

Occasional Papers

**Islamic Studies
Islamwissenschaft**

Nr.1

Institut für Orientalistik der Universität Wien

Institut Oriental Studies, University of Vienna

August 2009

Islam in Österreich

Einige Studien aus dem Jahre 2006

Hrsg. von Rüdiger Lohlker

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	4
Rüdiger Lohlker	
Institutionalisierter „Islam daham“	5
Farid Hafez	
Türkische Sunniten und Aleviten in Österreich	26
Hubert Lazelberger	
Islamischer Religionsunterricht in Österreich	74
Nadja Petsovits/Vannina Wurm	
Das Bild des Islam „auf der Strasse“	91
Ilse-Maria Striberny	

Einleitung

Die Studien in diesem Sammelpaper sind das Ergebnis eines mehrsemestrigen Seminars am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Die Texte sind von Studierenden verschiedener Semester und unterschiedlicher Fächer verfasst worden.

Es handelt sich um eigenständige Arbeiten, die vielfältige Informationen über das Thema 'Islam in Österreich' enthalten. Sie geben einen kleinen Einblick in die interessanten Dimensionen einer neuen österreichischen Realität. Die Befragungen beziehen sich auf das Jahr 2006. Trotzdem erscheint es uns sinnvoll, die Texte zu publizieren, da ein eklatanter Mangel an empirischen Daten zu diesem Thema zu beklagen ist, dem auch nicht ganz perfekte Daten abhelfen können. Nur der Beitrag von Farid Hafez stammt aus dem Juni 2007.

Die Occasional Papers Islamwissenschaft sollen Arbeiten Studierender des Instituts für Orientalistik und darüber hinaus sowie andere Texte zum Thema 'Islam' vorstellen. Damit sollen Positionen und Informationen zugänglich werden, die sonst unter den Bedingungen des Wissenschaftsbetriebs keine Artikulationsmöglichkeit haben.

Rüdiger Lohlker

Farid Hafez

Institutionalisierter "Islam daham"¹
Darstellungen über und Perspektiven zur Isla-
mischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

¹ "Daham" ist ein im Osten Österreich verwendeter Begriff aus dem Dialekt mit der Bedeutung "zu Hause". Die von Politikwissenschaftlern als rechtspopulistisch bis rechtsextrem definierte Freiheitliche Partei Österreichs verwendete den Spruch "Daham statt Islam" als einen ihrer aggressivsten Wahlslogans zu den Nationalratswahlen 2006.

Abstract

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) ist die einzig staatlich anerkannte Religionsgesellschaft, die befugt ist, die religiösen Interessen der muslimischen Bevölkerung vor der österreichischen Bundesregierung zu vertreten. Dieser Artikel gibt einleitend einen kurzen Überblick über die historische Genese der IGGÖ. Es wird ein allgemeiner Überblick über die formellen wie informellen Organisationsstrukturen auf Mikro-, Makro- und Mesoebene gegeben. Die Rolle muslimischer Verbände wird behandelt, um das Verhältnis der Institution IGGÖ zur muslimischen Basis zu beleuchten. Nach einer Beurteilung der IGGÖ als religiöse Interessensvertretung und politische Akteurin wird im abschließenden Kapitel der status quo der IGGÖ hinsichtlich der Chancen und Herausforderungen in den behandelten Themenfeldern bewertet.

Historische Voraussetzungen

Die Anerkennung von Religionsgesellschaften geht in Österreich auf die Zeit der Habsburger Monarchie zurück. Im Jahre 1781 kam es auf Grundlage des "josephinischen Toleranzpatents" bereits zur "Tolerierung" der Evangelischen Kirche A u HB sowie der Griechisch-orthodoxen Kirche. Die "Judenpatente" dienten der Duldung der Israelitischen Religionsgesellschaft. Eine erstmalige rechtliche Anerkennung von Religionsgesellschaften erging über das AnerkennungsG im Jahre 1874, womit die Ausübung religiöser Überzeugungen auch im öffentlichen Raum erlaubt wurde. Heute sichern Art 14 StGG die Glaubens- und Gewissensfreiheit und Art 15 StGG die öffentliche Religionsausübung für anerkannte Kirchen

und Religionsgesellschaften. Die öffentlich-rechtliche Stellung, die mit der Anerkennung einhergeht, wird heute von vielen JuristInnen als Auftrag zu öffentlich-gesellschaftlichem Wirken verstanden (Teilnahme an Diskussionen der Ethik, Bildungs- und Erziehungsbereich, karitative Aufgaben, Denkmalpflege, etc.).²

Die im Jahre 1878 vollzogene Okkupation der beiden Provinzen Bosnien und Herzegowina vereinleibte ca. eine halbe Million MuslimInnen in das Reich der Habsburger Monarchie. Da die religiöse und politische Führung nach wie vor dem Sultan des Osmanischen Reiches vorbehalten war, kam es erst durch die Annektion dieser Gebiete im Jahre 1908 zur rechtlichen Auseinandersetzung mit der Frage der muslimischen Religion. Bereits im Juni 1909 wird im Herrenhaus ein Gesetzesentwurf eingebracht, der den AnhängerInnen des Islam eine Anerkennung als Religionsgesellschaft durch ein Gesetz zu erteilen wünscht.³

Die de facto Anerkennung geschah durch das Islamgesetz (IslamG 1912). Durch dieses Gesetz wurden die MuslimInnen Angehörige einer anerkannten Religionsgesellschaft, jedoch ohne dass es zur Ordnung der äußeren Rechtsverhältnisse kam, d.h. dass das Nicht-Vorhandensein einer rechtlichen Struktur einer Gemeinde-Verfassung für MuslimInnen es nicht zuließ, das AnerkennungsG aus 1874 wie bei anderen christlich-kirchlichen Organisationen umzusetzen und deshalb ein eigenes IslamG geschaffen werden musste. Das IslamG sicherte den MuslimInnen einstweilen das Recht der gemeinsamen öffentlichen Reli-

² POTZ, Richard (2002): Zur öffentlichen Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften. in: POTZ, Richard/KOHLHOFER, Reinhard: Die „Anerkennung“ von Religionsgemeinschaften. S.31-34

³ BAIR, Johann (2002): Das Islamgesetz. S.20

gionsausübung sowie eine „grundrechtliche Garantie des Besitzes und der Verwaltung von Anstalten, Stiftungen und Fonds für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke.“⁴ Europäische Einzigartigkeit erhält das IslamG 1912 v.a. dadurch, dass es den „ersten historischen Versuch dar[stellt]“, den europäischen Islam in einen multikonfessionellen Rechtsstaat mit einem speziellen religionsrechtlichen System zu integrieren, dem das Konzept zugrunde lag, den Religionsgemeinschaften eine öffentlich rechtliche Stellung einzuräumen.“⁶ Das IslamG 1912 brachte jedoch keine rechtlich fassbare Gemeinde hervor, ein Umstand, der in der Zweiten Republik geklärt werden sollte.

Gründungsära der IGGÖ

Sehen wir vom Vereinsleben der MuslimInnen in der Habsburger Monarchie und der Ersten Republik ab und beschränken uns auf die Zweite Republik, so können wir feststellen, dass bereits kurz nach der Wiedererrichtung der Republik Österreich am 27.04.1945 MuslimInnen Bestrebungen zeigten, sich in Vereinen zu organisieren. Bereits im März 1948 gab es ein erstes Ansuchen, den „Verein der Moslems Österreichs“ zu gründen, was im Jahre 1951 tatsächlich geschah.⁷ Im Jahre 1958 kam es zur Gründung der Jami'at al Islam⁸ und im Jahre 1962 zur

⁴ KALB, Herbert/POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte: Religionsrecht. S.626

⁵ Hinzufügung des Autors

⁶ KALB, Herbert/POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte (2003): Religionsrecht. S.627

⁷ PINTZ, Oliver (2006): Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ). Ein Beitrag zur Genese des institutionalisierten Islam in Österreich. Dissertation. Uni Wien. S.101-106

⁸ Ebd. S.116

Gründung des Muslimischen Sozialdienstes (MSD)⁹, der als Wegbereiter der IGGÖ tätig wurde. Die letztgenannte Organisation nahm es sich im Jahre 1964 per Statut zu einem expliziten Ziel, die Errichtung einer regionalen islamischen Kultusgemeinde zu erreichen und galt demnach als offizieller Antragsteller für die Errichtung der Islamischen Glaubensgemeinschaft. Die aktive Existenz eines Vereins wie dem MSD sollte als Beweis gelten, dass der Bestand einer Kultusgemeinde als gesichert gilt.¹⁰ 1971 wurde zum ersten Mal ein Gesuch um Gründung einer islamischen Kultusgemeinde an das Bundesministerium für Unterricht und Kunst gerichtet,¹¹ um dem IslamG die notwendige juristisch greifbare Organisation mit äußeren Rechtsverhältnissen zu gewährleisten.¹² Der MSD arbeitete gemeinsam mit der „Muslim-Studenten-Union“, dem „Geselligen Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung“ und der „Islamisch-Iranischen Studentengemeinschaft“ auf eine Anerkennung als Körperschaft Öffentlichen Rechts hin.¹³

Der damalige Bundeskanzler Bruno Kreisky sowie das katholische Kirchenoberhaupt Kardinal Franz König standen einer Forcierung des Dialogs über die Errichtung einer Islamischen

⁹ Ebd. S.132

¹⁰ Vgl. Statuten des Moslemischen Sozialdienstes (Moslem Social Service): „§ 2 Zweck e) die Vorbereitung der formellen und materiellen Grundlage zur Gründung einer islamischen Kultusgemeinde“. S.75, in: Moslemischer Sozialdienst: Die Muslims im Donauraum. Österreich und der Islam. Herausgegeben aus Anlass des 7-jährigen Bestehens des Moslemischen Sozialdienstes (MSS) in Wien 1964-1971. Wien 1971.

¹¹ Vgl. Islam in Österreich – Eine Chronologie, <http://www.derislam.at/islam.-.php?name=Themen&pa=showpage&pid=152> [abgerufen am 02.03.2006]

¹² Vgl. § 1 Abs. 1 IslamG

¹³ PINTZ, Oliver (2006): Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft. S.177

Glaubensgemeinschaft positiv gegenüber.¹⁴ Das Ansuchen aus dem Jahre 1971 wurde mehrere Male überarbeitet. Auf Grundlage des Ansuchens vom April 1979 wurde ein Bescheid des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst am 02.05.1979 erlassen, in dem die Errichtung der ersten Wiener Islamischen Religionsgemeinde gestattet wurde.¹⁵

Die formelle Organisation der IGGÖ

Hinsichtlich des Organisationsgefüges der IGGÖ ist es hilfreich, die formelle und die informelle Organisationsstruktur von einander zu unterscheiden. Die hier skizzierte Darstellung der formellen Organisationsstruktur basiert auf der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft (Vf.-IG), die im Jahre 1999 ihre Gültigkeit erlangte und bis dato das Regelwerk der inneren Ordnung festlegt. Derzeit gibt es interne Diskussionen um eine Novelle des IslamG 1912, womit auch eine Änderung der Vf.-IG einhergehen würde.

Die regionale Bundesländerebene

Nach Art. 17 der Vf.-IG gibt es vier regionale Islamische Religionsgemeinden (IRG): Die IRG-Wien für die Bundesländer Wien, Niederösterreich und Burgenland, die IRG-Graz für die Bundesländer Steiermark und Kärnten, die IRG-Linz für die Bundesländer Oberösterreich und Salzburg sowie die IRG-Bregenz für die Bundesländer Vorarlberg und Tirol.

¹⁴ DÖRLER, Elisabeth: Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg. S.25

¹⁵ BAIR, Johann (2002): Das Islamgesetz. S.53-60

Nach Art. 15A Vf.-IG sind die Organe der IRG die Gemeindeversammlung, der Gemeindeausschuss, der erste Imam und die islamischen SeelsorgerInnen. An den Gemeindeversammlungen kann jedes Mitglied einer IRG teilnehmen. Das aktive Wahlalter liegt bei 14 Jahren, das passive bei 20 Jahren (Art. 16 Vf.-IG).

Die exekutiven und legislativen Aufgaben liegen beim „Gemeindeausschuss“, dem Vorstand einer IRG. Sie sind in erster Linie verwaltungstechnischer Art. Neben der Verwaltung des Vermögens der IRG, der Erhaltung von Moscheen, Friedhöfen und sonstigen religiösen und kulturellen Einrichtungen, der Ernennung und Dienstenthebung der Imame und SeelsorgerInnen vertritt er die Interessen der IRG (Art. 27 Vf.-IG).

Alle sechs Jahre wählen die Mitglieder in den Gemeindeversammlungen den Gemeindeausschuss (Art. 20 Vf.-IG). Es wird in jeder IRG jeweils eine bereits zur Wahl aufgestellte Liste von neun Personen gewählt, d.h. keine Einzelpersonen (Art. 28 Vf.-IG). Hierbei können mehrere Wahllisten gegeneinander antreten oder aber auch eine Wahlliste alleine zu den Wahlen antreten und bestätigt werden. Formell gesehen sind zwei Listen notwendig, wobei beim Antritt nur einer Liste eine zweite so genannte „leere Liste“ aufgestellt wird. Sie ist vergleichbar mit einer Protestwahlstimme gegen die einzig wählbare Liste mit realen Personen.

Der gewählte Gemeindeausschuss ist für die interne Organisation der IRG zuständig und vertritt die Interessen der IRG nach außen (Art. 27 Vf.-IG). Unmittelbar nach der Gemeindeversammlung wählt der Gemeindeausschuss eineN VorsitzendeN,

eineN GeneralsekretärIn und einen/eine Kassier/erin, sowie jeweils einenN StellvertreterIn für jede dieser drei Funktionen. Dementsprechend bleiben drei weitere Mitglieder ohne statutarisch festgelegte Funktion übrig. Bei der Wahl wird mit einfacher Stimmenmehrheit abgestimmt. In den Statuten ist festgelegt, dass diese Wahl der Genehmigung des Obersten Rates bedarf (Art. 28 Vf.-IG).

Der erste Imam wird „nach Anhörung des Gemeindeausschusses über Antrag des Obersten Rates vom Schurarat“ ernannt und kann auch von diesem wieder abberufen werden (Art. 29 Vf.-IG). Bei SeelsorgerInnen wird im Unterschied zum Imam ausdrücklich von Männern und Frauen gesprochen wird (Art. 29A Vf.-IG). Seelsorgeorgane sind nach Art. 30 Vf.-IG der Erste Imam (Mufti der Religionsgemeinde), der Imam (VorbeterInnen), der Vaez (PredigerInnen), der Muezzin (Gebetsrufer), die ReligionsdienerInnen (für spezielle Aufgaben wie rituelle Totenwäsche und Beaufsichtigung der rituellen Schächtung etc.), SeelsorgerInnen (für spezielle Bereiche wie Militär, Haftanstalten, Krankenhäuser, etc.) und ReligionslehrerInnen mit seelsorgerischem Auftrag. Für die Bekleidung eines solchen Amtes wird eine entsprechende religiöse Ausbildung abverlangt (Art. 32 Vf.-IG).¹⁶

Die bundesweite Ebene

Nach Art. 15 B Vf.-IG sind die Organe der IGGÖ der Schurarat, der Oberste Rat, der Beirat, der Mufti der IGGÖ und das

¹⁶ HAFEZ, Farid (2006): Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich – Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände. Diplomarbeit. Uni Wien. S. 78-88

Schiedsgericht. Der Schurarat, das legislative Organ der IGGÖ, muss aus mindestens 16 Mitgliedern bestehen. Davon gehören mit beschließender Stimme jeweils der/die Vorsitzende, der GeneralsekretärIn, der/die Kassier/erin sowie der erste Imam jeder IRG an. Der Schurarat setzt sich nach der Wahl der Gemeindeausschüsse zusammen und ist für sechs Jahre bis zur Wahl des nächsten Schurarates aktiv (Art. 34 Vf.-IG). Aus den Reihen der Mitglieder des Schurarates werden der/die Vorsitzende, der/die GeneralsekretärIn sowie deren Stellvertreter gewählt (Art. 35 Vf.-IG). Derzeit besteht der Schurarat aus 35 Mitgliedern. Die zusätzlichen 19 Mitglieder wurden von den 16 Mitgliedern mit Stimmrecht gewählt. Bemerkenswert ist, dass im Falle der IRG-Graz Mitglieder der konkurrierenden Wahllisten, die die Wahl verloren hatten, in den Schurarat gewählt wurden, um eine Politik zu führen, die auf mehr Konsens beruhen soll.

Im Schurarat werden nach Art 36 Vf.-IG die Entscheidungen über die Organisation und Tätigkeit der IGGÖ getroffen. Er erstellt die Richtlinienvorgabe der IGGÖ, erstellt das Budget und bewilligt den Rechnungsabschluss, genehmigt die Beschlüsse der nachgeordneten Organe, überprüft und genehmigt den Tätigkeitsbericht des Obersten Rates und ernennt über Vorschlag des Obersten Rates die ersten Imame der IRG. Weiters hat er die Befugnis, Verfassungsänderungen bei einer Zweidrittel-Mehrheit durchzuführen sowie den Gemeindeausschuss oder einzelne Personen daraus abzuwählen (Art. 36 Vf.-IG).

Der Oberste Rat ist das Exekutivorgan der IGGÖ, dessen Mitglieder aus den Reihen des Schurarates gewählt werden. Er besteht aus zwölf Personen, wobei hier *„die Hälfte der Mitglieder [...] im Besitz der angemessenen religiösen Bildung sein“*

muss. Die exekutiven Aufgaben des Obersten Rates werden in Art 38 Vf.-IG erwähnt. Zu ihnen gehören Erteilung von „Anweisungen zur Gestaltung des Religionsunterrichtes“ (Art. 38, 3 Vf.-IG), das Erstellen von Lehrplänen und die Bestellung der FachinspektorInnen zur Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes. Er ist dazu befugt, ReligionslehrerInnen auf Vorschlag der Gemeindeausschüsse zu bestellen oder zu entheben (Art. 38, 3 Vf.-IG). Der Präsident der IGGÖ wird vom Obersten Rat aus seinen eigenen Reihen gewählt.

Dass dem Obersten Rat eine zentrale Rolle in Entscheidungsprozessen zukommt, zeigen folgende Verfassungsbestimmungen über die Aufgabe des Obersten Rates (Art. 38 Vf.-IG):

5. Er ernennt, versetzt und enthebt die Bediensteten der Moscheen der Religionsgemeinden und der andern Angestellten des Obersten Rates und dessen Institutionen.
6. Er bewilligt die Budgets und die Rechnungsabschlüsse der Religionsgemeinden.
7. Er sorgt für die Errichtung und Instandhaltung von Moscheen und anderen religiösen Einrichtungen der Religionsgemeinden.
8. Er beaufsichtigt die Verwaltung des Vermögens aller islamischen Einrichtungen der Religionsgemeinden.
9. Er unterbreitet dem Vorsitzenden des Schurarates Vorschläge für die außerordentliche Einberufung des Schurarates und führt die notwendigen Vorbereitungen durch.
11. Er bereitet Vorschläge für das Budget und den Rechnungsabschluß an den Schurarat vor.
12. Er genehmigt die Beschlüsse der Religionsgemeinden, wie dies in dieser Verfassung vorgesehen ist.
14. Er leitet die genehmigten Vorschläge der Religionsgemeinden auf Änderung dieser Verfassung an den Schurarat weiter und stellt Selbst Verfassungsänderungsanträge.
15. Er trifft in dringenden und unaufschiebbaren Fällen Ent-

scheidungen, die in den Kompetenzbereich des Schurates fallen und holt deren nachträgliche Genehmigung bei der nächsten Sitzung ein.

Aus diesen Bestimmungen geht hervor, welche zentrale Rolle der Oberste Rat hinsichtlich der IRG hat, sei es hinsichtlich personeller Fragen (5, 8), finanzieller Aspekte (6), organisatorischer Fragen (8) oder hinsichtlich des Zusammenkommens von Entscheidungsprozessen (12, 14).

Obwohl als Exekutivorgan deklariert, steht dieser bei legislativen Angelegenheiten zwischen dem Gemeindeausschuss der IRG und dem Schurarat (14), darf dem Schurarat Vorschläge für außerordentliche Einberufungen des Schurates unterbreiten (9) und darf in dringenden Situationen die Funktionen des Schurates übernehmen (15), da alle Mitglieder des Obersten Rates dem Schurarat entstammen.

