Islamische Religionspädagogik Schweiz) und sich dadurch auf gemeinsame Vorstellungen berufen, was Standards, Material und didaktische Konzepte angeht. Diese ähnlichen Praktiken und Unterrichtsstile verbreiten sich dann in den Moscheen im organisationalen Feld, dadurch, dass die Lehrpersonen dort unterrichten.

Das genannte Beispiel der Religionslehrerinnen zeigt, dass die verschiedenen Formen von Isomorphie rein idealtypisch zu verstehen sind und sich in der empirischen Beobachtung oft überschneiden – hier normative und mimetische

Isomorphie. Auch die Verfasstheit von Religionsgemeinschaften als Vereine kann als Ausdruck von Zwang, Imitation und normativen Druck gesehen werden. In der Analyse ist daher genauer auf die Wechselwirkung der drei Formen zu achten. Wichtig ist indes zu betonen, dass die von DiMaggio & Powell beschriebenen Prozesse nicht auf die organisationale Struktur beschränkt bleiben, sondern sich auf Praktiken beziehen. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist deshalb interessant zu untersuchen, inwiefern sich diese Mechanismen auch auf religiöse Überzeugungen und Praktiken auswirken.

Czarniawska & Joerges (1996) schließen an die Konzepte von DiMaggio & Powell an, kritisieren jedoch deren Fokus auf den Einfluss externer Kräfte auf das Handeln in Organisationen. Stattdessen lenken sie den Blick auf interne Prozesse, was vor dem Hintergrund der Bedeutung der Mitglieder in den Moscheen wichtig ist.

From our point of view, a time-and-space collective constantly selects and de-selects among a common repertoire of ideas plans for action, and the ideas repetitively selected acquire institutional status. (Ebd.: 38)

In ihrem Verständnis sind Institutionen Ideen, die immer wieder von Organisationen gewählt werden. Diese Ideen werden in den lokalen Kontext der Organisation übersetzt und materialisieren sich in organisationalem Handeln (ebd.: 44). Sowohl die Verpflanzung einer Idee in einen neuen Kontext als auch die Übersetzung in Handeln fördern Prozesse der Institutionalisierung. In dieser Hinsicht generieren Institutionen ein Muster organisationalen Handelns, welches dann beobachtbar ist (vgl. Senge 2011: 18). Veränderung entsteht für Czarniawska & Joerges durch die ständige bewusste Anpassung der Organisationen an die institutionellen Anforderungen ihrer Umwelt, denn »it activates the intentional processes of creation of meaning« (Czarniawska & Joerges 1996: 47). Durch die Angleichung des Handelns entsteht dann letztlich Legitimität, wie bereits dargestellt wurde.

Ob nun die Adaption von Ideen, Institutionen oder Mythen bewusst oder unbewusst abläuft, soll an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Interessant erscheint jedoch die Idee der Übersetzungs- und Anpassungsleistung von Organisationen an ihren lokalen Kontext. Denn mit diesem Ansatz kann so auch Wandel in Organisationen erklärt werden.

2.3 Zusammenfassung und Rückbindung an den Gegenstand: Moschee als sich durch Handeln reproduzierende soziale Wirklichkeit

Auf Grundlage der dargestellten theoretischen Ansätze wird der Forschungsgegenstand »Moscheen in der Schweiz und in Österreich« als ein Phänomen erfasst, welches durch Handeln und Sprache (Interaktion) hervorgebracht und reprodu-

ziert wird. Mannheims dokumentarische Methode ist für den Gegenstand aufgrund ihres Verständnisses von Kollektivvorstellungen besonders anschlussfähig, da es sich in dem Falle einer Moschee um einen Ort handelt, an dem Menschen zusammenkommen, gerade weil Rituale wie das Freitagsgebet nicht als Individuum durchgeführt werden können. Der Ort Moschee ist deshalb auf das Ganze der Gläubigen angewiesen. Für die Erforschung religiöser Gruppen, die sich zu gemeinschaftlichem Religionsvollzug zusammenfinden, eignet sich dieser Ansatz deshalb besonders. Die Aktualisierung und Reproduktion der Vorstellungen, die diesem gemeinschaftlichen Zusammenkommen zugrunde liegen, ist auf eine Mehrzahl von Individuen angewiesen und erfolgt über Sprache und Handeln. Deshalb wird hier davon ausgegangen, dass die Reproduktion und immerwährende Neu-Konstruktion des gemeinsamen Erfahrungsraums, welcher dem Phänomen »Moschee« zugrunde liegt, von vielen Individuen kollektiv vollzogen werden muss (vgl. Mannheim 1980: 232). Das, was eine Moschee ausmacht, stellt also eine interaktive Leistung dar. Dabei zähle ich die Mitglieder und die Inhaber von Leistungsrollen zu denjenigen Personen, deren Handeln für die Konstruktion einer Moschee maßgeblich ist. Der interaktive Prozess findet jedoch nicht nur innerhalb, sondern auch mit der muslimischen Zielgruppe, der Gesamtgesellschaft und den regulativen staatlichen Organen, also den unterschiedlichen Erwartungsgruppen statt.

Meine übergreifenden Fragen lassen sich damit folgendermaßen formulieren: *Wie lässt sich das, was wir als »Moschee« in Form von Handeln wahrnehmen, beschreiben und wie wird dieses Phänomen interaktiv hergestellt? Welcher gemeinsame Erlebniszusammenhang liegt den Interaktionen zugrunde und welche (institutionalisierten) Erwartungen spiegeln sich darin wider?*

Die dargestellten Elemente der Wissenssoziologie Mannheims und der Ethnomethodologie Garfinkels ergänzen sich und lassen sich besonders in einem Punkt an die Konzepte des Neo-Institutionalismus anschließen: Alle drei verweisen auf implizite und kollektiv geteilte Vorstellungen, welche bei Garfinkel und Mannheim »konjunktiver Erfahrungsraum« oder »Erlebniszusammenhang« genannt werden, im Neo-Institutionalismus »Institutionen« – wobei besonders die gemeint sind, die auf der kognitiv-kulturellen Dimension zu verorten sind. Da sich dieser gemeinsame Erfahrungs- und Wissensraum in Begriffen niederschlägt, wird er analytisch fassbar und kann mit den Methoden qualitativer Forschung erschlossen werden.

Der Einfluss der Erwartungen verschiedener Gruppen auf das Handeln in Moscheen lässt sich mit verschiedenen Konzepten des Neo-Institutionalismus erschließen. Hier werden Fragen nach Wandel, Angleichungsprozessen und Legitimität in den Vordergrund gerückt. Die wichtigsten Mechanismen sind Institutionen, Legitimität, Mythen, Isomorphien und Entkopplung.

In der Untersuchung von Moscheen folge ich der dreifachen Unterscheidung von Institutionen nach Scott, den regulativen, den normativen und den kognitiv-kulturellen Institutionen. Aufbauend auf der Definition, wonach Institutionen als gefestigte Erwartungen und Vorstellungen verstanden werden, gehe ich davon aus, dass diese Erwartungen von unterschiedlichen Erwartungsgruppen an Moscheen herangetragen werden. Darüber hinaus sind die Erwartungen empirisch aus den Relevanzsetzungen der Moscheemitglieder zu erschließen, da sie auch als Erwartungserwartungen das Handeln in den Moschee bestimmen. Dabei werde ich insbesondere darauf achten, wie Institutionen in Form von Ideen adaptiert und in den lokalen Kontext übersetzt werden (vgl. Czarniawska & Joerges 1996).

Als Ausgangspunkt nehme ich also an, dass das, was als »Moschee« wahrnehmbar gemacht wird, nicht fix ist, sondern einem Aushandlungsprozess unterliegt. Daran anschließend nehme ich an, dass dieser Prozess maßgeblich von drei Seiten bestimmt wird:

1. Zum Ersten von denjenigen, die das Handeln in Moscheen mitgestalten und die damit einen geteilten Erfahrungsraum erzeugen. Dies sind der Moscheevorstand, formale Mitglieder, Imame und weitere engagierte Personen mit Leistungsrollen, die für die Aktivitäten und Angebote verantwortlich sind und diese tragen. Hier treffen unterschiedliche Erwartungen (normative und kulturell-kognitive Institutionen) an den Ort Moschee aufeinander: Was soll in einer Moschee passieren, was nicht? Welche Art von Aktivitäten werden gewünscht und welche Aufgaben und Funktionen soll eine Moschee übernehmen? Diese Erwartungen können von verschiedenen Faktoren beeinflusst werden. So können religiöse Vorstellungen eine Rolle spielen, die Praxis aus dem Heimatland oder allgemein ein Verständnis von Vereinstätigkeit. Die diesen Ideen zugrunde liegenden, geteilten normativen und kulturell-kognitiven Institutionen gilt es zu analysieren und ich werde untersuchen, wie sie sich im sozialen Handeln in Moscheen widerspiegeln.

Die Aufgabe der Moscheeverantwortlichen ist es schließlich, die Moschee als eine solche wahrnehmbar zu machen, um sie zu legitimieren und ihren Fortbestand zu sichern. Ist sie für Besucherinnen und Besucher als Moschee nicht erkennbar, bleiben sie fern, und die personelle und finanzielle Grundlage bricht weg. Wahrnehmungen, Erwartungen, Handeln und Legitimität stehen damit in einem engen Wechselverhältnis und bedingen sich gegenseitig.

2. Die zweite relevante Gruppe ist die der muslimischen Zielgruppe. Dies sind Besucherinnen und Besucher, die die Angebote konsumieren und welche beispielsweise ihre Kinder zum Religionsunterricht bringen oder am Frauentreffen teilnehmen. Auch sie haben Erwartungen gegenüber der Moschee und

verleihen ihr Legitimität durch ihre Partizipation. Auf dieser Ebene spielen ebenfalls normative und kulturell-kognitive Institutionen eine Rolle.

3. Schließlich sind es die Ebenen der Gesamtgesellschaft und des Staates, widergespiegelt in dem von den Massenmedien vermittelten Islamdiskurs oder gegossen in die regulativen Rahmenbedingungen, welche für das Handeln in den Moscheen bedeutsam sind. Die mediale Berichterstattung zeichnet ein Bild von Moscheen als Ort der Desintegration und Abschottung. Ich nehme daher an, dass diese (meist negativen) Erwartungen von denjenigen verarbeitet und explizit oder implizit mitgedacht werden, die für das Handeln in Moscheen verantwortlich zeichnen und dass sie mit unterschiedlichen Strategien, zum Beispiel der Teilnahme am Tag der offenen Moschee, darauf reagieren. Dies kann schließlich als Strategie gesehen werden, Legitimität zu erlangen (siehe Kap. 5.4).

Regulative Vorgaben wie das Vereinsrecht beeinflussen ebenfalls Moscheen in ihrem Handeln, was besonders auf die Organisationsstruktur Auswirkungen hat. Wie bestimmt das Vereinsrecht die Machtverteilung zwischen Vorstand und religiösem Fachpersonal? Was bedeutet dies für die Rolle des Imams? Wie verändert dies den Handlungsspielraum einer Moschee?

Darüber hinaus wird das organisationale Feld durch weitere Akteure konstituiert wie beispielsweise andere Religionsgemeinschaften oder Wohlfahrtsorganisationen, an denen eine Orientierung erfolgen und Angleichung an sie stattfinden kann (Isomorphie). Zu vermuten ist weiterhin, dass Moscheen mit unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Erwartungen und Zwängen umgehen und gleichzeitig versuchen müssen, ihre Legitimität zu wahren.

Durch den Vergleich von Moscheeorganisationen in der Schweiz und in Österreich werde ich über die Ländergrenzen hinweg charakteristische religiöse und nicht-religiöse Alltagshandlungen untersuchen und in diesem Sinne die Rekonstruktion einer »typischen Moschee« in mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaften anstreben. Dabei gehe ich in Anlehnung an Glick Schiller (2010) davon aus, dass Phänomene nicht in erster Linie an nationalstaatliche Grenzen gebunden sind. Wenn jedoch die soziale Wirklichkeit einer Moschee interaktiv und unter Einfluss der gesellschaftlichen Umwelt hergestellt wird, ist anzunehmen, dass aufgrund gewisser unterschiedlicher Rahmenbedingungen – insbesondere auf der regulativen Ebene – von einem unterschiedlichen Erscheinen des Phänomens Moschee auszugehen ist. Dies bedeutet bezogen auf Moscheen, dass sich ihre Bedeutung wandeln und sie je nach externen und internen Bedingungen unterschiedlich ausfallen kann. Deshalb sind der Vergleich und die Kontrastierung von unterschiedlichen Fällen aus den beiden Ländern Schweiz und Österreich hilfreich, wobei in den Vergleichsfällen besonders die öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften eine Rolle spielen dürfte (siehe Kap. 5.5).

Um die gesellschaftliche Verankerung von Moscheen besser zu verstehen, werde ich im Folgenden den Kontext muslimischer Organisationen und muslimischen Lebens in der Schweiz und in Österreich darlegen.

3 Muslimische Gläubige und Organisationen in der Schweiz und in Österreich: Hintergründe, Rahmenbedingungen und Forschungsstand

Die Gründung von Moscheen in der Schweiz und in Österreich ist untrennbar mit der Zuwanderung von Musliminnen und Muslimen im Zuge der Arbeitsmigration ab den 1960er Jahren und aufgrund der Balkankriege in den 1990er Jahren verbunden. In einem Punkt unterscheidet sich die Geschichte der Institutionalisierung muslimischen Lebens in den beiden Ländern: Aufgrund der Ausweitung Österreich-Ungarns auf das Gebiet des heutigen Bosniens und der Herzegowina lebten schon vor gut 100 Jahren Musliminnen und Muslime auf österreichischem Territorium. Um ihnen die öffentliche Religionsausübung zu ermöglichen, war eine rechtliche Grundlage notwendig, die im Islamgesetz von 1912¹ festgeschrieben wurde. Die später daraus resultierende öffentlich-rechtliche Anerkennung des muslimischen Dachverbandes »Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich – IGGiÖ« stellt im Vergleich zur Schweiz den größten Unterschied im Verhältnis von Staat und muslimischen Organisationen dar und ich vermute, dass diese Anerkennung auch Auswirkungen auf die Moscheen hat.

Inhalt der folgenden Ausführungen ist zunächst ein Überblick über das Forschungsfeld der muslimischen Gläubigen und ihrer Moschee-Organisationen. Um das Handeln in Moscheen und die Einflussfaktoren auf dieses Handeln untersuchen zu können, werden Moscheen in ihrem gesamtgesellschaftlichen Kontext verortet. Neben historischen Entwicklungen sowie aktuellen Zahlen und Fakten geht es daher insbesondere um die institutionelle Einbettung von Moscheen im Hinblick auf den rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmen. Schließlich werde ich Augenmerk auf den Islam-Diskurs in beiden Ländern legen, denn ich vermute, dass dieser einen Einfluss auf das Handeln in Moscheen hat. Daran schließt sich ein Überblick über den Stand der Forschung zu Moscheen in der Schweiz und in Österreich an, wobei auch ein Blick über die Landesgrenzen in andere

1 Langtitel: Gesetz, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft.

europäische Länder geworfen wird. Den Abschluss bilden sich daraus ergebende Fragen und Annahmen, die in der Arbeit beantwortet und analysiert werden.

3.1 Forschungskontext Schweiz

3.1.1 Geschichte und Institutionalisierung muslimischen Lebens

Die für die heutige Moschee-Landschaft in der Schweiz bedeutenden Immigrationswellen² fanden in den letzten 60 Jahren statt (vgl. Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 633). In den späten 1960er Jahren kamen aufgrund eines akuten Mangels an Arbeitskräften überwiegend Männer aus südeuropäischen Ländern in die Schweiz. Neben Spaniern und Italienern waren dies vor allem Türken und Menschen aus dem damaligen Jugoslawien. Aufgrund des anfangs provisorischen Charakters des Aufenthaltes bildete sich zunächst kaum kulturelles und religiöses Leben. In den 1970er Jahren änderte jedoch die Schweiz die Rechtslage und machte einen Familiennachzug möglich. Infolgedessen wurden in den 1980er Jahren die ersten Moscheevereine gegründet (vgl. Behloul & Lathion 2007: 200) und viele Zugezogene stellten sich auf einen längeren Aufenthalt ein oder schlossen eine Rückkehr in die Herkunftsländer ganz aus. Zwei Ausnahmen in diesem zeitlichen Ablauf bilden die erste Moschee der Schweiz, welche bereits 1963 von der Ahmadiyya-Gemeinde in Zürich eröffnet wurde, und die 1978 eröffnete Moschee in Genf. Insgesamt aber sind Moscheen in der Schweiz ein vergleichbar junges Phänomen.

Neben Arbeit und Familienzusammenführung war der dritte Grund für die Zuwanderung politischer Natur – und ist dies nach wie vor. Seit Anfang der 1980er Jahre waren es vor allem Kriegsflüchtlinge und politisch Verfolgte, die in die Schweiz kamen. In den 1990er Jahren flohen insbesondere Menschen aus Bosnien-Herzegowina und dem Kosovo vor den Auseinandersetzungen in ihren Ländern. In jüngster Zeit sind es politisch Verfolgte und Kriegsflüchtlinge aus dem Nahen und Mittleren Osten und Afrika. Es handelt sich dabei also weniger um eine klar abgrenzbare Einwanderungswelle als um eine andauernde Bewegung (Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 633). Durch die Einwanderung aus unterschiedlichen Regionen hat sich in den letzten Jahren auch das Zielpublikum von Moscheen immer wieder verändert.

Allerdings waren die ersten Moscheen zunächst noch nicht nach der Herkunft und der religiösen Tradition ihrer Mitglieder ausdifferenziert (vgl. Herzog

2 Durch die Ansiedlung von Sarazenen im Alpenraum vor gut 1000 Jahren gab es in der Schweiz bereits eine sehr frühe Präsenz muslimischen Lebens. Vgl. Behloul (2012a) und <http://vi-oz.ch/uncategorized/grundsatzerklaerung/>, zuletzt geprüft am 03.01.2017.

& Spielhaus 2015: 427). So zählten in den Anfängen der Mahmud-Moschee der Ahmadiyya-Bewegung in Zürich neben Menschen aus der Schweiz sogar Gläubige aus dem süddeutschen Raum zu den meist männlichen Besuchern (vgl. Beyeler 2010: 78). Diese stammten großteils weder aus Pakistan noch waren sie Anhänger der Ahmadiyya-Bewegung³. In den folgenden Jahren kam es aber zu einer Ausdifferenzierung der Vereinslandschaft entlang ethnischer und ideologischer Linien (vgl. C. Monnot 2016). Dies ist bis heute weitgehend so geblieben und verdeutlicht, dass die Bedeutung der Moscheen über die Ermöglichung religiöser Praxis hinausgeht und kulturelle, religiöse und teilweise politische Sozialisation mit einschließt (vgl. Yükleyn 2012: 9).

Die Diversifizierung der Moscheevereine steht auch mit der Gründung der Dachverbände in Zusammenhang (vgl. Herzog & Spielhaus 2015: 427). So haben sich in der Schweiz gesamtschweizerische Dachverbände mit ethnischen und ideologischen Profilen etabliert. Viele dieser Verbände sind Mitglied im Dachverband FIDS (Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz), der größten islamischen Organisation in der Schweiz, welcher Ansprechpartner für Bund, Kantone und Gemeinden sein und einen einheitlichen Islam vertreten möchte⁴. 2017 gehörten ihr laut eigener Auskunft 12 Dachverbände an und sie vertritt 170 islamische Zentren in der Schweiz. Darüber hinaus existiert seit 2009 der Islamische Zentralrat Schweiz (IZRS). Aktuelle Zahlen, wie viele Moscheen oder Dachverbände von ihm vertreten werden, existieren jedoch nicht. Anfang 2012 wurden Pläne bekannt, nach denen die beiden muslimischen Dachorganisationen KIOS (Koordination Islamischer Organisationen Schweiz) und FIDS eine sogenannte »Umma-Schweiz«, ein muslimisches Parlament für die Schweiz, planen. Es ist bis dato aber noch zu keinen konkreten Schritten gekommen (vgl. Herzog 2012). Darüber hinaus gibt es kantonale Dachverbände, die die Interessen der Musliminnen und Muslime auf Kantonsebene vertreten. An ihnen zeigt sich die rechtliche Strukturierung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz, denn die Regelung des Verhältnisses ist Kantonssache. Daher sind es die Kantone, innerhalb deren Grenzen Verbände am meisten für die Interessen der Gläubigen erreichen können. Einige der Dachverbände haben sich zum Ziel gesetzt, in ihren jeweiligen Kantonen die öffentlich-rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu erwirken (vgl. Tunger-Zanetti 2015; Tanner-Tiziani 2010). Der heute im Kanton Zürich etablierte Dachverband Vereinigung islamischer Organisationen Zürich (VIOZ) wurde 1995 gegründet⁵. Er

3 Nachdem die Ahmadiyya-Bewegung 1974 von dem pakistanischen Präsidenten Bhutto zur nicht-muslimischen Minderheit erklärt wurde, kamen andere Gläubige nicht mehr zum Gebet (vgl. Beyeler 2010: 78).

4 Vgl. http://www.fids.ch/?page/_id=344, zuletzt geprüft am 15.05.2017.

5 In den folgenden Jahren wurden die Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern (VIOKL; heute Islamische Gemeinde Luzern – IGL), in St. Gallen der Dachverband isla-

ist besonders wichtig, da sich die Erhebung in der Schweiz auf den Kanton Zürich bezieht. Die VIOZ hat nach eigenen Angaben derzeit 30 Mitgliedsorganisationen, welche 40 Moscheen im Kanton Zürich betreuen⁶. Die Vereinigung ist Ansprechpartnerin für die Stadt Zürich, den Kanton sowie Kirchen und andere Organisationen. Sie »setzt sich für die Interessen der Muslime sowie ihrer Mitgliedsorganisationen im Geiste gesellschaftlichen Konsenses und hiesigen Rechts ein«⁷. Dies umfasst, neben der Rolle als Ansprechpartnerin, unter anderem die Einrichtung von Grabfeldern sowie den Aufbau von Seelsorgestrukturen⁸. Darüber hinaus organisiert die VIOZ einmal im Jahr einen Tag der offenen Moschee und koordiniert Moscheeführungen für Schulklassen und interessierte Gruppen. Die VIOZ hat bereits verschiedene Handreichungen herausgebracht, so z.B. einen Wegweiser für Muslime im Militärdienst.

Neben den kantonalen Dachverbänden gibt es weitere Verbände mit ethnischem oder ideologischem Profil⁹. Für diese Arbeit relevant ist vor allem die Türkisch-Islamische Stiftung Schweiz (İsviçre Türk Diyanet Vakfı), kurz Diyanet, welche wie die DİTİB in Deutschland oder die ATİB in Österreich organisiert ist und eng mit der türkischen Religionsbehörde (Diyanet İşleri Başkanlığı) verbunden ist¹⁰. In den Medien wurde in letzter Zeit wiederholt die Auslandsfinanzierung der Imame thematisiert (vgl. o.V. 2016; Hägler 2016). Dabei wird die Frage aufgeworfen, inwiefern die Diyanet-Moscheen in der Schweiz durch die türkische Religionsbehörde gesteuert werden. Für Deutschland mahnt Beilschmidt eine differenzierte Betrachtung an und stellt fest, dass innerhalb des Verbandes teils gegensätzliche Positionen im Hinblick auf die transnationalen Beziehungen mit der Türkei existieren (Beilschmidt 2015: 200). Transnationale Beziehungen der Diyanet werden besonders bei der Entsendung von Imamen aus der Türkei sichtbar sowie bei der Bereitstellung von Unterrichtsmaterialien (ebd.: 38). Auf der Internetseite der Diyanet Schweiz können darüber hinaus einige Freitagspredigten mit ihren kurzen deutschen Übersetzungen eingesehen werden¹¹. Außerdem stellt die Diyanet Schweiz Dienstleistungen wie einen Wallfahrtservice

mischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein (DIGO), in Neuenhof der Verband Aargauer Muslime (VAM), in Genf die L'Union des organisations musulmanes de Genève (UOMG), die Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) für Waadt sowie die Kantonalverbände für Neuenburg (Union des Associations Musulmans de Neuchâtel) und Tessin (Comunità Islamica nel Canton Ticino) gegründet.

6 <http://vioz.ch/vioz-vorstand/mitgliedsorganisationen/>, zuletzt geprüft am 03.01.2018. 17 Moscheen im Kanton sind außerhalb der VIOZ organisiert.

7 Informationsbroschüre der VIOZ, 2016.

8 Vgl. <http://www.islam-seelsorge.ch>, zuletzt geprüft am 11.07.2016.

9 Vgl. die Auflistung unter <http://www.inforel.ch>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

10 Eine systematische Beschreibung der Diyanet in der Schweiz ist bislang nicht erfolgt. Für Deutschland liegt eine Arbeit von Beilschmidt (2015) vor.

11 <http://diyanet.ch/de/hutbeler/>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

für Hadsch und Umrah, einen Bestattungsfonds, eine Familienberatungshotline, Stipendien für Schülerinnen und Schüler sowie Studierende und schließlich die stellvertretende Ausführung von Opferspenden für Gläubige. Darüber hinaus hält die Diyanet Schweiz Bildungsangebote vor. So konnte ich in der Blauen Moschee in Zürich an einer Unterrichtsstunde für Frauen teilnehmen, die zentral von der Diyanet Schweiz organisiert und durchgeführt wurde.

Neben der Diyanet gibt es weitere ethnisch orientierte Dachverbände. Rund 30 albanische Imame haben sich zu einer »Union albanischer Imame Schweiz« zusammengeschlossen, welche sich den »Bedürfnissen der muslimischen Albaner in der Schweiz«¹² widmet. Darüber hinaus gibt es die »Gemeinschaft muslimischer Albaner in der Schweiz«, welche Anfang 2017 gemeinsam mit der UAIS eine Charta mit Bekenntnis zu Rechtsstaat und Demokratie unterzeichnet hat¹³. Ein weiterer schweizweiter ethnischer Verband ist die »Islamische Gemeinschaft der Bosniaken« (IGB), der mit der »Islamischen Gemeinschaft Bosnien-Herzegowina« (Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini – IGG BiH) in Sarajevo kooperiert. Außerdem gibt es einen gesamtschweizerischen Verein der indonesischen Muslime (Percikan Iman), der jedoch keine eigene Moschee unterhält¹⁴. Die Dachverbände übernehmen vor allem Aufgaben der Repräsentation und die Rolle der Ansprechpartner für staatliche Einrichtungen. Sie organisieren darüber hinaus moscheenübergreifende religiöse und soziale Aktivitäten. Hier werden also Aufgaben, die sonst die Moscheen übernehmen müssten, an die Dachverbände ausgelagert und die Moscheen werden dadurch entlastet.

2015 gab es schätzungsweise 240 Moscheen bzw. Gebetsräume in der Schweiz (vgl. Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti 2017: 683). Lediglich vier von diesen sind durch ein Minarett nach außen erkennbar. Neuere Bauten wie die Moschee in Wil haben eine Kuppel oder andere orientalische Elemente, wie z.B. das ImanZentrum Volketswil¹⁵. Bis auf die Mahmud-Moschee in Zürich, die Genfer Moschee und das ImanZentrum sind die Gebetsräume und Zentren in Wohnhäusern oder

12 Eigene Übersetzung. Vgl. <http://www.uais.ch>, zuletzt geprüft am 06.01.2017, und Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti (2018).

13 Vgl. <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta>, zuletzt geprüft am 15.05.2017.

14 <http://percikaniman.ch>, zuletzt geprüft am 15.05.2017.

15 In Zürich die Mahmud-Moschee der Ahmadiyya-Bewegung (eröffnet 1963), in Genf eine von Saudi Arabien finanzierte Moschee (eröffnet 1978), und die beiden Moscheen in Winterthur (2005, albanisch-geprägte Moschee) und Wangen (2009, türkisch-geprägte Moschee), bei denen es sich um umgebaute Industriegebäude handelt. Das ImanZentrum Volketswil im Kanton Zürich ist hier nicht eindeutig zu verorten: Der Neubau zeigt orientalische Stilelemente an der Gebäudefront, hat aber kein Minarett. Das Minarett wird allgemein als *das* bauliche Merkmal angegeben, das eine Moschee als eine solche identifizierbar macht. Dass es jedoch andere Baustile als Kuppel und Minarett gibt, zeigt der Band »Moscheen der Welt« (Frishman & Khan 2002).

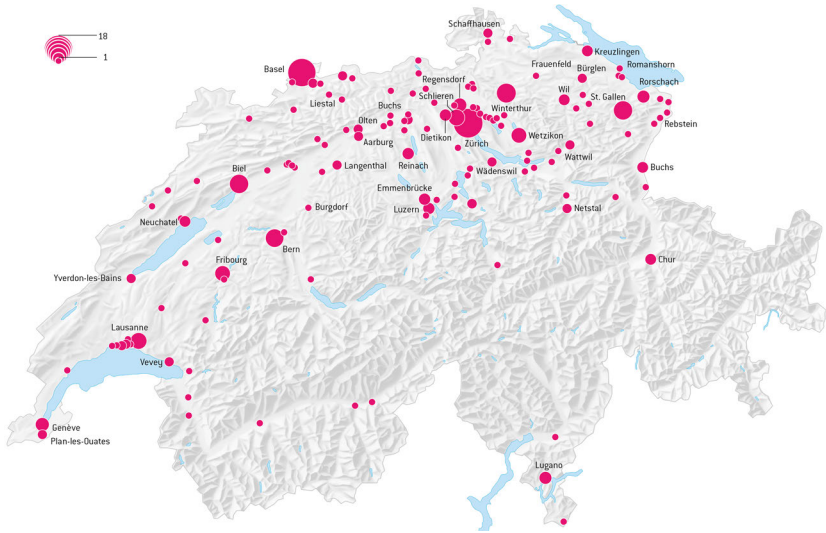


Abbildung 2: Karte der Moscheen in der Schweiz, Stand 2020 (Quelle: Universität Luzern).

ehemaligen Gewerberäumen untergebracht und weitgehend nicht als Moscheen erkennbar.

Eine genaue Anzahl der Moscheen im Großraum Zürich ist nur mit Einschränkungen zu ermitteln, da die Erhebungen der häufigen Fluktuation der Moscheen einen Schritt hinterher sind. Auch hier zeigt sich die Moschee-Landschaft in der Schweiz als ein dynamisches Feld. Eigene Recherchen haben für das Jahr 2013 im Großraum Zürich eine Anzahl von 36 Moscheen ergeben, wobei hier Winterthur als eigenes Zentrum nicht mitgezählt wurde¹⁶. Genauere Angaben zur Auswahl der Untersuchungsfälle und zur Eingrenzung des Großraumes Zürich finden sich im Kapitel zur Methodik (Kap. 4). Eine Karte des Projekts »Religionen Schweiz« der Universität Luzern gibt einen Überblick der Verteilung der Moscheen in der Schweiz (Abb. 2, Stand: 2020). Hier zeigt sich, dass vor allem die Industriestädte Ballungsräume für muslimisches Leben sind und Zürich ein wichtiges Zentrum darstellt.

3.1.2 Muslimische Bevölkerung

Um zu verstehen, wie Moscheen funktionieren und organisiert sind, ist ein Blick auf die muslimische Bevölkerung in der Schweiz wichtig. Das Bundesamt für

16 Andreas Tunger-Zanetti (schriftliche Auskunft) hat für 2017 56–57 Moscheen für den Kanton Zürich ermittelt, wovon sich 19 in der Stadt Zürich befinden. Meine Recherche für den Großraum Zürich dürfte daher in etwa richtig liegen.

Tabelle 2: Entwicklung der muslimischen Wohnbevölkerung in der Schweiz 1970–2012 (Quellen: Bundesamt für Statistik; Lathion & Tunger-Zanetti 2013; Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti 2017).

| | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2012 | 2015 |
|--------------------|--------|--------|---------|---------|---------|---------|
| Muslim*innen total | 16 353 | 56 625 | 152 217 | 310 807 | 440 000 | 450 000 |
| Anteil | 0,26 % | 0,89 % | 2,21 % | 4,26 % | 5,5 % | 5,5 % |

Statistik hat bis 2000 sehr genaue Zahlen zur Religionszugehörigkeit der Schweizerischen Wohnbevölkerung erhoben, da die Teilnahme an der Volkszählung obligatorisch ist. Der Modus wurde jedoch 2010 geändert und seither gehen nur noch Personen ab einem Alter von 15 Jahren in die Statistik ein. Auf Grundlage der alten Zahlen und der Geburtenstatistik haben Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti für 2015 einen Anteil von 5,5 Prozent Personen muslimischen Glaubens an der Wohnbevölkerung ermittelt (Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti 2017: 682)¹⁷. Tabelle 2 zeigt die Entwicklung der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz seit 1970. Die Verdoppelung zwischen den Jahren 1990 und 2000 dürfte auf den Zuzug aufgrund des Balkankrieges zurückzuführen sein. Im Kanton Zürich lag der Anteil an muslimischen Gläubigen 2000 bei 5,3 Prozent und damit geschätzt auch 2015 über dem Landesdurchschnitt.

Etwa 75 Prozent der Musliminnen und Muslime lassen sich der sunnitischen Tradition zuordnen, sieben Prozent sind Shiiten, 10–15 Prozent Aleviten und einige wenige Gläubige gehören Sufi-Orden oder anderen Sonderrichtungen wie der Ahmadiyya an (vgl. Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 634). Eine Einschätzung darüber, wie viele Personen ihre Religion regelmäßig praktizieren, ist methodisch schwierig. Darüber hinaus ist unklar, an welchen Kriterien das Praktizieren von Religion festgemacht werden soll¹⁸. Das schweizerische Bundesamt für Statistik hat Daten zur religiösen Praxis erhoben. Daraus geht hervor, dass der Anteil der muslimischen Männer, die einmal in der Woche einen »Gottesdienst« aufsuchen, bei 17 Prozent liegt, der der muslimischen Frauen bei fünf Prozent (Flaugergues 2016: 9). 40 Prozent der muslimischen Befragten geben an, nie zu beten, täglich oder fast täglich beten 17 Prozent. Bei Musliminnen liegt der Anteil derer, die regelmäßig beten (mehrmals pro Tag, täglich oder fast täglich) bei 38 Prozent, wohingegen 23 Prozent der Männer angeben, regelmäßig zu beten (ebd.: 12). Da der Begriff »Gottesdienst« mit dem gemeinschaftlichen Gebet, vor allem

17 Für 2015 hat das Bundesamt für Statistik eine Stichprobenerhebung durchgeführt, welche 351 961 Personen mit muslimischem Glauben ergeben hat (etwa 5,1 % der Wohnbevölkerung). Allerdings sind hier die Personen bis zum Alter von 15 Jahren nicht mit eingerechnet.

18 Halten sie sich an die fünf Säulen? Suchen sie regelmäßig Moscheen auf? Sind sie Mitglied in einem Moscheeverein bzw. engagieren sie sich dort?

dem Freitagsgebet, in der Moschee gleichgesetzt werden kann, kann aufgrund der Daten davon ausgegangen werden, dass Frauen eher zu Hause beten als in der Moschee. Nimmt man die Teilnahme am Gebet in der Moschee als Maßstab dafür, ob Musliminnen und Muslime ihre Religion regelmäßig praktizieren, dann liegt der Anteil der regelmäßig Praktizierenden bei 10–20 Prozent, was mit bisherigen Schätzungen übereinstimmt (vgl. Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 634; C. Monnot 2016: 47). Die individuelle Praxis, die nicht in den Moscheen stattfindet, liegt jedoch etwas höher. Gemessen an der muslimischen Gesamtbevölkerung sind es schweizweit daher 45 000–90 000 Musliminnen und Muslime, die regelmäßig eine Moschee aufsuchen. Allerdings geben etwa 54 Prozent der Befragten an, in den letzten zwölf Monaten keinen Gottesdienst besucht zu haben. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Mehrheit der Muslime in der Schweiz nicht am Leben in einer Moschee teilnimmt. Dies verdeutlichen auch Schätzungen der VIOZ, denen zufolge 70 Prozent der Musliminnen und Muslime im Kanton Zürich nicht formales Mitglied in einer Moschee sind¹⁹.

Einschränkend muss hier jedoch angemerkt werden, dass die tatsächlichen Mitgliederzahlen schwer zu ermitteln sind, da es sich dabei häufig um Familienmitgliedschaften handelt. Darüber hinaus muss eine Mitgliedschaft nicht auch das Praktizieren in einer Moschee zur Folge haben und umgekehrt müssen Praktizierende nicht immer auch Mitglied sein. Die Frage der Zugehörigkeit ist eine wichtige, wenn es darum geht, Moscheen über das Handeln in Moscheen zu beschreiben. Daher werde ich in der empirischen Analyse genauer darauf eingehen. Wichtig scheint hier allerdings, dass Moscheen und Dachverbände keineswegs die Mehrheit der Menschen muslimischen Glaubens repräsentieren und sie deshalb nur eingeschränkt als Ansprechpartner für den Staat dienen können.

Ein Blick auf die Herkunftsländer (Tab. 3) verdeutlicht einen entscheidenden Unterschied zu den Nachbarländern Deutschland und Österreich, denn die größte Gruppe muslimischer Gläubiger in der Schweiz stammt aus den Balkanländern (Serbien, Kroatien, Slowenien, Bosnien-Herzegowina, Mazedonien, Kosovo, Montenegro sowie Albanien) oder es handelt sich um Nachkommen von Menschen, die aus diesen Ländern eingewandert sind. Die zweitgrößte Gruppe hat ihre Wurzeln in der Türkei. Ein Anteil von 31 Prozent der Menschen mit einer Nationalität eines der Balkanländer und 27 Prozent mit türkischer Staatsbürgerschaft ist in der Schweiz geboren und zählt damit zur zweiten oder dritten Einwanderergeneration. Dies gibt einen wichtigen Hinweis auf die zahlenmäßige Bedeutung dieser Generationen für die Moscheen. Im Jahr 2000 hatten noch 14 Prozent der Menschen muslimischen Glaubens die Schweizer Staatsbürgerschaft, für 2013 geben Lathion & Tunger-Zanetti (2013: 634) bereits einen Anteil von 35 Prozent der über 15-Jährigen an. Nimmt man die unter 15-Jährigen hinzu, dürfte der Anteil bei

19 Vortrag Muris Begovic, Universität Luzern, 27.10.2015.

Tabelle 3: Nationalitäten und Anteil Geburtsland Schweiz der Musliminnen und Muslime im Kanton Zürich, Volkszählung 2000 (Quelle: Bundesamt für Statistik in Widmer & Strebel 2008: 25).

| Region | Nationalitäten | | Geburtsland Schweiz | |
|---------|----------------|---------|---------------------|---------|
| | prozentual | absolut | prozentual | absolut |
| Afrika | 5 % | 3 066 | 12 % | 379 |
| Asien | 5 % | 3 448 | 10 % | 3 448 |
| Balkan | 56 % | 36 946 | 31 % | 7 043 |
| Türkei | 19 % | 12 882 | 27 % | 4 053 |
| Schweiz | 14 % | 9 519 | 46 % | 4 416 |
| übrige | 1 % | 654 | 25 % | 178 |
| Gesamt | 100 % | 66 520 | 25 % | 16 426 |

etwa 40 Prozent liegen. Dies ist einerseits ein starker Anstieg, andererseits hat nach wie vor die Mehrheit der Musliminnen und Muslime keinen Schweizer Pass. Die Zahl der Konvertierten bezogen auf die ganze Schweiz liegt Schätzungen von Leuenberger zufolge bei etwa 10 000 Personen (zitiert in Wissmann 2010). Sie dürften ebenfalls in den Moscheen vertreten sein. Die Ausführungen verdeutlichen, dass die Zusammensetzung der muslimischen Community in der Schweiz sehr heterogen ist, vor allem was die Herkunftsländer betrifft.

3.1.3 Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich

Das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften wird zum einen als Gradmesser für symbolische Anerkennung gesehen und hat zum anderen Auswirkungen auf die rechtliche Verfasstheit von Religionsgemeinschaften. Die Schweiz ist ein säkularer Staat, der aufgrund seines föderalen Systems das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften auf der Ebene der Kantone regelt (vgl. Schweizerische Bundesverfassung (BV) Art. 72 Abs. 1)²⁰.

20 Die Übertragung der Ausgestaltung des Staat-Religionen-Verhältnisses an die Kantone hat historische Gründe. Durch den Zusammenschluss katholischer und liberaler, mehrheitlich reformierter Kantone kam es dazu, dass vom sogenannten »Trennungskanton« Genf bis hin zu Landeskirchen in einigen Kantonen bereits verschiedene Varianten des Verhältnisses von Staat und Religion existieren.

Dementsprechend gibt es 26 mehr oder weniger unterschiedliche Regelungen²¹. Die Kantone sind in ihrer Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften an die Bundesverfassung gebunden, welche Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 15 BV) sowie die Rechtsgleichheit und das Diskriminierungsverbot (Art. 8 BV) regelt. Sie sind jedoch frei in der Entscheidung, welchen Religionsgemeinschaften sie die öffentlich-rechtliche Anerkennung zusprechen. Das bedeutet, dass Religionsgemeinschaften keinen rechtlichen Anspruch auf eine Anerkennung haben. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung schafft Voraussetzungen, um Aufgaben der Religionsgemeinschaften wie z.B. den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu finanzieren. Denn das staatliche Recht gibt den Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben (vgl. Loretan 2015: 54f.)²².

Es lassen sich drei Grundkonzeptionen des Verhältnisses des Staates zu den Religionsgemeinschaften skizzieren (vgl. Tanner-Tiziani 2010: 335):

1. Organisationen nach privatem Recht, das sind Vereine oder Stiftungen (Art. 52 ff., Art. 60 ff. oder Art. 80 ff. ZGB): Ein Verein kann auf der Grundlage von Ideologien, Interessen und auch Religionen gegründet werden – es bedarf dabei keiner formellen Anerkennung einer Religion. In der Schweiz sind mit dieser Rechtsform nur wenige formale Regeln verbunden, so gibt es keine direkte staatliche Kontrolle über das Vereinswesen. Eine Eintragung ins Handelsregister ist möglich, aber nicht zwingend, wenn der Verein keine wirtschaftlichen Zwecke verfolgt. Jedoch müssen gewisse demokratische Formen eingehalten werden, welche durch das bundesrechtliche Zivilrecht vorgegeben sind (siehe unten). Spenden an den Verein sind steuerlich absetzbar.

Eine weitere Möglichkeit der Verfasstheit nach privatem Recht ist die Stiftung, die zu einem bestimmten Zweck gegründet wird und für die es der Widmung eines Vermögens bedarf (Art. 80 ff. ZGB). Im Gegensatz zur Vereinsform ist eine Eintragung ins Handelsregister notwendig, darüber hinaus unterstehen Stiftungen einer Aufsichtsbehörde.

2. Mit der sogenannten »kleinen Anerkennung« versehene Religionsgemeinschaften bleiben in ihrer juristischen Form Vereine oder Stiftungen, erlangen

21 Einen Überblick über die Möglichkeiten rechtlicher Verfasstheit von Religionsgemeinschaften in der Schweiz und die kantonalen Besonderheiten geben Kölbener (2015), Loretan (2015) und Cattacin et al. (2003). Auf ihre Ausführungen sowie auf den Kommentar zur neuen Zürcher Kantonsverfassung von Röhl (2007) bezieht sich die folgende Darstellung.

22 Zu den Chancen und Risiken öffentlich-rechtlicher Anerkennung vgl. Loretan (2015). Er diskutiert Fragen der Repräsentation und Organisation der Mitglieder, z.B. bei der Wahl der Religionsdiener, Mitgliedschaft und Austritt aus der Religionsgemeinschaft, Regelung der religiösen Bildung und schließlich auch die Frage nach der Gleichstellung von Mann und Frau.

aber bestimmte Privilegien²³. Diese sind von Kanton zu Kanton unterschiedlich. So können diese Religionsgemeinschaften dann z. B. öffentliche Schulräume nutzen, um konfessionellen Religionsunterricht zu erteilen und dürfen Seelsorge für die eigenen Mitglieder in Krankenhäusern, Gefängnissen oder Pflegeheimen erteilen. Die Mitglieder können ihre Religionszugehörigkeit bei der Einwohnerbehörde eintragen lassen und die Organisationen sind von bestimmten Steuern befreit (vgl. Tanner-Tiziani 2010: 336). Loretan (2015: 53) bezeichnet diese Art der Anerkennung als einen »symbolischen Akt, der zeigt, dass Staat und Religionsgemeinschaft nun enger und verbindlicher miteinander ins Gespräch kommen«. Im Kanton Basel-Stadt ist bereits eine alevitische Gemeinschaft anerkannt, in anderen Kantonen wird derzeit verhandelt (vgl. Winzeler 2015).

3. Organisationen nach öffentlichem kantonalen Recht, also öffentlich-rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften (die sog. »große Anerkennung«), haben neben den Privilegien, wie sie auch für die »kleine Anerkennung« gelten, insbesondere noch das Recht auf Religionsgemeinschaftssteuer (»Kirchensteuer«) sowie die Befreiung von der Steuerpflicht²⁴. Als Pflichten gelten der Zwang zur demokratischen Organisation, wozu auch gleiche Rechte für Männer und Frauen zählen, oder auch zum partnerschaftlichen Umgang mit dem Staat. Dadurch verliert die Religionsgemeinschaft auch einen Teil ihrer Autonomie, denn so werden z.B. Rechtsakte und Ermessensentscheide durch den Staat kontrolliert, die Grundordnungen der Körperschaft und etwaige Änderungen müssen genehmigt, Jahresberichte und Jahresrechnungen vorgelegt werden (vgl. Tanner-Tiziani 2010: 336f.).

Für muslimische Organisationen steht derzeit mit genannter Ausnahme nur die Verfasstheit nach privatem Recht offen. Eine »große Anerkennung« ist bislang in keinem Kanton erfolgt, obwohl sich dies die meisten der Verbände zum Ziel gesetzt haben (vgl. Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 635; Tanner-Tiziani 2010: 338ff.). Die »kleine Anerkennung« der Alevitischen Religionsgemeinschaft in Basel-Stadt wurde von anderen muslimischen Organisationen mit großem Interesse verfolgt,

23 Pahud de Mortanges (2015: 21) beschreibt diese Form der Anerkennung und weitere Maßnahmen als »partielle Entkoppelung«, da das Volk als Souverän die Fortentwicklung des kantonalen Anerkennungsrechtes blockiert und die Verwaltungen nach Wegen suchen, die Bedürfnisse der Religionsgemeinschaften und ihrer Angehörigen zu erfüllen.

24 Vereine bezahlen grundsätzlich Bundessteuer, Kantons- und Gemeindesteuern, allerdings wird ein Jahresgewinn unter 10 000 CHF und ein Vereinsvermögen unter 100 000 CHF nicht besteuert. Mitgliederbeiträge an die Vereine werden nicht zum steuerbaren Gewinn gezählt. Vgl. https://www.steuern.ch/internet/finanzdirektion/ksta/de/steuerfragen/faq/steuerpflicht_natuerlichepersonenvereinen.html, zuletzt geprüft am 29.03.2017.

handelt es sich doch hierbei um die erste kantonale Anerkennung einer Religionsgemeinschaft außerhalb der christlichen oder jüdischen Tradition (vgl. Lathion & Tunger-Zanetti 2013: 636)²⁵.

Im Kanton Zürich ist verfassungsrechtlich festgelegt, wer zum Kreis der anerkannten Religionsgemeinschaften gehört²⁶. Mit einer Abstimmung im Kanton Zürich im November 2003 wurde ein Reformpaket abgelehnt, das die Möglichkeit zur Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften gewährt hätte. Das heißt, dass nach wie vor Religionsgemeinschaften nur per Verfassungsänderung aufgenommen werden können. Für muslimische Gemeinschaften im Kanton Zürich (und auch für andere Glaubensgemeinschaften) bedeutet dies, dass eine Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Regel der Volksabstimmung unterworfen ist. Allerdings dürfte aufgrund der derzeitigen gesellschaftlichen und politischen Stimmung gegenüber dem Islam und Menschen muslimischen Glaubens eine mittelfristige Anpassung der Kantonsverfassung im Hinblick auf eine Anerkennung einer muslimischen Glaubensgemeinschaft zweifelhaft sein (vgl. auch Famos 2007: 308).

Damit bleibt den Moscheeorganisationen als Organisationsform die Wahl zwischen Verein und Stiftung und hier wählen die meisten Organisationen die Vereinsform. Rüegg (2002: 345) führt dies darauf zurück, dass eine Stiftung keiner Mitglieder bedürfe, Religionsgemeinschaften aber ein starkes gemeinschaftliches Moment hätten und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe Gleichdenkender bedeutsam sei. Stiftungen böten im Gegenzug keine Möglichkeit zur demokratischen Mitbestimmung und die Verwaltungsräte hätten primär verwaltungstechnische Aufgaben zu erfüllen. Daher hält Rüegg die Stiftungsform für Religionsgemeinschaften im Allgemeinen nicht für angemessen (ebd.: 345). Allerdings zeugt seine Einschätzung von einem christlichen Verständnis von Religionsgemeinschaften. Es ist durchaus zu bezweifeln, ob dies für alle Formen von Religionsgemeinschaften zutrifft, wie dies bereits in der Einleitung diskutiert wurde. Wichtiger scheint, dass die Vereinsverfasstheit die Gläubigen vor geringere Herausforderungen stellt

25 Vgl. auch Expertise der Universität Luzern zur Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften (Loretan et al. 2014).

26 Vgl. Zürcher Kantonsverfassung, 10. Kapitel: Kirchen und weitere Religionsgemeinschaften, Art. 130 (Verfassung des Kantons Zürich). Derzeit sind dies die römisch-katholische Körperschaft und ihre Kirchgemeinden, die evangelisch-reformierte Landeskirche und ihre Kirchgemeinden und die christkatholische Kirchgemeinde. Darüber hinaus sind die Israelitische Cultusgemeinde und die Jüdische Liberale Gemeinde anerkannt. Die Art der Anerkennung unterscheidet sich jedoch von der der Kirchen, da die jüdischen Gemeinden in der Form privatrechtlicher Vereine bleiben und keine Steuern erheben dürfen. Zu den Rechten und Pflichten siehe Röhl (2007: 1252). Sie werden im Gesetz über die anerkannten jüdischen Gemeinden (GjG) geregelt.

als die Stiftungsform und sie mit keinem Haftungsrisiko für Einzelpersonen verbunden ist. Als in der Schweiz weit verbreitete und niedrigschwellige Organisationsform kann somit einfach auf bereits vorhandenes Wissen aufgebaut werden. Stiftungen sind in weitaus geringerer Zahl in der Schweiz vertreten, so z.B. die Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil, welche den Zweck hat, das Gebäude für eine Moschee bereitzustellen. Die operativen Aufgaben werden hingegen durch einen demokratisch aufgebauten Verein durchgeführt²⁷.

Die Vereinsform, wie gesagt, ist nur wenigen formalen Regeln unterstellt. Das ZGB regelt das Vereinsrecht in den Artikeln 60–79. Besonderes Merkmal von Vereinen sind neben den Statuten die Mitglieder, welche einen Vorstand wählen. Der Vorstand vertritt den Verein und führt seine Geschäftsbücher. Die Vereine können in ihren Statuten Zweck, Organisation, Mitgliedschaft und Mitgliedschaftsbeiträge selbst regeln oder sie richten sich nach den Regelungen im ZGB. Ein Blick in die Vereinsstatuten muslimischer Vereine lässt feststellen, dass dort als primärer Zweck der Unterhalt des Gebäudes oder des Gebetsraums für die Ermöglichung des gemeinsamen Gebetes sowie die Durchführung von Koran- und Religionsunterricht angegeben ist. Andere Aufgaben, die daneben in den Statuten festgehalten sind, sind Jugendarbeit und Unterstützungsleistungen (vgl. auch ebd.: 347).

Die Form des Vereins bringt Vorteile mit sich. Dies gilt sowohl für die Schweiz als auch für Österreich. Wenn nicht der Verein als rechtliche Person agiert, so müssen dies Privatpersonen übernehmen. Dies bedeutet zum Beispiel, dass Privatpersonen Räume anmieten, mit ihrem Privatvermögen haften etc. Spenden oder Beiträge können dann nur auf Privatkonten überwiesen werden und Zahlungen nur von dort vorgenommen werden. Spätestens also wenn Geld ins Spiel kommt, entscheiden sich viele Gruppen für eine Vereinsgründung. Außerdem ist der Fortbestand eines Vereins nicht von einzelnen Personen abhängig, sondern basiert auf Funktionen. Wenn jemand also austritt, übernimmt ein anderer oder eine andere Person seinen oder ihren Platz. Der Verein ist darüber hinaus demokratisch (im Gegensatz zur Stiftung) und haftet mit seinem Vermögen und nicht mit dem Vermögen von Privatpersonen. Der Nachteil ist, dass eine Vereinsgründung einige Vorarbeit braucht, da gemeinsame Statuten formuliert und geeignete Personen für den Vorstand gefunden werden müssen, die dazu noch bereit sind, ehrenamtlich tätig zu werden.

27 Eine weitere Stiftung in Zürich ist die Stiftung Islamische Gemeinschaft Zürich, die ihre Moschee in der Rötelstraße hat.

3.1.4 Kommunale und kantonale Zuständigkeiten für Moscheevereine

Moscheevereine werden in den kommunalen Verwaltungen der Stadt und des Kantons Zürich als »Migrant*innenvereine« behandelt. Daher liegt die Zuständigkeit bei den Fachstellen für Integration der Stadt und des Kantons, welche sich mit Fragen, die sich aus der Zuwanderung von Menschen ausländischer Herkunft ergeben, beschäftigen (vgl. Jahresberichte der Integrationsförderung der Stadt Zürich)²⁸. Die Integrationsförderung der Stadt Zürich leitet die Geschäftsstelle des Ausländerbeirates und arbeitet im Zuge ihrer Aufgaben mit zivilgesellschaftlichen Akteuren zusammen, zu denen auch Moscheevereine gehören. Als Teil der Integrationsförderung werden Projekte finanziell unterstützt, die der Informationsvermittlung und dem Austausch dienen²⁹. Dabei handelt es sich nach Auskunft der Integrationsfachstelle um keine strukturelle Unterstützung von Religionsgemeinschaften, sondern lediglich um die Förderung integrationsfördernder Projekte. Die Vergabe der Gelder läuft über die Gemeinden, welche vom Kanton Geld erhalten.

In der Stadt Zürich sind neun Stellen für die Integrationsförderung zuständig, welche auf 12 Mitarbeitende aufgeteilt sind. Zum Zeitpunkt der Erhebung gab es in den Integrationsfachstellen der Stadt und des Kantons Zürich keine Personen, die explizit für religiöse Gemeinschaften zuständig waren³⁰, und beim Kanton war lediglich angedacht, eine solche Stelle zu schaffen (J. Morais, ZH_ExpInt_21). Dies verdeutlicht, dass Moscheen als Migrant*innenvereine gesehen werden und auch so mit ihnen verfahren wird. Die Besonderheit ihrer religiösen Ausrichtung ist für die Arbeit der Integrationsfachstellen nicht erheblich. Anders ist dies bei der interreligiösen Initiative, dem »Forum der Religionen«, das die Stadt Zürich gegründet hat und welches die »Woche der Religionen« und das »Gebet der Religionen« organisiert. Daneben gibt es ein jährliches Austauschtreffen mit allen Migrant*innenvereinen sowie den Empfang der Imame und Vereinsleitungen anlässlich des Fastenmonats Ramadan. Stadt und Kanton haben gemeinsam eine Dialogplattform für Muslimische Dachverbände gegründet und Imame werden regelmäßig eingeladen. Im Rahmen dieser Plattform wurde bereits ein Flyer zu

28 http://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/publikationen/publikationen_nach_thema/integrationspolitik.html, zuletzt geprüft am 13.12.2016.

29 2012 erhielt die Diyanet 7 500 CHF für die Ausbildung von Moscheeführerinnen und -führern zugesprochen. Der Dachverband VIOZ erhielt 10 000 CHF für das Projekt »Image«, welches sich der Informationsvermittlung widmete. 2015 beantragte der Verein Umma - Muslimische Jugend erfolgreich 4 000 CHF für ein Projekt zur Integration muslimischer Jugendlicher in der Schule und am Arbeitsplatz. Vgl. Übersicht über genehmigte Projekte: <https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/integrationsfoerderung/integrationsprojekte.html>, zuletzt geprüft am 06.01.2018.

30 Interview mit Ch. Meier, ZH_ExpInt_20, sowie schriftliche Auskunft Ch. Meier 21.12.2016.

muslimischen Bestattungen entwickelt, ein Flyer für Betriebe und Beschäftigte war zum Zeitpunkt der Erhebung in Vorbereitung.

Neben dem Forum der Religionen gibt es im Kanton noch weitere interreligiöse Initiativen wie das Züricher Institut für interreligiösen Dialog³¹, einen interreligiösen runden Tisch und die Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz – Iras Cotis³² (J. Morais, ZH_ExpInt_21).

Eine weitere Aufgabe der kantonalen Integrationsfachstelle ist das Abschließen von Integrationsvereinbarungen mit religiösen Betreuungspersonen, wenn diese nicht über deutsche Sprachkenntnisse auf dem Level B1 gemäß Europäischem Referenzrahmen verfügen (vgl. dazu auch Achermann et al. 2013: 17).

3.1.5 Islamdiskurs in der Schweiz

Islam und Menschen muslimischen Glaubens sind in der Schweiz ein öffentliches Thema, welches nach den Anschlägen vom 11. September 2001 eine gesteigerte mediale Aufmerksamkeit erfuhr. Durch die Omnipräsenz des Diskurses gehe ich davon aus, dass sich Musliminnen und Muslime und auch Moscheen irgendwie dazu verhalten müssen. In meinem dargestellten theoretischen Verständnis widerspiegelt der mediale Diskurs die Erwartungen der Gesamtgesellschaft und reproduziert sie.

Behloul, der sich verstärkt mit dem öffentlichen Diskurs (im Foucauld'schen Sinne) über Islam und Muslime auseinandergesetzt hat, stellt hierzu zwei Hauptdiskursstränge fest: Zum einen die Frage nach den Möglichkeiten der Kompatibilität des Islam mit dem normativen Rahmen europäisch-westlicher Gesellschaften, zum anderen sicherheitspolitische Fragen (Behloul 2010b). Hauptmerkmale des Diskurses seien, dass Musliminnen und Muslime als ein Kollektiv wahrgenommen würden und es parallel dazu eine Verlagerung vom Begriff »Ausländer« zum »Muslim« gäbe (vgl. auch Lindemann & Stolz 2014; Tezcan 2007; Ettinger & Imhof 2006; D'Amato 2015). Damit wurde die Zuschreibung als Zuwanderer im Laufe der Zeit durch die religiöse Typisierung als Muslime überformt und verdrängt. Religion dient nun als Identifikator der »foreign otherness«, was sich jedoch nur hinsichtlich der muslimischen Zugehörigkeit so verhält, nicht aber bei anderen Religionen (Lindemann & Stolz 2014: 46).

Behloul gibt an, dass aus historischen Gründen von Religion erwartet würde, dass sie kompatibel sei mit säkularen Kategorien des Friedens, der Geschlechtergleichheit, Freiheit, Individualität und Integration in ein säkulares Rechtssystem (Behloul 2013: 15f.). In diesem Kontext geht es daher um die Akzeptanz normativer Paradigmen und gesellschaftlicher Entwicklungen und Errungenschaften der

31 <http://www.ziid.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.

32 <http://www.iras-cotis.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.

Moderne. Diese Kompatibilität mit modernen Werten werde dem Islam an sich abgesprochen. Heutige Debatten über Islam in west-europäischen Ländern seien geprägt durch »an ultimate defence of liberal and democratic societies against the fundamentalist and patriarchal customs of a religion that is perceived as alien and non-European« (Behloul 2013: 23). Entweder werde dem Islam dabei unterstellt, er wäre inhärent resistent gegen Modernisierung, oder er müsse sich einem Modernisierungsprozess unterziehen, analog zum christlichen Modell (ebd.: 24). Es ginge im Großen und Ganzen um die Frage, welche Form von Religion sozio-politisch akzeptiert und legitim sei. Die gestiegene sichtbare infrastrukturelle und symbolische Präsenz von Menschen muslimischen Glaubens im öffentlichen Raum werde als eine Provokation, sogar Bedrohung, für den normativen gesellschaftlichen Rahmen gesehen (ebd.: 24). Ein Beispiel hierfür sei die Debatte um die Initiative zum Verbot des Baus von Minaretten in der Schweiz (2008/2009), welche einen zentralen Kristallisationspunkt islamfeindlicher Motive darstelle. In dem Kontext wurden Minarette als Symbole religiöser und politischer Machtansprüche und als Gefahr für den religiösen Frieden bezeichnet (ebd.: 26). Bei der Abstimmung am 29. November 2009 wurde die Initiative zur Überraschung vieler, auch vieler Musliminnen und Muslime, angenommen. Seither enthält der Artikel 72 der Bundesverfassung, in dem das Verhältnis von Kirche und Staat geregelt ist, den Zusatz »Der Bau von Minaretten ist verboten«.

Behloul stellt auch fest, dass von Seiten muslimischer Akteure der Diskurs um die Kompatibilität des Islam mit der Moderne aufgegriffen werde, was sich entlang der Auseinandersetzungen um Fragen eines »authentischen« oder »missbrauchten« Islam verdeutlichen ließe. Ein »authentischer« Islam werde dabei nicht als widersprüchlich zum normativen Rahmen der Mehrheitsgesellschaft dargestellt (ebd.: 28f.).

Mediale Berichterstattung spielt eine wichtige Rolle in der Formung eines Diskurses, er wird von ihr getragen und reproduziert. Lindemann & Stolz kommen in ihrer quantitativen Analyse zu dem Schluss³³, dass der mediale Diskurs über Musliminnen und Muslime in der Schweiz im Durchschnitt negativ sei³⁴. Allerdings liege das Ergebnis in einem ähnlichen Bereich wie die Berichterstattung über andere, nicht-muslimische Ausländerinnen und Ausländer, wodurch nicht von einer islamophoben Medienlandschaft gesprochen werden könne (Lindemann & Stolz 2014: 53).

33 Lindemann & Stolz haben dafür die beiden Zeitungen *Le Temps* und *Le Matin* und ihre Vorgänger *La Tribune de Genève* und *Le Journal de Genève* sowie *La Gazette de Lausanne* untersucht. Bei ersterer handelt es sich um eine populäre Tageszeitung, die zweite ist dem »Qualitätsjournalismus« zuzuordnen.

34 Auf einer Skala von -1 (stark negative Haltung) bis +1 (stark positive Haltung) liegt das Ergebnis der Analyse bei -0,3.

Gianni allerdings ermittelt im medialen Diskurs ein Bild muslimischer Gläubiger, welches sie als potenzielle Terroristen darstellt, die in ihren Moscheen Hass gegen die westliche Welt predigen und ihre Frauen unterdrücken (Gianni 2010: 31). Weitere Themen sind eine mutmaßliche »Islamisierung« der Schweiz, welche mit quantitativen Daten untermauert wird, religiöser Fanatismus und religiöse Intoleranz bzw. Gewalt.

Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 wurde im Zuge zweier Projekte eine Politisierung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, insbesondere der muslimischen, festgestellt (vgl. Dahinden 2009; Dahinden et al. 2011; Ettinger & Imhof 2006). Menschen muslimischen Glaubens werden darüber hinaus häufig als »Bösewichte« und »Schuldige« typisiert (Dahinden 2009; Dahinden et al. 2011). Nach 9/11 und dem Karikaturenstreit³⁵ sei die grundsätzliche Inkompatibilität religiöser Werte des Islam mit dem schweizerischen Selbstverständnis und schweizerischen Institutionen behauptet worden, so Ettinger & Imhof (2006: 13). Ihrer Studie zufolge würden Menschen muslimischen Glaubens mit Gewaltbereitschaft und einem Bedrohungsbild in Verbindung gebracht. Der Islam werde als Ursache und Folge einer funktional nicht ausdifferenzierten, theokratisch orientierten Gesellschaft dargestellt. Er werde als Religion charakterisiert, welche nicht aufgeklärt sei, religiöse Radikalisierung begünstige und armutsverstärkend wirke, so wie dies auch Behloul (2013) analysiert.

Das negative Image von Musliminnen und Muslimen wird insbesondere durch die Schweizerische Volkspartei (SVP) benutzt, um ihre politischen Ziele zu erreichen. Entsprechend legt Behloul dar, wie im Rahmen von Volksabstimmungen zum Einbürgerungsrecht und zu öffentlich-rechtlichen Anerkennungen von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften in Zürich diskursiv mit Argumenten gespielt wurde, welche sich vor allem auf Islam und Menschen muslimischen Glaubens bezogen. Die SVP argumentierte, dass bei einer Erleichterung der Einbürgerung für *Secondos*³⁶ und einem Erwerb des Bürgerrechts für Angehörige der dritten Generation bis zum Jahr 2040 70 Prozent der Bevölkerung muslimischen Glaubens wäre (vgl. Behloul 2010b: 4). Gegen die Änderung der Zürcher Kantonsverfassung für eine leichtere Anerkennung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften wurde mit dem Slogan »Steuergelder für Koranschulen« Stimmung gemacht (vgl. ebd.: 4). Damit wurde sachwidrig suggeriert, dass nicht-öffentliche religiöse Erziehung von Kindern mit öffentlichen Mitteln finanziert werden könnte. Die Stimmungsmache hatte Erfolg und letztendlich wurden beide Initiativen

35 Die dänische Zeitschrift *Jyllands-Posten* hatte im Herbst 2005 eine Serie von 12 Karikaturen des Propheten Mohammed publiziert, die zu Demonstrationen und teilweise zu Ausschreitungen geführt hat. Die Kritik wandte sich vor allem gegen die bildliche Gleichsetzung des Islam mit Terrorismus und die Abbildung des Propheten Mohammeds.

36 Angehörige der zweiten Einwanderergeneration.

und damit die erleichterte Einbürgerung von Secondos und die erleichterte Anerkennung von Religionsgemeinschaften abgelehnt.

Ettinger und Imhof identifizieren darüber hinaus vor allem die Berichterstattung um die Proteste im Zuge der »Mohammed-Karikaturen« als Gelegenheit, die politische und mediale Akteure (SVP, Weltwoche, SonntagsBlick) nutzten, um »der Problematisierung von Muslimen und des Islam an sich Resonanz zu verschaffen« (Ettinger & Imhof 2006: 13). Weitere Nahrung bekam der Diskurs durch die Bombenanschläge in London 2004 und Madrid 2005 sowie durch die beiden Anschläge in Paris 2015. Hinzu kommen die kriegerischen Auseinandersetzungen in vielen muslimisch geprägten Ländern. Dabei kam es durch politische und mediale Akteure zu einer Übertragung von Deutungsperspektiven und Differenzsemantiken aus der Beobachtung internationaler Ereignisse auf Menschen muslimischen Glaubens in der Schweiz (vgl. Tunger-Zanetti 2013).

Jüngstes Ereignis ist die Abstimmung des Tessiner Stimmvolks (2013) für ein sogenanntes Burkaverbot (vgl. Jankovsky 2015) welches seit dem 1. Juli 2016 in Kraft ist. Ein Versuch, das Verbot via parlamentarische Initiative auf die ganze Schweiz auszuweiten, ist zunächst gescheitert. Im März 2017 wurde aber eine Initiative für ein Referendum gestartet (vgl. Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti 2017). Allerdings kann in keiner Weise davon gesprochen werden, dass sich Musliminnen in der Öffentlichkeit in großer Zahl mit Burka oder besser Niqab in der Öffentlichkeit zeigen würden (vgl. Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti 2016: 570). Ein weiterer medial diskutierter Vorfall ist die Frage, ob Schülerinnen und Schüler dazu verpflichtet werden müssen, Lehrpersonen des anderen Geschlechts die Hand zu schütteln. Diese Diskussionen um das Handschütteln, darum, das Gesicht in der Öffentlichkeit zu zeigen, oder die Koedukation von Mädchen und Jungen verorten Schneuwly Purdie & Tunger-Zanetti (2017) in einem Diskurs über unverhandelbare »Werte« der »Schweizer Kultur«.

Im Hinblick auf Moscheen wird einerseits diskutiert, wer die Moscheen in der Schweiz finanziert und welche Werte dort vermittelt werden. Dabei wird der Verdacht geäußert, dass arabisches oder türkisches Geld die Verbreitung radikaler und fundamentalistischer Ansichten unterstützt (vgl. ebd.).

3.2 Forschungskontext Österreich

3.2.1 Geschichte und Institutionalisierung muslimischen Lebens

Im Vergleich mit der Schweiz lassen sich in Österreich einige Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede bezüglich der Institutionalisierung muslimischen Lebens feststellen. Wie bereits angedeutet besteht der größte Unterschied in der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft

in Österreich und dieser dürfte für einen Ländervergleich der maßgebliche sein. Wie im Theorieteil (Kap. 2) dargelegt handelt es sich bei rechtlichen Regelungen um Institutionen, die zum Kanon der Einflussfaktoren auf Organisationen zählen. Daher schenke ich den rechtlichen Rahmenbedingungen und ihrer Entwicklung im Folgenden besondere Aufmerksamkeit.

Die öffentlich-rechtliche Anerkennung des Islams bzw. der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist vor allem historisch begründet. Da die Habsburger Monarchie im 19. Jahrhundert auf dem Balkan expandierte, fand sich schon deutlich früher als in der Schweiz eine große muslimische Bevölkerung in ihrem Machtbereich³⁷. Durch die Okkupation Bosniens und der Herzegowina im Jahre 1878 war es nötig, sich mit der dortigen muslimischen Bevölkerung auseinanderzusetzen, was auch Anerkennungsfragen umfasste³⁸. Dies verlangten nicht zuletzt auch außenpolitische Interessen (vgl. Potz 2015: 253).

Die Einwohner Bosnien-Herzegowinas waren offiziell bis 1908 türkische Staatsbürger und unterstanden der Souveränität des türkischen Sultans, sie lebten jedoch seit 1878 unter österreichischer Besatzungsherrschaft. Nach den Einwohnern mit christlich-orthodoxem Glauben nahmen muslimische Gläubige mit etwa einer halben Million den zweiten Rang unter den größten konfessionellen Gruppen ein (vgl. Strobl 1997: 22). Mit der Okkupation erfolgte zunächst die Anerkennung als »Religionsgesellschaft«³⁹, welche sich nach der Annexion Bosniens und der Herzegowina im Jahr 1908 auch in der österreichischen Rechtsordnung mit dem »Islamgesetz«⁴⁰ vom 15. Juli 1912 niederschlug. Obwohl sich, wie bereits angedeutet, auf dem traditionellen österreichischen Territorium kaum muslimische Gläubige befanden⁴¹, wirkte von der Besetzung Bosniens und der Herzegowina bis 1918 auch in Wien ein Mufti. Letzter Inhaber dieses Amtes war Ahmad Kurbekovich. Bei der kaiserlich-osmanischen Botschaft in Wien war zudem immer ein Imam angestellt, der für die Botschaftsmoschee zuständig war (vgl. ebd.: 24).

Das Islamgesetz bezog sich zu Anfang nur auf »Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus«. Aus unterschiedlichen Gründen wollte man die »Europäer-Mohammedaner« anderen Rechtsschulen gegenüber bevorzugen, unter anderem weil man den hanefitischen Ritus traditionell als »europäisch-islamisch« einstuft

37 Es existierten schon weit vor dem 19. Jahrhundert Kontakte zu Musliminnen und Muslimen, etwa durch Handelsbeziehungen oder die Kriege mit dem Osmanischen Reich, welche bis ins 15. Jahrhundert zurückreichten. Zur Geschichte des Islam im osteuropäischen Raum vgl. Balić (1995).

38 Zur historischen Entwicklung des Islamgesetzes vgl. ausführlich Potz (2015).

39 Zum Begriff »Religionsgesellschaft« siehe weiter unten.

40 Die offizielle Bezeichnung lautet: Gesetz, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft.

41 Strobl schätzt für diese Zeit in etwa 1 000 Personen (Strobl 1997: 25).

(vgl. Heine et al. 2012: 50). Eine Ausdehnung auf die anderen drei sunnitischen Rechtsschulen wurde bei Bedarf in Aussicht gestellt, der schiitische Islam blieb jedoch unerwähnt (vgl. ebd.: 50). Mit dem Islamgesetz erhielten Muslime denselben Schutz und dieselben Rechte wie die übrigen anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Die Okkupation blieb für die Muslime in Bosnien und Herzegowina nicht ohne Folgen: Die traditionelle Verknüpfung von geistiger und weltlicher Macht in Person des Sultan-Kalifen war zerbrochen. Dies machte eine Neuorganisation der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien notwendig, welche 1882 erfolgte. Sie hatte eine »Verkirchlichung« der Strukturen zur Folge, die bis heute erhalten geblieben ist⁴². Dies lässt vermuten, dass sich bosnische Moscheen in Österreich und auch in der Schweiz leichter in den hiesigen Gefügen des von kirchlichen Strukturen geprägten Verhältnis von Staat zu Religionsgemeinschaften zurechtfinden. Die Neustrukturierung hat gemäß Heine et al. (ebd.) die spätere Verfasstheit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) maßgeblich beeinflusst:

Es war also auf europäischem Boden erstmals zur Kooperation einer eigenständigen muslimischen Bevölkerung mit einem westlichen Staatssystem gekommen, das Religionsfreiheit gewährleistete. Die »hierarchische« Organisation ist nicht nur eine bis heute bestehende Besonderheit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina, sondern hat bei der Einrichtung der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich Vorbildwirkung gehabt. Auf diese Weise ist ein »österreichisch-islamisches« Modell gleichsam wieder nach Österreich zurückgekehrt. (Ebd.: 48)

1912 waren zwar muslimische Gläubige auf österreichischem Kerngebiet Angehörige einer anerkannten Religionsgesellschaft geworden, jedoch ohne dass zugleich eine Organisation gegründet und damit die äußeren Rechtsverhältnisse der Glaubensgemeinschaft geordnet worden wären (vgl. Potz & Schinkele 2007: 195). Die

42 Die neue Hierarchie der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina IGG-BiH (bosn.: Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini) kann in vier Ebenen unterteilt werden: Die unterste Ebene bildet das Džemat mit einer Moschee als Zentrum, welches ein Dorf oder einen Stadtteil umfasst und mit einer Pfarrei verglichen werden kann. Die zweite Ebene sind die Medžlis, die bis zu sieben Džemat umfassen. Darüber sind die mit einem Bistum vergleichbaren Muftiate angesiedelt, von denen insgesamt neun in Bosnien existieren. Auf oberster Ebene ist der Reis-ul-Ulema angesiedelt, welcher von der Vollversammlung, dem höchsten gesetzgebenden Organ der Islamischen Gemeinschaft, gewählt wird. Er ernennt u.a. Muftis und gründet Religionsschulen (Medressen). Der Reis-ul-Ulema ist der Groß-Mufti der Rijaset in Sarajevo, dem religiösen und administrativen Organ der IGG-BiH (vgl. Heine et al. 2012: 47; Smajic 2013: 128).

rechtliche Struktur einer Gemeinde-Verfassung fehlte, wodurch eine Anerkennung nach üblichem Muster, also bezogen auf christlich-kirchliche Organisationsstrukturen, nicht möglich war. Daher waren zunächst nur die Anhängerinnen und Anhänger des Islam mit den Angehörigen der anderen anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften gleichgestellt (vgl. Potz 2015: 253). Bis es zu einem Verband kam, der alle Muslime unter sich vereinigen würde, sollte es noch bis in die 1970er Jahre dauern⁴³. 1969 gründeten Smail Balić und andere bosnische Intellektuelle den »Moslemischen Sozialdienst« (MSD) »als Träger der islamischen sozialen, religiösen und kulturellen Tätigkeit in Österreich« (Balić 1995: 29). Der MSD⁴⁴ verstand sich als »Caritas« der Muslime Österreichs (vgl. Strobl 1997: 28) und war laut Balić die »eigentliche Betreiberin der Kampagne um die offizielle Anerkennung des Islams als Religionsgemeinschaft in Gleichstellung mit anderen Weltreligionen« (Balić 1995: 29).

Das erste Gesuch für die Gründung einer staatlich anerkannten islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich erging am 26. Januar 1971 durch den MSD an das Bundesministerium für Unterricht und Kunst und betraf die Einrichtung der Islamischen Kultusgemeinde in Wien. Co-Antragsteller waren die »Muslim-Studenten-Union« (1969 gegründet), der »Gesellige Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung« und die »Iranisch-Islamische Studentenvereinigung«. Die Anerkennung erfolgte jedoch erst nach achtjährigen Verhandlungen im April 1979. Nachdem die Anerkennung zunächst nur für alle Muslime hanafitischer Rechtsschule erfolgte, wurde sie 1987 durch Beschluss des Verfassungsgerichtshofes als verfassungswidrig eingestuft und auf alle Anhänger des Islam ausgeweitet (vgl. Gartner 2010: 25). Ergänzt und vervollständigt wird das Islamgesetz durch die sogenannte Islamverordnung (1988), welche unter anderem die offizielle Bezeichnung der »Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich« (IGGiÖ) und bestimmte Mindestanforderungen für deren Verfassung festlegt (vgl. Gartner 2010: 25; Potz & Schinkele 2007: 196ff.).

Anders als in der Schweiz kam es daher in Österreich viel früher zur Gründung islamischer Organisationen und eines Dachverbandes auf nationaler Ebene,

43 Während des zweiten Weltkrieges wurde die »Islamische Gemeinschaft zu Wien« gegründet (1943 Eintrag ins Vereinsregister). Sie wurde jedoch 1948 wieder aufgelöst, da sich »einzelne Mitglieder des Vereins (...) politisch kompromittierten«, wie es Balić ausdrückt (Balić 1995: 28). Nach 1945 kamen Musliminnen und Muslime aus Arbeits- und Konzentrationslagern nach Österreich, andere hatten in den Regimentern gedient oder nutzten Österreich als Zwischenstopp auf dem Weg nach Übersee (vgl. Strobl 2005: 523). 1951 entstand der »Verein der Muslime Österreichs«, welcher aber ebenfalls nicht von großer Dauer war und 1965 wieder aufgelöst wurde. Die international operierende humanitäre Organisation »Jami'at al-Islam« gründete 1958 eine Zweigstelle in Wien, die wiederum 1962 ihre Arbeit einstellte.

44 2012 feierte er sein 50jähriges Bestehen, vgl. http://religion.orf.at/projekt03/tvradio/orientierung/or_120205.html, zuletzt geprüft am 16.02.2016.

was durch die Strukturen in Bosnien-Herzegowina begünstigt wurde. Aber auch in Österreich ist die Moschee-Landschaft aufgrund der unterschiedlichen Herkunftsländer muslimischer Gläubiger divers und weitgehend an ethnischen und ideologischen Linien verlaufend. Eine Abfrage bei der Islam-Landkarte⁴⁵, einem Projekt der Islamischen Religionspädagogik der Universität Wien, ergibt für Österreich eine Anzahl von 409 muslimischen Vereinen und Moscheen, wobei hier auch Vereine ohne Gebetsräume aufgeführt sind. Bei der IGGiÖ sind 2016 248 Moscheen registriert gewesen (vgl. Öktem 2017: 58). Die tatsächliche Zahl der Moscheen dürfte irgendwo dazwischen bei etwa 300 liegen. Die Karte der Religionen⁴⁶, ein Projekt des Instituts für Religionswissenschaft der Universität Wien, liefert 133 Treffer für die Stadt Wien. Sie umfasst nach eigenen Angaben »religiöse Gruppen in Wien«, so dass auch hier nicht klar ist, bei welchen dieser Orte es sich um Moscheen handelt. Eigene Recherchen haben für das Jahr 2013 eine Anzahl von 85 Moscheen für Wien ergeben, deren Existenz als relativ gesichert gelten kann. Die Dichte und Vielfalt der Moscheen in Wien ist daher enorm im Vergleich zum Großraum Zürich. In beiden Städten existiert ein religiöser Markt, der vielfältige Bedürfnisse befriedigen dürfte.

In Österreich existieren derzeit fünf repräsentative Moscheen (vgl. Furlinger 2015: 68). Nur eine Moschee in Wien ist durch ihre Bauweise nach außen als Moschee erkennbar, es handelt sich dabei um das Islamische Zentrum Wien, einen Bau aus den 1970er Jahren, welcher im Zusammenhang mit der Gründung der OPEC errichtet wurde und nach wie vor als multiethnische Moschee aktiv ist. Ein Vertreter der Magistratsabteilung für Integration und Diversität (MA 17) nennt im Interview als möglichen Grund die Zersplitterung der muslimischen Community in Wien, die dazu führe, dass die Moscheen relativ klein seien, d.h. nur wenige am Freitag mehr als 300 Besuchende hätten. Daher gäbe es zum einen keinen Bedarf an einer Vergrößerung der Räume, zum anderen seien die finanziellen Möglichkeiten eingeschränkt (A. Ibrić, W_ExpInt_20). Diese Schlussfolgerung würde ich jedoch anzweifeln, da sich in einer so großen Stadt wie Wien sicherlich genügend bauwillige Menschen und Vereine, auch mit gleichem ethnischen Profil, finden würden. Hier spielt vermutlich ebenso der negative Diskurs um Moscheeneubauten (vgl. ebd.) und mangelnde Unterstützung der Behörden eine Rolle. Fehlende Mittel dürften jedoch ein weiterer Grund sein.

Das religiöse Leben in Österreich wird weitgehend von den religiösen Vereinen bestritten, welche wie in der Schweiz die gängige Organisationsform ist. Die Vereine gehören meist einem der Dachverbände mit ethnischem oder ideologischem Profil an. Der dominierende Dachverband ist die auf Bundesebene angesiedelte Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ). Ihr wird

45 <http://islam-landkarte.at>, zuletzt geprüft am 18.08.2017.

46 <http://kartrel.univie.ac.at>, zuletzt geprüft am 18.08.2017.

nachfolgend ein eigenes Kapitel gewidmet (siehe Kap. 3.2.4). Daneben gibt es in Österreich eine Reihe von ethnischen oder ideologischen Dachverbänden, welche zum Großteil in der IGGiÖ die Interessen ihrer Mitglieder vertreten.

Zu den zentralen Verbänden gehören die ATİB (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich – Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği), die Islamische Föderation (Millî Görüş), die Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ)⁴⁷, der Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich (IZBA) und der Dachverband der albanischen Muslime in Österreich⁴⁸.

Die ATİB ist das Pendant zur Schweizerischen Diyanet und der Deutschen Dİ-TİB und ist nach der IGGiÖ der größte muslimische Dachverband in Österreich (vgl. Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2011), wurde allerdings erst 1990 gegründet. Als Präsident fungiert der Religionsattaché der türkischen Botschaft, welcher der türkischen Regierung in Ankara direkt untersteht. Wie die Diyanet-Moscheen in der Schweiz kommen auch die ATİB-Moscheen in den Genuss der Unterstützung durch die türkische Diyanet, indem die Imame für vier bis fünf Jahre aus der Türkei entsandt und bezahlt werden. Gemäß Heine et al. kann derzeit von etwa sechzig entsandten Imamen gesprochen werden (Heine et al. 2012: 69). Die Praxis der Finanzierung der Imame aus dem Ausland hat jedoch mit dem neuen Islamgesetz vorläufig ein Ende und nach einer einjährigen Übergangsfrist werden seit Anfang 2016 die Visa nicht mehr verlängert. Im Moment müssen die Vereine die Imame selbst bezahlen, weshalb die ATİB eine Verlängerung der Übergangsfrist fordert (vgl. Auerbach 2017)⁴⁹. Furlinger weist darauf hin, dass diese Entwicklung möglicherweise von staatlicher Seite nicht intendiert war, bedeutet sie doch auch eine Ironie der Geschichte, da die ATİB ursprünglich vom türkischen Religionsamt gegründet wurde, »um den – unter den türkischen Arbeitsmigranten in Westeuropa tätigen – radikal-islamistischen Organisationen aus der Türkei etwas entgegenzusetzen« (Furlinger 2015: 79).

2013, zum Zeitpunkt der Erhebung, hatte die ATİB 64 Mitgliedsvereine, bei denen etwa 25 000 Mitgliedsfamilien eingetragen sind (Auskunft ATİB, 27.11.2013, Heine et al. 2012: 69). Acht Vereine sind in der Stadt Wien aktiv. Die ATİB ist seit 2011 Mitglied in der IGGiÖ und der Theologe Ibrahim Olgun ist seit 2016 amtierender Präsident der IGGiÖ und ehemaliger Integrationsbeauftragter der ATİB.

Ebenso wie in der Schweiz werden von Seiten des Dachverbands bestimmte Angebote vorgehalten, zu welchen ein Rückführungsfonds für Verstorbene zählt,

47 Die UIKZ wird der Nakschbandi-Strömung des Sufismus zugeordnet.

48 Für eine Beschreibung weiterer Verbände vgl. Heine et al. (2012).

49 Die Ausbildung von Imamen an der Universität Wien ist ab Herbst 2017 geplant.

Bildungsangebote, Religionsunterricht, Koranunterricht, Schulungen von Imamen, Unterstützung bei Wallfahrten, Stipendien für Studierende sowie Jugend- und Frauenarbeit⁵⁰. In der Zentrale in Wien arbeiteten zum Zeitpunkt meiner Erhebung 2013 20 Angestellte. Seit kurzem gibt es ein spezielles Förderprogramm für männliche Studenten, denen ein Theologie-Studium in der Türkei finanziert wird, damit sie anschließend als Imame in Österreich tätig werden. Damit soll dem Umstand entgegengewirkt werden, dass die nur für kurze Zeit in Österreich tätigen Imame aus der Türkei kein Deutsch sprächen und darüber hinaus wenig bis gar nichts über die Lebenssituation der Gläubigen wüssten (W_Prot_02)⁵¹.

Der zweite Dachverband, der hier von besonderem Interesse ist, ist der Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich (Islamske zajednice Bošnjaka u Austriji – IZBA). Er ist ein Zusammenschluss zweier bosnischer Verbände aus dem Jahr 2012 (vgl. Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2012a), wodurch ihm derzeit 40 Mitgliedsvereine angehören. Damit ist der Verband neben der IGGiÖ der größte nicht-türkische Dachverband in Österreich (nach ATiB, IFW und UIKZ). Er hat seinen Sitz in Wien und ist im gleichen Gebäude untergebracht wie die Moschee Gazi Husrev-beg, welche Teil der Erhebung für diese Arbeit ist. Laut eigener Webseite gehören dem Verband 39 Moscheen an, fünf davon sind in Wien⁵². Ebenso wie die ATiB ist auch die IZBA Mitglied in der IGGiÖ und gleichzeitig in der Islamischen Glaubensgemeinschaft Bosnien-Herzegowina. Dadurch können bosnische Gelehrte des Präsidiums (Rijaset), der höchsten religiösen und administrativen Autorität in der IGG BiH, in die Entscheidungen der Moscheevereine eingreifen, da z.B. die Anstellung eines Imams ihrer Genehmigung bedarf (vgl. Mattes & Rosenberger 2015: 139; Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2012a). Eine zeitliche Beschränkung der Anstellung für Imame gibt es jedoch hier nicht und die Imame werden durch die Moscheevereine bezahlt. In dieser Hinsicht ergeben sich somit keine Konflikte mit dem neuen Islamgesetz.

3.2.2 Muslimische Bevölkerung

Wie auch in der Schweiz waren im Zuge der Anwerbung von Arbeitern in den 1960ern vermehrt Personen muslimischen Glaubens aus dem Ausland zugezogen. Sie kamen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Wollte man zunächst

50 Vgl. <http://www.atib.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018, und W_Prot_02.

51 Die Abkürzung bezieht sich auf ein Protokoll (Prot), welches ich am 27.11.2013 in Wien (W) verfasst habe. Die Nummer 2 ist die laufende Nummer in der Erhebung. Eine Liste des empirischen Materials mit den genauen Angaben findet sich im Anhang dieser Arbeit (siehe Anhang C).

52 Vgl. <http://www.izba.at/dzemati.html>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

Tabelle 4: Entwicklung der muslimischen Wohnbevölkerung in Österreich 1963–2012 (Quellen: Statistik Austria; Kolb & Mattausch-Yıldız 2013).

| | 1962 | 1971 | 1981 | 1991 | 2001 | 2012 |
|--------------------|----------------|--------|--------|---------|---------|---------|
| Muslim*innen total | 3 000 | 22 267 | 76 939 | 158 776 | 338 988 | 573 876 |
| Anteil | — ^a | 0,30 % | 1,02 % | 2,04 % | 4,22 % | 6,8 % |

^a Die Bevölkerungszahlen für 1962 konnten nicht ermittelt werden.

noch nach dem Rotationsprinzip verfahren, so wurde bald deutlich, dass es sinnvoller war, wenn die bereits angelernten Arbeiter blieben. Schätzungen zufolge lebten 1962 gerade einmal 3 000 Muslime in Österreich, von denen 500 ihren ständigen Wohnsitz dort hatten. Sie stammten großteils aus Bosnien und Herzegowina, aber auch aus Albanien und einigen Sowjetrepubliken. 40–50 Prozent hatten bereits damals die österreichische Staatsbürgerschaft (vgl. Schmidinger & Larise 2008: 55). Bis 1971 stieg die Zahl der muslimischen Gläubigen unter anderem durch Familiennachzug auf über 22 000 Personen an (siehe Tab. 4). Nach der ersten größeren Einwanderungswelle aufgrund der Gastarbeiteranwerbung kamen in den 1990er Jahren aufgrund der Balkankriege vermehrt bosnische Musliminnen und Muslime nach Österreich.

Tabelle 4 gibt die Entwicklung des Anteils der muslimischen Bevölkerung an der Wohnbevölkerung wider⁵³. In Wien liegt ihr Anteil mit 12,5 Prozent (2012) weit über dem Landesdurchschnitt (Kolb & Mattausch-Yıldız 2013: 20), was die Position der Stadt als Zentrum für muslimisches Leben unterstreicht. Die gleiche Situation ist auch in Zürich zu finden, wenn auch nicht ganz so deutlich wie in Wien.

Wirft man einen Blick auf die Herkunftsländer (siehe Tab. 5), fallen folgende Aspekte ins Auge: Zum einen der große Anteil von Musliminnen und Muslimen mit österreichischer Staatsbürgerschaft (49 %), dann die zweitgrößte Gruppe mit türkischer Staatsangehörigkeit gefolgt von Menschen aus einem der Balkanländer, und schließlich eine große Gruppe Tschetschenen, die zwischen 2001 und 2009 aus der Russischen Föderation zugewandert sind (vgl. Marik-Lebeck 2010: 7). Wie groß der Anteil an Konvertierten unter den Personen mit österreichischer Staatsbürgerschaft ist, ist genauso wenig bekannt, wie welche weiteren Herkunftsländer bei dieser Zahl vertreten sind.

53 Statistik Austria hat mit 2001 die Erhebung der Religionszugehörigkeit eingestellt, vgl. Statistik Austria: <http://www.statistik.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018. Die Zahlen für 2012 sind Berechnungen von Kolb & Mattausch-Yıldız (2013: 20).

Tabelle 5: Nationalitäten der muslimischen Wohnbevölkerung in Österreich 2009 (Quelle: Marik-Lebeck 2010).

| Region | Nationalitäten | |
|----------------------|----------------|------------|
| | absolut | prozentual |
| Afrika | 5 429 | 1 % |
| Asien | 13 301 | 3 % |
| Balkan | 100 344 | 19 % |
| Türkei | 109 290 | 21 % |
| Österreich | 252 845 | 49 % |
| Russische Föderation | 18 437 | 4 % |
| übrige | 16 268 | 3 % |
| Gesamt | 515 914 | 100 % |

3.2.3 Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in Österreich

Anders als in der Schweiz ist in Österreich die rechtliche Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften auf der Bundesebene angesiedelt. Für die Regelung des Status der gesetzlich anerkannten und nicht anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften sind daher die Artikel 15 und 16 des Staatsgrundgesetzes (StGG) maßgeblich. Dort heißt es:

Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke [sic!] bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde [sic!], ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.

Für die nicht öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften gilt: »Den Anhängern eines gesetzlich nicht anerkannten Religionsbekenntnisses ist die häusliche Religionsübung gestattet, in soferne [sic!] dieselbe weder rechtswidrig, noch sittenverletzend ist.« (Art. 16 StGG).

Aus juristischer Sicht stellt der Begriff »Religionsgemeinschaft« den Oberbegriff dar, der »zunächst die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften umfasst. Die Kirchen werden als christliche Religionsgemeinschaften verstanden. Religionsgesellschaft bezeichnet eine nicht-christliche Religionsge-

meinschaft« (Potz & Schinkele 2007: 12)⁵⁴. Zudem kann in Österreich eine religiöse Gemeinschaft ebenso wie in der Schweiz auch davon Abstand nehmen, eine rechtliche Form anzunehmen.

Das österreichische Recht unterscheidet daran anschließend zwischen folgenden drei Typen von Rechtsformen für religiöse Gemeinschaften:

1. Nach dem Vereinsgesetz konstituierte oder erlaubte Gesellschaften: Als dritte Gruppe sind nach dem Vereinsgesetz (VerG) konstituierte oder erlaubte Gesellschaften gemäß § 26 Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch (ABGB) unter dem Oberbegriff »Religionsgemeinschaft« zusammenzufassen. Trotz öffentlich-rechtlicher Anerkennung der IGGiÖ sind die meisten Moscheen in Österreich als Vereine konstituiert. Die Wahl dieser Organisationsform liegt sicherlich daran, dass sie – wie auch in der Schweiz – diejenige ist, die am einfachsten umzusetzen ist und den lokalen Bedürfnissen entspricht. Eine rechtliche Verfasstheit ist notwendig, da nur so Gebetsräume betrieben werden können (vgl. Mattes 2013a: 138). Ein Verein ist durch Vorlage der Statuten bei der Sicherheitsbehörde anzumelden. Diese trifft jedoch keine Entscheidung darüber, ob es sich bei dem Verein um eine Organisation mit religiöser Ausrichtung handelt oder nicht. Für die Vereinsgründung müssen gemäß VerG folgende Voraussetzungen eingehalten werden: Es muss ein Zusammenschluss von mindestens zwei Personen vorliegen, der Verein darf nicht auf Gewinn ausgerichtet sein und es müssen Statuten formuliert werden, die den Vereinsnamen, den Vereinssitz, eine Beschreibung des Vereinszwecks, Regelungen über die Mitgliedschaft sowie über die Organe des Vereins beinhalten. Zwar gibt es auch in Österreich die Form der Privatstiftung, sie ist jedoch strengeren Regularien unterworfen als in der Schweiz, was wahrscheinlich der Grund ist, warum diese Organisationsform bei Moscheen nicht sehr verbreitet ist. Mir ist das Islamische Zentrum Wien als einzige Moschee bekannt, die als Stiftung organisiert ist. Ihr gehören die Botschaften verschiedener islamischer Länder in Wien an (vgl. Furlinger 2013: 173; Schmidinger & Larise 2008: 130).
2. Eingetragene Bekenntnisgemeinschaften: Seit 1998 existiert die Kategorie der religiösen Bekenntnisgemeinschaft, welche staatlich eingetragen ist und auch unter der Gruppe der Religionsgemeinschaften subsumiert wird. Es handelt sich dabei ebenso um eine Art der staatlichen Anerkennung – sozusagen eine »Anerkennung light«, wie die »kleine Anerkennung« in der Schweiz. Anhänger einer Bekenntnisgemeinschaft können ihr Glaubensbekenntnis in Dokumente eintragen lassen, so dass dort dann nicht »ohne Bekenntnis« steht. Religiöse

54 In der Schweiz wird anstelle von »gesetzlich anerkannt« die Bezeichnung »öffentlich-rechtlich anerkannt« verwendet.

Bekenntnisgemeinschaften dürfen sich derzeit elf Gemeinschaften nennen, darunter die Bahai-Religionsgemeinschaft oder auch die Hinduistische Religionsgesellschaft in Österreich.

3. Gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften: Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften regelt das Anerkennungsgesetz (AnerkennungsgG). Da es aber aufgrund gewisser struktureller und organisatorischer Besonderheiten nicht auf alle Gemeinschaften angewendet werden kann, haben sich im österreichischen Rechtssystem spezielle Sondergesetze⁵⁵ etabliert. Ein solches ist auch das Islamgesetz (IslamG), welches die Anerkennung der organisierten Gemeinschaft von muslimischen Gläubigen in Österreich regelt⁵⁶. Derzeit sind zwölf Religionsgemeinschaften und Religionsgesellschaften in Österreich durch das Anerkennungsgesetz gesetzlich anerkannt. Diese umfassen neben verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppierungen die Islamischen Glaubensgemeinschaft sowie auch die Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Das bereits erwähnte Islamgesetz (IslamG) ist in Europa einzigartig. In seiner Fassung von 1912 umfasst der Text nur zwei Seiten – entsprechend wenig ist in ihm geregelt. So ist zum Beispiel nicht explizit festgehalten, dass es sich bei der IGGiÖ um eine Körperschaft öffentlichen Rechts handelt. Einige Bestimmungen sind rechtlich und faktisch überholt, wichtige Detailfragen wie Feiertagsregelungen nicht geklärt (BMEIA 2015). Seit 2012 wurde daher in einem »Dialogforum Islam« mit Vertreterinnen und Vertretern der Bundesregierung, der IGGiÖ sowie Expertinnen und Experten über eine Novellierung des Gesetzes diskutiert. Die Ausarbeitung dauerte drei Jahre und war zuletzt von vehementen Diskussionen und Widerstand begleitet. Das Gesetz trat nach der Erhebung der Daten für dieses Projekt am 31. März 2015 in Kraft. Da sich der Zeitpunkt nach meiner

55 Zu nennen sind vier Sondergesetze: das Israelitengesetz, das Islamgesetz, das Orthodoxengesetz und das Protestantengesetz. Darüber hinaus besteht ein Konkordat mit der römisch-katholischen Kirche.

56 Die traditionelle Verfasstheit »des Islam« erfüllt aufgrund des eigenen Selbstverständnisses die strukturell-organisatorischen Voraussetzungen nicht, welche eine Anwendung des Anerkennungsgesetzes und seit 1998 auch des § 11 des Bekenntnisgemeinschaftengesetzes (Bekenntnisgemeinschafts-Gesetz) ohne Weiteres möglich macht. Das AnerkennungsgG von 1874 war für die christlich-kirchliche Organisationsstruktur konzipiert worden und in der islamischen Tradition fehlt eine vergleichbare rechtliche Struktur einer Gemeinde-Verfassung. Deshalb musste diesen Besonderheiten mit einer eigenen Gesetzgebung Rechnung getragen werden, um eine öffentlich-rechtliche Anerkennung zu ermöglichen. Ob eine Gemeinschaft durch das AnerkennungsgG oder durch ein Sondergesetz anerkannt ist, macht jedoch rechtlich gesehen keinen Unterschied.

Datenerhebung befindet, können über die Auswirkungen der neuen Regelungen nur geringfügig Aussagen gemacht werden⁵⁷.

Im neuen Gesetz spiegeln sich die Motive des Islamdiskurses wider, wie sie bereits auch im Abschnitt zur Schweiz genannt wurden. So sieht Öktem in dem neuen Gesetz zwei in Konflikt zueinander stehende Logiken: den Integrations- und den Sicherheitsaspekt (Öktem 2016: 19). Zu Ersterem zählten die nun festgeschriebene Anerkennung, die Regelung der Imame-Ausbildung an der Universität Wien, die Rechtssicherheit für die bereits bestehenden islamischen Friedhöfe, der religionsrechtliche Schutz der Feiertage sowie die Berücksichtigung islamischer Speisevorschriften in öffentlichen Einrichtungen wie dem Bundesheer. Andere Regelungen, die Öktem unter den Sicherheitsaspekt fasst, sind gleichzeitig diejenigen, die am meisten umstritten sind. Sie verdeutlichen, wie sich das öffentliche Bild über Islam und Muslime in der Rechtsgebung widerspiegelt. Hierunter fällt die Verpflichtung zur positiven Grundeinstellung zu Gesellschaft und Staat, die so gesetzlich von keiner anderen Religionsgesellschaft verlangt wird. Des Weiteren dürfen praktisch nur noch Vereine ihre religiösen Dienste anbieten, die auch bei der IGGiÖ registriert sind, denn aufgrund des Schutzes der religiösen Bezeichnungen der Religionsgesellschaften dürfen Bezeichnungen wie »muslimisch« etc.

57 Vgl. Gesetzestext Islamgesetz 2015 (IslamG). Es regelt folgende Punkte:

1. Begutachtungsrecht: Die Religionsgesellschaft ist berechtigt, den Organen der Gesetzgebung und Verwaltung Gutachten und Vorschläge über Angelegenheiten, die gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaften betreffen, zu übermitteln.
2. Schutz der religiösen Bezeichnungen der Religionsgesellschaften: Bezeichnungen etwa von Vereinen, die einen Bezug zu einer Religionsgesellschaft (»islamisch«, »muslimisch«, »halal«) herstellen, dürfen nur mehr mit Genehmigung der Religionsgesellschaft geführt werden.
3. Regelung der Seelsorge in staatlichen Einrichtungen (z.B. Krankenhäusern).
4. Vorrang des staatlichen Rechts: Lehre, Einrichtungen und Gebräuche dürfen nicht im Widerspruch zu den gesetzlichen Regelungen stehen. Die Religionsgesellschaft muss eine positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat haben.
5. Islamisch-theologische Studien: Österreich verpflichtet sich, die Ausbildung von Imamen sicherzustellen.
6. Islamische Friedhöfe: Rechtssicherheit für bestehende und zukünftige Friedhöfe.
7. Schutz der religiösen Feiertage: Feiertage sind religionsrechtlich, nicht aber arbeitsrechtlich, geschützt.
8. Regelung der Untersagung der Finanzierung aus dem Ausland.
9. Speisevorschriften: Berücksichtigung der islamischen Speisevorschriften in öffentlichen Einrichtungen (öffentliche Schulen, Haftanstalten, Militär etc.).
10. Anzeige- und Meldepflicht bezugnehmend auf alle Ereignisse, die dieses Bundesgesetz betreffen: Information des Kultusamtes über wichtige Vorgänge (z.B. Neuwahlen).
11. Darstellung der Lehre und Glaubensquellen in deutscher Sprache.

nur mehr mit Genehmigung der IGGiÖ geführt werden⁵⁸. Was als Schutz der religiösen Bezeichnungen der anerkannten Religionsgesellschaft vorgesehen ist, bedeutet jedoch eine Monopolisierung der Verwendung besagter Begriffe (BMEIA 2015: 5). Die Neufassung des Gesetzes hat deshalb vermutlich für kleinere Gemeinschaften, die nicht zur IGGiÖ gehören, zur Folge, dass sie ihre Moscheen und Cem-Häuser schließen müssen. Shiitische und Alevitische Gruppen werden sich um eine eigene Anerkennung bemühen müssen, um weiterhin Gebetsräume unterhalten zu dürfen⁵⁹. Darüber hinaus darf der laufende Betrieb von Moscheen nicht mehr aus dem Ausland finanziert werden, was vor allem die Moscheevereine der ATiB betreffen dürfte⁶⁰.

Das alte Islamgesetz hatte bislang kaum Auswirkungen auf die Moscheevereine, denn es wirkte sich nur auf die Institutionen aus, die der IGGiÖ direkt angehören. Da die IGGiÖ nur zwei Moscheen in Österreich betreibt, konnten nur diese von den Vorteilen Gebrauch machen. Alle anderen Moscheen waren und sind weitgehend nach dem Vereinsrecht konstituiert. Sie können beispielsweise beim Baurecht nur dann profitieren, wenn eine Erklärung der IGGiÖ vorliegt, »dass ein Dachverband bzw. ein einzelner Verein als konfessionelle Einrichtung der Glaubensgemeinschaft anzusehen sei« (Potz & Schinkele 2007: 207). Wie sich das Wechselverhältnis in Zukunft aufgrund der nun engeren Anbindung der Vereine an die IGGiÖ aus rechtlicher Sicht ausprägen wird, kann hier nicht eingeschätzt werden.

3.2.4 Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich - IGGiÖ

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)⁶¹ kann als wichtigste Akteurin im Hinblick auf die politische Repräsentation der muslimischen Bevölkerung gewertet werden (vgl. Mattes & Rosenberger 2015: 134). Zu ihren Aktivitäten zählen die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen wie Krankenhäusern und Gefängnissen sowie der Unterhalt von Bildungseinrichtungen, Kindergärten und öffentlichen Schulen bis hin zu universitärer Ausbildung. Darüber hinaus ist mit

58 Siehe Fußnote 57.

59 Es gibt bereits eine Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft und eine Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich, welche sich beide für eine Registrierung beworben haben (vgl. Öktem 2016: 47). Zum Konflikt mit dem neuen Islamgesetz vgl. auch Potz (2015).

60 Verschiedene Wissenschaftler wiesen in einer Erklärung auf die Ungleichbehandlung der islamischen Religionsgesellschaft gegenüber anderen organisierten Religionen in puncto Auslandsfinanzierung hin (vgl. Fritzl 2014). Darüber hinaus greife dies in die Autonomie der Religionsgemeinschaften ein und dürfte vor dem Österreichischen Verfassungsgericht oder dem Europäischen Menschenrechtshof nicht standhalten, wie Öktem anmerkt (Öktem 2016: 47).

61 Die detaillierte Organisationsstruktur der IGGiÖ kann hier nicht wiedergegeben werden und ist für diese Arbeit auch nicht relevant. Hier sei auf die Literatur, vor allem Hafez (2009; 2006) verwiesen.

der öffentlich-rechtlichen Anerkennung seit 1982/83 das Recht verbunden, islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen zu erteilen. Wurden zunächst noch Lehrende aus dem Ausland geholt, so werden sie seit 1998 in Österreich ausgebildet⁶². Die Lehrerausbildung und die Organisation des Unterrichts ist eine der wichtigsten Aufgaben der IGGiÖ und ist deshalb von Relevanz für die Moscheen, da auch in den Moscheen Religions- und Koranunterricht erteilt wird. Es ist daher zu untersuchen, inwiefern es eine Wechselwirkung zwischen den beiden Angeboten gibt. Zwar wurde bereits 2012 ein Lehrgang für die Ausbildung von Imamen an der Universität Wien angekündigt, bis Anfang 2018 kam es jedoch zu keiner Einführung eines solchen Studienganges. Die Universität Wien bietet allerdings Weiterbildungen im Bereich der islamischen Seelsorge an.

Zur IGGiÖ und ihrer Geschichte liegen eine Vielzahl an Arbeiten vor, weshalb hier nicht weiter darauf eingegangen werden soll (vgl. Abdelrahimsai 1995; Abid 2006; Hafez 2013; 2009; 2006; Mattes & Rosenberger 2015; Sticker 2008). Die IGGiÖ ist organisiert als Vertretung verschiedener Vereine. Dabei ist das interne System der Glaubensgemeinschaft sehr komplex, denn individuelle Personen registrieren sich als Mitglieder bei der IGGiÖ über die Vereine. Die Dachverbände haben großen Einfluss, da sie mehr Delegierte entsenden können. Entsprechend klein ist die Rolle der Mitglieder, die außerhalb der Verbände organisiert sind⁶³. Gruppierungen, die sich nicht von der Islamischen Glaubensgemeinschaft vertreten fühlen, müssen sich dementsprechend um eine eigene Rechtsperson kümmern, so beispielsweise die Aleviten.

Aus juristischer Perspektive sind jedoch alle Personen, die sich als muslimisch bezeichnen und in Österreich ansässig sind, Mitglieder der IGGiÖ Kraft des Gesetzes (*ex lege*), eine formelle Mitgliedschaft bei der IGGiÖ ist nicht notwendig. Sie können deshalb automatisch von den Angeboten der IGGiÖ und von den Vorteilen der öffentlich-rechtlichen Anerkennung profitieren. Der islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist für alle muslimischen Kinder offen, egal ob sie bzw. ihre Eltern Mitglied in der IGGiÖ sind oder nicht. Darüber hinaus erhebt die IGGiÖ keine »Kirchensteuer«.

62 Das Bachelorstudium erfolgt an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) auf Grundlage einer Kooperation der IGGiÖ und der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems. Ein Masterstudium in islamischer Religionspädagogik ist an der Universität Wien möglich.

63 2011 hatte die IGGiÖ 125 000 Mitglieder, im Vergleich zu 2002 mit nur 5 500 ein starker Anstieg (vgl. Hafez 2013: 227). Heine et al. erklären den abrupten Anstieg mit der Wahl, die 2010/11 anstand. Für dieses Ereignis ließen sich 124 465 Personen registrieren, um wählen zu können. Zur Wahl sind letztlich 20 485 Personen gegangen. Jedoch ließen sich Vereine häufig nur so viele Mitglieder registrieren, wie für das Erlangen eines Delegiertensitzes erforderlich war (Heine et al. 2012: 58).

Mit Ausnahme der ATiB brauchen die Dachverbände eine Bescheinigung der IGGiÖ, um Visa für ihre Imame aus dem Ausland zu beantragen (vgl. Hafez 2013: 230). Dies schien lange Zeit – bis zur Neufassung des Islamgesetzes – der einzige Nutzen der IGGiÖ für die Moscheevereine zu sein.

Der Vertretungsanspruch der IGGiÖ ist nicht unumstritten, so stellen Heine et al. (2012: 59ff.) innermuslimische Spannungen fest, die sich auf die Bereiche Imameanerkennung und Religionsunterricht beziehen. Auch zur Frage, ob sich die IGGiÖ zu religiösen Fragen äußern soll, herrsche keine Einigkeit.

3.2.5 Kommunale Zuständigkeiten für Moscheevereine

In Zürich hat sich gezeigt, dass die kommunale Zuständigkeit für Moscheen in der Verantwortung der Integrationsfachstellen liegt. Auch in Wien kümmert sich eine entsprechende Stelle um die Vereine, die Magistratsabteilung für Integration und Diversität (MA 17)⁶⁴. Etwa 60 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter pflegen unter anderem den Kontakt zu den Vereinen in den Bezirken der Stadt (A. Ibrić, W_ExpInt_20). Ein wichtiger Teil der Arbeit sei laut Almir Ibrić, einem Mitarbeiter der MA 17, die Vereine aufzuspüren und Kontakt mit ihnen aufzunehmen. Den Vereinen würden verschiedene Integrationsprojekte und Unterstützungsleistungen angeboten. Es werden zum einen Projekte der Stadt Wien umgesetzt, zum anderen Projekte, die im Interesse des jeweiligen Gemeindebezirkes liegen, oder auch Projekte, die die Vereine umsetzen möchten. So werden zum Beispiel Informationsveranstaltungen gefördert, Sprachkurse für Muttersprachlerinnen und Muttersprachler oder interkulturelle Projekte und Feste unterstützt. Es können Gelder beantragt werden für Projekte und Maßnahmen, die die interkulturelle Sensibilität und Kompetenz fördern wie das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft, die Zusammenarbeit unterschiedlicher Gruppen sowie die Bewusstseinsbildung im Bereich Migration/Integration/Diversität⁶⁵. Auch Bauprojekte werden begleitet, wenn die religiösen Gemeinschaften dies wünschen. Die MA 17 organisiert dann Tage der offenen Tür oder stellt Kontakt zu weiteren Behörden her. Es gibt finanzielle Förderung von Projekten, sofern diese »im Sinne der Stadt Wien liegen« (A. Ibrić, W_ExpInt_20). Zudem stehen Bildungsangebote für Vereinsleitungen zu Themen wie Vereinsführung, Umbauten von Räumlichkeiten oder Anmeldung von Vereinen zur Verfügung. Die MA 17 ist darüber hinaus Gründerin von interreligiösen Foren und Bezirksforen, in denen sich Menschen aus den jeweiligen Stadtteilen treffen und austauschen.

64 Vgl. <http://www.wien.gv.at/kontakte/ma17/>, zuletzt geprüft am 19.12.2016.

65 Vgl. <http://www.wien.gv.at/menschen/integration/foerderungen/index.html>, zuletzt geprüft am 19.12.2017.

3.2.6 Islamdiskurs in Österreich

Auch in Österreich haben Studien ergeben, dass ein von Medien und rechtsgerichteten Parteien transportiertes Bedrohungsszenario gegenüber dem Islam vorherrscht (vgl. Saad 2009: 208; Hafez 2010; Mattes 2010: 141). Hier wird das Thema Islamfeindlichkeit in der Forschung weitgehend unter dem Begriff »Islamophobie« diskutiert (z.B. in Hafez 2009, zur Kritik am Begriff vgl. Heine et al. 2012: 32f.). Heine et al. fassen zusammen: »Es sind dies vor allem demographische Ängste vor der ›Überfremdung‹ der Heimat sowie die Angst vor dem dschihadistischen Terrorismus, die mobilisiert werden.« (Ebd.: 32f.) Besonders Konflikte um neue Moscheebauten sind in Österreich Ereignisse, an denen Ressentiments gegenüber muslimischen Gläubigen und dem Islam deutlich werden. Furlinger weist dabei auf die Verschränkung von globalen Ereignissen und lokalen Debatten hin, die bereits für den Diskurs in der Schweiz konstatiert wurde.

Globale Kriege, Konflikte und Krisen rund um den djihadistischen Terror der al-Qaida und den »Krieg gegen den Terror« der von den USA geführten Koalition ab 2003 und die damit zusammenhängen [sic!] internationalen Islam-Debatten bildeten den dominierenden Rahmen, in dem die lokalen Bauprojekte in Österreich wahrgenommen und interpretiert wurden. (Furlinger 2015: 59)

Hinzu käme, dass sich negative Grenzziehungen gegenüber den »Gastarbeitern«, den »Türkinnen und Türken« sowie den »Musliminnen und Muslimen«, überlagerten. Das historisch bedingte Feindbild »der Türken vor Wien« sei in das kollektive Gedächtnis übergegangen und werde immer wieder politisch aktualisiert und instrumentalisiert (vgl. ebd.).

Das rechtspopulistische Gegenstück zur SVP (Schweizerische Volkspartei) in der Schweiz ist in Österreich die FPÖ (Freiheitliche Partei Österreichs), welche seit dem EU-Wahlkampf 2004 und vor allem seit dem Wiener Wahlkampf 2005 das Thema Islam und Muslime verstärkt in ihre Agenda aufgenommen hat. Die »Rettung des Abendlandes« und der Kampf gegen »Islamisierung« wurden zu erklärten Zielen der Partei wie auch des BZÖ, einer Abspaltung⁶⁶ von der FPÖ (vgl. Hafez 2010: 19).

Inspiriert von der Schweizer Initiative, den Bau von Minaretten zu verbieten, brachte auch die FPÖ 2007 einen Antrag ins Parlament ein, ein Verbot des Baus von Minaretten in die Österreichische Bundesverfassung aufzunehmen. Dieser blieb allerdings erfolglos. Im gleichen Jahr kündigte Josef Haider an, sich im Bundesland Kärnten für ein rechtliches Verbot des Baus von Moscheen einzusetzen

66 Das BZÖ (Bündnis Zukunft Österreich) wurde 2005 durch ehemalige Mitglieder der FPÖ unter Führung von Jörg Haider gegründet.

(vgl. Furlinger 2015: 74). 2008 wurde dort rechtlich geregelt, dass Bauvorhaben, die von der »örtlichen Bautradition wesentlich abweichen«, einer Genehmigung durch eine »Ortsbild-Sonderkommission« bedürfen. Eine ähnliche Regelung wurde im gleichen Jahr auch in Vorarlberg und 2010 in Niederösterreich beschlossen. Zwar verbieten diese Gesetze nicht explizit den Bau von Moscheen, schränken jedoch die baulichen Gestaltungsmöglichkeiten extrem ein. Dadurch entstünden Moscheebauten, die von außen unauffällig, neutral und funktionalistisch gehalten seien, wie Furlinger beobachtet (vgl. ebd.: 78). Furlinger konstatiert weiter, dass sich zwar seither die Konflikte um Moscheebauprojekte zu entspannen scheinen, jedoch sei eine Phase zu erkennen, in der durch explizite gesetzliche Vorschriften, durch informelle Vorgaben und direkte Eingriffe der Baubehörden in den Planungsprozess von Moscheebauten versucht werde, eine assimilative Politik des öffentlichen und religiösen Raums durchzusetzen (vgl. ebd.: 78). Einen Grund für das weitgehende Fehlen »sichtbarer Moscheen« in Wien liefern diese Rechtsvorschriften nicht.

Aktuelle Themen, die in den Medien diskutiert werden, sind seit 2013 die Fälle von jungen Salafistinnen und Salafisten, die nach Syrien in den Krieg zogen, um sich dem sogenannten »Islamischen Staat« anzuschließen, die Beschneidung von Jungen, welche 2012 eine große Debatte auslöste, oder Ende 2015 eine Vorstudie zu muslimischen Schulen und Kindergärten in Wien, welche durch das Institut für Islamische Studien der Universität Wien vorgelegt wurde (vgl. Aslan o. Jahr) und in Medien und Politik hohe Wellen schlug (z.B. Austria Presse Agentur 2015). Gemäß ersten Ergebnissen werde in den Einrichtungen ein sehr konservativer Lehrplan verfolgt, der von traditionellen Eltern bestimmt werde. Die Unterrichtssprache sei meist nicht Deutsch, eine Auseinandersetzung mit anderen Religionen komme zu kurz. In der Folge forderte der damalige Integrationsminister Sebastian Kurz (ÖVP) ein klares »Bekenntnis zu unserer Lebensweise« ein und argumentierte mit einer mangelnden Integrationswilligkeit von Seiten muslimischer Kindergärten.

Auch das Kopftuch ist ein immer wiederkehrendes Thema sowie die behauptete Islamisierung und die vermeintliche Demokratieinkompatibilität des Islam (vgl. Abid 2006). Insgesamt werde Musliminnen und Muslimen im öffentlichen Diskurs ein Nicht-Wille zur Integration in die österreichische Gesellschaft nachgesagt, wobei mit Integration meist Assimilation gemeint ist (vgl. Liegl 2009: 28; Mattes 2010: 141).

3.3 Zusammenfassung und Vergleich

Vergleicht man die Geschichte der Institutionalisierung muslimischen Lebens in den beiden Ländern Schweiz und Österreich, so lassen sich eine Reihe von Ge-

meinsamkeiten und Unterschiede feststellen. Obwohl durch die Geschichte Österreichs schon früh Menschen muslimischen Glaubens auf österreichischem Territorium lebten, sind es für das Kernland Österreich ebenso wie für die Schweiz die Arbeitsmigration der 1960er und 70er Jahre sowie die Balkankriege in den 1990ern, die in größerer Zahl Menschen muslimischen Glaubens ins Land gebracht haben. Die Entwicklung des Bevölkerungsanteils mit muslimischem Glauben lief ebenfalls relativ parallel ab und liegt 2001 in beiden Ländern bei ungefähr 4,2 Prozent. Lediglich die Zahlen von 2012 gehen um etwa einen Prozentpunkt auseinander (5,5 % für die Schweiz, 6,8 % für Österreich), wobei es sich in beiden Ländern um Kalkulationen handelt, da der Erhebungsmodus der zuständigen Statistik-Behörden geändert wurde. Auch die Herkunftsländer sind vergleichbar, wenngleich in Österreich mehr türkischstämmige Personen leben, in der Schweiz mehr Menschen mit Wurzeln auf dem Balkan. Auffällig ist jedoch der unterschiedliche Grad der Personen mit österreichischer bzw. schweizerischer Staatsbürgerschaft: Der Anteil von muslimischen Gläubigen mit österreichischem Pass liegt bei 49 Prozent (2001), während es etwa 40 Prozent (2010) in der Schweiz sind, die einen Schweizer Pass besitzen. Die Gründe hierfür liegen vermutlich in den restriktiven Bestimmungen für die Erlangung der Schweizer Staatsbürgerschaft begründet, welche in der Kompetenz der Kantone und Gemeinden liegt und z.B. vorsieht, dass eine Person, welche die Schweizer Staatsangehörigkeit erwerben möchte, mindestens zwölf Jahre ihren Wohnsitz in der Schweiz gehabt haben muss (vgl. Steinhardt et al. 2010: 14).

In beiden Ländern reflektiert das Vereinsleben die Diversität der muslimischen Gemeinschaft im Hinblick auf innermuslimische Glaubensrichtungen, Rechtsschulen und ethnisch-kulturelle Hintergründe. Entsprechend ist ein Großteil der Vereine immer noch nach ethnischen Grenzen organisiert, wenngleich es auch einige multiethnische Moscheen gibt. Trotz der öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Islam in Österreich ist die am weitesten verbreitete Rechtsform der Moscheen der Verein.

Auf Ebene der Dachverbände spiegelt sich der unterschiedliche Staatsaufbau der Länder wider: In der stark föderalen Schweiz bilden sich die Dachverbände auf Kantonsebene aus, die als Interessenvertretung fungieren. Die Etablierung eines Gesamtschweizer Dachverbandes wird weniger forciert, da die Kompetenzen im Umgang mit Religionsgemeinschaften auf der Kantonsebene liegen. Abgesehen von der Diyanet spielen an ethnischen Grenzen ausgerichtete Dachverbände eine untergeordnete Rolle. Anders als in der Schweiz sind die Dachverbände in Österreich auf Bundesebene organisiert, wie die bedeutende IGGiÖ, welche als Trägerin der bundesweiten Anerkennung fungiert.

In Österreich kam es darüber hinaus viel früher zur Gründung islamischer Organisationen und eines Dachverbandes auf nationaler Ebene, was durch die Strukturen in Bosnien-Herzegowina begünstigt wurde. Aus dem mimetischen

Isomorphismus, der sich durch die Annahme von Kirchenstrukturen in Bosnien-Herzegowina durch die Islamische Glaubensgemeinschaft gebildet hatte, entstanden günstige Faktoren für die Anerkennung in Österreich. Dies zeigt, wie die Annahme ähnlicher Strukturen zu Legitimität führen kann. Im Vergleich zur Schweiz kommt hinzu, dass sich die Strukturen deutlich länger etabliert haben und daher stabiler sein dürften. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung wirkt sich jedoch – zumindest bis zur Überarbeitung des Islamgesetzes 2015 – strukturell nur wenig auf die Moscheen aus, die ebenso wie in der Schweiz als Vereine organisiert sind. Die Repräsentationsfunktion der IGGiÖ bekommt durch die Anerkennung und die damit verbundene höhere Ansiedlung auf politischer Ebene eine deutlich größere Bedeutung, als dies für die VIOZ der Fall ist. Die kantonale Aufsplitterung beschränkt den Aktionsraum der Dachverbände bislang auf kantonale Grenzen. Dies hat ebenfalls Auswirkungen auf das Standing und die Sichtbarkeit der Verbände.

Die Dachverbände sind auf gesellschaftlichem und politischem Druck von außen hin entstanden, nämlich die Rolle der Ansprechpartnerin und Interessenvertreterin gegenüber dem Staat einzunehmen: Sei es, um in den Genuss der öffentlich-rechtlichen Anerkennung zu kommen wie in Österreich, sei es, um sich für die Interessen der Muslime einzusetzen wie im Kanton Zürich.

Darüber hinaus ist augenfällig, wie unterschiedlich die kommunalen Einrichtungen in Zürich und Wien jeweils mit den religiösen Immigrant*innenvereinen umgehen. Schon allein die personelle Ausstattung der kommunalen Einrichtungen mit in Wien 60 Mitarbeitenden versus zehn Stellen beim Kanton Zürich und neun bei der Stadt deutet auf einen unterschiedlich gelagerten Stellenwert staatlicher Aufmerksamkeit gegenüber Zugewanderten hin. Allein mit der unterschiedlichen Einwohnerzahl ist dies nicht zu erklären, wohnen doch in der Agglomeration Zürich etwa 1,3 Millionen Menschen (1,6 Millionen im Kanton) und hat Wien etwa 1,7 Millionen Einwohnerinnen und Einwohner. Integrationsunterstützung ist in Wien damit deutlich stärker personell ausgestattet, Vereine und Individuen erfahren eine stärkere Unterstützung im Hinblick auf ihre soziale Integration.

Der Islamdiskurs in Österreich verdeutlicht, dass eine gesellschaftliche Anerkennung weitgehend fehlt, trotz der öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Islam in seiner institutionalisierten Form der IGGiÖ. In beiden Ländern ist der öffentliche Diskurs über Islam und muslimische Gläubige negativ behaftet, auch wenn er sich teilweise an unterschiedlichen Themen und Ereignissen entzündet: Der Islam wird im Diskurs als Bedrohung und inkompatibel mit »westlichen Werten« dargestellt und in beiden Ländern greifen rechtspopulistische Parteien den Diskurs auf und reproduzieren ihn.

Diese Fragen führen bereits hin zu den Moscheen und den in ihnen ablaufenden Aktivitäten und Dynamiken. Daher soll es im Folgenden genauer um die

bereits vorhandenen Erkenntnisse zu Moscheen in Ländern mit muslimischer Minderheit gehen, die hier noch nicht behandelt wurden.

3.4 Forschungsstand: Moscheen und ihre Aktivitäten

Nach diesem eher deskriptiven Überblick, der die größeren Zusammenhänge in der Schweiz und in Österreich thematisierte, komme ich nun zu den bereits vorhandenen Arbeiten, die einen stärkeren Fokus auf die Mesoebene von Moscheen in der Schweiz und in Österreich sowie über die Ländergrenzen hinaus legen. Detaillierte Erkenntnisse aus den hier vorgestellten Arbeiten greife ich in den Analysen meines Materials auf und vertiefe sie dort (siehe Kap. 5.2, 5.3, 5.4 und 5.5).

