



universität
wien

Muslimische Alltagspraxis in Österreich

Ein Kompass zur religiösen Diversität

Zwischenbericht
für das Projektjahr 2013



Institut für
Islamische Studien

Projektleitung:

Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan

Univ.-Prof. Dr. Erol Yıldız

Mitarbeit und Bericht:

Jonas Kolb, Dipl.-Pol., Dipl.-Soz. (IHS)

Birgit Mattausch-Yıldız, Dr. phil.

Inhalt

1 Einführung	3
2 Theoretische Vorüberlegungen	8
2.1 Wer ist ‚Muslim‘ bzw. ‚Muslimin‘?	8
2.2 Zu den Begriffen ‚religiöse Alltagspraktiken‘ und ‚soziale Milieus‘	11
3 Vorinformationen und Datenerhebung	15
3.1 Die demographische Entwicklung der muslimischen Bevölkerung in Österreich	15
3.2 Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung	23
3.3 Auswahl und Zusammensetzung der Untersuchungsgruppe	26
4 Religiöse Alltagspraxis: Typisierte Umgangsformen und Wandlungstendenzen	30
4.1 Allgemeine Wandlungstendenzen und Querschnittsphänomene im Umgang mit Religion	32
4.1.1 Transkulturelle Orientierungen	32
4.1.2 Virtualisierung von Religion	33
4.1.3 Religiöse Professionalisierung	34
4.2 Religiöse Alltagspraktiken: Typisierte Umgangsformen mit Religion	35
4.2.1 Pragmatischer Umgang mit Religion	35
4.2.2 Religiöse Emanzipation	36
4.2.3 Rückzug in die Religion	37
4.2.4 Säkularisierter Umgang mit Religion	39
4.2.5 Distanzierung und Abwendung von Religion	40
4.3 Zusammenführung	41
5 Zur Diversität muslimischer Alltagspraktiken in Österreich	43
6 Projektmitarbeit	49
7 Literatur	50

1

Einführung

In Österreich ist der Anteil der muslimischen Bevölkerung in den vergangenen Jahren deutlich gestiegen. Er umfasste im Jahr 2009 mehr als eine halbe Million Menschen. Trotz der langen Geschichte des Islam und der Muslime in Österreich, der ausgeprägten medialen Präsenz und der damit verbundenen öffentlichen Diskurse blieb die Lebenswirklichkeit der muslimischen Bevölkerung bisher weitgehend unbeachtet. Eine vorrangige Position in wissenschaftlichen Arbeiten nimmt die Analyse und Auseinan-



Straßenszene in Wien

dersetzung mit organisierten muslimischen Strukturen, Vereinen und Einrichtungen ein. Doch wird die öffentliche Diskussion über muslimische Bevölkerungsgruppen in der Regel geführt, ohne ihre Alltagswelten überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Vor diesem Hintergrund konstatierten die Religionswissenschaftler Susanne Heine, Rüdiger Lohlker und Richard Potz in ihrer umfangreichen Bestandsaufnahme „Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion – Grundlagen für den Dialog“ (2012), dass eine „umfassende und aussagekräftige Studie zur religiösen Praxis und zu Werthaltungen von Muslimen/Musliminnen in Österreich“ immer noch ausstehe (Heine/Lohlker/Potz 2012: 21).

Obwohl es also kaum gesicherte Erkenntnisse über muslimische Alltagswelten in Österreich gibt, ist ihr Image eher negativ. In der öffentlichen Berichterstattung erscheinen Musliminnen und Muslime gewöhnlich in Problemzusammenhängen, selbst diejenigen, die in Österreich geboren und aufgewachsen sind. Hinweise auf gesellschaftliche Marginalisierung werden als kulturelles oder ethnisches Problem einer doppelten Bewältigung von Kulturkonflikten und Modernisierungsrückstand interpretiert (vgl. z.B. Fuhrer/Uslucan 2005). Die Lebensbedingungen der muslimischen Bevölkerung, ihr Umgang mit strukturellen und rechtlichen Barrieren im Migrationskontext sowie ihre eigenen Perspektiven werden dabei vernachlässigt oder ausgeblendet (vgl. exemplarisch Heitmeyer u.a. 1997; kritisch dazu u.a. Bukow/Ottersbach 1999, Tietze 2001; Öztürk 2007).



Koranschule in Wien

Schlagworte wie Orientierungslosigkeit und Integrationsdefizit, Parallelgesellschaft oder Kulturkonflikt gehören zum Standardvokabular öffentlicher Debatten. Statt die Bedingungen zu untersuchen, unter denen Musliminnen und Muslime leben und sich gesellschaftlich verorten, setzen viele Analysen und Medienberichte die herkömmlichen Deutungen als gegeben voraus und reduzieren damit die Wirklichkeit auf einen Gegensatz von christlichem ‚Wir‘ und muslimischen ‚Anderen‘ (vgl. kritisch dazu Beck-Gernsheim 2004). „Damit erzeugen sie eine ‚Folklore des Halbwissens‘, die sich immer wieder fortschreibt und selbst bestätigt“, so Beck-Gernsheim (ebd.: 11). Reproduziert wird das negative Bild des Islam und der muslimischen Bevölkerung in Österreich auch dadurch, dass seitens politischer Parteien regelmäßig antimuslimische Fremdbilder bemüht und islamfeindliche Positionen vertreten werden, denen teilweise eine zentrale Rolle für parteiinterne Identitätspolitik zukommt (vgl. hierzu Hafez 2009 und Klammer 2013).

Aus einer reduktiven Sicht des Islam und der muslimischen Bevölkerung in Österreich wird der Eindruck vermittelt, es hand-

le sich hier um eine homogene Gruppe von Gläubigen, die ihre Religion durchweg in derselben Weise vertreten und praktizieren würden. Dieses Bild entspricht aber keineswegs den Lebensrealitäten. Vielmehr zeichnen sich sowohl religiöse Einstellungen als auch der alltägliche Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften durch eine umfassende Diversität und Vielschichtigkeit aus.

Trotz der großen Zahl von Musliminnen und Muslimen in Österreich herrscht weitgehend Unkenntnis über ihr religiöses Alltagsleben. Dies hängt auch damit zusammen, dass es kaum systematische Studien über muslimischen Alltag und die vielfältigen Strategien der Gläubigen im Umgang mit Religion und religiösen Regeln gibt. Infolgedessen wird die muslimische Präsenz in Medien und Öffentlichkeit auf Moscheegemeinden reduziert, während das Bild eines Muslims oder einer Muslimin auf Personen, die in muslimischen Einrichtungen oder Moscheegemeinden aktiv sind, verengt wird. Die religiösen Überzeugungen und Prakti-



Szene in der U-Bahn, Wien

ken der breiten Mehrheit der muslimischen Bevölkerung werden hingegen kaum zur Kenntnis genommen.

Hier setzt die vorliegende Studie an. Ziel des Forschungsprojekts ist die Untersuchung religiöser Praktiken jenseits muslimischer Organisationen und Einrichtungen, um auf diese Weise einen alltagsnahen, differenzierten Einblick in den Umgang mit Religion und reli-

giösen Regeln im nichtmuslimischen gesellschaftlichen Umfeld, in die Lebenswirklichkeit muslimischer Bevölkerungsgruppen in Österreich zu gewinnen. Ein grundsätzliches Anliegen besteht darin, starren, klischeebesetzten Vorstellungen über Islam und Muslime in Österreich ein differenziertes, lebensnahes Bild entgegen zu stellen und damit einen Beitrag zur Versachlichung der teils überreizten öffentlichen Debatte zu leisten.

Aus dieser Forschungsperspektive werden die Interviewten als ‚Experten ihres eigenen Alltags‘ betrachtet, die sich individuell und selbstbestimmt mit ihren Lebensbedingungen auseinandersetzen. Dies eröffnet einen neuen Blick auf die Vielfalt religiöser Lebensweisen, Handlungsstrategien und Zukunftsvisionen. Muslimische Alltagspraktiken und ihre biographische und soziale Relevanz stehen im Fokus dieser subjektorientierten Untersuchung.

Besondere Beachtung wird auf diese Weise einer Gruppe von Musliminnen und Muslimen in Österreich zuteil, die in der Regel nur geringe Aufmerksamkeit erfahren: Personen, die keine bzw. keine aktiven Mitglieder von islamischen Organisationen oder

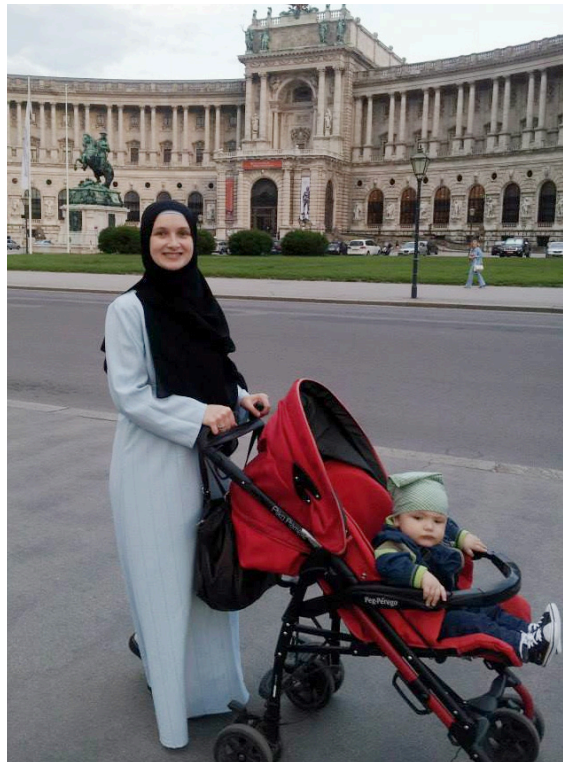


Iftar in Wien

Moscheevereinen in Österreich sind, die mitunter nur selten oder nie eine Moschee oder Gebetsräume besuchen. Diese Personengruppe stellt, so ist aus anderen Studien und aus Schätzungen anzunehmen, die numerische Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in Österreich dar. So kommen beispielsweise die Autoren Haug, Müssig und Sticks in einer umfangreichen quantitativen Studie in Deutschland zu dem Ergebnis, dass nur ca. 20 Prozent der muslimischen Bevölkerung Mitglieder in religiösen Vereinen oder muslimischen Gemeinden sind (vgl. Haug/Müssig/Sticks 2009: 167). Aktivitäten und Engagement im Rahmen von religiösen Einrichtungen und Gemeinden legen hingegen lediglich 14 Prozent der Muslime und Musliminnen an den Tag (vgl. ebd.: 170). Für Österreich existieren zur Größe der organisierten und nichtorganisierten Personengruppen leider keine statistischen Daten. Laut Heine et al. treffen die Befunde und Schlussfolgerungen von Haug, Müssig und Sticks aber nicht nur für Deutschland zu, sondern auch für Österreich sei von einem ähnlichen Prozentsatz von Aktiven auszugehen (vgl. Heine/Lohlker/Potz 2012: 65).

Eine Studie, die die verschiedenen Gruppen der muslimischen Bevölkerung einzubeziehen sucht, muss selbstverständlich den großen Anteil an Musliminnen und Muslimen außerhalb religiöser Organisationen und Moscheegemeinden berücksichtigen. Allerdings passiert dies in der Regel viel zu selten. Einschätzungen wie die von Haug/Müssig/Stichs finden selbst in der wissenschaftlichen Untersuchung von Religiosität und muslimischer Bevölkerungsgruppen nicht immer Beachtung. Nach Darstellung von Nadia Jeldtoft und Jørgen Nielsen sind Studien zu Islam und zu muslimischen Minderheiten in Europa in der Regel fokussiert auf die aktiven Repräsentationsformen dieser Gruppen in muslimischen Organisationen oder den gesetzlichen wie politischen Status des Islam in westeuropäischen Staaten (vgl. Jeldtoft/Nielsen 2011: 1113 u. vgl. Amiraux 2006: 21 f). Der Grund für diese Fokussierung liegt vor allem in der leichteren Zugänglichkeit organisierter Personengruppen. So sind Muslime und Musliminnen, die in muslimischen Vereinen aktiv und engagiert sind, in Einrichtungen oder Moscheegemeinden schlichtweg leichter zu finden und beispielsweise als Interviewpartner ansprechbar (vgl. Schmidt 2011: 1216).

Neben muslimischen Personen, die nicht in religiösen Einrichtungen aktiv sind, stellen auch Muslime und Musliminnen der Zweiten bzw. Dritten Generation eine Personengruppe dar, denen eine besondere Beachtung in dieser Studie zuteil wird. Gemeint sind Personen, deren Eltern oder Großeltern nach Österreich migriert sind und deren Familien seit einer oder zwei Generationen in Österreich leben. Es handelt sich um eine zahlenmäßig sehr große Personengruppe, die schätzungsweise 100.000 Kinder, Jugendliche und auch Erwachsene umfasst (vgl. Ornig 2006: 23), und bei der spezifische Umgangsformen – wie die Umdeutung, Abwandlung oder Wiederentdeckung der Religion der Elterngeneration – zu erwarten sind. Darüber hinaus wird ein großer Teil dieser Gruppe – bei nachlassender, säkularisierter Religiosität –



Straßenszene vor der Hofburg in Wien

in der Öffentlichkeit kaum als muslimisch wahrgenommen, so dass ihre Einstellungen und religiösen Alltagspraktiken eher im Verborgenen bleiben.

In der Zusammenschau umfassen die Zielsetzungen des Forschungsprojekts folgende Aspekte:

- Untersuchung von Diversität, Unterschiedlichkeit und Vielschichtigkeit religiöser Alltagspraktiken, d. h. des unterschiedlichen Umgangs mit Religion und religiösen Regeln durch Musliminnen und Muslime in ihrem Alltag,
- Analyse der Glaubenspraxis und der Bedeutungsbreite von Religion und Glauben in ihrem Alltagsleben,
- Veranschaulichung von übergreifenden Phänomenen und Gemeinsamkeiten in der Ausübung von Religion und muslimischer Religiosität in Österreich über die verschiedenen Herkunftsländer hinweg,
- Erkenntnisse über Entwicklungs- und Wandlungstendenzen von Religiosität und religiösen Alltagspraktiken der muslimischen Bevölkerung in Österreich.

Der vorliegende Kurzbericht umfasst Auszüge aus den Ergebnissen des empirischen Forschungsprojekts. Abgeschlossen wird das Forschungsprojekt 2014/2015 mit einer Buchpublikation, die detaillierte, lebensnahe Einblicke in die Diversität und Vielschichtigkeit muslimischer Alltagspraxis in Österreich gewähren wird.

2

Theoretische Vorüberlegungen

2.1 Wer ist ‚Muslim‘ bzw. ‚Muslimin‘?

Die Bezeichnung Muslim/Muslimin oder muslimisch ist – obwohl der Ausdruck im Alltagssprachlichen Gebrauch selten hinterfragt wird – alles andere als selbsterklärend. Aus einer theologischen Perspektive betrachtet, leitet sich der Begriff ‚Muslim‘ als Bezeichnung für die Anhänger der Religion des Islam aus dem Arabischen ab und bedeutet übersetzt: ‚derjenige oder diejenige, der/die sich in Gott ergibt oder zum Islam bekennt.‘ Religionsge-

setzlich ist damit eine Person Muslim oder Muslimin, der/die das Glaubensbekenntnis des Islam, die Schahada, vor Zeugen ausspricht. Die Schahada lautet: ‚Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott (Allah) gibt und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist‘ (vgl. Esen 2013: 269).