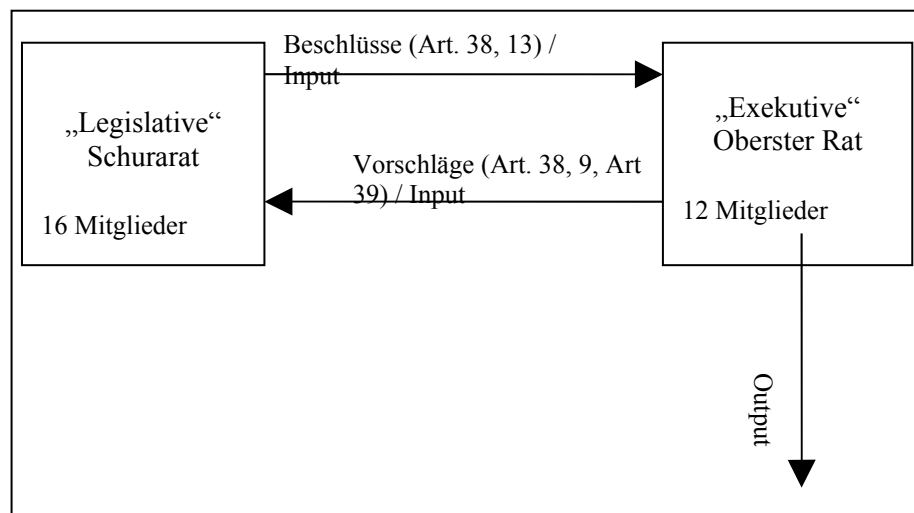


Abb. 1: Verhältnis Schurarat – Oberster Rat. Quelle: Eigene Darstellung

Dem Beirat, der bei der letzten Verfassungsnovellierung eingeführt wurde, gehören die Obmänner und Obfrauen der *„großen islamischen Organisationen in Österreich oder, im Falle der Unvereinbarkeit, bevollmächtigte Vertreter der betreffenden Organisationen an“*. Auf Vorschlag des Obersten Rates werden dessen Mitglieder vom Schurarat bestimmt. Die Mitgliedschaft im Beirat ist an eine anhaltende Funktion in der entsprechenden islamischen Organisation gebunden. Den Vorsitz einer Sitzung führt der Präsident der IGGÖ. Aufgabe des BR ist es, *„dem Obersten Rat und dem Schurarat Vorschläge, Anträge und Anregungen“* vorzubereiten (Art. 39f. VF.-IG). Die Aufgabe des Mufti ist es, Entscheidungen bei religiösen Fragen der IGGÖ zu treffen sowie die *„Tätigkeit der Imame und Religionslehrer im Einvernehmen mit dem Obersten Rat und den Fachinspektoren“* zu überwachen (Art. 41ff. VF.-IG). Das Schiedsgericht ist das Verfassungskontrollorgan der IGGÖ, das damit beauftragt ist, *„die verfassungsmäßige Einhaltung der Wahltermine, der IGGÖ-Organen und ihre ordnungsmäßige Einhaltung der Durchführung“* zu kontrollieren (Art. 44 VF.-IG).¹⁷

Die IGGÖ und die muslimische Basis: Einzelmitgliedschaft und muslimische Verbände

Während das IslamG 1912 nur jene MuslimInnen anerkannte, die sich der hanefitischen Rechtsschule zuordneten, kam der Verfassungsgerichtshof im Jahre 1987 zu dem Schluss, dieses auf alle MuslimInnen jedweder Rechtsschule auszudehnen. In Österreich leben mittlerweile nicht mehr MuslimInnen aus Bosnien und Herzegowina alleine wie zur Zeit der Habsburger Monarchie (die gesamtheitlich der hanefitischen Rechtsschule an-

¹⁷ Ebd. S.88-95

gehörten), sondern MuslimInnen aus aller Welt. Gemäß der Vf.-IG sind heute alle MuslimInnen Mitglieder der IGGÖ, jedoch nur solche Mitglieder der regionalen IRG, die ihren jährlichen Beitrag von 43 Euro bezahlen. An die letztgenannte Mitgliedschaft ist auch das Wahlrecht geknüpft. Das aktive Wahlalter liegt wie bereits erwähnt bei 14 Jahren, das passive bei 20 Jahren (Art. 16 Vf.-IG).

Die Rolle von Mitgliedern, die außerhalb von Verbänden organisiert sind, ist sehr gering, da die bundesweiten Organe der IGGÖ indirekt über die regionalen IRG gewählt werden. Dadurch, dass der Gemeindeausschuss der IRG auf der Basis von Wahllisten gewählt wird, bedeutet dies, dass v.a. muslimischen Verbände eine bedeutende Rolle spielen. Jene Verbände mit großer Mitgliederanzahl schließen sich in Koalitionen zusammen, um gemeinsam eine Wahlliste aufzustellen. Bei den Wahlen im Jahre 2001 traten in den beiden regionalen Sprengeln der IRG -Linz und der IRG -Graz zwei konkurrierende Listen an, während die muslimischen Verbände bei den Wahlen der IRG -Bregenz und der IRG -Wien jeweils eine Liste mit VertreterInnen aller zur Wahl angetretenen Verbände zusammenstellten. Angetreten waren bei den Wahlen insgesamt ca. 5.500 Personen.¹⁸ Dass die Mitglieder des Schurarates zwar von den Gemeindeausschüssen der IRG, nicht aber unbedingt aus den Reihen der Gemeindeausschussmitglieder gewählt werden müssen, zeigt eine potentielle Partizipationsmöglichkeit von Mitgliedern der IRG in der IGGÖ, die keinem Verband angehören, wobei dies aber vom *good will* der Mitglieder des Schurarates abhängig ist. In der Regel entstammt eine Mehrheit von 90 Pro-

¹⁸ Ebd. S.79-82

zent der Mitglieder der Organe der IGGÖ muslimischer Verbände.

In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die IGGÖ durchaus die muslimische Basis anspricht, jedoch nur im Sinne der in Verbänden organisierten religiös praktizierenden MuslimInnen, die sich an rituelle Traditionen wie das Freitagsgebet orientieren, das in den Moscheevereinen der Verbände angeboten wird. MuslimInnen, die nicht organisiert sind oder aber auch nicht traditionell religiös sind finden in der IGGÖ kaum Möglichkeiten der Partizipation. Die Vergabe von Referaten (ReferentInnen für Bereiche wie Medien, Seelsorge, etc.) an aktive Mitglieder, die nicht in Verbänden organisiert sind, ist auf regionaler wie bundesweiter Ebene üblich. Während die IGGÖ eine einzige Gebetsstätte unterhält, werden die 250 Moscheen in Österreich von den muslimischen Verbänden getragen. Sie bilden in diesem Sinne die Basis der IGGÖ.¹⁹ Die IGGÖ versucht als Dach der MuslimInnen Österreichs eine Koordination zu schaffen und v.a. auf behördlicher Seite die religiösen Interessen der MuslimInnen zu vertreten. Mit bundesweiten Imamekonferenzen wird versucht, sich auf inhaltlich für alle Imame und Seelsorgerinnen vertretbare Positionen zu einigen.²⁰

¹⁹ Die muslimischen Verbände Österreichs können nach meiner vorsichtig geringen Einschätzung lediglich 27.000 bis maximal 47.000 Personen (von insgesamt 400.000 MuslimInnen) im gesamten Bundesgebiet ansprechen, wobei nach Angaben der Verbände, diese über 300.000 MuslimInnen ansprechen. Nach Angaben des Präsidenten der IGGÖ sprechen sie ca. 200.000 erwachsene MuslimInnen an. Die muslimischen Verbände erfüllen hinsichtlich des religiösen Lebens eine wesentliche Rolle. Siehe dazu auch: HAFEZ, Farid (2006): Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. S. 31-77

²⁰ Erste österreichische Imamekonferenz. Abschlussdokument der Konferenz vom 24. April 2005. 15.03.2005. <http://derislam.at/islam.php?>

Das oben beschriebene Organ des Beirats, das formell die Einbeziehung der muslimischen Verbände zu institutionalisieren versuchte, kann in diesem Sinne als Versuch der Einbeziehung der religiös praktizierenden Masse betrachtet werden. Die Mitglieder des Beirats werden wiederum auf Vorschlag des Obersten Rates vom Schurarat bestimmt, was potentiell dem Obersten Rat die Möglichkeit einer strukturellen Ausgrenzung jener muslimischer Verbände und Vereinigungen ermöglicht, die ohnehin keine FunktionärInnen in den Organen der IGGÖ haben. Im Beirat vertreten sind heute circa 20 Verbände, darunter auch jene, die zu den letzten Wahlen im Jahre 2001 boykottiert hatten wie etwa die ATIB. Seit 2001 haben zwei ordentliche und zwei außerordentliche Sitzungen stattgefunden (zum Karikaturenstreit und zur „Prokop-Studie“; Stand: September 2006).

IGGÖ als religiöse Interessensvertretung und politische Akteurin

Die IGGÖ hat wie alle weiteren 13 anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften²¹ die Organisation des Islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen über. Im gesamten Bundesland werden 46.500 SchülerInnen von 365 Lehrkräften unterrichtet. (Stand: Juni 2007) Während ab 1982/83 ReligionslehrerInnen zumeist im Ausland ausgebildet

[name=Themen&pa=showpage&pid=169](#) [abgerufen am 10.06.2006]

²¹ Neben den 13 anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften gibt es elf Bekenntnisgemeinschaften. Siehe: Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur: Gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich. Geändert am 18.04.2007. http://www.bmuk.k.gv.at/ministerium/kultusamt/Gesetzlich_anerkannte_Ki5433.xml [abgerufen am 14.06.2007]

waren oder als Laien unterrichteten, werden die Lehrkräfte seit 1998 an der Islamisch-Religionspädagogischen Akademie (IRPA) ausgebildet. Die LehrerInnen aus der prä-IRPA-Ära werden über Kurse vom Islamisch-Religionspädagogischen Institut weitergebildet.

Es gibt in verschiedenen Sprengeln der IRG muslimische Friedhöfe, in denen Gläubige entsprechend ihrer religiösen Bedürfnisse bestattet werden, die von der IGGÖ geführt werden. SeelsorgerInnen sind in Krankenhausanstalten ebenso wie im Österreichischen Bundesheer aktiv.

Der Kirchen und Religionsgesellschaften auferlegte Auftrag zu öffentlich-gesellschaftlichem Wirken wird auch von der IGGÖ wahrgenommen. Die IGGÖ tritt einerseits aufgrund von Personen, die neben ihrer Tätigkeit in der IGGÖ auch in NRO aktiv sind zivilgesellschaftlich auf und ist mit Antirassismuszwecken und anderen sozialen Organisationen vernetzt. Die IGGÖ tritt bei Anti-Kriegs-Demonstrationen ebenso auf wie bei interreligiösen Dialogen.

Die politische Relevanz zeigt sich in Prozessen der langen österreichischen Tradition der Konsensdemokratie und der Sozialpartnerschaft. So wurde die IGGÖ beim Gesetzgebungsweg zur Frage des Schächtens eingebunden²² und die Stellungnahme zu "Gott in der Verfassung?" während des Öster-

²² Bundeseinheitliches Tierschutzgesetz. Stellungnahme der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (06.01.2004) http://www.parlament.gv.at/pls/portal/docs/page/PG/DE/XXII/ME/ME_00114_48/fname_00000.pdf [abgerufen am 14.06.2007]

reich-Konvents zur Neuausarbeitung einer Bundesverfassung im Parlament vorgetragen.²³

Ebenso wird die IGGÖ auch bei internationalen Konflikten mit- einbezogen. So wurde während der EU-Ratspräsidentschaft Österreichs 2006 am 14. Februar anlässlich des Mohamed-Karikaturenstreits ein Treffen zwischen der Außenministerin Österreichs, dem Präsidenten der IGGÖ, dem Mufti von Sarajevo, dem Außenminister Dänemarks und dem Großmufti von Syrien organisiert, um Lösungsansätze aus der Krise heraus zu finden.²⁴ Das Österreichische Außenministerium hat darüber hinaus zwei Europäische Konferenzen für Imame und Seelsorge- rinnen organisiert, im Jahr 2003 in Graz (Kulturhauptstadt Euro- pas) und während der EU-Ratspräsidentschaft Österreichs.²⁵

Chancen und Herausforderungen

Die Institution IGGÖ ist knapp über einem Viertel Jahrhundert alt und hat aufgrund des demographischen Wachstums der muslimischen Bevölkerung, einhergehend mit einem ansteigen- den Vereinsleben dieser, an Bedeutung für die MuslimInnen

²³ Religion in der Verfassung? Anhörung der Religionsgemeinschaften zum Österreich-Konvent im November 2003 (24.11.2003). <http://derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=67> [abgerufen am 14.06.2007]

²⁴ Plassnik lädt dänischen Außenminister und islamische Geistliche ins Außenministerium. 16.02.2006
http://www.eu2006.at/de/News/Press_Releases/February/1602Religionsgemeinschaften.html [abgerufen am 14.06.2007]

²⁵ Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ): Schlüssel: Euro- pa braucht Religionspartnerschaft http://www.kirchen.at/dokumente/200600409_schuessel-religionspartnerschaft.htm [abgerufen am 14.06.2007]

wie auch für das politische System Österreichs gewonnen. Als Institution, die sich in einem ständigen internen wie auch externen Wandlungsprozess befindet, steht sie vor mehreren Herausforderungen und Chancen.

Die muslimischen Verbände sind allesamt von MigrantInnen gegründet worden. Dementsprechend stellt der innerverbandliche Fokus auf das ursprüngliche „Heimatland“ bzw. „Ursprungsland“ eine Normalität dar. Die Einbindung der Verbände in die Organisationsstruktur der IGGÖ forciert die muslimischen Verbände, gemeinsame Positionen im österreichischen Kontext auszuarbeiten, wie es im Rahmen der beiden Europäischen Imamekonferenzen und bei der Österreichischen Imamekonferenz der Fall war. Die vermehrte Beschäftigung der VertreterInnen der muslimischen Verbände mit dem österreichischen politischen System vermindert die Orientierung an religiösen und gesellschaftlichen Diskursen in den Ursprungsländern dieser Verbände und stellt diese vermehrt in den Kontext des politischen System Österreichs im weitesten Sinne. Diese Kontextualisierung stärkt wiederum eine Österreich-Zentrierung: weg vom Fokus auf das ursprüngliche „Heimatland“ bzw. „Ursprungsland“, dem sich die Verbände lange Zeit verpflichtet gefühlt haben und es teilweise immer noch tun.

Eine verstärkte Fokussierung weg vom Ausland hin nach Österreich bieten die von der IGGÖ gegründeten und unterhaltenen Institutionen. Dass ReligionslehrerInnen nicht im Ausland ausgebildet werden müssen, sondern auf Grundlage eines Curriculums ihre Profession erlernen, das von österreichischen Behörden und der IGGÖ ausgearbeitet und beaufsichtigt wird, bringt eine stärkere Kontextualisierung mit sich. Die Möglichkeit der

Institutionalisierung ist eine Chance. Institutionen wie die IRPA, das IRPI und der seit dem Wintersemester 2006 am Pädagogischen Institut angesiedelte Master-Lehrgang für muslimische LehrerInnen bietet eine Grundlage, um den Islam im österreichischen Kontext einzubetten und eine Lehre zu entwickeln, die auf die kulturellen, sozialen und politischen Umstände Österreichs eingeht.

Eine Herausforderung, die in den letzten Monaten auch medial diskutiert wurde, ist die Frage des alleinigen Vertretungsanspruchs. Kritik aus dem alevitischen und schiitischen Lager, dass die IGGÖ diese beiden Gruppen nicht verhältnismäßig vertritt, wurde zu einem medialen Thema gemacht. Seitens der Schiiten waren seit 2001 nur zwei Personen im Schurarat und Aleviten gab es keine in den Organen der IGGÖ. Die Föderation der Alevitengemeinden in Österreich hat im Juni 2006 selbständig einen Antrag auf Anerkennung als Religionsgesellschaft im Kultusamt gestellt. Im März 2006 konstituierte sich erstmals der Dachverband „Islamische Vereinigung Ahl ul-Bait Österreich“²⁶, ein Versuch, den Schiiten durch eine quantitative Stärke eine bedeutendere Rolle bei den Wahlen der Organe im Jahr 2007 zu spielen.²⁷ Diese Kritik ist eine Kritik an der derzeitigen Organisationsstruktur der IGGÖ; Organisationen und Gruppen, die quantitativ keinen Wert haben und keine Anerkennung von Seiten der etablierten Verbände erhalten, können mit Leichtigkeit aufgrund der derzeitigen Organisationsstruktur ausgegliedert werden. Aufgrund dieser Kritik soll nach Auskunft des Präsidenten der IGGÖ eine neue Klausel in der anstehen-

²⁶ HAFEZ, Farid (2006): Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. S. 67-69

²⁷ DRAXLER, Peter/KHORSAND, Solmaz (2006): Fast eine für alle. In: DATUM www.datum.at/1006/stories/2878729/ [abgerufen am 14.06.2007]

den Verfassungsreform beschlossen werden. Per Statut hat mindestens eine Vertretung der schiitischen Bevölkerung pro Organ der IGGÖ vertreten sein. Eine Abmachung, die zwischen der „Islamischen Vereinigung Ahl ul-Bait Österreich“ und der IGGÖ beschlossen wurde.

Die öffentlich-mediale Diskussion über die IGGÖ weist auf verschiedene interessante Aspekte hin: Zum einen wäre bis 1999 eine solche Thematisierung kaum vorstellbar gewesen. Das zeigt, dass verschiedene Verbände wie die ATIB (Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich), heute in der Lage sind, mit den deutschsprachigen österreichischen Medien zu arbeiten, sie als Sprachrohr ihrer oppositionellen Politik gegen die IGGÖ zu benutzen und andererseits mit der IGGÖ kooperieren. Das lässt vermuten, dass die MuslimInnen sich ihrer demokratischen Mittel der Politikgestaltung bewusster werden, was u.a. auf die zivilgesellschaftliche und politische Tätigkeit mit und durch die IGGÖ zurückzuführen ist. Dementsprechend werden die MuslimInnen/der Islam als selbstverständlicher Teil der österreichischen Gesellschaft wahrgenommen. Ebenso wie österreichische Parteien und anerkannte Kirchen kritisiert werden, wird auch die IGGÖ kritisiert. Somit wird eine Grundlage geschaffen, das Thema Islam weniger als "AusländerInnen"-Thema wahrzunehmen. Auch wenn die FunktionärInnen der IGGÖ sich selbst als Opfer von unbegründeter Kritik sehen²⁸, so kann nicht bestritten werden, dass durch die Thematisierung der IGGÖ in der Öffentlichkeit ihr der

²⁸ Siehe die in der Österreichischen Tageszeitung "Die Presse" ausgetragene Diskussion: SCHMIDINGER, Thomas: Der Kuschel-Imam und die öffentliche Sicherheit. 09.01.2007 und AL-RAWI, Omar: Wölfe im Schafspelz?. 16.01.2007 und SCHMIDINGER, Thomas: Islamophobie oder Kritik am politischen Islam? 16.01.2006

Mantel des nicht sichtbaren, im Stillen operierenden, genommen wird. Dieser dialektische Prozess der Kritik bringt eine gewisse "Verösterreicherung" mit sich. Islam ist daham und nicht mehr weit weg.

Hubert Lazelberger

Türkische Sunniten und Aleviten in Österreich

Das vorliegende Paper versucht ein genaueres Licht auf die in Österreich lebenden türkischen Sunniten und Aleviten²⁹ zu werfen. Im Fokus liegt die religiöse Praxis, Moschee- und Kulturvereine, sowie die Religiosität und Identität von Sunniten und Aleviten, die mittels einer kleinen Erhebung erfragt wurde.

Wird in der Politik oder in den Medien von Muslimen gesprochen, wird kaum beachtet, dass es sich hier keineswegs um eine homogene Gruppe handelt. Unterschiede verlaufen entlang der Herkunftsländer, der Sprachen, der Traditionen und entlang der religiösen Ausrichtungen. Genau so wie im Christentum, gibt es auch unter den Muslimen verschiedene Glaubensgemeinschaften, sowie Personen die kaum oder gar nicht religiös sind und sich zu keiner Religion bekennen.

Derzeit leben an die 400.000 Personen in Österreich, die sich zum Islam bekennen, das sind 4,9 % der Gesamtbevölkerung. Davon sind ca. 15 % der Muslime Schiiten und 85 % Sunniten. Die Aleviten, die kaum in einer Statistik aufscheinen und ihre offizielle religiöse Anerkennung als Untergruppe der Schiiten erhalten, stellen mit ca. 60.000 Personen einen großen Anteil der türkischen „Muslime“ in Österreich dar.

29

Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit wird in diesem Aufsatz auf die geschlechtsneutrale Differenzierung, z.B. Türk/en/innen, verzichtet. Entsprechende Begriffe gelten im Sinne der Gleichbehandlung grundsätzlich für beide Geschlechter.

Offiziell bekennen sich über 99% der türkischen Bevölkerung zum Islam, dabei sind auch die in der Türkei lebenden Minderheiten wie Kurden, Aleviten, Griechen, Georgier oder Araber inkludiert. Schätzungen zufolge sind 15% bis sogar 30% der Bevölkerung in der Türkei Anhänger des alevitischen Glaubens, der sich in seinen Grundzügen wesentlich von dem des sunnitischen Islams unterscheidet.

Sunnitischer Islam und Alevitismus

Die heute sichtbaren Unterschiede zwischen den beiden Religionsgemeinschaften liegen darin, dass sich das Alevitentum hinsichtlich der zu beachtenden und befolgenden fünf Säulen, die es im Islam gibt, unterscheidet. Ebenso existieren wesentliche Differenzen in politischen und gesellschaftlichen Fragen. Die erste Säule des Islams ist das Bekenntnis (Schahada) zu einem Gott, nämlich zu Allah und zu Muhammad seinem Gesandten. Dies ist auch im Alevitentum gleich, dazu kommt noch, dass Ali, der Schwiegersohn Muhammads, als erster Imam sehr verehrt wird. Von Ali (hazreti Ali, heiliger Ali) leitet sich daher auch der Name der Aleviten ab.