Pries & Sezgin (2010) fassen Moscheevereine unter der Kategorie »Migrantenorganisationen« zusammen und stellen fest, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Organisationen von Migrierten in der empirischen Religionsforschung eher ein Schattendasein fristet. Pries und Sezgin kommen zu der Einschätzung, dass Organisationen von Zugewanderten zwar eine große Bedeutung für deren gesellschaftliche Teilhabe hätten, in den sozialwissenschaftlichen Publikationen und Diskussionen aber »diese Meso-Ebene von Organisationen insgesamt weniger Beachtung [findet] als die Mikro-Ebene von Individuen, Haushalten und Familien einerseits und die Makro-Ebene von Migrationspolitiken, -regimen und gesamtgesellschaftlichen Integrationsmustern andererseits« (ebd.: 7). Eröffnet man jedoch den Blickwinkel auf nachstehende Thematiken, so können zum Phänomen Moschee einige wichtige Erkenntnisse dargelegt werden, auf die diese Arbeit aufbaut.

Bauliche Aspekte und öffentliche Sichtbarkeit von Moscheen

Zunächst sind Arbeiten zu nennen, die sich mit der Architektur und Sichtbarkeit von Moscheen in der Schweiz und in Österreich beschäftigen. Das Projekt »Kuppel-Tempel-Minarett« hat sichtbare religiöse Bauten zugewanderter Religionsgemeinschaften in der Schweiz dokumentiert⁶⁷. Aus der Erhebung wird deutlich, dass in der Schweiz aktuell fünf Moscheen existieren, die baulich als Moschee kenntlich gemacht sind, indem sie z.B. ein Minarett aufweisen. M. Baumann & Tunger-Zanetti verorten diese sichtbaren Bauten und die Auseinandersetzungen um ihre Errichtung im Kontext eines umkämpften öffentlichen Raumes (M. Baumann & Tunger-Zanetti 2010). C. Monnot stellt fest, dass muslimische Gebetsräume in der Schweiz weitgehend versteckt liegen (C. Monnot 2016: 50). Sie wären

67 <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/forschung/kuppel-tempel-minarett/>, zuletzt geprüft am 17.01.2017.

dadurch vergleichbar mit italienischen, spanischen oder portugiesischen Kulturvereinen (C. Monnot 2016: 51). Unsichtbarkeit versteht C. Monnot dabei sowohl als physische Unsichtbarkeit als auch als soziale Unsichtbarkeit der Aktivitäten der Vereine. Damit schlägt er eine Verbindung von baulich-räumlichen Aspekten zum Handeln in Moscheen.

By remaining socially invisible, the local Muslim communities are protecting themselves from the risks of potentially negative social interaction with their environment. (ebd.: 51)

Dadurch solle das »Stigma« der muslimischen Religionszugehörigkeit verdeckt werden. Zu dieser sozialen Unsichtbarkeit trage bei, dass Frauen so gut wie nie Moscheen aufsuchten. Er nennt die Unsichtbarkeit der Moscheen eine »strategy of resistance« gegenüber islamfeindlicher Stimmung, wie sie z.B. im Rahmen der sogenannten »Minarettinitiative« (hierzu siehe Kap. 3.1) verbreitet war. Auf Ebene der Dachverbände fände jedoch eine Professionalisierung im Hinblick auf die Beziehungen zu Medien und gängiger Kommunikationsstrategien statt (ebd.: 57).

In Österreich liegen ebenfalls Arbeiten zu Fragen des Moscheebaus und Moscheebaukonflikten vor (Fürlinger 2010; 2015). Mit der Sichtbarkeit von Moscheen beschäftigt sich Schuller im Rahmen einer Bestandsaufnahme von Moscheen in Wien und ihrer architektonischen Merkmale (Schuller 2013). Allein seine fotografische Dokumentation lässt auf den ersten Blick erkennen, dass auch in Österreich Gebetsräume in den allermeisten Fällen lediglich durch eine Plakette an der Tür erkennbar sind. Heine et al. stellen fest, dass die »Zahl der von außen architektonisch als solche sichtbaren Moscheen in Österreich im Vergleich zu anderen europäischen Staaten auffällig gering« ist (Heine et al. 2012: 124). Eine Erklärung hierfür finden sie allerdings nicht. Aufgrund der daraus resultierenden Unsichtbarkeit von Moscheen schlagen sie vor, besser von »Gebetsräumen« zu sprechen, und werfen damit Fragen nach den Kriterien für die Bezeichnung »Moschee« auf.

Handeln und Aktivitäten in Moscheen

Zahlreiche Studien sehen Moscheen nicht nur als Orte mit religiöser sondern auch mit sozialer Funktion, die durch verschiedene Angebote zustande kommt (Beilschmidt 2015; Bartels & De Jong 2007; Halm & Sauer 2012; Halm et al. 2012; Kraft 2002; Lemmen 2003; C. Monnot 2013; Ormig 2006; Suder 2015). In einer groß angelegten quantitativen Studie untersuchen Halm et al. (2012) muslimisches Gemeindeleben in Deutschland. Zu den religiösen Angeboten zählen sie neben dem Gebet Iftar, Feiern der heiligen Nächte, Wallfahrten, Begräbnisfeiern und Spenden. 96 Prozent der Moscheen geben an, Koran- bzw. Religionsunterricht für Kinder und Jugendliche zu geben. Doch die Moscheen beschränken sich nicht auf rein religiöse Dienstleistungen, so schreiben Halm et al.

Als Community-Organisationen, die mit zahlreichen migrationsbedingten Bedarfen und Problemstellungen konfrontiert werden, machen die meisten Gemeinden weit über religiöse Dienstleistungen hinaus gehende Angebote – eine Entwicklung, die sich in der Konsolidierungsphase der Organisationen in den letzten Jahren verstärkt hat, nicht zuletzt aufgrund integrationspolitischer Erwartungen des Aufnahmelandes, aber auch des intergenerationalen Wandels der Klientel wegen. (Ebd.: 75)

Bei diesen Angeboten handelt es sich vor allem um Orientierungshilfen für die deutsche Gesellschaft wie Sozial-, Erziehungs- und Gesundheitsberatung, Hausaufgabenhilfe oder Sprachkurse (ebd.: 7). Die Autorinnen und Autoren der Studie erkennen einen Zusammenhang zwischen religiösen und nicht-religiösen Angeboten: Je vielfältiger das religiöse Angebot ist, desto umfangreicher ist auch das nicht-religiöse Angebot. Die räumlichen Ressourcen der Moscheevereine wirken sich zentral auf die Anzahl der Angebote aus.

Der hohe Anteil an Moscheen mit Koran- und Religionsunterricht lässt vermuten, dass es eine Vielzahl an Arbeiten dazu gibt. Aber obwohl im deutschsprachigen Raum aufgrund der Migration schon seit etwa 40 Jahren Moscheen existieren, die auf eine beinahe ebenso lange Tradition im Unterrichten von Kindern und Jugendlichen zurückblicken können, gibt es nur wenige empirische Erhebungen zu dem Thema. A.-K. Nagel verortet zugezogene Religionsgemeinschaften im Spannungsfeld zwischen kultureller Bewahrung und struktureller Integration. Dies spiele besonders für die religiöse Erziehung und die Weitergabe von Traditionen an die nächste Generation eine Rolle (A.-K. Nagel 2012a: 28). Der damit verbundene Aushandlungsprozess zwischen Lehrpersonen und Schülerinnen und Schülern berge die Gelegenheit für religiösen Wandel (ebd.: 29).

In einer älteren Studie aus Deutschland beschäftigt sich Alacacioğlu aus pädagogischer Perspektive mit Inhalten, Zielen und Methoden des außerschulischen islamischen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen (Alacacioğlu 1999). Ceylan hat zur Rolle von Imamen im Religionsunterricht in deutschen Moscheen gearbeitet (Ceylan 2008) sowie ebenfalls aus pädagogischer Perspektive mit der, wie er sie nennt, »Moscheekatechese« (vgl. Kap. 5.3; Ceylan 2014). Die Zielgruppe des Unterrichts habe sich im Laufe der Zeit von den Erwachsenen immer mehr in Richtung Kinder und Jugendliche verlagert (Ceylan 2008: 57). Usucan identifiziert das fehlende Wissen der Eltern vor allem als Grund dafür, dass Kinder Koranunterricht in Moscheen erhalten (Usucan 2008: 35). Auch Behr stellt fest, dass der Unterricht zunächst noch das Ziel hatte, »dem Traditionsverlust vorzubeugen«, das pädagogische Programm sich allerdings in den darauffolgenden Jahren fortentwickelte (Behr 2009: 408). Weitere Befunde aus der Literatur betreffen die Qualifikation der Lehrenden: Wohingegen sowohl Usucan als auch Ceylan eine fehlende pädagogische Kompetenz der Lehrenden an Moscheen, insbeson-

dere der Imame, konstatieren (Usuclan 2008: 35; Ceylan 2008: 64), weist Behr darauf hin, dass mittlerweile der Unterricht an dem Stil der öffentlichen Schule weitgehend angepasst ist (Behr 2009: 408). Die Ergebnisse einer Befragung zu den Erwartungen an eine Ausbildung von Imamen und Religionspädagoginnen und -pädagogen in der Schweiz deuten allerdings auf eine weitgehende Unzufriedenheit der muslimischen Zielgruppe mit den didaktischen und pädagogischen Kompetenzen der Lehrenden hin (Rudolph et al. 2009).

Khorchide hat in seiner Studie zum islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Österreich herausgefunden, dass dieser nur schwer die Bedürfnisse der Eltern und Kinder abdeckt: Den einen sei er zu konservativ, den anderen zu liberal (Khorchide 2009a: 19). Allerdings sieht er auch den Unterricht in den Moscheen kritisch, denn sie »gelten als Orte, in denen Kinder durch Strenge unterrichtet und indoktriniert werden. Dieser Religionsunterricht in den Moscheen wird von muslimischen Gelehrten abgehalten, denen in der Regel pädagogisches und didaktisches Fachwissen fehlt.« (Khorchide 2009b: 16)

Martens (2013), die sich vor allem mit wohlütigem Engagement in der Schweiz befasst hat, erfasst in ihrer Studie ebenfalls ein breites Spektrum an Angeboten: Neben genannter religiöser Dienste beobachtet sie Seelsorge für Häftlinge und Kranke, Bestattungen vor Ort wie auch Überführungen der Toten ins Heimatland sowie Ehe- und Familienberatung. Weitere Angebote sind Bildungsangebote in Form von Sprachkursen, Hausaufgabenhilfe, PC-Kurse, Integrationskurse und Berufsfindung für Jugendliche. Moscheen verstünden sich meist auch als Kultur- und Begegnungsstätten und hätten zu diesem Zweck einen größeren Raum, der als Café oder Restaurant genutzt würde. Eine Ausnahme bildeten die arabischsprachigen Zentren, die sich eher als reiner Gebetsort verstünden. In zahlreichen Gemeinschaften hat Martens Jugendgruppen angetroffen, es werden Ausflüge oder Kinderfeste organisiert oder es formieren sich Sportgruppen. Eine Bibliothek dürfe scheinbar in keiner Moschee fehlen und sei selbst in kleinen Gemeinschaften vorhanden. Zudem würden Gemeindemitglieder bei administrativen Aufgaben unterstützt, wenn es z.B. um Behördengänge oder Arztbesuche ginge. Die Angebote seien nicht nur den eigenen Mitgliedern zugänglich, sondern stünden allen Musliminnen und Muslimen und zum Teil auch Nicht-Muslimen größtenteils kostenlos zur Verfügung (ebd.: 203). Martens erfasst zudem Bemühungen, die auf öffentliche Präsenz und einen Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft hindeuteten. Dies beinhalte die Beteiligung an Initiativen für den interreligiösen Dialog, die Veranstaltung von Nachbarschaftsfesten oder Tagen der offenen Tür. Integrationsarbeit und Öffentlichkeitsarbeit seien zwei weitere Aspekte. Martens fasst zusammen:

All diese Bemühungen sollen zeigen, dass sich die Muslime nicht in »Parallelgesellschaften« abschotten, sondern in die Schweizer Gesellschaft integrie-

ren. Gleichzeitig sollen Vorurteile gegenüber Muslimen bezüglich religiöser Lehren und den Geschlechterbeziehungen abgebaut werden. (Ebd.: 173)

Die Autorin schränkt jedoch ein, dass nur wenige Moscheen die gesamte Bandbreite der genannten Leistungen anböten und einige sich eher auf das Gebet und die Bereitstellung eines sozialen Begegnungsorts für Mitglieder konzentrierten (ebd.: 136). Die Tendenz ginge allerdings hin zu einer größeren Ausweitung des Programms. Was die Gemeinschaften noch daran hinderte, seien die fehlende staatliche Anerkennung sowie die begrenzte Bereitschaft von Seiten der muslimischen Nutzerinnen und Nutzer, durch Geld- und Zeitspenden in den Auf- und Ausbau der Infrastruktur zu investieren (ebd.: 174f.). Eine solche Abhängigkeit der Angebote von den vorhandenen räumlichen, personellen und finanziellen Ressourcen attestieren auch Halm et al. (2012: 93). Hinzu käme, so Martens, dass die wenigen Aktiven oft in mehreren Vereinen gleichzeitig tätig seien und diesen Umstand als eine große Belastung empfänden. Neben den aktiven Mitgliedern gäbe es noch eine größere Gruppe kurzfristig mobilisierbarer Freiwilliger, die beispielsweise bei religiösen Feiern tätig wird (Martens 2013: 174f.).

Gemäß der Studie von Halm et al. unterhält nur ein geringer Anteil der Gemeinden in Deutschland grenzüberschreitende Kontakte (Halm et al. 2012: 109). Hingegen deuten die Daten auf einen hohen Vernetzungsgrad mit Akteuren in der Gesellschaft hin, wobei im Rahmen der Studie keine Aussagen über die Qualität der Zusammenarbeit gemacht werden konnten (ebd.: 113). Auch hier hat eine gute Ressourcenausstattung einen positiven Einfluss auf die Möglichkeiten der Kooperation. Suder stellt im Rahmen seines Dissertationsprojektes fest, dass im Vergleich zu anderen religiösen Migrantengruppen (vgl. Beiträge in A.-K. Nagel 2015c) Moscheevereine in Nordrhein-Westfalen, Deutschland, stärker lokal vernetzt sind (Suder 2015). Dies liege einerseits an der Quantität muslimischer Vereine im Bundesland, andererseits auch am Gefährdungsdiskurs, der sie am stärksten ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rücke (ebd.: 186). Dabei würden Transparenzbemühungen, Öffnung nach außen und Dialogbereitschaft von ihnen eingefordert. Vor allem aus Deutschland gibt es einige Arbeiten zu Iftar- und interreligiösen Dialog-Veranstaltungen (A.-K. Nagel 2015a; A.-K. Nagel & Kalender 2014; Sternbach 2010; Klinkhammer 2008; Tezcan 2006). Hervorzuheben ist die Studie Klinkhammers, welche den Dialog vor dem Hintergrund eines »kooperativen Problemlösungshandelns« untersucht und die Chancen für die »Erarbeitung von Möglichkeiten und Perspektiven eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens« (Klinkhammer 2008: 41f.) betont. Tezcan vertritt zwar die Ansicht, dass der interreligiöse Dialog sich »für den Minderheitenislam in Europa als ein besonders geeigneter Weg« anbietet, »sich eine öffentliche Stimme zu verschaffen« (Tezcan 2008: 28). Dies wäre dann zu einem Zeitpunkt relevant geworden, als »Muslime in vielerlei Hinsicht als Sicherheits-

risiko auftauchten« (Tezcan 2008: 28). Er kritisiert jedoch, dass sich in Folge dessen Dialoginitiativen mit Integrationsfragen und Fragen der Sicherheitspolitik verbunden hätten. Religion, so Tezcan, werde zu einem Vehikel, »mit dem die multikulturelle Gesellschaft regierbar gemacht werden soll« (ebd.: 26). Gleichzeitig würden die christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen (ebd.: 31). A.-K. Nagel & Kalender (2014) analysieren, wie in Formen des interreligiösen Dialogs verschiedene externe und interne Motivationen aufeinandertreffen. Dabei können neben dem Interesse an Dialog auch politische oder symbolische Ziele ein Motivator für die Teilnahme sein. Aus neo-institutionalistischer Perspektive beschreiben die Autoren interreligiöse Aktivitäten als »space of legitimacy and empowerment« (ebd.: 97), in welchem Religionsgemeinschaften transparent sein müssen und offen für Fragen von außen, auch wenn dies zu internen Konflikten führen kann.

Im Hinblick auf integrationsrelevante Angebote wie die Teilnahme an Angeboten durch Nicht-Muslime, die Verwendung der deutschen Sprache und die Durchführung von Integrationsangeboten ermitteln Halm et al. (2012: 81) keinen Zusammenhang zwischen einer bestimmten Glaubensrichtung, Herkünften oder Verbandszugehörigkeiten. Allerdings zeigen die genannten Studien, dass sich Dialog- und Integrationsaktivitäten häufig aufgrund einer Erwartungshaltung von Seiten der Gesellschaft und Politik bilden.

Auch Bartels & De Jong (2007) beobachten in Moscheen in Amsterdam, dass diese sich vermehrt zu Orten sozialer Aktivitäten entwickeln⁶⁸. Gemäß ihren Erkenntnissen spielen Formen von Wohlfahrt und die Stärkung der Eigenständigkeit eine Rolle, aber auch die Teilhabe an der Gesamtgesellschaft. Aktivitäten im Bereich der Integrationsarbeit kämen oft nicht auf Initiative der Moscheen selbst zustande, sondern auf einen Anstoß von außen. Bartels und De Jong führen dies darauf zurück, dass die Moschee-Organisationen häufig nicht mit den entsprechenden Strukturen vertraut und generell vorsichtig sind. Die Autorinnen verstehen allerdings die Stärkung der Innenbindung als Grundlage, soziale Partizipation und Integration zu fördern. Diese sozialen Aktivitäten seien zudem relativ unbeeinflusst von politischen Möglichkeitsstrukturen. Auch sie stellen allerdings fest, dass die niedrige sozio-ökonomische Stellung der Mitglieder dazu führen kann, dass die Moscheen ihre Aktivitäten mittelfristig nicht mehr finanzieren können. Daher seien die Moscheen auch enorm abhängig von freiwilligem Engagement (ebd.: 466).

Ornig (2006) hebt in ihrer Arbeit hervor, dass es in den von ihr untersuchten Moscheen in Österreich in vielen Fällen Cafés oder Kantinen gebe, die zwar

68 Lemmen (2003) hingegen kommt für Deutschland zu dem Schluss, dass der Schwerpunkt der Tätigkeiten nach wie vor im religiösen Sektor liegt und weniger im sozialen. Er ist allerdings der einzige Autor, der zu dieser Einschätzung kommt.

fast ausschließlich von Männern frequentiert würden, den sozialen Charakter der Moschee aber betonten (ebd.: 126). Darüber hinaus sind die muslimischen Organisationen

noch immer sehr stark nach ethnischer beziehungsweise nationaler Herkunft der Mitglieder ausgerichtet, und Fragen der nationalen und ethnischen Identität stehen oft mit der religiösen Identität in Zusammenhang. Es wird zwar von den Organisationen und muslimischen Repräsentanten und selten auch Repräsentantinnen die gemeinsame Basis aufgrund der Religion betont, dennoch ist die jeweilige Praxis in den Vereinen vor allem unter der ersten Generation stark von kultureller Herkunft und Tradition geprägt. (Ebd.: 132)

C. Monnots Einschätzung nach liegen auch in der Schweiz die Gründe für die Wahl einer bestimmten Moschee vor allem in der dort gesprochenen Sprache und Tradition aus den Herkunftsländern der Mitglieder. Die Dynamiken der Sozialisation überstiegen daher rein religiöse Fragen, wobei es jedoch Vereine gäbe, in denen kulturelle Aspekte dominierten und solche, die den Fokus auf religiöse Aspekte legten (C. Monnot 2016: 47f.)⁶⁹.

Aus der Studien von Halm et al. (2012), Martens (2010) und Bartels & De Jong (2007) lässt sich zusammenfassen, dass vorhandene personelle, infrastrukturelle und finanzielle Ressourcen organisationales Handeln maßgeblich beeinflussen. Daran schließen Erkenntnisse von Kraft (2002) an, die die Architektur einer Moschee als Einflussfaktor auf das Handeln in den Moscheen analysiert. Neue repräsentative Moscheebauten würden dem Bedürfnis nach Religionsausübung und angemessenen Gebetsstätten begegnen. Sie hätten eigene soziale Einrichtungen und wären dadurch Treffpunkte und Aufenthaltsorte. Entsprechend konnte ich in einer Erhebung zeigen, wie neue repräsentative Bauten durch ihre öffentliche Sichtbarkeit Möglichkeiten für gesellschaftliche Teilhabe schaffen können (Lutz 2013).

Imame

Für die Schweiz haben sich Achermann et al. (2013) mit dem Zulassungssystem für religiöse Betreuungspersonen beschäftigt und vor allem die rechtlichen Rahmenbedingungen und ihre Auswirkungen fokussiert. Religionenübergreifend stellen die Autorinnen und Autoren fest, dass die religiösen Betreuungspersonen wie Priester und Imame zahlreiche Tätigkeiten ausüben, die bei weitem über die spirituelle Funktion hinausgehen. Entsprechend bezeichnen Rudolph et al. (2009: 5) Imame als »Multitalente«, die im Kontext ihrer Arbeit in der Schweiz ähnliche Rollen einnahmen wie derzeit die christlichen Pfarrerinnen und Pfarrer.

69 Neben den Arbeiten von C. Monnot (2016; 2013) liegen Arbeiten von Schneuwly Purdie (2010) und Schneuwly Purdie et al. (2009) zu muslimischen Gläubigen und Organisationen vor.

Die Hürden in der Schweiz, eine Tätigkeit als religiöse Betreuungsperson aus einem Drittstaat aufzunehmen, sind laut Achermann et al. hoch. Dies betreffe vor allem die Voraussetzungen, welche die Religionsgemeinschaften als Arbeitgeberinnen zu erfüllen hätten und die Vorschrift, dass die Personen ihren Beruf hauptamtlich und ausschließlich ausüben müssten (Achermann et al. 2013: 63). Dies gilt in vergleichbarer Weise auch für Österreich, wo ebenfalls nur Visa sowie Arbeits- und Aufenthaltserlaubnisse für den Zeitraum der Tätigkeit als religiöse Betreuungsperson vergeben werden (vgl. Kroissenbrunner 2002: 189).

Als große Herausforderung für Imame beschreiben Halm et al. die Heterogenität der Besucherschaft in den Moscheen. Zwar hätte der Imam sehr oft den gleichen Migrationshintergrund wie die meisten der Besucherinnen und Besucher, häufig aber verkehrten auch Menschen aus anderen Regionen in den Moscheen (Halm et al. 2012: 10f.). Durch die vielfältigen Aktivitäten in den Moscheen, die großteils von den Imamen übernommen würden, ergebe sich eine sehr hohe zeitliche Arbeitsbelastung. 85 Prozent der Imame sind neben den traditionellen Aufgaben auch in den sozialen Tätigkeitsfeldern und in der Öffentlichkeitsarbeit aktiv. In der Literatur wird mehrfach angegeben, dass dies über das Aufgabenspektrum in den Herkunftsländern hinaus geht (ebd.: 171). Kamp (2008: 158) beschreibt diese Vielfalt an Aufgaben als typisch für die Diaspora.

Aus Österreich liegen Arbeiten vor, die ebenfalls auf eine hohe Belastung der Imame hindeuten und dabei vor allem einen Einblick in die Innenperspektive der Rolle von Imamen ermöglichen (Beiträge in Aslan 2012b; 2013; Aslan et al. 2015; Aslan & Windisch 2012; Aslan 2009a). Hervorzuheben ist eine etwas ältere Studie von Kroissenbrunner (2002), in der die Autorin herausfand, dass die soziale und ökonomische Abhängigkeit der Imame von ihren Vereinen und Verbänden sehr unterschiedlich ausfällt. Gemeinsam sind ihnen die Probleme, die ihnen wegen der als mangelhaft empfundenen islamischen Infrastruktur und der österreichischen Aufnahmegesellschaft begegnen. Ihre Vorstellungen und Visionen sowie ihre täglichen Pflichten seien so divers wie ihre Persönlichkeiten. Allerdings bestehe eine Übereinstimmung darin, dass alle versuchen, die jungen Musliminnen und Muslime zu erreichen (ebd.: 200).

Frauen

Gemäß der bereits genannten Studie von Halm et al. (2012) suchen Frauen in Deutschland die Moscheen weniger auf als Männer, sie sind vor allem beim Freitagsgebet unterrepräsentiert. Halm et al. begründen dies damit, dass das Freitagsgebet für Frauen nicht als religiöse Pflicht angesehen würde. Die meisten Moscheen böten jedoch Räume an, in denen Frauen das Gebet getrennt von den Männern verrichten könnten. Die häufigste Maßnahme zur Ermöglichung eines nach Geschlechtern getrennten Gebets seien für Frauen abgetrennte Räumlich-

keiten (90% der Moscheen geben dies an), andere Moscheen hätten Vorhänge, Stellwände o.ä., um Bereiche abzutrennen. Einen Zusammenhang zwischen baulichen Vorkehrungen, die es den Frauen ermöglichen, das Gebot der Geschlechtertrennung einzuhalten, und der Teilnahme der Frauen am Freitagsgebet, sehen die Autoren daher nicht (ebd.: 67).

Kraft weist jedoch darauf hin, dass die räumliche Regulierung der Geschlechtertrennung mit optischen und akustischen Einschränkungen einhergehe (Kraft 2002: 234). Darüber hinaus seien die Räume, die von Frauen (wenig) genutzt würden, eher wenig aufwändig gestaltet. Insgesamt sei – auch aus Sicht von Moscheevereinen – keine befriedigende Lösung der »Frauenfrage« gefunden worden (ebd.: 235). So kommen Martens (2010) und Bartels & De Jong (2007) in ihren Arbeiten ebenfalls zu der Erkenntnis, dass sich Frauen aufgrund des Platzmangels häufig abseits der Moscheeräumlichkeiten organisieren.

Stöckli untersucht in ihrer Dissertation die Bedeutung von Moschee-Neubauten für Muslime im Prozess der Institutionalisierung ihrer Gemeinschaften in England und der Schweiz (Stöckli 2014). Anschlussfähig für die Fragestellung dieser Arbeit ist ihre Erkenntnis, dass neue Moscheebauten einen größeren Handlungsspielraum für die Gläubigen und insbesondere für die Partizipation von Frauen schaffen können. Moscheen würden dann zu multifunktionalen Zentren und Frauen könnten sich in diesen besser entfalten als in den Hinterhofmoscheen, wo die Raumnot oft zu ihren Ungunsten ausgelegt werde.

Anders als die genannten Arbeiten beschreibt Beilschmidt Frauen in Moscheen als »Trägerinnen des Gemeindelebens«. Zwar werde in der Literatur häufig betont, weibliche religiöse Praxis fände allein in der Privatsphäre und nicht in der Moschee statt, allerdings treffe dies vor allem auf die repräsentativen Funktionen und die sichtbare Praxis in Moscheen zu. Was hingegen die Organisation des Gemeindelebens anbelange, so spielten Frauen eine wichtige Rolle (Beilschmidt 2015: 133).

Gemäß der Studie von Halm et al. haben 76 Prozent der Moscheen spezielle Angebote für Mädchen, 58 Prozent für Frauen. Je größer die Gemeinde, desto höher sei der Anteil der Frauen, die die Angebote der Gemeinde nutzten (Halm et al. 2012: 84).

Einflussfaktoren und Entwicklungen

Pries systematisiert Moscheen unter dem Begriff »Migrantenorganisationen«, die er aber nicht nur anhand ihrer gesellschaftlichen Funktion »zwischen Identitätsbewahrung für die Mitglieder und Integration in die Ankunfts-gesellschaft« (Pries 2010: 50) analysiert sehen will. Er schlägt vor, »Migrantenorganisationen grundsätzlich als in den institutionellen Strukturen und kulturellen Traditionen der

Herkunfts- und der Ankunftsländer der Migranten verankert und agierend« (Pries 2010: 50) zu betrachten. Dabei sollten das Migrationsregime, politische Opportunitätsstrukturen und die Umwelt der Organisation mit den relevanten ökonomischen, rechtlichen, sozialen, kulturellen und politischen Bedingungen analytisch mit einbezogen werden. Darüber hinaus müssten auch interne Strukturen, Abläufe, Zuständigkeiten etc. und ihr Verhältnis zu den Mitgliedererwartungen untersucht werden. In diese Stoßrichtung geht die Arbeit von Rosenow-Williams (2012). Am Beispiel der DITIB und auf Grundlage eines organisationssoziologischen Zugangs zeigt sie auf, mit welcher Vielfalt an externen und internen Erwartungen die Organisation konfrontiert ist und wie sie darauf reagiert, um Legitimität zu erlangen (siehe auch Kap. 2).

Als ein wichtiger Einflussfaktor auf Moscheen wird der *Generationenwandel* gewertet. M. Baumann et al. gehen der Frage nach dem Verhältnis von jungen Menschen muslimischen Glaubens in der Schweiz zu religiösen Autoritäten nach (M. Baumann et al. 2017). Sie stellen eine Individualisierung bei der Religionsausübung und bei der Suche nach Antworten auf Fragen fest. Jugendliche würden sich aufgrund der öffentlichen Thematisierung des Islam stärker mit ihrer Religion auseinandersetzen, was zu einer vermehrten Hinwendung zum Islam führen könne. Gleichzeitig gehe die bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Identität weniger von muslimischen Institutionen, religiösen Autoritäten oder den Eltern aus, sondern käme von den Jugendlichen selbst (ebd.: 11). Wenn Autoritäten aufgesucht würden, dann kämen diese maßgeblich aus dem Nahbereich: »Eltern und Geschwister, Freundeskreis, Vertrauenspersonen in der Moscheegemeinde. Unter den Imamen sind nur überzeugende Persönlichkeiten wichtig.« (Ebd.: 21) Hier spielt daher der Ort Moschee als Anlaufpunkt eine nachgeordnete Rolle hinter persönlichen Kontakten und auch Angebote im Internet stellen eine Option dar. Eine Studie von Aslan et al. welche unter Musliminnen und Muslimen in Österreich durchgeführt wurde, kommt ebenfalls zu der Erkenntnis, dass vor allem Angehörige der zweiten oder dritten Generation religiöse Gebote eigenständig interpretierten, indem sie sich mit den Bedingungen des Lebens in Österreich auseinandersetzten und daraus eigene religiöse Alltagspraxen entwickelten (Aslan et al. 2017: 454). Vergleichbare Entwicklungen der Individualisierung werden in Arbeiten aus Deutschland unter dem Begriff »Neo-Muslime« zusammengefasst. Dabei handelt sich um hoch engagierte Personen, deren Engagement jedoch großteils außerhalb der etablierten Institutionen stattfindet (vgl. Hitz 2012; Güvercin 2012; Halm 2010).

Für die Moscheen bedeutet dies eine Veränderung, da sich Partizipationsverhalten und Erwartungen ändern. Die Studie von Halm et al. (2012) ergibt, dass die Struktur in den Moscheen einem Generationenwechsel von der ersten auf die zweite Generation unterliegt, die bei etwa 50 Prozent der Moscheen bereits erfolgt ist und sowohl Vorstand als auch Besucherklientel betrifft. Die Zahlen ließen

daher davon ausgehen, dass die Dominanz einer bestimmten Einwanderergeneration nicht eine vollkommene Prägung der Gemeinde durch diese bedeute (ebd.: 98). Auch fände der Generationenwandel innerhalb der Moscheen statt und führe nicht dazu, dass »alte« Moscheen durch »neue« ersetzt würden.

Beilschmidt (2015) stellt in ihrer Arbeit zum »gelebten Islam« in DITIB Moscheegemeinden fest, dass eine Individualisierung in der Religionsausübung auch in den Moscheen gelebt werden könne. Sie beschreibt Moscheen als Orte »kollektiver Privatsphäre«, in denen individuelle religiöse Praxis und Glaubensüberzeugungen bei gleichzeitiger institutioneller Anbindung ausgelebt werden können. Dabei sei den Besucherinnen und Besuchern wichtig, dass die DITIB die Qualität religiöser Dienste gewährleistet. Gleichzeitig rufe der Moscheebesuch ein Heimatgefühl hervor (ebd.: 125).

Hinweise zum Generationenwandel in Österreich liefern zwei Studien zur zweiten Generation von Musliminnen und Muslimen (Ornig 2006; Khorchide 2007). Während Khorchide in seiner quantitativen Studie rein auf die individuellen Einstellungen fokussiert, beschäftigt sich Ornig auch mit Fragen der Anbindung an Moscheen. Wie bereits genannt betont Ornig, dass die ethnisch-kulturelle Ausrichtung der Moscheen am Herkunftsland vor allem Bedeutung für die erste Generation habe (Ornig 2006: 132). Auch sie beobachtet eine Individualisierung bei der Religionsausübung durch die zweite Generation (ebd.: 269). Die Bandbreite der Ergebnisse aus ihrer qualitativen Studie hinsichtlich Religionsausübung und religiöser Überzeugung ist jedoch groß. Sie geht von einer Verwurzelung in der Tradition der Eltern über eine Abkehr von den Eltern und Individualisierung bis hin zu einer gänzlichen Abwendung vom Islam. Gerade junge Frauen hätten wenig Bezug zu Moscheevereinen. Zwar hätten viele der befragten Frauen als Kinder die Korankurse besucht, wären aber dann – aufgrund der fehlenden Praxis weiblicher Bezugspersonen in Moscheen – durch niemanden in die Frauenräume eingeführt worden (ebd.: 251). Weibliche religiöse Praxis fände dadurch nach wie vor im Privaten statt. Wenn Moscheen aufgesucht würden, dann werde ihre Funktion auf das religiöse Ritual beschränkt. Moscheen dienten für Frauen der zweiten Generation daher nicht zum Erhalt von Tradition oder als Begegnungsstätte. Häufig hätten junge Frauen aufgrund ihrer Sozialisation auch Anschlusschwierigkeiten und fühlten sich in den bestehenden Frauengruppen nicht wohl. Hinzu käme, dass aufgrund der Wahlmöglichkeiten im urbanen Raum nicht automatisch die Präferenzen der Eltern übernommen werden müssten (ebd.: 255). Bei Männern der zweiten Generation seien ebenfalls die Beziehungen zur Moschee der Väter schwächer und die Generationenkonflikte würden deutlich bemerkbar. Auch für Männer verliere die Moschee ihre zentrale Stellung im sozialen und auch im religiösen Leben (ebd.: 257). Dieses geänderte Verhalten hätte zur Folge, dass Moscheevereine mit der Gründung von Jugendabteilungen bereits auf die geänderten Bedürfnisse reagierten.

Die Erkenntnisse lassen auf einen Wandel in den Moscheegemeinden schließen, denn wenn die Bedeutung der Moscheen als Quelle für religiöses Handlungswissen und als kulturell-ethnische Selbstversicherung für die nachfolgende Generation nicht mehr in gleichem Maße vorhanden ist wie für die Elterngeneration, sind die Moscheen zum Zwecke des Selbsterhalts dazu gezwungen, darauf in irgendeiner Form zu reagieren. Der Generationenwechsel in den Moscheen ist vor dem Hintergrund der Individualisierung von Glaubenspraxis im Rahmen eines gesellschaftlichen Trends der Individualisierung und De-Institutionalisierung zu betrachten (vgl. M. Baumann 2017; Stolz 2012).

Ein weiterer Einflussfaktor auf das Handeln in Moscheen lässt sich in Behloul's Untersuchung der Reaktionen von Musliminnen und Muslimen auf den *Islamdiskurs* finden (Behloul 2007a; 2010b; a; 2013). Der Autor hat sich besonders mit Menschen vom Balkan auseinandergesetzt und sich dabei mit Prozessen der Institutionalisierung im Kontext des Diskurses beschäftigt (Behloul 2007b; 2008a; b; 2009; 2010c; 2011). Behloul stellt einen Zusammenhang her zwischen der Bedeutung von Religion für eine Gruppe einerseits und den Bedingungen im Herkunftsland und im Aufnahmeland andererseits.

However, various socio-political conditions, as well as internal and external discourses, often influence the importance of religion for a group. (Behloul 2007a: 33)

Darüber hinaus beschäftigt sich Behloul mit der Selbstdarstellung muslimischer Akteure im Rahmen des Islamdiskurses und legt dar, wie eine essentialistische Sichtweise auf Religion, die aus dem Protestantismus stamme, von verschiedenen muslimischen Akteuren im Rahmen des Islamdiskurses als essentialistische diskursive Konstruktionen von Islam übernommen werde (Behloul 2012b). So würden Bilder eines authentischen Islam (von Seiten albanischer Muslime) oder Europäischen Islam (von Seiten bosnischer Muslime) betont, der sozusagen »immun« gegen Extremismus sei (ebd.: 23).

Although Albanians and Bosniak Muslims give different answers to the normative pressure emanating from the Islam debate dominated by non-Muslim majority society, both strategies reveal how Muslim actors internalize the essentialistic understanding of religion dictated by majority society and likewise reply with essentialization strategies. For Albanians, the universal concept of a de-culturalized, »genuine« Islam dominates; while with Bosniaks, the essentialization of Islam proceeds according to ethno-cultural criteria. (ebd.: 24)

Beide Positionen seien in diesem Sinne essentialistisch, als dass sie Religion und Kultur als Phänomene darstellten, die einem linearen Entwicklungsprozess folgen, ungeachtet dessen, dass sie in Prozesse eingebunden sind, die unerwartet

und diskontinuierlich sein können (vgl. auch Behloul 2013). Bereits genannte Studien weisen zudem darauf hin, dass dialog- und integrationsorientierte Angebote häufig Reaktionen auf den Diskurs und die Erwartungen an Moscheen sind (vgl. Martens 2013; Suder 2015; Bartels & De Jong 2007).

Im Hinblick auf die Auswirkung *öffentlich-rechtlicher Anerkennung* der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich⁷⁰ stellt Ornig fest, dass mit der rechtlichen Anerkennung nicht unbedingt eine gesellschaftliche Anerkennung einhergehe. Allerdings räumt sie ein:

Generell scheint jedoch alles darauf hin zu deuten, dass die besondere, öffentlich-rechtliche Stellung und die spezifische Institutionalisierung des Islam in Österreich positiv auf die gesellschaftliche Integration von MuslimInnen in Österreich wirkt – sei es durch die religiöse Bildung muslimischer Kinder und Jugendlicher der Zweiten Generation, die auf Vereinbarkeit von islamischer und österreichischer Identität ausgerichtet ist, oder allgemein durch das relativ gute Verhältnis zwischen dem Staat und der Vertretung der muslimischen Bevölkerung (IGG⁷¹), das etwaiger Separation oder etwaiger Eskalation von Problemfällen entgegenwirkt. (Ornig 2006: 132)

Jenseits dieser Einschätzung liegen meines Wissens keine Erkenntnisse zur Auswirkung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich auf Moscheen vor.

Wie bereits ausgeführt sind in beiden Ländern die Moscheen meist als *Vereine* organisiert. Gartner geht der Frage nach, ob die Vereinsform für Religionsgemeinschaften die ideale Lösung ist und bezeichnet sie als ein »unbefriedigendes Provisorium«, da die Abhängigkeit des Vereins vom Belieben der Mitglieder nicht mit der »von Natur aus auf ein langfristiges Bestehen« ausgelegten Religionsgemeinschaft konvergiert (Gartner 2011: 39). Darüber hinaus passe die Exklusivität einer Vereinsmitgliedschaft nicht zur tatsächlichen flexiblen Praxis in Moscheen.

Das Selbstverständnis der meisten muslimischen Organisationen entspricht folglich auch nicht jenem des klassischen deutschen oder österreichischen Vereins, der für einen klar abgegrenzten Mitgliederkreis tätig wird, sondern eher jenem der islamischen Stiftungen, die allen Gläubigen ohne formale Mitgliedschaft offen stehen. (Ebd.: 39)

Für Moscheen mit festem Mitgliederstamm oder mit stark geschärftem religiösem oder ideologischem Profil dürfte allerdings der Verein die praktikabelste Lösung

70 Mit der Anerkennung in unmittelbarem Zusammenhang steht der Islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern (vgl. Khorchide 2010; 2009a, b; Aslan 2009b; Potz 2005).

71 Islamische Glaubensgemeinschaft, a.d.V.

sein. Probleme könnten sich für Moscheen mit offenerem und hoch mobilem Klientel ergeben (siehe Kap. 5.5.2).

In den Moscheen gibt es eine Trennung zwischen administrativer und religiöser Leitung. Der Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen diesen beiden Einheiten in christlichen Ortsgemeinden geht Chaves (1998) nach. Er untersucht, inwieweit es durch diese Struktur zu einer »internen Säkularisierung« kommt. Diese definiert er als »the declining scope of religious authority's control over the organizational resources within the agency structure. In other words, some of the organizational struggles over agency resources can be seen in terms of a broader process of internal secularization« (ebd.: 189). Er stellt fest, dass der Konformitätsdruck aufgrund von Regulativen dazu führe, dass Religionsgemeinschaften immer mehr Aufgaben übernehmen, die nichts mehr mit »Religion« im engeren Sinne, nämlich mit Handeln mit Transzendenzbezug, zu tun haben.

Auf Grundlage einer Analyse von Vereinsstatuten muslimischer Vereine kommt Rüegg zu dem Urteil, dass darin häufig die Frage behandelt wird, wie diese Verhältnis zwischen religiöser Autorität und Administration geregelt wird. In den meisten Fällen werde eine Trennung der religiösen von der rechtlichen Leitung im Verein vorgenommen, indem der Imam lediglich Vorstandsmitglied und nicht Vorsitzender des Vereins sei. Dies führe dazu, dass der Verein nur für das Finanzielle und Operative zuständig und von der religiösen Gemeinde getrennt sei. Zwar könne der Vereinsvorsitz auch vom Imam wahrgenommen werden, dies sei aber nicht die Regel, da der Vorstand von der Mitgliederversammlung gewählt werde (Rüegg 2002: 348). Neben der genannten Trennung von Administration und religiöser Leitung ist noch anzumerken, dass der Imam Angestellter des Vereins ist und dies seine ganz eigene Dynamik entfalten kann. So stellt sich die Frage, was das Angestelltenverhältnis für die Ausbildung religiöser Autorität bedeutet (siehe Kap. 5.5.4).

Integrative Funktion von Moscheen und individuelles Nutzungsverhalten

Eng verbunden mit der Leistungsrolle des Imams ist die Beobachtung, dass muslimische Organisationen meist unter dem Gesichtspunkt von Integration oder Des-Integration diskutiert werden (vgl. Pries 2010: 9). Mit der integrativen Leistung von religiösen Gemeinschaften hat sich M. Baumann auseinandergesetzt, sie als »Brückenorte« zwischen Religionsgemeinschaft und Gesellschaft charakterisiert (M. Baumann 2015) sowie ihre Rolle in der Zivilgesellschaft diskutiert (M. Baumann 2014). Foley & Hoge (2007) vergleichen verschiedene zugezogene Religionsgemeinschaften wie Hindus und Muslime vor dem Hintergrund der Frage, welchen Anteil sie an der Integration zugezogener Menschen haben. Sie stellen fest, dass religiöse Autoritäten einen starken Einfluss auf die Aktivitäten der Gemeinschaften haben und dass die (religiösen) Netzwerke einen wichtigen

Beitrag zur Integration der Mitglieder leisten. Darüber hinaus können durch das Engagement in den Gemeinschaften bürgerschaftliche Fähigkeiten ausgebildet werden, wenn sich die lokale Religionsgemeinschaft nach außen öffnet (ebd.: 226). Hirschman (2004) betont die Rolle von religiösen Gemeinden für die neu Zugezogenen, die ihnen nicht nur geistige Unterstützung, sondern auch Zuflucht vor Anfeindungen aus der Mehrheitsgesellschaft, Möglichkeiten für ökonomische Unterstützung und Mobilität sowie soziale Anerkennung bieten können.

The centrality of religion to immigrant communities can be summarized as the search for refuge, respectability, and resources. (Ebd.: 1228)

Unter dem Gesichtspunkt der Untersuchung integrativer Potentiale sind darüber hinaus die Arbeiten von A.-K. Nagel (2015b; 2012a) und der im Rahmen der Forschendengruppe »Religionen vernetzt« entstandenen Arbeiten zu verschiedenen zugezogenen Religionsgemeinschaften zu nennen (vgl. Beiträge in A.-K. Nagel 2015c; 2012b). Sie untersuchen die Beziehungen der religiösen Migrant*innengemeinden zur Aufnahmegesellschaft. Nagel sieht diese Gemeinschaften von einem spezifischen Integrationsmodus bestimmt, der sich zwischen struktureller Integration und kultureller Bewahrung bewegt. Je mehr die Akteure aus ihrer Unsichtbarkeit der Hinterhöfe heraustreten würden, umso zentraler würden die sozialen Kreise, in denen sie sich bewegten (A.-K. Nagel 2012a: 26).

Auch Beilschmidt betont die integrative Wirkung von Moscheegemeinden. Deutsch als Verkehrs- und Predigtsprache gewänne ihr zufolge an Bedeutung, da erkannt werde, dass nicht-türkische Gläubige ausgeschlossen würden und die Kommunikation mit den Kindern und Jugendlichen behindert werde (Beilschmidt 2015: 151). Hinzu käme, dass Moscheen besonders von der zweiten Generation auch als Orte sozialer Interaktion gewünscht würden, in denen es »nicht nur um Religion« gehe (ebd.: 182). Moscheen beschreibt sie als Orte mit starker sozialer und integrativer Funktion, indem sie betont, dass Mitgliedschaft in den Moscheegemeinden eine Selbstverortung in der Gesellschaft ermögliche und dadurch die Integration fördere (ebd.: 193).

Denn mit der von ihr vermittelten religiösen Bildung bereitet sie [die Moschee, a.d.V.] den Boden für ein verantwortungsvolles soziales Handeln, das in der »kollektiven Privatsphäre« der Moscheegemeinden und über die Grenzen hinaus wirkt. Durch die alltägliche religiöse Praxis wird so ein Raum geschaffen, der sowohl Wohlbefinden und Zugehörigkeit stiftet und die Subjektivierung der Religiosität ermöglicht als auch den Mitgliedern (vor allem den Frauen!) zu tragenden Rollen in der Gemeinschaft verhilft. (Ebd.: 193)

Andere Arbeiten sehen die integrative Leistung von Moscheen kritisch, wie z.B. Schmidinger & Larise (2008) in ihrer Untersuchung der politischen Ausrichtung

von muslimischen Organisationen in Österreich. Darauf weist bereits der Titel »Zwischen Gottesstaat und Demokratie - Handbuch des politischen Islam« hin. Lohlker kritisieren allerdings die Autorin und den Autor der Studie, eine »politisch-islamische Gefahr« zu konstruieren, die in der Realität nicht existiere. Damit werde islamfeindlichen Diskursen Munition geliefert (Lohlker 2009: 221). Ebenfalls die Des-Integration von Moscheen betonen Arbeiten, die auf die Ausbildung einer Parallelgesellschaft rekurrieren (z.B. Schiffauer 2008). So sieht Tibi die Zuwanderung von Musliminnen und Muslimen als Herausforderung und fordert die Formierung eines »Euro-Islam« (Tibi 2009; 2001).

Gemäß Pries spielen für die Frage der Integration oder Des-Integration auch immer formale Zugehörigkeit und der Organisationsgrad eine Rolle (Pries 2010: 9). Er weist damit auf das besondere Verhältnis von Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Nutzung der Moscheeangebote hin, die nicht unbedingt deckungsgleich sein müssten. Ein Rückschluss von Mitgliedschaften auf die tatsächliche Partizipation in Moscheen oder gar auf die Religiosität von Musliminnen und Muslimen könne auf dieser Grundlage nicht erfolgen. Entsprechend zitiert er den Ausländerbericht der Deutschen Bundesregierung 2002:

Die Bedeutung der Organisationen und Dachverbände für die muslimische Bevölkerung wird oft als Gradmesser für die Kooperation mit den Organisationen wie auch für die mögliche Gefahr, die von bestimmten Organisationen ausgeht, angeführt. [...] Es gibt aber keinen zwingenden Zusammenhang zwischen dem Besuch der Moschee eines bestimmten Verbandes und der formalen Mitgliedschaft oder subjektiven Zugehörigkeit: Von den 55 % der Befragten, die regelmäßig eine bestimmte Moschee zum Beten oder zu Veranstaltungen besuchen, fühlen sich nur 65 % auch durch den Verband insgesamt vertreten. 17 % aller Befragten sehen sich durch keinen Verband repräsentiert. Der Organisationsgrad liegt allerdings mit 36 % aller Befragten höher als die bisherigen Schätzungen von 10–15 %. (Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 252)

Hieran schließt ein quantitatives Projekt an der Universität Wien an, in dem sich Kolb & Mattausch-Yıldız (2013) mit religiöser Alltagspraxis auf der Mikro-Ebene und muslimischem Leben jenseits muslimischer Organisationen und Moscheevereine beschäftigen. Unter Berufung auf die Studie von Haug et al. (2009), die herausgefunden hat, dass nur etwa 20 Prozent der Musliminnen und Muslime in Deutschland in einem Moscheeverein Mitglied sind und sich dort engagieren, gehen sie davon aus, dass auch die Mehrzahl der Menschen muslimischen Glaubens in Österreich keine Moschee besuchen. In ihrer Studie können Aslan et al. zeigen, dass bei den Musliminnen und Muslimen in Österreich deutliche Unterschiede und eine große Variationsbreite religiöser Überzeugungen und des alltäglichen Umgangs mit Religion vorherrschen (Aslan et al. 2017: 450). Sie sprechen daher

von einer »Veralltäglichen der Religionen« und einer »Vervielfältigung individueller Religiositätsformen« (ebd.: 455). Aufgabe der Islamischen Theologie wäre es, diese Religiositätsformen zu verstehen und einen geeigneten Umgang mit ihnen zu finden, denn das »Beharren seitens muslimischer Moscheegemeinden auf bekannten religiösen Formen als Normen für den Alltag aber führt entweder zur Flucht aus der Religion oder aber zur Radikalisierung am Rande der Gesellschaft« (ebd.: 459).

Auch gemäß Ornig können über den Organisationsgrad der Muslime und Musliminnen in Österreich keine gesicherten Aussagen getroffen werden, da der Besuch des Freitagsgebets nur für Männer obligatorisch sei und nur einer von mehreren Indikatoren für religiöse Praxis. Darüber hinaus sei das Frequentieren der Moscheen zu muslimischen Festen auch von Frauen und Kindern ungleich höher als während des Jahres (Ornig 2006: 126).

Lemmen (2003) unterscheidet zwischen Mitgliedern im rechtlichen Sinn, die nachweislich beigetreten sind, und Mitgliedern im außerordentlichen Sinn, welche alle Muslime sein können, die die Angebote einer Moschee wahrnehmen. Daher sei die Zahl der Personen, die einer Moschee anhängen, nicht eindeutig zu bestimmen. Zum Verhältnis von Mitgliedschaft, religiöser Zugehörigkeit und Wahrnehmung der Angebote von Moscheen führt er aus:

Ein Mensch ist Muslim aufgrund seiner Geburt oder der nachträglichen Konversion zum Islam; Mitglied in einem Verein ist er hingegen durch Mitwirkung bei dessen Gründung oder nachträglichen Beitritt. Diese Voraussetzung führt zur wichtigen Erkenntnis, dass grundsätzlich zwischen den Muslimen einer betreffenden Stadt und den Mitgliedern der dort tätigen islamischen Vereine zu unterscheiden ist. Man muss keineswegs einem Verein angehören, um die Angebote der von ihm getragenen Moschee wahrnehmen zu können. (Ebd.: 195)

Er geht davon aus, dass nur eine Minderheit im rechtlichen Sinne Mitglied sei, die Zahl der Menschen, die sich zugehörig fühlen, sei allerdings schwer zu ermitteln (vgl. auch Gartner 2011: 39; Rüegg 2002: 348). Für Yükleyn liegt diese Praxis in einer pragmatischen Herangehensweise bei der Inanspruchnahme von Dienstleistungen in Moscheen begründet. Gläubige wechselten demnach zwischen den Moscheen und wählten die für sie besten Angebote aus (Yükleyn 2012: 78). Mitgliedschaft ist damit nicht exklusiv gedacht in der Form, dass die Angebote der Moscheen nur Mitgliedern offen stünden. Es lohnt sich daher, einen differenzierteren Blick auf die Ausprägungen von Mitgliedschaft, Partizipation und Zugehörigkeit in muslimischen Vereinen zu lenken, was in der empirischen Analyse dieser Arbeit erfolgen wird (siehe Kap. 5.5).

3.5 Annahmen und Forschungsdesiderate

Die hier vorgestellten Studien und Rahmenbedingungen bilden den Ausgangspunkt für diese Arbeit. Aus ihnen lassen sich mehrere Forschungsdesiderate und Annahmen ableiten. Die Studien sind sich weitgehend darin einig, dass Moscheen Orte mit sowohl religiöser als auch sozialer Funktion sind. Arbeiten mit organisationssoziologischem Zugang gibt es bislang kaum, vor allem nicht solche mit einer religionswissenschaftlichen Perspektive, welche religiöse Vorstellungen und Konzepte mit einbringt. Ich bin mir sicher, dass sich aus der Kombination beider Zugänge eine fruchtbare Forschungsperspektive ergibt, die neue Möglichkeiten der Erklärung organisationalen Handelns eröffnet (vgl. DiMaggio 1998). In meiner Analyse werde ich drei zentrale Aktivitäten untersuchen: das Gebet, Bildungsangebote sowie öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen. Aufbauend auf die Ergebnisse der vorgestellten Arbeiten formuliere ich Teilfragen und Annahmen zu den Aktivitäten sowie zu den erwarteten Einflussfaktoren. Diese sind im Folgenden kursiv dargestellt.

Das *Gebet* ist die Hauptaktivität in Moscheen. Allerdings liegen zur Gebetspraxis in Moscheen und der Schweiz meiner Kenntnis nach bislang keine Arbeiten vor, die sich kontextuell mit ihr auseinandersetzen würden (vgl. auch G. Monnot 1995). *Hier stellen sich daher zunächst grundlegende Fragen danach, wie das Gebet in den Moscheen in der Schweiz und in Österreich überhaupt durchgeführt wird. Weiterhin fehlen Erkenntnisse darüber, wie die Menschen das Gebet in der Moschee in ihren Alltag integrieren und welche kontextuellen und theologischen Faktoren dafür ausschlaggebend sind. Wie wirkt sich beispielsweise die räumliche Marginalisierung von Moscheen im Stadtbild auf die Gebetspraxis aus? Welche Anpassungsmöglichkeiten ergeben sich für die Moscheen, um den Gläubigen die gemeinsame religiöse Praxis zu ermöglichen? Welche Rolle spielen dabei religiöse Vorgaben und werden diese verhandelt?*

Darüber hinaus erscheint die räumliche *Trennung der Geschlechter* konstitutiv für das Gebet in der Moschee zu sein. Während einige Studien auf die räumliche Marginalisierung von Frauen hinweisen, betonen andere die ausreichenden räumlichen Ressourcen und geben religiöse Begründungen für das Fehlen von Frauen in Moscheen an. Auch hinsichtlich der partizipativen Rolle von *Frauen* in anderen Bereichen gibt es keine übereinstimmenden Erkenntnisse. Daher bedarf es hier einer genaueren qualitativen und multidimensionalen Untersuchung der Praxis von Frauen in Moscheen, um ihre Bedürfnisse und Gewohnheiten zu erschließen. Dabei halte ich es für wichtig, auch den Aspekt des Generationenwandels mit einzubeziehen. *Wie wirkt sich dieser auf das Nutzungsverhalten von Frauen in Moscheen aus? Wie setzen die Moscheen räumliche Geschlechtertrennung um? Welche Auswirkungen hat dies auf die Partizipation von Frauen in den Moscheen? Mit welchen Bedürfnissen und Erwartungen von Seiten der Frauen sind Moscheen konfrontiert? Welche Rolle spielt die Raumfrage?*

Zu den zentralen Angeboten, welche sich an die Zielgruppe der Menschen muslimischen Glaubens richten, zählt weiterhin der *Religions- und Koranunterricht* für Kinder und Jugendliche. Zwar liegen einige Arbeiten vor, die sich aus der Perspektive der Pädagogik mit Inhalten und Zielen auseinandersetzen. Zur sozialen Bedeutung aber gibt es bislang nur wenige Anhaltspunkte. Religionsunterricht als Format für religiöse Erziehung und Weitergabe von Traditionen ist ein Spiegelbild für das Spannungsfeld zwischen kultureller Bewahrung und struktureller Integration, in dem sich die Moscheen befinden. Der damit verbundene Aushandlungsprozess zwischen Lehrpersonen und Schülerinnen und Schülern birgt die Gelegenheit für religiösen Wandel (vgl. A.-K. Nagel 2012a: 29). In dieser Hinsicht dürfte eine Analyse von religiösen Bildungsangeboten in den Moscheen Erkenntnisse über religiösen Wandel in Moscheen in der Schweiz und in Österreich geben. Daher möchte ich fragen: *Welche Bedeutung hat der Religionsunterricht in der Moschee für die Eltern, Kinder und Jugendlichen? Was wird vom Unterricht erwartet und wie reagieren Moscheen darauf? Welchen Einfluss haben religiöse Konzepte und mitgebrachte Traditionen auf das Handeln und wie werden diese in den Kontext der Bedingungen in der schweizerischen und österreichischen Gesellschaft übersetzt?*

Darüber hinaus gehe ich davon aus, dass der *Generationenwandel* neue Aufgaben für die Moscheen mit sich bringt und sie sich mit einem geänderten Nutzungsverhalten konfrontiert sehen. *Welche Herausforderungen gibt es im Hinblick auf den Generationenwandel und wie reagieren die Moscheen darauf? Wie beeinflussen sich in dieser Hinsicht religiöse Individualisierungstendenzen und institutionelle Zugehörigkeit?*

Andere Angebote wie der *Tag der offenen Moschee* oder *Moscheeführungen* richten sich an die weitere, in erster Linie nicht-muslimische Öffentlichkeit. Öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen und Integrationsangebote werden in der Literatur meist als Aktivitäten beschrieben, die aufgrund einer gesellschaftlichen und politischen Erwartung durchgeführt werden. Daher ist die Analyse besonders interessant, denn ich erwarte, dass sich in diesen Veranstaltungen der Islamdiskurs als »Erwartungserwartung« widerspiegelt. Musliminnen und Muslime reagieren auf den Islam-Diskurs im Rahmen ihrer Selbstdarstellung. Für das weitverbreitete Format des Tags der offenen Moschee liegen für die Schweiz und Österreich noch keine Untersuchungen vor. In Deutschland wurden Iftar- und interreligiöse Dialog-Veranstaltungen untersucht und als politische Steuerungsmittel (Tezcan 2008), Mittel für Kooperation (Klinkhammer 2008) und als Quelle für Legitimität (A.-K. Nagel & Kalender 2014) beschrieben. Aufbauend auf genannte Arbeiten möchte ich deshalb fragen: *Inwiefern zeigt sich in den öffentlichen Veranstaltungen die Reaktion auf den Islamdiskurs, und zwar nicht nur durch die Veranstaltung an sich, sondern auch durch die Selbstpräsentation? Welche Bedeutung haben diese Veranstaltungsformate für die Mitglieder der Moschee?*

Wie im Theorieteil dargelegt geht neo-institutionalistische Forschung davon aus, dass regulative Institutionen Einfluss auf Organisationen haben und zu

Strukturähnlichkeiten führen können. Verschiedene Arbeiten haben gezeigt, dass sich *staatliche Förderung* positiv auf die Aktivitäten und Angebote in den Moscheen auswirken kann und integrationsrelevante Angebote meist als Anstoß von außen kommen. Zugezogene Religionsgemeinschaften, zu denen in der öffentlichen Verwaltung auch Moscheen gezählt werden, sind den kommunalen Ämtern für Migration und Integration zugeordnet. Die Angebote der Kommunen stellen Möglichkeiten für die Moscheen dar, sich zu vernetzen und ihre Angebote aufzustocken. Gleichzeitig führen sie dazu, dass sich die Organisationen ähnlich werden, was ihr Handeln betrifft, denn für sie werden ähnliche Angebote gemacht und sie werden unter dem Label »Migrant*innenvereine« geführt. Die institutionelle Verortung der Moscheen im kommunalen Aufgabengebiet »Integration« weist darauf hin, dass Moscheen von staatlicher Seite nach wie vor als Orte einer zugezogenen Religionsgemeinschaft betrachtet werden und es hier ein Integrationsdefizit gesehen wird, das es abzubauen gilt. Durch die Unterstützung integrationsrelevanter Angebote nehmen die Kommunen letztlich aber Einfluss auf das Handeln in den Moscheen. *Ich möchte daher fragen, welche Erwartungen sich in den kommunalen Förderprogrammen widerspiegeln und welche Auswirkungen diese auf die Moscheen haben.*

Die *Vereinsform* ist in der Schweiz und in Österreich eine weit verbreitete und beliebte Lösung für eine rechtliche Verfasstheit von Moscheen. Allerdings werfen Forschende die Frage auf, ob sie die optimale Lösung für lokale Religionsgemeinschaften ist (vgl. Gartner 2011; Rüegg 2002; Chaves 1998), wobei hier besonders auf Aspekte der Nutzung und Zugehörigkeit aufmerksam gemacht wird. Die Vereinsverfasstheit bringt zwar eine demokratische Struktur mit sich, allerdings ist eine religiöse Autorität darin nicht vorgesehen. *Ich werde daher in der Analyse fragen, wie sich diese »profane« Rechtsform auf das Handeln in den Moscheen, besonders was die Rolle der Imame betrifft, auswirkt. Wie gestaltet sich das Verhältnis von administrativer Vereinsleitung zu religiöser Autoritätsperson? Welche Funktionen sind mit dem Amt des Imams verbunden und welche Dynamiken ergeben sich aus der Situation, dass der Imam ein Angestellter des Vereins ist? Darüber hinaus werde ich Formen von Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Inanspruchnahme von Angeboten untersuchen.*

Bezüglich der Auswirkungen der *öffentlich-rechtlichen Anerkennung* der IGGiÖ auf die Moscheen in Österreich liegen bislang kaum Erkenntnisse vor. Ich vermute, dass die Anerkennung des Islams in Österreich bzw. der IGGiÖ sich nur unwesentlich auf das Handeln in Moscheen auswirkt, da die Anerkennung vor allem für den islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen relevant ist. *Allerdings ist zu fragen, ob mit der rechtlichen Anerkennung eine gesellschaftliche Anerkennung einhergeht und wie sich diese im Handeln in den Moscheen zeigt.*

Schließlich hat Ornig in ihrer Studie von 2006 festgestellt, dass Moscheen nach wie vor stark an *ethnisch-kulturellen Grenzen* ausgerichtet sind. Dies deutet auf starke Bezüge zum Herkunftsland hin und auf die Funktion von Moscheen

als Bewahrer von Tradition. Wenig ist bisher allerdings über den Umgang von Moscheen mit der Situation bekannt, dass in der Diaspora Musliminnen und Muslime aus unterschiedlichen Regionen und mit jeweiligen Vorstellungen von religiöser Praxis aufeinandertreffen. *Bezogen auf die Feststellung des Generationenwandels möchte ich weiterhin fragen, ob sich mittlerweile ethnisch-kulturelle Moscheen auflösen oder ob eine Öffnung gegenüber einem multiethnischen Klientel stattfindet. Was bedeutet es für die Moscheen, wenn Menschen mit anderen kulturell bedingten Vorstellungen von islamischer Praxis die Moschee aufsuchen? Welche Aushandlungsprozesse finden statt?*

Die Analysen, die sich in Kapitel 5 anschließen, bauen auf eine qualitative Datenerhebung auf, die ich in Wien und Zürich durchgeführt habe. Die methodologischen Grundlagen für die Erhebung und Auswertung des Materials sowie die verwendeten Methoden werden im Folgenden vorgestellt.

4 Methodisches Vorgehen

Die Analyseebene der Forschung ist die Mesebene von Organisationen mit ihren unterschiedlichen Ziel- bzw. Erwartungsgruppen. Der im Theorieteil dargelegte sozialkonstruktivistische Zugang der Arbeit zu sozialer Wirklichkeit erfordert ein qualitatives, rekonstruktives Forschungsdesign. Das was als »Moschee« durch Sprache und Handeln wahrnehmbar gemacht wird, soll rekonstruiert werden. Da mit der Analyseeinheit »Moschee« nicht gesprochen werden kann, kann nur durch Beobachtung von Handeln, mit Hilfe von Interviews mit Moscheeverantwortlichen und -zugehörigen und durch Analyse von Selbstdarstellungen (Dokumenten) die Mesebene rekonstruiert werden. Wie dies möglich gemacht werden kann, wurde bereits im Theorieteil der Arbeit thematisiert, indem als Ziel die Rekonstruktion des konjunktiven Erfahrungsraumes angelegt wurde.

An dieser Stelle soll es genauer um die konkrete methodische Umsetzung gehen. Zwar wird in der Literatur darauf hingewiesen, dass das, was qualitative Forschung ausmacht, heutzutage nicht mehr expliziert werden müsse (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 353; Wolcott 2001: 29). Allerdings geht es dabei vor allem darum, dass der Unterschied zwischen qualitativer und quantitativer Forschung mittlerweile zum *common sense* gehöre und sich die qualitative Forschung in Abgrenzung nicht mehr erklären müsse. Jedoch haben Erfahrungen aus Diskussionen um Methodik und Methodologie, gerade im interdisziplinären Kontext, deutlich werden lassen, dass Vorstellungen von qualitativer Forschung bisweilen stark voneinander abweichen (vgl. Kruse 2014; Reichertz 2007). In meiner Arbeit verstehe ich unter qualitativer Sozialforschung einen rekonstruktiven Zugang. Dafür werde ich im Folgenden zunächst meine methodologischen Grundlagen darlegen und dann weiterhin konkret auf mein methodisches Vorgehen im Feld und bei der Analyse des Datenmaterials eingehen. Bei den methodologischen Grundlagen beziehe ich mich insbesondere auf die Ausführungen von Kruse (2014) sowie die Methodologie der Grounded Theory und die wissenssoziologischen Grundlagen von Garfinkel und Mannheim.

4.1 Methodologie und Forschungszugang

Diese Arbeit legt den Fokus auf den Alltag und die »Normalität« von Moscheevereinen in der Schweiz und in Österreich. Dafür ist es notwendig gewesen, einen weiten und offenen Blick auf Moscheen zu werfen und überraschenden Erkenntnissen Raum zu geben. Vorannahmen aus einem bereits festgelegten theoretischen Zugang wären dafür hinderlich¹. Aus diesem Grund habe ich mich dazu entschieden, dem Forschungsdesign der Grounded Theory (Strauss & Corbin 1998) zu folgen, welches einem zirkulären Forschungsprozess folgt, bei dem sukzessive die Fragestellung, der theoretische Rahmen und die Methoden geschärft werden. Aus diesem Prozess hat sich der theoretische Zugang des Neo-Institutionalismus ergeben, der sich für die Einordnung der Ergebnisse als hilfreich erwiesen hat.

Grounded Theory-Methodologie

Begründet im Pragmatismus ist Forschung basierend auf der Grounded Theory interessiert an Interaktion, Zeitlichkeit, Prozesshaftigkeit und Strukturiertheit (vgl. Hildenbrand 2012: 33). Soziale Wirklichkeit wird als etwas verstanden, das in Interaktionen konstruiert wird (vgl. ebd.: 33). Dieser Zugang ist daher an die Fragestellung nach der Konstruktion von »Moschee« durch Sprache und Handeln direkt anschlussfähig. Die sprachliche Dimension wird vor allem in den Interviewsituationen abgebildet, in denen soziale Wirklichkeit in der Interaktion zwischen Interviewerin und Interviewten hergestellt wird. Daher ist es notwendig, auch diese Interaktionen zu analysieren und zu kontextualisieren. Die Dimension des Handelns kann am besten durch teilnehmende Beobachtung erfasst werden (vgl. Lüders 2012; Harvey 2011), wodurch das Methodenspektrum bereits vorläufig abgesteckt ist. Gemäß dem Credo der Grounded Theory »all is data« ist es möglich, die Datengrundlage noch um weitere Aspekte zu erweitern (siehe unten).

Gemäß der Grounded Theory-Methodologie steht am Anfang die Steuerung des Forschungsprozesses durch das Material, nicht durch eine schon festgelegte Forschungsfrage. Diese wird erst im Prozess geschärft und dabei auch das Material weiter eingeschränkt.

Although the initial question starts out broadly, it becomes progressively narrowed and more focused during the research process as concepts and their relationships are discovered. (Strauss & Corbin 1998: 41)

Diesem Verständnis einer Prozessualität des Forschungsprozesses folgend habe ich nach ersten Erhebungen im Feld die Forschungsfrage noch einmal geöffnet

1 Die im Rahmen des Forschungsantrags für die Drittmittelförderung formulierten Annahmen, Theorien und das daraufhin zugeschnittene Forschungsdesign wurde in diesem Zuge noch einmal reflektiert.

und dann immer weiter eingegrenzt. Denn Ziel einer auf der Grounded Theory begründeten Forschung ist das Bilden einer gegenstandsbezogenen Theorie und die Schärfung derselben am Material. Dabei sollen dem Handeln zugrundeliegende soziale Phänomene sichtbar gemacht werden. Dieser Punkt war für mich erreicht, als mir deutlich wurde, dass der Begriff einer klar abgrenzbaren »Gemeinschaft« in einer Moschee nicht mit dem übereinstimmt, was ich empirisch beobachten konnte (siehe Kap. 2). Vielmehr erschien es mir naheliegender von Organisationen auszugehen, die mit ihrem Handeln verschiedenen Erwartungsgruppen begegnen. Ein organisationssoziologischer Zugang zum Material erschien mir daher eine aufschlussreiche Analyseheuristik, die ich weiter verfolgte.

Sinnverstehender Zugang und Offenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand

Neben der Grounded Theory-Methodologie sind es vor allem wissenssoziologische Grundlagen, die den methodologischen Rahmen dieser Arbeit bilden. Im Theoriekapitel (siehe Kap. 2) wurden bereits zentrale Aspekte dargelegt. Für die empirische Forschung lassen sich daraus Grundsätze darlegen, die als gemeinsamer Nenner qualitativer Forschungstraditionen beschrieben werden können (vgl. Kardorff 2012: 4).

Der erste gemeinsame Nenner ist der vorrangig deutende und sinnverstehende Zugang zu einer interaktiv hergestellten und in sprachlichen und nicht-sprachlichen Symbolen repräsentierten sozialen Wirklichkeit. Dieser Sinn ist dabei nicht individuell sondern sozial basiert auf einen kollektiv geteilten Erfahrungsraum (vgl. Kruse 2011: 23). Es wird dabei versucht, den betrachteten Ausschnitt der Wirklichkeit möglichst detailliert zu beschreiben. Das Ziel ist, theoretische und methodische Vorentscheidungen zu vermeiden und die eigene Position als Forschende im Forschungsprozess zu reflektieren. Denn die Forschenden sind im Forschungsprozess selbst Teil der interaktiven Produktion des zu beforschenden Gegenstandes.

Eine vollkommene Offenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand kann jedoch nie ganz erreicht werden, da die Forscherin selbst ein Paket von Ideen und Vorkenntnissen mitbringt. Jedoch muss soweit wie möglich versucht werden, das eigene theoretische Hintergrundwissen zurückzuhalten bzw. dieses reflexiv zu kontrollieren, um offen zu bleiben für die subjektiven Relevanzsetzungen der befragten Personen (vgl. Kruse 2014: 41). Sinn soll rekonstruiert werden und nicht durch die Erhebungs- und Auswertungsmethode in die Daten hineingelegt werden. Das bedeutet nicht, dass die Forscherin sich nicht vorab über den untersuchten Gegenstand, die Methodologie und Methoden informiert und sozusagen »dumm« (Reichertz 2007: 290) bleibt. Reichertz fordert in Anlehnung an Hitzler

eine »künstliche Dummheit« (Reichertz 2007: 290), die das vorab angesammelte Wissen bewusst ausklammert, um neuem Wissen Raum zu geben.

Wer sich vor der Arbeit nicht schlau macht, der wird außer seinen Vor-Urteilen nichts finden und der läuft zudem Gefahr, die Kuckucksuhr neu zu erfinden und darf sich über das Kopfschütteln der scientific community nicht wundern. (Ebd.: 290)

Für die Interpretation der Erkenntnisse spielen Konzepte eine wichtige Rolle, welche eine heuristische Funktion haben können. Bei Blumer sind Konzepte die Kategorien, innerhalb derer Daten geordnet und die Beziehungen zwischen Daten erstellt werden. Sie dienen als »Angelpunkte der Interpretation der Ergebnisse« (Blumer 2004: 349). Allerdings mahnt er an, dass diese wegen ihrer Bedeutung »ganz besonders zum Gegenstand methodologischer Überprüfung gemacht werden« müssten (ebd.: 349).

Als »sensitizing concepts« (Blumer 1954) dürfen und müssen daher diese Konzepte als Vorwissen reflexiv mitgeführt werden. Das Vorwissen soll nicht dazu führen, dass bestehende Muster und Annahmen in die Daten hineingelegt werden. Qualitativ-rekonstruktive Forschungsprogramme sind vor diesem Hintergrund keine hypothesenüberprüfenden Verfahren. Jedoch muss eine Forscherin forschungsleitende Annahmen formulieren, da sie ansonsten gar nicht weiß, was sie wissen will. Konzepte dienen dazu, Fragen und Untersuchungsperspektiven zu generieren und nicht, Hypothesen abzuleiten.

Bei der Rekonstruktion des Sinns aus den Daten muss darüber hinaus gewährleistet sein, dass ein »Erkenntnisschluss so plausibel wie möglich intersubjektiv nachvollziehbar und tatsächlich in den Daten begründet ist« (Kruse 2014: 101). Dies bedeutet ein konsequentes Infragestellen alles Selbstverständlichen, also eine Haltung der Verfremdung. Qualitative Forschung wird damit als spiralförmig-hermeneutischer Erkenntnisprozess verstanden, in dem Erkenntnis bewusst sukzessiv in der iterativ-zyklischen Auseinandersetzung mit den Daten entwickelt wird (vgl. ebd.: 121).

Das Prinzip des Fremdverstehens

Neben dem beschriebenen Prinzip der Prozessualität des Forschungsprozesses (Grounded Theory-Methodologie) und einem sinnverstehenden Zugang ist als weiteres Grundprinzip qualitativer Forschung das Prinzip des Fremdverstehens zu beschreiben (vgl. Schütz 1974). Verstehen bzw. Fremdverstehen bedeutet immer, »das zu Verstehende vor dem Hintergrund des eigenen subjektiven Relevanzsystems zu verstehen« (Kruse 2014: 67). Ein Grundprinzip des Verstehens, der sogenannte hermeneutische Zirkel, birgt jedoch eine Gefahr für die Durchführung und Auswertung von qualitativen Interviews mit sich: Denn wenn das zu Verstehende zu schnell aus dem Vorwissen heraus verstanden wird, wird Sinn in das zu

Verstehende hineingelegt und nicht aus ihm heraus rekonstruiert. Es stellt sich daraus die Frage, ob nun Verstehen überhaupt möglich ist, wenn nicht über eine gemeinsame intersubjektiv geteilte Welt verfügt wird. Mannheim (1980: 211ff.) unterscheidet deshalb Verstehen von Interpretieren, wobei Letzteres notwendig wird, wenn die Beteiligten sich nicht in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang befinden, also sich nicht auf einen, wie er es nennt, »konjunktiven Sinn« beziehen können. Für mich als Forscherin bedeutet dies, das eigene Relevanzsystem zu reflektieren und so weit zurück zu nehmen, dass sich die Relevanzsysteme der Erforschten entfalten können. Wird in einem Kreis geforscht, in dem viele fremde Kulturen zusammenkommen, erscheint die Fremdheitsannahme in der Natur der Sache zu liegen. Doch auch hier besteht die Gefahr, bestimmte Sinnzusammenhänge und die Bedeutung verwendeter Begriffe vorauszusetzen.

Bei der Feldforschung wurde deutlich, dass ich als Forscherin als Teil der Gesamtgesellschaft gesehen wurde, gegenüber welcher ein bestimmtes Bild der Moschee vermittelt werden sollte. In den ersten Interviews gab es im Leitfaden eine Frage zu misslungenen Kontakten zu Akteuren außerhalb der muslimischen Community. Diese wurde von den Gesprächspartnern jedoch meist versucht zu umschiffen. Nur selten kamen die Interviewpartnerinnen und -partner auf Probleme zu sprechen, wenn es z.B. Ärger mit den Nachbarn gab. Außerdem waren Begriffe, wie »Kontakte nach außen« oder »staatliche Unterstützung« für die Interviewten mit anderen Bedeutungen behaftet als für die Interviewerin. Meine eigene Sozialisation in dem Sozialstaat Deutschland spielte dabei sicherlich ebenso eine Rolle wie meine Vorstellung von einer Vernetzung mit der Umwelt als Zeichen für gesellschaftliche Teilhabe und Integration (weitere Aspekte werden nachfolgend im Abschnitt zur Rolle der Forscherin im Feld behandelt, siehe Kap. 4.2.2).

Für den Forschungsprozess und die Schärfung der Forschungsfrage waren solche Irritationen wichtig, denn damit wurde mir als Forscherin deutlich, mit welchen Vorannahmen meine Fragen behaftet waren. Daraufhin habe ich meine Interviewstrategie geändert und bin zu offeneren Fragen übergegangen, die es den Interviewpartnerinnen und -partnern stärker erlaubten, ihre eigenen Relevanzsetzungen zu machen. Trotzdem mussten etwaige eigene Vorstellungen in der Analyse des Materials reflektiert werden.

Sprachwissenschaftliche Grundlagen

Neben genannter wissenssoziologischer Grundlagen liefert die Sprachwissenschaft Mittel für den Umgang mit Kommunikation, wie sie in Interviewsituationen stattfindet. Dass Begriffe ganz unterschiedlich aufgefasst werden können, hängt in hohem Maße mit der Vagheit sprachlicher Kommunikation zusammen, wie beim Prinzip des Fremdverstehens bereits deutlich wurde. Dabei

spielen in der qualitativen Forschung als weiteres Prinzip die Indexikalität bzw. die dokumentarische Sinnhaftigkeit menschlicher Sprache und Kommunikation eine Rolle, welche sich in der Wissenssoziologie Mannheims und in der Ethnomethodologie Garfinkels begründen.

Die Indexikalität von Sprache, von sprachlichen Mitteln i.S.v. begrifflichen Zeichen, meint ganz allgemein, dass sich die Bedeutung eines Begriffs immer nur in seinem konkreten Zeichengebrauch und in Relation zu anderen begrifflichen Konzepten konstituiert. (Kruse 2014: 75)

Die prinzipielle Vagheit eines jeden Begriffs kann nur kontextuell und reflexiv relativiert, aber niemals ganz aufgelöst werden (vgl. Kruse 2014: 75; Garfinkel 1973: 202). Kruse nennt als Beispiel die Ironie, welche nur im Kontext als solche verstanden werden kann. Kommunikationsteilnehmende müssen daher zum einen sprachliche, parasprachliche (Intonation etc.) und körpersprachliche Mittel (Gestik, Mimik) sowie sprachbegleitende Handlungen (Seufzen etc.) mit beachten, um verstehen zu können. Dies bezieht sich in gleichem Maße auch auf Interviewsituationen, daher müssen diese Elemente mittranskribiert werden. Neben der situativ-kontextuellen Dimension hat ein jeder Begriff auch eine begrifflich-referentielle Dimension, welche ein semantisches Netzwerk von Begriffen und begrifflichen Konzepten umfasst, mit denen der Begriff in Relation steht (vgl. Kruse 2014: 77). Als Beispiel sei hier der Begriff »Berge« genannt, welcher in einem semantischen Netzwerk von »Wandern«, »Urlaub«, »Freiheit«, »Erholung« stehen, aber auch mit »Enge«, »Anstrengung«, »Dunkelheit« verbunden werden kann. Der dokumentarische Sinn kann daher nur im Kontext dieser semantischen Felder erschlossen werden, er wird durch Sprache und Sprechakte angezeigt. Gleichzeitig beruht bei Mannheim (1980) der dokumentarische Sinn auf dem konjunktiven Erfahrungswissen einer sozialen Gruppe. Begriffliche Zeichen (Dokument) weisen demnach auf einen kollektiv verankerten Sinn hin. Mannheim geht es dabei um eine dritte Sinnschicht, in der nicht das (intendierte) »Was« der Handlung, sondern das »Wie« interessiert.

Dieser Sinn wird interpretativ herausgearbeitet, denn rekonstruktive Sozialforschung hat das Ziel zu deindexikalieren, d.h. den Kontext von Begrifflichkeiten zu erschließen. Dies ist wichtig, um den konjunktiven Sinn rekonstruieren zu können, denn Verstehen ist nur dann möglich, wenn das Relevanzsystem der Forschenden vor dem Hintergrund der Probleme des Fremdverstehens und der Indexikalität von Sprache geschärft wird. In interkulturellen Situationen, wie sie in Moscheen häufig stattfinden, ist das Fremdverstehen schon mit angelegt. Jedoch ist die sprachliche Ausdrucksfähigkeit und das begriffliche Repertoire der Interviewteilnehmenden häufig dadurch eingeschränkt, dass Deutsch nicht ihre Muttersprache ist. Auch besteht dabei die Gefahr, als Interviewerin »zu schnell«

zuzustimmen und verbal oder non-verbal Verstehen zu signalisieren, um die Interviewten zu unterstützen. Dies behindert jedoch das Deindexikalieren von Begriffen und macht es in der Analyse schwer, Vagheit aufzulösen, da die Interviewten nicht in die Situation gebracht werden, erklären zu müssen (siehe Abschnitt Auswertungsmethoden in Kap. 4.3).

Die dargelegten Grundlagen des zyklischen Forschungsprozesses, des sinnverstehenden Zugangs sowie des kontextuellen Verstehens von Sprache sind die Ausgangspunkte für die Erhebung und Analyse meines Forschungsmaterials. Da ich jedoch soziale Wirklichkeit nicht nur als etwas verstehe, was durch Sprache und Sprechakte, sondern auch durch Handeln konstruiert wird, wird das Methodenspektrum um die Teilnahme und Beobachtung von Aktivitäten erweitert. Auch bei der teilnehmenden Beobachtung handelt es sich um ein »methodisch kontrolliertes Fremdverstehen (...), das die Sinnstrukturen der Feldsubjekte situativ erschließen soll« (Franke & Maske 2011: 107). Dabei liegt dieselbe methodologische Sicht auf die Konstruktion sozialer Wirklichkeit vor, wie sie bereits dargelegt wurde: Soziale Wirklichkeiten verweisen auf eine gesellschaftlich-intersubjektive Welt, die symbolisch vermittelt und kommunikativ bedingt ist und von den Handelnden aktiv hergestellt wird (vgl. ebd.: 107).

Im Auswahlprozess des Methodenkanons hat sich gezeigt, dass im Forschungsprozess die gewählten Methoden auf den Gegenstand angepasst werden müssen, da das Feld dynamisch ist und sich teilweise ganz anders gezeigt hat als erwartet. Gerade im Hinblick auf die Grounded Theory-Methodologie ergaben sich forschungspraktische Einschränkungen, die es notwendig machten, Abkürzungsstrategien zu verfolgen. Die erfolgten Anpassungen und die gewählten Methoden werden im Folgenden beschrieben.

4.2 Erhebungsmethoden und Datenmaterial

4.2.1 Feldzugang und Fallauswahl

Der spiralförmig-hermeneutische Erkenntnisprozess (vgl. Kruse 2014: 48) bedeutet idealerweise, dass im Laufe des Forschungsprozesses die Erhebungsmethoden überprüft und nachjustiert werden sowie das Sample weiterentwickelt wird (*theoretical sampling*).

To say that one samples theoretically means that sampling, rather than being predetermined before beginning the research, evolves during the process. It is based on concepts that emerged from analysis and that appear to have relevance to the evolving theory. (Strauss & Corbin 1998: 202)

Ziel ist es, die Vergleichsmöglichkeiten an Fällen zu maximieren, um zu ermitteln, inwiefern eine Kategorie im Hinblick auf ihre Eigenschaften und Dimensionen variiert. Die Auswahl der Fälle wird daher laufend in einem Wechselspiel aus Erhebung – Analyse – Fallauswahl – Erhebung – Analyse weiterentwickelt. Gleichzeitig wird der Untersuchungsgegenstand immer weiter eingegrenzt und die Forschungsfrage geschärft. Dass ein solches Vorgehen im Rahmen eines dreijährigen Forschungsprojektes nicht eins zu eins verfolgt werden kann, liegt aus praktischen und pragmatischen Arbeitszusammenhängen nahe. Daher waren Abkürzungsstrategien notwendig, die auf einer Vorsondierung des Feldes basierten (vgl. Kruse 2014: 574f.). Dabei flossen in die Auswahl der Fälle bereits Annahmen und das Forschungsinteresse ein (vgl. ebd.: 43).

Die Annahme, dass sich regulative Rahmenbedingungen auf das Handeln in Moscheen auswirken, prägen das Forschungsdesign dieser Arbeit, welches auf einen Ländervergleich zwischen der Schweiz und Österreich ausgelegt ist. Der Vergleich der beiden Städte Wien und Zürich ist aus unterschiedlichen Gründen sinnvoll: Zum einen ist der Unterschied im rechtlichen Status des Islams aufschlussreich im Hinblick auf die Frage, wie sich rechtliche Rahmenbedingungen auf die Moscheen auswirken. Zum anderen ist in diesem Zusammenhang auch interessant, wie die Konstitution des Staates, der in der Schweiz stark föderal, in Österreich hingegen eher zentralistisch aufgebaut ist, Einfluss auf die Institutionalisierung muslimischen Lebens im Rahmen von Moscheen hat.

Neben diesen Unterschieden, wie sie auch im Kapitel 3 bereits dargelegt wurden, gibt es jedoch auch ausreichend viele Gemeinsamkeiten in den Ländern, die es ermöglichen, Ähnlichkeiten in den Moscheen zu erklären. Dazu zählen ein in etwa gleicher Anteil an Personen mit muslimischer Glaubenszugehörigkeit und eine vergleichbare Zuwanderungsgeschichte. Wenn auch unterschiedlich artikuliert, so ist der Diskurs über Islam und Muslime in beiden Ländern ähnlich negativ gelagert. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Bedeutung der Vereine, deren Rechtsform in beiden Ländern vertreten ist und von den meisten Moscheen gewählt wird. Der Fokus auf einen geteilten Erfahrungsraum bedeutet, dass Gemeinsamkeiten im Vordergrund der Analyse stehen und weniger Spezifika und Unterschiede. Darüber hinaus kann es sinnvoll sein, Länderunterschiede nicht überzubewerten und Phänomene auf nationalstaatliche Grenzen zu beschränken. In ihrer Kritik eines »methodologischen Nationalismus« schlagen Wimmer (2002) und Glick Schiller (2010) vor, Phänomene auf der Ebene von Gesellschaften zu untersuchen, die eben nicht an Ländergrenzen gebunden sind.

Die exemplarische Auswahl der beiden Städte Wien und Zürich erfolgte aufgrund eines vergleichbaren urbanen Raums mit entsprechenden Möglichkeiten und Infrastruktur. Dafür wurde zur im Vergleich zu Wien kleineren Stadt Zürich die Agglomeration Zürich hinzugenommen. Winterthur wurde ausgeklammert, da es ein eigenes Zentrum mit eigener muslimischer Infrastruktur darstellt. In

Wien habe ich mich auf die Stadtgrenzen bezogen. Die Moscheen befinden sich dort relativ gleichmäßig über die Stadt verteilt, zumeist in den Wohnvierteln. Die Lage in Zürich stellt sich anders dar: Die Moscheen sind dort stärker räumlich marginalisiert, wodurch sich in der eigentlichen Stadt Zürich nur wenige islamische Vereine befinden². Auch deshalb war es notwendig, den Großraum Zürich miteinzubeziehen, so zum Beispiel die Gemeinde Volketswil.

Neben dieser Vorauswahl der beiden Länderkontexte und Städte habe ich eine provisorische Auswahl der Moscheen getroffen. Dies war wegen des zeitlich begrenzten Feldaufenthaltes in Wien und der Tatsache, dass die Kontaktaufnahme im Feld Zeit braucht und eine gelungene Kontaktaufnahme wichtig für das Gelingen des Forschungsvorhabens ist, notwendig. Die Untersuchung von drei typischen Fällen pro Stadt war mit dem geplanten Methodenspektrum machbar. Die Fallauswahl erfolgte in einem zweistufigen Verfahren: Zunächst wurde eine Datengrundlage geschaffen. Hierzu habe ich eine Auflistung der vorhandenen Moscheevereine in den beiden Städten bzw. Großräumen angelegt, mit dem Ziel einer möglichst umfassenden Erfassung. Berücksichtigt wurden nur öffentlich-rechtlich verfasste Gruppierungen (Verein, Stiftung), privat organisierte Gebetsräume wurden weggelassen. Für die Auflistung konnte ich auf bereits erfolgte Gesamterhebungen und Mitgliederlisten der Dachverbände zurückgreifen³.

Auf Grundlage einer ausgedehnten Internetrecherche und mit Hilfe von Kollegen⁴ wurde diese erste Liste bereinigt, da es immer wieder vorkam, dass Vereine nicht mehr existierten oder umgezogen waren. Im Anschluss habe ich nach Webauftritten (Internetseiten, Facebook-Seiten) gesucht und diese nach den dort gelisteten Aktivitäten durchsucht. Neben den Aktivitäten sammelte ich folgende Merkmale und Informationen: ethnische Zusammensetzung der Mitglieder, Organisationsform, Glaubensrichtung, Dachverband, Webseite und Kontaktadresse.

Aus den gesammelten Fällen habe ich eine vorläufige Fallauswahl getroffen, die zum Ziel hatte, »typische« Moscheen auszuwählen. Es wurden nur Moscheen herausgegriffen, die einen sunnitischen Islam vertreten, da dies die in Österreich

-
- 2 Zur räumlichen Verteilung der ausgewählten Fälle siehe auch Abbildung 5 und Abbildung 15.
 - 3 Für die Schweiz: Mitgliederliste der VIOZ (<http://vioz.ch/moscheen/standorte/>, zuletzt geprüft am 18.08.2017); Daten aus dem Projekt »Congregations in Switzerland and USA (NCSS)« im Rahmen des NFP 58, Universität Lausanne; Datensammlungen von Andreas Tunger-Zanetti, Universität Luzern, sowie die Sammlung von Humbert (2004). Für Österreich wurde vor allem auf die Daten aus zwei Kartographieprojekten der Universität Wien zurückgegriffen: Karte des Projektes »Kartographie der Religionen in Wien« (<http://kartrel.univie.ac.at/>, zuletzt geprüft am 18.08.2017) sowie die »Islam-Landkarte« der Islamischen Religionspädagogik (<http://www.islam-landkarte.at>, zuletzt geprüft am 18.08.2017).
 - 4 An dieser Stelle sei Andreas Tunger-Zanetti und Simon Steinbeiß für ihre Unterstützung herzlich gedankt.

und der Schweiz am stärksten vertretene islamische Glaubensrichtung ist. Eine Unterscheidung der Rechtsschulen machte aus meiner Sicht keinen Sinn, da die zentralen Angebote (Gebet, Religions- und Koranunterricht) in den Moscheen sehr ähnlich sind (vgl. Kap. 3.4, vor allem Halm et al. 2012). Ein Auswahlkriterium war, dass in der Moschee fünfmal täglich das Gebet gehalten wird und es einen dauerhaft angestellten Imam gibt. Mit der Auswahl von einer türkisch, einer bosnisch und einer albanisch geprägten Moschee und der Hinzunahme je eines Vergleichsfalls einer multiethnischen Moschee wurden zum einen typische Moscheen im Hinblick auf die Herkunft und Sprache der Gläubigen untersucht, zum anderen wurde damit der Diversität der muslimischen Gemeinschaft Rechnung getragen. Aufgrund der relativ großen albanischen Community in der Schweiz fiel hier die Wahl auf eine albanische Moschee. In Österreich sind Menschen muslimischen Glaubens aus Bosnien-Herzegowina stärker vertreten, weshalb ich hier eine bosnische Moschee in das Sampling mit aufgenommen habe. Türkisch geprägte Moscheen sind für beide Länder typisch. Des Weiteren habe ich sowohl Moscheen, die in Bezug auf nach außen gerichtete Aktivitäten nicht in Erscheinung traten, und auch solche, die bereits nach außen hin aktiv gewesen waren, ausgewählt⁵. Damit wurde das zu untersuchende Handlungsspektrum um den Aspekt der nach außen gerichteten Aktivitäten erweitert und damit die Möglichkeit geschaffen zu untersuchen, inwiefern äußere Rahmenbedingungen diese Aktivitäten beeinflussen.

Ziel eines Samplings ist Repräsentation typischer Fälle, nicht statistische Repräsentativität. Das heißt, es wird angestrebt, dass alle Fälle und Daten erhoben werden, die für eine vollständige analytische Entwicklung aller Eigenschaften und Dimensionen der in der jeweiligen Grounded Theory relevanten Konzepte und Kategorien erforderlich sind. Die Vorauswahl typischer Fälle auf Grundlage vorhandenen Datenmaterials bietet sich an, um den Forschungsprozess zu beschleunigen. Außerdem konnten im Laufe der Erhebung Anpassungen im Sampling vorgenommen werden, wenn sich Moscheen beispielsweise als nicht typisch herausgestellt hatten⁶. So wurden nach ersten Besuchen im Feld die Fälle auf die Anzahl von drei pro Stadt eingegrenzt. Zur Kontrastierung der Fälle diente der

-
- 5 Diese Vorauswahl begründet sich in dem anfänglichen Ziel, mit dem Sozialkapitalansatz zu arbeiten. Daher sollten in der Auswahl Moscheen einbezogen werden, die nach außen hin aktiv sind (*linking/bridging* Sozialkapital) und solche, die sich eher auf das eigene Klientel fokussieren (*bonding* Sozialkapital). Diese Ausrichtung des Projekt änderte sich jedoch. Im Hinblick auf die Wahl typischer Moscheen war das Kriterium allerdings nach wie vor sinnvoll.
- 6 Dies war der Fall bei der Ahmadiyya Gemeinde in Zürich, die ich nach anfänglichen Besuchen aufgrund ihres Sonderfallstatus nicht weiter untersucht habe, oder einer Bosnischen Moschee in Wien, die zu dem Zeitpunkt meines Besuches keinen fest angestellten Imam hatte, wodurch das Gemeindeleben ruhte.

Austausch mit der Kollegin Katharina Limacher und ihren Erhebungen in Hindu-Tempeln⁷. Trotz dieser Vorauswahl folgte das Forschungsdesign einer zirkulären Logik, da die Fragen in den Interviews immer wieder angepasst, Personen im laufenden Prozess als Interviewpartnerinnen und -partner ausgewählt wurden und die Forschungsfrage laufend geschärft wurde.

Die Auswahl der Moscheen wurde auf folgende Moscheen eingegrenzt: Für Wien das Islamische Zentrum Wien, die bosnisch geprägte Moschee Gazi Husrevbeg und die türkisch geprägte Moschee der ATİB, Ulu Camii. Für Zürich fiel die Wahl auf das ImanZentrum Volketswil, die Albanische Moschee in Zürich Hard sowie die Blaue Moschee Zürich, die der Diyanet angehört. Die Moscheen werden in Kapitel 4.4 genauer vorgestellt.

Neben diesen Moscheen habe ich in Zürich noch die Bosnische Moschee in Schlieren (Islamski Bošnjački Centar Cirihi) und die Moschee der Ahmadiyya Gemeinschaft (Ahmadiyya Muslim Jamaat) besucht und Mitglieder interviewt. In Wien kommen zu den unten aufgeführten Moscheen noch Besuche bei der Bosnischen Moschee in der Hippgasse, bei einer Moschee der Union islamischer Kulturzentren (UIKZ) in der Pelzgasse, in der Moschee in der ATİB Zentrale in der Sonnleitnerstraße, in der Anadolu Camii der Islamischen Föderation, der Moschee im Afro-Amerikanischen Institut der Universität Wien sowie in der Bangladesischen Moschee (Bangladesh Islamic Center Baitul Mukarram) in der Schweglerstraße. In Wien war die Anzahl der besuchten Moscheen größer, da dort nicht auf bereits bestehende Kontakte durch Kollegen zurückgegriffen werden konnte und ich deshalb explorativ erst eine gewisse Zahl an möglichen Fällen besuchen musste, um eine Auswahl treffen zu können. Die Erhebung des Materials in Wien erfolgte im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes vom August 2013–März 2014 und bei einem weiteren Kurzaufenthalt im Dezember 2015. Aufgrund der geographischen Nähe zu Luzern konnten Moscheen in Zürich über zwei längere Zeiträume untersucht werden (November 2012–Juli 2013 und März 2014–Dezember 2014).

7 Der ähnliche, strukturell auf der Mesoebene gelagerte Forschungsgegenstand machte dies möglich und Ergebnisse der Kontrastierung wurden in einer gemeinsamen Publikation festgehalten (Rückamp & Limacher 2016).

Tabelle 6: Untersuchte Fälle und erhobenes Material.

| Moscheen | Gründungsjahr | Dominante Ethnie | Interviews | Beobachtungsprotokolle |
|---|---------------|---|------------|------------------------|
| Albanische Islamische Gemeinschaft, Zürich | 1987 | Albaner*nnen | 3 | 6 |
| Blaue Moschee, Zürich | 1994 | Personen vom Balkan / Türk*nnen / multiethnisch | 3 | 8 |
| ImanZentrum Volketswil, Zürich | 2012 | Schweizer*nnen / multiethnisch | 7 | 14 |
| Džemat Gazi Husrev-beg, Wien | 1989 | Bosniak*nnen | 4 | 7 |
| Islamisches Zentrum Wien | 1979 | multiethnisch | 3 | 7 |
| ATiB Ulu Camii, Wien | 1989 | Türk*nnen | 3 | 3 |
| Weiteres Material aus anderen Moscheen | - | - | 6 | 6 |
| Interviews mit Mitarbeitenden der Integrationsfachstellen | - | - | 3 | - |

4.2.2 Erhebungsmethoden: Expert*inneninterviews, narrative Interviews und teilnehmende Beobachtung

In diesem Projekt und für diese Arbeit habe ich mit selbst erhobenem qualitativem Datenmaterial gearbeitet, welches in der Tabelle 6 aufgelistet ist. Lediglich für die Auswahl der Fälle habe ich auf quantitative Erhebungen zurückgegriffen und diese durch Internetrecherche verfeinert. Um ein Phänomen ausreichend zu beschreiben und zu kontextualisieren, bedarf es mehr als nur einer Erhebungsmethode und Materialgattung. Eine Triangulation von Daten hat zum Ziel, unterschiedliche Perspektiven gegenüber dem Untersuchungsgegenstand einzunehmen (vgl. Flick 2012). Daher habe ich auf eine Kombination von teilnehmender Beobachtung, Expert*inneninterviews und narrativen Interviews sowie Dokumentenanalysen gesetzt. So konnte ich den sich im Handeln widerspiegelnden Erfahrungsraum von verschiedenen Seiten beleuchten und rekonstruieren. Denn in der Kombination von Beobachtung und einer Erzählung und Reflexion im Interview lässt sich ein genaueres Bild zeichnen, als wenn nur über das Handeln erzählt wird: Im Interview wird eher die explizierbare Seite der Praxis angesprochen; Aspekte, die als selbstverständlich oder irrelevant wahrgenommen werden, bleiben dabei aber oft unausgesprochen und so der Forscherin verborgen. Durch die teilnehmende Beobachtung kann diese Lücke zumindest bis zu einem gewissen Grad geschlossen werden. Dokumente wiederum widerspiegeln die offizielle Seite der Moscheen und sind meist an ein breiteres Publikum gerichtet. Wenn es darum geht zu untersuchen, welche Erwartungen der nicht-muslimischen Öffentlichkeit in den Moscheen aufgegriffen und verarbeitet werden, sind sie deshalb eine wichtige Quelle. Schließlich greift das in-Beziehung-Setzen von »talk« und »action« (Brunson 1989) in Organisationen den neo-institutionalistischen Zugang dieser Arbeit auf und nimmt die Aushandlung von unterschiedlichen Erwartungen an die Moscheen in den analytischen Blick.

Auch die Auswahl der Interviewten folgt dem Prinzip eines möglichst breiten Zugangs. Daher habe ich darauf geachtet, mit Inhabern verschiedener Leistungsrollen und Angehörigen unterschiedlicher Statusgruppen zu sprechen (Imame, Vereinspräsidenten, engagierte Mitglieder, Besucherinnen und Besucher). Für die Analyse der öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen habe ich Einladungen und Plakate mit in das Datenmaterial einbezogen. Dieses Material habe ich analog zu den Interviewtranskripten als Textmaterial analysiert, daher stelle ich die Auswertung im Folgenden nicht gesondert dar.

Im Empirieteil der Arbeit wird auf das Material, mit Ausnahme der narrativen Interviews, via ein Kürzelsystem verwiesen, welche sich aus dem Ort der Erhebung (W für Wien und ZH für Zürich), der Art des Materials (ExpInt für Expert*inneninterview, Prot für Beobachtungsprotokoll, Dok für Dokument) sowie einer laufenden Nummer zusammensetzt. Für den Verweis auf narrative In-

terviews werden zur besseren Lesbarkeit Pseudonyme verwendet. Ein Überblick über die Interviews und die zugewiesenen Kürzel finden sich im Anhang C. Bevor jedoch die Methoden im Einzelnen beschrieben werden, wird meine Rolle als Forscherin im Feld thematisiert, bin ich doch Teil des Erhebungsprozesses und des Kontextes, in dem soziale Wirklichkeit sinnhaft konstruiert wird.

Reflexion der Rolle als Forscherin im Feld

Wie bereits im Kapitel 3 dargestellt, funktionieren Moscheen weitgehend nach dem Prinzip der räumlichen Geschlechtertrennung. Das heißt Frauen und Männer verrichten das Gebet getrennt voneinander, werden größtenteils getrennt voneinander unterrichtet und organisieren ihre jeweiligen sozialen Aktivitäten. Für mich als Forscherin bedeutet dies, dass ich nur an den Aktivitäten der einen oder der anderen Gruppe teilnehmen konnte, wenn diese parallel stattfanden. Obwohl mir weitgehend auch der Bereich der Männer offenstand, war es jedoch ohne vorherige Ankündigung einfacher, an den Aktivitäten der Frauen teilzunehmen. In der Praxis war es deshalb häufig so, dass ich an den Aktivitäten der Frauen teilnahm und dann dort wiederum von anderen Aktivitäten erfuhr. Dadurch war es für mich auch leichter, Zugang zu weiblichen Interviewpartnerinnen zu erhalten. Die Schieflage, die sich dadurch zu ergeben drohte, konnte ich durch die direkte Vermittlung von männlichen Kontaktpersonen ausgleichen. Da jedoch die repräsentativen Rollen der Moscheen in den häufigsten Fällen durch Männer übernommen werden, wurden die Expert*inneninterviews fast ausschließlich mit Männern geführt (siehe genauer unten). Die sozialen Aktivitäten in den Moscheen scheinen aber ausschließlich durch Frauen organisiert zu werden, wodurch es auf der Seite der Männer in diesem Bereich weniger zu beobachten gab. Soziale Treffen von Männern fanden im Rahmen von Tee- und Kaffee-Runden in den Aufenthaltsbereichen der Moscheen statt. Auch hier konnte ich in der bosnischen Moschee Gazi Husrev-beg in Wien einmal teilnehmen. Die Gebete der Männer habe ich in den meisten Fällen via Videoübertragung mitbeobachtet und in einigen Fällen, wie z. B. in der Blauen Moschee in Zürich, war es mir einmal möglich, dem Freitagsgebet der Männer direkt in ihrem Raum beizuwohnen. Insgesamt gab es eine große Offenheit meiner Forschung gegenüber und auf Nachfrage war es mir möglich, überall teilzunehmen, wo ich wollte. Mein Geschlecht bot mir jedoch die Möglichkeit, weibliche Moscheepaxis genauer zu erforschen, was einem männlichen Forscher höchstwahrscheinlich verwehrt geblieben wäre. Diesen Vorteil wollte ich für mich nutzen und habe bei der Auswertung einen verstärkten Fokus auf Frauen und Geschlechterrollen in Moscheen gelegt, was eine Stärke dieser Arbeit ausmacht.

Ein weiterer Faktor, der die Datenerhebung beeinflusste, ist die *Sprache*. Die Umgangssprache in den Moscheen war häufig die des Herkunftslandes der Mo-

scheemitglieder oder ihrer Vorfahren. Das heißt, das Spektrum der Sprachen ging von Arabisch über Bosnisch bis zu Albanisch und Türkisch. Vor allem aber in den beiden multiethnischen Moscheen, dem Islamischen Zentrum Wien und dem ImanZentrum Volketswil, wurde viel Deutsch bzw. Schweizerdeutsch gesprochen. Als Forscherin war es mir nicht möglich, dem Sprachspektrum gerecht zu werden, und es mussten verschiedene Strategien angewandt werden, um trotzdem Kontakt aufnehmen und Interviews führen zu können. In drei Fällen, in denen ich mit Repräsentanten der Moscheen gesprochen habe, die nicht ausreichend Deutsch sprechen konnten, halfen Mitglieder der Moschee bei der Übersetzung. In den anderen Fällen konnten die Interviews auf Deutsch geführt werden. Für die narrativen Interviews fand ich mich häufig in der Lage wieder, dass ich mit dem Hinweis an Personen verwiesen wurde, dass diese gut Deutsch könnten und ich deshalb mit ihnen sprechen sollte. Dies waren dann meist Angehörige der zweiten Generation. Interviews mit Angehörigen der ersten Einwanderergeneration durchzuführen war jedoch genau aus den sprachlichen Gründen schwierig, da die Personen oft Vorbehalte hatten, dass ihr Deutsch nicht ausreichen würde. Trotzdem gelang es mir, Menschen aus diesem Personenkreis zu gewinnen. Die Interviews waren dann im Nachhinein aber teilweise nur eingeschränkt nutzbar. Zum einen, weil die Transkription aufgrund der sprachlichen Einschränkungen sehr schwierig war, zum anderen, weil die Interviewpartnerinnen und -partner sich selbst gar nicht so ausdrücken konnten, wie sie vielleicht gewollt hätten. Diesen Umstand musste ich bei der Auswertung mitberücksichtigen und er schränkte die sprachwissenschaftliche Komponente meines Auswertungsverfahrens ein. Bei zwei Interviews mit Imamen fungierten Mitglieder der Moschee als Übersetzer, was seine ganz eigene Dynamik entfaltete. In einem Fall wurde das Interview streckenweise zu einem Gruppeninterview, da auch der Übersetzer sich aktiv beteiligte.

Es lagen also in zweierlei Hinsicht fremdsprachliche Situationen vor. Zum einen für die Interviewten, die auf Deutsch und nicht in ihrer Muttersprache antworteten, und für die Interviewerin, die nicht auf das gesprochene Wort des Interviewpartners, sondern der übersetzenden Person antworten musste. Nun zu schlussfolgern, dass diese Interviews nicht brauchbar sind, weil sie durch zu viele Faktoren beeinflusst wurden, die ein »Verstehen« unmöglich machen, wäre falsch. So schreiben Kruse et al. im Zusammenhang mit der Forschung in fremden Sprachen:

Denn auch im alltäglichen Kommunizieren in der eigenen Muttersprache können wir stets nur vermuten, dass das, was wir verstanden haben, dasselbe ist wie das, was der bzw. die Andere zu sagen meinte. (...) Verstehen kommt also niemals ohne einen Übersetzungsprozess aus und die Methoden der Sozial-

forschung bieten einen vielseitigen und heterogenen »Werkzeugkoffer«, um »fremden« Sinn zu rekonstruieren. (Kruse et al. 2012a: 11)

Egal in welcher Interviewsituation ich mich befunden habe, in der Analyse ist Sprache immer »in seiner Seinsverbundenheit zu betrachten (...) was bedeutet, dass der Sinn sprachlicher Symbole nicht als definite semantische Repräsentationen spezifischer Entitäten zu verstehen ist, sondern durch den konkreten Gebrauch von sprachlichen Symbolen innerhalb eines weiten Feldes kultureller Praktiken der Bedeutungskonstruktion« (ebd.: 15f.). Es ist daher immer so, dass ein jeder sprachliche Ausdruck eine Fülle von Bedeutungen in sich trägt, die kontextabhängig sind. Dies ist in der Analyse zu beachten und kann methodisch aufgefangen werden. Ein sprachpragmatisch orientiertes rekonstruktives Verfahren ist dann besonders gut dazu geeignet, um sich fremdem sprachlichen Sinn so weit wie möglich anzunähern (vgl. Kruse & Schmieder 2012: 251). Einschränkungen musste ich hier jedoch hinnehmen, vor allem, wenn die Interviewten in ihrer Ausdrucksfähigkeit in deutscher Sprache so stark eingeschränkt waren, dass ein »Verstehen« sowohl inhaltlich als auch akustisch im Nachhinein nicht mehr möglich war.

Schließlich generieren Interviewsituationen ihren je eigenen Kontext, was bedeutet, dass meine Anwesenheit etwas ausmacht und darauf reagiert wird. Meine eigene Position als Nicht-Muslimin hat so stellenweise dazu geführt, dass die Interviewpartnerinnen und -partner verstärkt Aspekte explizierten. Dafür war also meine Fremdheit im Feld in jeder Hinsicht hilfreich. Es kann aber auch dazu führen, dass im Sinne einer Erwartungserwartung auf meine vermutete Erwartung eingegangen wird. Daher ist die Interviewerin und das, was sie sagt, wie sie die Frage stellt, auch immer in die Analyse mit einzubeziehen gewesen.

Kontaktaufnahme und Feldzugang

Die Kontaktaufnahme zu den Moscheen erfolgte mit unterschiedlichen Strategien. Teils konnte via E-Mail ein erster Kontakt zur Moscheeleitung (Imam, Vereinsleitung) hergestellt und darüber ein Interview- und Besuchstermin vereinbart werden. In anderen Fällen führte die schriftliche Kontaktaufnahme zu keiner Rückmeldung. Da gerade in Wien der zeitliche Rahmen für die Forschung begrenzt war, ging ich in einem Fall einfach in die Moschee, fragte, ob ich mir den Gebetsraum ansehen dürfte und konnte dann über die Personen, die vor Ort waren, Kontakt zu den Verantwortlichen herstellen. In den meisten Fällen aber lief der Erstkontakt über die Moscheeleitungen. So konnte ich auch, wenn ich Kontakt zu Interviewpartnerinnen und -partnern aufnahm, auf mein Gespräch mit dem Vorstand oder dem Imam verweisen, wodurch meine Anwesenheit Legitimität bekam. In manchen Fällen konnten mir die Repräsentanten geeignete Personen vermitteln und mir dadurch die Tür zu den Mitgliedern öffnen. Dies

war eine sehr zeitsparende Option, die sich jedoch nicht in allen Fällen so ergab und zudem die Problematik beinhaltete, dass ich nur an »Vorzeigemuslime« vermittelt wurde. Um eine Varianz von Gesprächspartnerinnen und -partnern zu erreichen, ging ich meist selbst auf Personen zu. Eine Möglichkeit, Erstkontakt aufzunehmen, waren öffentliche Veranstaltungen wie der Tag der offenen Moschee.

Bei den Interviewformen habe ich auf Expert*inneninterviews und stärker narrativ gestaltete Interviews gesetzt. Expert*inneninterviews wurden mit Repräsentantinnen und Repräsentanten der Moscheen geführt, also in erster Linie mit Imamen oder im Vorstand aktive Mitglieder. Diese Interviews hatten zum Ziel, etwas über die Moschee als kollektive Akteurin zu erfahren, über Strukturen, Geschichte und Organisation. Sie nahmen die Handlungsebene der Organisation in den Fokus. Die narrativ gehaltenen Interviews zielten auf die individuelle Handlungsebene von Mitgliedern oder Besucherinnen und Besuchern, also die individuell gelebte Praxis in der Moschee. Diese beiden Interviewformen zusammen genommen bilden ein Element der eingangs dargestellten Datentriangulation und dienen der multiperspektivischen Analyse der Moscheen.

Leitfadengestützte Expert*inneninterviews

Die Interviews mit Repräsentantinnen und Repräsentanten habe ich mit Hilfe eines Leitfadens geführt (insgesamt zwölf). Der Leitfaden war so gestaltet, dass er einen ersten Einblick in die Aktivitäten und offiziellen Angebote der Moschee ermöglichte. Expert*inneninterviews verstehe ich nach Meuser & U. Nagel (2005) nicht nur als Quelle für Informationen, sondern ich sehe Expertinnen und Experten als Teil des Handlungsfeldes, das den Forschungsgegenstand ausmacht. In dieser Hinsicht verfügen sie über ein »Binnenwissen« oder »Betriebswissen«, das in Interviews zur Sprache gebracht werden soll. Dabei handelt es sich um »spezialisierte Formen des Wissens über institutionalisierte Zusammenhänge, Abläufe und Mechanismen« (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 75).

Der Expert*innenstatus ist relational und wird in gewisser Weise durch die Forscherin verliehen. Expertinnen und Experten fungieren als Türöffner zur Organisation sowie als Informationsquelle und werden in dieser Funktion angesprochen. Es geht daher im Interview nicht in erster Linie um individuelle Orientierungen, obwohl in meinem Fall auch diese hin und wieder zur Sprache kamen.

Die Interviews habe ich, aufgrund ihrer thematischen Fokussierung auf ausgewählte Fragen mit Hilfe eines Leitfadens⁸ durchgeführt. Dieser wurde im Laufe der Forschung immer weiter angepasst, da sich manche Fragen als überflüssig

8 Für die Erstellung des Leitfadens sowohl für die Expert*inneninterviews als auch für die narrativen Interviews habe ich zusammen mit Kolleginnen auf Grundlage eines Brainstormings die Fragen entwickelt, wie dies von Helfferich (2011) vorgeschlagen wird.

oder unverständlich herausstellten oder andere wichtig wurden⁹. Manche Fragen wurden auch im Nachhinein noch per E-Mail oder persönlicher Nachfrage geklärt, wenn sie zu einem späteren Zeitpunkt wichtig wurden.

In diesen Interviews wollte ich einen breiten Überblick über den jeweiligen Moscheeverein erhalten und auf möglichst viele Aspekte eingehen. Da die Dauer des Interviews jedoch aus pragmatischen Gründen eine Stunde nicht überschreiten sollte, war eine Strukturierung notwendig. Der Leitfaden (siehe Anhang A) war so konzipiert, dass er sich in verschiedene thematische Abschnitte unterteilte. Zu Beginn eines jeden Abschnitts wurde eine möglichst erzählgenerierende Frage gestellt, die dann, wenn nötig, mit konkretisierenden Fragen ergänzt wurde (z. B. »Bitte erzählen sie mir etwas zur Geschichte und Struktur Ihrer Moscheegemeinschaft hier«). Bestandteile des Interviews waren zum einen die Geschichte des Vereins, die Zusammensetzung des Klientels sowie Fragen zu Struktur und Aktivitäten. Darüber hinaus wurde gefragt, welche Aufgaben der Imam übernimmt und – je nach Dauer seiner Tätigkeit in der Moschee – wie sich das Aufgabenspektrum im Laufe der Zeit gewandelt hat. Hieran schloss sich ein Abschnitt zu Kontakten zu Akteuren außerhalb der Organisation an, wie die Zugehörigkeit zu einem Dachverband oder Vernetzung mit staatlichen Akteuren. Um die Einschätzung und Reflexion der Repräsentantinnen und Repräsentanten zu den Spezifitäten der Moschee in Wien bzw. Zürich zu erhalten, stellte es sich als sinnvoll heraus, nach den Unterschieden zwischen der lokalen Moschee und der im Herkunftsland zu fragen. Abschließend bat ich sie um eine Erläuterung ihrer Wünsche für die Zukunft, was häufig noch neue Aspekte im Bezug auf aktuelle Probleme in der Moschee hervorbrachte.

Der Interviewleitfaden wurde nie als starres Konzept angesehen, sondern vielmehr als Gedächtnisstütze und Einstiegshilfe. Je nach Antworten und Interviewsituation waren weitere Fragen angebracht oder das Gespräch entwickelte sich in die Richtung einer Reflexion über bestimmte Fragen. Dabei habe ich immer vom Allgemeinen zum Spezifischen gefragt und gleichzeitig Raum für die Relevanzsetzungen der Interviewten gelassen.

Die Erfahrungen mit dieser Form des Interviews waren durchwegs positiv, da die Befragten sehr gerne von ihrer Moschee erzählten. Oftmals wurde mir

9 Anfangs hatte ich am Ende des Interviews noch Fragen dazu eingebaut, wie die Personen zu ihrer Mitarbeit in der Moschee gekommen sind und was ihre Motivation ist, sich zu engagieren. Dies hat sich jedoch als nicht fruchtbar herauskristallisiert. Zum einen, weil der Wechsel auf die persönliche Ebene weg von der Expertenrolle einen Bruch im Interview markierte, der nicht immer gut nachvollzogen werden konnte. Zum anderen, weil die Frage nach der Motivation häufig die gleiche religiöse Begründung hervorbrachte. In der Überarbeitung der Fragen wurde dann auch darauf verzichtet, nach der Motivation zu fragen, weil Motivation etwas ist, was den Interviewten oft selbst nicht bewusst war und daher nur schwer expliziert werden konnte.

gegenüber Dankbarkeit ausgedrückt, dass sich jemand für die Moschee und die Gläubigen interessiert. Mit zwei Ausnahmen haben die Interviewten der namentlichen Nennung in der Arbeit zugestimmt, weshalb sie nicht anonymisiert wurden. In jedem Fall wurde eine Feldnotiz mit der Zustimmung oder Ablehnung der namentlichen Nennung verfasst.

Neben den Interviews mit Vertreterinnen und Vertretern der Moscheen habe ich diese Form des Expert*inneninterviews auch für Gespräche mit kommunalen Integrationsbeauftragten gewählt (insgesamt drei Interviews). Diese habe ich zusammen mit meiner Kollegin Katharina Limacher geführt, da sie in ihrem Teilprojekt zu Hindu-Tempeln forscht und unsere Fragen an die Beauftragten ähnlicher Natur waren. In dieser Form sprachen wir mit der Leiterin der Fachstelle für Integration des Kantons Zürich, Julia Morais, mit dem Leiter der Fachstelle der Stadt Zürich, Christof Meier, und mit einem Mitarbeiter im Bereich Diversitätsmanagement des Magistrats 17 – Integration und Diversität der Stadt Wien, Almir Ibric. Inhalt der Interviews waren die Angebote für, die Vernetzung mit und die Unterstützung von religiösen Immigrant*innenvereinen. Alle Interviews sind im Anhang C aufgeführt.

Leitfadengestützte, teil-narrative Interviews

Wie in Kapitel 2 zum theoretischen Rahmen der Arbeit und im Abschnitt Methodologie dargelegt baut die Arbeit auf sozialkonstruktivistischen und wissenssoziologischen Ansätzen auf, die auf die analytische Rekonstruktion des »konjunktiven Erfahrungsraumes« (Mannheim 1980) abzielt. Bohnsack (1992; 2003) hat Mannheims Ansatz aufgegriffen und zu einer »Dokumentarischen Methode« weiterentwickelt, die vor allem der Analyse von Gruppendiskussionen dienen soll (Bohnsack & Przyborski 2006). Gruppendiskussionen sind jedoch nicht das einzige Erhebungsverfahren, welches kollektive Orientierungen offenlegen kann. Gerade wenn es um Handlungspraxen geht, sind narrativ orientierte Interviews geeigneter, da einer milieufremden Interviewerin eher alltägliches Handeln expliziert wird als innerhalb einer Gruppe, wo das Handeln allgemein bekannt und akzeptiert ist (vgl. Przyborski & Wohrab-Sahr 2009: 272f.). Das heißt, gerade weil es um die implizite Sinnenebene des Handelns geht, die innerhalb einer Gruppe geteilt wird, und diese im Gespräch in der Gruppe nicht expliziert werden muss, eignet sich die Form des Gruppeninterviews weniger für die Ergründung eines konjunktiven Erfahrungsraumes.

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der Forschung waren daher Einzelinterviews mit den Personen, die die Aktivitäten in den Moscheen entweder mittragen (Mitglieder, Leistungsrollen) oder konsumieren (Zielgruppe der Musliminnen und Muslime). Den Großteil der insgesamt 17 Interviews (siehe Tabelle 6) habe

ich mit der Personengruppe der Engagierten¹⁰ geführt. Die Auswahl der Personen umfasst damit vor allem Menschen, die sich einer Moschee zugehörig fühlen, sich einbringen und die Angebote regelmäßig besuchen. Sie sind Mitglieder in der Moschee und bestimmen durch ihre Partizipation und ihr Engagement das Handeln in der Moschee. Sie sind damit konstitutiv für das Erscheinungsbild der Moschee. Ziel der Interviews war es, das Engagement in Moscheen besser verstehen zu können und Einflussfaktoren zu eruieren. Allmählich trat vermehrt auch die Frage nach der persönlichen Bedeutung und Funktion der Moschee für die befragten Personen und ihre Praxis in der Moschee bzw. in verschiedenen Moscheen in den Vordergrund.

Allerdings wurde deutlich, dass es für einen umfassenderen Erkenntnisgewinn notwendig ist, auch mit Personen zu sprechen, die die Angebote konsumieren. Denn sie konnten mir Aufschluss über die Erwartungen der Zielgruppe der Menschen muslimischen Glaubens geben. An diese Personen war jedoch viel schwerer heranzukommen. Durch die teilnehmende Beobachtung konnte ich jedoch auch hier Interviewpartnerinnen und -partner gewinnen.

Methodisch wurde das Interview offener gestaltet als das Expert*inneninterview, da hier weniger der Informationsgewinn als die Relevanzsetzungen der Interviewten im Vordergrund standen. Dem narrativen Interview nach Schütze (1987) liegt die empirisch fundierte Überlegung zugrunde, »dass die Erzählung – und zwar die nicht vorbereitete Stegreiferzählung – am ehesten die Orientierungsstrukturen des faktischen Handelns reproduziere« (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 92). Die These von der Homologie von Erzählkonstitution und Erfahrungskonstitution wurde zwar kritisiert und wiederum verteidigt, jedoch ist das narrative Interview nach wie vor eine verbreitete und ertragsreiche Erhebungsform in der qualitativen Sozialforschung. Ich habe daher diese Form des Interviews gewählt und eine erzählgenerierende, recht offene Einstiegsfrage gestellt. Jedoch habe ich den Fokus durch die Frage so gesetzt, dass er auf der lokalen Moschee lag, nicht in erster Linie auf der Biographie der Befragten. Über einen Erzählstimulus (»Erzählen Sie mir bitte, wie Sie dazu gekommen sind, sich hier in der Moschee zu engagieren!« oder »Bitte erzählen Sie mir, wie Sie zu der Moschee hier gekommen sind!«) wurde den Interviewten die Möglichkeit gegeben, zu einem Zeitpunkt ihrer Wahl in ihrer Biographie mit der Erzählung zu beginnen und zu entscheiden, in welchen Kontext sie ihre Erzählung einbetten möchten. Bewusst wurde hier nicht der Fokus auf den Aspekt Migration gelegt, da es sich bei den Interviewten auch um Konvertierte handelte.

Der anfängliche narrative Teil des Interviews wurde ergänzt durch Nachfragen darüber, was die Person in der Moschee macht, zu welchen Anlässen sie in die

10 Engagement wird dabei als Tätigkeit verstanden, im Rahmen derer sich aktiv in die Angebote der Moscheen eingebracht wird.

Moschee geht und welche Menschen sie dort trifft. Je nachdem wieviel ich bereits über die Person wusste, waren die Fragen konkreter oder offener. Ziel war es, etwas über die religiöse und soziale Praxis der Menschen in den Moscheen zu erfahren, sowie bei den Mitgliedern der Moschee, sie etwas über ihr Handeln im Rahmen der Aktivitäten berichten zu lassen (exemplarischer Leitfaden im Anhang A).