In sozialwissenschaftlicher Perspektive hingegen ist der Bedeutungsgehalt, also das, was mit muslimisch gemeint wird, oder die Einstufung, wer als Muslim bzw. Muslimin einzuordnen ist, keinesfalls klar umrissen (vgl. Jeldtoft 2009; Spielhaus 2011). Der Soziologe Rogers Brubaker weist bei dieser Frage darauf hin, dass in sozialwissenschaftlichen Studien die Gefahr bestehe, bei der Verwendung der analytischen Kategorie ‚Muslime‘ beeinflusst zu werden durch die Art und Weise, wie die Bezeichnung in journalistischen, gesellschaftlichen oder politischen Zusammenhängen als Kategorie der Praxis verwendet wird:

„Who – and what are we talking about when we talk about ‚Muslims‘? The answer is by no means self-evident [...]. Like many social science categories, the category ‚Muslim‘ is both a category of analysis and a category of social, political and religious practice; and the heavy traffic between the two, in both directions, means that we risk using pre-constructed categories of journalistic, political or religious common sense as our categories of analysis“ (Brubaker 2013: 2).

Unumgänglich sei daher die sensible und kritische Verwendung des Begriffs. So müsse immer im Hinterkopf behalten werden, dass damit keine klar umrissene, homogene und nach außen scharf abgrenzbare gesellschaftliche Gruppe bezeichnet wird, sondern eine analytische Kategorie, die sich durch eine interne Heterogenität und Diversität auszeichne.

Fremdzuschreibungen darüber, wer als Muslimin bzw. Muslim anzusehen sei, verbieten sich schon von selbst. Nicht nur wegen ihrer Tendenz zur normativen Etikettierung, sondern auch, weil durch solche Definitionen der Forschungsrahmen unnötig verengt und bestimmte Bevölkerungsgruppen kategorisch ausgeschlossen würden, wie der Islamwissenschaftler Jørgen Nielsen hervorhebt:

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

Bei der Frage, wer als Muslim bzw. Muslimin gilt, vermeiden wir in der vorliegenden Studie jede Form von Zuschreibung oder Einteilung. Wir verfolgen dagegen eine möglichst offene Definition und überlassen die eigene Zuordnung oder Nicht-Zuordnung den befragten Personen selbst. Demzufolge wurde im Rahmen der Studie die minimalste Definition angewendet: Muslim oder Muslimin ist, wer sich selbst dazu bekennt (vgl. hierzu Spielhaus 2011: 97 u. Heine/Spielhaus 2005: 128). Diesbezüglich verfolgen wir ein



Wanderinnen bei der Rax, Niederösterreich

Verständnis, das unter anderem auch im Einklang steht mit den Ansichten des Begründers der hanafitischen Rechtsschule Abu Hanife (gest. 767), die in dessen Hauptwerk „Die Fundamente des Glaubens (al-Fiqh al-Akbar)“ formuliert sind (vgl. Esen 2013: 268).

Der Maßstab ist folglich die subjektive Perspektive, d. h. inwiefern sich die befragten Personen selbst als Muslimin bzw. Muslim wahrnehmen. Ein derartiges Verständnis des Muslimischseins birgt verständlicherweise noch keine Einblicke in die Religiosität, die religiöse Alltagspraxis und den tatsächlichen Umgang mit muslimischen Glaubensprinzipien und lässt innermuslimische Spannungen unberücksichtigt. Von Relevanz ist diese Frage zudem, da es sich bei den Kriterien des Muslimischseins um eine Streitfrage, eine brisante Auseinandersetzung innerhalb muslimischer Bevölkerungsgruppen handelt (vgl. Buijs/Rath 2006: 5f).

Die Vielfalt muslimischer Religiosität spiegelt sich aber nicht nur in der unterschiedlichen Ausprägung von Gläubigkeit und Religionsausübung wider. Islamische Rechtsschulen¹, religiö-

¹ Im Islam wird zwischen theologischen und zwischen religiös-praktischen sowie rechtswissenschaftlichen Schulen unterschieden. Zu den wichtigsten Theologieschulen, die die Grundsätze des Glaubens definieren, zählen Mutaziten, die Aschariten und die Maturiditen. Zu den wichtigsten Rechtsschulen wiederum, die die religiös-praktischen Regeln des Islam definieren, werden auf sunnitischer Seite die Hanafiten, die Schafiiten, die Malikiten, die Hanbaliten sowie die schiitische Rechtsschule der Dschafariten gefasst (vgl. Kutlu 2013: 627).

se Bekenntnisse sowie sprachliche und ethnische Hintergründe dürfen ebenfalls nicht außer Acht gelassen werden, wenn die Diversität muslimischer Glaubenspraxis im Alltag betrachtet werden soll. Aus diesem Grund schließen wir nicht nur sunnitische Muslime und Musliminnen – und hierbei insbesondere die in Österreich mehrheitlich vertretenen Angehörigen der hanafitischen Rechtsschule – in unsere Untersuchungsgruppe ein, sondern zudem auch Personen, die sich anderen sunnitischen Rechtsschulen sowie dem islamisch-alevitischen oder dem schiitischen Bekenntnis zuordnen.

2.2 Zu den Begriffen ,religiöse Alltagspraktiken' und ,soziale Milieus'

Das Forschungsprojekt richtet sich auf die Darstellung und Analyse der Variationsbreite muslimischer Alltagspraktiken und religiöser Wandlungstendenzen in Österreich. Häufig operieren wissenschaftliche Studien, die sich mit der Unterscheidung religiöser Einstellungen und Glaubenspraktiken und mit übergreifenden Gemeinsamkeiten in der Religionsausübung beschäftigen, mit dem Konzept ,sozialer Milieus'. Diesen Schritt vollziehen wir hingegen nicht, aufgrund wiederkehrender Kritik an unterschied-

lichen Milieumodellen. Stattdessen verzichten wir auf diesen Begriff und rücken im Rahmen der vorliegenden Studie religiöse Alltagspraktiken in den Mittelpunkt der Untersuchung.

Der Verzicht auf das Konzept ,soziale Milieus' hat folgende Bewandnis: In den Sozialwissenschaften existieren unterschiedliche und teilweise durchaus widerstreitende Definitionen (vgl. dazu Hradil 2006). Die häufige Verwendung des Begriffs ,soziales Milieu' erklärt sich nach

Stefan Hradil dadurch, dass dieses Konzept im Gegensatz zu ,Schicht' oder ,Klasse' vermehrt subjektive Facetten in Form von Freizeit- oder Stilorientierungen, kulturellen Vorlieben oder der Herausbildung von Mentalitäten hervorhebt. Zudem verbindet das Konzept sozialer Milieus verschiedene Ebenen miteinander



Straßenszene, Wien

(Einstellungen, Orientierungen, prinzipielle Lebensgestaltung) und fokussiert nicht nur eine Dimension (vgl. Hradil 2006: 5).

Unter sozialen Milieus im sozialwissenschaftlichen Sinn werden in der neueren Forschung laut Hradil „üblicherweise Gruppen Gleichgesinnter verstanden, die jeweils ähnliche Werthaltungen, Prinzipien der Lebensgestaltung, Beziehungen zu Mitmenschen und Mentalitäten aufweisen“ (Hradil 2006: 4). Denken, Einstellungen, Glauben und Alltagshandeln stehen so in einem gewissen Zusammenhang und sind nicht als unabhängig von äußeren Bedingungen – wie der Position in der Gesellschaft oder sozioökonomischer Hintergründe – zu sehen. In den wenigsten Milieukonzepten werden allerdings Alltagspraktiken und entsprechende Handlungsmuster – welche die zentralen Zielsetzungen der vorliegenden Studie darstellen – explizit eingeschlossen. Der vorrangige Fokus liegt stattdessen auf der Herausarbeitung von abstrakten Wertorientierungen oder Einstellungsmustern (vgl. ebd.).

Das Konzept ‚sozialer Milieus‘ ließ sich aufgrund dieser methodologischen Ausrichtung mit dem Erkenntnisinteresse der hier vorliegenden Studie, die sich auf den *alltagspraktischen Umgang mit Religion* richtet, nicht vereinbaren. Hier stoßen Milieukonzepte an ihre Grenzen, da eine Einstufung von Personen in einen bestimmten Milieutypus, der vor allem Aussagen über spezifische Werthaltungen und Einstellungsmuster liefert, kaum Erkenntnisse über die Ebene der praktischen Tätigkeiten, die Lebensgewohnheiten und den alltäglichen Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften vermittelt (vgl. dazu Pekrull 2006: 2398).



Exkursion einer Islamischen Schule
in Wien nach England

Practice Turn in der Religionsforschung

Eine richtungsweisende Option bieten an dieser Stelle praxis-theoretische Ansätze, die über die Analyse sozialer Praktiken Ein-

blicke in routinisierte Umgangsformen mit Religion und religiösen Regeln im Alltag, Selbstpositionierungen und Einstellungen sowie soziale Hintergründe liefern können. Aus diesem Grund vollziehen wir bei der Untersuchung religiöser Diversität einen *practice turn* (vgl. Schatzki / Knorr-Cetina / von Savigny 2001), in dessen Verlauf die Ebene der Alltagspraktiken, der alltäglichen



Gemüseverkauf, Wien

praktischen Lebensgestaltung rehabilitiert und vermehrt ins Blickfeld gerückt wird.

Im Rahmen der vorliegenden Studie lehnen wir uns an die Konzepte sozialer Praktiken von Theodore R. Schatzki (1996; 2002) sowie Andreas Reckwitz (2003) an. Im Fokus stehen bei unserer Untersuchung Bündel oder Komplexe religiöser Praktiken, d.h. Alltagsroutinen im Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften, sowie

Einstellungen und Positionen, die diese Praktiken begründen. Solche Handlungstendenzen in Form diverser religiöser Alltagspraktiken repräsentieren in unserer Studie unterschiedliche Formen des Umgangs mit Religion und religiösen Regeln. Durch diese Fokussierung auf die Handlungsdimension vermeiden wir eine eindimensionale Ausrichtung auf die kognitive Ebene – wie es beim Großteil der Milieukonzepte der Fall ist. Zugleich soll eine Konstruktion von Gruppengrenzen entlang regionaler oder ethnischer Herkunft vermieden werden. Diese Komplexe spezifischer religiöser Praktiken bzw. Handlungstendenzen können zeitweise auch als ‚religiöse Lebensstile‘ oder im Sinne einer ‚lived religion‘ (McGuire 2008) eng miteinander verflochten sein und das Alltagsleben der betreffenden Subjekte wesentlich prägen (vgl. Reckwitz 2003: 295).

Die empirische Analyse dieser Studie zielt auf die Herausarbeitung solcher Handlungstendenzen oder Alltagsroutinen ab, die den individuellen Umgang mit Religion, Religiosität und religiösen Regeln beschreiben. Ein Beispiel hierfür wären *Emanzipierte Praktiken*, ein zweites *Pragmatische Praktiken*. Bei beiden handelt es sich um ein Bündel diverser religiöser Handlungen, die in ihrer Ausrichtung – hier in ihrem emanzipierten oder pragmatischen Charakter – jeweils übereinstimmen und zu einem ‚Praktikenkomplex‘ bzw. bestimmten ‚Handlungstendenzen‘ zusam-

mengefasst werden können. Jedoch verbergen sich dahinter sehr vielschichtige soziale Phänomene, die zudem einen übergreifenden Charakter haben. Unter ‚emanzipierten Praktiken‘ beispielsweise, die der sprachlichen Einfachheit bzw. Lesbarkeit halber in den folgenden Ausführungen und in den analytischen Kapiteln als ‚religiöse Emanzipation‘ bezeichnet werden, verstehen wir *sowohl* emanzipierte bzw. emanzipative religiöse Einstellungen, kritische Positionen zu theologischen Fragen, selbstbestimmte Handlungsmuster im Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften als auch selbstbestimmte muslimische Positionen in der österreichischen Gesellschaft, inklusive individueller Strategien des Umgangs mit öffentlichen Fremdzuschreibungen sowie eigenständige Haltungen und Handlungen gegenüber islamischen Einrichtungen, Moscheegemeinden oder religiösen Autoritäten in Österreich.

Mit der empirischen Analyse religiöser Alltagspraktiken werden unterschiedliche Handlungstendenzen und -orientierungen herausgearbeitet, die in ihrer Gesamtheit die Diversität des alltäglichen Umgangs mit dem Islam, religiösen Regeln und Vorschriften in einer nichtmuslimischen Gesellschaft widerspiegeln. Im Rahmen der Studie sollen allerdings Grenzziehungen und Demarkationslinien, auch wenn sie der Vereinfachung und der leichteren Verständlichkeit durchaus förderlich sein mögen, nicht gezielt vorgenommen werden, wie dies beispielsweise bei vielen Milieumodellen den Anschein hat. Das Alltagsleben oder religiöse und außerreligiöse Praktiken – ob muslimisch oder nicht – sind per se nichts Eindeutiges, sie sind unübersichtlich, teils widersprüchlich, individuell und kontextbezogen. Unterschiedliche Handlungstendenzen überschneiden und überlagern sich gegenseitig. Dies soll in der Analyse und Darstellung des empirischen Materials auch so sichtbar gemacht werden. In den Handlungen bzw. den Interviewaussagen einer Person können somit durchaus mehr als eine der genannten Praktiken bzw. Handlungstendenzen erkennbar sein, es kann bei der Verrichtung religiöser Tätigkeiten im Alltag allerdings auch nur eine spezifische Strategie im Vordergrund stehen. Demzufolge kommt es zu Überschneidungen und Überlagerungen, die wir in den analyti-



Türkische Metzgerei, Wien

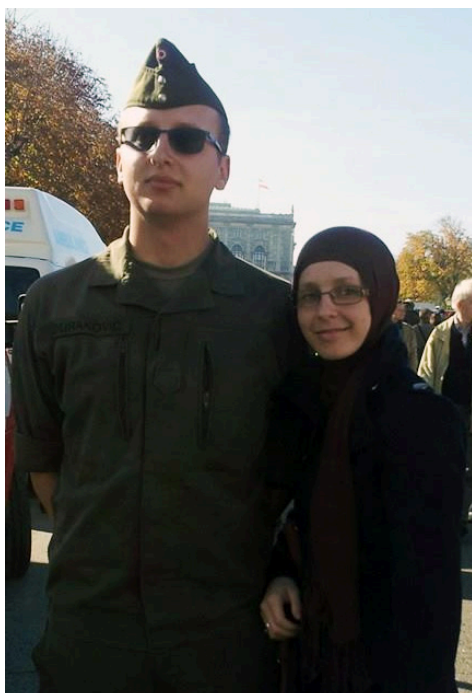
schen Kapiteln weitestgehend abzubilden versuchen, auf die im hier vorliegenden Kurzbericht allerdings nur punktuell eingegangen werden kann.

3

Vorinformationen und Datenerhebung

3.1 Die demographische Entwicklung der muslimischen Bevölkerung in Österreich

Die Zahl der in Österreich lebenden Musliminnen und Muslime sorgt immer wieder für öffentliche Debatten. Die letzte Volkszählung aus dem Jahr 2001 lieferte noch relativ genaue Zahlen. Daraus wird deutlich, dass muslimische Bevölkerungsgruppen



Angelobung von Bundesheerrekruten,
Wien, Heldenplatz

vielfältige ethnische, nationale, sprachliche sowie kulturelle Hintergründe haben. Ihre Lebensorte, die Altersstruktur und die Konfessionen sind dabei genauso heterogen wie ihre Herkunft. Es handelt sich also keinesfalls um eine homogene Gruppe (Schmidinger/Larise 2008: 2f) – wie aus Medienberichten vermutet werden könnte. Bei dem registerbasierten Mikrozensus für das Jahr 2011 wurde keine statistische Ermittlung in Bezug auf das Religionsbekenntnis mehr durchgeführt. Da somit seit dem Mikrozensus 2001 keine statistischen Angaben bezüglich

des Religionsbekenntnisses mehr erhoben wurden, erfolgt die Bestimmung der Zahl der Musliminnen und Muslime in Österreich in den letzten Jahren auf Basis von Hochrechnungen der Daten von 2001.

