

Wiener Beiträge zur Islamforschung

Ednan Aslan · Evrim Erşan Akkılıç  
Jonas Kolb

# Imame und Integration

 Springer VS

---

# Wiener Beiträge zur Islamforschung

Herausgegeben von

E. Aslan, Wien, Österreich

Die Buchreihe „Wiener Beiträge zur Islamforschung“ beschäftigt sich mit interdisziplinären Studien aus den Fachbereich der Islamischen Theologie und Religionspädagogik sowie der Religionswissenschaft und Philosophie. Die Forschungsschwerpunkte des Herausgebers, Professor Ednan Aslan, liegen auf Themen wie Islam in Europa, der Theorie der islamischen Erziehung in Europa sowie Fragen zu Muslime an öffentlichen Schulen und Islamischer Theologie mit europäischer Prägung.

**Herausgegeben von**

Ednan Aslan

Institut für Islamische Studien

Universität Wien

Wien, Österreich

---

Ednan Aslan • Evrim Erşan Akkılıç  
Jonas Kolb

# Imame und Integration

Ednan Aslan  
Universität Wien, Österreich

Jonas Kolb  
Universität Wien, Österreich

Evrin Erşan Akkılıç  
Universität Wien, Österreich

Diese Studie wurde durch den Europäischen Integrationsfonds und das Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres aus den Mitteln der Integrationsförderung gefördert



Wiener Beiträge zur Islamforschung

ISBN 978-3-658-08447-9

ISBN 978-3-658-08448-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-08448-6

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer Fachmedien Wiesbaden ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media ([www.springer.com](http://www.springer.com))

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	9
<b>1 Einleitung</b> .....	11
<b>2 Theoretischer Analyserahmen</b> .....	17
2.1 Der allgegenwärtige Begriff Integration. Eine Begriffsbestimmung ..	17
2.2 Imame in Österreich. Situation und Aufgaben .....	38
2.2.1 Imame und ihre Rolle in der Geschichte und Gegenwart .....	38
2.2.2 Imame in Österreich .....	40
2.2.3 Situation der Imame in den Moscheevereinen und Dachverbänden .....	42
2.3 Imame und Integration. Sichtbarer Islam und unsichtbare Imame ..	45
2.4 Ausgewählte Studien im Forschungsbereich .....	53
<b>3 Islam in Österreich</b> .....	59
3.1 Geschichte des Islam in Österreich .....	59
3.2 Landschaft der islamischen Organisationen in Österreich .....	62
3.2.1 Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) als öffentlich-rechtliche Körperschaft .....	62
3.2.2 Muslimische Dachverbände in Österreich .....	67
<b>4 Der methodische Zugang</b> .....	79
4.1 Methoden der Datenerhebung .....	79
4.2 Auswahl der Untersuchungsgruppe .....	84
4.3 Methoden der Auswertung und Typenbildung .....	86

<b>5</b>	<b>Imame in Österreich. Darstellung einer Typologie</b> .....	95
5.1	Imame mit islah-Mission .....	95
5.1.1	Imam Ismail. Ein Belehrender der ‚rückständigen‘ und religiös ‚ungebildeten‘ Moscheegemeinde in Österreich. ....	96
5.1.2	Imam Abdullah. Ein Vermittler des ‚wahren‘ Islam .....	112
5.1.3	Imam Husein. Religiöser Aufklärer und Vertreter eines ‚authentischen‘ und ‚unverfälschten‘ Islam. ....	127
5.1.4	Vergleich der ‚Imame mit islah-Mission‘. ....	146
5.2	Imame als Brückenbauer .....	152
5.2.1	Imam Ziya. Ein brückenschlagender Vermittler zwischen Herkunftskultur und Aufnahmekontext .....	153
5.2.2	Imam Vedad. Ein Initiator integrativer Prozesse innerhalb der Moscheegemeinde .....	176
5.2.3	Imam Besim. Ein Verfechter des europäischen Islam als integrativem Leitbild. ....	191
5.2.4	Vergleich der ‚Imame als Brückenbauer‘. ....	207
5.3	Hüter der religiösen Identität und Tradition. ....	213
5.3.1	Imam Orhan. Vermittler eines traditionalistischen religiösen Wissens und Hüter der türkisch-muslimischen Identität. ....	214
5.3.2	Imam Enes. Wächter der bosniakischen Identität in der österreichischen Diaspora .....	235
5.3.3	Imam Müslüm. Bewahrer des traditionellen türkischen Familienbildes und Gegner eines interreligiösen Dialogs ....	246
5.3.4	Vergleich der ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ ...	265
5.4	Imame mit begrenztem Handlungsraum .....	270
5.4.1	Imam Hüsnü. Ein ehrenamtlicher Imam, der sich auf religiöse Kernbereiche beschränkt .....	271
5.4.2	Imam Celil. Ein Wanderimam in Österreich, fernab der nichtmuslimischen Gesellschaft .....	284
5.4.3	Vergleich der ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ .....	303
5.5	Zusammenführung und Vergleich der differierenden Typen .....	308

<b>6</b>	<b>Diskussion der Ergebnisse und Ausblick</b> .....	321
<b>7</b>	<b>Anhang</b> .....	327
	7.1 Glossar .....	327
	7.2 Abkürzungsverzeichnis .....	331
	7.3 Literatur .....	331

---

# Vorwort

Zu dem Projekt „Imame in Österreich“, dessen wesentliche Ergebnisse das vorliegende Buch präsentiert, haben neben den AutorInnen auch andere Personen und Institutionen beigetragen.

Die empirischen Erhebungen wurden im zweiten Jahr des Projektes unter der Leitung von Frau Ipek Gencil Sezgin in Zusammenarbeit mit mehreren MitarbeiterInnen durchgeführt. Namentlich erwähnt seien hier Imet Mehmedi und Ahu Temizsoy. Ihnen gilt unser herzlicher Dank. Großer Dank gebührt auch unseren studentischen MitarbeiterInnen und ProjektmitarbeiterInnen Minela Salkić-Joldo, Nadire Mustafi, Anakız Kızılkaya, Konstanze Endl, Magdalena Modler-El Abdaoui sowie unseren InstitutsassistentInnen Marietta Behnoush und Maximilian Hämmerle.

Kostenintensive Projekte wie das vorliegende können nicht ohne die Unterstützung bestimmter Institutionen durchgeführt werden, daher gilt unser Dank auch dem Europäischen Integrationsfonds für seine Förderung und konstruktive Zusammenarbeit.

Unser Dank gilt ferner den Imamen, SeelsorgerInnen, Gemeindevorständen und Gemeindegliedern in den verschiedenen Vereinen und Verbänden in Österreich, die uns diese Forschung möglich gemacht haben.

Wir hoffen, dass aus diesen Forschungsergebnissen wichtige Impulse für die Zukunftsgestaltung der MuslimInnen in Europa hervorgehen können.

Ednan Aslan / Evrim Erşan Akkılıç / Jonas Kolb

Über die Rolle bzw. die Leistung der Imame und SeelsorgerInnen bei der Integration von MuslimInnen in Europa ist nach wie vor wenig die Rede. Imame, die nach Europa kamen, blieben für die Mehrheitsgesellschaft lange weitgehend unsichtbar, es bestand kaum Interesse an ihrer Funktion und ihren Tätigkeiten und dementsprechend dürftig waren die Vorstellungen, die man sich darüber machte. Als Träger fachlicher, aber auch integrationspolitischer Kompetenzen gerieten Imame erst verspätet und nur zögerlich ins Blickfeld der Öffentlichkeit, denn die Regierungen europäischer Staaten betrachteten die Belange der MuslimInnen die längste Zeit nicht als eine Aufgabe der Innenpolitik.

In den ersten Jahrzehnten nahmen die muslimischen MigrantInnen, die seit den 1960er Jahren nach Europa einwanderten, die Schaffung einer religiösen Infrastruktur in die eigenen Hände – so auch die Bestellung der Imame. Bei diesen handelte es sich oftmals um Personen, die ihren Herkunftsländern wegen politischer und theologischer Unstimmigkeiten den Rücken gekehrt hatten und dementsprechend schlecht auf diese zu sprechen waren.

Die Gründung der ersten Vereine erfolgte ohne Unterstützung seitens der Herkunftsstaaten oder der Aufnahmeländer, sondern basierte allein auf den Ressourcen und der Initiative der MigrantInnen. Jedoch war die westliche Gesellschaft in keiner Weise auf einen Dialog mit diesen Organisationen vorbereitet. Die migrantischen Organisationsstrukturen, insbesondere die Moscheevereine, rückten damit Stück für Stück an den Rand der Gesellschaft, wo gleichsam eine Religion der Hinterhöfe heranwuchs. In den 1980er Jahren schließlich nahmen die zuständigen Stellen der Entsendeländer diese kritische Entwicklung zur Kenntnis und begannen, sich um die religiösen Belange der MuslimInnen zu kümmern.

In Anlehnung an Thomas Luckmanns Konzept der „unsichtbaren Religion“ (1991) können wir bezüglich der Relevanz der Religion in der ersten Einwanderungsphase von einem „unsichtbaren Islam“ sprechen. Da muslimische Re-

ligiosität im öffentlichen Raum nicht in Erscheinung trat, stellte sie auch keine relevante soziale Frage dar. Die damaligen MigrantInnen, die zwar auch einen muslimischen Hintergrund hatten, wurden zu diesem Zeitpunkt nicht als MuslimInnen wahrgenommen, sondern als Gastarbeiter (vgl. Spielhaus 2013). Erst mit der Institutionalisierung der migrantischen Organisationsstrukturen erfolgte ein Sichtbarwerden des Islam im öffentlichen Raum. Seitens der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft wurden diese Prozesse – wenn die muslimische Infrastruktur überhaupt wahrgenommen wurde – in der Regel auf die *Integrationsunfähigkeit* der MuslimInnen zurückgeführt, die mit ihren religiösen und kulturellen Besonderheiten eine Parallel-, ja sogar eine Gegengesellschaft bilden würden.

Nach dem 11. September 2001 wurde der Islam zum Gegenstand öffentlicher Debatten. Neben einer Flut von Negativbildern setzte sich aber auch schrittweise das Bewusstsein durch, dass den Moscheegemeinden in den europäischen Staaten auch eine integrative Funktion zukommen könne. Seitdem beobachten wir eine ermutigende Entwicklung, die die MuslimInnen und deren Infrastruktur als Teil der Lösung sieht und sich mit ihrem integrativen Beitrag in europäischen Gesellschaften auseinandersetzt. Seitdem macht sich auch die Politik Gedanken darüber, welche Imame und SeelsorgerInnen die österreichische Gesellschaft braucht.

Die vorliegende Arbeit ist auch aus diesem Interesse entstanden. Sie stellt – diesfalls in Bezug auf den österreichischen Kontext – die Frage, welchen Beitrag die Imame in den Moscheegemeinden zur Integration in eine plurale Gesellschaft leisten können, sodass der Islam nicht mehr als etwas Fremdes, sondern als ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen wird.

Nach den ersten Annäherungen an die Funktion und Stellung der Imame in Europa haben wir allmählich eine Vorstellung davon, was die Imame wirklich tun bzw. tun können. Diesbezüglich gibt es allerdings nicht nur Chancen, sondern auch Hürden und Risiken, weil man sich mit festgefahrebenen Organisationsstrukturen auseinandersetzen muss, die sich nach langjähriger Ignoranz durch die Mehrheitsgesellschaft weitgehend verselbstständigt und schließlich ihren Bezug zu ihr verloren haben. In dieser Situation stehen oftmals Interessen im Vordergrund, die aus dem Ausland gesteuert werden.

Nun stellt sich die Aufgabe, muslimische Bevölkerungsgruppen in Österreich als Teil der Gesamtgesellschaft in integrative Prozesse einzubeziehen, Zugehörigkeitsgefühle zu stärken und Teilnahme zu ermöglichen, die es ihnen erlaubt, sich hier heimisch zu fühlen und mit den Grundwerten zu identifizieren. In diesem Prozess können die Imame und SeelsorgerInnen – als Instanzen, denen innerhalb ihrer Gemeinde eine gewisse Vorbildfunktion zukommt – eine entscheidende Aufgabe übernehmen. Ohne unrealistische Forderungen an sie heranzutragen, kann doch von ihnen erwartet werden, dass sie einen innerislamischen Diskurs

zur Beheimatung der MuslimInnen in Europa anregen und auf der anderen Seite den gesellschaftlichen Institutionen als Dialogpartner zur Verfügung stehen. Dass die islamischen Organisationen und vor allem die Imame in diesen Verbänden einen wichtigen Beitrag zur Mobilisierung der MuslimInnen leisten können, hat sich nicht zuletzt anlässlich der jüngsten politischen Entwicklungen im deutschsprachigen Raum – insbesondere der Auftritte von Recep Tayyip Erdoğan in Köln, Wien und Lyon – erwiesen.

Zahlreiche Interviews mit den Imamen und Gemeindemitgliedern, die die Grundlage für das vorliegende Buch bilden, machten deutlich, dass die Imame diesem Anspruch gerecht werden können; sie brauchen dafür jedoch geeignete Voraussetzungen, unter denen sie sich sicher und anerkannt fühlen. Dazu gehört auch Rechtssicherheit, nicht zuletzt, um ihre Vorhaben in ihren Gemeinden mit mehr Nachdruck umsetzen zu können.

Das vorliegende Buch vermittelt einen Einblick in die Situation der Imame in den österreichischen Moscheegemeinden und ihre daraus resultierenden Belange und Vorstellungen. Auch wenn diese Untersuchung nur Imame in Österreich berücksichtigt, erlaubt sie dennoch einen Vergleich mit der Lage von Imamen in anderen europäischen Staaten. Daher ist die Arbeit auch als Beitrag zur Versachlichung der Diskussion über die Imame und ihre Rolle für Prozesse der Integration im Kontext eines europäischen Islam zu betrachten.

### **Erkenntnisinteresse der Studie**

Die vorliegende Arbeit untersucht im Rahmen einer qualitativen empirischen Studie die Situation von Imamen in Österreich und deren Rolle für Integrationsprozesse der Mitglieder ihrer Moscheevereine. In den Blick genommen werden zunächst ihre biographisch bedingten Perspektiven, ihre Migrationsgeschichte, Lebenssituation und ihre Zukunftsaussichten in Österreich sowie ihr Tätigkeitsfeld in der Moscheegemeinde. Im Vordergrund steht dabei insbesondere, welche Positionen, Selbstwahrnehmung und Handlungsstrategien die Imame auf persönlicher Ebene im Zusammenhang mit Integration entwickeln.

Imame können jedoch nicht als autonome Akteure innerhalb der Moscheegemeinde betrachtet werden. Ihre Aktivitäten, Positionen und Strategien orientieren sich sowohl an der Ausrichtung der Vereine und Dachverbände als auch an den Erwartungen der Gemeindemitglieder. Damit verbunden ist ein zweites Anliegen der Studie, das darauf abzielt, die Rolle der Imame für integrative Prozesse in ihren Moscheegemeinden zu untersuchen. Ihrer Beziehung zu den Gemeinden, das heißt sowohl zum Vereinsvorstand als auch zu den Mitgliedern, kommt daher besondere Aufmerksamkeit zu. Hierbei geht es um die Stellung der Imame in den Moscheevereinen bzw. gegenüber den Dachverbänden, das Tätigkeitsfeld

der Imame, die Interaktionen mit Gemeindemitgliedern sowie ihren Einfluss auf integrative Prozesse, die die Gemeindemitglieder durchlaufen. Erst vor diesem Hintergrund ist es möglich, die Bedeutung der Imame für Prozesse der Integration kontextbezogen herauszuarbeiten.

### **Struktur und Aufbau des Buches**

Muslimischen Geistlichen und Moscheegemeinden in Österreich wird mittlerweile beträchtliche mediale Aufmerksamkeit zuteil. Die Berichterstattung ist jedoch überwiegend defizitorientiert und auf negative Ereignisse fokussiert. Ein Beispiel dafür ist der mediale Aufruhr, den die Verhaftung eines Grazer Imams Anfang Juni 2014 auslöste.<sup>1</sup> Demgegenüber herrscht allerdings eine weitgehende Unkenntnis bezüglich der konkreten Lebenslage von Imamen, ihres Tätigkeitsfelds und ihrer Rolle innerhalb von Moscheegemeinden. Dies lässt sich auch darauf zurückführen, dass es kaum wissenschaftliche Studien über den Sozialraum Moschee, über Imame sowie das Verhältnis von Imamen und Gemeindemitgliedern gibt.

An diesem Punkt setzt die vorliegende Untersuchung an. Das grundsätzliche Anliegen besteht darin, wirklichkeitsfremden, stereotypen Vorstellungen von Imamen in Österreich ein lebensnahes und empirisch fundiertes Bild ihrer Rolle in den Moscheegemeinden entgegenzusetzen.

Das vorliegende Buch gliedert sich in vier aufeinander aufbauende Kapitel: Nach der einleitenden Erläuterung zur gesellschaftspolitischen Relevanz der Studie (1) werden im zweiten Kapitel zentrale theoretische Vorüberlegungen angestellt. Zunächst erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Integration‘ (2.1). In Abgrenzung von strukturfunktionalistischen Konzepten verwenden wir im Rahmen der vorliegenden Studie einen Integrationsbegriff, der in Anlehnung an Hartmut Esser zwischen kognitiver, struktureller, (sozial-)interaktiver und identifikativer Ebene unterscheidet. Die Differenzierung in diese vier Dimensionen bildet die Grundlage unserer Analyse der Bedeutung von Imamen für integrative Prozesse.

Im Anschluss erläutern wir den Begriff Imam (2.2) – neben der historischen Entwicklung auch den Aufgabenbereich von Imamen in Moscheegemeinden und die strukturellen Kontexte, in denen Imame agieren. Neben ihrer Rechtsstellung in Österreich gehört dazu auch ihr Bezug zu Moscheegemeinden bzw.

---

1 Anfang Juni 2014 wurde ein Imam tschetschenischer Herkunft unter dem Verdacht festgenommen, junge Muslime, die seine Moschee besuchten, zu radikalisieren und für eine in Syrien kämpfende dschihadistisch-salafistische Gruppe zu gewinnen (vgl. Staudinger/Treichler 2014).

Dachverbänden, für die sie tätig sind, ebenso ihre Qualifikationen und religiöse Ausbildung. Danach setzen wir uns mit der generellen Bedeutung von Imamen im Integrationsprozess und ihren Einfluss auf öffentliche, innermuslimische und interreligiöse Kommunikation auseinander (2.3). Im Anschluss erfolgt eine kurze Aufarbeitung des relevanten Forschungsstands im deutschsprachigen Raum (2.4).

Das dritte Kapitel reflektiert sowohl den strukturellen österreichischen Kontext, in dem die Imame agieren, als auch die empirischen Methoden, die dieser Studie zugrunde liegen. Nach einer kurzen Darstellung der Geschichte des Islam in Österreich (3.1) folgt ein Überblick über die Landschaft muslimischer Verbände in Österreich (3.2). Neben der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) werden an dieser Stelle die verschiedenen muslimischen Dachverbände vorgestellt.

Es folgt im anschließenden Kapitel eine Erläuterung des methodischen Vorgehens im Rahmen der empirischen Studie, das heißt der Methoden der Datenerhebung (4.1), der Auswahl der Untersuchungsgruppe (4.2) sowie der Methoden der empirischen Auswertung und des Vorgehens bei der Typenbildung (4.3).

Im fünften Kapitel werden die Ergebnisse der empirischen Studie dargestellt. Innerhalb des empirischen Materials identifizierten wir vier Gruppen von Imamen, die sich nach ihren Tätigkeiten innerhalb der Moscheegemeinde und ihrem Umgang mit Integration voneinander unterscheiden. Wir differenzieren hier zwischen Imamen mit *islah*-Mission (5.1), Imamen als Brückenbauer (5.2), Hütern der religiösen Identität und Tradition (5.3) sowie Imamen mit begrenztem Handlungsraum (5.4). Dargestellt werden diese Gruppen jeweils anhand ausgewählter Einzelfälle, die gemeinsame Merkmale und gruppeninterne Nuancen aufweisen; in einem Vergleich werden diese vier Typen daraufhin hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschieden beleuchtet (5.5).

Kapitel 6 enthält eine abschließende Reflexion der Ergebnisse der empirischen Studie, ihrer möglichen gesellschaftspolitischen Relevanz sowie ihrer Implikationen für eine zukünftige theologische Ausbildung von Imamen in Österreich.

---

## 2.1 Der allgegenwärtige Begriff Integration. Eine Begriffsbestimmung

### Grundsätzliches zur Begriffsbestimmung

Integration ist nicht nur ein soziologisches Konzept, sondern auch ein alltags-sprachlicher Begriff, der sich in der medialen Öffentlichkeit und in politischen Diskursen mittlerweile zum Schlagwort entwickelt hat. Integration ist in aller Munde, zugleich Streitthema und permanentes Anliegen staatlicher oder kommunaler Einrichtungen, Behörden, NGOs, Kirchen und Bildungseinrichtungen, aber auch von MigrantInnenvereinen. Forderungen und Positionen zu Integration werden von Politik und Medien ohne Unterlass verbreitet. Die wissenschaftliche Literatur zum Thema füllt inzwischen ganze Bibliotheksregale. Auch in Publikationen über Islam, MuslimInnen oder Migration geht es häufig um Integration. Um diesen ebenso mehrdeutigen wie umstrittenen Begriff etwas zu entwirren, scheint es zunächst unumgänglich, sozialwissenschaftliche Fragen der Integration von MuslimInnen und die öffentlich-medialen Debatten über Integration voneinander abzugrenzen.

Abhängig von politischen Positionen und Zugehörigkeiten sowie unterschiedlichen Interessenlagen liegen dem Gebrauch des Begriffs unterschiedliche Bedeutungen und Aspekte zugrunde. In aktuellen Debatten wird Integration in der Regel verknüpft mit dem Bereich der Migration. Insbesondere Menschen und Personengruppen mit Migrationshintergrund, vor allem MuslimInnen, stehen im Fokus, wenn Integration in der medialen Öffentlichkeit als soziales Phänomen thematisiert wird. Dass der Begriff Integration vor allem in diesem Zusammenhang verwendet wird, ist jedoch eher als Zeiterscheinung, nicht als sachlich begründeter Zusammenhang zu betrachten (vgl. Spielhaus 2013, S. 181f.). So wird der Terminus MuslimInnen auf Personen bzw. Personengruppen angewendet,

die in ihrer religiösen Orientierung, Überzeugung, Zugehörigkeit und Praxis eine äußerst heterogene Bevölkerungsgruppe in Österreich mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten umfassen (Aslan et al. 2014). Zu differenzieren ist an dieser Stelle zwischen einem Migrationshintergrund ersten, zweiten oder dritten Grades. Im Jahr 2009 besaß bereits die Hälfte der schätzungsweise 515.000 Musliminnen und Muslime in Österreich die österreichische Staatsangehörigkeit (vgl. Marik-Lebeck 2010, S. 7). Ein großer Teil dieser Bevölkerungsgruppe hat keine eigene Migrationserfahrung, sondern lebt bereits von Geburt an in Österreich. Im Jahr 2001 beispielsweise betrug die Anzahl der in Österreich als Angehörige der zweiten bzw. dritten Migrationsgeneration geborenen MuslimInnen bereits ca. 100.000.

Der Ausdruck Integration bezeichnet dagegen ein Binnenverhältnis innerhalb einer Gesellschaft und steht keinesfalls in einem zwangsläufigen Zusammenhang mit Phänomenen des islamischen Glaubens bzw. der Migration. Beispielsweise kritisiert der Migrationssoziologe Bernhard Perchinig die Selbstverständlichkeit, mit der die Begriffe Migration und Integration oft in einem Atemzug genannt werden:

Die Diskussion über den Integrationsbegriff fokussiert heute fast ausschließlich auf den Bereich der Migration. Damit wird einerseits die vielfältige Geschichte des Begriffs ausgeblendet, und andererseits werden so zwei Begriffswelten verbunden, die jeweils unterschiedliche soziale Realitäten ansprechen und ihre je eigene Begriffsgeschichte haben. Während der Migrationsbegriff sich mit Wanderungsbewegungen größerer Gruppen über substanzielle Distanzen und Grenzen beschäftigt, spricht der Integrationsbegriff Binnenverhältnisse in einer Gesellschaft an. Beides kann miteinander zu tun haben und hat oft auch tatsächlich miteinander zu tun, aber weder ist eine Gesellschaft ohne Migration per se integriert, noch muss Integration die Antwort auf Migration sein (Perchinig 2010, S. 13).

Die sozialen Phänomene, die mit dem Ausdruck Integration bezeichnet werden, bleiben im alltagssprachlichen Gebrauch jedoch zumeist diffus und inhaltlich äußerst dehnbar. Überwiegend wird der Begriff im Zusammenhang mit Integrationsdefiziten oder Integrationsunwilligkeit verwendet. In der Regel verbergen sich hinter solchen Aussagen unreflektierte Fremdzuschreibungen, Ressentiments oder pauschale Wertungen – etwa, wenn der Islam per se als Integrationshindernis dargestellt wird. Negative Zuschreibungen und Ressentiments werden oftmals durch den Begriff Integration kaschiert, der scheinbar neutral wirkt und bei den verschiedensten Bevölkerungsgruppen und institutionellen Einrichtungen auf Zustimmung stößt (vgl. dazu Bauböck 2001, S. 12ff.).

Der unklare semantische Gehalt des Begriffs im alltagssprachlichen Gebrauch kommt nicht von ungefähr. Auch in den Sozialwissenschaften gibt es keinen Konsens über eine allgemeingültige Definition (vgl. Perchinig 2010, S. 17). So ist auch die sozialwissenschaftliche Verwendung des Begriffs oftmals derart unscharf und dehnbar, dass er in öffentlichen Debatten relativ willkürlich verwendet werden kann. Teilweise wird nur das friedliche und gewaltfreie Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft gemeint, während andere den Begriff Integration synonym mit dem der Akkulturation oder auch dem der Assimilation verwenden. Immer wieder geht es auch um die Frage der Einbindung oder der Eingliederung. Was jedoch konkret gemeint ist und wie weit diese gehen soll, bleibt in der Regel offen. So kann Einbindung vieles bedeuten: etwa eine perfekte Anpassung migrantischer Gruppen an die nichtmuslimische Lebensweise in Österreich mit dem Verlust oder der Aufgabe der Beziehungen zur eigenen Herkunft bzw. zur eigenen ethnischen Bevölkerungsgruppe. Unter Einbindung oder Eingliederung kann aber auch eine lose Assoziierung gesellschaftlicher Gruppen verstanden werden. Das Kontinuum zwischen diesen beiden Extremen ist ausgesprochen vielfältig und lässt zahlreiche Möglichkeitsformen offen. Weitere Unklarheiten rühren auch daher, dass Integration nur auf eine von diversen relevanten Ebenen des sozialen Lebens reduziert wird. Oftmals wird nur die kognitive Dimension, nicht aber die Ebene alltagspraktischer Tätigkeiten und Handlungsstrategien in den Blick genommen, obwohl für ein alltagsnahes Verständnis von Integration die Einbeziehung unterschiedlicher Ebenen des Sozialen von besonderer Relevanz ist.

Trotz des inflationären Gebrauchs dieses umstrittenen Begriffs, seiner Omnipräsenz in öffentlichen Debatten und seiner inhaltlichen Mehrdeutigkeit und Vagheit ist Integration ein Phänomen von herausragender sozialer Bedeutung. So thematisiert Integration wechselseitige Beziehungen, sowohl innerhalb einer spezifischen gesellschaftlichen Gruppe als auch zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen einer gesellschaftlichen Struktur in Bezug auf verschiedene Ebenen des sozialen Zusammenlebens. In sozialwissenschaftlicher Perspektive bedeutet der Begriff der Integration nicht weniger als

die Frage, in welchem Ausmaß es diesen [einer spezifischen Personengruppe wie MuslimInnen oder MigrantInnen (Anm. d. Verf.)] gelingt, an den für die Lebensführung bedeutsamen gesellschaftlichen Bereichen teilzunehmen, also Zugang zu Arbeit, Erziehung und Ausbildung, Wohnung, Gesundheit, Recht, Politik, Massenmedien und Religion zu finden (Bommes 2007, S. 3).

Die genannten Aspekte stehen auch bei unserer Untersuchung der Rolle und der Aktivitäten von Imamen in Moscheen in Österreich im Mittelpunkt. Aus diesem Grund verwenden wir den Begriff Integration, trotz seiner Unschärfe und Dehnbarkeit, weiter. Unumgänglich ist es aber, den Bedeutungsgehalt genauer zu definieren, die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Perspektiven kritisch zu beleuchten und unseren Gebrauch des Begriffs Integration in der vorliegenden Studie zu erläutern.