Die täglichen fünf Gebete ([Salāt](#)) in der Morgendämmerung, mittags, nachmittags, abends und nach Einbruch der Nacht, stellen die zweite Säule dar. Im Alevitentum wird dies nicht praktiziert, hier betet jeder wann, wo und wie er will und macht dies auch alleine.

Die Almosensteuer ([Zakāt](#)) ist ebenfalls Pflicht für einen gläubigen Muslim und eine fromme Handlung, dabei kommen die Erträge Bedürftigen zu gute oder es werden Einrichtungen wie z.B. religiöse Schulen erbaut. Die vierte Säule ist das Fasten im Monat [Ramadān](#), dieses Fasten

verschiebt sich jedes Jahr um elf Tage. Von Beginn der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang darf nichts gegessen, getrunken und geraucht werden, auch Geschlechtsverkehr ist während dieser Zeit untersagt. Aleviten fasten statt im Monat Ramadān im Monat Muharram zwölf Tage lang (oniki imam). Dabei wird Alis Sohn Hussein gedacht, der in Kerbala niedergemetzelt wurde.

Die Pilgerfahrt nach Mekka (Haddsch) ist die fünfte Säule.

Einmal im Leben soll der Muslim nach Mekka pilgern, um dort unter anderem die Kaaba siebenmal zu umrunden. Vorzugsweise pilgern Aleviten zu den Gräbern Alis und Husseins in

Kerbala oder zu anderen kleineren Pilgerstätten in der Türkei.

Die Gebetshäuser bei den Aleviten sind nicht wie bei den Sunniten die Moscheen, sondern Cem Häuser (cemevi). Cem ist nicht unbedingt ein gemeinsames Gebet, vielmehr ist es eine Kulthandlung, bei der Gedichte rezitiert werden, getanzt wird und das traditionelle Instrument „Saz“ eine wichtige Rolle spielt. Bei diesen Zeremonien nehmen Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen teil. Das Zeremoniell wird von einem Dede begleitet, der sich als Geistlicher mit alevitischen Ritualen und Traditionen sehr gut auskennt. Dede kann nur jener werden, der aus einer Dedefamilie stammt; diese fast kastenähnliche Gruppe beruft sich auf eine väterliche Linie zu den zwölf Imamen. Derzeit gibt es in Wien an die 32 Dedefamilien, von denen aber nicht alle aktiv sind, da die Söhne von Dedes, häufig in Österreich geboren, das Interesse an der Weiterführung der Tradition verlieren. Laut Şahin Sari, dem Obmann eines Alevitischen Zentrums in Wien, gibt es vier fixe Termine für Cems. Damals in Anatolien besuchten die Dedes nach der Erntezeit die Dörfer, so fanden Cems auch außerhalb dieser vier fixen Termine, oft jeden Donnerstag Abend im Herbst statt.

Alevitische Frauen tragen im Gegensatz zu vielen sunnitischen Frauen keine Kopftücher. Auch der Genuss von Alkohol ist den Aleviten nicht untersagt. Aufgrund dieser ge-

nannten Abweichungen, werden Aleviten von anderen Muslimen meist nicht als echte Moslems anerkannt. Die Aleviten in Österreich führen gemeinsam mit anderen europäischen alevitischen Vereinen, einen Kampf für die Akzeptanz und Anerkennung ihrer Religion in der Türkei. In der Türkei und in weiterer Folge auch in Österreich gibt es kurdische und türkische Aleviten. Die Identität der Aleviten, doch auch der Sunniten ist so stark, dass teilweise sogar ethnische Differenzen überschritten werden. Unterschiede zwischen türkischen und kurdischen Aleviten liegen z.B. in der Bezeichnung „Bektaşhi“³⁰, wie sich die türkischen Aleviten oftmals nennen. Die kurdischen Aleviten hingegen, nannten sich selbst ab und zu „Kızılbaş“³¹, ein

³⁰ Die Bezeichnung Bektaşhi, geht auf Haci Bektaş Veli zurück, [...] „einer der wichtigsten Geistlichen (Pir) der anatolischen Aleviten [...] Er wurde um 1210 in Nisapur geboren und um 1270 verstarb dieser in Neysehir. Haci Bektasch Veli hatte den Auftrag das Alevitentum in Anatolien zu verbreiten. Er erhielt in seiner Jugend von verschiedenen Lehrmeistern eine ausgezeichnete Bildung über die mystische Seite des Islams. Er fand in Anatolien mit seiner außergewöhnlichen Menschenliebe, Toleranz, Weisheit und Wunderkraft viele Anhänger und gewann in ihren Herzen einen Platz der Unsterblichkeit. Er leistete den Menschen seelischen Beistand und zeigte ihnen Wege um ihr Leben zu verbessern.“ www.alevitentum.de (20.10.2006)

³¹ Kızılbaş was auf Persisch so viel heißt wie Rotkopf. Seit Mitte des 15. Jh. waren die Rotköpfe zum Teil fanatische Anhänger des persisch-schiitischen Sufi-Ordens der Safawiden. Die Safawiden rekrutierten ihre Anhänger zuerst aus turkmenischen Nomadenstämmen Ostanatoliens, später jedoch auch aus anderen Regionen des Reiches. Der Name leitet sich von einer charakteristischen roten Kopfbedeckung ab, die der Ordensmeister Haydar eingeführt ha-

Begriff der historisch auf die Safawiden Stämme zurückgeht, die gegen die Ottomanen gekämpft haben. Kızılbaş wurde auch lange Zeit von den türkischen Sunniten verwendet, um die Aleviten im allgemeinen damit zu brandmarken. Wenn sich kurdische Aleviten gelegentlich selbst Kızılbaş nennen, ist diese Bezeichnung auch als Markenzeichen oder eine Art gewollte Selbststigmatisierung zu verstehen, die mit einem rebellischen Verhalten gegen den türkischen Staat assoziiert werden soll. Auch soll Kızılbaş auf eine gewisse Abgrenzung zu den Bektaşhis hindeuten, die vielleicht unorthodox sind, aber kaum gefährlich werden können.³² Einige hier in Österreich lebende kurdische Aleviten sind sehr stolz auf ihre Heimatdörfer oder Heimatregionen z.B. die Provinz Tunceli (ehemals Dersim), da diese oft erbitterten Widerstand gegen türkische Armee, Gesetze und Bürokratie geleistet haben.

Das religiöse Leben in Moscheen und Kulturzentren

Laut Islamischer Glaubensgemeinschaft in Österreich sind 105 Moscheen und Gebetsräume in Österreich als solche registriert. Davon befinden sich alleine in Wien rund 50. Es sind jedoch nicht alle Vereine bzw. Kulturzentren über die IGGIÖ registriert, daher wird die tatsächliche Anzahl der Zentren um einiges darüber liegen. Omar Al Rawi, Gemeinderat der Stadt Wien sowie Integrationsbeauftragter

ben soll. Heute bezieht sich der Name Kızılbaş auf keine spezielle ethnische Gruppe, in bestimmten Regionen, wird er jedoch als Synonym für die Schia und die Aleviten verwendet.

³² Vgl. SHANKLAND 2003: 18ff.

der Islamischen Glaubensgemeinschaft, spricht von ca. 200 Gebetsstätten Österreichweit.³³ Gastarbeiter wurden in den 60ern und 70ern aktiv nach Österreich geholt, natürlich fanden sie hier keine passende Infrastruktur vor, was ihre religiösen und kulturellen Belange betraf. Die ersten Ansprechpartner waren meist Angehörige der selben ethnischen Gruppe, mit denen man nicht nur Sprache, Religion und Herkunft teilte, sondern auch die Lebenssituation und das Heimweh. Vor der Gründung vieler Vereine, trafen sich die Zuwanderer meist an öffentlichen Plätzen, wie z.B. auf Bahnhöfen. Als es aber klarer wurde, dass viele der als Gastarbeiter gekommenen dauerhaft hier bleiben sollten, begannen sie auch die nötigen Strukturen aufzubauen und sich zu organisieren. So wurden mit der Zeit Vereine gegründet und Vereinsstrukturen aufgebaut.³⁴

1.1 | Türkisch-sunnitische Kulturvereine

Türkische Vereine sind in Wien sehr stark vertreten und die verschiedenen Gruppen, entsprechen meist einer bestimmten politischen und/oder religiösen Ausrichtung. Mehrheitlich sind die Verbände in Österreich Ableger der gesamteuropäischen Organisationen, die ihren Hauptsitz in Deutschland haben. Unterscheiden kann man bei den

³³ Vgl. AL RAWI 2006: 15-20

³⁴ Vgl. YILMAZ-HUBER 2006: 47

wichtigsten türkisch-sunnitischen Vereinen, die in Österreich vertreten sind zwischen Islamischen Kulturzentren der sogenannten Süleymanci-Bewegung, den ATIB-Vereinen (Avusturya Türk Islam Birliği) eine Organisation die dem türkischen Staat untersteht und den Vereinen der AMGT (Avrupa Milli Görüş Teskilatları, dabei handelt es sich um einen Verband verschiedener Moscheen), der Vereinigung der nationalen Weltanschauung Europas.

Die Süleymanci-Bewegung ist eine Sufi³⁵-Gruppe, also Anhänger des mystischen Islams oder des Volksislams. Im Vordergrund stehen die Lehren des Gründers Süleyman Hilmi Tunahan. Von anderen Muslimen werden einige religiöse Eigenheiten, als ein gewisses Überlegenheitsgefühl gedeutet, darum sehen viele Türken die Sülemanci als Sonderlinge mit sektenähnlichem Charakter. Die ATIB-

³⁵ „Wie andere mystische Bewegungen im Christentum, Judentum, Hinduismus und Buddhismus versuchen die Sufis, Geist und Körper zu disziplinieren, um die Gegenwart Gottes direkt erleben zu können. [...] Sufis sehen ihre höchste Priorität im individuellen spirituellen Bemühen der Selbstaufopferung und Disziplin, im inneren Kampf mit sich selbst gegen Gier, Trägheit und das Ego. Dieser Kampf gilt ihnen als der „größere Dschihad“ (im Gegensatz zum „kleineren Dschihad“ des bewaffneten Kampfes zur Verteidigung des Islam). Dieser „größere“ Dschihad erfordert, dass man sich vollkommen der Erfüllung von Gottes Willen verschreibt, den Koran und die Sunna (das praktische Beispiel des Propheten) studiert und darüber meditiert; dass man seine religiösen Pflichten erfüllt, insbesondere Gebet und Fasten, sich auf die zentrale Rolle Gottes und des Jüngsten Gerichts konzentriert, materielle Gelüste verdrängt, die einen von Gott ablenken können, und gute Werke tut. [...] Wie das islamische Gesetz, die Scharia, begann auch der Sufismus als Reformbewegung gegen zunehmenden Materialismus und Wohlstand der muslimischen Gesellschaft, die mit der Expansion und wachsenden Macht des islamischen Weltreiches einhergingen. Während manche der Ansicht waren, nur eine strikte Beachtung des islamischen Gesetzes und der muslimischen Rituale könne die Lösung gegen Exzesse des imperialen Lebensstils und Luxusstrebens sein, fanden die Sufis, dass die übermäßige Betonung von Gesetzen, Regeln, Pflichten und Rechten spirituell unbefriedigend sei. Sie hoben stattdessen den „inneren“ Pfad, die Suche nach der Reinheit und Einfachheit aus der Zeit Mohammeds,

Vereine, sind wie schon erwähnt ein Ableger des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten, auch „diyanet“ genannt. Die Vereine repräsentieren den türkischen „Staatsislam“ mit dessen laizistischen Prinzipien. Die Imame bzw. Hoças werden vom türkischen Staat entsandt und auch bezahlt. Ziel der Türkei ist dabei nicht unbedingt die hier lebenden Muslime zu integrieren, eher die „Auslandstürken“, zu denen auch in Österreich Geborene zählen, dem „Türkentum“ zu erhalten.

Milli Görüş

als Weg zur direkten und persönlichen Gotterfahrung hervor. Indem sie dem Beispiel des Propheten folgten und an der Schaffung einer idealen islamischen Gesellschaft arbeiteten, haben Sufis im politischen Leben der Muslime oft eine wichtige Rolle gespielt. [...] Sufi-Orden spielten auch bei der missionarischen Verbreitung des Islams eine große Rolle. Ihre Neigung, an neuen Orten nichtislamische lokale Sitten und Praktiken anzunehmen und zu adaptieren, sowie ihre stark emotionalen Praktiken und Andachtsformen halfen ihnen dabei, eine populäre Massenbewegung zu werden; zugleich stellten diese Neigungen aber auch eine Bedrohung für das stärker orthodox geprägte religiöse Establishment dar. So wurde der Sufismus einerseits zum integralen Bestandteil der volkstümlichen religiösen Praxis und Spiritualität im Islam. Andererseits machte die schon genannte Bereitschaft, sich auf lokale Traditionen einzulassen, die Sufis anfällig für Kritik seitens der etablierten Religiös-Konservativen und für Vorwürfe, sie würden zentralen Positionen des Islam untreu. [...] Heutzutage existiert der Sufismus in der gesamten islamischen Welt und einer Vielfalt von Andachtsformen. Er bleibt eine starke spirituelle Kraft und Präsenz in muslimischen Gesellschaften, sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben, und erfreut sich auch in Europa und Amerika einer breiten Anhängerschaft.“ (ESPOSITO, 2004: 76ff.)

Bei Milli Görüş handelt sich nicht um einen offiziell eingetragenen Verein, sondern um ein Bündnis von Moscheen, die einzeln im Vereinsregister eingetragen sind. Die Organisation könnte als größte und wichtigste Interessensvertretung der in Europa lebenden Türken gesehen werden. Die Ideologie der Milli Görüş nahen Moscheen, könnte als „islamistisch“ im Sinne einer Islamisierung aller Lebensbereiche gesehen werden. „Neben einer "Modernisierung und Demokratisierung der islamischen Bewegung" und einer "Islamisierung der Moderne und der Demokratie" als ideologische Zielsetzungen konzentrieren sich die Milli Görüş-Vereine in Österreich in ihrer praktischen Arbeit hauptsächlich auf die soziale Integration der Muslime.“³⁶ In Wien gibt es laut eines Vereinsmitgliedes zehn Moscheen der Milli Görüş Organisation. Zentrale ist die Islamische Föderation im 15. Gemeindebezirk. Die Finanzierung der MG in Wien erfolgt durch Spenden und Mitgliedsbeiträge. Ein gewisser Zahlungsdruck wird dadurch ausgeübt, dass in den Moscheen Listen hängen, an denen man erkennt, wer bereits bezahlt und wer noch nicht bezahlt hat.

In ihrer religiösen und ideologischen Ausrichtung steht die MG der türkischen Partei Necmettin Erbakans nahe (seit 2003 „Glückseligkeitspartei“, vormals Refah Partisi, „Wohlfahrtspartei“³⁷), die 1970 unter dem Namen Milli Nizam Partisi (MNP; Partei der Nationalen Ordnung) gegrün-

³⁶ STROBL 2006 www.con-spiration.de/texte/2006/einzig.html
(29.11.2006)

³⁷ Vgl. YILMAZ 2003

det wurde. Mit dem Militärputsch 1971 wurde diese Partei gemeinsam mit anderen jedoch verboten und zwischen 1972 und 1980 unter dem Namen Milli Selamet Partisi (MSP; Partei des Nationalen Heils) erneut gegründet und war sogar in zwei Koalitionsregierungen vertreten. Die Gründung MSP naher Organisationen erfolgte in Deutschland bereits in den 1970ern. Die Gründung der MG in Wien erfolgte 1988 über die Gründung des Dachverbandes „Islamische Föderation“. Ziele der Islamischen Föderation sind Organisations- und Beratungstätigkeiten für die zahlreichen Mitgliedervereine. Die zentrale Funktion ist jedoch eine „legitime Vertretung“ der Muslime im allgemeinen und der MG nahen im besonderen, bei offiziellen Stellen. Der Dachverband entstand aus dem Bedürfnis nach Koordination einzelner Moscheen, die religiös, ideologisch und politisch der MG nahe standen. Die Bestrebungen, die Komplexität an Bedürfnissen in der Aufnahmegesellschaft zu institutionalisieren, entstanden aus der Immigrantengemeinschaft in Wien und haben sich aufgrund lokaler Gegebenheiten entwickelt. In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren, fand dann eine verstärkte Anbindung und strukturelle Angleichung an die deutsche MG statt.

Der Unterschied zur Partei Erbakans liegt darin, dass es der Partei verfassungsrechtlich verboten ist, den Islam zu lehren oder Korankurse zu veranstalten. Als „Gemeinde“ hingegen ist dies schon möglich. In seiner Arbeitsweise ist der Verein mit der islamischen Stiftung (vakif) in der Türkei vergleichbar. Eindeutig versteht sich die Organisation als

eine politische, zwar nicht unbedingt im öffentlichen Rahmen, jedoch ist dieses Bekenntnis Teil einer Entwicklung, die sich nicht mehr davor scheut, die Einheit von Islam und Politik zu bekunden. Vor allem ist dies im Sinn eines demokratischen und sozialengagierten Bewusstseins zu sehen. Das Angebot der Föderation besteht in der „Gemeinschaft“, der religiös-spirituellen Bildung und der Vollziehung des Gebetes und der religiösen Rituale. Mit der Gründung der islamischen Föderation versuchte man die Verhandlungsmacht der einzelnen Moscheen im Verband zu verstärken, so sollten die Moscheen bei Problemen mit der Baupolizei oder bei Steuer- und Mietrechtsproblemen unterstützt werden. Ein Hauptschwerpunkt dem sich die MG widmet ist die zweite Generation, also die Jugendarbeit. Im Fokus liegen aber alle sozialen Schichten, alle „Einwanderungsgenerationen“, Männer und Frauen. Die zentralen Funktionen sind Kommunikation, Integration, „empowerment“ (Selbstkompetenz) und Auffüllen des Vakuums des Staates. Damit versucht man auf eine moderne westliche Industriegesellschaft zu reagieren und sich strukturell etwa durch Zielgruppenorientierung anzupassen. Das Freitagsgebet, an dem Muslime unterschiedlichster politischer Richtungen teilnehmen, ist eine geeignete Basis der Kommunikation, hier besteht die Möglichkeit, bestimmte Botschaften zu vermitteln und das anzusprechen was die Leute unter der Woche beschäftigt haben könnte. Integration, die zweite Funktion, meint Integration in das System, also in die österreichische Gesellschaft. Es wird be-

tont, dass die Leute freiwillig nach Österreich gekommen sind und daher auch die Verfassung und das Rechtssystem zu akzeptieren haben. Das Integrationskonzept ist jedoch stark an die Entwicklung einer islamischen, kollektiven und individuellen Identität gebunden. Bei der Stärkung des „empowerments“ werden alle Schichten gleich angesprochen, man unterstützt die Frauensektion und ist der jungen Generation beim Aufbau einer Jugendsektion behilflich. Es wird versucht das Potential der Studenten und Akademiker für Kurse oder Öffentlichkeitsarbeit zu nutzen und die MG engagiert sich auch im Bereich der kulturellen Aktivitäten. Der Versuch das Vakuum zu füllen, welches der Staat nicht füllt, bezieht sich auf Dienste und Hilfeleistungen die sich manche Türken von der türkischen Botschaft erwarten würden. In Zusammenhang mit der Jugend ist diese Funktion jedoch viel wichtiger. Maßnahmen und Orientierungsmöglichkeiten, die eigentlich der österreichische Staat bieten oder fördern sollte, versucht die MG zu übernehmen. Sie erkennt, dass Jugendliche eigentlich nicht in die Moschee gehen möchten, darum muss es auch abgesehen von der Moschee eine Reihe von spezifischen Angeboten für Jugendliche geben.³⁸

Alevitische Kulturvereine

Es gibt elf alevitische Kulturzentren (Gemeinden)³⁹, der „Alevi Federasyonu“ in Österreich. Diese Zentren haben

³⁸ Vgl. PELINKA 1996: 40-62

³⁹ Vgl. www.alevi.at (30.11.2006)

mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft nichts zu tun und sind unabhängig von dieser. Die Zentrale der Föderation befindet sich im einundzwanzigsten Wiener Gemeindebezirk. Neben diesen elf gibt es noch einzelne unabhängige Zentren. Parallel zu den in der Föderation organisierten Gemeinden, die sich als Aleviten-Bektaschiten verstehen, entwickelte sich eine eigene kurdische alevitische Bewegung. Die Mitglieder sehen sich als erstes als Kurden und in zweiter Linie als Aleviten, einige bezeichnen sich als Alevi-Kısilbaş. Von vielen Sunniten werden die Aleviten unberechtigt in einen Topf mit der extremen Kurdischen Arbeiterpartei der PKK geworfen, doch nur eine Minderheit gehört der PKK an.

Organisation und Charakteristik

Primär sind die größeren Kulturzentren auf Vereinsebene organisiert, mit einem Vorstand und Mitgliedern die einen Mitgliedsbeitrag zu entrichten haben. Die Gläubigen die Zentren aufsuchen, müssen aber nicht unbedingt Mitglieder sein. Einige kommen nur zu den täglichen Gebeten in die Moschee, oder besuchen das Kaffeehaus um Leute zu treffen oder Karten zu spielen. Tätigkeit und Verantwortung ist bei diesen Vereinen nicht auf die Zahl der Mitglieder beschränkt, so sind die Angebote der Zentren für alle offen und richten sich an einen weit größeren Kreis als an ihre tatsächlich eingetragenen Mitglieder.