In diesem Zusammenhang gilt es noch einmal zu betonen, dass die statistischen Angaben an dieser Stelle nicht dazu dienen sollen, inhaltliche Aussagen und Schlussfolgerungen über Religiosität und die Ausübung von Religion herzuleiten. Vielmehr dienen sie allein dazu, Basisinformationen über die numerische Größe der muslimischen Bevölkerung und über deren strukturelle Charakteristika wie Altersstruktur, Geschlechterverhältnisse und Staatsangehörigkeiten sowie über die Verteilung der muslimischen Bevölkerung Österreichs auf die Bundesländer zu vermitteln. Relevant ist dieser Schritt nicht nur, um Einblick in statistische Größen zu erhalten. Vielmehr stellen diese eine Grundlage dar, nach denen das Sample der Interviewpartner für die vorliegende Studie (im Zuge eines qualitativen Stichprobenverfahrens, vgl. Schreier 2011) bestimmt wurde.



Türkischer Friseur, Wien



Türkisches Restaurant, Wien

Aus diesem Grund wurde der Versuch unternommen, die Zahl der muslimischen Wohnbevölkerung in Österreich am 01.01.2012 einzuschätzen. Diese Einschätzung erfolgte nicht nur für Gesamtösterreich, sondern auch verteilt auf die Bundesländer sowie auf die unterschiedlichen islamischen Konfessionen bzw. muslimisch geprägten Herkunftsregionen (nach Gruppen, z. B.: Naher Osten, Zentralasien oder einzelner islamischer Länder).

Daten aus dem Mikrozensus am 15.01.2001

Nach den Angaben aus der Volkszählung 2001 beträgt die Zahl der in Österreich wohnhaften Musliminnen und Muslime 338.988 Personen. Das sind 4,2 Prozent der Gesamtbevölkerung Österreichs. Unter ihnen bilden Personen mit türkischer (36,3%) und mit bosnischer Staatsangehörigkeit (19,2%) im Jahr 2001 die größten Bevölkerungsgruppen. 28,3 Prozent der muslimischen Bevölkerung in Österreich besitzen die österreichische Staatsangehörigkeit (vgl. Statistik Austria 2007a: 66). Insgesamt 95.252 Personen sind zudem in Österreich geboren und damit der zweiten bzw. der dritten Migrationsgeneration zuzuordnen. Die Verteilung nach der Staatsangehörigkeit wird in der nachfolgenden Tabelle 2 aufgezeigt.

Tabelle 1: Verteilung der muslimischen Bevölkerung im Jahr 2001
in Österreich nach Staatsangehörigkeit

Staatsangehörigkeit	Absolute Zahl der muslimischen Religionsangehörigen in Ö	Anteil an der Gesamtzahl muslimischer Religionsangehöriger in Ö
Österreich ²	96.052	28,3%
Bosnien und Herzegowina	64.628	19,2%
Türkei	123.028	36,3%
Mazedonien	10.969	3,3%
Ex-Jugoslawien ³	21.564	6,6%
Albanien	1.335	0,3%
Naher Osten ⁴	8.135	2,3%
Zentralasien ⁵	4.882	1,4%
Schiitische Länder ⁶	6.954	2,0%
Russische Föderation ⁷	87	0,0%
Andere Staaten ⁸	10.129	2,9%
Insgesamt	338.988	100%

Quelle: Statistik Austria 2007a; eigene Berechnung und Darstellung

² Unter ‚Österreich‘ fallen muslimische Personen mit österreichischer Staatsangehörigkeit – unabhängig von ihrem Geburtsort oder dem Herkunftsland ihrer Eltern.

³ Unter ‚Ehemaliges Jugoslawien‘ fallen folgende Staatsangehörigkeiten: Montenegro, Serbien, Kosovo.

⁴ ‚Naher Osten‘ umfasst folgende Staaten: Kuwait, Oman, Katar, Jemen, Jordanien, Syrien, Palästina, Ägypten, Sudan, Libyen, Marokko, Algerien, Tunesien, Saudi-Arabien sowie teilweise Irak und Libanon (Personen mit sunnitischen Bekenntnis).

⁵ Unter ‚Zentralasien‘ fallen folgende Staatsangehörigkeiten: Afghanistan, Pakistan und Bangladesch.

⁶ Als ‚Schiitische Länder‘ werden Iran, Aserbaidschan, Bahrain sowie Bevölkerungsanteile des Libanon und des Irak gefasst.

⁷ Mit ‚Russische Föderation‘ ist hier die Republik Tschetschenien gemeint.

⁸ In der Kategorie ‚andere Staaten‘ sind muslimische Personen aus nichtislamischen Staaten wie Deutschland, Frankreich, China oder Kroatien sowie muslimische Personen ohne Staatsangehörigkeit einbezogen.

Abbildung 1: Muslimische Bevölkerung in Österreich 2001 nach Gemeinden

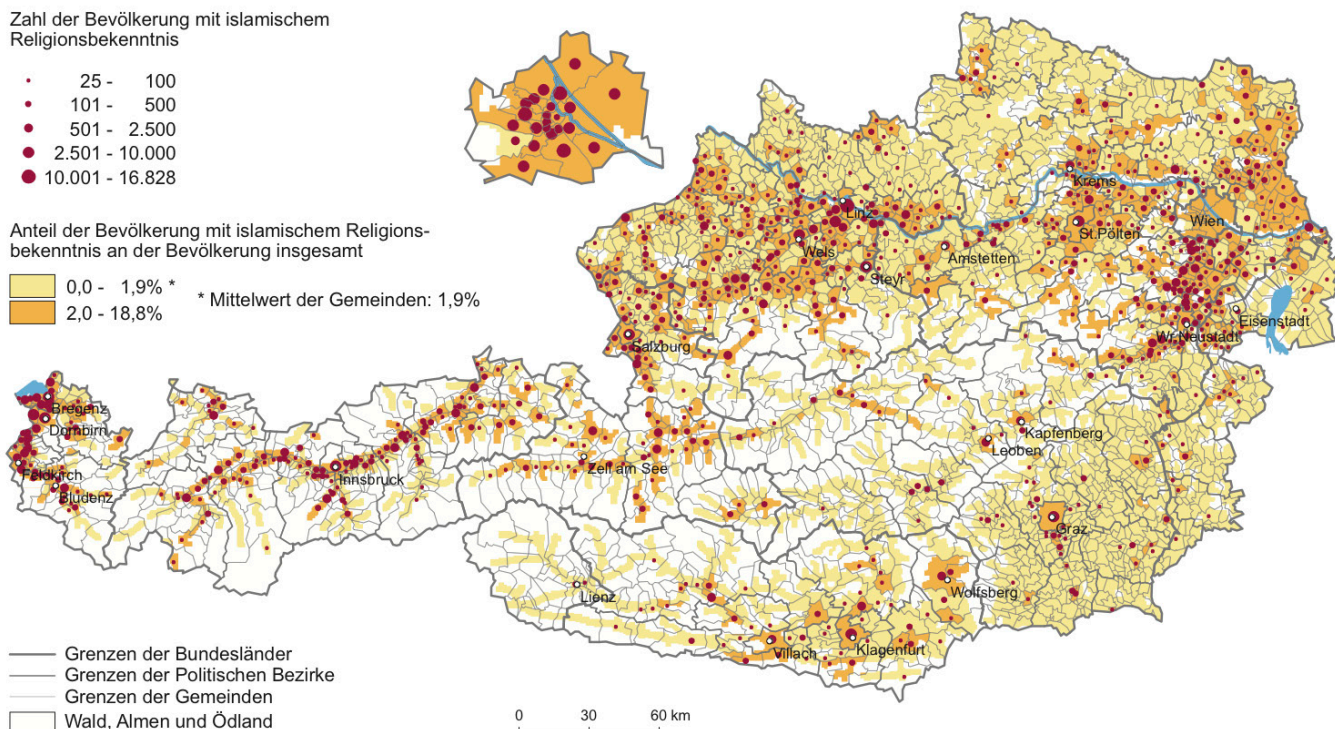
Religionsbekenntnis 2001: islamische Bevölkerung nach Gemeinden

Zahl der Bevölkerung mit islamischem Religionsbekenntnis

- 25 - 100
- 101 - 500
- 501 - 2.500
- 2.501 - 10.000
- 10.001 - 16.828

Anteil der Bevölkerung mit islamischem Religionsbekenntnis an der Bevölkerung insgesamt

- 0,0 - 1,9% *
 - 2,0 - 18,8%
- * Mittelwert der Gemeinden: 1,9%



Quelle: Statistik Austria 2007b

Die Hochrechnung zum Stichtag 01.01.2009

Eine statistische Hochrechnung der Zahl der Personen mit islamischem Religionsbekenntnis, die zum 01.01.2009 in Österreich wohnhaft waren, leistete Stephan Marik-Lebeck von Statistik Austria im Rahmen einer Publikation des Österreichischen Integrationsfonds (Marik-Lebeck 2010). Die vorgenommene Hochrechnung basiert auf den Daten von 2001 und folgenden Zunahmefaktoren:

- Nettomigration aus den islamischen Ländern: Diese wird aus der Wanderbilanz gewonnen, sprich: die Zuzüge aus dem Ausland abzüglich der Abwanderungen ins Ausland,
- Geburtenraten der muslimischen Bevölkerung: Diese wird durch die Geburtenbilanz gewonnen, sprich: die Anzahl der Geburten abzüglich der Sterbefälle.

Die Hochrechnung des Integrationsfonds fußt auf den vorhandenen Zahlen über die Staatsangehörigen islamischer Länder, die

am 01.01.2009 ihren Wohnsitz in Österreich hatten. Die vorhandenen Statistiken zeigen die genauen Zahlen der unterschiedlichen Angehörigen der islamischen Länder mit ausländischer Staatsangehörigkeit. Die Zahl der österreichischen Staatsangehörigen mit muslimischem Bekenntnis geht jedoch aus den Statistiken nicht hervor. Die Summe der Einbürgerungen aus ausgewählten islamischen Staaten zwischen 2001 und 2009 wurde aus diesem Grund hochgerechnet und zu der Gesamtzahl der schon bis 2001 berechneten Zahl muslimischer Personen mit österreichischer Staatsangehörigkeit hinzugefügt. Im Anschluss wurden die Geburtenraten für den Zeitraum von 2001 bis 2009 hochgerechnet.

Nach diesen Hochrechnungen beläuft sich die Zahl der muslimischen Bevölkerung in Österreich zum Stichtag 01.01.2009 auf insgesamt 515.914 Personen. Die Hälfte (49,0%) der in Österreich lebenden Menschen mit muslimischem Glauben – d.h. insgesamt 252.845 Personen in absoluten Zahlen – hatte am 1. Jänner 2009 die österreichische Staatsangehörigkeit. Bei der Volkszählung 2001 traf dies hingegen nur auf 28,3 Prozent zu (vgl. Marik-Lebeck 2010: 7).

Hochrechnung der Projektgruppe zum Stichtag 01.01.2012⁹

Für quantitative Aussagen zur Größe der in Österreich lebenden muslimischen Bevölkerungsgruppen wurden im Rahmen des Forschungsprojekts eigene Fortschreibungen der Ergebnisse des Mikrozensus von 2001 vorgenommen, die für den 01.01.2012 gelten. Die Hochrechnung erfolgte zum einen in horizontaler Dimension, d.h. es wurden statistische Aussagen getroffen über die Verteilung der muslimischen Bevölkerung auf die Bundesländer. Von Relevanz ist die horizontale Differenzierung, da beispielsweise der prozentuale Anteil von muslimischen Personen mit einer spezifischen Staatsangehörigkeit von Bundesland zu Bundesland sehr stark variieren kann. Bei der Staatsbürgerschaftskategorie ‚Bosnien und Herzegowina‘ divergiert die Verteilung auf die Bundesländer beispielsweise deutlich – vor allem zwischen Kärnten und Vorarlberg: Während in Kärnten der Anteil von muslimischen Gläubigen mit bosnischer Staatsangehörigkeit im Jahr 2009 ca. 31 Prozent an der Gesamtzahl der muslimischen Bevölkerung

⁹ Bei der Schätzung der Zahl der muslimischen Bevölkerung in Österreich zum Stichtag 01.01.2012 handelt es sich um eine Hochrechnung, die auf der Basis der letzten Volkszählung in Österreich aus dem Jahr 2001 sowie weiteren verfügbaren aktuellen Statistiken, angelehnt an das von Marik-Lebeck angewendete Verfahren (Marik-Lebeck 2010), erfolgte. Damit unterliegen die vorliegenden Zahlen methodischen Einschränkungen und sind mit entsprechendem Vorbehalt zu lesen.

im Bundesland betrug, waren es in Vorarlberg vergleichsweise minimale 4,4 Prozent. Beeinflusst wird die Verteilung der Personen mit muslimischem Glauben auf die Bundesländer über Binnenwanderungen, deren zuverlässige Bestimmung allerdings kaum möglich ist.¹⁰ Neben der horizontalen Dimension erfolgte die Fortschreibung der statistischen Daten zum anderen in vertikaler Ebene, sprich: der staatsbürgerschaftliche Hintergrund der muslimischen Wohnbevölkerung wurde statistisch hochgerechnet.

Der Hochrechnung zu Folge lebten zum 01.01.2012 insgesamt 573.876 Personen muslimischen Glaubens in Österreich, was einem Anteil von 6,8 Prozent an der Gesamtbevölkerung Österreichs entspricht. Die Einschätzung des Integrationsfonds aus dem Jahre 2009 kam auf 515.914 Personen. Somit ist ein Zuwachs im Jahr 2012 von insgesamt 57.953 Personen im Vergleich zum Jahr 2009 festzustellen.

Die eruierten Ergebnisse werden in den folgenden beiden Tabellen näher veranschaulicht. Diese Hochrechnungen stellen eine statistisch fundierte Einschätzung dar und basieren auf dem methodischen Verfahren, das bei der Hochrechnung der Statistik Austria für den 01.01.2009 angewendet wurde. Zum Islam Konvertierte sowie asylsuchende Personen sind in dieser Hochrechnung nicht berücksichtigt.