Die Interviewten wussten mal mehr, mal weniger mit der Erzählaufforderung und allgemein mit der Interviewsituation umzugehen¹¹. Gelegentlich war es notwendig, stärker nachzufragen. In der Forschungsliteratur wird die Forscherin dazu ermutigt, Pausen auszuhalten, um Relevanzsetzungen der Interviewpartnerinnen und -partner zu ermöglichen. Diese Pausen führten jedoch hin und wieder dazu, dass die Befragten unsicher wurden und fragten: »Was wollen Sie denn jetzt wissen?« Daher war es notwendig, in den Interviews sehr flexibel zu bleiben und, wenn nötig, das Interview auch in die Form eines ethnographischen oder ero-epischen Gesprächs übergehen zu lassen. In dieser Form des Gesprächs nimmt die Interviewerin – ähnlich wie in einem Alltagsgespräch – stärker auch selbst an der Konversation teil und bringt sich mit ihrer Meinung und ihren Äußerungen ein (vgl. Girtler 2001: 147ff.)¹². Dadurch konnten einerseits die Interviewten bei ihrer Erzählung unterstützt werden, andererseits mussten diese Interventionen meinerseits in der Auswertung besonders berücksichtigt werden. Zu dieser Problematik schreibt Kruse:

In den seltensten Fällen können die in der Forschungspraxis durchgeführten qualitativen Interviews mit *einer* Interviewform »von der Stange« korrekt und umfassend beschrieben werden: Erstens sind hierzu die komplexen kommunikativen Situationen viel zu vielschichtig und dynamisch und zweitens gebietet das Primat der *Gegenstandsangemessenheit der Methode* (...), dass in konkreten Kommunikationssituationen verschiedene Interviewformen phasendynamisch kombiniert werden. Sie sind damit *datengenerierende, kommunikative Heuristiken*, die es ermöglichen sollen, sich so dem Forschungsgegenstand – insbesondere in einem phänomenologischen Sinne – adäquater nähern zu können. (Kruse 2014: 151, Herv.i.O.)

11 Dies kann kulturelle Gründe haben, vgl. dazu Przyborski & Wohlrab-Sahr (2009: 96f.).

12 In einem Fall entwickelte sich das Interview aus einem normalen Alltagsgespräch heraus und es gelang daraufhin nicht, den Erzählstimulus wirksam zu platzieren. Der Interviewpartner und auch ich als Interviewerin konnten mit dem Wechsel des Gesprächsmodus in dem Moment nicht umgehen. Es fiel schwer, alltagssprachliche Mittel der Frage und Antwort, der Bestätigung und der Meinungsäußerung auf einmal auszuschalten. Dies macht deutlich, um welch unterschiedliche Formen der Kommunikation es sich bei Alltagsgespräch und narrativem Interview handelt. In den darauffolgenden Interviews versuchte ich deshalb explizit einen zeitlichen und physischen Raum für das Interview abzustecken.

Die Methode des narrativen Interviews eignet sich besonders dort, wo selbst Erlebtes erzählt werden kann. Meine Milieufremdheit führte zusätzlich dazu, dass soziale Abläufe, die gewöhnlich unterhalb der tagtäglichen Aufmerksamkeitschwelle liegen, teilweise expliziert wurden (vgl. Schütze 1987: 243). Die Interviewform des narrativen Interviews eignet sich hingegen weniger, wenn über Dinge abstrakt oder hypothetisch reflektiert werden soll. Hierfür kann der Nachfrage teil jedoch sinnvoll sein (vgl. Helfferich 2011: 38). Zusätzlich zu den Interviews hat sich als wichtige Erhebungsmethode für alltägliches Handeln die teilnehmende Beobachtung erwiesen (siehe unten).

Den Interviewten wurde Anonymität zugesichert, weshalb ich in der Darstellung der empirischen Ergebnisse Pseudonyme verwendet habe. In den zitierten Interviewausschnitten wurden weitere Personen und Orte durch Verweise in Klammern ersetzt (z.B. »Name der Moschee«). Darüber hinaus wurden alle Transkripte ins Hochdeutsche übersetzt, was ebenfalls zu einer Anonymisierung beiträgt. Alle religiösen Führungspersonen werden »Imam« genannt, da die Bezeichnungen »Hodscha« oder »Scheich« Rückschlüsse auf eine bestimmte lokale Moschee zulassen. Ich habe damit versucht, die Äußerungen der einzelnen Personen so weit es geht unabhängig von den Moscheen darzustellen. Ebenfalls anonymisiert wurden alle weiteren Angaben, wie Wohnorte, Bildungsstand oder Beruf, die Rückschlüsse auf bestimmte Personen zulassen würden. Allerdings ist es denkbar, dass eine Leserin oder ein Leser, der oder die das Feld gut kennt, auf konkrete Personen schließen kann. Dies ist leider bei der Darstellung der Ergebnisse nicht ganz vermeidbar. Die gewählte Ausführungsweise ist daher als Kompromiss zwischen Anonymität und Konkretheit der Ergebnisse zu verstehen.

Transkription

Die Transkription der Interviews wurde nach einem semi-komplexen System durchgeführt, welches Pausen, Betonungen, parasprachliche und nonverbale Elemente, Intonation, Abbrüche, Überlappungen sowie Dialekt/Hochsprache berücksichtigte (siehe Transkriptionsregeln im Anhang B). Dieser Detailgrad ist für eine auf sprachwissenschaftlichen Grundlagen stehende Analyse notwendig. Von einer stärkeren Detailliertheit, wie sie beispielsweise im Rahmen einer Analyse nach der Objektiven Hermeneutik notwendig wäre, habe ich aus Gründen der Methodenwahl und Pragmatik Abstand genommen. Transkribiert wurde weitgehend was gehört wurde, lediglich durchgängiges Schweizerdeutsch wurde direkt von mir übersetzt. Ausnahmen bildeten feststehende Begriffe und wenn die Interviewten zwischen Dialekt und Hochsprache hin und her wechselten. Die ersten Interviews habe ich selbst transkribiert und im Verlauf wurden einige durch eine erfahrene Kollegin fremdtranskribiert. Dies bringt Einschränkungen mit, da Transkriptionen immer fehleranfällig sind, vor allem wenn die Interviews nicht selbst geführt

wurden (vgl. Kruse 2014: 367f.). Daher wurden alle Transkripte von mir noch einmal anhand der Audiodatei überprüft. Diese Fassungen habe ich für die weitere Analyse genutzt, in der Darstellung der Ergebnisse habe ich die Zitate jedoch zur besseren Lesbarkeit geglättet.

Teilnehmende Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung von Aktivitäten diene zu Anfang vor allem dem Zweck der Rekrutierung von Interviewpartnerinnen und -partnern. Jedoch hat sich bald herausgestellt, dass die Teilnahme selbst ein wichtiger Bestandteil der Erhebung von Daten ist. Denn, wie oben bereits dargestellt, kommt alltägliches Handeln in Interviews nicht immer zur Sprache, da es zu den Erfahrungen des Selbstverständlichen, Nicht-Explizierbaren gehört. Daher habe ich diese Form der Erhebung weiter ausgedehnt.

In der Literatur wird die teilnehmende Beobachtung oder auch Feldforschung als die beste Methode beschrieben, Alltagspraktiken empirisch zu untersuchen (vgl. Lüders 2012; Harvey 2011), und bietet sich daher in hervorragender Weise für meine Fragestellung an. Teilnehmende Beobachtung in der Religionsforschung dient dazu, die alltäglichen religiösen Praktiken der Menschen zu erforschen und sie zu verstehen (vgl. Harvey 2011: 217). Methodologisch gilt die Methode weitgehend als ungesichert und vage (vgl. Lüders 2012: 388). Man könne, so Lüders, entweder mit der Vagheit leben oder die teilnehmende Beobachtung als eine »flexible, methodenplurale kontextbezogene Strategie« (ebd.: 389) verstehen, die unterschiedliche Verfahren beinhalten kann. Diese methodenpluralen Ethnographien beschäftigen sich mit der Frage, wie die jeweiligen Wirklichkeiten praktisch »erzeugt« werden. Es geht dabei um die »situativ eingesetzten Mittel zur Konstitution sozialer Phänomene aus der teilnehmenden Perspektive« (ebd.: 390). Durch die Beobachtung wird der Blick auf die alltäglichen Praktiken der Teilnehmenden gerichtet, die sie selbst als selbstverständlich voraussetzen. Die Methode eignet sich daher sehr gut, um den impliziten konjunktiven Erfahrungsraum in den Moscheen zu erschließen. In Kombination mit den genannten Interviewformen ergibt sich ein Methodenspektrum, das die zu untersuchenden Phänomene kontextuell erfasst.

Allerdings liegt durch die genannte Vagheit und Situationsabhängigkeit der Methode wenig Literatur zur Durchführung zur teilnehmenden Beobachtung vor. Ausführlich wird hingegen die Rolle der Forschenden im Feld thematisiert. Die Spezifika, welche meine Rolle als Forscherin im Feld betrafen, wurden bereits formuliert und betreffen auch meine Teilnahme an Aktivitäten. Die Herausforderung liegt darin, eine Balance zwischen Distanz und Nähe zu finden, um einen Zugang zum Feld zu bekommen und Vertrauen aufzubauen. Gleichzeitig muss darauf geachtet werden, nicht zu stark involviert zu werden, um den analytischen

»Blick von außen« zu bewahren. So schreiben Przyborski & Wohlrab-Sahr: »Ohne Nähe wird man von der Situation zu wenig verstehen, ohne Distanz wird man nicht in der Lage sein, sie sozialwissenschaftlich zu reflektieren.« (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 60) Indes gilt es, Methoden und Grad der Involviertheit situativ zu entscheiden (vgl. Lüders 2012: 393ff.). Dies war anfangs schwierig, gelang mit der Zeit aber immer besser. Hin und wieder kam es vor, dass nach längeren Aufenthalten persönliche Fragen an mich gerichtet wurden (Interesse am Islam, Konversionswunsch). Hier habe ich versucht, auch etwas von mir preiszugeben, denn Forschung bedeutet für mich nicht nur ein Nehmen. Allerdings habe ich für ein formalisiertes Interview mit Aufzeichnung immer einen separaten Termin gewählt, um hier wieder Distanz zu schaffen.

Aktivitäten, an denen ich teilgenommen habe, waren Tage der offenen Tür, Jugendveranstaltungen, Unterricht für Erwachsene und Kinder, Frauentreffen sowie das Freitagsgebet und Gebete zu anderen Zeiten. Einmal war es mir zudem möglich, an einer Generalversammlung des Vereins des ImanZentrums teilzunehmen.

Die Beobachtungen habe ich nicht offen mitnotiert, sondern im Nachhinein protokolliert (siehe Anhang C), da ich das Gefühl hatte, durch das offene Protokollieren eine zu große Distanz aufzubauen. Meine Rolle als Forscherin wäre dabei zu offenkundig gewesen und ich hatte den Eindruck, den Ablauf der Ereignisse zu stören¹³. Ziel der Protokolle war es, möglichst viele Details der Aktivitäten der beteiligten Akteurinnen und Akteure und der Interaktionen festzuhalten. Gespräche wurden ebenfalls auf diese Weise festgehalten, wobei die Erhebungssituation bei der Auswertung kontextualisiert wurde, denn ich konnte nicht davon ausgehen, den genauen Wortlaut notiert zu haben. Darüber hinaus enthalten alle Beobachtungsprotokolle Ort und Zeit sowie methodische Reflexionen, die auch die eigene Rolle im Feld einbeziehen. Ein Beispiel sind die genannten Reaktionen auf das offene Mitprotokollieren. Wenn nötig habe ich noch Kontextinformationen aufgenommen, die sich auf bereits bekannte oder später recherchierte Rahmenbedingungen bezogen (vgl. auch Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 65ff.). Wichtig war es, Dokumente zu erstellen, die die späteren Interpretationen intersubjektiv nachvollziehbar machen würden. Deshalb wurden im Protokoll Theoretisierungen vermieden.

13 Daher habe ich im Anschluss an die Beobachtungseinheit sofort Notizen gemacht oder ein Memo auf Band gesprochen, so dass beim Verfassen des Protokolls darauf zurückgegriffen werden konnte.

4.3 Auswertungsverfahren

Der gesamte Prozess der qualitativen Sozialforschung mit Interviews, von der Erhebung bis zur Auswertung, kann als kommunikativ konstruierte Wirklichkeit charakterisiert werden, die mit kommunikativen Instrumenten rekonstruiert wird (vgl. Kruse 2014: 43). Damit stehen auch für die Auswertung kommunikative bzw. kommunikationsanalytische Mittel im Vordergrund. Die Auswertung des Datenmaterials erfolgte auf Grundlage des Integrativen Basisverfahrens von Kruse, einem rekonstruktiven Analyseverfahren (Kruse 2014; Kruse & Wagensommer 2013; Kruse et al. 2012b; Kruse 2011).

Dies bedeutet methodologisch, dass der Text den Interpretinnen und Interpreten zu verstehen gibt, welche Analyseansätze tragend sind, um den im Text inkorporierten Sinn herauszuarbeiten, und nicht – wie gewöhnlich – die Interpretinnen und Interpreten mit der konkreten Wahl eines spezifischen Analyseverfahrens dem Text vorgeben, wie dieser bearbeitet wird. Sinn, so sagt die rekonstruktive Textanalyseregel, soll so weit wie möglich aus dem Text herausgearbeitet, nur so wenig wie nötig hineingelegt werden. Jeder Analyseansatz bildet jedoch im Prinzip bereits eine spezifische Sinnstruktur, die in den Text hineingelegt wird. (Kruse & Wagensommer 2013: 139)

Verschiedene Analyseansätze wenden unterschiedliche Mittel an, im Material inkorporierten Sinn zu rekonstruieren. Dabei spiegelt sich bei der Wahl der Analyseverfahren bereits das Forschungsinteresse wider (z.B. die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2003), die Metaphernanalyse nach Lakoff & Johnson (2011) oder auch die Agency Analyse nach Lucius-Hoene & Deppermann (2002)). Das Basisverfahren hingegen stellt eine Methode dar, die der Wahl der spezifischen Analyseverfahren vorausgeht und die der Forscherin ermöglicht, offen an das Material heranzugehen, um dann ggf. eine begründete Wahl hinsichtlich der Analyseverfahren zu tätigen. Im Falle meiner Arbeit habe ich das Basisverfahren benutzt, um das Material für mich zu erschließen und zentrale Phänomene und Zusammenhänge zu erfassen. Die Systematisierung der Erkenntnisse erfolgte dann mit Hilfe von Konzepten aus dem Neo-Institutionalismus.

Das Basisverfahren lehnt sich an die Dokumentarische Methode (Mannheim 1964; 1980) und die ethnomethodologische Konversationsanalyse (Garfinkel 1967) an und baut auf die eingangs dargelegten Grundprinzipien auf. Damit wird soziale Wirklichkeit als sprachlich-kommunikativ konstruierte Wirklichkeit betrachtet und es werden sprachlich-kommunikative Phänomene in den Blick genommen. Sprachliche Selektionen der Sprechenden sind in dieser Hinsicht nicht zufällig oder beliebig, sondern stehen für eine sinnhafte, symbolische Gestalt. Der konjunktive Erfahrungsraum wird stets über Sprechakte oder Sprachhandlungen

angezeigt, daher kann dieser über sprach-pragmatische, syntaktische und semantische Analysen rekonstruiert werden. Es wird gefragt, *was wie* versprachlicht wird (vgl. Kruse 2014: 476ff.).

Bei dem Verfahren geht es darum, methodisch zu sensibilisieren. Dies wird dadurch erreicht, dass es systematisch die drei semiotischen Ebenen sprachlich-kommunikativer Sinnkonstruktion, die Pragmatik, die Syntaktik und die (Wort-)Semantik als Aufmerksamkeitsebenen verfolgt (vgl. Kruse & Wagensommer 2013: 155). Die Perspektive der Pragmatik liegt auf der An- oder Verwendung sprachlicher Mittel hinsichtlich der Beziehungsgestaltungen, zum Beispiel: Wie ist die Dynamik der Rollenverteilung im Interview und wie gestalten sich die sozialen Beziehungen? Wie positionieren sich die Interviewteilnehmenden? Die Syntaktik achtet auf die Strukturierung, die »Taktung« von Sprache und fokussiert auf sprachlich-grammatikalische Besonderheiten wie Lautstärke, Pausen, Verwendung bestimmter Verben, Aktiv-Passivkonstruktionen, Satzabbrüche, Intonation etc. Die Aufmerksamkeitsebene der (Wort-)Semantik zielt auf die Konstruktion von Bedeutung und achtet auf Besonderheiten bei der Wortwahl, z.B. zusammengehörige semantische Felder, Redewendungen, Versprachlichungsmodi (in meinem Fall besonders der Schweizerdeutsche Dialekt/Hochsprache) (vgl. Kruse 2014: 481). Alle drei Aufmerksamkeitsebenen werden sequenziell parallel verfolgt.

Folgender Interviewausschnitt soll den Prozess der Segmentierung, Analyse und Interpretation verdeutlichen:

| Interview | Segmentierung | Sprachliche Analyse | Interpretation |
|---|--|--|---|
| Also ab der zweiten Klasse Primarschule //mhm// bin ich dann jeden Sonntag in die Moschee, weil mein Va/ ich mein ich komme aus einer Albanischen Familie //mhm// und mein Vater geht selber dort in die Moschee und dann sonntags wurden die Kinder unterrichtet. Also ging ich jeden Sonntag mit ihm. | Moscheebesuch im Kontext des Unterrichts am Sonntag. | »Primarschule« als Schweizerischer Begriff. Zeitliche Kontextualisierung des Moscheebesuchs mit dem Schulbesuch. Besuch der Moschee mit dem Vater; Selbstbeschreibung: Herkunft aus Albanischer Familie. Moscheebesuch am Sonntag für den Unterricht (nicht zum Gebet!). Vater geht in die Moschee (um was zu tun?). Unpersönlich: »Kinder« werden unterrichtet, nicht »ich« werde unterrichtet. Sie selbst verordnet sich als »Kind«, nicht als »Mädchen«. Von der Mutter ist keine Rede. »Also« leitet für sie folgerichtigen Abschluss ein. Zweimal »jeden Sonntag« als Frequenz gesetzt. | Moscheebesuch nicht als Familienergebnis, sondern partikulare Nutzung der Angebote nach Geschlecht und Alter. Moschee als Ort des Unterrichts für Kinder. Kontext Herkunft: Albanischsein scheint eine Rolle zu spielen. Auswahl der Moschee aufgrund ethnischer Zugehörigkeit. Moschee als Ort wo die herkunftsspezifische Nutzung der Moscheeangebote getrennt nach Geschlecht und Alter praktiziert und reproduziert wird. Selbstverständliche Schlussfolgerung, dass ein Kind mit dem Vater in die Moschee geht. Sie verordnet sich selbst allerdings nicht in der geschlechterspezifischen Differenzierung, sondern als »Kind«, also geschlechtsneutral. Sie hat sich selbst nicht als »Mädchen« in der Moschee gesehen. Dies könnte bedeuten, dass sie als Kind die Geschlechtertrennung in der Moschee nicht bewusst wahrgenommen hat bzw. diese für sie nicht relevant war. Zweimalige Betonung, dass sie jeden Sonntag zum Unterricht ging, Betonung ihres Fleißes und ihrer Lernbereitschaft. |

Dieser erste Abschnitt der Analyse entspricht dem offenen Kodieren bei Strauss & Corbin (1998) und wird bei Kruse mit einem sprachanalytischen Ansatz verbunden, bei dem es besonders um semantische Felder geht. Auf Grundlage dieser ersten offen-deskriptiven Analyse der sprachlich-kommunikativen Ebene erfolgt die Interpretation der textuellen Daten. Dabei wird sequenziell vorgegangen und die einzelnen Interpretationen der Sequenzen werden im Text verglichen. Nur wenn eine Interpretation im Text selbst abgesichert ist, wird sie als Lesart beibehalten (Abb. 3).

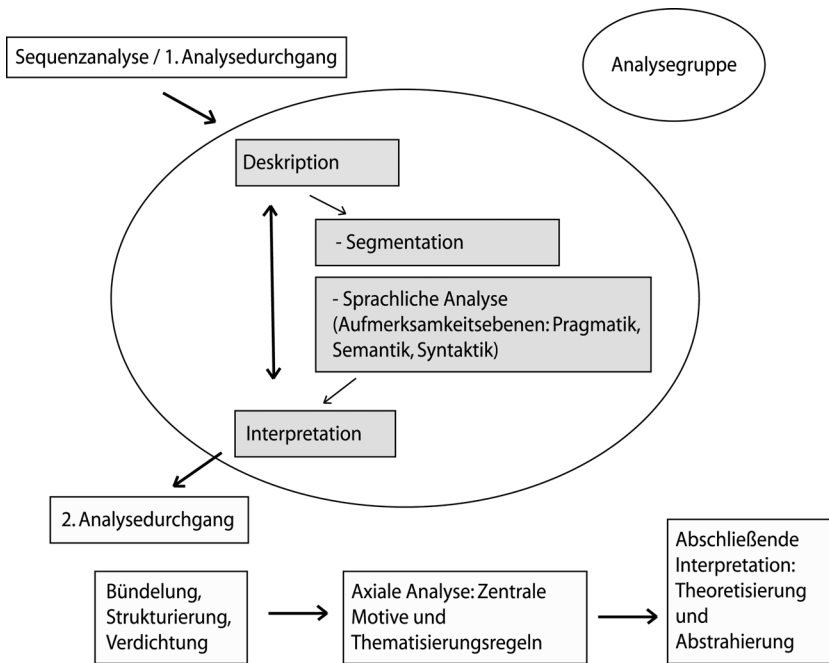


Abbildung 3: Analyseprozess in Anlehnung an das integrative Basisverfahren von Kruse (2014).

Das heißt es muss erst einmal das WIE beschrieben werden, bevor interpretiert werden kann, WAS im sprachlich-kommunikativen Vollzug an Bedeutung, an dokumentarischem Sinn konstruiert wurde. Durch die Segmentierung des Textes als erstem Schritt wird die Sinnstruktur offengelegt, »da sie einen relevanten Hinweis auf den mitgeteilten, symbolisch verdichteten Sinn der Sprecher/innen bildet« (Kruse 2014: 487). Das bedeutet, dass die Segmentierung aus dem Text selbst erfolgt und durch die Sprecherin bzw. den Sprecher angezeigt wird (z.B. durch Pausen, Themenwechsel, Rahmenschaltelemente wie »und dann«, »also« etc.). Darauf folgt – kann aber auch parallel passieren – die offene sprachliche Analyse und die Herausbildung von Interpretationen und Lesarten.

Diese eher ausführliche Vorgehensweise habe ich vor allem bei den ersten Interviews genutzt. Da sich bald bestimmte Kategorien als zentral herauskristallisierten, habe ich die weiteren Interviews meist nur noch sequenziert und ausgewählte Passagen genauer analysiert. So habe ich mich, nachdem sich die drei Handlungsfelder »Gebet«, »Bildungsangebote« und »Öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen« als immer wiederkehrend herausstellten, auf diese Aspekte konzentriert.

Einzelne Sequenzen habe ich zum Zweck der Absicherung von Lesarten und zur Qualitätssicherung zusammen mit Kommilitoninnen und Kommilitonen analysiert. Die Analysegruppe setzte sich aus Forschenden aus unterschiedlichen Disziplinen zusammen, was sich als sehr belebend für die Auswertung des Materials zeigte¹⁴, denn so konnten verschiedene Lesarten der Interviewpassagen diskutiert werden. Diejenige Lesart, die sich im Verlaufe der Diskussion festigte, durfte ihre Gültigkeit behalten, wodurch sich das Problem der Standortgebundenheit der Forschenden methodisch kontrollieren ließ. Vorannahmen wurden in Frage gestellt und neue Aspekte flossen in den Analyseprozess ein. In diesem Prozess wurden zentrale Motive, Muster und Thematisierungsregeln herausgearbeitet und in Memos festgehalten. Im weiteren Forschungsprozess habe ich auf der Grundlage der Gruppenauswertung weitere Transkripte bzw. Sequenzen alleine weiter analysiert, verglichen und interpretiert. Die anfänglichen Analysen und Interpretationen in der Analysegruppe wurden mit Stift und Papier durchgeführt. Als sich erste Muster abzeichneten, bin ich zu einer summarischen Kodierung mit Hilfe von Memos in ATLAS.TI übergegangen, die mir geholfen hat, mein Material zu systematisieren und axial zu vergleichen. Wenn sich neue Muster ergaben, bin ich wieder zu Stift und Papier übergegangen, um detaillierte Analysen durchzuführen. Bei neuen Aspekten konnte ich wiederum auf die Kontrolle durch die Analysegruppe zurückgreifen. So ergab sich ein Wechselspiel aus selektiven und detaillierten Analysen, aus Analysen durch eine Gruppe und durch mich selbst.

14 An dieser Stelle vielen Dank an die Kolleginnen und Kollegen aus der Auswertungsgruppe.

Die Analyse ist gekennzeichnet durch einen komparativen Ansatz¹⁵. Die subjektive Sinndimension wird nur über einen systematischen Vergleich sprachlicher Selektionen einer oder eines Sprechenden innerhalb eines Interviews rekonstruierbar. Dies bedeutet, wie bereits angedeutet, dass eine Lesart nur dann ihre Gültigkeit erhält, wenn sie sich innerhalb des Interviewtextes bestätigen lässt. Die Rekonstruktion der kollektiven bzw. konjunktiven Dimension des dokumentarischen Sinns, also die kollektiven Orientierungsmuster innerhalb eines konjunktiven Erfahrungsraums, wird dann durch die vergleichende Analyse mehrerer Daten (Interviews, Dokumente, Protokolle) möglich. Diese axiale Analyse (vgl. Strauss & Corbin 1998) hat den Zweck, die Gültigkeit einer Lesart zu überprüfen. Eine Lesart aus einem Interview behält ihre Gültigkeit nur, wenn sie sich über mehrere Materialien, v.a. Interviews und Beobachtungsprotokolle, bestätigt.

Diese ersten Analyseschritte bilden eine induktive Dimension im Analyseprozess (vgl. Kruse 2014: 476). Dabei wurde immer deutlicher, dass Moscheen ihre Bedeutung auf der Mesoebene ausbilden und sie als Organisationen funktionieren, die mit ihrem Handeln auf verschiedene Zielgruppen ausgerichtet sind. Für die Analyse dieser Organisationen auf der Mesoebene zeigten sich Ansätze der neo-institutionalistischen Schule der Organisationssoziologie als besonders attraktiv, denn sie stellen das Handeln von Organisationen in den Kontext eines Netzes von unterschiedlichen, mehr oder weniger institutionalisierten Einflussfaktoren und Erwartungen.

Nach der horizontalen und der axialen Analyse kommen nun als deduktive Elemente die Konzepte des Neo-Institutionalismus ins Spiel. Sie dienen als Analyseheuristiken bzw. als »sensitizing concepts« (Blumer 1954). Ihre Wahl begründet sich aber aus den Daten selbst und sie helfen dabei, beobachtete Phänomene theoretisch-konzeptionell zu beschreiben und zu erklären. Indem zunächst aber induktiv analysiert wurde und erst nach dieser ersten Analyse besagte deduktive Konzepte zur Anwendung kamen, wurde Sinn aus dem Material entwickelt und nicht hineingelegt.

Die identifizierten Muster (Phänomene) habe ich mit Hilfe eines Kodierparadigmas detailliert kontextuell und prozessual beschrieben. Dabei habe ich auf Grundlage von Strauss & Corbin an das Material gestellt, um eine »dichte Beschreibung« des Phänomens vorzunehmen (Geertz 1987).

(...) by answering the questions who, when, where, why, how and with what consequences, analysts are able to relate structure with process. Why would one want to relate structure with process? Because structure or conditions set

15 Diese Vorgehensweise korrespondiert damit mit den unterschiedlichen Arten des Kodierens (offen, axial und selektiv) nach Strauss & Corbin (vgl. 1998).

the stage, that is, create the circumstances in which problems, issues, happenings, or events pertaining to a phenomenon are situated and arise. Process, on the other hand, denotes the action/interaction over time of persons, organizations, and communities in response to certain problems and issues. (...) If one studies structure only, then one learns why but not how certain events occur. If one studies process only, then one understands how persons act / interact but not why. (Strauss & Corbin 1998: 127)

Die Erstellung eines Kodierparadigmas (Abb. 4) ist Teil des axialen Kodierens und kontextualisiert das beobachtete Phänomen. Dabei werden Fragen an das Phänomen gestellt, nämlich zum Ersten nach dem Warum?, Wo?, Wieso? und Wann? (*conditions*). Es geht darum, ein Set von Ereignissen und Faktoren zu identifizieren, die Situationen, Themen und Probleme schaffen, welche sich auf das Phänomen beziehen und bis zu einem gewissen Grad erklären, warum und wie Personen oder Gruppen auf eine bestimmte Art und Weise reagieren (z.B. Zeit, Ort, Kultur, Regeln, Regulierungen, Glauben, Ökonomie, Macht, Geschlechterfaktoren wie auch die soziale Welt, Organisationen und Institutionen sowie persönliche Motivationen und Biographien (vgl. ebd.: 130)). Zum Zweiten wird nach Aktionen und Interaktionen (*actions/interactions*) gefragt: Wer interagiert mit wem und wie? Dabei handelt es sich um strategische und routinemäßige Antworten von Individuen und Gruppen auf Probleme, Themen, Ereignisse, welche unter den *conditions* entstanden sind. Darunter fallen auch bestimmte Strategien im Umgang mit einem Phänomen. Drittens geht es darum, die Folgen der Aktionen/Interaktionen (*consequences*) zu untersuchen. Schließlich wird nach dem Phänomen gefragt. Strauss & Corbin umschreiben dies kurz mit der prägnanten Frage: »What is going on here?«, also was passiert, was ist los? Dabei geht es um sich wiederholende Muster von Ereignissen, Geschehnissen oder Aktionen/Interaktionen, welche repräsentieren, was Menschen tun oder sagen, allein oder gemeinsam, als Antwort auf Probleme und Situationen, in welchen sie sich selbst befinden (ebd.: 130).

Hieran sind die Konzepte des Neo-Institutionalismus unmittelbar anschlussfähig, denn sie legen einen Fokus auf Bedingungen, Wechselwirkungen und Einflussfaktoren. Sie steigern den Erkenntniswert, der aus den Daten gezogen werden kann. Daher habe ich das Kodierparadigma im Rahmen des induktiven Prozesses weiterentwickelt, spezifiziert und mit den Konzepten des Neo-Institutionalismus angereichert (Abb. 4, NI-Konzepte kursiv). Zu den Konditionen zählen rechtliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen, religiöse Konzepte sowie andere Organisationen im organisationalen Feld. Hinzu kommen gesellschaftliche Mythen und nicht zuletzt die Erwartungen der unterschiedlichen Erwartungsgruppen. Die Aktionen/Interaktionen können Nachahmung (Isomorphien) sein, wenn diese als Strategien eingesetzt werden, die Ausbildung von Professionen und Formen von Entkoppelung. Bei den Konsequenzen sind

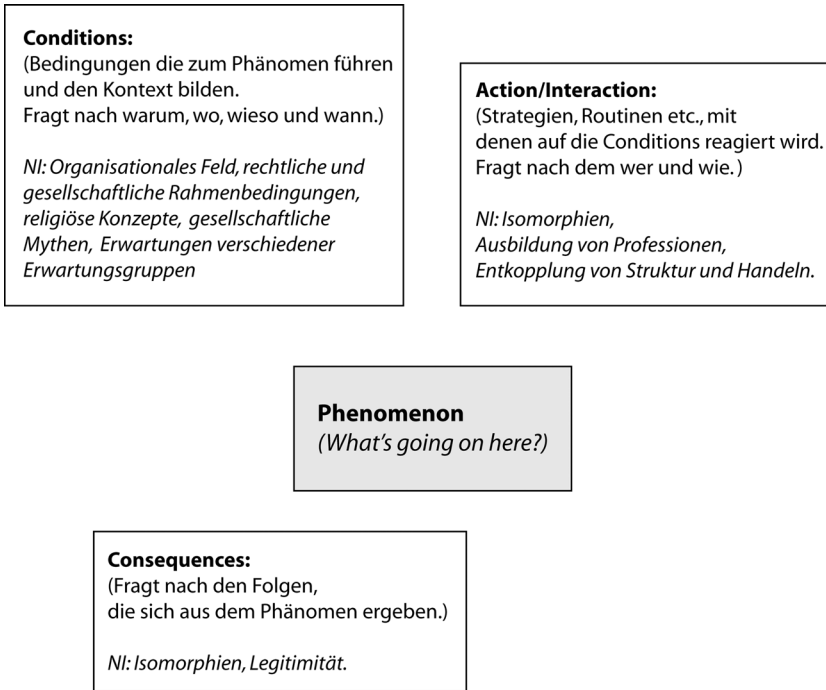


Abbildung 4: Kodierparadigma in Anlehnung an Strauss & Corbin (1998), Aspekte des Neo-Institutionalismus (NI) kursiv.

ebenfalls Isomorphien zu verorten, wenn es sich um Folgen von Handeln handelt und nicht um Strategien. Darüber hinaus kann Legitimität eine Konsequenz sein.

Die Interpretation der Daten erfolgte auf Grundlage dieses Kodierparadigmas. Die Phänomene »Gebet«, »Bildung in Moscheen« und »öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen« wurden so kontextuell analysiert und dargestellt. Im Folgenden werden nun die untersuchten Moscheen kurz vorgestellt. Daran im Anschluss komme ich zur Darstellung der Ergebnisse aus den Analysen.

4.4 Kurzbeschreibung der ausgewählten Moscheegemeinden

Im folgenden Abschnitt werden die sechs von mir in Wien und Zürich beforschten Moscheen vorgestellt. Die dort wiedergegebenen Informationen stammen aus den von mir geführten Interviews mit Vertreterinnen und Vertretern der Moscheen sowie teilweise aus der Literatur. Wie in den vorangegangenen Ausführungen zur

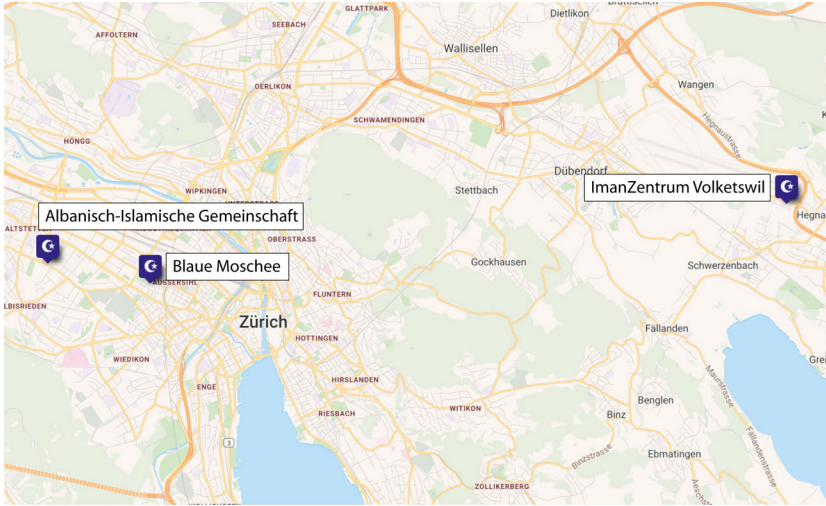


Abbildung 5: Lage der untersuchten Moscheen in Zürich (Quelle: V. Rückamp, Kartendesign: jawgmaps, Kartendaten: OpenStreetMap-Mitwirkende).

Fallauswahl beschrieben habe ich auch andere Moscheen besucht und dort teilweise ebenfalls Interviews geführt. Da diese Besuche jedoch vor allem dem Zweck dienen, ein Sample zu bilden, werden diese Moscheen hier nicht dargestellt.

Zweck des Abschnittes ist es, einen kurzen Einblick in die Entstehung, die Struktur, die Räumlichkeiten und Aktivitäten der sechs ausgewählten Moscheen zu geben. Darüber hinaus gehe ich auf gewisse Besonderheiten ein. Eine detaillierte Analyse erfolgt in den sich anschließenden Analysen. Um die geographische Lage der Moscheen besser nachvollziehen zu können, habe ich Karten erstellt: Abbildung 5 zeigt die von mir besuchten Moscheen in Zürich, Abbildung 15 die Auswahl in Wien.

Zunächst werde ich die drei Fälle aus Zürich und ihre zentralen Charakteristika vorstellen und dann auf die drei Moscheen in Wien eingehen. Die kurzen Darstellungen dienen dem Zweck, einen ersten Einblick in die untersuchten Fälle zu erlangen, um die nachfolgenden Analysen besser kontextualisieren zu können.

4.4.1 Albanische Islamische Gemeinschaft, Zürich

Entstehung

Die Albanische Islamische Gemeinschaft ist nach eigener Auskunft die erste albanisch geprägte Moschee in der Schweiz¹⁶. Sie wurde 1987 von damals noch jugoslawischen Gastarbeitern gegründet und befindet sich seit 1999 in den Räumlichkeiten in der Rautistraße in Zürich-Altstetten. Vorher war sie an verschiedenen anderen Orten untergebracht. Zu Beginn der 1990er Jahre kam es vermehrt zu einem Zuzug von Flüchtlingen aufgrund des Balkan-Konfliktes. Durch Familienanzug und das natürliche Wachstum der Gemeinschaft, die mittlerweile die erste, zweite und dritte Generation umfasst, stiegen die Mitgliederzahlen weiter an auf derzeit etwa 300 Familien.

Organisation und Mitgliederstruktur

Die Mitglieder sowie Besucherinnen und Besucher der Moschee sind vorwiegend ethnische Albanerinnen und Albaner. Sie kamen ursprünglich vor allem aus Mazedonien, aber auch aus Serbien, Montenegro und dem Kosovo, also aus Ländern, in denen es eine albanischsprachige Bevölkerungsgruppe gibt. Albanerinnen und Albaner aus Albanien gibt es nur wenige in der Schweiz, da die Schweiz sie nur in geringer Zahl als Flüchtlinge aufgenommen hat. Laut Auskunft des Vereinspräsidenten sind die wenigen Personen zudem nicht in Moscheen organisiert (ZH_Prot_26). Die Umgangs- und Predigtsprache in der Moschee ist Albanisch. Die Kinder sprechen jedoch zumeist Schweizerdeutsch miteinander, wie mir mitgeteilt wurde und wie in den Vor-Ort-Besuchen im Religionsunterricht beobachtbar war (ZH_Prot_25). Das Einzugsgebiet der Moschee ist relativ groß und geht über die Kantons Grenzen hinaus.

Die Albanische Islamische Gemeinschaft ist als Verein organisiert, dessen Vorstand sich aus 13 Mitgliedern zusammensetzt. Der Verein ist Mitglied beim kantonalen Dachverband VIOZ, aber nicht beim Albanisch Islamischen Verband der Schweiz (AIVS), welcher nach Auskunft des Vorstandes nur eine Minderheit der albanischen Zentren vertritt. Jedoch gehört der Verein einem Koordinierungsrat an, welcher formell aber kein Dachverband ist und gute Kontakte zur Union der albanischen Imame in der Schweiz (UAIS) unterhält.

Der Imam Nebi Rexhepi ist seit 1995 bei der Moschee beschäftigt. Er ist laut eigener Auskunft einer von den beiden ersten fest angestellten albanischen Imamen in der Schweiz. Vorher wurde das Gebet durch unterschiedliche Personen geleitet. Der Verein hat über 300 Mitglieder(familien)¹⁷, eine Liste mit Namen

16 Die Moschee wird im Folgenden kurz »Albanische Moschee« genannt.

17 Zumeist sind in den Moscheen ganze Familien Mitglieder und nicht Einzelpersonen. Damit erhöht sich die tatsächliche Zahl der Zugehörigen zu einem Verein.

hängt in den Räumen aus, aus der hervorgeht, wer regelmäßig den Mitgliedsbeitrag gezahlt hat. Zum Freitagsgebet kommen laut eigener Auskunft ca. 150 Männer. Frauen sind am Freitag selten anwesend, sie besuchen die Moschee eher am Sonntag, zum Beispiel für den Koranunterricht, oder aber zu verschiedenen Anlässen und den Festgebeten.

Räumlichkeiten

Die Räume des Vereins befinden sich im 3. Stockwerk eines Bürogebäudes (Abb. 6) und sind Eigentum des Vereins. Das Gebäude liegt im Stadtteil Altstetten an einer Straße mit weiteren Büro- und Industriegebäuden und unweit eines Wohnviertels. Es gibt einen großen Gebetsraum (Abb. 7), einen kleinen Waschraum für Männer, das Büro des Imams, einen Gemeinschaftsraum mit Büchertisch und Bistro (Abb. 8) sowie einen Raum für Frauen, in dem auch Kinder unterrichtet werden. Der Waschraum für die Frauen befindet sich im Treppenhaus. Die Moscheeverantwortlichen klagen über Platzmangel, denn die Räume für Frauen, Unterricht und die Aufenthaltsräume sind zu klein. Weil der Kontakt zu den benachbarten Firmen gut ist, würde der Verein gerne bleiben und weitere Räume im Haus dazukaufen. Ein weiteres Problem sind Parkplätze, da es in der Tiefgarage nur sechs Stellplätze gibt und ansonsten keine Parkplätze in der Nähe vorhanden sind, die genutzt werden könnten¹⁸. Die Moschee ist jedoch auch mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu erreichen.



Abbildung 6: Albanische Moschee, Außenansicht, Zürich 2014¹⁹.

18 Die Parkplätze auf Abbildung 6 stehen nicht zur Verfügung.

19 Wenn nicht anders angegeben, stammen die Aufnahmen von Veronika Rückamp.



Abbildung 7: Albanische Moschee, Gebetsraum, Zürich 2014.



Abbildung 8: Albanische Moschee, Gemeinschaftsraum, Zürich 2014.

Aktivitäten

Die Aktivitäten in der Moschee sind geprägt durch verschiedene Formen des Unterrichts sowie durch die Dienstleistungen des Imams. Der Religionsunterricht für Kinder wird am Sonntag auf Deutsch und in einer koedukativen Klasse im Frauenraum durchgeführt. Die türkischstämmige Lehrerin wurde über den Verein VIRPS (Verein für Religionspädagogik Schweiz) angefragt und unterrichtet auch in anderen Moscheen, wie zum Beispiel im ImanZentrum Volketswil. Der Imam unterrichtet die Kinder in der Koranrezitation – ebenfalls am Sonntag – und wird dabei teilweise durch freiwillige Helfer unterstützt (auf Albanisch). Insgesamt besuchen 40–50 Kinder das Unterrichtsangebot. Daneben treffen sich Frauen am Sonntagnachmittag, um den Koran zu rezitieren, und werden dabei durch eine islamische Theologin angeleitet, welche ebenfalls auch in anderen Moscheen unterrichtet. Der Imam hält eine religiöse Unterweisung (*dars*) auf Albanisch vor dem Freitagsgebet. Zu den Aufgaben des Imams Nebi Rexhepi zählen neben dem Gebet und dem Unterricht:

- Gefängnisseelsorge (auch für arabischsprachige Muslime), Krankenhausbesuche und Begräbnisse.
- Seelsorge, Schlichtung, Vermittlung und Eheberatung.
- Die Organisation von Pilgerfahrten.
- Die Vernetzung mit anderen Imamen auf kantonaler Ebene und über die Union der albanischen Imame in der Schweiz, wo er im Aufsichtsrat sitzt.
- Kontakt mit der Kantonspolizei, welche ihn z.B. bei Verkehrsunfällen anfragt, wenn eine albanischsprachige Person betroffen ist. Rexhepi ist in dieser Funktion auch für den Kanton Schwyz zuständig (Unfallseelsorge).

Im Ramadan gibt es weitere Aktivitäten wie die Ausrichtung von Festgebeten mit ca. 1500 Teilnehmenden in angemieteten Räumen, weiteren Ramadangebeten sowie unregelmäßigen *iftar* (Fastenbrechen). Letzteres wird in albanischen Familien traditionell nicht in der Moschee, sondern zu Hause eingenommen.

Darüber hinaus gibt es folgende Aktivitäten mit externen Akteuren und öffentliche Veranstaltungen:

- Moscheeführungen, die teilweise durch engagierte Personen aus der Moschee, teilweise durch Freiwillige von VIOZ oder VIRPS durchgeführt werden. Die Lehrkraft für den Religionsunterricht übernimmt ebenfalls hin und wieder Führungen. Bei den Besuchergruppen handelt es sich meist um Studierende oder Schulklassen.
- Teilnahme am kantonalen Tag der offenen Moschee.

- Mitglied beim Forum der Religionen und darüber Kontakt zu anderen Religionsgemeinschaften in Zürich. Nach eigener Auskunft unterhält die Moschee keinen Kontakt zu den Kirchen in der lokalen Umgebung.
- Kontakt zur Integrationsstelle der Stadt Zürich und – über die VIOZ – Kontakt zum Stadtrat.
- Zusammenarbeit mit der Muslim Students Association Zurich (MSAZ), welche mindestens einmal im Jahr im November eine Veranstaltung (Vortrag mit anschließendem Essen) in den Räumen der Moschee abhält.

Die Moschee verfügt derzeit über keinen eigenen Internetauftritt oder Eintrag in Social Media-Seiten²⁰. Informationen werden über ein Anschlagsbrett oder über Ansagen, z.B. beim Freitagsgebet, kommuniziert.

Besonderheiten

Eine Besonderheit im Vergleich mit den anderen Moscheen im Sample ist, dass Frauen in der Moschee wenig anzutreffen sind. Dies betrifft vor allem das Freitagsgebet, zu dem, wie mir eine Interviewpartnerin sagte, albanische Frauen traditionell nicht gingen (siehe Kap. 5.2). Am Sonntag hingegen ist die Teilnahme am Unterricht rege (ca. 30 Personen). Laut Auskunft des Vereinspräsidenten habe jedoch die Präsenz der Frauen in den letzten Jahren allmählich zugenommen. Zwar beteten die Frauen hauptsächlich im Frauenraum, aber es komme immer wieder vor, dass sie das Gebet auch im Hauptgebetsraum verrichten. Ferner würden Anlässe für Frauen organisiert, an denen ihnen sämtliche Räumlichkeiten zur Verfügung stünden. Darüber hinaus gebe es Anlässe mit geschlechtergemischtem Publikum wie Vorlesungen, Aperos²¹ und Iftare. Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Teilnehmenden mehrheitlich der jungen Generation angehören, z.B. wenn die Studierenden anwesend sind. Aber auch andere Veranstaltungen wie Seminare vor der Pilgerfahrt oder aber interreligiöse Veranstaltungen (z.B. Tag der offenen Moschee, Besichtigungen, Moscheeführungen usw.) würden gemischtgeschlechtlich durchgeführt²².

Eine weitere Besonderheit bildet die Gebetspraxis: Nach dem Pflichtgebet rezitiert eine der anwesenden Personen Koranstellen, während die anderen individuell beten. Mir wurde erklärt, dass diese Praxis auch in türkischen Moscheen verbreitet sei, nicht aber in arabischen (ZH_Prot_23).

20 Eine Webseite befindet sich derzeit im Aufbau (Stand Herbst 2017).

21 Schweizerdeutsche Bezeichnung für einen Aperitif, eine informelle Veranstaltung mit Getränken.

22 Schriftliche Auskunft I. Ademi, 11.05.2016.

4.4.2 Blaue Moschee (Merkez Moschee) des Islamisch Türkischen Diyanet Vereins, Zürich

Entstehung

Die Stiftung Diyanet, eine Vertretung der türkischen Religionsbehörde, welche seit etwa 25 Jahren in der Schweiz aktiv ist, erwarb das Gebäude der Blauen Moschee in der Kochstraße im Jahre 1994. Es ist damit das erste Gebäude, welches sie in der Schweiz gekauft hat und das damit dem türkischen Konsulat untersteht. Vorher gab es keine festen Räumlichkeiten, die Menschen trafen sich vielmehr in privat angemieteten Wohnungen. Jedoch wurden die Festgebete des Opferfestes und des Ramadan in größerem Stile abgehalten und dafür eigens Räumlichkeiten angemietet. In den Anfangsjahren wurde die Moschee vor allem von türkischstämmigen Personen frequentiert, dies hat sich jedoch im Laufe der Zeit geändert (siehe unten). Offiziell heißt der Verein Islamisch Türkischer Diyanet Verein (ITDV), jedoch wurde unlängst beschlossen, die Moschee »Blaue Moschee« zu nennen. Denn man möchte für alle Nationalitäten offen sein, nicht nur für Türcinnen und Türken (M. Ergül, ZH_ExpInt_04), was sich im neutralen Namen widerspiegeln soll. Die Moschee wird gleichzeitig auch »Merkez Moschee« genannt, was so viel wie Zentrumsmoschee oder City-Moschee bedeutet und ihre zentrale Lage und Offenheit zum Ausdruck bringen soll.

Organisation und Mitgliederstruktur

Die Moschee ist als Verein organisiert und in das Handelsregister eingetragen. Dies trägt laut Auskunft des Vereinspräsidenten Murat Ergül zur Transparenz bei und so können auch Spendenquittungen ausgestellt werden. Der Verein untersteht der Diyanet und damit dem türkischen Religionsattaché mit Hauptsitz in der Schwamendingerstraße in Zürich. Dieser Umstand bedeutet für die Moschee unter anderem, dass die Diyanet für alle repräsentativen Angelegenheiten zuständig ist und sie vor allem auch die Anstellung der Imame organisiert, welche jeweils für fünf Jahre aus der Türkei entsandt werden. Diese Praxis soll sich in Zukunft jedoch ändern, denn die Diyanet hat erkannt, dass es sinnvoller ist, hiesige Muslime auszubilden, da sie mit der schweizerischen Kultur und Sprache vertraut sind (siehe auch Kap. 3.2). Darüber hinaus organisiert die Diyanet zentrale Bildungsangebote wie die religiöse Unterweisung (*dars*) für Frauen. Neben der Bezahlung des Imams gibt es von ihrer Seite jedoch keine finanzielle Unterstützung, so dass sich der Verein auf Spendenbasis selbst finanziert. Der derzeitige Imam heißt Süleyman Halil und ist seit 2013 in der Schweiz. Er predigt am Freitag zwar auf Türkisch, gibt aber eine Kurzzusammenfassung auf Deutsch, welche im Laufe meiner Besuche immer umfangreicher ausgefallen ist.

Die Umgangssprachen in der Moschee sind Deutsch und Türkisch, wobei in den Gesprächen untereinander das Türkische dominiert.

Daneben wird jedoch betont, dass man sich als internationale Moschee versteht, in der Menschen aus dem Balkan, Afrika und Asien ihr Gebet verrichten. Nach Einschätzung des Vereinspräsidenten stammen 60 Prozent der Besucherinnen und Besucher vom Balkan, 10–20 Prozent aus der Türkei und der Rest aus anderen Ländern. Die Vereinsversammlung besteht aus insgesamt 47 Personen, weiblich und männlich, die die Moschee durch ihre Mitgliedsbeiträge finanziell unterstützen. Die Mitglieder und Besucherinnen und Besucher sind im Schnitt älter als 40 Jahre (M. Ergül, ZH_ExpInt_04). Der Verein wird von einem Vorstand geführt, der sieben Personen umfasst, zu denen auch der Imam gehört. Der Vereinspräsident ist seit 2010 Murat Ergül. Daneben gibt es eine Vertretung für die Frauen, die vor allem die sozialen Aktivitäten organisiert, wie z.B. Frühstücke. Die Leiterin der Frauenkommission ist Sevim Altiparmak, sie war bis Anfang 2016 auch Mitglied im Vereinsvorstand. Der Moscheeverein gehört darüber hinaus der VIOZ an.

Räumlichkeiten

Die Blaue Moschee ist eine der wenigen Moscheen, die im Stadtgebiet Zürich liegen. Das blau gestrichene Gebäude liegt im Stadtteil Hard, in einem Wohngebiet als Hinterhaus hinter der ersten Häuserreihe (Abb. 9). Ihre Räume wurden 2014 grundlegend saniert. Im Souterrain befindet sich der Gebetsraum mit Waschelegenheiten, der von den Männern benutzt wird (Abb. 10). Im Obergeschoss gibt es einen Aufenthaltsraum mit Tischen und Stühlen, einer Küchennische sowie einem Kaffeeautomaten. Von dort geht eine Tür ab zum Büro des Imams. Nebenan ist der Frauenraum, in den das Freitagsgebet sowie die vorangehende religiöse Unterweisung per Video und/oder Audio von unten übertragen werden (Abb. 11). Hier gibt es eine Sitzecke und von hier geht ein Waschraum mit WC ab. Laut Auskunft des Vereinspräsidenten sind die Räumlichkeiten jedoch nicht strikt nach Geschlechtern getrennt aufgeteilt, sondern sie werden je nach Bedarf und Zahl der Personen auch von Angehörigen des anderen Geschlechts genutzt. Das Gebäude verfügt über keine Parkplätze, jedoch ist es mit öffentlichen Verkehrsmitteln gut zu erreichen. Die meisten Besucherinnen und Besucher kommen ohnehin aus der unmittelbaren Umgebung der Moschee.



Abbildung 9: Blaue Moschee, Außenansicht, Zürich 2015.



Abbildung 10: Blaue Moschee, Gebetsraum, Zürich 2014.



Abbildung 11: Blaue Moschee, Frauenraum, Zürich 2014.

Aktivitäten

Das Angebot, welches sich an alle Besucherinnen und Besucher egal welcher Nationalität richtet, ist das Gebet, welches fünfmal am Tag verrichtet wird. Darüber hinaus werden weitere Dienstleistungen, zumeist in türkischer Sprache, angeboten:

- Koran- und Religionskurse für Kinder und Teenager von sieben bis ca. 16 Jahren. Der Imam unterrichtet die Jungen, seine Frau die Mädchen (Kurse am Samstag und am Sonntag).
- Religiöse Unterweisung (*dars*) vor dem Freitagsgebet für Männer im Gebetsraum, für Frauen per Audioübertragung in ihrem Raum im Obergeschoss.
- Frauen sind meist nur am Freitag zum Gebet anwesend (10–20 Personen) und für ein soziales Treffen im Anschluss. Darüber hinaus organisieren sie die sozialen Anlässe der Moscheegemeinde, wofür die Vorsitzende der Frauen maßgeblich verantwortlich ist (z.B. Sommerfeste). Gelegentlich findet ein *dars* exklusiv für Frauen statt, welcher von einer Theologin der Diyanet gehalten wird.
- Seminare zu verschiedenen Themen wie Kindererziehung, Unfallprävention oder Raucherentwöhnung.

Laut eigener Auskunft kommen 90 Prozent der Personen ausschließlich zum Gebet in die Moschee, weitere Angebote werden nicht sehr stark nachgefragt (M. Ergül, ZH_ExpInt_04).

Im Ramadan werden die Ramadangebete gehalten und nach Möglichkeit ein regelmäßiges gemeinsames *iftar* veranstaltet, zu dem auch Freunde, Bekannte und Nachbarn eingeladen werden. Die Speisen werden von einzelnen Familien bereitgestellt.

Im Rahmen der Zusammenarbeit mit externen Akteuren und öffentlicher Veranstaltungen sind folgende Aktivitäten und Kontakte zu nennen:

- Der Verein unterhält regelmäßigen Kontakt mit städtischen Akteuren wie der Fachstelle für Integration, welche bereits Kurse (siehe oben) finanziell unterstützt hat; die Kurse der Fachstelle werden in der Moschee beworben.
- Weitere Akteure, zu denen der Verein Kontakte pflegt, sind die Präventionsförderungsstellen der Stadt, das Forum der Religionen, das Bauamt, die Kreispolizei und auch das Kriminalamt, welches wegen Drohbriefen kontaktiert wurde.
- Es werden Moscheeführungen, vor allem für Schulklassen, durchgeführt (vermittelt über die Diyanet) und die Moschee nimmt am Tag der offenen Moschee teil.

- Die Moschee ist Mitglied bei VIOZ, der Vereinspräsident Murat Ergül ist 2015 in den Vorstand der VIOZ gewählt worden.
- Der Imam nimmt an den Vernetzungstreffen der Imame auf kantonaler Ebene teil, inklusive der Treffen auf Einladung der Stadtpräsidentin.
- Der Verein unterhält keine eigene Webseite. Es gibt eine Facebook-Gruppe, welche jedoch zum Zeitpunkt der Untersuchung nicht mehr aktiv war (Stand 2017).

Besonderheiten

Obwohl es sich um eine mit dem türkischen Staat verbundene Organisation handelt, zieht die Moschee sehr viele Menschen aus anderen Ländern an, welche sie fast ausschließlich für das Gebet aufsuchen²³. Eine weitere Besonderheit ist die starke Position des Vereinspräsidenten, was sein Engagement und seine Bemühungen um Vernetzung mit städtischen Akteuren anbelangt.

4.4.3 ImanZentrum Volketswil, Zürich

Entstehung

Beim ImanZentrum²⁴ in Volketswil, einem Ort in der Agglomeration Zürich (siehe Abb. 5), handelt es sich um einen Moschee-Neubau, der am 30.12.2012 eröffnet wurde (Abb. 12). Der Gedanke zu bauen war in einem Verein in Dietlikon entstanden, da dort die Räume zu klein geworden waren. Die Initiative geht auf zwei Personen zurück, die bereits vor 15 Jahren angefangen haben, Geld für den Bau einer Moschee zu sammeln. Grundsätzlich müssen hier jedoch zwei Entwicklungen unterschieden werden: Einmal die Stiftung Islamisches Zentrum Volketswil (SIZV), welche das Gebäude errichten ließ und unterhält, und zum anderen der Verein (Islamische Gemeinschaft Volketswil Zürich – IGVZ), der die laufenden Aktivitäten organisiert. Der Vereinsvorstand wurde aus einem Netzwerk aktiver Musliminnen und Muslimen durch die Stiftung ausgewählt und zusammengestellt.

Organisation und Mitgliederstruktur

Die Organisationsstruktur des ImanZentrums ist damit zweigeteilt. Die Stiftung besteht aus drei Personen²⁵, der Vorstand des Vereins aus sieben. Fünf der sieben Personen im Vorstand des Vereins sind Konvertierte, drei davon sind weiblich (Stand 2014). Unter den Mitgliedern sind Personen, die bereits vorher gemeinsam

23 Ein Grund hierfür ist sicher die zentrale Lage in einem Wohngebiet in der Stadt Zürich.

24 Iman bedeutet auf Arabisch »Glauben«.

25 <http://www.sizv.ch>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.



Abbildung 12: ImanZentrum, Außenansicht, Zürich 2013.

in einer anderen Moschee aktiv gewesen sind, sie jedoch wegen Unstimmigkeiten verlassen haben. Der Imam ist nicht Mitglied des Vorstandes.

Auch bei den Besucherinnen und Besuchern der Moschee sind einige Konvertierte anzutreffen, die Moschee selbst versteht sich allerdings als »multiethnisch«. Aufgrund vieler Menschen aus den arabischsprachigen Mittelmeerländern wird neben Deutsch, bzw. Schweizerdeutsch auch viel Arabisch gesprochen. Von außen wird das ImanZentrum daher eher als »arabische Moschee« wahrgenommen. Laut Auskunft der Präsidentin (ZH_Prot_29) haben die Mehrzahl der eingetragenen Mitglieder allerdings türkische Wurzeln oder stammen vom Balkan. Sie führt dies darauf zurück, dass sich die Menschen aus arabischsprachigen Ländern traditionell nicht an eine Moschee durch Mitgliedschaft binden würden. Die Predigt am Freitag ist auf Arabisch mit deutscher Zusammenfassung.

Die Präsidentin, Laila Oulouda, ist die einzige weibliche Moscheepäsidentin der Schweiz und ebenfalls eine Konvertitin. Seit Anfang 2015 hat die Moschee einen neuen Imam, Youssef Ibram, welcher in Vollzeit angestellt ist. Darüber hinaus gibt es einen Hauswart mit einer 30-Prozent-Anstellung.

Die Moschee finanziert sich über Mitgliederbeiträge und Spenden. Für den Unterricht wird ein Entgelt erhoben. Zum Zeitpunkt der Untersuchung hatte der Verein 130 Mitglieder(familien) (Stand Frühjahr 2016). An Freitagen besuchen zwischen 500 und 800 Personen das Gebet, so dass das Freitagsgebet seit September 2015 in zwei Schichten durchgeführt wird. Auch die Festgebete werden zweimal angeboten, da die Räume und Parkmöglichkeiten an die Grenzen gestoßen sind.

Räumlichkeiten

Die Moschee ist meines Wissens die derzeit größte der Deutschschweiz und bietet Raum für bis zu 800 Betende. Im Gebetsraum finden etwa 500 Männer Platz,



Abbildung 13: ImanZentrum, Gebetsraum, Zürich 2013.

auf einer Empore können ca. 300 Frauen beten (Abb. 13). Das Gebäude liegt in Volketswil-Hegnau in einem Industriegebiet und ist nicht direkt mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu erreichen. Es gibt jedoch einen großen Parkplatz mit 75 Stellplätzen, durch Gespräche mit den Nachbarn ist es zum Teil möglich, deren Plätze zu nutzen, wenn es am Freitag oder an Festtagen voller wird. Die Moschee hat kein Minarett, obwohl die Baugenehmigung vor dem Minarett-Verbot erteilt worden war. Man hatte sich aus zwei Gründen dagegen entschieden: Zum einen wegen der zusätzlichen Kosten und zum anderen, weil man keine Gegnerschaft auf den Plan rufen wollte (I. Kientzler, ZH_ExpInt_05).

Der Bau verfügt über eine vergleichsweise große Anzahl an Räumen. Im Eingangsbereich befinden sich das Büro des Imams und das Stiftungsbüro sowie ein Zugang zum Gebetsraum (für Männer). Eine Treppe führt nach unten zu den Waschgelegenheiten und einem Restaurant, welches anfangs verpachtet war, jedoch mittlerweile nur noch punktuell für Veranstaltungen und für die Verpflegung der Kinder am Wochenende genutzt wird (Abb. 14). Ebenfalls im Untergeschoss ist ein Supermarkt mit Metzgerei. Im ersten Obergeschoss gelangt man auf die Frauenempore (Abb. 13), zu einer Bibliothek²⁶ und einem weiteren Raum, der für Ausstellungen genutzt wird. Im zweiten Stock finden sich verschiedene Unterrichtsräume, eine Wohnung, die an zwei Tagen in der Woche zu Unterrichtszeiten als Kindergarten genutzt wird, und ein Raum für Jugendliche.

Aktivitäten

Neben dem Gebet kann die Schule als das wichtigste Angebot der Moschee bezeichnet werden. Am Samstag sowie am Mittwochabend besuchen derzeit ca. 100

²⁶ Dieser Raum war ursprünglich als Aufenthaltsraum für Frauen vorgesehen, wurde jedoch aufgrund mangelnder Nutzung umgewidmet (schriftliche Auskunft Oulouda, 26.04.2016).



Abbildung 14: ImanZentrum, Restaurant, Zürich 2013.

Kinder den Unterricht. Vier Lehrpersonen geben Religionsunterricht, welche eine Ausbildung beim Institut für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD) in Deutschland gemacht haben und teilweise dem Verein VIRPS (Verein Islamische Religionspädagogik Schweiz) angehören. Daneben gibt es weitere Lehrpersonen für Arabisch und Koranrezitation²⁷.

Folgende weitere Aktivitäten werden angeboten.:

- Kurse für Erwachsene (Religiöse Unterweisung, Sprachen, Koranlesen).
- Frauentreffen einmal monatlich am Sonntag.
- Jugendgruppe am Freitagabend.
- Tagungen zu religiösen Themen und Seminare für Erwachsene, häufig mit dem Dozenten Mohammed Johari aus Deutschland.
- Ein Islamologiekurs, der durch das Islamologische Institut Wien einmal monatlich durchgeführt wird.

Der Imam ist neben dem Gebet vor allem für die Beratung und Seelsorge zuständig sowie für den Unterricht in Arabisch für Erwachsene. Zudem gibt er am Dienstagabend Islam-Unterricht für Frauen in deutscher Sprache. Er bietet auch besondere Lehreinheiten im Ramadan an. Darüber hinaus gibt es im Fastenmonat regelmäßige *iftar*, spezielle Gebete, Festgebete und speziellen Unterricht für Frauen, der durch eine Schweizer Muslimin, welche in Medina lebt, durchgeführt wird.

Folgende Kontakte bestehen mit externen Akteuren:

- Der Verein ist Mitglied bei VIOZ.

27 Vgl. <http://www.imanzentrum.ch> – Lehrpersonen, zuletzt geprüft am 28.08.2017.

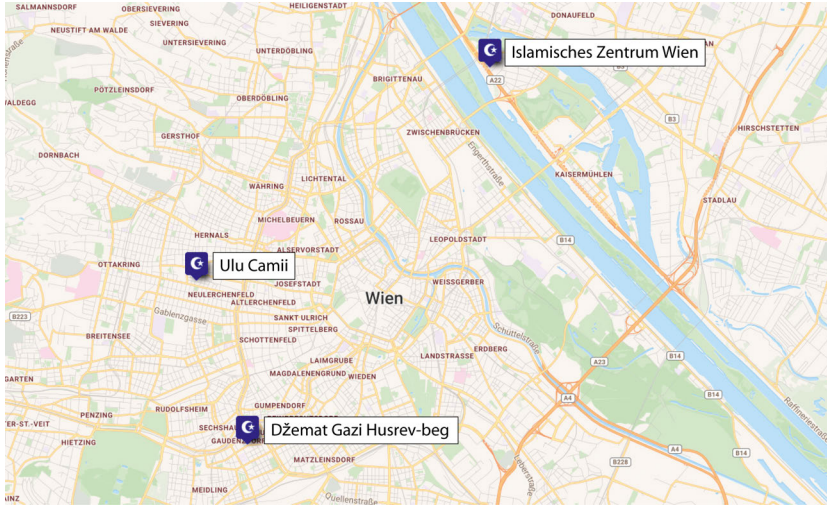


Abbildung 15: Lage der untersuchten Moscheen in Wien (Quelle: V. Rückamp, Kartendesign: jawgmaps, Kartendaten: OpenStreetMap-Mitwirkende).

- Es werden Moscheeführungen für Interessierte und besonders für Schulklassen durchgeführt.
- Die Moschee nimmt am kantonalen Tag der offenen Moschee teil und führt selbst Nachbarschaftstage und Tage der offenen Tür (zweimal jährlich) durch.
- Die Moschee unterhält Kontakte zum Quartiersverein und zur Polizei.
- Eine Besonderheit stellen Kontakte zu Musliminnen und Muslimen in Südafrika dar, welche vor allem für die Lehrplanentwicklung in der Schule genutzt wurden.

Besonderheiten

Besonders am ImanZentrum ist zum einen die Struktur aus Stiftung und Verein sowie eine Gründungsgeschichte, die als »top-down« beschrieben werden kann; zum anderen der Anspruch eines multiethnischen Zentrums mit allen damit einhergehenden Herausforderungen und Kompromissen und gleichzeitigem starken Einfluss von Konvertierten. Auch die breit ausgebaute Schule ist als Besonderheit einzustufen. Daneben hat das ImanZentrum eine Ausstellung zum Leben des Propheten Mohammed gekauft, welche aus vier Modellen und 15 Postern besteht. Diese Ausstellung darf das ImanZentrum als einzige Moschee in der Schweiz exklusiv zeigen und kann diese auch vermieten.

4.4.4 Džemat Gazi Husrev-beg, Wien

Entstehung

Das Džemat Gazi Husrev-beg ist mit seiner Gründung im Jahr 1989 laut Angaben der Moscheeverantwortlichen die erste bosnische Moschee in Wien und zählt auch zu den ersten bosnischen Moscheen in Österreich. Ihre Gründung steht im Zusammenhang mit dem 1962 entstandenen »Moslemischen Sozialdienst«, aus welchem später die »Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich« (IGGiÖ) entstand (siehe Kap. 3). Bis 2007 war die Moschee in der Garbergasse 7 (6. Bezirk) in einem Kellerraum untergebracht. Die neuen Räume in der Arndtstraße (siehe Abb. 15) wurden 2005 erworben, bis 2007 renoviert und dann kurz vor dem Ramadan bezogen. Die Moschee gehört dem »Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich« an, zu dem laut Webseite²⁸ noch vier weitere Moscheen in Wien gehören. Die Vereine stehen im Austausch miteinander, beispielsweise werden gemeinsame Feste organisiert und es wird gegenseitig zu Veranstaltungen eingeladen. Die Moschee Gazi Husrev-beg ist nach der ältesten Moschee in Bosnien benannt. Der Imam Adil Makić ist seit 2006 im Dienst der Moschee.

Organisation und Mitgliederstruktur

Der Verein wurde von der ersten Generation der Einwanderer gegründet, was sich nach wie vor in der Altersstruktur der Besucherinnen und Besucher widerspiegelt. Es findet jedoch derzeit ein Wechsel von der ersten auf die zweite Generation statt, der in der Zusammensetzung des Vorstandes und den Aktivitäten für Jugendliche erkennbar wird.

Der Vorstand besteht aus sechs Personen, welche für zwei Jahre gewählt werden. Der Verein hat 250–300 Mitglieder(familien). Am Freitagsgebet nehmen in etwa 250 Personen teil. Frauen sind am Freitagsgebet nur wenige anwesend. Bei einem Besuch war ich zusammen mit meiner Begleiterin die einzige weibliche Besucherin (W_Prot_21). Die Vereinsmitglieder und Besucherinnen und Besucher sind fast ausschließlich Bosniaken.

Räumlichkeiten

Die Moschee befindet sich in einem Wohngebiet im zwölften Gemeindebezirk der Stadt Wien (Abb. 16). Die Räume im Erdgeschoss sowie die darüber liegenden Räume sind Eigentum des Vereins. Das Erdgeschoss besteht aus einem Eingangsbereich mit einer Sofa-Sitzecke, einer Küche, einem kleinen Laden und einem Büro sowie dem Gebetsraum (Abb. 17). Der hintere Teil des Gebetsraums kann durch einen durchsichtigen Vorhang für die Frauen abgeteilt werden. An volleren

28 Vgl. <http://www.izba.at/dzemati.html>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.



Abbildung 16: Moschee Gazi Husrev-beg, Außenansicht, Wien 2014.

Tagen, vor allem beim Freitagsgebet, ist im Obergeschoss ein weiterer Raum vorhanden, in dem – unterstützt durch Video- oder Audioübertragung – ebenfalls das Gebet verrichtet werden kann. Er wird je nach Bedarf auch als Unterrichtsraum genutzt oder als Treffpunkt für Jugendliche. Neben diesem Raum gibt es im Obergeschoss noch zwei weitere Unterrichtsräume sowie eine kleine Wohnung, welche derzeit von zwei jungen Frauen bewohnt wird. Im Obergeschoss befindet sich zudem noch die Wohnung des Imams. Da zu den Festgebeten an die 300 Personen kommen, werden zu diesen Gelegenheiten Räume im zehnten Bezirk angemietet.

Aktivitäten

Die Moschee informiert über ihre Aktivitäten in bosnischer Sprache auf ihrer Facebook-Seite sowie auf ihrer Internetseite (<http://www.gazihuzrevbeg.at>²⁹). Neben dem fünffachen täglichen Gebet finden folgende regelmäßige Aktivitäten statt:

- Religiöse Unterweisung am Samstag nach dem Nachtgebet für alle.
- Jugendarbeit jeden zweiten Montag.

29 Die Seite war zum Zeitpunkt der Erhebung noch aktiv, später jedoch abgeschaltet (Stand 14.02.2018).



Abbildung 17: Moschee Gazi Husrev-beg, Gebetsraum, Wien 2014.

- Jugendtreffen am Wochenende in einer geschlechtergemischten Gruppe, z.B. Filmabende
- Koran- und Religionsunterricht für Kinder im Alter zwischen fünf und 15 Jahren am Samstag und Sonntag (ca. 60 Kinder). Dieser wird in verschiedenen Gruppen mit dem Imam und anderen Lehrerinnen und Lehrern aus der Moschee erteilt. Die etwa fünf Lehrpersonen arbeiten auf Honorarbasis.
- Frauentreffen am Samstagnachmittag, teilweise mit Rednerinnen.
- Ein Kinderchor³⁰.
- Eine Fußballgruppe für Jugendliche.
- Eine Theatergruppe, die zum Zeitpunkt der Erhebung (2014) in Planung war.
- Veranstaltungen und Darbietungen der Kinder für die Eltern und älteren Mitglieder (Koranrezitation, etc.).
- Ein kleiner Laden mit Lebensmitteln und Produkten aus Bosnien-Herzegowina, der für Mitglieder zugänglich ist und dessen Erlös der Moschee zugute kommt.

Darüber hinaus gibt es folgende Aktivitäten mit externen Akteuren:

- Veranstaltungen gemeinsam mit anderen bosnischen Vereinen, zum Beispiel das jährliche Fest zum Abschluss des Korankurses.
- Vereinzelte Besuche von Gruppen für eine Moscheeführung und Teilnahme am Tag der offenen Moschee, erstmals 2016.
- Teilnahme des Vereins am Tag der Offenen Moschee, erstmals 2016.

30 Der Chor ist eine Besonderheit, da nicht alle Musliminnen und Muslime der Ansicht sind, dass Musik im Islam erlaubt ist.

- Besuche des Imams von interreligiösen Treffen, dies wurde jedoch auf Grund von Sprachschwierigkeiten eingestellt (A. Makić, W_ExpInt_9).
- Vorträge des Vereins »Impuls Media«³¹ in den Räumen der Moschee, die von jungen Studierenden oder Absolventinnen und Absolventen gehalten werden. Thematische Beispiele sind Hilfe bei der Wohnungssuche oder Informationen zum aktuellen Aufenthaltsrecht (pausierte 2014, aktueller Stand unbekannt).

Für weitere nach außen gerichtete Aktivitäten wird auf den Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich (bosn.: Islamske zajednice Bošnjaka u Austriji - IZBA) und die IGGiÖ verwiesen.

Zu den Aufgaben des Imams Adil Makić gehören neben dem Anleiten des Gebets die Funktion als Seelsorger und Ratgeber sowie als Lehrer für den Unterricht von Kindern und Erwachsenen. Darüber hinaus führt er Eheschließungen durch. Zwar ist der Imam nach den Vorgaben der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina (IGG BiH) ebenfalls Mitglied im Vorstand des Moscheevereins (Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2012a), laut eigener Auskunft sieht er sich selbst jedoch lediglich für religiöse Fragen zuständig (A. Makić, W_ExpInt_9). Makić wurde zum Zeitpunkt der Untersuchung (2013/2014) durch einen jungen Mann unterstützt, der in Bosnien eine theologische Ausbildung gemacht hat und in Wien nun teilweise Gebete anleitet, Religionsunterricht gibt oder andere Aufgaben eines Imams übernimmt.

Während des Ramadan gibt es besondere Programme mit Lehrvorträgen durch einen islamischen Gelehrten aus Bosnien-Herzegowina. Religiöse Festtage werden groß gefeiert, mitunter müssen dafür externe Räume angemietet werden. Die Feier zu Ehren des Geburtstags des Propheten Mohammed, an der ich teilnahm, fand in den Räumen der Moschee statt. Da auch Besucherinnen und Besucher aus anderen bosnischen Moscheen zu Besuch kamen, war die Moschee allerdings restlos überfüllt.

Besonderheiten

Der Moscheeverein ist, wie gesagt, Mitglied im Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich, welcher wiederum Mitglied in der IGGiÖ und in der IGG BiH (Islamische Glaubensgemeinschaft Bosnien und Herzegowina) ist. Die Rijaset, die höchste religiöse und administrative Autorität in der IGG BiH, hat über ihr »Büro für bosniakische Diaspora« Einfluss auf die Organisation der Moscheevereine, wenn es zum Beispiel um die Anstellung eines Imams geht (ebd.).

Eine besondere Dienstleistung, die die Moschee für Mitglieder übernimmt, ist die Überführung von Toten nach Bosnien-Herzegowina.

31 Vgl. <http://www.impulsmedia.eu>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.



Abbildung 18: Islamisches Zentrum Wien, Außenansicht, Wien 2013.

4.4.5 Islamisches Zentrum Wien

Entstehung

Die Errichtung des Islamischen Zentrums Wien (IZW) steht in engem Zusammenhang mit der Verlegung des Sitzes der Opec nach Wien (1965) und der Errichtung der Uno-City (1973–1979). Durch die damit verbundene Ankunft vieler arabischer Personen (Diplomaten, Studierende etc.) wurde eine Gebetsmöglichkeit notwendig (N.N.³², W_ExpInt_01). 1968 wurde deshalb ein Verwaltungsrat mit Beauftragten von acht Botschaften islamisch geprägter Länder mit dem Ziel gegründet, ein islamisches Zentrum in Wien zu bauen. An der Donau (siehe Abb. 15) konnte kostengünstig ein Grundstück von der Stadt Wien erworben werden. Aus finanziellen Gründen war es jedoch erst 1977 möglich, den Bauauftrag zu erteilen. Die Moschee wurde 1979 fertiggestellt und zum Großteil durch den damaligen saudi-arabischen König Faisal Ibn Abd Al-Aziz finanziert. Bei der Eröffnung des Gebäudes waren Mitglieder der österreichischen Regierung und Botschaftsvertreter islamisch geprägter Länder anwesend³³. Das IZW ist die einzige Moschee in Wien mit typischen baulichen Merkmalen wie dem Minarett (Abb. 18).

Organisation und Mitgliederstruktur

Die Organisationsstruktur des Islamischen Zentrums stellt eine Besonderheit dar, da es sich nicht um einen Verein, sondern um eine Stiftung handelt. Diese wurde ursprünglich von den Botschaften mehrerer Länder gemeinsam geführt, jedoch hat mittlerweile die saudi-arabische Botschaft die Leitung inne – wie man mir

32 Der Interviewpartner möchte nicht namentlich genannt werden.

33 Vgl. <http://www.izwien.at/die-moschee/>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

sagte aus Bürokratiegründen (N.N., W_ExpInt_01). Der derzeitige Direktor Dr. Hashim A. Maghrougi ist Angehöriger der saudischen Botschaft und sitzt dem Verwaltungsrat vor (vgl. Schmidinger & Larise 2008: 130). Die Finanzierung des Zentrums erfolgt über die Islamische Weltliga (Muslim World League), welche zum Großteil vom saudi-arabischen Königshaus finanziert wird (Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2012b) sowie über Spenden der Besucherinnen und Besucher. Zur IGGiÖ bestehen Beziehungen, jedoch ist das IZW nicht Mitglied, da es der saudi-arabischen Botschaft unterstellt ist. Die Aktivitäten der Moschee werden aber nach Auskunft der Imame nicht durch die Botschaft beeinflusst oder gesteuert. In einem monatlichen Treffen besprechen die Angestellten mit dem Direktor die geplanten Projekte, die sich an den Bedürfnissen der Gemeinde orientieren.

Am Islamischen Zentrum waren zum Zeitpunkt der Untersuchung vier Imame angestellt, welche namentlich nicht genannt werden möchten. Sie stammen aus den Ländern Ägypten, Bosnien, Türkei und Bulgarien. Einer von ihnen, mit dem ich auch das Interview geführt habe, ist daneben Medienbeauftragter der Moschee und damit für die Kontakte nach außen zuständig. Er ist außerdem für die deutschen Übersetzungen, insbesondere der Predigt am Freitag, verantwortlich. Das IZW beschäftigt zudem noch zwei Sekretärinnen.

Zu den Gebetszeiten finden sich eine Vielzahl von Menschen unterschiedlicher Herkunft in der Moschee ein, darunter auch einige Konvertierte. Laut Auskunft des Interviewpartners, besuchen zu einem normalen Freitagsgebet bis zu 1500 Personen die Moschee. Bei den Frauen konnte ich bei meinen vier Besuchen eines Freitagsgebets im Schnitt 200 Personen zählen. Die Moschee verfolgt einen dezidiert multiethnischen Ansatz, was sich in der Zusammensetzung der Imame und der Besuchendenstruktur widerspiegelt.

Auf dem Gelände gibt es kaum Platz für parkende Fahrzeuge, viele Besuchende parken im nahegelegenen Wohnviertel. Darüber hinaus kann der das IZW mit der U-Bahn erreicht werden. Die Polizei regelt den Verkehr am Freitag und überwacht die Fluchtwege.

Räumlichkeiten

Die Moschee betreten Besucherinnen und Besucher über eine Treppe, die vom Vorplatz in den Eingangsbereich führt (Abb. 18). Dort geht es geradeaus in den Gebetsraum der Männer (Abb. 19) und eine Treppe führt nach oben auf eine Empore, die außer an Freitagen von Frauen genutzt wird. Da die Räume an Festtagen und am Freitag nicht ausreichen, wurde vor dem Gebäude ein permanentes Zelt errichtet, welches ebenfalls zum Gebet genutzt wird. Bei entsprechendem Wetter und nach Bedarf wird auch die Freifläche vor der Moschee mit Teppichen ausgelegt.



Abbildung 19: Islamisches Zentrum Wien, Gebetsraum, Wien 2011.

Im Untergeschoss der Hauptmoschee befinden sich ein großer Konferenzraum und weitere Räume für ein Restaurant, welches jedoch derzeit nicht genutzt wird. Auf der Ebene des Haupt-Gebetsraumes sind die Büroräume der derzeit vier Imame, ein Sekretariat sowie ein Konferenzzimmer, welches auch als Bibliothek dient.

An das Hauptgebäude ist ein weiteres Gebäude angegliedert, welches einen Raum für Frauen sowie die beiden Waschräume beherbergt. Der Frauenraum ist wiederum unterteilt in einen großen Raum und einen kleineren, in den sich Frauen mit Kindern zurückziehen können, um die anderen Frauen nicht beim Gebet zu stören.

Aktivitäten

Das Islamische Zentrum hat eine Webseite (<http://www.izwien.at>³⁴), auf der fast ausschließlich in deutscher Sprache über die Aktivitäten und Angebote informiert wird. Darüber hinaus finden sich hier Informationen für den Besuch der Moschee für Nicht-Muslime sowie eine Seite mit Pressemitteilungen.

Folgende Dienstleistungen³⁵ werden für Musliminnen und Muslime angeboten:

- Das tägliche fünffache Gebet sowie das Freitagsgebet, welches das ganze Jahr über um 13 Uhr stattfindet.
- Wöchentliche Vorträge nach dem sonntäglichen Nachmittagsgebet.

34 Zuletzt geprüft am 14.02.2018.

35 Vgl. <http://www.izwien.at/dienstleistungen/programm/>, zuletzt geprüft am 07.04.2016.

- Seit 2013 existiert ein Kinderclub (Islam 4 Kids) mit etwa 50 Kindern, welcher sich am Wochenende trifft³⁶. Hier erlernen die Kinder die Koranrezitation sowie die arabischen Buchstaben, erhalten islamischen Religionsunterricht und spielen und basteln gemeinsam.
- Herausgabe des ersten deutschsprachigen Kindermagazins (Qalam).
- Umfangreiches Unterrichtsprogramm in verschiedenen Sprachen an verschiedenen Wochentagen für Männer und Frauen im Koranrezitieren, in islamischer Lehre sowie zum Erlernen der arabischen Sprache³⁷.
- Monatliche Vorträge durch Gastreferierende.
- Seit 2013 finden jährliche Treffen von Konvertierten statt (»Treffen der neuen Muslime«).
- Zum Zeitpunkt der Erhebung war ein Jugendclub in Planung, der 2016 eröffnet wurde³⁸.

An das islamische Zentrum ist eine »Arabische Schule« angegliedert. Der Unterricht erfolgt für arabischsprachige Kinder am Wochenende. Ziel ist es, den Koran rezitieren zu können sowie die Arabischkenntnisse zu verbessern³⁹. Laut Auskunft des Imams unterscheidet sich der Unterricht inhaltlich kaum von dem, der in deutscher Sprache durchgeführt wird. Jedoch sei es der Wunsch vieler Eltern, dass die Kinder die Muttersprache nicht vergessen und darin gefördert würden.

Abgesehen von dem Unterricht in der »Arabischen Schule« wird auch für andere Kinder unterschiedlicher Altersgruppen die arabische Sprache sowie die Koranrezitation vermittelt. Sie werden ab dem Alter von zwölf Jahren getrennt nach Geschlechtern unterrichtet⁴⁰.

Die Imame haben neben der Anleitung der Gebete folgende Aufgaben: Religiöse Unterweisung und Unterricht, Seelsorge und Beratung, Eheschließungen und -scheidungen, Begräbnisse sowie Konversionen zum Islam. Daneben werden vor allem durch einen Imam Kontakte mit externen Akteuren gepflegt und öffentliche Veranstaltungen durchgeführt. Diese umfassen:

36 Vgl. <http://www.islam4kids.at>, zuletzt geprüft am 29.08.2017.

37 Programm für Männer: <http://www.izwien.at/dienstleistungen/islamischer-unterricht/islamischer-unterricht-fur-bruder/>, für Frauen: <http://www.izwien.at/dienstleistungen/islamischer-unterricht/islamischer-unterricht-fur-schwestern/>, zuletzt geprüft am 29.08.2017. Seit meinem ersten Besuch in der Moschee hat sich das Angebot an Kursen stark weiterentwickelt.

38 Vgl. <http://muslimjc.at>, zuletzt geprüft am 07.04.2016. Die Seite war Anfang 2018 offline, daher ist nicht sicher, ob der Club noch existiert.

39 Vgl. <http://www.izwien.at/kinderecke/al-manara-schule/>, zuletzt geprüft am 29.03.2018.

40 Zum Programm für Kinder und Jugendliche: <http://www.izwien.at/dienstleistungen/programm/kinder-jugend/>, zuletzt geprüft am 07.04.2016.

- Moscheeführungen (zwei- bis dreimal wöchentlich).
- Teilnahme am Tag der offenen Moschee der IGGiÖ (2013 unter Anwesenheit von Sebastian Kurz, dem ehemaligen Integrationsminister, und Vertreterinnen und Vertretern der katholischen und evangelischen Kirche).
- Kontakt zur Magistratsabteilung für Integration und Diversität (MA 17), welche Infoveranstaltungen z.B. zu anstehenden Wahlen hält oder Informationsbroschüren zur Verfügung stellt. Zum Teil kommen auch Vertreterinnen und Vertreter des MA 17, um mit den Imamen Integrationsthemen zu besprechen.
- Kontakt zur Polizei, die unter anderem den Zustrom der Besucherinnen und Besucher am Freitag regelt.
- Bearbeitung von Anfragen von Institutionen und Einzelpersonen, wenn es um Fragen zum Islam geht, z.B. Anfragen von Krankenhäusern.
- Karitative Arbeit, z.B. 2015 Spendensammlungen für Flüchtlinge.

Die Aktivitäten werden zum Großteil durch die angestellten Personen geplant und durchgeführt. Freiwillige engagieren sich punktuell, z.B. an Feiertagen wenn viel zu organisieren ist. Die Frauenarbeit wird allerdings ehrenamtlich gemacht.

Besonderheiten

Als Besonderheit kann sicherlich die Organisationsstruktur als Stiftung und ihre organisatorische Unterstellung unter die saudi-arabische Botschaft gesehen werden. Jedoch hält dies die Besucherinnen und Besucher vieler Nationalitäten nicht davon ab, die Moschee zahlreich zu besuchen, was sicher zum einen daran liegt, dass es sich optisch und räumlich um eine sichtbare Moschee handelt, zum anderen für Frauen ausreichend Platz vorhanden ist.

Andererseits kann beobachtet werden, dass durch die Verfasstheit als Stiftung die Moschee eher nach dem »top-down-Prinzip« funktioniert als bei Vereinen, wo die Organisation durch die demokratische Struktur »bottom-up« verläuft.

Fürlinger verweist auf eine »Kluft« zwischen der IGGiÖ und dem IZW, die von Anfang an bestünde. Die »Botschaftsmoschee« wäre zum Zeitpunkt der Eröffnung vor allem von Mitgliedern des Moslemischen Sozialdienstes, der Vorgängerorganisation der IGGiÖ, kritisch gesehen worden. Kritisiert wurde der fehlende soziale Nutzen der Moschee, ihre ungünstige Lage sowie eine wahabitisch-fundamentalistische Orientierung. Fürlinger weist deshalb auf die Diskrepanz zwischen der positiven Haltung von Seiten der Politik und Öffentlichkeit gegenüber der neuen Moschee und der innermuslimischen Kritik hin (Fürlinger 2015: 174f.).

4.4.6 ATİB Ulu Camii, Wien

Entstehung

Die Ulu Camii hat ihren Sitz seit 1999 im 16. Wiener Gemeindebezirk in der Bachgasse (siehe Abb. 15). Vorher war sie im 17. Bezirk untergebracht. Der Verein existiert seit 1989, erst später erfolgte der Beitritt zur ATİB, welche 1990 in Wien gegründet wurde. Die ATİB ist das Pendant zur Schweizerischen Diyanet oder der Deutschen DİTİB. Die Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (Türkisch: Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği - ATİB) ist der größte muslimische Dachverband in Österreich (Islamische Religionspädagogik Universität Wien 2011).

Organisation und Mitgliederstruktur

Der Moscheeverein hat ca. 250 türkeistämmige Mitglieder (180 Männer, 70 Frauen; Stand 2016⁴¹). Es kommen jedoch auch täglich Menschen in die Moschee, die nicht Mitglied sind. Freitags finden sich laut Auskunft des Imams gut 400 Personen zum Gebet ein und da dann der Platz im Gebetsraum nicht mehr ausreicht, müssen sowohl die Räume im Obergeschoss als auch die im Keller mitbenutzt werden. Das Gebäude kann maximal 500 Personen aufnehmen. Zu den Besucherinnen und Besuchern zählen auch Personen aus anderen Ländern, vor allem vom Balkan und zu einem kleineren Teil auch aus anderen muslimisch geprägten Regionen (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05). Die Freitagspredigt wird jedoch ausschließlich auf Türkisch gehalten und nicht übersetzt. Als Grund dafür wird angegeben, dass es in der Umgebung genügend Moscheen gäbe, in denen in anderen Sprachen gepredigt wird, weshalb jeder auswählen könne. Außerdem brauche eine Übersetzung viel Zeit (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05).

Der derzeitige Imam Fatih Toygun ist seit 2004 als Imam tätig, kommt ursprünglich aus Istanbul und ist seit 2012 in Wien in der Ulu Camii. Sein Vorgänger dort war sein eigener Vater. Wie es bei der ATİB üblich ist, werden die Imame für fünf Jahre von der türkischen Republik entsandt und gelten laut Auskunft der Moschee als Botschaftsangestellte. Die Moschee ist seit 2011 über die ATİB Mitglied bei der IGGiÖ.

Räumlichkeiten

Der 16. Bezirk, in dem die Moschee liegt, hat einen vergleichsweise hohen Ausländeranteil von 30,9 Prozent, zu dem auch ein hoher Anteil an türkischstämmiger Bevölkerung gehört (vgl. Stadt Wien 2014: 306). Unweit der Ulu Camii befindet

41 Zum Zeitpunkt meines Besuchs in der Moschee waren 150 Männer und 50 Frauen Mitglied.



Abbildung 20: Ulu Camii, Außenansicht, Wien 2013.

sich eine weitere Moschee (Hicret Moschee) und laut Auskunft des Imams Fatih Toygun gibt es in dem Bezirk eine Vielzahl von Gebetsräumen⁴².

Die Moschee ist in einem Wohnhaus mit angrenzendem Hinterhaus untergebracht, das Gebäude gehört dem Verein (Abb. 20). Links vom Eingang befindet sich ein kleines Lebensmittelgeschäft, durch welches man in ein Vereinslokal gelangt. Durch den Haupteingang erreichen Besucherinnen und Besucher den Innenhof, durch den es zum Gebetsraum im Hinterhaus (Abb. 21) geht. Dort befindet sich auch das Büro des Imams und darüber der Frauengebetsraum mit einem Bad. Der Frauengebetsraum wird auch für den Unterricht der Mädchen genutzt. Ferner gibt es noch Unterrichtsräume und einen kleineren Aufenthaltsraum mit Kaffeeautomat. Die Beschreibung der Räume verdeutlicht, dass das Gebäude sehr verwinkelt ist. Eine Gutachterin bescheinigte dem Verein, dass 70 Prozent der Fläche nicht genutzt wird, ein Umbau des Gebäudes wird deshalb angestrebt (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05). Die Moschee ist mit öffentlichen Verkehrsmitteln gut zu erreichen. Parkmöglichkeiten gibt es lediglich am Straßenrand im Wohngebiet.

Aktivitäten

Jugendarbeit ist, laut Auskunft des Imams, ein spezielles Anliegen des derzeitigen Religionsattachés des türkischen Konsulats (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05). Dieser forciert daher auch die Jugendarbeit in den Moscheen. In der Ulu Camii treffen sich wöchentlich etwa 20 junge Männer⁴³ zum Fußballspielen. Danach gibt

42 Vgl. auch <http://www.islam-landkarte.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

43 »Jugend« ist die Selbstbezeichnung und bedeutet in dem Fall Personen bis zu einem Alter von Ende 30/Anfang 40.



Abbildung 21: Ulu Camii, Gebetsraum, Wien 2013.

es eine religiöse Unterweisung durch den Imam und anschließend wird noch gemeinsam gegessen oder ein Film geschaut. Ein Treffen für junge Frauen wird ebenfalls von der ATİB gefordert. Ein solches befand sich zum Zeitpunkt des Gesprächs Ende 2013 noch im Planungsprozess.

Daneben gibt der Imam Religionsunterricht für verschiedene Altersgruppen von Jungen am Samstag und Sonntagmorgen (auf max. 20 Kinder pro Lehrperson begrenzt). Die Mädchen werden durch zwei Frauen unterrichtet, welche dafür mit einer kleinen Aufwandsentschädigung vergütet werden. Es gibt speziellen Koranunterricht für Jugendliche und Erwachsene («Senioren») sowie eine halbstündige religiöse Unterweisung (*dars*), welcher an die Gebetszeiten gekoppelt ist und viermal pro Woche stattfindet. Für die Frauen kommt eine Lehrerin an drei Tagen in der Woche.

Neben der Lehrtätigkeit ist der Imam für die Seelsorge und Beratung der Besucherinnen und Besucher zuständig. Darüber hinaus nimmt er an Dialogveranstaltungen teil und fungiert als Kontaktperson zur ATİB.

Zu den sozialen Aktivitäten in der Moschee gehören auch Veranstaltungen mit den kleineren Kindern, z.B. ein Picknick oder gemeinsames Spielen.

Während des Ramadans ist die Moschee häufig überfüllt, so dass auch auf die Straße ausgewichen wird. Gemeinsames Essen (*iftar*) findet vor allem am Donnerstag, Freitag oder am Wochenende statt. Hierzu wurden in der Vergangenheit auch bereits einige Male die Nachbarn eingeladen.

Moscheeführungen werden meines Wissens nach nicht angeboten, die Moschee nimmt auch nicht am Tag der offenen Moschee der IGGiÖ teil. Auf den Internetseiten der ATİB findet man ebenfalls keine Angebote zu Führungen in den Mitgliedsmoscheen, wie dies bei der schweizerischen VIOZ der Fall ist. Es gibt eine Dialoginitiative, das Dialogforum Ottakring, an der die Moschee teilnimmt

und die auch schon in den Räumen der Moschee zu Gast war (W_Prot_05). Daneben organisiert die Stadtverwaltung Dialogveranstaltungen, im Rahmen derer auf einen Vorschlag des Imams hin Mitglieder der Moschee an einem Weihnachtsgottesdienst teilgenommen haben. Die Moschee hat eine Webseite⁴⁴, welche jedoch 2011 ihre letzte Aktualisierung erfahren hat.

Besonderheiten

Ähnlich wie bei der Blauen Moschee (Diyanet) in Zürich ist es überraschend, dass auch sehr viele nicht-türkischstämmige Personen die Moschee besuchen, obwohl die Umgangs- und Predigtsprache Türkisch ist und durch die ATİB ein enger Kontakt zum türkischen Staat besteht.

Eine besondere Aktivität, die ich in keiner anderen Moschee angetroffen habe, ist ein Treffen am Donnerstagabend, bei dem der Koran gelesen und für die Verstorbenen gebetet wird. Nach dem Gebet wird dann gemeinsam gegessen.

44 <http://www.atib16.at/default.html>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

5 Empirische Ergebnisse: Handlungsfelder, Strukturen und Entwicklungen in Moscheen

5.1 Einführung

Im vorangegangenen Kapitel wurden die ausgewählten Moscheen vorgestellt, ihre organisatorischen Strukturen sowie Besonderheiten und Aktivitäten beschrieben. Bereits hier fällt auf, dass die Moscheen stark entlang ethnisch-nationaler Grenzziehungen organisiert sind. Die beiden Fälle der multiethnischen Moscheen können daher als Sonderfälle beschrieben werden und haben im Rahmen der Untersuchung eine kontrastierende Funktion. Allerdings lässt ein Blick auf die Migrationsgeschichte erahnen, dass in den Moscheen ein Generationenwechsel ansteht, der sich in irgendeiner Art und Weise auf die Moscheen auswirken wird.

Bevor ich aber auf Fragen allgemeiner Entwicklungen und Strukturen eingehe, werden die drei Handlungsfelder Gebet und Feste, Bildungsangebote und öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen genauer untersucht. Diese drei Felder haben sich bei den Analysen und Beobachtungen als zentrale und charakteristische Angebote von Moscheen herauskristallisiert. Neben diesen Angeboten gibt es weitere unterschiedlich verteilte Aktivitäten wie Jugendclubs, Sportangebote oder Handarbeitstreffen. Die verschiedenen Tätigkeiten der Imame, zu denen unter anderem Seelsorge, Eheschließungen, Begräbnisse oder die Organisation von Pilgerreisen gehören, werden in einem gesonderten Kapitel dargestellt (siehe Kap. 5.5.4). Bei der Analyse der empirischen Ergebnisse wird es vor allem darum gehen, die unterschiedlichen Einflussfaktoren auf das Handeln zu rekonstruieren und dabei die verschiedenen Erwartungs- bzw. Zielgruppen des organisationalen Handelns zu berücksichtigen.

Auf Grundlage meines im Theorieteil und in der Methodologie beschriebenen rekonstruktiven Ansatzes schließe ich von dem empirisch erhobenen Handeln auf der Mikroebene auf die Mesoebene (siehe Kap. 2 und 4). Sprache und Handeln erachte ich dabei als konstitutive Elemente für soziale Wirklichkeit. Mein empirisches Material sind Interviews und Beobachtungsprotokolle, die aus den Teilnahmen an Angeboten entstanden sind. Daher ist die Darstellung der empirischen Ergebnisse so aufgebaut, dass ich von diesen Aktivitäten ausgehe. Das heißt,

Handeln wird in Form von Gebet, Bildung und öffentlichen Veranstaltungen dargestellt. Die Kapitel sind so aufgebaut, dass unter Berücksichtigung religiöser Vorgaben die Angebote im Kontext der Erwartungen verschiedener Zielgruppen und Rahmenbedingungen analysiert und verortet werden. Die Auswahl ist zwar exemplarisch, da es sich aber um zentrale Angebote handelt, lässt eine Analyse Vergleiche und übergreifende Erkenntnisse zu.

Im sich daran anschließenden Kapitel 5.5 werde ich Strukturen und Entwicklungen entlang der Erwartungen der verschiedenen Erwartungsgruppen aufzeigen, die teilweise schon in der Analyse der Aktivitäten zu Tage traten, aber darüber hinausgehen. Dabei werden Regulative, gesellschaftliche Erwartungen sowie die Erwartungen der Mitglieder besondere Berücksichtigung finden.

5.2 Gebet und Feste: Moscheen als Orte kollektiver religiöser Praxis

5.2.1 Einführung

Das Wort *masjid* stammt von der arabischen Wurzel *s-j-d*, welche die Handlung des Niederwerfens beschreibt (vgl. Gaffney 2004). *suġūd* wird die Bewegung im Verlaufe des Gebets genannt, bei der die Gläubigen mit der Stirn den Boden berühren (vgl. Hartmann 1992: 83). Das gemeinsame Gebet zu ermöglichen ist *die* zentrale Aufgabe von Moscheen und zunächst der erste Grund für ihre Existenz. Entsprechend beschreibt es der Interviewpartner Adnan:

[...] also Ziel von Moscheen ist das, dass mir, dass die Leute im, im alltäglichen Gebet sich versammeln und GEMEINSAM das Gebet verrichten, oder? Das ist der Hauptgrund von, von, von einer Moschee. #00:16:59-1#

(Adnan)¹

Die Betonung auf »gemeinsam« beschreibt, worum es Adnan in erster Linie geht: Ein individuelles Gebet kann zu Hause oder unterwegs verrichtet werden, aber die Moschee bietet Raum für das gemeinsame Gebet und die religiöse Pflichterfüllung. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Eröffnung des Neubaus des ImanZentrums in Volketswil eng mit der Aufnahme des regelmäßigen Gebetes zusammenhängt: Erst als das Gebet regelmäßig durchgeführt wird, wird von einer Aufnahme des Betriebs als Moschee gesprochen (L. Oulouda, ZH_ExpInt_02).

1 Die Transkriptionsregeln, Interviewleitfäden sowie eine Übersicht über die Interviews, Dokumente und Beobachtungen befinden sich in den Anhängen B und C. Die Personen sind anonymisiert, mit Ausnahme der Repräsentantinnen und Repräsentanten, die einer namentlichen Nennung zugestimmt haben. Für eine bessere Lesbarkeit habe ich Pseudonyme vergeben.

Der islamischen Gebetspraxis kann sich von zweierlei Seiten angenähert werden: Ein Blick in die Lehrbücher und Nachschlagewerke eröffnet einen Eindruck von dem körperlichen Ablauf, den Besonderheiten der Rechtsschulen und der Bedeutung des Gebets in der islamischen Lehre. Man kann sich dem Gebet aber auch über die beobachtete religiöse Praxis nähern, wie sie im Kontext der jeweiligen Bedingungen abläuft und welche Bedeutung sie für die Betenden hat. Das folgende Kapitel verfolgt beide Perspektiven. Es soll allerdings kein Lösungsversuch für den Umgang mit einer möglichen Diskrepanz zwischen dogmatischer Lehrmeinung und religiöser Praxis gemacht werden. Vielmehr stellt die Lehrmeinung aus der Literatur einen Aspekt des Kontextes des Gebets in den untersuchten Moscheen dar. Weiter wird untersucht, welche religiösen, gesellschaftlichen und regulativen Bedingungen für das gemeinschaftliche Gebet in der Moschee relevant sind. Schließlich wird gefragt, wie Moschee-Organisationen und muslimische Gläubige lokale Rahmenbedingungen und religiöse Vorgaben ausbalancieren und so zu einer eigenen Form der Gebetspraxis finden. Hierfür ist die Bedeutung des gemeinsamen Gebets für die Menschen zu beachten und dabei wird besonderes Augenmerk auf die geschlechterspezifische Gebetspraxis in den Moscheen gelegt.

Das Konzept der Legitimität dient als Heuristik für den Umgang mit verschiedenen Erwartungen, welche sich im Handeln der Menschen widerspiegeln. Denn ich gehe davon aus, dass Moscheen Legitimität gegenüber verschiedenen Erwartungsgruppen gewinnen oder aufrechterhalten möchten. Aspekte sind dabei staatliche und kommunale Regulative wie Feiertagsregelungen oder stadt- und raumplanerische Aspekte. Auch die Vorgaben der Arbeitgeber müssen berücksichtigt werden, wenn das Gebet in der Mittagspause verrichtet werden soll. Dabei entstehen Fragen nach dem Verhältnis von ethnischer/vereinsmäßiger Zugehörigkeit zu einer Moschee und pragmatischer Nutzung. Religiös-kulturelle Traditionen spielen besonders bei dem Gebet von Frauen in der Moschee eine Rolle und schließlich ist zu untersuchen, welche Bedeutung das Gebet im Kontext der Migrationssituation hat. Daran im Anschluss wird der Ramadan als Beispiel für ein religiöses Fest analysiert.

Der praktische Vollzug des Gebets lässt sich am besten über teilnehmende Beobachtung ergründen. Aus meinen Besuchen sind sowohl in Wien als auch in Zürich eine größere Zahl an Beobachtungsprotokollen entstanden, die für die Analyse herangezogen werden. Wenn es um die Bedeutungsebene und Funktion für die Gläubigen geht, sind narrative Interviews die geeignete Methode, um geteilte Sinnstrukturen zu erschließen. Hier liegen ebenfalls mehrere Interviews vor, in denen es um die gemeinsame Gebetspraxis in der Moschee geht und die Grundlage für die folgenden Ausführungen sind.

5.2.2 Das gemeinschaftliche Gebet in Moscheen in Zürich und Wien

Zunächst einmal muss gefragt werden, in welchen religiös begründeten Rahmenbedingungen das Gebet verortet ist. Diese Ausführungen zum Gebet in Moscheen scheinen vielleicht banal zu sein, jedoch werden meiner Ansicht nach die alltagsweltlichen Grundlagen häufig vernachlässigt und mehr Wert auf die Untersuchung von Integrationspotential gelegt (siehe Kap. 3.4 und Pries 2010). Doch gerade in den grundlegenden charakteristischen Aspekten scheint mir der Schlüssel darin zu liegen, was eine »normale« Moschee ausmacht. Dies ist dann insofern von Bedeutung, als erst über das Wissen über einen Mainstream oder über »Normalität« Abweichungen erfasst werden können. Schließlich sind die religiösen Grundlagen ein wichtiger Bestandteil der geteilten Sinnstrukturen, die dem zugrunde liegen, was von Menschen muslimischen Glaubens als »Moschee« verstanden wird.

Die wichtigsten Grundlagen religiöser Praxis bilden die sogenannten »Fünf Säulen« (*arkān*), welche aus dem Glaubensbekenntnis (*šahāda*), dem Gebet (*ṣalāt*), der Almosengabe (*zakāt*), dem Fasten im Monat Ramadan (*ṣaum*) sowie der Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaǧǧ*) bestehen. Ausgenommen die *šahāda* bilden die anderen vier die *ʿibādāt*, die gottesdienstlichen Handlungen, zu denen zusätzlich noch die Vorschriften zur rituellen Reinheit zählen (vgl. Hartmann 1992: 80). *ʿibādāt* umfassen die Praktiken, die die Beziehung zwischen Gott und den Menschen betreffen und sind Teil der *šharīʿa*. Zur *šharīʿa* gehören ebenfalls die Vorschriften *muʿāmalāt*, die auf die sozialen Interaktionen bezogen sind. Gemäß der *šharīʿa* sind die *ʿibādāt* individuelle Pflicht, die von jedem geistig fähigen, erwachsenen und gesunden Muslim und von jeder Muslimin² gleichermaßen ausgeführt werden müssen. Dabei spielt die Intention, die *nīja*, eine wichtige Rolle, die gemäß der Aussage des Propheten Mohammed jede Tat erst gültig macht.

Aus religiöser Sicht sind die fünf Säulen konstant und erlauben keine abweichende Interpretation aufgrund von geänderten Rahmenbedingungen. Laut Wiegers gibt es keinen Zweifel, dass ihr religiöser Status erklärt, warum die *ʿibādāt* sich weit weniger veränderten als die *muʿāmalāt*, die Regeln für soziale Interaktionen (vgl. Wiegers 2004: 327). Jedoch korreliere der hohe Status nicht immer mit einer hohen Partizipation. Dies verdeutlichen auch Zahlen zur Teilnahme am gemeinsamen Gebet in der Moschee, welche Schätzungen zufolge in den untersuchten Ländern bei etwa 20 Prozent liegen (siehe Kap. 3.1). Weiterhin schränkt Wiegers ein, dass die *ʿibādāt* in der Praxis eng eingebettet seien in informelle und formelle religiöse Verhaltensweisen:

2 Ausgenommen sind Frauen, die ihre Regelblutung haben.



Abbildung 22: Waschraum, Albanische Moschee, Zürich 2015.



Abbildung 23: Waschraum, Bosnische Moschee Schlieren, Zürich 2013.

These behaviors are not only guided by the rules of the *fiqh* [Islamische Rechtswissenschaft, A.d.V.], but also by cultural and political traditions, local circumstances, the norms and values of the believer's own community and other religious communities, politics, and the society at large. (Ebd.: 328)

Obwohl also der Gebetsakt selbst weitgehend standardisiert und in seiner Bedeutung unveränderlich ist, ist zu fragen, wie die religiöse Praxis des Gebets in Moscheen durch genannte Rahmenbedingungen beeinflusst wird. Denn Moscheen sind zum Beispiel häufig in städtischen Randgebieten angesiedelt und weitgehend unsichtbar. Der Freitag ist kein Feiertag, wodurch Anpassungen vorgenommen werden müssen. Ein Vorteil ist hier gewissermaßen, dass das Gebet überall verrichtet werden kann: In der Moschee, aber auch zu Hause oder unterwegs. Voraussetzung ist die rituelle Reinheit (*ṭahāra*) des oder der Betenden, die spirituelle und physische Reinheit des Ortes sowie die Ausrichtung nach Mekka (*qibla*).

Materielle Voraussetzungen

Die religiösen Vorgaben machen materielle Voraussetzungen notwendig, um das religiöse Handeln zu ermöglichen. Dies zeigt sich in den von mir besuchten Moscheen in Form verschiedener räumlicher Arrangements. In den Moscheen sind Waschräume für die rituelle Waschung *wuḍuʿ* vorgesehen, die unterschiedlich ausgestattet sein können: mit haushaltsüblichen Waschbecken (Abb. 22) oder mit Becken auf Bodenhöhe (Abb. 23). Um die Sauberkeit zu wahren, darf der Ge-



Abbildung 24: *miḥrāb*, Islamisches Bosnisches Zentrum Schlieren, 2013.

betsraum nicht mit Schuhen betreten werden. Deshalb sind im Eingangsbereich Schuhregale angebracht. Gerade in den kleineren Moscheen wie der Blauen Moschee oder der Albanischen Moschee in Zürich sind die gesamten Räume »schuhfrei«.

Die Ausrichtung der Gebetsrichtung nach Mekka erfolgt wenn möglich so, dass das gesamte Gebäude ausgerichtet ist. In den hier vorliegenden Fällen war dies jedoch lediglich für das Islamische Zentrum Wien möglich. Das ImanZentrum Volketswil musste sich der lokalen Bauordnung anpassen und alle anderen Moscheen sind in bereits existierenden Gebäuden untergebracht. Dies hat eine Kompromisslösung zur Folge, so dass hier lediglich die Teppiche und die Gebetsnische (*miḥrāb*) in Richtung Mekka zeigen, um eine Orientierung der Betenden zu gewährleisten. Abbildung 24 zeigt, wie in einer Moschee in Zürich Schlieren die *miḥrāb* in die Wand integriert ist. Die Ausrichtung nach Mekka deutet der schräg davor liegende Teppich an.

Für das Gebet ist keine besondere rituelle Kleidung vorgeschrieben, es gelten die Regeln, die auch für den Alltag üblich sind. So sollte die Kleidung insofern angemessen sein, als dass die *‘aura*, der Schambereich, bedeckt ist. Der Koran spezifiziert nicht, welche Körperbereiche zur *‘aura* gehören. Dementsprechend ist es Auslegungssache, was darunter verstanden wird, und die Rechtsschulen unterscheiden sich darin. Grundsätzlich reicht bei Männern der Schambereich nur vom Nabel bis zu den Knien; bei Frauen gilt der ganze Körper als *‘aura*. Nur im malakitischen und hanafitischen Rechtssystem, zu denen die meisten Moscheen und Gläubigen in der Schweiz und in Österreich gehören, sind ihre Hände und ihr Gesicht ausgenommen (vgl. Ammann 2004: 87). Entsprechend sind diese Körperteile bei den meisten Besucherinnen nicht bedeckt.



Abbildung 25: Gebet, Albanische Moschee, Zürich 2014.

In den von mir besuchten Moscheen liegen in den Frauenbereichen Röcke und Tücher aus, die kurzfristig über die Kleidung gezogen werden können, um den Kleidervorschriften zu entsprechen. Häufig war zu beobachten, dass Frauen die Moschee ohne Kopftuch betreten und es erst vor Ort anlegten. Dass hierbei soziale Kontrolle eine Rolle spielen kann, wurde im Islamischen Zentrum Wien deutlich, als ich beobachtete, dass eine Frau eine andere Frau darauf hinwies, dass ihr kurzer Rock nicht angemessen sei und sie doch ihre Beine bedecken solle. Meine Anwesenheit als Forscherin diente bisweilen als »Krisenexperiment« im Sinne der Ethnomethodologie, wenn diskutiert wurde, ob ich als Nicht-Muslimin ohne Kopftuch im Moscheeraum sein dürfte. Dadurch wurden selbstverständliche Verhaltensweisen sichtbar. Kleidungsstücke, die Männer überziehen können, sind seltener bereitgestellt. Im ImanZentrum gibt es eine Kleiderstange mit langen kaftanähnlichen weißen Hemden, die bei Bedarf übergezogen werden können. Einige Männer sehen es als Pflicht an, beim Gebet eine Kopfbedeckung zu tragen, wie Abbildung 25 veranschaulicht.

Die bereitgestellten Kleidungsstücke verdeutlichen, dass Menschen die Moschee zum Gebet aufsuchen, die im Alltag die Kleiderregeln nicht befolgen. Durch das Anlegen bestimmter Bekleidung wird die Moschee zu einem besonderen Ort gemacht, insofern, als dass innerhalb ihrer Räume die religiösen Vorgaben befolgt werden, außerhalb aber nicht zwingend. Damit wird hier der Raum »Moschee« als sozial konstruierter Raum (vgl. Löw 2004) von dem Raum außerhalb unterschieden und ihm eine herausgehobene Bedeutung beigemessen. Spezielle Kleidungsregeln sind auch von Kirchen bekannt. Wer beispielsweise schon einmal in einer italienischen Kathedrale war, wird sich an die Verbotsschilder für Shorts und schulterfreie Oberteile erinnern. Auch die Tradition, dass Männer in der Kirche Kopfbedeckungen abnehmen, ist nach wie vor verbreitet. Eine Moschee ist

zwar nicht heilig im Sinne der katholischen Dogmatik. Allerdings verleiht ihr das Handeln der Menschen eine gesonderte Stellung vergleichbar mit reformierten Kirchen. Dort wird das Kirchengebäude selbst nicht als heilig verstanden, sondern die in ihr vollzogenen Handlungen sind heilig (vgl. Sahli & Wüthrich 2007: 17f.).

Die »Moschee« kann also überall dort sein, wo das Reinheitsgebot eingehalten wird und sich Gläubige zum Gebet treffen. Sie ist aber gleichzeitig ein besonderer Ort und diese Herausgehobenheit wird ihr durch bestimmte Verhaltensweisen zugewiesen. Hinzu kommt das Gewicht, das dem gemeinschaftlichen Gebet beigemessen wird. Einem Ausspruch des Propheten Mohammed folgend existiert die Ansicht, dass ein Gebet in der Moschee 27 mal so viel wert ist als das allein verrichtete (vgl. Wensinck & Kramers 1941: 430; Ceylan 2010: 28).

Gebetszeiten und Ablauf

Die Gebetszeiten orientieren sich am Sonnenstand und sind für die Gläubigen über Apps oder gedruckte Kalender einsehbar (Abb. 26 und Abb. 27). Sie umfassen *ṣubḥ* vor Sonnenaufgang, *zuhr* zu Mittag, *ʿaṣr* am Nachmittag, *maghrib* am Abend und *ʿiṣha* zur Nacht. Aufgrund der Abhängigkeit vom Sonnenstand können die Zeiten von Stadt zu Stadt variieren, wie der Kalender der Islamischen Föderation für Österreich und die Schweiz zeigt (siehe Abb. 26). Der Kalender ist für die Schweiz und für Österreich gedruckt – er führt die großen Städte beider Länder auf. Die türkische Sprache deutet auf das türkeistämmige Klientel des Dachverbandes hin. Vergleicht man die Kalender unterschiedlicher Traditionen innerhalb einer Stadt, so können sogar hier abweichende Zeiten auftreten, die auf unterschiedliche Berechnungen verschiedener Gelehrter und Institutionen zurückzuführen sind.

Der Kalender des ImanZentrums spezifiziert seine Reichweite, indem angegeben wird, dass er für Zürich und Umgebung bis zu einem Umkreis von etwa 20 km gültig ist (Abb. 27). In den Moscheen selbst sind häufig auch digitale Uhren aufgehängt, die die genauen Gebetszeiten anzeigen. Die Gebetszeiten werden meist als Zeitfenster verstanden, was bedeutet, dass das Gebet nicht zu einer genauen Uhrzeit, sondern innerhalb eines zeitlichen Abschnitts verrichtet werden kann (vgl. Hartmann 1992: 82). Trotzdem verdeutlichen die Kalender die Wichtigkeit des korrekten Zeitpunkts.

Besucht man eine Moschee in Zürich oder Wien zur Gebetszeit, so wird man höchstwahrscheinlich an folgendem Ablauf teilhaben: Zunächst erklingt in den Räumen der Moschee der Gebetsruf (*adhān*), welcher außerhalb des Gebäudes nicht zu hören ist. Er wird nicht vom Imam gerufen, sondern von einem anderen anwesenden männlichen Gläubigen, der die Rolle des Muezzin übernimmt. Bei meinen Beobachtungen war dies oft ein Gemeindemitglied, aber nicht un-

01 Temmuz
Sali
Juli | Dienstag
Hori: 4. Ramadan 1435

Sizden biriniz unutarak bir gey yer veya çoroz, orucunu tamam-lasin. Çünkü onu Allah yedirmiş ve içirmiştir.
(Buhârî, Savm 26)

Cezayir'de, seçim-leri kazanan FIS-licleri Abbas Me-deni'nin tutuklan-ması ve iç savasın başlaması
(1991)

Yeni 182. Gün
Kalan Gün: 183
Hori: 18. Haziran 1435

| | İmami | Şafii | Hanefi | Hanbeli | Maliki |
|-------------|-------|-------|--------|---------|--------|
| Alt. Pühtin | 3.14 | 5.04 | 13.16 | 17.24 | 21.13 |
| Bad hoch | 3.15 | 5.05 | 13.16 | 17.24 | 21.12 |
| Basel | 3.37 | 5.27 | 13.41 | 17.47 | 21.41 |
| Bern | 3.41 | 5.31 | 13.41 | 17.48 | 21.38 |
| Biel | 3.33 | 5.23 | 13.31 | 17.38 | 21.25 |
| Bludenz | 3.30 | 5.20 | 13.31 | 17.41 | 21.29 |
| Brno | 3.52 | 5.42 | 13.46 | 17.50 | 21.36 |
| Cenevre | 3.36 | 5.26 | 13.33 | 17.38 | 21.25 |
| Chur | 3.31 | 5.21 | 13.32 | 17.38 | 21.29 |
| Feldkirch | 3.11 | 5.01 | 13.09 | 17.15 | 21.02 |
| Graz | 3.26 | 5.16 | 13.25 | 17.33 | 21.21 |
| Innsbruck | 3.30 | 5.20 | 13.28 | 17.35 | 21.22 |
| Landsack | 3.12 | 5.02 | 13.15 | 17.22 | 21.14 |
| Linz | 3.41 | 5.31 | 13.34 | 17.39 | 21.23 |
| Luzern | 3.40 | 5.30 | 13.38 | 17.44 | 21.31 |
| Salzburg | 3.17 | 5.07 | 13.19 | 17.27 | 21.17 |
| Sion | 3.11 | 5.01 | 13.13 | 17.21 | 21.11 |
| St. Gallen | 3.31 | 5.21 | 13.33 | 17.38 | 21.31 |
| Vaud | 3.00 | 4.50 | 13.05 | 17.16 | 21.06 |
| Vienna | 3.25 | 5.15 | 13.22 | 17.29 | 21.16 |
| Wörgl | 3.33 | 5.23 | 13.37 | 17.45 | 21.38 |
| Zürich | | | | | |

Abbildung 26: Gebetskalender Wien, 2014 (Quelle: Islamische Föderation)

Termin

| Termin | Tag | Al Fady | Sherraz | Ohud | Al Araf | Al Magrib | Al Haka | Hijri |
|--------|------------|---------|---------|-------|---------|-----------|---------|-------|
| 1 | Montag | 05:15 | 06:43 | 13:26 | 17:08 | 20:06 | 21:36 | 6 |
| 2 | Dienstag | 05:17 | 06:45 | 13:26 | 17:07 | 20:05 | 21:35 | 7 |
| 3 | Mittwoch | 05:19 | 06:46 | 13:25 | 17:06 | 20:03 | 21:33 | 8 |
| 4 | Donnerstag | 05:20 | 06:47 | 13:25 | 17:05 | 20:01 | 21:31 | 9 |
| 5 | Freitag | 05:22 | 06:49 | 13:25 | 17:03 | 19:59 | 21:29 | 10 |
| 6 | Samstag | 05:24 | 06:50 | 13:24 | 17:02 | 19:57 | 21:27 | 11 |
| 7 | Sonntag | 05:25 | 06:51 | 13:24 | 17:01 | 19:55 | 21:25 | 12 |
| 8 | Montag | 05:27 | 06:53 | 13:24 | 17:00 | 19:53 | 21:23 | 13 |
| 9 | Dienstag | 05:28 | 06:54 | 13:23 | 16:58 | 19:51 | 21:21 | 14 |
| 10 | Mittwoch | 05:30 | 06:55 | 13:23 | 16:57 | 19:49 | 21:19 | 15 |
| 11 | Donnerstag | 05:32 | 06:57 | 13:22 | 16:55 | 19:46 | 21:16 | 16 |
| 12 | Freitag | 05:33 | 06:58 | 13:22 | 16:54 | 19:44 | 21:14 | 17 |
| 13 | Samstag | 05:35 | 06:59 | 13:22 | 16:53 | 19:42 | 21:12 | 18 |
| 14 | Sonntag | 05:36 | 07:01 | 13:21 | 16:51 | 19:40 | 21:10 | 19 |
| 15 | Montag | 05:38 | 07:02 | 13:21 | 16:50 | 19:38 | 21:08 | 20 |
| 16 | Dienstag | 05:39 | 07:03 | 13:21 | 16:49 | 19:36 | 21:06 | 21 |
| 17 | Mittwoch | 05:41 | 07:05 | 13:20 | 16:47 | 19:34 | 21:04 | 22 |
| 18 | Donnerstag | 05:42 | 07:06 | 13:20 | 16:46 | 19:32 | 21:02 | 23 |
| 19 | Freitag | 05:44 | 07:07 | 13:20 | 16:44 | 19:30 | 21:00 | 24 |
| 20 | Samstag | 05:45 | 07:09 | 13:19 | 16:43 | 19:28 | 20:58 | 25 |
| 21 | Sonntag | 05:47 | 07:10 | 13:19 | 16:42 | 19:26 | 20:56 | 26 |
| 22 | Montag | 05:48 | 07:11 | 13:19 | 16:40 | 19:24 | 20:54 | 27 |
| 23 | Dienstag | 05:50 | 07:13 | 13:18 | 16:39 | 19:22 | 20:52 | 28 |
| 24 | Mittwoch | 05:51 | 07:14 | 13:18 | 16:37 | 19:20 | 20:50 | 29 |
| 25 | Donnerstag | 05:53 | 07:15 | 13:18 | 16:36 | 19:18 | 20:48 | 1 |
| 26 | Freitag | 05:54 | 07:17 | 13:17 | 16:34 | 19:16 | 20:46 | 2 |
| 27 | Samstag | 05:56 | 07:18 | 13:17 | 16:33 | 19:14 | 20:44 | 3 |
| 28 | Sonntag | 05:57 | 07:19 | 13:17 | 16:31 | 19:12 | 20:42 | 4 |
| 29 | Montag | 05:59 | 07:21 | 13:16 | 16:30 | 19:10 | 20:40 | 5 |
| 30 | Dienstag | 06:00 | 07:22 | 13:16 | 16:28 | 19:08 | 20:38 | 6 |

Abbildung 27: Gebetskalender Zürich, 2014 (Quelle: ImanZentrum Volketswil)

bedingt immer die gleiche Person. Frauen übernehmen diese Rolle nicht. In den Moscheen gibt es dafür ein Mikrofon, das den Ruf innerhalb der Räumlichkeiten erschallen lässt. Der Gebetsruf erfolgt auf Arabisch und umfasst viermal »Gott ist groß« (*Allāh akbar*), zweimal die Bezeugung seiner Einheit, zweimal die Bezeugung Mohammeds als seines Gesandten, zwei Aufrufe zum Gebet, zwei Aufrufe zum Heil/Seeligkeit, zwei Lobpreisungen Gottes (»Gott ist groß«) und eine Erklärung seiner Einheit.

Ist der Ruf verklungen, sammeln sich die Männer und Frauen (sofern anwesend) nach und nach in ihren jeweiligen Bereichen und verrichten, je nach Tageszeit, ihr *du'a*, die freiwilligen Bitt- oder Dankgebete. Vorher haben sie zu Hause oder in der Moschee die rituelle Waschung vollzogen. Dann erfolgt der zweite Aufruf zum Gebet (*iqāma*) und die Anwesenden stellen sich in einer Reihe Schulter an Schulter auf, um das Gebet mit seinen jeweiligen Wiederholungen der *rak'a*, den Niederwerfungen, zu verrichten. Sind nur wenige Personen anwesend, so bilden sich, wie Abbildung 25 zeigt, nur eine oder zwei Reihen. Gerade auch bei den meist in geringerer Zahl anwesenden Frauen kann dies beobachtet werden (Abb. 29). Beim Gebet ist auf die genaue Nachahmung des Imams zu achten. Der Ablauf variiert leicht je nach Rechtsschule, dies betrifft vor allem die Haltung der Arme und Hände. In dem multiethnischen ImanZentrum in Volketswil oder am Freitag, wenn Menschen unterschiedlicher Herkunft in den Moscheen zusammenkommen, kommt es durchaus einmal vor, dass verschiedene

ne Handhaltungen nebeneinander praktiziert werden. Abbildung 28 zeigt einen typischen Ablauf eines Gebets³.