Eine relativ hohe Anzahl an Vereinen, wurde nach der staatlichen Anerkennung des Islams als öffentlich-rechtli-

che Körperschaft, 1979 gegründet. Insbesondere türkische Organisationen haben sprunghaft zugenommen, gefolgt von arabischen und iranischen Vereinen.⁴⁰

Die größeren Moscheen und Kulturzentren haben in der Regel jeweils einen Gebetsraum für Männer und für Frauen oder einen Raum bzw. Saal, der durch eine Etage oder eine verschiebbare Wand getrennt ist. In alevitischen Zentren wird der Raum, in dem Cems veranstaltet werden, von Männern und Frauen gemeinsam benutzt. An der Straßenseite der Zentren befindet sich meistens ein Lebensmittelgeschäft, das von Moscheebesuchern und auch von der österreichischen Bevölkerung gerne genutzt wird. In den Zentren gibt es die Möglichkeit, Tee oder Kaffee zu trinken, in Form eines Tee- bzw. Kaffeehauses oder eines Freizeitclubs mit Fernseh- und Lesemöglichkeiten; des öfteren ist eine kleine Kantine vorzufinden und an den Abenden zu Ramadan wird generell in den sunnitischen Zentren gekocht und gespeist. Besser ausgestattete Zentren besitzen zusätzlich Räumlichkeiten um Kurse abzuhalten oder um Sitzungen und organisatorische Dinge zu erledigen. In einigen Fällen gibt es auch Bibliotheken und Sporträume. Von außen sind islamische Zentren nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen, sie werden teilweise über das Lebensmittelgeschäft oder durch unscheinbare Türen auf denen sich eine kleine Hinweistafel befindet betreten. Befindet man sich im Gebetsraum bzw. in der Moschee, ist es oft sehr verwunderlich, dass sich solche prachtvollen Räume hinter oft schal wirkenden Gemäuern verbergen. Denn nicht selten befinden sich islamische Kulturzentren in Kellern, Hinterhöfen oder alten Büro- oder Fabrikgebäuden.

⁴⁰ Vgl. STROBL 1997: 52

In erster Linie sind die Zielsetzungen religiöser, kultureller und karitativer Art. Den Gläubigen soll ein Platz gegeben werden, an dem sie ihrer Religion, ihren religiösen Pflichten nachgehen können. Neben der Möglichkeit Gebete zu verrichten oder die Koranschule zu besuchen, können Zentren für Beschneidungszeremonien, Trauungen und zu anderen Anlässen genutzt werden. Je nach Engagement werden Kurse angeboten und diverse Veranstaltungen organisiert. Dabei liegt der Fokus vieler Angebote bei den jugendlichen Muslimen, denen die Religion näher gebracht werden soll, sie aber auch davon abhalten sollen, auf die sogenannte schiefe Bahn zu geraten. Da der Prozentsatz der jungen Muslime relativ gering ist, die täglich religiöse Bräuche befolgen, sind viele Betreiber von Moscheen und Kulturzentren genötigt, die Formen und die Art und Weise ihrer Aktivitäten zu überdenken.

Da sich die Vereine nicht nur auf rein religiöse Belange festlegen, sondern auch, wie der Name Kulturzentrum bereits sagt, sich mit anderen Aufgaben auseinandersetzen, sollen sie auch auf diese Weise wahrgenommen werden. Bassam Tibi weiß dieses Erscheinungsbild von Moscheen, zumindest aus deutscher Perspektive, zu kritisieren. Er bemerkt, dass nach islamischer Lehre kein islamisches Zentrum oder Kulturverein zu einer Moschee dazugehört und dass in Deutschland solche Zentren erfahrungsgemäß politische und keine religiösen Einrichtungen sind. Die Ziele seien es, jede Integrationspolitik zu unterlaufen und zu verhindern.⁴¹ Betrachtet man manche Vereine, so liegt sicher-

⁴¹ Vgl. TIBI 1998: 122

lich etwas Wahres hinter dieser Behauptung, allgemeinen sind derart pauschale Aussagen nicht unbedingt tragbar. Nicht zuletzt sollte man sich vor Augen führen, dass das Angebot von Kulturzentren, welches bereits unterschiedliche Lebensbereiche betrifft, dort sehr erfolgreich entstehen konnte und kann, wo keine derartigen Angebote bestanden oder die Integration in Strukturen der Aufnahmegesellschaft als defizitär empfunden wurden. Damit können Kulturzentren in gewisser Hinsicht, als Reaktionen auf fehlende oder zu wenig angepasste mehrheitsgesellschaftliche Angebote gesehen werden.

Die Rolle von Kulturzentren bei der Integration

Kulturzentren übernehmen wie bereits erwähnt nicht nur die Aufgabe sich um religiöse und kulturelle Belange ihrer Besucher zu kümmern, sie spielen auch eine wichtige Rolle im Integrationsprozess der Besucher. So meint Nebahat Yilmaz-Huber, die sich intensiver mit türkischen Vereinen auseinandergesetzt hat, „dass die MigrantInnenvereine großes Potenzial haben, die Integration zu fördern und einen Beitrag dafür zu leisten, dass unterschiedliche ethnische Gruppen friedlich zusammenleben können.“⁴² Sie bezeichnet Vereine als Ersatzdörfer, da innerhalb der Vereine oft Strukturen aufgebaut sind, die einem kleinen Dorf ähneln. Dies war auch bei meiner Untersuchung von Wiener Vereinen festzustellen, die neben Vereinsräumen und Gebetsräumen, auch Einrichtungen wie einen Lebensmittelmarkt, einen Frisör, eine kleine Kantine, ein Cafe und eine kleine Bücherei beinhalteten. Daher besteht für Vereinsmitglieder, die die angebotenen Dienste des Kulturzentrums in Anspruch nehmen, oft kein Grund, Zeit außerhalb des Zentrums zu verbringen. Der Verein wird für man-

⁴² YILMAZ-HUBER 2006: 45

che zu einem eigenen Mikrokosmos.⁴³ Durch die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben des Zentrums, werden dem einzelnen Mitglied oft nötiges Alltagswissen und wichtige Informationen vermittelt, um sich auch in der Gesellschaft außerhalb des Zentrums zurecht zu finden. Gerade Neuankömmlinge und Personen mit nur mangelnden Deutschkenntnissen, profitieren von der Vermittlerrolle des Zentrums. Oft sind dies auch Frauen, die keiner Berufstätigkeit nachgehen, daher wenig bis gar keinen Kontakt zu Österreichern haben und daher kaum Deutsch sprechen. Dieser Effekt ist Teil des im Verein lagernden Sozialkapitals, dem Mitglieder wertvolle religiöse und kulturelle Ressourcen entnehmen können, aber wie gesagt auch Informationen, Bildung und vor allem sozialen Anschluss. Darum ist es vermehrt nötig die Kulturzentren auch in der Integrationspolitik aktiv miteinander zu beziehen, da sie die Rolle eines Multiplikators übernehmen können.

Natürlich hat auch ein Teil der Muslime, um nicht in der westlichen Gesellschaft aufzugehen, Zuflucht im Leben der eigenen Gemeinschaft gesucht. Mit Hilfe von Kulturzentren sollte das soziale Netzwerk des Herkunftslandes importiert oder wieder aufgebaut werden. Für manche ist oder war das Ziel, [...] „so zu leben wie im eigenen Land: in Europa, aber im eigenen Land“, das heißt wie es der Islamwissenschaftler und Publizist Tariq Ramadan auch trefflich beschreibt, [...] „in Europa außerhalb Europas leben.“⁴⁴ Mittels solcher Strategien wird es möglich, sich seine an das Herkunftsland gebundene Identität zu bewahren, aber unter der Bedingung in einer enklavenartigen Situation zu leben. Tatsächlich wird zwar die Lebensweise bewahrt, sei es eine türkische, pakistanische oder marokkanische, jedoch nicht die muslimische Identität. Verschiedene Modelle des Familienlebens oder der Erziehung werden importiert, ohne dass man der allgemeinen Umgebung des Westens Beachtung schenkt. Somit wird der Islam häufig, sei es durch die Muslime selbst und auch durch die Mehrheitsgesellschaft, auf die Dimension des sozialen Netzes einer spezifischen Herkunftskultur beschränkt.

Spielen sich also die Kontakte der Mitglieder bzw. Zentrumsbesucher durch die gute Organisation aber nur inner-

⁴³ Vgl. YILMAZ-HUBER 2006: 46

⁴⁴ RAMADAN 2001: 229

halb der eigenen Ethnie ab und wird der Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft vernachlässigt, dann schlägt Integration garantiert fehl. Speziell bei großen und gut organisierten Vereinen, wie eben bei den türkischen, kann es so zur Abschottung vom restlichen Umfeld kommen. Hat sich eine derartige Parallelwelt bereits etabliert, ist es schwer diese wieder aufzubrechen und ihre Individuen in die Mehrheitsgesellschaft einzugliedern. So gesehen hat auch diese Medaille zwei Seiten, zum einen kann der Verein als Integrationsbrücke zwischen Mehrheit und Minderheit fungieren, andererseits den Charakter eines Ghettos und Abschottungsinstruments annehmen.

Was die religiöse Praxis im Zentrum betrifft und den allgemeinen meist sehr religiösen Charakter, muss jedoch gesagt werden, dass die Praxis der Religionsausübung nicht nur in den dafür vorgesehenen Institutionen wie z.B. den Moscheen stattfindet, sondern auf zentrale und grundlegende Weise auch zu Hause.⁴⁵ Darum beeinflusst die Religion auch nachhaltig das innerfamiliäre Zusammenleben und die damit verknüpfte Einstellung gegenüber der Außenwelt.

Auszug aus einer Feldstudie

Die hier kurz präsentierten Ergebnisse stammen aus einer im Herbst 2006 durchgeführten Feldstudie, in der es primär um den Vergleich zwischen Personen mit regelmäßigem und keinem regelmäßigem Kontakt zu Kulturzentren ging. Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes wird vermehrt auf Differenzen im Antwortverhalten von sunnitischen und alevitischen Befragten eingegangen.

Mittels standardisiertem Fragebogen wurden 53 Personen in vier Wiener Kulturzentren (drei Moscheen, die sich der AMGT zuordnen ließen und ein Alevitisches Kulturzentrum) befragt und 48 Personen, als Vergleichsgruppe, außerhalb von diversen Zentren. 67 der Befragten waren Sunniten und 34 Aleviten.⁴⁶

Die ersten drei angeführten Tabellen geben zunächst Auskunft über die Besuchsgewohnheiten, der Personen mit regelmäßigem Kontakt zu Kulturzentren.

⁴⁵ Vgl. INOWLOCKI 1999: 76-90

⁴⁶ siehe dazu LAZELBERGER: 2007

TABELLE 1: WIE OFT BESUCHEN DIE BEFRAGTEN MIT REGELMÄSSIGEM KONTAKT DAS KULTURZENTRUM BZW. DIE MOSCHEE?

	Sunni- ten	Alevi- ten	Ge- samt
täglich	51	25	44
mehrmals in der Woche	38	38	37
mehrmals im Monat	6	31	13
mehrmals im Jahr	0	6	2
nur zu speziellen Anlässen	5	0	4

n= 53 (p<0,05)⁴⁷ Angaben in Prozent

Hier liegt der größte Unterschied in der täglichen Besuchshäufigkeit, wobei die Besucher sunnitischen Zentren durch die täglichen fünf Gebete, die von vielen in der Moschee verrichtet werden, sicherlich mehr an das Zentrum gebunden sind als Aleviten. Das alevitische Kulturzentrum im 21. Bezirk, liegt außerhalb des Zentrums, was sicherlich ein mitverantwortlicher Grund für die geringere tägliche Besuchshäufigkeit ist. Der Antwortkategorie „mehrmals im Monat“ wurde von 31% der Aleviten zugestimmt, da es keine regelmäßigen Gebete wie die täglichen fünf oder das Freitagsgebet gibt, erklärt sich auch diese hohe Zustimmung, die bei den Sunniten nicht so ausgeprägt ist. Grob gesagt, weisen die sunnitischen Besucher, eine höhere Kontakthäufigkeit auf als die alevitischen Besucher.

TABELLE 2: MITGLIEDSCHAFT IN EINER MOSCHEE BZW. EINEM KULTURVEREIN?

⁴⁷ n= die in diese Berechnung eingegangene Fallzahl; p<0,05= die mittels Chi² ermittelte statistische Signifikanz

	Sunni- ten	Alevi- ten	Ge- samt
--	---------------	---------------	-------------

ja	84	81	83
nei	16	19	17
n			

n= 53 Angaben in Prozent

Was die Mitgliedschaft betrifft, so gibt es hier keinen signifikanten Unterschied zwischen den beiden Gruppen. Sowohl bei den Sunniten als auch bei den Aleviten, ist die Mitgliedszahl unter den Befragten sehr hoch. Mitgliedschaft deutet auf ein Engagement für den Verein und für die religiöse und/oder kulturelle Gemeinschaft hin. Ältere Menschen und Eltern von Kindern, schätzen die Vereine deshalb oft sehr und unterstützen sie mit einem Mitgliedsbeitrag, wegen der Möglichkeit die Kultur und Religion an die jüngere Generation auf diese Art und Weise weiterzugeben. Von den 101 insgesamt befragten Personen, haben 44% eine Mitgliedschaft in einem islamischen bzw. alevitischen Verein.

**TABELLE 3: AUS WELCHEN GRÜNDEN WIRD DAS
KULTURZENTRUM BESUCHT?**

...UM MEINE RELIGION AUSZUÜBEN

	trifft sehr zu	trifft zu	weder noch	trifft nicht zu	trifft über- haupt nicht zu
Sunni- ten	94	6	0	0	0
Alevi- ten	47	13	33	0	7
Gesamt	80	8	10	0	2

n= 51 (p<0,05) Angaben in Prozent

...um an gemeinsamen Aktivitäten teilzunehmen (Kurse,
Feste, Veranstaltungen)

Sunni- ten	55	36	6	3	0
Alevi- ten	84	8	0	8	0
Gesamt	63	28	5	4	0

n= 43

...um andere Leute zu treffen und sich auszutauschen

Sunni- ten	42	36	16	6	0
Alevi- ten	60	27	0	7	6
Gesamt	48	33	11	6	2

n= 46

...um Karten zu spielen, fern zu sehen oder zu plaudern

Sunni- ten	3	8	4	15	70
Alevi- ten	17	0	16	25	42
Gesamt	8	5	7	18	62

n= 39

In erster Linie besuchen die sunnitischen Gläubigen wegen ihrer Religion das Zentrum (94%), um diese dort auszuüben und zu praktizieren. Nur 47% der Aleviten gaben den Grund der Religionsausübung, für den Besuch des Zentrums an. Die gemeinsamen Aktivitäten und um andere Leute zu treffen, treffen eher bei den Aleviten als Grund zu (84%). Karten spielen, fernsehen oder plaudern wird bei beiden Gruppen als vernachlässigbarer Grund angegeben. Der Fernseher ist in einigen Zentren aber ein zentrales Element, bei Sportübertragungen oder Nachrichten, sitzen viele Besucher davor und verfolgen das Geschehen. Einige der Befragten ohne regelmäßigen Kontakt, gaben sogar an, zu manchen Fußballspielen in eine Moschee zu gehen um sich dort gemeinsam Spiele anzusehen. Dadurch bekommt das Zentrum kurzfristig den Charakter eines Heimatvereins anstatt eines religiösen Ortes. Kartenspiele oder andere Spiele wurden nur im Alevitischen Zentrum gespielt, da der orthodoxe Islam derartige Spiele (eigentlich nur Glücksspiele bei denen es um Geld geht) verbietet. Geselliges Zusammensitzen und Plaudern, wurde aber in allen Zentren beobachtet. Teilweise wurde hier sicherlich nach sozialer Erwünschtheit geantwortet, da der religiöse und kulturelle Aspekt nach außen hin im Vordergrund stehen sollte. Was die Sunniten betrifft, so steht die Religionsausübung vermehrt im Vordergrund und der Moscheebesuch wird ebenfalls zum sozialen Austausch verwendet. Im Überblick sind die sunnitischen Besucher primär religiös motiviert Kulturzentren/Moscheen zu besuchen, die alevitischen Besucher sind eher unter dem Aspekt von gemeinsamen Aktivitäten und wegen anderen Aleviten dazu geneigt, ein Kulturzentrum aufzusuchen.

TABELLE 4.1.: ICH FÜHLE MICH IN ÖSTERREICH ZUHAUSE.

	stimme voll zu	stimme zu	weder noch	stimme nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
Sunni-ten	35	33	14	10	8
Alevi-ten	37	37	16	10	0

n= 93 Angaben in Prozent

TABELLE 4.2.: ICH FÜHLE MICH MANCHMAL HIN- UND HERGERISSEN ZWISCHEN DER TÜRKEI UND ÖSTERREICH.

Sunni-ten	14	38	13	21	14
Alevi-ten	18	25	21	11	25

n= 84

TABELLE 4.3.: MANCHMAL FÜHLE ICH MICH HEIMATLOS UND WEISS NICHT, WOHIN ICH GEHÖRE.

Sunni-ten	12	19	9	14	46
Alevi-ten	23	12	12	11	42

n= 83

TABELLE 4.4.: ICH FINDE ES EIGENTLICH EINFACH, DIE ÖSTERREICHISCHE UND DIE TÜRKISCHE/KURDISCHE LEBENSWEISE ZUSAMMENZUBRINGEN.

Sunni- ten	20	33	18	18	11
Alevi- ten	27	46	15	4	8

n= 81

TABELLE 4.5.: ICH FÜHLE MICH DEN ÖSTERREICHERN ZIEMLICH NAHE.

Sunni- ten	13	33	28	12	14
Aleviten	21	24	31	14	10

n= 89

Der Tabellenblock behandelt Fragen, die teilweise positiv in Richtung Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft und einige Richtung Marginalisierung formuliert sind. Die Items wurden bereits in einer deutschen Studie, der Stiftung Zentrum für Türkeistudien von den Autoren Şen, Sauer und Halm verwendet.⁴⁸ Dazu wurden im Rahmen einer telefonischen Befragung, 1000 volljährige Türkischstämmige in Nordrhein Westfalen, zu diesen Items befragt.

Hier ergibt sich kein eindeutiges Bild, das auf die mehr oder weniger ausgeprägte Zugehörigkeit oder Marginalisierung einer der beiden Gruppen hindeuten würde.

⁴⁸ Vgl. ŞEN; SAUER; HALM 2004: 39

Die ursprüngliche Annahme bestand darin, dass durch eine Entwurzelung vom Herkunftsland, speziell für die noch direkt von Migration betroffenen, Gefühle der Heimatlosigkeit entstehen würden. Den Begriff der Entwurzelung prägte der Historiker Oscar Handlin, er meinte das Migranten ihrer kulturellen und normativen Orientierungen beraubt würden und durch die Umbruchssituation in der neuen Umgebung, zu psychischer Instabilität, Desorientierung und Heimatlosigkeit führen würde.⁴⁹ Handlins Diagnose mag womöglich auf einzelne Personen und Familien oder kleine Gruppen zutreffen, jedoch weniger auf die türkischen Migranten. Da diese durch Kettenmigration und ein bereits gefestigtes Netzwerk, keine isolierten Einzelwanderer darstellen. Anstatt als entwurzelt könnte man sie als verpflanzt bezeichnen, wobei das Gefühl von Heimatlosigkeit und die anfänglichen Orientierungsschwierigkeiten in einem neuen Umfeld durch die ethnic community⁵⁰ gemildert wird.

Durch ein ausgeprägtes türkisches Netzwerk oder eben häufige Besuche eines Kulturvereins, der als Treffpunkt und Ort der Religionsausübung dient, kann es sein, dass sich die Leute vermehrt eingemeindet und eingebettet in ihrem unmittelbaren Umfeld fühlen. Die Wahrnehmung erfolgt über die Gemeinde als Kollektiv, die bereits als Teil der österreichischen Gesellschaft betrachtet wird. Das

⁴⁹ Vgl. TREIBEL 2003: 102

⁵⁰ Vgl. BAUBÖCK 2001: 1. Bauböck erwähnt, dass sich Immigranten zunächst, d.h. bevor sie sich in die Mehrheitsgesellschaft integrieren, in die lokalen oder auch transnationalen ethnic communities (ethnische Gemeinschaften) ihrer Herkunftsgruppe integrieren.

heißt, die Wahrnehmung findet für manche über die ethnic community statt.

TABELLE 5.1.: MUSLIMISCHE FRAUEN SOLLTEN GENERELL IN DER ÖFFENTLICHKEIT EIN KOPFTUCH TRAGEN.

	stimme voll zu	stimme zu	weder noch	stimme nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
Sunniten	58	14	4	7	17
Aleviten	0	6	9	10	75

N= 98 (p<0,05) ANGABEN IN PROZENT

TABELLE 5.2.: AM TURNUNTERRICHT ODER AN SCHUL AUSFLÜGEN SOLLTEN MÄDCHEN UND JUNGEN NICHT GEMEINSAM TEILNEHMEN.