Tabelle 2: Wachstumsbilanz der muslimischen Bevölkerung nach Bundesländern im Jahr 2012

Bundesland	Zahl der muslimischen Religionsangehörigen 2001	Zahl der muslimischen Religionsangehörigen 2012	Anteil an der Gesamtbevölkerung des Bundeslandes 2012	Zuwachs von 2001 bis 2012
Wien	121.149	216.345	12,5%	+78,6%
Vorarlberg	29.334	42.631	11,5%	+45,3%
Tirol	27.117	41.731	5,8%	+53,9%
Steiermark	19.007	41.123	3,4%	+116,4%
Salzburg	23.137	34.602	6,5%	+49,6%
Oberösterreich	55.581	97.555	6,9%	+75,5%
Niederösterreich	48.730	75.695	4,7%	+55,3%
Kärnten	10.940	17.215	3,1%	+57,4%
Burgenland	3.993	6.979	2,4%	+74,7%
Österreich (gesamt)	338.988	573.876	6,8% (Anteil der muslimischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung in Österreich)	+69,3%

Quelle: Statistik Austria 2007a, 2012b, 2012c; eigene Berechnung und Darstellung

¹⁰ An dieser Stelle wird noch einmal darauf verwiesen, dass das Ziel dieser Quantifizierungen darin besteht, Basisinformationen über die numerische Größe der muslimischen Bevölkerung, über strukturelle Charakteris-

Tabelle 3: Muslimische Bevölkerung nach Bundesländern
und Staatsangehörigkeit 2012

Bundesland Staats- bürgerschaft	Burgen- land	Kärnten	NÖ	OÖ	Salz- burg	Steier- mark	Tirol	Vorarl- berg	Wien	Gesamt
Österreich	2.534	4.586	23.665	31.559	10.049	11.151	16.508	16.753	86.096	202.901
Türkei	823	835	15.183	17.958	6.408	5.788	11.455	13.538	42.131	114.119
Bosnien- Herzegowina	622	4.911	6.304	13.144	5.700	6.209	2.654	1.818	9.633	50.995
Mazedonien	207	115	3.592	2.665	621	629	55	150	6.688	14.722
Ex-Jugoslawien	388	1.190	3.948	5.589	1.652	3.057	480	240	4.875	21.419
Albanien	10	27	164	117	58	178	17	12	394	977
Schiitische Länder	79	96	376	607	480	356	172	81	5.603	7.850
Naher Osten	84	338	548	652	524	1.097	374	145	2.946	6.708
Zentralasien	303	420	1.759	1.849	952	1.632	617	203	6.203	13.938
Russische Föderation	343	1.070	3.252	3.418	1.187	3.144	889	1.331	8.721	23.355
Nicht-relevante Staaten ¹¹	408	793	2.307	2.021	757	1.726	1.017	531	2.465	12.025
Staatenlos	69	134	391	343	128	293	172	90	418	2.038
Geborene Kinder	1.109	2.710	14.337	17.645	6.107	6.327	7.320	7.843	40.023	103.421
Sterbefälle	-63	-165	-811	-889	-332	-833	-374	-487	-1.795	-5.749
Lebendgeborene nach dem Vater	63	155	680	877	311	369	375	383	1.944	5.157
Insgesamt	6.979	17.215	75.695	97.555	34.602	41.123	41.731	42.631	216.345	573.876

Quelle: Statistik Austria 2007a, 2012b, 2012c; eigene Berechnung und Darstellung

Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung in Österreich

Nach der Hochrechnung der Projektgruppe für den Stichtag
01.01.2012 beträgt der Anteil der in Österreich wohnhaften Per-

tiken sowie über die Verteilung der muslimischen Bevölkerung auf die Bundesländer bereitzustellen. Die Zahl in den Bundesländern kann durch die Binnenwanderung von Muslimen mit österreichischer Staatsangehörigkeit beeinflusst werden. Allerdings heißt es laut Statistik Austria: „Der größte Teil der Binnenwanderungen verlief über kurze Distanzen, rund 54% der Fälle betrafen Umzüge innerhalb einer Gemeinde“ (Statistik Austria 2012b: 9). Die Zahl der Muslime mit österreichischem Pass, die eine Binnenwanderung unternehmen könnten, wird mit 8,2% beziffert (Durchschnitt für die österreichischen Staatsbürger für 2011). Die Wanderungsbewegungen sind aber in aller Regel von kurzer Distanz – also innerhalb des Bundeslandes. Nach dieser Rechnung beträgt die Zahl der muslimischen Binnenwanderer mit österreichischer Staatsangehörigkeit im Vergleich zur Gesamtzahl der Muslime weniger als 3%. Da mehr als die Hälfte innerhalb der Gemeinden wandern, sind dies tatsächlich nur 1,5%, was die Hochrechnung demnach kaum beeinflusst (Statistik Austria 2012b).

¹¹ Die nur für die Bundesebene verfügbaren Daten wurden anteilmäßig auf die Bundesländer aufgeteilt. Dasselbe proportionale Verfahren wurde bei der Kategorie ‚Staatenlos‘ sowie bei den ‚Lebendgeborenen nach dem Vater‘ durchgeführt.

sonen muslimischen Glaubens 6,8 Prozent der österreichischen Bevölkerung. Für die Darstellung der Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung wird allerdings in der Folge auf die Zahlen aus dem Mikrozensus von 2001 zurückgegriffen.

Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung Österreichs weist die muslimische Bevölkerung wesentlich höhere Anteile an jungen Altersgruppen auf. So sind im Jahr 2001 drei Viertel der muslimischen Religionsangehörigen jünger als 40 Jahre. Der Anteil der muslimischen Bevölkerung in der Altersgruppe 0 bis 14 Jahre ist mit 29,7 Prozent im Vergleich fast doppelt so hoch wie der Anteil von Personen im entsprechenden Alterssegment der österreichischen Gesamtbevölkerung, der 16,5 Prozent beträgt. Dagegen ist der Anteil muslimischer Personen, die 60 Jahre und älter sind, mit insgesamt 2,9 Prozent verschwindend gering – im Gegensatz zu einem Anteil dieser Altersgruppe von 22,5 Prozent bei der österreichischen Gesamtbevölkerung. Der geringe Prozentsatz in diesem Alterssegment hängt unter anderem damit zusammen, dass viele Ältere – insbesondere der Ersten Generation – in ihre Heimatländer zurückkehren (vgl. Marik-Lebeck 2010: 8).

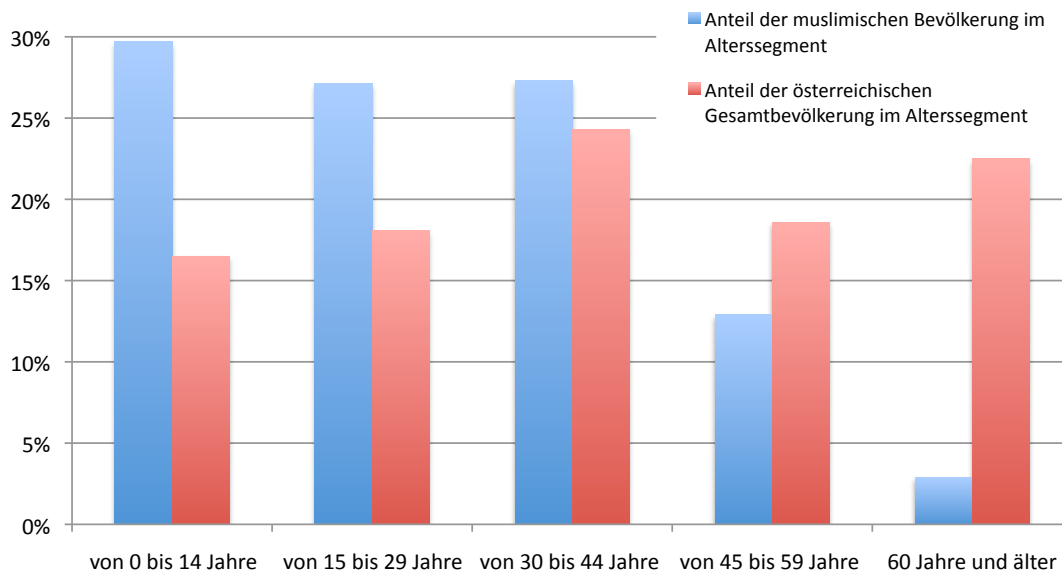
Tabelle 4: Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung im Vergleich zur österreichischen Gesamtbevölkerung im Jahr 2001

Altersstruktur	Muslimische Religionsangehörige in der jeweiligen Altersgruppe	Anteil der musl. Altersgruppe bezogen auf die musl. Gesamtbevölkerung in Ö.	Anteil der Altersgruppe (Musl. und Nichtmusl.) bezogen auf die österreichische Gesamtbevölkerung
0 bis 14 Jahre	100.602	29,7%	16,5%
15 bis 29 Jahre	92.014	27,1%	18,1%
30 bis 44 Jahre	92.552	27,3%	24,3%
45 bis 59 Jahre	43.892	12,9%	18,6%
über 60 Jahre	9.928	2,9%	22,5%
Gesamt	338.988	100%	100%

Quelle: Statistik Austria 2007a; eigene Berechnung und Darstellung

Das folgende Diagramm präsentiert die Altersstruktur im Vergleich.

Abbildung 2: Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung und der österreichischen Gesamtbevölkerung für das Jahr 2001



Quelle: Statistik Austria 2007a; eigene Berechnung und Darstellung

3.2 Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung

Das Forschungsprojekt ist als Grundlagenstudie angelegt und besteht aus zwei aufeinander folgenden und aufbauenden Forschungsteilen. Zum einen einer umfangreichen qualitativen Studie, die zur Identifikation von Alltagspraktiken und Orientierungen im Umgang mit Religion und religiösen Vorschriften und zu ihrer Typologisierung dient. Und zum anderen einer quantitativen Studie im Projektjahr 2014, in deren Verlauf die Quantifizierung der Ergebnisse aus der qualitativen Projektphase angestrebt wird.

Die Studie bezieht sich in ihrer Grundgesamtheit auf die in Österreich wohnenden Personen mit muslimischem Religionsbekenntnis. Bei der Auswahl der Untersuchungsgruppe wird die minimalste Definition für ‚muslimisch‘ zugrunde gelegt, die auch im Konzept des Mikrozensus Anwendung findet. In unserer Forschungsperspektive verfolgten wir – wie bereits in Abschnitt 2.1 ausgeführt – ein subjektorientiertes Prinzip, indem danach gefragt wurde, wer sich als Muslim oder Muslimin fühle bzw. sich der Bezeichnung selbst zuordne. Auf diese Weise sollten religiöse Zuschreibungen und eine unbeabsichtigte Vorauswahl der Inter-

viewten vermieden werden. Als Kriterium für die Selbsteinstufung der Interviewpartner fungierte die im Vorfeld gestellte Frage, ob sich die zu befragende Person bei einer Volkszählung oder bei einer sonstigen statistischen Befragung in Österreich als muslimisch bezeichnen würde.

Demnach umfasst die Untersuchungsgruppe neben den muslimischen Bevölkerungsgruppen ohne österreichischen Pass auch Personen mit österreichischer Staatsbürgerschaft. Das heißt Musliminnen und Muslime, die nach Österreich eingewandert sind und sich einbürgern ließen, sowie Angehörige der Zweiten oder Dritten Generation, die mittlerweile die österreichische Staatsangehörigkeit besitzen, sowie Personen mit österreichischer Staatsbürgerschaft, die zum islamischen Glauben konvertiert sind.

Für die empirischen Erhebungen des ersten Teils der Studie wendeten wir grundsätzlich qualitative methodische Instrumente an, die auf die Erhebung von subjektiven Orientierungen, von Einstellungen, von Handlungsorientierungen muslimischer Bevölkerungsgruppen und auf Handlungsmuster von regelmäßig im Alltag verrichteten religiösen Tätigkeiten zielten. Dabei wurden die Personen als aktiv Handelnde in Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen und sozialen Bedeutungen angesehen und ihre Strategien bezogen auf den jeweiligen Begründungszusammenhang (vgl. Riegel 2004; Hamburger/Humrich 2007).

Als konkrete Erhebungsmethode verwendeten wir qualitative Leitfadeninterviews mit einem teil-strukturierten Leitfaden. Der Leitfaden wies dabei ein vergleichsweise hohes Strukturierungsniveau auf. Gleichwohl wurden die Interviews prinzipiell offen gehalten, so dass den Befragten die Möglichkeit gelassen wurde, das Gespräch selbst zu steuern und in bestimmte Richtungen zu lenken. Für diese Fälle wurde der Leitfaden in der Form verwendet, dass die aufgelisteten inhaltlichen Aspekte zu einem späteren Zeitpunkt ins Gespräch gestellt und dass alle Themen im Verlauf des Interviews aufgegriffen wurden.

Inhalte, die im Rahmen der qualitativen Leitfadeninterviews erhoben wurden, umfassen folgende Themengebiete:

- Migrationsgeschichte (Herkunft, Selbsteinschätzungen zu Identität und Zugehörigkeit, Leben in Österreich)
- Sozialisation und Schule (Elternhaus, religiöse Sozialisation, Schule, Umgangssprache)
- Abschluss und Beruf (Beruf, Lehre, Schulabschluss, Studium, Zukunftspläne)
- Religiöse Selbstdefinitionen (religiöse Identität, Überzeugungen, religiöse Abgrenzungen)

- Religiöses Wissen (praktische Kenntnisse, theologisches Wissen)
- Wissensaneignung (Familie, Kindheit, Schulzeit, Freundeskreis, Internet, Religionsunterricht, Bezug zu religiösen Organisationen)
- Religiöse Alltagspraktiken (rituelle Gebete, Freitagsgebet, Bittgebete, Bismillah, Zekat, Ramadan, Hadsch)
- Koranrezeption
- Moscheebesuch und Bezug zu religiösen Vereinen
- Religiöse Feste (Umgang mit Feiertagen, Ablauf)
- Religion am Arbeitsplatz und Arbeitsleben
- Familie und Wohnort (Familienbild, Kindererziehung, Schulbildung der Kinder, Rollenverteilung in Familie, Bezug zur Nachbarschaft)
- Kulturkonsum und kulturelle Selbstorganisation
- Gastronomie und Ausgehverhalten
- Kleidung
- Lebensmittel und Konsumgewohnheiten
- Medien (Printmedien, Internet, TV)
- Freundes- und Bekanntenkreis
- Politikinteresse und politisches Engagement
- Bezug zu Österreich (Erfahrungen in Österreich, Lebensweise in Österreich)
- Perspektiven zum Verhältnis von Staat und Religion
- Zukunft in Österreich

Die Interviewführung orientierte sich dabei am Konzept des ‚verstehenden Interviews‘ nach Jean-Claude Kaufmann (1999). Sich auf die gedankliche Welt der interviewten Personen einzulassen, so der Autor, lasse Bereiche des impliziten Wissens, selbstverständliche Handlungsmuster und unhinterfragte Handlungsorientierungen im Verlauf der Gespräche zugänglich werden. Befördert wird dies durch eine prinzipiell empathische Grundhaltung gegenüber den interviewten Personen, indem das Gesagte in einem positiven Sinne aufgenommen wird, und indem durch Nachfragen auf bereits erwähnte Punkte eingegangen und Bezug genommen wird, wodurch die Interviewten auch zur Artikulation der für sie alltäglichen, eher wenig reflektierten Alltagshandlungen und -routinen motiviert werden (vgl. ebd.: 73). Wie übrigens in jeder zwischenmenschlichen Kommunikation, hilft diese akzeptierende Grundhaltung dabei, ein Gespräch in Gang zu bringen und „Zugang zur Welt seines Informanten zu gewinnen“, wie Kaufmann es ausdrückt (ebd.: 76). Eine Art Verhörsituation sollte jedenfalls vermieden werden.

Im Anschluss an die Datenerhebung wurden die Interviews transkribiert und nach einem inhaltsanalytischen Verfahren in-

terpretiert und ausgewertet. Unterstützend wurde in diesem Arbeitsprozess die Software *atlas.ti* für die erleichterte Organisation der umfangreichen Datenmengen und für die Strukturierung der Auswertung eingesetzt. Auf Basis der Aussagen in den genannten Interviewleitfeldern erfolgte die Ableitung von Handlungstendenzen und Orientierungen im Umgang mit Religion, Religiosität und religiösen Regeln aus dem empirischen Datenmaterial heraus.

3.3 Auswahl und Zusammensetzung der Untersuchungsgruppe

Zu den muslimischen Bevölkerungsgruppen in Österreich zählen statistisch gesehen

- Personen, die im Ausland geboren wurden, deren Elternteile ebenfalls im Ausland geboren wurden, und die keinen österreichischen Pass besitzen.
- Eingebürgerte
- Angehörige der Zweiten und Dritten Generation
- Konvertierte Personen

Die Interviewpartner wurden nach einem theorieorientierten Verfahren ausgewählt (vgl. z. B. Schreier 2010: 249 f). Das erklärte Ziel dieses qualitativen Vorgehens bei der Auswahl der Interviewten ist nicht die statistische Generalisierbarkeit, sondern, das Phänomen muslimischer Religiosität möglichst umfassend

und in all seinen Facetten abzubilden (vgl. Merrens 2005: 291). Die Grundlage dieses Verfahrens bei der Auswahl bildet ein „qualitativer Stichprobenplan“ (vgl. Schreier 2010: 249f). Als relevante Kriterien für die Auswahl der Interviewten wurden Alter, Geschlecht, Staatsangehörigkeit und Migrationshintergrund gewählt. Die Festlegung der Fallzahl nach bestimmten Kriterien erfolgte



Handyladen, Wien

über verfügbare quantitative Daten der Statistik Austria. Beispielsweise besagt die Ausprägung der Altersstruktur im Jahr 2001, dass ca. 30 Prozent der muslimischen Bevölkerung in Ös-

terreich zwischen 15 und 29 Jahren, ca. 30 Prozent zwischen 30 und 44 Jahren, 13 Prozent zwischen 45 und 59 Jahren sowie 3 Prozent über 60 Jahre alt sind. Ausgehend von diesen statistischen Daten wurde der Stichprobenplan so festgelegt, dass die Zusammensetzung der Interviewten die Altersstruktur weitest-



Beim Warten auf die Straßenbahn, Wien

gehend abbildet.¹² In Bezug auf das Geschlecht wurde eine paritätische Aufteilung der zu interviewenden Personen festgelegt. Das dritte Kriterium, das im Zuge des Stichprobenplans festgelegt wurde, ist die Staatsbürgerschaft bzw. der Migrationshintergrund entsprechend dem Anteil der Muslime und Musliminnen mit entsprechender Staatsangehörigkeit (oder Migrationshintergrund) an der Gesamtzahl der muslimischen Bevölkerung in Österreich.