### **Sozialwissenschaftliche Begriffsfassungen von Integration**

Der Ausdruck Integration leitet sich aus dem Lateinischen – sowohl von dem lateinischen Verb *integrare* wie auch von dem Adjektiv *integer* – ab und bedeutet sowohl Ergänzung, (Wieder-)Herstellung oder Bildung, Vervollständigung als auch Eingliederung in eine größere Entität (vgl. Fassmann 2006, S. 226). In den deutschen Sprachgebrauch fand der Ausdruck integrieren bzw. Integration erst im Laufe des 18. Jahrhunderts Eingang. Seine gesellschaftliche Relevanz erwächst später aus der Verwendung als Fachbegriff in der Psychologie, der Pädagogik und der Soziologie.

In linguistischer Hinsicht transportiert der Begriff Integration nicht mehr als die Aussage, die eher einem Allgemeinplatz gleichkommt, dass zu integrierende Bestandteile in etwas übergeordnetes Ganzes eingehen (sollten). Im Zuge welcher Prozesse und in welcher Intensität diese Einpassung zu erfolgen hat, wird jedoch laut Migrationsforscher Heinz Fassmann stets unterschiedlich interpretiert:

Integration ist im Unterschied zur Desintegration zu denken, als ein Zustand und ein Prozess der Spaltung und Auflösung eines Ganzen. Über den Modus und auch über das Ausmaß an Eingliederung und Einbindung sagt der Begriff zunächst nichts aus. Das wird nachträglich – implizit und leider auch unscharf – hineininterpretiert (Fassmann 2006, S. 226).

Von Integration ist dabei in ganz unterschiedlichen Bereichen die Rede. Gebraucht wird der Begriff beispielsweise häufig im Zusammenhang mit der europäischen Integration, mit der eine Einbindung nationalstaatlicher Regierungsgewalt und Kompetenzen in das suprastaatliche Gebilde EU beschrieben wird. In Bezug auf das Themenfeld der vorliegenden Studie steht aber nicht eine Systemintegration als politikwissenschaftliches Konzept im Vordergrund (vgl. dazu Lockwood 1964), sondern Prozesse sozialer Integration, bei der individuelle Akteure sowie Personengruppen wie auch eine übergeordnete strukturelle Ebene – in Form der ‚Gesellschaft‘ – in das Blickfeld geraten. Während der Ausdruck Systemintegration auf die Frage abzielt, inwiefern ein spezifisches System, das sich aus unter-

schiedlichen Elementen zusammensetzt, *als System* funktioniert, ist soziale Integration bzw. Sozialintegration auf die Aufnahme neuer Elemente oder Akteure in das bestehende System fokussiert. Somit rückt bei der Sozialintegration die Perspektive der beteiligten Menschen und Personengruppen in den Mittelpunkt.

Die Systemintegration ist damit, ganz allgemein gesagt, dann jene Form des Zusammenhalts der Teile eines sozialen Systems, die sich unabhängig von den speziellen Motiven und Beziehungen der individuellen Akteure und oft genug sogar auch gegen ihre Absichten und Interessen, sozusagen anonym und hinter ihrem Rücken, ergibt und durchsetzt, während die soziale Integration unmittelbar mit den Motiven, Orientierungen, Absichten und – insbesondere – den Beziehungen der Akteure zu tun hat (Esser 2001a, S. 1).

Der Großteil der sozialwissenschaftlichen Konzepte von Integration ist einer strukturfunktionalistischen Sichtweise verhaftet, die unter anderem auf Talcott Parsons zurückgeht, und in der eine gesamtgesellschaftliche Perspektive im Vordergrund steht. Zentral ist aus dieser Sicht die Einbindung von Personengruppen in ein gesellschaftliches Ganzes, um dessen Stabilität und Zusammenhalt zu gewährleisten (vgl. dazu Dallinger 2009, S. 75ff.). Die Gesellschaft wird als übergeordnete Einheit betrachtet, deren integrale Bestandteile Individuen oder spezifische Personengruppen sind.

Der Ausgangspunkt derartiger strukturfunktionalistischer Begriffsfassungen von Integration ist nicht eine spezifische Bevölkerungsgruppe, vielmehr steht eine funktionale Zielsetzung bezogen auf die „Gesamtgesellschaft“ im Mittelpunkt. Das soziale Phänomen der Integration stellt sich somit nicht nur für spezifische Personen oder Bevölkerungsgruppen als Herausforderung dar, sondern beschreibt eine Aufgabe, mit der jedes einzelne Mitglied – ob allochthoner oder autochthoner Herkunft und ungeachtet seiner kulturellen, sprachlichen, ethnischen und religiösen Praktiken – in einer Gesellschaft konfrontiert ist. Eine Fokussierung auf spezifische Personengruppen wie MigrantInnen und/oder MuslimInnen findet im Rahmen von sozialwissenschaftlichen Integrationskonzepten nicht statt.

Von dieser strukturfunktionalistischen Sichtweise verabschiedet sich beispielsweise die Konzeption Hartmut Essers, die im deutschsprachigen Sprachraum besonderen Nachhall gefunden hat, und mit der wir uns in unserer weiteren Darstellung des Integrationsbegriffs kritisch auseinandersetzen. Der Grund, weshalb wir an dieser Stelle das Esser'sche Modell herausgreifen, liegt darin, dass hierbei eine stringente Verbindung differierender sozialer Ebenen (strukturelle, interaktive, kognitive und identifikatorische Ebene) unter dem Dach des Integ-

rationsbegriffs konzipiert wurde (vgl. Perchinig 2010, S. 17).<sup>2</sup> In kritischer Abwendung vom strukturfunktionalistischen Paradigma vertritt Esser in methodologischer Hinsicht eine akteurzentrierte Position. Dies zeigt sich darin, dass Essers handlungstheoretisches Modell von Integration die Ebene der beteiligten Personen an zentrale Stelle rückt. Gemeint ist damit konkret der

Einbezug der Akteure in das gesellschaftliche Geschehen, etwa in Form der Gewährung von Rechten, des Erwerbs von Sprachkenntnissen, der Beteiligung am Bildungssystem und am Arbeitsmarkt, der Entstehung sozialer Akzeptanz, der Aufnahme von interethnischen Freundschaften, der Beteiligung am öffentlichen und am politischen Leben und auch der emotionalen Identifikation mit dem Aufnahmeland (Esser 2001a, S. 8).

Dem Fokus auf die Akteure liegt bei Esser die methodologische Grundposition zugrunde, dass sich integrierende Personen aus bestimmten gegebenen Optionen für eine spezifische Handlungsweise entscheiden, um an ihr Ziel zu gelangen. Je nachdem, als wie erfolgreich und ertragreich die getroffenen Handlungsentscheidungen sich erweisen, wird die gleiche Strategie in Zukunft wiederholt oder es erfolgt eine Umorientierung auf Handlungsalternativen. Als ertragreiche oder erfolgreiche Handlungen gelten in der Perspektive von Esser solche, die zur Festigung des eigenen sozialen Status beitragen (vgl. Esser 1980, S. 14).

Insbesondere bei dieser methodologischen Position, dass Tätigkeiten der sich integrierenden Personen(gruppen) interessen geleitete Handlungen und durch ein gewisses Maximierungsprinzip bestimmt seien, handelt es sich um eine Annahme, die oftmals kritisiert wurde (vgl. dazu u.a. Aumüller 2009).<sup>3</sup> Eine derartige

2 Einflussreiche Modelle von sozialer Integration wurden auch in Form des *Race-Relation-Cycle* von Robert E. Park und Ernst W. Burgess (1969) sowie in den Arbeiten von Milton Gordon (1964), Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (1970), Wilhelm Heitmeyer (1997) oder Jens Dangschat (2000) vorgelegt. Im Rahmen dieser Studie stützen wir uns aber nicht auf diese Konzeptionen, sondern vorrangig auf das Analyseraster von Esser mit spezifischen Modifikationen.

3 Kritisiert wird in diesem Zusammenhang, dass im Esser'schen Integrationsmodell ein interessen geleitetes, rationalistisches und nutzenmaximierendes Handlungskonzept zugrunde gelegt wird, das für alle differierenden Personengruppen gleichermaßen gilt. Das Modell basiert hierbei auf Essers methodologischen Grundlagen, die auf ein allgemeingültiges Modell des Handelns abzielen (vgl. dazu Esser 2001b, S. 259ff.). Die Formalisierung der Esser'schen Handlungstheorie wurde jedoch mehrfach grundsätzlich kritisiert und infrage gestellt (vgl. dazu: Rohwer 2003; Kron 2004; Kroneberg 2005; Schulz-Schaeffer 2008). Aspekte der Handlungstheorie teilen wir aus diesem Grund im Rahmen unserer Studie nicht, stattdessen verwenden wir die Ausarbeitungen Essers

methodologische Prämisse teilen wir in unserer Begriffsfassung von Integration nicht. Allerdings tut diese Kritik der Tauglichkeit des Esser'schen Analyserasters und der Unterscheidung der verschiedenen Ebenen von Sozialintegration im Rahmen der vorliegenden Studie keinen Abbruch.

Esser unterscheidet zwischen vier Handlungsformen der Sozialintegration: der sogenannten *Kulturation*, der *Platzierung*, der *Interaktion* und der *Identifikation*, in denen sich jeweils die Einbeziehung von individuellen Akteuren in eine Gesellschaft vollziehe. Diese vier ‚Verrichtungsformen‘ von Sozialintegration bewegen sich auf unterschiedlichen Ebenen des sozialen Zusammenlebens<sup>4</sup> (siehe dazu Tabelle 1). In Bezug auf jede dieser vier Formen sind für ihre gelungene Umsetzung mindestens zwei beteiligte Akteure notwendig – und zwar zum einen die Seite der zu integrierenden Personengruppen, denen der Schwerpunkt der Integrationsaufgaben zukommt, und zum anderen die Seite der aufnehmenden gesellschaftlichen Strukturen, die einen gleichberechtigten Zugang zu Bildungsinstitutionen, Wohnungs- und Arbeitsmarkt sowie Angebote zur Erleichterung des Zugangs zur gesellschaftlichen Partizipation bereitstellen müssen. Hinsichtlich der Ausrichtung der vier Formen der Sozialintegration unterscheidet Esser zwischen zwei entgegengesetzten Polen: der Einbindung in die sogenannte Herkunftsgesellschaft und der Einbindung in die sogenannte Aufnahmegesellschaft.<sup>5</sup> Auffällig ist, dass nach Esser MigrantInnen *entweder* in ihre ethnische Gruppe *oder* in ihrem Aufnahmekontext inkludiert werden können. Eine Einbindung

---

nur zur analytischen Differenzierung der unterschiedlichen Dimensionen und Aspekte von Integration. Eine Verwendung des Esser'schen Handlungsmodells für Prozesse der Integration ist auch aus dem Grund problematisch, da im Rahmen dieses Modells kein Unterschied zwischen verschiedenen Migrationsgruppen gemacht wird. So werden beispielsweise ArbeitsmigrantInnen, begleitende Familienmitglieder, politische Flüchtlinge, bestimmte PendelmigrantInnen oder auch Angehörige der zweiten Generation mit Migrationshintergrund über einen Kamm geschert (vgl. dazu: Aumüller 2009, S. 111ff.) Die Lebenssituation und -lage, der Biographiepfad und die Migrationsgeschichte der individuellen Akteure bleibt somit ausgeblendet.

- 4 Eine ähnliche Differenzierung des Phänomens Integration in unterschiedliche Bereiche, Ebenen oder Formen wird durch eine Vielzahl sozialwissenschaftlicher AutorInnen vorgenommen (vgl. hierzu u.a. Avcı 2006; Bayram et al. 2009; Danzer/Ulku 2011; Doerschler 2006; Scheibelhofer, 2007; Wets 2006; Wiesbrock 2011).
- 5 Die beiden Bezeichnungen Herkunftsgesellschaft und Aufnahmegesellschaft entspringen dem Integrationsmodell von Hartmut Esser mit dessen methodologischen Prämissen. Aufgrund ihrer beträchtlichen empirischen Unschärfen verzichten wir im Rahmen unserer empirischen Studie auf die Anwendung dieser Begriffe, greifen allerdings auf sie zurück zum Zweck der Darstellung und Veranschaulichung des Esser'schen Modells.

in beide Kontexte auf der gleichen Ebene von Integration sieht das Modell indes nicht vor (vgl. Pries 2012).

Als erste Verrichtungsform der Sozialintegration fasst Esser die sogenannte *Kulturation* (auch Enkulturation oder Akkulturation), also den Erwerb von spezifischen Kenntnissen, Fertigkeiten und Kompetenzen durch die Akteure. Diese auf der Ebene der individuellen Akteure verortete, in erster Linie kognitive Dimension kommt im Zuge von Sozialisationsprozessen oder durch Angebote und Maßnahmen der Aufnahmegesellschaft (wie zum Beispiel Sprachkurse) zum Tragen. Ausgerichtet ist Kulturation als Variante der Sozialintegration vor allem auf praktisches Handlungswissen. So schreibt Esser: „Das Wissen und die Kompetenzen beziehen sich auf die Kenntnis der wichtigsten Regeln für typische Situationen und die Beherrschung der dafür nötigen (kulturellen) Fertigkeiten, insbesondere sprachlicher Art“ (Esser 2001a, S. 8). Notwendig für eine gelungene Kulturation seien dabei „regelmäßige und möglichst frühzeitige Gelegenheiten (oder auch Zwänge) (...), sich mit einer sprachlichen Umwelt auseinanderzusetzen“ (ebd. 2001a, S. 9).

Neben der Kulturation besteht eine weitere Form der Einbindung in eine Gesellschaft in der sogenannten *Platzierung*. Darunter versteht Esser, dass es den Betroffenen gelingt, in wichtigen Bereichen des sozialen Lebens, wie dem Wohnungsmarkt, Bildungsinstitutionen, dem Arbeitsmarkt oder dem Rechtssystem, eine zentrale soziale Position zu erwerben. Von Bedeutung ist der Aspekt der Platzierung schlichtweg aufgrund der Tatsache, dass westeuropäische Gesellschaften in Bezug auf relevante Positionen durch ein hierarchisches System gekennzeichnet sind. Neben der Einnahme von Positionen mit hohem Sozialstatus gibt es jedoch die Ebene der basalen Rechte, wie der Zuerkennung von Staatsbürgerschaftsrechten oder des Wahlrechts für migrantische Bevölkerungsteile. Im Gegensatz zur Kulturation ist die Platzierung auf der strukturellen Ebene des sozialen Lebens zu verorten und betrifft das Verhältnis individueller Akteure zu Institutionen. Besonders in Verantwortung genommen werden bei dieser Form der Sozialintegration Personengruppen, NGOs und vor allem Behörden, Institutionen und kommunale Einrichtungen aufseiten der Aufnahmegesellschaft.

Hartmut Esser versteht unter zentralen sozialen Positionen solche mit hohem sozialem Status (vgl. Esser 2001b, S. 9f.). Eine derartige Spezifizierung ist aber nicht zwingend erforderlich. So kann beispielsweise bezweifelt werden, dass eine Aufnahmegesellschaft eine ausreichende Zahl an derartigen zentralen Positionen überhaupt zu vergeben hat. Nichtsdestotrotz ist eine Sozialintegration auf struktureller Ebene auch bereits dann als erfolgreich oder als gelungen einzustufen, „wenn die Positionen entweder eine auskömmliche Existenz ermöglichen oder

eine Verbesserung der Lebensumstände bedeuten oder (...) erwarten lassen“ (Löffler 2011, S. 28).

Die dritte Verrichtungsform der Sozialintegration beschreibt Esser als den Bereich der *Interaktion*, der den Aufbau und die praktische Pflege von zum Teil interethnischen sozialen Beziehungen sowie Nachbarschaftskontakten, Bekanntschaften und Freundschaften oder auch von bikulturellen Ehen umfasst. Derartigen Interaktionen kommt insbesondere im praktischen Alltag eine außerordentliche Bedeutung zu, da sich über sie

die „Plazierung“ der Akteure in den alltäglichen, nicht-formellen und nicht in den Märkten verankerten Bereichen der Gesellschaft [vollzieht (Anm. d. Verf.)]. Interaktionen berühren darin, ganz anders als die bloße ‚Plazierung‘ oder der rein ‚technische‘ Erwerb kultureller Fertigkeiten, die eingelebten alltäglichen Bezüge und die im Zuge der Enkulturation erworbenen Prägungen ganz besonders, und zwar in erster Linie auch in emotionaler Hinsicht (Esser 2001a, S. 11).

Interaktionen werden im Gegensatz zu Kulturation und Platzierung auf der interpersonalen Ebene des sozialen Lebens verortet, betreffen also vorrangig Beziehungen zwischen Individuen oder Beziehungen zwischen Individuen und Personengruppen bzw. kollektiven Akteuren.

Die vierte und abschließende Form der Sozialintegration beschreibt die sogenannte *Identifikation*. Damit bezeichnet Esser die emotionale und psychische Verbundenheit von MigrantInnen mit der Aufnahmegesellschaft. Von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Beziehungen, die unterschiedliche Identifikations- und Zugehörigkeitsformen annehmen können:

Es ist eine gedankliche und emotionale Beziehung zwischen dem einzelnen Akteur und dem sozialen System als ‚Ganzheit‘ bzw. als ‚Kollektiv‘, die bei dem einzelnen Akteur als Orientierung mit einem kollektiven Inhalt besteht, etwa als Nationalstolz oder als Wir-Gefühl zu den anderen Mitgliedern der Gesellschaft oder Gruppe (Esser 2001a, S. 12).

Die emotionale Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft vollzieht sich auf einer kognitiven bzw. identifikativen Ebene und umschreibt in erster Linie eine Relation der Akteure mit ‚sich selbst‘.

**Tabelle 1** Dimensionen und Ebenen der Sozialintegration

	Ebenen		
	intrapersonell	interpersonell	Person – Institution
Dimension von Sozialintegration	kognitiv und identifikativ	interaktiv	strukturell
Dominante Vermittlungsform	Kulturation und Identifikation	Interaktion	Platzierung
Relevante Bereiche	Wissen (Kulturation) Kompetenzen (Kulturation) Fertigkeiten (Kulturation) Identität (Identifikation) Werte (Identifikation)	soziales Netzwerk Freundschafts- und Bekanntenkreis Nachbarschafts-kontakte soziales Kapital	Rechte soziale Positionen Arbeitsmarkt Wohnungsmarkt (Aus-)Bildung ökonomisches Kapital

Quelle: Fassmann 2006: 228, verändert nach Esser 2001a, S. 19

Die vier unterschiedlichen Formen der Sozialintegration sind zwar analytisch voneinander abgrenzbar, sie beeinflussen oder bedingen sich aber wechselseitig. Im Alltag können sie nicht isoliert betrachtet werden, sondern sind in ihrem Zusammenhang zu sehen. So steht beispielsweise die soziale Platzierung schon aus Gründen der Notwendigkeit mit dem Modus der Kulturation in enger Verbindung. Der Zusammenhang zwischen den differierenden Ebenen besteht jedoch nicht in einem eindirektionalen kausalen Verhältnis, sondern in einem „wechselseitigen Verhältnis zueinander, wobei aber unklar ist, ob das eine Voraussetzung des anderen ist oder umgekehrt“ (Fassmann 2006, S. 229).

Für das Erreichen einer spezifischen gesellschaftlichen Position mit höherem sozialen Status ist der Erwerb von kulturellem Wissen, von praktischen kulturellen Fertigkeiten wie Sprachkenntnissen *Conditio sine qua non*. Auch steht eine entsprechende soziale Position keinesfalls allen Gesellschaftsmitgliedern offen – hierfür sind familiäre Hintergründe, Bildungsabschlüsse, Lebensumfeld und beruflicher Kontext von entscheidender Bedeutung. Dies betrifft auch Personen ohne Migrationshintergrund, ganz besonders aber migrantische Bevölkerungsgruppen.

Ähnliche sich gegenseitig bedingende Zusammenhänge und wechselseitige Beeinflussungsformen bestehen laut Hartmut Esser auch zwischen den anderen Formen der Sozialintegration:

Eine (kollektive) Identifikation mit der jeweiligen Gesellschaft ist nur dann zu erwarten, wenn die Zugehörigkeit dazu auch als ertragreich erlebt wird, insbesondere auch im Vergleich zu möglichen Alternativen. Eine wichtige Voraussetzung dafür ist die Einbettung in als erfreulich erlebte und auch sonst interessante soziale Bezüge. Dazu aber kann es nur kommen, wenn die erforderlichen kulturellen Fertigkeiten, insbesondere sprachlicher Art, beherrscht werden und wenn die entsprechenden Kontakte auch von den möglichen Partnern als interessant erlebt werden können. Beides setzt wiederum ein Minimum an Platzierung auf anregungsreichen und interessanten Positionen voraus: Jede erfolgreiche Kulturation ist auf die Verfügung über differenzierte Lerngelegenheiten angewiesen, und das soziale Interesse an Interaktionen ist insbesondere eine Folge der Attraktivität der Eigenschaften und Ressourcen der Akteure für einander. Umgekehrt werden solche Platzierungen oft erst möglich bei einem Mindestmaß an gelungener Kulturation, etwa in der Form von sprachlichen oder kognitiven Kompetenzen zur Einnahme der besonders wichtigen Funktionen. (Esser 2001a, S. 17)

### **Zentrale Begriffe:**

#### **Prozessualität, Wechselseitigkeit, Kultur und Transnationalität**

Nach der Darstellung der vier unterschiedlichen Verrichtungsformen von Sozialintegration richten wir nun den Blick auf drei verschiedene Aspekte des Integrationsbegriffs, die wir an dieser Stelle herausheben und verdeutlichen wollen. Neben der Prozessualität gehen wir hierbei auf die Wechselseitigkeit und den zugrundeliegenden Kulturbegriff von Integration ein.

Zuerst wollen wir in einem ersten Schritt den Aspekt der *Prozessualität* von Integration betrachten. Grundsätzlich handelt es sich bei Integration um ein Phänomen, das im Zuge sozialer Prozesse hergestellt wird und das praktische Tätigkeiten im Alltag erfordert. Integration steht somit im Gegensatz zu statischen und fixierten Beschreibungen des Sozialen und müsse laut Hartmut Esser stets in prozessualer Hinsicht gedacht werden.

Die Sozialintegration wird also im Prinzip als Ergebnis eines mit Absichten verbundenen und in einem Raum von Möglichkeiten und Alternativen stattfindenden Handelns verstanden. Oft ist die Sozialintegration aber auch das Produkt so nicht beabsichtigter Vorgänge: Der – irgendwie entstandene – interethnische Kontakt führt beispielsweise über das (latente) Erlernen von Fertigkeiten zum Erwerb von Ressourcen, die den Akteur dann in eine Situation bringen, von der her er selbst die weitere Sozialintegration in das Aufnahmeland anstrebt. Und häufig gibt es sich selbst verstärkende Prozesse entweder der immer schneller ablaufenden Assimilation (...) oder aber auch der sich immer weiter verschärfenden Segmentation (Esser 2001a, S. 25).

Der Prozesscharakter betrifft somit nicht nur Integration als generelles Phänomen, auch typisierte Formen der Sozialintegration, wie die Assimilation oder die Segmentation, weisen teilweise eigenständige prozessuale Dynamiken auf. Verdeutlicht werden muss an dieser Stelle aber erneut, dass derartige Prozesse der Integration nicht nur spezifische – etwa muslimische oder generell migrantische – Personengruppen betreffen. Laut dem Migrationsforscher Michael Bommes stellt sich die Frage von Integration nicht nur für spezifische Bevölkerungsgruppen, sondern für alle Mitglieder einer Gesellschaft:

Integration bezeichnet daher eine Problemstellung, mit der unterschiedslos alle Menschen konfrontiert sind. Dabei ist kein Individuum auf Dauer in „die Gesellschaft“ als solche integriert. Integration erfolgt stets nur auf Zeit in die jeweils bedeutsamen sozialen Zusammenhänge, und sie gelingt keineswegs selbstverständlich (...); jedes Individuum muss sich ggf. aufs Neue darum bemühen (Bommes 2007, S. 3).

Prozesse der Sozialintegration vollziehen sich in zeitlicher Hinsicht jedoch nicht in kurzfristigen Perioden von wenigen Wochen oder im Zuge der Absolvierung eines Sprachkurses. Vielmehr handelt es sich hierbei um sehr langfristige Entwicklungen, die über Jahre, Jahrzehnte und auch über Generationen hinweg andauern können – wie beispielsweise Rita Süßmuth (CDU), die ehemalige deutsche Bundestagspräsidentin, betont:

Integration von Zuwanderern ist in der Regel ein mittel- bis langfristiger, mitunter sogar mehrere Generationen umfassender kultureller und sozialer Prozess. Dieser hat bei aller Planung eine ausgeprägte Eigendynamik (Süßmuth 2006, S. 138).

Neben der Prozessualität tritt ein weiterer Aspekt von Integration in den Mittelpunkt, den wir an dieser Stelle unterstreichen wollen: die *Wechselseitigkeit* von Integration. Integration ist demnach auf konzeptueller Ebene und im praktischen Alltag als sozialer Prozess zu fassen, der sowohl die Angehörigen der zu integrierenden Bevölkerungsgruppe als auch die Mitglieder der bereits integrierten Bevölkerung betrifft. Abverlangt werden beiden Seiten Leistungen auf der Ebene von Einstellungen, Identifikationen und praktischen Handlungen. Die Verteilung der Bemühungen und Leistungen ist dabei in der Regel sehr ungleich und geht zumeist zulasten der zu integrierenden Personengruppen. Bei Personen, die zudem mit dem Erfordernis der Kulturation konfrontiert sind, d.h. die Sprachkenntnisse und als kulturell wahrgenommene Gepflogenheiten im sozialen Alltag im Zuge der Integration erwerben, ist das Gefälle der Ungleichheit

der Leistungsverteilung zusätzlich erhöht. Michael Bommers bemerkt in diesem Zusammenhang:

Die Integration, ihre Verläufe, ihre Erfolge und Misserfolge sind in erster Linie das Ergebnis der Anstrengungen der Migranten, die Anforderungen in den verschiedenen Bereichen zu erfüllen: also in den Arbeit nachfragenden oder Leistung bereitstellenden Organisationen in Wirtschaft, Erziehung und Ausbildung, Gesundheit, Recht und Politik. Den Migranten und ihren Familien werden trotz und wegen der Freiheit der kulturellen Lebensgestaltung erhebliche Anpassungsleistungen abverlangt (Bommers 2007, S. 4).

Die alleinige Fokussierung auf Sprache sowie Spracherwerb als Kriterium für Integration – mit der Folge, dass Integration als eine Art Bringschuld seitens der sich integrierenden Bevölkerung gesehen wird – wäre freilich unangebracht. Zwar stellen Sprachkenntnisse eine wichtige Ressource in Prozessen der Integration dar, da sie den Zugang zu Bereichen wie dem Wohnungsmarkt oder Behördenkontakte erleichtern. Doch erfordert der Erwerb von Sprachkenntnissen neben persönlichen Kompetenzen und Ressourcen ein Möglichkeitsfenster in der individuellen Lebenssituation sowie ein entsprechendes Angebot von Sprachkursen und die als Notwendigkeit erfahrene Neuaneignung einer Fremdsprache (vgl. Bommers 2006). Dennoch bleibt MigrantInnen, trotz praktischer Integrationsbemühungen, oft die Möglichkeit verwehrt, ihre erworbenen Kompetenzen zur Geltung zu bringen. So wird ihnen teilweise der Zugang zu Bildungsinstitutionen oder zum Arbeitsmarkt erschwert, obgleich zahlreiche Integrationsangebote kommunaler- oder staatlicherseits bestehen. Die Erfolgsaussichten im Verhältnis zu Integrationsbemühungen und -leistungen sind demnach laut Bommers

durch Hürden eingeschränkt, die kaum funktionalen Erfordernissen von Unternehmen, Schulen, Verwaltungen oder Krankenhäusern geschuldet sind, sondern vielmehr der Kontrolle der Arbeitgeber über den Zugang zu Arbeits- und Ausbildungsplätzen, den organisatorischen Alltagsroutinen in Verwaltungen und Schulen oder der Durchsetzungsfähigkeit der Mittel- und Oberschichten in der Konkurrenz um Bildung (Bommers 2007, S. 4).

Der dritte Aspekt, den wir neben dem Prozesscharakter und der Wechselseitigkeit von Integration hervorheben, dreht sich um den *Kulturbegriff*, der dem vorherrschenden Integrationsverständnis bzw. -begriff in der Regel implizit zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang schließt sich ein Plädoyer für eine Transnationalisierung der Integrationsdebatte an.