Sunniten	32	9	16	13	30
Aleviten	16	3	0	7	74

N= 94 (p<0,05)

TABELLE 5.3.: ES WÜRDEN MIR KEINE PROBLEME BEREITEN, WENN MEIN SOHN EINE NICHTMUSLIMIN HEIRATEN WÜRDEN.

Sunniten	27	16	16	15	26
Aleviten	53	23	7	10	7

N= 92 (p<0,05)

**TABELLE 5.4.: ES WÜRD E MIR KEINE PROBLEME BEREITEN,
WENN MEINE TOCHTER EINEN NICHTMUSLIMEN HEIRATEN WÜRD E.**

Sunniten	20	7	14	10	49
Aleviten	50	23	7	13	7

N= 89 (p<0,05)

Auch diese vier Aussagen wurden bereits vom Zentrum für Türkeistudien verwendet.

„Zur Untersuchung der Frage, inwieweit sich bei den befragten muslimischen Migranten türkischer Herkunft religiöse bzw. religiös-konservative oder moderne, nichtreligiös geprägte Einstellungen zeigen, wurde den Befragten eine Liste mit vier Aussagen, zwei religiös-konservative und zwei fortschrittliche Statements (Item-Liste) vorgelesen und nachgefragt, ob sie diesen zustimmen oder ob sie die Statements ablehnen.“⁵¹

Auf die deutschen Muslime bezogen, ergab sich bei dem Problem der Geschlechtertrennung im Unterricht und bei der Frage des Kopftuchzwanges für Frauen eine liberale, aufgeklärte Haltung. Was die Akzeptanz der Heirat nicht-muslimischer Ehepartner der eigenen Kinder betraf, so hatte die Mehrheit der Befragten damit Schwierigkeiten. Dabei wurde jedoch nicht nach Sunniten und Aleviten unterschieden, da sich diese bei der Frage des Kopftuchs und der Geschlechtertrennung bekanntlich unterscheiden. In den hier vorliegenden Auswertungen ergab sich ein differenzierteres Bild.

Klarerweise ist die Zustimmung zum obligatorischen Kopftuchtragen bei sunnitischen Befragten sehr hoch. In Tabelle 5.2. sprechen sich alevitische Befragte mit 74% klar ge-

⁵¹ ŞEN et. al 2004: 31

gen eine Geschlechtertrennung beim Turnunterricht und bei Schulausflügen aus. Die sunnitischen Befragten positionieren sich in ihrem Antwortverhalten dazu, eher aufgeteilt; 32% sind sehr für eine Geschlechtertrennung und 30% sind absolut gegen eine Geschlechtertrennung. Diese Aufspaltung ergibt sich aus der Zusammensetzung der Befragten aus Moscheebesuchern, die vorwiegend für eine Geschlechtertrennung sind und aus Nichtmoscheebesuchern, die eher gegen eine solche Geschlechtertrennung sind. Ein ähnliches Antwortmuster ist in Tabelle 5.3. für die sunnitischen Befragten zu erkennen. Dem Großteil der Aleviten bereitet es keine Probleme, wenn der eigene Sohn eine Nichtmuslimin heiraten würde. In Tabelle 5.4. verfestigt sich die Ablehnung der sunnitischen Befragten gegenüber der Heirat der Tochter mit einem Nichtmuslimen. Die Mehrheit der alevitischen Befragten hat wiederum kein Problem damit.

Der Unterschied zwischen den Geschlechtern in der Türkei, wird gar nicht so sehr durch die Religion aufrecht erhalten, vielmehr sind es ländliche Strukturen und daraus resultierende Rollenmuster. Ein bedeutender Anteil der Bevölkerung ist im landwirtschaftlichen Bereich tätig, aus dem sich traditionell unterschiedliche Rollenverteilungen für die Geschlechter ergeben. Junge Türken beginnen sich heute allmählich von den Strukturen ihrer vorangegangenen Generationen zu lösen, möchten ein unabhängiges Leben führen und nicht mehr zu sehr in die Pflicht ihrer Familie genommen werden. Ein Generationenunterschied hinsichtlich der gesamten Lebensgestaltung macht sich klar bemerkbar; die zweite und dritte Generation der ehemaligen Zuwanderer, lebt eher an die österreichischen Verhältnisse angepasst und Frauen sind oftmals auch berufstätig.

Ein zentrales Element bei der türkischen Familie, ist die Bewahrung der Familienehre gegenüber Außenstehenden. Die Ehre ist in der Türkei ein Wert, der das Verhältnis der Geschlechter nachhaltig bestimmt. Männliche Familienmitglieder sehen sich oft in der Position, weibliche Mitglieder vor sogenannten Fehlritten, die an der Ehre der gesamten Familie kratzen könnten, zu bewahren. Fehlritte wie vorehelicher Sex oder das Verkehren in „falschen Kreisen“, gehört in jedem Fall vermieden. Gemeinsamer Turnunterricht oder gemeinsame Schulausflüge, stellen daher für viele eine potentielle „Gefahrenquelle“ dar.

Zur Frage des Kopftuches ist anzumerken, dass es zwar keine religiöse Vorschrift im Koran gibt, die das Tragen eines Kopftuches vorschreibt⁵², es für viele Frauen aber der Ausdruck eines zum Islam hingewandten Lebens ist. Also ein religiöses Symbol, das ob durch eigene Entscheidung oder durch gesellschaftliche, familiäre Erwünschtheit getragen wird, auch als solches wahrzunehmen ist. Darüber hinaus soll die Verschleierung der Frau, aber auch ihre Zuordnung zum „Inneren“ des Hauses und ihre Unantastbarkeit gegenüber anderen Männern zum Ausdruck bringen. Bereits in der vorislamischen Zeit und auch in außerislamischen Kulturen, war das Kopftuch oder die Verschleierung Symbol gehobener Herkunft einer Frau. Anhand der Frage des Kopftuches im öffentlichen Raum, wurde in ganz Europa eine Grundsatz und Werte Debatte ins Rollen gebracht, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Eine ausführliche Analyse über das Kopftuch im säkularen Zu-

⁵² Vgl. auch BALIĆ 2001: 149-152

sammenhang, mitsamt den damit verbundenen Diskussionen und Herausforderungen, unternimmt zum Beispiel Schirin Amir-Mozami.⁵³

Da in Tabelle 5.1. Frauen als auch Männer angesprochen wurden, ging es nicht nur um die individuelle Entscheidung der Frau ein Kopftuch zu tragen oder nicht zu tragen, sondern um die Einstellung von allen Befragten. Sunnitische Frauen mit regelmäßigem Kontakt zu einer Moschee, sprachen sich mit 91% (stimme voll zu und stimme zu) für ein Tragen des Kopftuches aus. „Sunnitinnen“ ohne regelmäßigen Kontakt waren nur mit 36% dafür, dagegen waren 54% (stimme überhaupt nicht zu). Sunnitische Männer mit regelmäßigem Moscheekontakt befürworteten ein Tragen sogar mit 96%, Männer ohne regelmäßigen Kontakt mit 45%. Wie die Zahlen zeigen, nehmen es Männer sogar ein wenig ernster als Frauen, wenn es darum geht ob Frauen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen sollen. Diese theologisch nicht unbedingt begründete Bekleidungs Vorschrift, wird von fast allen moscheegehenden Männern befürwortet. Eine solche Einstellung lässt wiederum auf die Rolle des Mannes als Anstandsbeauftragter oder Ehrbewahrer schließen.

Mehrere Faktoren spielen bei der Frage ob eine Heirat des Sohnes oder der Tochter mit einer/einem Nichtmuslimin/en ein Problem darstellen würde eine Rolle. Zum einen wird die Ehre angesprochen und das Bild und der Ruf einer Familie in der „community“. Ängste um den Sohn oder die Tochter, die/der mit einem Partner einer anderen Religi-

⁵³ Vgl. AMIR-MOZAMI 2005: 267-286

ongemeinschaft verheiratet ist, werden geweckt. Als auch Ängste, dass sich in der Ehe unterschiedliche Vorstellungen über das Familienleben, die Familienplanung, Werte und ethische Grundsätze ergeben könnten. Zum anderen spielt der Islam eine entscheidende Rolle; einem Muslim ist es erlaubt eine Nichtmuslimin zu heiraten, insofern sie einer anderen Buchreligion⁵⁴ angehört. Umgekehrt ist es einer Muslimin aber nicht gestattet einen Nichtmuslim zu heiraten, auch wenn er einer Buchreligion angehört. Die Ehe-Regelungen sind im Islam durch die Sorge um die Kinder bestimmt, deren religiöse Erziehung und ihr Aufwachsen soll nach islamischen Vorstellungen geschehen. Der Mann ist für die religiöse Erziehung der älteren Kinder verantwortlich und dient als ihr Vormund – speziell in Heiratsfragen. Wäre daher eine muslimische Frau mit einem nichtmuslimischen Mann verheiratet, würde diese Verbindung, aus der Sicht des Islams, zu einem potenziellen Verlust der Kinder führen. Die Prozentwerte aus Tabelle 5.4. bestätigen die vorangegangenen Darstellungen. Was die Heirat der Tochter mit einem „Nichtmuslimen“ betrifft lässt sich eine eindeutige Ablehnung der sunnitischen Befragten erkennen. Speziell bei den Sunniten mit regelmäßigem Kontakt zu einer Moschee ist diese Einstellung stark vertreten. Zusätzlich sind die Motive der Ablehnung, für beide

⁵⁴ Buchreligion bezeichnet eine Religion die eine „heilige“ Schrift besitzt und diese in schriftlicher Form festgehalten hat. Geprägt wurde dieser Begriff größtenteils vom Islam, der das Christentum, das Judentum und die im 13. Jh. untergegangene Religion der Sabier als Buchreligionen definiert.

Gruppen wahrscheinlich durch die Angst vor kulturellen Unterschieden der Partner und durch den potentiellen Verlust der Nachkommen begründet. Bei sunnitischen Befragten kommt die religiöse Komponente hinzu, die die Ablehnung noch verstärken kann

Prinzipiell können für Türkinnen bzw. Kurdinnen der zweiten und dritten Generation Probleme entstehen, wenn traditionsorientierte Ansprüche ihrer Familien im Widerspruch zu den eigenen Vorstellungen z.B. der Wahl der Lebensform, des Berufes oder des Partners stehen. Häufig kommt es aber auch bei Heiraten von hier aufgewachsenen Mädchen, mit aus der Türkei kommenden Männern, zu Problemen mit den geschlechtsspezifischen Rollvorstellungen der Ehemänner.⁵⁵

TABELLE 6.1.: WIR TÜRKEN/KURDEN MÜSSEN AUFPASSEN, DASS WIR NICHT ALLMÄHLICH ZU ÖSTERREICHERN WERDEN.

	stimme voll zu	stimme zu	weder noch	stimme nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
Sunniten	21	22	22	19	16
Aleviten	7	15	11	30	37

N= 85 ANGABEN IN PROZENT

TABELLE 6.2.: WIR TÜRKEN/KURDEN SOLLTEN MEHR KONTAKT ZU DEN ÖSTERREICHERN SUCHEN.

⁵⁵ Vgl. GOLDBERG 2004: 60

Sunniten	49	33	13	5	0
Aleviten	50	38	6	0	6

n= 93

**TABELLE 6.3.: WIR TÜRKEN/KURDEN SOLLTEN MÖGLICHST
NUR UNTER UNS HEIRATEN.**

Sunniten	23	14	28	16	19
Aleviten	14	18	14	18	36

n= 85

**TABELLE 6.4.: ÖSTERREICHER SOLLTEN MEHR DEN KONTAKT
ZU UNS TÜRKEN/KURDEN SUCHEN.**

Sunniten	46	33	19	0	2
Aleviten	65	21	14	0	0

n= 87

**TABELLE 6.5.: WIR TÜRKEN/KURDEN MÜSSEN UNTER UNS
BLEIBEN, UM UNSERE TÜRKISCHE/KURDISCHE LEBENSWEISE
NICHT ZU VERLIEREN.**

Sunniten	17	20	19	22	22
Aleviten	11	7	7	25	50

n=87

Die Statements zu den Tabellen 6.1., 6.3. sowie 6.5. wurden wiederum aus der Studie der Stiftung Zentrum für Türkeistudien übernommen.⁵⁶ Sie sprechen ganz direkt das Phänomen der Abschottung und Abgrenzung an. Hier von zwei Gruppen ausgegangen, von Türken/Kurden, die durch die Betonung des Wortes „Wir“ die türkische „com-

⁵⁶ Vgl. ŞEN et. al 2004: 42

munity“ darstellen und von Österreichern, die für die rund herum befindliche Mehrheitsgesellschaft stehen. In keiner der fünf Tabellen lässt sich ein signifikanter Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten feststellen. Das Türken/Kurden mehr Kontakt zu Österreichern, als auch umgekehrt suchen sollten, wird von beiden Gruppen eindeutig häufiger befürwortet als abgelehnt. Tendenzen der Abgrenzung lassen sich für keine der beiden Gruppen erkennen, allerdings lehnen alevitische Befragte die Statements die auf eine Abgrenzung hindeuten eher ab, als diese zu befürworten und tun dies stärker als sunnitische Befragte.

Die Gruppe „wir Türken“ bzw. „wir Kurden“ setzt ein hohes Maß an Identifikation mit derselben voraus, was bei gläubigen Sunniten vordergründig über die Religion geschieht. Daher reicht die Identifikation mit anderen Türken nicht aus, um ein Gemeinschaftsgefühl herzustellen, das es abzugrenzen und zu bewahren gilt. Vielmehr ist eine Identifikation mit anderen türkischen gläubigen Muslimen notwendig, um ein solches zu generieren. Was den Kontakt betrifft, der ja vielfältig interpretiert werden kann, sind sich die meisten Befragten einig, dass dieser von ihnen selbst als auch von Österreichern gesucht werden sollte.

TABELLE 7.: RELIGIÖSE SELBSTEINSCHÄTZUNG

	Gesamt		Sunniten		Aleviten	
	Sun-	Alevi-	regel-	kein	regel-	kein

	nitent	ten	mäßiger Kontakt	regelmäßiger Kontakt	mäßiger Kontakt	regelmäßiger Kontakt
religiös	85	12	100	66	20	5
nicht religiös	15	88	0	34	80	95

n= 98 (p<0,05)

n=65 (p<0,05)

n= 33

85% der sunnitischen Befragten sehen sich, was die religiöse Selbsteinschätzung betrifft, als religiös; bei den Aleviten sind es hingegen nur 12%; 88% schätzen sich in dieser Gruppe als nicht religiös ein.

Zusätzlich wird der beobachtete Unterschied in der Abhängigkeit vom Kontakt zu einem Kulturzentrum verstärkt. Hier stufen sich Sunniten, bei regelmäßigem Kontakt zu 100% als religiös ein. Doch auch 66% ohne regelmäßigen Kontakt, sehen sich selbst als religiös. Genau Umgekehrt ist das Bild bei den Aleviten. Nur 20% mit regelmäßigem Kontakt zum Kulturzentrum betrachten sich als religiös und nur 5% ohne regelmäßigen Kontakt, meinen sie wären religiös. Die Hypothese, dass Muslime die regelmäßigen Kontakt zu einem religiös orientierten Verein haben, religiöser sind als Muslime die diesen Kontakt nicht haben, trifft somit nur auf die Gruppe der Sunniten zu. Bei den Aleviten ist eine Tendenz, im Kulturzentrum zur Religiosität zwar vorhanden, die Selbsteinschätzung unterscheidet sich jedoch nicht signifikant genug, von der Religiosität bzw. nicht Religiosität, von Personen außerhalb des Zentrums.

TABELLE 8.: WIE OFT BETEN DIE BEFRAGTEN?

	mehr	täg-	mehr	wö-	mo-	sel-	nur	nie
--	------	------	------	-----	-----	------	-----	-----

	- mals täglich	lich	- mals wöchentlich	che ntlich	natlich	ten er	zu speziellen Anlässen	
Sunniten	26	31	10	9	3	3	13	5
Aleviten	0	0	0	3	0	17	30	50

n= 97 (p<0,05) Angaben in Prozent

Ein eindeutiger Unterschied der beiden Gruppen ist in Tabelle 8 zu erkennen. Die meisten Sunniten, vor allem jene die häufig eine Moschee aufsuchen, geben an mehrmals täglich und täglich zu beten. Fast alle Aleviten egal ob sie Kontakt oder keinen Kontakt zu einem Kulturzentrum haben, geben an seltener, nur zu speziellen Anlässen oder nie zu beten.

Die täglichen fünf Gebete der sunnitischen Muslime, welche in einer der Grundsäulen des Islams verankert sind, begründen die hohe Gebetshäufigkeit. Die Aleviten die an keine fixen Gebetszeiten und Gebetsabläufe gebunden sind, weisen im Gegenzug auch keine vergleichbar hohe Gebetshäufigkeit auf. Die täglichen fünf Gebete setzen aber nicht unbedingt den Besuch einer Moschee voraus. Muslimen ist es möglich überall ihr Gebet zu verrichten, insofern sie ungestört sind, sich darauf konzentrieren können und der Platz sauber ist.⁵⁷

⁵⁷ Als kurzer Exkurs zum Gebet soll hier ein interessantes Beispiel gebracht werden. Als die Taliban in Afghanistan an die Macht kamen, versuchten sie die traditionelle afghanische Kultur zu bekämpfen, so verboten sie Musik, Dichtung, Tanz usw. sowie typische afghanische Traditionen wie etwa das Halten von Singvögeln in Käfigen und das Drachensteigen. Ihre Vorstellung vom Staat bestand darin, dass dieser dafür Sorge zu tragen hätte, dass der Gläubige den Weg des Heils findet, wenn nötig auch unter Zwang. Für die Taliban ist ein gläubiger Muslim nur jemand der sich strikt

TABELLE 9.1.: ICH VERSUCHE RELIGIÖSE WERTE IN MEINEM LEBEN UMZUSETZEN.

	stim- me voll zu	stim- me zu	weder noch	stim- me nicht zu	stimme über- haupt nicht zu
Sunniten	49	37	5	2	7
Aleviten	6	23	16	10	45

n= 90 (p<0,05)

TABELLE 9.2.: ICH BRAUCHE DEN ISLAM/DAS ALEVITENTUM NICHT ZUM GLAUBEN.

Sunniten	4	2	2	16	76
Aleviten	20	7	10	20	43

n= 85 (p<0,05)

TABELLE 9.3.: GLAUBE GIBT MIR KRAFT IM ALLTAG.

an die religiösen Pflichten hält und beispielsweise fünf mal am Tag betet. Wird man zum Beispiel während des Gebets unterbrochen, muss man wieder von vorne beginnen. Wenn man also betet und ein Vogel zwitschert im Zimmer, wird der Betende abgelenkt und das Gebet war umsonst. Als gläubiger Muslim ist das Gebet abbrechen und von vorne zu beginnen. Doch da man nie wissen kann ob es wirklich ein braver Muslim ist, der so viel Standvermögen hat das Gebet von vorne zu beginnen, erschien es den Taliban gleich besser, die Haltung von Singvögeln zu verbieten. Daher läuft man gar nicht Gefahr, sich von seinen Pflichten ablenken zu lassen. Diese Darstellung ist gleichzeitig ein Beispiel der radikalen Entkoppelung von Kultur und Religion. (Vgl. ROY 2004: 123 f.)

Sunniten	66	22	7	0	5
Aleviten	18	14	32	7	29

n= 87 (p<0,05)

In allen drei Tabellen lässt sich ein signifikanter Unterschied zwischen Sunniten und Aleviten feststellen. Eindeutig sind Sunniten häufiger dazu geneigt, religiöse Werte in ihrem Leben umzusetzen, sich Kraft aus ihrem Glauben zu holen und beziehen sich dabei auch konkret auf ihre Religion den Islam. Aleviten antworten vermehrt in die Gegenrichtung, was wiederum ein Indikator für eine geringere Religiosität ist.

Die Analyse der religiösen Praktiken ergab, dass 88% der befragten Sunniten zu Ramadan fasten, 55% die täglichen fünf Gebete verrichten, 58% zum Freitagsgebet gehen, 72% die Almosensteuer entrichten, 36% bereits nach Mekka gepilgert sind (46% haben es noch vor) und 72% halten sich an die Speisevorschriften. Speziell die täglichen fünf Gebete und die Wallfahrt nach Mekka sind vorwiegend bei regelmäßigen Moscheebesuchern verbreitet.

Eine andere der fünf Säulen des Islams, nämlich das Bekenntnis zu einem Gott und das Anerkennen Muhammads als seinen Gesandten, wurde hier nicht erfragt, da es keine aktive Handlung in dem Sinne darstellt, sondern eher eine Prämisse bzw. Grundhaltung oder Lippenbekenntnis ist. Ebenfalls sehr verbreitet ist das Freitagsgebet, da für Frauen nicht verpflichtend, wird es hauptsächlich nur von Männern ausgeübt. Das Gemeinschaftsgebet wird im Islam im Allgemeinen als verdienstvoller gewertet, als das allein praktizierte Gebet. Dazu sind, wie bereits erwähnt, nur die Männer verpflichtet; Frauen können sowohl zu Hause als auch in der Moschee beten. In der Moschee dient den Frauen meist ein getrennter Bereich, der von Männern nicht betreten werden darf, zur Verrichtung des Gebets; sollte es in einer Moschee keinen speziell für Frauen vorgesehenen Bereich geben, beten sie in den hinteren Reihen.