Neben den drei statistisch grundierten Merkmalen Alter, Geschlecht sowie Staatsangehörigkeit spielten weitere Aspekte bei der Auswahl der Interviewpartner und Interviewpartnerinnen eine Rolle. So wurden in der Studie die unterschiedlichen Bildungsniveaus¹³ sowie die Variationsbreite beruflicher Tätigkeiten

¹² Interviewt wurden Personen, die älter sind als 17 Jahre. Diese Einschränkung schien notwendig, da erst ab einem gewissen Alter detaillierte und facettenreiche Interviews über die Themen Religiosität und religiöse Alltagspraktiken zu erwarten sind.

¹³ Bei der Auswahl der Interviewten wurde darauf geachtet, zu etwa gleichen Teilen Personen mit niedrigem, mittlerem und höherem Bildungsabschluss einzubeziehen.

der muslimischen Bevölkerung abgebildet. Zudem wurde darauf geachtet, dass entsprechend des eigentlich niedrigen Organisationsgrades der muslimischen Bevölkerung in religiösen Vereinen und Einrichtungen (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009: 167 ff) besonders Personen berücksichtigt werden, die nicht in religiösen Einrichtungen und Verbänden organisiert sind. Dies sagt allerdings nicht zwangsläufig etwas darüber aus, ob sie regelmäßig eine Moschee aufsuchen oder nicht.

Für die empirische Studie wurden vier unterschiedliche Bundesländer aufgrund bestimmter Kriterien für die Durchführung der qualitativen Leitfadeninterviews ausgewählt. Die Intention dabei war, im Rahmen der Studie Musliminnen und Muslime, die sowohl in urbanen Räumen, Großstädten, mittelgroßen Städten sowie in kleinstädtischen Sozialräumen in Österreich leben, ausreichend zu berücksichtigen. Dabei ging es darum, Einblicke in ihre religiösen Alltagspraktiken in unterschiedlichen Sozialräumen zu erhalten. Ausgewählt wurden die Bundesländer Wien, Niederösterreich, Kärnten und Tirol. Die räumliche Auswahl der Interviewpartner in den aufgeführten vier Bundesländern beschränkte sich – mit Ausnahme von Wien – auf bestimmte politische Bezirke, die gezielt aufgrund ihres prozentualen Anteils der muslimischen Bevölkerung in dem jeweiligen Bezirk ausgewählt wurden. In Bezug auf Wien erstreckte sich die Auswahl der Interviewten auf alle Bezirke.

Folgende politische Bezirke in den ausgewählten Bundesländern wurden berücksichtigt:

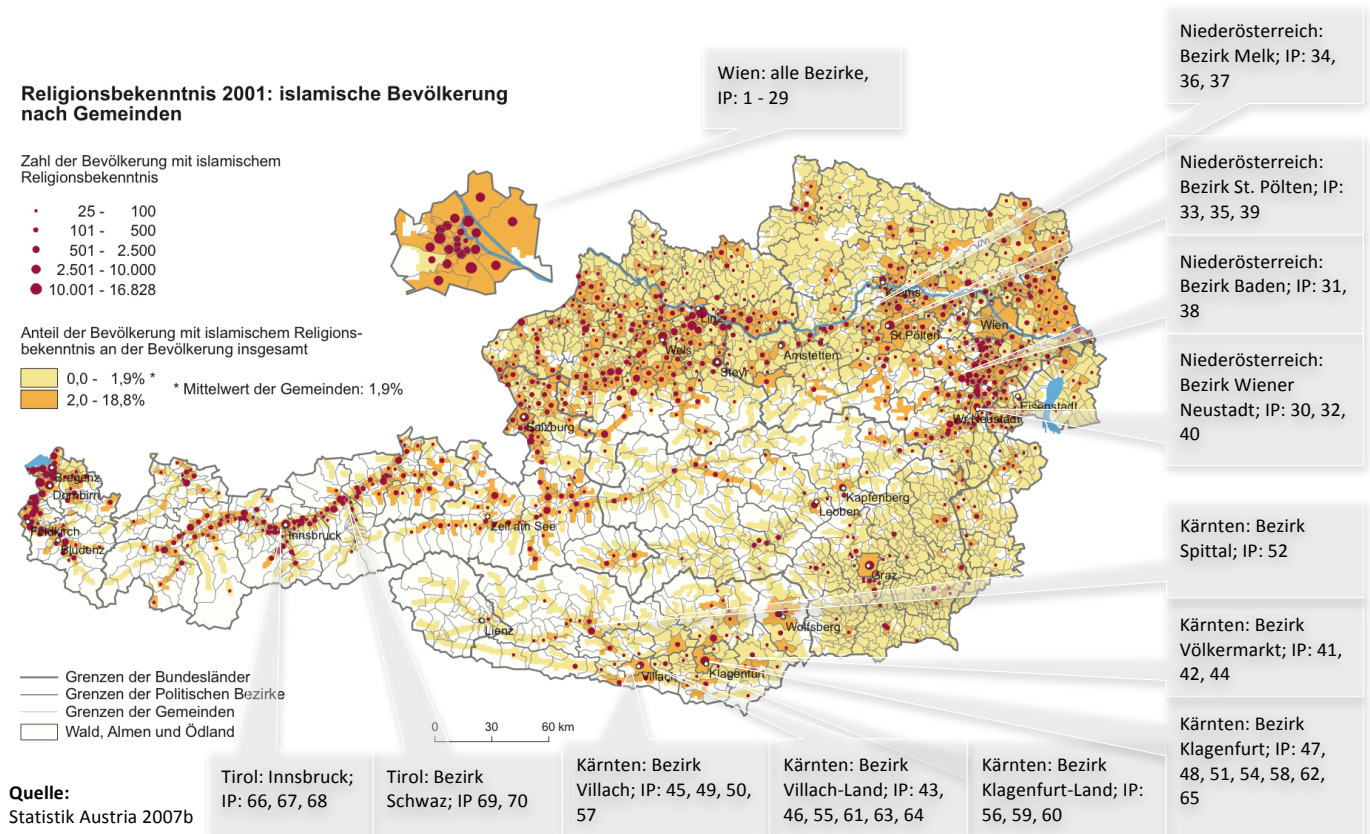
- Wien: alle Bezirke
- Niederösterreich: Bezirke St. Pölten, Melk, Baden und Wiener Neustadt
- Kärnten: Bezirke Klagenfurt, Klagenfurt-Land, Spittal, Villach, Villach-Land und Völkermarkt
- Tirol: Bezirke Innsbruck und Schwaz

Für das Forschungsprojekt wurden insgesamt 70 qualitative Leitfadeninterviews mit teil-strukturiertem Leitfaden durchgeführt. Die persönlichen Interviews zeichneten sich durch eine möglichst offene und zwanglose Gesprächsatmosphäre aus und erstreckten sich über eine Zeitdauer von ca. 1 bis 3 Stunden. Die Themen der Interviews umfassten neben den biographischen Hintergründen die Ebene der religiösen Identität und Einstellungen, der religiösen Überzeugungen, der im alltäglichen Leben verrichteten religiösen Praktiken sowie generelle Gestaltungsformen des Arbeits- und Freizeitlebens der interviewten Personen. Strukturiert wurde diese breite Palette an unterschiedlichen The-

menbereichen durch einen Leitfaden. Viel Wert wurde allerdings darauf gelegt, dass die Interviewten frei und offen über ihre religiösen Einstellungen, Religiosität und ihren Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften sprechen konnten. Die Sprache der Interviews wurde abhängig von den Sprachkenntnissen der jeweiligen Interviewpartner gewählt. Die Gespräche wurden mithilfe von Audioaufnahmegeräten aufgezeichnet und in der Folge vollständig transkribiert. Der Großteil erfolgte in deutscher Sprache. Ein Teil der Interviews wurde in bosnischer und in türkischer Sprache geführt. Nach der fremdsprachigen Transkription wurden diese ins Deutsche übersetzt und in deutscher Sprache ausgewertet.

Interviewt wurden insgesamt 36 Männer und 34 Frauen. Davon haben 29 ihren Lebensmittelpunkt und Wohnort in Wien, 25 in Kärnten, 11 in Niederösterreich sowie 5 in Tirol. 28 der 70 Interviewten sind in der Altersgruppe der 16 bis 29 Jährigen, 33 sind zwischen 30 und 44 Jahren, 18 zwischen 45 und 59 Jahren sowie 2 Personen älter als 60 Jahre. Hinsichtlich der religiösen Bekenntnisse und der Rechtsschulen ergibt sich folgende Zusammensetzung der Untersuchungsgruppe: 62 der interviewten Personen definieren sich als Sunniten und gehören der hanafitischen Rechtsschule an, drei weitere Personen verteilen sich auf die anderen drei sunnitischen Rechtsschulen. Vervollständigt wird die Untersuchungsgruppe durch drei Personen mit schiitischem und durch zwei Interviewte mit islamisch-alevitischem Bekenntnis.

Abbildung 3: Räumliche Herkunft der Interviewten (IP 1-70 nach Bezirken)



Quelle: Statistik Austria 2007b

4

Religiöse Alltagspraxis: Typisierte Umgangsformen und Wandlungstendenzen

Auf Basis des empirischen Datenmaterials wurden im Auswertungsverfahren typisierte Umgangsformen mit Religion im muslimischen Alltag identifiziert. Für die Auswertung der qualitativen Leitfadeninterviews wurde ein Kodiersystem entwickelt, das sich eng an den Fragenkatalog der Interviews anlehnt. Bei den zu diesem Zweck entwickelten Kategorien handelt es sich um relativ theoriearme und deskriptive Begriffe, die als ‚thematische Container‘ bzw. übergeordnete Codes im Verlauf des Auswertungsprozesses der Interviewdaten fungieren (vgl. Kühn/Witzel 2000). Das Kodiersystem umfasst die Vergleichsdimensionen

Biographiefad, religiöses Wissen, religiöses Selbstverständnis, Ausübung der Religion (Umgang mit den ‚fünf Säulen des Islam‘), Familie und Wohnort, Praktiken im öffentlichen Raum sowie Selbstreflexionen. Durch diese Vorgehensweise wurde es möglich, das Datenmaterial textnah zu analysieren, inhaltlich zu strukturieren und zusammenzufassen.

Aufgrund des umfangreichen empirischen Datenbestands erfolgten die Analyse des Materials, die Kodierungsschritte sowie die sukzessive Sättigung der Kategorien computergestützt mithilfe der Software *atlas.ti*. Auf Basis der Kodierungen der Interviews und der Befüllung der einzelnen Kategorien bzw. Themenbereiche wurde im anschließenden Auswertungsverfahren die schrittweise Bildung von Tendenzen bzw. ‚Typen‘ solcher Alltagspraktiken vorgenommen. Die unterschiedlichen, individuellen Umgangsformen mit Religion im Alltag stehen dabei im Mittelpunkt und wurden nach dem Kriterium der internen Homogenität sowie nach der externen Heterogenität der einzelnen Fälle zusammengefasst (vgl. Kluge 2000).

Beobachtet werden konnten im Rahmen des empirischen Materials fünf differierende Typen religiöser Alltagspraktiken. Bei den Typen handelt es sich um den *Pragmatischen Umgang mit Religion*, *Religiöse Emanzipation*, *Rückzug in die Religion*, den *Säkularisierten Umgang mit Religion* sowie *Distanzierung und Abwendung von Religion*.

Zusätzlich zu den fünf typisierten Alltagspraktiken konnten im empirischen Datenmaterial Tendenzen festgestellt werden, die allgemeine Wandlungsprozesse sowie Querschnittsphänomene im Umgang mit Religion markieren. Die generellen Tendenzen, die teilweise quer zu den genannten Alltagspraktiken stehen oder nur spezifische Bereiche des Religiösen im Alltag betreffen, umfassen neben *Transkulturellen Orientierungen* die *Virtualisierung von Religion* und Hinweise auf *Religiöse Professionalisierung*. In den nachfolgenden Unterkapiteln (4.1.1. bis 4.1.3) werden die allgemeinen Wandlungstendenzen dargestellt und der Beschreibung der fünf typisierten Umgangsformen bzw. Alltagspraktiken vorangestellt.

4.1 Allgemeine Wandlungstendenzen und Querschnittsphänomene im Umgang mit Religion

4.1.1 Transkulturelle Orientierungen

- Querschnittsphänomen, das sich in mehrfacher Hinsicht zeigt: zum Teil in nichtreligiösen Positionen, meist verbunden mit Migration und herkunftsbedingten grenzüberschreitenden Netzwerken oder bi-nationaler, interreligiöser Partnerschaft
- bewusste Haltung der Weltoffenheit, für interkulturelles Zusammenleben, Mehrsprachigkeit und interreligiösen Dialog
- äußert sich in religiöser Hinsicht auch im Feiern christlicher und islamischer Feste, im Besuch von Kirchen und Moscheen, in liberalen Einstellungen gegenüber Erziehungsfragen

Stimmen:

„Ich habe mehrere Identitäten. Das heißt, eine Identität schließt die andere nicht aus. Ich fühle mich gleichzeitig als Österreicher und als Bosnier. Als auch als Muslim, als Europäer, als Kosmopolit.“ (IP 45)

„Meine Tochter hat mir gesagt, Papa weißt du, in der Schule, im Speisesaal [...] dann machen sie das eigentlich so [IP macht Kreuzzeichen auf der Brust], bevor sie die Speisen zu essen beginnen, ich mache dann so [IP macht erneut Kreuzzeichen auf der Brust], ich danke meinem Gott, was er alles gegeben hat, darüber ist sie dann froh. Und ich bin auch froh, dass [...] verschiedene Kulturen, verschiedene Religionen zusammenwachsen[...]. Das finde ich toll eigentlich.“ (IP 29)

„Wir [ein alevitisches Ehepaar] haben nette Nachbarn, wir gehen zu ihnen, sie kommen zu uns. Sie sind richtige Moslems. Ich meine 100 Prozent. Beten, Fasten, Pilgerfahrt. [...] Nun, wir können über alles ohne Bedenken sprechen. Zum Beispiel wir diskutieren ‚deins ist richtig, meins ist richtig‘. Dann sagen wir: ‚Jeder soll das machen, was er will, wir sehen uns auf der anderen Seite‘.“ (IP 32)

„Ich bin Muslim, aber ich besuche auch in Klagenfurt den Kirchtag, wenn ich frei habe.“ (IP 56)

„Als ich in Istanbul war, bin ich in jede Moschee gegangen, als ich in Rom war, bin ich auch in die Kirche gegangen, weil ich es sehen wollte. Ich gehe auch hier in die Kirche, ich habe einfach einen anderen Weltblick.“ (IP 43)

„Das heißt, wir sind schon seit Jahrhunderten gewohnt, mit verschiedenen Nationalitäten mit verschiedenen Konfessionen oder ethnischen Gruppen zu leben. Für uns ist das ganz normal, wir sind dies gewohnt, wir sind aufgewachsen zwischen Moscheen und Kirchenglocken. Das heißt, wir sind multikulturell geprägt von Anfang an.“ (IP 45)