In der Regel operieren Integrationsdebatten mit einem statischen Kulturbegriff, der häufig im Idealbild einer homogenen Kultur zum Ausdruck gebracht wird, die kongruent ist mit nationalstaatlichen Grenzverläufen. Da ein derartiges Verständnis von Kultur jedoch einen großen Teil der migrantischen Lebenswirklichkeit ausblendet, plädieren wir stattdessen für eine veränderte Begriffsfassung des Kulturellen in Bezug auf Integration, um insbesondere der Transnationalisierung der sozialen Welt von Personen mit Migrationshintergrund Rechnung zu tragen (vgl. dazu Mau 2007, Pries 2008, Vertovec 2009 sowie Grillo 2004).

Wirft man zunächst einen kritischen Blick auf die Verwendung des Kulturbegriffs in aktuellen Integrationsdebatten, ist grundsätzlich zu konstatieren, dass ein überwiegender Teil des Diskurses über Integration vorrangig auf den Bereich des Kulturellen abzielt. Häufig erfolgt auch eine implizite Gleichsetzung von Integration mit dem, was laut Essers Einteilung eigentlich nur als die Verrichtungsform der (Ak-)Kulturation von Sozialintegration bezeichnet wird.

Der Migrationssoziologe Bernhard Perchinig betont diesen expliziten Kulturbezug in seiner Darstellung des österreichischen Integrationsdiskurses des vergangenen Jahrzehnts:

Ein zunehmend dominant werdender Rahmen des Integrationsdiskurses bezieht sich auf Kultur. Gemäß dieser Begriffsverwendung geschieht Integration im Medium einer gemeinsamen Kultur – ausgedrückt durch eine gemeinsame Sprache – und gemeinsamer Werte. Erfolgreiche Integration ist vor allem eine Anpassungsleistung und Nichtintegration die Schuld jener, die sich nicht anpassen wollen (Perchinig 2010, S. 18).

In der Darstellung von Perchinig wird unter einer gelungenen und erfolgreichen Integration in der Regel die kulturelle Anpassung von – in diesem Fall – muslimischen MigrantInnen verstanden. Erfolgt diese Anpassung nicht, werde dies allzu oft als Mangel oder als Integrationsdefizit gesehen. Sozialintegration wird gemeinhin als Bringschuld der muslimischen MigrantInnen betrachtet. Die Rolle des Aufnahmekontexts bleibt in einer solchen Perspektive jedoch vollkommen ausgeklammert.

Derartige Positionen und Bewertungen sind aber keinesfalls logisch zwingend, sondern werfen vielmehr eine Vielzahl an Fragen auf. Zuerst danach, was sich hinter einer kulturellen Anpassung verbirgt. Von welcher Kultur sollen sich die Personengruppen distanzieren, und an welche sollen sie sich anpassen? Im öffentlichen Diskurs wird in diesem Zusammenhang die Anpassungsleistung in der Regel auf die kognitive Ebene beschränkt. Mit anderen Worten steht hierbei das Erlernen der deutschen Sprache sowie die Aneignung von Kenntnissen über

kulturelle Gepflogenheiten und über geschichtliche Ereignisse oder Wertorientierungen in Österreich im Mittelpunkt. Praktische Interaktionen, Tätigkeitsfelder, die Pflege der Sprache und die alltägliche Anwendung des kognitiv erworbenen Wissens bleiben aus dieser Sicht indes nachrangig.

Dass es sich bei der Aneignung von kulturellem Wissen und kulturellen Alltagsfertigkeiten um eine nicht zu unterschätzende Leistung und um ein Engagement seitens der MigrantInnen handelt, wird in diesem Zusammenhang ebenso wenig gewürdigt wie die Pflege kultureller Kompetenzen oder sprachlicher Kenntnisse, die eng mit dem Herkunftskontext von MigrantInnen verbunden sind, als relevante Leistung honoriert wird. Im Gegenteil, die Pflege dieser Kompetenzen wird als kontraproduktiv für die Sozialintegration betrachtet. Eine derartige Wertung erscheint jedoch abwegig, da gerade die Pflege angestammter kultureller Kompetenzen und praktische Interaktionen innerhalb des migrantischen Netzwerks eine nachhaltige Einbindung in die österreichische Gesellschaft ermöglichen. Dies belegen beispielsweise zahlreiche Studien zum Bildungserfolg von migrantischen SchülerInnen (vgl. Gogolin/Neumann 2009). Für eine *Mehrfachintegration* im Sinne Essers (vgl. dazu 2001a, S. 20f.) – die laut Esser eine durchaus begrüßenswerte Form von Sozialintegration darstellt, auch wenn diese Form zulasten der sozialen Kohäsion einer Gesellschaft ginge (vgl. dazu Fassmann 2006, S. 237) – ist beispielsweise nicht nur die Inkludierung in bzw. durch den Ankunfts-kontext, sondern auch die Pflege der Beziehung zur ethnischen Herkunftsgruppe wichtig, wozu auch die Pflege kultureller Gewohnheiten gehört.

Seitens der Öffentlichkeit erhobene Forderungen nach bedingungsloser Akkulturation der muslimischen oder generell der migrantischen Bevölkerung sind freilich nicht nur aus wissenschaftlichen, sondern schlichtweg auch aus moralischen Gründen zurückzuweisen. Beispielsweise kritisiert Heinz Fassmann bei derartigen Artikulationen, dass hier zweierlei Maß angelegt würde.

Mit welchem moralischen Anspruch verlangt man von Zuwanderern Anpassung, während allen anderen gesellschaftlichen Gruppen Gestaltungsmöglichkeiten für die Herausstilisierung eigener Lebensstile und Lebenskonzepte eingeräumt werden? (Fassmann 2002, S. 19)

Neben dem moralischen Aspekt stellt sich darüber hinaus jedoch vor allem die Frage, was mit Kultur oder dem Kulturellen im Zusammenhang mit Forderungen nach Integration überhaupt gemeint ist. Heinz Fassmann entkräftet die Legitimation von Forderungen nach einer kulturellen Anpassung mit treffenden Worten:

Auch muss kritisch gefragt werden, was Anpassung in einer pluralistischen Gesellschaft noch bedeutet. Wer die Anpassung an das Österreichtum oder an deutsche Lebensweisen verlangt, der muss sich zu Recht die Frage gefallen lassen, ob nun der Lebensstil eines Tiroler Bergbauern oder derjenige eines gut verdienenden Großstädtlers gemeint ist (Fassmann 2002, S. 19).

Der in Integrationsdebatten verwendete Kulturbegriff wirft eine Vielzahl von Fragen auf. Diese beziehen sich im Wesentlichen auf die Kulturalisierung des Islam und der muslimischen Religiosität; auf das, was als Herkunftskultur der eigenen ethnischen Gruppe bezeichnet wird sowie auf das, was als Kultur des Aufnahmekontextes betitelt wird.

Die erste Problematik ist verbunden mit der Kulturalisierung des Islam und der Fokussierung der Forderungen nach kultureller Anpassung muslimischer Religiosität in Österreich in der Hinsicht, dass dadurch die Wahrnehmung des Islam als Religion dramatisch verändert wird. So verbirgt sich hinter derartigen Artikulationen – zugespitzt formuliert – die Unterstellung, dass sich muslimische Gläubige nicht in westeuropäische Gesellschaften integrieren könnten. Grund sei nicht die Religion an sich, sondern dass der Islam den kulturellen Alltag der Menschen präge bzw. sogar determiniere und alle anderen Bereiche des alltäglichen Lebens überlagere. Ursprung derartiger Forderungen nach kultureller Anpassung sind fragwürdige ideologische Einstellungen, die den Islam als archaische Religion sowie den kulturellen Hintergrund muslimischer Menschen in islamischen Staaten als primitiv und rückständig betrachten (vgl. dazu Seker 2011). Nur werden diese Ansichten meist nicht offen deklariert, sondern unter dem Deckmantel der Forderung nach kultureller Integration in ein neues und auf den ersten Blick scheinbar neutrales Gewand gekleidet. Unverändert bleibt jedoch der bevormundende Tonfall solcher Meinungen in öffentlichen Integrationsdebatten. Mit den Worten der deutschen Islamwissenschaftlerin Nimet Seker werde durch derartige Artikulationen der Islam

als eine Kultur verstanden, welche das Leben der Menschen wie ein unveränderliches Korsett präge. (...) Demnach sind Muslime als kulturelle Marionetten des ‚Systems Islam‘ in ihrer individuellen Entscheidungsfindung eingeschränkt. Aufgrund dieser Unveränderlichkeit – häufig wird auf das Fehlen einer ‚Aufklärung‘ im Islam hingewiesen – entstünden die Integrationsprobleme von Muslimen (Seker 2011, S. 16).

Derartige Positionen, die mit dichotomen Gegenüberstellungen operieren und auf fragwürdigen Annahmen basieren, bereiten somit, wie Seker weiter ausführt, den Weg für eine Hierarchisierung von Kulturen:

Das zugrunde liegende Islambild wird von Vorstellungen und Erscheinungen eines radikalen Islamismus bestimmt. So bestimmen kulturell verstandene Dichotomien die Debatten: Westen versus Islam, aufgeklärt versus rückständig, demokratisch versus vordemokratisch, modern versus vormodern, säkular versus islamistisch, Menschenrechte versus Gewalt, um nur einige zu nennen (ebd. S. 16f.).

Mit dem Ruf nach kultureller Anpassung von MuslimInnen wird somit zum einen Integration auf Kultur bzw. Akkulturation reduziert und zum anderen der Kulturalisierung des Islam Vorschub geleistet. Die Problematik eines derartigen Verständnisses liegt insbesondere darin, dass folglich muslimische Religiosität bzw. der Islam nicht als religiöses Phänomen, sondern als kulturelles Integrationshindernis betrachtet wird.

Neben der Kulturalisierung des Islam und muslimischer Religiosität muss zudem der in der Integrationsdebatte verwendete Kulturbegriff in Frage gestellt werden. Auf die Diversität des Kulturellen in Österreich in differenten Sozialräumen und unterschiedlichen Berufsgruppen – etwa am Beispiel von Geschäftsleuten in urbanen Metropolen und Bergbauern in ländlichen Regionen – wurde mit Heinz Fassmann bereits verwiesen. Der im Rahmen von Integrationsdebatten vorherrschende essentialistische Kulturbegriff zeichnet sich dagegen durch seine Statik und Fixiertheit aus und bezieht sich auf Gesellschaften, die als kulturell homogen erachtet werden. Bernhard Perchinig bemerkt in diesem Zusammenhang:

Zugespitzt formuliert ist das Idealbild dieses Diskurses die Kongruenz von Kultur und Staat und eine kulturell homogene Bevölkerung – das historische Idealbild des Nationalstaats. Soziokulturelle Vielfalt erscheint in diesem Bild als Problem (Perchinig 2010, S. 18).

Aus dieser Perspektive wird Integration folglich als Anpassung der MigrantInnen an eine sogenannte ‚Leitkultur‘ gefasst. Vorschub geleistet wird derartigen Positionen allerdings nicht nur durch eine unkritische Verwendung dieses Kulturbegriffes, sondern auch durch gängige Strömungen innerhalb der Sozialwissenschaften, die allzu lange einem sogenannten ‚methodologischen Nationalismus‘ anhängen. Dies bedeutet, dass eine ‚national‘ eingefärbte Sichtweise auf soziale Phänomene und auf die wissenschaftliche Analyse sozialer Zusammenhänge auch unreflektiert und unkritisch durch sozialwissenschaftliche Disziplinen

vertreten wurde (vgl. dazu Wimmer/Schiller 2002; Beck/Grande 2010). Entsprechend dem Vorwurf eines ‚methodologischen Nationalismus‘ stehen zudem auch die Esser’schen Begriffe der Aufnahme- und Herkunftsgesellschaft, die die beiden Richtungen der Sozialintegration anzeigen, zur Disposition.

Eine Betrachtung sozialer Phänomene, die in methodologischer Hinsicht die Einteilung der Welt als quasi naturgegebenes Faktum ansieht, bietet jedoch keinen adäquaten Zugang zu grenzüberschreitenden sozialen Lebenswelten, die sich durch Aktivitäten in nicht nationalstaatlich konstituierten Räumen und durch die Aufrechterhaltung und Pflege transnationaler Beziehungen auszeichnen. Nach der Migrationssoziologin Janine Dahinden hat eine solche methodologische Prämisse weitreichende wissenschaftliche Konsequenzen, auch für die Integrationsforschung:

Das Ergebnis ist, dass die nationale Kategorie implizit als relevante Einheit für sämtliche Theorien und Phänomene gilt. Die Integrationsforschung etwa richtete sich vorwiegend an den nationalen Grenzen aus. Multiple Praktiken und Räume, die über die nationalen Grenzen hinausreichen, blieben ausgeblendet. Erst als sich die Migrationsforschung von diesem «National-Container-Modell» zu lösen vermochte, konnten transnationale soziale Realitäten in den Vordergrund des Interesses rücken (Dahinden 2009, S. 17).

Aus diesem Grund sollte aus einer transnationalen Perspektive auf Integration berücksichtigt werden, dass Integration auf identifikatorischer, interaktiver und kognitiver Ebene sich nicht nur auf Aspekte des Aufnahmenationalstaats bezieht, sondern dass daneben auch verstärkt Einbindungen und Interaktionen in transnationalen Netzwerken, die Aneignung transnationalen Wissens sowie die Ausbildung transnationaler Zugehörigkeiten und Identitäten eine Rolle spielen (ebd. 2009, S. 18).

### **Der im Rahmen der Studie verwendete Integrationsbegriff**

Im Rahmen der vorliegenden Studie wird ein Integrationsbegriff verwendet, der sich grundsätzlich auf Aspekte der Sozialintegration beschränkt und sich am akteurzentrierten Integrationsmodell von Hartmut Esser orientiert. Dies liegt im vorliegenden Forschungsprojekt nahe, in dem untersucht wird, wie Imame in Österreich als Gruppe von Akteuren Integration wahrnehmen, welche Strategien sie im Umgang mit diversen Aspekten der Integration verfolgen und welche integrativen Anstöße sie innerhalb der Moscheegemeinden geben bzw. geben können. In der vorliegenden Studie wird besonders berücksichtigt, wie die Handlungsmöglichkeiten der Imame durch ihre religiöse Ausbildung, durch ihre jeweiligen Migrationsgeschichten oder durch ihren rechtlichen Status, aber auch durch die

Moscheevereine bzw. Dachverbände, für die sie als Imame tätig sind, bedingt sind. Nur vor diesem Hintergrund kann die Bedeutung von Imamen in Österreich für Prozesse der Integration umfassend analysiert werden.

In Anlehnung an das Modell von Esser übernehmen wir die darin angelegte Differenzierung des Begriffs Integration in vier unterschiedliche soziale Verrichtungsformen. Gemeint ist damit die analytische Unterscheidung zwischen der kognitiven, identifikatorischen, (sozial-)interaktiven und strukturellen Ebene von Integration. Während wir unter der kognitiven Form von Integration („Kulturation“) die individuelle Aneignung von praktischem Handlungswissen, Kenntnissen, Fertigkeiten und Kompetenzen, wie beispielsweise den Erwerb von Sprachkenntnissen oder das Wissen über die Geschichte des Islam oder über die Struktur der Gesellschaft in Österreich verstehen, beschreibt die identifikative Ebene („Identifikation“) die emotionale und psychische Verbundenheit der Imame in Form von Zugehörigkeitsgefühlen zu religiösen, ethnischen oder staatsbürgerschaftlich konstituierten Gruppen. Die (sozial-)interaktive Form von Integration („Interaktion“) umfasst den Aufbau und die Pflege sozialer Beziehungen mit NachbarInnen, Bekanntschaften oder Freundschaften sowie Interaktionen im Alltag an öffentlichen Orten. Mit der vierten Ebene ist dagegen die strukturelle Form von Integration („Platzierung“) gemeint, die den Umgang mit rechtlichen Fragen sowie die Positionierung auf dem Wohnungsmarkt, auf dem Arbeitsmarkt oder im Bildungsbereich umschreibt. Die vier Ebenen von Integration sind nicht als unabhängig voneinander zu betrachten, sondern beeinflussen sich gegenseitig.

Die verschiedenen Formen integrativer Prozesse spielen in dieser empirischen Studie in zweifacher Hinsicht eine Rolle. Zum einen sind sie von Relevanz für die Untersuchung des Umgangs der Imame mit Integration in individueller, persönlicher Hinsicht. Daneben spielt es eine Rolle, wie die Imame innerhalb der Moscheegemeinde agieren, mit anderen Worten, wie sie auf solche integrativen Prozesse der Gemeindemitglieder einwirken. Beide Dimensionen sind untrennbar miteinander verknüpft und bedingen sich wechselseitig. So steht der Umgang mit Integration in der Funktion als Imam in einem engen Verhältnis damit, wie der betreffende Imam diesbezüglich auf persönlicher Ebene selbst agiert. Die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen den beiden Dimensionen, also inwiefern die spezifisch persönliche Integration eines Imams auf kognitiver und identifikativer Ebene in der Folge einen ähnlichen Umgang mit integrativen Fragen durch Gemeindemitglieder anstößt, ist Gegenstand der empirischen Analyse der Einzelfälle in den späteren Kapiteln dieser Studie.

Grundsätzlich zeichnet sich das soziale Phänomen durch Wechselseitigkeit und seinen Prozesscharakter aus. Zudem können integrative Prozesse – also Einbindungen in eine gesellschaftliche Entität – in verschiedene Richtungen

voranschreiten. Hartmut Esser unterscheidet bezüglich der Richtungen integrativer Prozesse von MigrantInnen zwischen einer Einbindung entweder in die sogenannte Herkunfts- oder in die Aufnahmegesellschaft. Eine derartige Gegenüberstellung, die schablonenhaft nach einer bipolaren Ausprägung von integrativen Prozessen unterscheidet, verwenden wir jedoch im Rahmen unserer Arbeit bewusst nicht. Dies begründet sich zum einen damit, dass bezüglich der Akteursgruppe Imame in Österreich ein Maßstab, der streng zwischen der Aufrechterhaltung der Bindung zur Herkunft und der Inkludierung in bzw. durch den Ankunfts-kontext unterscheidet, nicht angemessen ist. So besteht der Kern-aufgabenbereich von Imamen in Österreich in Tätigkeiten, die darauf abzielen, religiöse Rituale, ethnische Identitäten und kulturelle Traditionen zu pflegen und zu bewahren. Dies kann jedoch nicht so interpretiert werden, dass sie sich deswegen gegen eine Integration in die Aufnahmegesellschaft verwehren würden. Daher ist ein Maßstab anzulegen, der ein Nebeneinander der unterschiedlichen Handlungsebenen von Sozialintegration ausreichend berücksichtigt. So ist für die Frage, ob ein Imam integrative Prozesse der Gemeindemitglieder in die nicht-muslimische österreichische Gesellschaft motiviert, eine entsprechende Perspektive der Beurteilung erforderlich: Statt einem ‚Entweder-oder‘ von Zielrichtungen integrativer Prozesse ist ein Nebeneinander bzw. ein ‚Sowohl-als-auch‘ mitzudenken, das die mehrdirektionale Ausprägung von Integrationsprozessen, sowohl in Form der Aufrechterhaltung der Herkunftsbindung als auch in Form des Aufbaus von Bindungen zur nichtmuslimischen österreichischen Gesellschaft, umfasst.

Der zweite Grund, aus dem wir in der Studie den Begriffen Aufnahmegesellschaft und Herkunftsgesellschaft keinen Raum geben ist – wie erwähnt –, dass diese Begriffe in empirischer Hinsicht alles andere als klar definiert sind. So ist es keinesfalls eindeutig, was mit dem Ausdruck Aufnahmegesellschaft bzw. mit der Kultur der Aufnahmegesellschaft gemeint ist. Wird damit die gesamte in Österreich lebende Bevölkerung bezeichnet oder allein die nichtmuslimische Gesellschaft? Aber wie soll im letzteren Fall dann in analytischer Hinsicht mit der integrativen Einbindung in die seit Jahrzehnten in Österreich lebenden muslimischen Bevölkerungsgruppen umgegangen werden? Zudem würden mit solchen Relationen Bilder von ethnisch wie religiös homogenen Gesellschaften konstruiert, die sich an nationalen Grenzziehungen orientieren. Damit würden aber sowohl multiethnische als auch multireligiöse Gesellschaften – wie sie etwa die Türkei, Bosnien oder der gesamte Nahe Osten aufweisen – bewusst verzerrt und die Bindungsformen von Angehörigen einer ethnischen Gruppe zu ihrem Herkunftskontext nur unvollständig dargestellt. So pflegen Angehörige religiöser (und meist gleichzeitig auch ethnischer) Minderheiten, die nach Österreich migriert sind, insbesondere die Einbindung in die eigene religiöse Minderheit

im Herkunftsland und nicht zwingend den Bezug zur Herkunftsgesellschaft als Gesamtentität. Kurdische oder alevitische Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft pflegen in der Regel die Bindungen zur kurdischen oder alevitischen Bevölkerungsgruppe in der Türkei, aber keinesfalls zwingend zur türkischen Gesellschaft. Zudem besteht eine integrative Einbindung sowohl in die spezifische ethnisch-religiöse Community, die im Aufnahmestaat wohnhaft ist, als auch in transnationale Netzwerke von Personen mit entsprechendem ethnisch-religiösen Hintergrund, die über verschiedene Staatsgebiete hinweg miteinander Beziehungen pflegen. Die gleiche Unklarheit besteht aufgrund der Diversität der Lebensformen auch bezüglich der Frage, was – wie vorangehend bereits ausgeführt – mit der sogenannten Aufnahmegesellschaft bezeichnet wird.

Statt nach Aufnahme- und Herkunftsgesellschaft zu unterscheiden, fassen wir als mögliche Richtungen von integrativen Prozessen den Umgang von Imamen in Österreich mit Herkunft generell, was auch die Einbindung in transnationale Netzwerke umfasst, und die Beziehung zum österreichischen Aufnahmekontext, in dem der Moscheeverein sozialräumlich verankert ist. Beide Richtungen, der Umgang mit Herkunft sowie die Beziehung zum österreichischen Aufnahmekontext, stellen eigene Maßstäbe dar und sind somit in analytischer Hinsicht voneinander getrennt. So kann ein Imam in seiner Funktion im Rahmen seiner Moscheegemeinde beispielsweise die Pflege der Bindungen zur Herkunft betonen, gleichzeitig aber auch Beziehungen zur nichtmuslimischen Aufnahmegesellschaft herstellen, wodurch er sowohl die Bindung zur Herkunft wahrt als auch die Gemeindemitglieder zu integrativen Prozessen anleitet.

Abschließend ist zu betonen, dass wir im Rahmen der vorliegenden Studie die sozialtheoretischen und methodologischen Positionen Essers, die dessen Konzepten zugrunde liegen, nicht teilen. Gemeint ist die grundsätzliche Ausrichtung seines Integrationsmodells, das – angelehnt an ein Rational-Choice-Modell menschlicher Handlungen – eine umfassende und generelle Handlungstheorie zu etablieren sucht. Derartige sozialtheoretische Prämissen verfolgen wir nicht. So will Esser in seinem Modell nahelegen, dass das Handlungskonzept, das sich insbesondere durch Interessengeleitetheit und durch ein nutzenmaximierendes Prinzip auszeichne, für alle relevanten Personengruppen in einer Migrationssituation gleichermaßen gelte. Demnach seien an ArbeitsmigrantInnen, begleitende Familienmitglieder, Imame mit unsicherem Aufenthaltsstatus, politische Flüchtlinge oder Angehörige der zweiten Generation bezüglich ihrer Handlungen im Integrationskontext dieselben Kriterien anzulegen. Damit aber, so die wiederholt vorgetragene Kritik an den Konzeptionen Essers, würden unterschiedliche Lebenssituationen und Migrationsgeschichten statt berücksichtigt zu werden, über einen Kamm geschert (vgl. dazu Aumüller 2009, S. 111ff.). Gerade diesen bio-

graphischen Hintergründen wollen wir im Rahmen der Studie entsprechenden Raum bieten. So legen wir besonderen Wert darauf, den Umgang von Imamen mit Fragen der Integration durch ihre Biographien und Migrationserfahrungen zu kontextualisieren.

## 2.2 Imame in Österreich. Situation und Aufgaben

### 2.2.1 Imame und ihre Rolle in der Geschichte und Gegenwart

„Imam“ (إمام) ist ein arabisches Wort und bedeutet Führungsperson, Verwalter, aber auch Staatspräsident. Um zwischen der politischen und der religiösen Funktion zu unterscheiden, wird dieser Begriff in den verschiedenen islamischen Kulturkreisen sehr differenziert eingesetzt.<sup>6</sup>

In der islamischen Rechtslehre wird die politische Führerschaft eines Imams als *Al-Imamat-ul-Kubra* oder *Al-Imamat'l-Uzma* (Großimam), die Moschee-Imame als *Al-Imamat-ul-Sugra* (Kleinimam bzw. Gebetsimam) bezeichnet. Nach islamischer Glaubenslehre war der Prophet Muhammad der erste Imam im Sinne religiöser und politischer Führung, der vom Erzengel Gabriel den Auftrag erhielt, als Imam die Gebete zu verrichten (Ibn Hisham 1987, S. 278-282). Nach der Ausbreitung des Islam wurden in den jeweiligen Einflussbereichen Imame eingesetzt, die sich besonders gut auf die Kunst der Koranrezitation verstanden. Aus dieser Zeit wissen wir auch, dass die Frauen von Muhammad, Salama und Aischa, als Imaminnen die Gebete für die weiblichen Mitglieder der Gemeinde verrichteten (Ibn Sa'd 1990, S. 352).

Bis zum Machtantritt der Abbasiden-Dynastie in Bagdad im achten Jahrhundert war die politische und religiöse Führung in der Person des Kalifen vereint. Unter den Abbasiden wurden die beiden Ämter voneinander getrennt und die Kalifen der Abbasiden stellten ihre Tätigkeit als Moschee-Imame, die die Gebete verrichteten, ein. Zuvor wurden die Imame auch nicht staatlich besoldet, sondern übten ihre Funktion ehrenamtlich aus oder waren, unterstützt durch die Bevölkerung, an den Moscheen oder *Madaris* (arab. für Madrasa) tätig. Erst unter der Abbasiden-Dynastie bezogen die Imame ein staatliches Salär.

6 Um zwischen politischer und religiöser Führung zu unterscheiden, werden die Moschee-Imame in Nordafrika auch als *Sahib-us-Salah*, im Iran als *Pisch-Nemaz* und in der Türkei als *dingörevlileri*, *hoca* (Religionsbeauftragter, Lehrer) bezeichnet. In der frühen Geschichte des Islam war die politische und religiöse Funktion des Imam in einer Person vereint.

Die Frage, ob die Imame für ihre Tätigkeit besoldet werden sollten, führte im frühen Islam zu heftigen theologischen Debatten. Diejenigen, die gegen die Besoldung der Imame waren, versuchten ihre Position mit den Aussagen des Propheten, dass die Koranlehrenden unentgeltlich lehren sollten, zu untermauern (Ibn Mace 1992, S. 8). Die Befürworter der Bezahlung begründeten ihre Position mit dem Argument, dass die staatliche Besoldung der prophetischen Aussage nicht widersprechen würde, da die prophetische Aussage nur verböte, Bezahlung von Koranlernenden zu verlangen (vgl. Ögüt 2000, S. 190).

Während des Ottomanischen Reichs bildeten Imame die größte Gruppe der Staatsbediensteten. Die Imame, die mit einer Erlaubnis des Sultans ihren Diensten nachgehen durften, wurden als ein Teil des Militärs des Reiches betrachtet und waren daher vom Militärdienst befreit (vgl. Inalcik, 1981, S. 50-52).

Imame bezogen ihre Gehälter aus von den Moscheen eingerichteten Stiftungen. In der Folge kam es bei der Auszahlung der Gehälter zu diversen Problemen, woraus die Notwendigkeit entstand, die Gehälter der Imame nicht mehr von den Stiftungen abhängig zu machen. Dies führte dazu, dass die Gehälter schließlich zentral vom Reich ausbezahlt wurden. Die Imame wurden vom *Seyhul Islam* (Zentrale Verwaltungsstelle für die religiösen Angelegenheiten) beaufsichtigt.