Bei den Aleviten gaben 59% der Befragten an Cem Zeremonien zu besuchen. 53% gaben an zu den zwölf Imamen zu fasten und 12% halten sich an die Speisevorschriften.

Cem Zeremonien sind durch ein dazu notwendiges Cem Haus, stark an Kulturzentren gebunden. Für Aleviten ohne regelmäßigen Kontakt zu einem Zentrum, ist die Wahr-

scheinlichkeit auch geringer an Zeremonien teilzunehmen. Die Speisvorschriften werden nur von den wenigsten eingehalten, so trinken die Aleviten z.B. bei ihren Zusammenkünften Wein, was gegen das Alkoholverbot des orthodoxen Islams spricht.

Zusammengefasst ergeben sich doch bedeutsame Unterschiede zwischen Sunniten und Aleviten, bei Fragen der Religiosität und Fragen die das Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft betreffen. Auf ähnliche Ergebnisse im Unterschied der „Konfessionen“, kommt auch Gümüş, in seiner Arbeit über Religion und ethnische Identifikation.⁵⁸ Aleviten antworten vermehrt „moderner“ und „liberaler“, auch der Grad der Religiosität ist bei dieser Gruppe bei weitem nicht so stark ausgeprägt wie bei den sunnitischen Muslimen. Auch das Kulturzentrum wird eher aus kultureller und gesellschaftlicher, anstatt aus religiöser Motivation aufgesucht.

⁵⁸ Vgl. GÜMÜŞ 1995

Perspektiven und Ambivalenzen

Die Religion

Tatsache ist, dass die Religion Islam (sei es ein sunnitischer oder alevitischer Islam) nicht rein theologisch gedacht und praktiziert wird, sondern noch immer kulturell und traditionell, stark mit dem Herkunftsland der Türkei verwoben in Erscheinung tritt. Die Situation als Minderheit mag einen mit der Herkunftskultur verflochtenen Islam, womöglich noch unterstützen. Eine eigene Identität, sei diese religiöser oder kultureller Natur oder durch beide Faktoren geprägt, ergibt sich nicht zuletzt auch durch den wahrnehmbaren Kontrast und die Gegenüberstellung zur christlich geprägten Gesellschaft. Dadurch ist es Muslimen, ganz besonders den hier geborenen und aufgewachsenen, erst möglich ihre muslimische oder türkische Identität aufzubauen und zu reflektieren. Inwiefern eine diesbezügliche Eigendefinition und Identitätsbildung stattfindet und vor allem in welchem Ausmaß und in welchen Lebensbereichen diese sichtbar wird, ist in erster Linie vom sozialen Umfeld und von der eigenen Biografie abhängig.

Welche Rolle die Religion im Leben der Muslime, vor allem in dem der jungen Muslime spielen wird, wird nur noch marginal von Traditionen oder vom Religionsbewusstsein der Eltern abhängig sein, vielmehr wird der Stellenwert der Religion von der individuellen Befindlichkeit abhängen und sich an einem allgemeinen Trend der europäischen Religiosität orientieren.

Egal ob christlich, jüdisch oder islamisch, kann die Entwicklung zu einer Wertsteigerung der Religionen, oder auch zu einem Abflauen derer führen. Heute in einem zunehmend vernetzter werdenden und globalen Zeitalter, in der Postmoderne, erkennen die Menschen oft keine sinnvolle Ordnung nach der sie ihr Leben ausrichten sollen, sie fühlen sich haltlos und orientierungslos. Noch dazu mit zwei Kulturen aufzuwachen, in einer immer schneller werdenden Zeit, kann bei jungen Leuten zusätzliche Belastungen herbeiführen. Olivier Roy meint, es komme zu einer

Rückbesinnung auf die Religion auf spiritueller Ebene, Fukuyama hingegen erklärt das mögliche Phänomen durch fehlende Regeln und Werte, die eine Religion in solchen Zeiten bieten kann. Dadurch entsteht eine dezentralisierte, instrumentelle Religion, die Bestandteil einer spontanen Ordnung ist. [...] „genau so verhalten sich heute viele Menschen zur Religion. Wenn sie erkennen, dass ihr Leben ungeordnet verläuft, dass ihre Kinder Regeln und Werte brauchen oder dass sie sich isoliert und desorientiert fühlen, wenden sie sich einem religiösen Bekenntnis nicht etwa deshalb zu, weil sie darin plötzlich wahre Gläubige geworden sind, sondern weil sie darin die beste Quelle von Regeln, Ordnung und Gemeinschaft sehen.“⁵⁹ Eine solche religiöse Praxis stellt für Fukuyama eine starke Quelle sozialer Ordnung dar. In diesem Sinn wäre der Islam mit seinen doch strengeren Regeln und mit seiner strafferen Ordnung, als sie etwa im heutigen Christentum anzutreffen sind, kein Instrument zur spirituellen Findung sondern vielmehr ein Medium für eine bessere Lebensorientierung und Regelsetzung. Das selbe gilt natürlich auch für andere Religionen. Wahrscheinlich spielen aber beide Komponenten in einer Rückbesinnung oder Neubesinnung auf die Religion eine Rolle; die spirituelle Selbstfindung als auch die Suche nach einer soliden Ordnung, können zu einer gesteigerten Religiosität führen.

Ethnic Community

Einen wesentlichen Einfluss auf die Identitätsbildung, kann die ethnic community nehmen. Sie stellt ein wichtiges Konstrukt dar, das in der Lage ist, den darin teilnehmenden Personen einen gefestigten Halt zu geben und ihnen ein Gefühl der gesellschaftlichen Einbettung zu vermitteln. Da sich in der durchgeführten Befragung kaum Hinweise auf Heimatlosigkeit oder eine Hin- und Hergerissenheit finden ließen, am wenigsten unter jenen Befragten mit regelmäßigem Kulturzentrumskontakt, kann dies auf den Halt in der ethnic community hindeuten. Kulturzentren können daher als Institution der ethnic community gesehen werden, die ihren Mitgliedern Gemeinschafts- und Heimatgefühle vermitteln. Die gelebte Religion in den besprochenen Kultur-

⁵⁹ FUKUYAMA 2002: 317

zentren, kann als entscheidendes Moment im Zusammenhalt der ethnic community fungieren.

In weiteren Analysen der durchgeführten Studie zeigte sich, dass religiöse Befragte ein stärkeres türkisches Zusammengehörigkeitsgefühl und ein stärkeres Bedürfnis nach Abschottung aufwiesen, als Befragte die weniger oder gar nicht religiös waren. Diese Feststellungen bestätigen auf gewisse Weise Thesen Ludwig Gumplowicz⁶⁰, dass Religion eine entscheidende Grenze zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen (die sich durch gemeinsame Sprache, Herkunft, Kultur oder eben Religion kennzeichnen) darstellt. Durch geringere Religiosität, fallen auch bestimmte Trennwände zwischen den Ethnien weg und der Zusammenhalt der ethnischen Gruppe verringert sich. Dabei kommt es natürlich nicht auf den Islam an, sondern auf die mehr oder weniger streng gläubige Anhängerschaft einer Religion. Je strenger Personen gläubig waren, desto eher zeigten sie Segregationstendenzen, desto weniger wollten sie mit Österreichern zu tun haben und desto mehr achteten sie darauf, dass ihre eigene Ethnie zusammenhält. Doch nicht nur religiöse Banden verbinden die Türken/Kurden und türkischstämmigen/kurdischstämmigen Personen in Österreich, es sind wie bereits erwähnt auch Sprache, Lebensweise und gewisse Wertauffassungen, die einen gemeinsamen Nenner darstellen.

Kulturzentren sollen als Orte der Religions- und Kulturausübung gesehen werden, die für Personen mit religiösen und kulturellen Bedürfnissen eine Ergänzung zum bestehenden österreichischen Angebot darstellen können, aber auf keinen Fall zu einer kompletten Alternative werden sollen. Bereits bestehende Integrationsaufgaben und Bereiche die Kulturzentren übernehmen, gehören unter Mitwirkung des österreichischen Staates, ausgebaut und gefestigt. Dazu ist eine weitere Öffnung der Zentren nötig und auch ein Miteinbeziehen der breiteren Öffentlichkeit wäre von Vorteil.

Das Potential welches Kulturzentren in sich bergen, gehört um ein vielfaches mehr genutzt, als es momentan getan wird. Durch die Attraktivität, die Kulturzentren auf ihre Besucher haben, könnten vermehrt Maßnahmen für eine bes-

⁶⁰ GUMFLOWICZ 1928

sere Integration, durch Unterstützung und Förderung des Staates, durchgesetzt werden.

„Inszenierte“ Dialoge oder kulturübergreifende Veranstaltungen sind zwar wegweisend, aber nicht ausreichend. Eine auf allen Ebenen und über alle Bevölkerungsschichten verteilte Kommunikation, basierend auf einer gemeinsamen Sprache, ist eine unabdingbare Voraussetzung für ein gegenseitiges Verständnis und reibungsloses Zusammenleben. Kommunikation ist der Schlüssel zu Integration und das Bindeglied in einer pluralistischen Gesellschaft. Ohne sinnvoll miteinander kommunizieren zu können, werden Vorurteile und Berührungsängste dauerhaften Bestand haben, Kontakte und Freundschaften werden nicht zustande kommen und eine immer größer werdende Kluft kann sich entlang einer Tradition des Unverständnisses aufbauen.

Viele Bereiche aus den unterschiedlichen Kulturen und Lebensbereichen könnten sich ergänzen und neue Impulse in das Leben vieler Menschen bringen. Die Aufgabe dafür liegt aber auf beiden Seiten, Türken/Kurden als auch Österreicher, haben ihren Teil zur Integration beizutragen. Prämisse für eine gelungene Integration, ist in jeglicher Hinsicht die dafür notwendige staatliche Rahmensetzung, die für Chancengleichheit und dringend erforderliche Integrationsmaßnahmen Sorge tragen sollte.

Sehr oft sind es, trivial ausgedrückt, ökonomische Umstände und deren Auswirkungen, die eine Integration und eine Partizipation verlangsamen oder verhindern. Durch eine sozioökonomische Schlechterstellung im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft, werden Angehörige von ethnischen Minderheiten oft unfreiwillig in Nischen gedrängt und erlangen nur geringe soziale Mobilität.

Literatur

AL RAWI, Omar: Moslem sein in Wien – zwischen Akzeptanz, Vorurteil und Ablehnung. In: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.): Der Westen und die Islamische Welt. Fakten und Vorurteile. Wien, 2006

AMIR-MOZAMI, Schirin: Muslim Challenges to the Secular Consensus: A German Case Study. In: Journal of Contemporary European Studies, Vol 13, No. 3, 267-286, Dezember 2005

BALIĆ, Smail: Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion. Köln; Weimar; Wien, 2001

BAUBÖCK, Rainer: [Integration von Einwanderern - Reflexionen zum Begriff und seinen Anwendungsmöglichkeiten.](#) In: Waldrauch, Harald: Die Integration von Einwanderern. Ein Index der rechtlichen Diskriminierung. Frankfurt; New York, 2001

ESPOSITO, John L.: Von Kopftuch bis Scharia. Was man über den Islam wissen sollte. Leipzig, 2004

FUKUYAMA, Francis: Der große Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet. München, 2002

GOLDBERG, Andreas; HALM, Dirk; ŞEN, Faruk: Die deutschen Türken. Münster, 2004

GUMPLOWICZ, Ludwig: Der Rassenkampf. Innsbruck, 1928

GÜMÜŞ, Adnan: Religion und ethnische Identifikation, eine empirische Untersuchung über türkische Jugendliche in Österreich. Wien, 1995

INOWLOCKI, Lena: Wenn Tradition auf einmal mehr bedeutet: Eine Beobachtung zu biographischen Prozessen der Auseinandersetzung mit Religion. In: Apitzsch, Ursula (Hg.): Migration und Traditionsbildung. Wiesbaden, 1999

LAZELBERGER: Muslimische Identitäten. Ambivalente Ethnizität und Religiosität türkischer Sunniten und Aleviten in Wien. Wien, 2007

PELINKA, Anton: Soziopolitische Netzwerke türkischer MigrantInnen in Wien. Wien, 1996 (Institut für Konfliktforschung; Projektleitung Anton Pelinka, Durchführung Sabine Kroißbrunner)

RAMADAN, Tariq: Die europäischen Muslime – Wandlungen und Herausforderungen. In Thomas Hartmann; Margret Krannich (Hg.), Muslime im säkularen Rechtsstaat. Frankfurt am Main, 2001

ROY, Olivier: Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten? in Transit 27, Frankfurt am Main; Wien, 2004

ŞEN, Faruk; SAUER, Martina; HALM, Dirk: Euro-Islam. Eine Religion etabliert sich in Europa. ZFT-Aktuell 102, November 2004. Duisburg-Essen, 2004

SHANKLAND, David: The alevi in turkey. The emergence of a secular Islamic tradition. New York, 2003

STROBL, Anna: Islam in Österreich. Frankfurt am Main, 1997

STROBL, Anna : Einzigartiger rechtlicher Status. Die Muslime in Österreich. www.con-spiration.de/texte/2006/einzig.html (29.11.2006), aus Herder Korrespondenz, 2006/4

TREIBEL, Annette: Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. Weinheim; München, 2003

TIBI, Bassam: Europa ohne Identität? Die Krise der multi-kulturellen Gesellschaft. München, 1998

YILMAZ, Göksel: „Milli Görüş“ Vertreterin des Politischen Islam in der Türkei. eine historische Analyse 1970-2000. Wien, 2003

YILMAZ-HUBER, Nebahat: Die Rolle von MigrantInnenvereinen bei der Integration. In: Oberlechner, Manfred (Hg.): Die missglückte Integration. Wege und Irrwege in Europa. Wien, 2006

www.alevi.at (30.11.2006)

www.derislam.at (01.12.2006)

Vannina Wurm / Nadja Petsovits

Islamischer Religionsunterricht in Österreich

Die primäre sowie sekundäre Quellenlage zur Thematik „Islamischer Religionsunterricht in Österreich“ ist außergewöhnlich gering. Herbert Kalb befasst sich in seinem Werk „Religionsrecht“ nicht nur mit der rechtlichen Seite der Religion, sondern auch mit den sich daraus ergebenden Problem- oder Fragestellungen. In ihrem Werk „Islam in Österreich“ befasst sich Anna Strobl in einem kurzen Kapitel mit dem islamischen Religionsunterricht, wobei der Ansatzpunkt für ihre Untersuchung religionssoziologisch gewählt ist. Der Schwerpunkt in Adnan Aslans Werk „Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich“ liegt zwar auf Deutschland, in Bezug auf den islamischen Religionsunterricht widmet er Österreich jedoch ein eigenes Kapitel. Als weitere Quellen wurden das Religionsunterrichtsgesetz sowie die Websites der Islamischen Religionspädagogischen Akademie Wien und der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich herangezogen, ebenso wird auf den Lehrplan für österreichische Volks- und Mittelschulen eingegangen. Die Inhalte des Essays „Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland“, herausgegeben von der Universität Wien, wurde ebenfalls miteinbezogen.

In diesem Artikel werden sowohl Theorie und Gesetzgebung in Bezug auf den islamischen Religionsunterricht als auch die Unterrichtspraxis und die Ausbildung der ReligionslehrerInnen besprochen.

Theorie und Gesetzgebung

Seit dem Jahr 1874 ist der Islam in Österreich anerkannt (Anerkennungsgesetz), wobei am 15. Juli 1912 zusätzlich noch ein eigenes Islamgesetz erlassen wurde, das explizit die Anhänger des Islam nach hanefitischem Ritus anerkannte. Auf dieser Gesetzesgrundlage sind mit der Zeit alle notwendigen Einrichtungen wie Moscheen, Religions-schulen, Friedhöfe usw. entstanden.⁶¹

Islamischer Religionsunterricht wird in Österreich laut Strobl seit 1980⁶² und laut Aslan seit 1982 an öffentlichen Schulen angeboten.⁶³ In Art. 17 des österreichischen Staatsgrundgesetzes (StGG aus 1867) ist das Konzept eines konfessionell gebundenen Religionsunterrichtes festgelegt, wobei es nicht nur um eine reine Glaubensunterweisung gehen soll, sondern der Unterricht soll auch an der allgemeinen Schuldidaktik orientiert sein und ebenso den Anforderungen moderner Pädagogik entsprechen. Der religionsgemeinschaftliche Verkündigungsauftrag und der staatliche Erziehungs- und Bildungsauftrag stehen in einer wechselwirkenden Beziehung zueinander. Außerdem ist in Art. 17 des StGG das Recht der in Österreich gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auf Religionsunterricht verankert, wodurch dieser auch den Muslimen zusteht.⁶⁴ Dabei werden die islamischen Lehrkräfte

⁶¹ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 36-37

⁶² Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 168

⁶³ Vgl. Aslan: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder, S. 206

⁶⁴ Vgl. Kalb: Religionsrecht, S. 352-354

vom Staat bezahlt und die Schulbücher ebenso frei zur Verfügung gestellt. In den meisten anderen europäischen Ländern wird ein Großteil der islamischen Jugend vorwiegend in Koranschulen, in welchen der islamische Unterricht von Moscheen und privaten Vereinen organisiert wird, religiös erzogen.

In Österreich ist islamischer Religionsunterricht in staatlichen Schulen als Pflichtgegenstand für muslimische Kinder in allen Schulstufen vorgesehen. Der islamische Religionsunterricht richtet sich einerseits nach den allgemeinen Schulgesetzen und andererseits nach dem Religionsunterrichtsgesetz (RelUG), das sich für einen konfessionellen Religionsunterricht ausspricht. Da heißt es in §1: „Für alle Schüler, die einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören, ist der Religionsunterricht ihres Bekenntnisses Pflichtgegenstand an den öffentlichen und an den mit dem Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten [...] Schulen.“⁶⁵

Der islamische Religionsunterricht hat nach dem RelUG durch die islamische Glaubensgemeinschaft besorgt, geleitet und beaufsichtigt zu werden, allerdings steht es dem Bund zu, durch die jeweiligen Schulaufsichtsorgane den Unterricht in schuldisziplinärer sowie organisatorischer Hinsicht zu beaufsichtigen.⁶⁶

⁶⁵ Religionsunterrichtsgesetz §1 BGBl. Nr. 190/1949 zuletzt geändert durch BGBl. Nr. 329/1988

⁶⁶ Vgl. Religionsunterrichtsgesetz §2 BGBl. Nr. 190/1949 zuletzt geändert durch BGBl. Nr. 324/1975

Der islamische Religionsunterricht muss einerseits einen fachkundigen sowie ideologiefreien Unterricht gewährleisten und andererseits die muslimischen Jugendlichen insoweit begleiten, dass sie ohne eigenen Glaubensverlust in der westlichen Welt ihr Leben meistern können.⁶⁷ Fest steht, dass für den islamischen Religionsunterricht nur solche Lehrbücher und Lehrmittel verwendet werden dürfen, die in keinem Widerspruch zur staatsbürgerlichen Erziehung stehen.⁶⁸

Als Schulbücher werden verwendet:

M. Hamidullah: Der Islam, Geschichte, Kultur und Religion
An-Nawawi: 40 Hadithe
Sayfaad din Sahade: Lehrbuch des Arabischen für Anfänger
Nebi Uysal: Islam in meinem Leben (3. + 4. Schulstufe)
Baki Bilgin: Mein Leben für den Islam 1/2 (5. + 6. Schulstufe) ⁶⁹
Baki Bilgin: Mein Leben für den Islam 3/4 (7. + 8. Schulstufe) ⁷⁰

Tab. 1 Schulbücher für den islamischen Religionsunterricht aus Strobl, S.168

Die Lehrbücher werden von der islamischen Glaubensgemeinschaft herausgegeben, wobei im Vergleich zu den

⁶⁷ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 166-168

⁶⁸ Vgl. Religionsunterrichtsgesetz §2 BGBl. Nr. 190/1949 zuletzt geändert durch BGBl. Nr. 324/1975

⁶⁹ In Zusammenarbeit mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft

⁷⁰ In Zusammenarbeit mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft

ersten verwendeten Büchern, die in Inhalt und Sprache noch sehr traditionell geprägt waren, es in den neueren Ausgaben mittlerweile zu einer Öffnung und Angleichung an das Umfeld gekommen ist.⁷¹

Ein Lehrplan muss unter anderem Folgendes umfassen: die Bildungs- und Erziehungsziele, die didaktischen Grundsätze, den Lehrstoff mit seiner Aufteilung auf die einzelnen Schulstufen und die für das Fach vorgesehene Stundenanzahl.⁷² Der Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht wird in Bezug auf den Lehrstoff und seine Aufteilung auf die einzelnen Schulstufen von der islamischen Glaubensgemeinschaft im Rahmen der staatlich festgelegten Wochenstundenzahl erlassen und daraufhin vom zuständigen Bundesminister veröffentlicht.⁷³ Das Ziel dieses Lehrplanes liegt darin, der islamischen Jugend in Österreich die religiösen sowie sittlichen Werte des Islams in ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft, aber auch für den Einzelnen, zu vermitteln. Außerdem werden die für alle Muslime gültigen Glaubensgrundsätze und Pflichtenlehren besonders berücksichtigt. Der Lehrplan bezieht sich jeweils auf zwei Schulstufen und kann als Rahmen verstanden werden. Der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist zugleich auch der Fachinspektor für den islamischen Religionsunterricht.⁷⁴