Weitere Unterschiede in der Gebetshaltung sind mir in der Hinsicht aufgefallen, dass Frauen den rechten Fuß in der Sitzhaltung nicht aufgestellt haben (Tawarruk-Sitz⁴), Männer hingegen häufig schon. Je nach Auffassung sind die Gebetshaltungen von Frauen und Männern gleich bzw. variieren. Die Rechtsschulen weichen in dem einen oder anderen Punkt bzgl. der Körperhaltungen und der gesprochenen Worte voneinander ab. G. Monnot (1995: 928ff.) betont in der »Encyclopedia of Islam« zwar, dass das Gebet für alle Gläubigen gleich sei, die tatsächliche Praxis könne aber nach Region variieren. So stellt er heraus, dass in einigen Ländern wie Ägypten die Gläubigen sich stärker an die Regeln hielten als in anderen. Allerdings würde es keine ausreichenden Studien zu diesem Thema geben, um detailliertere Angaben zu machen.

Grundsätzlich ist der standardisierte Ablauf folgendermaßen: Stehend wird nach der Formel *Allāh akbar* die Sure *fātiḥa*, die erste Sure des Korans, rezitiert und noch eine weitere Sure. Daran schließen sich die Niederwerfungen (*rakʿa*) an, je nach Gebetszeit in unterschiedlicher Zahl: zwei am Morgengebet, je vier am Mittag und am Nachmittag, drei am Abendgebet sowie vier zum Nachtgebet. Sitzend wird ein Gebet gesprochen (Abb. 28) und schließlich wird am Ende ein Segensspruch an die anwesenden Gläubigen und auch an die Engel gerichtet (vgl. Wensinck & Kramers 1941: 639). Das Gebet sollte nach Möglichkeit gemeinsam in der Moschee, kann aber auch individuell verrichtet werden. Menschen mit körperlichen Einschränkungen können zur Unterstützung einen Stuhl benutzen, welcher in allen Moscheen bereitsteht.

Meinen Beobachtungen zufolge bewegen sich Kinder oft ungehindert zwischen den Betenden. Manche machen erste Versuche, selbst die Bewegungen mitzumachen, andere spielen zwischen den Reihen. Auf Nachfrage, ob das die Menschen nicht störe, erfuhr ich, dass auch der Prophet Mohammed es zuließ, wenn die Kinder auf seinen Rücken kletterten, während er betete. Dies werde als Vorbild genommen. Allerdings ist im Islamischen Zentrum Wien ein gesonderter Gebetsraum für Mütter und Kinder eingerichtet, so dass die übrigen Frauen ihr Gebet ungestört verrichten und der Predigt zuhören können.

-
- 3 Detaillierte Ausführungen zum Gebet und den Unterschieden bei den Rechtsschulen finden sich bei Wensinck & Kramers (1941). Die genauen Regelungen zum Gebet sind vielfältig und werden je nach Rechtsschule teilweise unterschiedlich gesehen. So gibt es Zeiten, zu denen das Gebet nicht verrichtet werden darf und auch Zeiten, in denen kein freiwilliges Gebet verrichtet wird. Wie und in welcher Form ein Gebet nachgeholt werden kann, wird ebenfalls unterschiedlich ausgelegt.
- 4 Diese Art des Sitzens bezieht sich auf eine Sunna des Propheten und wird nur in den Gebeten mit zwei *rakʿa* praktiziert.



Abbildung 28: Gebetshaltungen (Quelle: Breuilly et al. 2005: 77).

Die Rolle des Vorbeters, des *Imams*, kann prinzipiell jede angesehene Person übernehmen, die in der Durchführung der *ṣalāt* bewandert ist. So schreiben Wensinck & Kramers, dass in der zaiditischen Tradition auch von Frauen als Imaminnen die Rede ist (vgl. Wensinck & Kramers 1941: 641). In Moscheen in der Schweiz und in Österreich ist mir allerdings nicht bekannt, dass Frauen für die Versammelten das Gebet anleiten⁵. Es ist allerdings nicht ungewöhnlich, dass jemand die Vertretung des festangestellten Imams übernimmt, während dieser beispielsweise Urlaub hat, wie ich bei meinem Besuch in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien miterlebt habe (W_Prot_10), oder wenn während des Ramadan junge Besucher aus Saudi-Arabien die Rolle des Vorbeters übernehmen, wie beobachtet im ImanZentrum Volketswil (ZH_Prot_22). Jedoch gewährleistet ein angestellter Imam die Regelmäßigkeit des fünfmaligen Gebets und erfüllt noch weitere Funktionen wie den Koran- und Religionsunterricht für Kinder oder das Angebot von Seelsorge, worauf später noch eingegangen wird (siehe Kap. 5.3 und 5.5.4).

An den Wochenenden sind die Aktivitäten wie der Religions- und Koranunterricht den Gebetszeiten angepasst. So ist der Beginn einer Veranstaltung häufig mit »nach dem Abendgebet« oder Ähnlichem angegeben. Die von mir besuchten Moscheen sind unter Tags geöffnet, so dass jederzeit die Möglichkeit besteht, das Gebet individuell zu verrichten. Es gibt jedoch auch Moscheen, die die Räume nur zu den Gebetszeiten öffnen oder auch nur zu den Gebetszeiten ab *‘aṣr*, weil sie sich z.B. keinen festangestellten Imam leisten können. Andere sind nur zum Freitagsgebet geöffnet oder sie sind geöffnet, aber es ist kein Imam da und Laien führen gemeinsam das Gebet durch.

Das Freitagsgebet und andere Festgebete

Dem Freitagsgebet (*ṣalāt al-ġum‘a*) kommt eine besondere Bedeutung zu, ist die Verrichtung in der Moschee doch eine besondere religiöse Pflicht für alle männlichen Muslime. Die Zeit des Freitagsgebets ist grundsätzlich die Zeit des Mittagsgebetes und ebenfalls variabel. Viele der von mir besuchten Moscheen haben jedoch fixe Gebetszeiten für den Freitag, die sich nur zwischen Sommer- und Winterzeit unterscheiden. Das ImanZentrum in Volketswil hat 2015 zwei Gebetszeiten (12:30 und 13:45 Uhr) eingeführt, um den Andrang der Gläubigen zu bewältigen. Für Frauen ist das Gebet empfohlen, aber keine Pflicht. Wie später noch ausgeführt wird, wird jedoch weibliche Gebetspraxis in den Moscheen unterschiedlich gehandhabt. Dem Freitagsgebet geht eine Predigt, die *chuṭba*, voraus, welche in den von mir besuchten Moscheen mehr oder weniger ausführlich ausfällt. Sie wird von einem *chaṭīb* (Prediger) von der Kanzel (*minbar*) gesprochen,

5 In der Berliner Ibn Ruschd-Goethe-Moschee leitet Seyran Ateş als einzige weibliche Imam in Deutschland das Gebet an.

welcher üblicherweise der Imam der Moschee ist. Inhaltlich bezieht sich die Predigt »je nach aktuellem Anlass auf gesellschaftspolitische Themen, historische und nationale Ereignisse oder religiös-moralische Anweisungen« (Ceylan 2010). Themen die mir begegnet sind, sind beispielsweise »Dankbarkeit gegenüber Allah«, »die Zunge«, d.h. über andere zu reden, die Besonderheit bestimmter Tage im Ramadan oder die Bedeutung des Koranlesens im Ramadan. Ceylan kommt zu der Einschätzung, dass »die Themen der Predigt in den meisten Fällen kaum die Lebenswirklichkeit der Gemeinden« widerspiegelt und die Zuhörenden die *chutba* meist »zähneknirschend über sich ergehen lassen« (ebd.). Beim anschließenden Gebet werden abweichend vom normalen Mittagsgebet zwei statt vier *rak'a* verrichtet. Des Weiteren werden die Koranverse laut rezitiert, wohingegen sie während der Woche leise gesprochen werden.

Daneben gibt es zwei wichtige Festgebete zum *ʿid al-fitr* (türk. *ramazan bayramı* »Ramadan-Fest« oder *seker bayramı* »Zuckerfest«) am Ende des Ramadan und zum *ʿid al-aḏḩā*, dem Opferfest zum Höhepunkt der *ḩaġġ*. Während des Ramadan wird nach dem regulären Nachtgebet das *ṣalāt at-tarāwīḩ* abgehalten⁶.

Am Freitagsgebet oder im Monat Ramadan sind die Moscheen weitgehend überfüllt. Gerade freitags entsteht ein regelrechter Stau beim Verlassen der Gebetsräume, da die meist männlichen Gläubigen zügig zum Arbeitsort zurückkehren wollen. Nach dem Gebet bleiben bisweilen aber auch noch einzelne Personen für *du'a*, lesen den Koran, treffen sich zum Tee oder zu anderen Aktivitäten.

5.2.3 Weibliche Gebetspraxis in Moscheen

Die vorausgegangen Ausführungen bezogen sich zwar auf die Gebetspraxis in Moscheen im Allgemeinen. Sucht man jedoch eine Moschee zu Gebetszeiten auf, so wird der Besucherin und dem Besucher wahrscheinlich als eines der ersten Dinge auffallen, dass das Gebet nach Geschlechtern getrennt verrichtet wird⁷ (vgl. Kraft 2002; Beinbauer-Köhler 2009). Daher ist es wichtig, die Nutzung von Moscheen durch Frauen gesondert zu betrachten. Die Verfügbarkeit eines Bereiches für Frauen spielt eine zentrale Rolle, ob sie Moscheen zum Gebet aufsuchen oder nicht. Auch hier also spielen materielle Voraussetzungen in Form physischer Möglichkeitsräume eine wichtige Rolle für das Handeln.

Die beiden großen Moscheen, das ImanZentrum Volketswil und das Islamische Zentrum Wien, haben für Frauen eine Empore, so dass sie ebenfalls mit

6 An dieser Stelle muss es bei der Nennung der Gebete bleiben, da ich selbst, ausgenommen das Nachtgebet im Ramadan, nicht daran teilnehmen konnte.

7 Durch mein »Frausein« war es mir möglich, sowohl dem Gebet der Männer als auch der Frauen beizuwohnen. Jedoch konnte ich mich in den Frauenbereichen viel leichter bewegen und wurde von den männlichen Vereinsrepräsentanten auch häufig zu den Frauen geschickt. Deshalb gibt es eine Ungleichheit bzgl. meiner Beobachtungsmöglichkeiten.

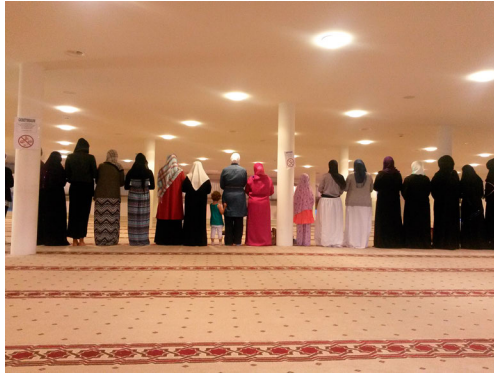


Abbildung 29: Frauen beim Freitagsgebet, ImanZentrum Volketswil, 2014.

den Männern in einem Raum beten, jedoch nicht unbedingt gesehen werden können. Im Unterschied zum ImanZentrum, wo die Empore sehr vielen Frauen Platz bietet (Abb. 29), ist sie im Islamischen Zentrum relativ schmal, so dass sie am Freitagsgebet nicht ausreicht. Hinzu kommt, dass am Freitag praktisch jeder Zentimeter der Moschee durch Männer genutzt wird, d.h. der Vorplatz, die Eingangshalle, das Untergeschoss, der Versammlungsraum und auch die Empore. Für Frauen stehen dann zwei Räume in einem angrenzenden Nebengebäude zur Verfügung, von denen der Kleinere von Frauen mit Kindern belegt wird. Auch hier ist aufgrund des vergleichsweise großen Andrangs die Lage sehr beengt. In den bosnischen Moscheen Gazi Husrev-beg und Schlieren ist es üblich, dass Frauen sich im hinteren Bereich des Gebetsraums aufhalten, welcher gegebenenfalls dann durch durchsichtige Vorhänge abgetrennt ist (Abb. 30)⁸.

Die verbreitetste Lösung für die Geschlechtertrennung in der Moschee ist der separate Raum für Frauen, der zu allen Gebetszeiten von ihnen genutzt wird. Dies ist der Fall in der Albanischen Moschee (Abb. 31) und der Blauen Moschee in Zürich wie auch in der Ulu Camii in Wien und am Freitagsgebet in der Moschee Gazi Husrev-beg und im Islamischen Zentrum. Eine solche Regelung habe ich darüber hinaus in vielen anderen von mir besuchten Moscheen vorgefunden. Als Grund für diese Lösung wird angegeben, dass einfach zu wenig Platz sei und aufgrund der Verpflichtung der Männer zur Teilnahme am Freitagsgebet der ganze Platz im Gebetsraum benötigt werde. Abhilfe wird dadurch versucht zu schaffen,

8 Am Freitagsgebet oder bei größeren Versammlungen werden in der Moschee Gazi Husrev-beg auch die Räume im Obergeschoss benutzt, wo Frauen und am Freitagsgebet oder bei größeren Veranstaltungen auch Männer durch Audio- und Videoübertragung dem Gebet folgen können.



Abbildung 30: Frauenbereich, Moschee Gazi Husrev-beg, Wien 2014.



Abbildung 31: Frauengebetsraum, Albanische Moschee Zürich, 2014.

dass eine Video-Übertragung installiert wird⁹, wie Abb. 31 zeigt. Der Bildausschnitt der Kamera ist hier auf den Imam gerichtet, dessen Gebetsperformanz zur Orientierung dienen soll¹⁰.

Wie die räumliche Trennung umgesetzt wird, ist also sehr unterschiedlich und auch, ob Frauen überhaupt das Gebet in der Moschee verrichten. Beim Freitagsgebet wird dies deutlich, wenn z.B. in der Albanischen Moschee in Zürich oder der Moschee Gazi Husrev-beg keine Frauen anzutreffen sind.

Allerdings gibt es auch Moscheen, die keine Frauenbereiche haben, wie Leyla im Interview berichtet. Dies hat zur Folge, dass sie nicht gemeinsam mit ihrem Mann die Moschee zum Gebet besuchen kann. Sie führt dies auf die Gewohnheit pakistanischer Frauen zurück, die Moschee nicht zum Gebet aufzusuchen.

[...] weil bei den Pakistanern gibts eben kein Frauenabteil. Sonst würde ich sicher auch gern (unverst.) mit ihm gehen. Aber da gibts wirklich für die Frauen einfach keinen Platz. Es ist so eng. Und die pakistanischen Frauen in Pakistan die gehen grundsätzlich NIE in die Moschee. Aber eigentlich NIE oder praktisch nie. Aber die schwi/ oder die wo dann in der Schweiz leben, die pakistanischen Frauen, die gehen dann. Aber daa leider habens bis jetzt (schnalzt) halt noch keinen Vorhang oder kein Abteil für die Frauen eingerichtet. Also einfach wirklich aus Platzgründen hauptsächlich oder auch eben aus Mangel an Interesse von den pakistanischen Frauen. #00:41:54-3#

(Leyla)

Neben der Begründung durch die räumliche Enge bringt Leyla auch eine Kulturalisierung vor. Sie unterscheidet dabei aber zwischen den pakistanischen Frauen in Pakistan, die eben nicht in die Moschee gehen, und jenen hier. Leyla korrigiert sich selbst, möchte erst »schwiizer Frauen« sagen, schwenkt aber dann um auf die pakistanischen Frauen, die in der Schweiz leben. Daher wird nicht ganz klar, ob sie letztendlich meint, dass auch die pakistanischstämmigen Frauen in der Schweiz in die Moschee gehen möchten, oder nur Schweizer Konvertitinnen. Sie scheint aber selbst unsicher zu sein, warum es keine Lösung für die Frauen gibt: wegen der fehlenden Praxis der pakistanischen Frauen oder wegen der räumlichen Enge. Schließlich ist es aber so, dass die räumlichen Gegebenheiten ihr die Partizipation an religiöser Praxis in der Moschee, in die ihr Mann geht,

9 Diese funktioniert jedoch nicht immer, wie ich mehrfach beobachten konnte.

10 Als das Foto aufgenommen wurde, waren jedoch außer mir nur zwei Mädchen anwesend und keine weiteren Frauen. Es schien, als wäre die Video-Übertragung nur für mich aufgebaut worden. Die Möglichkeit, per Video-Übertragung am Gebet teilnehmen zu können, scheint daher nicht allein ausschlaggebend für die Anwesenheit von Frauen zu sein. Hierfür müssen noch andere Gründe vorliegen.

unmöglich machen. Denkbar sind für Leyla sogar verschiedene Maßnahmen für eine Separierung wie ein »Vorhang« oder »ein Abteil«, sprich ein separater Raum.

Andernorts konnte ich beobachten, dass obgleich es Platz gäbe und auch die Möglichkeit einer Video-Übertragung bestünde, Frauen trotzdem nicht am Freitagsgebet teilnehmen. Besonders augenfällig war dies in der Albanischen Moschee in Zürich, aber auch in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien. Die Interviewpartnerin Mira begründet die Abwesenheit von Frauen ebenfalls mit einer kulturalisierten Erklärung, nämlich dass es für albanische Frauen nicht üblich sei, am Gebet teilzunehmen. Sie berichtet von folgenden Erfahrungen:

Nein, also Freitagsgebet praktisch nicht, also nicht, dass ich wüsste. Ich glaube dafür würde erstens der Raum fehlen und ich glaub es ist auch nicht so etabliert in der Kultur. Ich weiß es nicht. Ich war jetzt zum Beispiel, im Januar war ich in (Name des Landes). Und das ist ja ein muslimisches Land. Aber ich hab da Freiwilligenarbeit geleistet und die Gastmutter die ging auch jeden Freitag zum zum Freitagsgebet. Das war irgendwie so kulturell, das war normal, dass man auch als Frau geht. Und bei uns Albanern/ also da hab ich mir gedacht: OH, OK! Und dann ist mir erst aufgefallen, eigentlich nur bei uns ist es anders. Dass bei, dass es bei uns nicht so ja, nicht so, nicht so nor/ also ja nicht so der Standard. #00:31:41-7#

(Mira)

In der Reflexion über die kulturelle Prägung ihrer religiösen Praxis stellt sie ihre tradierten Verhaltensweisen in Frage. Interessant ist hier, dass sie dies aufgrund eines Auslandsaufenthaltes tut und nicht, weil sie die Erfahrung mit anderen Musliminnen in der Schweiz gemacht hat. Mira hat die Tradition, dass albanische Frauen nicht in die Moschee zum Beten gehen, von ihrer Mutter übernommen (»bei uns«). So hat sich für sie Moschee als ein geteilter Erfahrungsraum institutionalisiert, in dem Frauen beim Gebet nicht vorkommen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass albanischstämmige Frauen die Moschee grundsätzlich nicht aufsuchen. Zum Unterricht, zu sozialen Aktivitäten sowie zu Festgebeten sind auch Frauen in der Moschee anzutreffen. Diese Aktivitäten finden in den von mir beobachteten Fällen nach Geschlechtern getrennt statt und sind dann auch an ein gemeinsames Gebet gekoppelt.

Während Leyla und Mira für die Abwesenheit von Frauen eine kulturelle Begründung finden, liegt sie für den Interviewpartner Adnan an religiösen Vorgaben.

[...] auf dem Moschee, wir sehen mehrere Frauen/ also mehrere MÄNNER anstatt Frauen, oder Frauen siehst du ab und zu nicht, das ist dadurch, dass im religiös ähh her sozusagen, religiöse Pflichten, Frauen sind nicht verpflichtet, das Gebet im Gemeinschaft zu verrichten (.), sondern, nur die Männer sind ja verpflichtet, Gebete in Gemeinschaft zu verrichten, sondern Frauen können zu Hause das ma-

chen (.) >so ist die Überlieferung durch unseren Propheten.

[...]

und durch das] und durch das sozusagen, Moscheen sind geblieben so MÄNNERSACHE sozusagen, oder? Weil, die Männer sind ja verpflichtet in Moscheen (.) das Gebet Gemeinschaft zu verrichten, und durch das sind sie ja meistens wo da sind
#00:34:56-7#

(Adnan)

Das Argument, dass Frauen das Gebet zu Hause verrichten könnten, wohingegen Männer verpflichtet seien, in der Moschee zu beten, ist weit verbreitet. Durch den Rekurs auf die »Überlieferung des Propheten« verleiht Adnan dem Argument mehr Gewicht. Die Moschee ist »Männersache«, weil das Gebet in der Moschee für Männer verpflichtend ist. So wird die Moschee mit dem Gebet gleichgesetzt und liefert damit die Begründung für das Fehlen von Frauen in der Moschee im Allgemeinen (siehe auch Kap. 5.5.3). Diese Argumentation führt in der Praxis dazu, dass für Frauen wenig Platz zum Beten da ist, bzw. dass sie den Raum, der für sie vorgesehen ist, an die Männer abtreten müssen, was vor allem am Freitagsgebet der Fall ist. Der Interviewpartner Mesut beschreibt die räumliche Situation in seiner Moschee am Freitag.

Mesut: Also Freitagsgebet sind circa vierhundert Leute. #00:01:31-1#

I¹¹: Ahhh. #00:01:32-6#

Mesut: ja. mindestens. #00:01:32-6#

I: Und die haben dort alle Platz? Nein, oder? #00:01:34-1#

Mesut: Ja. Oben, unten, wir haben noch nämlich oben [das ist der Frauengebetsraum A.d.V.] dann oben noch eine RECHTS, dann unten im Keller, dann müssen wir dann, wenns zu viele sind, müssen wir auch im Lebensmittelgeschäft Platz machen. #00:01:44-5#

(Mesut)

Der Verweis, dass sogar das Lebensmittelgeschäft genutzt werden muss, soll mir als weiblicher Interviewerin vermutlich andeuten, dass man keine andere Wahl hat, als den Raum der Frauen mitzubelegen. Weiter führt Mesut im Interview aus, dass die räumliche Situation in der Moschee es gar nicht zulassen würde, mehr Platz für die Frauen einzurichten, auch wenn man das wollte¹².

Während meine männlichen Interviewpartner das Fehlen der Frauen mit religiöser Pflicht und räumlichem Mangel begründen, führen die weiblichen In-

11 Interviewerin.

12 Hier schwingt bereits eine Erwartungserwartung mit, nämlich dass ich als »Teil der Mehrheitsgesellschaft« davon ausgehe, dass Frauen in Moscheen schlechter gestellt sind. Die Antwort widerspiegelt den Diskurs über die Stellung von Frauen im Islam

interviewpartnerinnen kulturelle Traditionen an. Das Beispiel von Leyla zeigt allerdings, dass der Wunsch nach dem gemeinsamen (Freitags-) Gebet in der Moschee und auch gemeinsam als Familie vorhanden ist. Eine Reduktion auf religiöse oder kulturelle Gepflogenheiten allein greift daher zu kurz, denn in den Moscheen, wo es Platz für Frauen gibt, waren auch meist mehr Frauen anwesend¹³. Damit wird die religiöse Begründung in Frage gestellt.

Daher ist es naheliegend, dass sich im Hinblick auf die weibliche Gebetspraxis die Größe der Räumlichkeiten zentral auswirken, denn die Größe ist für Möglichkeiten der Umsetzung der Geschlechtertrennung entscheidend (vgl. auch Stöckli 2014). Bei Gesprächen im ImanZentrum Volketswil deutete es sich entsprechend an, dass Frauen gerade wegen der Größe der Moschee und der Frauenempore in die Moschee kommen, auch wenn sie dafür ggf. weiter anreisen müssen. Als ich dort einige Male am Freitagsgebet teilnahm, lag die Anzahl der Frauen durchschnittlich etwa bei zehn Prozent der Anzahl der Männer. Am Freitagsgebet im Islamischen Zentrum Wien waren die beiden Frauengebetsräume bis zum letzten Platz gefüllt, wenngleich auch hier prozentual gesehen weit weniger Frauen anwesend waren als Männer. Dies lässt darauf schließen, dass dort wo es Platz für sie gibt, Frauen durchaus am Gebet und besonders auch am Freitagsgebet teilnehmen, wenn auch nicht in so großer Zahl wie Männer.

Die genannten unterschiedlichen räumlichen Lösungen legen nahe, dass zwar die Geschlechtertrennung beim Gebet ein Muss ist, die Art und Weise der Umsetzung jedoch einem Aushandlungsprozess unterliegt, der von verschiedenen Faktoren beeinflusst wird. Gerade wenn unterschiedliche Vorstellungen aufeinandertreffen, wird die vermeintliche Selbstverständlichkeit herausgefordert. Dies kann innerhalb einer ethnisch homogeneren Moscheegemeinschaft der Fall sein, wird jedoch am deutlichsten bei Moscheen, deren Publikum sich aus Menschen unterschiedlicher Herkunft zusammensetzt. Ein sehr gutes Beispiel dafür ist das ImanZentrum Volketswil: Hier treffen Menschen aufeinander, deren Erwartungen und Gewohnheiten durch unterschiedliche Traditionen geprägt sind. Diese unterschiedlichen Erwartungen kristallisierten sich an der Frage des Materials der Balustrade für die Frauenempore (Abb. 13 in den Kurzbeschreibungen). Dabei ging es im Kern darum, wie viel die Frauen sehen und gesehen werden sollen. Im Verlauf der Diskussion wurden Materialien besprochen, die komplett die Sicht nach unten und von unten nach oben versperren, solche die zwar den Blick von oben nach unten, aber nicht umgekehrt erlauben, sowie komplett durchsichtige Lösungen. Die anfängliche Variante mit durchsichtigem Glas wurde von einigen Frauen nicht akzeptiert, da es zulassen würde, dass Männer sie von unten nach oben sehen könnten. Ein Bestandteil der Diskussion war auch, ob die Frauen den

13 Siehe auch die feministische Kritik an den räumlichen Verhältnissen in Moscheen und der Marginalisierung von Frauen im Film »Me and the Mosque«.

Imam sehen müssten, um die Abfolge des Gebetes korrekt zu verrichten. Nach Diskussionen wurde nun eine Milchglasvariante gewählt, um möglichst vielen Frauen die Teilnahme am Gebet zu ermöglichen. Letztendlich zeigt die Praxis, dass sich die Frauen nun in einer Reihe mit einem großen Abstand zur Balustrade formieren. So können sie von unten nicht gesehen werden und auch selbst nicht nach unten sehen. Der Wunsch bzw. die Pflicht, in einer gemeinsamen Reihe zu stehen, führt also wiederum zu einem Kompromiss. Räumlich-strukturell ist also die Möglichkeit für verschiedene Praxen gegeben, das Handeln ist aber davon entkoppelt (decoupling), was darauf hindeutet, dass hier divergierende Erwartungen nicht vereint werden konnten.

An diesem Beispiel zeigt sich zum einen, wie sich räumliche Geschlechtertrennung und die Gebetspraxis überschneiden und gegenseitig beeinflussen. Zum anderen wird deutlich, dass Geschlechtertrennung und Gebetspraxis keine unveränderlichen Institutionen sind, sondern vielmehr einem Aushandlungsprozess unterliegen, in den unterschiedliche Publikumserwartungen einfließen. Die unterschiedlichen Formen der Geschlechtertrennung sind auf die kulturelle Diversität des Islam zurückzuführen. Damit unterliegen die normgebenden religiösen Grundlagen in Bezug auf die Geschlechtertrennung bis zu einem gewissen Grad einem Interpretationsspielraum. Der konjunktive geteilte Erfahrungsraum, zu dem die »Moschee« gehört, ist im Bezug auf die Ausgestaltung der Geschlechtertrennung wandelbar und bedarf einer immer wiederkehrenden Aushandlung und Reproduktion.

5.2.4 Ethnische Zugehörigkeit versus Alltagstauglichkeit

Die ausgesuchten Fälle sowie die Darstellungen in Kapitel 3 weisen eindeutig auf die nach wie vor verbreitete Form der Moschee als ethnisch-nationale Gemeinschaft hin. Gleichzeitig aber scheint die Praxis in den Moscheen durch lose Zugehörigkeit und pragmatische Nutzung bestimmt zu sein, die vor allem durch räumliche Faktoren beeinflusst sind. Es lohnt daher noch einmal ein genauerer Blick auf die dahinter stehenden Logiken zu werfen.

Räumliche Faktoren

Die Vorstellung der untersuchten Moscheen in Kapitel 4.4 hat bereits gezeigt, dass die Moscheen räumlich ganz unterschiedlich verteilt sind. Einige befinden sich an den Peripherien, andere mitten in Wohnquartieren. Aufgrund der häufig eingeschränkten finanziellen Möglichkeiten stehen ihnen oft nur die »günstigeren« Gebäude bzw. Stadtteile offen. Dies führt unter anderem zu einer gewissen Unsichtbarkeit der Moscheen, die oftmals nur durch eine Plakette an der Tür identifizierbar sind (vgl. u.a. C. Monnot 2016; Schuller 2013; Heine et al. 2012).

Auf Seiten der Mitglieder und Besucherinnen und Besucher ist die räumliche Lage in hohem Maße dafür verantwortlich, wann und wo das Gebet verrichtet wird. Die von mir besuchten Moscheen können dabei in zwei Gruppen eingeteilt werden: Stadtteilmoscheen, die in einem Wohnviertel liegen und die von vielen Besucherinnen und Besuchern zu Fuß erreicht werden können, und Moscheen in der Peripherie, die extra angefahren werden müssen. Die beiden Karten Abbildung 5 und Abbildung 15 in Kapitel 4.4 geben die Lage der Moscheen wieder. Zu den Stadtteilmoscheen können die Blaue Moschee in Zürich und die Ulu Camii sowie die Moschee Gazi Husrev-beg gezählt werden. Moscheen in der Peripherie sind das ImanZentrum Volketswil sowie das Islamische Zentrum Wien. Diese Großbauten liegen nicht in Wohngebieten und müssen mit dem Auto oder öffentlichen Verkehrsmitteln angefahren werden. Sie haben deshalb auch ein relativ großes Einzugsgebiet. Die Albanische Moschee in Zürich ist zwischen diesen beiden Typen zu verorten. Sie liegt in einem Stadtteil, in dem sich Wohn- und Gewerbegebiet mischen, jedoch reisen die Besucherinnen und Besucher eher von weiter her an, weshalb auch sie ein großes Einzugsgebiet hat.

Bei einem Blick auf die zwei unterschiedlichen Städte ist schnell zu sehen, dass in Wien die Moscheen viel häufiger in Wohngebieten zu finden sind als in Zürich, wo sie stärker an der Peripherie angesiedelt sind (vgl. auch M. Baumann & Tunger-Zanetti 2010: 161). Dies ist selbstverständlich nur als Tendenz zu beschreiben, da im Rahmen dieses Projektes keine Religionenkartographie durchgeführt wurde und eine solche für Zürich nicht vorliegt. In Zürich ist der städtische Raum jedoch in den letzten Jahren stark umkämpft und dies dürfte zu sehr hohen Immobilienpreisen geführt haben, welche von den Vereinen nicht bezahlt werden können.

Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Peripheriemoscheen während der Woche keine Besucher hätten. Gerade Menschen, die sie auf dem Weg zur Arbeit passieren oder in der Nähe arbeiten, sind vor oder nach der Arbeit zum Gebet anzutreffen. In der Albanischen Moschee in Zürich wurde besonders die Bedeutung des gemeinsamen Gebets am Morgen betont, das vor der Arbeit verrichtet wird.

Folgender Interviewausschnitt verdeutlicht die Bedeutung der Lage der Moscheen für die religiöse Praxis:

Aha, ja gut, also (...) Bedeutung, jetzt genau diese Moschee da hats net so, sozusagen große Moschee, weil, ich gehe auch/ ich wohne ja in (Name des Wohnortes), und ich gehe öfter, sagen wir so, in eine Moschee in (Name des Wohnortes), und das ist ja bosnische JAMAT, bosnische Herkunft, anstatt hier sozusagen, weil dort bin ich/ wohne ich in der Nähe sozusagen, oder? Und auch komme ich her wirklich, wenn ich von Arbeit zurückkomme, weil jetzt meine Arbeit ist hier in (unverst.) oder? Im Rück/, Zurückweg sozusagen, wenn, wenn da äh Gebetszeit

ist, dann halte ich halt, dann mache ich das Gebet, und dann fahre ich wieder nach Hause, oder? Äh, das ist eben, die ÖRTLICHKEIT verbindet dich mit, mit den Moscheen, net dass sie sagen, dass jetzt da ist irgend besonders, und irgendeine Moschee, ist nicht das was man da hat, nein, das nicht, sondern einfach wirklich abhängig von Örtlichkeiten, wie man sich, oder wo man wohnt. #00:51:18-0#

(Adnan)

Adnan wohnt recht weit von der Moschee, in der er Mitglied ist, entfernt. Seine Mitgliedschaft bedeutet nicht, dass er auch immer dort betet, sondern die Lage der Moschee ist für ihn ausschlaggebend. So geht er häufig in der Nähe seines Wohnortes in eine Moschee. Dass diese eine bosnische Moschee ist, stört ihn nicht. Die räumliche Lage und Erreichbarkeit ist entscheidender für seine religiöse Praxis. In seine Moschee geht er dann, wenn es sich auf dem Weg von oder zur Arbeit anbietet, und, wie er später noch ausführt, am Wochenende. Zugehörigkeit und Verbindung zur Moschee ist bei Adnan eine räumliche Frage.

In typischen Stadtteil-Moscheen wie der Moschee Gazi Husrev-beg oder der Blauen Moschee halten sich auch während der Woche häufig männliche Rentner auf und trinken Tee zwischen den Gebetszeiten (W_Prot_10). Die religiöse Pflicht wird dabei mit dem Sozialen verknüpft. Auch die Gesprächspartnerin Mevlida beschreibt im Interview, wie wichtig für sie der Besuch der Moschee ist, jetzt wo ihre Kinder weit weg wohnen. Sie schätzt, dass sie die Moschee zu Fuß erreichen kann.

Ich kann zu Fuß, das @ist für mich wichtig@, dann kann ich, ich muss nicht schnell machen oder, oder fah/ oder Fahrschein kaufen, dass ich gehe, Moschee zu besuchen, oder, oder, oder irgendwelche Frauen so irgendwie treffen, reden [...]. #00:38:16-6#

(Mevlida)

Auch für sie steht die Zugehörigkeit mit der räumlichen Nähe der Moschee in Zusammenhang und es verbinden sich religiöse Praxis und Soziales, was sie durch »treffen« und »reden« andeutet. Ähnliches berichtet Mehmet, ein Mitglied der Blauen Moschee in Zürich, der erzählt, wie er, da er nun näher an der Moschee wohnt, dort auch mehr Zeit hier verbringen und sich stärker engagieren kann:

[...] ich war eben bisschen weit weg von da gewohnt, äh, etwa acht Kilometer //aha, ok//, ja, und jetzt seit elf Jahre bin ich in die Nähe, und mit dem Imam und mit die Leute dann mehr, mehr Zeit da in die Moschee kommen, und auch äh, den Kontakt mit dem Imam, und der hat mit empfohlen da zum Verein kommen, und dann äh, äh ich bin auch dabei [...]. #00:02:24-7#

(Mehmet)

Die Nähe der Moschee zu seinem neuen Wohnort macht es für ihn möglich, öfter in die Moschee zu kommen und sich auch als eines der sieben Vorstandsmitglieder und zeitweise als Vereinspräsident zu engagieren.

Neben der Lage der Moschee sind auch räumliche Faktoren innerhalb der Moscheen bedeutend für die religiöse Praxis. Dies hat sich bereits für die Frauen gezeigt. An Freitagen sind die Moscheen häufig so überfüllt, dass es zu Engpässen innerhalb der Moschee, aber auch bei den Parkplätzen kommt. Denn an diesem Tag kommen nicht nur die formalen Mitglieder einer Moschee zusammen, sondern auch viele Personen, die in der Umgebung der Moschee arbeiten. Weitere Zeitpunkte, zu denen die Moscheen an ihre räumlichen Grenzen stoßen, sind darüber hinaus die Gebete während des Ramadan sowie die Festgebete. Zu Letzteren werden häufig separate Räumlichkeiten wie Turnhallen angemietet, um dem Andrang Herr zu werden. Im Interview beschreiben der Imam Fatih Toygun der Ulu Camii in Wien und Mesut, ein Mitglied des Vereinsvorstandes, die Situation folgendermaßen:

Mesut: Also im Ramadan [genau, mindestens fünfhundert. Manchmal ist es so, dass man über die Straßen auch] #00:02:00-1#

I: nein, oh (lacht) [#00:02:00-1#

Mesut: genau, also so viel Platz #00:02:02-6#

I: ist nicht #00:02:05-0#

Mesut: Also wir versuchen, soweit es geht Platz zu machen. #00:02:07-6#

F. Toygun: (unverst.) olsa çok daha kalabalık olur [Übersetzung: wäre, wäre noch mehr Andrang] #00:02:09-9#

Mesut: mhm. Also wenn wir noch genug Platz hätten, wärens natürlich also sicherlich viel mehr Leute da. Weil es ist halt für maximal fünfhundert. #00:02:20-3#

(F. Toygun, Mesut)

Die Gesprächspartner vermuten, dass noch mehr Menschen kommen würden, wenn die Moschee größer wäre. Die räumliche Situation wird hier als einschränkend für die Reichweite der Moschee betrachtet. Damit rücken die Vorteile einer Lage in der Peripherie in den Blick, da beispielsweise in Industriegebieten am Wochenende keine Anwohner durch Lärm und parkende Autos gestört werden. Gleichzeitig können diese Orte oft schlechter zu Fuß oder mit öffentlichen Verkehrsmitteln erreicht werden und die Moscheen bleiben weitgehend unsichtbar und im Stadtbild marginalisiert. Auch nutzen die Mitglieder die Moscheen weniger für soziale Zwecke. Räumliche Aspekte stellen damit einen erheblichen Einfluss auf das Handeln in Moscheen dar.

Pragmatische Lösungen

Menschen, die nicht in der Nähe der Moschee wohnen oder arbeiten, in der sie Mitglied sind, behelfen sich damit, dass sie andere Moscheen aufsuchen. Im Interviewausschnitt oben berichtet Adnan bereits, wie er die bosnische Moschee am Wohnort aufsucht. Auch Nedzad sucht sich gelegentlich einen anderen Ort zum Beten:

Ich besuche die [die andere bosnische Moschee a.d.V.] auch, wenn ich in der Nähe/ es ist jetzt auch so, wenn ich irgendwo bei einer Moschee in der Nähe bin, gehe ich nicht zu meiner Moschee oder dort wo ich Mitglied bin, sondern gehe ich dort hin. Wenn ich also beim 16.¹⁴ in der (Name der Straße) in der Nähe bin, dann, gehe ich gleich dort hin beten, dann ist das schon Gebetszeit. Das ist jetzt nicht so, dass ich immer (.) in meine, dort wo ich Mitglied bin dort hingehen muss. Nicht nur ich, sondern alle, alle machen das so. #00:12:13-5#

(Nedzad)

Für Nezdad besteht keine Notwendigkeit, ausschließlich »seine Moschee« zu besuchen. Er besucht auch andere bosnische Moscheen. Die Mitgliedschaft in einem Moscheeverein ist nicht dafür ausschlaggebend, ob Nezdad das Gebet dort verrichtet, sondern die geographische Nähe. Dieser Vorzug der Praktikabilität vor der formalen Zugehörigkeit wurde in den Interviews von vielen Menschen beschrieben und ich konnte dies auch bei meinen Vor-Ort-Besuchen beobachten. Auch im oben zitierten Interview mit Adnan hat sich angedeutet, dass sich die Verbundenheit mit einer Moschee über ihre räumliche Lage ergibt – zumindest was die Gebetspraxis anbelangt. Das Gebet ist eine religiöse Pflicht, deren Erfüllung im Vordergrund steht, unabhängig von Fragen ethnischer Zugehörigkeit zu einer Moschee. Entsprechend beschreibt Adnan, wie er sich nach und nach mehr in der Moschee engagiert hat, aber für ihn zu Beginn vor allem die Pflichterfüllung im Vordergrund stand:

Ja, net von Anfang an, bin ich net so voll äh hier konzentriert, sondern hab ich meine, meine Pflicht da (.) erledigt sozusagen, oder? die Gebete, Freitagsgebete werden das ähhh Sonntagsunterricht was ma da haben und und so. Und mit dem Zeit immer wieder mit der Kollegenschaft da kennengelernt und äh verbreitet und dann @immer wieder so@. Da ist ja so ne Art von Ritual oder Routine dann passiert. Oder weil man bei uns/ oder wenn Sie mal eine islamische Land oder Dorf oder Stadt dann sehen, dann sehen Sie, dass in jede Quartier oder so es gibt eine, eine Moschee, das wird erst täglich von äh, von die Besuchenden besucht, oder? Also die, wo das äh (.) Gebet fängt ja mit dem, mit dem Gemeinschaft das zusammen verrichten. Und durch das ist einfach nicht mit irgendeinem spezielle

14 16. Bezirk in Wien.

Gedanke, sondern einfach meine, meineee Pflichten mal (.) zumm (..) einfach äh erledigen. [...] #00:04:30-1#

(Adnan)

Adnan beschreibt das Gebet in der Moschee als Routine, so wie er es auch aus seinem Herkunftsland kennt. Moscheen sind in dieser Logik überall verfügbar und werden flexibel besucht, um das Gebet zu verrichten. Das Gebet in der Moschee beschreibt er dabei als »Pflicht«, die es zu erledigen gibt. Allerdings eröffnen sich in der Schweiz und in Österreich andere Bedingungen für die Praxis: Zum einen ist die Dichte der Moscheen nicht so groß und es müssen ggf. Fahrzeiten in Kauf genommen werden. Zum anderen sind die Moscheen ethnisch und ideologisch divers. So kommt es, dass Adnan am Abend an seinem Wohnort in eine bosnische Moschee geht, da dies einfach praktischer für ihn ist, als 15 Minuten mit dem Auto zu seiner »Stamm-Moschee« zu fahren. Dies führt dazu, dass er, wie oben bereits ausgeführt, sein Gebet an unterschiedlichen Orten verrichtet, obwohl er mittlerweile im Vorstand der Moschee aktiv ist. In Bezug auf das Freitagsgebet erklärt er, wie er seiner religiösen Pflicht nachkommt:

Bin ich dort immer, wo heißt das Straße, (Name der Straße), dort gibts eine türkische Moschee (lacht) und dort, dort äh ist wirklich dort in der Nähe von unserer Arbeit, ganz nah, und wir gehen dort über Mittag, dann essen wir was dort, eine Kebap und dann machen wir das Gebet und kehren wieder zurück an Arbeit //ah ja, ok//, ja. Sonst, wenn, wenn, wenn ich da mehr Zeit habe, dann komm ich lieber hier sozusagen, weil das, das Unterrichts oder das, das Predigen im Freitag würd man gerne (.) hören und verstehen dann andres, oder? Das ist ein anderes Gefühl sozusagen. Aber, wenn es anders nicht geht, dann sammeln wir uns dort, Kollegen, Arbeitskollegen gehen dort, machen wir das Gebet dann und wieder arbeiten. Also, Sie sehen, dass da wirklich eine Moschee da, oder eine bestimmte Ort ist nicht irgendwie eine spezielle Sache, sondern wirklich Moscheen sind ja offen für alles für alle Leute, und je nach dem, Mitglieder oder nicht Mitglieder kommen, gehen, >einfach ist eine eine gute Sache ist offen für alle. #00:53:30-9#

(Adnan)

Wie dieser Interviewausschnitt zeigt, kommen mehrere Faktoren zusammen: Es gibt eine Moschee in der Nähe der Arbeit, das ist eine »türkische Moschee«, das heißt in der Moschee wird vor allem Türkisch gesprochen und sie wird von türkeistämmigen Menschen besucht. Vielleicht gehört sie auch einem türkischen Dachverband an. Die Nähe zur Arbeit ist wichtig, denn das spart Zeit, man kann seine Mittagspause dort verbringen, wie auch der Verweis auf den »Kebap« verdeutlicht. Für Adnan ist das zwar eine gute Lösung (Nähe, Verpflegung, Pflichterfüllung), optimalerweise würde er aber in »seine« Moschee gehen und wenn er

mehr Zeit hat, dann tut er dies. Denn er deutet auf ein Problem hin, nämlich die Predigtsprache: Er möchte gerne verstehen, was am Freitag gepredigt wird. Da aber in der türkischen Moschee auf Türkisch gepredigt wird, versteht Adnan die Predigt nicht. Dieses Verstehen hat für ihn nicht nur eine kognitive Seite, sondern betrifft auch das »Gefühl«. Damit verweist er auf die emotionale Funktion des Moscheebesuchs, die über die Pflichterfüllung durch das Gebet hinausgeht. Allerdings, so räumt er ein, müssen er und seine Arbeitskollegen hier Kompromisse eingehen. Schließlich reflektiert Adnan vor dem Hintergrund des Geschilderten, was in seinem Verständnis eine Moschee ist. Eine Moschee ist nicht »speziell«, sondern offen für alle. Er beschreibt eine Moschee nicht als exklusiv nur für Mitglieder, sondern als offen für alle Leute, die hingehen möchten.

Die beschriebene Form der Flexibilität bei der Auswahl des Ortes für die religiöse Praxis ist nicht auf Männer beschränkt, sondern auch bei Frauen anzutreffen. Bei meinem Forschungsaufenthalt in Wien begleitete ich zwei junge Frauen zu ihren Gebeten. Je nachdem, wo sie sich gerade aufhielten, besuchten sie eine Moschee, die gerade in der Nähe war. Eine feste Zugehörigkeit in Form formaler Mitgliedschaft haben sie nicht, auch wenn sie in der Moschee Gazi Husrev-beg öfter Freunde treffen. Bedingt durch einen Umzug in einen anderen Stadtteil, sucht nun eine von ihnen vermehrt eine Moschee am neuen Wohnort auf. Die Lage zum Wohnort ist damit nicht unerheblich, wie bereits deutlich wurde. Anders als diese Stadtteilmoscheen haben andere, größere Moscheen wie das ImanZentrum Volketswil oder das Islamische Zentrum ein großes Einzugsgebiet. Dieses zeigt sich vor allem bei Festgebeten und am Freitagsgebet. Gerade in Wien, wo die Moscheen vermehrt in den Wohngebieten liegen, kommen viele Frauen aus dem gleichen Stadtteil. Dies scheint ein Unterschied zu Zürich sein, wo die Moscheen eher in der Peripherie liegen und dadurch extra angefahren werden müssen. Damit ist deren Einzugsgebiet viel größer, sie haben aber auch weniger Laufkundschaft.

Dass die Wahl für die eine oder andere Moschee je nach Situation unterschiedlich ausfallen kann, wird aus folgendem Interviewausschnitt mit Nadja deutlich:

Nadja: Also so ein wenig verschieden. Es ist ja nicht im dem Sinne eine Moschee wo man immer hin geht. Punkt. Man kann ja da wie man will. [...] #00:04:27-2#

I: Also zu welchen Ereignissen geht man dann so in andere Moscheen, ist das irgendwie auch mal zu Festtagen oder? #00:04:32-9#

Nadja: ähm ja genau. Also dem Id, also das das Id Gebet nach dem Ramadan, das große Gebet sozusagen wo dann der Ramadan fertig ist. [...] Und äääähm in der (Name der Moschee) hab ich Moscheeführungen gemacht. In der (Name der Moschee) auch. Also das sind so verschiedene Anlässe wo man dann mal dort oder dort hingeht. Ja #00:05:20-3#

[...] Oder halt wenn man jemanden kennt, der dort wohnt und man ist gerade dort, dann geht man halt dort. Also also ganz flexibel eigentlich die Entscheidung.
#00:05:53-6#

(Nadja)

Nadjas Ausführungen zu den Moscheen verdeutlichen wieder, dass die Zugehörigkeit sich nicht nur auf eine Moschee beziehen muss. Es ist sogar ganz »normal«, in unterschiedliche Moscheen zu gehen, um das Gebet zu verrichten, aber auch sich mehrfach zu engagieren, wie hier in Form von Moscheeführungen. Engagement in einer bestimmten Moschee ist für sie auch dort möglich, wo sie weder ihre religiöse Praxis vollzieht noch (formales) Mitglied ist oder durch andere Aktivitäten partizipiert¹⁵. Festgebete sind ebenfalls ein Anlass, um eine andere Moschee zu besuchen.

Ganz ähnlich beschreibt auch Adile ihre Gebetspraxis in unterschiedlichen Moscheen, die gut in ihren Alltag integrierbar sein muss. Folgender Interviewausschnitt verdeutlicht, wie wichtig es für sie ist, das Gebet in der Moschee effektiv zu gestalten:

Adile: Diese die äh, Beispiel ich komme einkaufen oder so etwas neben Zeite und in der Zeit ich will nicht verloren, ich komme hier und dann bete ich. Ja, dann ja. Jedesmal nicht nach Hause fahren oder so etwas. Nicht stressig. Zehnte Bezirk hier oder die andere ist auch kleinen Moschee. #00:07:59-2#

I: Ahso. #00:07:59-5#

Adile: Vieles so (unverst.) #00:08:00-9#

I: ah ja. Wo sie gerade sind. #00:08:00-9#

Adile: Wir besuchen alle. Jeden Tag fünfmal, welche Zeit haben wir, dann äh die unterschiedliche Programme, Termine und dann machen wir schnell unsere.
#00:08:12-6#

(Adile)

Zwar wählt Adile vorzugsweise eine türkische Moschee, wie im Verlauf des Interviews noch deutlich wird, sucht aber in der Regel eine Moschee auf, die in der Nähe liegt. Welche Kriterien für die Wahl noch eine Rolle spielen können, konnte hier leider nicht geklärt werden. Allerdings wird deutlich, dass bei der Verrichtung der täglichen Gebete die Pflichterfüllung vor einer möglichen sozialen Funktion des Gebets steht. Und auch die Tatsache, dass sie in einer Moschee unterrichtet, führt nicht dazu, dass Adile auch dort ihr Gebet verrichtet.

15 Ähnliches ist auch bei Religionslehrerinnen festzustellen, die in unterschiedlichen Moscheen unterrichten (siehe Kap. 5.3) oder bei Personen, die Moscheeführungen machen (siehe Kap. 5.4).

Nicht die Moschee, in dessen Trägerverein man also formales Mitglied ist oder in der eine Leistungsrolle übernommen wird, ist in erster Linie die, in der auch das Gebet, vor allem das Freitagsgebet, verrichtet wird. Vielmehr werden sowohl von den Gläubigen als auch von den Organisationen ganz pragmatische Lösungen gefunden, um der religiösen Verpflichtung nachzukommen und diese mit der geographischen Lage der Moschee und der Arbeitssituation in Einklang zu bringen. Es müssen allerdings Einschränkungen in Kauf genommen werden, wenn es um das Verstehen der Predigt geht.

Religiöse Praxis muss organisiert sein

Die Verpflichtung für männliche Gläubige, die Kürze der Mittagspause und die beengte Situation in den Moscheen macht eine gute Organisation erforderlich. Sie ist letztendlich dafür verantwortlich, dass die o.g. religiösen Rahmenbedingungen eingehalten werden können. Ibrahim führt dazu aus:

Also die Gemeinschaft die entsteht natürlich, die funktioniert durch Organisation das ist klar. Und auch das Freitagsgebet muss organisiert sein. Also man muss da einen Imam haben, der immer kontinuierlich immer das nach Plan macht und da muss es Leute haben im Verein, die die Parkplätze organisieren, die äh vielleicht dieee die sanitären Installationen sauber halten. Alles, das sind schon organisatorische Sachen, die die die da stimmen müssen, die der Verein garantiert.

#00:13:12-0#

(Ibrahim)

Damit Gemeinschaft in der Moschee entstehen kann, braucht es für Ibrahim eine Organisation, die dafür die geeignete Infrastruktur bereitstellt und am Laufen hält. Dies ist Voraussetzung dafür, dass das regelmäßige Gebet in Gemeinschaft stattfinden kann. Gemeinschaft und Gebet stehen damit für ihn in Verbindung miteinander und beides wird durch den Verein erst ermöglicht. Das Gebet, insbesondere das pflichtgemäße gemeinschaftliche Freitagsgebet, erscheint hier als zentrale Aufgabe der Moschee. Auch das ehrenamtliche Engagement zielt in dieser Hinsicht auf den reibungslosen Ablauf des Gebetes. Die Interviewpartnerin Aniqā erzählt, wie sie Ideen aus Frankreich mitbringt, um das Gebet besser zu organisieren:

[...] Darum wenn ich zum Beispiel in Frankreich geh. Oder irgendwo, aber (unverst.) Frankreich, dann äh zum Beispiel beim Freitagsgebet, dann gehen wir normal zum zum Moschee, dann beobachte ich wie die Leute wie die Leute engagiert sind. Wie die Leute sehr organisiert sind, wie unglaublich auch beim Beten also Frauen von von Anfang bis hinten, jede hat ihre Position. Für das weil äh kommen viele Leute am Freitag und dann vielleicht ist der Ort ist klein, nicht? Es langt nicht für alle. Und dann einfach wunderbar und ich beobachte immer, wie die arbeiten,

wie und dann ja, dann komm ich in der Schweiz, daher und dann sag ich: ja warum gibts nicht sowas bei uns? [...] #01:38:25-5#

(Aniqa)

Auch für Aniqa sind die gute Organisation und der reibungslose Ablauf beim Gebet wichtig und sie bringt diesbezüglich Ideen aus anderen Moscheen, zum Teil auch aus anderen Ländern mit. Darüber hinaus muss für sie das Gebet selbst ordentlich ablaufen, denn jede Frau muss »ihre Position« einnehmen. Die Erforderlichkeit einer Organisation als Garant für Stabilität für die gemeinsame religiöse Praxis wird hier deutlich. Struktur und Organisation wirken sich positiv auf das Gebet in Moscheen aus.

Die Beschränkung auf die Mittagspause hat große Auswirkungen darauf, ob das Freitagsgebet gemeinsam in der Moschee verrichtet werden kann, in der man durch formale Mitgliedschaft oder soziale Anbindung zugehörig ist, oder ob aus pragmatischen Gründen die nächstgelegene Moschee aufgesucht wird. Des Weiteren hat sie Auswirkungen auf den Vollzug des Freitagsgebets. So ist es beispielsweise notwendig, dass die Predigt sehr kurz gehalten wird, damit das Gebet in die Mittagspause passt (ZH_Prot_28). Als Ersatz für eine ausführliche Predigt konnte ich beobachten, dass z.B. in der Blauen Moschee in Zürich der Imam vor dem Gebet eine religiöse Unterweisung für diejenigen gibt, die bereits anwesend sind. Viele Moscheen haben auch fixe Zeiten für das Freitagsgebet, die nur mit der Sommer- oder Winterzeit variieren. Wie bereits erwähnt hat das ImanZentrum aufgrund der vielen Menschen zwei Gebetszeiten eingeführt. So ist die gemeinsame Praxis des Gebets besser in den Arbeitsalltag integrierbar. Es ist damit erklärbar, warum am Freitagsgebet sogar nicht einmal die Mitglieder von Vereinsvorständen in »ihrer« Moschee anwesend sind. Ibrahim, zum Zeitpunkt des Interviews Vorstandsmitglied im Moscheeverein, erklärt, dass er am Freitag häufig in eine türkische Moschee im Zentrum Zürichs gehe, da diese einfach näher an seinem Arbeitsort läge (ZH_Prot_04). Er erklärt, wie wichtig zeitliche Effizienz für ihn ist:

Aber das ka/ es ist eben nicht möglich, dass dann alle Mitglieder vom Verein ähm das auch wahrnehmen können. Weil sie alle berufstätig sind, oder? Und eigentlich durch diesen Umstand äh ist es naheliegend, wenn wir von Arbeit schon so viel Zeit nehmen dürfen, dass wir dann die Zeit so einsetzen, dass wir effizient hin und zurück kommen. Es geht um Effizienz dann schlussendlich. Aber wenn natürlich dann Leute sind, die ZEIT haben am Freitag und die sind im Verein AKTIV, dann ist es schon so, dann sollten sie eigentlich dann im Verein helfen. Aber SONST gibt es eigentlich keine (..) also es ist wirklich, also jetzt zum Beispiel in den islamischen Ländern geht man dort wo man am nächsten ist. Weil eine Mo-

schee ist eine Moschee. #00:13:12-0#

(Ibrahim)

Ebenso wie Adnan beschreibt Ibrahim die Divergenz zwischen Arbeit und Pflicht zum Gebet. Er sieht sich seinem Arbeitgeber gegenüber verpflichtet, schnell wieder zurück zum Arbeitsplatz zu kommen und ist froh, dass er sich für das Gebet die Zeit nehmen darf. Im Interviewausschnitt redet er dabei nicht in der Ich-Form, sondern über die Mitglieder im Allgemeinen. Dadurch verweist er auf die allgemeine Verpflichtung zur effizienten Erledigung des Gebets. Eine Strategie zum Umgang mit der religiösen Pflicht unter den gegebenen Voraussetzungen ist für Ibrahim eine effiziente Zeiteinteilung, die es ihm eben dann nicht erlaubt, in die Moschee am Freitag zu gehen, in der er auch im Vorstand ist.

In vergleichbarer Art und Weise hat Adile oben bereits die gebotene Effizienz bei der Verrichtung des Gebets betont. Auch für sie und Hanife ist die ethnische Ausrichtung der Moschee nicht vordergründig:

I: [...] Wo gehen sie hin zum beten? Wo? Überall/ #00:08:40-8#

Hanife: Alles (unverst.) #00:08:41-4#

Adile: Moschee ist Moschee. #00:08:43-0#

Hanife: kein Problem. Moschee Moschee. Nur Name ist verschieden. #00:08:46-6#

(Adile und Hanife)

Für Ibrahim ist es dann auch die Aufgabe des Vorstandes, das Freitagsgebet so zu organisieren, dass es reibungslos stattfinden kann. Dabei steht für ihn die Pflichterfüllung über dem Wunsch nach sozialem Kontakt in seiner Mitgliedsmoschee.

[...] es ist eine Bindung daaa, organisatorisch, und ich habe da meine Freunde und alles, die bin ich froh wenn ich die wieder SEHE, aber aber dass das andere überwiegt, dass ich muss praktisch funktionieren, dass dass ich meinen Tagesablauf muss organisieren, dass ich darum in die Moschee gehe, die nebenan ist das das überwiegt. #00:13:48-5#

(Ibrahim)

Eine soziale Funktion erhält bei ihm der Gebetsbesuch eher am Abend, wenn er nach der Arbeit das Abendgebet verrichtet. Diese beiden pragmatischen Typen, Ibrahim und Adnan, zeigen, wie die Zugehörigkeit zu einer Moschee eine geringere Bedeutung hat, wenn die religiöse Verpflichtung erfüllt werden will. Dies gilt in jedem Fall für das obligatorische Freitagsgebet als Gemeinschaftsgebet, aber auch in anderen Fällen, nämlich wenn Gläubige unterwegs sind und deshalb die

nächstmögliche Moschee anvisieren oder weit entfernt von der Moschee, in der sie Mitglied sind, wohnen. Religiöse Pflicht und Zugehörigkeit durch Mitgliedschaft und Freundschaften stehen sich hier unvereinbar gegenüber.

Sprache und ethnische Verbundenheit versus Universalität

Dies führt uns zu einem weiteren Aspekt, der sich aus dem Verhältnis zwischen religiöser Pflichterfüllung und ethnischer Zugehörigkeit bzw. der diversen Moscheenlandschaft ergibt. In den Moscheen wird häufig in der Herkunftssprache der Mitglieder gepredigt. Zwar wird in den größeren Moscheen, die sich als multiethnische Moscheen verstehen (ImanZentrum, Islamisches Zentrum, Blaue Moschee), die Predigt ins Deutsche übersetzt. Die anderen von mir besuchten Moscheen, die stärker ethnisch geprägt sind, bieten jedoch keine Übersetzung an. In der Ulu Camii in Wien, in der auf Türkisch gepredigt wird, wird dies damit begründet, dass es bei der Vielzahl der Moscheen im Stadtteil für jeden möglich sei, eine Moschee mit seiner eigenen Sprache zu finden (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05, #00:04:12-5#).

An Freitagen werden Moscheen jedoch aus geschilderten Gründen zu multiethnischen Gemeinschaften. Das Aufsuchen der nächstmöglichen Moschee, wie man das auch aus den Herkunftsländern gewohnt ist, ist nur mit sprachlichen Einschränkungen hinzunehmen. Hinzu kommt, dass die Dichte der Moscheen nicht so groß ist, wie man das vielleicht aus den Herkunftsländern gewohnt ist.

Das eingangs geschilderte Beispiel einer Konvertitin und ihres pakistanischen Mannes zeigt aber, wie vor allem die gemeinsame Sprache, ethnische Zugehörigkeit und räumliche Faktoren für die Wahl einer Moschee bedeutsam sein können. Leyla fühlt sich keiner Moschee besonders zugehörig, sie ist mal hier, mal dort. Ihr Mann allerdings geht aufgrund der Sprache und der freundschaftlichen Verbundenheit in die pakistanische Moschee, wo Urdu gesprochen wird. Da es dort aber keinen Frauenbereich gibt, geht Leyla dort nicht hin.

[...] und ich geh ja jetzt auch am liebsten dort wo die Khutbah logisch ja übersetzt wird auf Deutsch, weil sonst bringt mir ja die Khutbah eigentlich nichts. Also klar, von der Belohnung her schon, aber äh ich möchts ja verstehen. #00:41:54-3#

(Leyla)

Der Interviewausschnitt verdeutlicht, dass es für Leyla zwei wichtige Aspekte bei der Freitagspredigt gibt: Zum einen das Verstehen und zum anderen die Belohnung. Die Belohnung bei Gott ist jedoch in ihrer Darstellung zweitrangig, das Verstehen der Predigt ist ihr wichtiger. Sie zieht deshalb Moscheen vor, wo die *chutba* auf Deutsch gehalten bzw. übersetzt wird, auch wenn sie betont, dass die Belohnung bei Gott auch erfolgt, wenn man die *chutba* nicht versteht. Wenn sich also die Möglichkeit ergibt, dann ziehen die beiden es vor, dort zum Freitagsgebet

zu gehen, wo die Predigt in ihrer beider Sprache gehalten wird. Gleichzeitig spielen räumliche Möglichkeiten eine Rolle, denn Leyla braucht als Frau einen Raum, wo sie ihr Gebet verrichten kann. Für die Konvertitin, die, wie sie selbst sagt, den Islam noch lernen muss, da sie ihn nicht von den Eltern tradiert bekommen hat, ist die Lehre in der Moschee aber besonders wichtig (Leyla, #00:47:03#). Sie will deshalb die Predigt verstehen können. Möglicherweise ist dies für gebürtige Musliminnen und Muslime nicht so wichtig und es könnte in dieser Aussage ein Hinweis darauf liegen, warum am Freitag so viele Menschen Moscheen zum Gebet aufsuchen, in denen sie womöglich die Predigt gar nicht verstehen. Denn hier wird allein mit der Anwesenheit und Aufmerksamkeit eine Belohnung bei Gott verbunden, unabhängig von dem Verstehen des eigentlichen Inhalts (siehe auch oben bei Adnan). Konvertierte können dadurch die tradierten kulturellen Spezifika in den ethnisch ausgerichteten Moscheen herausfordern, denn sie stellen Traditionen in Frage und rekurrieren häufig auf Vorstellungen von einem Ur-Islam, da sie sich mit vielen muslimisch-kulturellen Communities und mit einer Vielfalt von islamischen Richtungen konfrontiert sehen (vgl. Roald 2012: 349ff.).

Am Beispiel von Leylas Mann zeigt sich allerdings auch die Bedeutung der Sprache, einer landsmannschaftlichen Zusammenkunft und sozialen Funktion. Leyla wägt zwischen dem universalen Ethnien-übergreifenden Anspruch des Islam und der *umma* der Gläubigen und den Vorteilen sprachlicher und ethnischer Zugehörigkeit in einer Moschee ab.

Und eben und er ist jetzt schon einer, der sehr auf die Moscheeee äh wahrscheinlich fixiert ist oder sagt: Nein, dorthin geh ich am liebsten und soo. Aber eben, er ist sicher offen, also er wird sicher jetzt auch mal nach (Ortsname) kommen, bis jetzt haben wir es noch nie geschafft zusammen, aber und andere jetzt Freundinnen, was soll ich sagen, ja die ich kenne, die viel in die (Name der Moschee) gehen, eben die gehen eben dorthin, weil der Mann geht, man geht miteinander. Und dann machts ja Sinn. Dann würde ich ja auch nicht ich nach (Ortsname) und mein Mann, weil bei den Pakistanern gibts eben kein Frauenabteil. Sonst würde ich sicher auch gern (unverst.) mit ihm gehen. [...] Also für mich, ja, kommts wirklich nicht darauf an welche Moschee. ja und mhm. Und klar jetzt, (Name einer Frau) oder andere von dem VORstand LOGISCH, die gehen natürlich jetzt dorthin, JA, weil das ist jetzt wie auch ihres / oder ihre / JA oder ihree VEREIN ist oder ihree ihre Zugehörigkeit, das ist ja wie logisch dann, aber ich denk jetzt auch eine (Name einer Frau), ich weiß nicht, was sie dir gesagt hat, aber ich kann mir vorstellen, geht ja auch gern mal wieder dort oder da oder sie ist sicher jetzt auch nicht nur fixiert auf diese Moschee, das nehm ich nicht an. Also ja (..) also ich denk schon eher, die Muslime sind eher ja/ also ich hoffs eigentlich, ich finds auch besser so, wenn man mal da, mal dort oder einfach die Offenheit hat und nicht sagt: Ich geh

nur noch dort hin, oder ja, ich weiß es nicht (lacht) #00:41:54-3#

(Leyla)

Dieser Interviewausschnitt lohnt sich, genauer betrachtet zu werden. Wichtige Aspekte sind hier »fixiert« auf eine Moschee versus »offen«. Auf eine Moschee fixiert zu sein steht in engem Zusammenhang mit der Sprache und ethnischen Zugehörigkeit. Offenheit ist für Leyla aber der zu erstrebende Zustand, da damit die *umma* als multiethnische Gemeinschaft der Muslime praktiziert werden kann. An einer anderen Stelle führt sie aus, warum ihr Mann nicht in eine andere Moschee geht, denn »er sieht nicht seine Brüder und seine Freunde und mit denen kann man nicht reden, weil dort reden alle, eben [...] Arabisch [...] dort versteht er dann wieder die Leute nicht, da kann er nicht mitreden, fühlt sich ja dann in dem Sinne auch nicht so wohl oder mmmh eingeschlossen« (Leyla, #00:41:54#). Gemeinsame Sprache und miteinander reden zu können fördert hier ein Gefühl von Zugehörigkeit. Ebenso wichtig ist auch die deutsche Sprache für Leyla, aber dann eher in der Predigt, da sie noch mehr über den Islam lernen möchte. Der Islam ist für sie etwas, das man bewusst erlernt und nicht unbewusst kulturell vermittelt bekommt. Hier werden zwei Logiken angesprochen: die von der ethnischen Zugehörigkeit und emotionalen Verbundenheit versus der Offenheit, über ethnische Grenzen hinweg eine globale *umma* zu formen.

Dies führt für Leyla und ihren Mann jedoch zu einem Problem: Sie können nicht gemeinsam als Paar eine Moschee aufsuchen, so wie das ihre Freundinnen tun. Hier kommt einschränkend hinzu, dass die Moschee des Mannes keinen Frauenbereich hat, sie also gar nicht die Möglichkeit zur Partizipation hätte (siehe Kap. 5.5.3).

Der Interviewpartner Nedzad beschreibt im Interview die Universalität des Gebets und die gleichzeitige Zugehörigkeit als Mitglied in einer bestimmten Moschee:

I: Und in welche Moschee fühlst du dich irgendwie/ also kann man sagen, du fühlst dich einer bestimmten Zugehörig, oder wie, wie kann man das beschreiben? #00:07:52-9#

Nedzad: Nein (.) ich fühle mich, ich fühle mich |/ bei uns ist das so, das ist das so spezifisch, einmal hat einer gefragt äh (.) wie is/ wie ein Gebet war irgendwas, hab ich gesagt, ihr versteht's das nicht. Bei uns ist das spezifisch, wir verstehen ja alles. Egal wo ich/ welche Moschee hingehe, ich weiß was ich da/ weil ich weiß, was die beten. Und für uns/ also für (unverst.) Gebetshaus ein Gotteshaus, da fühlt man sich einfach wohler in der Umgebung. Also, Zugehörigkeit, ich fühle HIER Zugehörigkeit, weil ich hier Mitglied bin, ich zahle meine Mitgliedschaft hier in der Moschee aber besonders zugehörig fühle ich mich, egal wo ich jetzt reingehe, welche bosnische Moschee, hat man genauso Mitspracherecht //mhm, und aha,

ok//. Also nicht Mitspracherecht, man kann halt reden mit den Leuten, wir helfen uns gegenseitig sehr, also, also, dass wir irgendwelche Konkurrenten sind, sondern (.) wir sind Brüderlichkeit, also, wir helfen uns gegenseitig. #00:08:45-8#
(Nedzad)

Das Gebet in Arabisch beschreibt Nedzad als universell und Ethnien-übergreifend. Er weiß, was gebetet wird, egal in welche Moschee er geht. Auf der sprachlichen Ebene ermöglicht dies die Partizipation am Gebet. Ebenfalls auf der sprachlichen Ebene spielt sich jedoch der Aspekt »Zugehörigkeit« ab. Denn diese verbindet Nedzad mit »Mitspracherecht« und dass er mit den Leuten reden kann, mit gegenseitiger Hilfe, Ehrenamt und Mitgestaltung. Dieses Gefühl der »Brüderlichkeit« schränkt er allerdings auf bosnische Moscheen ein, sie gilt nicht für alle Moscheen. So ist es diese Ebene der ethnischen und sprachlichen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Moschee und Gemeinschaft, die das Zugehörigkeitsgefühl ausmacht. Er führt weiter aus, wie er das Gebet praktiziert:

Wenn's geht, dann schon, wenn ich Zeit dafür hab, und ich schau, ich seh': ok, jetzt hab ich zehn fünfzehn Minuten Zeit, dann gehe ich, egal ob jetzt bosnische, türkische, arabische ist, die beten alle auf die gleich Weise. Also keine besondere Zugehörigkeit zum @STAMM-VEREIN oder (lacht) //ja// Stamm ham wer nicht@.
#00:12:41-1#

(Nedzad)

Im Hinblick auf das Gebet kennt Nedzad keine exklusive Zugehörigkeit. Diese entfaltet sich eher in den sozialen Angeboten, dem Engagement und der gegenseitigen Hilfe in der Moschee. Adnan verweist auf die Nutzungspraxis in seinem Herkunftsland:

Äh, Sie müssen sich das so vorstellen, dort gibt es ein oder zwei Moscheen im Dorf oder in der Stadt gibts mehr, fast in jedem Quartier, oder? Leute dort auch neben, neben das, das Gebet das sie verrichten, dann natürlich sich auch treffen und sitzen. Man darf ja in Moschee sitzen und äh bleiben und lernen, Sie haben einmal auch gesehen, dass da auch für andere Zweck genutzt werde. [...] Ähh, das Wort allein Moschee (.) gibts ja schon Hinweis, was du alles @darfst machen, oder?@ (lacht) #00:18:51-7#

(Adnan)

Adnan reflektiert, dass die Anzahl der Gebete ausschlaggebend dafür ist, dass man flexibel sein muss. Er betont darüber hinaus die Dichte der Moscheen und dass die Gebäude vielfältig genutzt werden. Adnan beschreibt die Moscheen im Herkunftsland als soziale Orte, indem er »treffen« und »sitzen« betont. Gleichzeitig ist die Moschee für ihn ein Ort, wo man sich nicht erklären muss und es keine soziale Kontrolle gibt. Allerdings schränkt er ein, dass der Begriff »Mo-

schee« bereits vorgibt, was man in einer Moschee alles machen darf. Was das für ihn konkret bedeutet, bleibt hier vage. Die mangelnde Dichte der Moscheen in der Schweiz und in Österreich erschwert damit die mitgebrachte Nutzungspraxis. So entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen lokaler, ethnischer Zugehörigkeit und tradierter pragmatischer Nutzung.

Tatsächlich gibt es in islamisch geprägten Ländern unterschiedliche Moscheen: Kleinere in den Stadtteilen und größere, die für die Festtage und das Freitagsgebet aufgesucht werden (vgl. Beinbauer-Köhler 2009: 48). Diese unterscheiden sich auch terminologisch: Eine *masǧid* ist der Ort der Niederwerfung, wohingegen eine *ǧāmiʿ* ein Ort des Versammelns ist¹⁶. Die kleinen Stadtteilmoscheen werden demnach zu den täglichen Gebetszeiten von Passanten aufgesucht. In der Diaspora vermischen sich allerdings die Funktionen, da die Dichte der Moscheen, wie gesagt, nicht so groß ist. Lediglich das Islamische Zentrum und das ImanZentrum können unter Umständen als Freitagsmoscheen bezeichnet werden.

Die Besonderheit in den Ländern wie Österreich oder der Schweiz ist, dass hier Gläubige aus unterschiedlichen Herkunftsländern praktizieren und sich in einer Minderheitenrolle befinden. Es darf nicht vergessen werden, dass diese beiden Aspekte für die meisten muslimischen Gläubigen neu ist. Aufgrund der fehlenden Dichte müssen gegebenenfalls längere Wege in Kauf genommen werden. Darüber hinaus haben die Moscheen eben nicht nur eine religiöse Funktion, sondern auch eine soziale, in der Hinsicht, dass eine gemeinsame Sprache gesprochen, gemeinsame Migrationserlebnisse und eine gemeinsame Kultur geteilt werden (Beilschmidt 2015; Bartels & De Jong 2007; Halm et al. 2012; Kraft 2002; Lemmen 2003; C. Monnot 2013; Orniǧ 2006; Suder 2015). So existieren parallel immer zwei Logiken: Die von der Universalität des Islam und der Gemeinschaft der Muslime, die moscheeübergreifend ist, und die von der ethnischen Zugehörigkeit. »Zugehörigkeit« scheint hier ein schwer fassbares Phänomen zu sein, das mit der Praxis der Zugehörigkeit zu einer christlichen Ortsgemeinde als religiöse und politische Ortsgemeinschaft nicht vergleichbar ist. Die Moschee ist dabei kein Ort, der exklusiv das Gebet nur für Mitglieder anbietet, sondern ist offen für alle. Sie fungiert als Dienstleisterin, die Möglichkeitsstrukturen für die Ausübung religiöser Praxis schafft.

5.2.5 Gebet und soziale Funktion der Moschee

In den vorausgegangenen Ausführungen konnte gezeigt werden, dass sich die Praxis in Moscheen zwischen ethnischer/formaler Zugehörigkeit und Flexibili-

16 Vergleiche auch die türkische Bezeichnung *camii*, wie z.B. verwendet bei der Ulu Camii in Wien.

tät bewegt. Moscheen würden ohne einen gewissen Grad an Zugehörigkeitsbewusstsein und Gemeinschaft allerdings nicht funktionieren, denn sie sind auf ehrenamtliches Engagement und Spenden angewiesen. Wie bereits deutlich wurde, wird das gemeinsame Gebet als Handeln verstanden, an dem punktuell Gemeinschaft entsteht. Die Gemeinschaft ist dabei nicht auf einen bestimmten Ort bezogen und wird in diesem Fall als Gemeinschaft der Muslime, also als *umma* verstanden. Dabei ist es wichtig, dass das Gebet organisiert ist und reibungslos und zuverlässig läuft. Mögliche Konflikte und unterschiedliche Auffassungen werden zugunsten der gemeinsamen Verrichtung des Gebets ausgeblendet. In der multiethnischen Moschee, dem ImanZentrum, wird darüber hinaus betont, dass auf politische Äußerungen verzichtet wird:

Zwei Richtlinien gibts: Wir wollen keine radikale Gruppe haben. Also radikale Gruppen haben KEINE Plattform hier und es wird keine kein politisches Statement abgegeben vom Zentrum aus. Ob das jetzt Ausländerpolitik ist oder inländische Politik, das ist nicht unser Business. Also zum Beispiiel, bei dem ähh, ägyptischen sogenannten Revolution hat es natürlich pro-Mursi und gegen-Mursi Leute da gekommen und ähm, wenn man sich vorstellt, wenn der Imam dann etwas für Mursi oder gegen Mursi sagt, dann ist die andere Partei verrückt und das geht gar nicht. Also. Können wir nicht. Da soll sich jeder seine eigene Bildung, Meinung bilden.
#00:23:27-8#

(I. Kientzler)

Die Vermeidung von Differenzen ist hier eine Strategie, um den Frieden zu wahren und Gemeinschaft über ethnisch-nationale Grenzen hinweg in einer multi-ethnischen Moschee zu ermöglichen. Ein anderer Aspekt von Gemeinschaft findet sich in den Fällen, in dem der soziale und gemeinschaftliche Aspekt des Moscheebesuchs im Vordergrund steht und sich an diesen das gemeinsame Gebet anschließt. Im Interview mit einer jungen Muslimin wird deutlich, dass es gerade für Jugendliche wichtig ist, Freunde zu treffen. Für Mira und ihren Bruder ist der soziale Aspekt des Moscheebesuchs besonders wichtig und überstrahlt die religiöse Bedeutung:

Weil ich mein, Moschee ist ja etwas Religiöses, aber man spürt es nicht wirklich, dass es religiös orientiert ist, weil man hat dann eben auch Freunde und es ist eher so irgendwie, JA, man denkt nicht gerade an die/ an Religion, wenn man sagt: ich geh in die Moschee. Man denkt dann eher: ok, ich hab hab meine Freunde dort.
#00:04:08-3#

(Mira)

Für Mira hat der Besuch der Moschee eine starke soziale Bedeutung, welche die religiöse Funktion des Ortes überdeckt. Moschee bedeutet für sie, Freunde

dort zu haben und nicht in erster Linie, die Religion zu praktizieren. Die Moschee sei für sie ein Ort mit »Gleichgesinnten«, ein Ort an dem man sich nicht erklären müsse, wie Mira weiter konkretisiert (Mira, #00:03:12-6#). Obwohl sie sich selbst als religiös bezeichnet, ist das Gebet in der Moschee nur zweitrangig. Neben dem Unterricht (siehe Kap. 5.3), der für sie als Kind sehr wichtig war, sind für sie die sozialen Kontakte zu Gleichaltrigen von hoher Bedeutung. Die Moschee der Eltern zeigt sich für die Jugendlichen daher nicht primär als Ort des Gebetes, da man dieses auch andernorts verrichten kann, sondern als sozialer Ort. Dies trifft in ähnlichem Maße auch auf die Erwachsenen zu, wie das Beispiel von Leylas Ehemann im vorherigen Abschnitt gezeigt hat, wobei hier Sprache eine wichtige Rolle gespielt hat. Für Adnan kommt die soziale Funktion der Moschee vor allem am Sonntag zum Tragen:

Haben Sie eigentlich auch mal gesehen, dass da am Sonntag da gibts mehrere Leute? Weil meistens Leute haben dann frei, dann kommen da vielleicht mit eine Bekannte oder so treffen, seinen Kaffee trinken und dann. @Das ist alles@ . [...] #00:16:59-1#

(Adnan)

Am Wochenende, wenn Adnan Zeit hat, findet für ihn das soziale Leben in der Moschee statt. Mit dem lachend gesprochenen Nachsatz »Das ist alles« möchte der Interviewte verdeutlichen, dass es nichts Besonderes ist, was am Wochenende stattfindet. Allerdings wird deutlich, dass Soziales und religiöse Pflicht zeitlich entkoppelt werden. Entkoppelung findet immer dann statt, wenn sich Erwartungen widersprechen und nur getrennt voneinander erfüllt werden können (vgl. J.W. Meyer & Rowan 1991: 58). Während Adnan also während der Woche die Moscheen im Kontext seiner Berufstätigkeit pragmatisch nutzt, wird Zugehörigkeit am Wochenende praktiziert. Die Moscheen stellen sich mit Angeboten am Wochenende auf diese Praxis ein (z.B. Bildungsangebote, siehe Kap. 5.3). Die Moschee ist dabei ein sozialer Ort, der seine besondere Bedeutung durch die Minderheitenrolle der Musliminnen und Muslime erhält. Dies haben auch Arbeiten zahlreicher Forschender verdeutlicht (vgl. Beilschmidt 2015; Bartels & De Jong 2007; Halm et al. 2012; Kraft 2002; Lemmen 2003; C. Monnot 2013; Orni 2006; Suder 2015).

Mira erklärt, was das Gemeinschaftsgefühl für sie ausmacht, und stellt dabei einen Zusammenhang zwischen Gebet und Gemeinschaft her:

Mira: Ja, es ist anders. Es ist anders als wenn man es, als wenn man zu Hause das Gebet verrichtet. Man hat dann so ein Gemeinschaftsgefühl, weil ich meine im Gymnasium war ich die einzige Ausländerin, also das heißt auch die einzige mit einem anderen Glauben. Und dann hab ich das wie nicht wirklich so ähm (..) also ich mein alle wussten, dass ich Moslem bin aber nicht wirklich so heraus posaunt. Weil es immer so einen negativen Beigeschmack hat, hab ich das Gefühl, dass

Leute dann immer so etwa so zurückhaltend sind und dann hat man sich natürlich schon etwas kontrolliert in dem Sinn, dass man vielleicht das vegetarische Menu bestellt hat und nicht gefragt hat: was ist das für ein Fleisch? #0:06:08-8#
l: aha, ja ok. #00:06:06-1#

Mira: so Sachen. Und dann ähm war es dann plötzlich irgendwie in der Moschee, war es ok, wenn man in der Moschee ist, dann weiß man: alle sind Moslems. Die Vorurteile, die Leute haben, die die negative Haltung, die existiert gar nicht. Also weißt du? Ist man schon automatisch auf einer anderen Ebene. Und von dem her finde ich das Gebet in der Moschee etwas sehr sehr Schönes. Darum liebe ich es auch in der Fastenzeit in die Moschees zu gehen und zu beten. Weil es ist so, man (unverst.) einen Moment der Ruhe, wo man wirklich, (.) JA! ich weiß auch nicht, mal runter kommen kann und einfach nur FOLGEN kann, was der Imam sagt.
#00:06:44-0#

(Mira)

Das gemeinsame Gebet steht bei Mira im engen Zusammenhang mit dem Zusammentreffen mit anderen Musliminnen und Muslimen. In ihrer Erklärung macht sie eine Differenzierung auf zwischen ihrem Leben als Schülerin am Gymnasium und dem Ort Moschee. Außerhalb der Moschee möchte sie nicht offen zeigen, dass sie Muslimin ist, weil sie den Eindruck hat, dass die Menschen ihr gegenüber dann reservierter sind. Sie hat sich deshalb mit offenem Zurschaustellen ihrer Religionszugehörigkeit zurückgehalten und nennt als Beispiel das Essen. Die Essensauswahl – sie nimmt das Vegetarische anstatt zu fragen, ob das Fleisch *halal* ist – wird damit zum Marker ihrer Zugehörigkeit und Religion wird dadurch sichtbar. Obwohl es in dem Abschnitt des Interviews um das Gebet ging, ist ihr Beispiel für sichtbare Religion nicht das Gebet sondern das Essen.

Interessant sind dann auch ihre weiteren Gedanken und die Gegenüberstellung ihrer Fremdheitserfahrung außerhalb der Moschee mit ihrer Erfahrung innerhalb der Moschee, die sie vornimmt. In der Moschee gibt es keine »negative Haltung« gegenüber ihr als Muslimin. Sie erfährt ein gegenseitiges Verstehen aufgrund der gemeinsamen Religionszugehörigkeit. Es ist tatsächlich die Religion, die für Mira dafür ausschlaggebend ist, denn das Albanischsein wird hier nicht genannt. Ihre Erfahrung des Andersseins bezieht sich also stark auf ihre Religionszugehörigkeit und nicht auf ihre ausländische Herkunft. Hierin spiegelt sich die Verlagerung des öffentlichen Diskurses von »den Ausländern« hin zu »den Muslimen« wider, der in der Forschung vielfach festgestellt worden ist (siehe Kap. 3 und z.B. Behloul 2007a). Das Gefühl der Zugehörigkeit im Gegensatz zum Gefühl der Andersartigkeit entsteht für Mira im Gebet. Es ist mit einem Gefühl der Ruhe verbunden, ihre Existenz wird nicht in Frage gestellt und sie kann einfach dem Imam zuhören.

Die Reproduktion der muslimischen Gemeinschaft erfolgt hier durch das Gebet. Es ist Teil der Selbstverständlichkeit muslimischen Lebens und hat für Mira als gemeinschaftsstiftendes Element eine wichtige Bedeutung, da sie gerade im Gebet die Gemeinschaft spürt. Erst als sie die Schule wechselt und sich aufgrund von Fragen der Mitschülerinnen und Mitschüler mit ihrer Religionszugehörigkeit auseinandersetzen muss, bemerkt sie, was es bedeutet, einer Minderheit anzugehören und mit Vorurteilen konfrontiert zu sein. Die Moschee erfährt sie als krassen Kontrast zu ihren Erlebnissen. Als Ort, an dem man sich nicht erklären muss, wird die Moschee zum Ort geteilter, impliziter Sinnstrukturen im Sinne Karl Mannheims. Hier muss das Selbstverständliche, das »Muslimisch-Sein« oder auch das »Albanisch-Sein«, nicht erklärt werden. Die Moschee steht so im Gegensatz zur Außenwelt, wo man sich eben erklären muss. Die Außenwelt ist damit der Ort der Mira ihr Anderssein immer wieder vor Augen führt.

Bei Mira deutet sich an, dass die ethnische Zugehörigkeit für die Teilnahme am Gebet für die zweite und dritte Generation nicht im Vordergrund steht. Anders als bei der älteren Generation, bei der eine gewisse »Treue« an eine Moschee zu beobachten ist, scheint sich dies bei jüngeren Musliminnen und Muslimen zu ändern und Moscheen dienen weniger als »Kulturverein«, wo man die gleiche Sprache spricht und ähnliche Erlebnisse teilen kann. Obwohl die Gemeinschaft mit anderen Musliminnen und Muslimen wichtig für die Selbstversicherung ist, tritt der spezifische Ort in den Hintergrund. Als Miras Freunde nicht mehr in die Moschee gehen, weil sie berufstätig sind und nicht mehr wie gewohnt am gemeinsamen Religionsunterricht teilnehmen können, geht auch sie nicht mehr hin. Erst an der Universität findet sie wieder muslimische Gleichaltrige, mit denen sie gemeinsam das Gebet im Raum der Stille des Universitätsgebäudes verrichtet. Und auch hier wird wieder deutlich, wie wichtig ihr der soziale Aspekt des Gebets und das Zusammentreffen mit anderen Musliminnen und Muslimen ist, wenn sie mehrfach das »zusammen« betont.

Und sie haben ja jetzt an der Uni das Freitagsgebet eingeführt, was wirklich cool ist, weil man geht zusammen, man isst nachher zusammen zum Mittag und das ist wirklich und da versuch ich sozusagen mir den Freitagmittag für das frei zu behalten und dann die anderen zu treffen und dann das Gebet zusammen zu verrichten (.) zusammen zu essen. #00:07:20-0#

(Mira)

Die Verbindung von religiöser Praxis und Sozialem wird hier durch die Begriffe »treffen« und »zusammen essen« angezeigt. Heute definiert Mira ihre Zugehörigkeit neu, was jedoch nicht eine definitive Abkehr von der Moschee, in der sie aufgewachsen ist, bedeutet. Sie kann sich sehr gut vorstellen, dass sie später einmal, wenn sie eigene Kinder hat, wieder in diese Moschee gehen wird, aber

weniger zum Gebet als für die Erziehung ihrer Kinder und für konkrete Aufgaben. Neben der Flexibilität beim Moscheebesuch, welche bereits beschrieben wurde, kann es damit auch eine wechselnde Zugehörigkeit im Biographieverlauf geben. Es ist legitim, zu einem späteren Zeitpunkt im Leben wieder mehr Zeit in der Moschee zu verbringen und Aufgaben zu übernehmen. So ähnlich beschrieb es der Imam Muris Begovic in der bosnischen Moschee in Schlieren, Zürich, nämlich dass die Jugendlichen irgendwann einmal nicht mehr kämen, aber er sich keine Sorgen machen würde, denn später kämen sie dann schon wieder zurück (M. Begovic, ZH_ExpInt_03).

Eine weitere wichtige Beobachtung im Hinblick auf den sozialen Aspekt des gemeinsamen Gebets ist, dass der Moscheebesuch nicht unbedingt eine Angelegenheit der ganzen Familie sein muss. Dies ist auch vor dem Hintergrund der geschlechterspezifischen Bedeutung des Moscheebesuchs zu sehen, wie aus dem folgenden Interviewausschnitt deutlich wird:

Und also eben heute noch in der Familie, ja mein Vater jeden Freitag, mein Bruder praktisch jeden Sonntag und meine Mutter wenn es dann Veranstaltungen gibt. Und ich dann auch @wenn so etwas@ von der Uni organisiert ist oder so.
#00:04:35-6#

(Mira)

Während Mira mit ihrem Vater immer freitags und sonntags in die Moschee gegangen ist, ging ihr Bruder nur sonntags und ihre Mutter nur zu Feiertagen. Die oben zitierte Interviewpartnerin Leyla besucht ebenfalls Moscheen getrennt von ihrem Mann, wenngleich sie sich einen gemeinsamen Besuch als Familie wünscht. Ältere Herren treffen sich gemeinsam ohne ihre Frauen und sitzen zwischen den Gebetszeiten zusammen und trinken Tee. Wie Mira versichert, sei ihr erst kürzlich klar geworden, dass im Vergleich zu anderen Frauen Albanerinnen kaum in die Moschee gingen. Auch sie geht heute nur zu einem gemeinsamen Gebet, wenn etwas von ihrer Studierendengruppe organisiert wird und behält damit die erlernte Praxis zumindest teilweise bei. Aber auch Vater und Sohn gehen nicht gemeinsam in die Moschee, sondern jeder wie er Zeit hat. Die soziale Funktion des Moscheebesuchs bezieht sich damit nicht unbedingt auf die Familie, sondern auf Gleichgesinnte, Gleichaltrige und vielleicht auch auf Menschen des gleichen Geschlechts.

Anders als die regelmäßigen Gebete in der Moschee sind die Aktivitäten während des Fastenmonats Ramadan Ereignisse, die alle Familienmitglieder in der Moschee zusammenbringen. Im nächsten Abschnitt werden die Aktivitäten in den Moscheen im Ramadan exemplarisch für das Feiern von Festen beschrieben.

5.2.6 Ramadan: Familienereignis und *umma*-Gefühl

Das Fasten im Monat Ramadan ist eine der fünf Säulen des Islam und gehört damit zu den Grundpflichten einer und eines jeden Gläubigen. Der Monat Ramadan ist der neunte Monat des Mondkalenders und verschiebt sich damit im Jahresverlauf. Zwischen dem Sonnenaufgang und dem Sonnenuntergang soll auf die Zuzichnahme von Nahrung und Getränken sowie auf sexuelle Aktivitäten verzichtet werden. Aufgrund der unterschiedlichen Traditionen und Rechtsschulen gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wann der Ramadan beginnt und endet. Die Heterogenität bezieht sich auch auf den täglichen Beginn des Fastens und den Zeitpunkt des Fastenbrechens (*ʿiḥṭār*)¹⁷. Die von mir untersuchten Moscheeorganisationen orientieren sich meist an der Praxis ihrer Herkunftsländer und den Vorgaben dortiger religiöser Autoritäten. So verkündete das ImanZentrum in Volketswil den Beginn der Fastenzeit einen Tag später als die Blaue Moschee in Zürich. Innerhalb des heiligen Monats, so die Überzeugung, sind die Gläubigen Gott näher als zu anderen Zeiten und der Teufel und die Dämonen sind machtlos (vgl. Wiegers 2004: 331). An den Tagen und Nächten des 21., 23., 25., 27. und 29. wird noch einmal besonders gefeiert, denn eine dieser Nächte gilt laut Koran als *lailat al-qadr*, die Nacht der Bestimmung, in der der Koran offenbart wurde¹⁸. In dieser Nacht, deren genaues Datum unbekannt ist, sind nach islamischer Tradition die Tore des Himmels offen (vgl. ebd.: 331). Der Ramadan schließt mit dem Fest des Fastenbrechens ab (*ʿid al-ḥiṭr*), das das *ṣalāt al-ʿid* beinhaltet sowie den Besuch von Verwandten.

Der Ramadan wird in der Literatur als stark gemeinschaftsstiftend beschrieben und selbst Menschen, die ansonsten die Moschee nicht aufsuchen, nehmen teil (vgl. ebd.: 331). Dementsprechend sind die Moscheen während dieser Zeit voller als im Rest des Jahres, denn es besteht der Glaube, dass die Gebete, die im Ramadan gemacht werden, mehr zählen als während des Jahres, und damit versäumte Gebete nachgeholt werden können. Adnan beschreibt, wie dann auch Frauen in die Moschee kommen:

Weil in de Fastenmonat sozusagen sind ja (.) sind ja, es ist ein Monat, wo Leute/ die Gläubige sind ja mehr aktiv in der Moschee, dann wird da alles ausgeräumt, geräumt, und dann äh dann wird da das Zimmer da exklusiv nur für Frauen äh freigestellt. Und die Frauen kommen dann ja auch für jedes, jedes Gebet oder auch Freitagsgebet. #00:37:03-3#

(Adnan)

17 Zu den genauen Regelungen bzgl. der Zeiten und Ausnahmen vom Fasten vgl. Ahmad (2009).

18 Siehe auch Sure Al-Qadr.



ISLAMISCHE
GEMEINSCHAFT
VOLKETSWIL ZÜRICH

Der Weg der Mitte



Dieses Thema wird uns den ganzen Ramadan begleiten

Programm:

| Zeit | Angebot | Dauer | Sprache | Wer | Bemerkungen |
|---------------------------|---|------------|------------------|--------|--------------------------|
| Mo/Mi/Fr nach Asr-Gebet* | Ders mit [REDACTED] | 90 Min. | deutsch | Frauen | ausser 28.06.-04.07.2015 |
| Auf Anfrage und Anmeldung | Qur'anrezitation mit [REDACTED] | offen | deutsch | Frauen | ausser 28.06.-04.07.2015 |
| Täglich nach Fajir-Gebet: | Ders mit [REDACTED] oder Gästen | 15 Min. | arabisch | Alle | |
| Täglich nach Asr-Gebet: | Ders oder Qur'anrezitation mit [REDACTED] | 30-45 Min. | arabisch/deutsch | Alle | |
| Vor dem Isha-Gebet: | Ders mit [REDACTED] | 10 Min | arabisch/deutsch | Alle | |

- Nach dem Isha-Gebet um 23:00 Uhr beginnt das Tarawih-Gebet.
- Am Samstag, 27. Juni und Samstag, 04. Juli 2015 gibt es jeweils einen Iftar für Frauen im 2. Obergeschoss, genauere Infos werden noch bekannt gegeben.
- *Darsthemen von [REDACTED] Mo: Fiqh / Mi: Tawhid / Fr: Ramadan
- Vom 19. bis 22. Juni wird [REDACTED] zu Gast sein, nähere Informationen folgen

Wir wünschen allen einen gesegneten Ramadan.
IGVZ und SIZV

Juchstrasse 15
8604 Volketswil - Hegnau
+41 43 399 58 74

info@imanzentrum.ch
www.imanzentrum.ch

Abbildung 32: Ramadan Programm, ImanZentrum Volketswil, 2015.

Er beschreibt den Ramadan als einen besonderen Zeitraum, in dem sich alle mehr einbringen und engagieren als sonst. Es wird zudem darauf geachtet, dass auch Frauen praktizieren können. Die unterschiedliche Praxis von Männern und Frauen in der Moschee scheint sich daher im Ramadan zu ändern und mehr Frauen suchen die Moschee auf. Darüber hinaus wird der Monat in vielen Moscheen durch ein vielfältiges Angebot begleitet, so z.B. in Volketswil wo es vermehrt Kurse mit religiöser Unterweisung gibt (Abb. 32). Das Programm ist in vielerlei Hinsicht interessant: Es ist ein rein religiöses Programm und dient damit der religiösen Unterweisung und Besinnung. Dies unterstreicht die religiöse Bedeutung des Ramadan. Es gibt Angebote, die sowohl nach Geschlechtern getrennt als auch gemischt sind. So sollen verschiedene Bedürfnisse angesprochen werden. Dass Angebote durch externe Gelehrte und Gäste bereitgestellt werden, hebt die Besonderheit des Ramadan hervor.

Das Fastenbrechen (*ʿiṭṭār*) wird zudem häufig in Gemeinschaft in der Moschee vollzogen, woran sich dann die Ramadan-Gebete anschließen. In der Blauen Moschee wird dies als »Familienergebnis« beschrieben, zu dem auch nicht-muslimische Freunde eingeladen werden, wie zum Beispiel die Nachbarschaft der Moschee. Hier gewann ich den Eindruck, dass am *ʿiṭṭār* in erster Linie türkischstämmige Personen anwesend waren. Dies deutet darauf hin, dass, obwohl die Besucherinnen und Besucher am Freitagsgebet eher international zusammenge-

setzt sind, das Fastenbrechen im Ramadan dann doch eine Frage der ethnischen Gemeinschaft und Familie ist. Auch in der Ulu Camii werden die Anwohnerinnen und Anwohner zum Fastenbrechen eingeladen, welches aufgrund von Platzmangel dann als Straßensfest stattfindet. Damit dient die Einladung zum *ʿiftār* auch dazu, Kontakte zu pflegen¹⁹. Das Essen als nicht-religiöse rituelle Handlung bietet sich hier in besonderer Weise an.

Die Speisen werden in der Regel von Mitglieds-Familien gestiftet (ZH_Prot_21). Im ImanZentrum Volketswil übernahm 2013 aus organisatorischen Gründen der Verein die Bereitstellung von Essen an mehreren Tagen, was durch Spenden finanziert wurde (ZH_Prot_05). Das gemeinsame Essen in der Moschee spielt in den meisten Fällen eine wichtige Rolle und wird nach Geschlechtern getrennt eingenommen. In anderen Traditionen, wie sie die Mitglieder in der Albanischen Moschee in Zürich verfolgen, wird das *ʿiftār* im Kreis der Familie gefeiert, weshalb in der Moschee kein gemeinsames Essen stattfindet.

Die Praxis des Fastenbrechens ist in der Moschee eng mit der des Gebetes verbunden. Zunächst wird das Nachtgebet verrichtet, woran sich das gemeinsame Fastenbrechen, zunächst mit Datteln und Milch oder Wasser, anschließt. Nach dem gemeinsamen Mahl ist es dann möglich, das *ṣalāt at-tarāwīḥ* in der Moschee zu verrichten. Je nach Tradition wird dies unterschiedlich häufig wiederholt, von acht längeren Einheiten bis zu zwanzig kürzeren. Der Zweck des Gebetes ist es, in dieser Zeit einer Koranrezitation zu folgen und dadurch während des Ramadan ein- oder mehrmals den kompletten Koran zu hören (vgl. ZH_Prot_21 und Ahmad 2009: 409).

Junge Musliminnen in Zürich und Wien erzählten mir von einer Tradition, die wieder die lose Bindung an Moscheen verdeutlicht. Mit Hilfe von WhatsApp-Gruppen organisieren sie eine Art »Moschee-Hopping«, wie Mira beschreibt:

Das war schon cool, denn die eine kam aus dem Aargau mit dem Auto, weißt du (.) wir haben so einen Gruppenchat und geschrieben: Hey, welche Moschee heute Abend? und dann hat man geschrieben: ok! Und dann gingen wir alle zusammen hin. [...] #00:25:39-7#

(Mira)

19 Sternbach analysiert unterschiedliche *ʿiftār*-Veranstaltungen, unter anderem als eine Form von »Geschäftessen«, im Rahmen derer religiöser und politischer Dialog betrieben und damit Sozialkapital akquiriert wird (vgl. Sternbach 2010). Dieses Mittel zur Sozialkapitalakquise werde sowohl von Moscheeorganisationen als von nicht-muslimischen Akteuren genutzt. Mit interreligiösen Veranstaltungen als Governance-Instrument hat sich indes auch A.-K. Nagel (2015a) auseinandergesetzt und stellt fest, dass die staatliche Beteiligung je nach Format unterschiedlich ausfallen kann. In meinem Sample gab es allerdings keine Beteiligung von staatlicher Seite an *ʿiftār*-Veranstaltungen. Sie waren entweder intern, auf die muslimische Öffentlichkeit oder auf nachbarschaftliche Kontaktpflege ausgelegt.

Eine junge Frau aus Wien erzählte mir, dass sie den Besuch in den unterschiedlichen Moscheen genieße und sich auch über die unterschiedliche internationale Verköstigung freue. Mira beschreibt weiter, wie sie mit einer Gruppe junger Frauen unterschiedliche Moscheen im Ramadan besucht:

Aber diesen/ zum Beispiel diesen Sommer hab ich, hab ich hier in der Schweiz verbracht und dann äh hat der MSAZ [Muslim Students Association Zurich, A.d.V.] oft irgendwie so Iftars veranstaltet in verschiedenen Moscheen. Und dann lernt man natürlich andere so kennen und dann habe ich die (Name einer Frau), die du auch an diesem Abend kennengelernt hast, und wir wohnen ziemlich nah, dann sind wir mit dem Fahrrad einmal in die tÜRkische Moschee, einmal in die albanische, das war so etwas SCHÖNes. Ja und plötzlich Leute, die gleich alt sind, (unverst.) da jetzt mit dem Fahrrad, das war wirklich so, ja. Von daher hab ich es wirklich schön genossen, weil man betet mit dem Imam zusammen, es ist so eine Ruhe, es ist, ich weiß nicht, es ist eine inner/ innerliche Ruhe. Das finde ich sehr sehr schön.
#00:24:46-6#

(Mira)

Mira und auch andere Gläubige beschreiben den Ramadan als ein freudiges Ereignis, dem das ganze Jahr entgegengefiebert wird und dessen Gebete und Festmahle in Gemeinschaft mit Freunden und Familie begangen werden. Durch das Moschee-Hopping wird der Ramadan für Mira zu einem Ereignis, bei dem sie ethnienübergreifend unterschiedliche Moscheen kennenlernen kann. Die Moschee bietet hier den Raum für gemeinschaftliche religiöse Praxis und auch Möglichkeitsstrukturen für soziale Aktivitäten. Das Fasten wird dabei nicht als Last angesehen, sondern man freut sich aufgrund der Besonderheit des Ereignisses.

Das Beispiel der Jugendlichen zeigt, dass wie beim wöchentlichen Gebet für die Gemeinschaft nicht eine bestimmte Moschee notwendig ist. Vielmehr ist es die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, die hier von Bedeutung ist. Bei dem stark gemeinschaftszentrierten Ereignis ist der Ort an sich zweitrangig.

In den Jahren, in denen ich meine Beobachtungen durchgeführt habe, fiel der Ramadan jeweils auf die längsten Tage im Jahr. Daher fand das Fastenbrechen erst spät in der Nacht, teilweise nach 23 Uhr statt. Viele Gläubige meinten daher, dass sie gar nicht in der Lage seien, so viel zu essen, weil sie sonst nicht schlafen könnten (ZH_Prot_21). Die Klage darüber, dass im Ramadan sogar ein paar Kilos zugelegt würden, zeugt jedoch davon, dass diesem Vorsatz nicht alle folgen. In der Ulu Camii in Wien beklagte sich ein Mitglied des Vorstandes, dass aufgrund der Uhrzeit des *›iftār* nur wenige bis gar keine geladenen Nachbarinnen und Nachbarn gekommen wären. Die Hoffnung besteht, dass in den nächsten Jahren dann wieder mehr ihrer Einladung folgen (Mesut, #00:10:50-4#). Hier müssen

also Einschränkungen hingenommen und Anpassungsleistungen aufgrund der geographischen Lage und Feiertagsregelungen vorgenommen werden.

Bis auf die Ausnahmen ImanZentrum Volketswil und Islamisches Zentrum Wien sind die meisten Moscheen viel zu klein, um den Andrang der Menschen zu bewältigen, die an den Ramadangebeten teilnehmen wollen. Deshalb werden auch oft die Plätze vor den Moscheen mit Teppichen ausgelegt, damit die Menschen das Gebet absolvieren können. Endgültig an ihre räumlichen Grenzen stoßen die Moscheen jedoch am *ṣalāt al-ʿid*. Dann werden häufig größere Räume wie Turnhallen angemietet (vgl. auch Interview Nadja, #00:04:56-6#). Dies zeugt davon, dass der Ort Moschee und der Gebetsraum nicht an ein bestimmtes Gebäude gebunden sind. Die Moschee ist nur *eine* Möglichkeit eines Raumes religiöser Praxis (siehe ausführlich in Kap. 6).

Anders herum sind die Aktivitäten in der Moschee nicht ausschließlich auf religiöse Praxis beschränkt. Ein Angebot, das alle von mir besuchten Moscheen machten, ist der Koran- und Religionsunterricht für Kinder und Jugendliche. Hinzu kommen häufig Bildungsangebote für Erwachsene. Um den Charakter einer Moschee besser zu verstehen, ist es daher wichtig, sich diese genauer anzusehen, was im folgenden Kapitel geschehen wird.

5.3 Bildungsangebote: Moscheen als Orte religiöser Sozialisation

5.3.1 Einführung

Wer eine Moschee aufsucht, der wird feststellen, dass vor allem am Wochenende das Programm durch verschiedene Bildungsangebote geprägt ist. Diese Angebote sind meist speziell auf Kinder und Jugendliche ausgerichtet, aber es finden auch Kurse und Treffen für Erwachsene statt.

»Where would you learn if you won't come to the mosque?«²⁰ Mit diesen Worten beschreibt eine muslimische Gläubige die zentrale und einzigartige Bedeutung von Moscheen als Bildungseinrichtungen für Menschen muslimischen Glaubens in Ländern, in denen sie eine religiöse Minderheit bilden. Denn in diesen Ländern gibt es häufig keine Alternativen zur Moschee, wenn es um die Weitergabe von religiösem Wissen an die Gläubigen geht. Zwar bietet auch das Internet eine Vielzahl an Möglichkeiten von YouTube-Kanälen bis Blogs und Social Media. Moscheen haben jedoch nach wie vor eine große Bedeutung als Bildungseinrichtungen, welche sich historisch begründen lässt. Moscheen und ihre angeschlossenen *madrasas* waren schon immer Orte von religiöser Unterweisung und der Koranrezitation (vgl. Beinhauer-Köhler 2009: 62ff.; Fernández-Puertas 2002:

20 Aus dem Dokumentarfilm »Me and the mosque« (Nawaz 2005).

115f.), wenngleich die traditionellen *madrāsas* heutzutage vor dem Hintergrund der Einführung staatlicher Schulen an Bedeutung verloren haben (vgl. Berkey 2004: 205). Im Folgenden wird es um Bildungsangebote in heutigen Moscheen gehen.

Bildung verstehe als Aneignung von religiösen, geistigen, kulturellen und lebenspraktischen Fähigkeiten sowie persönlicher und sozialer Kompetenzen²¹. Entsprechend meine ich mit Bildungsangeboten institutionalisierte Formate wie Workshops, regelmäßige oder punktuelle Kurse und Unterricht, welche von den Moscheeorganisationen durchgeführt werden bzw. welche in ihren Räumen stattfinden. In allen von mir besuchten Moscheen wird Unterricht für Kinder in der Koranrezitation gegeben, in den meisten auch islamischer Religionsunterricht, in dem es um die Vermittlung religiöser Inhalte und Verhaltensnormen geht. Diese beiden Unterrichtsformate finden oft in separaten Einheiten statt und bestehen auch für Erwachsene. Zur religiösen Unterweisung gehören auch die Predigten beim Freitagsgebet (*chuṭba*), welche im vorherigen Kapitel bereits angesprochen wurden. Da diese wenn überhaupt nur kurz in Deutsch zusammengefasst werden und ich deshalb die Inhalte nicht verstehen konnte, werde ich auf ihre Analyse verzichten. Darüber hinaus gab es auch Angebote mit nicht-religiösem Inhalt wie Computer-, Sprach- und Integrationskurse.

Auf beide Unterrichtsangebote, religiöse und nicht-religiöse, möchte ich im Folgenden eingehen. Dabei werde ich zunächst fragen, wie sich die religiösen Angebote gestalten, wie sie ablaufen und welche Inhalte sie haben. Besonders interessiert die kontextuelle Einbettung und welche Erwartungen sich in den jeweiligen Unterrichtstypen widerspiegeln. Dabei ist ein Blick auf die Lehrpersonen hilfreich, denn auch in ihnen spiegeln sich Erwartungen an den Unterricht. Schließlich wird nach der Bedeutung des Unterrichts für die Teilnehmenden gefragt. Zum organisationalen Feld der Moschee gehören im Bereich der Bildung vor allem die öffentlichen Schulen, welche hinsichtlich Unterrichtsgestaltung, Materialien und Standardisierung Maßstäbe setzen, die sich auch auf den Unterricht in den Moscheen auswirken dürften. Daher wird genauer auf diese Art der Beeinflussung zu achten sein.

Daran im Anschluss gehe ich auf nicht-religiöse Angebote ein. Gerade was Integrationsangebote anbelangt sind meist kommunale Stellen als Durchführer oder Geldgeber involviert. Wie gestaltet sich die Zusammenarbeit und welche Auswirkungen hat dies auf die Moscheen? Gefragt wird auch, wo diese Angebote

21 Zur Bedeutung von Bildung im Islam aus historischer Perspektive vgl. Berkey (2004). Eine Vertiefung religiöser und historischer Aspekte von Bildung im Islam kann und soll hier nicht geleistet werden, da der Fokus auf der empirischen Bedeutung und Praxis von Bildungsangeboten in den Moscheen liegt.

im Kontext des Übergangs von der ersten auf die zweite und dritte Generation zu verorten sind.

Der Ablauf des Unterrichts lässt sich am besten über teilnehmende Beobachtung ergründen. Aus meinen Besuchen sind sowohl in Wien als auch in Zürich eine Reihe an Beobachtungsprotokollen entstanden, die für die Analyse herangezogen werden, da ich in allen Moscheen verschiedene Unterrichtsformen beobachten konnte. Wenn es um die Bedeutungsebene der Unterrichtsformen für die Gläubigen geht, sind narrative Interviews die geeignete Methode, um geteilte Sinnstrukturen zu erschließen. In den Interviews kam das Thema allerdings nicht in allen Fällen zur Sprache. Daher wird vor allem ein Interview mit der jungen Frau Mira aus Zürich im Zentrum der Analyse stehen. Schließlich habe ich Mitarbeitende der Fachstelle für Integration in Zürich Stadt und Kanton respektive der Magistratsabteilung 17 in Wien interviewt. Diese Interviews werden Aufschluss über die Unterstützungsleistungen und Möglichkeitsstrukturen von Seiten der Kommunen geben.

Im folgenden Abschnitt soll es zuerst um begriffliche Klärungen sowie um den Stand der Forschung zu Bildung in Moscheen gehen. Danach werden die unterschiedlichen Unterrichtsformate beschrieben und analysiert.

Religionsunterricht: Begriffe und Stand der Forschung

Der Begriff »islamischer Religionsunterricht« wird häufig im Zusammenhang mit dem Unterricht an öffentlichen Schulen verwendet. Vor allem in Deutschland und Österreich ist in den letzten Jahren eine vermehrte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit didaktischen Konzepten für diese Art des Unterrichts zu beobachten, was damit zusammenhängt, dass dort Konzepte des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen bereits existieren oder dabei sind, sich zu etablieren²². Um schulischen Unterricht soll es jedoch an dieser Stelle nicht gehen, sondern es sollen die Angebote von Moscheen in den Blick genommen werden.

Mit der Institutionalisierung muslimischen Lebens im Zuge des Familienanzugs ging auch die Ausbildung der Funktion von Moscheen als Orte des Unterrichts einher (vgl. Behr 2009: 407; Ceylan 2008: 57). War es zunächst noch das Ziel »dem Traditionsverlust vorzubeugen«, so findet heute »in vielen Moscheen

22 Hier sei besonders auf folgende Arbeiten verwiesen: Behr (2014), Ceylan (2014), Aslan & Windisch (2012), Ucar et al. (2010), Ceylan (2008) und Alacacioğlu (1999). Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung gehörten bislang auch die Ausbildung von islamischen Religionspädagogen (z.B. Aslan 2013) und die rechtlichen Möglichkeiten der Umsetzung, vor allem in Deutschland (Oebbecke 2010a), in der Schweiz (Jödicke 2013; C.P. Baumann 2009; Rudolph et al. 2009; Frank & Jödicke 2007) sowie in Österreich (Aslan 2009b).

bereits ein thematisch elementarisierter, der pädagogischen Kultur der öffentlichen Schule weit gehend [sic!] angepasster religiöser Unterricht statt« (Behr 2009: 408). Ceylan weist darauf hin, dass »in den Gründungszeiten der Moscheen primär die Pioniermigranten eine islamische Unterweisung genossen« haben, sich jedoch die Zielgruppe »im Laufe der Zeit immer mehr in Richtung Kinder und Jugendliche verlagert« hat (Ceylan 2008: 57). Usulan identifiziert das fehlende Wissen der Eltern vor allem als Grund dafür, dass Kinder Koran- und Religionsunterricht in Moscheen erhalten (Usulan 2008: 35).

Obwohl im deutschsprachigen Raum aufgrund der Migration schon seit etwa 40 Jahren Gebetsräume existieren, die auf eine beinahe ebenso lange Tradition im Unterrichten von Kindern und Jugendlichen zurückblicken können, gibt es nur wenige empirische Erhebungen zu dem Thema. Für Deutschland liegt eine etwas ältere Studie von Alacacioğlu (1999) vor, welcher außerschulischen Religionsunterricht für Kinder und Jugendliche mit türkischem Migrationshintergrund untersucht. Die Studie ist auf das Bundesland Nordrhein-Westfalen beschränkt und beschäftigt sich aus pädagogischer Perspektive mit Inhalten, Zielen und Methoden von »Koranschulen« innerhalb türkisch-islamischer Gemeinden. Der Begriff »Koranschule« erscheint mir aber nur beschränkt dafür geeignet zu sein, religiöse Bildung in Moscheen adäquat zu erfassen, ist er doch zum einen negativ behaftet und deutet er doch nur auf *einen* Aspekt des Unterrichts hin, das Koran-Rezitieren. Auch sollen hier Bildungsangebote innerhalb der Moscheen untersucht werden, während der Begriff »Koranschule« aber einen Lernort beschreibt, der ggf. auch außerhalb der Moschee liegen kann. Hinzu kommt, dass die Bezeichnung in den von mir geführten Interviews kein einziges Mal verwendet wurde, was darauf hindeutet, dass es sich bei dem Wort »Koranschule« um keine Selbstbezeichnung handelt (vgl. Behr 2009: 406f.). Vielmehr spricht man im Arabischen von *kuttab* (türk./bosn. auch *mekteb*), der Schule des Koranlesens und -schreibens, oder von *madrassa* (türk. *medrese*), dem Ort, wo Unterricht stattfindet (vgl. ebd.: 406).

Ceylan hat sich mit der Rolle von Imamen im Religionsunterricht in deutschen Moscheen befasst (Ceylan 2008) und führt in seiner pädagogischen Arbeit den Begriff »Moscheekatechese« ein (Ceylan 2014). Religionsunterweisung, so Ceylan, beinhaltet zu Zeiten der ersten Zuwanderer einfache Grundlagen der Religion, vor allem Informationen über Erlaubtes (*halal*) und Untersagtes (*haram*). »Dies war insofern wichtig, weil die muslimischen Migranten im Aufnahmeland mit zahlreichen neuen Herausforderungen im Alltag konfrontiert waren (z.B. Speisevorschriften)« (Ceylan 2008: 58f.). Mit »Moscheekatechese« meint Ceylan außerschulische und außerfamiliäre Bildung als »Vermittlung der islamischen Botschaft in Gemeinden«. Sie soll »zur Internalisierung der Glaubensartikel und zur Praktizierung derselben verhelfen und eine ethische Lebensführung sowie Integration in die *umma* (muslimische Gemeinschaft) als Trägerin der abrahamischen Traditi-

on des *tawhīd* fördern, um das Heil im *ahirat* (Jenseits) zu erlangen« (Ceylan 2014: 166). Im Gegensatz zur katholischen Kirche, in der eine sehr ausdifferenzierte Katechese existiere, beschränke sich die »muslimische Katechese primär auf die religiöse Unterweisung anhand traditioneller Lehrmittel und Lerninhalte in der Gemeinde« (ebd.: 167). Beeinflusst werde die Katechese durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen, durch die religiöses Lernen in der Familie, der Moschee und teilweise auch in der Schule stattfände, sowie durch die Migrations- und Minderheitensituation (ebd.: 216).

An der Übertragung von Begriffen und Konzepten aus einer religiösen Tradition in eine andere lässt sich Kritik üben, schwingen doch immer Bedeutungen mit, die nicht eins zu eins adaptierbar sind. Sicherlich muss angemerkt werden, dass der Begriff »Katechese« in der christlichen Tradition eher punktuell zum Einsatz kommt, wenn es zum Beispiel um die Vorbereitung auf die Konfirmation bzw. Kommunion geht. Darüber hinaus ist aufgrund der kirchlichen Strukturen zentral vorgegeben, was in der Katechese vermittelt wird, wohingegen in den islamischen Strukturen eine solche zentrale Instanz nicht existiert, es daher verschiedene Lehrtraditionen und Inhalte gibt. Ceylan gibt zwar an, dass es so etwas wie einen gemeinsamen Nenner gibt, expliziert aber nicht genauer, was damit gemeint ist (ebd.: 165). Im Folgenden möchte ich mich deshalb von den Begriffen »Koranschule« und »Moscheekatechese« lösen und zwischen Koranunterricht, Islamunterricht und dem Unterricht für Erwachsene (*dars*) unterscheiden²³.

Weitere Befunde aus der Literatur betreffen die Qualifikation der Lehrenden: Sowohl Usulan als auch Ceylan konstatieren eine fehlende pädagogische Kompetenz der Lehrenden an Moscheen, insbesondere der Imame (Usulan 2008: 35; Ceylan 2008: 64), wohingegen Behr darauf hinweist, dass mittlerweile der Unterricht dem Stil der öffentlichen Schulen weitgehend angepasst ist (Behr 2009: 408). In der Schweiz wurde im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms (NFP) 58²⁴ eine Studie zu den Erwartungen an eine Ausbildung von Imamen und Religionspädagoginnen und -pädagogen durchgeführt, die auf eine weitgehende Unzufriedenheit der muslimischen Zielgruppe mit den didaktischen und pädagogischen Kompetenzen der Lehrenden hindeutet (vgl. Rudolph et al. 2009). Meine Untersuchung kann kein Urteil über die pädagogischen und didaktischen Kompetenzen der Lehrenden abgeben. Jedoch untersuche ich, welche Kriterien für einen guten Unterricht und für eine qualifizierte Lehrperson von den Schülerinnen und Schülern genannt werden. Schließlich werde ich fragen, wie sich bestimmte Unterrichtsstile und -mittel verbreiten und dadurch zu einer Vereinheitlichung und Professionalisierung des Unterrichts beitragen.

23 Ein *dars* ist dabei die formalisierte Form der Unterweisung durch eine religiöse Autorität, welche von dem Gespräch unter Freunden (*sohbet*) unterschieden werden muss.

24 <http://www.nfp58.ch>, zuletzt geprüft am 07.10.2017.

Wochenplan regelmässiger Unterricht

| Tag | Zeit | Thema | Für wen | Wer | Hinweise | Wo |
|------------|-------------------------|---------------------------|-----------------|------------|--------------------|--------------|
| Dienstag | 19:00-20:00 | Islamunterricht | Frauen | ██████████ | deutsch | UZ 1 (2.OG) |
| Donnerstag | 19:00 – 21:00 | Arabisch als Fremdsprache | Männer & Frauen | ██████████ | Deutsch/Arabisch | UZ 1 (2. OG) |
| Freitag | 20:00 - 21:30 | Islamunterricht Albanisch | Männer & Frauen | ██████████ | Albanisch | Vortragsraum |
| Freitag | Nach Ischa (Winterzeit) | Islamunterricht | Jugendliche | ██████████ | Deutsch | Gebetsraum |
| Samstag | Nach Maghreb | Islamunterricht | Alle | ██████████ | Arabisch/ Deutsch | Gebetsraum |
| Sonntag | 18:45 - 19.30 | Qur'an | Männer | ██████████ | Arabisch (Deutsch) | UZ 1 (2. OG) |

Abbildung 33: Unterrichtsprogramm Erwachsene, ImanZentrum Volketswil, 2015.

Liegen zum Unterricht für Kinder und Jugendliche einige Erkenntnisse vor, so steht eine Untersuchung der Angebote für Erwachsene meines Wissens noch aus. Meine Daten können besonders Auskunft zu Erfahrungen von Frauen im Koran- und Religionsunterricht geben, worauf ich im Folgenden eingehen möchte.

5.3.2 Religiöse Erwachsenenbildung

Für Erwachsene werden unterschiedliche Möglichkeiten angeboten, Unterweisung in religiösen Themen zu erhalten. Üblicherweise findet einmal oder mehrmals wöchentlich ein *dars* für alle Interessierten statt. In der Blauen Moschee in Zürich gibt es diese Art religiöser Unterweisung vor dem Freitagsgebet im Gebetsraum der Männer. Meinen Beobachtungen zufolge sind die Zuhörer häufig ältere Männer oder Personen, die am Freitag nicht arbeiten müssen. Der *dars* wird per Audio und Video in den Frauengebetsraum übertragen. In der Ulu Camii oder auch in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien wird mehrmals wöchentlich ein *dars* für Männer und Frauen durch die Imame abgehalten. In beiden Moscheen bieten Imame am Wochenende zusätzlich ein Programm separat für junge Männer an, meist im Zusammenhang mit einer Freizeitaktivität. Das Programm des ImanZentrums Volketswil (Abb. 33) zeigt die unterschiedlichen Kursangebote für Erwachsene, welche neben dem Koran- und Islamunterricht auch einen Arabischkurs beinhalten. Hinzuweisen ist hier auf einen Islamkurs auf Albanisch, welcher auf das spezielle Interesse der großen Zahl von Mitgliedern vom Balkan zurückzuführen ist. Daneben bietet das ImanZentrum einen so genannten

»Islamologie-Kurs« an, der eine vertiefte Auseinandersetzung mit der islamischen Lehre beinhaltet und der als »Lehrgang« mit Semesterwochenstunden und Credit Points analog zu hochschulischen Studiengängen ausgewiesen ist²⁵. Ein solcher Kurs bildet jedoch die Ausnahme unter den von mir untersuchten Fällen.

Einige Moscheen haben separate Angebote für Frauen, wie auch der Unterrichtsplan in Abbildung 33 zeigt. Diese können wöchentlich stattfinden, wie am Wochenende im Islamischen Zentrum Wien, in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien, der Albanischen Moschee in Zürich oder im ImanZentrum Volketswil, oder monatlich, z.B. in der Blauen Moschee Zürich. Teilweise wird der Unterricht durch externe Lehrerinnen erteilt, so in der Blauen Moschee durch eine Gelehrte vom Dachverband Diyanet. Diese kommt regelmäßig freitags nach dem Gebet, um den Frauen religiöse Inhalte zu vermitteln. Koordiniert wird dies zentral von der Diyanet, wobei die weibliche Hodscha dann für mehrere Moscheen zuständig ist. Für diese Aufgabe wurde sie eigens aus der Türkei engagiert. Diese Anlässe sind sehr gut besucht und auch jüngere Frauen, die ansonsten an einem Freitagnachmittag nicht so häufig zu sehen sind, nehmen teil (ZH_Prot_10).

Neben diesen regelmäßigen Angeboten, die das ganze Jahr über stattfinden, gibt es besondere Lehreinheiten im Fastenmonat Ramadan. So werden beispielsweise im ImanZentrum Volketswil religiöse Glaubensgrundsätze durch eine nach Medina ausgewanderte Schweizerin vermittelt (ZH_Prot_22).

Daneben gibt es in einigen Moscheen auch Korankurse für Erwachsene. So treffen sich zum Beispiel Frauen jeden Alters am Sonntagnachmittag in der Albanischen Moschee in Zürich oder auch in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien, um zu lernen, den Koran korrekt zu rezitieren.

Bedeutung des Unterrichts für die Lernenden

In den Interviews und Beobachtungen haben sich besonders Frauen als aktiv gezeigt, was das Erlernen der Koranrezitation anbelangt. Viele haben sich bislang in ihrem Leben nicht vertieft mit dem Koran und religiösen Inhalten beschäftigt und haben nun das Bedürfnis dies nachzuholen. Teilweise steht das im Zusammenhang mit einer erneuten Hinwendung zum Islam oder weil die Kinder aus dem Haus sind und sie nun Zeit haben. Mevlida (Ende 50) beschreibt, was am Samstag passiert, wenn sie in die Moschee geht und mit anderen Frauen ihres Alters den Koran rezitiert.

Am Samstag, wir lesen Koran. Das ist (.) ungefähr zehn, manchmal zehn, manchmal 15 Frauen, das (.) Alter das sind alle Alter wie ich, zwei, drei Jahre. Und, wir lesen nur Koran. Gibt eine Frau, sie kann ein bisschen besser lesen und übersetzen und erklären, was das bedeutet. Und dann ist auch für uns so gut, wenn man

25 Vgl. »Islamologie-Kurs« unter <http://www.imanzentrum.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.

so eine Stunde, zwei Stunden manchmal wir bleiben dann nachher, und trinken hier Kaffee @und dann bisschen Tratschen //@ja@ (lacht)// @wie alle Frauen@ (unverst.), das machen alle Frauen, das ist. Und, so ist es. #00:04:03-3#

(Mevlida)

Sie beschreibt den Unterricht als Angebot von Frauen für Frauen, der Übersetzung und Erklärung des Gelesenen beinhaltet und an den sich ein gemütliches Beisammensein anschließt. Im Dezember 2015 habe ich das Frauentreffen besucht. Folgende Beobachtung habe ich protokolliert:

Wir gehen nach oben in den großen Raum. Hier werden in einem Kreis die Lesepulte aufgestellt sowie für die älteren Frauen Tische und Stühle. Wir lassen uns nieder. Die Korane werden aufgeklappt. Es sind etwa 16 Frauen da.