Neben ihren Gebetsverpflichtungen hatten die Imame noch weitere moralische und administrative Aufgaben in den Stadtteilen. Zu ihren zentralen Aufgaben gehörten die Registrierung der neuen BewohnerInnen ihres Bezirkes, Eheschließung, Bestattungsrituale, Predigt und vor allem die Verrichtung der fünfmaligen Gebete in ihren Moscheen. Neben den Moscheen gehörten Militär- und Krankenhausseelsorge zu ihren Aufgaben. SeelsorgerInnen in solchen Anstalten hatten keine Gebetsverpflichtungen in den Moscheen (vgl. Beydilli 2000, S. 181-186). Mit der Gründung der türkischen Republik wurden alte Stiftungen verboten und durch das Amt für religiöse Angelegenheiten ersetzt. Dadurch wurden alle Imame verbeamtet.

In der Gegenwart werden Imame in fast allen islamischen Ländern an den jeweiligen nationalen Hochschulen ausgebildet und vom Staat besoldet (vgl. Aslan 2013). Ungeachtet der wechselvollen Geschichte des Islam, blieb der Einfluss der Imame auf die Bevölkerung ungebrochen. Daraus erklärt sich auch die große gesellschaftspolitische Bedeutung der Imame. Die wechselseitige Instrumentalisierung von Politik und Imamen war stets ein fester Bestandteil der islamischen Geschichte.

### **Imame und ihre beruflichen Qualifikationen**

Die theologischen Bücher des Islam liefern eine sehr ausführliche Beschreibung für die an einen Imam gestellten Anforderungen, die an dieser Stelle nur kurz

umrissen seien. Ob diese Voraussetzungen aus der Religion selbst oder aus der jeweiligen Kultur der MuslimInnen entstanden sind, ist schwer festzustellen. Zu den wichtigsten zählen seine Kenntnis des Korans und seine rezitatorischen Fähigkeiten. Ein Imam soll über eine profunde Kenntnis des Korans auf Arabisch verfügen und hohe rezitatorische Qualitäten als Vorbeter haben. Darüber hinaus wird auch seine Vorbildrolle im Islam hervorgehoben, die verlangt, dass er ein Leben nach islamischer Morallehre führe. In den gegenwärtigen pluralistischen Verhältnissen ist es jedoch unzureichend, den Koran rezitieren zu können oder ein vorbildliches Leben zu führen. Imame nehmen für muslimische Gläubige eine zentrale Rolle ein. So sind sie „für MuslimInnen primäre Kontaktperson für theologische bzw. religiöse Fragen und haben eine Beraterfunktion inne“ (ebd., S. 26). Um dieser Funktion gerecht zu werden, müssen sie sich in den Aufgabefeldern der Koranexegese, den Überlieferungen der Aussagen des Propheten, dem islamischen Recht und der systematischen Theologie ausreichend auskennen. Dennoch reichen diese Kenntnisse nicht aus, um heutzutage in Europa als Imam zu arbeiten. Denn das „Wirken als Imam“ (ebd.) hat sich in Abhängigkeit von Zeit und Ort sehr verändert. Imame werden als das „Gesicht des Islam in der Öffentlichkeit“ wahrgenommen und dadurch rücken sie immer mehr in den Mittelpunkt der Integrationsdebatte, wenn es um die Integration von MuslimInnen geht (ebd.).

### 2.2.2 Imame in Österreich

Die überwiegende Zahl der in Österreich tätigen Imame kommt aus dem Ausland. Die Erwartungen und Anforderungen seitens ihrer neuen Gemeinde und der Gesellschaft, die sie im Rahmen ihrer Tätigkeit erfüllen müssen, sind sehr hoch. Die rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen, unter denen sie ihren Aufgaben nachgehen, sind jedoch oftmals schwierig. Auch die Beziehung zu dem jeweiligen Verein, der als Arbeitgeber die Einreise des Imams nach Österreich veranlasst, ist nicht immer unproblematisch.

Diese erschwerten Rahmenbedingungen betreffen nicht nur den Imam selbst, sondern im gleichen Maße auch seine Angehörigen, die mit ihm nach Österreich übersiedeln. Besonders das Fehlen einer langfristigen Aufenthaltsperspektive sowie einer Garantie sicherer Arbeitsbedingungen schränkt die Motivation und Möglichkeiten der Imame, als Vermittler mit integrationsfördernder Wirkung zu fungieren, erheblich ein. Eine detaillierte Betrachtung der Lebensbedingungen von Imamen sowie die Berücksichtigung sämtlicher ausschlaggebender Faktoren sind daher unerlässlich.

### Die Rechtsstellung der Imame

Nach der Definition des Artikels 30 der Verfassung der IGGiÖ von 2009 ist der Imam als ein Seelsorger anzusehen. Diese Definition ist weder im Islamgesetz von 1912 noch in der nachfolgenden Verordnung von 1988 gesetzlich verankert, entspricht jedoch der österreichischen Rechtstradition, wonach die Festlegung von Personen als SeelsorgerInnen eine innere Angelegenheit der jeweiligen Religionsgemeinschaft ist (Kalb et al. 2003, S. 88). Aufgrund der Beschreibung ihrer Funktion als seelsorgerische Tätigkeit sind die aus dem Ausland kommenden Imame vom Anwendungsbereich des Ausländerbeschäftigungsgesetzes ausgenommen. Diese Sachlage ist nach dem § 62 des Bundesgesetzes über die Niederlassung und den Aufenthalt in Österreich (NAG) eine Voraussetzung für den Erwerb der Aufenthaltbewilligung „Sonderfälle unselbständiger Erwerbstätigkeit“.

Für die Erteilung dieses speziellen Aufenthaltstitels, der grundsätzlich für ein Jahr ausgestellt wird, sind neben den üblichen Voraussetzungen für alle neuen Einwanderer einige Kriterien zu erfüllen:

- Nachweis der Erfüllung der allgemeinen Erteilungsvoraussetzungen, wie zum Beispiel Krankenversicherung und Unterkunft;
- Nachweis der künftigen seelsorgerischen Tätigkeit und einen dazugehörigen Befähigungsnachweis mittels
- Bestätigung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, dass der Antragsteller einen seelsorgerischen Auftrag als Imam in Österreich hat (ausgenommen ATIB-Imame);
- Bestätigung der IRPA („Privater Studienlehrgang für das Lehramt für islamische Religion an Pflichtschulen“), dass die jeweilige ausländische Ausbildung des Imams dem Abschluss an der Islamischen Akademie in Wien entspricht;
- notarielle Bestätigung des Vereins, dass für Unterhalt, Krankenversicherung und Unterkunft seitens des Vereins bzw. des Vertretungsbefugten für den Verein gehaftet wird.
- Der Unterhalt ist ausschließlich durch die seelsorgerische Tätigkeit zu bestreiten. Es ist Imamen allerdings möglich, auch als ReligionslehrerInnen tätig zu sein, wenn der Rahmen von acht akademischen Stunden pro Woche nicht überschritten wird (vgl. Kohlmaier 2010, S. 14).

Als Inhaber einer Aufenthaltbewilligung sind Imame nicht zur Erfüllung der Integrationsvereinbarung oder der Anforderung „Deutsch vor Zuzug“ verpflichtet. Laut einer Vereinbarung zwischen der IGGiÖ und dem Innenministerium wird seitens der Imame jedoch die Bereitschaft erwartet, innerhalb von drei Jahren ausreichende Deutschkenntnisse zu erwerben. Diese Erwartungen können

jedoch aufgrund von erschwerten Rahmenbedingungen oftmals nur teilweise erfüllt werden.

Die Familienangehörigen können zeitgleich oder nach der Einreise des Imams nach Österreich folgen, unabhängig davon, ob die Eheschließung vor oder nach der Einreise des Imams stattgefunden hat. Sie erhalten eine Aufenthaltsbewilligung, welche sich an § 69 NAG (Familiengemeinschaft) orientiert, allerdings keine Arbeitserlaubnis umfasst. Verlässt der betreffende Imam das Land, müssen die Angehörigen ihm folgen (vgl. Kutscher et al. 2006, S. 109).

### **2.2.3 Situation der Imame in den Moscheevereinen und Dachverbänden**

Die Imame, die aus dem Ausland kommen, werden von den islamischen Organisationen beschäftigt bzw. bezahlt. Weil die Voraussetzungen, unter denen diese Organisationen ihre Imame bestellen, in politischer, theologischer und finanzieller Hinsicht sehr unterschiedlich sind, bieten ihre Beschäftigungsverhältnisse kein einheitliches Bild.

#### **Imame in ATIB-Vereinen**

Die meisten offiziell beschäftigten Imame werden von der größten islamischen Organisation in Österreich, ATIB, beschäftigt. Die ATIB-Imame werden in der Türkei an den theologischen Universitäten ausgebildet und je nach Bedarf ins Ausland entsendet. Die Hürden im Anwerbeprozess in der Türkei sind sehr hoch: Neben der Absolvierung schriftlicher und mündlicher Prüfungen müssen sie auch Sprachkurse besuchen (vgl. Kohlmeier 2010, S. 9). Aufgrund des intensiven Arbeitsrhythmus (permanente Erreichbarkeit, lediglich ein freier Tag pro Woche) und teilweise fehlender Deutschkenntnisse beschränken sich ihre sozialen und beruflichen Kontakte in der Regel auf die Vereinsmitglieder und andere, ebenfalls von *Diyanet* – der türkischen Behörde für religiöse Angelegenheiten – entsendete Imame. Eine dauerhafte Perspektive in Österreich besteht nicht, da sie sich nur für maximal fünf Jahre im Land aufhalten können. Aufgrund dessen reisen Familienangehörige teilweise erst gar nicht mit ein, besonders wenn Ehepartnerinnen in der Türkei selbst einer Arbeit nachgehen.

Ihre wirtschaftliche Situation ist im Vergleich zu anderen Imamen besser und gesicherter, da sie als Beamte der *Diyanet* doppelt besoldet werden: Zusätzlich zu ihrem Gehalt in Österreich (1200 Euro, abhängig von Ausbildung und Erfahrung) beziehen sie weiterhin ihr Gehalt in der Türkei (ab 600 Euro, je nach beruflichem Status). Der Verein stellt zudem oftmals auch die Unterkunft zur Verfügung.

Aufgrund ihres gesicherten Beamtenstatus und ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit haben die ATIB-Imame ein überwiegend ausgeglichenes Verhältnis zu Vereinsleitung und Gemeindegliedern. Für die Imame selbst erleichtert die gewonnene Auslandserfahrung einen raschen professionellen und sozialen Aufstieg innerhalb der Institution Diyanet. Die Chance, als hoher Beamter (Attaché) erneut ins Ausland geschickt zu werden, ist besonders für diejenigen Imame sehr hoch, die über ausreichende Sprachkenntnisse und eine fundierte Ausbildung verfügen.

### **Imame in anderen größeren Dachverbänden**

Der Anwerbeprozess dieser Imame ist meist informell und wird von Personen aus dem Umfeld der Vereinsleitung arrangiert. Von freien Stellen erfahren die Imamanwärter durch private Beziehungen, Organisationskontakte oder Ausschreibungen in den Herkunftsländern. Um erste Gespräche mit der Vereinsleitung zu führen, kommen Imame aus Nicht-EU-Staaten mit einem Touristenvisum nach Österreich. Oft wird von ihnen eine Probepredigt abgehalten, um die Reaktion der Gemeinde zu erkunden. Die Kosten für die Reise werden entweder vom Verein, oft aber auch zunächst von den Imamen selbst getragen.

Im Falle des Zustandekommens einer Übereinkunft zwischen den beiden Parteien kommt der Imam nach Österreich, wo er gemäß der geltenden Rechtslage in Österreich einen Aufenthaltstitel für ein Jahr als „Sonderfall unselbständiger Erwerbstätigkeit“ erhält. Da er oft nicht über ausreichende Sprach- und Landeskennnisse verfügt, werden in einigen Fällen sämtliche administrativen Schritte von Ansprechpartnern im Verein übernommen. Bei ihrer Ankunft vor Ort spielt auch die Frage der Unterkunft eine große Rolle. Viele Gemeinden sind bemüht, dem Imam eine Wohnung zur Verfügung zu stellen; oft müssen sich Imame jedoch selbst um eine eigene Wohnung kümmern, was angesichts ihres geringen Verdienstes eine große Herausforderung darstellt. Die Beziehung zur Vereinsleitung ist unterschiedlich, je nachdem, welchem Dachverband oder welcher politischen Organisation der Moscheeverein nahe steht.

Im Vergleich zu den ATIB-Imamen ist zudem die wirtschaftliche Situation dieser Imame sehr prekär. Bei der Auszahlung der Gehälter kommt es häufig zu Unregelmäßigkeiten, da die meisten Gemeinden ihre Ausgaben über Spenden der Mitglieder finanzieren. Die Gehälter der Imame variieren zwischen 800 und 1200 Euro; Unterkunft und Verpflegung werden in einigen Fällen vom Verein übernommen. Obwohl für die Lebenshaltungskosten in vielen Fällen ein Zusatzverdienst dringend notwendig wäre, ist dem Aufenthaltsrecht zufolge den Imamen und ihren Ehepartnerinnen die Ausübung einer Nebentätigkeit nicht gestattet. Zusätzlich erwarten viele Familienangehörige in den Heimatländern eine finanzielle Unterstützung (vgl. Asil Tunca 2012).

### **Vorbereitung der Imame für ihre Aufgaben in Österreich**

Aufgrund der Tatsache, dass die in Österreich tätigen Imame – mangels einer inländischen Ausbildungsmöglichkeit – ihre Berufsqualifikation bislang in der Regel im Ausland erworben haben, also in einem der österreichischen Gesellschaft fremden Umfeld sozialisiert wurden und daher mit den Verhältnissen und Problemen der hiesigen Muslime wenig vertraut sind, sehen sie sich mit den Fragen der Gemeindemitglieder oftmals überfordert. Die Moscheevereine erkannten jedoch hinsichtlich der fehlenden sprachlichen und gesamtgesellschaftlichen Kompetenz der Imame lange Zeit keinen Handlungsbedarf, da für sie in erster Linie die religiösen und kulturellen Belange der MuslimInnen im Vordergrund standen. Zwar versucht ATIB, ihre Imame vor der Einreise nach Österreich in Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut in Ankara sprachlich und landeskundlich weiterzubilden, aber solche Maßnahmen tragen den sozialen, politischen und seelischen Herausforderungen einer pluralen Gesellschaft, wie Österreich, nicht genügend Rechnung.

### **Angebote und Fortbildungen für Imame in Österreich**

Erst seitdem im Zuge der Integrationsdebatte die Bedeutung von Imamen als Schlüsselfiguren verstärkt hervorgehoben wird, werden diverse Fortbildungsmöglichkeiten auch von Seiten des österreichischen Staates in Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Bildungsinstitutionen angeboten. Im Folgenden sollen diese Maßnahmen, deren Ziel es ist, die Imame in ihren gesellschaftlichen Aufgaben fördernd zu unterstützen, kurz skizziert werden.

Am Postgraduate Center der Universität Wien wird seit dem Wintersemester 2009/10 ein Universitätslehrgang für Imame, Religionsbeauftragte und muslimische SeelsorgerInnen angeboten, die in Österreich in einem entsprechenden Beruf tätig sind. Der Lehrgang „Muslime in Europa“ ist eine Weiterbildung für die genannte Gruppe, er umfasst zwei Semester, während derer 60 ECTS erreicht werden müssen. Die Lehrveranstaltungen sind geblockt aufgebaut und finden an Wochenenden statt, damit sie auch von Berufstätigen besucht und absolviert werden können. Ziel ist es, den TeilnehmerInnen auf akademischer Ebene Kenntnisse über die rechtliche, gesellschaftliche, politische und religiöse Situation in Österreich und Europa zu vermitteln. Zusätzlich dazu ist ein Praktikum in einer Moscheegemeinde oder sozialen Einrichtung durchzuführen. Auf diesem Wege sollen die AbsolventInnen befähigt werden, islamische Inhalte im europäischen Kontext, auch unter Berücksichtigung von genderspezifischen Aspekten, zu verstehen und daraus relevante Rückschlüsse auf das alltägliche Leben ihrer Gemeindemitglieder zu ziehen, um gesellschaftlich-integrativ auf ihre Bedürfnisse eingehen zu können. Der Universitätslehrgang wird von verschiedenen Bundes-

ministerien und dem Europäischen Integrationsfonds unterstützt (vgl. Universität Wien 2012).

Des Weiteren finden auf Initiative des Bundesministeriums für europäische und internationale Angelegenheiten (BmeiA) seit 2008 einmal jährlich in Wien sogenannte „Landeskundliche Schulungen für türkische Religionsbeauftragte“ statt, die der Vorbereitung ihrer Tätigkeit in Österreich dienen. Imamen soll dadurch ein Einblick in die Geschichte, Politik, Gesellschaft und Kultur Österreichs ermöglicht werden. Zusätzlich müssen sich die Beteiligten mit Themen wie Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, Religionspluralismus und Religions- und Gewissensfreiheit sowie mit Fragen der Integration und Partizipation auseinandersetzen (BmeiA 2011). Die Schulungen werden in Kooperation mit dem türkischen Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) durchgeführt, die Deutschkurse vom Österreichischen Integrationsfonds unterstützt (ÖIF 2010).

Sämtliche hier vorgestellten Fortbildungsangebote können lediglich als erste Ansätze bzw. Übergangsmodele gesehen werden, da sie keine langfristigen Lösungen im Hinblick auf die geschilderten Schwierigkeiten bieten. In der im Dezember 2013 geschlossenen Koalitionsvereinbarung der österreichischen Bundesregierung ist die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät an der Universität Wien noch im Jahr 2015 vorgesehen.

---

## 2.3 Imame und Integration. Sichtbarer Islam und unsichtbare Imame

In diesem Abschnitt wird sowohl eine theoretische als auch eine an die erhobenen Daten angelehnte Diskussion zur Rolle von Imamen im Integrationsprozess ihrer Gemeinden geführt. Dieser stellen wir einige Ausführungen zum Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit in einer säkularen Gesellschaft voran. Es folgt die Erörterung der Rolle des Imams bei der Gestaltung von Öffentlichkeit, vor allem aber in Bezug auf eben genannte Integrationsprozesse. Anschließend werden Möglichkeiten inner- bzw. interreligiöser Kommunikation beleuchtet.

### **Postsäkulare Gesellschaften: Sind wir soweit? Das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit**

Eine der zentralen Fragen in der Debatte um das Verhältnis beider Sphären ist, wie Religionen in einer westlichen, säkularen Gesellschaft funktionieren und wie sie sich im öffentlichen Diskurs positionieren. Die Frage nach diesem Verhältnis wird in den sogenannten westlichen Gesellschaften heutzutage immer wichtiger

und speziell in Bezug auf den Islam drängt sich die Frage auf, ob und wie sich dieser in einer säkularen Umgebung etablieren wird.

Betrachten wir die Funktion der Religion in säkularen Gesellschaften aus religionssoziologischer Perspektive, sehen wir, dass sich in den letzten Jahren eine theoretische Verschiebung durchsetzt. Es kann in der Religionssoziologie ein Trend beschrieben werden, der sich sukzessive von der Säkularisierungsthese entfernte und immer mehr zu einem anderen Ansatz entwickelte, der die Rückkehr der Religionen verkündete.

Die sogenannte Säkularisierungsthese behauptete, dass die Religion sukzessiv ihr Gewicht in der Öffentlichkeit verliere, da die modernen Gesellschaften die Religion durch andere Phänomene ersetzen würden. Der Religionssoziologe Pickel formuliert den Grundansatz der Säkularisierungsthese so, dass

sich alle der Säkularisierungstheorie verbundenen Ansätze in einer Behauptung [einig sind (Anm. d. Verf.)]: Religion verliere in den sich modernisierenden Gesellschaften an sozialer Bedeutung (Pickel 2011, S. 137).

Der Säkularisierungsthese zufolge liegt die Ursache des Bedeutungsverlustes von Religion darin, dass Religion in modernen Gesellschaften ihre Funktion an andere Institutionen übergeben habe und deswegen für die Regulierung des Gesellschaftslebens immer weniger gefragt sei. Die wissenschaftlichen und technischen Fortschritte, die steigende Rationalisierungstendenz, Industrialisierung, Individualisierung einerseits und Pluralisierung andererseits, die Urbanisierung und demokratische Entwicklungen (vgl. ebd., S. 139ff.) haben sich als Bedeutungseinbußen der Religion(en) ausgewirkt, so die Säkularisierungsthese. Je höher der Grad der Modernisierung, desto mehr verliere die Religion ihre soziale Relevanz und verschwinde aus dem Leben moderner Menschen. Demzufolge würde sie schrittweise individualisiert, das heißt von den Einzelnen als ein individuelles, spirituelles Werkzeug für die Regulierung ihres persönlichen Lebensentwurfs eingesetzt.

Obwohl sich kaum behaupten lässt, dass die Säkularisierungsthese keinerlei Entsprechung in der Realität westlicher Gesellschaften findet – die Austrittszahlen aus den Kirchen scheinen sie vielmehr zu bestätigen – wird die These immer mehr kritisiert. Statt einem Verschwinden der Religionen wird mittlerweile vermehrt von ihrer Rückkehr bzw. einer Vitalität der Religionen und/oder Spiritualität gesprochen (vgl. dazu Riesebrodt 2001 sowie Pickel 2011, S. 284ff.). Habermas vertritt in diesem Zusammenhang die Position, dass sich die Säkularisierungsthese in europäischen Wohlstandsgesellschaften bestätigt habe, aber dieses Modell für den Rest der Welt einen Sonderweg darstelle (Habermas 2008, S. 33).

Die Schwäche der Säkularisierungsthese besteht eher in undifferenzierten Schlussfolgerungen, die eine unscharfe Verwendung der Begriffe „Säkularisierung“ und „Modernisierung“ verraten. Richtig bleibt die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion der seelsorgerischen Praxis beschränkt haben und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten (ebd. 34).

Ein Kritikpunkt an der Säkularisierungsthese ist, dass sie die Verschiebung der Religion in die Privatsphäre als einen gänzlichen Verlust der Relevanz von Religion in der gesellschaftlichen Struktur gelesen hat. Laut Taylor (2012) bedeutet die Entinstitutionalisierung der Religion nicht, dass sie sowohl in der individuellen Lebensgestaltung der Subjekte als auch in der Gesellschaft ihre Wirkung verliere. Religion ist auch im europäischen Kontext – etwa in Fragen von Sexualität und Körper, von Abtreibung oder Sterbehilfe – als eine wirkungsvolle Stimme in der Öffentlichkeit vertreten (vgl. Calhoun 2010). Auch Nilüfer Göle konstatiert eine Entinstitutionalisierung der Religionen. Nichtsdestotrotz hätten diese jedoch weiterhin Einfluss auf die Gesellschaften. Auch für den Islam gelte diese Entwicklung, wenn auch in einer etwas anderen Ausprägung.

Vormals eine bindende Kraft für lokale, konfessionelle oder nationalstaatliche Gemeinschaften, verwandelt der Islam sich heute in ein imaginäres Band zwischen sozial entwurzelten Muslimen. (...) Statt sich von überkommenen religiösen Strukturen, Autoritäten oder nationalen bzw. konfessionellen Abhängigkeiten abzuleiten, funktioniert die islamische Erfahrung heute als Instrument einer horizontalen imaginären Vergemeinschaftung, die zahlreiche, in den verschiedenen Zusammenhängen lebende Muslime als gemeinsam und im Gleichtakt Handelnde zusammenbringt (Göle 2006, S. 3).

Die Feststellung von Göle kann für einen Teil der MuslimInnen bzw. des Islam zutreffen, aber durch dieses imaginäre Band sind doch auch verschiedenste Gruppen verbunden, die auf der anderen Seite in Konflikt miteinander stehen und religiösen Autoritäten teilweise mit großer Überzeugung folgen. Wenn wir in diesem Zusammenhang kurz auf unsere Zielgruppe, also die Imame und deren Moscheegemeinden, zu sprechen kommen, kann festgestellt werden, dass sie und ihre Islamauslegungen für viele Gemeindemitglieder durchaus als Autorität fungieren.

Ein weiterer Aspekt ist, dass es im europäischen Kontext, auch historisch gesehen, diverse Prozesse der Säkularisierung und dementsprechend unterschiedliche Modelle von Säkularität und Säkularismus im politischen System gibt. So ähneln beispielsweise die französische *Laïcité* und das deutsche Säkularitätsprinzip einander nicht.

Der weltanschauliche Säkularismus in allen seinen Varianten unterscheidet sich von der Säkularität des Rechtsstaats nicht nur graduell (...), sondern prinzipiell (Bielefeldt 2003, S. 45).

Hierzu zeigt Calhoun das Beispiel der Türkei auf, die sich den französischen Laizismus – dem Kontext der Türkei entsprechend angepasst – angeeignet hat. Laizität, also weltanschaulicher Säkularismus, wurde in Atatürks Modell als das Endziel des Modernismus betrachtet. In der Türkei bedeutete Laizismus zugleich eine Abgrenzung nicht nur von der vom Islam geprägten Politik früherer Zeiten, sondern auch von den arabischen und persischen Ländern, in denen der Islam eine größere öffentliche Rolle spielt. Dementsprechend bezeichnete Calhoun den Säkularismus in der Türkei als eine Art muslimischen Säkularismus. In der Gründungsphase der Türkischen Republik wurde die Religion aus dem öffentlichen Leben fast völlig verbannt. Aber diese Situation änderte sich nach dem Tode des Mustafa Kemal Atatürk (vgl. Bielefeldt 2011, S. 169). Noch eine andere Form des Säkularismus sei in der US-Verfassung verkörpert, die die Religionsfreiheit schütze, aufgrund derer aber eine Art Marktplatz der Religionen entstanden sei, auf dem der Glaube und die aktive Teilnahme in Kirchen blühten (Calhoun 2010, S. 37).

Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Konstellation spricht Habermas von „postsäkularen Gesellschaften“. Laut Habermas erleben die postsäkularen Gesellschaften einen Bewusstseinswandel, der durch drei Phänomene gekennzeichnet ist: Erstens spielen Religionsgemeinschaften die Rolle von Interpretationsträgern bei gesellschaftlich strittigen Themen wie z.B. der Bioethik. Zweitens gewinnen die einheimischen Konfessionen durch die Vielfalt fremder Religionen an Resonanz, und drittens stellen Arbeitsmigration und Flucht aus verschiedenen Kulturräumen eine Herausforderung durch wachsende Pluralität dar (Habermas 2008, S. 35ff.). Jedenfalls gibt es in postsäkularen Gesellschaften neben diesem Bewusstseinswandel auch einen Bedeutungswandel oder eine Relevanzverschiebung hinsichtlich der Rolle von Religionen bzw. Religionsgemeinschaften. Religionsgemeinschaften spielen in diesem Sinne in der Bildung einer öffentlichen Sphäre auch in der politischen Öffentlichkeit eine signifikante Rolle. In seiner Abhandlung über Politik und Religion fordert Habermas (2013) eine neue Form der Kommunikation zwischen nichtreligiösen und religiösen Sprachen und wendet sich gegen eine Verbannung der Religionsgemeinschaften aus der politischen Öffentlichkeit. Er beschreibt die Kommunikation der Religionsgemeinschaften in einer säkularen Gesellschaft wie folgt:

Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muss es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entspre-

chender Argumente zu bedienen. (...) In einem säkularen Staat müssen religiöse Bürger freilich auch akzeptieren, dass der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in allen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muss, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann. (...) Denn staatlich sanktionierte Entscheidungen müssen in allen Bürgern gleichermaßen zugänglicher Sprache formuliert und gerechtfertigt werden können (Habermas 2013, S. 290).

Weil es in Deutschland und Österreich ein säkulares (im Gegensatz zu einem säkularistischen) Modell gibt, existieren Symbole und Rituale der Religionen entsprechend *im* Gesellschaftsleben und sollten nicht in den privaten Bereich abgeschoben werden. Beispielsweise richten sich die Schulferien und Feiertage zum Teil nach der Tradition der jeweiligen Mehrheitsreligionen – dies bedeutet, dass sich das öffentliche Leben in den jeweiligen Ländern an den Bedürfnissen der am stärksten vertretenen Religion orientiert. Bendel und Hildebrandt zeigen diese Verhältnisse auf und stellen fest, dass beispielsweise in Deutschland die säkulare Gesellschaft historisch bedingt in vielerlei Hinsicht auf christlichen Traditionen aufbaut und dieser zeitliche Ablauf zum Beispiel für muslimische MigrantInnen eine Herausforderung ist. Die drängende Frage für diese Gesellschaften muss daher sein,

inwieweit zum einen praktizierende muslimische MigrantInnen bereit sind, sich diesen Strukturen anzupassen und zum anderen, inwieweit die deutsche Gesellschaft bereit ist, diese gewachsenen Strukturen islamischen Bedürfnissen zu öffnen (Bendel/Hildebrandt 2006, S. 19).