⁷¹ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 168

⁷² Vgl. Kalb: Religionsrecht, S. 358

⁷³ Vgl. Religionsunterrichtsgesetz §2 BGBl. Nr. 190/1949 zuletzt geändert durch BGBl. Nr. 324/1975

⁷⁴ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 169-170

Bei einer SchülerInnenanzahl von weniger als drei SchülerInnen wird von staatlicher Seite kein islamischer Religionsunterricht mehr angeboten. Tritt dieser Fall ein, dann haben die Religionsgemeinschaften selber die Möglichkeit, den Unterricht auf eigene Kosten zu erteilen.⁷⁵ Bei einer SchülerInnenanzahl bis zu neun SchülerInnen gibt es an öffentlichen Schulen eine Wochenstunde islamischen Religionsunterricht und ab zehn SchülerInnen zwei Wochenstunden. Bei zentral gelegenen Schulen werden die SchülerInnen im Bedarfsfall zusammengezogen und wenn erwünscht, kann der Unterricht auch am Wochenende stattfinden.⁷⁶ Schwierigkeiten ergeben sich dabei hauptsächlich in ländlichen Gebieten, wo es oft problematisch ist, mehrere SchülerInnen an einem zentralen Ort zusammenzufassen. Dies könnte ein Grund sein, warum sich in diesen Regionen verhältnismäßig mehr SchülerInnen vom islamischen Religionsunterricht abmelden als in den Städten.⁷⁷ In den 1980er Jahren gab es für den islamischen Religionsunterricht ungefähr 50 und Mitte der 1990er Jahre bereits an die 130 Lehrkräfte, die in ganz Österreich rund 30.000 SchülerInnen betreuten.⁷⁸ Zurzeit⁷⁹ nehmen ungefähr 40.000 muslimische SchülerInnen an 2.700 Standorten das Angebot des islamischen Religionsunterrichts

⁷⁵ Vgl. Aslan: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder, S. 208

⁷⁶ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170

⁷⁷ Vgl. Aslan: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder, S. 208-209

⁷⁸ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170

⁷⁹ Stand 2006

an, wobei sie von mittlerweile 350 LehrerInnen betreut werden.⁸⁰

Die Herkunft der SchülerInnen, die am islamischen Religionsunterricht teilnehmen, ist zu zwei Dritteln türkisch und zu einem Drittel bosnisch, albanisch, arabisch und iranisch.⁸¹

Es kann vorkommen, dass muslimische SchülerInnen aus Mangel an Aufsichtspersonal physisch im Religionsunterricht eines anderen Bekenntnisses anwesend sind, woraus sich noch keine Probleme ergeben. Schwierig wird es allerdings, wenn trotz vorhandener Aufsichtspersonen muslimische SchülerInnen beispielsweise am katholischen Religionsunterricht teilnehmen wollen.⁸²

Nach dem „Gesetz über religiöse Kindererziehung“ vom 15. Juli 1921 wird das Religionsbekenntnis eines Kindes definiert und damit auch die religiöse Erziehung. Bis zur Vollendung des 10. Lebensjahres bestimmen die Eltern über das religiöse Bekenntnis des Kindes, vom 10. bis zum vollendeten 12. Lebensjahr wird bei einem angestrebten Religionswechsel das Kind angehört und vom 12. bis zum vollendeten 14. Lebensjahr kann ohne die Zustimmung des Kindes kein Religionswechsel durchgeführt werden. Ab dem 14. Lebensjahr entscheidet der Jugendliche selber über sein religiöses Bekenntnis.⁸³ Will nun ein muslimischer Jugendlicher, der bereits das 14. Lebensjahr über-

⁸⁰ Vgl. www.derislam.at

⁸¹ Vgl. Aslan: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder, S. 208

⁸² Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 169

⁸³ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 43

schritten hat und somit religionsmündig ist, zum Beispiel am katholischen Religionsunterricht teilnehmen, dann müssen laut Strobl die Eltern darüber sowie über die Inhalte des katholischen Religionsunterrichtes informiert werden. Sind die Eltern mit der Teilnahme ihres Kindes am katholischen Religionsunterricht einverstanden, so müssen sie ihr Einverständnis schriftlich erklären und außerdem wird die zuständige kirchliche Stelle informiert.⁸⁴ Über eine Abmeldung vom Religionsunterricht können SchülerInnen über 14 Jahren selber entscheiden, bei noch „religionsunmündigen“ SchülerInnen wird diese Abmeldung vom Erziehungsberechtigten vorgenommen.⁸⁵

Der Unterricht

Der Unterricht wird grundsätzlich in Deutsch gehalten, allerdings werden der Koran und andere schriftliche islamische Quellen vor allem in der Oberstufe in Arabisch zitiert und erlernt.⁸⁶

Der Lehrplan⁸⁷ sieht für die **erste und zweite Schulstufe** die Vermittlung der „Bedeutung des Glaubens, der Grundsätze des Islam und die Verhaltensweise der Moslems“⁸⁸ vor und im Speziellen, Wissen über Allah - den Schöpfer, die Menschen - seine Geschöpfe und Mohammad - seinen

⁸⁴ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 169-170

⁸⁵ Vgl. Kalb: Religionsrecht, S. 356

⁸⁶ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170-171

⁸⁷ Stand 2006

⁸⁸ Lehrplan, S. 70

Gesandten. Drei weitere Schwerpunkte sind Reinheit, Gebet (Salat) und der Umgang mit den Mitmenschen. Als didaktische Grundsätze werden die Vermittlung von entsprechenden Suren und Hadithe empfohlen.

In der **zweiten und dritten Schulstufe** werden die „islamischen Glaubensgrundsätze, die Fundamente des Islam und die kurz gefasste Lebensgeschichte des Gesandten Allahs, Mohammad (S.A.S.), seiner Frau Chadija, seiner Tochter Fatima Saha und der vier Nachfolger dargelegt“⁸⁹ und besonders auf den Beginn der islamischen Zeitrechnung, die Hidjra und kurz auf die islamische Morallehre (Wahrheitsliebe, Selbstlosigkeit, Mut, Großzügigkeit, Treue, Gemeinschaftssinn, Ordnungsliebe und Geduld) eingegangen. Der Schwerpunkt der didaktischen Grundsätze liegt in dieser Altersstufe auf der genaueren Erklärung verschiedener Suren und in diesem Zusammenhang auf arabischen Schriftzeichen und deren Aussprache.

Der Unterricht in der **fünften und sechsten Schulstufe** beinhaltet die Gebote, Verbote, Pflichten (Fard, Wadschib, Sunna, Mustahab, Mandub) und die Quellen der islamischen Lehre. Dabei werden Begriffe wie Halal (erlaubt), Haram (verboten) und Makruh (verpönt) genauer erklärt und Al Quran karim sowie die Sunna näher behandelt. Auch islamische Gebetsvorschriften und rituelle Einzelheiten bei den Waschungen (Wudu, Ghusel) sind durchzunehmen. Als didaktische Grundsätze sollen dabei prakti-

⁸⁹ Lehrplan, S. 70

sche Beispiele zu bestimmten Geboten und Verboten gebracht werden und das Alltagsleben eines Muslims/einer Muslimin anhand dieser Richtlinien erläutert werden.

In der **siebten und achten Unterrichtsstufe** sollen vor allem Kenntnisse über den Gottesdienst und Glaubensfragen behandelt werden, wobei das Glaubensbekenntnis (Schahada), die rituellen Waschungen (Ghusel, Wudu, Tayamum), die obligatorische Sozialsteuer (Zakat), das Fasten (Saum) und die Pilgerfahrt (Hadsch) ausführlich dargestellt werden sollen. Die didaktischen Grundsätze sollen in diesem Fall vor allem den Sinn und die Bedeutung der Religion herausstreichen und deren Rolle für die Gemeinschaft betonen.⁹⁰

Ziele des islamischen Religionsunterrichtes an den Schulen sind unter anderem:

1. Einheitliche und gesicherte Inhalte
2. Betonung des islamischen Weges der Mitte
3. Förderung der eigenen Identität
4. Bewusstmachung der Kompatibilität einer islamischen Lebensweise mit dem Gefühl der Zugehörigkeit zu Österreich und Europa
5. Umgang mit Vielfalt
6. Förderung des konstruktiven innermuslimischen Dialogs
7. Eintreten für Chancengleichheit zwischen Männern und Frauen

⁹⁰ Vgl. Lehrplan, S. 70-75

8. Wissen als Prämisse für einen breiten Dialog
9. Integration durch Partizipation⁹¹

Zusätzlich zu dem islamischen Religionsunterricht an öffentlichen und privaten Schulen gibt es auch die Islamische Volksschule Wien, die Österreichisch-Ägyptische Privatschule, die Privatvolksschule Al-Andalus, das Islamische Gymnasium Wien und das Schulzentrum Vienna International Islamic Schools Al-Azhar in welchen Unterricht in Arabisch und zusätzlicher Koranunterricht angeboten werden. Mitglieder der islamischen Glaubensgemeinschaft halten Vorträge in Schulen zu den Themen Grundlagen des Islam, Alltag von Muslimen sowie Frauen und Islam. Ungefähr die Hälfte der muslimischen SchülerInnen besucht jedoch den islamischen Religionsunterricht nicht, die Gründe dafür sind vielfältig. Die Rahmenbedingungen für muslimischen Religionsunterricht haben sich zwar seit 1982 verbessert, auch wenn immer noch Raum für Verbesserung bleibt. Unter anderem muss Unterrichtsmaterial (abgesehen von den Lehrbüchern) hauptsächlich selbst hergestellt werden, die SchülerInnen müssen oft aus mehreren Klassen und sogar Schulen zusammengezogen werden und die LehrerInnen zwischen mehreren Schulen pendeln.⁹²

⁹¹ Vgl. www.derislam.at

⁹² Vgl.

http://spl.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_rechtsphilo/Islam-RU_ExSumPub2005.pdf S. 9

Ablauf des muslimischen Religionsunterrichts an einer Wiener Volksschule

Am islamischen Religionsunterricht der dritten und vierten Klassen, welcher einmal wöchentlich stattfindet, nehmen 17 Kinder teil. Die Lehrerin, welche den Unterricht hält, unterrichtet an mehreren Schulen (auch Sonderschulen) in unterschiedlichen Bezirken von der ersten bis zur vierten Unterrichtsstufe. Unterrichtsmaterialien sind das Lehrbuch „Islam in meinem Leben“, Arbeitsblätter und Plakate zu unterschiedlichen Themen.

In der Unterrichtsstunde wurden die Pilgerfahrt und das Opferfest näher behandelt. Diese wurden sowohl mit Textpassagen aus dem Lehrbuch, mit mündlich erzählten Geschichten und auch mit Bildern anschaulich dargestellt. Die Kinder konnten über ihre Erfahrungen mit diesen Themen erzählen, z.B. über die Verabschiedung von Verwandten, welche auf Pilgerfahrt gehen oder wie das Opferfest in ihrer Familie gestaltet wird. Ziel dabei war sowohl die Vermittlung theoretischer Grundlagen (wer unternimmt die Pilgerfahrt, wann ist der richtige Zeitpunkt dafür, was geschieht dabei / welche Rituale gibt es, wie ist das Opferfest entstanden, ...) aber auch das Kennen lernen unterschiedlicher Auslegungen / familiärer Traditionen (wird ein Schaf geschlachtet oder Geld gespendet, ...). Als Abschluss wurden einige Suren auf Arabisch wiederholt, welche in den letzten Stunden mithilfe von Arbeitsblättern erarbeitet wurden. In dieser Volksschule ist es üblich, dass am Ende des

Schuljahres ein gemeinsamer Gottesdienst stattfindet, welcher von allen ReligionslehrerInnen vorbereitet wird.

Ausbildung der LehrerInnen für den islamischen Religionsunterricht

Die Bewerber für eine Stelle als ReligionslehrerInnen haben entweder an einer islamischen Fakultät den Islam studiert, also privat eine sehr gute Ausbildung erhalten,⁹³ oder ihre Ausbildung an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in 1070 Wien abgeschlossen.⁹⁴ Auf jeden Fall müssen die ReligionslehrerInnen nach ihrer Ausbildung eine Prüfung in der Zentrale der islamischen Glaubensgemeinschaft ablegen.⁹⁵ Schulerhalter der IRPA ist die islamische Glaubensgemeinschaft. Die Akademie besteht seit 1998 und wurde durch das Islamische Religionspädagogische Institut ergänzt. Es finden auch Kurse in Zusammenarbeit mit den Pädagogischen Akademien statt.⁹⁶ Das Studium dauert mindestens sechs Semester und schließt mit einer Diplomarbeit und dem akademischen Grad „Diplompädagoge / Diplompädagogin“ ab. Voraussetzung dafür ist die Studienberechtigungsprüfung, gute Deutschkenntnisse und ausreichende Arabischkenntnisse. Der Studienplan ist in sechs Wissenschaftsgebiete unterteilt: Sprachen (Deutsch, Arabisch), islamische Fach-

⁹³ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170

⁹⁴ Vgl. www.derislam.at

⁹⁵ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170

⁹⁶ Vgl. www.derislam.at

wissenschaften, Humanwissenschaften, Didaktikwissenschaften, ergänzende Studien und schulpraktische Studien.⁹⁷

Seit kurzem kann die Ausbildung zur deutschsprachigen islamischen ReligionslehrerIn für öffentliche höhere Schulen auch als Masterstudium an der Universität Wien absolviert werden. Voraussetzung dafür ist ein abgeschlossenes Bachelorstudium bzw. ein Abschluss an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie. Das Studium dauert mindestens vier Semester und schließt die Pflichtmodule islamische Fachwissenschaften, Humanwissenschaften und pädagogisch-didaktisch-wissenschaftliche Ausbildung sowie das Modul Gemeindepädagogik oder Sozialpädagogik mit ein.⁹⁸

Die ReligionslehrerInnen bekommen bis zu 20 Wochenstunden zugeteilt. Sie treffen sich einmal im Monat mit anderen ReligionslehrerInnen und zu Schulbeginn sowie am Ende des Schuljahres findet eine gesamtösterreichische Konferenz statt.⁹⁹ Bestellt wird das Lehrpersonal für den islamischen Religionsunterricht von der islamischen Glaubensgemeinschaft, die bei der Gebietskörperschaft einen Antrag über die Anzahl der Lehrstellen stellt. Die islamischen ReligionslehrerInnen unterstehen den Vorschriften des Lehrplanes, der islamischen Glaubensgemeinschaft

⁹⁷ Vgl. www.irpa.at.tf

⁹⁸ Vgl. <http://studieren.univie.ac.at>

⁹⁹ Vgl. Strobl: Islam in Österreich, S. 170

und den allgemeinen staatlichen schulrechtlichen Vorschriften.¹⁰⁰

Conclusio

In diesem Artikel wurde der islamische Religionsunterricht in Österreich anhand der Kapiteln „Theorie und Gesetzgebung“, „Unterricht“ und „Ausbildung der LehrerInnen“ eingehend behandelt. Dabei wurde unter anderem auf die geschichtliche Entwicklung, Wahl der Lehrmittel und genauere Einzelheiten der Ausbildung zur ReligionslehrerIn eingegangen sowie ein Fallbeispiel aufgezeigt.

Quellenverzeichnis

- Lehrplan Volksschule 2003, öbv&hpt Wien, 10. Auflage
- Islamische Glaubensgemeinschaft Österreich www.derislam.at (Dezember 2005)
- IRPA: Islamische Religionspädagogische Akademie Wien www.irpa.at.tf (Dezember 2005)
- Essay: „Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland“, Universität Wien http://spl.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_rechtsphilo/islamRU_ExSumPub2005.pdf (März 2005)

¹⁰⁰ Vgl. Religionsunterrichtsgesetz §3 BGBl. Nr. 190/1949 zuletzt geändert durch BGBl. Nr. 243/1962

- Universität Wien Studienrichtungen [http://studien.univie.ac.at/index.php?id=630&no_cache=1&tx_spl_pi1\[showUid\]=163&chash=e6b79510b3](http://studien.univie.ac.at/index.php?id=630&no_cache=1&tx_spl_pi1[showUid]=163&chash=e6b79510b3) (Juni 2007)
- Religionsunterrichtsgesetz (RelUG) BGBl. Nr. 190/1949

Literaturverzeichnis

- Aslan, Adnan: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich, Stuttgart 1998
- Kalb, Herbert; Potz, Richard; Schinkele, Brigitte: Religionsrecht, Wien 2003
- Strobl, Anna: Islam in Österreich, Eine religionssoziologische Untersuchung, Wien u. a. 1997

Ilse-Maria Striberny

Das Bild des Islam „auf der Strasse“

Thema dieses Papers ist das Bild des Islam „auf der Strasse“; eine größere Anzahl von Leuten wurde befragt und die erhaltenen Antworten ausgewertet.

Art der Befragung

Zur Durchführung der Interviews legte ich 25 Fragen fest, für die ich einen vier-seitigen Fragebogen erstellte.

Mehrheitlich waren für die einzelnen Fragen „JA-NEIN“-Antworten vorgeschrieben, die durch Zusatzfragen zu erläutern und zu ergänzen waren.

Der Personenkreis der Befragung

Es wurden 74 Personen befragt, die den Fragebogen zur Beantwortung persönlich ausfüllten.

Die befragten Personen stammen zu einem größeren Teil aus meinem Bekanntenkreis und zum Teil aus dem mir vorher nicht bekannten Umfeld dieser Bekannten. Dadurch ergibt sich aber, dass Alter und Bildung dieser Personen nicht der Demografie und dem Durchschnitt in Österreich entsprechen.

Die befragte Altersgruppe liegt größtenteils über 30 Jahren, jedoch überwiegend über 50 Jahre. Der Anteil von Maturanten und Hochschulabsolventen ist überdurchschnittlich hoch.

Beruflich überwiegen Angestellte und Beamte (zum Teil auch Pensionisten aus diesen Berufsgruppen). Ganz bewusst wurden jedoch ein katholischer Priester und eine katholische Religionslehrerin ausgewählt sowie drei überzeugte Atheisten.

Die Befragten sind überwiegend in Wien wohnhaft, in einigen Fällen zwar im Umland Wiens wohnhaft, aber der Arbeitsort

liegt in Wien. Mein Bemühen ging ferner dahin, bei den zur Befragung ausgewählten Personen eine Streuung der Arbeits- und Wohnadresse in Wien in verschiedenen Bezirken zu erreichen sowie eine Auswahl der befragten Personen über das „Zufallsprinzip“ zu erreichen.

Liste der 25 Fragen, die gestellt wurden

- 1) Fallen Ihnen in Wien Muslime auf?
- 2) Woran erkennen Sie Muslime?
- 3) Unterscheiden sich Muslime in ihrem Äußeren von nicht-muslimischen Österreichern?
Wenn ja: Wie?
Legen sie vielleicht sogar Wert darauf?
- 4) Müssen Ihnen Muslime auffallen?
- 5) Unterscheiden sich Muslime in ihrem Verhalten von nicht-muslimischen Österreichern?
- 6) Haben Muslime andere Umgangsformen als Österreicher?
- 7) Leben Muslime ihre Religion in der Wiener Öffentlichkeit?
- 8) Verhalten sich muslimische Kinder anders als nichtmuslimische österreichische Kinder?
- 9) Haben Sie den Eindruck, dass sich Muslime von den Österreichern abschotten?
- 10) Spielen muslimische Kinder mit nichtmuslimischen österreichischen Kindern?
- 11) Kennen Sie persönlich Muslime?
- 12) Wohnen in ihrem Haus Muslime?
- 13) Haben Sie Kontakt zu Ihnen?
- 14) Erscheint Ihnen der Umgang mit Muslimen schwieriger als mit nichtmuslimischen Österreichern?
- 15) Haben Sie beruflichen Kontakt zu Muslimen?

- 16) Üben Muslime bestimmte Berufe aus?
Falls ja: Welche?
- 17) Haben Sie muslimische Arbeitskollegen?
- 18) Verhalten sich Muslime solidarisch mit ihren nichtmuslimischen österreichischen Arbeitskollegen?
- 19) Haben Muslime eine andere Arbeitseinstellung als Österreicher? Wenn ja: inwiefern?
- 20) Haben Muslime andere Lebensgewohnheiten? Wenn ja: Welche?
- 21) Haben Sie den Eindruck, dass nichtmuslimische Österreicher die Lebensgewohnheiten der Muslime beeinflussen?
Wenn ja: In welcher Weise?
- 22) Bemerkten Sie bei Muslimen ein anderes Einkaufsverhalten als bei nichtmuslimischen Österreichern? Wenn ja: Welches?
- 23) Bemerkten Sie Muslime als Unternehmer? Wenn ja: In welchen Branchen?
- 24) Sind Ihnen schon muslimische Ärzte aufgefallen?
- 25) Sind in Wien Orte der Religionsausübung der Muslime erkennbar?

Zur 1. Frage: Fallen ihnen in Wien Muslime auf?

Alle Befragten mit nur drei Ausnahmen geben an, dass ihnen auf Wiens Straßen Muslime auffallen.