Eine ältere Frau, die sagt, sie sei pensionierte Professorin, dass sie langsam lesen, nur eine Seite pro Samstag. Danach würden sie die bosnische Übersetzung lesen und eine Lehrerin würde ihnen die Stelle im historischen Kontext erklären, wie sie entstanden und einzuordnen sei. Das würden aber nur sie hier so machen, in anderen Moscheen sei das nicht so.

Die Frau erklärt, dass sie im Kommunismus in Bosnien aufgewachsen sei und es sei damals praktisch nicht möglich gewesen, den Koran zu lernen. Es sei zwar nicht verboten gewesen, aber es war trotzdem nicht möglich. Sie sagt nichts weiteres Genaueres dazu. Seit sie hier ist, lernt sie den Koran zu lesen, seit fünf Jahren würden sie lernen. Sie erklärt, dass jüngere Frauen hier in Bosnien in eine *mekteb* gegangen seien, was vier Jahre dauern würde, um über den Islam zu lernen.

(W_Prot_22)

Die Frauen, die in der bosnischen Moschee zusammenkommen, lernen unter Gleichaltrigen, hier Frauen über 50, die in ihrer Jugend aus verschiedenen Gründen nicht lernen konnten. Der Verweis auf die jüngeren Frauen, die in Bosnien bereits die institutionalisierte und organisierte Form des Religionsunterrichts in der Primar- bzw. Grundschule durchlaufen haben, gibt einen Hinweis darauf, warum der Unterricht in dieser Moschee vor allem von älteren Frauen besucht wird. Die Anleitung für das Koranrezitieren erfolgt durch eine Frau aus ihrer Gruppe, die es besser kann als die anderen. Der Ablauf des Treffens besteht aus Lesen, Übersetzen und historisch-kontextueller Besprechung des Gelesenen. Der Unterricht geht damit über das reine Rezitieren hinaus, was als Alleinstellungsmerkmal für ihre Gruppe beschrieben wird. Im Laufe des Treffens kommen auch vermehrt jüngere Frauen, teilweise mit Kindern, hinzu, die bereits die arabischen Buchstaben lesen können und nun ebenfalls den Koran rezitieren möchten. Die älteren Frauen sind froh, dass sich die jüngeren Frauen interessieren und es Nachwuchs für die Gruppe gibt. Die Lehrerin betont auch die Bedeutung der Koranrezitation: Wenn der Koran in Gemeinschaft gelesen würde, dann würden

sich die Engel dazusetzen und zuhören und würden ihre Flügel um die Gruppe legen. Es gebe eine Belohnung für alle, die teilnehmen (W_Prot_22). Wie schon im vorangegangenen Kapitel für das Zuhören bei der *chutba* beschrieben, wird auch hier die religiöse Belohnung als Motivation für die Teilnahme angegeben.

Im weiteren Verlauf des Interviews beschreibt Mevlida die Bedeutung des Unterrichts für sich:

[...] was ist wirklich denke ich gut, [...] dass die WIRKLICH über, über Religion reden. VIELE Leute verstehen nicht, WAS ist, ja, Islam ist. Was viele WISSEN schon, aber viele wissen auch nicht. Weil, ja, sagen, ja, ich muss beten, ich SOLL beten, oder ich muss beten, wenn ich eine Muslim bin so. Aber, VIEL mehr, das, das geht, das ist nicht nur beten, das ist VIEL mehr, wenn man erklärt wirklich in Koran, ja, ist sooo viele schöne Sachen, nur (.) die Leute vielleicht LESEN das und VERSTEHEN nicht. [...] Ich meine, dass ist wirklich gut, die ERKLÄRUNG, zu alle und viele Muslime. [...] hier in Wien gibt's schon vielleicht, aber bei uns, ja, halbe Stunde, eine Stunde Samstag, ja, wenn man hört, und JA, wenn man will, wirklich jetzt (unverst.), kann man schon finden, kann man schon lesen, kann man schon, ja. #00:14:21-2#

(Mevlida)

Trotz der sprachlich etwas schwierigen Situation lässt sich hier die Bedeutung des Verstehens für Mevlida herauslesen. Die Worte, die sie hier besonders betont sind »Wissen«, »viel«, »soll«, »Verstehen«, »Erklärung«. Das »Sollen« steht dabei im Gegensatz zum »Wissen« und »Verstehen«. Aus ihrer Sicht soll religiöse Praxis nicht nur aus Pflichtgefühl erfolgen, sondern muss verstanden und erklärt werden. Sie sieht hier auch einen Bedarf nach mehr Bildungsangeboten, schränkt aber gleichzeitig ein, dass sie oder auch andere dazu dann wohl keine Zeit hätten. Hervorzuheben ist, dass sie das Verstehen des Korans mit Schönheit in Verbindung bringt. Das Verstehen hat für sie eine sinnliche, ästhetische Komponente.

Beinhauer-Köhler beobachtet, dass »immer mehr Frauen aller Altersstufen einen vergleichbaren kognitiven Zugang zum Islam« suchen (Beinhauer-Köhler 2009: 86). Als Grund für den Wandel gibt sie an, dass es über Jahrhunderte hinweg nicht üblich gewesen sei, dass Frauen sich über die Koranschule hinaus über die islamische Religion informierten. Hinzu käme ein weit verbreiteter Analphabetismus unter Frauen, der bislang häufig verhinderte, dass sich Musliminnen vertieft mit ihrer Religion beschäftigten. Nun käme es aber zu einer Trendwende. Die Autorin weist auf einen verstärkenden Faktor hin, denn in der islamischen Welt würden immer mehr Frauen als religiöse Spezialistinnen ausgebildet, die ihr Wissen dann an die Musliminnen vor Ort weitergeben könnten (ebd.: 86). Die Erkenntnisse aus dem Unterricht in der Moschee Gazi Husrev-beg schließen daran an und unterstreichen den Wunsch nach einem kognitiven Zugang.

Anders läuft der Unterricht in der Albanischen Moschee in Zürich ab, wo die Koranrezitation im Vordergrund steht und es weder Übersetzung noch Erklärung des Gelesenen gibt. Folgender Protokollauschnitt beschreibt den Ablauf des Unterrichts, nachdem zunächst nur wenige Frauen nach dem Gebet begonnen haben, den Koran unter Anleitung einer Lehrerin zu lesen:

Gegen 15.15 Uhr sind 24 Frauen da. Es wird bald klar, dass sich drei Gruppen bilden. Mir ist erst nicht klar warum, werde dann aber aufgeklärt. Die eine Gruppe in der Mitte sind Anfängerinnen, die erst noch die Buchstaben lernen müssen. Die Gruppe, bei der ich sitze hat vor zwei Jahren mit dem Koranlesen angefangen und ist jetzt fast am Ende. Die dritte Gruppe ist in der Mitte des Korans. Die Koranlehrerin fängt mit der dritten Gruppe an und hier wird reihum gelesen und sie korrigiert. Die Frauen sind altersmäßig sehr gemischt. Es gibt ein paar Mädchen im Teenageralter bis hin zu Frauen im Rentenalter.[...]

Ich unterhalte mich mit meiner Nachbarin. Sie erzählt, dass sie nur am Sonntag her kommt und im Ramadan. Die Lehrerin mache jeden Sonntag diesen Kurs und einmal im Monat gebe sie im großen Gebetsraum einen Religionsunterricht für die Frauen, zu dem dann auch andere Frauen kämen. Im Ramadan gäbe es keinen Korankurs und sie hätte dann jeden Sonntag den Religionsunterricht gemacht. Die Lehrerin kommt aus (Name der Stadt). Sie erzählt mir nachher, dass sie in (Name des Landes) studiert hat und an vielen verschiedenen Orten in der Schweiz Religionsunterricht gibt.

[...]

Nun muss die »Koran-Ende-Gruppe« noch warten, bis die »Buchstabengruppe« fertig ist. Es ist bereits 16:30 Uhr. Frau (Name der Frau) kann wohl auch ganz gut den Koran lesen und wird gebeten schon einmal mit der Gruppe anzufangen. Sie rezitieren wieder reihum.

Nach der ersten Gruppe hat die Koranlehrerin eine Sure sehr kunstvoll rezitiert. Mir wird mit Bewunderung erzählt, dass sie den Koran auswendig kann.

[...]

Während des Koranlesens kamen ein paar Frauen auf Frau (Name der Frau) zu und haben ihr 40 oder 50 Franken gegeben. Ich habe nicht gefragt, aber sie erklärt mir von sich aus, dass das so etwas wie ein Kursbeitrag sei. Die Frauen würden fünf bis zehn Franken pro Stunde geben. Die Lehrerin wird aber von der Moschee bezahlt, so dass das Geld als Spende an die Moschee geht. Sie hat genau aufgeschrieben, wer wann wie viel gegeben hat.

(ZH_Prot_27)

Der Protokollauschnitt verdeutlicht das große Interesse an Koranrezitationskursen bei gleichzeitigem Mangel an geeigneten Lehrpersonen, denn hier müssen drei Klassen in einer unterrichtet werden. Auch dauert es lange, bis eine Gruppe den Koran gelesen hat. Koranrezitieren bedeutet aber nicht nur Koranle-

sen, die Voraussetzung dafür ist das Erlernen der Buchstaben. Da verschiedene Lernniveaus in einer Klasse zusammenkommen, leiten Frauen, die bereits in ihren Kompetenzen den anderen voraus sind, andere Frauen an. So wird dann reihum abschnittsweise rezitiert und durch die Lehrerin korrigiert. Wie in den anderen Moscheen ist die Lehrerin eine Frau, die versiert ist in der Rezitation und die ihr Wissen an die Frauen weitergibt. Ihre Ausbildung wurde mir gegenüber mehrfach hervorgehoben. Die Lehrerin hat eine Qualifikation, die sie von den anderen abhebt, sie hat studiert und ist damit eine religiöse Spezialistin (vgl. Beinhauer-Köhler 2009: 86). Daher kann hier von einer Professionalisierung durch Ausbildung, die damit verbundenen Standards sowie durch die Bezahlung der Lehrperson gesprochen werden.

Der Koranunterricht ist nicht nur hier ein generationenübergreifendes Angebot. Allerdings sind Frauen, die menstruieren, davon ausgeschlossen, genauso wie sie auch am Gebet nicht teilnehmen dürfen. Die Gesprächspartnerin im Protokoll verweist aber auf die soziale Funktion des Treffens, die Gemeinschaft mit anderen Frauen. Sie ist nicht unwichtig, so betont Mevlida (oben) das gemeinsame Kaffeetrinken und »Tratschen« als weibliche Gewohnheit und gemeinschaftsstiftendes Moment (vgl. auch ebd.: 86). Auf Nachfrage, ob die Männer auch solche Treffen hätten, erklärten mir die Frauen in der Moschee Gazi Husrev-beg lachend, dass so etwas von den Männern nicht organisiert würde (W_Prot_22). Hieraus wird wiederum deutlich, dass die Bildungsangebote häufig getrennt nach Geschlechtern stattfinden und sich dieser Umstand auch auf die sozialen Aktivitäten beziehen kann.

Laila Oulouda, die Präsidentin des ImanZentrums, erklärt, warum die Koranrezitation so wichtig ist und bezieht sich auf den Koran, der es den Gläubigen vorschreibt, den Koran lesen zu können²⁶. Koranrezitation sei deshalb eine »Gottesdienstliche Handlung« und man brauche einzelne Suren für das Gebet. Entsprechend größer ist die Nachfrage der Eltern nach Koran- und Arabischkursen verglichen mit der nach dem Religionsunterricht (ZH_Prot_29). Dies deutet auf ein Bedürfnis nach Orthopraxie hinsichtlich des liturgischen Handelns hin.

Die Bedeutung der Rezitation des Korans muss daher genauer betrachtet werden. Das Wort *al-qurʿān* meint »die Lesung« oder »die Rezitation«, woraus ersichtlich wird, dass die mündliche Tradition bereits konzeptionell mit angelegt ist. Kermani widmet ein ganzes Werk dem ästhetischen Erleben des Koran

26 So zum Beispiel in der Sure 17, Vers 78: »Verrichte das Gebet beim Neigen der Sonne bis zum Dunkel der Nacht, und das Lesen des Korans bei Tagesanbruch. Wahrlich, die Lesung des Korans bei Tagesanbruch ist besonders angezeigt.« (Wiedergegeben nach der Koranübersetzung von Mahmud Asad, Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn, online unter <http://www.koran-auf-deutsch.de/17-die-nachtwanderung-al-%C3%ACsraa>, zuletzt geprüft am 07.10.2017).

und beschreibt, wie die poetische Erfahrung und die Rezitation des Textes von Anfang an im Zentrum islamischer Tradition standen (Kermani 2007). Dies ist wichtig zu beachten, bevor kritisiert wird, die Kinder und Erwachsenen würden im Koranunterricht lediglich die Texte auswendig lernen oder herunterrattern, ohne ein Wort zu verstehen. Kermani betont deshalb besonders die Bedeutung des Verhältnisses von Text und Rezipient, das heißt die Bedeutung des Korans für die Musliminnen und Muslime (ebd.: 11):

Die Gravitation, die vom Koran ausgeht und die er selbst in einigen Andeutungen bezeugt, wird im kulturellen Gedächtnis poetisch gedeutet und ebenso facettenreich wie detailliert beschrieben. Viel stärker noch als der Text selbst bezeugen die außerkoranischen Dokumente, daß [sic!] die Offenbarung nicht nur inhaltlich überzeugt habe, sondern in einem hohen Maße ästhetisch erlebt worden sei. (Ebd.: 29)

Die Faszination, die von der Rezitation des Koran ausgegangen sein soll und der sich niemand habe entziehen können, werde als Prämisse im kulturellen Gedächtnis der muslimischen Gemeinde bewahrt (ebd.: 29). Daher dienen die Kurse insbesondere dazu, die Aussprache- und Intonationsregeln zu lernen, um der ästhetischen Qualität des heiligen Textes gerecht zu werden (vgl. Ceylan 2010: 35). Ceylan weist darauf hin, dass allein die Rezitation des Gotteswortes als lohnbringend betrachtet werde und es darüber hinaus die herrschende Volksmeinung sei, der Koran sei für Laien nur schwer zu verstehen (ebd.: 35). Daher ginge es in den Kursen nicht um das Verstehen des Textes, sondern meist allein um die Rezitation.

Die Verankerung der theologischen bzw. liturgischen Bedeutung der Koranrezitation scheint im impliziten konjunktiven Erfahrungsraum aufgegangen zu sein, denn er wird nicht von allen expliziert oder reflektiert. Auf Nachfrage in einer anderen Moschee, warum das Koranlernen so wichtig sei, wichtiger noch als das Verstehen des Gelesenen, verwiesen Gläubige auf die lange Tradition des Koranrezitierens und gaben Antworten, die mit »weil wir das immer schon so gemacht haben« zusammengefasst werden können (ZH_Prot_28). Das Koranrezitieren ist damit eine Praxis in Moscheen, deren Bedeutung für viele Muslime keiner Auseinandersetzung bedarf, sondern die als »gesetzt« gilt.

5.3.3 Religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen

Die Situation in den beiden Ländern Österreich und Schweiz könnte nicht unterschiedlicher sein, was den islamischen Religionsunterricht für Kinder und Jugendliche betrifft. Während in Österreich durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung der IGGiÖ für muslimische Kinder ein Rechtsanspruch auf Religionsunterricht an öffentlichen Schulen besteht, stellt sich die Lage in der Schweiz ganz

anders dar (siehe Kap. 3). Hier existieren je nach Kanton unterschiedliche Modelle des Verhältnisses von Staat und Religion und auch des Religionsunterrichts (konfessionell oder religionskundlich) (vgl. Rudolph et al. 2009). Im Kanton Zürich, um den es in dieser Arbeit besonders geht, existiert kein islamischer Unterricht an öffentlichen Schulen. Der Religionsunterricht wird unter anderem auch deshalb von den Moscheen bestritten. Allerdings bedeutet der islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Österreich nicht, dass dieser komplett den Bedarf abdecken und in den Moscheen dort kein Unterricht erteilt würde. In der Tat habe ich in den von mir besuchten Moscheen in Wien überall Koran- und/oder Islamkurse vorgefunden. Imam Toygun von der Ulu Camii erklärt, dass dies notwendig sei, da der Unterricht an öffentlichen Schulen mit nur einer Stunde pro Woche zu wenig sei. Außerdem würden die Kinder dort keinen Koranunterricht erhalten (F. Toygun/Mesut, W_ExpInt_05, #00:43:28-6#).

Hier lohnt sich ein eingehender Blick auf die Gründe für diese Doppelstruktur. In den Vor-Ort-Besuchen und Interviews wurde der Unterricht mit Kindern als selbstverständliches Angebot der Moscheen dargestellt. Bildung und religiöse Praxis sind auch historisch schon immer eng miteinander verbunden. Einen weiteren Hinweis für die Gründe dieser Doppelstruktur liefert Potz (2005) in einem empirischen Projekt zum islamischen Religionsunterricht in Österreich. Demnach machten rund 50 Prozent der Schülerinnen und Schüler von dem Recht Gebrauch, sich vom islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen abzumelden (ebd.: 5). Potz sieht den islamischen Religionsunterricht stark mit dem Anspruch und der Erwartung einer integrativen Leistung belegt und die primäre Aufgabe einer qualitativ hochwertigen Glaubensunterweisung werde dadurch verkannt (ebd.: 7). Darüber hinaus verweist er wie Imam Toygun auf den Umstand, dass der Unterricht nur maximal zwei Unterrichtsstunden pro Woche umfasse und daher kaum ausreiche, um beispielsweise auch die Koranrezitation zu erlernen. Hinzu komme als Herausforderung für den Religionsunterricht die Heterogenität der muslimischen Gläubigen. So schreibt Potz:

Darüber hinaus muss sich gerade der islamische RU [Religionsunterricht, A.d.V.] mit zum Teil kulturell sehr unterschiedlich gefärbten religiösen Sozialisationsmilieus auseinandersetzen; nicht umsonst melden zahlreiche Eltern ihre Kinder vom islamischen RU deshalb ab, weil sie ein Zurückdrängen dieser, ihrer eigenen, kulturellen Prägung befürchten. (Ebd.: 7)

Neben dem Bedürfnis nach kultureller Sozialisation ihrer Kinder haben die Eltern auch jeweils unterschiedliche Erwartungen an den Unterricht: Die einen erachten ihn als zu konservativ, die andern als zu wenig traditionell-islamisch (vgl. Khorchide 2009a: 18). Der Unterricht an öffentlichen Schulen hat damit ein Legitimitätsproblem. Eltern schicken ihre Kinder lieber in die Moschee ihrer Wahl, wo sie den Lehrpersonen vertrauen. Da die Angebote in großen Städten wie Wien

oder Zürich divers sind, findet sich für jedes Bedürfnis ein entsprechendes Programm. Moscheen, deren Mitglieder sich aus einer bestimmten geographischen und kulturellen Region zusammensetzen, unterliegen damit weniger dem Dilemma, dass sie vielen unterschiedlichen Erwartungen gerecht werden müssen, als der Unterricht an öffentlichen Schulen. Die IGGiÖ mit ihrem einheitlichen Konzept von einem islamischen Religionsunterricht für alle zeigt sich daher eher als Konstrukt, um staatlichen Erwartungen der Repräsentation gerecht zu werden, als einer Abbildung der Wirklichkeit des akzeptierten Vertretungsanspruchs. Musliminnen und Muslime in Österreich sind weit davon entfernt, so etwas wie einen einheitlichen »Islam in Österreich« widerzuspiegeln. Der Religionsunterricht reflektiert daher die Diversität der muslimischen Gemeinschaft in Österreich und der Schweiz. Wie mir der Religionsrechtler Richard Potz in einem Gespräch mitteilte, bezweifle er daher auch, dass heute eine Etablierung eines einzigen muslimischen Dachverbandes wie der IGGiÖ noch möglich wäre, da sich die muslimische Landschaft im Vergleich zu den 1970er Jahren so stark ausdifferenziert hätte (R. Potz, W_ExpInt_22). Aufgrund des Prestiges der IGGiÖ wäre jedoch deren Status von den anderen Dachverbänden nie wirklich angegriffen worden. Die Beispiele in Deutschland und der Schweiz zeigen, wie schwierig solche Bestrebungen sind, einen einzigen, umfassend akzeptierten Dachverband auf Bundesebene zu gründen.

Theoretisch lässt sich die Beobachtung der Doppelstruktur des Religionsunterrichts in den Konzepten des Neo-Institutionalismus als Entkoppelung fassen. Entkoppelung wird dabei als Einschränkung von Isomorphie charakterisiert, das heißt ein Ausbrechen aus der Strukturähnlichkeit. Entkoppelung ist ein Mechanismus, »der es Organisationen erlaubt, unterschiedlichen, widersprüchlichen Umwelanforderungen gleichzeitig gerecht zu werden, um damit den Organisationsbestand zu sichern« (F.A.A. Becker-Ritterspach & J.C.E. Becker-Ritterspach 2006: 102). Vergleicht man die Moscheen auf der Mesoebene miteinander, so kann der weit verbreitete Religionsunterricht zunächst als Isomorphie beschrieben werden, da sich die Moscheen in diesem Angebot grundsätzlich ähnlich sind. Gleichzeitig sind diese Lehrangebote in den Moscheen jedoch entkoppelt von denen auf der Makro-Ebene, dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Die konfligierenden Umwelterwartungen kommen einerseits vom Staat, der durch seine öffentlich-rechtliche Anerkennung der IGGiÖ einen öffentlichen Religionsunterricht ermöglicht, damit jedoch eine Homogenisierung des Lehrplanes erwartet. Die Umwelterwartungen aus der muslimischen Öffentlichkeit sind andererseits heterogen und dieser Heterogenität können nur die Moscheeorganisationen mit ihrem differenzierten Programm gerecht werden. Darüber hinaus ist das Erlernen der Rezitation einer ganzen heiligen Schrift nicht unbedingt mit den Bildungszielen an öffentlichen Schulen und auch nicht mit der Kapazität an Unterrichtsstunden vereinbar. In dieser Hinsicht schaffen die Moscheen kein

Konkurrenzprogramm zur öffentlichen Schule sondern eher ein komplementäres Angebot.

Korankurse

Wie sich bereits gezeigt hat, muss zwischen Kursen für das Erlernen der korrekten Koranrezitation (Korankurse) und der Vermittlung der Glaubenslehre des Islams (Islamunterricht) unterschieden werden. Der Unterricht wird von den Kindern in beiden Formen grundsätzlich in Klassen absolviert. Je nach personellen und räumlichen Kapazitäten der Moschee gibt es mehrere Stufen, die nach Alter und teilweise auch nach Geschlechtern aufgeteilt sind. In der Albanischen Moschee in Zürich, wo es nur einen Unterrichtsraum gibt, findet der Religionsunterricht koedukativ und altersmäßig gemischt statt. Dieser wird von einer türkischstämmigen Lehrerin auf Deutsch durchgeführt. Der Korankurs wird durch den Imam im Gebetsraum bestritten und findet ebenfalls koedukativ und über die Alters- und Wissensgrenzen hinweg statt. Unterstützt wird der Unterricht durch männliche Helfer, die dann z.B. mit einer kleinen Gruppe Kindern Buchstaben üben. Damit wird versucht, den unterschiedlichen Niveaus gerecht zu werden. Wie sehr das Angebot von den räumlichen und personellen Kapazitäten abhängig ist, zeigt das Beispiel des ImanZentrums in Volketswil, welches über eine größere Anzahl an Räumen verfügt und wo es jeweils drei Unterrichtsstufen getrennt nach Koran- und Islamunterricht gibt. In der Ulu Camii erfolgt die Vermittlung nach Alter und Geschlecht aufgeteilt in drei Stufen, allerdings wird gleichzeitig Religionsunterricht und Koranunterricht gegeben. Den Unterricht erteilen hier zwei Lehrerinnen sowie der Imam und dessen Frau. Da das eigene Angebot für die höheren Stufen aus Kapazitätsgründen nicht ausreicht, werden diese an eine andere ATİB Moschee in Wien ausgelagert. Bezüglich der Struktur und Zusammensetzung der Klassen kann daher nicht von einheitlichen Unterrichtskonzepten gesprochen werden.

Für Kinder ab der Primarstufe (in der Schweiz) bzw. Volksschule (in Österreich) umfasst der Unterricht in der Regel das Erlernen der arabischen Buchstaben, einzelner Koranverse und einen spielerischen Zugang zu religiösen Themen. Ab den höheren Schulklassen (ab dem Alter von ca. zehn Jahren) lernen die Kinder das richtige Aussprechen der Koranverse. Der Unterricht erfolgt mit Hilfe einer Koranausgabe, die das Rezitieren durch Hilfestellungen und diakritische Zeichen erleichtert. Dies sieht in der Praxis so aus, dass die Kinder reihum Abschnitte rezitieren und die Lehrperson sie korrigiert (vgl. z.B. W_Prot_23). In der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien wurde für das Erlernen der arabischen Buchstaben, die für die Rezitation notwendig sind, das Buch »Sufara« benutzt. Erst in höheren Stufen erlernen die Schülerinnen und Schüler die arabische Sprache, wobei es solche Kurse nicht in allen Moscheen gibt.

In Wien wurde das Ende des Schuljahres von Mitgliedern der bosnischen Moscheen durch ein großes Fest gefeiert, bei dem Urkunden überreicht wurden, ein Kinderchor sang und Kinder Rezitationen vortrugen, die sie im Unterricht gelernt hatten. Dafür wurde durch den bosnischen Dachverband eine große Halle angemietet. Gleich wie bei einem Schulfest saßen die stolzen Eltern im Publikum und anschließend wurde gemeinsam gegessen (W_Prot_08). Dieses Feiern des Erfolgs der Kinder beim Erlernen der Koranrezitation verdeutlicht die Bedeutung derselben. Die Tradition der Rezitation wird in diesen Handlungen ins Gedächtnis gerufen und reproduziert.

Islamunterricht

Flankiert wird der Koranunterricht in den meisten Fällen durch Religionsunterricht, der – mehr oder weniger didaktisch fundiert – den Kindern den Islam und die religiöse Praxis näher bringen soll. Hier geht es beispielsweise um das korrekte Begrüßen, das Gebet und die Glaubensgrundsätze des Islam. Grundlagen hierfür stellen der Koran, die Sunna und die Hadithe dar. Die Unterrichtskonzepte sind nicht einheitlich und es werden unterschiedliche Materialien verwendet. In manchen Moscheen wird auf Deutsch unterrichtet, in anderen in der Herkunftssprache. Die Lehrerin in der Albanischen Moschee in Zürich hatte für ihren Unterricht Materialien und verschiedene didaktische Mittel in deutscher Sprache zusammengestellt. Sie unterrichtet auf Deutsch. In der Ulu Camii in Wien erfolgte der Unterricht auf Türkisch und eher frontal, d.h. weitgehend ohne didaktische Mittel. Bei einem Besuch in der Moschee Gazi Husrev-beg konnte ich an unterschiedlichen Klassen teilnehmen. In der Gruppe der Kleinsten (5–7jährige) sangen die Kinder gemeinsam Lieder über Allah, die Welt, Tiere und Freunde. Sie lernten die Sure Fatiha sowie die Glaubensgebote (*iman*) durch Nachsprechen auf Arabisch. Weitere Inhalte waren das Glaubensbekenntnis sowie verschiedene Glaubenspflichten. So lernten sie z.B. mit »Trockenübungen«, wie man sich für das Gebet wäscht. Nach der Pause malten und spielten sie. Der Unterricht findet auf Bosnisch statt, wofür als Begründung angegeben wird, dass die Kinder sonst kaum mehr die bosnische Sprache sprächen (W_Prot_23). Die Betreuerin stellt ihre Materialien selbst zusammen. Zudem hat sie eine Ausbildung als Kindergärtnerin. Der Religionsunterricht hat damit nicht nur die Funktion, religiöse Grundlagen auf spielerische Art und Weise zu vermitteln, sondern es soll darüber hinaus auch Sprachvermittlung stattfinden. Hier zeigt sich, wie sich in ethnischen Moscheen Religions- und Traditionsvermittlung verbinden können.

Für die größeren Kinder allerdings gibt es Leitfäden, die zur Vereinheitlichung des Unterrichts beitragen können. Ein Standardwerk für den Unterricht stellt das Buch »Ilmihal« dar, welches es in türkischer, bosnischer und auch deut-

scher Sprache gibt²⁷ und das auch als App vorliegt²⁸. Dieses Buch kommt in der Moschee Gazi Husrev-beg zum Einsatz (W_Prot_23). Inhaltlich kann dies als Standardwerk mit Katechismus-Funktion beschrieben werden, denn es beinhaltet die Glaubensgrundlagen, Anleitungen und Vorschriften für die gottesdienstlichen Handlungen, Erlaubtes und Verbotenes im Islam sowie das Leben des Propheten Mohammed. Daran schließen sich wichtige Gebete und Verse an.

Die Inhalte des Unterrichts umfassten daher vor allem die Grundlagen des Glaubens und der religiösen Praxis. Was als Orthopraxis verstanden wird, ist abhängig von der jeweiligen Rechtsschule. Dies ist in einer ethnisch-kulturell homogenen Moschee recht eindeutig, bedarf allerdings in multiethnischen Moscheen einer Auseinandersetzung. Im ImanZentrum wird der Religionsunterricht daher so gestaltet, dass er den gemeinsamen Nenner der Rechtsschulen abdeckt. Wenn Kinder nachfragen, wird ihnen erklärt, was der Unterschied ist, z.B. wenn es um die Haltung der Hände im Gebet geht (ZH_Prot_29). Im ImanZentrum konnte ich auch beobachten, wie aktuelle Themen im Unterricht behandelt werden (ZH_Prot_29). Bei meiner Teilnahme ging es um das Thema »Jihad«. Die Kinder gingen zunächst davon aus, dass Jihad »heiliger Krieg« bedeutet, woraufhin die Lehrerin den Begriff dekonstruierte und den »kleinen Jihad« als Verteidigungskrieg und den »großen Jihad« als persönliche Anstrengung, als »Kampf gegen das eigene Ego« definierte. Den Kindern war ein großes Interesse anzumerken. Die Lehrerin teilte ein Arbeitsblatt aus, auf dem Quellen vom Duden bis Wikipedia sowie verschiedene Koranstellen aufgeführt waren, um das Thema von unterschiedlichen Seiten zu beleuchten. Die Quintessenz, die die Kinder mitnehmen sollten, war, dass Jihadisten das islamische Gesetz verletzen würden. »Das sind keine Muslime«, so ist die einstimmige Meinung. Ein weiteres Thema war der Selbstmord im Islam und dass dieser verboten sei. Auch behandelte die Lehrerin in der Stunde die Frage, wie der Koran zu lesen sei und dass man Verse nicht aus dem Kontext ziehen dürfe. Es kamen verschiedene Koranübersetzungen zum Einsatz, um den Kindern die begrifflichen Unterschiede deutlich zu machen. Schließlich nützte es nichts, wenn man den Koran auswendig lerne, man aber nicht wisse, was drin stünde und nichts über den Islam wisse, so die Lehrerin.

Kampf, Verteidigungskrieg und Selbstmordattentate erscheinen für Kinder in der 4.-6. Klasse durchaus harte Themen für einen Religionsunterricht. Allerdings beschreibt die Lehrerin im anschließenden Gespräch, dass die Kinder verunsichert seien und von anderen Kindern aus der Klasse nach diesen Themen gefragt

27 Für die deutsche Fassung vgl. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2012/06/grund-zc3bcge-der-islamischen-religion.pdf>, zuletzt geprüft am 06.04.2016.

28 Google Play: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.alijansirbic.ilmihal>, zuletzt geprüft am 19.03.2018.

würden. Die Fragen brächten sie dann mit und suchten nach Antworten im Unterricht. Auch seien die Kinder durch die Medienberichterstattung oft irritiert und fragten sich, ob ihre Religion wirklich so schlecht sei. Zwar sei der Arabisch- und Korankurs mehr nachgefragt durch die Eltern. Die Eltern würden jedoch oft selbst sehr wenig über ihre Religion wissen und könnten den Kindern keine Fragen beantworten. Daher wäre der Islamunterricht so wichtig. Auch bekäme sie gute Rückmeldungen von Eltern, dass die Kinder die Inhalte mit nach Hause brächten und darüber redeten. Hier wird deutlich, wie sich der gesellschaftliche Islamdiskurs auf die Aktivitäten in der Moschee auswirkt und der Islamunterricht an Bedeutung gewinnt. Im Unterricht spiegeln sich dabei die Themen des Diskurses wider. Der Islamunterricht kann so eine wichtige Funktion für die religiöse Selbstversicherung und Identitätsbildung der Kinder und Jugendlichen haben, denn hier können sie ihre religiöse Zugehörigkeit reflektieren (siehe auch unten). Oben genannte Inhalte können darüber hinaus auch als Extremismusprävention verstanden werden.

Insgesamt wird deutlich, wie wenig institutionalisiert und standardisiert der Religionsunterricht ist, was die didaktischen Mittel und die Materialien anbelangt. Wie der Unterricht gemacht wird, hängt in hohem Maße von den Fähigkeiten der Lehrperson ab und inwiefern sie geeignete Materialien zusammenstellt. Neben der klassenweisen Aufteilung, die in allen Moscheen abhängig von den Kapazitäten ähnlich ist, ist der Religionsunterricht in den Moscheen durch eine große Bandbreite gekennzeichnet, was Inhalte (Religionskunde, aktuelle Themen und/oder Koranrezitation), Didaktik (spielerisch oder frontal), Sprache, Häufigkeit und Regelmäßigkeit sowie die Qualifikation der Lehrenden anbelangt (vgl. auch Rudolph et al. 2009: 7).

5.3.4 Zugehörigkeit und pragmatische Nutzung der Unterrichtsangebote

Der Unterricht in den Moscheen findet in der Regel an einem oder mehreren Tagen am Wochenende statt, in manchen Fällen auch während der Woche. Grundsätzlich sind die Klassen offen für alle Kinder, egal welcher Herkunft. Einschränkungen gibt es jedoch, wie bereits genannt, durch die Unterrichtssprache. In der Albanischen Moschee in Zürich erzählte ein Mitglied mit Bedauern, dass die wenigen nicht-albanischen Kinder dann irgendwann nicht mehr gekommen seien, obwohl der Unterricht auf Deutsch stattfand. Es wurde vermutet, dass sie sich nicht zugehörig gefühlt hätten (ZH_Prot_28). In den beiden multiethnischen Moscheen im Sampling ist dies anders. Die dort eingerichteten »Schulen« werden von Kindern verschiedener ethnischer Herkunft frequentiert. Im ImanZentrum ist das Einzugsgebiet laut Auskunft der Schulleitung relativ groß und reicht bis St. Gallen, Schaffhausen und in das Aargau. Als Grund wird angegeben, dass die Eltern es schätzten, dass der Unterricht auf Deutsch stattfindet (ZH_Prot_29). Diese

Beobachtungen deuten darauf hin, dass der Religionsunterricht für Kinder in vielen Fällen innerhalb der eigenen ethnischen Community erfolgt, allerdings Eltern auch für ihre Kinder große Anreisezeiten auf sich nehmen, wenn der Unterricht ihren Vorstellungen entspricht. Sie bringen dann auch ihre Kinder in Moscheen zum Unterricht, wenn sie dort nicht Mitglied sind (ZH_Prot_29). Dies deutet auf eine pragmatische Nutzung der Unterrichtsangebote hin. Eltern partizipieren nicht unbedingt am religiösen und sozialen Leben in der gleichen Moschee, in der sie ihre Kinder zum Unterricht bringen. So konnte ich in einer türkischen Moschee mehrfach beobachten, dass Frauen ihre Kinder in den Unterricht bringen, dann aber nicht zum anschließenden Gebet bleiben, sondern mit den Kindern wieder nach Hause gehen. Sicherlich liegt dies auch daran, dass das Gebet für Frauen in der Moschee keine Pflicht ist (siehe Kap. 5.2). Allerdings deutet dieses Verhalten auf eine selektive Nutzung der Moscheeangebote hin. In einer von Bengalen frequentierten Moschee in Wien traf ich eine US-amerikanische Konvertitin beim Freitagsgebet an, die erzählte, dass zwar ihre Kinder hier in den Unterricht gingen, sie selbst aber bis heute noch nie an religiösen oder anderen Aktivitäten teilgenommen hätte²⁹ (W_Prot_15). Da jedoch der Unterricht sehr gut wäre, brächte sie ihre Kinder hier her.

Eine Möglichkeit ist also, dass Eltern ihre Kinder in eine bestimmte Moschee zum Unterricht bringen, weil dieser dort als qualitativ gut angesehen wird, sie selbst aber ansonsten keine feste Zugehörigkeit zu dieser oder einer anderen Moschee haben. Die kulturelle und sprachliche Sozialisation der Kinder tritt dann vor der religiösen Erziehung in den Hintergrund. Auch wenn dies nicht die Regel sein muss, so ist doch aufschlussreich, dass eine solche Praxis möglich ist. Dies deutet auf eine partikulare Nutzung der Moscheeangebote hin (vgl. auch Yükleen 2012: 78). Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Nutzung der Angebote bedingen sich damit nicht unbedingt gegenseitig und sind deshalb getrennt zu betrachten. Eine andere Seite beleuchtet Usulan, der darauf hinweist, dass die Angebote für Kinder am Wochenende gerne als kostengünstige Betreuungsmöglichkeit in Anspruch genommen werden, ungeachtet der Qualität und Inhalte des Unterrichts (Usulan 2008: 35).

Begünstigt wird diese pragmatische Nutzung der Moscheeangebote dadurch, dass in den beiden Städten Wien und Zürich eine große Auswahl an unterschiedlichen Anbietern besteht – größer als in einer kleinen Stadt oder gar auf dem Land. In Wien gibt es allein schätzungsweise 100 Moscheen und daneben noch weitere

29 Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass die Predigt zum Freitagsgebet auf Bengalisches gehalten wird und es nur eine sehr kurze Zusammenfassung auf Deutsch gibt. Die Thematik der Predigt, an der ich teilnahm, war zudem mit nationalem Bezug zu Bangladesch, so dass sie auf das bengalische Klientel ausgerichtet war.

muslimische Einrichtungen wie Schulen, Kindergärten oder Studierendenorganisationen. Der Markt an Angeboten ist daher für dort wohnhafte Musliminnen und Muslime riesig und bietet weitreichende Möglichkeiten, geeignete Angebote auszuwählen. Allerdings setzt dies bei den Menschen muslimischen Glaubens auch eine gewisse Kenntnis der Diversität und eine religiöse Expertise voraus, um eine passende Wahl treffen zu können. Die Wahl einer Moschee, in der die Mitglieder den ethnisch-nationalen Hintergrund teilen, könnte ein Zeichen dafür sein, dass im Markt der Angebote das Vertrauen in Bekanntes ein wichtiger Entscheidungsfaktor ist. Bekanntes gibt Sicherheit und reduziert die Komplexität.

Die meisten der von mir besuchten Moscheen hatten kein Problem mit geringen Zahlen an Schülerinnen und Schülern, im Gegenteil mussten auch Kinder abgelehnt werden, z.B. in der Ulu Camii. In der Moschee Gazi Husrev-beg wurde jedoch beklagt, dass früher mehr Kinder da gewesen seien, jedoch hätte heute jeder eine Moschee in der Nachbarschaft und würde deshalb einen weiteren Weg nicht mehr auf sich nehmen (W_Prot_23). Die Moscheen können daher unter einem gewissen Druck stehen, ihre Angebote attraktiv zu gestalten und »Klientel« anzulocken.

Andernorts wird die Fluktuation als Teil des Lebenszyklus verstanden und nicht als Problem. Je nach Lebenssituation wird es für völlig legitim gehalten, nicht am Leben in der Moschee teilzunehmen und sozusagen »von der Bildfläche zu verschwinden«. Dies ruft bei den Verantwortlichen auch nicht unbedingt Besorgnis hervor. Entsprechend versicherte mir der Imam einer bosnischen Moschee in Zürich Muris Begovic, dass er es als völlig normal empfinde, dass Teenager zwischendurch nicht mehr in die Moschee kämen. Sie würden dann schon wieder zurückkommen, wenn sie älter wären (M. Begovic, ZH_ExpInt_03).

Dies wirft Fragen hinsichtlich der Finanzierung auf. In ethnisch homogenen Moscheen kommen wenige bis gar keine Kinder von außen, das heißt der Unterricht kann durch die Mitgliedsbeiträge der Eltern finanziert werden. In anderen Moscheen funktioniert dieses Modell allerdings nicht, hier wird deshalb ein Schulgeld erhoben. Dies hat verschiedene Gründe: Das ImanZentrum hat z.B. nur vergleichsweise wenige Vereinsmitglieder, wird aber von einer großen Zahl an Personen frequentiert. Daher müssen die laufenden Ausgaben über Spenden finanziert werden, die aber wiederum schlechter planbar sind. Das Islamische Zentrum hat als Stiftung naturgemäß gar keine Mitglieder und kann deshalb den Unterricht nicht über Mitgliedsbeiträge finanzieren. Sicherlich hat die Form der Finanzierung auch mit der Größe der Moscheen zu tun und mit der unterschiedlichen Anzahl an Kindern. Das ImanZentrum Volketswil unterrichtet derzeit etwa 150 Kinder, wohingegen in der Albanischen Moschee etwa 80 Kinder unterrichtet werden (Zahlen sind Selbstauskünfte).

Beide Finanzierungsformate gehen mit Problemen einher: Bei der Regelung der Bezahlung über die Mitgliedsbeiträge wird von den Lehrpersonen moniert,

dass der Unterricht als nicht verbindlich wahrgenommen werde – frei nach dem Motto: »Was nichts kostet ist nichts wert«. Dadurch wäre die Fluktuation der Kinder sehr hoch und die Lehrpersonen könnten keinen aufbauenden Unterricht durchführen (ZH_Prot_27). In der Ulu Camii haben das Verbindlichkeitsproblem und die große Nachfrage dazu geführt, dass der Imam die Bedingungen für die Teilnahme am Unterricht verschärfte:

Weil äh früher wars ja so, ähm, wir haben fast jeden aufgenommen, aber (.) Qualität von dem Unterricht, also, war jetzt nicht so gut. Und wie er jetzt da ist, hat ers so gemacht, er nimmt nur 30, ja? Und DIE bildet er auch ziemlich richtig aus. Weil WER also den Unterricht stört ist nicht mehr der Schüler, der fliegt raus. #00:36:27-0#

[...]

und deshalb hat ers so gemacht, der nimmt nur 30 und mit denen macht den Unterricht weiter. Und nächstes Jahr, wenn er meint, ja ja, die sind, diediedie sind nicht so nicht gut und stören den Unterricht, die nimmt er dann auch nicht. Also es wird quasi streng sortiert. #00:36:48-2#

(Mesut)

Die Kinder, die nicht wirklich lernen wollen und den Unterricht stören, werden nicht mehr aufgenommen. Hier führt also der Mangel an Unterrichtskapazitäten zu einer gravierenden Verschärfung des Zugangs, der über Fleiß reguliert wird.

Wiederum allerdings im ImanZentrum haben sich Mitglieder, die bereits ihren Mitgliedsbeitrag bezahlt haben, beschwert, dass sie noch einmal extra für die Schule bezahlen müssten. Hierin spiegeln sich verschiedene Vorstellungen von Zugehörigkeit zu Moscheen und ihre Funktion zwischen »Kulturverein« und »Dienstleistungseinrichtung« wider. Wird die Moschee als ein Ort kulturell-religiöser Vergemeinschaftung betrachtet, der man sich ethnisch und religiös zugehörig fühlt, oder als Vermittlerin religiöser Dienstleistungen, die punktuell wahrgenommen werden können? Diese Fragen tauchten bereits bei der Praxis des Moscheebesuchs für das Gebet auf und werden in Kapitel 5.5 noch einmal ausführlich diskutiert.

Im Folgenden werde ich zwei Aspekte des Religionsunterrichts genauer beleuchten: Erstens möchte ich auf die Schülerseite wechseln und ihre Erfahrungen und Erwartungen genauer unter die Lupe nehmen. Zweitens werde ich fragen, wie es zu Isomorphien im Hinblick auf die Professionalisierung und Vereinheitlichung des Unterrichts kommt.

5.3.5 Funktionen des Religionsunterrichts: Eine Perspektive der Lernenden

Um einen Zugang zur Innenperspektive auf Religionsunterricht zu erlangen, muss nach den Erfahrungen und Praktiken der Lernenden gefragt werden. Welche Bedeutung der Unterricht für lernende Erwachsene, besonders Frauen, haben kann, wurde bereits dargelegt. Im Folgenden möchte ich ein Interview mit Mira genauer analysieren. Mira ist zum Zeitpunkt des Interviews Anfang zwanzig und hat während ihrer Kindheit regelmäßig den Koranunterricht besucht, zu dem sie ihr Vater gebracht hat. Drei zentrale Aspekte werden aus ihren Erfahrungen deutlich: a) der Besuch der Moschee für den Unterricht als soziales Ereignis, b) der Unterricht als Beitrag zur Sozialisation und Erziehung, sowie c) die Individualisierung religiöser Wissensaneignung.

Die soziale Funktion des Unterrichts

Mira ist in der Schweiz geboren, die Eltern sind zugewandert. Als Kind und Jugendliche ist sie mit dem Vater in die Moschee gegangen, um dort den Religionsunterricht zu besuchen. Heute allerdings geht Mira nur noch sporadisch in die Moschee der Eltern. In der Retrospektive beschreibt sie, wie der Besuch des Religionsunterrichts und das Treffen von Freunden in einem engen Zusammenhang stehen:

Und das war für mich so, also ich habs ziemlich cool empfunden, weil man hatte dann noch Freunde. Es waren wie GLEICHgesinnte in Anführungszeichen. [...]. Und ja und irgendwann hat man dann vielleicht Freunde, dann geht man weil man die sieht und dann bleibt man vielleicht nach dem Unterricht noch etwas länger, um sich mit denen zu unterhalten. Und dann irgendwann haben plötzlich alle/ich ich ich war dann ich bin dann ins Gymnasium, ich hatte dann einfach normal Schule weiter bis ich irgendwie neunzehn war und die anderen haben dann angefangen eine Lehre zu suchen. Und dann ist es/ haben sie angefangen zu ARbeiten und kamen nicht mehr so oft in die Moschee und dann kamen eher die Jüngeren. Für mich war das dann: Ok, @ich meine@ der Unterricht ist ja schon cool, aber wenn dann, JA, plötzlich all deine Gleichaltrigen nicht mehr kommen, hab ich dann nachher aufgehört. #00:03:12-6#

(Mira)

Mira beschreibt den Unterricht als etwas »Cooles«, auch weil sie dort Freunde und Gleichgesinnte angetroffen hat. Der Unterricht ist damit mehr als reine Wissensvermittlung, da sich daran auch das soziale Zusammensein anschloss. Allerdings erfährt Mira einen Bruch in ihrer Zugehörigkeit zur Moschee, als die Freunde aufgrund unterschiedlicher schulischer und beruflicher Weiterentwicklungen nicht mehr am Unterricht teilnehmen. Dies führt dazu, dass sie selbst

nicht mehr in die Moschee geht. Die soziale Funktion des Moscheebesuchs überlagert den Wunsch zu lernen, obwohl sich Mira selbst als sehr lernbegeistert beschreibt. »Gleichaltrige« und »Gleichgesinnte« spielen für sie eine wichtige Rolle, um die Begeisterung für das Lernen aufrechtzuerhalten. Es käme für sie daher auch nicht in Frage, später dann die Kurse für die erwachsenen Frauen oder den geschlechterübergreifenden *dars* zu besuchen, da die Frauen viel älter wären, wie sie im Verlauf des Interviews beschreibt (Mira, #00:18:27-7#). Zwar gehen ihre Eltern noch zu unterschiedlichen Anlässen in die Moschee, sie selbst tut dies jedoch nicht mehr, denn für sie als Teenager war der Unterricht der zentrale Grund, die Moschee zu besuchen. Auch besuchen Frauen die Moschee, in der sie aufgewachsen ist, nur selten (siehe Kap. 5.2). Sie beschreibt zwar, dass ihr das Gebet in der Moschee wichtig ist, allerdings ist es eher die Gemeinschaft mit anderen Gläubigen, die ihr ein Gefühl der Zugehörigkeit und Ruhe vermittelt, als der Ort selbst. Daher hat sie keine Beziehung zu einer bestimmten Moschee für ihre religiöse Praxis aufgebaut. Was sie aber wieder in die Moschee zurückbringen würde, wäre ein Angebot zusammen mit Gleichaltrigen. Das Religiöse ist damit von dem Sozialen nicht zu trennen und verdeutlicht die Bedeutung der Moschee als Ort gemeinschaftlicher Praxis. Dies haben viele der Moscheen erkannt und bieten neben dem Unterricht weitere soziale Angebote an, um auf die nachfolgende Generation einzugehen (siehe auch Kap. 5.5).

Der Unterricht als Beitrag zur Sozialisation und Erziehung

Eine weitere Funktion, die aus dem Interview mit Mira deutlich wird, ist die Bedeutung der religiösen Erziehung für die religiöse und kulturelle Sozialisation der Kinder und Jugendlichen.

Die Moschee hat bei mir eigentlich auch einen Teil der Erziehung übernommen. So nach dem Motto: was richtig und was falsch ist. Weil irgendwann zweifelt man doch alles was die Eltern sagen, äh EGAL was sie sagen, man geht immer vom Gegenteil aus. Weil es einfach so ein Zeitpunkt ist, man glaubt denen einfach nicht. Und da war für mich so einfach ein neutraler, also ein neutraler Imam, der eigentlich nur sagt, was der Koran sagt. Und nicht: du musst, du darfst nicht. [...] Sondern einfach was der Koran sagt. Und dann kann ich immer noch selber entscheiden, ob ich das machen möchte oder nicht. Für mich war das so wie ein Wegleiter, der mir gesagt hat, was richtig und was falsch ist. Und da haben meine Eltern auch selber realisiert, dass ich irgendwie, JA dass ich das selber verstanden habe und dann waren sie auch bei der Erziehung lockerer. Ich durfte bei Freundinnen übernachten, ich mein sonst war das NIE, also (macht Handbewegung) [...] Das GEHT gar nicht. Ich hätte nicht mal fragen können, aber irgendwann war das so NORMAL. Ich ich durfte verreisen. Ich meine sonst, ich, (ethnische Zugehörigkeit) Mädchen, das geht überhaupt nicht. Aber dadurch dass sie wussten, dass ich eigentlich wie

für mich schon weiß, was richtig und was falsch ist, haben sie mir auch die Freiheit gegeben. #00:35:07-4#

(Mira)

Der Koran wird von Mira als zentrale und »neutrale« Autorität für die Erziehung verstanden, denn er gibt unabhängig von den Eltern vor, was »richtig und was falsch« ist. Mira stuft den Imam als neutral ein, da er wiedergibt, was der Koran sagt. Der Imam erhält seine Autorität durch den Koran, wobei Mira implizit unterstellt, dass es folglich keine Uneindeutigkeiten und Interpretationsbedarfe gibt. Beim Unterricht geht es um ein richtig und falsch, also um moralische Richtlinien für Orthopraxie. Die Entscheidung, ihnen zu folgen, liegt aber bei ihr. Sanktionen von Seiten des Imams fürchtet sie nicht. Der Unterricht wird für Mira zum Mittel für Freiheit, denn die Eltern vertrauen dem Imam und schließlich ihr.

Für Mira ist der Imam »neutral«, wodurch es ihr leichter fällt, von ihm moralische Weisungen anzunehmen als von den Eltern. Neutralität ist für sie mit dem Koran verbunden: Der Koran, den der Imam repräsentiert, steht für sie als universelle Autorität über den Eltern.

Weil irgendwann sind sie [die Kinder, A.d.V.] selber also genug alt, um zu entscheiden. Aber wenn sie das mal von jemandem hören, der das studiert hat, ist es doch etwas anderes, als wenn es wenn sie's nur von der Mutter oder vom Vater hören. #00:35:28-1#

(Mira)

Durch die religiöse Erziehung lernt sie, selbst zu entscheiden. Mira verallgemeinert ihre Aussage, indem sie nicht von sich, sondern von ihnen, den Kindern, spricht. Sie universalisiert damit die Bedeutung des Religionsunterrichts als Befähigung, selbst zu entscheiden, für die Kinder und Jugendlichen. Gleichzeitig spricht sie den Eltern religiöse Autorität ab.

Aus Miras Geschichte wird deutlich, dass der Unterricht in der Moschee sowohl für Kinder als auch für die Erwachsenen mehr sein kann als nur Koranlesen und Arabischlernen. Die Vermittlung von alltagsweltlichen Richtwerten für Orthopraxie an die Kinder bedeutet einen wichtigen Erziehungsauftrag, der die Eltern entlasten kann. In diesem Fall vertrauen Eltern darauf, dass ihre Kinder in der Moschee einen moralischen Kompass erhalten. Dies kann in der Migrationssituation eine besondere Bedeutung erlangen, nämlich dann wenn die Eltern überfordert sind mit ihrer Situation und der ihrer Kinder zwischen Herkunftsland und Aufnahmegesellschaft. Die Probleme, die bei der Integration in die Aufnahmegesellschaft entstehen können und die Fragen, die dabei auftauchen, werden, wie am Beispiel von Mira, an die Moschee ausgelagert. So wird dann die religiöse Erziehung in der Moschee zu einer Garantie für die Eltern. Wenn sie der

Ansicht sind, dass ihre Kinder die religiös-moralischen Verhaltensweisen verstanden haben, wird ihnen zugetraut, sich in der Gesellschaft zurechtzufinden. Die Moscheen nehmen damit eine Vermittlerrolle zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herkunftstraditionen und Aufnahmegesellschaft ein.

Traditionell hat die Familie eine große Bedeutung als Ort der religiösen Erziehung, zumindest für Deutschland werden ihr jedoch große Defizite attestiert (vgl. Ceylan 2014: 146; Usulan 2008: 35):

Vor allem besteht für Eltern die Schwierigkeit, gerade vor dem Hintergrund ihrer geringen Bildungsvoraussetzungen, auf (religiöse) Fragen Antworten geben zu müssen, die so in den Herkunftsländern des Islam nicht gestellt werden und die eher spezifisch für ein Zusammenleben multireligiöser bzw. multiethnischer Kontexte (ist der christliche Gott der gleiche wie Allah? Ist »Joseph« in der Bibel derselbe wie der »Yusuf« im Koran?) sind. (Usulan 2008: 35)

Daher vermutet Usulan, dass die religiöse Erziehung aufgrund der mangelnden Bildung der Eltern an die Moscheen ausgelagert wird. Diese könnten »als eine Art Selbsthilfereaktion muslimischer Eltern auf fehlende qualifizierte religiös erzieherische Möglichkeiten und Institutionen verstanden werden« (ebd.: 35).

Diese Erziehungsfunktion wird ergänzt durch den Wunsch nach »kultureller« Sozialisation, die so weit geht, dass selbst nicht praktizierende Eltern ihre Kinder zum Religionsunterricht bringen (ZH_Prot_11). Dies kann als eine Rückbesinnung auf die Religion der Eltern und die eigene Herkunft gewertet werden, die wenigstens die Kinder mitbekommen sollen. Da sie selbst nicht fähig sind, ihre Kinder zu unterweisen, wird diese Aufgabe an die Moschee delegiert. Dazu gehört auch die Bedeutung der Sprache des Herkunftslandes, wie bereits dargelegt wurde.

Kommen wir zurück zu Mira. Sie wägt im Interview zwischen ihrer kulturellen Zugehörigkeit und ihrer Religion ab und verwendet dafür das Beispiel von Geschlechterrollen.

[...] vor allem bei der, bei der (ethnische Bezeichnung) Kultur sind so Frauen/ Mädchen eher zu HAUSE bleiben, die Hausarbeit machen, so und ich finde @NEIN@ (lacht) @nein, nein, ich hab die gleichen Rechte wie mein Bruder@ weißt du, und es ist so, daher war für mich die Kultur eher zweitrangig und der Glaube, an erster Stelle. #00:36:02-9#

(Mira)

Der Koran sei deshalb etwas Überkulturelles und universal Gültiges, egal in welcher Umgebung sie lebe, wie sie weiter ausführt. Nach ihm zu leben sei unabhängig von der »Kultur« der Eltern, also was diese denken, was richtig und was falsch ist. Der Glaube wird von Mira als etwas Reines beschrieben, das Kultur ändern kann – ein Korrektiv für Kultur. Hinzu kommen feministische Argumente

für Gleichberechtigung der Geschlechter, welche sie im Glauben bestätigt sieht, in der Kultur aber nicht.

ja weil ich finde die Kultur, ich meine, es ist, man wird einfach reingeboren und mein Glauben ja auch, aber man kann sich immer noch entscheiden, ob man das jetzt machen möchte oder nicht. Bei der Kultur ist es ja eben, man her/ JA es ist halt eben gegeben. Und da ist es für mich eigentlich, ist für mich eigentlich der Islam schon wichtiger als, als die (ethnische Bezeichnung) Kultur. #00:37:31-6#

(Mira)

Kultur beschreibt Mira als etwas Unveränderliches, Glaube aber lasse einem Entscheidungsfreiheit. Kultur wird von Mira dabei kollektiv gedacht, der Glaube aber individuell, welcher in der Entscheidung der Einzelnen liegt. Dabei wird deutlich, dass sie sich selbst in einem Dilemma befindet:

Und der Kultur ja so viel Spielraum gebe wie nur nö/ also auch, ich weiß auch nicht ich mein ich bin hier aufgewachsen, ich gehöre weder hier noch dorthin wirklich hundertprozentig, aber es ist so JA, son ein Zwischending. Und daher weiß ich dass der Islam eigentlich überall gültig ist und für mich eher son ein Benchmark so ein Orientierungspunkt ist. #00:38:17-7#

(Mira)

Mira beschreibt Kultur hier nicht mehr als starr, sondern als »Spielraum«, der aber in ihrer Situation nicht hilft. Sie beschreibt sich selbst als zwischen den Stühlen sitzend, als »Zwischending« zwischen »hier«, dem Land, in dem sie geboren ist, und der Herkunft ihrer Familie. Sie fühlt sich nicht hundertprozentig zugehörig. In dieser Zwischenposition ist der Islam für sie ein Orientierungspunkt, der unabhängig von ihrer eigenen Situation und den Rahmenbedingungen, in denen sie sich befindet, Gültigkeit hat.

Dies deutet darauf hin, dass die religiöse Erziehung in der Moschee den Kindern und Jugendlichen als Hilfestellung für das Zurechtfinden zwischen den Vorstellungen der Eltern, die sie an die Kinder weitergegeben haben, und dem, was sie im alltäglichen Leben vorfinden, gesehen wird. Mira beschreibt den Islam dabei als »Orientierungspunkt«, der ihr Antworten darauf liefert, was richtiges und falsches Verhalten ist. Zudem wird die Moschee von den Eltern als geschützter Ort wahrgenommen, in den Eltern ihre Kinder bedenkenlos schicken können.

Wie bereits bei den Inhalten des Religionsunterrichts deutlich wurde, kristallisieren sich die Fragen der Kinder und Jugendlichen an den Themen des Islamdiskurses. Die Notwendigkeit, sich religiöses alltagsbezogenes Wissen anzueignen, setzt für Mira explizit dann ein, als sie mit Fragen ihrer Klassenkameraden am Gymnasium konfrontiert wird und sich rechtfertigen muss.

Für mich ist das einfach so. Aber wenn man dann so die ganze Zeit gefragt gefragt wird von Nicht von von Nicht-Gläubigen: warum ist das so? Dann bin ich so, ähhhh ja (lacht), Moment mal und dann kommt man sich irgendwann auch blöd vor, wenn man, ich mein, dann fragen alle: du bist doch Moslem, warum weißt du das nicht? #00:12:40-5#

[...]

Das war irgendwie (.) man überlegt sich das gar nicht, aber erst als ich ins Gymnasium gekommen bin kamen dann Fragen auf: warum trägst du kein Kopftuch? Warum machst du das nicht? Darfst du das? Und dann hab ich realisiert, oh ich muss mich ja mit dem mehr auseinandersetzen. #00:14:01-5#

(Mira)

Der Rechtfertigungsdruck in der Schule wirkt in ihrem Fall wie Garfinkels Krisenexperiment, durch das implizite Handlungs- und Sinnstrukturen infrage gestellt und explizit gemacht werden. Dies führt dazu, dass sich Mira mit ihrer religiösen Zugehörigkeit auseinandersetzen muss. Religiöse Bildung in der Moschee bekommt damit aufgrund der negativen gesellschaftlichen Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen noch eine weitere Bedeutung und führt zur Aneignung von Expert*innenwissen, welches vorher implizites handlungsleitendes Wissen war. Dies unterstreichen auch die Erfahrungen von Laila Oulouda, die berichtet, dass die Kinder mit den Fragen, die ihnen von Mitschülerinnen und -schülern gestellt werden, in den Unterricht kommen (ZH_Prot_29). An der Situation in der Schule zeigt sich für die Kinder ihre Minderheitenrolle, denn für die Klassenkameradinnen und -kameraden sind sie in gewisser Weise fremd und müssen Auskunft geben. In der Moschee, unter »Gleichgesinnten«, muss dieses Wissen nicht expliziert werden, da es als selbstverständlich angesehen wird, außerhalb der Moschee aber schon. Mira schildert im Interview auch, dass sie in ihrer Klasse in der Primarschule nicht mit Fragen zu ihrer Religion konfrontiert gewesen sei, da dort beinahe alle einen Migrationshintergrund gehabt hätten. So war zu dem Zeitpunkt, als sie noch den Religionsunterricht in der Moschee besuchte, das explizite religiöse Wissen nicht zentral für sie. Damit hatte sie auch keinen Grund, beim Imam nachzufragen.

Weil der Imam, dem konnte man ja schon Fragen stellen. Der hat diese auch beantwortet. Aber eben als Kind hab ich, hab ich es wie nicht für nö/ also ich hatte gar keine FRAGEN! Weißt du? [...] ich hab das wie nie als Unterricht gesehen, dass man ok dort sitzt und sich das anhört. Aber eben weil ich dann auch in der Schule nie wirklich, weil mich in der Primarschule niemand gefragt hat: Warum machst du das, warum machst du jenes? Hatte ich wie nicht das Bedürfnis auch den Imam zu fragen #00:16:29-1#

(Mira)

Die Vermittlerfunktion des Imams und der Moschee wird also dann wichtig, wenn Mira ihr Anderssein bewusst wird. Die Bedeutung dieser Funktion haben auch die beiden Religionslehrerinnen beschrieben, die für ihren Unterricht den Anspruch haben, »Übersetzungshilfen« für die Kinder und Jugendlichen zu geben (siehe unten).

Individualisierung religiöser Wissensaneignung

Die Rolle des Vermittlers, die in ihrer Kindheit noch der Imam übernommen hat, hat sich heute, als Studentin, zu Gleichaltrigen hin verlagert, die sie als Vorbilder im Glauben sieht.

Aber dadurch, dass ich irgendwie jetzt in in an der Uni plötzlich auch Leute gelernt kennengelernt habe, die das (.) die auf einem andern Niveau sind um das zu sagen, das heißt, die irgendwie viel mehr Wissen haben als ich, viel praktizierender sind als ich, kann man auch Fragen stellen, die man vielleicht irgendwie einem Imam nicht gestellt hätte. Sachen, die eher eine Frau betreffen zum Beispiel. #00:11:42-8#

(Mira)

Die Vorbilder, an denen sich Mira orientiert und die als religiöse Mentorinnen fungieren, zeichnen sich durch ihr »Niveau« hinsichtlich ihres Wissens aus und durch den Grad an praktischer Umsetzung der religiös-ethischen Grundsätze in ihrem Leben. Was sie aber zusätzlich qualifiziert, ist ihr Geschlecht, denn Fragen, die »eher eine Frau betreffen«, würde Mira dem Imam nicht stellen. Nach einer Auszeit vom Lernen stellen nun die Gleichaltrigen in der Universität für Mira einen Neuanfang in der Aneignung von religiösem Wissen dar. Hier bekommt ihr Glaube und der Koran für sie erneut die Funktion des Orientierungsrahmens, denn dort sind Menschen, an denen sie sich orientieren kann und die in ihrem Alter sind. Die Rolle des Imams als Lehrer und Ratgeber wird im Laufe der Biographie durch Peers übernommen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Rolle des Imams nicht exklusiv ist. Jeder kann Vorbild sein und sein Wissen weitergeben. Es zeigt auch, dass es durchaus üblich ist, sich Wissen auch andernorts anzueignen und religiösen Rat auch außerhalb der Moschee bei alternativen religiösen Autoritäten einzuholen (vgl. auch M. Baumann et al. 2017; M. Baumann 2017). Der Imam hat damit keinen exklusiven Status und stellt keine absolute Instanz dar, welche ein Monopol auf die Lehrmeinung hätte. Damit lassen sich Parallelen zwischen Gebetspraxis und Unterricht feststellen. Der Ort Moschee stellt sich nicht als exklusiver Ort der religiösen Praxis und des Wissenserwerbs dar. Wissen kann individuell und überall erworben werden.

Obwohl Mira nun erst einmal die Moschee verlassen hat, ist es für sie nicht ausgeschlossen, sich später wieder in einer Moschee zu engagieren. Wichtig ist

ihr dabei, dass sie ihre Kinder, aufgrund der für sie wichtigen Erziehungsfunktion wieder in den Religionsunterricht schicken würde. Eine Rückkehr zur Moschee würde sich erneut über den Religionsunterricht ergeben.

Die Individualisierung bzw. Deinstitutionalisierung der religiösen Praxis und Wissensaneignung, die bei Mira deutlich wird, wird von Stolz et al. als religionenübergreifendes Generationenphänomen in der Ich-Gesellschaft beschreiben (Stolz et al. 2014; Stolz 2012). Bei Mira bedeutet dies nicht eine Abkehr von oder eine Verringerung der Bedeutung ihrer religiösen Überzeugungen, sondern vielmehr eine Verlagerung weg von dem institutionalisierten Ort religiöser Praxis, der Moschee, hin zu einer eher lockeren Form, der Peer-Group. Grundlagen dieser Individualität in der Religionsausübung finden wir jedoch auch in den religiösen Konzepten des Islams, die für das individuelle Heil keine Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft oder eine Vermittlung durch eine religiöse Autorität vorsehen (vgl. Fröhlich 1997: 57). Vielmehr ist jede gläubige Person selbst durch ihr Handeln und ihre Geisteshaltung für ihre Beziehung zu Allah verantwortlich. Daher scheinen sich hier Individualisierung als gesamtgesellschaftlicher Trend und religiöse Konzepte gegenseitig zu verstärken, was sich auf die Moscheen und Formen der Zugehörigkeit auswirkt und schließlich auch die Moscheegemeinden herausfordern kann (vgl. Stolz 2012: 87). Gleichzeitig spielt aber religiöse und kulturelle Sozialisation in der Moschee weiterhin eine wichtige Rolle und Moscheen bieten eine gewisse Sicherheit, was die Inhalte und Standards anbelangt. Dadurch sind verschiedene Erwartungen und Entwicklungen am Werk, die sich auf die Moscheen auswirken und auf die sie reagieren müssen.

5.3.6 Lehrpersonen unter Professionalisierungsdruck

Die Erwartungen an den Unterricht beziehen sich in hohem Maße auf die Lehrpersonen, um die es im Folgenden gehen soll. Wie bereits geschildert, wird der Unterricht in den Moscheen vom Imam und meist weiblichen Lehrpersonen bestritten. Beinhauer-Köhler vermutet, dass der Erfolg des Unterrichts in hohem Maße von den Lehrenden und ihrer Akzeptanz abhängt (Beinhauer-Köhler 2009: 86), daher möchte ich einen Blick auf die geschilderten Qualifikationen richten, die von den Schülerinnen und Schülern hervorgehoben werden.

In den von mir untersuchten Fällen haben die Lehrpersonen ihr Wissen und ihre Qualifikation auf unterschiedlichen Wegen erlangt. Die Lehrerin, die die Frauen in der Moschee Gazi Husrev-beg in Wien unterrichtet, wurde von den Frauen dafür ausgewählt. Sie hat sich ihr Wissen im Selbststudium erlangt, wie mir erklärt wurde (W_Prot_22). Besonders schätzen die Frauen, dass sie nicht nur anleitet, den Koran zu rezitieren, sondern es auch eine Erklärung dazu gibt. Im Unterricht für Frauen in der Albanischen Moschee in Zürich wird sonntags die Koranrezitation geübt. Die Lehrerin hat in Amman studiert und kann den Koran

auswendig, was als überragende Qualifikation beschrieben wird (ZH_Prot_23). Sie unterrichtet in mehreren Moscheen.

Daneben haben viele Lehrpersonen eine pädagogische Ausbildung, erworben durch Zusatzqualifikationen oder eine Berufsausbildung. In Österreich gibt es zum Beispiel Zusatzausbildungen für Lehrpersonen durch die ATiB, welche eine Lehrerin in der Ulu Camii absolviert hat. Unter den Lehrenden befinden sich auch ausgebildete Erzieherinnen. In Zürich hat eine Gruppe von Frauen eine pädagogische Zusatzausbildung am privaten Institut für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD) absolviert und sich zu einem Verein (VIRPS – Verein für Islamische Religionspädagogik Schweiz) zusammengeschlossen (vgl. auch Rudolph et al. 2009: 4). Die Lehrpersonen sind nicht immer in den Moscheen, in denen sie unterrichten, auch durch Mitgliedschaft zugehörig. Teilweise unterrichten sie auch in mehreren Moscheen, wie das Beispiel der türkeistämmigen Lehrerin in der Albanischen Moschee in Zürich zeigt. Die meisten Lehrenden machen ihre Arbeit unentgeltlich oder gegen eine Aufwandsentschädigung (z.B. für die Fahrtkosten). In Zürich regelt der Verein VIRPS die einheitliche Bezahlung und fungiert daher auch als eine Art Interessenvertretung.

Das ImanZentrum Volketswil ist die Moschee mit dem größten Unterrichtsangebot, welches Unterrichtszeiten für Kinder am Mittwochnachmittag, Samstagvormittag und Samstagnachmittag umfasst. Das Gebäude des Zentrums bietet dafür ausreichende Unterrichtsräume und der Anspruch, ein breites Bildungsangebot bereitzustellen zu wollen, wird durch die Bezeichnung »Schule« unterstrichen. Zum Zeitpunkt der Erhebung 2014 wurde der Unterricht für Kinder von Frau Oulouda und einer weiteren Lehrkraft bestritten. Beide haben eine Fortbildung am IPD absolviert und sind Mitglieder im Verein VIRPS. 2015 kam eine dritte Lehrperson hinzu. Daneben gibt es Lehrerinnen für Arabisch und für Koranrezitation. Die Arabischlehrerinnen haben eine Ausbildung, die Koranlehrerinnen zeichneten sich dadurch aus, dass sie selbst die Rezitation sehr gut beherrschten, wie Frau Oulouda berichtet (ZH_Prot_29). Die individuelle Versiertheit der Koranlehrerinnen wurde auch in anderen Unterrichtskontexten als Qualitätsmerkmal hervorgehoben. Personen, die den Koran sogar auswendig können, stehen im Ansehen sehr hoch.

Der Grund für Layla Oulouda, sich im Bereich des Religionsunterrichts zu engagieren, waren negative Erfahrungen mit dem Unterricht ihrer eigenen Kinder:

Und ich hab jetzt einfach mal die Erfahrung gemacht, ich hab meine Kinder in die Moschee gebracht in den Islamunterricht und dann bin ich mal schauen gegangen, weil es mich interessiert hat, wie unterrichten die überhaupt. Und bin da reingekommen und meine Tochter die ist damals vielleicht ungefähr in der ersten Klasse gewesen. Und da ist einfach die Lehrerin dagestanden und die hat so gefragt: »Was ist unsere Religion?« Und alle Kinder: »Islam!« gebrüllt. »Wer ist un-

ser Prophet?«, »Mohammed!«, »Wer ist unser Gott?« »Allah!«. Ich bin dagestanden und hab gefunden »Nein, das gibts doch nicht!« Hab meine Tochter genommen und hab gesagt »Also in so eine Schule bring ich meine Kinder nicht.« Also das ist (lacht) ja, äh, ich will keine Kinder, die einfach alles nachplappern. [...] Und dann hab ich gefunden, ok, dann nehm ich das in die Hand, das ist eigentlich meine Motivation gewesen, weil ich den Kindern über die Religion etwas beibringen wollte, aber auf gute Art, nicht einfach irgendwie so, ähm, das runterleiern und nur das auswendig lernen. Und das ist nicht mein Stil.

(L. Oulouda, 200–217)³⁰

Frau Oulouda beschreibt ihre Erfahrungen mit dem Religionsunterricht ihrer Kinder in einer Moschee als nicht akzeptabel, so dass sie ihre Kinder aus dem Unterricht genommen hat. Der vorgefundene Frontalunterricht passte nicht zu ihrer Vorstellung von einer gelungenen Vermittlung. Sehr stark wird hier die Diskrepanz zwischen den Ausrufen, die die Kinder nachsagen, und ihrem Anspruch, den Kindern etwas beizubringen. »Nachplappern« und »herunterleiern« kommt für sie nicht in Frage. Wahrscheinlich aus Ermangelung einer Alternative hat sie selbst eine Ausbildung am IPD angefangen und unterrichtet nun selbst. Als Präsidentin des Trägervereins des ImanZentrums hat sie die Schulleitung inne und bestimmt damit maßgeblich das Programm in der Schule.

Eine andere Lehrkraft schildert ähnliche Erfahrungen und erzählt, wie sie als Kind selbst sehr schlechten Frontalunterricht gehabt habe. Es habe keine didaktische Fundierung gegeben, die Lehrenden hätten die Inhalte nicht erklärt, sondern als gesetzt vermittelt. Hinzu käme, dass ihre Lehrerinnen nur Türkisch gesprochen hätten und sich in der Schweiz selbst überhaupt nicht ausgekannt hätten (ZH_Prot_27). Die Aspekte, die die Lehrerinnen als unzureichend empfunden haben, sind die mangelnde Erklärung und didaktische Fundierung, die Unterrichtssprache sowie die mangelnde Kenntnis der Lebensumstände der Kinder in der Schweiz. Die beiden Lehrerinnen sehen eine Diskrepanz zwischen der Vermittlung von Wissen in der Schule und in der Moschee. Wie Religion in der Moschee vermittelt wird, wird als nicht-zeitgemäß und veraltet angesehen. Man könne es in der Moschee nicht so machen wie früher, wo es nur ums Auswendiglernen ging. Die Kinder müssten verstehen, was sie lernen, womit das Verstehen die zeitgemäße Form des Lernens repräsentiert. Dabei sei es auch wichtig, dass den Kindern religiöses Vokabular auf Deutsch vermittelt werde. Denn dann müssten sie die Übersetzungsleistung in die Alltagssprache nicht selbst vollbringen. Religiöses Leben und Alltagsleben dürften nicht separat sein, da die Kinder sonst zwischen zwei Identitäten hin- und hergerissen seien (ZH_Prot_27)³¹.

30 Bei der Transkription dieses Interviews wurden keine Zeitmarken gesetzt, daher wird hier auf die Zeilennummern verwiesen.

31 Vgl. auch Interview mit dem Katholischen Medienzentrum (Pfeifer 2015).

Die öffentliche Schule dient hier als Referenz für einen gelungenen Unterricht in der Moschee, der die Leistung erbringen muss, einen Bezug zwischen den beiden Lebensbereichen »religiöses Leben« und »Alltagsleben« herzustellen. Dem Religionsunterricht in der Moschee wird daher eine Vermittlerrolle zwischen verschiedenen Lebensbereichen der Kinder zugeschrieben. Neben der didaktischen und sprachlichen Kompetenz der Lehrenden, die sowohl von Lehrenden als auch von Schülerinnen und Schülern erwartet wird, gilt auch die inhaltliche Expertise als Qualitätsmerkmal.

[...] und ich bin dann eigentlich per Zufall, der Imam damals, äh hat dann einfach (unverst.) ich bin etwa sechs Jahre bei ihm im Unterricht gewesen, so du bist bereit, du kannst Moscheeführungen machen. Ich hab eigentlich keine Ahnung gehabt, ich bin quasi ins kalte Wasser geschmissen worden und hab dort eben äh durch eine solche Moscheeführung, in Luzern ist das sogar gewesen, (lacht) bin ich an eine Frau gekommen, die dann gesagt hat »Es gibt da das IPD, eine Institution in Deutschland, die bietet in Deutsch/ äh in der Schweiz Ausbildungen an für Religionslehrerinnen«. [...] und ich bin dann auch froh gewesen, die Ausbildung ist dann anderthalb Jahre gegangen. Wo man eben dann auch Pädagogik, Didaktik all die Sachen gelernt hat. Und nachher hab ich dann noch einen Islamologiekurs gemacht, äh, anderthalb Jahre. Das ist dann einfach vertieft über den Islam äh religiöse Sachen. Und ich geb jetzt eigentlich seit 2001 hab ich/ nein 2002 hab ich mit Unterrichten angefangen. Und bin jetzt immer eigentlich immer äh irgendwo in verschiedenen Moscheen am Unterrichten gewesen. Mir ist es einfach wichtig, dass man den Kindern das Verständnis öffnet, dass sie auch lernen zu verstehen, warum soll ich beten. Nicht dass es einfach heißt: Ja wir müssen fünfmal am Tag beten, wir müssen fasten. äh, sondern eigentlich: Warum fasten wir? Was ist der Sinn dahinter? Und einfach das etwas mehr erklären //mhm//.

(L. Oulouda, 210–227)

Deutlich wird hier, wie bei der Wahl geeigneter Personen für den Religionsunterricht der Fokus auf dem religiösen Wissen liegt, nicht in erster Linie auf pädagogischen und didaktischen Fähigkeiten. Zu dem Zeitpunkt, als Frau Oulouda die Ausbildung in Religionspädagogik begonnen hat, hatte sie bereits sechs Jahre bei einem Imam gelernt und danach noch zusätzlich einen »Islamologiekurs«, d.h. eine Art theologischer Ausbildung für Laien, besucht (L. Oulouda, ZH_ExpInt_02)³². Dies qualifiziert sie zunächst aus Sicht ihres damaligen Imams für Moscheeführungen, für die ebenfalls eine Expertise für religiöse Fragen als notwendig erachtet wird (siehe vertieft in Kap. 5.4). Die gleiche Qualifikation,

32 Vgl. auch Rudolph et al. (2009: 5) und www.islamologie.info, zuletzt geprüft am 24.10.2017.

die für Moscheeführungen notwendig ist, wird auch im Religionsunterricht gebraucht. Denn in beiden Fällen geht es darum, »richtige« Informationen über den Islam weiterzugeben. Frau Oulouda beschreibt einen verstehenden Zugang zu religiösem Inhalt, der auf eine kognitiv-rationale Dimension zielt. Sie grenzt sich damit von anderen Lehrenden ab, die diesen Ansatz nicht verfolgen. Allen Lehrenden im Sample geht es aber um die Weitergabe von Wissen und Anleitung zur Orthopraxie.

Damit tritt zum einen die Bedeutung von Lehrpersonen als Expertinnen und Experten für religiöses Wissen und in der Koranrezitation in den Vordergrund, zum anderen auch vermehrt ihre pädagogischen und didaktischen Kompetenzen, die besonders für den Islamunterricht wichtig sind. War es in den Anfangsjahren der Bildung für Erwachsene vor allem wichtig, dass überhaupt religiöse Inhalte vermittelt wurden, so wird mit dem Heranwachsen der Kinder, der zweiten und dritten Generation und dem damit verbundenen Referenzrahmen »Schule« auch das »Wie« der Vermittlung wichtig. Dies unterstreichen die Erwartungen von Eltern an Religionspädagoginnen und -pädagogen, nämlich solide Islamkenntnisse und pädagogische Kompetenz, welche im Rahmen des NFP 58 erhoben worden sind (vgl. Rudolph et al. 2009: 6).

Eine Reaktion auf die gestiegenen Erwartungen an den Religionsunterricht in Moscheen ist die Gründung des Vereins VIRPS. Laila Oulouda, die Präsidentin des ImanZentrums Volketswil, hat sich gemeinsam mit anderen Frauen in dem Verein zusammengeschlossen, welcher vor allem in der Deutschschweiz aktiv ist. Lehrpersonen können über den Verein nun angefragt und für den Unterricht in den Moscheen gebucht werden. Die Religionslehrerinnen unterrichten teilweise in mehreren Moscheen, zu denen sie dann nicht unbedingt gleichzeitig im Sinne von Mitgliedschaft oder religiöser Praxis zugehörig sind, wie folgendes Beispiel zeigt:

Also ich bin eigentlich ähm Religionslehrerin also ich hab Religionsunterricht gegeben in verschiedenen Moscheen schon in Zürich. Bin früher schon aktiv gewesen in einem Zentrum an der Rötelstrasse. Äh ich bin in einem Verein VIRPS, das ist die Vereinigung Islamischer Religionspädagogen Schweiz, die so eine Religionspädagogikausbildung gemacht haben. Und ja ich hab (unverst.) auch in der Rötelstraße in Zürich in der El Sayed Moschee eigentlich auch schon viel Führungen gemacht, mit Schulklassen mache ich jetzt auch noch. Und so über das bin ich dann da hergekommen und äh man hat mich gefragt, ob ich das [den Vereinsvorsitz, A.d.V.] machen wollen würde.

(L. Oulouda, 13–19)

Das Beispiel zeigt, wie engagierte Menschen häufig an verschiedenen Orten aktiv sind. Die pädagogische Ausbildung von Frau Oulouda qualifiziert sie indes

auch für Moscheeführungen mit Schulklassen und schließlich wurde sie angefragt, für den Vorsitz im Trägerverein der neuen Moschee zu kandidieren.

Was bedeuten die formulierten Erkenntnisse für die Moscheen? Vor dem Hintergrund der theoretischen Konzepte des Neo-Institutionalismus lassen sich zentrale Prozesse beobachten und analytisch fassen: Durch die Ausbildung beim IPD und die Verfasstheit in einem gemeinsamen Verein (VIRPS) werden gemeinsame Standards ausgebildet und transportiert, welche vor allem das didaktische Konzept des Religionsunterrichts und die Methoden der Arbeit betreffen, aber auch Regelungen wie die Bezahlung von Lehrpersonen. Durch diesen gemeinsamen Orientierungsrahmen wird eine gemeinsame »Profession« der Religionslehrerinnen gebildet. Indem der Verein VIRPS als Serviceeinrichtung fungiert, werden die Standards in anderen Moscheen verbreitet, was nach und nach dazu führt, dass sich die Art und Weise des Religionsunterrichts in ihrem Einflussgebiet angleicht (normativer Isomorphismus). Darauf deuten auch die Ergebnisse aus dem NFP 58 hin: Die meisten der befragten Lehrpersonen in der Deutschschweiz propagieren eine islamische Religionspädagogik, wie sie das IPD lehrt (vgl. Rudolph et al. 2009: 7). Anzumerken ist hier, dass Imame, die ja ebenfalls zu den Lehrpersonen zählen, scheinbar von diesem Prozess ausgenommen sind, sie also eine eigene »Profession« mit eigenen Standards und Orientierungsrahmen bilden.

5.3.7 Bedarf nach Weiterentwicklung des Religionsunterrichts

Der Blick auf die Qualifikation der Lehrenden hat bereits gezeigt, dass es einen Bedarf an Weiterentwicklung und Anpassung des Unterrichts in den Moscheen gibt. Als Referenz gilt hier der Unterricht an öffentlichen Schulen (vgl. Behr 2009: 408). Die Erwartungen an die Inhalte – Koranrezitation und Erziehung in Fragen des Glaubens und der Religionsausübung – sind gemäß Behr allerdings stabil geblieben (vgl. ebd.: 408).

Wie nehmen die Moscheeverantwortlichen das Verhältnis von Unterricht in der Moschee und Schule war? Der Imam und der Präsident der Albanischen Moschee in Zürich sehen Diskrepanzen vor allem auch in der Ausstattung der Räume:

N. Rexhepi: [...] die Kinder brauchen eine Raum zum Spielen #00:23:52-6#

I. Ademi: genau das wäre sehr wichtig genau. Damit sie die, damit es ihnen nicht langweilig wird. Und wir sind natürlich (.) wir haben beide Kinder und die sind jetzt langsam (.) groß. Und wir haben gesehen, sie haben in der Schule (..) ALLES, oder?, im Schulzimmer, im im Klassenzimmer. Wenn man DA in der @Schweiz in ein Klassenzimmer geht@, wenn wir zum Elternabend und so, dann sieht man, es ist alles da #00:24:26-0#

N. Rexhepi: für Kinder ja. #00:24:26-0#

I. Ademi: ALLES oder? Schon im Kindergarten und so. Und diese Kinder wollen

auch zu Hause alles haben. Aber auch in der Moschee alles haben. Das ist äh, das wollen sie einfach oder? [...] #00:25:38-3#

(N. Rexhepi, I. Ademi)

Die beiden Interviewpartner beschreiben die Ansprüche der Kinder, die aus der umfangreichen Ausstattung der Schulen und Kindergärten resultieren, als Druck, auf den sie reagieren müssen. Gerade Personen, die das österreichische und schweizerische Schulsystem selbst oder über die eigenen Kinder kennengelernt haben, erkennen den Bedarf an Anpassung an die didaktischen Mittel des Schulunterrichts, um den Unterricht weiterhin für die Kinder attraktiv zu gestalten (vgl. auch ebd.: 408).

Neben der räumlichen Situation und der Ausstattung der Räume sehen die beiden Repräsentanten auch einen Veränderungsbedarf, was die Unterrichtssprache anbelangt:

I: Also wie äh also ähm wie wie kann das gelingen, dass man die jungen Leute integriert? #00:15:01-2#

I. Ademi: Also ich sage, also wie es gelingt äh. ich bin ab und zu dabei oder wenn der Imam Unterricht hat, oder? Mit den Kindern. Und er versucht viele Wörter und Ausdrücke auf Deutsch zu sagen, oder? Und dann sagen sie: Aha, ok (lacht). Das ist das. Also das ist auch einen/ ein Prozess, oder? eine Anpassung. #00:15:26-5# [...]

I. Ademi: Also der ImAAM zum Beispiel oder ich oder andere vom Vorstand, wenn wir so Aktivitäten haben, wir haben kein/ äh keine (...) ähhh wie soll ich sagen. [...] Also wir haben, wir sind nicht neidisch äh und wir sind nicht stur. Hier wird nur Albanisch gesprochen (klopft auf den Tisch). Weil wir die Realität akzeptieren müssen. Und sehr wichtig ist für ihn, aber auch für uns, dass die Kinder verstehen äh, den Unterricht oder wenn ER ihnen etwas erzählt. #00:16:08-0#

N. Rexhepi: Oder mehrmals passiert die ältere Kinder verstehen es besser und erklären auf Deutsch die andere Kinder, ja. #00:16:13-4# [...]

N. Rexhepi: ja. und äh gottseidank äh Herr Präsident hat eine äh Programm gemacht, wir haben seit drei Jahre äh (Name der Lehrerin) kommt, das äh erklärt sie aus der Türkei, aber sie reden sehr gut äh Deutsch und sie integriert hier (unverst.). und äh jeden Sonntag sie erklären auf äh wegen dem Religion, immer auf Deutsch das mit die Kinder ja. [...] #00:16:46-8#

(I. Ademi, N. Rexhepi)

Die Moscheeverantwortlichen stehen hier zwischen dem Wunsch, dass die Kinder über die albanische Sprache den Bezug zum Herkunftsland behalten, und dem Spagat zur Aufnahmegesellschaft, in der sich die Kinder auf Deutsch zu religiösen Themen artikulieren können sollen. Die Sprache wird hier für das »Verste-

hen« vorausgesetzt, was aber aufgrund der derzeitigen Konstellation nicht möglich ist. Durch die Aufteilung des Unterrichts in Albanisch mit dem Imam und auf Deutsch mit einer geeigneten Lehrkraft wird versucht, eine Lösung für das Problem zu erreichen. Die beiden Kriterien, die für die Auswahl der Lehrkraft genannt werden, sind, dass sie Deutsch spricht und integriert ist. Sie muss also mit der Lebenssituation in der Schweiz vertraut sein. Aus neo-institutionalistischer Perspektive lässt sich diese Beobachtung als Entkoppelung einordnen, denn die beiden divergierenden Erwartungen werden durch zwei separate Angebote bedient. So werden Konflikte vermieden und Legitimität geschaffen.

In der Moschee Gazi Husrev-beg findet der Unterricht auch auf Bosnisch statt, was damit begründet wird, dass die Kinder die Sprache sonst überhaupt nicht lernen würden. Ob dies von einigen als problematisch angesehen wird, konnte nicht geklärt werden (W_Prot_23). Der Unterricht hat daher nicht nur die Funktion der Vermittlung von Religion, sondern dient auch der Bewahrung von Tradition und Kultur. Allerdings sind die Moscheen in diesem Fall auch zwischen zwei Erwartungen gefangen und müssen diese ausbalancieren, wenn sie dem Anspruch genügen wollen, zwischen den verschiedenen Lebensbereichen der Eltern und Kinder zu vermitteln.

In multiethnischen Moscheen stellt sich diese Frage nicht. Deutsch ist hier die Sprache, die alle Kinder verstehen können, und das verbindende Element über die Herkunftsgrenzen hinweg. Lehrende wie Frau Oulouda teilen daher die Ansicht, dass die Unterrichtsprache ein entscheidender Faktor für den Erfolg des Unterrichts ist (ZH_Prot_29).

Der Interviewpartner im Islamischen Zentrum Wien nimmt einen Wandel in den Moscheen wahr, der mit einer Öffnung einhergeht und nennt als Indiz dafür die Verbreitung der deutschen Sprache:

Ja also ich würd sagen, allgemein die muslimischen Gemeinschaften sind jetzt irgendwie OFFener geworden, waren früher vielleicht in sich mehr geschlossen und so weiter. Uund die Aktivitäten sind meist auch irgendwie in der eigenen Muttersprache abgelaufen und so weiter. Und jetzt findet so eine Art Wandel statt wo, wo man die Notwendigkeit sieht, ähh das ganze in der heimischen Sprache also mehr Aktivitäten in der heimischen Sprache, in deutscher Sprache, anzubieten. Weil inzwischen auch die dritte, vierte Generation an Kindern hier, muslimischen Kindern, aufwächst, die praktisch auch äh dann äh in in österreichischen Schulen in deutscher Sprache unterrichtet werden und somit auch selbst über ihre eigene ReligION und so weiter äh eher in deutscher Sprache etwas erfahren wollen, ja? Weil sie einfach äh in dieser Sprache besser kommunizieren können, besser die Sachen verstehen können und so weiter, ja? Deswegen hat es diesen Wandel gegeben würde ich sagen, so bei uns im Zentrum, dass es jetzt seit kurzem diesen äh Kinderklub gibt und das Programm in diesem Kinderklub äh empfängt alle Völ-

kersgruppen der MuslIME. Weil diese sprechen ja auch verschiedene Sprachen, ja? Und da gibts/ Deutsch ist eben dann eine einheitliche Sprache, selbst für die MuslIME, ja? Und dieses Programm wird eben in Deutsch angeboten und wie gesagt, dieses Kindermagazin, das wir herausgeben und so weiter, ist jetzt auch in Deutsch. Und wir sehen einfach, dass das Bedürfnis daaa ist, ja? Dass selbst unsere muslimischen Kinder sich selbst sehr viel besser mit der heimischen Sprache ähh verständigen können und ähh besser verstehen können und () identifizieren können. #00:16:46-6#

(N.N., W_Explnt_01)³³

Das Verwenden der deutschen Sprache wird hier mit Öffnung gleichgesetzt. Sie ist notwendig, denn die Erfahrung ist, dass die Kinder in der deutschen Sprache sozialisiert sind und in dieser Sprache etwas über ihre Religion lernen möchten. Neben dieser Erwartung der dritten und vierten Generation ist ein weiterer Aspekt die multiethnische Zusammensetzung der Klientel der Angebote. Es gibt für das Islamische Zentrum daher keine andere Möglichkeit, als die Angebote in deutscher Sprache durchzuführen. Daher wird der Sprache hier auch eine integrative Wirkung zugesprochen. Arabisch bleibt als einende Sprache dem Gebet und der Rezitation vorbehalten. Wenn es aber um religiöses Wissen geht, so kann der Transfer in den Alltag der Menschen nur auf Deutsch erfolgen.

Die veränderten Erwartungen hinsichtlich der didaktischen Mittel im Unterricht machen ein Anpassen der Unterrichtsmaterialien notwendig. Am ImanZentrum lässt sich eine Strategie zeigen, wie mit dem Mangel an geeigneten Lehrplänen und Material umgegangen werden kann. Die didaktisch-pädagogischen Grundlagen des IPD werden dort um einen Lehrplan und Materialien ergänzt, die von einer Moschee in Südafrika übernommen wurden. Das ImanZentrum pflegt dorthin Kontakte und es wurde bereits eine Reise unternommen. In Gesprächen wurde hervorgehoben, wie weit die südafrikanischen Muslime ihre religiöse Infrastruktur entwickelt hätten – im Gegensatz zu den Schweizern – und wie entgegenkommend dort die staatlichen Akteure, besonders zur Zeit Nelson Mandelas, gegenüber den zugewanderten Musliminnen und Muslimen gewesen seien und immer noch sind. Dies wird als Grund für die vergleichsweise bessere Infrastruktur ausgemacht (ZH_Prot_10). Aufgrund des Fehlens von geeigneten Lehrplänen und Unterrichtsmaterialien orientiert sich das ImanZentrum an der Vorgehensweise einer Moschee in einem anderen Land, in dem Muslime ebenfalls erst seit kurzem ansässig sind. Dass dies gerade Südafrika ist und nicht, wie vielleicht aufgrund der Sprache naheliegender, Österreich oder Deutschland, ist vor allem auf persönliche Kontakte zurückzuführen. Hinzu kommt, dass südafrikanische Muslime als aktiver wahrgenommen werden, was die Entwicklung

33 Der Interviewpartner möchte nicht namentlich genannt werden.

von Moschee-Angeboten und des Religionsunterrichts angeht. Sie gelten somit als Vorbild für das ImanZentrum. Deshalb wird der Aufwand, die Materialien aus Südafrika zu übersetzen und damit nutzbar zu machen, als rentabel und angemessen empfunden.

Auf Grundlage der Konzepte des Neo-Institutionalismus lässt sich dieses Verhalten erklären. Durch das Fehlen von Materialien aus der Schweiz und von zentralen Vorgaben durch einen Dachverband sowie durch uneindeutige Erwartungen von Seiten der Umwelt (Klienten, Staat) entsteht hier ein Vakuum. Dadurch herrscht in puncto Religionsunterricht eine Unsicherheit, die zu mimetischer Isomorphie führt. Zu den Unsicherheitsfaktoren zählt auch das Fehlen eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, durch welchen die religiöse Erziehung der Kinder strukturiert und geregelt wäre. Mit der Aneignung des Materials von einem als erfolgreich eingestuften legitimen Vorbild wird versucht, diese Unsicherheit zu überwinden. Es wäre sogar möglich, dass die südafrikanischen Übersetzungen durch die Lehrerinnen weitere Verbreitung in anderen Moscheen erfahren und somit auch hier zu einer Angleichung führen. Etwas in der Art kann durch das Heft *Ilmihal* festgestellt werden, wobei es sich dabei weniger um Lehrmaterial als um eine Sammlung der wichtigsten Glaubensgrundsätze handelt.

Letztlich können die Professionalisierungsbestrebungen in Form von Ausbildungen und gemeinsamen Standards sowie die Nachahmung von anderen Moscheen als Strategien betrachtet werden, durch muslimische Klienten und staatliche Akteure legitimiert zu werden. Dies unterstreicht auch das Vokabular, welches von den Gesprächspartnerinnen verwendet wird (»Religionspädagogik-ausbildung«, »Religionslehrerin«, »Lehrplan«, »Klassen«, »Schule«) und offizielle Bezeichnungen übernimmt, welche mit (Religions-) Unterricht an öffentlich-rechtlichen Schulen in Verbindung stehen. Hier wird bereits durch das Vokabular auf eine Professionalisierung hingedeutet und damit werden genannte Maßnahmen unterstrichen, welche gemeinsam letztlich zu Legitimität führen sollen. Als Indiz dafür, dass dies zumindest auf Seiten der muslimischen Klienten gelingt, kann die hohe Nachfrage des Unterrichts im ImanZentrum gewertet werden.

5.3.8 Nicht-religiöse Bildungsangebote

Ich möchte im Folgenden fragen, welche Themen nicht-religiöse Bildungsangebote abdecken und welchen Bedarfen hier nachgegangen wird. Darüber hinaus interessieren besonders lokale Kooperationen, die die Angebote ermöglichen, gehören sie doch zu den lokalen Rahmenbedingungen und Möglichkeitsstrukturen für Moscheen.

In der Beschreibung des Forschungsfeldes wurde bereits auf die administrative Zuständigkeit für Moscheen in den öffentlichen Verwaltungen eingegangen

(Kap. 3). Die Magistratsabteilung für Integration und Diversität (MA 17) in Wien und die Integrationsfachstellen der Stadt und des Kantons Zürich unterstützen Integrationsangebote finanziell oder bieten selbst Angebote an. In Wien sind es im Vergleich jedoch viel stärker die Mitarbeitenden des Magistrats, welche in den religiösen Vereinen Informationsveranstaltungen abhalten. Entsprechend den säkularen Grundlagen der beiden Länder werden jedoch keine Aktivitäten mit religiösem Inhalt unterstützt.

Die Interviewpartnerin Mevlida erzählt von einem Angebot in der Moschee durch die Stadt Wien, bei dem es um die Vermittlung österreichischer Geschichte ging.

Letztes Jahr, aber wir haben schon, von der Stadt Wien, wir haben schon eine mhm ein (unverst.) gehabt, das war, das war auch von eine Österreicherin, österreichische Frau, aber wie heißt das, weiß ich nicht [...] und die hat so (.) äh österreichische Geschichte, über österreichische Geschichte geredet, und das war wirklich, das war gut, das war, ja. Und manchmal ja, gibt's so, von der Stadt. #00:19:05-8#
(Mevlida)

Sie beschreibt die Angebote als sporadisch, aber interessant. Das letzte Angebot, das ihr bekannt wurde, ist ein Jahr her, was darauf hindeutet, dass der Kontakt der Moschee zum MA 17 nur spärlich ist. Das Thema »Österreichische Geschichte« hat dabei integrativen Charakter, da Zugezogene über das Aufnahmeland informiert werden.

Die Blaue Moschee in Zürich veranstaltet punktuell Seminare zu verschiedenen Themen wie Kindererziehung, Unfallprävention oder auch Raucherentwöhnung. Die Moscheeleitung bewirbt darüber hinaus nach eigenen Auskünften die Kurse der Fachstelle für Integration der Stadt Zürich wie z.B. die Deutschkurse³⁴ und hat von dieser auch bereits Unterstützung für integrationsfördernde Maßnahmen erhalten (M. Ergül, ZH_ExpInt_04).

[...] und wir sind ziemlich äh im engen Kontakt mit der Integrationsförderung. Wenn DIE irgendwelche gute Angebote haben, wo wir finden: Ok ja, das spricht auch unsere Besucher an, machen wir unsere Besucher aufmerksam. #00:17:08-3#

(M. Ergül)

Ähnliche Erfahrungen hat auch die Leitung des ImanZentrums Volketswil gemacht, die durch die Stadt Zürich bereits angefragt wurde, für deren Deutsch- und Integrationskurse zu werben. Auch sie plant mit Unterstützung der Stadt, Kurse anzubieten (L. Oulouda, ZH_ExpInt_02). Bis zum Ende meiner Untersuchung kam es zu keiner Durchführung von Kursen im Haus des ImanZentrums

34 Vgl. auch <http://www.integration.zh.ch>, zuletzt geprüft am 22.10.2015.

durch die Integrationsfachstelle, jedoch lagen an den Informationsständen deren Materialien aus. Ebenso liegen die Informationsmaterialien für Deutschkurse im Islamischen Zentrum in Wien aus. Dies verdeutlicht, dass Moscheen von den Fachstellen beider Städte als Zugang zu Menschen mit Bedarf nach Integrationsangeboten gesehen werden, sie also im Kontext von Migration und Integration verortet werden.

Die Angebote der Moscheen werden durch verschiedene Faktoren beeinflusst: Zum einen die geographische Lage, zum anderen die Personen, die die Moschee frequentieren, und letztlich das Vorhandensein engagierter Einzelpersonen, die die Angebote organisieren. Dies lässt sich am Beispiel der Blauen Moschee verdeutlichen: Murat Ergül, der Vereinspräsident, führt aus, dass seine Moschee vor allem als Ort gemeinschaftlichen Gebets verstanden werde und deshalb die Nachfrage nach Kursen in der Moschee relativ gering sei.

Ja, die meisten machen das, äh haben auch unter sich, aber wir durch das dass wir hier in der Stadtzentrum sind, sind wir mehrheitlich wirklich international, was das Angebot angeht wü/ gibt es gar keinen großen Bedarf. Die meisten Leute, die hierher kommen sind äh zu 90 Prozent zu den Gebetszeiten. Daher die kulturellen Angeboten, haben wir nicht so, iist der Bedarf nicht so groß. #00:19:21-0#

(M. Ergül)

Durch die zentrale Lage der Moschee wird sie zu einer »Nachbarschaftsmoschee«, die Menschen aus unterschiedlichen Herkunftsländern anzieht, die in der Umgebung wohnen und arbeiten. Sie wird deshalb stärker punktuell zu den Gebetszeiten genutzt und weniger für soziale und kulturelle Zwecke. Die internationale Zusammensetzung der Besucherinnen und Besucher macht auch »kulturelle Angebote«, in diesem Fall der türkischen Kultur, aus seiner Sicht nicht sinnvoll. Daher ist das Angebot der Moschee relativ klein und konzentriert sich auf Kurse, die über ethnische Grenzen hinweg interessant ist, wie z.B. Sicherheit im Straßenverkehr. Treibende Kraft ist hier der Vereinsvorsitzende, der seine persönlichen Kontakte zu städtischen Einrichtungen nutzt, um die Kurse für die Moschee auf die Beine zu stellen.

Einen besonderen Fall stellt die bosnische Gemeinschaft Schlieren dar³⁵. In Zusammenarbeit mit der Bildungsdirektion des Kantons Zürich wird hier Bosnischunterricht für Kinder angeboten. Im Rahmen des Programms »Heimatliche Sprache und Kultur« (HSK)³⁶ können mehrsprachige Schülerinnen und Schüler

35 Diese Moschee gehört zwar nicht zu den vertieft behandelten Fällen, soll jedoch aufgrund der Besonderheit des Falles genannt werden.

36 Vgl. http://www.vsa.zh.ch/internet/bildungsdirektion/vsa/de/schulbetrieb_und_unterricht/faecher/sprache/heimatliche_sprache_kultur_hsk.html, zuletzt geprüft am 21.10.2017.

als Ergänzung zum Unterricht der Volksschule den Unterricht in ihrer Erstsprache besuchen. Daneben bietet die Bosnische Gemeinschaft in Zusammenarbeit mit der Fachstelle für Integration Deutschkurse auf Anfängerniveau an »für diejenigen, die erst hier hergekommen sind« (M. Begovic, ZH_ExpInt_03, 188–191). Imam Muris Begovic merkt jedoch an, dass das Interesse an Deutschkursen nachgelassen habe und während der ersten Flüchtlingswelle in den 1990ern deutlich größer gewesen sei. Daneben hätten sie bereits auch Integrationskurse mit Informationen zu Abfallentsorgung, Steuern, Versicherungen etc. angeboten sowie je nach Nachfrage auch Computerkurse. Das Angebot ist damit bedarfsorientiert ausgerichtet (M. Begovic, ZH_ExpInt_03, 188–202). Integrationskurse sind aus seiner Sicht nach wie vor notwendig, da immer noch viele Personen aus Bosnien nachkommen, die aufgrund von Heirat zuziehen. Deshalb werde versucht, alle zwei Jahre einen solchen Kurs anzubieten, wenngleich auch hier die Nachfrage gegenüber den 1990er Jahren gesunken sei.

Auch Senad Kusur, ein ehemaliger Imam und Mitarbeiter beim Dachverband der bosnischen Moscheen, berichtet von den Angeboten der Stadt, die früher in den Moscheen stattgefunden haben:

Also (.) die Magistrate in Wien, also im Rahmen ihrer Aufgabe bieten sie Verschiedenes an. ALLE Vereine, nicht nur Moschee-Vereine, sondern auch ähhh alle möglichen Vereine halt äh in Wien. Ähh, beson/ besonders interessant, vor allem in den ersten Jahren, als der Verein gegründet worden ist, äh Sprachkurse, Beratungsgespräche vor allem für Arbeitssuchende (.). Aber mit der Zeit hat esssss, also gibt es auch keinen großen Bedarf da/ daran. Auch viele Menschen sind auch m/mächtig in der deutschen Sprache, vor allem die Jugendlichen, die hier groß werden, sodass (.) es langfristig also dann nicht mehr, sich nicht mehr lohnt also, jemanden hier zu, zu senden, der dann für zwei oder drei Personen Deutschkurs halten soll. #00:37:47-9#

(S. Kusur)

Senad Kusur beschreibt die Verortung der Moscheen durch die Stadtverwaltung als Kulturvereine. Er sieht einen Rückgang der integrationsrelevanten Angebote, die durch die Stadt erbracht werden. Die Zahl der Personen, die an solchen Kursen teilnehmen könnten, habe abgenommen und daher lohne es aus Sicht der Stadtverwaltung nicht, Kurse in den Moscheen anzubieten. Die Perspektive, die er einnimmt, ist die der Verwaltung. Es scheint aber so als fände er, dass es sich nach wie vor lohnen würde, auch für nur wenige Personen.

Der Verein Džemat Gazi Husrev-beg in Wien beherbergt ebenfalls Kurse durch externe Anbieter unter seinem Dach. Der Verein »Impuls Media« bietet Veranstaltungen z.B. zum Thema »Aufenthaltsrecht« oder gibt Hilfe bei der Wohnungssuche. Diese Angebote finden jedoch nur unregelmäßig statt.

Nimmt man alle von mir besuchten Moscheen zusammen, so wird deutlich, dass nur eine Minderheit Bildungsangebote vorhält, die sich auf nicht-religiöse Themen beziehen. Aus der Ulu Camii, der Albanischen Moschee Zürich, dem Islamischen Zentrum Wien sowie dem ImanZentrum Volketswil sind mir solche Angebote nicht bekannt. Es ist daher interessant, nach den Gründen für und gegen nicht-religiöse Angebote zu fragen, was im folgenden Abschnitt geschehen soll.

Abnahme migrationsbezogener Angebote und die Bedeutung von Regulativen als Möglichkeitsstrukturen

In der wissenschaftlichen Literatur werden religiöse Gemeinschaften von Immigrantinnen und Immigranten als Orte beschrieben, die ihren Mitgliedern bei der Integration am neuen Wohnort Unterstützung bieten und durch Engagement Schlüsselkompetenzen ausbilden (z.B. M. Baumann 2014; Foley & Hoge 2007; Ebaugh & Chafetz Saltzman 2000). Die Angebote in Religionsgemeinschaften werden als wichtig für Neu-Zugezogene beschrieben. Was allerdings passiert, wenn nur noch wenige Menschen zuziehen, wie oben vom Imam beschrieben? Meine Fälle deuten darauf hin, dass a) nur wenige Moscheen überhaupt noch migrationsbezogene Angebote im Programm haben und b) wenn sie Deutsch- oder Integrationskurse anbieten, diese von der Frequenz her abnehmend sind³⁷.

Auffällig ist, dass migrationsbezogene Bildungs- und Informationsangebote gerade auch von ethnisch homogeneren Moscheen, die sich auch als »Kulturvereine« verstehen, gemacht werden. Diese Vereine sind nicht nur Orte religiöser Praxis, sondern auch Treffen für »Landsleute«, in denen auch die bosnische oder türkische Kultur gepflegt wird, wie dies z.B. die Bosnischkurse verdeutlichen. Der Erhalt der Sprachkompetenz und die Weitergabe an die zweite Generation spielen eine wichtige Rolle und die Angebote für die zweite und dritte Generation nehmen an Bedeutung zu, wie oben bereits ausgeführt wurde. Aufgrund der Migrationserfahrung ist es naheliegend, dass auch kürzlich neu Zugewanderte eher Anschluss an Moscheen suchen, in denen die eigene Sprache gesprochen wird und Menschen verkehren, die vom gleichen Land immigriert sind. Ein Grund, warum in den multiethnischen Moscheen weniger Integrationskurse angeboten werden, könnte sein, dass diese eher Konvertierte oder Menschen der zweiten und dritten Generation anziehen, für die der Bezug zum Herkunftsland der Eltern nicht mehr so stark im Vordergrund steht. Für sie sind dann auch Integrationskurse nicht mehr so relevant und der Austausch mit Gleichgesinnten steht im Vordergrund,

37 Der Zuzug von Flüchtlingen aus muslimischen Ländern seit 2015 dürfte an dieser Situation etwas geändert haben. Allerdings wurden die Erhebungen für diese Arbeit vorher abgeschlossen und die aktuelle Situation kann daher nicht mehr berücksichtigt werden.

wie von Mira beschrieben. Das damit verbundene Fernbleiben von jungen Menschen kann in den Moscheen zu Überalterung führen, wie der Vereinspräsident der Blauen Moschee Murat Ergül beklagt³⁸.

Der Rückgang der migrationsbezogenen Angebote deutet auf einen Wandel der Moscheen hin, weg vom Typus »Kulturverein« hin zu einer stärkeren Fokussierung auf religiöse Sozialisation und Praxis. Dies zeigt auch die gesteigerte Bedeutung der religiösen Erziehung für Moscheen, der durch den Generationenwandel bedingt ist, wie bereits dargelegt wurde.

Der Wandel ist jedoch nicht nur durch die Einwanderergeneration bedingt, sondern steht auch konjunkturell mit Migrationswellen im Zusammenhang. Während es in den 1990ern gerade durch den Zuzug von Personen aus den Balkanländern für bosnische und albanische Moscheevereine notwendig wurde, migrationsbezogene Angebote bereitzustellen, so sind diese heute weit weniger bedeutsam. Aufgrund des Asyl- und Aufenthaltsrechts ist es darüber hinaus nur noch für wenige Personen möglich, z.B. durch Heirat aus einem heute sicheren Herkunftsland wie z.B. Bosnien, zuzuziehen.

Die Einflussfaktoren auf nicht-religiöse Bildungsangebote in Moscheen können daher um den Aspekt der Migrationsgeschichte potentieller Teilnehmender erweitert werden. Hinzu kommt ein weiterer Grund, welcher die Finanzierung der Angebote und ihre Ermöglichung betrifft: Kommunen schaffen durch die personelle und finanzielle Unterstützung einerseits Möglichkeitsstrukturen, ohne die vielleicht integrationsbezogene Angebote nicht durchgeführt werden könnten. Andererseits verorten sie dadurch die Moscheen im Kontext von Migration und Integration und schreiben ihnen eine integrative Funktion zu.

Durch die Angebote in den Städten haben Moscheevereine die Möglichkeit, sich Expertise ins Haus zu holen, die sie aufgrund des Mangels an personellen und finanziellen Ressourcen nicht bereitstellen könnten. Die Finanzierung von Projekten der Moscheen kann zur Folge haben, dass eine Professionalisierung in Form von Selektion geeigneten Personals in den Moscheen stattfindet. Auch können soziale und bürgerschaftliche Kompetenzen angewendet und geübt werden (vgl. Foley & Hoge 2007; Coleman 2003). Die Angebote können die Moscheen an ihre Grenzen bringen, da sie eines hohen Grads an Organisation und personellen Ressourcen bedürfen. So beschreibt der Interviewpartner im Islamischen Zentrum Wien, dass ein großer Bedarf an Angeboten aller Art besteht, es ihnen jedoch an geeignetem Personal mangelt:

Zum Beispiel im Islam for Kids Club haben wir jetzt ungefähr 50 Kinder und äh wollen jetzt viel mehr muslimische Familien ihre Kinder in diesen Club anmelden

38 Ähnliche Hinweise darauf, dass Moscheen Probleme haben, für Jugendliche attraktiv zu sein, finden sich auch in anderen Moscheen.

und so weiter, aber wir wir können nicht mehr aufnehmen, weil wir nicht ausreichend äh äh ausgebildetes Personal, Religionslehrer und Begleiter und Erzieher haben und so weiter, ja. Oft haperts auch bei der Ausbildung der Muslime. Es gibt immer mehr zum Beispiel merkt man auch, dass immer mehr in Wien auch immer mehr islamische Schulen gibt, islamische Kindergärten und in den Moscheen und so weiter viele Aktivitäten aber es an ausgebildeten Personal fehlt //mhm//. Entweder fehlts bei der Sprache //mhm// oder fehlts an der Aus/ an der pädagogischen Ausbildung oder sonst irgendwo, ja. Und so können diese Institutionen sich auch nicht schnell äh weiterentwickeln, weil es eben an an ausgebildetem Personal fehlt. Aber das ändert sich auch jetzt langsam, Schritt für Schritt, es gibt immer mehr äh äh Muslime und Musliminnen, die eben äh auch äh gute Ausbildungen haben und so weiter und die diese Plätze langsam jetzt einmal irgendwie einnehmen können und erst damit erst ein qualitatives äh Angebot, sei es in Moscheen als auch in anderen Bereichen angeboten werden kann, ja. #00:30:08-1#
(N.N., W_Explnt_01)

Der Interviewpartner bezieht den Mangel an geeignetem Personal zunächst auf die Angebote für Kinder, verallgemeinert diesen aber auf alle Angebote in den Moscheen und sieht ihn in der schlechten Ausbildung von Menschen muslimischen Glaubens begründet. Er macht den Personalmangel für die schleppende Weiterentwicklung der Moscheen verantwortlich, zeigt sich aber optimistisch, was die Zukunft anbelangt. Die Gründe liegen für ihn also bei den Musliminnen und Muslimen, nicht aber bei den fehlenden finanziellen Möglichkeiten der Moscheen, geeignete Personen anzustellen.

Selbst Expertise auszubilden, kann zu Legitimität und zur Autonomie der Moscheen beitragen. DiMaggio & Powell bezeichnen das Resultat der Professionalisierung als normative Isomorphie. Denn durch die Ausbildung und Selektion von Personen, die Kurse anbieten können, werden sich Organisationen – hier Moscheevereine – ähnlich (vgl. DiMaggio & Powell 1991b: 70f.). Dieser Prozess der Professionalisierung kann durch die Fördermittel von staatlicher Seite begünstigt werden. Die Zusammenarbeit mit den staatlichen Stellen für Integration steigert indes auch die Legitimität der eigenen Angebote, da mit bereits legitimen Anbietern zusammengearbeitet wird (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 56).

Die Beispiele der Blauen Moschee und des ImanZentrums zeigen, dass Impulse für migrationsbezogene Themen von außen kommen können. Staatliche Möglichkeitsstrukturen beeinflussen damit das Handeln in Moscheen, wenn die Vereine Gebrauch davon machen. Der theoretischen Grundannahme folgend, dass »Moscheen« als das erscheinen, durch was sie durch Handeln wahrnehmbar gemacht werden, lässt den Schluss zu, dass auch hier Regulative im Hinblick auf Fördermaßnahmen Einfluss auf die Konstitution von Moscheen haben. Diese Möglichkeiten nutzen zu können, hängt von personellen und auch räumlichen

Ressourcen ab. Zum anderen ist die Teilnahme an den Angeboten auch davon abhängig, als was sich die Moschee versteht. Zekirija Sejdini, zum Zeitpunkt des Interviews 2014 Medienbeauftragter der IGGiÖ, verweist auf die aus seiner Sicht eigentliche Aufgabe einer Moschee: Die Hauptaufgabe der Moscheen sei nicht die Integration, sondern eine Moschee »ist eine Gebetsstätte, man betet, liest Koran, und jeder geht nach Hause« (Z. Sejdini, W_ExpInt_06, #00:59:00-6#). Ihm seien Vereine bekannt, die sich eher auf ihre religiösen Aufgaben konzentrierten, und andere, die »eine Plattform bieten für Integration« (ebd.). Sejdini deutet an, dass der Mangel an Angeboten auf die Ressourcenlage in den Moscheen zurückzuführen ist. Denn aus seiner Sicht sind die staatlichen Unterstützungsleistungen sehr gering, das Engagement in der Integrationsförderung sieht er deshalb im Bereich der Eigeninitiative der Moscheen.

Und wenn man 30 Jahre lang nicht darauf geachtet hat, und jetzt darauf gekommen ist, dass die Integration nicht sehr gut gelungen ist, dann ist das sicherlich ein Problem //mhm//, das die Politiker äh jetzt sehr spät entdeckt haben //mhm//. Das machen aber viele Moscheen nicht, sondern sie erklären sich bereit und wollen. Aber die Unterstützung ist MINIMAL //mhm//, ja? Also, die Verlockung ist da wenig. Die machen das aus Eigeninitiative. Ich meine, die müssen NOCH MEHR gefördert werden. #00:59:00-6#

(Z. Sejdini)

Gleichzeitig sieht er eine personelle Überforderung, vor allem auf Seiten der Imame. Diese hätten nur ein Visum für ihre Tätigkeit als Imam, was bedeuten kann, dass, wenn sie der Moscheeverein nicht mehr weiter beschäftigt, sie samt Familie zurückziehen müssten (siehe auch Kap. 3 und 5.5.4). In dieser unsicheren Situation sei die Motivation »aufklärerisch zu arbeiten« nicht sehr groß:

Was soll man von diesem Imam erwarten? . Der ist ja kein Imam im eigenen Sinne, der FÜHRT ja die Gemeinde eigentlich ist. Der ist ein Mit/ ein Beschäftigter, ein Angestellter dort. Was kann ein Angestellter dort äh veranstalten eigentlich? #00:59:00-6#

(Z. Sejdini)

Dies spiegelt sich auch in der Aufgabenverteilung in vielen von mir besuchten Moscheen wider (siehe Kap. 5.5.4). Mit Ausnahmefällen sind es weniger die Imame, die Kontakte zu staatlichen Stellen pflegen, als mehr die Mitglieder des Vereinsvorstandes. Zum Großteil konzentrieren sich die Imame vor allem auf die religiösen Aufgaben, der Vereinsvorstand auf die administrativen. Sejdini führt weiter aus, dass es zwar verschlossener und offener Moscheen gebe, von staatlicher Seite aus seiner Perspektive jedoch bessere Förderstrukturen einzurichten wären, um Anreize für eine Öffnung von Moscheen zu schaffen. Denn Integration

und das Anbieten von Deutschkursen sei nicht Aufgabe der Moscheen sondern des Staates (Z. Sejdini, W_ExpInt_06, #00:58:59-9#).

Auffällig ist hier, wie sich ein muslimischer Vertreter der Dachorganisation in den Integrationsdiskurs mit einreicht³⁹. Muslime werden gesellschaftlich als schlecht integriert wahrgenommen, weshalb folglich von den Orten religiöser Vergemeinschaftung wie selbstverständlich erwartet wird, dass diese Integrations- und Deutschkurse anbieten (vgl. Mattes 2013b). Moscheen haftet das Stigma der »Parallelgesellschaften« und der »Desintegration« an. Die im Vergleich mit anderen religiösen Traditionen ungleiche Aufmerksamkeit staatlicher Einrichtungen auf muslimische Einrichtungen verdeutlicht, dass es ein Interesse gibt, Einfluss auf die Moscheen zu nehmen und den Islam »regierbar« zu machen (vgl. Tezcan 2007). Dass dies nicht auf Ebene religiöser Inhalte erfolgen kann, ist aufgrund der Trennung von Religion und Staat klar. Staatlichen Akteuren bleibt daher nur die nicht-religiöse Ebene.

Staatliche Unterstützung hat jedoch noch eine zweite Seite, da sie Möglichkeitsstrukturen schafft. Für Moscheen ist die Teilnahme an integrationswirksamen Maßnahmen ein Mittel, Legitimität zu erlangen, da sie sich mit bereits legitimen Akteuren vernetzen (vgl. Suchman 1995: 588). Die Teilnahme an staatlichen Aktivitäten bedeutet gleichzeitig eine Öffnung und wirkt dem öffentlichen Bild von den verschlossenen Gemeinschaften entgegen. Moscheen, die sich rein auf die Ermöglichung religiöser Praxis (Gebet, religiöse Unterweisung) konzentrieren, sind im öffentlichen Diskurs nicht legitim. Sie gelten als schlecht integriert und verschlossen. Um Legitimität zu gewinnen, müssen Moscheevereine etwas leisten und sie müssen sich nach außen öffnen, wie dies auch im folgenden Kapitel deutlich werden wird (siehe auch Kap. 5.4). Die integrative Leistung von Moscheen, wie auch immer diese konkret zu fassen wäre, wird zum Mittel der Legitimitätsgewinnung und stellt dann letztlich nicht-religiöse Aspekte in den Vordergrund. Indem Moscheeorganisationen an integrationsfördernden Maßnahmen der Städte und Kommunen teilnehmen, reagieren sie implizit auf den negativen Islamdiskurs. Denn spätestens im Zuge der Diskussionen um das Verbot des Baus von Minaretten, welche sich von der Schweiz auch auf die Nachbarländer ausbreiteten, wird deutlich, dass Moscheen ein »Legitimitätsproblem« haben.

Wenn Moscheeorganisationen jedoch weitere Angebote jenseits der religiösen bereitstellen, wird es immer so sein, dass sie zunächst ihre Kernkompetenzen, vor allem die des Imams, aber auch der ehrenamtlichen Mitarbeitenden, überschreiten. Ihnen werden Funktionen zugesprochen, die über ihre religiösen Kernaufgaben hinausgehen. Die Moscheen und ihre Funktionen zeigen, dass eine solche

39 Da wird deutlich, wie präsent der Diskurs für islamische Funktionäre ist. Der Druck sich mit Themen wie Integration zu beschäftigen, ist groß.

Überschreitung kein Problem ist, wenn sie personell und finanziell aufgefangen wird. Vielmehr werden diese Funktionen integrativ in das Konzept »Moschee« aufgenommen. Bei den Imamen kann die Übernahme von Mehrfachrollen jedoch zur Überforderung führen, wenn sie neben Vorbetern und Seelsorgern auch noch Integrationsbeauftragte und Mediensprecher sein sollen, wie die Beiträge in Aslan (2012b) zeigen und wie im späteren Kapitel 5.5.4 diskutiert wird.

Im nächsten Abschnitt kommen wir zur dritten Aktivität, die ich genauer untersuchen möchte und die im Kontext öffentlichkeitswirksamer Veranstaltungen zu verorten ist.

5.4 Öffentliche Veranstaltungen: Der Tag der offenen Moschee als Reaktion auf den Islamdiskurs

5.4.1 Einführung

Seit einigen Jahren werden in vielen Ländern mit einer muslimischen Minderheit Tage der offenen Moschee veranstaltet, so der »National Open Mosque Day« in Australien oder der »Visit My Mosque Day« in Großbritannien. In Deutschland existiert der »Tag der offenen Moschee« (TOM) bereits seit 1997, wird jährlich am Nationalfeiertag, dem 3. Oktober, organisiert und dürfte damit einer der ältesten in Europa sein⁴⁰. Auch in der Schweiz und in Österreich öffnen Moscheen mindestens einmal jährlich ihre Tür für nicht-muslimische Besucherinnen und Besucher im Rahmen eines Programms. Die genannten Veranstaltungen haben das Ziel, die Möglichkeit zu geben, eine Moschee von innen zu sehen, Informationen über den Islam zu erhalten und Fragen stellen zu können.

Im Kanton Zürich in der Schweiz wird der Tag der offenen Moschee seit 2006 vom Dachverband VIOZ (Verband der islamischen Organisationen Zürich) koordiniert. Er findet an einem Samstag und neuerdings auch an dem darauf folgenden Sonntag im November statt und ist als Programmpunkt der »Woche der Religionen« konzipiert, welche wiederum von IRAS COTIS, dem Interreligiösen Arbeitskreis in der Schweiz, organisiert wird. Der Tag findet zeitgleich auch in anderen Kantonen statt, ist aber nicht zentral, sondern durch die dortigen Dachorganisationen koordiniert. Damit ist der TOM an die föderalistische Aufteilung

40 Er geht auf eine Initiative des Zentralsrats der Muslime in Deutschland zurück, an dem sich auch andere Organisationen beteiligen. Seit 2007 hat der Koordinationsrat der Muslime die Schirmherrschaft über die Veranstaltung inne und dokumentiert diese auf der Seite <http://www.tagderoffenenmoschee.de>. Nach eigenen Angaben nehmen rund ein Drittel der Moscheen in Deutschland am TOM teil, das sind ca. 1000; vgl. <http://www.tagderoffenenmoschee.de>, zuletzt geprüft am 09.09.2015. Leider war nicht abschließend zu klären, wo diese Veranstaltung ihren Anfang genommen hat.

nach Kantonen angepasst, sind doch auch die Dachverbände auf kantonaler Ebene angesiedelt (siehe Kap. 3.1).