In diesem Zusammenhang liegt die Herausforderung der säkularen Gesellschaften also nicht mehr vorrangig in der Trennung von religiösen und staatlichen Angelegenheiten, sondern in der Gewährleistung eines geschützten Rahmens für religiöse Praxis und Institutionalisierungsprozesse. Das erfordert eine egalitäre, äquidistante Einstellung gegenüber allen Religionen und nichtreligiösen Weltanschauungen. Somit kann auch behauptet werden, dass es die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität der Gesellschaft und die staatliche Positionierung dazu ist, die die postsäkularen Gesellschaften kennzeichnen.

„Säkularität“ steht dann für den Anspruch des Staates, in religiösen und weltanschaulichen Fragen „neutral“ zu sein, und zwar um der religiös-weltanschaulichen Freiheit der Menschen willen, deren Achtung und Schutz dem Rechtsstaat aufgetragen sind (Bielefeldt 2011, S. 164).

Somit konstruiert die Säkularität einen Raum für die Kommunikation von verschiedenen Religionsgemeinschaften, die in einer Mehrheit/Minderheit-Konstellation koexistieren. Die Sichtbarkeit des Islam im öffentlichen Raum ist ein sehr konfliktbeladenes Thema in vielen europäischen Gesellschaften, wobei in der Debatte um die Sichtbarkeit vorrangig Konfliktpunkte wie das Kopftuch oder Minarette im Vordergrund stehen. Der öffentliche Raum in Jürgen Habermas' Formulierung ist eine Erweiterung der breiteren Zivilgesellschaft, wo Meinungen innerhalb der Beziehungen der Zivilgesellschaft gebildet, geäußert und politisch wirksam gemacht werden. Bei Habermas wird der öffentliche Raum insbesondere durch die verbale und nonverbale Kommunikation möglich. Der öffentliche Raum soll deswegen aber nicht nur als ein diskursiv produzierter Kommunikationsraum begriffen werden. Nilüfer Göle beispielsweise bezeichnet, in Anlehnung an Goffman, den öffentlichen Raum als eine Theaterbühne, auf der die Akteure ihre Plätze einnehmen. Ihre Teilnahme ist dabei keinesfalls willkürlich, die Bühne ist auch nicht für alle Akteure gleichermaßen offen; Machtverhältnisse spielen eine große Rolle, da die Akteure den öffentlichen Raum mitgestalten. Sowohl der Zugang der Akteure als auch die Sprechtexte sind nicht egalitär. Der öffentliche Raum besteht aus verschiedenen Bühnen, etwa Schulen, Krankenhäusern, Einkaufszentren, Schwimmbädern, dem Internet oder dem Fernsehen. Das bedeutet, dass alle Begegnungsräume auch öffentlichkeitsbildende Räume sind. Zugleich sind sie Räume der Konfliktaustragung.

Jörg Hütterman analysiert in seiner Abhandlung Konfliktkommunikation anhand eines Moscheebaus mit Minarett in der deutschen Kleinstadt Halle (Westfalen). Der Konflikt besteht zwischen den Mitgliedern des Moscheevereins und den Alteingesessenen. Bei seiner Analyse weist er auf die Asymmetrien der Konfliktkommunikation hin. Beispielsweise hängt das Argumentieren dieser Gruppen stark von deren Habitus, im Sinne von Bourdieu, ab. Hütterman fügt hinzu, dass nicht nur die Individuen, sondern auch die Gruppen, in diesem Fall die ZuwanderInnen und die Alteingesessenen, einen eigenen Kommunikationshabitus aufweisen (Hütterman 2007, S. 201-220). Diese asymmetrischen Verhältnisse bestimmen in vielen Situationen, inwieweit die Gruppen bei der Öffentlichkeitsbildung eine tatsächliche Rolle haben, inwieweit sie sich artikulieren können und inwieweit sie sprachlos sind.

### **Imame als Gestalter der Öffentlichkeit**

Wenn wir uns nach dieser allgemeinen Darstellung die Rolle der Imame vor Augen führen, können wir folgern, dass die Kommunikation im Sinne von Habermas für Imame zwei Dimensionen beinhaltet: Einerseits soll die innermuslimische Kommunikation gepflegt werden, andererseits muss eine Kommunikation

mit der Mehrheitsgesellschaft erfolgen. Die innermuslimische Kommunikation kann hier wie folgt dargestellt werden: An erster Stelle steht die Kommunikation zwischen den Imamen und den Gemeindemitgliedern. Die zweite Ebene ist die Kommunikation zwischen Imamen und Vorstandsmitgliedern derselben Dachverbände. Die dritte Ebene betrifft die Kommunikation mit Imamen von verschiedenen Dachverbänden, die dieselbe Sprache sprechen und überwiegend die gleiche ethnische Herkunft haben. Hier kann die innermuslimische Kommunikation jedoch nicht aufhören, da es anderssprachige MuslimInnen und andere ethnische Zugehörigkeiten gibt. Daher findet ein sehr großer Teil der Kommunikation zwischen Moscheevereinen bzw. Dachverbänden verschiedener Herkunft statt, ebenso stellt die Kommunikation zwischen den verschiedenen Konfessionen, die es innerhalb des Islam gibt, z.B. SunnitInnen, SchiitInnen oder AlevitInnen, einen sehr wichtigen Teil der innermuslimischen Kommunikation dar. Selbst diese Kommunikationskette weist auf die Heterogenität der innermuslimischen Community und ihre unterschiedlichen Facetten hin.

Die zweite Dimension der Kommunikation von Imamen betrifft die Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft, das heißt sowohl die Kommunikation mit diversen öffentlichen Einrichtungen, Organisationen und Medien als auch die Kommunikation mit Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften.

Wenn wir diese Kommunikationsstruktur hinsichtlich der Rolle der Imame nun auf ihre spezifische Funktion bei Integrationsprozessen hin betrachten, wird ersichtlich, dass sowohl die innermuslimische Kommunikation als auch die Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft und deren Institutionen zwei wichtige Kommunikations- bzw. Handlungsbereiche für das Integrationswesen darstellen. Die Imame könnten hierbei als mögliche Vermittler bzw. Übersetzer fungieren. Sie könnten integrationsspezifische Diskurse als Diskussionsstoff in ihre Gemeinde hineinbringen, um eine Auseinandersetzung mit dem Thema in Gang zu setzen, und ebenso diese Diskussionen auf einer auf die Mehrheitsgesellschaft bezogenen Kommunikationsebene austragen. Auch bei der Imamekonferenz, die 2010 in Wien stattgefunden hat, wurden Imame als Multiplikatoren und Schlüsselfiguren in Kommunikationsprozessen hervorgehoben, wobei einige Punkte als besonders wichtig erachtet wurden:

Teil zu sein bei der Entwicklung einer „Kultur der Vielfalt“, indem ausgehend von einer Wertschätzung und aktiven Auseinandersetzung mit der inneren Vielfalt der Weg geebnet wird, insgesamt mit Pluralität positiv umzugehen. Der Koranvers 49:13 sei hier das Leitmotiv. In ihm wird dazu aufgerufen, „kennenzulernen“. Vielfalt ist gottgewollt und soll im „gegenseitigen Kennenlernen“ fruchtbar gemacht werden.

Aktiv nachbarschaftliche Aktivitäten und den Aufbau von Kontakten zu anderen religiösen und zivilgesellschaftlichen Institutionen anzugehen (IGGiÖ 2010).

Die hier dargestellten Wünsche bzw. Ziele und Aufgaben stimmen zum großen Teil mit der Realität der Imame nicht überein. Die Kommunikationskette geht bei vielen Imamen nicht über die dritte Ebene der innermuslimischen Kommunikation des Habermas'schen Modells hinaus. Nicht nur die Sprache ist hierbei der Grund für den Abbruch – auch ihre Arbeitszeiten, die ihnen keinen Raum dafür lassen, sich mit anderen Angelegenheiten zu beschäftigen, sowie Meinungsunterschiede bzw. politische Differenzen innerhalb der Dachverbände ziehen dieser Kommunikationsebene enge Grenzen. Außerdem verfügen die Imame in verschiedener Hinsicht nicht über die für die Kommunikation benötigten Kompetenzen. (Weiter-)Bildungsangebote seitens der Dachverbände oder der öffentlichen Institutionen könnten einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass Imame in Zukunft besser als Kommunikationspartner agieren können.

Ein sehr wichtiger Punkt, der hier noch angeführt werden muss, ist, dass Kommunikation für die Sichtbarkeit der MuslimInnen in der Öffentlichkeit eine Schlüsselrolle spielt. Laut Habermas müssten sich aber die Beteiligten, in diesem Fall die MuslimInnen, als Mitglieder der Gesellschaft an der Bewusstseinsbildung beteiligen und sich von internen Strukturen auch in Richtung Öffentlichkeitsebene orientieren und tätig werden:

Dieser Verfassungsstaat kann den Bürgern gleiche Religionsfreiheit nur unter der Auflage garantieren, dass sie sich nicht länger in den integralen Lebenswelten ihrer Religionsgemeinschaften verschanzen und gegeneinander abschotten. Die Subkulturen müssen ihre individuellen Mitglieder aus der Umklammerung entlassen, damit diese sich in der Zivilgesellschaft gegenseitig als Staatsbürger, das heißt als die Träger und Mitglieder desselben politischen Gemeinwesens anerkennen können (Habermas 2008, S. 38).

Die Imame können auch bei diesem Prozess eine sehr wichtige Rolle spielen, indem sie die Moscheemitglieder ermutigen/bestärken/auffordern, in der Gesellschaft auf verschiedenen Ebenen zu partizipieren. Dazu kann auch gehören, mit eigenen Forderungen in der Gesellschaft aufzutreten, sich nicht nur anzupassen, sondern in manchen Situationen auch zu stören. Dieses Zugehörigkeitsgefühl ist nicht unbedingt mit einer Einbürgerung am Ende des Integrationsprozesses verbunden.

## 2.4 Ausgewählte Studien im Forschungsbereich

Die derzeitige wissenschaftliche Forschungslage zur Bedeutung und Rolle von Imamen in Moscheegemeinden ist sowohl in Österreich als auch im internationalen Kontext auffallend dürftig. Trotz deren hohen integrationspolitischen Aktualität und steten Präsenz in der medialen Öffentlichkeit existieren kaum Studien über die Orientierungen, Aktivitäten und Integrationsvorstellungen von Imamen. Dieser Befund scheint paradox angesichts der Tatsache, dass vor allem in den letzten Jahrzehnten der Islam und muslimische Religiosität als Forschungsfeld entdeckt wurden. So herrscht in den letzten Jahren ein regelrechter Boom an wissenschaftlichen Studien in diesem Bereich.

Der Soziologe Levent Tezcan vergleicht die stetig wachsende Anzahl wissenschaftlicher Untersuchungen in diesem Bereich gar mit einer „Goldgräberstimmung“ (Tezcan 2003, S. 237). Insbesondere die Anzahl qualitativer empirischer Arbeiten über das Zusammenleben und die Rolle der MuslimInnen in Integrationsprozessen, über Religiosität im Alltag und über religiöse Gemeinschaften und Organisationen nimmt stetig zu. Da sich der Forschungsbereich MuslimInnen und Islam in den Sozialwissenschaften noch in einer Art Entdeckungsphase befindet, ist es nicht überraschend, dass qualitative Studien in diesem Bereich überwiegen. Dies hängt damit zusammen, dass qualitative Arbeiten ein Verstehen bislang wenig untersuchter Lebenswelten ermöglichen.

Levent Tezcan unterscheidet zwischen drei großen Themenbereichen, in die der sozialwissenschaftliche Forschungsstand zu Islam und MuslimInnen gruppiert werden kann. So dreht sich ein erstes Ensemble von wissenschaftlichen Studien um islamische *Gruppen* im Allgemeinen, und zwar mit Blick auf deren Rolle für den Integrationsprozess. An dieser Stelle sind Arbeiten zu nennen, die sich beispielsweise mit dem Verhältnis Islam und Integration (u.a. Thomä-Venskis 1981, Spuler-Stegemann 1998), Fundamentalismus (u.a. Nirumand 1990, Heitmeyer et al. 1997), Formen eines europäischen Islam (Leggewie 1993, Nielsen 2004, Amiraux 1997), spezifischen Personengruppen oder Fragen der Identität, kollektivem Handeln oder Konflikten (u.a. Schiffauer 1997, Tezcan 2000, Schmitt 2000, Furlinger 2013) beschäftigen. Eine zweite Gruppe empirischer Studien nimmt sich *einzelner muslimischer Gemeinschaften* an. Hier sind besonders zwei Namen zu nennen: zum einen der Kulturwissenschaftler Werner Schiffauer, der sich im Rahmen ethnographischer Untersuchungen mit der radikal-islamischen Kaplan-Gemeinde in Köln (Schiffauer 2000) sowie mit der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (Schiffauer 2010) auseinandersetzte, und zum anderen die Religionswissenschaftlerin Gerdien Jonker, die sich in einer ethnographischen Studie (Jonker 2002) mit dem Verband der islamischen Kulturzentren VIKZ in

Deutschland beschäftigte. In der dritten Gruppe von Studien wird hingegen Abstand von der "großen Politik" der ersten beiden Themengruppen genommen und stattdessen individuelle Religiosität und/oder alltägliche Praktiken erforscht (Karakasoglu-Aydin 2000, Tietze 2001, Aygün 2013, Aslan et al. 2014).

Die vorliegende Arbeit ließe sich der ersten der oben genannten Themengruppen zuordnen. Studien, die sich mit der Personengruppe der Imame und deren Verhältnis zum Thema Integration beschäftigten, sind im deutschen Sprachraum rar gesät. Hier stellen wir ausgewählte Publikationen vor, die sowohl breit rezipiert wurden und ein großes Echo in der Öffentlichkeit hervorriefen – etwa die Arbeit von Rauf Ceylan (2010) – als auch Pionierleistungen innerhalb dieses Forschungsfeldes darstellen.

Eine der wichtigsten Arbeiten im österreichischen Kontext ist die 2001 abgeschlossene Arbeit von Susanne Kroißbrunner (2001), die die Situation türkischer Imame in Wien und deren Aufgabenbereiche mithilfe qualitativer Interviews untersuchte. In dieser Studie werden zudem die Rahmenbedingungen und die rechtliche Situation der Imame geschildert. Es wurde festgestellt, dass die türkischen Imame in Österreich mit einer Aufgabenfülle betraut sind, die im Vergleich zum Herkunftsland wesentlich umfangreicher ist. Seitens der muslimischen Organisationen und der österreichischen Behörden würden sie jedoch kaum Unterstützung erfahren. Die Studie basiert auf insgesamt zehn qualitativen Interviews. Aus diesen geht hervor, dass türkische Imame in Wien dazu tendieren, sich in Form eines sogenannten *Muslim Space* eigene Sozialräume zu schaffen (vgl. Kroißbrunner 2001, S. 115ff.). Bei der Auswertung berücksichtigte die Studie sowohl die individuelle Ebene des Imams als auch die organisatorische Ebene, also die Moscheevereine und Institutionen der österreichischen Gesellschaft. Der Frage, was die Imame innerhalb ihrer Moscheegemeinden in einer zunehmend pluralistischen Welt zur Integration beitragen (können), kommt in dieser Studie ein geringer Stellenwert zu (ebd., S. 70). Seit der Veröffentlichung der Untersuchung im Jahr 2001 hat jedoch die Zahl der in Österreich lebenden MuslimInnen freilich stark zugenommen (vgl. Marik-Lebeck 2010, Aslan et al. 2014, S. 21). Zudem hat sich die Rechtssituation von MigrantInnen in Österreich seitdem nachhaltig verändert (vgl. Reichel 2010).

Eine der aktuellsten Publikationen in dem Forschungsbereich ist der Sammelband „Zwischen Moschee und Gesellschaft“ (Aslan 2012), der von Ednan Aslan im Jahr 2012 herausgegeben wurde. Der Band beinhaltet zahlreiche Beiträge, die sich zum einen spezifisch mit der Situation von Imamen in Österreich auseinandersetzen, zum anderen das Gemeindeleben, das Verhältnis von österreichischer Mehrheitsgesellschaft und Gemeinde oder theologische Bildungsangebote in den Blick nehmen. Rukiye Baykal analysiert in ihrem Beitrag beispielsweise „Die Situ-

ation türkischer Imame und ihre Sicht des interreligiösen Dialogs“ (Baykal 2012). Der auf einer Diplomarbeit basierende Artikel vermittelt Einblick in Rolle und Einstellungen der Imame gegenüber einem interreligiösen Dialog. Ein weiterer aufschlussreicher Beitrag des Sammelbands beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen Moscheegemeinde und Imam. Der Autor, Süleyman Asil Tunca, greift dabei auf eigene biographische Erfahrungen zurück und zeichnet ein prägnantes Bild der Stellung von Imamen in einer Moscheegemeinde (Asil Tunca 2012). Fuat Sanac, der Präsident der IGGiÖ, widmet sich in einem eigenen Beitrag der Ausbildung der Imame, wobei er sich mit den Bedingungen auseinandersetzt, unter denen Imame in Österreich tätig sind (Sanac 2012). Ein weiterer Artikel zur Ausbildung von Imamen stammt von Tamara Tabaković-Halilović und Žaklina Dedić (2012). Darin nehmen die Autorinnen die Bildungsangebote für Imame in Bosnien-Herzegowina unter die Lupe und geben einen ausführlichen Überblick über den gesellschaftlichen Kontext. In einem anderen Beitrag setzt sich Joma Reza mit den Aktivitäten der Imame sowie dem Verhältnis der Gemeinde zum Imam auseinander und weist auf mögliche Komplikationen und Konflikte hin.

Eine weitere wichtige Studie, die sich mit der Situation von Imamen beschäftigt, ist die Dissertation von Ahmet Cekin (2004), der auch selbst als Imam in Deutschland tätig war. In der im Jahre 2004 veröffentlichten qualitativen Studie arbeitete Cekin die Stellung und Funktionen der von Diyanet nach Deutschland entsandten Imame heraus. Zur Untersuchung ihrer Tätigkeiten und Handlungsstrategien verwendete er das Konzept der Rollentheorie nach Büschges (1997) (vgl. Cekin 2004, S. 13). Ein weiteres Anliegen der Untersuchung ist der Vergleich der Aufgabenbereiche der Imame von Diyanet in der Türkei und in Deutschland. Die Studie fragt insbesondere danach, worin die Unterschiede bei den Aufgabenbereichen liegen und wodurch diese begründet sind. Diese qualitative empirische Arbeit basiert auf teilstrukturierten Leitfadeninterviews, die mit zehn Imamen durchgeführt wurden, wobei zum Zeitpunkt der Interviews neun in Deutschland als Imame tätig waren. Mit einem Imam wurde das Interview in der Türkei durchgeführt – er war nach seinem Dienst in Deutschland in die Türkei zurückkehrt und setzte seine Tätigkeit dort fort. Nach den Ergebnissen der Studie sind die Aufgabenbereiche der Imame im Migrationskontext wesentlich vielschichtiger als im Herkunftsland. Cekin stellt in dieser Hinsicht viele Probleme bei der Strukturierung der Arbeit der Imame seitens der türkischen Religionsbehörde Diyanet als auch seitens des Dachverbands DITIB fest, denen er mit einer Reihe von Verbesserungsvorschlägen und Handlungsanleitungen zu begegnen sucht.

Eine der bekanntesten Studien in dem der Situation von Imamen gewidmeten Forschungsbereich ist die Arbeit „Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen“ von Rauf Ceylan (2010), der als Sozial- und

Religionswissenschaftler an der Universität Osnabrück in Deutschland tätig ist. Die Studie beschäftigt sich mit Imamen, die aus der Türkei kommen und in verschiedenen türkisch-islamischen Organisationen in Deutschland tätig sind. Mit vierzig Imamen wurden zeitintensive qualitative Interviews geführt. Ceylan unterscheidet vier Typen von Imamen, die gemeinsame Muster aufweisen. Traditionell-konservative Imame („Die Preußen unter den Imamen“), traditionell-defensive Imame („Medizinmänner und Exorzisten“), intellektuell-offensive Imame sowie neo-salafistische Imame („Revolutionäre“ und „Dschihadisten“) (vgl. Ceylan 2010, S. 51ff.). Traditionell-konservative Imame sind laut Ceylan insbesondere einer dogmatischen und liturgischen Tradition verbunden. Dahingegen sind traditionell-defensive Imame durch eine zurückhaltende, defensive Haltung geprägt, da sie sich den pluralistischen westeuropäischen Gesellschaften gegenüber verschließen. Intellektuell-offensive Imame wiederum sind hinsichtlich ihres Islamverständnisses her offener und beziehen die Herausforderungen westeuropäischer Lebensweisen bewusst in ihr Selbstverständnis und ihre Handlungen als Imam ein. Die neosalafistischen Imame zeichnen sich nach Ceylan durch fundamentalistische Einstellungen aus und identifizieren sich mit radikalen Strömungen. Ceylan stellte in diesem Kontext die Schätzung an, dass 70% der Imame in Deutschland traditionell-konservativ orientiert seien (vgl. ebd., S. 51). Diese Einschätzung sorgte für einige mediale Aufregung, da sich im Grunde genommen aus dem qualitativen Sampling keine statistischen Aussagen über die Verteilung der Typen bezogen auf alle in Deutschland tätigen Imame ableiten lassen. Ungeachtet dessen präsentiert Ceylans Studie einen detaillierten Einblick in die Lebenswelten von Imamen in Deutschland.

Weitere Untersuchungen wurden von Melanie Kamp (2006, 2008) vorgelegt. Ein Beitrag findet sich in dem Sammelband „Islamisches Gemeindeleben in Berlin“, der von Riem Spielhaus und Alexa Färber herausgegeben wurde. In dem Artikel „Mehr als Vorbeter: Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moscheevereinen“ (Kamp 2006) setzt sich die Autorin mit den biographischen Hintergründen und den Aufgabengebieten von Imamen in Berlin auseinander. Dabei analysiert sie insbesondere die Autorität der Imame innerhalb der Moscheegemeinde. Auch die Deutschkenntnisse der Imame spielen hier eine Rolle. Aus dem Beitrag geht hervor, dass Sprachprobleme die Kommunikation in den muslimischen Gemeinden erschweren können.

Zusammenfassend ist bezüglich des Forschungsstandes zu Imamen festzustellen, dass es zwar einzelne empirische Studien gibt, diese sich allerdings jeweils auf eine spezifische Gruppe von Imamen – vor allem auf türkische Imame – oder auf einen bestimmten Tätigkeitsort beschränken. Eine wissenschaftliche Studie, die die Situation von Imamen in Moscheegemeinden österreichweit beleuchtet, liegt

bislang nicht vor. Auch wurde bisher in Österreich noch keine empirische Untersuchung durchgeführt, die die Bedeutung von Imamen für Prozesse der Integration in den Moscheegemeinden gezielt in den Blick nimmt. Diesen Missstand sucht die vorliegende Studie zu beheben.

---

## 3.1 Geschichte des Islam in Österreich

Infolge der staatlichen Anerkennung des Islam im Jahre 1912 unterscheidet sich die Situation der MuslimInnen in Österreich grundsätzlich von der in anderen europäischen Staaten – die rechtliche und soziale Stellung der muslimischen BürgerInnen in Österreich ist daher für Europa von besonderem Interesse. Im Folgenden wird die Entwicklung der islamischen Infrastruktur dargestellt.

### Die Geschichte des Islam in Österreich

Der Islam in Österreich kann grob in zwei Hauptströmungen unterteilt werden: einen Islam mit bosnischer Prägung, dessen historische Wurzeln auf die Habsburgermonarchie zurückgehen, sowie einen eher türkisch gefärbten Islam, der nach dem Zweiten Weltkrieg von den zahlreichen ArbeitsmigrantInnen in das überwiegend römisch-katholische Österreich gebracht wurde (vgl. Aslan 2008, S. 2). Neben der historischen Entwicklung des Islam in Österreich ist die aktuelle demographische Sachlage im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit von Belang, weisen doch die in Österreich lebenden MuslimInnen inzwischen eine weitaus größere ethnische und kulturelle Heterogenität auf.

### Kurzer historischer Überblick

Die Beziehung Österreichs zur sogenannten islamischen Welt war Jahrhunderte lang von feindlichen Auseinandersetzungen, ebenso aber von wirtschaftlichen Kontakten geprägt (vgl. Özdil 2011). Vom 15. bis in das 18. Jahrhundert hinein befand sich das Habsburgerreich im stetigen Abwehrkampf gegen die Osmanen (islamische Turkvölker), die nach der Eroberung der Balkanregion 1529 erstmals vor den Toren Wiens standen. Auf die Phase des überwiegend kriegerischen Kontakts zwischen den Großmächten folgte ein stetig wachsender „Kulturtransfer“ in

den Bereichen Literatur, Kunst und Architektur. Die Konstruktion von Feindbildern ließ dank des Dialogs auf der kulturellen Ebene vorübergehend nach.

Nach einem Beschluss des Berliner Kongresses 1878 okkupierte Österreich-Ungarn die strategisch bedeutsame Region Bosnien-Herzegowina, übernahm jedoch vorerst nur die Verwaltung, während die Souveränität beim Sultan verblieb (vgl. Kreisky 2010, S. 11). Zu dieser Zeit lebten in Bosnien-Herzegowina, laut einer Volkszählung im Jahr 1879, rund 450.000 MuslimInnen – ein Bevölkerungsanteil von 38,75% (vgl. Heuberger 2003, S. 215) –, die sich plötzlich einem christlichen Herrscherhaus angegliedert sahen. 1908 kam es nach einigen verwaltungstechnischen Zwischenschritten schließlich zur vollständigen Annexion des bosnischen Gebiets. Den in der Region lebenden MuslimInnen wurde weitgehende religiöse Autonomie – Religionsfreiheit, das Recht auf öffentliche Religionsausübung sowie der Erhalt der islamischen Stiftungen (*Vakuf*) – zugesichert.

Der neue Einfluss des Kaiserreiches bewirkte 1882 die Gründung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina (IGG BiH), die von einer starken Hierarchisierung geprägt war; es ist in diesem Kontext von einer bewussten „Verkirchlichung“ des Islam die Rede. Der eingesetzte bosnische Großmufti (*Reis-el-ulema*), dem die Leitung der Glaubensgemeinschaft oblag, profitierte von der organisationsinternen Autonomie sowie insbesondere von seinem Status, der nach österreichischem Recht dem eines Erzbischofs gleichkam (vgl. Martens 2011). Der Kaiser schuf durch diese Maßnahmen nicht nur eine höchste geistliche Instanz, sondern auch ein klar definiertes religiöses Gegenüber im Dialog. Teilweise wurde auch das Bildungssystem reformiert, indem traditionelle islamische Inhalte und Schwerpunkte mit europäischen Strukturen verflochten wurden; auch diese Neuerung wird rückblickend überaus positiv eingestuft (vgl. Heuberger 2003, S. 228).

Die renommierte Faculty of Islamic Studies (FIN) in Sarajevo, die als älteste und wichtigste Institution der islamischen Bildung, Forschung und Lehre in Europa gilt, wurde während des Habsburgerreiches als Sitz der Islamischen Hochschule für Theologie und Scharia-Recht genutzt (1887-1946), die islamisches Recht ebenso vermittelte wie österreichisch-ungarische Rechtsprechung. Dieses Konzept der religiös-säkularen Doppelbildung spielt an der Fakultät auch heute noch eine tragende Rolle (vgl. Schreiner 2009).

Durch die Annexion Bosnien-Herzegowinas im Jahr 1908 kamen erstmals größere muslimische Bevölkerungsgruppen in das Kaiserreich – die Rede ist von 500.000 bis 600.000 Personen (vgl. Österreichischer Integrationsfonds 2011, S. 5). Somit sah sich der Vielvölkerstaat zum ersten Mal der Herausforderung gegenüber, eine speziell den Islam betreffende Religionspolitik zu etablieren. Die Antwort auf diese neuen Aufgaben erfolgte 1912 in Form des von

Kaiser Franz Joseph erlassenen Islamgesetzes, welches die Eingliederung der MuslimInnen in den „multikonfessionellen Staatsverband“ erleichtern sollte (vgl. Kreisky 2010, S. 13; Sticker 2008, S. 3; Özdil 2011, S. 123). Damit wurden die MuslimInnen erstmals in Europa als anerkannte Religionsgemeinschaft akzeptiert – mit dem Recht auf interne Unabhängigkeit, auf die Errichtung von Krankenhäusern und Stiftungen sowie auf freie Religionsausübung auf österreichisch-ungarischem Territorium (vgl. Leimgruber 2010, S. 39; Integrationsfonds 2011, S. 5). Das Islamgesetz bezog sich vorerst nur auf sunnitische MuslimInnen der hanafitischen *madhab*, da diese in Bosnien-Herzegovina vorherrschend war (vgl. Kreisky 2010, S. 13). Die Anerkennung wurde im Jahr 1989 durch den Obersten Gerichtshof, dem Selbstverständnis des Islam entsprechend, auf alle sunnitischen und schiitischen *madhabs* erweitert (vgl. Kreisky 2010, S. 17; Özdil 2011, S. 123).