Zur 2. Frage: Woran erkennen Sie Muslime?

Es war zwischen männlichen und weiblichen Muslimen zu unterscheiden. Muslimische Frauen werden von praktisch allen Befragten durch ihre Kleidung wahrgenommen, wobei in erster Linie das Kopftuch genannt wird. Als weitere Erkennungszeichen werden Kleidung und Schleier wahrgenommen, aber auch die Sprache und das „Gehen hinter den Männern“.

Männer werden nicht von allen als Muslime wahrgenommen. Zur Erkennung werden hier Gebetschnur und Käppchen genannt, in Einzelfällen auch (schwarzer) Bart und dunkles Aussehen.

Allerdings wurden die meisten Befragten vor dem Ausfüllen des Fragebogens von mir darauf hingewiesen, dass es ja auch „österreichische“ Muslime gibt und daher dunkle Hautfarbe, dunkle Augen und schwarze Haare Äußerlichkeiten sind, die nicht allein auf den islamischen Glauben hinweisen, sondern dass es ja auch dunkelhäutige Christen, Buddhisten, Hindus etc. gibt. Ebenso gibt es auch hellhäutige Muslime.

Zur 3. Frage: Unterscheiden sich Muslime in ihrem Äußeren von nichtmuslimischen Österreichern?

Wenn ja: Wie?

Legen sie vielleicht sogar Wert darauf?

Es wird von vielen Befragten auf ihre Antwort zu Frage 2) verwiesen oder wieder bei Frauen als Unterscheidungsmerkmal auf Kopftuch, (bedeckende) Kleidung und Schleier verwiesen. Bei Männern wird wieder hauptsächlich die Gebetskette (Gebetsschnur) genannt.

Zur Zusatzfrage: Legen sie vielleicht sogar Wert darauf? (sich zu unterscheiden): Die große Mehrheit der befragten Österreicher ist der Meinung, dass die Moslems, die solche äußeren Zeichen tragen, sehr wohl Wert darauf legen, als solche erkennbar zu sein.

Zur 4. Frage: Müssen Ihnen Muslime auffallen?

Von den 74 befragten Personen geben nur 21 an, dass Muslime in Wien auffallen müssen, über 48 meinen, sie müssten nicht auffallen (was allerdings den Angaben zur 2. und 3. Frage widerspricht, wo fast alle Befragten das Kopftuch der muslimischen Frauen als Erkennungszeichen angeben).

Zur 5. Frage: Unterscheiden sich Muslime in ihrem Verhalten von nichtmuslimischen Österreichern?

46 der Befragten geben ein teilweise unterschiedliches Verhalten der Muslime an, 15 Personen finden das nicht, der Rest machte keine Angabe. Aus den zusätzlichen Angaben ergibt sich, dass sich der Verhaltensunterschied auf das Verhalten gegenüber den Frauen bezieht.

Zur 6. Frage: Haben Muslime andere Umgangsformen als Österreicher?

Diese Frage deckt sich zum Teil mit Frage 5).

51 der Befragten nehmen andere Umgangsformen der Muslime an, 14

jedoch nicht, der Rest macht keine Angaben.

Hier wird eine größere Zahl unterschiedlicher Umgangsformen

genannt:

bei Männern: sie sind Machos

dominierend

gehen mit Frauen autoritär um

sind arrogant, präpotent

eher nicht tolerant

geben Frauen nicht die Hand

bei Frauen: sind separiert

haben keine Rechte

sind gegenüber ihren Männern unterwürfig

sind scheu, zurückhaltend und introvertiert

gehen hinter den Männern

sind nicht gleichberechtigt, haben

keine Möglichkeit zur

Selbstverwirklichung

Insgesamt sind Muslims laut, unterscheiden sich in Kleidung und Auftreten von nichtmuslimischen Österreichern.

Zur 7. Frage: Leben Muslime Ihre Religion in der Wiener Öffentlichkeit?

Dazu antworten 37 Personen mit JA und 24 mit NEIN.

Als Gründe für das Bemerkte des religiösen Lebens der Muslime in der Öffentlichkeit wurde angeführt:

- ° Gebete im Freien während der Arbeit (Bauarbeiter) oder in Raststätten
- ° Regelmäßig ein Verkehrschaos bei der Wiener Moschee an muslimischen Feiertagen
- ° die Gebetskette der Männer
- ° das Tragen des Kopftuchs der Frauen

Zur 8. Frage: Verhalten sich muslimische Kinder anders als nichtmuslimische österreichische Kinder?

Es antworten 28 Personen mit JA und 32 Personen mit NEIN.

Als „anderes“ Verhalten der muslimischen Kinder wird angegeben:

- ° sie sind lauter
- ° aggressiv (wohl nur die Buben)
- ° religionsbedingtes Verhalten beim Turn- und Schwimmunterricht
- ° sie dürfen keine Besuche machen
- ° sie werden dazu erzogen, nichtmuslimische Kinder zu verachten(?)
- ° sie sind folgsamer, zumindest die Mädchen
- ° sie sind eher in sich geschlossen
- ° sie haben sozialeres Verhalten (?)

Zur 9. Frage: Haben Sie den Eindruck, dass sich Muslime von den Österreichern abschotten?

47 befragte Personen haben diesen Eindruck, hingegen 16 Personen nicht. Dazu werden vor allem folgende Bemerkungen gemacht:

- ° Ghettobildung in Wien
- ° Parallelkultur
- ° sie nehmen nicht an unseren kulturellen Veranstaltungen teil
- ° sie verlassen kaum ihre Wohngebiete.

Der Großteil der Befragten gibt aber keine Begründung für die jeweilige Antwort an.

Zur 10. Frage: Spielen muslimische Kinder mit nichtmuslimischen österreichischen Kindern?

Dazu stellen 47 Personen fest, dass muslimische Kinder mit den nichtmuslimischen österreichischen Kindern spielen, acht Personen verneinen dies.

Es wird jedoch mehrfach erwähnt, dass wohl in Schulen oder Kindergärten gemeinsam gespielt wird, privat jedoch nicht (die muslimischen Eltern würden das unterbinden).

Eine Person meint, dass die Mädchen mit Kopftuch unter sich bleiben.

Zur 11. Frage: Kennen Sie persönlich Muslime?

48 Personen geben an, dass sie Muslime kennen, 23 Personen verneinen dies.

Zur 12. Frage: Wohnen in ihrem Haus Muslime?
16 Personen geben an, dass in ihrem Haus Muslime wohnen, hingegen haben 58 Personen keine muslimischen Hausgenossen. Diese große Zahl ist aber wohl auch auf die soziale Schichtung der befragten Personen zurückzuführen.

Zur 13. Frage: Haben Sie Kontakt zu ihnen?
Sechs Personen beantworten diese Frage mit JA und neun Personen mit NEIN. Gegenseitige Kontakte selbst unter Mitbewohnern sind also eher nicht die Norm.

Zur 14. Frage: Erscheint Ihnen der Umgang mit Muslimen schwieriger als mit nichtmuslimischen Österreichern?
22 der befragten Personen sind der Ansicht, dass der Umgang mit Muslimen schwieriger ist, hingegen 40 Personen, also zwei Drittel, erscheint der Umgang mit Muslimen nicht schwieriger als mit nichtmuslimischen Österreichern. Grundsätzlich erscheint vielen befragten Personen der Umgang mit Muslimen umso leichter, je höher deren Bildungsgrad ist. Als Gründe für die Schwierigkeit im Umgang mit Muslimen werden genannt:

- ° mangelnde Bildung
- ° Sprachbarrieren
- ° Herkunft aus anderem Kulturkreis
- ° fehlendes Zeitalter der Aufklärung
- ° befremdliches Frauenbild

° religiöser Fanatismus

Zur 15. Frage: Haben Sie beruflichen Kontakt zu Muslimen?

33 der befragten Personen antworten mit JA und 40 Personen mit NEIN.

Zur 16. Frage: Üben Muslime bestimmte Berufe aus?

25 der befragten Personen antworten mit JA und 32 Personen mit NEIN. Muslime werden hauptsächlich in folgenden Berufen

wahrgenommen:

- ° vor allem als Betreiber von Marktständen
- ° als Obst- und Gemüsehändler
- ° als Teppichhändler
- ° in der Gastronomie (vor allem als Kebap-Verkäufer)
- ° als Bäcker
- ° als Taxifahrer
- ° in einigen Handwerksberufen: in Kfz-Reparaturbetrieben
 - als Bau(hilfs)arbeiter
 - als Änderungsschneider
 - als Schuster
- ° Inhaber von Reisebüros
- ° als Ärzte
- ° Frauen als Putzfrauen und Reinigungskräfte in Spitälern

Zur 17. Frage: Haben Sie muslimische Arbeitskollegen?

14 der befragten Personen antworten mit JA und 57 Personen mit NEIN.

Zur 18. Frage: Verhalten sich Muslime solidarisch mit ihren nichtmuslimischen österreichischen Arbeitskollegen?

Diese Frage wurde nur von einem Drittel der Befragten beantwortet, da eben nicht alle Personen muslimische Arbeitskollegen haben.

Von den gegebenen Antworten bejahen 19 ein solidarisches Verhalten, während zehn Antworten NEIN lauten.

Zur 19. Frage: Haben Muslime eine andere Arbeitseinstellung als Österreicher?

21 Personen antworten mit JA und 22 Personen mit NEIN.

Als Gründe für die Bejahung einer anderen Arbeitseinstellung wurde angeführt: unterschiedliche Muster bezüglich:

- ° Pünktlichkeit
- ° Zeitbegriff
- ° Gewissenhaftigkeit
- ° alles geht langsamer
- ° keine Ausdauer
- ° eher weniger aktiv
- ° den Frauen wird keine Beachtung geschenkt

- ° Diskussionen sind härter

Zur 20. Frage: Haben Muslime andere Lebensgewohnheiten?

Wenn ja, welche?

Zusatzfrage: Haben Sie den Eindruck, dass Muslime mit ihren Lebensgewohnheiten nichtmuslimische Österreicher beeinflussen?

Wenn ja: In welcher Weise?

Fast alle Befragten (Verhältnis 67 JA, 1 NEIN) sind der Ansicht, dass die Muslime andere Lebensgewohnheiten haben. Dazu wird angeführt:

- ° religiös bedingte andere Lebensgewohnheiten:
 - ° generell religiöser
 - ° die mehrmals täglichen Gebete
 - ° das Fasten im Ramadan
 - ° das Essen von Fleisch von geschächteten Tieren
 - ° das Vermeiden von Schweinefleisch
 - ° das Halten anderer Feiertage
 - ° andere Lebensgewohnheiten aus Tradition und anderem kulturellen Hintergrund:
 - ° stärkerer Familiensinn, Großfamilie
 - ° der Gleichberechtigung widersprechendes Verhalten Frauengegenüber
 - ° die Frau ist auf das Haus beschränkt
 - ° Verbringen der Freizeit im Freien (Parks, Grillplätze)
 - ° andere Eß- und Kochgewohnheiten (stark riechende Gewürze)

- ° lautes Gehabe
- ° keine Anwendung von Verhütungsmitteln
(viele Kinder)

Die Zusatzfrage wurde von 17 Personen mit JA und von 46 Personen mit NEIN beantwortet. Als Beeinflussung wurde angeführt, dass Kebap bereits von den Österreichern angenommen wurde und zu den üblichen Fast-Food-Gerichten zählt.

Zur 21. Frage: Haben Sie den Eindruck, dass nichtmuslimische Österreicher die Lebensgewohnheiten der Muslime beeinflussen? Wenn ja: In welcher Weise?

Diese Frage beantworteten 23 Personen mit JA, 40 Personen hingegen sind der Meinung, dass sich Muslime von den Nichtmuslimen nicht beeinflussen lassen (an anderer Stelle wurde das Vorhandensein einer „Parallelgesellschaft“ angeführt.

Zur Zusatzfrage wird folgendes gesagt:

- ° eine Anpassung ist erwünscht
- ° der Lebensstil der Mehrheit wirkt sich auf die Minderheit aus
- ° Leben in einem anderen Kulturkreis verlangt automatisch eine Verhaltensänderung
- ° „offene“ Muslime könnten gewisse Lebensgewohnheiten verändern
- ° Muslime übernehmen gerne den technischen Fortschritt

- Europäische Arbeitsdisziplin zwingt zu teilweiser Anpassung
- die Jugend orientiert sich eher an österreichischen Lebensgewohnheiten, wird aber unter Druck gesetzt
- Jugendliche brechen manchmal aus den strengen elterlichen Regeln aus,
- aber ein westlicher Lebensstil mit Sex, Drogen, Alkohol, TV etc. kann zu einem „Werteverfall“ führen

Zur 22. Frage: Bemerken Sie bei Muslimen ein anderes Einkaufsverhalten als bei nichtmuslimischen Österreichern?

Wenn ja: Welches?

Diese Frage wird von 43 befragten Personen mit JA und von 20

befragten Personen mit NEIN beantwortet.

Zum bejahten anderen Einkaufsverhalten wird angeführt:

- Muslime treten als Familie auf
- Frauen (sie sprechen oft nicht Deutsch) werden von Männern begleitet
- sie kaufen vorwiegend in muslimischen (türkischen) Läden
- sie kaufen vielfach am Markt
- sie kaufen in Billiggeschäften
- sie kaufen Billigprodukte
- sie kaufen keine teuren Markenprodukte

- ° sie kaufen größere Mengen (für Großfamilie)
- ° sie kaufen mehr Obst und Gemüse
- ° sie kaufen Fladenbrot, Schafkäse, Joghurt
- ° sie kaufen kein Schweinefleisch, aber Lamm- und Ziegenfleisch
- ° sie kaufen keinen Alkohol
- ° ihr Einkaufsverhalten ist erkennbar am Angebot unserer Märkte
(bezüglich des „Meidlinger“ Marktes wurde in der Zeitung Beschwerde geführt, dass längere Zeit kein Schweinefleisch erhältlich war, da alle drei Fleischstände von Muslimen geführt wurden)

Zur 23. Frage: Bemerkten Sie Muslime als Unternehmer?

Wenn ja: In welchen Branchen?

Von den befragten Personen antworteten 52 mit JA und 15 Personen mit NEIN.

Muslimische Unternehmer (angenommen aufgrund von Namen oder Herkunft) werden in folgenden Branchen beziehungsweise

selbständigen Berufen wahrgenommen:

- ° als Betreiber von Marktständen
- ° im Lebensmittelhandel, Gewürzhandel
- ° als Obst- und Gemüsehändler
- ° mit Kebap-Ständen
- ° in der Gastronomie
- ° als Inhaber von „Ramsch“-Läden
- ° als Kfz-Mechanikerbetriebe

- ° als Änderungsschneider
- ° als Schuster
- ° als Inhaber von Reisebüros
- ° als Inhaber von Gebrauchtgüter-Läden
- ° als Teppichhändler
- ° als Unternehmer von Kleintransporten
- ° im Taxigewerbe
- ° als Ärzte

Zur 24. Frage: Sind Ihnen schon muslimische Ärzte aufgefallen?

Von den befragten Personen antworten 51 mit JA und nur 16 Personen mit NEIN.

(Wobei natürlich die muslimische Religionszugehörigkeit nur aufgrund des arabischen, persischen oder türkischen Namens angenommen wird.)

Zur 25. Frage: Sind in Wien Orte der Religionsausübung der Muslime erkennbar?

Von den befragten Personen antworten 54 Personen mit JA und nur 5 Personen mit NEIN.

Dazu ist jedoch festzustellen, dass von der überwiegenden Mehrheit nur die große Moschee im Wiener Islamischen Zentrum jenseits der Donau angeführt wird und nur wenige Personen die kleineren Gebetsstätten in Wien (vor allem in Privathäusern) erkennen.

Zusammenfassendes Ergebnis

In Wien lebt bereits eine große Anzahl von Menschen, deren Religion der Islam ist. Nicht alle, aber viele davon fallen den nichtmuslimischen Österreichern als Muslime auf.

Die auffälligen Unterschiede können entweder religiöse Gründe haben oder aber durch den kulturellen oder ethnischen Hintergrund ihres ursprünglichen Heimatlandes bedingt sein.

Die Unterschiede zwischen in Wien lebendes Muslimen und allen anderen hier beheimateten Personen können in Äußerlichkeiten oder im Verhalten beziehungsweise in ihren Lebensgewohnheiten bestehen.

Die spezifischen Äußerlichkeiten der (strenggläubigen) Muslime werden von fast allen befragten Personen wahrgenommen.

Hierzu gehört bei muslimischen Frauen jedenfalls das auffällige Kopftuch, aber auch die lange, bedeckende (mantelartige) Kleidung und der (selten getragene) Gesichtsschleier.

Muslimische Männer werden seltener wahrgenommen, da sie meist keine spezielle religionsbedingte Kleidung tragen. Aufmerksameren Beobachtern fallen die manchmal mitgeführten Gebetsketten (Gebetsschnüre) sowie das Käppchen auf.

Zu den von den Muslimen zur Schau getragenen äußerlichen Unterschiede meinen die meisten der befragten Personen, dass Muslime, die solche äußeren Zeichen tragen, Wert darauf legen, als Muslime erkennbar zu sein.

Das von einigen befragten Personen angeführte Tragen dunkler Bärte muss nicht auf das Religionsbekenntnis des Trägers hindeuten.

Zu den religiös bedingten Verhaltensformen und Lebensgewohnheiten, die den nichtmuslimischen Österreichern bei den Muslimen auffallen, gehören das Nichtkonsumieren von Alkohol und Schweinefleisch. Selten wahrgenommen wird, da dies für Nichtmuslime meistens nicht merkbar ist, das Ausüben der Gebetspflichten und das vorgeschriebene Fasten während des Ramadans.

Weitere wahrgenommene unterschiedliche Gewohnheiten sind:

- lautstarkes Verhalten
- das „Macho“-Gehabe der Männer
- das (von den nichtmuslimischen Österreichern als Diskriminierung angesehene) Verhalten der muslimischen Männer den Frauen gegenüber
- das zurückhaltende und auf das Haus beschränkte Leben der muslimischen Frauen
- muslimische Frauen gehen oft auf der Straße hinter ihren Männern
- muslimische Frauen lernen nicht Deutsch

Allerdings sind diese Gewohnheiten nicht auf religiöse Vorschriften zurückzuführen, sondern auf den kulturellen Hintergrund der muslimischen Migranten. Ähnliche Verhaltensweisen werden auch den (christlichen) Südeuropäern nachgesagt. Mit Ausnahme der vorher angeführten Äußerlichkeiten leben nach Meinung der befragten Personen die Muslime ihre Religion nicht in der Wiener Öffentlichkeit.

In Wien lebende Muslime haben meistens wenig Kontakt zu nichtmuslimischen Österreichern, selbst wenn sie im selben Haus wohnen oder Arbeitskollegen sind.

Die befragten Personen nehmen eine Ghettobildung und eine Parallelkultur der Muslime an.

Der Mehrheit der befragten Personen erscheint der Umgang mit Muslimen nicht schwieriger als mit nichtmuslimischen Österreichern, was doch etwas erstaunt, da von den Andersmeinenden doch erhebliche Gründe für den schwierigen Umgang mit Muslimen genannt werden:

- ° mangelnde Bildung
- ° Sprachbarrieren
- ° Herkunft aus einem anderen Kulturkreis
- ° befremdliches Frauenbild
- ° fehlendes Zeitalter der Aufklärung
- ° religiöser Fanatismus

Da die „sichtbare“ berufliche Tätigkeit von Muslimen im Österreich auf eine doch kleine Anzahl von Branchen und Berufen beschränkt ist, hat nur ein Teil der befragten Personen beruflichen Kontakt zu Muslimen.

Ob Muslime eine andere Arbeitseinstellung haben, wird etwa gleichteilig mit JA und NEIN beantwortet.

Bezüglich der Lebensgewohnheiten der Muslime in Wien wird eine längere Liste von Abweichungen von österreichischen Gewohnheiten vermerkt, wobei der Eindruck besteht, dass sich die Muslime eher nicht von den österreichischen Gewohnheiten beeinflussen lassen.

Bezüglich Eßgewohnheiten werden die Österreicher teilweise von muslimischen Gewohnheiten beeinflusst (Kebap).

Das Einkaufsverhalten der Muslime ist teils von religiösen Vorschriften beeinflusst, teils wird bemerkt, dass die Einkäufe der

Muslime (höchstwahrscheinlich einkommensbedingt) größtenteils im Billigsektor stattfinden.

Die selbständige unternehmerische Tätigkeit der Wiener Muslime wird in einigen häufig genannten Branchen wahrgenommen, ebenso die Tätigkeit von muslimischen Ärzten, wobei jedoch zu vermerken ist, dass die Zugehörigkeit zum Islam nur aufgrund der arabischen, türkischen oder persischen Namen der betreffenden Person vermutet wird.

Als Stätten der Religionsausübung (Gebete) der Muslime ist den meisten befragten Personen nur die große Moschee im „Wiener Islamischen Zentrum“ bekannt, da die Vielzahl der kleinen Gebetsstätten eher unauffällig ist, oder etwaige Aufschriften von den Wienern nicht gelesen werden können.

Insgesamt kann gesagt werden, dass das Bild des Islam „auf der Straße“ in Wien eher nur auf äußerlichen Erscheinungen basiert.