2014 nahmen neun der 54 Moscheen, die Mitglied bei VIOZ sind, am Tag der offenen Moschee teil. Dabei sind die Zahlen stark rückläufig: 2010 nahmen noch 22 Moscheen teil, wohingegen es 2011 nur noch 20 waren, 15 im Jahr 2012 sowie 2013 nur neun Moscheen. Die Neue Zürcher Zeitung stellte deshalb bereits 2012 die Frage, ob es sich beim Tag der offenen Moschee nicht um ein Auslaufmodell handle (Vögeli 2012). In dem Artikel wird von einem muslimischen Vertreter als Grund zum einen die geringe Zahl an Besucherinnen und Besuchern angegeben, zum anderen kritisiert der Integrationsbeauftragte der Stadt Zürich einen Mangel an Kommunikation von Seiten der Moscheen.

Neben dem zentral koordinierten TOM können Moscheen auch ihre eigenen Tage der offenen Tür veranstalten. Im ImanZentrum gibt es beispielsweise einen Tag der Nachbarn und vor allem die Mahmud Moschee der Ahmadiyya Gemeinde in Zürich veranstaltet regelmäßig Tage der offenen Tür.

In Österreich liegen noch wenig Erfahrungswerte vor, hat die IGGiÖ als nationale Vertretung der muslimischen Gläubigen doch erst 2013 zum ersten Mal einen landesweiten Tag der offenen Moschee organisiert. Bis dahin hatten einzelne Moscheen Tage der offenen Tür veranstaltet. Die Teilnahme der Moscheen ist aber bereits auch hier rückläufig: Während 2013 in Wien noch 13 Moscheen beteiligt waren, waren es 2014 bereits nur noch sechs. Die IGGiÖ hat in Wien jedoch 55 Mitgliedermoscheen (Stand 2014)⁴¹ und es gibt etwa 100 Moscheen im Stadtgebiet. Unklar ist, warum auch in Österreich die Zahl der teilnehmenden Moscheen rückläufig ist, wurde doch der erste TOM 2013 als großer Erfolg verkündet⁴². Vermutlich sind die Gründe ähnlich gelagert wie in der Schweiz und auch hier ist mittlerweile nach einer anfänglichen Begeisterung der Bedarf bei dem ohnehin kleinen Kreis der Interessierten gedeckt. Ein Video der IGGiÖ⁴³ lässt zudem darauf schließen, dass sich die Besuchergruppen vor allem auf das Islamische Zentrum Wien und die Moschee der UIKZ in der Pelzgasse (Union Islamischer Kulturzentren) als besonders »vorzeigbare« Moscheen konzentrierten.

Für meine Analyse des Tags der offenen Moschee in Österreich greife ich vor allem auf das online verfügbare Material und Presseberichterstattungen zurück, da es mir nicht möglich war, persönlich daran teilzunehmen. 2015 war die Veranstaltung aufgrund der Flüchtlingshilfe in Moscheen auf unbestimmte Zeit verschoben worden und in den Jahren zuvor waren die Ankündigungen durch

41 Der heutige Stand der Mitglieder dürfte ein anderer sein, da eine Mitgliedschaft durch das neue Islamgesetz quasi obligatorisch ist (siehe Kap. 3.2).

42 Vgl. <http://www.derislam.at/tom/index.php>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

43 <http://www.derislam.at/tom/index.php?c=galerien&o=galerie&navid=55&bio=1&i=&gal=TOM%202013#TOM%202013>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.

die IGGiÖ so kurzfristig, dass mir eine Teilnahme nicht mehr möglich war. Für Zürich existieren jedoch mehrere Beobachtungsprotokolle aus dem ImanZentrum Volketswil, der Blauen Moschee und der Albanischen Moschee. Zudem kann in beiden Ländern auf Interviewmaterial zurückgegriffen werden.

Aufgrund der rückläufigen Besucherzahlen stellt sich die Frage, weshalb die Moscheen an dem Event festhalten und was damit erreicht werden soll. Vor dem Hintergrund neo-institutionalistischer Theorie möchte ich fragen, wem gegenüber am Tag der offenen Moschee Legitimität erlangt werden soll. Legitimität verstehe ich dabei als eine Eigenschaft von Organisationen, welche durch Handeln, das mit gesellschaftlich geteilten Werten und Normen übereinstimmt, erlangt wird (Deephouse & Suchman (2008) und Scott (2014) und genauer in Kap. 2). Quellen von Legitimität können nach Deephouse & Suchman die Gesamtgesellschaft sein, indem Praktiken angenommen werden, die in der Gesellschaft weit verbreitet sind, durch Medien (Journalismus, Massenkommunikation), die die öffentliche Meinung reflektieren und beeinflussen, sowie durch die Vernetzung mit anderen, als legitim erachteten Akteuren (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 55f.). Die theoretische Grundannahme ist, dass Legitimität eine Grundbedingung für die Existenz von Organisationen ist (vgl. Scott 2014).

In der nachfolgenden Analyse wird gefragt, welche geteilten Werte und Normen in dem Event des Tags der offenen Moschee reflektiert werden und mit welchen Mitteln versucht wird, Legitimität nach innen und nach außen zu erreichen. Der Fall des Tags der offenen Moschee wird als Beispiel eines Kristallisationspunktes öffentlicher Erwartungen an Muslime und Moscheen ausgewählt. Ich argumentiere, dass Veranstaltungen dieser Art, zu denen auch Moscheeführungen gehören, eine Reaktion auf den negativen Islamdiskurs sind. Sie stellen einen Versuch dar, Legitimität für Moscheen und für die Gemeinschaft von Musliminnen und Muslimen in der Schweiz und in Österreich herzustellen. Die Konzeption stellt dabei eine Reaktion auf verschiedene Aspekte des Diskurses dar, so wie er von Menschen muslimischen Glaubens wahrgenommen wird. Aus neo-institutionalistischer Perspektive fasse ich den von Musliminnen und Muslimen als negativ empfundenen Diskurs als gesellschaftliche Erwartung, wie oder wie sie sich nicht zu verhalten haben. Diese Erwartungen können dann auf gesellschaftliche Institutionen und Mythen hinweisen, wenn diese als gefestigte Bilder identifiziert werden, oder in den Worten von DiMaggio & Powell als »taken-for-granted scripts, rules and classifications« (DiMaggio & Powell 1991b: 15). Denn die Erwartungen und Forderungen, die aus diesen Institutionen erwachsen, generieren ein Muster organisationalen Handelns, welches wiederum empirisch untersucht werden kann (vgl. Senge 2011: 88).

Da den religiösen Organisationen jedoch Mitglieder mit ihren je eigenen Erwartungen an eine Moschee angehören, sind Moscheen am Tag der offenen Tür auch ihnen gegenüber verpflichtet. Welche Rolle dies spielt, zeigen A.-K. Na-

gel & Kalender, die unterschiedliche interne und externe Einflussfaktoren auf Dialog-Initiativen untersuchen, zu denen auch der Tag der offenen Moschee gezählt werden kann (A.-K. Nagel & Kalender 2014). Besonders erwähnenswert ist ihr Hinweis auf eine Fatwa-Anfrage einer deutschen Moschee bezüglich verschiedener Aspekte, die für Moscheen relevant werden, wenn Nicht-Muslime eingeladen werden: Dürfen Nicht-Muslime eine Moschee betreten? Dürfen sie dem Gebet beiwohnen? Müssen Frauen ihren Kopf bedecken?⁴⁴ Der Balanceakt zwischen internen und externen Erwartungen und zwischen Legitimität gegenüber verschiedenen Erwartungsgruppen wird bei jedem organisationalen Handeln der Moscheevereine notwendig, so auch am Tag der offenen Moschee. Denn die unterschiedlichen Erwartungen können in Konkurrenz zueinander stehen und Konflikte hervorrufen.

In diesem Sinne wird im Folgenden die Veranstaltung des »Tags der offenen Moschee« als organisationales Handeln untersucht und analysiert, welche internen und externen Erwartungen sich in ihr widerspiegeln. Zu dem Zweck wird zunächst auf den Tag der offenen Moschee im Kanton Zürich und in Wien eingegangen, sein Ablauf, die Zielsetzung, Inhalte und Akteure dargestellt. Daran im Anschluss analysiere ich, welche gesellschaftlichen Erwartungen und Mythen in den Elementen des Tages sichtbar werden und welche Konsequenzen für die Moscheevereine und das organisationale Feld der Moscheen daraus erwachsen.

5.4.2 Ablauf und Programmpunkte des Tags der offenen Moschee

Bei meinem Besuch in einer Albanischen Moschee in Zürich im November 2014 (ZH_Prot_23) wurden ich und eine weitere weibliche Besucherin vom Imam und dem Vereinspräsidenten begrüßt. Wir erhielten eine Führung durch den Gebetsraum und die zentralen Elemente des Raumes wie Mihrab und Minbar, und die Ausrichtung des Teppiches in Richtung Mekka wurden erklärt. Darüber hinaus konnten allerlei Fragen gestellt werden. Im Flur waren Getränke und Kekse aufgetischt. Während der gesamten Zeit waren keine weiteren Personen anwesend, so auch keine Frauen. Nachdem sich die beiden Herren ausführlich mit unseren Fragen auseinandergesetzt hatten, wurden wir eingeladen, noch zum Abendgebet zu bleiben. Hier kamen etwa zehn Männer zum Gebet zusammen und wir konnten im gleichen Raum vom hinteren Ende aus das Gebetsritual beobachten. Auch hier waren keine Frauen zugegen, für die es einen separaten Raum für das Gebet gegeben hätte.

Ein ähnliches Bild zeigt sich auch in anderen Moscheen am TOM in Zürich und in Wien: Der Fokus der Veranstaltung liegt zum einen auf der Moschee-

44 <http://www.islamweb.net/emainpage/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=83119>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.

führung, bei der es insbesondere um die Besichtigung der Räumlichkeiten und um die Erklärung der baulichen Elemente des Gebetsraumes geht. Zum anderen steht die Weitergabe von Informationen zum Islam und die Möglichkeit, Fragen zu stellen, im Mittelpunkt. Das ImanZentrum Volketswil bot als einzige im Sample spezielle Vorträge an. Dafür wurden Stühle aufgestellt und via Beamer eine Powerpoint-Präsentation und Bilder gezeigt, wie dies auch allgemein so für Informationsveranstaltungen üblich ist. Themen der Vorträge waren »Die Frau im Islam«, »Grundlagen des Islam«, eine Einführung in das Gebet, eine Erläuterung der Rolle des Imams und darüber hinaus im ersten Jahr nach der Eröffnung besonders auch die Baugeschichte des Gebäudes und die Organisationsstruktur des Zentrums mit seiner Aufteilung in Stiftung und Verein (Abb. 34). Das ImanZentrum stellt mit diesem Programmpunkt in den von mir besuchten Fällen eine Ausnahme dar, aber auch hier war es darüber hinaus möglich, das Gebet zu beobachten. »Die Frau im Islam« stellt ein typisches im Islamdiskurs präsent Thema dar, was später noch analysiert wird.

Die Besucherinnen und Besucher, die ich in den Moscheen in Zürich antraf, waren weitgehend Personen, die zum Kreis der »Wohlgesonnenen« gezählt werden können: Personen, die Religion unterrichten oder aufgrund des persönlichen Glaubens am interreligiösen Dialog interessiert sind. So gab es auch folglich nur wenige kritische Fragen. Das ImanZentrum hingegen zog bei den ersten Veranstaltungen auch Personen an, die aus der Nachbarschaft kamen und die das neue Gebäude besichtigen wollten. Hier konnte ich denn auch beobachten, dass kritische Fragen gestellt wurden. Die Zielsetzung der Veranstaltung war insbesondere, über den Neubau zu informieren. Dabei konzentrierte sich der Verein auf die Bewohnerinnen und Bewohner in der lokalen Umgebung, welche via Zeitungsannonce und dem Verteilen von Einladungen auf die Veranstaltung aufmerksam gemacht wurden. 2013 waren denn auch ca. 100 Personen anwesend. Doch auch hier wie in anderen Moscheen sind die Zahlen rückläufig: 2014 wurden nur noch 26 Besucherinnen und Besucher gezählt. Dies deutet darauf hin, dass die Menschen dort vor allem am neuen Gebäude interessiert sind und der Bedarf diesbezüglich in der lokalen Umgebung gesättigt ist.

Der Ablauf des TOM in Österreich ist vergleichbar mit dem in Zürich und setzt sich aus den Elementen der Moscheeführung, der Möglichkeit, Fragen zu stellen und das Gebet zu beobachten sowie einem geselligen Beisammensein bei Verpflegung zusammen (Abb. 35). Das Programm beginnt hier aber schon am Vormittag. Ein weiterer und wichtigerer Unterschied im Ablauf ist die abendliche Abschlussveranstaltung mit Podiumsdiskussion, die als interreligiöse Abschlussveranstaltung (W_Dok_01) bekannt gegeben wird. Der Tag der offenen Moschee wurde 2013 und 2014 zentral durch die IGGiÖ mit Plakaten, Flyern und Faltblät-



Abbildung 34: Programm TOM, ImanZentrum Volketswil, 2013.

tern sowie eine eigens eingerichtete Webseite beworben⁴⁵. Darüber hinaus existiert ein Film, der hinterlegt mit ruhiger Musik die teilnehmenden Moscheen, die Gebetsräume, das aufgebaute Informationsmaterial (besagte Faltblätter und Flyer) sowie die Verköstigung zeigt. Im Abspann und auch auf den Werbematerialien sind die Symbole der anderen Dachverbände zu sehen sowie ein Logo mit dem Schriftzug »IntegrAtion«, wobei das »A« in den österreichischen Landesfarben gehalten ist⁴⁶.

Die Veranstaltung hat in Österreich mediale Aufmerksamkeit erlangt. So waren Fernsehteams des Österreichischen Rundfunks anwesend, die Besucherinnen und Besucher interviewten.

5.4.3 Transparenz, Information und interreligiöse Kontakte für eine Korrektur des Islambildes

Der Einladung der VIOZ zum Tag der offenen Moschee im Jahr 2013 (Abb. 36) ist folgende Zielsetzung der Veranstaltung zu entnehmen:

Unser Bestreben liegt darin, durch Offenheit und Transparenz die Verständigung zwischen Menschen verschiedener Kulturen und Religionen zu fördern, um damit gegenseitig respektvollen Umgang miteinander zu ermöglichen und zu bestärken! Man kann über alles mit uns reden und diskutieren, keine Frage ist unangebracht oder zu banal! Unsere Türen sind offen! Sie alle sind herzlich eingeladen: Mann, Frau, Kinder, Familien, Schulen, Institutionen etc. Gerne erwarten wir Ihren Besuch! (VIOZ, Einladung TOM 2013)

Der Einladungsflyer der IGGiÖ 2014 gibt eine ganz ähnliche Zielsetzung wieder, rückt jedoch die IGGiÖ als Veranstalterin stärker in den Vordergrund. Auch hier ist der Fokus der Veranstaltung auf die Moscheeführungen gelegt und Transparenz und Information stehen im Vordergrund, die die Besuchenden »aus erster Hand erhalten«. »Persönliches Gespräch und Austausch« erfolgt mit dem Ziel, »eine religions- und kulturübergreifende Verständigung, einen Wissensaustausch zu ermöglichen, das »Unbekannte, Fremde« verständlich zu machen, Hemmschwellen, nachbarschaftliche Barrieren und Vorurteile abzubauen, aber auch die Neugier für eine andere religiöse Tradition und Kultur zu wecken« (Abb. 35).

Beide Einladungstexte deuten auf drei zentrale Elemente der Veranstaltung hin: 1. die Öffnung des Gebäudes an sich, d.h. die Ermöglichung des Zutritts für Nicht-Muslime, um damit Offenheit und Transparenz zu zeigen und eine

45 <http://www.derislam.at/tom/index.php>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.

46 Leider ist der Film derzeit nicht mehr online (Stand 29.03.2018).

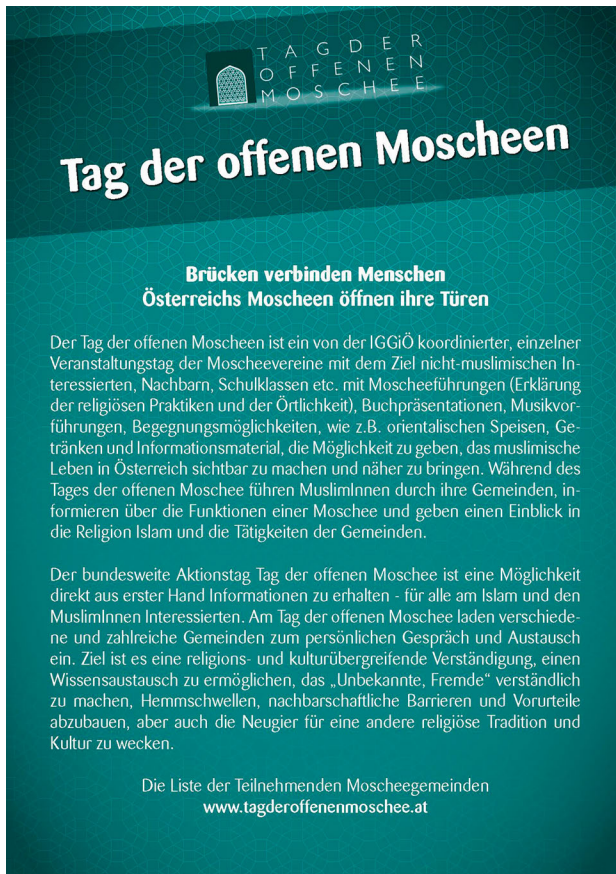


Abbildung 35: Einladung TOM Wien, 2014 (Quelle: IGGiÖ).

VIOZ
Vereinigung der Islamischen
Organisationen in Zürich
Postfach 1173, 8001 Zürich, info@vioz.ch, www.vioz.ch

TAG DER OFFENEN MOSCHEE

Samstag, 9. November 2013
14.00 – 17.00 Uhr

Programm:
Führungen jeweils zur vollen Stunde
Gratis Kaffee, Tee und Kuchen

Unser Bestreben liegt darin, durch Offenheit und Transparenz die
Verständigung zwischen Menschen verschiedener Kulturen und
Religionen zu fördern, um damit gegenseitig respektvollen Umgang
miteinander zu ermöglichen und zu bestärken!

Man kann über alles mit uns reden und diskutieren, keine Frage ist
unangebracht oder zu banal! Unsere Türen sind offen! Sie alle sind
herzlich eingeladen: Mann, Frau, Kinder, Familien, Schulen,
Institutionen etc.

Gerne erwarten wir Ihren Besuch!

Abbildung 36: Einladung TOM Zürich, 2013 (Quelle: VIOZ).

Sichtbarkeit muslimischen Lebens zu ermöglichen. 2. die Bereitstellung von Informationen durch geschulte Personen und speziell in Österreich Informationsmaterial. So wird in der Einladung der VIOZ für 2014 darauf hingewiesen, dass »Imame und Vorsteher der Moscheevereine« für Fragen zur Verfügung stehen. Und 3. soll durch Kaffee und Kuchen ein geselliges Zusammensein, d.h. Begegnung und Kontakt, ermöglicht werden. Diese Aspekte werde ich im Folgenden genauer betrachten.

Transparenz und Offenheit

Tage der offenen Tür, zu denen auch der Tag der offenen Moschee zählt, sind ein weit verbreitetes Veranstaltungsformat. Unter dem Gesichtspunkt der Gestaltung sind die Ähnlichkeiten zwischen Moscheevereinen und anderen Nicht-Regierungsorganisationen frappierend: Hier geht es darum, der interessierten Öffentlichkeit zu zeigen, was Organisationen tun, Werbung für sie zu machen, Gelder einzuwerben etc. Der Tag der offenen Tür mit seinem Fokus auf »Transparenz« und »Informationsweitergabe« kann damit als isomorphes Verhalten im organisationalen Feld von Nicht-Regierungsorganisationen, Vereinen und anderen Religionsgemeinschaften gesehen werden. Dadurch wird den gesellschaftlichen Mythen gefolgt, wie sich Organisationen im zivilgesellschaftlichen Sektor zu verhalten haben (vgl. J.W. Meyer & Rowan 1991: 41). So ist auch der Integrationsbeauftragte der Stadt Zürich, Christoph Meier, davon überzeugt, dass durch Kommunikation das Problem des negativen Islamdiskurses zu lösen ist (vgl. Vögli 2012).

Mit dem Veranstaltungsformat des Tags der offenen Tür imitieren Moscheevereine andere zivilgesellschaftliche Akteure oder öffentliche Institutionen im organisationalen Feld. Dies ist ein Mittel, Legitimität zu gewinnen, denn je größer die Zahl derer, die eine bestimmte Praxis annehmen, desto weiter ist auch ihre Akzeptanz verbreitet und desto größer ist letztlich ihre Legitimität (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 55).

Der Glaube, dass Public Relations, Kommunikation und Begegnung probate Mittel sind, Probleme zu lösen und Vorurteile abzubauen, wird damit auch von den Moscheen übernommen. Die sogenannte »Kontakthypothese« besagt, dass Vorurteile durch den Kontakt von Mehrheits- und Minderheitengruppen verringert werden können (vgl. Allport & Graumann 1971). Diese Hypothese kann im Sinne von Meyer als verbreiteter gesellschaftlicher Mythos verstanden werden und führt zu Strukturähnlichkeiten (Isomorphien) im organisationalen Feld. So erfolgt mit den Veranstaltungselementen »Führung«, »Vorträge« und »Podiumsdiskussion« und insbesondere in Wien durch das Bereitstellen von Informationsmaterial eine Nachahmung vergleichbarer, bereits institutionalisierter Veranstaltungen. Nachahmung (mimetischer Isomorphismus) ist wahrscheinlich, wenn alternati-

ve Optionen fehlen oder wenn die Erwartungen der Umwelt unklar sind (vgl. DiMaggio & Powell 1991b: 69). Dies scheinen überzeugende Erklärungen für den vorliegenden Fall zu sein, in dem Musliminnen und Muslime einen geeigneten Weg suchen, sich zu präsentieren und damit, wie wir gleich noch sehen werden, auf den Islamdiskurs zu antworten. Denn die Situation ist relativ neu und Strukturen und Strategien müssen sich erst entwickeln.

Besonders auffällig ist darüber hinaus die Verbreitung des Tags der offenen Moscheen in ganz Europa. Zwar war nicht abschließend zu klären, wo dieses Veranstaltungsformat seinen Anfang genommen hat. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass hier eine Nachahmung über Ländergrenzen hinaus stattfindet. Dabei kann die Öffnung von Moscheen als eine Reaktion von Musliminnen und Muslimen und Moscheen auf das öffentliche Bild des Islams gesehen werden. Wenn Menschen muslimischen Glaubens als schlecht integriert wahrgenommen werden, so ist nicht verwunderlich, dass auch Moscheen als Orte der Absonderung, als geschlossene Orte, welche für Nicht-Muslime nicht zugänglich sind, gesehen werden (siehe Kap. 3). Die Strategie des Tags der offenen Moschee soll vor diesem Hintergrund Transparenz und Offenheit zeigen. Sie ist als »best practice« verbreitet, was wiederum nicht bedeutet, dass dies auch die »beste« Lösung für das Problem des negativen Islamdiskurses ist. Vielmehr scheint die Veranstaltung durch ihre große Verbreitung als legitim wahrgenommen zu werden. So wird durch das Kopieren der Strategie und durch die Reaktion auf die Erwartungen versucht, Legitimität für die Existenz der eigenen Moschee gegenüber der Öffentlichkeit und der Gesellschaft als Ganzes zu erzielen. Die Quelle der Legitimität ist hier nach Deephouse & Suchman die Gesamtgesellschaft, denn »the more numerous the adopters of a practice, the more widespread its acceptance and the greater its legitimacy« (Deephouse & Suchman 2008: 55).

Transparenz zu zeigen, indem die Türen geöffnet werden, ist auch eine Reaktion auf das so empfundene öffentliche Bild von Moscheen als geschlossenen Räumen, die nur für Mitglieder offen sind, Orte der Radikalisierung, in die man nicht hineinsehen kann. Dieses Bild bestätigte sich auch in meinen Feldbesuchen, wenn ich mit Besucherinnen und Besucher am TOM über meine Forschung ins Gespräch kam und sie überrascht waren wenn ich ihnen erzählte, dass ein Besuch von Moscheen immer relativ einfach und unkompliziert möglich ist. Mit der öffentlichkeitswirksamen Öffnung am TOM wird dem öffentlichen Bild der Abgeschlossenheit und Exklusivität von Moscheen widersprochen. Transparenz bedeutet jedoch auch eine Möglichkeit der Kontrolle. Damit soll gezeigt werden, dass in der Moschee nichts Verbotenes passiert.

In den Gesprächen und Interviews wird die eigene Moschee immer wieder als offener Raum und »Begegnungszentrum« (ZH_Prot_04 und Interview mit Nadja) präsentiert im Gegensatz zu den anderen, als geschlossenen empfundenen ethnischen Moscheen. Damit ist die Teilnahme am TOM bereits ein Akt der Ab-

grenzung zu anderen, nicht offenen Moscheen, denn an diesem wird ja bereits Offenheit gezeigt. Gleichzeitig wird damit auch die Religion als eine offene beschrieben:

Aber der Islam ist eine offene Religion, das ist nicht so eine verschlossene Religion, die die nichts anderes sieht, also nur sich selber. #00:29:25#

(Nadja)

»Transparenz« und »Information« sind darüber hinaus gesellschaftlich anerkannte Mittel, um auf Krisen zu reagieren, kann dadurch doch verlorene Legitimität wiederhergestellt werden. Durch Krisen wie beispielsweise Skandale und dem damit verbundenen Legitimationsverlust, werden Religionsgemeinschaften öffentlich sichtbar. Ein Beispiel dafür wären die Missbrauchsskandale in der katholischen Kirche, die Untersuchungen und eine mediale Berichterstattung zur Folge hatten. Der Mythos von einer unproblematischen Religion ist jedoch der von Diskretion, Privatheit und Unsichtbarkeit (vgl. Casanova 1994). Im Falle von Menschen muslimischen Glaubens ist zu beobachten, dass sie zunächst im öffentlichen Diskurs problematisiert und öffentlich gemacht werden. Damit werden sie zweifach zum Problem: Der Islam und seine Anhänger werden zum einen aufgrund verschiedener zugeschriebener Charakteristika problematisiert, zum anderen entsprechen sie durch die Öffentlich-Machung nicht dem Mythos der privaten Religion. Dabei entsteht ein scheinbares Paradox: Die öffentlich gemachten Musliminnen und Muslime versuchen durch eine öffentliche Veranstaltung dem Bild einer unproblematischen Religion zu entsprechen. Sie ahmen dabei etablierte Lösungsstrategien für Krisen nach (mimetische Isomorphie) mit dem Ziel, eine diskrete Religionsgemeinschaft zu sein.

Information

Neben der Öffnung des Gebäudes, um Transparenz zu zeigen, geht es am Tag der offenen Moschee vor allem auch um die Weitergabe von Informationen. Die Einladungstexte weisen auf ein Problem hin, welches der Auslöser für die Veranstaltung ist (Abb. 35, 36). Denn es scheint einen Mangel an »Verständigung« und an »respektvollem Umgang miteinander« und dafür »Vorurteile«, »Barrieren« und »Hemmschwellen« zu geben. So stand der TOM in Wien bislang auch unter den Mottos »Begegnungen bauen Brücken« (2013) und »Brücken verbinden Menschen« (2014), was darauf hindeutet, dass es von den Moscheen als notwendig erachtet wird, diese Brücken zu bauen, d.h. mit der Mehrheitsgesellschaft in Kontakt zu treten. Dadurch werden jedoch auch »die Muslime« und »die Mehrheitsgesellschaft« als abgeschlossene konkrete Entitäten dargestellt, die durch einen Graben getrennt sind, den es zu überbrücken gilt. Das Brückenmotiv expliziert und verstärkt die empfundene Realität der Nicht-Zugehörigkeit (vgl. Schiffauer 2009). In

den Interviews wird als Beweggrund für die Teilnahme von engagierten Musliminnen und Muslimen am Tag der offenen Moschee durchgehend der Wunsch geäußert, das negative und aus ihrer Perspektive »falsche« Islambild in der Öffentlichkeit zu korrigieren. Nadja fasst die Zielsetzung des TOM aus ihrer Sicht zusammen:

Einfach ich glaube, man kann erreichen, dass dass die Leute anfangen ähm anders zu denken, dass sie anfangen ähm ähm Moscheen und Muslime anders zu sehen. Dass sie gewisse Ängste abbauen können indem sie fragen können. Und zwar direkt, nicht irgendjemand der der der irgendetwas weitergibt, was er gerade gehört hat, sondern direkt von den Muslimen selber in der Moschee, wo noch ein Imam ist, der eigentlich äh gelehrt sein sollte, der etwas wissen sollte. Und in den meisten Moscheen ist das schon so. [...] Ja und drum glaub ich, es ist ähm extrem hilfreich und wichtig äh wenn man so (.) so etwas macht. #00:24:29#

(Nadja)

Das hier formulierte Ziel ist, durch die Weitergabe von »richtigen« Informationen aus erster Hand, im besten Falle durch Expertinnen und Experten, Ängste in der Bevölkerung abzubauen. Dadurch soll das öffentliche Bild korrigiert und den Menschen gezeigt werden, was Islam aus der Innenperspektive heraus wirklich ist. Dann, so die Annahme, müssten die Menschen auch keine Angst mehr vor dem Islam haben. Auch hier zeigt sich wieder der Tag der offenen Moschee als Reaktion auf den Islamdiskurs.

Auch der Gesprächspartner im Islamischen Zentrum beschreibt den Tag der offenen Moschee als Informationsveranstaltung und nennt ihn im gleichen Atemzug mit Moscheeführungen, die er als Bildungsveranstaltung versteht.

Wöchentlich haben wir drei bis vier Führungen, das sind Klassen Schulklassen, die zu Besuch kommen. Volksschulen, Hauptschulen, Gymnasien, dann verschiedene Magistratsabteilungen, Leute von Hochschulen, Universitäten, Professoren und so weiter. Die einfach äh sich anmelden bei uns, um eine, um durch die Moschee geführt zu werden, mit den Muslimen über Muslime und Islam zu reden. Da sitzen wir zusammen und reden miteinander und so weiter. Vor zwei Tagen haben wir auch Tag der offenen Moscheen gehabt, da sind das erstmal offiziell von der Islamischen Glaubensgemeinschaft organisiert. Daran haben sich über hundert Moscheen in Wien beteiligt. Und haben auch sehr viele Besucher gehabt und so weiter, die zu uns gekommen sind, haben Führungen angeboten, gratis Infobroschüren, Literatur und dann am Abend hat es auch eine, äh wie hat man das genannt, Tribüne wo man miteinander gesprochen hat. Es waren auch Staatsvertreter hier vom Außenministerium, zum Beispiel der Staatssekretär Sebastian Kurz (unverst.) Integrations - äh - beauftragte und so weiter, Vertreter der katholischen evangelischen Kirche und so weiter waren da. #00:10:59-1#

(N.N., W_Explnt_01)

Bei den Moscheeführungen geht es darum »mit den Muslimen über Muslime und Islam zu reden«, das bedeutet, dass der Informationsfluss in eine Richtung geht, von den Moscheeführern zu den Besuchergruppen. Im gleichen Kontext verortet er auch den Tag der offenen Moschee, an dem es Führungen gibt, Informationsmaterial und Literatur. Auch hier sollen die Besucherinnen und Besucher informiert werden, ein gegenseitiger Austausch oder Dialog steht nicht im Vordergrund. Dieser findet auf einer anderen Ebene statt, nämlich als Podiumsdiskussion auf Ebene der Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen und Staat. Dieser Aspekt wird unten noch ausführlicher diskutiert.

Seit den Ereignissen vom 11. September 2001 sind Musliminnen und Muslime in der Schweiz, in Österreich und auch anderswo unter starkem öffentlichen Druck (siehe Kap. 3). Der öffentliche Diskurs, getragen und reproduziert von einigen journalistischen Medien, hat ein Bild von muslimischen Gläubigen erzeugt, welches sie als potentielle Terroristen darstellt, die in ihren Moscheen Hass gegen die westliche Welt predigen, ihre Frauen unterdrücken und dergleichen (vgl. Gianni 2010: 31). Gemäß Deephouse & Suchman (2008: 56) »media reports not only reflect but also influence the opinion of the general public«. Demnach kann von medial transportierten Islambild durchaus auf eine öffentliche Meinung rückgeschlossen werden. Medien wiederum sind Quellen von Legitimierung, aber auch, wie in diesem Fall, von De-Legitimierung. Themen des Diskurses sind die Einordnung des Islam als politische Religion. Musliminnen und Muslime werden darüber hinaus häufig als »Bösewichte« und »Schuldige« typisiert (vgl. Dahinden 2009; Dahinden et al. 2011). Ettinger & Imhof (2006) zufolge werden Menschen muslimischen Glaubens mit Gewaltbereitschaft und einem Bedrohungsbild in Verbindung gebracht. Der Islam wird als Religion charakterisiert, welche nicht aufgeklärt ist, religiöse Radikalisierung begünstigt und armutsverstärkend wirkt (ebd.). Ein ähnliches Bild zeigt sich auch in Österreich: Studien haben hier ergeben, dass ein von Medien und rechtsgerichteten Parteien transportiertes Bedrohungsszenario vorherrscht (vgl. Saad 2009; Hafez 2010; Mattes 2010). Heine et al. fassen zusammen: »Es sind dies vor allem demographische Ängste vor der ›Überfremdung‹ der Heimat sowie die Angst vor dem dschihadistischen Terrorismus, die mobilisiert werden.« (Heine et al. 2012: 32f.)

Wie bereits dargelegt ist eine der theoretischen Grundannahmen dieser Arbeit, dass Handeln aufgrund von Erwartungserwartungen entsteht (vgl. Theorie-Teil und besonders Garfinkel 1967). Im Tag der offenen Moschee widerspiegeln sich daher Motive aus dem Diskurs im Handeln, denn für Musliminnen und Muslime ist der Diskurs real und wirkt sich auf ihr Handeln aus (vgl. Gianni 2010: 30f.). Aus neo-institutionalistischer Perspektive ist es dann möglich, den als negativ empfundenen Diskurs als Auffassungen und Meinungen darüber zu konzeptualisieren, was von Muslimen erwartet wird, wie oder wie sie sich nicht zu verhalten haben. Die öffentliche Meinung ist damit, dass Musliminnen und

Muslimen bestimmte gesellschaftlichen Skripte nicht erfüllen, was beispielsweise Aspekte der Gleichberechtigung von Mann und Frau, Privatheit von Religion und Trennung von Religion und Politik anbelangt. Diese gesellschaftlichen Bilder können durch eine Analyse des Handelns am Tag der offenen Moschee aufgespürt werden, denn der Tag der offenen Moschee ist mit seinen formulierten Zielen eine Strategie, der wahrgenommenen medialen De-Legitimierung muslimischen Lebens in der Schweiz und in Österreich entgegenzuwirken. So kann ein konstantes Bedürfnis beobachtet werden, den »wahren« Islam zu verteidigen, wie folgender Interviewausschnitt zeigt.

Also es ist eigentlich etwas vom Wichtigsten und etwas vom Besten, was wir machen können, um zu zeigen, dass vieles was über uns gesagt wird nicht wahr ist. Damit wir ähm irgendwie die Leute direkt erreicht und nicht immer nur die MEDIEN die Leute erreichen, die's dann falsch wiedergeben nur um mehr Einschaltquoten zu haben und und und. Äh es ist ja, es geht schon in eine Richtung, wo wo es eigentlich tragisch ist, dass das eigentlich gemacht werden darf über äh über äh über eine Religion oder über eine Gruppe Menschen so viel falsche Sachen zu erzählen. Und da finde ich einfach, da muss die Gruppe Menschen aufstehen und und das auf eine, natürlich auf eine nette Art und eine gute Art zeigen, dass das nicht so ist. Und drum ist es äh für/ ich finde sehr wichtig, dass man da ein wenig, ein wenig, korrekte Berichterstattung (lacht) macht. #00:19:06#

(Nadja)

Hier finden sich die in Flyern und Infomaterialien formulierten Wünsche wieder. Barrieren abzubauen, Vorurteile und Ängste auszuräumen sollen mit den Mitteln der Transparenz und der Information erreicht werden. Dem medial vermittelten falschen Islambild müsse mit »korrekter Berichterstattung« gekontert werden. Nadja verwendet hier einen Begriff aus dem Journalismus, den sie dem Mediendiskurs entgegenhält. Durch das wiederholt verwendete »ein wenig« macht Nadja jedoch auch ihre Unsicherheit deutlich, ob dies mit diesen Mitteln erreicht werden kann. Die Strategie ist damit eine unsichere, was sich auch in der mimetischen Isomorphie anderer Organisationen durch den Tag der offenen Tür widerspiegelt. Wie bereits angemerkt wird durch die Nachahmung letztlich versucht, Sicherheit durch Legitimität zu erlangen.

Moscheevereine und die Dachorganisation folgen der Kontakthypothese und nehmen an, dass, indem sie Menschen eine Moschee von innen sehen lassen und Informationen über den Islam geben, Vorurteile bekämpft, Ängste abgebaut werden und sich dadurch das Bild des Islams automatisch verbessern müsse. Der angebotene Kaffee und Kuchen unterstreicht das Ziel des sozialen Zusammentreffens. Dabei spielen Informationen »aus erster Hand« (Nadja) und der face-to-face-Kontakt eine zentrale Rolle. Jede Information, die über eine Zwi-

scheninstanz wie die Medien geht, erscheint aus Nadjas Perspektive gefiltert und verfälscht. Der Ort Moschee wird als Ort konstruiert, wo potentiell unverfälschte, echte Informationen und das »echte« und »wahre« Bild des Islam vermittelt werden kann.

Plakate, Flyer und extra angefertigtes Informationsmaterial, wie sie vor allem durch die IGGiÖ eingesetzt werden, sind ein wichtiger Bestandteil für die Strategie der Gewinnung von Legitimität gegenüber der nicht-muslimischen Öffentlichkeit. Gleichzeitig deutet dies jedoch auch auf ein Problem hin: Denn die Produktion von solchen Materialien ist abhängig von den vorhandenen Ressourcen, sowohl von finanziellen als auch personellen. Damit, dass die IGGiÖ als öffentlich-rechtlich anerkannter Dachverband über diese Mittel verfügt, wird deutlich, wie wichtig Ressourcen für die Genese von Legitimität sind, denn sie können die Wahl der Mittel einschränken. Der VIOZ als Verband, dem vermutlich weniger Mittel zur Verfügung stehen, sind damit Grenzen gesetzt, was Kommunikations- und Werbestrategien betrifft.

Das vermittelte Islambild

In den Moscheeführungen, den Vorträgen und durch das bereitgestellte Informationsmaterial wird ein ganz bestimmtes Islambild vermittelt. Aus wissenssoziologischer Perspektive wird dieses Bild als Phänomen verstanden, welches durch Handeln und Sprache erst Wirklichkeit wird und immer neu reproduziert wird. Dabei spielen Erwartungserwartungen eine zentrale Rolle: Das von den Muslimen wahrgenommene negative Bild wird zum Auslöser für die eigene Auseinandersetzung mit der Religion und für die Konstruktion eines Islambildes als Gegenreaktion, welches der Öffentlichkeit vermittelt wird. Das Bild für die Öffentlichkeit ist dabei reflexiv an den Inhalten des Islamdiskurses ausgerichtet, es wird gleichsam am Tag der offenen Moschee konstruiert und reproduziert. Kurz, es geht um die Richtigstellung eines »falschen« Bildes durch die Konstruktion eines »richtigen«.

Es ist auffällig, dass hier von einem »richtigen« Islambild gesprochen wird, welches für Musliminnen und Muslime scheinbar einfach zu identifizieren ist. Ich bin der Ansicht, dass die Antwort darauf im Religionsverständnis selbst liegt. Wie ich im Unterricht von Erwachsenen und Kindern in Moscheen beobachten konnte (siehe Kap. 5.3), wird der Islam als eine Religion präsentiert, die Handlungsanleitungen für alle Lebenssituationen bereit hält. Islam wird als Sinn- und Bedeutungssystem vermittelt, welches für alle Gelegenheiten eine Richtung vorgibt, nicht nur für diejenigen, die man im engeren Sinne als religiös bezeichnen könnte⁴⁷. Kinder lernen über Körperhygiene und über das richtige Begrüßen und

47 Im Anschluss an Riesebrodt verstehe ich religiöse Praktiken als Handlungen, »deren Sinn sich durch die Bezugnahme auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte auszeichnet.« (Riesebrodt 2007: 115).

Verabschieden, genauso wie sie auch die Körperhaltung beim Gebet erlernen. Dieses Wissen wird direkt aus dem Koran, der als *hudā*, als »Rechtleitung« Allahs und als sein Gesetz für die Menschen verstanden wird, und aus der Sunna bezogen (vgl. Bobzin 2006: 71). Für Schiffauer resultiert der Fokus auf Orthopraxie aus der Migrationssituation und dem Bedürfnis nach Halt und Weitergabe von religiös-kulturellen Moralvorstellungen (Schiffauer 2009: 226ff.). In der gleichen Logik, in der es richtige und falsche Antworten für das tägliche Leben und für die Performanz religiöser Praktiken gibt, gibt es auch ein richtiges und ein falsches Bild des Islam. Dieser Punkt wird besonders dann deutlich, wenn das religiöse Selbstverständnis von Menschen muslimischen Glaubens mit dem anderer religiöser Anhänger verglichen wird (vgl. Rückamp & Limacher 2016)⁴⁸. Jener Dualismus von richtig und falsch wird angewandt, wenn es darum geht, auf den öffentlichen Diskurs zu antworten. Auf diese Art und Weise existiert ein explizierbarer Konsens darüber, was ein korrektes Islambild ist. Damit ist die Weitergabe »richtiger Informationen« nicht nur eine Reaktion auf den Islamdiskurs, sondern folgt auch einer internen Logik, welche von religiösen Konzepten geprägt ist. Differenzen zwischen verschiedenen Rechtsschulen und Lehrmeinungen werden dabei geglättet, um das Ziel zu erreichen.

Das Islambild, welches am TOM präsentiert wird, ist ein ausgewähltes und orientiert sich an Aspekten des Diskurses. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es nicht als ein »richtiges« Bild verstanden wird. Das Urteil von muslimischer Seite ist, dass das öffentliche Bild deshalb falsch und so schlecht sei, weil die Menschen kein oder ein falsches Wissen über den Islam hätten. Ein zentrales Element der Informationsweitergabe ist deshalb der Fokus auf religiöse Inhalte in Gestalt der fünf Säulen des Islam, das heißt das Glaubensbekenntnis, das fünffache Gebet, die Almosengabe, das Fasten im Monat Ramadan sowie die Pilgerfahrt nach Mekka, wie diese beispielsweise im Informationsmaterial der IGGiÖ zu finden sind (W_Dok_02). Trotz innermuslimischer Vielfalt, die weitgehend toleriert wird (vgl. Bauer 2011), sind dies die Glaubensgrundsätze, welche für alle Muslime gleich sind. Mit einer Einführung in die Grundlagen des Islam wird der Fokus auf religiöse Inhalte gelenkt und damit einem öffentlichen politisierenden Bild entgegengesteuert. Gleichzeitig erfolgt aber eine Abgrenzung von anderen Musliminnen und Muslimen, die radikale, islamistische Tendenzen zeigen. Dies sei dann nicht der »wahre Islam«, denn hier werde eben nicht »auf eine nette Art und eine gute Art« (Nadja, #00:19:06#) gezeigt, was der Islam ist. Aussagen, dass Politik kein Thema in der Moschee sei, weder ausländische noch schweizerische Politik (ZH_Prot_16; I. Kientzler, ZH_ExpInt_05), unterstreichen dies. Kommt das

48 Im Vergleich konnten meine Kollegin Katharina Limacher und ich zeigen, dass bei öffentlichen Feiern von Hindus in Wien ein exotisches Bild aufgegriffen und reproduziert wird, das gänzlich von Ritualen und religiösen Inhalten befreit ist.

Gespräch auf den Jihad zu sprechen, wird zwischen großem und kleinem Jihad unterschieden und ein Verständnis des großen Jihads als persönliche Anstrengung und persönliches Streben nach Verbesserung betont (ZH_Prot_01). So lässt sich folgern, dass die Abgrenzung von einem wahrgenommenen Negativ-Diskurs es einerseits notwendig macht, ein einheitliches Bild zu präsentieren, andererseits ist dieses Bild dann nicht frei von Widerspruch, denn es widerspricht der tatsächlichen Diversität. Durch den Fokus auf die religiösen Inhalte wird zudem auch die Ähnlichkeit mit der christlichen Tradition hervorgehoben. Glaubensgrundsätze, Riten, karitative Praktiken, Fasten und Pilgern gibt es auch im Christentum. Damit wird durch das Hervorheben der Gemeinsamkeiten Legitimität erlangt, positioniert man sich doch nahe an einer bereits anerkannten legitimen Religion (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 56). Dazu lässt sich auch die Podiumsdiskussion im Islamischen Zentrum Wien zählen, die mit Angehörigen der katholischen und evangelischen Kirche besetzt ist und auf welche ich unten noch zu sprechen kommen werde.

Ein weiterer Aspekt, der auf Gleichwertigkeit zielt, ist die Hervorhebung der gemeinsamen Sprache und Herkunft:

Ich glaub auch es wird wahrscheinlich ähm auch ein wenig mehr und mehr kommen, die ähh die ähhh offenen Moscheen, weil (..) früher ist es halt so gewesen, dass halt auch Treffen gewesen sind für füüüür Landsleute SO, oder? Man hat einfach ein ein so nen kulturellen Verein gegründet, damit man sich mit den eigenen Leuten treffen kann. Und jetzt ist es halt so, dass die zweit und dritt-Generationen auch da sind und die sind mehr von daaa als von von niemand (wo?) anders. Und Konvertierte und (unverst.) [...] Und drum glaub ich wirds auch mehr und mehr ein Umdenken geben bei den Muslimen und entsprechend dann auch bei den Nicht-Muslimen, die sich trauen dann auch vielleicht mehr herein zu kommen, weil sie wissen: man versteht mich. Man kann die Sprache, ähm hat eigentlich, man kommt vom gleichen Ort. Man hat einfach eine andere Religion, aber mit dem (..) hat man keine Barriere zum überhaupt miteinander zu reden. #00:26:37#
(Nadja)

Gerade der Fokus auf das Deutsche oder besser das Schweizerdeutsche in Zürich soll zeigen, dass man vertraut miteinander ist und sich buchstäblich versteht: nicht nur sprachlich sondern auch kulturell. Der Keks, auf dem »uf wideluege« steht, verdeutlicht dies auf materielle Art und Weise (Abb. 37). Zu zeigen, dass man regional zugehörig ist, die Herkunft die gleiche ist, deckt sich mit dem, was ich auch am TOM beobachten konnte: Die Betonung des Deutschen als Umgangssprache soll ein Bild transportieren, dass hier ein Schweizer Islam, also ein integrierter Islam, praktiziert wird, der als kompatibel mit der Schweizer Gesellschaft, dem politischen System und der Kultur verstanden wird.



Abbildung 37: Gastgeschenk TOM, ImanZentrum Volketswil, 2014.

Nadja beschreibt im Zitat den Islam als eine offene Religion, die Moschee als einen offenen Ort und vollzieht dabei eine rhetorische Abgrenzung von anderen Moscheen. So geschieht dies auch beispielsweise, wenn das ImanZentrum Volketswil als ein offener Ort beschrieben wird, in dem alle Ethnien, Muslime und Nicht-Muslime, willkommen sind (ZH_Prot_04, ZH_Prot_16).

Die eigene Verortung in einem »Schweizer Islam« ist vor allem bei Konvertierten und Personen der zweiten und dritten Generation zu beobachten und kann als Reaktion auf den Vorwurf der Inkompatibilität des Islam mit »westlichen, demokratischen Gesellschaften« verstanden werden. Hinzu kommt die Betonung des Nutzens der Muslime für die Gesellschaft, denn sie würden sich positiv in die Gesellschaft einbringen und wären damit auch ein Teil von ihr (ZH_Prot_16; I. Kientzler, ZH_ExpInt_05 und Interview mit Ibrahim). Dies wird gleichzeitig auch als religiöse Pflicht verstanden.

[...] Aber das geht nicht, dass wir da unser isoliertes Leben führen. Von der Anschauung her geht das gar nicht. Also das heißt, jeder eigentlich praktizierender Muslim muss irgendwo sich an den Gesellschaft/ an der Gesellschaft beteiligen. Auf irgendner Weise. Und da gibts verschiedene MöglichKEITEN. Es gibt Leute, die die sind in einem Verein tätig oder in einem Moscheeverein oder in einer HILForganisation oder in einer SCHULE. Es sind da die Möglichkeiten die man hat etwas

Positives für die Gesellschaft zu tun. Es ist schon eine Pflicht eigentlich, schon.
#00:08:06-9#

(Ibrahim)

Letztlich lässt sich die Rhetorik am Tag der offenen Moschee als eine beschreiben, die »Normalität« herstellen und suggerieren soll. Der Islam ist kein Sonder- oder Problemfall, sondern gehört dazu, wenn er richtig verstanden und praktiziert wird. Eine ähnlich gelagerte Strategie hat Behloul bei bosnischen Musliminnen und Muslimen festgestellt, die in der Selbstdarstellung ihre »europäische Form« des Islam und ihre »europäische Identität« betonen (vgl. Behloul 2007a).

Weitere Themen am TOM werden aus dem medialen Diskurs aufgegriffen, wie Frauen im Islam, das Kopftuch oder Islamismus (Abb. 34, 35 und 36). Hier wird direkt auf den Diskurs reagiert und die in ihm transportierten gesellschaftlichen Mythen im Sinne geteilter Vorstellungen von der Gleichberechtigung und der Selbstbestimmung von Frauen sowie von der Trennung von Religion und Staat/Politik. Die Relevanz der Themen bestätigten sich bei den Besucherinnen und Besuchern der Moscheen. Einige brachten Befürchtungen mit vor Überfremdung, Islamisierung, und einem Zwang zum Kopftuch, das vielleicht bald für alle Frauen gelten könnte (ZH_Prot_04).

Interreligiöser Kontakt und Dialog

Neben den beiden zentralen Veranstaltungszielen der Transparenz und der Weitergabe von Informationen in Form eines bestimmten Islambildes steht als dritter Punkt Kontakt und Begegnung von muslimischen Gläubigen und Nicht-Muslimen im Vordergrund, der auch die interreligiöse Begegnung oder den Dialog beinhalten kann. In den Einladungen wird dies zum einen durch den Verweis auf die Verköstigung deutlich, zum anderen durch dezidierte Aktionen. Kaffee und Kuchen stehen für den Abbau von Vorurteilen durch Begegnung und für Gastfreundschaft. In Zürich war 2014 zum ersten Mal eine der teilnehmenden Moscheen auch an einem Sonntag geöffnet, um, so der Dachverband, auch jüdischen Gläubigen die Möglichkeit zu bieten, eine Moschee zu besuchen. Der ansonsten meist zwischen Menschen christlichen und muslimischen Glaubens angesiedelte Dialog wird hier auf jüdische Gläubige ausgeweitet. Diese Tradition soll in den nächsten Jahren weitergeführt werden⁴⁹. Inwiefern diese Dialog- und Begegnungsmöglichkeiten neben den Moscheeführungen genutzt werden, wird später noch einmal thematisiert. Wie bereits dargelegt erscheint der Tag der offenen Moschee jedoch vor allem als Informationsveranstaltung zum Islam und zu Muslimen. Ein Austausch, bei dem auch andere religiöse Überzeugungen zur Sprache kommen

49 In der Blauen Moschee waren denn auch jüdische Besucherinnen mit ihren Kindern anwesend (ZH_Prot_24).

können, findet nur dann statt, wenn sich die Besucherinnen und Besucher entsprechend einbringen. Dies war punktuell auch zu beobachten. Grundsätzlich ist ein solcher Dialog also möglich. Für Zürich kann damit festgehalten werden, dass Kontakte zwischen Anhängerinnen und Anhängern verschiedener Religionen dezidiert auf der Ebene der Besuchenden stattfinden soll. Gleiches gilt auch weitgehend für Wien, wobei das Islamische Zentrum eine Ausnahme bildet. Hier ist »Interreligiöser Dialog« explizit in Form einer Podiumsdiskussion auf der Ebene von Repräsentantinnen und Repräsentanten angesiedelt. Durch die interreligiöse Zusammensetzung der Gäste wolle man den »Zusammenhalt zwischen den Religionen« verdeutlichen und »ein medienwirksames Bild nach Außen« abgeben, so die IGGiÖ in ihrem eMagazin (W_Dok_01)⁵⁰. Als Grund für die Veranstaltung gibt sie an:

Ein lebendiges Miteinander der Religionsgemeinschaften unterstützt die Toleranz, das Verständnis und die spirituelle Vielfalt des menschlichen Zusammenwirkens innerhalb des Staates und fördert diese über nationale Grenzen hinweg.
(W_Dok_01)

Die als Podiumsdiskussion gestaltete Veranstaltung hatte 2013 »die Relevanz der Religionen in modernen Gesellschaften« als Thema und hatte zum Ziel, ein vertrauensvolles Zusammenleben in Österreich durch mehr Information und Transparenz zu ermöglichen und einen interreligiösen Dialog zu lancieren (W_Dok_01). Damit wird auch hier der Fokus auf »Transparenz« und »Information« gesetzt.

Interreligiöse Dialoginitiativen zwischen Christen und Muslimen wurden in den letzten 30 Jahren gegründet und waren ursprünglich »aus einer Mischung aus religiöser Sendung und nachbarschaftlichem Interesse« (Tezcan 2008: 28) entstanden. Beispiele für solche Initiativen sind das Österreichische Forum der Weltreligionen oder das Zürcher Forum der Religionen. Anfangs vor allem durch die christlichen Kirchen initiiert, finden sich heute als Reaktion auf die gestiegene Bedeutung des Dialogs auch bei den großen muslimischen Dachverbänden Dialogbeauftragte (vgl. ebd.: 30). Dass Moscheegemeinden an dieser institutionalisierten Form der Kommunikation zwischen Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften – vor allem den monotheistischen – teilnehmen und sie auch selbst initiieren, lässt vor dem theoretischen Hintergrund des Neo-Institutionalismus den Rückschluss auf mimetische Isomorphie zu. Wie bereits dargelegt ist diese am wahrscheinlichsten, wenn externe Erwartungen nicht eindeutig sind. Ebenso wie bei der Veranstaltungsform des Tags der offenen Tür kann hier davon ausgegangen werden, dass die religiösen Organisationen auf Nachahmung setzen, wenn es darum geht, Strategien zu finden, auf

50 Die Dokumente befinden sich im Anhang C der Arbeit.

den Islamdiskurs zu reagieren. Hinzu kommt, dass aufgrund der schrumpfenden Besuchendenzahlen neue Strategien gefunden werden müssen, um Menschen zu erreichen. Die Ausweitung der Veranstaltung für jüdische Gläubige auf den Sonntag kann sicher als eine solche Strategie gedeutet werden. Darüberhinaus ist die Interpretation möglich, dass hier auf Vorwürfe des Antisemitismus von Musliminnen und Muslimen reagiert und Kontaktbereitschaft demonstriert wird. Dabei wird deutlich, dass der Fokus der Dialogveranstaltungen auf den Anhängern abrahamitischer Religionen liegt, zu denen man aufgrund ihrer Ähnlichkeit leichter Kontakt aufnehmen kann als zu anderen Religionsgemeinschaften oder humanistischen Gesellschaften.

Die Ankoppelung an die Woche der Religionen in Zürich fungiert dann als Legitimationsstrategie des Züricher Dachverbandes, ist diese doch eine Veranstaltung organisiert von einer Schweizerischen Organisation mit Einbindung von christlichen Institutionen. Die Organisatoren der Woche IRAS-COTIS dürften über eine Legitimierung durch die Unterstützung der evangelischen und katholischen Kirche in der Schweiz verfügen. Durch die Ankoppelung an diese Veranstaltung kann diese Legitimität auch für die muslimischen Organisationen erlangt werden und verschafft dem TOM eine größere Reichweite (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 56).

In Wien ist darüber hinaus augenfällig, dass für das Podium 2013 der Bischof der evangelischen Kirche und die Leiterin des erzbischöflichen Amtes für Unterricht und Erziehung geladen waren. Zudem wurden die Theologin Dr. Susanne Heine und der Theologe Dr. Martin Jäggle angekündigt sowie der damalige Staatssekretär für Integration Sebastian Kurz. Des Weiteren waren »ehrenhafte Vertreter des islamischen Milieus« (W_Dok_01) anwesend. Diese im Bericht der IGGiÖ als »hochgradige Gäste« (W_Dok_01) bezeichneten Personen, welche auf typische österreichische Art mit Titel angegeben werden, sollen der Veranstaltung durch ihren eigenen Rang Legitimität verleihen, der durch ihre Positionen und Titel unterstrichen wird. Denn »a subject becomes legitimate when it is connected to legitimate others« (ebd.: 56). Dies zeigt sich auch in der Rhetorik der IGGiÖ, die mit der Veranstaltung den »Zusammenhalt zwischen den Religionen« verdeutlichen und »ein medienwirksames Bild nach Außen« abgeben will (W_Dok_01). Wie A.-K. Nagel feststellt, sind für Dialogveranstaltungen Anhänger »abrahamitischer Glaubensrichtungen« besonders legitime Teilnehmerinnen und Teilnehmer und damit besser geeignet als beispielsweise Zugehörige zu neuen religiösen Bewegungen, zu polytheistischen oder atheistischen Traditionen (A.-K. Nagel 2015a: 63). Diese These lässt sich durch die Zusammensetzung des Podiums in Wien bestätigen und auch durch die oben aufgeführten Beobachtungen in Zürich.

Die IGGiÖ, die das repräsentative Islamische Zentrum als Veranstaltungsort auswählt, präsentiert sich in ganz anderer Weise als die VIOZ in Zürich.



Abbildung 38: Einladung TOM Wien, 2013 (Quelle: IGGiÖ).

Während in Zürich der interreligiöse Dialog auf Ebene von Besucherinnen und Besuchern im Rahmen einer Moscheeführung bottom-up stattfinden soll, wird dieser in Wien gleichsam durch das Podium top-down vermittelt. Profiteure der Legitimität sind hier vor allem die Repräsentanten der IGGiÖ, die sich durch das Aufführen der unterschiedlichen muslimischen Dachverbände sowie des Integrationsministeriums auf den Informationsmaterialien als anerkannte Repräsentantin aller Musliminnen und Muslime in Österreich präsentiert (Abb. 38). Durch die Anwesenheit von Vertretern anderer anerkannter Religionsgemeinschaften macht die IGGiÖ deutlich, dass sie hier auf einer Ebene mit diesen steht, welches ihr wiederum durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung formal zuerkannt ist. Dies wird hier noch einmal verdeutlicht.

Interreligiöse Aktivitäten sind aus unterschiedlichen Fachdisziplinen erforscht worden, vor allem durch Theologie, Religionswissenschaften, Soziologie und Sozialwissenschaften (vgl. ebd.: 59). Hervorzuheben ist die Studie Klinkhammers, welche den Dialog vor dem Hintergrund eines »kooperativen Problemlösungshandelns« untersucht und die Chancen für die »Erarbeitung von Möglichkeiten und Perspektiven eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens« (Klinkhammer 2008: 41f.) betont. Tezcan vertritt zwar die Ansicht, dass der interreligiöse Dialog sich »für den Minderheitenislam in Europa als ein besonders geeigneter Weg« anbietet, »sich eine öffentliche Stimme zu verschaffen« (Tezcan 2008: 28). Dies sei zu einem Zeitpunkt relevant geworden, als »Muslime

in vielerlei Hinsicht als Sicherheitsrisiko auftauchen« (Tezcan 2008: 28). Er kritisiert jedoch, dass sich infolgedessen Dialoginitiativen mit Integrationsfragen und Fragen der Sicherheitspolitik verbunden hätten. Religion, so Tezcan, werde zu einem Vehikel, »mit dem die multikulturelle Gesellschaft regierbar gemacht werden soll« (ebd.: 26). Gleichzeitig würden die christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen (ebd.: 31).

In den Worten des Neo-Institutionalismus lässt sich daraus schließen, dass im Rahmen von Dialoginitiativen christlichen und muslimischen Gemeinschaften der Mythos der integrativen Leistung zugeschrieben wird. Damit fungieren Dialoginitiativen als Legitimationsstrategie sowohl christlicher als auch muslimischer Gemeinschaften gegenüber der Gesamtgesellschaft, indem dieser Mythos aufgegriffen und reproduziert wird.

Allerdings gibt es Beobachtungen, die der These vom Tag der offenen Moschee als Dialogveranstaltung gegenläufig sind und auf einen einseitigen Austausch hindeuten. Dazu gehört vor allem, dass die Veranstaltung für Besucherinnen und Besucher konzipiert ist und nicht für die Mitglieder in den Moscheen, die häufig nicht einmal informiert sind, wie nachher noch gezeigt werden wird.

Der Tag der offenen Moschee ist nicht die einzige Veranstaltung, die zu den interreligiösen Aktivitäten von Moscheen gezählt werden kann. Über die Imame sind die Gemeinschaften häufig in weitere Dialogprogramme mit eingebunden, die z.B. durch Stadtteilinitiativen (Wien), durch Kirchen oder über die staatlichen Verwaltungen initiiert werden. Diese werden im Rahmen der Aktivitäten von Imamen an anderer Stelle ausführlicher beschrieben (siehe Kap. 5.5.4).

Nach diesem Blick auf die Inhalte und Strukturen des TOM werde ich im Folgenden fragen, welche Auswirkungen diese für die Moscheen haben. Hier werde ich besonders auf zwei Aspekte eingehen, den Bedarf nach Expertinnen und Experten und die Entkoppelung von Mitgliedern und Besuchergruppen.

5.4.4 Die Rolle von Frauen und die Professionalisierung von Expertinnen und Experten

Organisiert und getragen wird der TOM von einigen wenigen Engagierten in den Moscheen. Die repräsentativen Aufgaben übernehmen in den untersuchten Fällen zumeist Männer, die dann als Moscheeführer fungieren oder Vorträge halten. Eine Ausnahme ist das ImanZentrum Volketswil, wo auch Frauen Moscheeführungen durchführten und die Präsidentin einen Vortrag hielt. Waren in den anderen Moscheen Frauen beteiligt, so hielten sich diese meist im Hintergrund und waren für die Verpflegung zuständig. Dabei ist auffällig, dass die Rollenverteilung in den analysierten Moscheen, nach der zumeist die Männer die repräsentativen Aufgaben im Vereinsvorstand inne haben, auch beim Tag der offenen Moschee zum Tragen kommt. Zwar gelten Frauen in Moscheen als »das aktivste Element«

(Schiffauer 2009: 230), dies hat sich jedoch bislang kaum in der Besetzung von Ämtern niedergeschlagen. Daher bleiben Frauen am TOM häufig im Hintergrund und kümmern sich um Kaffee und Kuchen wie folgender Interviewausschnitt sowie meine Beobachtungen verdeutlichen:

Aber einmal, ich bin gekommen, aber nachher, wirklich das war, ich hab Kuchen gesehen und hab, was ist das, was ist los, ja, gibt es schon aber, das war von der eine andere Frau, und hat sie so besorgt, für diese Dinge, unten. #00:25:56-2#

(Mevlida)

»Unten« bedeutet in der räumlichen Aufteilung der Moschee der Bereich der Männer, der Hauptgebetsraum mit dem Aufenthaltsbereich, wo meist ältere Männer zusammensitzen und Tee trinken. Das heißt, die Frau bewegt sich im Bereich der Männer, bleibt aber im Hintergrund und bereitet Kaffee und Kuchen vor. Der TOM findet im »öffentlichen« Teil der Moschee statt, dem Bereich der Männer. Das deutet darauf hin, dass durch die Unsichtbarkeit der Frauen hier einer internen Logik gefolgt wird und Legitimität gegenüber der muslimischen Erwartungsgruppe in den Vordergrund rückt. Bei der Richtigstellung des Islambildes wird allerdings betont, dass Männer und Frauen im Islam gleich wären, Frauen nicht unterdrückt würden. So widmet ein Infoblatt der IGGiÖ zum TOM 2016 der Stellung der Frau einen ganzen Abschnitt, verweist unter Einbezug von diversen Koranstellen auf die Gleichstellung der Frau und ihre Rechte, erläutert die Frage nach dem Kopftuch und wendet sich gegen patriarchale Praktiken der Unterdrückung. Dort heißt es:

Mann und Frau sind vor Gott gleich. Gleich sind auch die Verpflichtungen durch die »fünf Säulen« und der ethische Anspruch, sich für das Wohl der Gesellschaft einzusetzen.

(W_Dok_02)

Mit dem Verweis auf Koranstellen wird eine von kultureller Prägung losgelöste Theologie präsentiert. Diese entspricht jedoch nicht unbedingt der tatsächlich gelebten Praktik. Es geht hier in keiner Weise darum, mit dem Finger auf eine vermeintlich in der Praxis nicht sichtbare Geschlechtergerechtigkeit in Moscheen zu zeigen. Vielmehr geht es darum, Diskrepanzen zwischen Darstellung und gelebter Praxis zu analysieren. Denn Außendarstellung und interne Praxis werden hier entkoppelt (*decoupling*) (vgl. J.W. Meyer & Rowan 1991: 57f.), um sich widersprechenden Erwartungen und Zielen gerecht zu werden und Legitimität aufrechtzuerhalten. Damit werden interne Konflikte vermieden oder abgemildert. Denn »decoupling enables organizations to maintain standardized, legitimating, formal structures while their activities vary in response to practical considerations« (ebd.: 58). Am Beispiel »Frauen im Islam« lässt sich gut zeigen, dass Reaktionen auf externe Erwartungen nicht beliebig sind, sondern internen Logiken folgen.

Durch den Fokus der Veranstaltung auf die Weitergabe von »richtiger Information« sind geeignete Expertinnen und Experten für Moscheeführungen und religiöse Fragen notwendig. Die lokale Moscheegemeinschaft ist nicht Thema der Veranstaltung, geht es doch um die Richtigstellung des Islambildes. So müssen die Expertinnen und Experten nicht einmal der lokalen Moschee zugehörig sein, wie das Beispiel der Blauen Moschee in Zürich zeigt, in welcher der Moscheeführer nicht Angehöriger der Moschee war, sondern vom Dachverband VIOZ für die Führung vermittelt worden war. Besagter Herr konnte dementsprechend wenig über die Menschen erzählen, die diese Moschee besuchen, oder etwas zur Geschichte des Ortes sagen. Auch waren keine Mitglieder der Moschee anwesend. Die jeweils am TOM besuchte Moschee hätte somit jede beliebige Moschee in Zürich sein können.

Eine zentrale Konsequenz aus den dargestellten Legitimationsstrategien im Rahmen des Tags der offenen Moschee ist damit die Professionalisierung durch die Ausbildung von Expertinnen und Experten für religiöse Fragen und Moscheeführungen. Um ein Bild von einem »Islam, wie er wirklich ist« zu vermitteln und sich damit von den anderen Musliminnen und Muslimen abzugrenzen, die den Islam auf »falsche« Art und Weise verstehen und praktizieren, sowie auch von den Medien, die ein »falsches« Bild des Islam verbreiten, braucht es Personen, die über ein bestimmtes Wissen verfügen und die Fragen der Menschen »korrekt« beantworten können⁵¹. In den von mir untersuchten Fällen waren das Imame und meist männliche Repräsentanten mit theologischer Ausbildung und guten Deutschkenntnissen. Oben bereits zitierte Interviewpartnerin Nadja betont die Bedeutung eines gebildeten Imams und die Wichtigkeit, dass die Besucherinnen und Besucher Informationen erhalten; und zwar

direkt von den Muslimen selber in der Moschee, wo noch ein Imam ist, der eigentlich äh gelehrt sein sollte, der etwas wissen sollte. Und in den meisten Moscheen ist das schon so #00:24:29#

(Nadja)

Hier schwingt eine implizite Kritik an Imamen mit, die eben nicht gebildet sind, was aus ihrer Sicht nicht so sein sollte. Die Ausrichtung des TOM mit dem zentralen Anliegen, »richtige« Informationen weiterzugeben, macht eine gewisse Bildung notwendig, die scheinbar auch nicht unbedingt Imame haben. Bei meinen Vorort-Besuchen beim TOM haben neben den Imamen speziell geschulte Moscheeführerinnen und -führer eine wichtige Rolle eingenommen. Diese haben

51 Ähnliches habe ich auch bei meinen Interviewpartnerinnen und -partnern erlebt. In vielen Fällen hatten die Personen die Befürchtung, meine Fragen zum Islam nicht richtig beantworten zu können, und ich wurde deshalb an »besser gebildete« Personen weiter verwiesen.

meist eine spezielle Schulung des Dachverbandes erhalten oder eine religionspädagogische Weiterbildung absolviert (siehe auch Kap. 5.3). Die Qualifikation für Führungen hängt allerdings nicht allein an einer didaktischen Ausbildung, sondern es geht auch um religiöse Inhalte, wie folgender Interviewausschnitt verdeutlicht:

[...] und ich bin dann eigentlich per Zufall, der Imam damals, äh hat dann einfach (unverst.) ich bin etwa sechs Jahre bei ihm im Unterricht gewesen, so du bist bereit, du kannst Moscheeführungen machen. Ich hab eigentlich keine Ahnung gehabt, ich bin quasi ins kalte Wasser geschmissen worden und hab dort eben äh durch eine solche Moscheeführung, in Luzern ist das sogar gewesen (lacht).

(L. Oulouda, 210–214)

In diesem Fall gibt die religiöse Lehrperson die Erlaubnis, Moscheeführungen zu machen, und zwar auf Grundlage des religiösen Unterrichts, den Frau Oulouda absolviert hat. Die Weitergabe von »richtigen« Informationen ist hier so wichtig, dass es dafür sogar einer längeren Ausbildung bedarf. Die Ausbildung und Selektion von geeigneten Personen kann als Professionalisierung von Moscheeführerinnen und -führern bezeichnet werden. In den Worten des Neo-Institutionalismus führt dies zu »normativem Isomorphismus« im organisationalen Feld der Moscheen, was wiederum bedeutet, dass sie sich in diesem Aspekt ähnlich werden. Die Moscheeführerinnen und -führer verfügen durch ihre Ausbildung über gemeinsame Standards und vermitteln vergleichbare Inhalte. Dadurch werden bestimmte Überzeugungen, Verhaltensweisen und Methoden in die Organisationen hineingetragen. Schließlich werden im Rahmen des ehrenamtlichen Engagements soziale Schlüsselqualifikationen ausgebildet, die für die Engagierten auch in anderen Lebensbereichen von Nutzen sein können (vgl. M. Baumann 2010: 5).

Der Bedarf nach religiöser Expertise kann allerdings auch überfordern. Mevlida kontextualisiert im Interview den Tag der offenen Moschee mit Moscheeführungen und beschreibt eine Situation, in der sie von den Ansprüchen an sie als Expertin für religiöse Fragen überfordert ist. Sie kommt auf den Besuch einer Gruppe von Angestellten aus dem Gesundheitsbereich zu sprechen, die die Moschee besichtigen wollte und beschreibt, wie sie davon überrascht wurde.

Sozialarbeiter, viele, das war 15 Frauen, 15 Frauen. Uuund die sagen, sie haben Klientinnen von Muslime und so, weiß ich nicht, die wollten irgendwelche Fragen auch stellen und so, aber wirklich, das war ein bisschen unfair, weil (.) das WAR wirklich, weil das sollten, sollten sie sagen, vorher sagen und, und ich konnte jemand holen, der weiß wirklich über diese Dinge, was die wollen, ähm HÖREN wollen, das sind. [...] GENAU ich habe wirklich nicht verstanden, wieso und was und so, die haben, aber war eine, eine junge Studentin, auch mit Kopftuch, weil war

eine Türkin, und sie hat wirklich so äh überhaupt, sie, sie spricht so gut Deutsch, aber sie ist mit IHR gekommen, sie war nicht unten, hier, uuund, die haben alles gefragt, wieso Kopftuch, wieso damdamdam (...) Uuund, weiß ich nicht, immer wieder kommt jemand (lacht) [...] Und die kommen, wenn die kommen, die fragen immer unten und die reden, vom Magistrat auch, mit, mit Imam, wirklich, alle interviewen (?), und ja (...), das ist offen, das ist wirklich alles @offene Fragen und offene@ es ist keine, kein Problem zu beantworten. (...) Ja. [...] Aber gottseidank war diese war mit dir ist auch gekommen, diese junge, äh junge Türkin, aber ich war wirklich das für mich war's blöd, ich sag dir, weil (...) weil für ein Interview, das, ALLE müssen sich vorbereiten. [...] Und zu diese junge Frau ich habe gesagt, wieso hast du nicht gefragt, konnte man schon eine, eine von unsere Seite, junge Frauen, welche reden, reden so gut Deutsch, und die wissen so wirklich über Religion, was sie fragen. Wieso ist verboten zum Beispiel Abortus oder wieso @ Millionen Fragen das man weiß nicht @ ja, äh, man weiß nicht alles. #00:24:44-9#

(Mevlida)

Die Situation, die Mevlida beschreibt, ist eine, die von Überforderung zeugt. Eine Besucherinnengruppe kommt spontan, um die Moschee zu besuchen. Es ist eine Gruppe von Sozialarbeiterinnen, möglicherweise in Ausbildung, da die Interviewpartnerin sie als Studentinnen beschreibt. Erst sollte sie nur die Moschee aufschließen, aber schon bald wird deutlich, dass von ihr Expertise verlangt wird. Das was Mevlida an Erwartungen vermutet ist, dass sie etwas Bestimmtes »hören« wollen. Allerdings werden für sie die Erwartungen nicht klar und verständlich.

Die Besucherinnen haben Fragen zu religiösen Konventionen, die ihre berufliche Tätigkeit mit sich bringt. Hierfür ist Expertise gefragt, von dem Mevlida allerdings überzeugt ist, nicht darüber zu verfügen. Auch sprachliche Einschränkungen spielen hier eine Rolle. Sie verweist deshalb auf die türkische Besucherin, die sie an ihrem Kopftuch als Muslimin identifiziert. Aber scheinbar kann diese erst nicht helfen und es ist auch niemand vom Vorstand da. Den Männern im Vorstand weist sie hier einen Expertenstatus zu. Sie und auch junge, sprachlich versierte Frauen hätten kein Problem, die Fragen zu beantworten. Deutlich wird hier einerseits, wie die Interviewpartnerin selbst den Anspruch hat, sich mit richtigem religiösem Wissen äußern zu können und im Interview aufgebracht und emotional die erlebte Situation beschreibt. Ihre Überforderung mit den ihr entgegengebrachten Erwartungen und die erlebte Ungerechtigkeit, dass sie sich nicht adäquat vorbereiten konnte, um als Expertin aufzutreten, sprechen deutlich aus dem Interview. Andererseits ist dies ein Beispiel dafür, mit welcher hohen Erwartungen an Musliminnen und Muslime herantreten wird, die in allen Bereichen des Lebens theologisch versiert sein sollen⁵². In dieser Situation wird von Seite

52 Dies wurde bereits in Kapitel 5.3 deutlich.

der nicht-muslimischen Öffentlichkeit Moscheen die Funktion einer Vermittlung in interkulturellen Problemsituationen zugesprochen. Insgesamt betrachtet kann daher die gesellschaftliche Erwartung einer Übersetzungsleistung zwischen »dem muslimischen Glauben« und der Mehrheitsgesellschaft festgestellt werden, die dabei oft die Vielfalt religiöser Überzeugungen und Praxis ausgeblendet.

5.4.5 Entkoppelung von Moschee-Zugehörigen und Besuchergruppen

Eine unerwartete Erfahrung war für mich, dass abgesehen von den Repräsentanten beinahe keine Mitglieder oder Angehörige der Moscheen am TOM anwesend waren. Auch als beim anschließenden Gebet Menschen hinzukamen, fand keine Interaktion zwischen ihnen und den Besucherinnen und Besuchern statt. Ein Kontakt schien im Ablauf des Tages nicht vorgesehen. Hierfür scheint es mehrere Gründe zu geben.

Im Interview mit Mevlida wird deutlich, dass der Tag der offenen Moschee auch als etwas verstanden werden kann, was von außen an die Moschee herangetragen wird. Die Interviewpartnerin kontextualisiert den Tag der offenen Moschee mit Angeboten der Stadt Wien und mit Gruppen von Menschen, die die Moschee besuchen wollen.

I: (...) Aber gibt es von der Moschee aus irgendwie auch manchmal so Aktionen, wo man hier mit der Nachbarschaft was macht, oder ähm irgendwie, wo man, was weiß ich, zum Ramadan die Nachbarn einlädt //ja//, oder solche Dinge, machen Sie sowas auch? Moscheeführungen oder irgendwie solche Dinge? #00:17:54-7#
 Mevlida: Schau, das war (...) Tag der offenen Tür, das war nur (...) ja, einmal im Jahr, das ist (...), aber (...) es kommen auch nicht so viele Leute, das ist, weiß ich nicht, das ist immer vielleicht (...) was ist @Grund dafür, weiß ich nicht@ das ist, kommen nicht immer so viele Leute, das (...) ähm (...) manchmal kommen die. #00:18:24-9#
 (Mevlida)

Den Tag der offenen Moschee beschreibt Mevlida als eine Veranstaltung, die nur einmal im Jahr stattfindet, er hat daher keine große Bedeutung für sie. Darüber hinaus kämen nicht so viele Leute, was dies noch unterstreicht. Weiter erzählt sie nun zu den Infoveranstaltungen der Stadt Wien, die in der Moschee stattfinden, was erst einmal völlig aus dem Kontext zu sein scheint. Allerdings deutet diese Verortung auf den TOM als etwas von außen Kommendes hin. Es ist nicht die Initiative der Moschee, aufgrund derer der Tag der offenen Tür stattfindet, daher stellt sie keinen persönlichen Bezug dazu her. Schließlich kommen wir im Gespräch zurück auf den Tag der offenen Moschee:

I: Und bei dem, bei dem letzten Tag der offenen Tür, wie war das da? #00:24:50-2#
 Mevlida: Aber @ich sage ehrlich, ich war nicht da@. War eine andere Frau, na, wirk-

lich, war eine andere Frau, die hat vor mir, ich hab, ich hab auch nicht gewusst, die sagen ja, gibt äh offene (.) die sagen offene Tür die Moschee, Moschee offene Tür (unverst.) aber alle #00:25:07-5#

I: Tag der offenen Moschee, oder? #00:25:09-0#

Mevlida: Tag der offenen, ja, ja, ja, ja (..). #00:25:13-3#

[...]

Mevlida: Das war im, JEDES Jahr ist das, nur EINMAL, ich bin gekommen, ich bin, ja, nicht (.) @Präsident nicht die@ #00:25:27-5#

(Mevlida)

Am Tag der offenen Moschee war Mevlida nicht in der Moschee und hat damit nicht am Programm teilgenommen. Eine andere Frau hat die Verköstigung organisiert. Sie begründet ihre Abwesenheit lachend damit, dass sie nicht der Präsident sei. Das heißt sie verbindet mit dem TOM die Anwesenheit von (männlichen) Repräsentanten, die Experten sind, und nicht von normalen (weiblichen) Mitgliedern, wie dies bereits im vorangegangenen Abschnitt deutlich wurde. Sie hat scheinbar auch nicht gewusst, dass der TOM stattfinden würde. Dies ist verwunderlich, da sie ja ein engagiertes Mitglied ist. Daher kann davon ausgegangen werden, dass das Ereignis nicht an die Mitglieder kommuniziert worden war. Der Tag der offenen Moschee erscheint daher als ein Ereignis, das nach außen gerichtet ist und nicht an die Mitglieder der Moschee. Mevlida beschreibt daher nur, wie sie einmal eher zufällig dazugestoßen ist. Für Mevlida hat der Tag der offenen Moschee nichts mit ihr zu tun, da sie als Mitglied auch nicht eingebunden ist.

Warum wird der Tag der offenen Moschee vom normalen Betrieb in der Moschee und von den Mitgliedern entkoppelt? Ein Grund scheint eng verbunden mit der Professionalisierung von Moscheeführerinnen und -führern zu sein und mit dem Fokus auf richtige Information. Es scheint, als mache der Fokus auf die »richtige« Information die Kontrolle der hinausgehenden Informationen notwendig. Da nicht jeder oder jede dazu fähig ist, diese korrekte Information weiterzugeben, können »normale« Mitglieder kontraproduktiv für die Legitimität bei der nicht-muslimischen Öffentlichkeit sein und werden damit ausgeschlossen.

Ein weiterer Grund erschließt sich aus Äußerungen in der Generalversammlung eines Vereins in Zürich. Hier wurde offensichtlich, dass die Mitglieder nicht einmal informiert gewesen sind, dass der TOM stattfinden würde. Auch in den Räumen war in den Tagen zuvor kein Hinweis auf das Ereignis zu sehen. Ein Mitglied fragte nach, warum das so sei, denn er würde sich sehr gerne daran beteiligen. Als Erklärung wurde angegeben, dass der Tag der offenen Moschee dazu da sei, die Befürchtungen der Menschen auszuräumen. Wenn aber nun die muslimischen Besucherinnen und Besucher der Moschee informiert gewesen wären, so sagte die Vereinsleitung, dann wären auch mehr Musliminnen und Musli-

me gekommen. Der Vereinsvorstand hatte jedoch die Befürchtung, dass sich die nicht-muslimischen Besucherinnen und Besucher dann eingeschüchtert gefühlt hätten (ZH_Prot_17).

In dieser Strategie spiegelt sich die im öffentlichen Diskurs transportierte Vorstellung wider, dass die Schweiz einen dramatischen Anstieg der muslimischen Bevölkerung zu befürchten hat (vgl. Heine et al. 2012: 32). Spekulationen, gestützt durch statistische Hochrechnungen und Vorhersagen, gipfeln in der mittelfristigen »Islamisierung« der Schweiz, Österreichs und ganz Europas. Da die Anzahl der Personen im Gebäude reduziert wird, kann hier davon ausgegangen werden, dass auf diesen Aspekt des öffentlichen Diskurses reagiert wird.

Die Ausführungen unterstreichen die vorsätzliche Trennung von Mitgliedern und Besucherinnen und Besuchern am Tag der offenen Moschee. Kaffee und Kuchen ermöglichen nur den Kontakt zu ausgewählten Mitgliedern. Der Raum Moschee ist in der Folge ein Ort für Kontakt, jedoch nicht über den Erstkontakt hinaus. Auf die Frage, ob sich denn schon einmal persönliche Kontakte aus einem Tag der offenen Moschee oder auch aus Moscheeführungen ergeben haben, verneinte eine Moscheeführerin aus dem ImanZentrum Volketswil und meinte, so etwas auch nicht von anderen zu wissen (Nadja, #00:25:11#). Das Ziel der Korrektur des Islambildes sieht dies jedoch auch nicht vor, denn hier geht es vor allem um die Weitergabe von Informationen durch Expertinnen und Experten und nicht um den Kontakt mit Laien. Die Folge ist, dass muslimische und nicht-muslimische Besucherinnen und Besucher getrennt werden und eine Interaktion auf persönlicher Ebene unmöglich gemacht wird. Die Reaktion auf den öffentlichen Diskurs scheint damit ein Paradox zu produzieren, denn sie steigert die bereits empfundene Trennung und Divergenz zwischen den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft (die »christlichen Schweizer/Österreicher«) und den muslimischen Anderen und wirkt damit dysfunktional. Die externen und internen Erwartungen an diese Form des Dialogs fallen daher sehr unterschiedlich aus (vgl. auch A.-K. Nagel & Kalender 2014).

5.5 Moscheen im Wandel: Strukturen, Erwartungen und Entwicklungen

In vorangegangenen Analysen wurden das Gebet, Bildungsangebote und öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen als Aktivitäten ausgewählt, um darzustellen, wie diese Angebote ausgestaltet, wie sie durch verschiedene Rahmenbedingungen beeinflusst werden und wie mit unterschiedlichen Erwartungen umgegangen wird. Im Folgenden werde ich von diesen Handlungsarenen weg gehen und Strukturen, Erwartungen und Entwicklungen darstellen, die für die Moscheen als Ganzes maßgeblich sind. Dabei werde ich zeigen, wie die verschiedenen Erwartungen ausbalanciert werden, um die Legitimität der Moschee zu erhalten.

Dazu erfolgt eine dezidierte Anbindung an den theoretischen Rahmen, indem auf die Forschungsfrage zurückgegangen wird: *Wie wird das, was als Moschee erkennbar ist, durch Handeln und Sprache konstituiert und immer wieder neu reproduziert? Und durch welche Faktoren wird dieses Handeln beeinflusst?*

In den folgenden Ausführungen werden die unterschiedlichen Erwartungsgruppen Berücksichtigung finden. Zunächst wird es daher um Strukturen und Entwicklungen gehen, die sich aus den Erwartungen der Mitglieder ergeben. Zu den prägenden internen Entwicklungen gehören maßgeblich auch der Übergang von der ersten Einwanderergeneration zur zweiten und dritten Generation sowie der damit verbundene Wandel der Bedeutung des Migrationshintergrundes. Darüber hinaus steht besonders die Rolle von Frauen im Mittelpunkt des Interesses, auf die eingegangen werden wird, sowie die Praxis loser Zugehörigkeit, welche bereits bei den Aktivitäten zur Sprache kam. Wenn es um die Leistungsrolle von Imamen geht, wird deutlich werden, wie Regulative und religiöse Konzepte ihre Position beeinflussen. Schließlich soll hier der Frage nachgegangen werden, was eigentlich die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich für die Moscheen bedeutet und hier wird sich der Vergleich mit Moscheen in der Schweiz als sinnvoll zeigen.

Für die Analyse in diesem Teil der Arbeit kommen besonders Interviews zum Einsatz, die mit den verschiedenen Mitgliedern und Inhabern von Leistungsrollen geführt wurden. Dadurch können die Erwartungen am besten rekonstruiert werden.

5.5.1 Migrationserfahrung und Generationenwandel

Migrationserfahrung und ethnische Zugehörigkeit

Die meisten Musliminnen und Muslime sind im Zuge der Arbeitsmigration und aufgrund von Kriegen seit den 1970er Jahren in die Schweiz und nach Österreich eingewandert (siehe Kap. 3). Mit der Migration ging für viele ein Kontextwechsel von der Zugehörigkeit zu einer Mehrheitsreligion zu einer Minderheitenreligion einher (vgl. Roy 2004). Die Initiative für die Einrichtung eines Gebetsraumes ging in der Anfangszeit vor allem von landsmannschaftlichen Gruppen aus, oftmals von Menschen, die aus einer bestimmten Region stammten (vgl. Schiffauer 2009; Mahnig 2002; Roy 2004; Schmidinger 2013). Wie wichtig das Zusammengehörigkeitsgefühl aufgrund gleicher Herkunft und Ethnie ist, zeigen die Beispiele in dieser Arbeit und die Tatsache, dass die Mehrzahl der Moscheen nach wie vor entlang ethnisch-sprachlicher Grenzen organisiert ist. Auch wenn an den Gebeten Gläubige aus anderen Ländern teilnehmen, so sind die Organisation und die Leistungsrollen ethnisch relativ homogen besetzt. Beispielsweise werden in den von mir besuchten »türkischen« Moscheen die Leistungsrollen im Vorstand von türkischstämmigen Personen übernommen und die Imame sind aus der Tür-

kei entsandt. In der Albanischen Moschee in Zürich sind im engsten Kreis der Moscheeorganisation albanischstämmige Personen aktiv, ebenso wie in der bosnischen Moschee in Wien. Schließlich spiegelt sich die ethnische Zugehörigkeit auch in der formalen Mitgliedschaft zu einer Moschee wider.

Gerade also für die erste Generation ist die ethnische Zugehörigkeit wichtig. Dies zeigt sich zum Beispiel wenn ältere Männer, wie in der Moschee Gazi Husrev-beg, zusammensitzen Tee trinken und sich in ihrer Muttersprache über alte Zeiten unterhalten (W_Prot_10). Die Moschee kann so auch die Funktion einer Tagesbetreuung für Rentner übernehmen, denn, so der Interviewpartner Zijad, dann müssten die älteren Männer nicht ins Heim (W_Prot_24). Auch die Frauentreffen in den Moscheen werden meist von Frauen mit dem gleichen Migrationshintergrund aufgesucht und die Interaktionssprache ist die Herkunftssprache, wie zum Beispiel in der Blauen Moschee in Zürich. Sprache und Herkunft haben nach wie vor einen prägenden Effekt auf die Moscheen. Senad Kusur, der frühere Imam, berichtet über das Zusammengehörigkeitsgefühl in einer bosnischen Moschee in Wien:

Mhm, es ist [...] zu bemerken, dass es viele Menschen sind, die sich hier familiär fühlen, also die müssen nicht in einer Familienbeziehung sein, sondern (.) sind so eng miteinander befreundet, dass man sich halt sehr gut kennt. Also, man ist auch privat untereinander äh vertraut, also (.) Menschen vertrauen einander, ähhh haben oft auch die, die, die gemeinsame Vergangenheit gehabt, also entweder aus demselben Ort geflüchtet, aus Bosnien, oder sind ZUSAMMEN nach Österreich gekommen, um zu arbeiten, also in den 70-er, 80-er Jahren und sodass die Menschen eng in Beziehung zueinander sind. Und so haben diese Vertrauen zueinander, und wenn jemand irgendeinen Vorschlag hat, dann vertraut man auch den Menschen. Man ist nicht misstrauisch, dass man meint, der wird das irgendwie für sich nutzen oder, oder betrügen oder sonst was. Also, man hat Vertrauen. Also, wenn diese Person das tatsächlich als so sieht und das richtig sieht, dann helfen wir dieser Person, das zu machen. #00:51:54-5#

(S. Kusur)

Das Zusammengehörigkeitsgefühl, das der Interviewpartner beschreibt, ist eines, das aus der gemeinsamen Herkunft und der Migrationsgeschichte erwächst. Die engen Beziehungen in der Moschee werden hier durch die Begriffe »familiär«, »vertraut«, »zusammen« und »Vertrauen« angezeigt. Damit setzt der Interviewpartner die Moschee auf die Ebene einer Familie, in der man Projekte gemeinsam macht und sich unterstützt.

Die ethnische Moschee ist für die Menschen ein Ort, in dem aufgrund der gemeinsamen Herkunft und Kultur ein Erfahrungsraum geteilt wird, welcher

Vertrauen und Sicherheit stiftet. Berger und Luckmann beschreiben diesen Erfahrungsraum als »Plausibilitätsstruktur«, welche nötig ist, um eine Selbstidentifikation als Muslim und Muslimin und eine muslimische »Wirklichkeit« zu unterstützen. Denn der Weg, »sie »aufzufrischen«, führt über Gespräche mit den Anderen, für die sie gleich relevant sind« (Berger & Luckmann 2013: 166). Hamberg beschreibt, wie durch die Migration die Plausibilitätsstruktur (oder auch der konjunktive Erfahrungsraum bei Mannheim) einer Person unterbrochen wird (Hamberg 1999: 27). Die Moschee ist daher ein Ort, wo dieser Erfahrungsraum (re)konstruiert wird.

Auch die Einteilung von Moscheen in ethnische oder ideologische Kategorien ist innerhalb der muslimischen Öffentlichkeit verbreitet, wenn zum Beispiel von der »arabischen Moschee« oder der »bosnischen Moschee« gesprochen wird. Sie kann dazu führen, dass sich Menschen dort nicht wohl fühlen. Neyla zum Beispiel hat sich für eine Moschee entschieden, die nicht einer Ethnie zugeordnet werden kann. Im Interview antwortet sie auf die Frage, ob sie auch andere Moscheen frequentiert:

Und ich will nicht ja, weil ich find, die (Name der Moschee) ist Gemeinschaft für alle Muslime auch draußen. Ja, die andere Moscheen sind entweder bosnische Moschee, entweder syrische Moschee, entweder ägyptische Moschee, türkische Moschee. Und jeder auch hat eine Richtung, eine salafitisch, eine Sufismus, eine (unverst.) (lacht). Und in (Name der Moschee) du findest KEINE Richtung. #00:25:21-8#

(Neyla)

Neyla verbindet in dieser Interviewpassage ethnische Merkmale mit denen einer bestimmten religiösen Richtung. Der inklusive Charakter der Moschee, in die sie geht, macht sie für sie attraktiv. An einer anderen Stelle im Interview beschreibt sie, dass ihr gefällt, dass die von ihr präferierte Moschee einen Mittelweg beschreitet, was die religiösen Handlungsanweisungen betrifft, der weder alles verbietet noch alles erlaubt. Ihrer Ansicht nach würde die Orientierung am Propheten Mohammed unterstützt. Für Neyla ist es daher nicht die ethnische Zugehörigkeit, die ihr wichtig ist, sondern die religiöse Heimat. Die von ihr beschriebene Vielfalt an Moscheen kann auch als Verunsicherung gedeutet werden. Wenn man wie sie keiner bestimmten ethnischen Community angehört, die bereits seit Jahren etabliert ist, ist es schwer, sich auf dem Markt der Moscheen zurechtzufinden.

Die ethnische Homogenität der meisten Moscheen wird auch innerhalb der ethnischen Moscheen bedauert. So wurde in der Albanischen Moschee in Zürich berichtet, dass zum Unterricht keine nicht-albanischen Kinder kämen und die wenigen, die gekommen seien, den Unterricht bald wieder verlassen hätten. Die

Beteiligten wünschten sich aber, dass sich die Moschee auch für nicht-albanische Muslime öffnet (ZH_Prot_28). Dieses Beispiel zeigt, dass sich der ethnische Marker nicht so einfach ablegen lässt und weiter reproduziert wird.

Zur kulturellen Selbstversicherung und zum Erhalt des konjunktiven Erfahrungsraums zählt auch die gemeinsame Sprache. Wie wichtig diese sein kann, wird im Interview mit Mevlida deutlich, wenn sie davon spricht, ob und wann sie in eine andere Moschee geht:

NUR wenn, wenn was Großes so @wie diese Fest oder was@, aber (.) und äh, weiß ich nicht, mir ist hier nah, wenn ich zu Beten komme, dann komme ich HIER, ich habe keine wirklich Zeit, dass ich irgendwo anders hingeh, vielleicht Frauen, welche sind in Pension oder ein bisschen, ja, Kinder sind groß, vielleicht die gehen, aber ich nicht, dass (.) keine Zeit //(lacht)// @vielleicht später@. Aber ist gut, wenn man wirklich dort, ja, wenn man (...) wenn man spricht, ja, mit seine Sprache z.B. ist gut, man versteht sich besser, man, ja und Situation AUCH in Bosnien, das ist, ja. Man, man spricht am BESTEN an seine Sprache (lacht), das kann man schon mit, ja. [...]. Wenn man sich freut, wenn man trauert, @das ist am besten@ am ja, an meine Sprache kann ich viel besser sagen, dass dann so man ja. (atmet tief aus)
so. #00:16:34-2#

(Mevlida)

Den Besuch von anderen Moscheen beschreibt Mevlida als Ausnahme. Sie begründet diesen Umstand mit mangelnder Zeit und verweist auf die Rente oder wenn die Kinder aus dem Haus sind. Was an dieser Stelle allerdings zentral ist, ist der Verweis auf die gemeinsame Sprache und das gegenseitige Verstehen. Es geht ihr dabei aber in erster Linie nicht um religiöse Inhalte oder Rituale, sondern um den sozialen Austausch, das Teilen von Freud und Leid. Sie fühlt sich emotional aufgefangen, denn wenn es um Freude oder Trauer geht, kann sie dies am besten in ihrer Heimatsprache ausdrücken. Dies verweist sehr stark auf die Funktion der Moschee als sozialen Ort gegenseitiger Unterstützung, der gerade für ältere Personen und Menschen der ersten Einwanderergeneration besonders wichtig zu sein scheint. Zugehörigkeit wird hier über die Sprache vermittelt. Die Beispiele von Nayla und der Kinder in der Albanischen Moschee in Zürich haben allerdings auch deutlich werden lassen, dass nicht für alle die ethnische Zugehörigkeit zu einer Moschee im Vordergrund steht. Wie sieht es aus, wenn es keine gemeinsame Migrationsgeschichte mehr gibt, weil die nachfolgende Generation hier geboren ist und anders sozialisiert ist? Wie kann sich hier ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln?

Wechsel von der ersten auf die zweite und dritte Generation

Der Wechsel von der ersten auf die zweite und dritte Generation von Zuwanderern bringt langsam Veränderungen in den Moscheen mit sich. Bei der Analyse des Religions- und Koranunterrichts hat sich bereits gezeigt, dass Umgangssprache der Kinder und Jugendlichen Deutsch bzw. Schweizerdeutsch ist und nicht mehr die Sprache der Eltern. Dass Moscheen sich hier in einem Übergangsprozess befinden, wurde dadurch deutlich, dass mit der Unterrichtssprache Bosnisch, Albanisch oder Türkisch versucht wird, die Fähigkeiten der Kinder in der Sprache der Eltern aufrechtzuerhalten. Moscheen befinden sich damit in einem Spannungsverhältnis zwischen Herkunftsland und Aufnahmeland und müssen einen Weg finden, wie sie die unterschiedlichen Bedürfnisse und Erwartungen bedienen können. Dieser Übergang lässt sich auch an folgendem Interviewausschnitt zeigen:

Ich meine, wir sollen unsere Heimat nicht vergessen, und das will ich auch nicht, und ich vermittel auch meinen Kindern alles Mögliche, ich fahr' SEHR oft nach (Name des Herkunftslandes), einmal im Monat sogar, alle zwei Monate, je nach dem, ne? Aber (.), jeder soll sich HIER zu Hause fühlen, aber seine Wurzeln darf man nicht vergessen, wir sind ein historisches Volk, [...] wir haben Wurzeln, die wahrscheinlich (.) nicht so viele europäische Völker haben. Darauf, darauf, darauf sind wir stolz. wir fördern auch die Tradition sehr in der Moschee, das ist die Aufgabe. #00:40:30-1#

(Nedzad)

In dem Interview mit Nedzad wird ein Spannungsfeld zwischen dem Land, in dem Nedzad und seine Familie leben, und dem Herkunftsland deutlich. Einerseits sollen sich die Kinder »zu Hause« fühlen, gleichzeitig aber das Herkunftsland »nicht vergessen«. Das Bedürfnis nach Aufrechterhaltung des Bezugs zur Tradition des Herkunftslandes wird für Nedzad in der Moschee aufgegriffen. Dies wird dadurch verdeutlicht, dass z.B. Religionsunterricht in bosnischer Sprache durchgeführt wird (siehe Kap. 5.3.5). Die Moschee wird dadurch zu einem Ort, wo die Erwartungen im Hinblick auf die Aufrechterhaltung einer ethnisch-kulturellen Heimat bedient werden. Wie wichtig nach wie vor der Bezug zum Herkunftsland und die Verbindung zur ethnischen Moschee für die erste Generation ist, wird auch dadurch deutlich, dass mit dem Mitgliedsbeitrag auch die Überführung im Todesfall nach Bosnien abgegolten wird (W_Prot_24).

In der zweiten Generation verlagern sich jedoch die Bezüge vom Herkunftsland auf den Lebensort Österreich und Schweiz. Dies haben die Moscheeverantwortlichen auch erkannt, beobachten und reflektieren dies, wie der folgende Interviewausschnitt mit Senad Kusur zeigt:

Es entwickelt sich. Ähm (.) es entwickelt sich also in eine Richtung (.), dass die jungen M/ Generationen immer mehr die, die, die führende Rolle im Verein gewinnen. Und diese Menschen sind halt hier aufgewachsen und sind äh hier sozialisiert und, es wirkt auch ein (.) die Weltanschauung dieser Menschen. Also, man (.) man versucht dies nicht mehr so emotiv de/ dem, dem Verein zuzu-, zuzuführen, wie es die halt älteren Menschen machen, bei denen die Muttersprache also die (.) ei/ etwas wo, wo diese Menschen emotiv gebunden sind, und dass/ dann auch sehr empfindlich daran sind. Diese dann auch PFLEGEN. Das Herkunftsland ist dann Bosnien, oder Teile Serbiens, halt wo diese Menschen herkommen. Die jungen Menschen versuchen re/ rationally zu wirken. Und das ist einerseits erst äh in ihrem Um/ Umfeld nützlich zu sein, erkennen auch die Bedürfnisse im Umfeld, also der Nachbarschaft, und sehen vieles und berichten auch davon, wie man sich hier auch engagieren kann. Was man auch/ die haben auch Ideen, wie man das auch hier weiterbringen KANN. [...] #00:47:37-8#

(S. Kusur)

Senad Kusur beschreibt die Transition zwischen den Generationen eher als harmonischen Prozess. Die beschriebenen unterschiedlichen Lösungsstrategien bergen jedoch auch Konfliktpotential und bedürfen einer Aushandlung. Ebenso wie Mevlida betont Senad Kusur die emotionale und sprachliche Bindung der Angehörigen der ersten Generation an die Moschee, wohingegen er die zweite Generation als rational einstuft. Diese übernehmen nun Leistungsrollen in den Moscheen. Diese Verlagerung wirkt sich seiner Ansicht nach auch auf das Handeln in Moscheen aus, die durch den Generationenwandel einen stärkeren Bezug zum Aufnahmeland erfahren. Gleichzeitig beschreibt Senad Kusur einen Prozess der Professionalisierung im Sinne einer Effektivierung der Hilfsleistungen. Dies werde dadurch möglich, dass die zweite Generation nicht mehr so stark emotional an das Herkunftsland gebunden sei und daher Projekte rationaler angegangen werden könnten.

Andererseits ähm (.) haben diese Menschen auch äh eine Liebe zum Herkunftsland ihrer Eltern, aber mehr in einem Sinne, dass sie sich daran/ dafür interessieren. Und es möchten, weil, weil, es ein Teil ihrer Identität ist. Nicht, dass sie so emotiv daran gebunden, also, wie, wie, wie die Eltern, also, es hat, es hat, ist eine Nuance anders. Äh und diese Menschen sind auch Men/ also Leute, die halt ähh versuchen, sich LANGFRISTIG, also wie z.B. dieses Projekt zu beteiligen, also weil sie s/sehen viel mehr, ja, das muss halt so gehen, weil es wird einfach so zerstreut, also, in klein, klein, klein äh Sachen, also, die kann keinem äh endgültig das Problem lösen. Äh, bei den älteren Menschen ist es so, dass sie oft persönlich jemanden kennen dort, und dann unbedingt mögen dann halt DIESER Person zu helfen. Und die tun das auch, und das ist auch s/schön und gut, aber das kann dann

auch langfristig also die Probleme dieser Menschen nicht lösen. Ähm (.) also das, das entwickelt sich schon. #00:47:37-8#

(S. Kusur)

Die Beziehungen der zweiten Generation zum Herkunftsland der Eltern werden nicht als subjektiv, sondern als objektiv beschrieben. Professionalisierung bedeutet hier eine Rationalisierung und Effektivierung der Aktivitäten und des Engagements in Moscheen. Hilfsleistungen werden nicht mehr individuell und in kleinen Leistungen erbracht, sondern als größere Projekte. Darüber hinaus beschreibt der Interviewpartner eine nachlassende Bindung an das Herkunftsland der Eltern, die Sprache und Kultur, welches nicht unbedingt mit einer Abkehr von der Moschee einhergeht, sondern mit einem qualitativen Wandel. Diesen beschreibt Senad Kusur eher als rational und interessenbedingt im Gegensatz zu einer emotionalen Bindung der ersten Generation. Damit tritt gleichzeitig eine Abnahme der Bedeutung des Migrationshintergrundes ein.

Aber auch im täglichen Geschäft der Moscheeorganisation verändern sich Handlungsweisen. In dieser Übergangssituation wird beim Interviewpartner Yusuf die Hoffnung auf Rationalisierung deutlich. Auf die Frage, was sich durch den Generationenwechsel ändern wird, führt er aus:

Die SICHTWEISE von den Älteren ist ja ganz viel anders, als jetzt von mir zum Beispiel. Die, bei den Rechnungen schreiben sie noch immer mit der Hand, dreifach, ist alles dreifach geschrieben (lacht), mit der Hand. Also, das würd man zum Beispiel ändern. Da brauch man vielleicht eine Stunde, was der an einem Tag macht, das wird sich ändern. Das wird vielleicht, dass ma/weil die meisten vom Vorstand bis auf mich, vielleicht auf drei Personen können auch nicht so gut Deutsch, das ist auch ein (.) das ist auch ein Problem, ne? Ja, und dann kann man sich nicht/ dann können sich dann nicht so gut unterhalten. Wenn z.B. Versammlungen sind, sollte an und für sich der Obmann hingehen, ne? Aber, wenn der nicht so gut Deutsch kann (.). #00:51:27-1#

(Yusuf)

Dieser Interviewausschnitt widerspiegelt den Wunsch nach Veränderung. Yusuf spricht zum einen Verwaltungsaufgaben in den Moscheen an, für die er durch den gestiegenen Bildungsgrad der neuen Generation eine Professionalisierung im Sinne einer effektiveren Arbeitsweise und Rationalisierung erwartet. Zum anderen verweist er auf die mangelnden Deutschkenntnisse der ersten Generation, die es bislang erschwert habe, dass der Vorstand an »Versammlungen«, also Treffen mit Akteuren im Bezirk, teilnehmen konnte. Ob diese Aufgabe dann von anderen übernommen wurde, bleibt offen. Bei meiner Teilnahme an einem interreligiösen Treffen übersetzten meist junge Menschen aus dem Verein für den Imam und die Vorstandsmitglieder (W_Prot_05). Aus Sicht des Interviewten

verhindern aber mangelnde Deutschkenntnisse eine Teilhabe im Stadtteil und für einen gelungenen Dialog sind ausreichende Sprachkenntnisse bei den Inhabern von Leistungsrollen notwendig. Eine Anpassung der Unterrichtssprache für Kinder konnte ich in einigen Moscheen bereits feststellen (vgl. Kap. 5.3.5).

Die Bedeutung von Sprache wird auch auf Ebene des Dachverbandes diskutiert. Zekirija Sej dini, zum Zeitpunkt des Interviews Medienvertreter der IGGiÖ, geht hier jedoch noch einen Schritt weiter, indem er Sprache auf die Ebene des konjunktiven Erfahrungsraumes stellt:

[...] dass die Fragen vielleicht auch äh (.) eine Sprache oder die Imame eine Sprache der Generation sprechen. Jetzt nicht nur unbedingt deutsch oder was auch immer welche Sprache, sicherlich auch deutsch, aber ich meine jetzt nicht nur die Sprache deutsch oder türkisch oder was auch immer, sondern auch die, die Sprache, die man versteht, die auch ankommt, die die neuen Generationen auch mitnehmen können oder auch was verstehen davon. Und nicht eine Sprache, (.) der Eltern, die man/ wir ziehen ja auch nicht die Klamotten unserer Eltern an, ja, ich mein' das ist eine ganz andere Sprache so. Meine, meine Kinder sprechen eine ganz ANDERE Sprache als ich, weil sie aufgewachsen werden mit Smartphones und Tablets und (..) das ist das, was ich in der Zukunft sehe. #00:49:25-7#

(Z. Sej dini)

Sej dini verbindet die veränderte Lebenswelt der zweiten Generation mit einem sprachlichen Ausdruck, den seiner Meinung nach die Imame beherrschen müssen. Den Generationenwandel setzt er hier mit Modernisierung und Fortschritt in Zusammenhang. Imame müssen sich aus seiner Sicht auf die Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen einlassen, um mit ihnen kommunizieren zu können. Gegenseitiges Verstehen ist in dem Sinne nur möglich, wenn ein Erfahrungsraum geteilt wird. Religiöse Vermittlung muss in dem Sinne anschlussfähig sein.

Auch Nedzad erwartet eine Veränderung durch den Generationenwandel und führt dies zum einen auf die bessere Bildung der Nachkommen zurück und zum andern auch auf ihren Bezug zu Österreich.

Also ich glaub' dass in der Zukunft die Moscheen, also die Vereine eine größere Rolle spielen, als wie bis jetzt. Also nicht nur Beten, sondern die Moschee wirklich der Ort für ALLES sein. Denn immer wieder habe ich gesagt, immer mehr junge Menschen [...] sind einfach ausgebildet, denk' ich mal Akademiker, Berufsakademiker (unverst.). Früher war das anders, 70, 80-er Jahren unsere Eltern als einfache Hilfskräfte, sind deshalb gekommen. Darum ist immer, die haben das geschafft, einen Verein zu eröffnen, und die haben aber nicht viel gekonnt, deutsche Sprache war wahrscheinlich/ die haben nicht mal das gut beherrschen können, eben. Da kommen jetzt Menschen wie ich oder wie andere, und wie meine Kinder kommen,

die halt ÖSTERREICHER sind, sag ich jetzt mal so, ne? Ich noch nicht, aber meine Kinder. die SIND Österreicher, die sind TEIL dieser Gesellschaft, ne? Die sind ausgebildet, natürlich werden sie den Verein anders führen. Die Zukunft, glaub ich, ist eher @besser als die bis jetzt@, denke ich einmal. #00:26:12-8#

(Nedzad)

Auch dieser Interviewausschnitt deutet auf ein potentiell konflikthafte Verhältnis von erster und zweiter Generation hin. Zwar wird hier die Leistung der ersten Generation bis zu einem gewissen Grad anerkannt, doch durch die bessere Ausbildung und durch die Sprachkenntnisse muss und wird sich aus seiner Sicht viel verbessern, was die Führung des Vereins anbelangt. Im Interview bringt er eine bessere Bildung mit besseren Sprachkenntnissen und einer Zugehörigkeit zu Österreich in Zusammenhang. Durch eine gelungene Integration, angezeigt hier durch das »Österreicher-Sein« und »Teil der Gesellschaft-Sein«, erwartet er auch eine Verbesserung der Moscheen. Damit geht für Nedzad auch einher, dass die Moschee für die zweite Generation an Bedeutung gewinnen und mehr sein wird als nur ein Ort für das Gebet. Das heißt jedoch nicht, dass der Zweck der Moschee, einen Raum für Gebet bereit zu stellen und dieses anzuleiten, verschwinden wird. Vielmehr bedeutet der Generationenwechsel für ihn eine Professionalisierung von Moscheen, was die Führung betrifft. So konkretisiert er weiter und betont die praktische Seite der Administration in einer Moschee: »ohne junge Menschen funktioniert heute vieles nicht, also Computer, keine Ahnung, Buchhaltung und alle solche Sachen« (Nedzad, #00:03:41-8#).

Ein weiterer Aspekt, der im Zusammenhang mit dem Generationenwechsel angesprochen wird, ist die räumliche Situation in den Moscheen. Zekirija Sejдини weist auf die gestiegenen Anforderungen hin:

Also, die Bedeutung wird möglicherweise so bleiben, wie das ist. Es, es hängt natürlich davon ab, wie die Entwicklung im Allgemeinen sein wird. (.) Aber ich glaube, dass sie ihre Arbeit steigern werden müssen, weil die Anforderungen werden immer größer, ja. Und die Klientel, also die Menschen, die die Vereine besuchen, oder Moschee-Vereine, werden ganz andere Qualitäten haben, ganz andere Ausbildungen haben, und da muss sich die Moschee auch dementsprechend auch ANPASSEN. Und ich glaube dann, dass mit der Zeit solche kleineren Moscheen, so GebetsRÄUME und so weiter überflüssig sein werden, und äh, (.) ihre Plätze räumen müssen für Moscheen, die eben auch mehr anbieten können für diese neuen Generationen. Also weil es muss eine Verbindung äh hergestellt werden können zwischen der Realität, die man außerhalb hat und der Gebetsstädte die man besucht. Also, man kann jetzt nicht in einem super Büro arbeiten in also in Millennium Tower, und essen in einem schönen Restaurant, schönes Auto fahren und gute Wohnung und dann in einem Keller beten. Kann man natürlich auch,

aber auf Dauer wird's irgendwie/ oder die Ansprüche die man auch hat, professionelle Arbeit, die man gewohnt ist von eigenem Umfeld, wird man sicherlich auch in der Zukunft von der Moschee verlangen, dass das auch so wird, also professioneller wird, also mehr seelsorgerische Arbeit, schneller erreichbar [...]. #00:49:25-7#

(Z. Sejdini)

Die bereits angesprochene Erwartung der Professionalisierung in Moscheen formuliert Sejdini auch in Zukunft hinsichtlich der Räumlichkeiten. Dabei wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem sozialen Aufstieg der muslimischen Gläubigen und als Diskrepanz dazu die teilweise mangelhafte Ausstattung der Moscheen. Kleine Kellermoscheen sind für ihn daher ein Auslaufmodell. Er sieht für die Zukunft bessere Moscheen mit einem breiten Angebot.

Fortbestand der Gemeinschaft

Wie wichtig es für die Moscheen ist, die Kinder und Jugendlichen in die Angebote mit einzubeziehen, um den Fortbestand der Gemeinschaften zu sichern, wird aus folgendem Interviewausschnitt mit Nedzad deutlich:

Es ist auch für meine Kinder ist das glaube ich, Zukunft meiner Kinder ist das/ und halt die Frage, und, wenn wir heute wirklich die Situation betrachten, wo sich Kinder bewegen, sollte sich jeder glaube ich Sorgen machen ein bisschen, weil ich glaube, das wird nicht gerade ein goldener Weg, der ganze übertriebene Fernsehkonsum und was weiß ich, (.) gewalttätige, wirklich real gestaltete Videospiele, das ist ja, deswegen, will man Kinder dazu bringen/ die Kinder äh sind ja so, der will nur dann in die Moschee reingehen, wenss auch dort interessant ist also, der ist nicht so wie wir, ok jetzt geh ich in die Moschee rein, weil ich beten will, ich bin ja bewusst. Der nicht, der will halt spielen, keine Ahnung, der will halt/ wir versuchen das halt so zu gestalten, dass die Kinder Aktivitäten haben am Wochenende, und dass sie dann auch später dieses Gefühl bekommen, aha, ich muss AUCH ein Teil dieser Gesellschaft sein, aktiv sein, ein vielleicht Vorstandsmitglied oder keine Ahnung, damit das jemand weiter führt, sonst hätt ma nichts, genau, das hamma schon über 20 Jahre, hamma diesen Verein.#0:16:51-3#

(Nedzad)

Aus Nedzads Sicht müssen die Moscheen jetzt einen Anschluss an die Ansprüche erreichen, die sich durch den Generationenwandel ergeben. Den Kindern muss heute etwas geboten werden, um sie an die Moschee zu binden und damit sie später die Leitung der Moschee übernehmen. Die Angebote für Kinder und Jugendliche heute werden hier als Investition in die Zukunft der Moschee gesehen und dienen ihrem Erhalt. Ein zweites Motiv, sich besonders um Kinder und

Jugendliche zu kümmern, ist für ihn, dass sie »in moralischer Hinsicht« etwas lernen (Nedzad). Dabei vergleicht er die Situation mit Bosnien, wo er herkommt:

Ähm, wie gesagt, in Bosnien, wenn ich jetzt in eine Stadt komme, da leben 90 Prozent Muslime, ja? Und da ist Moschee fürs Beten da und Aktivitäten machen wir außerhalb der Moschee, wir haben unsere (.) keine Ahnung, Vereine, äh, Sportclubs und alles, ne (.) Und da ist es nicht (.) SCHWER sag ich jetzt mal so in moralischer Hinsicht zu LERNEN, weil das wird überall vermittelt, ne? Hier in Österreich ist es anders, Moscheen oder Vereine haben Aufgabe, wie alles, auf das Gesellschaftliche, also für Religion her, Sportliche, ALLES. [...] Ein Jugendlicher mit 16, 17 Jahren der kommt ja wahrscheinlich in die Moschee, betet ja wahrscheinlich und dann sagt er, ja ist nichts mehr, dann geh ich halt nicht mehr hin //ok, ja//, also vielleicht irgendwie, Disco oder keine Ahnung, der soll dort hingehen, wir haben nichts dagegen. Aber dann passiert wahrscheinlich (.) dort etwas, was er nicht will, oder was wir nicht wollen. Das ist die Aufgabe, die die Moschee hier aufnehmen muss. #00:23:12-3#

(Nedzad)

Nedzad erläutert hier, was Roy als eine maßgebliche Veränderung durch die Migration beschreibt, nämlich die Auflösung der ursprünglichen Kultur, in der Religion in eine gegebene Kultur und Gesellschaft eingebettet war (Roy 2004: 151). In Bosnien, so schildert es Nedzad, wurden moralische Werte durch verschiedene Akteure eingehalten und vermittelt. In Österreich ist die Situation eine andere, seiner Ansicht nach gelten hier nicht die gleichen Werte wie in Bosnien, werden also nicht automatisch an die Kinder vermittelt. Dies muss nun die Moschee übernehmen, damit die Kinder nicht tun, »was wir nicht wollen«. Die Aufgabe der Moschee ist daher, die Kinder und Jugendlichen zu einem moralisch integren Leben anzuleiten. Im o.g. Zitat wird deutlich, wie die Welt innerhalb von der Welt außerhalb der Gemeinschaft unterschieden wird. Dadurch schrumpft die Gemeinschaft gleichsam auf den Ort der Moschee zusammen.

Damit zeichnet sich ab, dass sich die Moscheen in einem Aushandlungs- und Wandlungsprozess befinden, der bereits Veränderungen bezüglich der Sprache und der Angebote mit sich gebracht hat. Diese Veränderungen gehen mit einer Erwartung an die zweite und dritte Generation einher, die sich auf eine Effektivierung und Modernisierung in den Moscheen bezieht. Gleichzeitig befindet sich die zweite und dritte Generation zwischen den Stühlen des Herkunftslandes der Eltern und des Aufnahmelandes, zwischen Bewahrung und dem Finden eines eigenen Weges. Dies zeigt sich auch in den Moscheen: Zwar haben sich die Bezüge zugunsten des Aufnahmelandes verschoben, eine gänzliche Abkehr von der Sprache und Kultur des Herkunftslandes erfolgt jedoch nicht. Die Aufrechterhaltung

der Tradition wird vielerorts nach wie vor als wichtig eingestuft. Die Moscheen sind daher Orte der Reproduktion von Tradition und Kultur.

An Miras Beispiel wird deutlich, wie wichtig für Jugendliche der soziale Kontakt mit Gleichaltrigen bei der Entscheidung ist, ob sie die Moschee aufsuchen oder nicht. Diese Jugendlichen sind aber nicht mehr im gleichen Maße in *einer* Moschee verwurzelt wie noch die ältere Generation, die teilweise sogar noch vom gleichen Ort stammen oder verwandtschaftliche Verbindungen haben (vgl. Schiffauer 2009). Für diese Generation ist die Moschee eine »Ersatz-Heimat«, in der die geteilte Fremdheit dazu führte, »dass man eng zusammenrückte« (ebd.: 227). Junge Leute haben ein anderes Nutzungsverhalten, sie suchen Moscheen auf, wie es ihnen als passend erscheint, sprechen sich per WhatsApp über die Teilnahme an Ramadangebeten ab und treffen sich ansonsten auch gerne im kleinen Kreis zu Hause. Wie dies auch Auswirkungen auf die Aneignung religiösen Wissens hat, konnte ich in Kapitel 5.3 zeigen. Während die ethnische und sprachliche Zugehörigkeit also für die zweite Generation an Bedeutung verliert, nehmen die Faktoren Räumlichkeiten und Platz (v.a. für Frauen), Gleichaltrige und Erreichbarkeit einen zentraleren Platz ein. Allerdings kann auch die jeweilige Lebensphase eine Rolle dabei spielen, wie die Angebote der Moschee konsumiert werden. Denn ich konnte beobachten, wie junge Frauen, die eigenen Kinder haben, sich wieder der Moschee zuwandten, sei es auch nur, um die Kinder in den Religionsunterricht zu schicken. Damit wird deutlich, dass die Frage der Zugehörigkeit an eine Moschee nicht nur damit zu tun hat, ob die Menschen der ersten oder der zweiten Generation angehören (Einwanderergeneration), sondern auch die jeweilige Lebensphase eine Rolle spielen kann. Die Bedeutung ethnischer Zugehörigkeit unterliegt damit Schwankungen und kann im Lebensverlauf wieder wichtig werden.

5.5.2 Flexible Zugehörigkeit versus verbindliche Mitgliedschaft: Das Problem der Trittbrettfahrer

Die oben angesprochene Beobachtung der losen Bindung an eine Moschee und flexibler Nutzung von Moscheeangeboten ist ein Phänomen, welches ich moscheeübergreifend feststellen konnte. Gerade was das Gebet anbelangt, hat sich gezeigt, dass die Erfüllung religiöser Pflicht vor dem Wunsch steht, religiöse Praxis in der Moschee zu verrichten, wo man Mitglied ist (siehe Kap. 5.2). Jedoch lassen sich auch Unterschiede zwischen den Moscheen feststellen. Das Phänomen der losen Zugehörigkeit ohne Mitgliedschaft scheint in Moscheen mit arabischstämmigem oder multiethnischem Klientel verbreiteter zu sein als in bosnischen, albanischen oder türkischen Moscheen. Ein möglicher Grund dafür sind Gewohnheiten aus den Herkunftsländern. So erklärte mir Laila Oulouda vom ImanZentrum, dass dort mehr Menschen aus dem Balkan Mitglied sind als aus dem arabischen Raum,

Tabelle 7: Mitgliedschaft und Teilnehmende beim Freitagsgebet.

| Moschee | Anzahl Mitglieder(familien) | Teilnehmende am Freitagsgebet |
|--|--|-----------------------------------|
| Albanische Islamische Gemeinschaft, Zürich | 300 Mitglieder(familien) | etwa 150 Männer, keine Frauen |
| Blaue Moschee, Zürich | 47 Mitglieder | 200-300 Männer, 15-20 Frauen |
| ImanZentrum Volketswil | 130 Mitglieder(familien) | 500-800 Männer, etwa 50-80 Frauen |
| Džemat Gazi Husrev-beg, Wien | 250-300 Mitglieder(familien) | 250 Männer, keine Frauen |
| Islamisches Zentrum Wien | keine | bis zu 1500 Männer, 150 Frauen |
| ATİB Ulu Camii, Wien | 250 Mitglieder (180 Männer, 70 Frauen) | etwa 400 Männer, Frauen unbekannt |

was aus ihrer Sicht daran liegt, dass Menschen aus dem arabischen Raum es nicht gewohnt sind, in einer Moschee Mitglied zu sein (ZH_Prot_29). Auch würde sich diese Personengruppe weniger mit der Moschee identifizieren als Menschen aus der Türkei oder Bosnien. Aus ihrer Sicht würde dies auch dazu führen, dass weniger auf die Räumlichkeiten geachtet würde und sich die Menschen weniger engagieren würden. Diese Äußerung klingt zunächst nach einer Kulturalisierung der Beobachtung. Wenn man allerdings die von mir besuchten Moscheen vergleicht, lassen sich durchaus Unterschiede beim Verhältnis von Mitgliederzahlen und Besucherinnen und Besuchern am Freitagsgebet feststellen (siehe Tab. 7).

Bei der Betrachtung der Relation zwischen formalen Mitgliedern und Besucherinnen und Besuchern am Freitagsgebet fällt auf, dass es in bosnischen und albanischen Moscheen in meinem Sample meist mehr Mitgliederfamilien gibt als die Moschee am Freitag tatsächlich besuchen. In der Ulu Camii, der Blauen Moschee und im ImanZentrum ist diese Relation genau umgekehrt, in der Moschee Gazi Husrev-beg in etwa ausgeglichen. Im ImanZentrum ist am Freitagsgebet die Moschee bereits so voll, dass zwei Schichten für das Gebet eingeführt wurden. Die rege Teilnahme am Gebet spiegelt sich aber nicht in den Mitgliederzahlen wider. Ein möglicher Grund hierfür ist, dass die Moschee von ihrer Entstehung her top-down implementiert wurde, wodurch zumindest anfangs die Verankerung bei einem Kreis von Mitgliedern fehlte. Das heißt, die Stiftung hat Personen zusammengebracht, die den Verein gründen sollten. Hier findet allerdings bereits ein Wandel durch die große Zahl an Mitgliedern mit Wurzeln auf dem Balkan statt. Die beiden großen sichtbaren Moscheen scheinen allerdings für das gemeinschaftliche Gebet eine große Anziehungskraft zu haben, auch wenn sie nicht verkehrsgünstig liegen. Hier dürften die Räumlichkeiten eine Rolle spielen.

Und auch gerade für Konvertierte und für die zweite und dritte Generation der Zuwanderer werden multiethnische Moscheen attraktiv, da die Umgangssprache Deutsch ist. Naturgemäß hat das Islamische Zentrum keine Mitglieder und die Blaue Moschee beschreibt sich selbst als multiethnische Moschee mit wenigen türkeistämmigen Mitgliedern, aber einer großen Laufkundschaft.

Interessant ist auch die Entwicklung, dass sich nun innerhalb der multiethnischen Moschee ImanZentrum Gruppen von Personen mit gleicher Herkunft zusammenfinden und sich Formen von ethnischer Gemeinschaft auch in einer multiethnischen Moschee pflegen lassen (ZH_Prot_29). Dies deutet auf das oben geschilderte Bedürfnis nach einem geteilten Erfahrungsraum hin, der sich nicht auf die religiöse Zugehörigkeit begrenzt, sondern auch die Herkunft umfasst.