### **Aktuelle demographische Situation**

Heute ist die Zusammensetzung der in Österreich lebenden MuslimInnen weit aus breiter gefächert, wobei aufgrund von Zuwanderungsbewegungen aus dem Balkanraum während der Habsburgerzeit und der Anwerbung von ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei und aus Jugoslawien seit den 1960er Jahren türkischstämmige (21%) sowie bosnische (10%) MuslimInnen den weitaus größten Anteil stellen. Hinzu kommen Menschen aus Serbien, Montenegro und dem Kosovo (7%) sowie Albanien und Mazedonien (2,7%), die überwiegend als Flüchtlinge zur Zeit des Jugoslawienkriegs in das Land kamen. Einen großen Anteil der muslimischen Bevölkerung machen mit rund 4% auch BürgerInnen mit russischer Staatsangehörigkeit aus – hierbei handelt es sich fast ausschließlich um Menschen aus Tschetschenien (vgl. Marik-Lebeck 2010, S. 7; Heine et al. Potz 2012, S. 12). Die meisten der arabischen MuslimInnen stammen aus Ägypten und Tunesien (vgl. Aslan 2008, S. 2).

Die Gesamtzahl der in Österreich lebenden MuslimInnen ist schwer zu eruieren und beruht auf Fortschreibungen – die Feststellung der Religionszugehörigkeit ist insofern problematisch, als sie vom ethnischen Hintergrund abgeleitet wird. Heute liegt sie nach statistischen Hochrechnungen bei 573.876 Personen muslimischen Glaubens, was einem Anteil von 6,8% an der Gesamtbevölkerung Österreichs entspricht (Aslan et al. 2014, S. 20) und damit deutlich über dem EU-Durchschnitt von 3,5% liegt. Diese Tatsache lässt sich sicher aus der besonderen Stellung des Islam in der österreichischen Geschichte erklären; jedoch muss betont werden, dass der Zuwachs innerhalb der muslimischen Bevölkerung inzwischen weitestgehend durch Geburten und kaum noch aufgrund von Zuwanderung zustande kommt (Marik-Lebeck 2010, S. 8). Knapp die Hälfte der im Land

lebenden MuslimInnen besitzt die österreichische Staatsbürgerschaft, ein Drittel lebt in Wien (Heine et al. 2012, S. 19f).

---

## **3.2 Landschaft der islamischen Organisationen in Österreich**

Die Rolle, die den in Österreich tätigen Imamen bei Integrationsprozessen zukommt wird durch diverse muslimische Organisationen, Verbände und Einrichtungen definiert bzw. beeinflusst. Nur unter Berücksichtigung dieses Hintergrunds können die Lebenssituation, Positionen und Strategien der Imame im Zusammenhang mit Integration ausreichend kontextualisiert werden.

Von Relevanz sind dabei besonders die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) als öffentlich-rechtliche Körperschaft sowie die (Moscheeverein-)Dachverbände, unter deren Obhut die jeweiligen Moscheevereine stehen. Beginnend mit der IGGiÖ werden in diesem Kapitel die islamischen Verbände und Organisationen in Österreich vorgestellt.

### **3.2.1 Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) als öffentlich-rechtliche Körperschaft**

#### **Geschichtlicher Hintergrund**

Das Islamgesetz, das im Jahr 1912 in Kraft getreten ist, gilt noch heute als sehr solide rechtliche Grundlage für die Stellung der MuslimInnen in einem europäischen Staat (vgl. dazu Sticker 2008, S. 4; Leimgruber 2010, S. 41 sowie Özdil 2011, S. 123). Dem Islam mit hanafitischer Rechtsschule wurde im Zuge des Gesetzes der rechtliche Status als Religionsgemeinschaft in Österreich verliehen. Das heißt, der muslimischen Bevölkerung in Österreich-Ungarn wurden grundsätzlich die gleichen Rechte zuerkannt wie den Angehörigen anderer gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften (vgl. Schmied 2005, S. 190). Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 wurde jedoch der Versuch der Institutionalisierung des Islam unterbrochen und dafür notwendige gesetzliche Verordnungen nicht implementiert.

Erst im Jahr 1962 erfolgte auf Initiative von Smail Balić die Gründung des „Moslemischen Sozialdienstes“ – ein Meilenstein in der Geschichte des Islam in Österreich, dessen weitere strukturelle Entwicklung zur Etablierung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) führte. Balić' Anstrengungen, eine öffentlich-rechtliche Vertretung muslimischer Gläubiger in Österreich

zu gründen, wurden mit der erstmaligen Anerkennung einer islamischen Religionsgemeinde (IRG Wien) im Jahr 1979 und der kurz darauf folgenden Konstituierung der IGGiÖ von Erfolg gekrönt (Heine et al. 2012, S. 55f.). Mit diesem Schritt war eine entscheidende Hürde zur Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse getan. Als Vorbild für die Verfassung der IGGiÖ diente die hierarchische Organisationsform der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina (IGG BH) (vgl. ebd., S. 48). Die IGGiÖ ist seither als gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft eine Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit Verhandlungs- sowie Dialogpartnerin in allen islamspezifischen Belangen in Österreich (vgl. Sticker 2008, S. 1).

### **Funktion und Organisation**

Alle MuslimInnen in Österreich werden seitens des Staates als Mitglieder der IGGiÖ betrachtet (vgl. ebd.). Dies gilt unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft, der Staatsbürgerschaft und ihrer jeweiligen *madhab*-Zugehörigkeit (Art. 1 VIG).<sup>7</sup> Die IGGiÖ ist regional in neun eigenständige islamische Religionsgemeinden (IRG) gegliedert, entsprechend den neun österreichischen Bundesländern. Die Mitglieder einer IRG sind zugleich Mitglieder der IGGiÖ. Die Organisation der IGGiÖ setzt sich insgesamt aus sieben Organen bzw. Gremien zusammen. Es sind dies der Schurarat, der Oberste Rat, der Beirat, der Mufti, der Imame-Rat, das Schiedsgericht sowie die RechnungsprüferInnen (vgl. dazu Kreisky 2010, S. 53ff.).

Die IGGiÖ tritt als Verhandlungspartnerin sowie als Sprachrohr für Fragen, die mit dem Islam in Österreich zusammenhängen, auf. Die primäre staatliche Anlaufstelle für die IGGiÖ ist das Kultusamt, welches für christliche Kirchen sowie andere Religionen zuständig ist (vgl. Sticker 2008, S. 4; Ferreira 2011, S. 23) und seit März 2014 dem Bundeskanzleramt untersteht. Konkrete Verhandlungen führt die IGGiÖ jedoch auch direkt mit den zuständigen Ministerien. Von besonderer Relevanz ist in diesem Zusammenhang das Bundesministerium für Inneres (BMI), das bezüglich der Bestellung von Imamen und ReligionslehrerInnen mit nicht österreichischer Staatsbürgerschaft als Vermittlungsstelle fungiert und das insbesondere für die Ausstellung von Aufenthaltsgenehmigungen verantwortlich ist.

---

7 Der Anspruch der IGGiÖ, Vertreterin der Belange aller MuslimInnen zu sein, die ihren Hauptwohnsitz in Österreich haben, ist umstritten. So herrschte lange Zeit Unklarheit bezüglich der Einstellung der IGGiÖ gegenüber anderen (nicht sunnitischen) Glaubensrichtungen des Islam, das heißt ihrer Politik in Bezug auf AlevitInnen, SchiitInnen und andere islamische Glaubensgemeinschaften (vgl. Schmidinger 2008, S. 240).

Laut Artikel 3 der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft (VIG) besteht die zentrale Aufgabe der IGGiÖ in der Wahrung und Pflege der Religion unter den AnhängerInnen des Islam in Österreich. Erreicht werden soll dieses Ziel unter anderem durch die Ausbildung von ReligionslehrerInnen, SeelsorgerInnen und ReligionsdienerInnen, die Errichtung und Erhaltung von Moscheen, konfessionellen Schulen (nach dem Privatschulgesetz), privaten Religionsschulen (für die Ausbildung von ReligionsdienerInnen für den Einsatz als Hilfskräfte in den islamischen religiösen Einrichtungen) und anderen religiösen und religiös-kulturellen Einrichtungen, die Abhaltung öffentlicher und nicht öffentlicher islamischer Gottesdienste, die Gewährleistung der islamischen Erziehung und Ausbildung des Nachwuchses, das Halten religiöser Vorträge sowie die Herausgabe und Verbreitung islamischer Literatur und Zeitschriften.

Generell stellt die IGGiÖ die zentrale Servicestelle für islamspezifische Angelegenheiten dar, zum Beispiel als Ansprechpartnerin für Eheschließungen nach islamischem Ritus, für den muslimischen Friedhof in Wien, für einen Besuchs- und Sozialdienst an Spitälern und in Haftanstalten. Zuständig ist die IGGiÖ auch für den islamischen Religionsunterricht (IRU) an den öffentlichen Schulen, welcher seit dem Jahr 1982/83 angeboten wird (vgl. Khorchide 2007 sowie Schmied 2005).

### **Bedeutung der IGGiÖ für Imame und Fragen der Integration**

Für Imame in Österreich ist die IGGiÖ in verschiedener Hinsicht von besonderer Wichtigkeit. Zum einen spielt sie eine zentrale Rolle bei der Bestellung von Imamen in Moscheevereinen, die Mitglied der IGGiÖ sind. Eine Ausnahme hiervon bilden Imame, die für den Dachverband ATIB tätig sind. Und zum anderen stößt die IGGiÖ immer wieder Debatten zur Bedeutung von Imamen innerhalb der Moscheegemeinden sowie zu deren Rolle in Bezug auf integrative Prozesse an und initiiert Projekte und Kooperationen zu diesem Thema.

Die Rolle der IGGiÖ bei der Bestellung von Imamen gestaltet sich folgendermaßen: Grundsätzlich werden Imame – wie auch PredigerInnen (*Vaiz*), Gebetsrufer (*Muezzin*), ReligionsdienerInnen, SeelsorgerInnen sowie ReligionslehrerInnen mit seelsorgerischem Auftrag – zur Gruppe der islamischen SeelsorgerInnen gezählt (Art. 30 VIG). Imame werden, wie auch andere islamische SeelsorgerInnen, auf Vorschlag der Moscheegemeinde durch den Obersten Rat der IGGiÖ schriftlich bestellt und ermächtigt. Die Kompetenzen des Obersten Rats der IGGiÖ können auf den Gemeindevorschuss übertragen und diesem auch durch den Obersten Rat wieder entzogen werden. Die Zuweisung eines Imams kann dabei entweder ständig oder zeitlich begrenzt sein (vgl. Art. 32. 1 VIG).

Um in Österreich als islamische/r SeelsorgerIn bestellt werden zu können, sind nach der Verfassung der IGGiÖ folgende Qualifikationen vonnöten:

Voraussetzungen für die Bestellung:

1. Um zum/r islamischen SeelsorgerIn bestellt zu werden, ist eine abgeschlossene Ausbildung an einer höheren islamischen Bildungsanstalt oder eine entsprechende, von der IGGiÖ als adäquat anerkannte, praktische Erfahrung in der seelsorge-rischen Betreuung von Muslimen nachzuweisen oder ein erfolgreicher Abschluss eines Ausbildungslehrganges über „Islamische Seelsorge in Österreich“, veranstaltet von der IGGiÖ.
2. Gründliche Kenntnisse der Lehre des Islam und der Einrichtungen der IGGiÖ müssen vorhanden sein sowie ein unbescholtener Lebenswandel.
3. Die Eignung muss durch eine Anhörung vor dem Obersten Rat oder vor einem von diesem ermächtigten Gremium bestätigt werden.
4. Das Erlernen der deutschen Sprache und deren Beherrschung innerhalb einer angemessenen Frist (Art. 32. 2 VIG).

Für die Entlohnung sind die jeweiligen Moscheegemeinden, in denen die Imame tätig sind, zuständig. Eine Ausnahme bilden dabei Imame, die für den Dachverband ATIB tätig sind – bei diesen wird die Bezahlung von der türkischen Religionsbehörde Diyanet übernommen. Die Entlohnung der anderen Imame ist hingegen stark von Zahlungsbereitschaft und -möglichkeiten der jeweiligen Moscheegemeinde abhängig (vgl. Kohlmaier 2010, S. 8).

Außer an der Bestellung der Imame ist die IGGiÖ auch maßgeblich am Umgang der jeweiligen Moscheegemeinde und der Imame mit Fragen der Integration beteiligt. So initiiert sie zum einen Weiterbildungen, Sprachkurse oder Projekte und zum anderen regt sie immer wieder Debatten zur Bedeutung von Imamen innerhalb der Moscheegemeinden sowie deren Rolle in Bezug auf integrative Prozesse an.

Bezüglich inhaltlicher Fragen lässt sich seit etwa zehn Jahren generell eine steigende Sensibilität der IGGiÖ für die Rolle der Imame für die Gemeinschaft und ihre Funktion als Vermittler in der Mehrheitsgesellschaft feststellen. Dies zeigt sich in verschiedenen Initiativen der IGGiÖ. Besonders deutlich wurde das Interesse der IGGiÖ für die Rolle der Imame in Österreich im Rahmen von bislang vier themenbezogenen Konferenzen. Die in den Jahren 2003 in Graz sowie 2006 und 2010 in Wien abgehaltenen Veranstaltungen hatten eine europäische Ausrichtung, die Konferenz von 2005 fand, ebenfalls in Wien, in nationalem Rahmen statt. Die Durchführung wurde durch die Stadt Wien, die österreichische Bundesregierung und die Europäische Kommission unterstützt; es wurden ca. 130 Ima-

me aus mehr als 40 Ländern zu gemeinsamen Diskussionen eingeladen (Ferreiro 2011, S. 31).

Eines der Anliegen, das bei der ersten Imamekonferenz im Jahr 2003 in Graz thematisiert wurde, war die „Islamische Identität in Europa“. Damit wurde bekräftigt, dass sich MuslimInnen in Europa gleichermaßen als MuslimInnen und als EuropäerInnen verstehen und dass dieses Identitätsbild durch Imame begleitet wird. Im Rahmen der Konferenz wurden neben der Identitätsfrage auch damit verbundene praktische Implikationen behandelt, die in Vorschlägen in der Grazer Erklärung der ersten Imamekonferenz gipfelten, um die gesteckten Ziele zu erreichen. (vgl. IGGiÖ 2003).

Eine weitere Imamekonferenz mit europäischer Ausrichtung fand im Jahr 2010 in Wien statt, um einerseits zu eruieren, inwieweit die in der vorangegangenen Konferenz gesetzten Ziele erreicht worden waren und andererseits, um neue, aktuelle Herausforderungen zu behandeln. Auch in der Schlusserklärung dieser Konferenz wird die Rolle der Imame und Personen mit ähnlicher Funktion besonders hervorgehoben und betont. So heißt es darin:

Imame und religiöse Gemeindebetreuerinnen sind in der muslimischen Gesellschaft Respektpersonen, deren Wort besonderes Gewicht genießt. Frauen wie Männer werden im türkisch-bosnischen Kulturkreis mit ‚Hodscha‘ tituliert, worin ihre Rolle als Lehrer und Erzieher wiedergegeben wird. Diese Funktion, Orientierung zu geben und moralischen Beistand zu leisten, bedarf in der Minderheitensituation einer besonderen Ausformung. Die Konferenz von 2006 betonte daher die Bedeutung der Imame und religiösen Gemeindebetreuerinnen auf dem Weg zur Integration. Da Teilhabe an der Gesellschaft und das sich positive Einsetzen religiöse Gebote sind, müssen MultiplikatorInnen aus den religiösen Berufen hier mehr als bewusstseinsbildend agieren (IGGiÖ 2003).

Diese Konferenzen stellen eine wichtige Initiative der IGGiÖ mit Fokus auf die Rolle der Imame in Moscheegemeinden Österreichs dar. Sie regten auf diskursiver Ebene eine konstruktive Auseinandersetzung mit Integrationsfragen und der damit verbundenen Rolle der Imame an.

Zu erwähnen ist an dieser Stelle zudem die Einrichtung des Dialogforums Islam, das im Jahr 2012 durch die IGGiÖ in Zusammenarbeit mit dem Integrationsstaatssekretariat ins Leben gerufen wurde. In dessen Rahmen wurde eine Arbeitsgruppe gebildet, die sich speziell mit der Situation der Imame und der Frage nach zukünftigen theologischen Ausbildungswegen von islamischen SeelsorgerInnen und Imamen in Österreich befasste. Daneben wurde die Frage behandelt, wie die Anerkennung der Abschlüsse der aus dem Ausland entsandten Imame transparenter gestaltet werden kann.

Ein weiterer relevanter Aspekt im Zusammenhang mit der Bedeutung von Imamen für Prozesse der Integration ist die Organisation eines Fachdeutschkurses für Imame und muslimische SeelsorgerInnen, der durch die IGGiÖ und den Österreichischen Integrationsfonds initiiert wurde. Laut Website der IGGiÖ war Ziel dieses Deutschkurses

das Vertiefen der Deutschkenntnisse, das Erarbeiten von beruflichen Fachausdrücken sowie der Austausch und die Vernetzung mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Religionsgemeinschaften sowie möglichen Partnerinnen und Partnern aus Gesellschaft, Politik und Behörden (IGGiÖ 2013).

### 3.2.2 Muslimische Dachverbände in Österreich

Der Islam in Österreich entwickelt sich gleichzeitig in zumindest zwei unterschiedliche Richtungen: Einerseits nimmt die Religion teilweise eine globalisierte Form als „weltweite *Umma*“ an, sozusagen als transnationales Netzwerk von Gläubigen, belebt durch die Möglichkeiten des Internet (vgl. Sticker 2008, S. 20). Im Gegenzug prägen sich aber auch regionale Besonderheiten eines islamischen Selbstbildes und spezifischer Glaubenspraktiken aus (vgl. dazu Heine et al. 2012, S. 11 sowie Aslan et al. 2014, S. 32ff.).

Die Wandlungstendenzen im Umgang mit Religion zeigen zudem, dass sich die zunehmende Individualisierung von Religion auch in islamischen Kreisen bemerkbar macht. So ist nur ein verhältnismäßig geringer Anteil der muslimischen Bevölkerung in Österreich in religiösen Verbänden und Moscheegemeinden organisiert und engagiert. Wissenschaftliche Untersuchungen schätzen den Anteil der organisierten MuslimInnen, bezogen auf die Gesamtzahl der muslimischen Bevölkerung, auf ca. 10-20% (Schmidinger 2008, S. 249; Haug et al. 2009, S. 167ff.; Heine et al. 2012, S. 65). Ungeachtet dessen üben die islamischen Organisationen und Verbände einen nicht zu unterschätzenden Einfluss aus – einerseits auf die verschiedenen gesellschaftlichen Lebensbereiche der MuslimInnen in Österreich, andererseits auch auf die im Rahmen der Dachverbände tätigen Imame. So wird der strukturelle Rahmen, innerhalb dessen Imame in Österreich ihre Funktionen und Aufgabenbereiche wahrnehmen können, sehr stark durch die jeweiligen religiösen Organisationen und Moscheevereine – die wiederum in der Regel (Moscheeverein-)Dachverbänden angehören – bestimmt (vgl. Kohlmaier 2010, S. 2).

In der medialen Berichterstattung werden muslimische Organisationen und Dachverbände oftmals mit der muslimischen Bevölkerung in Österreich gleichgesetzt, wobei der Islam und muslimische Religiosität als homogene Gebilde er-

scheinen. Hierbei handelt es sich jedoch um eine verzerrte Wahrnehmung, die durch nähere Analyse der einzelnen Dachverbände widerlegt wird (Schmidinger/Larise 2008, S. 2). So weisen die differierenden Dachverbände vielmehr diverse Facetten auf, die auf jeweils spezifische historische Entwicklungen im österreichischen Kontext zurückzuführen sind. Zudem unterscheiden sie sich danach, ob es sich um eine eher politische oder eine rein religiöse Organisation handelt und welche nationalen Orientierungen die Verbände verfolgen. Obwohl alle Dachverbände eine klare Ausrichtung auf politisch-religiöse Aspekte der Heimatländer erkennen lassen (Schmidinger 2008, S. 245, Aslan 2008, S. 4), zeigen sich deutliche Unterschiede, auch zwischen Dachverbänden mit gleichem ethnischen Hintergrund, da sie divergierende Auffassungen und Ziele verfolgen.

In der folgenden Darstellung werden die wichtigsten acht muslimischen Dachverbände in Bezug auf geschichtliche Hintergründe, Organisation und Status der Imame beschrieben.

### **Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit (ATIB)**

Die Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit ist derjenige islamische Dachverband, der in Österreich über die meisten Mitglieder verfügt. Zudem stellte ATIB<sup>8</sup> bei der bisher letzten Wahl der IGGiÖ (2011) die höchste Anzahl an Delegierten. Gegründet wurde ATIB im Jahr 1990 in Wien in Kooperation mit *Diyanet İşleri Başkanlığı*, dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten (kurz Diyanet) der Türkischen Republik, als dessen Auslandsvertretung in Österreich sie gilt (vgl. Hollomey 2007, S. 55).

Ihren Ausgang nahm ATIB bei türkischen ArbeitsmigrantInnen, die damals bestrebt waren, in Österreich Moscheevereine zu gründen bzw. deren Organisationsstrukturen und religiöse Betreuung zu professionalisieren. Mangels finanzieller Ressourcen und ordentlich ausgebildeter Imame suchten sie die Unterstützung ihres Heimatlandes. Zunächst wurden von Diyanet Imame für einen begrenzten Zeitraum entsendet. Durch die stete Zunahme der Zahl von MuslimInnen mit türkischem Hintergrund und aufgrund der Familienzuwanderung erhöhten sich auch der Bedarf und die Nachfrage nach institutioneller Betreuung. Daher wurden in Kooperation mit der Diyanet im Jahr 1984 die DITIB (Türkisch-Islamische Union für Religion e.V.) in Deutschland und im Jahr 1990 die

---

8 Der muslimische Dachverband ATIB in Österreich ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Dachverband Avrupa Türk-İslam Birliği (ATİB)/Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa e.V., der als Dachverband türkisch-islamischer Moscheevereine in Deutschland mit Sitz in Köln fungiert.

ATIB in Österreich konstituiert, die die unabhängigen Moscheevereine unter einem Dachverband zusammenschlossen.

Der Präsident der Türkisch-Islamischen Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit stellt das höchste Organ des Dachverbands ATIB dar und ist gleichzeitig der amtierende Religionsattaché der türkischen Botschaft in Österreich. Mit Ausnahme des Burgenlandes sind ATIB 63 Moscheen aus allen Bundesländern Österreichs angegliedert (ATIB 2014). Als Vereinsziel gibt ATIB die Unterstützung türkischstämmiger Muslime in Österreich in sozialen, kulturellen, religiösen, sportlichen und erzieherischen Belangen an. Diverse Angelegenheiten wie Einrichtung und Verwaltung der Moscheen, Delegierung von religiösem Personal, Durchführung der Pilgerfahrten oder Beerdigungshilfe werden in Kooperation mit Diyanet organisiert (Akgül 2011, S. 11).

Diyanet entsendet im Fünfjahres-Turnus Imame in jene Länder, in denen türkisch-muslimische Diasporagemeinden existieren. In Österreich waren im Jahr 2013 65 Imame für ATIB tätig (Aslan 2013, S. 121). Voraussetzung für eine Beschäftigung als Imam in Österreich sind ein theologisches Hochschulstudium und Kenntnisse der deutschen Sprache. Die Imame sind verpflichtet, vor Dienstantritt einen Deutschkurs zu absolvieren und „landeskundliche Schulungen für türkische Religionsbeauftragte“ zu besuchen. Zudem müssen Religionsbeauftragte der Diyanet, die eine Tätigkeit im Ausland ausüben möchten, spezielle „Prüfungen für den Auslandsdienst“ mit Erfolg abschließen. Im Gegensatz zu allen anderen in Österreich tätigen Imamen bedürfen ATIB-Imame keiner Bewilligung seitens der IGGiÖ. Als Staatsbedienstete werden die Imame von Diyanet finanziert (vgl. Hafez 2006, S. 70).

### **Islamische Föderation (IF)**

Nach ATIB stellt die im Jahr 1987 gegründete Islamische Föderation – mit ca. 60 Moscheegemeinden, in denen 41 Imame tätig sind (vgl. Aslan 2013, S. 121) – den mitgliederstärksten Dachverband in Österreich (IFW, 2014). Aufgrund der hohen Anzahl an Delegierten spielt sie eine bedeutende Rolle in der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ).

Die IF ist untrennbar mit der Milli-Görüş-Bewegung verbunden und geht auf den nationalistischen türkischen Politiker Necmettin Erbakan (gest. 2011) zurück, der für antilaizistische Positionen und eine Reislamisierung der türkischen Staatsverfassung eintrat (vgl. Charkasi 2012, S. 260). Die organisatorische Entwicklung der Milli-Görüş-Bewegung weist eine komplexe Geschichte auf; der erste Dachverband entstand 1977 unter dem damaligen Namen „Türkische Union Europa“ in Köln und wurde 1995 in „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) umbenannt (vgl. Schiffauer 2010, S. 89ff.). Aufgrund diverser poli-

tischer und sozialer Auseinandersetzungen begannen die europäischen Tochterorganisationen, sich zunehmend von der Bewegung in der Türkei abzunabeln. Eine bedeutende Rolle spielt die in Europa geborene zweite und dritte Generation in den Moscheegemeinden der Islamischen Föderation, die laut Werner Schiffauer bestrebt sind, einen wertekonservativen Islam europäischer Ausprägung zu entwickeln (vgl. Schiffauer 2004). Mittlerweile distanziert sich die Milli Görüş offiziell von Äußerungen Erbakans und bekennt sich zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung (IGMG 2014), doch wird dies nicht als völlige Abkehr von Erbakans Programmatik in allen Teilen der Organisation bewertet (Jost/Hansen 2011, S. 9).

Die Islamische Föderation ist in Österreich, im Gegensatz zum Milli-Görüş-Dachverband in Deutschland, kein eingetragener Verein, sondern ein Bündnis von Moscheen (vgl. dazu Schmidinger/Larise 2008, S. 157). Koordiniert wird die Arbeit des Dachverbands durch die zwei Regionalverbände Österreichische Islamische Föderation (AIF), die Moscheevereine in Vorarlberg und Tirol umfasst, und die Islamische Föderation Wien (IFW), die in Wien, Niederösterreich, Oberösterreich und Salzburg aktiv ist (vgl. Hafez 2006, S. 39). Die IFW ist zugleich die Zentrale der Islamischen Föderation. Nach eigenen Angaben erfolgt die Finanzierung der diversen Aktivitäten der IF durch Mitgliedsbeiträge, Spenden und durch ausländische Sponsoren. Neben der Organisation und Verwaltung religiöser Lokalitäten, Veranstaltung religiöser Vorträge oder der Organisation von Bestattungshilfen liegt der Schwerpunkt der Vereinsarbeit auf dem Ausbau von Bildungseinrichtungen (vgl. Heine et al. 2012, S. 74). Der IF wird ein islamisches Gymnasium in Wien zugeordnet. Zudem werden zahlreiche Kindergärten, Horte und Institute durch die IF betrieben (Kübra 2012, S. 8). Bildung spielt in diesen Einrichtungen generell eine wichtige Rolle, da sie als Schlüsselbereich für eine erfolgreiche Integration angesehen wird. Ihr Umgang mit Fragen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext verfolgt das Ziel, einer Integration ohne Assimilation, da der Wahrung der religiösen Werte und der ethnischen Identität sehr großer Wert beigemessen wird.

Die in der IF beschäftigten Imame werden ausnahmslos außerhalb Österreichs – in der Türkei und in arabischen Ländern – ausgebildet. Viele der in Österreich in der IF tätigen Imame haben ihre Stelle nach ihrer Pensionierung angetreten; sie kommen zwecks eines Nebenverdienstes nach Europa und zeigen aufgrund ihres Alters meist kein förderndes Engagement mehr bezüglich integrativer Prozesse in den österreichischen Aufnahmekontext (vgl. dazu Asil Tunca 2012, S. 75). Die Ausbildung der Imame ist relativ heterogen und über den Ablauf der Rekrutierung der Imame ist wenig bekannt. Ihre Finanzierung erfolgt durch die jeweiligen Moscheevereine, für die sie tätig sind.