4.1.2 Virtualisierung von Religion

- Querschnittsphänomen, das kombiniert mit allen religiösen Alltagspraktiken anzutreffen ist
- Bedeutung von Online-Tätigkeiten (youtube, facebook) und Neuen Medien (Koran als E-Book) für die Verrichtung des Glaubens und für Religiosität
- Auffrischen und Aneignung von praktischem Wissen zur Verrichtung religiöser Tätigkeiten über Online-Medien („Google-Hodscha“)
- Virtuelle Hilfestellungen infolge diverser Smartphone-Apps für Gebetszeiten und Gebetsrichtung
- Religiöse Praktiken werden mithilfe neuer elektronischer Medien teilweise ausgelöst, während zugleich ihre Ausübung stark beeinflusst wird
- Auseinandersetzung mit religiösen Fragen auch in Kreisen, die distanziert gegenüber islamischen Glaubenspraktiken stehen

Stimmen:

„Zum Glück gibt es jetzt das Internet und YouTube und dort gibt es viele Rezitationen vom Kur'an und das schalte ich dann so nebenbei ein, neben dem Haushalt. Das höre ich mir an, oder manchmal im Auto, da gibt es Kassetten, CDs, aber am meisten im Internet.“ (IP 44)

„Religiöse Fragen schreib ich meistens in Google ja. Geb ich meine Frage und dann kommen mehrere Seiten. Schau ich an, so zwei, drei Seiten. [...] Aber ich schreib das nicht auf eine bestimmte Seite, ich schreib das auf Google. Internet hat mehrere Seiten, damit kontrollier ich das. So ist es auch leichter für mich.“ (IP 15)

„Seit dem Google-Hodja habe ich keinen großen Bedarf mehr für Fragen [an einen Imam], aber für ganz spezielle Fälle versuche ich natürlich den Rat von Experten einzuholen, um mir ein Gesamtbild zu ermöglichen.“ (IP 66)

„Am Handy, da hab ich installiert, da findet man Qibla, die Position von Mekka. Da hab ich ein Programm installiert, sogar zwei Programme, wenn eins nicht funktioniert. Im LKW habe ich die Richtung auf einen Karton ge-

schrieben und den leg ich dann in die entsprechende Richtung und dann bet ich immer.“ (IP 15)

4.1.3 Religiöse Professionalisierung

- mit Hilfe staatlicher Institutionen und Netzwerke wird versucht, islamische Institutionen in der Gesellschaft zu verankern, oft verbunden mit einem laizistischen, säkularen Auftreten
- gute Kontakte zu Politik und Medien, professionelle Öffentlichkeitsarbeit
- Aktivitäten meist im Bildungsbereich: Gründung von Schulen, Kindergärten und anderen Bildungseinrichtungen, die äußerlich nicht als religiöse Einrichtungen in Erscheinung treten
- professionelles Management und globale Vernetzung mit unterschiedlichen wirtschaftlichen, politischen und theologischen Interessen.

Stimmen:

„Die haben halt angeboten zu der Zeit, dass ma die Kinder am Wochenende einfach hinbringen kann, von Samstag auf Sonntag. Dass man nur einen Tag übernachtet, aber das ist halt [...] I glaub zu Mittag bist du hingegangen und am nächsten Sonntag um drei, vier Uhr Nachmittag bist halt wieder ham. Das Blöde war, du hast halt kein Wochenende gehabt. Des is immer ins Wasser gefallen natürlich.“ (IP 24)

„Also ich glaub, der betet den ganzen Tag, hab ich manchmal das Gefühl, wenn man schon denkt, das ist mir zuviel, aber – auch meine Mutter [...] Ja, die sind jetzt in so´ner Gemeinschaft, wo man sowohl interreligiösen als auch interkulturellen Dialog pflegt. Ich mein, du hast bestimmt gehört von der Gülen- Bewegung. [...] Ja und seitdem hat sich wirklich sehr viel gewandelt, also. Auch die Perspektive natürlich – also – sie sind jetzt auch entgegenkommend, offener, denk ich.“ (IP 6)

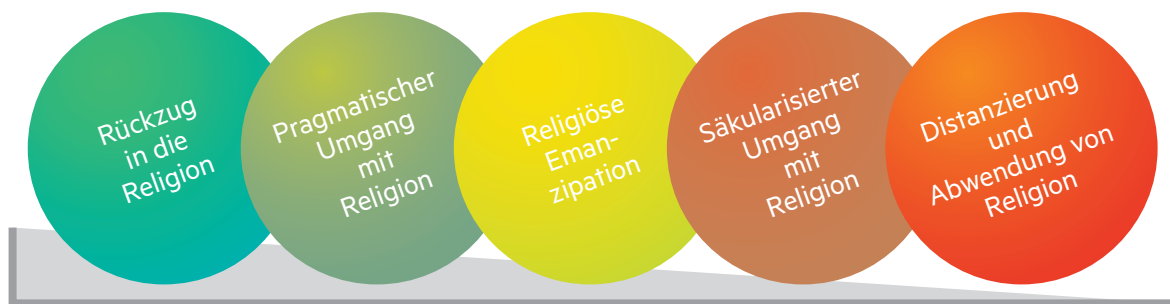
„Ich bringe meinen Sohn nicht in die Moschee, aber dort gibt es ein Institut, dort lernt man, wie man Religion, wie man betet, wie man Koran lesen kann. Seit drei Jahren geht er dort hin. Ich will auch, dass meine Kinder nicht ungläubig sind, das will ich nicht. Nein, das bringt nichts.“ (IP 15)

4.2 Religiöse Alltagspraktiken: Typisierte Umgangsformen mit Religion

Identifiziert wurden im Zuge der systematischen Auswertung des empirischen Datenmaterials fünf Typen religiöser Alltagspraktiken, die einen jeweils spezifischen Umgang mit religiösen Vorschriften und Regeln, spezifische Einstellungen, Positionen und religiöse Tätigkeitsmustern beschreiben. Folgende fünf Typen konnten festgestellt werden: ein *Pragmatischer Umgang mit Religion*, *Religiöse Emanzipation*, *Rückzug in die Religion*, ein *Säkularisierter Umgang mit Religion* sowie *Distanzierung und Abwendung von Religion*. Die zentralen Vergleichsdimensionen, auf denen die Bildung der Typen basiert, sind neben der individuellen Ausübung religiöser Pflichten und Gebote das religiöse Wissen und Selbstverständnis.

In den Unterkapiteln 4.2.1 bis 4.2.5 werden die fünf Typen skizziert und mit prägnanten Interviewzitataten veranschaulicht.

Abbildung 4: Bandbreite typisierter Umgangsformen mit Religion



4.2.1 Pragmatischer Umgang mit Religion

- Religiosität und die Verrichtung religiöser Tätigkeiten wird pragmatisch angepasst an äußere Bedingungen bzw. den jeweiligen Kontext
- Verrichtung ritueller Gebete abhängig von den Möglichkeiten, die der jeweilige Arbeitsplatz bietet
- Kompromisse und Anpassungsleistungen in diversen angrenzenden Lebensbereichen (Bekleidung, Erziehung, Speisegewohnheiten etc.)
- Pragmatischer Umgang bei der Ausübung von Religion erfolgt aus vielfältigen Gründen und Motiven: unbewusst, aus Gewohnheit, gezielt oder notgedrungen, auch aus Unkenntnis religiöser Regeln, oft als bewusste Haltung von Toleranz, gegenseitiger Nichteinmischung und Gelassenheit

Stimmen:

„Man soll sich die Sachen oder die Dinge oder die Umstände erleichtern und nicht schwieriger machen. [...] Wenn ich jetzt keine andere Gelegenheit hab, dann ist es besser so zu beten, als überhaupt nicht zu beten.“ (IP 6)

„Nein! Das kann ich nicht, mach ich nicht, nein und ganz ehrlich – schon, wenn das Thema [Gebete am Arbeitsplatz] angesprochen wird zu Hause bei uns oder so – ich hab, ich muss das leider sagen, ich hab den Mut nicht, mir jetzt irgendeine Ecke zu nehmen, ich kann ´s nicht.“ (IP 9)

„Deshalb liebe ich meinen Beruf [LKW-Fahrer], dass ich keine Probleme hab ... weil ich bin allein, da kann ich irgendwo anhalten und beten, kein Problem. Aber früher hab ich Probleme gehabt, als Installateur bist du nicht allein, mit einem Team meistens – du kannst nicht sagen: Ich muss jetzt aufhören und ich geh jetzt beten, das war für mich nicht so einfach. [...] So hab ich dann als Installateur nicht gebetet, leider.“ (IP 15)

„Es ist eindeutig schwerer was zu finden, weil ich Kopftuch trage. Ich habe aber eine Lösung gefunden, wie ich trotzdem noch Kopftuch tragen kann, ich trage das Kopftuch seitlich, wenn ich zu einem Bewerbungsgespräch gehe oder bei der Arbeit, dann zu Hause oder privat trage ich es ganz normal.“ (IP 57)

„Ich persönlich trage kein Kopftuch, meine Mama trägt Kopftuch. Ich trage keines, aus dem Grund, weil ich einmal vorhabe zu arbeiten. [...] (IP 42)

„Jeder lebt sein Leben so, wie er will. Ich würde mich auch nie einmischen in irgendein Leben. Genauso wenig, wie ich es gut finden würde, dass sich jemand in mein Leben einmischt.“ (IP 41)

4.2.2 Religiöse Emanzipation

In Bezug auf Religion:

- selbstbestimmter und mündiger Umgang mit Religion
- religiöse Einstellungen, theologische Positionen, religiöse Inhalte und Rituale werden eigenständig und selbstbewusst interpretiert und/oder auf individuelle Weise – die vom traditionellen Kanon ‚richtiger‘ Religionsausübung abweicht – verrichtet

In Bezug auf die österreichische Gesellschaft:

- selbstbewusstes Auftreten als muslimische Gläubige in der österreichischen Gesellschaft, Sichtbarkeit als Muslim/Muslima im öffentlichen Raum
- Kritik und abweichende Positionen gegenüber religiösen Autoritäten und Moscheevereinen in Österreich

Stimmen:

„In Koranschulen muss man auswendig büffeln, aber man kriegt halt leider wenig, wie gesagt, vom Geist vermittelt, vom Islam, ja? Der Islam besagt nicht, auswendig zu lernen, ja? Islam is miteinander leben, ich mein, mit den Menschen auskommen, ja? Also man sollte, find ich, ein bisschen mehr die Lebensart und Weise des Propheten studieren, wie er sich den anderen gegenüber verhalten hat [...] Und des machen hoit momentan die bosnischen Koranschulen, was ich halt ein bisschen schade finde. [...] Das is ja nicht der Sinn des Islams. Der Islam is ... leichter um die Menschen. Sollten sich's nicht selber erschweren unnötiger Weise.“ (IP 25)

„Aber diese drittklassigen Hodjas [in Moscheen in Niederösterreich] machen eine Show, wenn sie das Mikrofon in der Hand haben und eine Menschenmenge sehen, dann geben sie Gas.“ (IP 31)

„Wenn jetzt jemand kommt und sagt, du musst Kopftuch tragen oder einen Bart dir wachsen lassen, dann sag ich Auf Wiedersehen, du wirst mir nicht sagen, was ich tun soll.“ (IP 43)

„Jede Frau, die mehr oder weniger die Freiheit hat, sich auszuziehen, hat auch die Freiheit, sich zu bedecken in Österreich.“ (IP 47)

„Die fünf religiösen Säulen sind für mich eine Rechtsweisung, also etwas, woran man sich halten kann, um zu versuchen, ein guter Mensch zu sein. [...] Also ich muss ganz ehrlich sagen, ich bin ein Mensch, der grundsätzlich immer dann betet, wenn ich hundertpro es brauche und davon überzeugt bin. Kein Mensch der Vorschriften nachgeht.“ (IP 26)

„Ich schaue nicht auf die Religion eines Menschen, sondern auf den Charakter. Jeder hat seine eigenen Überzeugungen und praktiziert den Islam so, wie er denkt, dass es richtig ist.“ (IP 44)

4.2.3 Rückzug in die Religion

- religiöse Strenggläubigkeit und/oder verstärkte Religiosität bis hin zu einem kategorischen religiösen Wahrheitsanspruch

- Wertkonservatismus und Traditionen der Herkunftskultur spielen zentrale Rolle
- kritischer Blick auf (säkularisierte) Religiosität in Österreich sowie den Umgang mit christlicher Religion und die christliche Glaubenspraxis in Österreich
- Aktivitäten oder Einbindung in islamische Vereine und Organisationen variiert stark
- Hinweise auf Isolationstendenzen von der österreichischen Gesellschaft (Prinzipien und Werte werden kritisiert oder abgelehnt)
- Sozialräume, in denen sich die Betroffenen bewegen, sind in erster Linie der familiäre Wohnraum, Moscheen und religiöse Organisationen
- Isolationstendenzen werden faktisch durch individuelle Umstände und Haltungen geprägt (und relativiert)

Stimmen:

„Also vorher hab ich, ich hab Spaß, nur Spaß gemacht, bin mit Freunden weggegangen, Diskotheken, alles mögliche. Aber eines Tages hab ich nachgedacht, wohin ich gehe, was mach ich mit meinem Leben. [...] Viele Leute haben im Leben ein Ziel: Haus, Auto, Luxus, Diskotheken und so. Aber mein Ziel ist nur allein, dass Allah mit mir zufrieden ist.“ (IP 1)

„Natürlich hab ich jetzt, egal wo ich arbeite, hab ich mein Gebet verrichtet. Sonst werde ich nicht arbeiten! [...] Islam oder Allahs Regeln steht im Mittelpunkt. Ich kann, ich meine, was soll ich mit irgendeiner Arbeit, wo ich überhaupt nicht beten kann? Islam muss ich ja in 24 Stunden praktizieren! Wenn ich schlafe, wenn ich esse und wenn ich arbeite!“ (IP 12)

„Wenn ich fertig bin mit meinem Studium, bleibe ich keine Sekunde mehr in Österreich, ich habe kein Interesse mehr hier zu leben, ich mag diese Stadt nicht.“ (IP 2)

„Ich habe nicht so viele Freunde. Ich bin lieber mit meinen Brüdern. Ich habe Freunde gehabt, aber ich will auch nicht mit Muslimen zu tun haben, die nix mit Religion zu tun haben, will ich auch nicht. Okay, für manche ist das falsch, aber was soll ich von ihm lernen, wenn er nix weiß und mir nix Gutes beibringen kann. Mit dem Mensch der ungläubig ist, mit dem du nicht über Allah reden kannst, über Propheten reden kannst, was soll ich, was soll der mir beibringen.“ (IP 62)

4.2.4 Säkularisierter Umgang mit Religion

- Abnehmende Bedeutung religiöser Überzeugungen und religiöser Praktiken in unterschiedlichen Alltagsbereichen
- Nur zu bestimmten Gelegenheiten wie islamischen Feiertagen oder zu Familienfesten wird das Muslimischsein relevant, teils auch als (Protest-)Reaktion auf öffentliche Fremdzuschreibungen
- Bedeutung des Islam verändert sich im Laufe des Lebens. Religiosität und die Verrichtung ritueller religiöser Alltagshandlungen wird verschoben (z.B. auf die Zeit nach der Familiengründung). Studien- und Ausbildungszeit wird häufig als Auszeit von Religion betrachtet – auch aufgrund räumlicher Distanz zum Wohnort der Familie
- Bedeutungsverlust von religiösen Zugehörigkeiten (Säkularisierung) hat auch zur Folge, dass theologisches Wissen über Islam und religiöse Praktiken zurückgeht

Stimmen:

„Ich bin eine stinknormale Muslimin wie 80 Prozent aller Muslime, glaub ich. [...] Aber am Ende des Tages, ich bin Muslimin, weil meine beiden Eltern Moslems sind, und dann bist du es ja automatisch und mehr ist es auch nicht, ich bin natürlich in dieser Kultur aufgewachsen – klar, aber bei vielen Sachen wüsste ich nicht einmal, ob das einen religiösen Hintergrund hat oder ob das eher traditionell ist. So, es ist genauso wie: man feiert Ostern und Weihnachten und das ist es aber! [...] Aber ich – ich lebe diese Religion jetzt nicht aus.“ (IP 22)

„Nein, nein mache ich nicht [die 5 rituellen Gebete]. Kann ich auch nicht beten. Und jetzt mach ich das auch nicht wieder, irgendwann hörst du auf damit. [...] Wenn ich jetzt einen Vater hätte, der viel näher an dem Islam wäre und der mir auch viel erzählt hätte und so, also ich habe das bei meinem Vater nicht so gehabt, dass er mir irgendwas über Propheten erzählt hat. Zu mir ist keiner gekommen und hat gesagt: Schau du hast die und die Möglichkeiten, du kannst das und das machen, so und so, hatte ich nicht.“ (IP 38)

„Fünfmal am Tag beten, das ist ja eine der Säulen – ahm – ich zieh's jetzt net hundertprozent durch, muss ich sagen. Ich mein, es geht sich net immer aus, ich mein, wenn ich zuhause bin, wenn ich jetzt Zeit hätte, dann mach ich's natürlich, aber wenn sich's net ausgeht, geht sich's net aus. [...] Also so genau nehm ich's im Moment net, na.“ (IP 24)

„Also ich selber bin Moslem, aber ich muss sagen, kein wirklich guter Moslem, weil ich sehr vieles nicht einhalte. [...] ich kann auch nicht beten, ich kann einige Suren, aber so die Praktiken beim Beten, ich weiß nicht wie sie gehen [...] also kein praktizierender Moslem.“ (IP 53)

„Ich bete nicht und wenn ich dann in die Moschee gehe, dann würde ich mich irgendwie schämen, weil alle wissen bestimmt, dass ich nicht bete und dann hingehe und so auf gläubig tue.“ (IP 46)

4.2.5 Distanzierung und Abwendung von Religion

- Abwendung von religiösen Praktiken, Moscheen und islamischen Vereinen. Religiöse Relikte in Form eines rein persönlichen Glaubens an einen Schöpfer, Gott oder Paradies
- Der Islam als Religionsbekenntnis spielt für die Betroffenen im Alltag keine Rolle mehr, die Religionszugehörigkeit besteht allein auf dem Papier
- Muslimische Religionszugehörigkeit als Relikt der Herkunft der Elterngeneration, das um der Tradition willen aufrechterhalten wird oder nur auf der Zuschreibung durch die sog. Mehrheitsgesellschaft basiert

Stimmen:

„Ja, offiziell bin ich [Muslimin], weil hm – halt ich hab einen iranischen Passport, ja, wenn einer iranische Staatsbürgerschaft hat, ist er automatisch Moslem, du kannst das nicht wählen. Aber ich bin überhaupt – ich hab keine Religion! Wenn einer mich fragt, ich sag immer, offiziell bin ich eine Muslima, aber ich praktizier das nicht, ich glaube nicht an Religion.“ (IP 21)

„Ich sehe mich eher als weltlicher Muslim. Ich sehe mich nicht innerhalb eines Begriffs, innerhalb eines Glaubens sehe ich mich nicht ausreichend vertreten.“ (IP 17)

„Ich halte also von Religion nicht viel. Ich bin eher jemand, der an Gott glaubt, aber Religionen sind für Menschen gemacht, die um [...] die Leute zu kontrollieren, sagen wir so. [...] Aber ich glaube, dass es einen Herrscher gibt.“ (IP 28)

„Nein, nein. [In die Moschee] gehe ich auch nicht, es gibt den Strand. Der liebe Gott hat den Strand gemacht, hat die Natur gemacht, wieso soll man dann in, man soll hinausgehen und nicht wieder in ein anderes Häuschen.“ (IP 58)

4.3 Zusammenführung

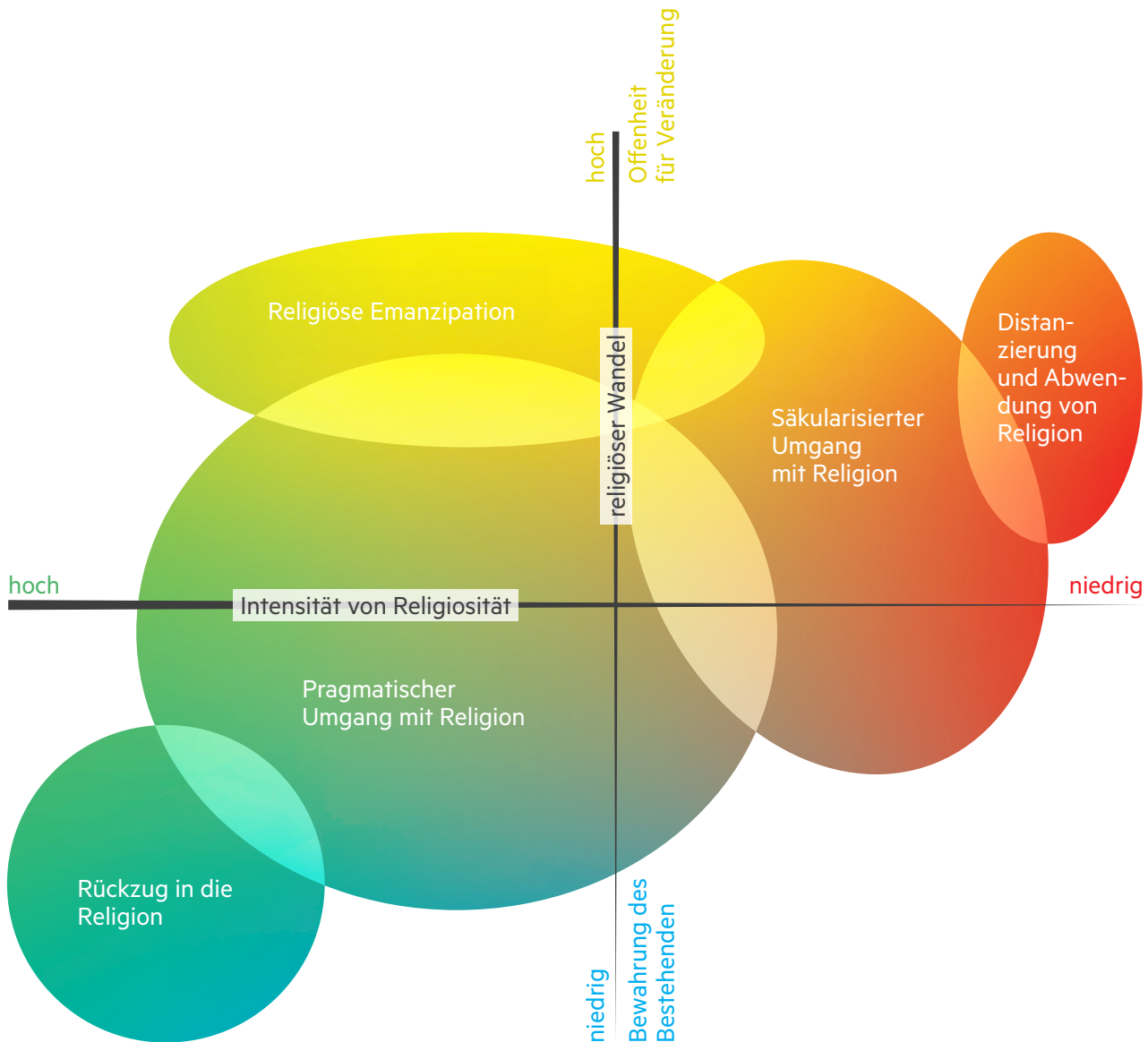
Nach der Erarbeitung demographischer Grundlagen und anderer Basisdaten über die Entwicklung und Situation der muslimischen Bevölkerungsgruppen in Österreich im Projektjahr 2012 konnten im Projektjahr 2013 durch qualitative empirische Erhebungen konkrete Einblicke in die vielschichtige religiöse Alltagspraxis und das breite Spektrum religiöser Einstellungen und divergierender Alltagspraktiken gewonnen werden. Die qualitative Studie ermöglichte eine alltagsnahe Untersuchung religiöser Lebenswelten von Musliminnen und Muslimen in Österreich, in denen die umfassende Heterogenität und Vielschichtigkeit der Ausübung von Religion im nichtmuslimischen gesellschaftlichen Umfeld zum Ausdruck kommt.

- Dabei trat eine *Diversität auf den zweiten Blick* verstärkt in den Mittelpunkt der Untersuchung: Trotz scheinbarer Übereinstimmungen in der Selbstdefinition als gläubige Muslime zeigten sich deutliche Unterschiede und eine große Variationsbreite religiöser Überzeugungen und des alltäglichen Umgangs mit Religion.
- Die in den vorangehenden Kapiteln beschriebenen religiösen Alltagspraktiken bilden eine große Variationsbreite von Strategien im Umgang mit dem Islam und muslimischer Religiosität in Österreich ab. Diese reicht von einem *Pragmatischen Umgang mit Religion*, über *Religiöse Emanzipation*, *Rückzug in die Religion*, den *Säkularisierten Umgang mit Religion* bis hin zu *Distanzierung und Abwendung von Religion*.
- Neben den genannten religiösen Alltagspraktiken sind Querschnittsphänomene zu beobachten, die allgemeine, übergreifende Wandlungstendenzen im Umgang mit Religion umfassen: Transkulturelle Orientierungen, Virtualisierung von Religion und Religiöse Professionalisierung.

In der nachfolgenden Abbildung werden die Lage, Charakteristika und Überlappungen der identifizierten religiösen Alltagspraktiken graphisch veranschaulicht. Zueinander in Beziehung gesetzt und dargestellt werden die fünf verschiedenen Typen mithilfe der Dimensionen ‚Intensität der Religiosität‘ sowie ‚Religiöser Wandel‘. Unter ‚religiösem Wandel‘ werden dabei die Umgangsformen mit Religion im Alltag dahingehend betrachtet, inwiefern Bestandteile des Religiösen (Religiöse Überzeugungen und Orientierungen, theologisches Wissen, die praktische Verrichtung religiöser Pflichten sowie die Ausrichtung des Alltags nach religiösen Regeln) Wandlungsprozessen unterliegen.

Das Kontinuum religiösen Wandels bewegt sich dabei zwischen den Extremen ‚Offenheit für Wandel‘ und ‚Bewahrung des Bestehenden‘.

Abbildung 5: Religiosität und religiöser Wandel der typisierten Umgangsformen mit Religion



Mithilfe der qualitativen Erhebungen wurden religiöse Alltagspraktiken und Wandlungsphänomene sichtbar, die ein lebendiges, alltagsnahes Bild von Religiosität und der religiösen Alltagspraxis muslimischer Bevölkerungsgruppen in Österreich vermitteln. Der Fokus dieser qualitativen Studie lag dabei nicht, wie bisher üblich, auf den islamischen Organisationen und religiösen Einrichtungen, sondern ausdrücklich auf der alltäglichen Glaubenspraxis der Menschen. Wie wird Religiosität im individuellen Alltag gelebt, wie werden religiöse Pflichten und Gebote in

das Hier und Heute übersetzt? Und wie stellt sich diese Situation aus der Perspektive der muslimischen Gläubigen in einem nicht-muslimischen Umfeld dar?

Auf diese Weise wurden gezielt auch die Perspektiven von Musliminnen und Muslimen in Österreich einbezogen, die sehr selten bzw. nie eine Moschee oder Gebetsräume in Österreich besuchen und die keine bzw. nicht aktive Mitglieder von islamischen Organisationen oder Moscheevereinen in Österreich sind. Dies betrifft eine Mehrheit der muslimischen Bevölkerung, die allerdings bei wissenschaftlichen Studien bisher kaum Beachtung gefunden hat.

Das gleiche gilt für Muslime der zweiten und dritten Migrationsgeneration, d. h. Personen, deren Eltern oder Großeltern nach Österreich kamen und deren Familien inzwischen seit einer oder zwei Generationen in Österreich leben. Auch durch ihre Perspektiven wurden facettenreiche und detaillierte Einblicke in muslimische Lebensrealitäten ermöglicht, die in der österreichischen Öffentlichkeit selten als solche wahrgenommen werden und deren spezifische religiöse Alltagspraktiken in der Regel im Verborgenen bleiben.

Insgesamt wird durch die Bandbreite religiöser Überzeugungen und Handlungsweisen deutlich, dass Religiosität nicht statisch zu begreifen ist, sondern als ein Wandlungsprozess, der sich nicht nur gesamtgesellschaftlich vollzieht, sondern auch im Leben jedes Einzelnen eine Rolle spielt. Ein vielschichtiger Prozess, wie er in den genannten Umgangsformen mit Religion im Alltag zum Ausdruck kommt, die teils fließend ineinander übergehen, sich überkreuzen und teils auch als gegenläufige Tendenzen in Erscheinung treten.

5

Zur Diversität muslimischer Alltagspraktiken in Österreich

Der Fokus des Forschungsprojekts auf individuelle religiöse Alltagspraktiken eröffnete eine differenzierte Sicht auf muslimisches Leben hier und heute, aus der die biographischen Erfahrungen und Deutungen der in den Interviews befragten Musliminnen und Muslime ausdrücklich einbezogen wurden. Dies

machte, wie im Einführungskapitel bereits beschrieben, theoretische Konzepte erforderlich, die – anders als herkömmliche Modelle ‚sozialer Milieus‘ – Aspekte von Wandel und Übergängen, gegenseitige Durchdringung und gegenläufige Tendenzen betonen, wie sie nicht nur gesamtgesellschaftlich, sondern auch im Hinblick auf einzelne Biographien zum Ausdruck kommen.

Dies spiegelt sich in den aus den Interviews abgeleiteten religiösen Orientierungen und Alltagspraktiken wider, die in unterschiedlicher Intensität und Umfang zu beobachten waren. Den



Straßenszene, Wien

größten Raum nahmen dabei in den Aussagen der Interviewten Strategien eines *pragmatischen Umgangs mit Religion, selbstbestimmte emanzipative Einstellungen und ein säkularisierter Umgang mit Religion* ein. Letztere gingen über in eine *kritische Distanzierung und Abwendung von Religion und religiösen Instanzen*. Nur in sehr geringem Maße konnten dagegen aus den Interviews Tendenzen eines *Rückzugs in die Religion* abgeleitet werden, wobei diese faktisch relativiert wurden durch die jeweiligen persönlichen Umstände der Befragten.

Das eingangs geschilderte Anliegen des Forschungsprojekts, um noch einmal darauf zurückzukommen, ist eine Versachlichung der überreizten öffentlichen Debatte um Islam bzw. Musliminnen und Muslime in Österreich – Bevölkerungsgruppen, die aus der Außenperspektive als homogene Einheit und zudem

überwiegend in negativen Konnotationen ins öffentliche Blickfeld geraten. Bei genauerer Betrachtung und unter Einbeziehung ihrer Binnenperspektiven offenbart sich jedoch die starke Diskrepanz zwischen klischeebesetzten Darstellungen und der konkreten Alltagswirklichkeit. Auf diesen zweiten Blick wird eine tiefgreifende Diversität und Vielschichtigkeit erkennbar – eine Alltagsnormalität, die eigentlich keine neue Erkenntnis sein dürfte. Es wäre eher zu fragen, warum sich statische Begriffe und Denkmuster angesichts dieser heterogenen Realität bis heute behaupten konnten. Dass sich seit dem 11. September 2001 auch mediale Schlagzeilen und die weit verbreitete Vorstellung vom ‚Kampf der Kulturen‘ entsprechend ausgewirkt haben, ist bekannt. Christa Chorherr vermutet eine Ursache für die Vorbehalte gegen Islam und Muslime auch prinzipiell in der sichtbaren Rückkehr des Religiösen und religiöser Lebensentwürfe in eine in weiten Teilen säkularisierte österreichische Gesellschaft (vgl. dazu Chorherr 2011: 177ff). Solche Vorbehalte treffen aber in dieser Konsequenz, so ließe sich

einwenden, keineswegs auf christliche oder andere religiöse Lebensentwürfe zu – trotz kritischer Stimmen, die sich in den letzten Jahren mehrten. Hier ist zusätzlich die öffentliche Migrationsdebatte zu berücksichtigen, in der muslimische und andere Bevölkerungsgruppen, selbst wenn sie seit Generationen hier leben, weiterhin als abweichend von der Normalität der so genannten Mehrheitsgesellschaft betrachtet werden.