Zugehörigkeit

Was bedeuten diese Beobachtungen für die Frage der Zugehörigkeit zu einer Moschee und was eine Moschee ausmacht? Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu *einer* Moschee begründet sich scheinbar eher in der ethnischen Gemeinschaft als in der religiösen. Die Zugehörigkeit zu einer Institution ist aus islamisch-theologischer Perspektive auch nicht notwendig (vgl. Beilschmidt 2015: 125ff.) anders als die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen, der *umma*, welche nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern global verstanden wird. Dies lässt sich an verschiedenen Formen flexibler Nutzung der Angebote von Moscheen verdeutlichen. Gerade was das Freitagsgebet anbelangt, hat sich gezeigt, dass Personen in die Moschee gehen, die ihrem Arbeitsplatz am nächsten liegt und nicht in die, in der sie Mitglied sind. Während des Ramadan verabreden sich junge Musliminnen und Muslime jeden Abend in einer anderen Moschee und besuchen nicht nur die Moschee der Eltern. In dieser Praxis spiegelt sich der Gedanke einer globalen, Kulturen übergreifenden Gemeinschaft von Musliminnen und Muslimen wider. Im Hinblick auf den Religionsunterricht hat sich die Tendenz gezeigt, dass ethnische Zugehörigkeit hier nach wie vor eine große Rolle spielt, wenn z.B. die Sprache aus dem Herkunftsland gepflegt wird. Allerdings konnte ich auch hier eine flexible Nutzung beobachten, wenn eine bestimmte Lehrkraft für besonders fähig gehalten wird und die Kinder deshalb eigens in eine bestimmte Moschee gebracht werden (W_Prot_18).

Mehrere Frauen in Zürich und Wien berichteten mir, dass sie unterschiedliche Angebote in unterschiedlichen Moscheen wahrnehmen. So seien sie zur Frauengruppe in der einen Moschee, zum Freitagsgebet in einer anderen. Eine Muslimin aus Wien, die ich einmal zum Gebet begleitete, sucht, wenn sie in der Innenstadt unterwegs ist, gerne den Gebetsraum des Afro-Amerikanischen Instituts der Universität auf, denn der liege sehr zentral. Auch die Mitgliedschaft muss nicht unbedingt exklusiv gedacht werden. So erzählte mir Nedzad, ein In-

interviewpartner aus der Moschee Gazi Husrev-beg, dass er früher einmal in zwei Moscheen Mitglied gewesen sei, um beide mit seinem Beitrag zu unterstützen. Die Beispiele lassen sich fortführen. Der Untersuchungsraum der relativ großen Städte Wien und der Großraum Zürich hat sicherlich einen Einfluss auf dieses Verhalten. Die Auswahl an Angeboten in den Städten ist divers und es ist möglich, beinahe für jedes Bedürfnis ein geeignetes Angebot zu finden.

Wie bereits im Kapitel zu den Bildungsangeboten festgestellt wurde, kann die flexible Nutzung von Moscheeangeboten auch im Rahmen eines gesamtgesellschaftlichen Trends der De-Institutionalisierung und Individualisierung religiöser Praxis verortet werden, welche »das gesamte religiöse Feld mit all seinen religiösen Minderheiten machtvoll erfasst hat« (Stolz 2012: 5). In diesem Zusammenhang dürfte in den Moscheen auch der Generationenwandel eine wichtige Rolle spielen und Veränderungen mit sich bringen, wie oben bereits diskutiert wurde. Ein Dokumentarfilm aus den USA von 2013 beschäftigt sich mit dem Phänomen der »unmosqued muslims«⁵³. »Unmosqued muslims« sind demnach Jugendliche und Erwachsene der zweiten Generation, die sich nicht mehr zu einer (ethnischen) Moschee zugehörig fühlen. Sie suchen, ähnlich wie im Beispiel von Mira, nach neuen Möglichkeiten, die Religion gemeinsam mit Gleichaltrigen zu praktizieren. Die Moschee ist für sie ein Ort der ersten Generation und damit für ältere Leute, wie auch Mira äußert (Mira, #00:18:27#).

In der wissenschaftlichen Debatte wurde der Begriff »Neo-Moslems« (vgl. Güvercin 2012; Hitz 2012; Halm 2010) geprägt, der Musliminnen und Muslime bezeichnet, die »weniger zu einem organisierten sondern eher zu einem individualisierten Zugang zu Religion tendieren« (Halm 2010: 314). Sie haben als Merkmal, dass sie sich in »neu gegründeten oft thematisch fokussierten Vereinen und Gruppen an der innermuslimischen Diskussion beteiligen« (Hitz 2012: 191). Hitz hat in einer Netzwerkanalyse herausgefunden, dass diese Menschen häufig mehrfache Mitgliedschaften in verschiedenen muslimischen Vereinen und gesellschaftlichen Zusammenschlüssen haben, allerdings nur noch teilweise in den klassischen Moscheevereinen Mitglied sind (ebd.: 211). Die hier vorgestellten Befunde reihen sich in diese Erkenntnisse ein und kündigen bei einer fortschreitenden Entwicklung Probleme für die Moscheen an, für die Lösungen gefunden werden müssen.

Folgen und Probleme

Eine Herausforderung liegt für die Moscheeorganisationen darin, dass die Mehrzahl der Musliminnen und Muslime in der Schweiz und in Österreich nicht formales Mitglied in einer Moschee sind (vgl. Kap. 3 und Kolb & Mattausch-Yıldız 2013: 43). Menschen nutzen also Angebote in Moscheen, in denen sie nicht Mitglied sind, sind aber in einer anderen Moschee vielleicht Mitglied und bezahlen

53 <http://www.unmosquedfilm.com>, zuletzt geprüft am 30.11.2017.

dort ihren Beitrag. In anderen Fällen wie dem ImanZentrum oder dem Islami-schen Zentrum nutzen Nicht-Mitglieder die Angebote und unterstützen diese durch Spenden.

Ein weiteres Problem, das sich aus der flexiblen Nutzung ergibt, ist daher die unverlässliche Finanzierung der Moschee. Wenn konstant mehr Menschen die Angebote nutzen, als Mitgliedsbeiträge gezahlt oder Spenden getätigt werden, gibt es finanzielle Engpässe. Ohne regelmäßig die Moschee durch Beiträge oder Engagement zu unterstützen, nehmen Menschen als »Trittbrettfahrer« ihre Dienstleistungen am Ramadan, zu den Festgebeten oder am Freitagsgebet wahr oder suchen den Imam für bestimmte Beratungen oder Begräbnisse auf. Der Präsident der Albanischen Moschee in Zürich beklagte dieses Phänomen im Interview:

Wir leben von unseren Mitgliedern, die Mitgliederbeiträge, die 300 Leute oder Familien. Wenn sie die Mitgliederbeiträge zahlen, dann haben wir etwas Geld um die Kosten hier zu decken, was auch immer. Oder andere Moscheen haben gemietete Räumlichkeiten, also müssen die Miete zahlen und so weiter, oder? Und, das ist dann nicht mehr/ es bleibt nichts mehr, oder? Und wenn man wie eine Kirche funktionieren würde, dann hätten wir viel mehr Einnahmen. Weil wir können die Mitglieder nicht zwingen zu zahlen, also die 1 500 Leute, die zum Festgebet kommen, die zahlen nicht/ die geben vielleicht eine kleine Spende, zehn Fränkli oder? Einmal im Jahr werfen sie da irgend (lacht kurz auf) und fertig, oder? Mit dem haben sie ihre Pflicht getan. Aber wenn sie irgendein Bedürfnis haben, kommen sie TROTZDEM zum Imam oder in die Moschee oder ein Todesfall oder irgendetwas. Und ab dann können wir nicht die Leute wegschicken, oder? Wir müssen alle akzeptieren, oder? Aber irgendwo stoßen wir an Grenzen, oder? Es geht nicht ohne professionelle Organisation. Es geht einfach sehr langsam. #00:52:35-8#

(I. Ademi)

Ademi stellt zunächst die Situation der eigenen Moschee heraus, welche über viele Mitglieder verfügt. Im Gegenzug zu anderen Moscheen gehören die Räume dem Verein und es muss keine Miete gezahlt werden. Trotzdem kommen zu Festtagen viel mehr Leute, als Mitglied sind. Die Spenden würden aber nicht in ausreichender Höhe kommen. Das Problem der Trittbrettfahrer bezieht sich aber nicht nur auf die Festtage, sondern auch auf andere Dienstleistungen, die der Imam erbringt. Hier stößt die Moschee an ihre Grenzen. Allerdings sieht sich Ademi nicht in der Lage, die Menschen dann wegzuschicken. Er sieht sich trotzdem verantwortlich und in der Pflicht. Die Grenzen sind für Ademi vor allem bei der Personalausstattung erreicht. Hier bräuchte es Professionalisierung, die aber nur mit ausreichenden finanziellen Mitteln erfolgen könnte. Die Lösung für das Problem sieht er in der öffentlich-rechtlichen Anerkennung und einer damit ver-

bundenen Steuer⁵⁴. Dies sieht er auch als Regulierungsinstrument an, denn wer nicht seine Steuern bezahlen würde, der könne dann auch die Dienstleitungen nicht in Anspruch nehmen. Das Problem flexibler Zugehörigkeit möchte er damit auf die kantonale Ebene ausgelagert sehen: Nicht der Mitgliedschaftsbeitrag, der lokal an die Moschee überwiesen wird, entscheidet darüber, ob Dienstleistungen in Anspruch genommen werden können, sondern die Regulierung soll auf der staatlichen Ebene stattfinden. Andere Sanktionierungsmöglichkeiten gibt es scheinbar nicht, die Moschee könnte ja bereits jetzt ihre Angebote nur für Mitglieder öffnen. Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass es eine exklusive Mitgliedschaft im Islam nicht gibt, die mit einem Zugang zum Heil verbunden wäre. Da Mitgliedschaft eher lose gedacht wird, kann darüber keine Sanktionierung erfolgen. Mitgliedschaft im Sinne einer finanziellen Verpflichtung ist somit etwas, was neu in der Diaspora entsteht und Probleme erzeugt.

Lösungen

In den Moscheen werden bislang vor allem Lösungen im Bereich der Frage der Finanzierung der Angebote gesucht. Oben wurde bereits die Erhebung einer Steuer für Musliminnen und Muslime angesprochen, was allerdings in Zürich in ferner Zukunft liegen dürfte. Im ImanZentrum und im Islamischen Zentrum Wien wird der Schulunterricht nicht über die Mitgliedsbeiträge bezahlt, wie dies häufig in ethnischen Moscheen der Fall ist, sondern über ein separates Schulgeld. Im ImanZentrum ist indes die Arbeit der Lehrerinnen und Lehrer auch bezahlt und keine Freiwilligenarbeit (siehe Kap. 5.3). Diese Lösung kann daher als »Professionalisierung«, im Sinne einer Abkehr von reiner Freiwilligenarbeit hin zu einer bezahlten Anstellung bezeichnet werden.

Eine weitere Form der Professionalisierung stellt in Zürich die Einführung einer zentral gesteuerten kantonalen islamischen Notfallseelsorge durch den Dachverband VIOZ dar. Islamische Seelsorge wird seit dem Jahr 2015 über ein Netzwerk »Islamische Notfallseelsorge«⁵⁵ bereitgestellt, so dass Imame entlastet werden. Die im Netzwerk vertretenen Musliminnen und Muslime haben eine Zusatzqualifikation absolviert und können dadurch als Notfallbegleiterinnen und -begleiter arbeiten. Wie bei den Lehrpersonen im Verein VIRPS führt auch die Einführung einer zentral geregelten islamischen Notfallseelsorge zu einheitlichen Standards für die Seelsorge, die durch die Ausbildung gesichert werden, und zu einheitlichen Standards für die Regelung von Arbeitszeiten und Bezahlung. Eine

54 Wie das Beispiel der Musliminnen und Muslime in Österreich zeigt, geht mit der Anerkennung jedoch nicht gleichzeitig auch die Erhebung einer »Religions-Steuer« einher. Vielmehr sind Moscheen in Wien mit ähnlichen Herausforderungen und Geldnot konfrontiert wie Moscheen in Zürich.

55 <http://www.islam-seelsorge.ch>, zuletzt geprüft am 11.07.2016.

Zentralisierung der Notfallseelsorge ist für die Moscheen wichtig. So betont der Vereinspräsident Ademi, dass die Moscheen ansonsten an ihre Grenzen kommen.

weil wir denken es geht nicht anders, oder? Es gibt ein paar Leute, die können nicht alles machen. Und wenn einer bezahlt wird, dann hat er vielleicht, oder arbeitet 80 Prozent in der Firma, und 20 Prozent arbeitet er in DIESEM Bereich, das ist normal, oder? #00:52:35-8#

(I. Ademi)

Ademi weist darauf hin, dass es normal ist, dass Arbeit bezahlt wird, und deutet daher auf die Grenze der Freiwilligenarbeit hin, die zumindest in bestimmten Bereichen erreicht ist. Initiativen wie die Notfallseelsorge sind nicht mehr an ethnische Grenzen gebunden, sondern fördern eine Zusammenarbeit über die Herkunftsgrenzen hinaus. Dies deutet darauf hin, dass ethnische Zusammengehörigkeit in Zukunft zugunsten einer effektiveren Zusammenarbeit der Moscheen auf Ebene der Dachverbände zurücktreten könnte.

5.5.3 Frauen in Moscheen: Geschlechtertrennung als Aushandlungsprozess

Die vorangegangenen Ausführungen zur flexiblen Nutzung von Moscheeangeboten und zur Bedeutung der Moschee für die Gläubigen gelten für Frauen und Männer gleichermaßen. Jedoch haben sich bei meinen Besuchen in den Moscheen verschiedene Spezifika weiblicher Praxis in der Moschee gezeigt, die sich in Vorgaben und Traditionen der Geschlechtertrennung begründen. Keinesfalls aber kann von einer einheitlichen Handhabung der Geschlechtertrennung oder einer allgemein verbreiteten weiblichen Praxis in den Moscheen gesprochen werden. Gerade was das Gebet in der Moschee anbelangt, so ist die räumliche Trennung ganz unterschiedlich gelöst (siehe Kap. 5.2). Auch die Anzahl der Frauen beim Freitagsgebet variiert meinen Beobachtungen nach zwischen null Prozent und ca. zehn Prozent (vgl. auch Halm et al. 2012) und ist meist von der jeweiligen Tradition aber auch von den räumlichen Gegebenheiten abhängig. Gleich ist jedoch, dass in allen von mir besuchten Moscheen auf die eine oder andere Art und Weise Geschlechtertrennung gehandhabt wird. Dies hat die Analyse des Gebets, der Unterrichtsangebote und der öffentlichen Veranstaltungen gezeigt. Repräsentative Funktion werden meist von Männern übernommen.

Meine Beobachtungen ergeben, dass Moscheen von Frauen meist am Wochenende aufgesucht werden, wenn Frauentreffen, Koranunterricht oder Religionsunterricht stattfinden. Wie in Kapitel 5.2 deutlich wurde, gibt es durchaus Frauen, die die Moschee zum Gebet aufsuchen und dies auch während der Woche. Meist beschränkt sich das Gebet in der Moschee aber auf das Wochenende, vor allem im ImanZentrum und im Islamischen Zentrum sind Frauen beim Freitagsgebet

anzutreffen, denn dort gibt es ausreichend Platz und die Frauenbereiche werden nicht durch die Männer belegt. Es gibt jedoch auch Frauen, die während der Woche nicht zum Beten in die Moschee gehen, wie das Beispiel Neyla zeigt, die auf die Frage, ob sie zum Beten in die Moschee gehe, antwortet:

Neyla: Nein nein nein, ich geh nur zwei Tag, Samstag und Sonntag. #00:26:49-5#
l: Samstag und Sonntag. #00:26:52-7#

Neyla: (unverst.) ich hab zu tun, ich hab kein Zeit überhaupt. (lachen) Was mach ich dort jeden Tag? Und sowieso auch die Moschee gibts nicht so was machen jeden Tag. Ist nur Wochenende. Ja die Leute wollen die Kinder lernen Arabisch, man hat gesehen, so viele Kinder und so viel ja Frauen, arabische Frauen ja. Und wie ich sag zu dir, gibts da die Sitzungen, diese Unterricht mit die arabische Schwestern sonst gibts nicht so viel. #00:27:20-2#

(Neyla)

Die Interviewpassage lässt deutlich werden, dass ein tägliches Gebet von Frauen in der Moschee als nicht sinnvoll, schon beinahe absurd eingestuft wird. Es gibt für Neyla »nichts zu machen jeden Tag«, was darauf hindeutet, dass das tägliche Gebet keine Aktivität für sie ist, die in der Moschee stattfindet. Das Gebet verrichten Frauen zu Hause, nur wenn sie für die Frauentreffen in der Moschee ist, betet Neyla dort. Dies ist eine Praxis, die mir häufig begegnet ist. Frauen halten sich meist nur am Wochenende in der Moschee auf und beten dann dort, weil sie wegen anderer Aktivitäten sowieso vor Ort sind. Meine Interviewpartnerin Selin geht in zwei unterschiedliche Moscheen: In die eine geht sie sonntags zum Unterricht und in die andere zum Freitagsgebet.

Hier gibts auch. Aber ich ich arbeite. [...] ich hab am Sonntag mehr Zeit. Und meine Mutter ist auch dort gegangen, ich kenne die Leute dort auch, die Frauen und so ja. Ist gut und so wenn eine Veranstaltung oder so gibts, geh ich auch oder manchmal helf ich auch mit. Und HIER äh am Freitag, jetzt hab ich mit der Chefin gesprochen, dass ich immer am Freitag (klopft mit dem Finger auf den Tisch) frei habe. ja, es geht. [...] #00:04:52-5#

(Selin)

Zum Unterricht geht sie in die eine Moschee, da dort »mehr Disziplin« herrsche, sie dadurch mehr lerne und auch ihre Mutter schon dort hingegangen sei. In die andere, in der sie Mitglied ist, geht sie zum Freitagsgebet, wofür sie sogar eine Vereinbarung mit ihrer Vorgesetzten getroffen hat. Deutlich wird hier, wie aus dem Angebot des religiösen Marktes das ausgesucht wird, was für sie am passendsten erscheint. Dies ermöglicht die oben bereits angesprochene lose Mitgliedschaft. Im Ramadan nutzt sie wie andere Frauen die Moschee, in der sie Mitglied ist, jeden Abend, da sie, wie sie betont, nur unweit der Moschee

wohnt (Selin, #00:09:23-8#). Das Freitagsgebet in der Moschee zu verrichten ist ihr wichtig und sie sieht dies als Teil einer modernen Lebensweise von Frauen, die unabhängiger von Männern sind.

Mmmmh. Früher, äh, ich weiß ned, dort ist es vielleicht noch ähm die Frauen sind ja nicht so aktiv gewesen, oder? Sie sind, sie waren mehr daheim und so äh und nachher, erstmal hat man gesagt, Frauen dürfen das gar nicht mitmachen, sie müssen daheim bleiben, man sollte eigentlich als Frau viel daheim bleiben und nicht viel überall sein, oder? Nicht arbeiten, normalerweise wenn man genug hat vom Mann, äh, aber jetzt ist ja, jetzt ist moderner worden und so, man macht einfach mit und jetzt haben wir von (Name des Dachverbandes) die Erlaubnis bekommen, Frauen dürfen jetzt mitmachen. //OK//. Das ist auch wie wie Mittaggebet. Man muss ja sowieso daheim Mittaggebet machen. Und dann man macht einfach da zusammen #00:15:59-4#

(Selin)

Interessant ist hier der Verweis auf den Dachverband, der die Erlaubnis für Frauen erteilt hat, am Freitagsgebet teilnehmen zu dürfen. Diese Legitimierung durch eine Autorität scheint Selin wichtig zu sein. Andererseits verweist sie darauf, dass sie das Gebet ja sowieso verrichtet und es deshalb dann ja auch gleich in der Moschee machen könne. Ganz anders als Neyla, für die das Gebet in der Moschee nicht so wichtig ist, beschreibt Selin die Möglichkeit als Errungenschaft, als Modernisierung und Emanzipation.

Die Geschlechtertrennung wird in den Interviews unterschiedlich verhandelt. Selin sieht sie in den verschiedenen Aufgabenbereichen von Frauen und Männern begründet: Frauenaktivitäten beschreibt sie eher im sozialen Bereich, bei der Teilnahme an Familienprogrammen des Dachverbandes, beim Organisieren von Frauenfrühstücken und bei der Reinhaltung des Gebäudes. Die männlichen Aufgabenbereiche sieht sie im Unterhalt des Gebäudes, d.h. Reparaturen, Umbaumaßnahmen und bei der Verwaltung der Finanzen. Männer hätten viel mehr zu tun, »wir machen eigentlich mehr damit wir Frauen mehr zusammen sind, damit da mehr Frauen kommen, damit einfach jemand ist, wir machen nicht viel« (Selin, #00:31:00#). Deutlich wird hier, wie die Frauen sich separat von den Männern organisieren. Neyla engagiert sich in ihrer Moschee im Bereich der Frauenarbeit und begründet die Trennung damit, dass die Frauen ihre Aktivitäten unabhängig von der Einmischung der Männer machen wollen. Auf die Frage hin, ob sie ihre Themen mit dem Imam absprechen, sagt sie Folgendes:

Neyla: ja, haben nicht so viel. Früher ja, ich sag zu dir, seit vor drei Jahren nicht ALLES, manchmal wir sitzen mit der Direktor und wissen ganz genau, was wir machen. Jetzte der Herr vertrau mich, ja was mach ich hier, der Direktor. #00:29:36-8# [...]

Neyla: Ja er hat probieren wir zusammen kontaktieren und macht, wie gesagt, aber wir haben gesagt: nein lass uns in Ruhe! #00:30:00-7#

[...]

Neyla: Weil du hast gesehen, die meisten sind Frauen und mit Kinder und mit die Familien ja und sie arbeiten auch, ja. Ich bin einzige Frau, ich arbeite NICHT, aber die (Name einer Frau) arbeitet. Und die (Name einer Frau) studiert, zwei oder drei studiert. Studiert Psychologie, Politikwissenschaft und (unverst.) Islam auch in Frankreich. [...] Die andere studiert in IRPA und eine andere aus Deutschland auch, wie (Name einer Frau) hat gemacht auch paar Semester in Islam. Sie arbeitet als Volksschullehrerin genau wie (Name einer Frau) #00:30:44-5#

[...]

Neyla: Ja wir planen zusammen. Zum Beispiel wir haben zwölf Wochen und (unverst.) Wochen, wir schauen jede Woche danach das. (unverst.) Und dann er gibt (unverst.) gibts Ersatz entweder ich oder eine andere. #00:30:59-7#

I: Ah ja ok. Also haben die Frauen eigentlich äh ist das separat von den Männern oder gibts da irgendwie Kontakt noch zu dem was oben läuft? #00:31:10-1#

Neyla: äh ich kann nicht (unverst.) das ist nicht wegen separat, weil ähm, wir wissen nicht die Männer was machen ganz genau, verstehst du mich? Freiwillig, wir wollen uns (unverst.) und kommt nicht die Männer und: was machen und machen das und machen nicht. Oder so, das ist warum. Ja es ist so ganz einfach (unverst.) brauchen nicht so voraus planen und so. #00:31:35-1#

[...]

Neyla: ja. Das warum. Aber wir haben Kontakt zum Beispiel wann gibts Ausstellung, waren immer Frauen dort. Das ist was ANDERES, ja. Oder an ein Fest die groß Fest, die klein Fest, wir sind zusammen. Was mein ich zusammen: immer mein Kontakt ist mit die Sekretariat und mit die Direktor. Nicht mit dem Imam. #00:31:56-3#

[...]

I: mhm. Wieso ist das so? also brauchts das nicht oder? #00:32:24-4#

Neyla: Ich brauch IHN nicht und er braucht MICH nicht. #00:32:27-4#

(Neyla)

Trotz der schwierigen sprachlichen Situation lassen sich hier einige Logiken erschließen⁵⁶. Aus dem Abschnitt wird zunächst die Struktur der Moschee deutlich. Die administrative Leitung hat für sie mehr Relevanz als die religiöse Autorität des Imams. In der Vergangenheit war der Direktor für sie Ansprechpartner. Nach einem Wechsel in der Leitung hat sich der Kontakt allerdings bis auf ein Minimum reduziert. Neyla begründet dies mit einem Vertrauensverhältnis, das

56 Das Interview hat in einem Starbucks Café stattgefunden und wurde erheblich durch die laute Geräuschkulisse beeinträchtigt.

heißt ihre religiöse Expertise wird anerkannt und sie kann zusammen mit den anderen Frauen die Inhalte des Religionsunterrichts, den sie für Konvertitinnen gibt, selbst bestimmen. Dies verdeutlicht sie, indem sie den Bildungsgrad der beteiligten Frauen herausstellt. Daraus wird ersichtlich, dass der Imam für sie nicht notwendig ist für die religiöse Unterweisung der Frauen, sondern vielmehr kann jede Person, die sich mit der Religion beschäftigt, eine Vorbildfunktion haben (vgl. auch Kap. 5.3). Neylas Angebot wird im Interviewausschnitt explizit von Frauen für Frauen beschrieben. Männer sind hier nicht willkommen, denn sie möchte nicht, dass sich jemand in ihr Programm einmischt. Neyla möchte sich nicht missverstanden wissen und betont, dass es nicht darum geht, dass ein Kontakt mit Männern nicht erlaubt wäre, und führt hier das Beispiel von Festen an. Auch werden die Dienste des Imams in Anspruch genommen, wenn es um bestimmte Angelegenheiten geht, wie Eheschließung. Außerhalb davon möchte sie aber unabhängig sein und schließt mit der Aussage »ich brauche ihn nicht und er braucht mich nicht« als scheinbar gegenseitigem Konsens.

Im weiteren Verlauf des Interviews kommt sie noch einmal auf diesen Aspekt zurück und konkretisiert, warum sie keine Einmischung durch die Männer und hier vor allem dem Imam wünscht:

Neyla: [...] Mit uns hat kein zu tun. Hat kein zu tun. Und wir WOLLEN das nicht, ich sags dir warum, wir wollen das nicht, weil ich probiere nicht nur mit die Religion auch, die Männer lassen dich nicht weiter gehen, ja immer (lachen). Muss ja für jede Imam fragen, ja warum das und wie geht das und was was ist das. Verstehst du mich, ja. #00:39:49-8#

I: Das hab ich jetzt glaub ich nicht ganz verstanden. #00:39:51-3#

Neyla: Immer mit die Männer, manchmal kompliziert. Lassen dich nicht so einfach machen was du willst, ja. Fragen so viel und wollen ja immer (..) #00:40:02-8#

I: Erklärung und/ #00:40:04-5#

Neyla: Erklärung und wir sind Männer, ja. Muss nicht vergessen, das traditionell Kultur Araber //ok//. [...] ja wir haben keinen Unterschied zwischen Frauen und Männer, wann gibts was WICHTIG und du kennen machen, dass du mach. #00:40:51-4#

(Neyla)

Wenn es um die eigene Entwicklung in religiösen Dingen geht, dann sieht Neyla den Imam und allgemein die Männer eher als Einschränkung an. Männer würden ihr nicht erlauben, sich zu entwickeln und der Imam würde zu viel fragen, was sie auf die Kultur zurückführt. Sie betont, dass es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen gibt, und wenn etwas wichtig ist, kann sie machen, was sie machen will. Möglicherweise ist diese Betonung, die sie mir gegenüber macht, dem öffentlichen Diskurs über die vermeintlich unterdrückte Frau im Is-

lam geschuldet. Ihrer Erfahrung nach scheint es besser aber zu sein, wenn sie mit ihren Aktivitäten unter dem Radar der Männer bleibt. Die Geschlechtertrennung ist für sie ein Mittel zur freien, unabhängigen Entfaltung.

Die Beobachtung, dass Frauen sich separat von den Männern organisieren, wurde auch in anderen Studien gemacht (z.B. Bartels & De Jong 2007; Martens 2013). In diesen wird allerdings auch festgestellt, dass aufgrund von Raumknappheit die Aktivitäten der Frauen auch außerhalb der Räumlichkeiten der Moschee stattfinden. Dies konnte ich allerdings bei meinen Fällen nicht beobachten. Vielmehr scheint es so zu sein, dass die Räume zum Freitagsgebet weitgehend durch die Männer belegt sind, die Aktivitäten der Frauen aber am Wochenende stattfinden und dann die Räume durch sie oder durch beide Geschlechter belegt sind.

Ein ganz ähnliches Angebot wie das oben im Interview beschriebene gibt es mit dem monatlichen Frauentreffen im ImanZentrum in Volketswil. Auch hier ist es ein Angebot von Frauen für Frauen, was dem Austausch dient und eine wichtige soziale Funktion für die Frauen hat. Während meiner Teilnahme an den Frauentreffen konnte ich beobachten, dass ganz verschiedene Fragen diskutiert wurden. Zu Anfang wurden hier auch viele allgemeine Angebote der Moschee besprochen, wie zum Beispiel die Jugendarbeit (ZH_Prot_10). Ein weiteres Thema war die Sauberkeit in den Räumlichkeiten (ZH_Prot_12) und die Mobilisierung von Freiwilligen für weitere Aktivitäten in der Moschee. Hier hat das Treffen neben einer sozialen und religiösen Dimension auch die Funktion, die administrativen Abläufe in der Moschee mitzugestalten und zu unterstützen. Dadurch können Frauen Teil der meist männlich dominierten Vereinsführung werden.

Was die Bildungsangebote (siehe ausführlich Kap. 5.3) angeht, so finden diese ebenfalls meist separat von den Angeboten für Männer statt. Wenn es eine religiöse Unterweisung für die ganze Gemeinde gibt, dann wird dieser oft räumlich getrennt gelauscht und mit einer Video- oder Tonübertragung gearbeitet. Aktivitäten der Frauen sind häufig begleitet von einem gemeinsamen Essen, zu dem jede etwas mitbringt, wie zum Beispiel im Anschluss an Korankurse (Moschee Gazi Husrev-beg, Blaue Moschee, Islamisches Zentrum). Daher finden soziale Aktivitäten oft auch getrennt von den Männern statt. Neyla erzählt von einem solchen Ereignis:

Du lachst, also ist. Picknick in eine, ich sag Picknick. Wie Kantine gibts in Moschee ein großes Zimmer und jede für uns bringt ein Süßigkeit und Tee und Kaffee und Kuchen ja so. Ja. Wir essen zusammen, ja, Spaß machen auch zusammen, ja. Manchmal auch wir nehmen unsere Kinder in eine Spielplatz ja oder wie hier Familien fahren gibts einen Park, die Kinder spielen zusammen die Schwestern reden zusammen und so [...]. #00:10:01-3#

(Neyla)

Aus der Interviewpassage wird deutlich, wie diese Picknicks als soziale Treffen für Frauen und Mütter gedacht sind. Hier geht es um Kaffee und Kuchen, Spaß und miteinander Reden. Selin beschreibt die Verbindung von religiösen Lehrinhalten und sozialem Treffen ebenfalls:

Sonst wann komm, wir eben machen wir machen so manchmal da Frühstücke, [...] letzte Freitag haben wir äh so eine Veranstaltung gemacht, wir haben die andere Moschee (Name der Moschee) haben wir eingeladen. Zum Frühstück. Etwa zehn, fünfzehn Frauen von dort gekommen und die Hodscha, wo den Tag ähh sie gibt/ wir haben alle Monat einmal da, äh so, wie sagt man, Unterhaltung über über Gooft über äh Koran über die Sachen [...] #00:13:44#

(Selin)

Wieder wird hier deutlich, dass eine Moschee nicht allein ein Ort für religiöse Aktivitäten im engeren Sinne ist, sondern auch Raum für soziale Aktivitäten gibt. Dies umfasst auch, Frauen von anderen Moscheen einzuladen. Solche moschee-übergreifenden Aktivitäten habe ich auch beim bosnischen Dachverband in Wien beobachten können.

Wirft man einen Blick auf die internen Strukturen, so lässt sich folgern, dass Frauen häufig das soziale Leben in der Moschee tragen. Sie organisieren Familienfeste – wie im ImanZentrum oder in der Blauen Moschee in Zürich – oder unterrichten Kinder, wie in allen von mir besuchten Moscheen. Beilschmidt beschreibt Frauen deshalb als Trägerinnen des Gemeindelebens (Beilschmidt 2015: 133). Sie organisieren viele von den Aktivitäten, die über die religiösen Aufgaben im engeren Sinne hinausgehen.

Auf der strukturellen und repräsentativen Ebene sind es allerdings in den meisten Fällen Männer, die den Vereinsvorstand stellen, die Moscheen nach außen vertreten und den Verein administrativ leiten. Dazu erklärt das Vereinsvorstandsmitglied Adnan auf meine Frage, ob es Frauen im Vorstand gebe:

Nein, nicht, gibts nicht. Aber, hier gibts ja so Frauenverein sozusagen, die kommen ja da, net nur Sonntag, sondern ich kommen auch oft mit meine Frau und meine Kinder hier, wenn ich da zum Beispiel einkaufen gehen oder so irgendein bisschen und ist grad noch Gebetszeit, dann komme ich mit meine Frau, mit meine Kinder, da mache ma das Gebet, und dann gehen wieder. Moschee ist gleichzeitig, also gleichmäßig offen, für Frauen und für Männer, oder? Aber äh, Frauen direkt in Vorstand, werdet nicht äh >also werden nicht, <es ist nicht @eine Praktikum@, auch in unsere Länder sozusagen, es ist nicht ein Praktikum, dass die Frauen im Vorstand sind von, von religiöse Gemeinschaft sozusagen. Und durch das, hier in der Schweiz @sind auch net, also@. Aber, wir haben ja Frauentreffen (?) wo aktiv sind da und helfen damit, wenn wir zum Beispiel verschiedene Veranstaltungen haben oder so, Tag der offenen Moschee, wir haben ja auch Frauen die kommen

da uns zu unterstützen und und und. Sind ja einfach äh, OFFEN, @Türe isch offen@, sagen ma net, dass da/ obwohl, dass was wir täglich sozusagen (.) auf dem Moschee, wir sehen mehrere Fraue/ also mehrere MÄNNER anstatt Frauen, oder Frauen siehst du ab und zu nicht, das ist durch das, dass im religiös ähh her sozusagen, religiöse Pflichten, Frauen sind nicht verpflichtet, das Gebet im Gemeinschaft zu verrichten (.), sondern, nur die Männer sind ja verpflichtet, Gebete in Gemeinschaft zu verrichten, sondern Frauen können zuhause das machen (.) >so ist die Überlieferung durch unseren Propheten . #00:34:36-0#

[...]

und durch das sozusagen, Moscheen sind gebleiben so MÄNNERSache sozusagen oder? Weil, die Männer sind ja verpflichtet in Moscheen (.) das Gebet Gemeinschaft zu verrichten, und durch das sind sie ja meistens wo da sind und und und (.) #00:34:56-7#

(Adnan)

Der Interviewpartner beteuert, dass die Moschee für Frauen gleichermaßen offen sei wie für Männer. Er verweist darauf, dass die Frauen in der Moschee aktiv seien, aber in anderen Bereichen als die Männer. Frauen würden auch repräsentative Ereignisse wie den Tag der offenen Moschee unterstützen. Adnan stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Gebet, der Sichtbarkeit von Frauen, der Tradition und repräsentativen Funktionen. Dass Frauen weniger sichtbar in Moscheen sind, begründet er damit, dass das Gebet in der Moschee für Männer Pflicht sei und der Praxis in den Herkunftsländern entspreche. Genauso sei es auch keine Praxis, dass Frauen im Vorstand wären. Dieser Interviewausschnitt steht exemplarisch für eine Vielzahl von Schilderungen dieser Art: Im Argument wird hier zunächst auf die Gewohnheit, also die Kultur, verwiesen, dies aber dann weiter religiös legitimiert. Die fehlende religiöse Pflicht zum Gebet in der Moschee wird hier als Hauptgrund angeführt. Durch die Dominanz der Männer beim Gebet wird die Moschee zur Männersache erklärt und ihre repräsentative Dominanz begründet. Damit wird die Moschee aber auf das Gebet reduziert und ihre soziale Funktion übersehen.

Das Beispiel ImanZentrum Volketswil zeigt allerdings, dass auch Frauen offizielle Leistungsrollen in Moscheen übernehmen können. Dass Laila Oulouda als Präsidentin des Vereins tätig ist, liegt nach ihrer Auskunft an ihrem bereits getätigten Engagement in der religiösen Bildung von Kindern und Jugendlichen (L. Oulouda, ZH_ExpInt_02). Sie wurde von Vertretern der Stiftung angesprochen, die auf der Suche nach Personen waren, die den Vorstand des Trägervereins für die Moschee stellen können. Hierfür spielten Netzwerke von Konvertierten eine Rolle, die sich bereits aus einer anderen Moschee kannten. Folgender Interviewausschnitt ist daher aufschlussreich hinsichtlich einer möglichen Legitimität von Frauen in Moscheevorständen.

I. Kientzler: Es ist wirklich a sehr, also Laila ist ein (...) (atmet laut aus) ein Geschenk. (...) ein Glücksfall. Sehr kompetente Person, sehr engagiert, die hat auch die Weitsicht, die es braucht. ja. (...) das ist so. (...) #00:33:40-0#

[...]

I. Kientzler: und und da sind wir über sich sehr drauf bedacht, dass äh sie auch merkt, dass wir auch hinter ihr stehen und es ist auch a Glücksfall, also es gibt KEINE Moschee, die von einer Frau präsiert wird. Ich wüsste nicht wo. Und grad die größte von der deutschen Schweiz #00:34:15-8#

I: Das ist natürlich super. #00:34:15-8#

I. Kientzler: Super aaber es gibt einige die Mühe haben damit. #00:34:18-4#

I: ja? #00:34:18-4#

I. Kientzler: Und das freut mich. (lacht) #00:34:20-8#

[...]

I. Kientzler: Und und eine Rechnung geht auf, wir haben WIRKLICH ähmm Besucher aus ALLEE äh (...) Herrenländer der Welt, oder? Von überall. #00:35:16-5#

(I. Kientzler)

Der Interviewpartner verweist zunächst auf die persönliche Kompetenz der Präsidentin. Er betont, dass der Stiftungsrat, welcher rein mit Männern besetzt ist, sie unterstützt, und scheinbar braucht es diese Unterstützung, denn man ist sich des eigenen Sonderfalls bewusst. Der Interviewpartner weist darauf hin, dass nicht alle einverstanden sind mit ihr. Er sieht das jedoch gerade als Bestätigung, denn die Moschee läuft gut und bringt viele Nationalitäten zusammen, was für ihn ein Erfolgskriterium ist. Das ist ein Grund für ihn zu glauben, dass die Menschen entweder wegen ihr kommen oder dass es ihnen zumindest nichts ausmacht, dass sie eine Frau ist.

Das Beispiel des Gebets ließ deutlich werden, dass die Ausgestaltung der Geschlechtertrennung in der Moschee und weibliche Gebetspraxis nicht in Stein gemeißelt sind. Dies haben die Beispiele der Diskussion um die Balustrade im ImanZentrum gezeigt sowie die Erfahrung der Interviewpartnerin Mira, die feststellte, dass das Gebet von Frauen in der Moschee in anderen Ländern selbstverständlich ist. Unterschiedliche Moscheen finden zudem unterschiedliche architektonische Lösungen der räumlichen Trennung (siehe Kap. 5.2). Durch das Aufeinandertreffen mit Musliminnen aus anderen kulturellen Hintergründen mit anderen Formen religiöser Praxis werden als gesetzt geglaubte Tatsachen in Frage gestellt und müssen neu verhandelt werden. Dabei können für die Gläubigen auch Fragen nach der kulturellen Verortung ihrer Religion auftreten, wie das Beispiel von Mira gezeigt hat (siehe Kap. 5.3.5). Für Mira (Mira, #00:36:02-9#) sind Religion und Kultur zwei zu unterscheidende Kategorien. Sie glaubt daran, dass Religion etwas ist, was von Kultur unterschieden werden muss, um das Richtige

zu tun. Für Mira ist deshalb der Islam ein Mittel zur Emanzipation von kulturell bedingten, geschlechtsbezogenen Zuschreibungen.

Die Idee von der Religion als etwas Reines, von Kultur Unabhängiges ist auch für Nadja wichtig, wenn es um das Engagement von Frauen in der Moschee geht. An ihrem Beispiel wird deutlich, dass der Aushandlungsprozess über Geschlechterrollen in der Moschee auch scheitern kann. Die Interviewpartnerin erzählt, wie sie eine Moschee verlassen hat, weil sie mit der dortigen Geschlechtertrennung nicht einverstanden war:

[...] Zum Beispiel, ähm, (...) wenn man zum Beispiel einen Mann nicht mal sehen darf. Das ist für mich völlig übertrieben und hat auch mit dem Islam in dem Sinne nichts zu tun. Wir sind GETRENNT. Aber wir sind getrennt aus heute mehr äh traditionelle und architektonische Gründe. Früher in der Zeit von unserem Propheten haben alle auf dem gleichen Boden gebetet. Also da hats keine Trennung in dem Sinne gegeben. Die Männer sind vorne gewesen und Kinder in der Mitte und die Frauen hinten so zu sagen. ja. Und da hat man sich AUCH gesehen und es hat dann zwar eine speziellen Eingang für die Frauen gegeben, damit es nicht so ein Gedränge bei bei einem Eingang. Also, man ist da irgendwie viel normaler umgegangen mit dem Geschlecht. Und ich finde die Geschlechtertrennung GUT aber auf eine normale Art. Also ich muss mich nicht vor einem Mann, oh, verstecken oder einen Mann äh, weiß/ also. Sondern einfach eine normale (..) das ist das ist unsere unsere Aufgabe auf dieser Welt, dass wir mit dem anderen Geschlecht normal umgehen können. Ohne, dass wir auf irgendeiner Seite so übertreiben müssen. Sag ich jetzt das mit, oh der darf jetzt nicht mal meine Stimme hören, ähh, bis zu, ja komm jetzt sind wir ein wenig allein, oder? Also weißt, verstehst du was ich meine? //mhm, ja// Und es gibt halt hier gewisse Muslime, die sehen das ganz extrem so und andere halt so. Und da muss jeder selber wissen, was er macht. Aber ich bin fürs Mittelmaß, das ist mir am angenehmsten (lacht).
#00:33:37-7#

(Nadja)

Nadja akzeptiert im Interviewausschnitt die Geschlechtertrennung bis zu einem gewissen Grad. Dieser ist für sie überschritten, wenn sie Männer nicht ansehen darf. Als Grund für die heutige Trennung nennt sie Tradition und Architektur. Tradition unterscheidet sie im Folgenden vom Islam, wie dies Mira mit ihrer Unterscheidung zwischen Islam und Kultur gemacht hat. Auch Nadja verhandelt daher Geschlechterfragen im Spannungsfeld zwischen den Kategorien Religion und Kultur. Dabei gilt ihr die Zeit des Propheten Mohammed als Referenzpunkt, den sie als »normal« kategorisiert. Extrem ist für sie, wenn sie einen Mann nicht sehen darf und auch seine Stimme nicht hören darf. Andererseits findet sie es auch nicht rechtens, mit einem Mann allein zu sein. Mit der Aus-

sage »verstehst du was ich meine« versichert sie sich meiner Zustimmung als Gleichdenkende. Sie bestätigt selbst, dass ihre Ansicht »normal« ist. Schließlich müsse aber jeder selbst wissen, was er mache, wodurch sie auf die jeweilige Eigenverantwortung der Gläubigen hinweist. Dies bedeutet dann aber auch, dass sie nicht versucht, die Menschen zu ändern, sondern sich lieber abwendet und eine andere Gemeinschaft sucht.

Nein in der (Name der Moschee) hats einfach äh so ein wenig eben so ein wenig eine Gruppierung gegeben von von von Leuten, die uns einfach nicht gepasst haben und wir ihnen nicht. Also, die Frauen haben das schon schlimm gefunden, dass wir als Frauen mit Männern in einer Sitzung sitzen, obwohl wir etwas für den Islam machen wollen und das, ich mein ich gehe ja nicht mit denen einen Kaffee trinken und finds ein bisschen nett, dass ich mit einem fremden Mann schwatzen kann, sondern wir sitzen da an einem Tisch, damit wir den Islam weitergeben können. Und sie haben es dann halt eben ganz schlimm gefunden und ich hab mich einfach nicht wohl gefühlt und ich bin ein paar wenige Monate da gewesen und hab ich mir gesagt, dass (?ich nicht mehr will? unverst.). #00:45:33-2#

(Nadja)

Der Interviewausschnitt widerspiegelt ein gewisses Unverständnis gegenüber dem Beharren auf einer Geschlechtertrennung, wenn es doch um eine größere Sache, nämlich das Engagement für den Islam, geht. Die Frustration führt dann zu ihrem Austritt und zeigt, dass für Frauen, die sich engagieren möchten, die Frage nach der Geschlechtertrennung essenziell sein kann. Moschee ist hier nicht nur ein Ort für Frauen, wo sie sich zu sozialen Zusammenkünften treffen und lernen können, sondern wo man sich stärker einbringen möchte. Anders als Neyla und die weit verbreiteten Beispiele, in denen sich Frauen separat von Männern organisieren, geht es Nadja darum, gemeinsam mit Männern etwas zu erreichen.

Dieser Unterschied lässt sich anhand von Roalds Stadien im Konversionsprozess erklären (Roald 2012). Die Konvertitin Nadja kann im Übergang vom Stadium der Enttäuschung mit der neuen Peer-Gruppe, den »ethnischen Muslimen«, zu einer Akzeptanz der Situation verortet werden. Sie erkennt, dass es sich bei Musliminnen und Muslimen nur um »normale« Menschen handelt, die eben nicht unbedingt die Ideale des Islam erreichen. Den Rückbezug auf eine reine Form des Islam beschreibt Roald als erstes Stadium, in dem Konvertierte gerne »more royal than the king« wären (ebd.: 247). Dass auch Mira auf einen Islam rekurriert, der frei von Kultur ist, deutet darauf hin, dass auch in der Emanzipation vom Islam der Eltern eine Neuorientierung gesucht wird. Ein Islam ohne Kultur ist daher quasi ein Ideal, das angestrebt wird. Die Verpflanzung einer Religion von einer Gesellschaft, in der die Religion fest verankert ist, in eine Gesellschaft, in der sich

die Religion erst verankern muss, führt mindestens zu Aushandlungsprozessen, wenn nicht zu einer Krise (vgl. Roy 2004: 151).

Passage to the West offers a good opportunity to rethink an Islam rid of cultural and national particularities, which complements the dual movement of individualisation and reconstruction of a community on a purely religious basis. Individualisation is the consequence of the uprooting and dissolution of pristine social links. (Ebd.: 156)

Formen der Individualisierung durch die Auflösung sozialer Wurzeln wurde auch bei Mira deutlich. Nadja sieht eine Lösung für das Zusammenleben mit Menschen verschiedener islamischer Traditionen darin, mit der neuen Moschee einen integrativen Raum zu schaffen:

Wir schauen, dass wir die die so eher so ein wenig extrem sind, dass wir die respektieren und dass man denen auch äh äh Möglichkeit gibt, dass sie kommen und wir haben natürlich auch die rechte Stiege ist eher für FRAUEN, die linke Stiege ist äh für die Männer. So ein wenig die Aufteilung schon ähm (.) aber sonst schaut man schon, dass man denen Platz gibt. Auf jeden Fall. Ich meine man soll ja auch respektieren, wer wie ist. Es (.) ist schlussendlich Gott allein, der entscheidet äh oder @zum Glück nicht wir@ (lacht). #00:34:20-0#

(Nadja)

Nadja stellt eine Verbindung zwischen Überzeugungen und räumlich-architektonischer Gestaltung her. Die beiden Treppenaufgänge werden als integrative Maßnahme dargestellt, die jeder Tradition Raum geben soll. Damit sieht sie die Moschee ganz auf der Linie islamischer Überzeugung, denn wenn Raum für verschiedene Deutungsmuster über die Geschlechtertrennung gegeben wird, dann maßt sich die Moschee gleichsam nicht an, eine Richtung zu favorisieren. Denn letzten Endes sei es ja Gott, der entscheidet, was richtig und was falsch ist.

Geschlechtertrennung und die Rolle von Frauen in Moscheen sind in der relativ neuen Situation als religiöse Minderheit nicht mehr implizit, sondern werden explizit. Dieser Prozess wird angestoßen durch den Generationenwandel, den öffentlichen Diskurs über die Rolle von Frauen im Islam und durch die Gemeinschaft von Gläubigen mit unterschiedlichen Traditionen und kulturell gelebten Formen von Islam.

Das Beispiel ImanZentrum zeigt jedoch, dass räumliche und soziale Partizipation im Zusammenhang stehen (vgl. auch Stöckli 2014: 234). Auch weil Frauen ein Mitspracherecht haben, wird ihnen mehr physischer Raum eingeräumt. Es bleibt weiter zu beobachten, wie sich durch den Generationenwandel in den ethnischen Moscheen auch die Möglichkeiten der Teilhabe für Frauen wandeln wird, dadurch dass sich die tradierten Rollenverständnisse im Laufe der Zeit verändern.

Moscheen können Raum für religiöse Neuinterpretation und Wandel bieten. Denn aus der Perspektive von Czarniawska & Joerges (1996) sind Geschlechterverständnisse Ideen, die in den lokalen Kontext übersetzt und dabei angepasst werden. Diese Anpassungsleistung ist jedoch nie abgeschlossen, sondern unterliegt, wie das obige Beispiel gezeigt hat, einem ständigen Aushandlungsprozess.

5.5.4 Imame und ihre Aufgaben

Bei all den dargestellten Aktivitäten und Entwicklungen in den Moscheen stellt sich die Frage, welche Rolle Imame dabei spielen. Bewusst gehe ich erst an dieser Stelle auf ihre Funktion ein, ist die Arbeit doch vor allem auf das Handeln in Moscheen fokussiert und nicht in erster Linie auf die Strukturen. Ich gehe davon aus, dass religiöse Konzepte bedeutsam für die Rolle von Imamen in den Moscheen sind, allerdings auch Fragen des strukturellen Verhältnisses zwischen der regulativen Vorgabe der Vereinsverfasstheit und ihnen als religiöser Autorität. Um letztere Frage wird es in Kapitel 5.5.5 gehen.

Die »Encyclopedia of Islam in the Muslim World« definiert den Begriff »Imam« wie folgt: »The word ›imam‹ is an Arabic term signifying a leader, a model, an authority, or an exemplar« (Zaman 2004: 349). In seiner Funktion als »einer der vorne steht« wird der »Imam« oft als »Vorbeter« bezeichnet, also als Person, die die gemeinschaftlichen Gebete anleitet. Der Imam ist also als Vorbild zu sehen, an dem sich die Gemeinschaft beim Gebet orientiert, aber auch als Vorbild, was die religiöse Praxis anbelangt. Eine andere Bezeichnung, die mir in den Moscheen immer wieder begegnete, ist »Hodscha« (DMG: *hwāǧa*, türkisch: *hoca*, albanisch: *Hoxha*, bosnisch: *Hodža*), was so viel wie Lehrer oder Meister bedeutet und auf die Funktion der Weitergabe von religiösem Wissen abzielt (vgl. Ceylan 2010: 20)⁵⁷. Der arabische Ehrentitel »Scheich« ist mir einzig im Islamischen Zentrum Wien begegnet. Die Bezeichnungen zusammengenommen deuten bereits auf die wichtigsten Funktionen hin: Vorbeter und Lehrer. Laut Koran handelt es sich beim Imam zudem um eine Funktion und kein Amt (vgl. ebd.: 21).

Kann ein Imam als religiöse Autorität beschrieben werden? Chaves definiert eine religiöse Autorität im christlichen Kontext als Teil einer Elite, die dazu in der Lage ist, »to withhold access to something individuals want and to legitimate that withholding by reference to the supernatural« (Chaves 1998: 177). Ob diese Definition auch auf Imame zutrifft, ist fraglich, hat ein Imam doch keine heilsvermittelnde Funktion. Vielmehr ist der oder die einzelne Gläubige unmittelbar Gott Rechenschaft schuldig (vgl. M. Baumann et al. 2017: 18). Im Islam gibt

57 Es gibt auch weibliche Gelehrte, wie im Kapitel 5.3 ausgeführt wurde.

es keine Sakramente als gnadenvermittelndes Zeichen Gottes, welche den Gläubigen durch eine religiöse Autorität zugänglich wären. Darüber hinaus sind Imame keine Stellvertreter Gottes auf Erden, wie dies für Priester und katholische Amtsträger im Katechismus der Katholischen Kirche beschrieben wird⁵⁸. Ein Imam leitet im Gebet die Gläubigen an, Kontakt zu Allah nehmen diese aber individuell auf und es bedarf keiner Vermittlung seinerseits.

Der vergleichsweise geringe Stellenwert eines Imams wird auch deutlich, wenn man bedenkt, dass nur rund 50 Prozent der Moscheen in der Schweiz einen fest angestellten Imam haben und in den Moscheen ohne Imam daher nur eine administrative Leitung existiert⁵⁹. Da das Gebet in jeder Moschee einer Stadt gleichzeitig stattfindet, kann ein Imam nicht unbedingt mehrere Moscheen betreuen, wie dies in christlichen Pfarreien oft der Fall ist. Es gibt Imame, die freiwillig oder in Teilzeit als Vorbeter tätig sind, in den Moscheen, die ich untersucht habe, waren aber alle Imame in Vollzeit angestellt. Ein fest angestellter Imam scheint für eine Moschee nicht zwingend erforderlich zu sein, da Aufgaben des Imams auch von anderen Personen übernommen werden können. Es ist dabei häufig auch eine finanzielle Frage, ob ein Imam angestellt werden kann oder nicht. Im Interview berichtete Laila Oulouda von einer Moschee, in der sich eine bosnische und eine türkische Gemeinschaft sowohl die Räume als auch den Imam geteilt haben. Die eine Gemeinschaft bezahlte die Räume, die andere den Imam. Als die Räume zu klein wurden und sie sich aufspalteten, konnte die eine Gemeinde zwar die Räume bezahlen, sich aber den Imam nicht mehr leisten. Finanzmangel sei immer ein Problem in Moscheen, wie auch Laila Oulouda betont (ZH_Prot_29), und auch Nachwuchsmangel könnte eine Rolle spielen.

Auf der anderen Seite gewährleistet ein festangestellter Imam die grundlegenden Funktionen einer Moschee: das Gebet und den Unterricht (siehe Ausführungen in Kap. 5.2 und 5.3) und gibt der Gemeinschaft dadurch Stabilität und Kontinuität.

58 »Aufgrund des Weihesakramentes handeln die Bischöfe und die Priester bei der Ausübung ihres Amtes im Namen und in der Person Christi, des Hauptes«. Vgl. http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_ge.html, zuletzt geprüft am 03.06.2016. Evangelische Pfarrer werden hingegen von der Gemeinde gewählt und stehen auch dem Gemeindevorstand vor. Vergleichbar ist ein Imam daher eher mit einem evangelischen Priester, dessen vorrangige Funktion die Predigt und Seelsorge ist. Gemäß dem Diktum des »Priestertums aller Gläubigen« sind alle Gläubigen unmittelbar vor Gott und das Priestertum stellt keinen Weihezustand dar.

59 Mündliche Auskunft Andreas Tunger-Zanetti, 28.01.2015. Zahlen für Österreich sind nicht bekannt, dürften allerdings aufgrund der Gemeinsamkeiten der muslimischen Community in einem ähnlichen Bereich liegen.

Im Interview beschreibt der Imam der Albanischen Moschee in Zürich, Nebi Rexhepi, zusammen mit dem Vereinspräsidenten Ismail Ademi die Aufgaben, die er übernimmt.

N. Rexhepi: [...] jaa ich besuche seit 19 Jahren die Gefangenen, Insassen in verschiedenen Gefängnissen in Pöschwies und Flughafengefängnis für Albaner und auch das ist Araber ja. Ich rede ja gut Arabisch, natürlich ich //ja//, diese und äh (.) es ist letzte fünf Jahre, ich organisiere auch das Pilgerfahrt nach Mekka [...]. #00:34:31-2#

I. Ademi: Also Seelsorge natürlich auch hier in der Moschee, viele Gemeinschaftsmitglieder kommen zum Imam und (.) sie wollen reden mit ihm //R.: ja// über alle äh Probleme die sie haben, Sorgen und so/, und er muss immer für alle da sein. #00:34:48-6#

N. Rexhepi: Ja, Beispiel heute ich äh eine Albanerin geboren Dreilinge //Drillinge//, Drillinge, Drillinge, und eine ist sehr schwer äh krank, und äh, eine Schwester telefoniert mir, ja (.) ich komme, das ist dort, ja, spreche mit ihr (.) [...] #00:35:20-2#

I. Ademi: Ja, also (..), Ratschlag geben, dass sie Geduld haben sollen und @ja@. #00:35:29-3#

N. Rexhepi: Bis jetzt ich habe keine äh Nachricht, dass was passiert mit diese Kind. Und das wenn sterben jemand, dann ich muss gehen und machen diese Zer/Zeremonie. Sie haben gehören, dass wir waschen und nachher wieder Gebet machen nach dem Waschen und äh mit extra Kleider. Nicht Kleider, das ist die, die weiße #00:35:59-4#

I. Ademi: So ein Leintuch, oder? #00:36:00-9#

N. Rexhepi: Ist ein Leintuch, ja, wird, der Leichnam .

I. Ademi: Wird ja in einen Leintuch äh (.) gewickelt, oder? Und dann so begraben. Und zuerst natürlich transportiert, je nach dem. HIER, wir haben in Zürich eine Parzelle, also ein Stück, so ein Teil vom Friedhof Witikon, für Muslime, also muslimischen Friedhof, aber viele bringen die Verstorbenen immer noch in die Heimatländer, Kosovo, oder Mazedonien, oder? Und es wird immer eine, es gibt immer ein paar Sachen zu erledigen, oder? Äh diese Waschung und Vorbereiten, und das Totengebet gibts auch. Und dann, je nach dem, oder? wenn die Leute Zeit haben, gehen dann zu, an diesen bestimmten Ort, dort wo die wo wo der Verstorbene dann gestorben ist, also vielleicht in einem Spital, oder es gibt so äh Orte, also jetzt in Witikon, hier in Zürich gibt es ein/ dort kann man äh den, wie sagt man? SARG, oder? hinstellen, und dann gibts, machen die Leute das Gebet. #00:37:29-4#

(I. Ademi, N. Rexhepi)

Religiöse Betreuungsperson / Imam (100%)

Tätigkeit:

- Leitung und Begleitung des Moscheevereins
- Vorbeter der täglichen 5 Gebete, sowie an Freitagsgebeten und religiösen Feiertagen
- Religionsunterricht für Kinder, Jugendliche und Erwachsene
- Verantwortung für die seelsorglichen Dienste in der Moschee
- Verantwortung für die Zusammenarbeit im Interreligiösen Dialog
- Verantwortung und Betreuung bei der Integration der Gemeinschaft
- Vertretung der Gemeinde nach innen und aussen
- Personalführung und –auswahl (in Zusammenarbeit mit der Moscheepflege)
- Anlaufstelle bei Problemen, Konflikten in der Moscheearbeit und unter Mitarbeitenden
- Anlaufstelle bei Problemen, Konflikten in der Gemeinschaft, Familien und Ehekonflikte
- Seelsorge bei Krankheiten
- Kommunikation nach innen und aussen
- Zusammenarbeit im Seelsorgeverband
- Förderung der Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden
- Religiöse Trauungen und Hochzeiten
- Namensgebung bei Neugeborenen
- Rituelle Leichenwaschung
- Totengebet

Anforderungen:

- Bachelor in islamischer Theologie (von Vorteil an einer Universität in den EU-Ländern)
- Muttersprache Deutsch und Türkisch, sehr gute Kenntnisse der arabischen Sprache in Wort und Schrift
- Kenntnisse über den Schweizer Staat und Recht
- Pädagogische Ausbildung
- Sie sind einfühlsam, diszipliniert und sind selbständiges Arbeiten gewohnt
- Sie weisen mindestens acht Jahre Berufserfahrung in gleicher Funktion auf
- Gesucht sind: Schweizer, Personen mit einer Niederlassungsbewilligung oder Personen mit einer Aufenthaltsbewilligung, die zur Ausübung einer Erwerbstätigkeit berechtigt

Abbildung 39: Stellenausschreibung Imam, Juni 2016 (Quelle: Facebookseite der VI0Z).

Als Aufgaben werden hier genannt: Gefängnisseelsorge, Beratung, Begräbnisse und Überführung von Toten ins Herkunftsland. Seelsorge in Gefängnissen und Krankenhäusern gehören nicht zu seiner Stellenbeschreibung, dies macht er freiwillig und er ist zudem mit der Kantonspolizei vernetzt. Diese kontaktiert ihn, wenn zum Beispiel ein Unfall passiert ist und arabisch- oder albanischsprachige Menschen beteiligt sind oder die Angehörigen Seelsorge benötigen. Weitere Aufgaben sind Schlichtung und Beratung bei Familien- oder Eheproblemen. Imame führen Übergangsrituale wie Konversionen (beobachtet im Islamischen Zentrum Wien) und Trauungen durch oder organisieren Pilgerreisen.

Betrachtet man eine Stellenausschreibung aus dem Juni 2016, in der ein Imam für eine türkische Moschee in der Deutschschweiz gesucht wird, so wird deutlich, wie vielfältig die Aufgabenbereiche eines Imams sind (Abb. 39).

Neben den Aufgaben, die Imam Rexhepi bereits als typische Aufgaben eines Imams beschrieben hat, kommen hier noch weitere Funktionen hinzu: interreligiöser Dialog, Integrationsaufgaben und Vertretung nach außen.

Die Hauptaufgaben der Imame lassen sich als Tätigkeiten mit rituellem, religiösem und seelsorgerischem Bezug charakterisieren, für die eine theologische und auch pädagogische Ausbildung von Vorteil ist. Einige übernehmen auch repräsentative, integrative und vernetzende Aufgaben.

Wenngleich der Imam keine heilsvermittelnde Funktion zwischen Allah und den Gläubigen einnimmt, so zeigen meine empirischen Beobachtungen seine Rolle als Lehrer, religiöses Vorbild und Autorität (vgl. Kap. 5.3 und Ceylan 2010). Wer tatsächlich als religiöse Autorität und als Vorbild anerkannt wird, ist eine Frage die nur empirisch geklärt werden kann. Sie ist – wie sich gezeigt hat – nicht zwangsläufig mit einer Leistungsrolle verbunden, sondern kann auch von Peers übernommen werden (siehe Kap. 5.3). M. Baumann et al. (2017) stellen in ihrer Studie zu muslimischen Jugendlichen fest, dass religiöse Autoritäten für sie eine Rolle spielen, diese allerdings aus ganz unterschiedlichen Richtungen kommen können. Zu ihnen zählen muslimische Institutionen, religiöse Autoritäten und auch Eltern, welche aber nur am Rande einen Einfluss hätten (ebd.: 11). Vielmehr seien es Menschen aus dem Nahbereich, zu denen die Jugendlichen freundschaftliche Beziehungen pflegen. Vergleichbares hat sich auch bei meiner Interviewpartnerin Mira gezeigt. Die Einflussmöglichkeiten der Imame müssen deshalb kritisch betrachtet werden⁶⁰. Allerdings wird Imamen von öffentlichen Verwaltungen oft die Rolle als Ansprechpartner für die Gemeinde zugeschrieben und ihnen dadurch eine gewisse Repräsentationsfunktion und Einflussmöglichkeiten unterstellt. Im öffentlichen Diskurs wird darüber hinaus oft die Frage gestellt, was in den Moscheen gepredigt wird und welchen (negativen) Einfluss Imame auf die Gläubigen haben. Wie sich allerdings gezeigt hat, verstehen die Betenden aufgrund der sprachlichen Diversität in den Moscheen und der flexiblen Nutzung die Predigt nicht unbedingt (siehe Kap. 5.2). Der Einfluss der Imame ist daher begrenzt.

Wie in den Interviews deutlich wurde, werden als Kriterien für eine religiöse Autorität die theologische Bildung, die Fähigkeit zur Koranrezitation und das eigene Praktizieren der Religion genannt. Diese werden nicht nur gegenüber den Imamen gemacht, sondern in meinen Fällen auch und vor allem gegenüber den weiblichen Lehrpersonen in den Moscheen (siehe Kap. 5.3).

Aus der Analyse der Bildungsangebote hat sich ferner ergeben, dass die Imame eine Vermittlungsrolle zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Teilberei-

60 Da Menschen außerhalb von Moscheen aber nicht zu meinen Interviewpartnern zählten, können nur Aussagen über die Zuschreibung einer Vorbildfunktion innerhalb der Moschee gemacht werden.

chen übernehmen können, was wiederum ihre Position als Autorität stärkt. Imame können eine Übersetzungshilfe leisten zwischen Eltern und Kindern, zwischen Menschen verschiedener kultureller Herkünfte und auch zwischen den Gläubigen und der Gesamtgesellschaft. Wie wichtig der Imam als Ansprechpartner sein kann, zeigt exemplarisch folgender Interviewausschnitt mit Zijad:

Und unsere, also, Imam, er ist auch wirklich sehr guter Mann. Er kommt von gleiche, gleiche Stadt als ich, und zwar, wir haben uns nicht (.) äh also, wir waren nicht bekannt, und dann (.) und wir sind fast gleiche Mentalität, und so, wir denken fast gleich. Und so, ich kann mit ihm über irgendwas sprechen, und dann, wenn ich irgendwelche Hilfe braucht, er hilft mir. Und deswegen geht, es läuft gut wirklich. [...] #00:09:38-7#

(Zijad)

Für Zijad sind das gegenseitige Verstehen und Sympathie wichtig. Er könne mit dem Imam über alles sprechen und bekäme immer Hilfe. Hier wird deutlich, dass es von den Mitgliedern geschätzt wird, dass Imame immer zur Verfügung stehen und ansprechbar sind. Imame sind Bezugspersonen für viele Fragen des Lebens und Lehrer für religiöse Belange, wie bereits in Kapitel 5.3 deutlich geworden ist. Die Stellenausschreibung (Abb. 39) führt vor Augen, dass die Anforderungen an Imame hoch sind, zumal bei einer tendenziell schlechten Bezahlung, was zu Überforderung führen kann⁶¹. Ein Interview mit dem ehemaligen Imam Senad Kusur zeigt ebenfalls auf, dass Imame Personen sind, die rund um die Uhr gefragt sind:

Aber es ist eine Überforderung, weil es ist eine Arbeit, die man halt immer mit sich trägt, also man ist Imam sowohl zu Hause als auch im Urlaub und so weiter, und das ist etwas, wovon man sich nicht trennen kann. Man wird ständig also angerufen, bekommt Anrufe, und man muss immer alles im Überblick haben, um halt immer wieder die richtige Antwort geben zu können. Äh, es ist auch so, dass ein Imam für die Gebete zuständig ist. Und wenn man jetzt fünf Mal am Tag (.) jedes Mal, also sechs Tage, also man hat auch einen freien Tag also in der Woche, äh, in die Gemeinde kommen muss, und zwar nicht in einem Stück, sondern zerteilt, also im Laufe des Tages dann, wird man schnell überfordert. #00:47:37-8#

(S. Kusur)

Die Position des Imams wird im Interviewausschnitt als die eines Managers verschiedener Aktivitäten in einer Moschee beschrieben, der immer gefragt ist und von den Mitgliedern entweder für Beratung oder für das Gebet beansprucht wird. Imam zu sein ist mehr eine Lebensaufgabe, als ein Beruf. So wie es Senad

61 In einem Sammelband von Aslan kommen einige frustrierte Stimmen von Imamen in Österreich zur Sprache (Aslan 2012a).

Kusur beschreibt, eine »Berufung« im Weber'schen Sinne. Durch das Gebet, das über den ganzen Tag verteilt ist, ist auch der Tagesablauf sehr zerstückelt und unregelmäßig. Wie er später im Interview anmerkt, führt dies auch dazu, dass es zum Beispiel schwierig ist, feste Sprachkurse zu besuchen.

Einen weiteren Aspekt beschreiben Imam Nebi Rexhepi und Ismail Ademi aus Zürich, wenn es darum geht, welche Aufgaben vertraglich als Tätigkeit des Imams vorgesehen sind und welche nicht.

N. Rexhepi: das ist offiziell, offiziell, ein Imam und diese Aktivitäten das offiziell und Gefängnis und paar Spitale besuchen, das ist freiwillig (.) dieses ist freiwillig und äh, das ist äh, die Probleme von die Leute @immer jede Tag hat Probleme, Probleme@. #00:38:03-9#

I. Ademi: Das ist so, ja. #00:38:04-9#

N. Rexhepi: Ja (.) Diese ist Probleme [spricht Albanisch] #00:38:13-5#

I. Ademi: Die gehören nicht zu seinem Pensum, oder? Weil er kann nicht 24 Stunden da sein, aber, ja, aber er macht wirklich, also (.) ohne dass er das jetzt sagen muss, ich sage das, er macht viel mehr als wirklich nur ein Imam nach: aha in meinem Vertrag steht das, das, das, fertig, oder? Interessiert mich nicht. Das kann ein guter Imam nicht machen. //R: das muss ja//. Er kann nicht sagen, nein interessiert mich NICHT was hier für Probleme/ ich werde nicht für eure Probleme bezahlt, oder? #00:38:54-7#

(I. Ademi, N. Rexhepi)

Seelsorgerische Aufgaben für Nicht-Mitglieder werden vom Imam ehrenamtlich geleistet, wie bereits in den vorangegangenen Ausführungen zu den finanziellen Problemen, bedingt durch die lose Mitgliedschaft, deutlich geworden ist. Für den Gesprächspartner Ademi macht dies den Imam zu einem wirklich guten Imam, da er sich nicht nur um die Mitglieder in der Moschee kümmert. Hier wird deutlich, wie hoch die Erwartungen von Seiten der Mitglieder an den Imam sein können.

Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu: Weder in Österreich noch in der Schweiz besteht bislang die Möglichkeit einer Ausbildung zum Imam. Daher kommen die Imame mehrheitlich aus dem Ausland und müssen sich erst in der neuen Umgebung zurechtfinden. Der Vertreter der IGGiÖ stellt die Bedeutung einer Ausbildung in Österreich heraus und formuliert in dem Zusammenhang eine weitere Erwartung an Imame, nämlich die Lebenssituation der Menschen zu kennen:

[...] Aber natürlich ist es wichtig, dass die Imame diese Sprache sprechen können, weil SIE sprechen ja in der Moschee, und das meine ich auch, und deswegen auch eine Ausbildung, eine INLÄNDISCHE Ausbildung, eine europäische Ausbildung. [...] #00:50:47-2#

(Z. Sejdini)

Für ihn bedeutet Sprache nicht allein die deutsche Sprache, sondern die Sprache der jungen Generation und der Menschen, die in Österreich wohnen. Das heißt, er formuliert die Erwartung, dass die Imame die Lebenswelt der Menschen nicht nur kennen, sondern auch in ihrer Sprache sprechen können. Nur so kann dann eine Vermittlungsleistung zwischen Religion und der täglichen Lebenssituation der Menschen, wie sie oben bereits beschrieben wurde, gelingen.

Die Belastung der Imame und der damit verbundene Zeitmangel führen aus Sicht von Senad Kusur dazu, dass sie sich nur wenig mit anderen Akteuren in der Gesellschaft vernetzen könnten. Für den Interviewpartner entsteht dadurch ein Dilemma, das vor dem Hintergrund des aktuellen Negativ-Diskurses zusätzlich Kritik aufkommen lasse.

Und dann überrascht es mich auch nicht, und ich habe es auch ähm oft erwähnt, weil oft werden die Imame kritisiert: Diese Menschen integrieren sich schlecht, die beherrschen die Landessprache schlecht, die äh haben, sind nicht sozialisiert und so weiter, und so weiter, und so weiter, aber man hat, man kann auch äh diese Menschen verstehen, also die Menschen KÖNNEN eine Gesellschaft nicht verstehen, in der sie sich nicht beteiligen können. Also, der Alltag und das Leben eines Imams ist nur für die Gemeinde gebunden und es ist eine große Überforderung. Vor allem für Menschen, die Familien haben also die auch Kinder haben. Und das alles nimmt dann Zeit in Anspruch, und dann hat man überhaupt keine Freizeit, kann man nur schlafen. Also mit der Familie, in der Moschee und so weiter. In der Gesellschaft kann man sich dann GAR nicht mehr beteiligen. Und das MUSS man auch in den öffentlichen Debatten also klar und deutlich sagen. #00:47:37-8#

(S. Kusur)

Der Gesprächspartner macht im Interview die Diskrepanz zwischen den öffentlichen Erwartungen und der Kritik und der Lebenssituation der Imame auf. Die zentralen Begriffe sind hier »nicht verstehen« der Gemeindemitglieder und das »nicht beteiligen« an der Gesellschaft. Eine gesellschaftliche Teilhabe sei aber aufgrund der Tätigkeitsstruktur nicht möglich, so Senad Kusur. In den öffentlichen Debatten vermisst er diese Einsicht. Eine Lösung für das Dilemma nennt er jedoch nicht. Er deutet dabei auf eine weitere Erwartung hin, nämlich der gesellschaftlichen Partizipation von Imamen. Diese sieht er von der allgemeinen Öffentlichkeit artikuliert, hat sie aber auch selbst an die Tätigkeit.

Die eingeschränkten Deutschkenntnisse treffen besonders, aber nicht nur, auf die durch die ATİB oder Diyanet entsendeten Imame zu, die sich im Vergleich nur für einen Kurzaufenthalt von fünf Jahren in der Schweiz und in Österreich aufhalten. In meinem Sample verfügte nur ein Imam über muttersprachliche Deutschkenntnisse, drei mit Einschränkungen. Das Problem wird oft erkannt, aber nicht immer wird eine Lösung angegangen.

Ob die Imame in meiner Fallauswahl über ausreichende Kenntnisse der Lebensumstände der Gläubigen verfügen, kann nicht beantwortet werden. Es bedarf dabei einer weiteren Untersuchung und letztlich eines normativen Urteils. Ceylan merkt allerdings an, dass im Hinblick auf die Freitagspredigt »die Themen der Predigt in den meisten Fällen kaum die Lebenswirklichkeit der Gemeinden in Deutschland widerspiegeln« (Ceylan 2010: 33)⁶². Davon kann in gewisser Weise auch auf die Kenntnis der Lebensumstände durch die Imame geschlossen werden. Aus der Innenperspektive ist die mangelnde Kenntnis der Sprache und Lebenssituation allerdings ein Kritikpunkt, wie die vorangegangenen Interviewausschnitte gezeigt haben. Um dem Problem zu begegnen, hat die türkische Religionsbehörde ein Programm lanciert, im Rahmen dessen Interessierte, unterstützt durch ein Stipendium, ein Theologiestudium in der Türkei absolvieren und dann für die Tätigkeit als Imam zurückkehren (N.N., W_ExpInt_04). In der Albanischen Moschee in Zürich hat man ebenfalls das Problem erkannt und eine Lehrerin, die auf Deutsch Islammkunde unterrichtet, eingestellt. Auch wird das Gebet teilweise auf Deutsch übersetzt, wie in der Blauen Moschee in Zürich, dem Islamischen Zentrum Wien und dem ImanZentrum Volketswil.

Folgen haben die mangelnden sprachlichen und sozialen Kenntnisse der Imame nicht nur für die muslimische Öffentlichkeit, sondern auch im Hinblick auf Dialoginitiativen, bei denen selbst engagierte Imame dann nicht am Gespräch teilnehmen können. So habe ich in Wien, wie bereits angesprochen, beobachtet, wie Jugendliche der Moschee bei einem interreligiösen Treffen für den Imam übersetzten, was schließlich aber die Kommunikation sehr behindert hat (W_Prot_06, W_Prot_07). Hier können die Imame und die Moscheen Erwartungen von Dialogbereitschaft und Integrationsfähigkeit nicht gerecht werden und es entsteht ein Legitimitätsproblem, das sich dadurch zeigt, dass von verschiedenen Seiten Kritik laut wird. Imame sollen Mediensprecher sein, integrative Aufgaben übernehmen, im interreligiösen Dialog mitarbeiten und die Moschee nach außen vertreten. Die genannte Stellenausschreibung zeigt, dass sich Moscheevereine diese Erwartungen zu eigen gemacht haben und entsprechende Qualifikationen erwarten (Abb. 39). Die Idee der integrativen Leistung von religiösen Migrantenorganisationen wird hier aufgenommen. Für die Profession des Imams bedeutet dies, dass zum Repertoire der Aufgaben

62 Eine tiefere Analyse hat aber auch er nicht vorgenommen.

aufgrund des Drucks der muslimischen Zielgruppe, aber auch der Gesamtgesellschaft, neue hinzukommen. Die Erwartungen an den Imam beziehen sich dann auf die Moschee als Ganzes, handelt es sich bei ihm doch um die Leistungsrolle, die viele Angebote in der Moschee abdeckt, da er meist der einzige hauptamtlich Tätige ist. Moscheen sind nicht nur Orte des Gebets und sozialer Aktivitäten, sondern auch der Seelsorge, Beratung. Sie können auch ein Ort sein, wo die Lebenssituation der Menschen erkannt und darauf eingegangen wird. In ihnen können sich religiöse Expertise und Anleitung finden lassen und hier kann Übersetzungshilfe und Vermittlung geleistet werden.

5.5.5 Das Verhältnis von Vereinsverfasstheit und religiöser Autorität

Mit Ausnahme der Imame, die über die Diyanet aus der Türkei entsendet werden, sind Imame Angestellte der Vereine und üblicherweise nicht Teil des Vereinsvorstands, übernehmen also eine Leistungsrolle außerhalb der Vereinsstrukturen und -ämter. Die Vereinsverfasstheit bringt daher eine Zweiteilung der internen Struktur in religiöse Autorität (Imam) und administrative Leitung (Vorstand) mit sich. Als Forscherin, die in der Schweiz und in Österreich Kontakt zu Moscheen aufnehmen will, stand ich immer wieder vor der zentralen Frage: Wen schreibe ich an, den Imam oder den Vereinsvorstand? Wer hat wohl das Sagen? Diese Fragen sind nicht ganz einfach zu beantworten und die Antwort kann je nach Moschee unterschiedlich ausfallen. Es lohnt sich daher, die Zweiteilung in eine religiöse und administrative Leitung genauer zu betrachten.

Im Hinblick auf christliche Gemeinden in den USA (*Denominationen*) hat Chaves (1998) diese Dualstruktur untersucht⁶³. Konformitätsdruck im Zusammenhang mit Regulativen führe dazu, dass Religionsgemeinschaften immer mehr Aufgaben übernähmen, die in erster Linie nichts mit Religion im Sinne von Handeln mit Transzendenzbezug zu tun hätten (ebd.: 189). Im Zusammenhang mit christlichen Gemeinden spricht Chaves daher von »Säkularisierungsproblemen« oder »interner Säkularisierung«, die dann auftritt, wenn »Religion« auf »Organisation« trifft. Es werde vermutet, dass dieses Zusammentreffen einen schädlichen

63 Er sieht dieses Vorgehen als geeignetes Mittel, um religiöse Gemeinschaften auf ihre »interne Säkularisierung« hin zu untersuchen. Der Frage nach der internen Säkularisierung soll hier nicht nachgegangen werden, denn dies würde an dieser Stelle zu weit führen. Chaves bezieht sich dabei auf Dobbelaeres Unterscheidung der drei Ebenen der Säkularisierung (gesellschaftlich, organisational, individuell) (Dobbelaere 2004). »Internal secularisation« definiert er als »the declining scope of religious authority's control over the organizational resources within the agency structure. In other words, some of the organizational struggles over agency resources can be seen in terms of a broader process of internal secularization.« (Chaves 1998: 189).

Effekt auf die »religiöse Substanz« habe. Daher rührt auch die Skepsis, religiöse Vergemeinschaftungen als Organisationen zu analysieren (vgl. auch Beckford 1973; Petzke & Tyrell 2012).

Es stellt sich jedoch die Frage, ob Chaves Erkenntnisse so auch auf muslimische Organisationen übertragen werden können. Denn sie setzen voraus, dass die religiösen Führungspersonen den Zugang zur Transzendenz in irgendeiner Form regulieren. Wie aber bereits festgestellt wurde, ist dies bei Imamen nicht der Fall⁶⁴. Bei der Frage nach der Übernahme nicht-religiöser Aufgaben muss allerdings genauer auf die Verteilung von Verantwortlichkeiten in den Moscheen geschaut werden. Grundsätzlich sind die Imame für die religiösen Aufgaben im engeren Sinne zuständig. Die administrativen Aufgaben wie die Unterhaltung der Räumlichkeiten oder die Verwaltung der Spenden übernimmt die Vereinsleitung. In meinem Sample gibt es Imame, die repräsentative, nicht-religiöse Aufgaben übernehmen, andere konzentrieren sie sich auf ihre religiösen Aufgaben. Ansprechpartner nach außen kann einmal der Imam, einmal die Vereinsleitung sein. In der öffentlichen Wahrnehmung werden allerdings – analog zu christlichen Kirchen – Imame meist als Ansprechpartner identifiziert. Das Beispiel des »Empfangs der Imame« der Stadt Zürich zeigt, dass auch für städtischen Verwaltungen die Zuständigkeiten nicht klar sind, daher werden trotz der geliebten Benennung auch Vereinspräsidenten eingeladen.

Nimmt man nun wie von Chaves vorgeschlagen das Verhältnis von religiöser Autorität und administrativer Leitung von Moschee-Organisationen in den Blick, so kann ich für meine Untersuchung zwei Typen unterscheiden: Die Moscheen, in denen der Imam eine starke Leitungsrolle übernimmt, die Aktivitäten organisiert, Kontakt zu Akteuren außerhalb und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft hält, und diejenigen Moscheen, in denen der Vorstand oder der Präsident oder die Präsidentin diese Aufgaben übernimmt. Im Interview beschreibt Senad Kusur den ersten Typus als das, was von der Gemeinde erwartet wird:

Und der Imam ist halt derjenige halt, der den Bedarf decken MUSS, der der die Sachen halt im Blick haben MUSS, und dann in jedem Zeitpunkt also den aktuellen Stand wissen sollte und halt die, die, die äh Sachen koordinieren kann, weil er ist immer der tag/ tag/ äh tagtäglich da ist und die Menschen kennt und als erster etwas spürt, wenn etwas (.) ist was erledigen werden sollte, und dann kann er vermitteln, dann. #00:12:15-4#

(S. Kusur)

64 Wie Beckford ausführt, ist es außerhalb des Christentums eher ungewöhnlich, dass Gläubige sich an eine einzige religiöse Organisation binden, die der religiösen Autorität die Macht geben würde, die religiösen Überzeugungen und das Handeln von Menschen zu sanktionieren (Beckford 2013: 639).

Diese Imame sind eng mit dem Vereinsvorstand verbunden und managen die Moschee. Häufig sind sie, wie z.B. Imam Rexhepi in der Albanischen Moschee in Zürich, schon lange Jahre in ihrer Funktion.

Imam Sheikh Ali Ben Massoud, der zum Erhebungszeitpunkt im ImanZentrum tätig war, lässt sich zum zweiten Typus zählen⁶⁵. Imame wie er fokussieren sich stärker auf die religiösen Aufgaben und auf die Seelsorge. Alle organisatorischen Aufgaben sowie den Kontakt nach außen übernimmt der Vorstand der Moschee. Andere Moscheen fokussieren sich auf ihr muslimisches Klientel, was an den mangelnden Ressourcen liegen kann oder auch eine grundsätzliche Entscheidung ist. Zu diesen zählt die Moschee Gazi Husrev-beg. Zwar kommen hier hin und wieder Gruppen zu Besuch, die Moscheeleitung sucht aber nicht aktiv den Kontakt zur nicht-muslimischen Öffentlichkeit.

»Interne Säkularisierung« findet vor dem Hintergrund vorangegangener Ausführungen in den Moscheen statt in Form seelsorgerischer Leistungen außerhalb der Moschee und der Beteiligung an Dialog- und Integrationsinitiativen. Die damit verbundenen Erwartungen können bei den Imamen aber auch zu Überforderung führen, wie bereits geschildert wurde. Aber auch die Ehrenamtlichen in den Vereinsleitungen haben mit knappen Ressourcen zu kämpfen. So wurde mir wiederholt erzählt, dass es immer wieder die gleichen Menschen seien, die sich engagierten. Eine Lösung für dieses Dilemma wird in der Ausbildung von professionellen Strukturen gesehen. Im Verständnis des Neo-Institutionalismus beschreibt Professionalisierung die Entwicklung einer Profession mit eigenen Standards. Schon heute gibt es auf Dachverbandsebene Mediensprecher und Dialogbeauftragte und auch die Stiftung ImanZentrum Volketswil hat einen Medienbeauftragten. Auch der Sprecher der IGGiÖ Sejdini fordert im Interview eine Professionalisierung in den Moscheen und eine Abkehr von der reinen ehrenamtlichen Arbeit. Man bräuchte Personen, die das Ehrenamt professionell koordinieren und die Moscheen gegenüber der Öffentlichkeit vertreten. Darüber hinaus müssten diese Personen dann für ihre Tätigkeit bezahlt werden. Seine Erwartung äußert er im Interview:

Also, das heißt, wenn ich jetzt eine Moschee habe, und eine professionelle Führung, die IMMER am Freitag da ist, mit der man auch ähm, was weiß ich, Termine äh vereinbaren kann zu einer bestimmten Zeit, und auch eine Rückmeldung bekommt und nicht jetzt nur äh [...] Weil das bringt dann, das habe ich gesagt, das bringt dann wieder, wenn man dann jemanden hat, eine Person, die da ist, dann kommen Schulen zu Besuch, dann kommt das, dann knüpft man Kontakte, dann kann man Förderungen beantragen, ja also, ich mein, das kommt dann. Man muss

65 Anfang 2015 kam es zu einem Wechsel bei den Imamen. Wie die Situation heute ist, kann daher nicht eingeschätzt werden.

aber erst starten. Aber ich glaube, einige Vereine haben schon gestartet, sie haben dann so Medienbeauftragten, für Öffentlichkeitsarbeit, vielleicht Teilzeit, Studierende, die was bekommen und dann/ aber, also ab einer bestimmten Größe geht das nicht mehr nur mit Ehrenamt. #00:33:19-5#

(Z. Sejdini)

Was er erwartet, ist zum einen Präsenz und zum anderen Verlässlichkeit. Das sind für ihn die Mittel, um einen Kontakt nach außen, wie zum Beispiel zu Schulen, gestalten zu können. Ferner nennt er den Aufbau von Netzwerken und auch das Einwerben von Fördermitteln. Als ausführende Person sieht er allerdings nicht den Imam vor, sondern Angestellte, die die Rolle von Medienbeauftragten und PR-Vertretern übernehmen sollen. Wie in der Analyse des Tags der offenen Moschee deutlich wurde, führt der gesellschaftliche Druck zur Öffnung der Moscheen, zur Ausbildung der Profession von PR-Sprechern in den Moscheen, Menschen die sich um die Kontakte zur Öffentlichkeit der Gesamtgesellschaft kümmern⁶⁶.

Aber auch die muslimische Öffentlichkeit erwartet mehr Professionalität im alltagssprachlichen Sinne, was sich besonders auf die Bildungsangebote in den Moscheen bezieht (siehe Kap. 5.3) und mit dem Generationenwandel in Moscheen einhergeht. Diese Form der Professionalisierung ist Teil einer Ausdifferenzierung von Professionen und Leistungsrollen in den Moscheen und fördert gleichzeitig die Entstehung einer Dualstruktur von religiöser und administrativer Autorität.

Im Hinblick auf die Einflussfaktoren auf das Handeln in Moscheen kann daher zusammengefasst werden, dass zwar die Vereinsverfasstheit als Regulative Einfluss auf die Verteilung der Zuständigkeiten in einer Moschee nimmt und damit auch auf die Ausdifferenzierung von Leistungsrollen, jedoch erfolgt dies nicht losgelöst von religiösen Konzepten bzgl. der Bedeutung religiöser Führungspersonen. Glaubensgrundsätze von institutioneller Heilsvermittlung wirken sich auf die Strukturen und Rollen in Religionsgemeinschaften aus.

Neben der verbreiteten Vereinsverfasstheit ist die IGGiÖ in Österreich öffentlich-rechtlich anerkannt, was eine weitere Regulative darstellt, auf die ich im Folgenden eingehen werden.

5.5.6 Öffentlich-rechtliche Anerkennung in Österreich und lokale Moscheen

Die Ausgangslage des Forschungsprojektes war, Aktivitäten von Moscheen in der Schweiz und in Österreich zu erheben und zu untersuchen, inwiefern das Handeln in den Moscheen im Rahmen dieser Aktivitäten durch bestimmte Rahmenbedingungen beeinflusst wird. Der Vergleich von Moscheen in den beiden Ländern

66 Darüber hinaus möchte auch der Staat Ansprechpersonen, was wiederum zur Ausbildung von Dachverbänden führte (vgl. Rosenow-Williams 2012).

begründete sich in der Annahme, dass sich die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich auch auf die einzelnen Moscheen und ihre Möglichkeiten auswirken würde. Aus den von mir gemachten Beobachtungen kann dies jedoch nicht in vollem Umfang bestätigt werden. Die Funktion der IGGiÖ zeigte sich vor allem als Repräsentantin gegenüber der nicht-muslimischen Öffentlichkeit und dem Staat sowie als Organisatorin des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Diese beiden Aufgaben stellen die beiden Phänomene dar, die sich in meiner Untersuchung am markantesten gezeigt haben.

Auf Ebene der Moscheen zeigten sich in den Fällen in Wien keine Auswirkungen, die auf die Anerkennung zurückzuführen wären. Lediglich das Islamische Zentrum Wien als einzige repräsentative Moschee im Stadtgebiet wurde von der IGGiÖ als Plattform genutzt, sich im Rahmen des Tags der offenen Moschee als Repräsentantin zu inszenieren und Legitimität zu gewinnen, wie in Kapitel 5.4 gezeigt werden konnte.

Neben der Repräsentation der muslimischen Bürgerinnen und Bürger in Österreich ist die zweite wichtige Aufgabe der IGGiÖ und die Wirkung der Anerkennung nach dem Islamgesetz (IslamG)⁶⁷ die Organisation des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Die Tatsache, dass es flächendeckenden islamischen Religionsunterricht gibt, ist ein zentraler Unterschied zum Nachbarland Schweiz. Die Bildungsangebote in den Moscheen unterscheiden sich jedoch kaum. Religions- und Koranunterricht wird auch in Österreich als essentielles Angebot von Moscheen gesehen, welches komplementär zum schulischen islamischen Religionsunterricht ist (siehe Kap. 5.3).

Nach Deephouse & Suchman wird Legitimität zwar von Seiten der Politik verliehen, was hier durch die rechtliche Gleichstellung der IGGiÖ mit den großen Kirchen aufgrund der Anerkennung erfolgte (Deephouse & Suchman 2008: 55f.). Die damit verliehene Legitimität durch Isomorphie zieht jedoch keine Legitimität in der Gesamtgesellschaft und Teilen der Politik nach sich. Der Diskurs über Islam und muslimische Gläubige ist in Österreich, gleich wie in der Schweiz, stark negativ behaftet. Die Legitimität der IGGiÖ gegenüber dem Staat, welche ihr durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung verliehen wird, schlägt sich weitgehend nicht auf die Moscheen durch. Sie kämpfen darüber hinaus mit jeweils ähnlichen Problemen wie dem Mangel an Engagierten, Raum- oder Finanznot.

Im Ländervergleich spielten staatliche Regulierung und Struktur eine Rolle, wenn es darum ging, auf welcher staatlichen Ebene Zuständigkeiten verortet sind.

67 Aus der Novellierung des Islamgesetzes Anfang 2015 können sich weitere Auswirkungen auf die Moscheen ergeben, die bis dato noch nicht vollständig abgeschätzt werden können bzw. nicht in meinen Erhebungszeitraum fallen.

Die kantonale Struktur der Schweiz hat zur Folge, dass Dachverbände am meisten auf kantonaler Ebene erreichen können. In Österreich ist die IGGiÖ auf der Bundesebene angesiedelt. Ein Vergleich von Nationalstaaten kann also sinnvoll sein, wenn es um spezifische Regulative geht. In meinen Analysen haben sich aber vor allem gesellschaftliche Mythen, Diskurse und religiös-kulturelle Deutungsmuster, die nicht an nationalstaatliche Grenzen gebunden sind, als wichtige Einflussfaktoren auf das Handeln in Moscheen gezeigt. Dies verdeutlicht, dass es Phänomene und gesellschaftliche Entwicklungen gibt, die die nationalstaatlichen Grenzen überschreiten. Ein »methodologischer Nationalismus« (Glick Schiller 2010; Wimmer & Glick Schiller 2002) ist deshalb nicht zielführend. Daher war es in der Arbeit wichtig, mehr auf Gemeinsamkeiten als auf Unterschiede zu achten, da die Moscheen in ähnliche gesellschaftliche Gefüge und Entwicklungen eingebunden sind.

6 Zusammenfassung – Reflexion – Ausblick

In meiner Arbeit habe ich Moscheen in der Schweiz und in Österreich als Orte untersucht, die durch Handeln konstruiert und reproduziert werden. Dabei bin ich auf Grundlage neo-institutionalistischer Konzepte davon ausgegangen, dass das Handeln durch gesellschaftliche, politische und rechtliche Rahmenbedingungen sowie durch die Umwelt der Moscheen, das organisationale Feld, beeinflusst wird. Im Zentrum meiner qualitativen Studie stand das alltägliche Handeln in den Moscheen. Hier habe ich beispielhaft die Aktivitäten Gebet, Bildungsangebote und öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen sowie Strukturmerkmale untersucht. Dabei habe ich mich in Wien und Zürich auf je drei Moscheen konzentriert, die von ihrem ethnischen und ideologischen Profil her qualitativ repräsentativ sind, das heißt, die für die jeweiligen Länder typisch sind, und mit multiethnischen Moscheen kontrastiert¹. Im Laufe der teilnehmenden Beobachtung sowie durch die zahlreichen Interviews hat sich die Annahme bestätigt, dass Moscheen in der Schweiz und in Österreich multifunktionale Räume sind. Sie sind nicht nur Orte religiöser, sondern auch sozialer Praxis (vgl. Beilschmidt 2015; Suder 2015; C. Monnot 2013; Halm & Sauer 2012; Halm et al. 2012; Bartels & De Jong 2007; Orniß 2006; Lemmen 2003; Kraft 2002). Moscheen sind mit vielfältigen Erwartungen konfrontiert, so dass sie sich in einem Balanceakt befinden, den Erwartungen gerecht zu werden und dadurch ihre eigene Legitimität aufrechtzuerhalten. Diese Erwartungen sind selbst im Wandel und bedingen Wandel in den Moscheen (vgl. Pries 2010: 39).

Im Folgenden reflektiere ich zunächst den Forschungsprozess sowie den theoretischen Rahmen der Arbeit. Dann komme ich auf die zentrale Fragestellung zurück, nämlich was eine Moschee durch das Handeln in ihr ausmacht. Dabei analysiere ich die zentralen Aktivitäten als konstituierende Praxen auf ihre Bedeutung für das Wesen einer Moschee hin. An dieser Stelle werden die formulierten

1 In meinem Sample wurde die Dichotomie aus ethnisch-nationaler und multiethnischer Moschee berücksichtigt. Sonderformen wie die Moscheen des Verbands der Islamischen Kulturzentren, welche aus der Sufitradition entstanden sind, wurden nicht berücksichtigt. Hier wäre weitere Forschung notwendig, um zu erfahren, welche Bedeutung diese mystischen Bewegungen und ihre Moscheen haben und wie sich diese im Laufe der Zeit gewandelt haben.

Annahmen aus Kapitel 3 wieder aufgegriffen und dabei speziell Entwicklungen und Herausforderungen für die Moscheen thematisiert. Zudem enthält dieses Fazit Implikationen für Forschung und Praxis, die sich aus den Erkenntnissen ergeben haben.

6.1 Reflexion des Forschungsprozesses und der theoretischen Grundlagen

Organisationsforschung kann sowohl mit qualitativen als auch quantitativen Methoden durchgeführt werden (vgl. Kühl et al. 2009), wobei in den neo-institutionalistischen Studien die statistischen Methoden dominieren (vgl. Hasse & Krücken 2005: 33; Walgenbach & R.E. Meyer 2008: 179). Gerade aber die Frage nach Erwartungen und Deutungsmustern verlangt nach einer qualitativen Vorgehensweise und die Verbindung der beiden Ansätze Neo-Institutionalismus und Wissenssoziologie hat sich nicht nur als durchführbar, sondern auch als fruchtbar erwiesen. Moscheen sind multidimensional gegenüber verschiedenen Publikumserwartungen eingebunden und dies kann nur explorativ mit qualitativen Mitteln erschlossen werden, eben indem auf das Handeln in den Moscheen geschaut wird.

Der Ländervergleich war vor allem auf der Makroebene aufschlussreich, speziell für die Frage, wie die jeweiligen Governancestrukturen der Verwaltung und Unterstützung von Religionsgemeinschaften Einfluss auf Moscheen nehmen. Hier haben sich zwischen den Ländern Unterschiede gezeigt. Auf der Mesoebene und vor allem auf der Mikroebene spielten eher Gemeinsamkeiten eine Rolle. Wenn Unterschiede zutage traten, hatten diese in erster Linie mit den mitgebrachten und institutionalisierten Traditionen zu tun und nicht mit bestimmten länderspezifischen Merkmalen. Der Kritik, die Glick Schiller (2010) an einem methodischen Nationalismus übt, kann daher größtenteils zugestimmt werden. Denn es ist in der Tat so, dass viele Beobachtungen nicht auf ein Land Schweiz oder Österreich reduziert werden können, sondern über Ländergrenzen hinweg verallgemeinerbar sind.

Der theoretische Zugang, Moscheen als Konstrukte zu analysieren, die sich aus Handeln und Sprache konstituieren, hat sich daher als fruchtbarer Ausgangspunkt für Erhebung und Analysen ergeben. Damit wird das Handeln als Ausdruck geteilter Sinnstrukturen gesehen, die jedoch nicht fix sind, sondern ständig reproduziert werden müssen und sich im Zuge der Reproduktion wandeln. Die theoretischen Grundlagen der Wissenssoziologie und Ethnomethodologie haben gleichzeitig die Basis für die methodische Herangehensweise gebildet. Die Mittel qualitativer Sozialforschung haben mit der Beobachtung des Handelns und der Ebene der Sprache in den Interviews jene Forschungsebenen zum Thema. Der

Fokus meiner Arbeit auf Handeln hat sich als fruchtbar erwiesen und reiht sich in neuere Forschungen zu materieller Religion ein (vgl. Bräunlein 2016). Die Erforschung praktischer Religiosität, der Rolle von Objekten und Ritualen und der Deutungsmuster der Gläubigen lässt es zu, religiöse Gemeinschaften umfassend und multidimensional zu beschreiben.

Der Vorteil eines organisationssoziologischen Zugangs liegt darin, dass gerade nicht mit den gängigen Theorien von Integration gearbeitet wird, welche vielfach normativ belastet sind, gerade wenn es um Musliminnen und Muslime geht. Ein Blick auf organisationales Handeln trägt zur Versachlichung bei und stellt nicht in erster Linie das Besondere von religiösen Organisationen in den Vordergrund, sondern ihren Alltag. Der Ansatz stellt Moscheen mit anderen Organisationen auf eine Ebene, was gleichzeitig der Kritikpunkt an diesem Zugang ist, vernachlässigt er doch die vermeintliche Besonderheit des »Religiösen« vor anderen Phänomenen. Allerdings wurde durch den Einbezug einer religionswissenschaftlichen Perspektive der handlungsleitenden Relevanz religiöser Konzepte Rechnung getragen und damit die religiösen Eigenheiten von Religionsgemeinschaften berücksichtigt. Vielmehr erlauben Religionswissenschaft und Soziologie kombiniert miteinander eine multidimensionale Betrachtung religiöser Gemeinschaften. Es wäre daher erstrebenswert, religiöse Organisationen stärker in den Fokus organisationssoziologischer und religionswissenschaftlicher Forschung zu rücken, denn gerade wenn es um Handeln geht, hat sich gezeigt, wie fruchtbar es ist, religiöse Konzepte als Institutionen mitzudenken und Handeln mit soziologischen Konzepten zu erklären.

Bezüglich der empirischen Erforschung von Institutionen wurde deutlich, dass die Übersetzung des eher starren Institutionenbegriffs in »Ideen« (Czarniawska & Joerges 1996) und »Erwartungen« (Hasse & Krücken 2005; Pries 2010) hilfreich ist. Dadurch konnte der Wandlungsfähigkeit von Einflussfaktoren entsprochen werden. In dieser Hinsicht sind Moscheen als Organisationen, die ja durch ihr Handeln konstituiert werden, nicht statisch, sondern immer einem Wandlungsprozess unterworfen.

Die Organisation sorgt jedoch auch für die Verstetigung religiöser Praxis und die Kontinuität der religiösen Gemeinschaft. Daher ist es wichtig, dass institutionelle Formen ausgebildet werden, die der Ausbildung von Religion dienen und zu ihrem Schutz beitragen (vgl. Krech et al. 2013: 54). Doch auch auf der Ebene lokaler Religionsgemeinschaften braucht es Absicherung und Verstetigung, um ihre Existenz zu sichern. Dies hat sich besonders für die kontinuierliche Durchführung des Gebets als bedeutsam gezeigt.

Allerdings wurde auch deutlich, dass religiöse Organisationen keineswegs immer rational handeln und bestimmte Bereiche wie Außendarstellung und interne Strukturen und internes Handeln entkoppelt werden, um sowohl den Mitgliedererwartungen als auch den äußeren Einflüssen gerecht zu werden (vgl. Brunson

1989). Der theoretische Rahmen des Neo-Institutionalismus hilft dabei, die Erkenntnisse einzuordnen und zuzuspitzen. Gerade das Konzept der Legitimität hat sich in den vorangegangenen Analysen als besonders dienlich gezeigt, hilft es doch, Institutionen und Erwartungen greifbarer zu machen (vgl. auch Rückamp & Limacher 2016). Für die Operationalisierung der Konzepte war es sinnvoll, den Fokus von einer bestimmten Form von Institution hin zu den verschiedenen Quellen von Legitimität, den Publikumsrollen, zu verlagern. Dabei schließe ich mich Pries an, der darauf hinweist, »dass sich diese Organisationen in aller Regel in einem sehr komplexen Umfeld bewegen, in dem sie sich gegenüber vielfältigen Anspruchs- und Erwartungsgruppen legitimieren müssen« (Pries 2010: 39). Und auch DiMaggio kommt zu der Einschätzung, dass der äußere Druck, Konformität mit den Standards für Legitimität herzustellen, für religiöse Organisationen erheblich sein kann (DiMaggio 1998: 14). Nur wenn der Druck, der sich aus den Erwartungen ergibt, berücksichtigt wird, kann Handeln in religiösen Organisationen multidimensional und ganzheitlich erklärt werden. Die Analysen der Angebote haben daher verdeutlicht, dass es hilfreich ist, zwischen den verschiedenen Publikumsrollen der Moscheen, die als Erwartungsgruppen agieren, zu unterscheiden. So konnte ich zeigen, wie ihnen gegenüber jeweils versucht wird, Legitimität zu erlangen. Die Unterscheidung von drei unterschiedlichen Formen von Institutionen und den damit verbundenen Formen von Legitimität war in dieser Hinsicht hilfreich (vgl. Scott 2014). Institutionelle Einflüsse wirken 1. in Form von Zwang durch die Konformität mit staatlichen Regulativen, 2. durch das Befolgen von Normen (internalisierte geteilte Leitbilder und Vorstellungen) und 3. auf die implizite Ebene gesellschaftlicher Erwartungen und Einstellungen (kulturell-kognitive Dimension). Als wichtigste Erwartungsgruppen konnten im Anschluss daran identifiziert werden: die Öffentlichkeit der muslimischen Gläubigen, den Kunden und Mitglieder der Moscheen, die Gesamtgesellschaft, deren Erwartungen durch die Medien wiedergegeben und reproduziert werden, und schließlich der Staat in Gestalt seiner Regulative wie dem Vereinsrecht und den Regelungen zum Verhältnis von Staat und Religion. Wie im Theorieteil dieser Arbeit eingehend erläutert, sind diese Ebenen nicht immer klar voneinander zu trennen und *einer* Publikumsrolle oder *einer* Erwartungsgruppe zuzuordnen. Dies hat sich auch in der Empirie erhärtet. Am klarsten zu umreißen ist – wenn überhaupt – die regulative Dimension. Religiöse Vorschriften können einerseits auf der normativen Ebene verortet werden, wenn sie für die Gläubigen explizierbar sind, andererseits auf der kulturell-kognitiven Ebene, auf der die impliziten handlungsweisenden Konventionen angesiedelt sind. Religion und Kultur sind dann nicht voneinander zu trennen, wie dies besonders am Beispiel weiblicher Gebetspraxis in den Moscheen deutlich wurde (Kap. 5.2). Religion ist daher nicht als etwas von Kultur Losgelöstes zu sehen, sondern vielmehr ein Teil von ihr, wie dies auch McCutcheon definiert:

Culture (...) is the larger category into which religious practices and beliefs fall when they are correctly understood as being no different in origin or implication from other social authorizing practices. (McCutcheon 2000: 175)

Es ist daher wenig sinnvoll, religiöse Vorgaben als eine klar abzugrenzende »Institution« zu kategorisieren. Vielmehr sind es die unterschiedlichen Publikumsrollen einer Moschee, die mehr oder weniger institutionalisierte Erwartungen an die Moscheen richten, welche sich aus den konjunktiven Erfahrungsräumen speisen. Religiöse Vorgaben können dabei eine Rolle spielen, sind aber als Teil des konjunktiven Erfahrungsraumes, sprich der Kultur, zu beschreiben. Der konjunktive Erfahrungsraum wurde dabei in dieser Arbeit als Ort geteilter impliziter Sinnstrukturen verstanden (vgl. Kap. 2 und Mannheim 1964).

Auch im Falle der muslimischen Erwartungsgruppe hat sich gezeigt, dass sich die verschiedenen Publikumsrollen nicht immer klar voneinander trennen lassen, denn Musliminnen und Muslime sind ein Teil der Gesamtgesellschaft. Bei der Analyse des Religionsunterrichts wurde deutlich, dass hier Themen aus dem öffentlichen Diskurs oder auch durch die öffentlichen Schulen beeinflusste Ideen von Unterrichtsformen von den Schülerinnen und Schülern mitgebracht werden. Auch sind Musliminnen und Muslime nicht ausgenommen von gesamtgesellschaftlichen Trends wie der De-Institutionalisierung religiöser Praxis.

Der Blick auf das lokale Umfeld der Moscheevereine, wie Knott dies für die Untersuchung religiöser Gemeinschaften vorschlägt (Knott 2000), hat sich im Hinblick auf die Weiterverbreitung von Ideen (Czarniawska & Joerges 1996) als besonders anschlussfähig gezeigt. In dem Zusammenhang konnte beobachtet werden, wie Nachahmung durch den Austausch von Ideen stattfindet und diese Ideen in den lokalen Kontext einer Moschee-Organisation übersetzt werden. Das lokale Umfeld bildet einen Orientierungsrahmen für die Moscheen, zu dem darüber hinaus weitere Organisationen im organisationalen Feld gehören wie andere Moscheen, Religionsgemeinschaften oder Nichtregierungsorganisationen. In diesem multidimensionalen Zusammenspiel von Erwartungen versuchen die Moscheen mit ihrem Handeln, Legitimität zu gewinnen und zu erhalten. Dies hat sich durch die gesamte Analyse hindurchgezogen. Dabei bin ich auf verschiedene Strukturähnlichkeiten gestoßen, die als Isomorphien aufgrund von Zwang, normativem Druck (Professionalisierung) und Nachahmung aufgrund von Unsicherheit erklärt werden konnten. Besonders relevant wurde die Ausbildung von Professionen im Bereich der Leistungsrollen in Moscheen, wie beobachtet bei Moscheeführer*innen, Medienbeauftragten, Lehrkräften und auch Imamen. Unsicherheit hinsichtlich der Erwartungen verschiedener Zielgruppen als Grund für Nachahmung anderer Organisationen im organisationalen Feld spielte ebenfalls eine wichtige Rolle, vor allem wenn es um die gesamtgesellschaftlichen Erwartungen ging. Unsicherheit war an vielen Stellen in meiner Untersuchung eine

plausible Erklärung für Nachahmung. Allerdings muss auch angemerkt werden, dass es sich dabei eigentlich um eine menschliche Eigenschaft handelt, die eher unscharf erscheint (Czarniawska & Joerges 1996: 38). Czarniawska & Joerges schlagen deshalb auch vor, von Ideen zu sprechen, die sich verbreiten und institutionellen Charakter gewinnen. Sie werden dann in den jeweils eigenen Kontext der Organisationen übersetzt und angepasst. Diese Herangehensweise an das Problem der Ähnlichkeit von Organisationen hat sich besonders bei der Analyse des Tags der offenen Moschee als fruchtbar gezeigt, da sie Formen der Modifikation und Adaption in den Fokus nimmt. Schließlich konnte ich Strukturähnlichkeiten in den Moscheen aufgrund von Regulativen beobachten, vor allem was die Vereinsstruktur, aber auch was Repräsentationsaufgaben und Erwartungen nach interreligiöser Vernetzung betrifft.

6.2 Aktivitäten als konstitutive Praxen

In der Konzeption Löws verstehe ich Räume als »institutionalisierte Figurationen auf symbolischer und (...) materieller Basis, die das soziale Leben formen und die im kulturellen Prozess hervorgebracht werden« (Löw 2004: 46). Gerade am Raum Moschee lässt sich mit Löws Definition wunderbar zeigen, dass sie ein Produkt eines kulturellen Prozesses und nicht beschränkt auf einen physischen Ort ist. Sie kann auch zu Festen auf Turnhallen ausgeweitet oder in ihrer kleinsten Form auf einen Teppich reduziert werden. Das Gebäude der Moschee ist nicht »heilig« in dem Sinne, dass es als physischer Ort geweiht wäre. Betrachtet man das *Gebet*, welches allen Praktiken voran diejenige ist, die eine Moschee am stärksten prägt, so begründet sich mit Löws Raumverständnis auch die Flexibilität des Umgangs mit dem Raum Moschee: Nicht in erster Linie der physische Raum ist ausschlaggebend, sondern die rituellen Voraussetzungen und die Gemeinschaft sind für das gemeinsame Gebet notwendig. Eine Moschee und die Gemeinschaft der Gläubigen im Gebet kann deshalb überall sein², entsprechend dem überlieferten Ausspruch des Propheten Mohammed: »Die ganze Welt ist eine Moschee«. Die Beliebtheit repräsentativer Moscheebauten wie das des Islamischen Zentrums Wien und des ImanZentrums Volketswil deuten allerdings auch auf die Relevanz der Physis des Gebäudes hin.

Obschon das Gebet so bedeutend ist, liegen für die Schweiz und Österreich bislang keine Arbeiten dazu vor. Daher musste ich hier explorativ vorgehen. In meinen Analysen hat sich gezeigt, dass es Faktoren gibt, die das gemeinsame

2 Die Künstlerin Azra Aksamija interpretiert mit ihrer »Nomadic Mosque« die aus ihrer Sicht kleinste Form der Moschee. Vgl. auch [http://www.mit.edu/~azra/Nomadic Mosque.htm](http://www.mit.edu/~azra/Nomadic_Mosque.htm), zuletzt geprüft 08.01.2018.

Gebet beeinflussen, obwohl der Ablauf des Gebetes weitgehend einheitlich und standardisiert ist. Diese sind neben den religiösen Vorgaben, die sich von Rechtsschule zu Rechtsschule (marginal) unterscheiden, vor allem mitgebrachte Traditionen, räumliche und geographische Faktoren bezüglich Lage und Ausstattung der Moscheen sowie nationale Feiertagsregelungen. Während ich bei den Männern eine sehr pragmatische Herangehensweise beobachten konnte, die vor allem auf die Pflichterfüllung ausgerichtet ist, spielen bei den Frauen stärker tradierte Verhaltensmuster und räumliche Faktoren eine Rolle dafür, ob sie die Moschee für das Gebet aufsuchen. Diese Faktoren werden allerdings mit dem Generationenwechsel und durch das Aufeinandertreffen von Frauen aus unterschiedlichen Herkunftsländern zunehmend in Frage gestellt. Als Kristallisationspunkt dieses Aushandlungsprozesses haben sich die multiethnischen Moscheen gezeigt, in denen der Umgang mit der Geschlechtertrennung erst noch verhandelt werden muss. Dies verdeutlicht beispielhaft, dass die institutionalisierte Praxis des Gebets keine unveränderliche soziale Tatsache ist. Religiöse Praxis wird durch ihre Ausübung reproduziert und dabei auch verändert. Ganz im Sinne einer »travel of ideas« (Czarniawska & Joerges 1996) werden die Ideen von religiöser Praxis in den neuen Kontext der Moschee in der Schweiz oder in Österreich übersetzt und adaptiert. Dies führt zu einer Weiterentwicklung der Idee des gemeinsamen Gebets³. Hilfreich ist hier die relative Flexibilität islamischer Vorgaben. Zudem hat sich das Gebet als Akt der Reproduktion religiöser Gemeinschaft in der Fremde dargestellt.

Eine weiterer maßgeblicher Einflussfaktor zeigt sich in den nach wie vor weitgehend an ethnischen oder ideologischen Grenzen ausgerichteten Moscheen am Freitagsgebet: Da es aus zeitlichen Gründen notwendig ist, die nächstgelegene Moschee aufzusuchen, werden ethnische Moscheen dann regelmäßig zu multiethnischen Moscheen. Hierin widerspiegelt sich die Situation der Musliminnen und Muslime in der Schweiz und in Österreich: Als Angehörige einer religiösen Minderheit finden sie sich selbst in einer von kultureller Diversität geprägten religiösen Gemeinschaft wieder. Einige Moscheen reagieren darauf mit einer Anpassung der Predigtsprache auf Deutsch. Allerdings treten oft beim wichtigsten Gebet der Woche die soziale Funktion des Moscheebesuchs und die Funktion der Moschee als Ort religiöser Unterweisung hinter der Pflichterfüllung zurück. Diese werden in das Wochenende verlagert.

Neben dem Gebet habe ich als weitere wichtige Aktivität der Moscheen die *Bildungsangebote* untersucht. Der Koran- und Religionsunterricht für Kinder und

3 Als vieldiskutiertes Ereignis muss in diesem Zusammenhang die neue Ibn-Rusht-Göthe-Moschee in Berlin genannt werden, in der Männer und Frauen nebeneinander das Gebet praktizieren und Frauen auch Vorbeterinnen für Männer sein können.

Jugendliche zählt zu den zentralen Angeboten, die in allen von mir besuchten Moscheen bereitgestellt werden. Für Erwachsene bestehen ebenfalls Angebote, wobei diese meist nach Geschlechtern getrennt organisiert und durchgeführt werden. Zudem gibt es Kurse, die über religiöse Themen hinausgehen und praktische, gesellschaftliche und integrationsrelevante Themen abdecken.

Wie ich zeigen konnte, gibt es eine Tradition der Verbindung von Moscheen und Bildungsangeboten. Ihre besondere Bedeutung erschließt sich jedoch nur, wenn man den Kontext von Musliminnen und Muslimen als Angehörige einer religiösen Minderheit berücksichtigt. Was verändert sich durch die Migration in ein nicht mehrheitlich muslimisch geprägtes Land?

In a Muslim society there are places to pray, food is supposed to be halal, and the calendar is in accord with religious celebrations (even in secular Turkey and Tunisia). This does not of course mean that people are regular mosque-goers, but it does mean that religious practice, casual or regular, is embedded in social authority and does not need to be elaborated upon and justified by the believer. Islam is part of the landscape. (Roy 2004: 152)

Eine Funktion von Religions- und Koranunterricht in der Moschee ist daran anschließend die, dass hier die Voraussetzungen für religiöse Praxis sowie religiös begründete Werte und Normen gelehrt werden, weil sie nicht mehr gesellschaftlich oder in der Familie vermittelt werden. Religiöse Bildung wird von A.-K. Nagel sogar als »Hauptantrieb für die Institutionalisierung religiöser Migrantengemeinden« gesehen, die von dem Wunsch getragen wird, »den Kindern ein ›authentisches‹ Bild ihrer Herkunftskultur zu vermitteln« (A.-K. Nagel 2012a: 27). Moscheen werden dadurch zu Orten religiöser und kultureller Sozialisation. Der Koran und die Sunna zeigen sich dabei als über-kulturelle Richtschnur, auf Grundlage derer Entscheidungskompetenz ausgebildet werden kann.

Der öffentliche negative Islam-Diskurs hat Auswirkungen auf die religiöse Sozialisation der muslimischen Kinder und Jugendlichen und kann zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Islam führen. Von ihnen wird religiöse Expertise verlangt und bislang implizite Überzeugungen und Verhaltensweisen müssen expliziert werden. So fungieren alltägliche Situationen, in denen Musliminnen und Muslime auf ihren Glauben angesprochen werden, als »Krisenexperimente« im Sinne von Garfinkel (1973), durch die eine Explikation von Selbstverständlichem erfolgt bzw. erzwungen wird. Diese Situationen können in den Moscheen im Rahmen des Unterrichts diskutiert und aufgefangen werden, was ich zwar nicht in allen, aber in der Mehrheit der Moscheen in meinem Sample beobachten konnte.

Daraus folgt die zweite Funktion des Religionsunterrichts, nämlich seine Vermittlerfunktion. Es findet eine Vermittlung zwischen den Eltern und den Kindern

statt, wenn es um die Fragen nach dem »richtigen Leben« in der Aufnahmegesellschaft geht. Es wird zwischen den Kindern und der Gesamtgesellschaft vermittelt in dem Sinne, dass Themen aus dem öffentlichen Diskurs aufgegriffen und eine Übersetzungshilfe geleistet wird. Diese Funktion beruht auf den Erwartungen verschiedener Öffentlichkeiten: Sie ist ein Eigenanspruch, der sich aus der Tradition von Moscheen als Bildungseinrichtungen ergibt, und sie wird von der muslimischen Öffentlichkeit erwartet, um den Kindern die Möglichkeit religiöser Bildung zu geben. Sie ist auch eine Erwartung der Gesamtgesellschaft, nämlich wenn es um die integrationsrelevante Bildung und Extremismusprävention geht.

Aufgrund der Eigenverantwortlichkeit der Gläubigen vor Gott müssen sie sich selbst in ihrem Glauben bemühen, wofür die Moschee ihnen die Voraussetzungen vermittelt in dem Sinne, dass sie dort lernen können, was richtig und was falsch ist. Weshalb gerade dieses »richtig und falsch« so bedeutsam ist, obwohl dem Islam eine gewisse »Ambiguitätstoleranz« (Bauer 2011) attestiert wird, kann auf ein Bedürfnis nach Orthopraxie zurückgeführt werden, die aus der Minderheitenrolle herrührt. Naheliegender wäre, dass die Migrationssituation oder auch ein bestimmtes Klientel ein gewisses Rezeptwissen verlangt. Schiffauer vermutet dahinter ein Bedürfnis, die Kinder vor den Gefahren, die in der Mehrheitsgesellschaft lauern, zu bewahren. In der Folge wurden die Moscheen für die erste Generation zu einer Ersatzheimat und in dieser Situation bildete sich eine Religiosität heraus, »die zu Ritualismus und Regelfetischismus tendiert« (Schiffauer 2009: 228). Mit dem Generationenwandel dürften hier jedoch Veränderungen eintreten, die sich in meinen Interviews in einer Erwartung einer dem Schulunterricht angepassten Didaktik zeigte. Auch sprachliche Anpassungen sind notwendig, da die zweite und dritte Generation der Moscheebesucherinnen und -besucher in der deutschen Sprache sozialisiert sind. Der von mir festgestellte normativ Isomorphismus durch die Professionalisierung von Religionslehrerinnen mit einheitlichen Standards und Lehrmaterial werte ich als eine Reaktion darauf.

Als dritte Aktivität habe ich am Beispiel des Tags der offenen Moschee *öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen* untersucht. Sie konnten vor allem als Strategien identifiziert werden, auf den Islamdiskurs zu reagieren und damit Legitimität (wieder) herzustellen. Das erklärte Ziel ist es, Informationen über den Islam aus erster Hand und ungefiltert weiterzugeben und damit auf die als falsch empfundenen medialen Berichte zu reagieren. Themen, anhand derer Legitimität nach außen abgearbeitet wird, sind: die Rolle der Frau, die Verslossenheit/Offenheit muslimischer Gemeinden und die Inkompatibilität des Islams mit westlichen Demokratien. Mit den Mitteln der Transparenz und Information wird versucht, dem gesellschaftlichen Mythos der »unproblematischen« Religion zu entsprechen. Das Islambild, das dabei konstruiert und reproduziert wird, orientiert sich an den von Musliminnen und Muslimen so wahrgenommenen Inhalten des Diskurses als Erwartungserwartung. Der Fokus auf Informationsweitergabe aufgrund als

falsch empfundener Informationen hat wiederum zur Folge, dass Expertinnen und Experten notwendig werden. Denn auch von muslimischer Seite soll keine falsche Information weitergegeben werden. Dies setzt allerdings voraus, dass es so etwas wie ein »richtiges« Islambild gibt, was wiederum einem dualistischen Bild und einem ganzheitlichen und handlungsleitenden Verständnis des Islam folgt. Dadurch wird aber die Anwesenheit von normalen Gläubigen und Mitgliedern nicht mehr notwendig oder ist dem Ziel gar abträglich. Eine Entkoppelung von Mitgliederinteressen und repräsentativen Aktivitäten ist zu beobachten. Es bilden sich Professionen wie Moscheeführerinnen und -führer aus und die Moscheeführungen werden standardisiert. Dadurch werden sich die Moscheen im organisationalen Feld ähnlich (normativer Isomorphismus).

Letztlich zeigt sich am Tag der offenen Moschee aber eher das Krisenmanagement der Moscheen im Angesicht eines bestimmten öffentlichen Diskurses, indem ein genau umrissenes, gefiltertes Bild des Islam präsentiert wird, als dass die Besucherinnen und Besucher an diesem Tag Menschen muslimischen Glaubens in der Schweiz und in Österreich kennenlernen könnten. Dass der Tag so gänzlich von dem eigentlichen Tagesgeschäft in der Moschee abgekoppelt ist, der Kontaktort aber die Moschee ist, deutet auf einen potentiellen Konflikt her hin, wenn es um die Vereinbarkeit von internen und externen Erwartungen geht. Durch die Entkoppelung von Strategien der Legitimation gegenüber verschiedenen Publikumserwartungen, von Mitglieder- und Einflusslogik, wird versucht, diesem Konflikt vorzubeugen. Die Kernfunktionen – allen voran das Gebet – werden aufrechterhalten und damit die Legitimität gegenüber den muslimischen Besucherinnen und Besuchern gewährleistet. Gleichzeitig werden sie jedoch von dem Event ausgeschlossen, da erwartet wird, dass durch ihre Anzahl die Teilnehmenden an der Führung verschreckt werden könnten. Die Moscheeführungen erscheinen damit jedoch als Inszenierungen, als künstliche Situationen, die nur wenig mit dem eigentlichen Betrieb in der Moschee zu tun haben.

Mit dem Veranstaltungsformat des Tags der offenen Tür imitieren Moscheevereine schließlich andere zivilgesellschaftliche Akteure oder öffentliche Institutionen. Aus neo-institutionalistischer Perspektive sind Organisationen nicht rational, müssen sich aber nach außen so geben als wären sie es. Die Annahme, mit erfolgreicher Kommunikation und Öffentlichkeitsarbeit, also mit Transparenz und Information, den Vorurteilen adäquat begegnen zu können und diese abzubauen, ist ein solcher rationaler Mythos. Die Veranstaltung dient dem Zweck der Legitimationsgewinnung gegenüber verschiedenen Öffentlichkeiten, denn umso weiter verbreitet eine Praxis ist, desto akzeptierter ist sie und desto größer ist letztlich ihre Legitimität (vgl. Deephouse & Suchman 2008: 55). Schließlich soll die Legitimität des Veranstaltungsformats auf die Organisation abfärben. Im vorliegenden Fall zeigt sich jedoch deutlich, dass diese Strategie nicht aufgeht: die Besuchendenzahlen sind rückläufig, die kritischen Personen werden nicht er-

reicht und der gesellschaftliche Diskurs über den Islam wird aller Bemühungen zum Trotz nach wie vor als negativ empfunden. Der Aufwind, den rechtspopulistische Parteien in Europa derzeit erfahren, verdeutlicht dies.

Die Tatsache, dass immer weniger Moscheen an der Veranstaltung teilnehmen, könnte darauf hindeuten, dass sich der Mythos wandelt, d.h. dass die Strategie nicht mehr als rational angesehen wird. Eine andere, pessimistische Erklärung wäre, dass Moscheen aufgeben, in der organisationalen Umwelt, also in den Gesellschaften der Schweiz und Österreichs, nach Legitimität zu suchen. Die interreligiösen Aspekte des Tages könnten jedoch auf eine neue Strategie verweisen: Im Rahmen interreligiöser Dialogaktivitäten profitieren Muslime und Moscheen von der Legitimität christlicher Kirchen. Ein neuer Mythos könnte daher sein, dass Religionsgemeinschaften integrative Leistungen (siehe unten) vollbringen und zu diesem Zweck zusammenarbeiten. Entsprechend kommt Tezcan zu dem Ergebnis, dass über das Thema der Integration der Muslime christliche und muslimische Religionsgemeinschaften ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen (Tezcan 2008). Diese Entwicklungen sind daher weiter zu beobachten.