### **Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ) und Vereinigung Islamischer Kulturzentren im österreichischen Alpenraum (VIKZ)**

Die UIKZ wurde 1980 gegründet und stellt neben der ATİB und der IF den wichtigsten türkisch-islamischen Dachverband Österreichs dar. Die UIKZ ist der Dachverband des sufischen Süleymanci-Ordens und betreibt neben 26 Moscheevereinen in Wien, Niederösterreich, Oberösterreich und der Steiermark auch Kinderbetreuungseinrichtungen; zudem bildet sie islamische Theologen aus (vgl. Islamlandkarte 2014a). Neben dem großen Dachverband UIKZ gibt es in Österreich mit der Vereinigung Islamischer Kulturzentren im österreichischen Alpenraum (VIKZ) noch eine zweite, kleinere, seit 1972 in den Bundesländern Vorarlberg, Tirol, Salzburg und Kärnten tätige Vertretung der Süleymancilar, die für 16 Moscheevereine mit jeweils einem Imam zuständig ist (vgl. Islamlandkarte 2014c). Die Kulturzentren sind hierarchisch-zentralistisch strukturiert. Die VIKZ ist dabei mit der Europa-Zentrale gleichen Namens in Köln und der türkischen Zentrale in Istanbul verbunden (vgl. Heine et al. 2012, S. 47). Diese Verbindung besteht allerdings nur im Bereich der religiösen Lehre; die Auseinandersetzung und Beschäftigung mit den gesetzlichen Rahmenbedingungen und den gesellschaftlichen Verhältnissen des jeweiligen Landes und die dementsprechende zielorientierte Arbeit fallen in die Autonomie der einzelnen Dachverbände. Die Eigenständigkeit in Bezug auf die Österreich-Orientierung, die Finanzierung und interne Infrastruktur der Vereine wird seitens der UIKZ/VIKZ ausdrücklich betont (Reiser 2000, S. 277). Die VIKZ wird hier nicht gesondert von der UIKZ beschrieben, da die beiden Dachorganisationen ein und derselben Bewegung angehören und ihre unterschiedlichen Namen rein organisatorischer Art sind. Für die UIKZ/VIKZ sind in Österreich insgesamt 45 Imame in 42 Moscheen tätig (vgl. Aslan 2013, S. 121).

Die Intention der UIKZ/VIKZ basiert auf den Lehren des Süleyman Hilmi Tunahan, Prediger und Gründer einer der sufischen Tradition nahestehenden Bruderschaft in der Türkei. Hieraus leitet sich auch der weitaus bekanntere Name der Vereinigung ab: die „Süleymancilar“ (Heine et al. 2012, S. 76). In ihrer Selbstdarstellung lehnen die Mitglieder diese Benennung allerdings als negativ behaftete Fremdbezeichnung ab (Hollomey 2007, S. 64). Begründet wird dies durch das Argument, dass die SchülerInnen nach dem Tod Süleyman Tunahans von Personen, die der Verbreitung der Lehren des Koran feindlich gegenüberstanden, so betitelt worden seien (Çelebi 2011, S. 8). Süleyman Hilmi Tunahan (1888–1959) war ein Prediger, der in den 1930er Jahren eine dem sufischen *Naqschbandi*-Orden nahestehende Bruderschaft in der Türkei gründete. Mit dem Ziel, die Lehren des Korans zu bewahren und zu verbreiten, lag sein Hauptanliegen darin, ein Netzwerk

von Koranschulen zu gründen, da zu dieser Zeit der Religionsunterricht in der Türkei bereits abgeschafft war.

Wie bei jedem islamischen Dachverband gehören die Einrichtung und Verwaltung von Moscheen, die Organisation der Pilgerfahrt oder der Bestattungsarbeit zum Aufgabenbereich der UIKZ. Der Schwerpunkt der Vereinsarbeit liegt – der Lehre Tunahans entsprechend – auf der religiösen Erziehung und der Bildungsförderung muslimischer Kinder und Jugendlicher. In diesem Bereich wird ein weitreichendes Angebot offeriert: Korankurse, Hausaufgabenbetreuung, Nachhilfe, Deutsch- und Computerkurse. Korankurse werden im Rahmen eines Internats angeboten, um den SchülerInnen eine religiöse Lebensführung und den permanenten Austausch über religiöse Themen zu ermöglichen (Hollomey 2007, S. 71f.). UIKZ/VIKZ folgen einer sehr traditionellen sunnitisch-hanafitischen Ausrichtung des Islam. Dass es nur wenige theologische Veröffentlichungen dieser Bewegung gibt, ist darauf zurückzuführen, dass die alten theologischen Schriften als vollkommen angesehen und neue Interpretationen als religionsschädliche Neuerung (*Bidat*) abgelehnt werden.

Eine Besonderheit der UIKZ gegenüber den anderen islamischen Verbänden ist die von ihr angebotene verbandsinterne Ausbildung für Imame. Hierbei handelt es sich um eine klassische theologische Ausbildung, die in mehreren Phasen stattfindet: Nach einer Ausbildung in lokalen Vereinen und anschließend in regionalen Zentren erfolgt der endgültige Abschluss in Köln und Istanbul (vgl. ebd., S. 67). Gelehrt werden klassische Fächer wie Koranrezitation, *Hadith*-Wissenschaft, *fiqh*, arabische Grammatik und Predigtschulung zur *Khutba*.

Weiters offeriert die verbandseigene „Islamische Akademie Villa Hahnenburg“ in Köln ein dreijähriges Vollzeitstudium der islamischen Theologie, das Frauen und Männern offensteht. Das Studium teilt sich in ein Grund- und Hauptstudium und in ein abschließendes Berufspraktikum in einer Moscheegemeinde. Die Unterrichtssprachen sind Türkisch und Arabisch (VIKZ 2014). Die Einstellung der in den UIKZ/VIKZ-Moscheen tätigen Imame wird von den Zentralen in Köln und Istanbul koordiniert, ihre Finanzierung erfolgt durch die Vereine (vgl. Çelebi 2011, S. 12f.).

### **Verband bosniakisch-islamischer Vereine in Österreich (IZBA)**

Der Dachverband bosniakisch-islamischer Vereine (IZBA) ist mit ca. 40 Moscheegemeinden der größte aller nichttürkischen Verbände. Er entstand im März 2012 durch die Fusion des Verbands bosnisch-islamischer Vereine in Österreich, der Union der bosnischen Sport-, Kultur- und Religionsvereine Österreich und einiger bis dahin unabhängiger bosniakischer Vereine (vgl. Islamlandkarte 2014b).

Der IZBA vertritt den sunnitischen Islam der hanafitischen *madhab* (Charkasi 2012, S. 264), was auf die Verbreitung des Islam auf dem Balkangebiet während der Herrschaft des Osmanischen Reiches im 14./15. Jahrhundert zurückzuführen ist. Eine Migrationswelle bosnischer MuslimInnen nach Österreich erfolgte in den 1960er und 1970er Jahren im Zuge der Anwerbung von jugoslawischen GastarbeiterInnen. Der Bosnienkrieg von 1992–1995 hatte einen zweiten starken Zustrom an muslimischen Kriegsflüchtlingen aus Bosnien-Herzegowina nach Österreich zur Folge (vgl. Heine et al. 2012, S. 70). Durch diese Entwicklung sahen sich bosnische MuslimInnen in Österreich neuen Herausforderungen gegenüber und begannen, vor Ort Vereine zur religiösen Betreuung zu gründen. Zur besseren Koordinierung der regionalen Moscheevereine wurde 1994 der erste bosnische Dachverband ins Leben gerufen (Hafez 2006, S. 55f). Dieser spaltete sich zunächst im Jahr 2004, schloss sich aber im Jahr 2012 wieder zusammen (Charkasi 2012, S. 265).

Der bosniakisch-islamische Dachverband IZBA ist Mitglied in der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina (IGG BiH) und steht in enger Verbindung mit ihr. Die IGG BiH ist die größte religiöse und administrative Autorität in Bosnien. Ihrem Organ *Rijasat* obliegen die Kontrolle und Verwaltung aller religiösen Angelegenheiten, wie die Organisation von Pilgerfahrten nach Mekka oder die Aufsicht religiöser Bildungsinstitutionen (Aslan 2009, S. 47). Für alle bosnischen Moscheegemeinden im Ausland ist das Büro der bosnischen Diaspora zuständig (Tabaković-Halilović/Dedić 2012, S. 125). Gegründet wurde die IGG BiH im Jahr 1882. Da zwei Drittel der BosniakInnen außerhalb Bosnien-Herzegowinas leben, ist die IGG BiH sowohl für die BosniakInnen in Bosnien-Herzegowina als auch für Millionen BosniakInnen im Ausland zuständig. So zählen zur IGG BiH auch die islamischen Glaubensgemeinschaften im Sandshak, in Kroatien und in Slowenien. Im Zuge des durch den Bürgerkrieg ausgelösten Zustroms von Flüchtlingen nahm die Zahl der bosnischen Gemeinden in Österreich in der Zeit nach 1992 zu, so dass ein Zusammenschluss zu einem Verband nahelag.

Für Imame, die in Moscheevereinen in Österreich, die dem IZBA angehören, tätig sind, ist die IGG BiH eine sehr wichtige Instanz. So entscheidet die IGG BiH über Auswahl, Beschäftigung und Entlassung der Imame sowohl innerhalb als auch außerhalb Bosniens. Für eine vierjährige Beschäftigung in einer Moscheegemeinde sind die Imame auf ein durch die Rijasat ausgestelltes Dekret angewiesen. Weitere Angelegenheiten der auswärtig tätigen Imame werden durch das Büro der bosnischen Diaspora organisiert (Tabaković-Halilović/Dedić 2012, S. 123).

Die überwiegende Mehrheit der in Österreich tätigen bosnischen Imame – derzeit insgesamt etwa 44 an der Zahl (vgl. Aslan 2013, S. 121) – hat ihre Ausbil-

derung in Bosnien genossen; die wenigen anderen wurden in anderen islamischen Ländern, wie in der Türkei oder der arabischsprachigen Region, ausgebildet (vgl. Charkasi 2012, S. 264).

### **Türkische Föderation in Österreich (ATF)**

Die Türkische Föderation in Österreich ATF ist ein türkisch-nationalistischer Dachverband, der im Jahr 1994 in Wien gegründet wurde. Sie ist Mitglied der IGGiÖ und hat Vertreter im Obersten Rat sowie im Schurarat.

Die Ausrichtung des ATF ist in erster Linie geprägt von der Ülkücü- (Idealisten-)Bewegung des türkischen Politikers Alparslan Türkeş (1917–1997), die parallel zum kemalistischen Nationalismus in den 1960er Jahren in der Türkei entstand. Alparslan Türkeş gründete die rechtskonservative Partei *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP) (Nationalistische Bewegungspartei), die bis heute in der Türkei aktiv ist (vgl. Charkasi 2012, S. 263). Im Gegensatz zum Kemalismus sind in der Ülkücü-Bewegung islamische und traditionelle Elemente vertreten und sie verfolgt das Konzept eines expansionistischen Panturkismus (vgl. Schröder 2003, S. 112ff.).

Zur Aufrechterhaltung und Vermittlung moralischer und nationaler Werte entstanden in Europa der Ülkücü-Bewegung nahestehende Vereine. Zum ersten Mal wurden diese Vereine im Jahr 1978 in Deutschland (Frankfurt a. M.) unter dem Dachverband Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V. vereint, dem auch der 1972 in Österreich gegründete *Türk Kültür Derneği* (Türkischer Kulturverein) angehörte. Im Jahr 1994 änderte der Türkische Kulturverein in Österreich seine Statuten, nahm die Bezeichnung *Avusturya Türk Fedrasyonu* (Türkische Föderation in Österreich) an und betreibt seitdem einen eigenständigen Dachverband in Wien (Ertuğrul 2011, S. 74f.). Die ATF ist Mitglied in der Türkischen Konföderation in Europa, die nach einem Kongress zwischen türkischen Föderationen aus acht europäischen Staaten im Jahr 2007 konstituiert wurde (FTDI 2011).

Gegründet wurde die ATF als rein politische türkisch-nationalistische Bewegung. Seit den 1980er Jahren wendet sie sich jedoch auch zunehmend islamischen Fragestellungen zu und betreibt eigene Moscheevereine in Österreich. In organisatorischer Hinsicht ist die Türkische Föderation in Österreich in vier Regionen unterteilt: Wien und Niederösterreich, Oberösterreich und Salzburg, Tirol sowie Vorarlberg. Im Jahr 2012 unterhielt die ATF insgesamt 29 Moscheen und beschäftigte 26 Imame (vgl. Arkac 2012, S. 8). Die für Moscheevereine von ATF tätigen Imame haben in der Regel ihre Ausbildung im Ausland genossen und sind meist pensionierte Imame der Diyanet. Ihre Finanzierung wird vom jeweiligen Verein übernommen (vgl. ebd., S. 10).

### **Union albanischer Muslime in Österreich (UAMÖ)**

Der Verband wurde 2006 unter dem Namen Dachverband der albanischen MuslimInnen (DAMÖ) gegründet und vereint Moscheevereine albanischsprachiger MuslimInnen in Österreich. Die Organisation umfasst im Jahr 2014 laut eigener Website 14 Moscheevereine als Mitglieder (UAMÖ 2014). Zum besseren Verständnis sei hier angemerkt, dass mit ‚albanischen‘ MuslimInnen in Österreich in erster Linie MuslimInnen mit mazedonischem oder kosovarischem Migrationshintergrund gemeint sind. Moscheegemeinden, deren Mitglieder ausschließlich aus albanischsprachigen MuslimInnen bestehen, die aus Albanien stammen, sind in Österreich nicht vorhanden.

Die Mitgliedsvereine des Dachverbands folgen der sunnitisch-hanafitischen Lehrmeinung. Neben der Möglichkeit, die rituellen muslimischen Gebete zu verrichten, bieten die Mitgliedsvereine am Wochenende auch Korankurse und Gebetskreise an. Die beim Dachverband der albanischen MuslimInnen in Österreich tätigen Imame und SeelsorgerInnen sind überwiegend gut ausgebildet und der deutschen Sprache mächtig. Die Imamausbildung haben die meisten von ihnen in Skopje/Mazedonien oder im Kosovo durchlaufen, ein kleiner Teil auch in der Türkei und in arabischen Ländern.

Im Jahr 2013 wurde der Dachverband umbenannt und trägt seitdem den Namen Union albanischer Muslime in Österreich (UAMÖ). Die UAMÖ betreibt seit September 2011 das Pilotprojekt HILM – Höhere Islamische Lehranstalt Medresah (HILM 2014). Diese Lehranstalt hat kein Öffentlichkeitsrecht und ist nach dem Modell der islamischen Madrasa in der Balkanregion aufgebaut. Auch der Lehrplan orientiert sich danach, ist jedoch inhaltlich an die gesellschaftlichen Umstände in Österreich angepasst. Das Angebot, die Imame in Österreich auszubilden, besteht jedoch neu und befindet sich in der Konstituierungsphase. Aus diesem Grund hat sich diese Strategie noch nicht etabliert.

### **Islamische Vereinigung Ahlul-Bayt – Verband für die schiitischen Vereine in Österreich (IVAÖ)**

Die Islamische Vereinigung Ahlul-Bayt (IVAÖ) – der Verband für die schiitischen Vereine in Österreich – wurde 2011 gegründet und vertritt die Zwölfer-Schi'a, die zahlenmäßig größte Strömung der SchiitInnen, und die schiitische dschafaridische Rechtsschule. Der Dachverband nahm kurz nach seiner Gründung an den letzten Wahlen der IGGiÖ, die im Frühjahr 2011 in Wien abgehalten wurden, teil. Dem Verband gehören nach eigenen Angaben sechs Vereine sowie die schiitischen Anhänger der afghanischen Volksgruppe in Österreich an. Die Mitgliederzahl des Verbands wird auf ungefähr 5.000 geschätzt. Die IVAÖ gilt als der Regierung der Islamischen Republik Iran nahestehend und kooperiert mit

dem Islamischen Zentrum Imam Ali Wien – der österreichischen Vertretung der offiziellen iranischen staatlichen Religionslehre. Die führenden Geistlichen dieses Verbandes wurden in der Regel im Iran ausgebildet. Die SchiitInnen in Österreich stammen überwiegend aus dem Iran und Afghanistan, kleinere Gruppen auch aus dem Irak, der Türkei und arabischen Ländern (v. a. aus dem Libanon).

### **Unabhängige Moscheevereine**

Neben Moscheevereinen, die den genannten Dachverbänden angehören, existieren einzelne von Dachverbänden unabhängige Moscheevereine, in denen Imame tätig sind. Diese Einrichtungen bzw. Organisationen sind bezüglich ihrer theologischen Orientierungen und ihrer ethnischen Hintergründe sehr heterogen. Darunter finden sich auch Moscheevereine, die sich zum Teil an große islamische Bewegungen, wie die Muslimbruderschaft, die Fethullah-Gülen-Bewegung oder die muslimische Missionsbewegung Tablighi Jama'at, anlehnen. Die Zahl der unabhängigen Moscheevereine in Österreich wird auf über 50 geschätzt.

In diesen Moscheen werden aufgrund von Finanzierungsproblemen meist Imame beschäftigt, die ehrenamtlich oder als Wanderprediger tätig sind. Die Imame verfügen nur selten über eine akademisch-theologische Ausbildung bzw. eine abgeschlossene Ausbildung als Imam, sondern wurden überwiegend in Koiranschulen oder durch einen *Hoca* in ihren Herkunftsländern unterwiesen.

### **Zusammenfassung**

Das Aufgabenspektrum der Imame und der Umgang mit Fragen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext bzw. der Pflege der Bindung zur Herkunft in den Moscheegemeinden ist stark abhängig von dem jeweiligen islamischen Dachverband bzw. der Moschee, in der sie tätig sind, da jeder Verband eine eigene politische Ausrichtung verfolgt und über einen spezifischen ethnischen Hintergrund verfügt. Zudem unterscheiden sich auch der rechtliche Status der Imame und ihre Abhängigkeit von den jeweiligen Moscheevereinen, je nachdem, welchem Dachverband sie angehören.

In der Regel wurden die unterschiedlichen Dachverbände gegründet, nachdem bei den nach Österreich migrierten MuslimInnen der Gedanke an die Rückkehr ins Herkunftsland immer mehr verblasste. Das vorrangige Ziel der meisten Dachverbände besteht demnach darin, den Bezug zur Herkunft in kulturellen, ethnischen und sozialen Fragen zu wahren. Zudem stellen die Dachverbände und Moscheevereine Plattformen dar, die die Ankunft, das Zurechtfinden und die Niederlassung im österreichischen Migrationskontext unterstützen.

Die Balance zwischen Pflege der Herkunft und Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext ist von Dachverband zu Dachverband unterschied-

lich. Diese Ausrichtung steckt in hohem Maß den Rahmen ab, in dem Imame, die in den Moscheevereinen tätig sind, in Bezug auf Fragen der Integration agieren können. Der starke Einfluss ausländischer Instanzen ist in jedem Dachverband, trotz der Fokussierung auf die österreichischen Verhältnisse, deutlich erkennbar.

Bezüglich der Angabe der Zahl von Moscheevereinen und Imamen in Österreich sind wir aufgrund fehlender Statistiken auf Schätzungen angewiesen. Die IGGiÖ, die die Qualifikationsnachweise für die Imame ausstellt, führt keine Statistiken über die ausgestellten Bescheinigungen. Noch schwieriger ist die Einschätzung der Zahl der Imame und SeelsorgerInnen, da nämlich die IGGiÖ selbst keinen Imam beschäftigt. Die Vereine, die Imame beschäftigen, sind nicht verpflichtet, die IGGiÖ über diese in Kenntnis zu setzen. Ohne Berücksichtigung der ehrenamtlichen Imame und nicht registrierten Gebetsräume wird die Zahl der Imame in Österreich auf über 260 in ca. 300 Moscheen geschätzt (vgl. Aslan 2012, S. 9). Die folgende Tabelle dient dem Überblick über die Anzahl der Moscheevereine und Imame der hier vorgestellten islamischen Dachverbände in Österreich:

**Tabelle 2** Anzahl der Moscheevereine und Imame der vorgestellten Dachverbände

Name	Jahr	Ethnischer Hintergrund	Orientierung	Moscheen	Imame
Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit (ATIB)	1990	türkisch	Diyanet (Türkei)	63	65
Islamische Föderation (IF)	1987	türkisch	Milli Görüş	60	41
Union bzw. Vereinigung Islamischer Kulturzentren (UIKZ/VIKZ)	1980	türkisch	Süleymanci-Bewegung	42	45
Verband bosniakisch-islamischer Vereine in Österreich (IZBA)	2012	bosniakisch	IGG BiH (Bosnien)	40	44
Türkische Föderation in Österreich (ATF)	1994	türkisch	Ülkücü-Bewegung	29	26
Union albanischer Muslime in Österreich (UAMÖ)	2006	albanisch (mazedonisch/kosovarisch/albanisch)		14	14

Quelle: Aslan 2013, S. 121

---

## 4.1 Methoden der Datenerhebung

### Generelle Ziele des Forschungsprojekts

Die Intention der vorliegenden Studie ist die, Erforschung der Rolle von Imamen in Moscheegemeinden in Österreich bei der Integration der muslimischen Gemeindemitglieder. Für eine systematische Analyse ist die Untersuchung von biographischen Hintergründen, Handlungsressourcen sowie in diesem Zusammenhang angewendeten Strategien unabdingbar. Das erfordert eine detaillierte Auseinandersetzung mit den konkreten Lebensrealitäten der in Österreich tätigen Imame. Daher ist eine mikrosoziologische Analyse für diese Arbeit wesentlich. Empirische Daten werden im Rahmen der vorliegenden Studie im Zuge von qualitativen Erhebungsmethoden generiert, da sich diese methodischen Instrumente grundsätzlich dadurch auszeichnen, detaillierte Einblicke in subjektive Perspektiven der handelnden Akteure sowie in Handlungsmuster und -strategien liefern zu können, die in einem Zusammenhang mit integrativen Tätigkeiten sowie Integrationsprozessen stehen (vgl. Flick et al. 2013, S. 17ff.). Daneben stellt die Bedeutung von Imamen für Prozesse der Integration ein Forschungsfeld dar, das sich in einer Entdeckungsphase befindet und erst in den letzten Jahren verstärkte Aufmerksamkeit durch die sozialwissenschaftliche Forschung erhalten hat. Für eine explorative Beforschung von Phänomenen in Entdeckungsphasen liegt ebenfalls die Auswahl von qualitativen Forschungsstrategien und Methoden nahe, da sie ein Verstehen von Lebenswelten und mehrdimensionalen Zusammenhängen ermöglichen (vgl. ebd.). Ein weiterer Grund, weshalb bei der vorliegenden empirischen Studie qualitative Methoden gewählt wurden, ist pragmatischer Natur. So handelt es sich bei Imamen in Österreich um eine Personengruppe, die für außenstehende ForscherInnen nicht ohne weiteres zugänglich ist. Zudem ist das Thema Integration in der österreichischen Medien-

öffentlichkeit so stark präsent, dass quantitative Verfahren mit dem Problem der sozialen Erwünschtheit konfrontiert wären (vgl. Diekmann 2010, S. 447ff.). Qualitative Methoden bieten hingegen bessere Möglichkeiten, mit dem problematischen Feldzugang und der Gefahr der Verzerrung durch soziale Erwünschtheit umzugehen.

Die durchgeführte qualitativ-empirische Erhebung legt den Fokus auf die Lebensrealität der Imame. Jedoch reduziert sich die qualitative Untersuchung nicht allein auf Prozesse, Handlungsmuster und Strategien auf mikrosozialer Ebene. Vielmehr werden im Rahmen des empirischen Datenmaterials eine Vielzahl differierender Einzelfälle miteinander verglichen und verschiedene Dimensionen in den Blick genommen. Dies soll Aufschluss darüber geben, wie der Bildungsweg und die Migrationsgeschichte die Möglichkeiten formen, die Imamen in der Moscheegemeinde bezüglich diverser Integrationsfragen zur Verfügung stehen.

Im Rahmen der qualitativen Untersuchung rücken zudem soziale Tätigkeiten der Imame in den Mittelpunkt. Dazu zählen insbesondere rechtliche Fragen und organisationsspezifische Bedingungen, mit denen sie in ihren Moscheegemeinden zu tun haben. Notwendig ist die Berücksichtigung dieser Aspekte deswegen, weil die Strategien und die Bedeutung der Imame für Integrationsprozesse muslimischer Bevölkerungsgruppen in Österreich keinesfalls nur durch ihre subjektiven Handlungsmöglichkeiten bedingt sind. Sowohl die Einbettung ihrer professionellen Tätigkeiten in Vereins- oder Organisationsstrukturen als auch das österreichische Arbeitsrecht und die gesetzlichen Visums- wie Aufenthaltsbestimmungen beeinflussen und formen ihre Handlungspotentiale und Wirkungsmöglichkeiten in spezifischer Weise. In die empirische Studie werden daher neben der mikrosozialen Ebene auch Informationen über die gesetzlichen Rahmenbedingungen – zu Aufenthaltsstatus, arbeitsrechtlichen Fragen und der allgemeinen Lebenssituation von Imamen in Österreich – sowie Ausführungen über die Moscheevereine und die Dachverbände einbezogen.

Die Studie beinhaltet generell sowohl religionssoziologische als auch migrationssoziologische Dimensionen. Einerseits geht es um das Phänomen Religion, um religiöse Institutionen und Akteure innerhalb religiöser Institutionen. Andererseits werden Imame als religiöse Akteure durch Faktoren beeinflusst, die in engem Zusammenhang mit Migrationsprozessen stehen. Dies begründet sich dadurch, dass Imame nicht nur Akteure in religiösen Einrichtungen, sondern gleichzeitig auch MigrantInnen sind, die im Zuge ihrer professionellen Tätigkeiten in Österreich bestimmte Erfahrungen machen und sich mit migrationspezifischen Themen beschäftigen. Zurückzuführen ist dies auf den Umstand, dass Imame, die in Moscheegemeinden oder für österreichische Moscheedachverbän-

de arbeiten, in der Regel in anderen Staaten ausgebildet wurden, nur in wenigen Fällen vor der Einreise nach Österreich die deutsche Sprache fließend sprechen und in ihrem alltäglichen Leben mit den österreichischen Visumsbedingungen und arbeitsrechtlichen Konditionen konfrontiert sind. Die Tätigkeiten von Akteuren mit Migrationshintergrund nehmen in der Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft neue Formen an.

### **Forschungsfragen der Studie**

Die vorliegende Arbeit untersucht im Rahmen einer qualitativen empirischen Studie die Situation von Imamen in Österreich auf persönlicher Ebene sowie die Rolle und Bedeutung, die den Imamen bei Integrationsprozessen, die die Mitglieder ihrer Moscheegemeinden durchlaufen, zukommt.

Auf der persönlichen Ebene wird dabei in den Blick genommen, welche Positionen, Formen der Selbstwahrnehmung und Handlungsstrategien die Imame selbst im Zusammenhang mit Integration entwickeln. In der Zusammenschau sind in dieser Hinsicht folgende Fragestellungen von besonderer Relevanz:

- Welche biographischen Hintergründe weisen Imame in Österreich auf und welche Migrationsgeschichten haben sie durchlaufen?
- Was sind die Einstellungen der Imame gegenüber Integration? Welche Unterschiede gibt es bezüglich des Integrationsverständnisses der Imame? Und welche Einflüsse haben ihr biographischer Hintergrund, ihre Migrationsgeschichte sowie ihre Lebenssituation in Österreich auf ihre Wahrnehmung von Integration?
- In welcher Weise durchlaufen Imame selbst Prozesse der Integration auf den verschiedenen sozialen Ebenen? Welche Unterschiede und Ähnlichkeiten lassen sich hierbei zwischen den Imamen erkennen?

Neben der persönlichen Ebene steht zudem die Rolle der Imame innerhalb der Moscheegemeinden in ihrer Funktion als Imame im Fokus der Untersuchung. In diesem Zusammenhang zielt die Studie darauf ab, das Tätigkeitsfeld der Imame, ihre Beziehung zum Vereinsvorstand und zu den Gemeindemitgliedern sowie ihren Umgang mit Fragen der Integration in der Moscheegemeinde zu untersuchen. Erst vor diesem Hintergrund ist es möglich, die Bedeutung der Imame für Prozesse der Integration kontextbezogen herauszuarbeiten. Hinsichtlich des Anliegens der Studie sind die folgenden Fragen bestimmend:

- Welche Tätigkeiten übt der Imam in der Moscheegemeinde aus und wie lässt sich seine Stellung im Moscheeverein charakterisieren?