Das Missverhältnis zwischen öffentlicher Darstellung und der konkreten Alltagswirklichkeit kam in den Interviews häufig zur Sprache. In diesem Zusammenhang fiel besonders auf, dass die Mehrheit der Interviewten ihr Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich betonen, sich schlicht als muslimische Österreicher und Österreicherinnen betrachten, doch ständig damit konfrontiert



Straßenszene, Wien

werden, dass diese Normalität in Frage gestellt wird. Wiederholt wurde durch die Interviewten ihr Bezug zum „normalen“ weltlichen Leben, zum gesellschaftlichen Umfeld hervorgehoben, selbst von sehr religiös orientierten Personen. Dass man keinen Alkohol trinke, kein Schweinefleisch esse, regelmäßig bete und sich dezent kleide, müsse noch lange nicht auf eine grundsätzliche Differenz zur übrigen Gesellschaft verweisen, wie es beispielsweise von einer jungen Frau aus Kärnten ausgedrückt wird:

„Ja, also ich liebe es über den Islam zu lesen und Neues zu erfahren, dann liebe ich es zu shoppen, wie jedes andere Mädchen, trage ein Kopftuch, aber man kann es auch modisch tragen, es heißt nicht, dass ich mit kurzen Röcken herumlaufen muss. Dann unternehme ich gerne etwas mit Freunden, gehe gerne etwas trinken oder nur einfach in der Stadt spazieren oder ich chille einfach vor dem Computer und langweile mich. Ich liebe es in die Bibliothek zu gehen, ... was liebe ich noch?“ (IP 57)



Straßenszene in Wien

Von anderen Interviewten hingegen wird die Einschätzung geteilt, dass sie als *nicht praktizierende* Gläubige zur großen Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in Österreich gehören, wie eine Frau aus Wien es ausdrückt, die sich diesbezüglich als „stinknormale Muslimin wie 80 Prozent aller Muslime“ bezeichnet.

Normalität, Respekt und Integration sind Begriffe, die immer wieder von den Interviewten aufgeworfen werden, ohne dass die Gespräche explizit darauf gelenkt wurden. Gemeinsamkeiten mit der nichtmuslimischen Nachbarschaft, im Freundeskreis oder generell mit „den Österreichern“ und die Normalität des eigenen Lebens und Alltags werden von ihnen immer wieder hervorgehoben. Auch die Betonung der hohen Wertschätzung für das Leben in Österreich, der eigenen Zugehörigkeit oder der gleichzeitigen Identifikation mit dem Herkunftsland *und* Österreich lassen darauf schließen, wie wichtig den Interviewten ist, dass ihre Aussagen nicht pauschal im Sinne eines Widerspruchs oder eines grundsätzlichen Gegensatzes zur österreichischen Gesellschaft, der sie angehören, interpretiert werden. Diesbezüglich wurde am Rande der Gespräche vereinzelt die Befürchtung geäußert, dass religiöse Aussagen missverstanden und falsch interpretiert werden könnten, dass daraus dieselben Schlüsse gezogen würden, wie sie in Medien und Politik täglich über Islam und Muslime zu hören und zu lesen seien.

Mediale Schlagworte werden daher von den Interviewten mehrfach aufgegriffen, kritisiert oder umgedeutet, Begriffe wie Normalität, Integration, Freiheit. Neue Begriffe werden von ihnen an Stelle der alten eingebracht: Begriffe wie Respekt, soziale Verantwortung, „friedliche Koexistenz“. Aus den Interviews zeigte sich zudem deutlich eine kritische Haltung und Distanz zu rigiden religiösen Auffassungen und zur Politisierung von Religion, selbstbestimmte, religionskritische und emanzipierte Haltungen, eine weitgehende Säkularisierung von religiösen Einstellungen und Praktiken, die dem weit verbreiteten Bild eines archaischen Islam in der österreichischen Gesellschaft widersprechen.

Es liegt auf der Hand, dass auch diese Perspektiven in politische Debatten um gesellschaftliches Zusammenleben und politische Entwicklungen angesichts weltweiter Migration und Globalisierung einzubeziehen sind.

Ausblick für das Projektjahr 2014

Mit weiteren empirischen Erhebungen, die sich auf die bisherigen Erkenntnisse, d.h. auf die abgeleiteten religiösen Alltagspraktiken und allgemeinen Wandlungstendenzen stützen, wird die bisherige Analyse der Diversität religiöser Alltagspraxis weiter vertieft. Im Projektjahr 2014 werden zum einen mithilfe zusätzlicher Interviews die Erkenntnisse über die genannten Orientierungen, Phänomene und Handlungsstrategien systematisch

verfeinert. Zum anderen werden durch quantitative Methoden die Ergebnisse der qualitativen Untersuchung ergänzt. Abgeschlossen wird das Forschungsprojekt mit einer Buchpublikation, die 2014/2015 erscheinen wird.

6

Projektmitarbeit

Projektleitung:

Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan

Universitätsprofessor, Universität Wien, Institut für Islamische Studien
und Leiter der Abteilung Islamische Religionspädagogik

Univ.-Prof. Dr. Erol Yildiz

Universitätsprofessor, Universität Innsbruck, Institut für
Erziehungswissenschaft

Mitarbeit:

Jonas Kolb, Dipl.-Pol., Dipl.-Soz. (IHS)

Projektkoordinator, Universität Wien, Projektmitarbeiter und
Lehrbeauftragter am Institut für Islamische Studien

Birgit Mattausch-Yıldız, Dr. phil.

Projektmitarbeiterin am Institut für Islamische Studien,
Lehrbeauftragte an der Universität Wien und Klagenfurt

Interviews, Transkription und Übersetzungen:

Faime Alpagu

Adisa Atić

Yasin Bar

Amine Aline Berberović

Jasmin Donlić

Claudia Friesinger

Amr Al Hadad, M.A.

Nurten Kaya

Demet Keles

Rukiye Kilic

Anakız Kızılkaya, Mag.a

Ruhsar Koca

Minela Salkić Joldo

Ermin Sehić

Ahmed Al Shafey

7

Literatur

- Amiriaux, V. 2006: Speaking as a Muslim. Avoiding Religion in French Public Space. In: Jonker, G. / Amiriaux, V. (Hg.): Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces. Bielefeld: Transcript. S. 21-52
- Beck-Gernsheim, E. 2007: Wir und die Anderen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Brubaker, R. 2013: Categories of Analysis and Categories of Practice. A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration. In: Ethnic and Racial Studies – 36:1. S. 1-8
- Buijs, F. / Rath, J. 2006: Muslims in Europe: The state of research. IMISCOE Working Paper Nr. 7. Amsterdam: Universiteit Amsterdam
- Bukow, W.-D. 1996: Feindbild Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung. Opladen: Leske & Budrich
- Bukow, W.-D. / Ottersbach, M. 1999 (Hg.): Der Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen. Opladen: Leske & Budrich
- Bukow, W.-D./ Yildiz, E. 2003 (Hg.): Islam und Bildung. Opladen: Leske & Budrich
- Chorherr, C. 2011: Halbmond über Österreich? Graz: Leykam
- Esen, M. 2013: Glaubenszeugnis. In: Heinzmann, R. et al. (Hg.) 2013: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 1. Freiburg: Herder. S. 269
- Fuhrer, U. / Uslucan, H.-H. 2005: Immigration und Akkulturation als ein intergenerationales Familienprojekt. Eine Einleitung. In: Fuhrer, U. / Uslucan, H.-H. (Hg.): Familie, Akkulturation und Erziehung. Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur. Stuttgart: Kohlhammer. S. 9-16
- Hafez, F. 2009: Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Halm, D. / Sauer, M. 2011: Die türkische Gemeinde in Deutschland und das Konzept der sozialen Milieus. In: Leviathan – Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft – 39: 1. S. 73-97
- Hamburger, F. / Hummrich, M. 2007: Familie und Migration. In: Ecarius, J. (Hg.): Handbuch Familie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft. S. 112-136
- Haug, S. / Müssig, S. / Sticks, A. 2009: Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht 6 im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- Heine, P. / Spielhaus, R. 2005: Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion. Zahlen und Informationen zur Situation in der Gegenwart. In: Ende, W. / Steinbach, U. (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht. München: C.H. Beck. S. 128-148
- Heine, S. / Lohlker, R. / Potz, R. 2012: Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion – Grundlagen für den Dialog. Innsbruck: Tyrolia

- Heinzmann, R. / Antes, P. / Thurner, M. / Selcuk, M. / Albayrak, H. (Hg.) 2013: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 1 & 2. Freiburg: Herder
- Heitmeyer, W. / Müller, J. / Schröder, H. 1997. Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Hradil, S. 2006: Soziale Milieus – eine praxisorientierte Forschungsperspektive. In: Aus Politik und Zeitgeschichte – 60: 44-45. S. 3 – 10
- Jeldtoft, N. 2011: Lived Islam. Religious identity with non-organized Muslim minorities. In: Ethnic and Racial Studies – 34:7. S. 1134 – 1151
- Jeldtoft, N. 2009: On Defining Muslims. In: Nielsen, J. et al. (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe. Leiden: Brill. S. 9-14
- Jeldtoft, N. / Nielsen, J. S. 2011: Introduction: Methods in the Study of ‚Non-Organized‘ Muslim Minorities. In: Ethnic and Racial Studies – 34:7. S. 1113 – 1119
- Kaufmann, J.-C. 1999: Das verstehende Interview. Theorie und Praxis. Konstanz: UVK
- Klammer, C. 2013: Imaginationen des Untergangs. Zur Konstruktion antimuslimischer Fremdbilder im Rahmen der Identitätspolitik der FPÖ. Münster/Wien: LIT
- Kluge, S. 2000: Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung. In: Forum qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research – 1:1. Art. 14. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001145>
- Kühn, T. / Witzel, A. 2000: Der Gebrauch einer Textdatenbank im Auswertungsprozess problemzentrierter Interviews. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research – 1:3. Art. 18. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0003183>.
- Kutlu, S. 2013: Schulen des Islams. In: Heinzmann, R. et al. (Hg.): Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 2. Freiburg: Herder. S. 626-628
- Marik-Lebeck, S. 2010: Die muslimische Bevölkerung Österreichs. Bestand und Veränderung 2001 – 2009. In: Janda, A. / Vogl, M. (Hg.): Islam in Österreich. Wien: Österreichischer Integrationsfonds. S. 5 – 9
- McGuire, M. B. 2008: Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press
- Merkens, H. 2005: Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: Flick, U. / von Kardoff, E. / Steinke, I. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch (2. Auflage). Reinbek: Rowohlt. S. 286 – 299
- Nielsen, J. S. 2005: Muslims in Western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Öztürk, H. 2007: Wege zur Integration. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Bielefeld: Transcript
- Ornig, N. 2006: Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien. Graz: Grazer Universitätsverlag

- Pekrull, W. 2006: Religiöse Milieus in Ostdeutschland. Eine hilfreiche Variable bei der Analyse ostdeutscher Religiosität. In: Rehberg, K. S. (Hg.): Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Frankfurt a. M.: Campus. S. 2394 – 2404
- Reckwitz, A. 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie – 32: 4. Stuttgart: Lucius + Lucius. S. 282-301
- Riegel, C. 2004: Im Kampf um Zugehörigkeit und Anerkennung. Orientierungen und Handlungsformen von jungen Migrantinnen. Eine sozio-biographische Untersuchung. Frankfurt a.M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation
- Schatzki, T. R. 2002: The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change. University Park PA: Pennsylvania State University Press
- Schatzki, T. R. 1996: Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social. Cambridge: Cambridge University Press
- Schatzki, T. R. / Knorr-Cetina, K. / von Savigny, E. (Hg.) 2001: The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge
- Schmidinger, T. / Larise, D. 2008: Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien: Deuticke
- Schmidt, G. 2011: Understanding and Approaching Muslim Visibilities. Lessons Learned from a Fieldwork-based Study of Muslims in Copenhagen. In: Ethnic and Racial Studies – 34:7. S. 1216-1229
- Schreier, M. 2010: Fallauswahl, in: Mey, G. / Mruck, K. (Hg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 238 – 251
- Sinus Sociovision 2008: Zentrale Ergebnisse der Sinus-Studie über Milieus in Deutschland. Internetquelle: http://www.sinus-institut.de/uploads/tx_mp-downloadcenter/MigrantenMilieus_Zentrale_Ergebnisse_09122008.pdf; Abrufdatum: 25.11.2013
- Spielhaus, R. 2011: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon
- Statistik Austria (Hg.) 2012a: migration & integration. zahlen.daten.indikatoren. Wien: Statistik Austria
- Statistik Austria (Hg.) 2012b: Wanderungsstatistik 2011. Wien: Statistik Austria
- Statistik Austria (Hg.) 2012c: Demographisches Jahrbuch 2011. Wien: Statistik Austria
- Statistik Austria (Hg.) 2007a: Volkszählung 2001. Textband: Die demographische, soziale und wirtschaftliche Struktur der österreichischen Bevölkerung. Wien: Statistik Austria
- Statistik Austria (Hg.) 2007b: Religionsbekenntnis 2001: Islamische Bevölkerung nach Gemeinden. Abrufort: https://www.statistik.at/web_de/sta-

tic/religionsbekenntnis_2001_islamische_bevoelkerung_nach_gemeinden_026412.pdf . Abrufdatum: 10.09.2013

- Tietze, N. 2001: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg: Hamburger Edition
- Weiss, H. / Schnell, P. / Ates, G. (Hg.) 2014: Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund. Wiesbaden: Springer Fachmedien
- Wippermann, C. / Flaig, B. 2009: Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte – 63: 5. S. 3-11

Tabellenverzeichnis:

Tabelle 1	17
Verteilung der muslimischen Bevölkerung im Jahr 2001 in Österreich nach Staatsangehörigkeit	
Tabelle 2	20
Wachstumsbilanz der muslimischen Bevölkerung nach Bundesländern im Jahr 2012	
Tabelle 3	21
Muslimische Bevölkerung nach Bundesländern und Staatsangehörigkeit 2012	
Tabelle 4	22
Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung im Vergleich zur österreichischen Gesamtbevölkerung im Jahr 2001	

Abbildungsverzeichnis:

Abbildung 1	18
Muslimische Bevölkerung in Österreich 2001 nach Gemeinden	
Abbildung 2	23
Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung und der österreichischen Gesamtbevölkerung für das Jahr 2001	
Abbildung 3	30
Räumliche Herkunft der Interviewten (IP 1-70 nach Bezirken)	
Abbildung 4	35
Bandbreite typisierter Umgangsformen mit Religion	
Abbildung 5	42
Religiosität und religiöser Wandel der typisierten Umgangsformen mit Religion	

Impressum

Medieninhaber:

Universität Wien
Institut für Islamische Studien
Thurngasse 8
A-1090 Wien
<http://iis.univie.ac.at/>

Herstellungsort

Wien

Autoren und Lektorat

Jonas Kolb
Birgit Mattausch-Yildiz

Gestaltung

und neffe
<http://undneffe.com>

Bildnachweis:

Paula Altmann (Seite 14, 16 und 45)
Ednan Aslan (Seite 4 und 12)
Parastou Hagh-Nejad (Seite 3, 5, 10, 11, 13, 26, 27, 44 und 46)
Minela Salkić Joldo (Seite 6, 7 und 15)

Datum:

Februar 2014