6.3 Moscheen im Balanceakt zwischen Mitgliedererwartungen und gesellschaftlichem Einfluss

Wie sich gezeigt hat, müssen Moscheen im Rahmen ihrer Aktivitäten verschiedene Erwartungen ausbalancieren. Theoretisch lassen sich diese sowohl mit dem Konzept der Mitglieder- und Einflusslogik (vgl. Streeck 1987; Schmitter & Streeck 1981) als auch mit den drei Dimensionen von Institutionen nach Scott (2014) erschließen. Scott unterscheidet regulative, normative und kulturell-kognitive Elemente, welche ich in Anlehnung an Rosenow-Williams (2012) in die Kategorien Erwartungen durch »Regulative«, durch die »Gesamtgesellschaft« und durch die »muslimische Zielgruppe« übersetzt habe. Diese Publikumsrollen (vgl. Stichweh 2005) fungieren als Erwartungsgruppen, die sich jedoch in der Untersuchung nicht als abgeschlossene Entitäten gezeigt haben, sondern sich überschneiden können. Die Überschneidungen sowie meine Annahmen und Fragen aus Kapitel 3 werden im Folgenden thematisiert.

6.3.1 Staatliche Regulative

Auf der Ebene der Regulative hat sich gezeigt, dass sich die Vereinsverfasstheit der Moscheen als best practice im organisationalen Feld der Moscheen etabliert hat und sich die Moscheen dadurch ähnlich werden. Dies kann einerseits auf mimetische Isomorphie aufgrund von Unsicherheit zurückgeführt werden, andererseits aber auch auf erzwungene Isomorphie, da kaum Alternativen bestehen,

aber eine institutionelle Verfasstheit verlangt wird bzw. notwendig ist. Ein gewisser Zwang, eine bestimmte Organisationsform anzunehmen, muss aber nicht unbedingt Nachteile für die Organisation haben, er bietet auch Möglichkeiten und Vorteile wie finanzielle Absicherung. Tezcan stellt fest, dass eine Auseinandersetzung mit dem institutionellen Charakter einer Moschee bislang in der wissenschaftlichen Forschung weitgehend vernachlässigt worden ist. Er weist darauf hin, dass ein Verständnis dieser Struktur dabei helfen würde, Schwierigkeiten in Fragen der Repräsentation von Musliminnen und Muslimen besser zu verstehen (Tezcan 2008: 124).

Aus meiner Untersuchung wurde deutlich, dass die Vereinsverfasstheit zu einer Dualstruktur (vgl. Chaves 1998) von administrativer und religiöser Autorität führt, die eine Aushandlung zwischen diesen zwei Entitäten notwendig macht. Die Leistungsrolle des Imams ist nur selten Teil des Vorstands. Imame sind Angestellte des Vereins und damit abhängig von ihm, was eine prekäre Situation zur Folge haben kann. Meine Annahme, dass die Vereinsverfasstheit Hierarchien und Zuständigkeiten beeinflusst, hat sich damit bestätigt. Sie trägt zur Ausdifferenzierung von Leistungsrollen bei, welche jedoch nicht losgelöst von religiösen Konzepten bzgl. der Bedeutung religiöser Führungspersonen sind. Glaubensgrundsätze von institutioneller Heilsmittlung wirken sich auf die Strukturen und Rollen in Religionsgemeinschaften aus. Imame regulieren eben nicht den Zugang zu Transzendenz und Heil, daher ist ihre Bedeutung für die Gläubigen in dieser Hinsicht nicht mit der eines Priesters zu vergleichen.

Im Zusammenhang mit den Leistungsrollen steht auch die Frage, als was Moscheen strukturell wahrgenommen werden. Es macht den Anschein, als würde in den Verwaltungsstrukturen das Bild einer lokalen Kirchgemeinde auf andere lokale Religionsgemeinschaften übertragen. Tezcan weist deshalb darauf hin, dass unser Verständnis einer religiösen Gemeinschaft stark von dem kirchlichen Verständnis einer Gemeinde bestimmt ist, bei der geographische und religiöse Gemeinschaft zusammenfallen (Tezcan 2008: 124). In einer Moschee existiert jedoch keine Mitgliedschaft in dem Sinne, dass Gläubige zu einer religiösen Einheit über formale Mitgliedschaft zugehörig wären. Das Verständnis einer *umma*, zu der alle Menschen muslimischen Glaubens durch Geburt gehören, besteht unabhängig von einem »religiös-rituell ausgewiesenen Mitgliedschaftsverständnis, wie es die christlichen Kirchen kennen« (Klinkhammer 2008: 34). Die lose Zugehörigkeit basiert auf dem oben beschriebenen Grundverständnis einer Moschee als Ort des gemeinsamen Gebets, welche jedoch nicht zwingend eine Verpflichtung in Form von Mitgliedschaft und Zugehörigkeit nach sich zieht. Die praktische Idee, einen Ort für die Erfüllung religiöser Bedürfnisse und Pflichten bereitzustellen, darf jedoch nicht mit einer allgemeinen Repräsentationsrolle verwechselt werden, denn, so Tezcan, »it is exactly this performative act of representing that creates the community as a religious one, i.e., that transforms migrants into an Isla-

mic community in the public perception« (Tezcan 2008: 126). Moscheen werden dadurch von der nicht-muslimischen Öffentlichkeit und öffentlicher Verwaltungen oft als Repräsentantinnen für Musliminnen und Muslime missverstanden. Es wird ihnen eine Einheit zugeschrieben, der sie in der Praxis nicht entsprechen. Und auch nicht-institutionalisierte Muslime kritisieren diesen Umstand, da sie sich durch die Verbände aus verschiedenen Gründen nicht vertreten fühlen (Klinkhammer 2008: 34f.). In der theoretischen Reflexion zeigt sich hier, wie sich öffentliche Wahrnehmung und staatliche Regulierung überschneiden und auch als Forscherin müssen die eigenen Kategorien von religiöser Gemeinschaft reflektiert werden.

In diesem Zusammenhang konnte ich zeigen, wo im Hinblick auf die Profession des Imams bedeutende Unterschiede liegen, er nicht notwendigerweise eine Vertretungsrolle der Gemeinde übernimmt und daher auch nicht Ansprechpartner für die Öffentlichkeit sein muss. Denn aufgrund der flexiblen Praxis der Moscheebesucherinnen und -besucher ist es schwer, überhaupt von einer »Gemeinde« zu sprechen. Auch vor dem Hintergrund, dass der Großteil der Menschen muslimischen Glaubens nicht in Moscheen organisiert ist, darf die repräsentative Rolle von Moscheen für die muslimische Gemeinschaft (welche gerne auch zur Repräsentation von Migrantinnen und Migranten ausgeweitet wird) nicht zu hoch aufgehängt werden. Verwaltungen brauchen jedoch Mittler, um lokale Religionsgemeinschaften und auch Anhängerinnen und Anhänger von Religionen ansprechen zu können. Beispiele aus der Schweiz und Österreich zeigen, dass der Staat auch hier gerne mit organisierter Religion und eben Religionsgemeinschaften zusammenarbeitet oder nur mit organisierter Religion zusammenarbeiten kann (vgl. aus religionsrechtlicher Perspektive die Beiträge in Pahud de Mortanges & Tanner 2005). Institutionelle Verfasstheit ist daher auch eine Art, Religionen regierbar oder verwaltbar zu machen (vgl. Tezcan 2008: 128).

Betrachtet man die Zuständigkeiten für religiöse Vereine auf Seiten der Kommunen⁴, so wird deutlich, dass diese strukturell bei den Fachstellen für Integration angesiedelt sind und damit Moscheen mit Integrationsfragen in Verbindung gebracht werden (siehe Kap. 3). Wie sich im Hinblick auf die nicht-religiösen Bildungsangebote gezeigt hat, werden integrationsbezogene Maßnahmen durch die Kommunen gefördert. Institutionell werden Moscheen daher nach wie vor im Zusammenhang mit Zuwanderung und Integration gesehen und nicht in erster Linie im Zusammenhang mit dem »Kultus«.

4 Im Kanton Zürich werden religiöse Vereine gleich mit anderen Migrant*innenvereinen behandelt und sind bei der Fachstelle für Integrationsfragen angesiedelt. Diese wiederum untersteht der Direktion der Justiz und des Innern. In Wien ist das Magistrat 17 Migration, Integration und Diversität für die Moscheevereine zuständig.

Imame übernehmen zudem oft vielfältige Aufgaben, die ihnen auch aufgrund der Erwartung einer integrativen Leistung auferlegt werden, wie nachfolgend noch diskutiert wird. Dabei ist von Seiten der muslimischen als auch von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ein Kritikpunkt, dass Imame unzureichend sprachlich und sozial integriert sind.

Darüber hinaus – und damit kommen wir zu einem weiteren regulativen Aspekt – ist die Position des Imams auch deshalb schwierig, als dass ihre Aufenthaltserlaubnis in der Schweiz und in Österreich an ihre Tätigkeit gekoppelt ist. Imame, die von einem Verein entlassen werden und dann nicht nahtlos in einer anderen Moschee angestellt werden, müssen das Land verlassen. Ehepartnerinnen können keiner beruflichen Tätigkeit nachgehen, da sie keine Aufenthaltserlaubnis haben. Dies trägt ebenfalls nicht zu einer Stärkung der Position des Imams bei.

Schließlich ergab sich aus dem Forschungsdesign des Projektes die Frage nach dem Einfluss von öffentlich-rechtlicher Anerkennung auf Moscheen in Österreich. Als Annahme hatte ich formuliert, dass sie sich nicht auf die Moscheen auswirkt. Dies hat sich in gewisser Weise auch bestätigt, sieht man von den neueren Entwicklungen zur Regulierung der Auslandsfinanzierung ab. Moscheen können von den Vorteilen der Anerkennung kaum profitieren und funktionieren wie die Moscheen in der Schweiz nach dem jeweiligen Vereinsrecht ohne weitere rechtliche oder finanzielle Vorteile. In beiden Ländern sind die Moscheen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen abhängig. Der mit der Anerkennung verbundene Religionsunterricht an öffentlichen Schulen bedingt nicht, dass die Moscheen selbst keinen Unterricht anbieten. Das Unterrichtsangebot wird aber als komplementär wahrgenommen, denn die Diversität der Erwartungen der muslimischen Öffentlichkeit kann nur durch ein diverses Angebot der Moscheen aufgefangen werden. Zwar erhält die IGGiÖ einige Privilegien, die den einzelnen Gläubigen bis zu einem gewissen Grad nutzen, eine gesellschaftliche Anerkennung ist mit der rechtlichen Anerkennung jedoch nicht verbunden. Der Diskurs um Islam und Musliminnen und Muslime in Österreich hat sich als ähnlich negativ behaftet gezeigt wie in der Schweiz. Daher kann davon ausgegangen werden, dass mit der rechtlichen Anerkennung nicht zwingend eine gesellschaftliche Anerkennung einher geht.

6.3.2 Gesamtgesellschaft

Der mediale Diskurs über Islam und Menschen muslimischen Glaubens wurde als Indikator für den gesellschaftlichen Diskurs verwendet, denn ein Spiegel von Legitimität in der Gesamtgesellschaft ist nach Deephouse & Suchman (2008: 55f.) die mediale Berichterstattung und Massenkommunikation. Der mediale Diskurs greift nicht nur Erwartungen der Gesamtgesellschaft auf, sondern reproduziert diese auch.

Ich habe in Kapitel 3 die Annahme formuliert, dass der Diskurs als Thema in den Moscheen präsent ist und sich auf das Handeln auswirkt, was sich in den Analysen der einzelnen Aktivitäten bestätigte. Die Gebetspraxis zeigte sich jedoch in den Analysen als am wenigsten betroffene Aktivität in den Moscheen. Hier steht die rituelle Praxis im Vordergrund und auch in den Predigten, die ich mitverfolgen konnte, wurde der negative Islam-Diskurs nicht als Thema aufgegriffen⁵. Die Analyse der Bildungsangebote hat ergeben, dass Kinder und Jugendliche Fragen aus ihrer nicht-muslimischen Umgebung mitbringen und darauf Antworten suchen. Wie diese Situationen zur Explikation selbstverständlicher Verhaltensweisen führen, habe ich diskutiert. Der Islamdiskurs wirkt sich daher auf den Religionsunterricht aus und damit auch auf den konjunktiven Erfahrungsraum »Moschee«. Als besonders deutlich hat sich der Einfluss des Diskurses als Anlass und in der Selbstdarstellung der Moscheen im Rahmen von öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen gezeigt.

Eine weitere, zu Anfang formulierte Annahme war, dass die Fachstellen für Integration Einfluss auf die Angebote in den Moscheen haben. Hier hat sich gezeigt, dass einerseits die finanzielle Unterstützung der Kommunen Möglichkeiten für Angebote schafft, die sonst aufgrund mangelnder Ressourcen durch die Moscheen nicht erbracht werden könnten. Allerdings sind diese Angebote auch dem Islam- und Ausländerdiskurs geschuldet und damit wird der Diskurs um das integrative oder des-integrative Potential von Moscheen aufgegriffen und in gewisser Weise fortgeführt.

Wie bereits angedeutet, sind Imame und Moscheen mit der Erwartung konfrontiert, eine irgendwie geartete integrative Leistung zu erbringen. Gemäß Tezcan gelten Moscheen als integriert, die eine solche Leistung erbringen und der Imam stellt dabei die Schlüsselperson dar (Tezcan 2008: 128). Integration ist ein vieldeutiger Begriff und wird in Wissenschaft und Öffentlichkeit anhand unterschiedlicher Indikatoren gemessen. Die Vorstellungen reichen von Spracherwerb, Befähigung zur Teilhabe bis hin zu Assimilation (vgl. Vorkamp 2008: 57ff.). Wie ich feststellen konnte, sind Moscheegemeinden mit der Erwartung konfrontiert, sowohl zur gesellschaftlichen Integration ihrer Mitglieder beizutragen, indem sie Integrations- und Deutschkurse anbieten (vgl. auch Suder 2015; Martens 2013; Bartels & De Jong 2007), als auch sich als Organisation zu integrieren, indem sie Kontakte zu religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen pflegen. Dies spiegelt sich im Handeln in den Moscheen wider. Andere lokale Religionsgemeinschaften, wie beispielsweise Hindu-Tempel, sehen sich mit einer solchen

5 Dabei sei darauf hingewiesen, dass diese Beobachtung keinesfalls repräsentativ ist, da ich einerseits nur an einer begrenzten Auswahl von Freitagsgebeten, in einer begrenzten Zahl von Moscheen anwesend war. Zum anderen waren die Predigten nicht immer auf Deutsch, so dass ich nicht verstehen hätte können, um was sie sich drehen.

Erwartung weniger konfrontiert (vgl. Rückamp & Limacher 2016). Diskursanalysen haben einerseits ergeben, dass Musliminnen und Muslime als wenig integriert gelten, andererseits sind muslimische Organisationen durch ihre große Zahl für die Verwaltungen sichtbar. Indem Moscheen aber entsprechend dieser Erwartungen handeln, nehmen sie das gesellschaftliche Image der »Integrationsbedürftigkeit« von Musliminnen und Muslimen auf und reproduzieren es. Sie befinden sich also in einem Dilemma: Wenn sie nicht entsprechend handeln, gelten sie als schlecht integriert, wenn sie danach handeln, reproduzieren sie den Diskurs.

Dabei ist die Teilnahme an staatlich geförderten integrationswirksamen Maßnahmen für die Moscheen auch ein Mittel, Legitimität zu erlangen, da sie sich mit bereits legitimen Akteuren vernetzen (vgl. Suchman 1995: 588). Auch kann dies zu einer Professionalisierung im Sinne einer Schaffung von Professionen führen, denn für die Kurse werden Expertinnen und Experten benötigt, die Knowhow weitergeben können. Dadurch werden Kompetenzen angewendet und geübt, die wiederum eine integrative Wirkung entfalten können (vgl. Foley & Hoge 2007: 226). Wie bereits angedeutet kann bei Imamen die Übernahme von Mehrfachrollen jedoch zur Überforderung führen, wenn sie neben Vorbetern und Seelsorgern auch noch Integrationsbeauftragte und Mediensprecher sein sollen. Moscheen wird dadurch eine Funktion zugesprochen, die weit über ihre religiösen Kernaufgaben hinausgeht.

Allerdings deutet die Erwartung der integrativen Leistung auch auf ein gewandeltes Bild von Moscheen hin. Sie widerspiegelt nicht ein Bild von Orten der Radikalisierung und Parallelgesellschaften, sondern macht sie zu einem Partner der öffentlichen Hand. Wie Tezcan anmerkt, wird ihnen dadurch die Rolle auf-erlegt, für Sicherheit zu sorgen (Tezcan 2008: 129).

6.3.3 Mitgliedererwartungen und muslimische Zielgruppe

Die Erwartungen und das Handeln der Moscheebesucherinnen und -besucher wurden mit der Hilfe teilnehmender Beobachtung und narrativer Interviews analysiert. Sie bilden den Kern der Analyse, da ihr Handeln Moscheen am stärksten beeinflusst. Daher wird ihnen im Folgenden besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Zwischen ethnischer Gemeinschaft und pragmatischer Nutzung

Übergreifend über alle Aktivitäten in der Moschee hat sich eine flexible und pragmatische Nutzung der Angebote gezeigt (vgl. auch Yükleyn 2012; Tezcan 2008). Diese ist vor allem auf das Fehlen einer formalen Mitgliedschaft im Islam zurückzuführen, die die Gläubigen zu einer religiösen Einheit zusammenfassen würde. Die Bindung an eine Moschee ist daher als lose zu beschreiben und hat in erster

Linie das Ziel, die religiöse Praxis zu ermöglichen. Jedoch wurde auch gleichzeitig deutlich, dass nach wie vor die ethnische Gemeinschaft und der geteilte Erfahrungsraum von großer Bedeutung für die Moscheen und die Menschen, die sie aufsuchen, ist. Besonders die ethnischen Moscheen in meinem Sample zeichneten sich durch eine im Vergleich höhere Zahl an formalen Mitgliedern aus. Hier wird deutlich, dass die Motivation für eine solche Mitgliedschaft nicht in erster Linie religiöse Gründe hat, sondern auf einem Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft beruht.

Diese zwei scheinbar im Widerspruch stehenden Beobachtungen von Zugehörigkeit und pragmatischer Nutzung sind erst einmal kein Problem für die Moscheen. Gemeinschaft im Gebet und individuelle Verantwortung ohne die Notwendigkeit der Heilsvermittlung bilden theologische Grundlagen des Glaubens. Wie Beilschmidt konnte ich daher feststellen, dass Prozesse der Individualisierung und Kollektivierung gleichzeitig stattfinden und zwischen subjektivem Erleben und Gemeinschaftlichkeit problemlos hin und her gewechselt wird (Beilschmidt 2015: 125f.). Formen pragmatischer Religiosität und Zugehörigkeit gehen Hand in Hand.

Einerseits werden Moscheen als Orte gesehen, die ein allumfassendes Angebot bereitstellen sollen, andererseits scheint auch eine De-Institutionalisierung stattzufinden, gerade wenn es um die Aneignung religiösen Wissens geht. Religiöse Autoritäten können nicht nur in der Gestalt von Lehrpersonen in Moscheen gefunden, sondern diese Funktion kann auch von anderen Akteuren übernommen werden. Die sich darin zeigende Individualität religiöser Wissensaneignung spiegelt sich auch in der Praxis des Moscheebesuchs wider. Diese Praxis beruht einerseits auf der Prämisse, dass die Gläubigen sich individuell vor Gott verantwortlich zeigen und es keiner vermittelnden Instanz bedarf, andererseits ist aus ihr auch ein gesamtgesellschaftlicher Trend von De-Institutionalisierung und Individualisierung religiöser Praxis abzulesen (vgl. Stolz 2012). Mögliche Entwicklungen zeigen die Beispiele junger Musliminnen und Muslime in meinem Sample sowie Arbeiten zu Neo-Moslems und De-Institutionalisierung religiöser Praxis und Wissensaneignung auf (vgl. Güvercin 2012; Stolz 2012; Halm 2010). Neue Formen religiöser und zivilgesellschaftlicher Vergemeinschaftung könnten entsprechend auch fluide, netzwerkförmige Strukturen aufweisen (vgl. Hitz 2012).

Eine weitere Möglichkeit, diese Beobachtungen im Kontext der Religionsforschung zu diskutieren bestehen in den Konzeptionen von Davie. Mit dem Begriff »vicarious religion« beschreibt sie die Vorstellung, dass Religion ausgeübt wird »by an active minority but on behalf of a much larger number, who (implicitly at least) not only understand, but, quite clearly, approve of what the minority is doing« (Davie 2007: 22). Religiosität findet hier nicht außerhalb der traditionellen Strukturen und Institutionen statt, so wie sie in den 1990er Jahren noch mit ihrem Begriff des »believing without belonging« (Davie 1990) ihre Beobachtungen

beschrieben hat. Mit Bezug auf christliche Kirchen in Großbritannien konstatiert Davie trotz der Abnahme der Kirchenmitgliederzahlen ein hohes Maß an Interesse an kirchlichen Ritualen wie Hochzeiten und Begräbnissen.

Auch in der Systemtheorie wird das Phänomen der »Trittbrettfahrer« behandelt. Bezogen auf Organisationen spricht Stichweh von einer Entkoppelung von Verein und Organisation. Manche Menschen sähen sich demnach als Mitglieder und wollten mitgestalten. Andere kommunizierten lediglich ihre Leistungserwartungen an eine Dienstleistungsorganisation (vgl. Stichweh 2000: 28). Wenn also über religiöse Organisationen gesprochen wird und die Frage, wen sie vertreten, muss diese Unterscheidung immer mitgedacht werden: Nicht alle Personen sind in gleicher Weise auch Mitglieder, wie von Stichweh beschrieben, es gibt auch eine große Zahl an Menschen, die nur vereinzelt Angebote konsumieren und daher nicht in gleicher Weise erreichbar für die Moscheen sind, wie ihre Mitglieder.

Stolz hat festgestellt, dass eine De-Institutionalisierung religiöser Praxis an manchen Stellen auch zu einer »Pluralisierung des religiösen Angebots und zu mehr Markt« (Stolz 2012: 89) führen kann, der sich nicht nur im Bereich der alternativen Spiritualität bildet, sondern auch in Großkirchen anzutreffen ist (vgl. auch Bochinger et al. 2007). Die Gläubigen konsumieren Dienstleistungen auf dem religiösen Markt. Diese Beobachtung kann, wie ich in meiner Untersuchung festgestellt habe, bis zu einem gewissen Grad auch auf Moscheen ausgeweitet werden. Das pragmatische Auswählen von Angeboten zeigte sich in den untersuchten Moscheen vor allem im Ramadan, bei den großen Festgebeten oder auch beim Freitagsgebet. Diese haben sich als die zentralen Ereignisse von Gemeinschaftlichkeit erwiesen, auch für Menschen, die sonst die Moschee nicht aufsuchen. Aber auch bei den wöchentlichen Angeboten wählen die Menschen unter verschiedenen Angeboten in unterschiedlichen Moscheen aus (Gebet, Religionsunterricht, Frauentreffen). Zwar konnte ich Formen von De-Institutionalisierung und Individualisierung religiöser Praxis beobachten, diese bedeuteten jedoch oft keine gänzliche Abkehr von der institutionalisierten religiösen Praxis in der Moschee. Eine Rückkehr zur Moschee wird im Lebensverlauf immer als Möglichkeit mitgedacht, was zum Beispiel aus dem Bedürfnis nach religiöser Erziehung der eigenen Kinder erwachsen kann. Religiöse Bildung in der Moschee, in der man die gleiche Herkunft teilt, kann Sicherheit bieten, denn die Wahl auf dem religiösen Markt setzt einen gewissen Wissensstand voraus. Menschen nehmen häufig aber an den Festgebeten teil oder erwarten Beratung, ohne als Mitglieder einen finanziellen Beitrag zu leisten oder sich zu engagieren. Wohingegen die Kirchen jedoch noch in gewisser Weise eine finanzielle Absicherung durch die Kirchenbeiträge haben, ist die Lage für Moscheen häufig prekär, da die Räumlichkeiten und Angebote nur durch Mitgliederbeiträge und Spenden finanziert werden.

Auch in der Organisationsforschung wird dieses Phänomen der Trittbrettfahrer diskutiert. Hier hat sich als Lösung der Ansatz etabliert, dass in diesen Fällen

selektive Anreize für die Mitgliedschaft gesetzt werden müssen, da Organisationen unter diesen Trittbrettfahrern leiden (vgl. Olson 2004). Für Moscheen ist dies allerdings aus besagten Gründen nicht so leicht, da sie den Zugang zur Transzendenz nicht regulieren und Mitgliedschaft eben gerade nicht heilsrelevant für die Gläubigen ist. Entsprechend stellt Pries fest, dass der Beitritt zu einem Moscheeverein eher jenseits rationaler Wahlentscheidungen »aus dem Bauch heraus« geschieht (Pries 2010: 35). Beobachtete Lösungen sind daher die direkte Finanzierung von Angeboten über Gebühren oder durch Unterstützung von staatlicher Seite. Auch die Ausbildung von Professionen, so dass auf Ehrenamtliche verzichtet werden kann, kann eine solche, wenn auch kostspielige Lösung sein. Dass Professionalisierung und Effektivität in der Administration, bei den Räumlichkeiten und im Religionsunterricht eine Erwartung der Mitglieder ist, konnte ich in den Analysen zeigen.

Moschee als Ort der Reproduktion kultureller, sozialer und religiöser Zugehörigkeit

Neben der Beobachtung pragmatischer Religiosität und loser Zugehörigkeit hat sich die Moschee auch als sozialer Ort gezeigt: Vor allem für die erste Generation der Zugewanderten ist die Moschee landsmannschaftliches Zusammenkommen und ein Ort kultureller, sozialer und religiöser Selbstversicherung.

Roy identifiziert drei maßgebliche Veränderungen, die durch den Wechsel des Wohnortes und die Ankunft in einer fremden Kultur eintreten: Erstens die Auflösung der ursprünglichen Kultur, in der Religion in eine gegebene Kultur und Gesellschaft eingebettet war. Die zweite Veränderung ist das Fehlen von legitimen religiösen Autoritäten, die die Normen des Islams definieren könnten. Dieses Fehlen habe eine Krise hinsichtlich der Weitergabe von Wissen zur Folge. Und letztlich konstatiert Roy die Unmöglichkeit jeglicher Form rechtlicher, sozialer und kultureller Zusammengehörigkeit (Roy 2004: 151). Die Bedeutung von Moscheen für die erste Generation der Einwanderer lässt sich in diesem Kontext verorten. Die Moschee ist ein Ort, an dem zumindest Teile der ursprünglichen Kultur reproduziert werden können. Für Musliminnen und Muslime bedarf es einer Auseinandersetzung mit der neuen Situation und ein Platz in der Ankunftsgesellschaft muss erst erarbeitet werden. Dabei muss erst ein neuer gemeinsamer Erfahrungsraum erschaffen werden. Die Reproduktion des Erfahrungsraumes findet in den Aktivitäten der Moschee statt: Das gemeinsame Gebet, synchron in Reihen durchgeführt, schafft ein Gemeinschaftsgefühl. In den Bildungsangeboten werden Verhaltensmuster und sprachlich-kulturelle Zugehörigkeit tradiert und verhandelt. Eine nicht unerhebliche Rolle nehmen dabei Fragen von Arbeitskolleginnen und -kollegen, Nachbarinnen und Nachbarn oder aus den Schulklassen ein, welche das Fehlen der Verankerung der eigenen Religion in der neuen Kultur

deutlich machen. Daher ist die Moschee ein Ort, wohin Unsicherheit in Bezug auf das moralisch »richtige« Leben im Kontext von Migration und Minderheitenrolle ausgelagert wird. Bildung ist dadurch mehr als Wissensaneignung: Die Eltern bringen ihre Kinder in die Moschee, damit sie im fremdkulturellen Kontext eine klare, moralisch korrekte Identität entfalten können. Dies wird auch deshalb umso wichtiger, also dass durch die Minderheitenrolle der Einfluss eines kulturell-normativen gesellschaftlichen Drucks nachlässt und die Verantwortung zur Einhaltung von Normen und Vorschriften eher bei den Gläubigen selbst liegt (vgl. Roy 2004: 148).

Die Gründung von Moscheen durch die erste Generation von Einwanderern galt daher, neben der Schaffung einer Infrastruktur für die Durchführung des gemeinsamen Gebetes, vor allem auch der Weitergabe religiöser und kultureller Sozialisation und der Schaffung eines geschützten Raumes. Deshalb dienten zu Anfang die neuen Moscheen auch der ethnischen, kulturellen und sprachlichen Gemeinschaft und der Weitergabe an die nächste Generation.

They had to create a space in which they not only could fulfill their religious rituals but also could socialize and inculcate their culture in their children. Mosques and religious organizations took on the roles of socialization, networking, and ethnic bonding and became sites for life-cycle rituals like circumcisions, marriages, and funerals. (Yükleyen 2012: 9)

Aber nicht nur für die Älteren, auch für junge Menschen ist die Moschee ein Ort, an dem sie sich nicht erklären müssen, wo sie nicht als fremd auffallen und sie sich in einem geschützten Raum mit anderen treffen können, wie in meiner Untersuchung deutlich wurde. In den Interviews zeigte sich, wie ein konjunktiver Erfahrungsraum, der sich aus religiös-kultureller und biographischer Zugehörigkeit speist, Sicherheit geben kann (vgl. auch Schiffauer 2009).

Die letzten beiden von Roy beschriebenen Veränderungen, das Fehlen einer religiösen Autorität und der rechtlichen, kulturellen und sozialen Zusammengehörigkeit, lassen sich am Beispiel des Religionsunterrichts in Moscheen verdeutlichen, welcher sich als Spiegel der Diversität der muslimischen Community zeigte. Die Diversität begründet sich in dem Fehlen einheitlicher Vorgaben, sprich einer legitimen religiösen Autorität auf Landesebene. Imame können das Vakuum religiöser Autorität versuchen aufzufangen, allerdings fehlen noch übergeordnete theologische Autoritäten an Hochschulen oder in Dachverbänden⁶.

Musliminnen und Muslime finden sich durch die Migration in einer Situation wieder, in der es nicht den »einen Islam« gibt, der in die »eine Kultur« eingebettet ist, sondern sie treffen auf verschiedene kulturell geprägte Ausdrucksformen von

6 Auch die IGGiÖ sieht sich nicht als theologische Autorität, sondern hat lediglich administrative und repräsentative Aufgaben.

Islam, was landsmannschaftliche Beziehungen noch wichtiger machen dürfte. Wegen der von Roy genannten engen Verbindung von Religion und Kultur erfolgt neben der religiösen Sozialisation auch immer eine Weitergabe von Sprache und Kultur und es wird damit Diversität in der Moscheelandschaft reproduziert. Ich vermute daher, dass so lange der Islam nicht in der Aufnahmegesellschaft angekommen und integriert ist, sich also nicht eine österreichische oder Schweizer Form des Islam bildet, der Islam und auch die Moscheen nach wie vor durch die Kultur der Herkunftsländer geprägt und die ethnischen Moscheen weiterhin bedeutend sein werden. Einen »österreichischen« oder »Schweizer Islam« kann es aber nur geben, wenn eine theologische Auseinandersetzung in den jeweiligen Ländern stattfindet. Dafür braucht es eine theologische Ausbildung. Aus der Perspektive des Neo-Institutionalismus führt eine Vereinheitlichung der Inhalte und Standards einer Profession zu normativem Isomorphismus, das heißt, dadurch würden sich die Moscheen ähnlich werden und ein lokal geprägter Islam könnte sich bilden, zumindest was religiöse Praxis innerhalb der Moscheen angeht.

In ihrer Funktion als Orte kultureller Zugehörigkeit begründet sich daher die nach wie vor ungebrochene Bedeutung ethnisch-nationaler Moscheen. Denn diese Form der Sicherheit kann nur gegeben werden, wenn die Mitglieder den gleichen kulturellen Hintergrund und eine gemeinsame Migrationsgeschichte teilen. Irritationen entstehen in multiethnischen Moscheen, wo Menschen verschiedener Erfahrungsräume aufeinandertreffen. Als Kristallisationspunkt hat sich das Beispiel der Rolle von Frauen gezeigt: Hier werden Verhaltensmuster weitergegeben, die sich im Kontakt mit Musliminnen anderer Herkunft erst in der Krise zeigen. Was ist Kultur, was religiöse Vorschrift? Das muss hier neu ausgehandelt werden.

Wandel

Mit dem Verweis auf religiöse Grundsätze werden Kultur und Tradition zunehmend infrage gestellt⁷. Dies konnte ich besonders bei Angehörigen der zweiten Generation sowie bei Konvertierten beobachten. Denn im Wechsel derjenigen, die die Angebote in den Moscheen nutzen und bereitstellen, von der ersten Einwanderergeneration auf die zweite und dritte Generation, verlieren der Bezug zum Herkunftsland und die Sprache an Bedeutung. Die Kinder sprechen Schweizerdeutsch oder Deutsch, sie sind in den Schulen in der Schweiz und in Österreich sozialisiert und sehen sich mit neuen Herausforderungen konfrontiert, die sich von denen der Eltern unterscheiden. Für die Moscheen bedeutet dies, dass sie sich darauf einstellen müssen und sich in Zukunft wandeln werden.

Moscheen sind daher mit verschiedenen, teils widersprüchlichen Erwartungen konfrontiert. Dies hat sich in meiner Untersuchung besonders im Hinblick auf die Rolle von Frauen und die Geschlechtertrennung in Moscheen gezeigt.

7 Vgl. auch für evangelikale Aussiedler die Studie von Elwert (2015: 312).

Das ImanZentrum hat in meinem Sample, wenn man so will, eine Art Vorreiterrolle. Durch die räumliche Situation im Zentrum wird Frauen nicht nur eine direkte Teilhabe am Gebet ermöglicht, sondern sie übernehmen auch führende Rollen in der Leitung der Moschee. Halm et al. (2012: 67) geben zwar an, dass die räumlichen Gegebenheiten nicht ausschlaggebend für die Teilnahme von Frauen am Gebet seien, allerdings deuten Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen darauf hin, dass sie eben gerade das ImanZentrum Volketswil sehr gerne deshalb aufsuchen, weil es ausreichend Platz für Frauen gibt und sie direkt am Gebet teilnehmen können (vgl. auch Heine et al. 2012: 125f.).

Frauen organisieren sich allerdings häufig parallel zu der offiziellen Struktur. Diese Form der Entkoppelung von formaler Struktur und Praxis ist ein Zeichen dafür, dass anders die Moscheen den unterschiedlichen Erwartungen nicht gerecht werden können (vgl. F.A.A. Becker-Ritterspach & J.C.E. Becker-Ritterspach 2006: 102). Frauen beanspruchen Raum in der Moschee und da sie keinen Platz in den offiziellen Strukturen finden, organisieren sie sich selbst. Dabei hat sich gezeigt, dass der Platz der Frauen keine soziale Tatsache, sondern einer Aushandlung unterworfen ist, die von Fragen der Sozialisation und Generation beeinflusst ist. Das Beispiel des ImanZentrums mit seiner Präsidentin und den vielen Frauen im Vorstand zeigt den Spielraum auf, den es im Hinblick auf die Rolle von Frauen in Moscheen gibt. Auch hier finden Prozesse der De-Ethnisierung und Universalisierung statt, wenn Frauen ihre Rechte auf religiöse Grundsätze beziehen und diese von Kultur und Tradition differenzieren. Dies bezieht sich denn auch auf räumliche Fragen, die in den Moscheen jeweils ganz unterschiedlich ausgelegt werden.

Im Aushandlungsprozess zwischen verschiedenen Erwartungen nehmen Moscheen Ideen auf und übersetzen sie in ihren lokalen Kontext. Moscheen sind dadurch in stetigem Wandel befindliche soziale Tatsachen, die durch verschiedene Faktoren beeinflusst werden, wodurch Anpassungsleistungen stattfinden. Erfahrungen aus den Herkunftsländern werden mit in die Schweiz und nach Österreich gebracht und an die nachfolgende Generation weitergeben. Gleichzeitig findet aber ein Übersetzungs- und Adaptationsprozess in den neuen Kontext statt, der von Faktoren wie Raum, finanziellen Möglichkeiten, rechtlicher Stellung und Sozialisation beeinflusst wird. Diese Übersetzungsleistung wird dabei nicht nur von der ersten Generation, sondern auch von den nachfolgenden Generationen vollbracht. In einer Abwägung zwischen universalen, unveränderlichen Prinzipien des Islams und der Adaption an den lokalen Kontext findet eine Neuinterpretation des Islams statt. Diese kann aber nur dann erfolgen, wenn eine Auseinandersetzung mit dem impliziten Wissen stattfindet. Eine Moschee kann dafür den geeigneten Rahmen bieten, denn sie ist ein wichtiger Akteur in diesem Aushandlungsprozess.

Die Beantwortung der These, ob die Rolle der ethnischen Zugehörigkeit zu einer Moschee mit der Sozialisation der Menschen in der schweizerischen und österreichischen Gesellschaft zugunsten eines Verständnisses einer multiethnischen Gemeinschaft der Musliminnen und Muslime abnimmt, muss unbeantwortet bleiben. Ergebnisse aus der Studie von Halm et al. (2012) deuten darauf hin, dass der Generationenwandel innerhalb der Moscheen stattfindet und es weniger zu Neugründungen kommt. Hier müssen also die Entwicklungen weiter beobachtet werden, denn es sind verschiedene Erwartungen und Einflussfaktoren am Werk, die sich in unterschiedliche Richtungen bewegen.

6.4 Was ist eine Moschee? Ausblick und Implikationen für Forschung und Praxis

Was ist also eine Moschee? Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass sich die Moscheen in einem Wandlungsprozess befinden, welcher durch verschiedene Erwartungen bedingt ist. Eine Moschee in der Schweiz und in Österreich ist ein vielfältiger Raum. Sie ist zunächst kein Sakralgebäude, sondern Sakralität wird situativ durch das gemeinsame Ritual als performative Sakralität hergestellt.

Dabei lassen sich Moscheen nicht in erster Linie dadurch definieren, dass sie einen Imam haben, denn jeder kann religiöse Autorität sein. Daher wäre eine Definition von religiöser Gemeinschaft durch das Vorhandensein einer stetig anwesenden religiösen Autorität, wie Chaves (1998) es für christliche Gemeinden tut, nicht zutreffend. Vielmehr definiert sich eine Moschee über das Handeln, welches auf religiöse Zwecke ausgerichtet ist. Wobei Handeln zu »religiösem Handeln« wird, dadurch dass es auf eine Transzendenz ausgerichtet ist (vgl. Riesebrodt 2007). In diesem Falle ist dies allem anderen voran das gemeinsame Gebet, für das eine Moschee Raum bietet und das eine Moschee zur Moschee macht. Die Moschee ist daher kein intrinsisch heiliger Ort, die Heiligkeit wird ihr nicht durch Weihe oder einen ähnlichen Akt verliehen, sondern sie wird situativ und performativ im Gebet hergestellt. Die performative Herstellung einer heiligen im Sinne einer besonderen Bedeutung der Moschee wird durch meine Beobachtungen unterstrichen, dass eine bestimmte Bekleidung angelegt wird, die sich von der Alltagskleidung unterscheidet (Kaftan, Kopfbedeckung bei Männern und Frauen, lange Röcke). Damit wird der Raum »Moschee« als sozial konstruierter Raum (vgl. Löw 2004) von dem Raum außerhalb unterschieden und ihm eine herausgehobene Bedeutung zugemessen. Gebäude und situativ rituell konstruierter sozialer Raum müssen daher unterschieden werden.

Dabei ist auch wichtig zu beachten, dass Heil nicht verbunden ist mit Organisation, das heißt, eine Moschee hat keine Vermittlerfunktion, es gibt keine

Sakramente, die exklusiv in der Moschee gestiftet würden. Die religiöse Autorität reguliert nicht den Zugang der Gläubigen zur Transzendenz, sondern die Gläubigen haben eine individuelle Verantwortung. Daher ist die Zugehörigkeit zu einer Institution für die Gläubigen nicht notwendig, was ihr eigenes Heil betrifft. Auf dieser Grundlage lassen sich die beobachteten Formen von flexibler und pragmatischer Nutzung von Moscheeangeboten verorten und begründen.

Zwar haben die Moscheen keine religiöse Vermittlerfunktion, aber eine soziale, indem sie zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen und Gruppen vermitteln. Sie sind je nach Generation Orte religiöser, sprachlicher und kultureller Selbstversicherung. Sie bieten dadurch einen geschützten Raum, in dem der konjunktive Erfahrungsraum von Menschen muslimischen Glaubens in der Schweiz und in Österreich reproduziert und neu verhandelt werden kann. Dabei finden religiöse Neuinterpretationen statt, für die die Moschee ebenfalls einen Raum bieten kann. Schließlich wird den Moscheen die Funktion der Repräsentation und Integration zugesprochen, welche teilweise von ihnen auch zu eigen gemacht wird.

Für die Verwaltungen bedeuten die Ergebnisse, dass Vorsicht geboten ist, die Moscheen und Imame nicht mit Erwartungen hinsichtlich Repräsentation und integrativer Leistung zu überfordern und die Besonderheit einer Moschee und ihrer Rolle für die muslimischen Gläubigen zu berücksichtigen. Dachverbände müssen als Reaktion auf staatliche Anforderungen nach Repräsentation verstanden werden und es darf die interne Diversität dadurch nicht übersehen werden. Aber auch die Religionsforschung ist angehalten, die Kategorien von »Religionsgemeinschaft« zu reflektieren und mögliche christliche Konnotationen immer wieder kritisch zu überdenken. Denn auch von wissenschaftlicher Seite wurde noch keine geeignete Sprache für die Beschreibung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften gefunden. Vielmehr bedient sich die Wissenschaft sprachlich am Eigenen, wodurch Begriffe aus der Kirchensoziologie auf Islam, Moscheen und muslimische Gläubige übertragen werden. Andererseits brauchen wir Begriffe und Konzepte, mit denen wir arbeiten können. In der empirischen Forschung muss daher der eigene begriffliche Standort methodisch kontrolliert und reflektiert werden.

Von gesellschaftlicher Bedeutung ist die Vermittlerrolle, die Moscheen übernehmen können. Die Funktion ist in erster Linie eine soziale: Vermittelt wird im Religionsunterricht und in der Beratung durch den Imam zwischen Eltern und Kindern, denn Eltern vertrauen, dass die Kinder in der Moschee korrekte moralische Handlungsweisen erlernen, was ihnen hilft, sich im Kontext einer fremden Kultur richtig zu verhalten. Damit vermitteln Moscheen auch zwischen Gläubigen und Gesamtgesellschaft, denn hier können Antworten für das tägliche Handeln gegeben werden. Die Moschee kann deshalb auch eine Plattform sein, auf der diese Aushandlungsprozesse und religiös-kulturelle Neuinterpretationen stattfinden

den, da eine übergeordnete Autorität fehlt, die das für sie übernehmen würde. Auch werden Moscheen mit ihren öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen zu Vermittlern zwischen Menschen muslimischen Glaubens und Nicht-Musliminnen und -Muslimen und nehmen am Austausch mit kommunalen Einrichtungen teil.

Moscheen sind daher Orte mit religiöser, sozialer und vermittelnder Funktion. Sie liefern die Infrastruktur für religiöse Praxis, für die Weitergabe von religiösem Wissen und für die religiöse Selbstversicherung der Mitglieder. Sie fungieren als Organisationen, die Angebote bereitstellen und sich im organisationalen Feld auf dem Markt verschiedener Anbieter behaupten müssen. Gemeinschaft und Zugehörigkeit sind Phänomene, die durch soziale Aktivitäten entstehen und aufrechterhalten werden, welche innerhalb einer Moschee stattfinden. Gemeinschaft mit Gläubigen muss jedoch nicht an *einen* Ort, *eine* Organisation oder *eine* Moschee gebunden sein.

Veränderungsbedarfe und Konfliktpotentiale ergeben sich durch die geänderten Bedürfnisse der zweiten Generation und hier insbesondere im Hinblick auf Frauen, deren räumliche Situation in den Moscheen häufig als unbefriedigend empfunden wird. Des Weiteren entsteht ein Spannungsfeld zwischen der recht pragmatischen Praxis der Nutzung der Moscheeangebote einerseits und Formen von Mitgliedschaft, vor allem formaler Mitgliedschaft und Engagement, andererseits, welche für den Erhalt der Moschee notwendig sind. Lösungen bieten sich an in einer stärkeren staatlichen Unterstützung bestimmter Dienstleistungen wie Seelsorge in Gefängnissen oder Integrationskursen. Dabei muss aber immer beachtet werden, dass der Staat das Wesen der Moscheen beeinflusst. Oder es müssen Gebühren für Dienstleistungen erhoben werden. Schließlich dürfte sich die Professionalisierung von Bildung und Öffentlichkeitsarbeit in Zukunft noch verstärken. Aufgrund der mangelnden Aus- und Weiterbildungsmöglichkeiten kann aber im religiösen Kerngeschäft, welches die Imame leisten, von einer De-Professionalisierung (im Sinne eine fehlenden Standardisierung der Profession) ausgegangen werden, sollte sich die Lage in Zukunft nicht ändern.

Hinderlich im Hinblick auf die Legitimität von Moscheen gegenüber den muslimischen Gläubigen und auch gegenüber der Gesamtgesellschaft sind jedoch auch ethnische Grenzen, die Moscheen dann exklusiv erscheinen lassen. Allerdings wurde an der einen oder anderen Stelle auch der Wunsch nach Öffnung und ethnienübergreifender Gemeinschaft der Muslime artikuliert. Dies lässt sich als Veränderungswille innerhalb von Moscheen interpretieren. Es ist also denkbar, dass es auch in Zukunft ein Nebeneinander der beiden Moscheetypen »ethnische/landsmannschaftliche Moschee« und »multiethnische Moschee« geben wird. Ist jedoch anzunehmen, dass sich mit der fortschreitenden Integration in Form einer verstärkten Institutionalisierung islamischer Infrastruktur, vor allem der Dachverbände und einer theologischen Ausbildung, eine einheitlichere lokale Form muslimischen Lebens in Moscheen in der Schweiz und in Österreich ent-

wickeln wird. Forschungsdesiderate ergeben sich deshalb vor allem hinsichtlich weiterer Beobachtungen der Veränderungen im Generationenwechsel, Verkirklichungstendenzen und weiterer Adaptionen an neue Rahmenbedingungen (z.B. neues Islamgesetz in Österreich). Neue Migrationsbewegungen wie die große Flüchtlingswelle aus muslimischen Ländern von 2015 werden wieder neue Herausforderungen für die Moscheen darstellen, die bislang noch kaum im Fokus der Religionsforschung stehen. Hier dürfte sich der Alltag in der Moschee auch in Zukunft als fruchtbares Forschungsfeld erweisen.

Literatur

- Abdelrahimsai, Ahmad (1995). Zur Geschichte der Muslime in Österreich II. Die Islamische Glaubensgemeinschaft. In: Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch. Hrsg. von Susanne Heine. Köln und Wien: Böhlau, S. 37–44.
- Abid, Lise Jamila (2006). Muslims in Austria: Integration through Participation in Austrian Society. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 26 (2), S. 263–278.
- Achermann, Alberto, Christin Achermann, Joana Menet & David Mühlemann (31. Mai 2013). Das Zulassungssystem für religiöse Betreuungspersonen - Eine explorative Studie. Im Auftrag des Bundesamts für Migration. Bern und Neuchâtel.
- Ahmad, Anis (2009). Ramadan. In: The Oxford encyclopedia of the Islamic world. Hrsg. von John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Alacacioğlu, Hasan (1999). Außerschulischer Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche türkischer Nationalität in NRW. Eine empirische Studie zu Koranschulen in türkisch-islamischen Gemeinden. Münster: Lit.
- Allievi, Stefano (2005). How the immigrant has become Muslim. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 21 (21), S. 2–21.
- Allport, Gordon Willard & Carl Friedrich Graumann (1971). Die Natur des Vorurteils. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Ammann, Ludwig (2004). Privatsphäre und Öffentlichkeit in der muslimischen Zivilisation. In: Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Hrsg. von Nilüfer Göle & Ludwig Ammann. Bielefeld: transcript, S. 69–117.
- Aslan, Ednan, Hrsg. (2009a). Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe. Wien: Böhlau.
- (2009b). Muslime in Österreich und das Modell Österreich. In: Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe. Hrsg. von Ednan Aslan. Wien: Böhlau, S. 325–350.
- (2012a). Vorwort des Herausgebers. In: Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich. Hrsg. von Ednan Aslan. Frankfurt a. M.: Lang, S. 5–20.
- Hrsg. (2012b). Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich. Frankfurt a. M.: Lang.

- Aslan, Ednan, Hrsg. (2013). Islamische Theologie in Österreich. Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen, SeelsorgerInnen und TheologInnen. Frankfurt a.M.: Peter-Lang-Edition.
- (o. Jahr). Projektbericht. Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und -gruppen in Wien. Tendenzen und Empfehlungen. Wien.
- Aslan, Ednan, Jonas Kolb & Erol Yildiz (2017). Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer. DOI: 10.1007/978-3-658-17554-2.
- Aslan, Ednan, Magdalena Modler-El Abdaoui & Dana Charkasi (2015). Islamische Seelsorge. Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-08267-3.
- Aslan, Ednan & Zsofia Windisch, Hrsg. (2012). The training of Imams and teachers for Islamic education in Europe. Frankfurt: Peter Lang.
- Auerbach, Christine (5. Apr. 2017). Was sich seit der Reform des Islamgesetzes getan hat. In: *Deutschlandfunk*.
- Austria Presse Agentur (5. Dez. 2015). Islamische Kindergärten: Studie sieht diverse Problemfelder. In: *Der Standard*.
- Balić, Smail (1995). Zur Geschichte der Muslime in Österreich I. Lebensräume und Konfliktfelder. In: *Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch*. Hrsg. von Susanne Heine. Köln und Wien: Böhlau, S. 23–35.
- Bartels, Edien & Inge De Jong (2007). Civil Society on the Move in Amsterdam: Mosque Organizations in the Slotervaart District. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 27 (3), S. 455–471. DOI: 10.1080/13602000701737277.
- Bauer, Thomas (2011). Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Baumann, Christoph Peter (2009). Islamische Erziehung in der Schweiz. In: *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe*. Hrsg. von Ednan Aslan. Wien: Böhlau, S. 423–448.
- Baumann, Martin (2002a). Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora. In: *Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 33/34/35, S. 93–117.
- (2002b). Minderheiten. II. Religionswissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hrsg. von Hans Dieter Betz. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1245–1246.
- (2004). Becoming a Colour of the Rainbow. The Social Integration of Indian Hindus in Trinidad, Analysed Along a Phase Modell of Diaspora. In: *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen & Pratap Kumar. Leiden und Boston: Brill, S. 77–96.
- (2010). Civic Social Capital and Hindu Tamil Priests and Temples in Switzerland. In: *Finish Journal of Ethnicity and Migration* 5 (2), S. 7–15.

- (2012). Religionsgemeinschaften im Wandel. Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungen. In: Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Syntheseband I zum Nationalen Forschungsprogramm 58. Hrsg. von Christoph Boechinger.
 - (2014). Becoming a civil society organization? Dynamics of immigrant religious communities in civil society and public space. In: *Nordic Journal of Religion and Society* 27 (2), S. 113–130.
 - (2015). Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten. Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz. In: Orte der europäischen Religionsgeschichte. Hrsg. von Adrian Hermann & Jürgen Mohn. Würzburg: Ergon, S. 503–523.
 - (2017). Religiös selbstbestimmt, reflektiert und integriert. Analyse religiöser Neuinterpretationen bei jungen Erwachsenen mit Migrationshintergrund. In: Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration. Hrsg. von Edmund Arens, Martin Baumann, Antonius Liedhegener, Wolfgang W. Müller & Markus Ries. Baden-Baden: Nomos, S. 73–105.
- Baumann, Martin, Jürgen Endres, Silvia Martens & Andreas Tunger-Zanetti (2017). »Hallo, es geht um meine Religion!« Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität. Luzern.
- Baumann, Martin & Andreas Tunger-Zanetti (2010). Wenn Religionen Häuser bauen: Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie. In: Religionspolitik - Öffentlichkeit - Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart. Hrsg. von Martin Baumann & Frank Neubert. Zürich: Pano, S. 151–188.
- Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (2002). Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn und Berlin.
- Becker-Ritterspach, Florian A. A. & Jutta C. E. Becker-Ritterspach (2006). Isomorphie und Entkoppelung im Neo-Institutionalismus. In: Einführung in den Neo-Institutionalismus. Mit einem Beitrag von W. Richard Scott. Hrsg. von Konstanze Senge & Kai-Uwe Hellmann. Wiesbaden: VS Verlag.
- Beckford, James A. (1973). Religious Organization. A Trend Report and Bibliography. In: *Current Sociology* 21 (2), S. 7–168. DOI: 10.1177/001139288036001010.
- (2013). Religious organization. In: The Encyclopedia of politics and religion. Hrsg. von Robert Wuthnow. London: Routledge, S. 637–640.
 - (2015). 'Community' in the sociology of religion: The case of Britain. In: *Social Compass* 62 (2), S. 225–237. DOI: 10.1177/0037768615571692.
- Behloul, Samuel M. (2007a). From 'problematic' Foreigners to 'unproblematic' Muslims. Bosniaks in the Swiss Islam-Discourse. In: *The Refugee Survey Quarterly* 26 (2), S. 22–36. DOI: 10.1093/rsq/hdio224.

- Behloul, Samuel M. (2007b). The Society is watching you! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion. In: *Theologische Berichte* 30, S. 276–317.
- (2008a). Feindbild oder Feind? Muslimisch geprägte Migranten im Spannungsfeld zwischen Fremdislamisierung und religiös-kultureller Selbstbehauptung. In: *lamed. Zeitschrift Stiftung Zürcher Lehrhaus* (4), S. 17–20.
- (2008b). Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis. In: Schriftenreihe des Ökumenischen Instituts Luzern. Hrsg. von Wolfgang Müller. Luzern: TUZ, S. 229–268.
- (2009). Discours-total. Débat sur Islam en Suisse et la construction d'une religion publique. In: *Les musulmans de Suisse entre réalités sociales, culturelle, politiques et légales*. Hrsg. von Mallory Schneuwly Purdie. Geneve: Labor et fides, S. 53–72.
- (28. Aug. 2010a). Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP 58). Luzern.
- (2010b). Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz. In: *Muslime in der Schweiz*. Hrsg. von Birgit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, S. 43–65.
- (2010c). Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiel der Schweiz. In: *Religionspolitik - Öffentlichkeit - Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Hrsg. von Martin Baumann & Frank Neubert. Zürich: Pano, S. 127–150.
- (2011). Unbeabsichtigte Folgen der Islam-Debatte. In: *SGMOIK-Bulletin* 32, S. 13–18.
- (2012a). Islam. Historisches Lexikon der Schweiz. URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11392.php>.
- (2012b). Negotiating the 'Genuine' Religion. Muslim Diaspora Communities in the Context of the Western Understanding of Religion. In: *Journal of Muslims in Europe* 1 (1), S. 7–26. DOI: 10.1163/221179512X644033.
- (2013). Introduction. In: *Debating Islam. Negotiating religion, Europe, and the self*. Hrsg. von Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger & Andreas Tunger-Zanetti. Bielefeld: transcript, S. 11–35.
- Behloul, Samuel M. & Stéphane Lathion (2007). Muslime und Islam in der Schweiz: viele Gesichter einen Weltreligion. In: *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Hrsg. von Martin Baumann & Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, S. 193–207.

- Behr, Harry Harun (2009). Koranschulen. In: Handbuch Schule. Theorie - Organisation - Entwicklung. Hrsg. von Sigrid Blömeke. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 406–410.
- (2014). Propheten in Koran und Unterricht. In: Islam. Didaktik für die Grundschule. Hrsg. von Gül Solgun-Kaps. Berlin: Cornelsen, S. 144–153.
- Beilschmidt, Theresa (2015). Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland. Bielefeld: transcript.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2009). Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient. In: Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Hrsg. von Bärbel Beinhauer-Köhler & Claus Leggewie. München: C.H. Beck, S. 9–96.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (2013). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 25. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Bergmann, Jörg R. (1994). Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Handbuch der Dialoganalyse. Hrsg. von Gerd Fritz & Franz Hundsnurscher. Tübingen: Niemeyer, S. 3–16.
- (2012). Ethnomethodologie. In: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 118–135.
- Berkey, Jonathan (2004). Education. In: Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Hrsg. von Richard C. Martin. New York: Macmillan Press, S. 202–206.
- Beyeler, Sarah (2010). Der Inkorporationsprozess der Ahmadiyya-Gemeinschaft in der Schweiz im Kontext ihrer Bauprojekte und Öffentlichkeitsarbeit. In: Muslime in der Schweiz. Hrsg. von Birgit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, S. 66–91.
- Blumer, Herbert (1954). What is wrong with social theory? In: *American Sociological Review* 19 (1), S. 3–10.
- (2004). Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Hrsg. von Jörg Strübing & Bernt Schnettler. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 319–387.
- BMEIA (2015). Erläuterungen zum Islamgesetz. Hrsg. von Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres.
- Bobzin, Hartmut (2006). Der Koran. Eine Einführung. 6. Aufl. München: Beck.
- Bochinger, Christoph (2014). Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen. Eine religionswissenschaftliche Außensicht. In: Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam. Hrsg. von Hansjörg Schmid, Amir Dziri, Mohammad Gharaibeh & Anja Middelbeck-Varwick. Regensburg: Pustet, S. 23–41.

- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht & Winfried Gebhardt (2007). Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bohnsack, Ralf (1992). Dokumentarische Interpretation von Orientierungsmustern. Verstehen - Interpretieren - Typenbildung in wissenssoziologischer Analyse. In: *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie*. Hrsg. von Michael Meuser & Reinhold Sackmann. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft, S. 139–160.
- (1997). Dokumentarische Methode. In: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Hrsg. von Ronald Hitzler & Anne Honer. Opladen: Leske + Budrich, S. 191–212.
- (2003). Dokumentarische Methode und sozialwissenschaftliche Hermeneutik. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 6 (4), S. 550–570. DOI: 10.1007/s11618-003-0057-7.
- (2010). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 8. Aufl. Opladen: B. Budrich.
- Bohnsack, Ralf, Iris Nentwig-Gesemann & Arnd-Michael Nohl, Hrsg. (2007). *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag. DOI: 10.1007/978-3-531-19895-8.
- Bohnsack, Ralf & Aglaja Przyborski (2006). Diskursorganisation, Gesprächsanalyse und die Methode der Gruppendiskussion. In: *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis*. Hrsg. von Ralf Bohnsack, Aglaja Przyborski & Burkhard Schäffer. Opladen: B. Budrich, S. 133–248.
- Bohnsack, Ralf, Aglaja Przyborski & Burkhard Schäffer, Hrsg. (2006). *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis*. Opladen: B. Budrich.
- Bräunlein, Peter (2016). Thinking Religion Through Things. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (4-5), S. 365–399. DOI: 10.1163/15700682-12341364.
- Breuilly, Elizabeth, Joanne O'Brien & Martin Palmer (2005). *Religions of the world. The illustrated guide to origins, beliefs, customs and festivals*. 2. Aufl. New York: Facts on file.
- Britz, Gabriele (2002). Minderheiten. I. Sozialwissenschaftlich. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hrsg. von Hans Dieter Betz. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1244–1245.
- Brubaker, Rogers (2013). Categories of analysis and categories of practice. A note on the study of Muslims in European countries of immigration. In: *Ethnic and Racial Studies* 36 (1), S. 1–8. DOI: 10.1080/01419870.2012.729674.
- Brunson, Nils (1989). *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations*. Chichester: Wiley.

- Cadge, Wendy (2008). De Facto Congregationalism and the Religious Organizations of Post-1965 Immigrants to the United States: A Revised Approach. In: *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2), S. 344–374. DOI: 10.1093/jaarel/lfno34.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cattacin, Sandro, Cla Reto Famos, Michael Duttwiler & Hans Mahnig (2003). *Staat und Religion in der Schweiz – Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen*. Hrsg. von Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR). Bern.
- Ceylan, Rauf (2008). *Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen. Ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland*. Hamburg: Kovač.
- (2010). *Die Prediger des Islam. Imame - wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- (2014). *Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-06050-3.
- Chaves, Mark (1998). Denominations as Dual Structures. An Organizational Analysis. In: *Sacred companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Hrsg. von N. J. Demerath, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt & Rhys H. Williams. Oxford und New York: Oxford University Press, S. 175–194.
- (2004). *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Coleman, John A. (2003). Religious Social Capital: Its Nature, Social Location, and Limits. In: *Religion as Social Capital. Producing the Common Good*. Hrsg. von Corwin Smidt. Waco: Baylor University Press, S. 33–48.
- Czarniawska, Barbara & Bernard Joerges (1996). Travel of Ideas. In: *Translating organizational change*. Hrsg. von Barbara Czarniawska & Guje Sevón. Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 13–48.
- D'Amato, Gianni (2015). How Foreigners Became Muslims. Switzerland's Path to Accommodating Islam as a New Religion. In: *After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe*. Hrsg. von Marian Burchardt & Ines Michalowski. Wiesbaden: Springer VS, S. 285–302.
- Dahinden, Urs (15. Jan. 2009). *Die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien: Zusammenprall der Kulturen oder Förderung des Dialogs? Schlussbericht. Ein Projekt im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft (NFP 58)«*.

- Dahinden, Urs, Carmen Koch, Vinzenz Wyss & Guido Keel (2011). Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media. In: *Journal of Empirical Theology* 24 (2), S. 197–208. DOI: 10.1163/157092511X603983.
- Davie, Grace (1990). Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? In: *Social Compass* 37 (4), S. 455–469. DOI: 10.1177/003776890037004004.
- (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. In: *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Hrsg. von Nancy Tatom Ammerman. Oxford und New York: Oxford University Press, S. 21–35.
- Deephouse, David L. & Mark C. Suchman (2008). Legitimacy in Organizational Institutionalism. In: *The SAGE handbook of organizational institutionalism*. Hrsg. von Royston Greenwood, Oliver Christine, Kerstin Sahlin & Roy Subbady. Los Angeles und London: Sage, S. 49–77. DOI: 10.4135/9781849200387.n2.
- Demerath, N. J., Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt & Rhys H. Williams, Hrsg. (1998). *Sacred companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- DiMaggio, Paul (1998). The Relevance of Organization Theory to the Study of Religion. In: *Sacred companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Hrsg. von N. J. Demerath, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt & Rhys H. Williams. Oxford und New York: Oxford University Press, S. 7–23.
- DiMaggio, Paul & Walter W. Powell (1991a). Introduction. In: *The new institutionalism in organizational analysis*. Hrsg. von Walter W. Powell & Paul DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.
- (1991b). The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. In: *The new institutionalism in organizational analysis*. Hrsg. von Walter W. Powell & Paul DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press, S. 63–82.
- Dobbelaere, Karel (2004). *Secularization: An Analysis in Three Levels*. 2. Aufl. Brüssel: Peter Lang.
- Durkheim, Émile (1984). *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ebaugh, Helen & Janet Chafetz Saltzman (2000). Part III: Thematic Issues. In: *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Hrsg. von Helen Ebaugh & Janet Chafetz Saltzman. Walnut Creek: Altamira Press, S. 325–463.
- Edgell Becker, Penny (1999). *Congregations in conflict. Cultural models of local religious life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elwert, Frederik (2015). *Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-10100-8.

- Erkoçu, Ergün & Cihan Buğdaci, Hrsg. (2009). The mosque. Political, architectural and social transformations. Rotterdam: NAI Publishers.
- Ettinger, Patrik & Kurt Imhof (11. Juli 2006). Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. Schlussbericht. NFP 58 »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«.
- Famos, Cla Reto (2007). Religiöse Vielfalt und Recht: Von göttlichen und menschlichen Regeln. In: Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Hrsg. von Martin Baumann & Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, S. 3001–3312.
- Fernández-Puertas, Antonio (2002). Spanien und Nordafrika. In: Die Moscheen der Welt. Hrsg. von Martin Frishman & Hasan-Uddin Khan. Frankfurt und New York: Campus, S. 101–117.
- Flaugergues, Amélie de (2016). Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014. Hrsg. von Bundesamt für Statistik. Neuchâtel.
- Flick, Uwe (2012). Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 309–318.
- Fokkema, Tineke, Laurence Lessard-Phillips, James D. Bachmeier & Susan K. Brown (2012). The link between the transnational behaviour and integration of the second generation in european and american cities. Does the context of reception matter? In: *Nordic Journal of Migration Research* 2 (2), S. 111–123. DOI: 10.2478/v10202-011-0033-x.
- Foley, Michael W. & Dean R. Hoge (2007). Religion and the New Immigrants. How Faith Communities Form Our Newest Citizens. New York: Oxford University Press.
- Frank, Katharina & Ansgar Jödicke (2007). Öffentliche Schule und neue religiöse Vielfalt: Themen, Probleme, Entwicklungen. In: Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Hrsg. von Martin Baumann & Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, S. 273–284.
- Franke, Edith & Verena Maske (2011). Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung. Der Verein »Muslimische Jugend in Deutschland e.V.« In: Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Hrsg. von Stefan Kurth & Karsten Lehmann. Wiesbaden: VS Verlag, S. 105–134. DOI: 10.1007/978-3-531-93245-3_5.
- Frishman, Martin (2002). Die Ursprünge des Islam und die Gestalt der Moschee. In: Die Moscheen der Welt. Hrsg. von Martin Frishman & Hasan-Uddin Khan. Frankfurt und New York: Campus, S. 17–41.
- Frishman, Martin & Hasan-Uddin Khan, Hrsg. (2002). Die Moscheen der Welt. Frankfurt und New York: Campus.
- Fritzl, Martin (23. Okt. 2014). Experten gegen Islamgesetz. In: *Die Presse*.

- Fröhlich, Anne-Sophie (1997). *Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam*. Hamburg: Lit.
- Fürlinger, Ernst (2010). The politics of non-recognition. Mosque construction in Austria. In: *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*. Hrsg. von Stefano Allievi. London: Alliance Pub. Trust, S. 183–216.
- (2013). *Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter*. Göttingen: V & R Unipress.
- (2015). *Moscheebau und Moscheebaukonflikte in Österreich*. In: *Öffentliches Argernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Hrsg. von Reinhold Bernhardt & Ernst Fürlinger. Theologischer Verlag Zürich, S. 59–79.
- Furseth, Inger (2008). Social Capital and Immigrant Religion. In: *Nordic Journal of Religion and Society* 21 (2), S. 147–164.
- Gaffney, Patrick D. (2004). Masjid. In: *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Hrsg. von Richard C. Martin. New York: Macmillan Press, S. 437–440.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New-Jersey: Prentice-Hall.
- (1973). Studien über die Routinegrundlagen von Alltagshandeln. In: *Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie*. Hrsg. von Hans Steinert. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, S. 280–322.
- (1976). Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen. In: *Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*. Hrsg. von Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 189–262.
- Gartner, Barbara (2010). Islam und Recht in Österreich. In: *Islam in Österreich*. Hrsg. von Alexander Janda & Mathias Vogl. Wien: Österr. Integrationsfonds, S. 19–50.
- (2011). *Der religionsrechtliche Status islamischer und islamistischer Gemeinschaften*. Wien: Springer.
- Geertz, Clifford (1987). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geser, Hans (1999). Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen. In: *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Hrsg. von Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt. Opladen: Leske + Budrich, S. 39–69.
- Gianni, Matteo (2010). *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS)*. Unter Mitarb. von Mallory Schnewly Purdie, Stéphane Lathion & Magali Jenny. 2. Aufl. Bern: Bundespublikationen.
- Girtler, Roland (2001). *Methoden der Feldforschung*. 4. Aufl. Wien: Böhlau.
- Glick Schiller, Nina (2010). A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism. In: *Diaspora and Trans-*

- nationalism: Concepts, Theories and Methods. Hrsg. von Rainer Bauböck & Thomas Faist. Amsterdam: University Press, S. 109–130.
- Goffman, Erving (1969). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Pieper Verlag.
- Güvercin, Eren (2012). *Neo-Moslems. Porträt einer deutschen Generation*. Freiburg: Herder.
- Hafez, Farid (2006). *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände*. Politikwissenschaft. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien.
- (2009). Institutionalisierte »Islam daham«. Darstellungen über und Perspektiven zur Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. In: *Islam in Österreich. Einige Studien aus dem Jahre 2006*. Hrsg. von Rüdiger Lohlker. Wien: Institut für Orientalistik, Universität Wien, S. 5–25.
- (2010). *Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien*. Wiesbaden: VS Verlag.
- (2013). Institutionalised Austrian Islam. One institution presenting the many. In: *Debating Islam. Negotiating religion, Europe, and the self*. Hrsg. von Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger & Andreas Tunger-Zanetti. Bielefeld: transcript, S. 227–242.
- Hägl, Fabian (19. Apr. 2016). Türkische Imame. Sieben Aargauer Moscheen von Erdogan-Regime unterstützt - Experten befürchten Missionierung. In: *Aargauer Zeitung*.
- Halm, Dirk (2010). Muslimische Organisationen in Deutschland – Entwicklung zu einem europäischen Islam? In: *Jenseits von »Identität oder Integration«. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Hrsg. von Ludger Pries & Zeynep Sezgin. Wiesbaden: VS Verlag, S. 295–320.
- Halm, Dirk & Martina Sauer (2012). Islamische Gemeinden in Deutschland. Strukturen und Angebote. In: *Leviathan* 12 (1), S. 71–108.
- Halm, Dirk, Martina Sauer, Jana Schmidt & Anja Sticks (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 13. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hamberg, Eva (1999). International migration and religious change. In: *Towards a new understanding of conversion*. Hrsg. von Ulf Görmann. Lund, S. 23–37.
- Hartmann, Richard (1992). *Die Religion des Islam. Eine Einführung mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Annemarie Schimmel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Harvey, Graham (2011). Field Research. Participant observation. In: *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. Hrsg. von Michael Stausberg & Steven Engler. London und New York: Routledge, S. 217–244.

- Hasse, Raimund & Georg Krücken (2005). Neo-Institutionalismus. Mit einem Vorwort von John Meyer. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Haug, Sonja, Stephanie Müssig & Anja Stichs (2009). Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 6. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heine, Susanne, Rüdiger Lohlker & Richard Potz (2012). Muslime in Österreich. Geschichte - Lebenswelt - Religion / Grundlagen für den Dialog. Innsbruck: Tyrolia.
- Helfferich, Cornelia (2011). Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.
- Herzig, Willi (11. Feb. 2012). »Umma Schweiz« ist heiss umstritten. In: *Tages Anzeiger*.
- Herzog, Martin & Riem Spielhaus (2015). Finding a Place for Islam in Germany. Islamic Organisations under Private and Public Law. In: *Journal of Religion in Europe* 8 (3-4), S. 419–443. DOI: 10.1163/18748929-00804009.
- Hildenbrand, Bruno (2012). Anselm Strauss. In: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 32–42.
- Hirschman, Charles (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. In: *International Migration Review* 38 (3), S. 1206–1233.
- Hitz, Karin (2012). Engagierte Muslime in Deutschland. Vernetzungs- und Legitimierungsdynamiken im Kontext sozialer und zivilgesellschaftlicher Arbeit. In: Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland. Hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, S. 37–68.
- Hofstede, Geert (1991). Cultures and organizations. Software of the mind. London: McGraw-Hill.
- Humbert, Claude-Alain (2004). Religionsführer Zürich. 370 Kirchen, religiös-spirituelle Gruppierungen, Zentren und weltanschauliche Bewegungen der Stadt Zürich. Zürich: Orell Füssli.
- Islamische Religionspädagogik Universität Wien (2011). Islamkarte - Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (ATIB Union) - Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği. Universität Wien. URL: http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/ATIB_Kurzbeschreibung.pdf (zuletzt geprüft am 26. 06. 2015).
- (2012a). Islamlandkarte - Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. Verband der bosniakischen islamischen Vereine in Österreich. Universität Wien. URL: <http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Verband%20der%20bosniakischen%20islamischen%20vereine%20in%20oesterreich.pdf>

- 2obosniakischen%20islamischen%20Vereine%20in%20%C3%96sterreich_o.pdf (zuletzt geprüft am 24. 06. 2015).
- (2012b). Islamlandkarte - Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. Das Islamische Zentrum Wien. Universität Wien. URL: <http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Islamisches%20Zentrum%20Wien.pdf> (zuletzt geprüft am 15. 06. 2015).
- Jankovsky, Peter (24. Nov. 2015). Burka-Verbot ohne Pardon. In: *Neue Zürcher Zeitung*.
- Jödicke, Ansgar (2013). Kantonale Entwicklungen beim schulischen Religionsunterricht und die Folgen für die Religionsgemeinschaften. In: *Konfessioneller und bekenntnisunabhängiger Religionsunterricht. Eine Verhältnisbestimmung am Beispiel Schweiz*. Hrsg. von Dominik Helbling, Ulrich Kropač, Monika Jakobs & Stephan Leimgruber. Zürich: Theologischer Verlag, S. 16–29.
- Jouili, Jeanette S. (2008). Re-Fashioning the Self Through Religious Knowledge. How Muslim Women Become Pious in the German Diaspora. In: *Islam and Muslims in Germany*. Hrsg. von Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann. Leiden und Boston: Brill, S. 465–488.
- Kamp, Melanie (2008). Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker, and Public Relations Officer - On the Roles and Functions of Imams in Germany. In: *Islam and Muslims in Germany*. Hrsg. von Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann. Leiden und Boston: Brill, S. 133–160.
- Kardorff, Ernst von (2012). Qualitative Sozialforschung - Versuch einer Standortbestimmung. In: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 3–11.
- Keller, Reiner (2011). Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kermani, Navid (2007). Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran. 3. Aufl. München: C.H. Beck.
- Khorchide, Mouhanad (2007). Die Bedeutung des Islam für Muslime der zweiten Generation. In: *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Hrsg. von Hilde Weiss. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 217–244.
- (2009a). Der islamische Religionsunterricht in Österreich. ÖIF-Dossier.
- (2009b). Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen. Wiesbaden: VS Verlag.
- (2010). Der islamischer Religionsunterricht in Österreich. In: *Islam in Österreich*. Hrsg. von Alexander Janda & Mathias Vogl. Wien: Österr. Integrationsfonds, S. 60–68.

- Kippenberg, Hans G. (2009). Religiöse Gemeinschaftlichkeit im Zeitalter der Globalisierung. In: Weltordnungen. Salzburger Hochschulwochen 2009. Hrsg. von Gregor Maria Hoff. Innsbruck: Tyrolia, S. 193–221.
- Klinkhammer, Gritt (2000). Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag.
- (2008). Der Dialog mit Muslimen - Interessen, Ziele und Kontroversen. In: Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation. Hrsg. von Gritt Klinkhammer & Ayla Satilmis. Berlin und Münster: Lit, S. 21–45.
- Knott, Kim (2000). Community and Locality in the Study of Religions. In: Secular theories on religion. Current perspectives. Hrsg. von Tim Jensen & Mikael Rothstein. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, S. 87–105.
- (2004). The Sense and Nonsense of 'Community'. A Consideration of Contemporary Debates about Community and Culture by a Scholar of Religion. In: Religion. Empirical studies. Hrsg. von Steven Sutcliffe. Aldershot und Burlington: Ashgate.
- Koch, Anne (2005). Spiritualisierung eines Heilwissens im lokalen religiösen Feld? Zur Formierung deutscher Ayurveden. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (1), S. 21–44.
- (2007). Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven. In: Religion und Wirtschaft. Hrsg. von Martin Held, Gisela Kubon-Gilke & Richard Sturn. Marburg: metropolis, S. 39–64.
- (2014). Neo-Institutionalistische Ideen für Perspektivität in der Religionswissenschaft. In: Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionforschung. Hrsg. von Edith Franke & Verena Maske. Marburg: Marburg Online Books MOB, S. 163–182.
- Kolb, Jonas & Birgit Mattausch-Yıldız (2013). Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität. Zwischenbericht für das Jahr 2013. Wien.
- Kölbener, Stefan (2015). Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz. In: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell? Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 287–370.
- Kraft, Sabine (2002). Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Münster: Lit.
- Krech, Volkhard, Jens Schlamelcher & Markus Hero (2013). Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland. In: Religion und Gesellschaft. Hrsg. von Christof Wolf & Matthias König. Wiesbaden: Springer VS, S. 51–71.

- Kroissenbrunner, Sabine (2002). Turkish Imams in Vienna. In: Intercultural relations and religious authorities. Muslims in the European Union. Hrsg. von Wasif. A. R. Shadid & P. Sjoerd van Koningsveld. Leuven: Peeters, S. 181–207.
- Kruse, Jan (Okt. 2011). Reader »Einführung in die Qualitative Interviewforschung«. Freiburg.
- (2014). Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kruse, Jan, Stephanie Bethmann, Debora Niermann & Christian Schmieder (2012a). Qualitative Interviewforschung im Kontext fremder Sprachen. Eine Einführung. In: Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Hrsg. von Jan Kruse, Stephanie Bethmann, Debora Niermann & Christian Schmieder. Weinheim: Beltz Juventa, S. 9–26.
- Hrsg. (2012b). Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kruse, Jan & Christian Schmieder (2012). In fremden Gewässern. Ein integratives Basisverfahren als sensibilisierendes Programm für rekonstruktive Analyseprozesse im Kontext fremder Sprachen. In: Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Hrsg. von Jan Kruse, Stephanie Bethmann, Debora Niermann & Christian Schmieder. Weinheim: Beltz Juventa, S. 248–295.
- Kruse, Jan & Georg Wagensommer (2013). Sozialwissenschaftliche Analyseansätze im Kontext qualitativer Religionsforschung - ein Überblick. In: Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung. Hrsg. von Gabriela Brahier & Dirk Johannsen. Würzburg: Ergon, S. 137–171.
- Kühl, Stefan, Petra Strodtholz & Andreas Taffertshofer, Hrsg. (2009). Handbuch Methoden der Organisationsforschung. Quantitative und qualitative Methoden. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lakoff, George & Mark Johnson (2011). Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. 7. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.
- Lathion, Stéphane & Andreas Tunger-Zanetti (2013). Switzerland. In: Yearbook of Muslims in Europe. Volume 5. Hrsg. von Jørgen S. Nielsen. Leiden: Brill, S. 633–647.
- Lemmen, Thomas (2003). Die Sozialarbeit muslimischer Organisationen in Deutschland. In: Religion - Kirche - Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung. Hrsg. von Klaus D. Hildemann. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 191–206.
- Liegl, Barbara (2009). Muslime und Musliminnen in Österreich: zwischen Integration, Islamfeindlichkeit und Stärkung der eigenen Identitäten. In: Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Öster-

- reich. Hrsg. von Martina Haedrich. Stuttgart: Richard Boorberg Verlag, S. 23–32.
- Lindemann, Anais & Jörg Stolz (2014). Use of Islam in the Definition of Foreign Otherness in Switzerland. A Comparative Analysis of Media Discourses Between 170-2004. In: *Islamophobia Studies Journal* 2 (1), S. 44–58.
- Lohlker, Rüdiger (2009). Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Zur Kritik am politischen Islam in Österreich. In: *Islamophobie in Österreich*. Hrsg. von John Bunzl & Farid Hafez. Innsbruck, Wien und Bozen: StudienVerlag, S. 211–222.
- Loretan, Adrian (2015). Zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften. In: *Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell?* Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 39–70.
- Loretan, Adrian, Quirin Weber & Alexander H. E. Morawa (2014). Freiheit und Religion. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Münster: Lit.
- Löw, Martina (2004). Raum - Die topologischen Dimensionen der Kultur. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Hrsg. von Friedrich Jaeger & Burkhard Liebsch. Stuttgart: Metzler, S. 46–59.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Arnulf Deppermann (2002). Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lüders, Christian (2012). Beobachten im Feld und Ethnographie. In: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 384–401.
- Lutz, Veronika (2010). José Casanovas Konzept »öffentlicher Religion« und repräsentative Sakralneubauten. Masterarbeit. Hannover: Leibniz Universität Hannover.
- (2013). »...unsere Sehnsucht zu Stein geworden« - Repräsentative Sakralneubauten und das Konzept »öffentlicher Religion«. In: *Konflikt - Integration - Religion. Religionswissenschaftliche Perspektiven*. Hrsg. von Peter Antes, Arvid Deppe, Dagmar Fügmann, Steffen Führding & Anna Neumaier. Göttingen: V & R Unipress, S. 193–213.
- Mahnig, Hans (2002). Islam in Switzerland. Fragmented Accomodation in a Federal Country. In: *Muslims in the west. From sojourners to citizens*. Hrsg. von Yvonne Yazbeck Haddad. Oxford und New York: Oxford University Press, S. 72–87.
- Mannheim, Karl (1964). *Wissenssoziologie*. Neuwied: Luchterhand.
- (1980). *Strukturen des Denkens*. Herausgegeben von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Marik-Lebeck, Stephan (2010). Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001-2009. In: Islam in Österreich. Hrsg. von Alexander Janda & Mathias Vogl. Wien: Österr. Integrationsfonds, S. 5–9.
- Martens, Silvia (2010). Wohltätiges Engagement von Muslimen in der Schweiz. In: Muslime in der Schweiz. Hrsg. von Birgit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, S. 145–178.
- (2013). Muslimische Wohltätigkeit in der Schweiz. Würzburg: Ergon.
- Mattes, Astrid (2010). Religion macht Schlagzeilen – Eine kritische Diskursanalyse zum Umgang österreichischer Medien mit dem Islam am Beispiel des Schweizer Minarettbauverbotes. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien.
- (2013a). »From Bosnian Soldiers to Third Generation Juveniles«. Founding the Youth Council of the Islamic Religious Community after 100 Years of Austrian Islam. In: Religion in Austria. Religion in Austria. Hrsg. von Gerald Hödl & Lukas Pokorny. Wien: Praesens, S. 81–115.
- (2013b). Glaube als Motiv, Integration als Ziel? Theoretische Ansätze zur Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Religion und sozialer Integration. In: Konflikt - Integration - Religion. Religionswissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Peter Antes, Arvid Deppe, Dagmar Fügmann, Steffen Führling & Anna Neumaier. Göttingen: V & R Unipress, S. 45–60.
- Mattes, Astrid & Sieglinde Rosenberger (2015). Islam and Muslims in Austria. In: After integration. Islam, conviviality and contentious politics in Europe. Hrsg. von Marian Burchardt & Ines Michalowski. Wiesbaden: Springer VS, S. 129–152.
- Mayring, Philipp (2003). Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 8. Aufl. Weinheim: Beltz.
- McCutcheon, Russell T. (2000). Critics not Caretakers. The Scholar of Religion as Public Intellectual. In: Secular theories on religion. Current perspectives. Hrsg. von Tim Jensen & Mikael Rothstein. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, S. 176–181.
- Mense-Petermann, Ursula (2006). Das Verständnis von Organisation im Neo-Institutionalismus. Lose Koppelung, Reifikation, Institution. In: Einführung in den Neo-Institutionalismus. Mit einem Beitrag von W. Richard Scott. Hrsg. von Konstanze Senge & Kai-Uwe Hellmann. Wiesbaden: VS Verlag, S. 62–74.
- Meuser, Michael & Ulrike Nagel (2005). ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Das Experteninterview. Hrsg. von Alexander Bogner, Beate Littig & Wolfgang Menz. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, S. 71–94.
- Meyer, John W. & Brian Rowan (1991). Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. In: The new institutionalism in organizational analysis. Hrsg. von Walter W. Powell & Paul DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press, S. 41–62.

- Monnot, Christophe (2013). Associations musulmanes de Suisse. Diversité, précarité, respectabilité. In: *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*. Sous la Direction de Christophe Monnot. Hrsg. von Elisa Banfi, Samuel M. Behloul, Mounia Bennani-Chraïbi, Marzi, Eva, Mesgarzadeh, Samina, Christophe Monnot, Sophie Nedjar, Alexandre Pietre, Monika Salzbrunn & Mallory Schnewly Purdie. Geneve: Labor et fides, S. 27–52.
- (2016). Visibility or Invisibility. The Dilemma of the Muslim Associations of Switzerland. In: *Journal of Religion in Europe* 9 (1), S. 44–65. DOI: 10.1163/18748929-00901003.
- Monnot, G. (1995). Salat. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume 8: Ned-Sam*. Hrsg. von Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, Peri J. Bearman & Clifford Edmund Bosworth. New edition. Leiden: Brill, S. 925–933.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012a). Diesseits der Parallelgesellschaft. Religion und Migration in relationaler Perspektive. In: *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, S. 11–35.
- Hrsg. (2012b). *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- (2015a). Diesseits des Dialogs. Zur Vielfalt interreligiöser Aktivitäten. In: *Religionen - Dialog - Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*. Hrsg. von Katajun Amirpur & Wolfram Weiße. Münster: Waxmann, S. 57–68.
- (2015b). Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. In: *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, S. 11–35.
- Hrsg. (2015c). *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth & Mehmed Kalender (2014). The Many Faces of Dialogue. Driving Forces for Participating in Interreligious Activities. In: *Religions and dialogue. International approaches*. Hrsg. von Wolfram Weisse, Katajun Amirpur, Anna Körs & Dörthe Vieregge. Münster: Waxmann, S. 85–98.
- Nawaz, Zarqa (2005). *Me and the Mosque*. Spielfilm.
- o.V. (17. Apr. 2016). Die Bajonette und die Soldaten Erdogans. In: *Sonntagszeitung*.
- O'Dea, Thomas Francis (1961). Five dilemmas in the institutionalization of religion. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1 (1), S. 30–41. DOI: 10.1177/003776866000700108.
- Oebbecke, Janbernd (2010a). Das Grundgesetz und der Religionsunterricht. In: *Religionen in der Schule und die Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts*. Hrsg. von Bülent Ucar, Blasberg-Kuhnke & Arnulf von Scheliah. Göttingen: V & R Unipress, S. 53–63.

- (2010b). Der Islam als Herausforderung für das deutsche Religionsrecht. In: Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier. Hrsg. von Heinrich Böll Stiftung. Berlin, S. 3–7.
- Overmann, Ulrich (2001). Die Struktur sozialer Deutungsmuster - Versuch einer Aktualisierung. In: *sozialersinn* (1), S. 35–81.
- Öktem, Kerem (2016). Austria. In: Yearbook of Muslims in Europe. Volume 7. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden: Brill, S. 41–61.
- (2017). Austria. In: Yearbook of Muslims in Europe. Volume 8. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden: Brill, S. 45–68.
- Olson, Mancur (2004). Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen. 5. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Ornig, Nikola (2006). Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien. Graz: Grazer Universitätsverlag.
- Pahud de Mortanges, René (2015). Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung. Aktuelle Entwicklungen bei der staatlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften. In: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell? Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 12–24.
- Pahud de Mortanges, René & Erwin Tanner, Hrsg. (2005). Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht. Zürich, Basel und Genf: Schulthess.
- Parsons, Talcott (1986). Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1990). Prolegomena to a Theory of Social Institutions. In: *American Sociological Review* 55 (3), S. 319–333.
- Petzke, Martin & Hartmann Tyrell (2012). Religiöse Organisationen. In: Handbuch Organisationstypen. Hrsg. von Maja Apelt. Wiesbaden: Springer VS, S. 275–306. DOI: 10.1007/978-3-531-93312-2_14.
- Pfeifer, Regula (2. Nov. 2015). Muslimische Religionspädagogin: »Integration ist eines meiner Ziele«. Katholisches Medienzentrum. URL: <https://www.kath.ch/newsd/muslimische-religionspaedagogin-integration-ist-eines-meiner-ziele/> (zuletzt geprüft am 15. 04. 2018).
- Plüss, Mirko (24. Mai 2016). Unruhe in der Moschee. In: *Der Landbote*.
- Pollack, Detlef (2000). Die Relevanz der Religionssoziologie für die Religionswissenschaft – Vier Thesen. In: Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluss an Impulse von Kurt Rudolph. Hrsg. von Rainer Flasche, Fritz Heinrich & Carsten Koch. Münster: Lit, S. 185–194.
- Potz, Richard (2005). Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland. Ergebniszusammenfassung des Forschungsprojektes „Building confidence? Islamic religious education in the Austrian and German public school

- system“ finanziert durch den Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank. Wien.
- Potz, Richard (2015). Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften in Österreich. In: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell? Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 251–262.
- Potz, Richard & Brigitte Schinkele (2007). Religionsrecht im Überblick. Wien: Facultas.wuv.
- Pries, Ludger (2010). (Grenzüberschreitende) Migrantenorganisationen als Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung. Klassische Problemstellungen und neuere Forschungsbefunde. In: Jenseits von »Identität oder Integration«. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Hrsg. von Ludger Pries & Zeynep Sezgin. Wiesbaden: VS Verlag, S. 15–60.
- Pries, Ludger & Zeynep Sezgin (2010). Einleitung. Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter – ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld. In: Jenseits von »Identität oder Integration«. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Hrsg. von Ludger Pries & Zeynep Sezgin. Wiesbaden: VS Verlag.
- Przyborski, Aglaja & Monika Wohlrab-Sahr (2009). Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. 2. Aufl. München: Oldenbourg Verlag.
- Reichertz, Jo (2007). Qualitative Forschung auch jenseits des interpretativen Paradigmas? Vermutungen. In: *EWE - Erwägen, Wissen, Ethik* 18 (2), S. 276–293.
- Riesebrodt, Martin (2007). Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: Beck.
- Roald, Anne Sofie (2012). The conversion process in stages. New Muslims in the twenty-first century. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 23 (3), S. 347–362.
- Röhl, Martin (2007). 10. Kapitel: Kirchen und weitere Religionsgemeinschaften, Art. 130. In: Kommentar zur Zürcher Kantonsverfassung. Hrsg. von Isabelle Häner, Markus Rüssli & Evi Schwarzenbach. Zürich: Schulthess, S. 1231–1253.
- Rosenow-Williams, Kerstin (2012). Organizing Muslims and integrating Islam in Germany. New developments in the 21st century. Leiden und Boston: Brill.
- Roy, Olivier (2004). Globalised Islam. The search for a new Ummah. London: Hurst & Co.
- Rückamp, Veronika & Katharina Limacher (2016). »Entrance Free—we are Looking Forward to your Visit!« Public Events as Strategies of Legitimation in Immigrant Religious Organisations. In: *Journal of Religion in Europe* 9, S. 369–401. DOI: 10.1163/18748929-00904004.
- Rudolph, Ulrich, Dorothea Lüddekens & Christoph Uehlinger (21. Juli 2009). Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz? Schlussbericht. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP 58). Zürich.

- Rüegg, Christoph (2002). Vereins- und stiftungsrechtliche Organisationsformen im Islam in der Schweiz. In: *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse*. Hrsg. von René Pahud de Mortanges, Erwin Tanner & Marcel Heiniger. Freiburg: Universitätsverlag, S. 335–362.
- Saad, Karim (2009). Islamophobie in österreichischen Tageszeitungen. In: *Islamophobie in Österreich*. Hrsg. von John Bunzl & Farid Hafez. Innsbruck, Wien und Bozen: StudienVerlag, S. 200–210.
- Sahli, Markus & Matthias D. Wüthrich (2007). *Wohnung Gottes oder Zweckgebäude? Ein Beitrag zur Frage der Kirchenumnutzung aus evangelischer Perspektive*. Bern: Verlag Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK.
- Schiffauer, Werner (2008). *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Ethnografische Überlegungen*. Bielefeld: transcript.
- (2009). *Zur Spiritualität von Arbeitermoscheen. Eine religionsethnologische Fallstudie*. In: *Aspekte der Religionswissenschaft*. Hrsg. von Richard Faber & Susanne Lanwerd. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 219–236.
- Schmidinger, Thomas (2013). *Austria*. In: *Yearbook of Muslims in Europe*. Volume 5. Hrsg. von Jørgen S. Nielsen. Leiden: Brill, S. 47–64.
- Schmidinger, Thomas & Dunja Larise, Hrsg. (2008). *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke.
- Schmitter, Phillippe C. & Wolfgang Streeck (1981). *The Organization of Business Interests: (MPIfG Discussion Paper; 99/1)*. Cologne. *A Research Design to Study the Associative Action of Business in Advanced Industrial Societies of Western Europe*. Hrsg. von Wissenschaftszentrum Berlin. Berlin.
- Schneuwly Purdie, Mallory (2010). *De l'étranger au musulman. Immigration et intégration de l'islam en Suisse*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes.
- Schneuwly Purdie, Mallory, Matteo Gianni & Magali Jenny, Hrsg. (2009). *Musulmans d'aujourd'hui: identités plurielles en Suisse*. Genève: Labor et fides.
- Schneuwly Purdie, Mallory & Andreas Tunger-Zanetti (2016). *Switzerland*. In: *Yearbook of Muslims in Europe*. Volume 7. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden: Brill, S. 562–578.
- (2017). *Switzerland*. In: *Yearbook of Muslims in Europe*. Volume 8. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden: Brill, S. 669–687.
- (2018). *Switzerland*. In: *Yearbook of Muslims in Europe*. Volume 9. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden: Brill, S. 659–678.
- Schuller, Josef Peter (2013). *Die verborgene Moschee. Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Schütz, Alfred (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schütze, Fritz (1987). *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien*. Hagen: Fernuniversität.

- Scott, W. Richard (1986). *Grundlagen der Organisationstheorie*. Frankfurt a. M.: Campus.
- (2014). *Institutions and organizations. Ideas, interests, and identities*. 4. Aufl. London und Thousand Oaks: Sage.
- Senge, Konstanze (2011). *Das Neue des Neo-Institutionalismus. Der Neo-Institutionalismus im Kontext der Organisationswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Senge, Konstanze & Kai-Uwe Hellmann (2006). Einleitung. In: *Einführung in den Neo-Institutionalismus*. Mit einem Beitrag von W. Richard Scott. Hrsg. von Konstanze Senge & Kai-Uwe Hellmann. Wiesbaden: VS Verlag, S. 7–31.
- Smajic, Aid (2013). *Bosnia and Herzegovina*. In: *Yearbook of Muslims in Europe*. Volume 5. Hrsg. von Jørgen S. Nielsen. Leiden: Brill, S. 123–141.
- Soysal, Yasemin (1994). *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spielhaus, Riem (2011). *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg: Ergon.
- (2013). *Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück. Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung*. In: *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Hrsg. von Dirk Halm & Hendrik Meyer. Wiesbaden: Springer VS, S. 169–194. DOI: 10.1007/978-3-658-01846-7_7.
- Spuler-Stegemann, Ursula (2002). *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg i.B.: Herder.
- Stadt Wien (2014). *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien - 2014. Bezirksporträts - 22. Wien und seine Bezirke im Überblick*.
- Steinhardt, Max Friedrich, Thomas Staubhaar & Jan Wedemeier (2010). *Studie zur Einbürgerung und Integration in der Schweiz. Eine arbeitsmarktbezogene Analyse der Schweizerischen Arbeitskräfteerhebung. Studie des HWWI im Auftrag von der Schweizerischen Eidgenossenschaft vertreten durch das Bundesamt für Migration*.
- Sternbach, Uta (2010). *Institutionalisierung des Islam durch gemeinsames Essen - iftar in Deutschland*. In: *Mobilisierung von Religion in Europa*. Hrsg. von Jamal Malik. Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 187–206.
- Stichweh, Rudolf (2000). *Soziologie des Vereins. Strukturbildung zwischen Lokalität und Globalität*. In: *Organisierte Privatinteressen. Vereine in Österreich*. Hrsg. von Emil Brix & Rudolf Richter. Wien: Passagen Verlag, S. 19–31.
- (2005). *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.
- Sticker, Maja (2008). *Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGIÖ)*. Unter Mitarb. von Sabine Strasser. Klagenfurt: Drava.

- Stöckli, Lucia (2014). Moschee-Neubauprojekte in England und der Schweiz. Institutionalisation - Bedeutung - Sichtbarkeit. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Luzern: Universität Luzern.
- Stolz, Jörg (2012). Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung. In: Religionen, Staat und Gesellschaft. Hrsg. von Christoph Böchinger. Zürich: NZZ, S. 77–108.
- Stolz, Jörg & Mark Chaves (2013). Congregations in Switzerland and the USA. A quantitative and comparative Study.
- Stolz, Jörg, Mark Chaves, Monnot Christophe & Laurent Amiotte-Suchet (2010). Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz. Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58. Hrsg. von Observatoire des religions en Suisse (ORS). Lausanne.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schnewly Purdie, Thomas Englberger & Michael Krüggeler (2014). Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Strauss, Anselm L. & Juliet Corbin (1998). Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory. 2. Aufl. London und Thousand Oaks: Sage.
- Streeck, Wolfgang (1987). Vielfalt und Interdependenz. Probleme intermediärer Organisationen in sich ändernden Umwelten. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, S. 452–470.
- Strobl, Anna (1997). Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- (2005). Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten. In: *SWS-Rundschau* 45 (4), S. 520–534.
- Suchman, Mark C. (1995). Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches. In: *Academy of Management Review* 20 (3), S. 571–610. DOI: 10.5465/AMR.1995.9508080331.
- Suder, Piotr (2012). Repräsentative Moscheen, Legitimität und kommunales Networking. Eine Untersuchung anhand der Al-Muhajirin Gemeinde in Bonn. In: Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland. Hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, S. 69–96.
- (2015). Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von Moscheevereinen. In: Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, S. 165–190.
- Tanner-Tiziani, Erwin (2010). Wegweiser bei der Etablierung des Islam in der schweizerischen Gesellschaft - einige juristische Gedanken. In: Muslime in

- der Schweiz. Hrsg. von Birgit Allenbach & Martin Sökefeld. Zürich: Seismo, S. 333–358.
- Tezcan, Levent (2006). Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28-29, S. 26–32.
- (2007). Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*. Hrsg. von Monika Wohlrab-Sahar & Levent Tezcan. Baden-Baden: Nomos, S. 51–74.
- (2008). Governmentality, Pastoral Care and Integration. In: *Islam and Muslims in Germany*. Hrsg. von Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann. Leiden und Boston: Brill, S. 119–132.
- Tibi, Bassam (2001). *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- (2009). *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tietze, Nicola (2008). Muslims' Collective Self-Description as Reflected in the Institutional Recognition of Islam. The Islamic Carta of the Central Council of Muslims in Germany and Case Law in German Courts. In: *Islam and Muslims in Germany*. Hrsg. von Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann. Leiden und Boston: Brill, S. 215–239.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2013). »Against Islam, but not against Muslims«. Actors and attitudes in the Swiss minaret vote. In: *Debating Islam. Negotiating religion, Europe, and the self*. Hrsg. von Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger & Andreas Tunger-Zanetti. Bielefeld: transcript, S. 285–312.
- (2015). Anerkennungswünsche religiöser Gemeinschaften im »gesellschaftlichen Dreieck«. In: *Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell?* Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 219–250.
- Ucar, Bülent, Blasberg-Kuhnke & Arnulf von Scheliah, Hrsg. (2010). *Religionen in der Schule und die Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts*. Göttingen: V & R Unipress.
- Usulan, Haci-Halil (2008). *Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien*. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Vögeli, Dorothee (6. Nov. 2012). Tag der offenen Moschee ein Auslaufmodell? In: *Neue Zürcher Zeitung*.
- Vortkamp, Wolfgang (2008). *Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Walgenbach, Peter & Renate E. Meyer (2008). *Neoinstitutionalistische Organisationstheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Warner, R. Stephen (1993). Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. In: *American Journal of Sociology* 98 (5), S. 1044–1093.

- (1994). The Place of Congregation in the Contemporary American Religious Configuration. In: *American Congregations: New Perspectives in the Study of Congregations*. Volume 2. Hrsg. von James P. Wind & James M. Lewis. Chicago: University of Chicago Press, S. 54–100.
- (2000). Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. In: *American Studies* 41 (2/3), S. 267–286.
- Warner, R. Stephen & Judith G. Wittner, Hrsg. (1998). *Gatherings in diaspora. Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wensinck, A. J. & J. H. Kramers, Hrsg. (1941). *Handwörterbuch des Islam*. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Leiden: Brill.
- Widmer, Thomas & Felix Strebler, Hrsg. (2008). *Studie zur Stellung der muslimischen Bevölkerung im Kanton Zürich. Bericht zuhanden der Direktion der Justiz und des Innern*. Zürich: Universität Zürich - Institut für Politikwissenschaft.
- Wiegiers, Gerard (2004). *Ibadat*. In: *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Hrsg. von Richard C. Martin. New York: Macmillan Press, S. 327–363.
- Wimmer, Andreas (2002). Multikulturalität oder Ethnisierung? Kategorienbildung und Netzwerkstrukturen in drei schweizerischen Immigrantenvierteln. In: *Zeitschrift für Soziologie* 31 (1), S. 4–26.
- Wimmer, Andreas & Nina Glick Schiller (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks* 2 (4), S. 301–334.
- Winzeler, Christoph (2015). Die neuere Anerkennungspraxis im Religionsverfassungsrecht des Kantons Basel-Stadt. In: *Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell?* Hrsg. von René Pahud de Mortanges. Zürich, Basel und Genf: Schulthess, S. 25–37.
- Wissmann, Reto (28. Juni 2010). Die meisten Konvertiten sind normale Bünzli. Konvertiten dominieren die Islamdebatte in der Schweiz. Die Berner Religionswissenschaftlerin Susanne Leuenberger erläutert das Phänomen. In: *Tages-Anzeiger*.
- Wolcott, Harry F. (2001). *Writing up qualitative research*. 2. Aufl. London und Thousand Oaks: Sage.
- Yilmaz, Ferruh (2016). *How the Workers Became Muslims. Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Yükleyen, Ahmet (2012). *Localizing Islam in Europe. Turkish Islamic communities in Germany and the Netherlands*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Zaman, Muhammad Qasim (2004). *Imam*. In: *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Hrsg. von Richard C. Martin. New York: Macmillan Press, S. 349–350.

- Zucker, Lynne G. (1988a). Introduction: Institutional Theories of Organization - Conceptual Development and Research Agenda. In: *Institutional patterns and organizations: culture and environment*. Hrsg. von Lynne G. Zucker. Cambridge, MA: Ballinger Pub. Co, S. xiii–xix.
- (1988b). Where do Institutional Patterns come from? Organizations as Actors in Social Systems. In: *Institutional patterns and organizations: culture and environment*. Hrsg. von Lynne G. Zucker. Cambridge, MA: Ballinger Pub. Co, S. 23–49.

Verzeichnis der Gesetze und Verordnungen

- ABGB (2017). Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesammten deutschen Erbländer der Oesterreichischen Monarchie. Reichsrat. 1. Jan. 1812, aktualisiert am 7. Dez. 2017.
- AnerkennungsG (1874). Gesetz vom 20. Mai 1874, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften. Reichsrat.
- Bekennnismgemeinschafts-Gesetz (2013). Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnismgemeinschaften. Nationalrat. 9. Jan. 1998, aktualisiert am 23. Mai 2013.
- BV (1999). Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Schweizer Volk.
- GjG (2007). Gesetz über die anerkannten jüdischen Gemeinden. Kantonsrat.
- IslamG (1912). Gesetz, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft. Reichsrat.
- IslamG (1988). Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft. Reichsrat. 15. Juli 1912, aktualisiert am 24. März 1988.
- IslamG (2015). Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften. Nationalrat.
- Islamverordnung (1988). Verordnung des Bundesministers für Unterricht, Kunst und Sport vom 2. August 1988 betreffend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Bundesminister für Unterricht, Kunst und Sport.
- Israelitengesetz (2012). Gesetz vom 21. März 1890, betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft. Reichsrat. 21. März 1890, aktualisiert am 23. Mai 2012.
- Orthodoxengesetz (2011). Bundesgesetz vom 23. Juni 1967 über äußere Rechtsverhältnisse der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich. Nationalrat. 23. Juni 1967, aktualisiert am 29. Juli 2011.
- Protestantengesetz (2009). Bundesgesetz vom 6. Juli 1961 über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche. Nationalrat. 6. Juli 1961, aktualisiert am 18. Aug. 2009.

- StGG (1988). Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder. Nationalrat. 21. Dez. 1867, aktualisiert am 20. Dez. 1988.
- Verfassung des Kantons Zürich (2005). Verfassung des Kantons Zürich. Volk des Kantons Zürich.
- VerG (2015). Bundesgesetz über Vereine. Nationalrat. 26. Apr. 2002, aktualisiert am 13. Jan. 2015.
- ZGB (2014). Schweizerisches Zivilgesetzbuch. Bundesversammlung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. 10. Dez. 1907, aktualisiert am 1. Juli 2014.

Verzeichnis der Internetseiten

- <http://www.atib.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.atib16.at/default.html>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.derislam.at/tom/index.php>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.
- <http://www.derislam.at/tom/index.php?c=galerien&o=galerie&navid=55&bio=1&i=&gal=TOM%202013#TOM%202013>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.
- <http://diyanet.ch/de/hutbeler/>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- http://www.fids.ch/?page_id=344, zuletzt geprüft am 15.05.2017.
- <http://www.gazihuzrevbeg.at><http://www.gazihuzrevbeg.at>. Die Seite war zuletzt nicht mehr aktiv (Stand 14.02.2018).
- <http://www.imanzentrum.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.
- <http://www.imanzentrum.ch> – Lehrpersonen, zuletzt geprüft am 28.08.2017
- <http://www.impulsmedia.eu>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.inforel.ch>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.integration.zh.ch>, zuletzt geprüft 22.10.2015.
- <http://www.iras-cotis.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.
- <http://www.islam-landkarte.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.islam-seelsorge.ch>, zuletzt geprüft am 11.07.2016.
- <http://www.islam4kids.at>, zuletzt geprüft am 29.08.2017.
- <http://www.islamweb.net/emainpage/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=83119>, zuletzt geprüft am 30.10.2017.
- <http://www.izba.at/dzemati.html>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.izwien.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.izwien.at/die-moschee/>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.izwien.at/dienstleistungen/islamischer-unterricht/islamischer-unterricht-fur-bruder/>, zuletzt geprüft am 29.08.2017.
- <http://www.izwien.at/dienstleistungen/islamischer-unterricht/islamischer-unterricht-fur-schwestern/>, zuletzt geprüft am 29.08.2017.
- <http://www.izwien.at/dienstleistungen/programm/>, zuletzt geprüft am 07.04.2016.
- <http://www.izwien.at/dienstleistungen/programm/kinder-jugend/>, zuletzt geprüft am 07.04.2016.

- <http://www.izwien.at/kinderecke/al-manara-schule/>, zuletzt geprüft am 29.03.2018.
- <http://kartrel.univie.ac.at/>, zuletzt geprüft am 18.08.2017.
- <http://www.koran-auf-deutsch.de/17-die-nachtwanderung-al-%C3%ACsraa>,
zuletzt geprüft am 07.10.2017.
- [http://www.mit.edu/~azra/Nomadic Mosque.htm](http://www.mit.edu/~azra/Nomadic_Mosque.htm), zuletzt geprüft 08.01.2018.
- <http://muslimjc.at/>, zuletzt geprüft am 07.04.2016.
- <http://www.nfp58.ch>, zuletzt geprüft am 07.10.2017.
- <http://percikaniman.ch>, zuletzt geprüft am 15.05.2017.
- <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.alijasirbic.ilmihal>, zuletzt
geprüft am 29.03.2018.
- http://religion.orf.at/projekto3/tvradio/orientierung/or_120205.html, zuletzt
geprüft 16.02.2016.
- [https://serdargunes.files.wordpress.com/2012/06/grundzc3bcge-der-islamischen-
religion.pdf](https://serdargunes.files.wordpress.com/2012/06/grundzc3bcge-der-islamischen-religion.pdf), zuletzt geprüft am 06.04.2016.
- <http://www.sizv.ch>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- [http://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/publikationen/publi-
kationen_nach_thema/integrationspolitik.html](http://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/publikationen/publikationen_nach_thema/integrationspolitik.html), zuletzt geprüft am
13.12.2016.
- [https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/integrationsfoerde-
rung/integrationsprojekte.html](https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtentwicklung/integrationsfoerderung/integrationsprojekte.html), zuletzt geprüft am 06.01.2017.
- [https://www.steueramt.zh.ch/internet/finanzdirektion/ksta/de/steuerfragen/faq/
steuerpflicht_natuerlichepersonenvereinen.html](https://www.steueramt.zh.ch/internet/finanzdirektion/ksta/de/steuerfragen/faq/steuerpflicht_natuerlichepersonenvereinen.html), zuletzt geprüft am
29.03.2017.
- <http://www.statistik.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.statistik.zh.ch>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.
- <http://www.tagderoffenenmoschee.de>, zuletzt geprüft am 09.09.2015.
- <http://www.uais.ch>, zuletzt geprüft am 06.01.2017.
- <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta>, zuletzt geprüft am 15.05.2017.
- [https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/forsc-
hung/kuppel-tempel-minarett/](https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/forschung/kuppel-tempel-minarett/), zuletzt geprüft am 17.01.2017.
- <http://www.unmosquedfilm.com>, zuletzt geprüft am 30.11.2017.
- [http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_
compendium-ccc_ge.html](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_ge.html), zuletzt geprüft am 03.06.2016.
- <http://vioz.ch/moscheen/standorte/>, zuletzt geprüft am 18.08.2017.
- <http://vioz.ch/uncategorized/grundsatzzerklaerung/>, zuletzt geprüft am
03.01.2017.
- <http://vioz.ch/vioz-vorstand/mitgliedsorganisationen/>, zuletzt geprüft am
03.01.2017.

http://www.vsa.zh.ch/internet/bildungsdirektion/vsa/de/schulbetrieb_und_unterricht/faecher/sprache/heimatliche_sprache_kultur_hsk.html, zuletzt geprüft am 21.10.2017.

<http://www.wien.gv.at>, zuletzt geprüft am 14.02.2018.

<http://www.wien.gv.at/kontakte/ma17/>, zuletzt geprüft am 19.12.2016.

<http://www.wien.gv.at/menschen/integration/foerderungen/index.html>, zuletzt geprüft am 19.12.2017.

<https://www.wien.gv.at/menschen/integration/>, zuletzt geprüft am 25.10.2017.

<http://www.ziid.ch>, zuletzt geprüft am 13.12.2016.

A Anhang: Interviewleitfäden

Folgende Interviewleitfäden dienten als Orientierung für die Interviews. Der Leitfaden für die Interviews mit den Repräsentant*innen der Moscheen (Expert*inneninterviews) blieb über den Forschungsprozess hinweg weitgehend derselbe. Der Leitfaden für das narrative Interview hat sich, wie im Forschungsprogramm der Grounded Theory vorgesehen, im Laufe des Prozesses immer wieder leicht gewandelt. Die hier abgebildeten Fragen sind die, die sich zuletzt verfestigt hatten. Die Spiegelstriche sind als Nachfragen zu sehen.

Leitfaden Expert*inneninterview

Bitte erzählen sie mir etwas zur Geschichte und Struktur ihrer Moscheegemeinschaft hier. Vielleicht könnten Sie damit beginnen, wie das alles angefangen hat.

- Welche Ziele und Aufgaben hatte die Moschee zu Anfang und hat sich das gewandelt?
- Was sehen sie im Vergleich dazu heute als die wichtigsten Aufgaben und Ziele ihres Vereins?

Bitte erzählen Sie mir etwas über das Moscheeleben hier.

- Welche Menschen kommen in die Moschee?
- Woher kommen die Menschen (lokal, Herkunftsland), gibt es Konvertiten?
- Gibt es spezielle Bedürfnisse und Erwartungen an die Moscheeorganisation?

Welche Aktivitäten, Dienstleistungen oder Gruppen gibt es in der Moschee?

- Religiöse Dienstleistungen: Seelsorge, Spendensammeln, etc.?
- Gibt es spezielle Gruppen? (Frauengruppen? Jugendgruppen? Senioren?)
- Wenn Sie in etwa 1 Jahr zurückblicken, welche Aktivitäten haben in diesem Zeitraum stattgefunden?
- Ramadanaktivitäten?

- Öffentlichkeitswirksame Aktivitäten wie der TOM? (wie lange schon, welche Erfahrungen damit?)

An den Imam: Bitte erzählen Sie mir, wie Sie hier Imam geworden sind und welche Aufgaben Sie übernehmen.

Bitte erzählen Sie mir, wie die Moschee organisiert wird. Wer entscheidet darüber welche Aktivitäten es hier gibt? Wie läuft das ab?

- Wie viele Personen engagieren sich freiwillig in der Moschee?
- Welche Aufgaben übernehmen sie?
- Welche Leute sind im Vorstand, auch Frauen?

Haben Sie als Verein Kontakt zu Organisationen, Institutionen oder Einzelpersonen außerhalb ihrer Gemeinschaft, die ihnen wichtig sind? (Imamekonferenz, Dachverbände, umliegende Kirchgemeinden, Interreligiöse Foren, Stadtverwaltung, Integrationsstelle, Politik, andere?)

Wenn Sie an Moscheen in ihrem Herkunftsland denken, was sind für Sie die größten Gemeinsamkeiten und Unterschiede?

Wo sehen Sie die größten Herausforderungen im Moment?

Was wünschen Sie sich für die Zukunft ihrer Moschee?

Leitfaden narratives Interview

Bitte erzählen sie mir zu Anfang, wie Sie zu dieser Moschee gekommen sind (und wie es dazu kam, dass Sie sich hier engagieren)? Bitte erzählen Sie ruhig ausführlich.

- Wie lange engagieren Sie sich schon?
- Zu welchen Anlässen kommen Sie her? Was machen Sie hier, wenn sie herkommen?
- Wie lange kommen Sie schon in diese Moschee?
- Warum diese Moschee?
- Gehen Sie auch in andere Moscheen oder pflegen Sie Kontakte?

Bitte erzählen Sie mir von der Moschee hier und der Gemeinschaft, die sich hier trifft!

- Gibt es für Sie hier so etwas wie eine Moscheegemeinschaft? Freundschaften? Familie?
- Haben Ihnen die Kontakte, die sie hier pflegen schonmal weitergeholfen? Konkretes Beispiel?

Bitte erzählen Sie mir von der Frauengruppe/Jugendgruppe etc. hier. Was machen Sie hier so alles?

Wieso engagieren Sie sich, was ist ihre Motivation?

Was braucht es ihrer Meinung nach, damit es gut läuft? Bitte erzählen Sie mir ein Beispiel.

Was wünschen Sie sich für die Zukunft für die Moschee allgemein (und für die Frauen/Jugendlichen spezifisch)?

Wo sehen sie noch Bedarf? Wie soll es weitergehen?

Möchten Sie noch etwas ergänzen, das ihnen wichtig ist?

Haben Sie noch Fragen an mich?

B Anhang: Transkriptionsregeln

Wenn die Stimme nach unten geht, wird ein Punkt eingefügt.

Wenn die Stimme gleich bleibt, wird der Satz, meist mit Komma, weitergeführt.

Wenn die Stimme als Frage, und sei es nur ein »ja?« oder »oder?« nach oben geht, kommt ein Fragezeichen.

I bedeutet Interviewerin.

Nicht-sprachliches: (räuspert sich), (lacht), (klopft auf den Tisch)

Pausen: (.) 1 Sek, (..) 2 Sek, (...) 3 Sek, (4s) etc.

Wenn etwas lachend gesprochen wird: @das war die Oma@

Betonungen: ÜBERHAUPT, oder überHAUPT

Dehnung: dieeee Sonne scheint

Lauter: <kann ich nicht

Leiser: >kann ich nicht

Abbruch im Wort oder im Satz: der Blöd/, das war echt/

Überlappungen: [(Anfang)](Ende)

Unverständliches: (unverst.)

Unverständliches, vermutete Bedeutung: (Baum?) bzw. Baum (?)

Kurze Äußerungen (»Hörersignale«) der Interviewerin: //aha//, //mhm//

C Anhang: Interviews, Beobachtungsprotokolle und Dokumente

Für die vorliegende Arbeit wurden Transkripte der Interviews (Expert*inneninterviews und narrative Interviews), Beobachtungsprotokolle sowie Dokumente analysiert. Die Transkripte der narrativen Interviews wurden anonymisiert, da den Interviewteilnehmenden Anonymität zugesichert wurde. Zur besseren Lesbarkeit habe ich in den Personen, die ich zitiert habe, Pseudonyme gegeben. Wenn Interviewte in den Übersichten mit N.N. angegeben sind, dann deshalb, weil sie nicht direkt zitiert habe und daher die Vergabe eines Pseudonyms nicht notwendig ist oder sie, im Falle von Expert*inneninterviews einer namentlichen Nennung nicht zugestimmt haben. Im Text wird im Falle von Interviews daher entweder auf die namentlich genannte Person verwiesen oder auf das vergebene Pseudonym. Die Repräsentantinnen und Repräsentanten der Moscheen sowie die Fachvertreterinnen und -vertreter werden namentlich genannt, zwei der Interviewten wollten dies nicht und bei einem Interview konnte ich die Nennung nicht abschließend klären. Alle Personennamen und Ortsangaben in den Transkripten wurden anonymisiert.

Alle verwendeten Interviews wurden von mir persönlich als face-to-face Interviews geführt. An den Expert*inneninterviews mit den Vertreterinnen und Vertretern der Integrationsfachstellen nahm auch meine Kollegin Katharina Lilmacher teil. Neben den Interviews wurden Beobachtungsprotokolle angefertigt und analysiert, welche ebenfalls unten aufgeführt sind. Die Abkürzungen ZH für Zürich und W für Wien verweisen auf den Ort der Erhebung, ExpInt auf Expert*inneninterviews und Prot auf Protokolle. Hinzu kommen Dokumente (Dok) zum Tag der offenen Moschee.

Tabelle 8: Expert*inneninterviews, geführt in Zürich.

| Abkürzung | Name | Datum | Funktion |
|--------------|----------------------------|------------|---|
| ZH_Explnt_01 | Sadaqad Ahmed | 18.03.2013 | Imam, Mahmud Moschee |
| ZH_Explnt_02 | Laila Oulouda | 10.04.2013 | Vereinspräsidentin, ImanZentrum Volketswil |
| ZH_Explnt_03 | Muris Begovic | 06.06.2013 | Imam, Islamisches Bosnisches Zentrum Schlieren |
| ZH_Explnt_04 | Murat Ergül | 27.03.2014 | Vereinspräsident, Blaue Moschee |
| ZH_Explnt_05 | Ibrahim Kientzler | 12.06.2014 | Mitglied im Stiftungsrat, ImanZentrum Volketswil |
| ZH_Explnt_06 | Nebi Rexhepi, Ismail Ademi | 19.11.2014 | Imam und Vereinspräsident, Albanische Islamische Gemeinschaft |
| ZH_Explnt_20 | Christof Meier | 07.03.2013 | Leiter Fachstelle für Integration Stadt Zürich |
| ZH_Explnt_21 | Julia Morais | 15.07.2013 | Leiterin Fachstelle für Integration Kanton Zürich |

Tabelle 9: Expert*inneninterviews, geführt in Wien.

| Abkürzung | Name | Datum | Funktion |
|-------------|----------------------------------|------------|---|
| W_Explnt_01 | N.N. | 24.10.2013 | Imam |
| W_Explnt_02 | Senad Kusr | 11.11.2013 | Imam |
| W_Explnt_03 | Harun Bicakli | 18.11.2013 | Mitarbeiter, Moschee UIKZ |
| W_Explnt_04 | N.N. | 27.11.2013 | Mitarbeiter, ATiB Zentrale |
| W_Explnt_05 | Fatih Toygun, Mesut ^a | 30.11.2013 | Imam und Vorstandsmitglied, Ulu Camii |
| W_Explnt_06 | Zekirija Sejdini | 16.01.2014 | Medienbeauftragter, IGGiÖ |
| W_Explnt_07 | N.N. | 20.02.2014 | Mitarbeiter, Anadolu Camii |
| W_Explnt_09 | Adil Makić | 26.02.2014 | Imam, Moschee Gazi Husrev-beg |
| W_Explnt_20 | Almir Ibrić | 05.09.2013 | Mitarbeiter, MA 17 |
| W_Explnt_21 | Farid Hafez, Dr. | 19.12.2012 | Dozent am IRPA |
| W_Explnt_22 | Richard Potz, Prof. Dr. | 11.10.2012 | Professor für Religionsrecht Universität Wien |

^a Name anonymisiert.

Tabelle 10: Narrative Interviews, geführt in Zürich und Wien.

| pseudonymisierter Name | Datum | Geschlecht |
|------------------------|------------|----------------|
| N.N. | 25.04.2013 | männlich |
| N.N. | 29.05.2013 | weiblich |
| Ibrahim | 07.06.2013 | männlich |
| Leyla | 07.08.2013 | weiblich |
| Adile und Hanife | 07.12.2013 | beide weiblich |
| Nedžad | 10.12.2013 | männlich |
| Zijad | 06.01.2014 | männlich |
| N.N. | 08.02.2014 | weiblich |
| Yusuf | 10.02.2014 | männlich |
| Mevlida | 11.02.2014 | weiblich |
| Neyla | 23.02.2014 | weiblich |
| Mehmet | 04.04.2014 | männlich |
| Nadja | 06.05.2014 | weiblich |
| Aniqa | 12.06.2014 | weiblich |
| Selin | 27.06.2014 | weiblich |
| Mira | 10.12.2014 | weiblich |
| Adnan | 16.12.2014 | männlich |

Tabelle 11: Zitierte Beobachtungsprotokolle, erhoben in Zürich.

| Abkürzung | Moschee | Datum | Anlass |
|------------|---|------------|--------------------------|
| ZH_Prot_01 | Mahmud Moschee der Ahmadiyya Gemeinschaft | 09.03.2013 | Tag der offenen Moschee |
| ZH_Prot_04 | ImanZentrum Volketswil | 08.06.2013 | Tag der offenen Moschee |
| ZH_Prot_05 | ImanZentrum Volketswil | 12.07.2013 | Freitagsgebet |
| ZH_Prot_07 | ImanZentrum Volketswil | 14.03.2014 | Freitagsgebet |
| ZH_Prot_10 | ImanZentrum Volketswil | 06.04.2014 | Frauentreffen |
| ZH_Prot_11 | Blaue Moschee | 02.05.2014 | Freitagsgebet |
| ZH_Prot_12 | ImanZentrum Volketswil | 04.05.2014 | Frauentreffen |
| ZH_Prot_16 | ImanZentrum Volketswil | 17.05.2014 | Tag der Nachbarn |
| ZH_Prot_17 | ImanZentrum Volketswil | 18.05.2014 | Jahreshauptversammlung |
| ZH_Prot_21 | Blaue Moschee | 06.07.2014 | Iftar |
| ZH_Prot_22 | ImanZentrum Volketswil | 19.07.2014 | Dars und Iftar |
| ZH_Prot_23 | Albanische Moschee | 08.11.2011 | Tag der offenen Moschee |
| ZH_Prot_24 | Blaue Moschee | 09.11.2014 | Tag der offenen Moschee |
| ZH_Prot_25 | Albanische Moschee | 16.11.2014 | Unterricht am Wochenende |
| ZH_Prot_26 | Albanische Moschee | 19.11.2014 | Protokoll zum Interview |
| ZH_Prot_27 | Albanische Moschee | 14.12.2014 | Unterricht am Wochenende |
| ZH_Prot_28 | Albanische Moschee, ImanZentrum Volketswil | 07.11.2015 | Tag der offenen Moschee |
| ZH_Prot_29 | ImanZentrum Volketswil | 28.11.2015 | Religionsunterricht |

Tabelle 12: Zitierte Beobachtungsprotokolle, erhoben in Wien.

| Abkürzung | Moschee | Datum | Anlass |
|-----------|---|------------|--|
| W_Prot_02 | Islamisches Zentrum Wien | 27.10.2013 | Großes Treffen der neuen Muslime |
| W_Prot_05 | Ulu Camii | 27.11.2013 | Treffen Religionenforum Ottakring |
| W_Prot_06 | Ulu Camii | 30.11.2013 | Moscheebesuch und Interview |
| W_Prot_07 | Ulu Camii | 07.12.2013 | Dialogtreffen mit Jugendlichen in der Markuskirche |
| W_Prot_08 | Verein Wonder | 08.12.2013 | Abschlussfest Korankurs bosnische Gemeinden |
| W_Prot_10 | Moschee Gazi Husrev-beg | 04.01.2014 | Moscheebesuch |
| W_Prot_15 | Islamisches Zentrum Wien | 08.02.2014 | Frauentreffen |
| W_Prot_18 | Bangladesh Islamic Center Baitul Mukarram | 21.02.2014 | Freitagsgebet |
| W_Prot_21 | Moschee Gazi Husrev-beg | 11.12.2015 | Freitagsgebet |
| W_Prot_22 | Moschee Gazi Husrev-beg | 12.12.2015 | Frauentreffen |
| W_Prot_23 | Moschee Gazi Husrev-beg | 13.12.2015 | Religions- und Koranunterricht |
| W_Prot_24 | Moschee Gazi Husrev-beg | 06.01.2014 | Protokoll zum Interview mit Zijad |

Tabelle 13: Zitierte Dokumente.

| Kürzel | Jahr | Anlass | Autor/ Herausgeber |
|----------|------|--|-----------------------|
| W_Dok_01 | 2013 | DerIslam.at, eMagazin, Wien 2013 | IGGiÖ |
| W_Dok_02 | 2016 | Informationsflyer Tag der offenen Moschee, Wien 2016 | IGGiÖ |