- Welche Erwartungen haben die Moscheemitglieder an den Imam und welche Anliegen tragen sie an ihn heran? Welche Wirkung hat dabei ein Imam auf die Gemeindemitglieder?
- Wie agiert der Imam gegenüber Fragen der Integration innerhalb der Moscheegemeinde? Welchen Einfluss hat der Imam auf die Aktivitäten der Moscheevereine im Zusammenhang mit Integration? Inwiefern nehmen Imame Einfluss auf die Integration von Angehörigen der Moscheegemeinde?

### **Empirische Methoden der Datenerhebung**

Die empirischen Erhebungen umfassen neben den qualitativen Leitfadeninterviews mit den in den jeweiligen Moscheegemeinden tätigen Imamen in der Regel auch Gespräche und Interviews mit anderen Angehörigen der jeweiligen Moscheegemeinde sowie im Verlauf der Interviews gemachte Beobachtungen.

Alle Leitfadeninterviews wurden mithilfe von Audioaufnahmegeräten aufgezeichnet und anschließend transkribiert. Geführt wurden Interviews in deutscher, arabischer, türkischer, bosnischer und mazedonischer Sprache sowie in Urdu. Die Wahl der Interviewsprache wurde auf Basis der Sprachkenntnisse der InterviewpartnerInnen getroffen. Im Anschluss an die Transkription in der Originalsprache wurden die Transkripte ins Deutsche übersetzt. Für jedes Interview und jede Beobachtung wurden ausführliche Memos (vgl. Strauss 1998, S.151ff.) angefertigt, die der ersten Hypothesenbildung und vorläufigen Analyse dienlich waren. Die Interviews wurden hauptsächlich in den jeweiligen Moscheen geführt. Ihre Dauer variiert von einer halben Stunde bis zu über drei Stunden. Besonders lange Interviews wurden auf mehrere Tage aufgeteilt.

Den qualitativen Leitfadeninterviews mit den Imamen, Moscheemitgliedern, Vorständen und/oder SeelsorgerInnen der ausgewählten Moscheevereine lag ein semistrukturierter Leitfaden zugrunde. Insgesamt wurde darauf geachtet, dass die interviewten Personen ausreichend Gestaltungsmöglichkeiten hatten, den Interviewverlauf mitzubestimmen – etwa bestimmte Aspekte im Zusammenhang mit Integration besonders zu betonen oder Aspekte der Tätigkeit und Lebenswelt als Imam hervorzuheben –, ohne die forschungsrelevanten Fragen zu vernachlässigen. Der Nutzen dieser Strategie, den Interviewten Mitgestaltungsmöglichkeiten einzuräumen, liegt darin, dass auf diese Weise die Relevanzsysteme der Befragten nicht verloren gehen.

- Der Leitfaden der semistrukturierten Interviews mit Imamen umfasst folgende Themenbereiche:
- pädagogische, biographische, soziale, theologische, berufliche und politische Laufbahn;

- berufliche und integrationsspezifische Interaktionen, Strategien und Erfahrungen in Österreich;
- das Wissen des Imams über die Integrationsinstitutionen in Österreich und deren Zugänglichkeit sowie staatliche und städtische Angebote zur Förderung von Integration;
- Islamverständnis des Imams;
- Anforderungen und Aufgabengebiete als Imam in der jeweiligen Moscheegemeinde;
- Tätigkeiten des Imams im Zusammenhang mit Integration.

Um ein möglichst klares Bild von der Rolle und Bedeutung der Imame im Zusammenhang mit Integration zu erhalten, wurde im Verlauf der Interviews sowohl nach ihren tätigkeitsspezifischen Erfahrungen, Einstellungen und Handlungen als Imam einer Moscheegemeinde als auch nach integrativen Prozessen, die die Imame selbst, auf persönlicher Ebene, durchlaufen, gefragt.

Operationalisiert wurde das Phänomen Integration auf die Weise, dass der Leitfaden Fragen nach den differierenden Ebenen und Verrichtungsformen von Integration umfasste. Die *kognitive Ebene* (Kulturation) wird mit Fragen nach den Sprachkompetenzen, dem Spracherwerb sowie nach der Kenntnis des österreichischen Aufnahmekontextes behandelt. Hingegen wird die *strukturelle Ebene* von Integration (Platzierung) durch Fragen nach den Zukunftsperspektiven in Österreich, dem Umgang mit Bildung, der Teilnahme am Arbeitsmarkt, sozialen Aktivitäten und einer unabhängigen Grundversorgung thematisiert. Die *sozial-interaktive Ebene* (Interaktion) wiederum wird durch die Aspekte Einkaufsverhalten, Kontakte zur Nachbarschaft, die generelle Beziehung zu Einheimischen und Kontakt mit Behörden entsprechend berücksichtigt. Für die vierte Ebene von Integration, die *identifikative Verrichtungsform* (Identifikation), werden Aspekte wie ethnische Selbstverortung sowie emotionaler Bezug zu Österreich, zu Lebensweisen und Familienbildern im österreichischen Kontext herangezogen.

Eingeleitet wurden die Gespräche zu Themen der Integration durch eine Frage nach den persönlichen Einstellungen und Migrationserfahrungen der Imame in Österreich. Diese Frage zielte darauf ab, sowohl ihre individuellen Alltagsstrategien als auch ihre Tätigkeiten in der Moscheegemeinde in Bezug auf die integrative Einbindung in den Herkunfts- und den österreichischen Aufnahmekontext offenzulegen. Mittels dieser erzählgenerierenden Frage wurden im Verlauf der geführten Interviews Narrationen motiviert, in denen der persönliche Umgang mit der Frage der Integration thematisiert wurde. Durch die Analyse der differierenden Themenbereiche wurden zudem auch empirische Einblicke in die Kontexte vermittelt, in denen die Ideen und Einstellungen der Imame geprägt, produziert

und reproduziert werden. Sie zeigen, wie sich die Biographie eines Imams in wechselseitigen Interaktionen in sozialen Netzwerken und Organisationen entfaltet.

---

## 4.2 Auswahl der Untersuchungsgruppe

Österreichweit wurden insgesamt 43 Moscheevereine gezielt ausgewählt, die in die empirische Untersuchung einbezogen wurden. Es handelte sich dabei um achtzehn türkische, acht arabische (ägyptische sowie gemischte), fünf albanische, fünf bosnische, drei pakistanische, eine kurdische, eine mazedonisch-türkische, eine bangladeschische sowie eine iranische Moschee. Die empirischen Erhebungen wurden in sechs österreichischen Bundesländern durchgeführt: in Wien, Niederösterreich, Oberösterreich, Salzburg, der Steiermark sowie in Vorarlberg.

Bei der Auswahl der Moscheegemeinden wurde darauf geachtet, dass das Feld mit seinen unterschiedlichen Merkmalen abgedeckt ist. Die Auswahl erfolgte dabei nach spezifischen Kriterien. Diese lassen sich untergliedern in ethnische Hintergründe der Moscheegemeinde, sozialräumliche Aspekte sowie rechtliche Fragen. Im Gegensatz zu einer Stichprobe, die auf statistische Repräsentativität für eine Grundgesamtheit abzielt, steht beim Sampling der vorliegenden qualitativen Studie im Vordergrund, dass die inhaltlichen Kontraste und Facetten der Grundgesamtheit abgebildet werden (vgl. Merkens 2013, S. 291). Das Kriterium für die Auswahl der Moscheegemeinden war nicht die Repräsentativität, sondern – im Sinne des von Glaser und Strauss vorgeschlagenen zirkulären Forschungsvorgehens (vgl. Strauss 1991, S. 70ff.) – die theoretische Sättigung der Untersuchungsgruppe durch die Einbeziehung der diversen Facetten und konträren Fälle der Grundgesamtheit (vgl. Lueger 2000, S. 65f.). Bei der qualitativen Sozialforschung ist die intensive Auseinandersetzung mit dem erforschten Phänomen das Ziel. Daher liegt der Schwerpunkt bei der empirischen Erhebung und der Gestaltung der Stichprobe nicht auf der Erreichung einer umfangreichen numerischen Fallzahlgröße, sondern auf der Einbeziehung forschungsrelevanter Merkmale, diverser inhaltlicher Facetten und konträrer Fälle. Für die inhaltliche Kontrastierung wurden aus diesem Grund mehrere Kriterien bei der Auswahl der Moscheegemeinden berücksichtigt und die zu erhebende Stichprobe entsprechend dieser Merkmale mithilfe eines qualitativen Stichprobenplans erfasst (vgl. Schreier 2010, S. 249f. sowie Kelle und Kluge 2010, S. 51f.).

Für die Auswahl der Moscheegemeinden und Imame waren die für die Untersuchungsfrage relevanten Indikatoren von wesentlicher Bedeutung. Die Wahl der Kriterien hat sich im Verlauf der Feldarbeit schrittweise herauskristallisiert. In Befolgung eines der Grundprinzipien der qualitativen Sozialforschung, nämlich

der Zirkularität des Forschungsprozesses (vgl. Flick 2012, S. 126f.), wurde das sogenannte *theoretical sampling* (vgl. Strauss 1998, S. 70) während der Feldforschungsphase mithilfe bestimmter Kriterien konkretisiert. Bei diesen Kriterien handelt es sich um ethnische Hintergründe der Moscheegemeinden, um sozial-räumliche Aspekte in Form des Bundeslands sowie um die rechtliche Situation der Imame. So wurden im Verlauf des Erhebungsprozesses grundsätzlich in einem ersten Schritt diverse ethnische, kulturelle sowie nationale Hintergründe der Moscheegemeinden berücksichtigt. Dabei wurde Wert darauf gelegt, dass sich die Moscheen in unterschiedlichen Sozialräumen befinden. Aus diesem Grund wurden Gemeinden, die ein und demselben Dachverband angehören, sowohl aus urbanen Räumen als auch aus ländlich geprägten Regionen in die Untersuchungsgruppe einbezogen.

In einem nächsten Schritt waren die verschiedenen rechtlichen Situationen von Imamen sowie die Diversität der organisierten Moscheevereine und/oder Dachverbände, in deren Rahmen sie tätig sind, für die Auswahl der Untersuchungsgruppe ausschlaggebend. Bei diesem Kriterium handelt es sich um einen zentralen Aspekt, da die rechtliche Situation die Tätigkeiten und die Möglichkeiten eines Imams entscheidend prägt. Je nach Dachverband oder Moscheegemeinde, in der ein Imam beschäftigt ist, ändert sich dessen rechtlicher Status, die genehmigte Aufenthaltsdauer sowie der Grad der Abhängigkeit von der institutionellen Einrichtung. Bei der Auswahl des Samples wurde gezielt darauf geachtet, die Variationsbreite der rechtlichen Situationen und Abhängigkeiten der Imame von den Einrichtungen, für die sie tätig sind, einzubeziehen. Neben verbeamteten Imamen (von ATIB) wurden zudem solche Imame bzw. Moscheegemeinden in die Untersuchungsgruppe aufgenommen, die für eine Glaubensgemeinschaft, für eine politische Bewegung oder auch für eine von Glaubensgemeinschaften oder politischen Bewegungen unabhängige Organisation tätig sind bzw. ihnen angehören.

Bei den Tätigkeitsorten der in dieser Studie untersuchten Imame handelt es sich um Moscheegemeinden in Österreich, die unterschiedlichen Dachverbänden zugeordnet werden. Folgende Dachverbände wurden in die Studie einbezogen: Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (ATIB), Union der albanischen Muslime in Österreich (UAMÖ), Islamische Vereinigung Ahl-ul-Bayt – Verband für die schiitischen Vereine (IVAÖ), Türkische Föderation (ATF), Vereinigung bzw. Union Islamischer Kulturzentren im österreichischen Alpenraum (UIKZ bzw. VIKZ), Dachverband der bosniakisch-islamischen Vereine in Österreich (IZBA) sowie eine Vielzahl von Moscheevereinen, die von politischen Bewegungen oder Glaubensgemeinschaften unabhängig sind. Interviews mit Imamen, die in dem Milli-Görüs-Dachverband Islamische

Föderation (IF) angehörenden Moscheegemeinden tätig sind, konnten nicht geführt werden, da den ForscherInnen vonseiten des Dachverbands kein Zugang gewährt wurde.

Die über die Imame der 43 ausgewählten Moscheevereine erhobenen Daten wurden im Auswertungsverfahren jeweils als Einzelfälle interpretiert und analysiert. Im Zuge der Auswertung des empirischen Datenmaterials wurden Typologien gebildet, denen die Interviewpartner zugeordnet wurden. Für die Einzeldarstellungen wurden Fälle ausgewählt, die die Charakteristika des jeweiligen Typs abbilden und zugleich dessen interne Heterogenität aufzeigen.

---

### 4.3 Methoden der Auswertung und Typenbildung

Ein wichtiger Unterschied zwischen dem qualitativen und dem quantitativen Forschungsprozess ist, dass bei einem qualitativen Forschungsprozess die Auswertungsparameter nicht vor der empirischen Erhebung vorab festgelegt, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt konkretisiert werden. An diese grundsätzliche Feststellung schließen sich allerdings weitere Fragen dahingehend an, auf welche Weise die spezifischen Verfahrensschritte und Kriterien der Auswertung des Datenmaterials bestimmt werden. Bei der Analyse des Datenmaterials orientieren wir uns grundsätzlich an den Prinzipien der „interpretativen Sozialforschung“ (Rosenthal 2005) – Konzepte, Begriffe, Kodierungen und Kategorien werden aus dem oder mithilfe des qualitativen Datenmaterials entwickelt (vgl. Kelle und Kluge 2010, S. 18).

Ein zentraler Aspekt, der mit dem interpretativen Paradigma zusammenhängt, ist der Umgang mit dem theoretischen Vorwissen und mit theoretischen Konzepten, die der empirischen Studie zugrunde liegen – und die beispielsweise das Erkenntnisinteresse und die Fragestellungen prägen. Vonseiten eines radikal induktiven Verständnisses, das sich zum Teil auf das Grundlagenwerk der *Grounded Theory* – „The Discovery of Grounded Theory“ – von Anselm Strauss und Barney Glaser (1967/68) beruft, wird die Position vertreten, ForscherInnen müssten sich vollkommen unvoreingenommen durch theoretisches Vorwissen sozialen Phänomenen annähern. Gefordert wird von dieser Warte aus, dass sich forschende Personen von theoretischen Vorannahmen lösen, da ein eigenes theoretisches Vorwissen die Auseinandersetzung mit dem empirischen Material determinieren und damit in gewisser Weise „kontaminieren“ und verfälschen würde. Glaser und Strauss formulierten hierzu:

Es ist eine wirksame und sinnvolle Strategie, die Literatur über Theorie und Tatbestände des untersuchten Feldes zunächst buchstäblich zu ignorieren, um sicherzustellen, daß das Hervortreten von Kategorien nicht durch eher anderen Fragen angemessene Konzepte kontaminiert wird (Glaser/Strauss 1998, S. 47).

Die vorliegende Arbeit stützt sich indes nicht auf eine solch kompromisslose Form der interpretativen Sozialforschung, die einen Tabula-rasa-Ansatz im Umgang mit theoretischem Vorwissen einfordert. Beim Umgang mit dem theoretischen Wissen, mit theoretischen Konzepten und Vorannahmen folgen wir im Rahmen der vorliegenden empirischen Studie stattdessen dem Vorschlag von Herbert Blumer, dem Vordenker des Symbolischen Interaktionismus, der in Abgrenzung von einem streng induktivistischen Ansatz für eine theoretisch sensible Annäherung an soziale Phänomene plädiert (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 28f.). Blumer tritt dafür ein, theoretische Vorkenntnisse nicht einfach auszuklammern und gänzlich ohne solche Annahmen ins Feld zu gehen, sondern das theoretische Vorwissen für die Auswertung und Analyse der Daten nutzbar zu machen. Ein derartiges Vorgehen bietet sich insbesondere für solche Forschungsvorhaben an, die sich mit bisher wenig beforschten sozialen Phänomenen auseinandersetzen (vgl. Flick et al. 2013, S. 25). In diesem Zusammenhang grenzt sich Blumer vehement von sogenannten „definitiven Konzepten“ ab, die inhaltlich vorfixiert und vor der Untersuchung ausdefiniert werden. Um sozialen Phänomen gerecht zu werden, sei laut Blumer indes eine Nutzung von offenen *sensitizing concepts* beim Umgang mit empirischem Material notwendig.

Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look. The hundreds of our concepts – like culture, institutions, social structure, mores, and personality – are not definitive concepts but are sensitizing in nature. They lack precise reference and have no bench marks which allow a clean-cut identification of a specific instance and of its content. Instead, they rest on a general sense of what is relevant. There can scarcely be any dispute over this characterization (Blumer 1954, S. 7).

Das theoretische Vorwissen soll demnach nicht vorbestimmend für die Untersuchung werden, sondern die zu Beginn offenen *sensitizing concepts* werden im Verlauf der empirischen Arbeit Stück für Stück konkretisiert und präzisiert (vgl. dazu Kelle/Kluge 2010, S. 30). In diesem Sinne liegt der vorliegenden empirischen Studie ein inhaltsoffener Integrationsbegriff zugrunde. Im Zuge der semistrukturierten Leitfadeninterviews wurde untersucht, was Integration für die Interviewpartner bedeutet, wie diese den Begriff wahrnehmen und wie sie mit Aspekten von Integration in ihrem Alltag umgehen. Mit anderen Worten geht es darum,

auf welchen Ebenen sie Integration verorten – etwa als Handlungsanleitung, als Orientierung oder als Feindbild – und was der Begriff in ihrem persönlichen Alltag und in ihrer Rolle als Imam für eine Bedeutung hat. Der Auswertung der Interviewdaten liegt somit eine inhalts offene Definition des Begriffs zugrunde, die Integration auf unterschiedlichen Ebenen erfasst. Das bedeutet, im Rahmen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext werden Handlungen auf kognitiver, identifikativer, sozial-interaktiver und struktureller Ebene analytisch unterschieden. Während der Interviewphase konkretisierten sich die empirischen Ausprägungen von Integration und der Umgang der Interviewpartner mit Integrationsfragen. Das inhalts offene Konzept erfuhr auf diese Weise eine Präzisierung in der Auseinandersetzung mit dem empirischen Feld.

In Bezug auf Integration wurden in den qualitativen Leitfadenterviews mit den Imamen folgende Themenbereiche in den Mittelpunkt gerückt:

- Was bedeutet Integration für die Imame in der eigenen Lebenswelt? Wie fassen die Imame selbst den Begriff der Integration?
- Wie gehen die Imame persönlich mit dem Phänomen Integration um? Welche Strategien und Verrichtungsformen gibt es in diesem Prozess? Zu differenzieren ist hier zum einen stets zwischen einer Integration in die Herkunftsgesellschaft und einer Integration in die Aufnahmegesellschaft und zum anderen zwischen den verschiedenen Verrichtungsformen (kognitiv, identifikativ, [sozial-]interaktiv und strukturell).
- Welche Folgen hat der Umgang der Imame mit Integrationsfragen für die Moscheegemeinde? Wie agieren die Imame gegenüber den Gemeindegliedern und welche Tätigkeitsbereiche füllen sie aus? In welcher Beziehung steht der Imam zum Moscheevereinsvorstand und wie positioniert sich der Vorstand des Moscheevereins gegenüber Fragen der Integration?

Basierend auf den transkribierten Interviews wurde zu Beginn der Analyse des Interviewmaterials ein Kodierschema entwickelt. Dabei wurde der Fokus auf die forschungsrelevanten Themen gelegt. Statt dem empirischen Datenmaterial ein vorhandenes Kategoriensystem überzustülpen, wurden im Auswertungsprozess die Relevanzsysteme der InterviewpartnerInnen möglichst unverändert erfasst und die Kategorien – basierend auf dem Interviewmaterial – nach der Entwicklung des Kodierschemas festgelegt. Dabei lehnten wir uns an den dreistufigen Prozess an, den Kelle und Kluge vorschlagen (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 59).

Im Zuge der Interpretation der Einzelfälle wurden Profile erarbeitet und ausformuliert, wobei besonderes Augenmerk auf die Darstellung der Kernkategorien gelegt wurde. Als Kernkategorien fungieren beispielsweise der biographische

Hintergrund, das Selbstverständnis als Imam, die Beziehung zum Moscheeverein sowie Aspekte im Zusammenhang mit Integration. Alle Interviews wurden nach diesen Prinzipien analysiert und als Einzelfälle rekonstruiert. Die mittels des Kategorienschemas rekonstruierten Einzelfälle liefern im Fortgang der Auswertung die Basis für die Typenbildung.

### **Die Entwicklung der Typenbildung**

Der Typenbegriff ist eines der wichtigsten Instrumente der empirischen Sozialwissenschaften. Besonders nach dem Aufschwung der qualitativen Forschungsmethoden und des interpretativen Paradigmas in der Soziologie in den 1970er Jahren erlebte auch die Typenbildung einen Boom und wurde immer mehr eingesetzt (siehe dazu u. a. Bohnsack 1981, 1989; Gerhardt 1996; Kluge 1999, Kelle/Kluge 2010). Grundsätzlich handelt es sich bei Typologien um das Ergebnis eines Gruppierungsprozesses, bei dem Typen nach den Kriterien ‚interne Homogenität‘ – also der Ähnlichkeit der Fälle – sowie der ‚externen Heterogenität‘ – d.h. der Abgrenzung der Fälle nach außen – eingeteilt werden. Dennoch darf – gemäß Kluge und Kelle – das Verfahren nicht als reiner Gruppierungsprozess angesehen werden:

Der Prozess der Typenbildung darf also nicht als eine rein technische (Re)konstruktion von Merkmalsräumen und Identifikation von Merkmalskombinationen verstanden werden – vielmehr geht es darum, den ‚Sinn‘ und die ‚Bedeutung‘ dieser Merkmalskombinationen zu erfassen (Kluge/Kelle 2010, S. 90f.).

Im Rahmen der vorliegenden Studie wurden in Anlehnung an die von Kluge und Kelle vorgeschlagene Typenbildung vier differierende, empirisch begründete Typen von Imamen in vier Analyseschritten identifiziert (vgl. Kluge 1999, S. 260; Kluge/Kelle 2010, S. 91-107), die nachfolgend skizziert werden.

### **A: Erarbeitung relevanter Vergleichsdimensionen**

Bei der Typenbildung wurde das empirische Datenmaterial zu den in der Studie untersuchten Imamen auf sechs Kernkategorien hin analysiert, die während der Interviewauswertung gebildet wurden. In der Phase der Erarbeitung relevanter Vergleichsdimensionen wurden Kategorien bzw. Vergleichsdimensionen bestimmt, mit denen die Fälle analysiert und miteinander verglichen wurden, um Übereinstimmungen, Unterschiede und Abgrenzungen zwischen den Untersuchungselementen zu erfassen (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 93f.). Nach Auswertung des empirischen Datenmaterials kristallisierten sich die nachfolgend ausgeführten Vergleichsdimensionen heraus:

## **I. Biographischer Hintergrund**

Die erste der sechs Kernkategorien ist der biographische Hintergrund der Interviewpartner. Diese Kategorie beinhaltet die Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Biographien. Berücksichtigt werden hierbei „objektive Daten“<sup>9</sup> wie zum Beispiel Informationen über Geburtsort, Schullaufbahn, Familienstand, familiäre Hintergründe und Umstände der Migration nach Österreich. Neben diesen Daten werden zudem Aussagen und Interpretationen der Interviewten in die Kernkategorie einbezogen – etwa die Frage, ob der Interviewpartner aus einer religiösen Familie kommt, wie er seine religiöse Ausbildung bewertet oder ob er selbst in Österreich spezifische Erfahrungen gemacht hat, die mit seinem Migrationshintergrund zusammenhängen.

## **II. Strukturelle Bedingungen (Arbeitsumfeld, Dienstverhältnisse, rechtlicher Status)**

Bezüglich der zweiten Kernkategorie gilt das Augenmerk insbesondere der Beschaffenheit der strukturellen Bedingungen, unter denen die Imame ihre Tätigkeiten verrichten. Dabei rücken folgende Fragen in den Mittelpunkt: Was bieten die Moscheegemeinden den Imamen an? Was für eine Organisationsform hat die Moscheegemeinde bzw. der Moscheeverein? Wie sieht das Verhältnis zwischen Vorstand, Imam und Moscheegemeinde aus? Welchen rechtlichen Status hat der Imam? Wie sieht das Beschäftigungsverhältnis des Imams aus, d.h. gibt es beispielsweise ein sicheres oder ein prekäres Dienstverhältnis? Wie diese strukturellen Bedingungen auf das Selbstbild des Imams sowie auf dessen Positionen und Tätigkeiten in der Moscheegemeinde einwirken, wird im Rahmen dieser Kernkategorie näher beleuchtet.

## **III. Tätigkeiten als Imam (Arbeitsethos, Selbstverständnis als Imam, Aufgabenbereiche, Beziehung zur Moscheegemeinde)**

Mit der Kernkategorie „Tätigkeiten als Imam“ werden im Rahmen der Auswertung des Datenmaterials unterschiedliche thematische Aspekte erfasst. Dazu zählen zum einen der Arbeitsalltag des Imams, seine Aufgabenbereiche und seine Tätigkeiten sowie die Frage, ob der Imam aufgrund seines Bildungsstands und seiner Kompetenzen die Anforderungen, die an ihn herangetragen werden, bewältigen kann, oder ob er sich in seinen Aufgabenbereichen überfordert fühlt. Zum anderen umfasst die Kategorie das generelle Selbstverständnis der Inter-

9 Als „objektive Daten“ werden in diesem Zusammenhang Informationen, Konstellationen und Ereignisse bezeichnet, die unabhängig von den Interpretationen des Biographs sind (vgl. Rosenthal 1998).

viewpartner als Imam – wie sie ihre aktuelle Stellung wahrnehmen, wie ihre Idealvorstellungen diesbezüglich aussehen und was sie in ihrer Tätigkeit als ihre eigentliche Hauptaufgabe definieren. Darüberhinaus wird in diesem Zusammenhang die Natur des Verhältnisses, das der Imam zur Moscheegemeinde hat, untersucht. Zu unterscheiden sind hierbei die Beziehungen des Imams mit dem Vereinsvorstand und mit den Gemeindemitgliedern (einseitig abhängig, unabhängig, hierarchisch, gleichberechtigt bzw. nichthierarchisch).

#### **IV. Theologische Quellen und Islamverständnis**

Bei dieser Kernkategorie steht die Frage im Mittelpunkt, an welchen theologischen Quellen sich der Imam orientiert und welche er zu Rate zieht. In diesem Zusammenhang werden folgende Fragen berücksichtigt: Welches Islamverständnis vertritt der Imam? Hat er einen traditionell-konservativen oder einen offenen Zugang zu theologischen Quellen? Auf welche theologischen Quellen bezieht er sich? Beschäftigt er sich mit gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen und Literatur? Inwiefern berücksichtigt er in religiösen Fragen verschiedene theologische Positionen? Bezieht er sich in seinen Tätigkeiten als Imam auf theologisches und religionspraktisches Wissen oder berücksichtigt er noch zusätzliche Wissensquellen wie beispielsweise sozialwissenschaftliche, psychologische oder naturwissenschaftliche Arbeiten?

#### **V. Position und Einstellung zu Integration**

Der Frage, was die Imame unter dem Begriff Integration verstehen, gilt das Hauptaugenmerk der fünften Kernkategorie. Behandelt werden in erster Linie ihre diesbezüglichen Einstellungen und Positionen sowohl auf persönlicher Ebene als auch in ihrer Funktion als Imam. Von Bedeutung ist an dieser Stelle besonders, was der Imam aus seiner Perspektive als „gute“ bzw. „gelungene“ oder als „schlechte“ bzw. „misslungene“ Integration bezeichnet.

#### **VI. Strategien und Praktiken im Zusammenhang mit Integration**

Im Rahmen der sechsten Kernkategorie wird der Bezug von Imamen zu Integration auf praktischer Ebene herausgearbeitet. Hier interessiert vor allem, inwiefern der Imam selbst Prozesse der Integration in den Herkunftskontext wie auch in den österreichischen Aufnahmekontext durchläuft bzw. durchlaufen hat. Dazu gehört beispielsweise, ob er über Kenntnisse der deutschen Sprache verfügt oder ob er in Kontakt mit der nichtmuslimischen österreichischen Bevölkerung (außerhalb der Moschee) steht. Dies bezieht sich auch auf den Kontakt zur nichtmuslimischen Nachbarschaft der Moschee. Relevant ist in diesem Zusammenhang zudem, ob der Imam eine aktive Rolle für Integrationsprozesse der Gemeindemitglieder

spielt. Dabei ist es von Interesse, wie er zu einer Zusammenarbeit mit staatlichen, städtischen oder privaten Integrationsinstanzen steht, ob er derartige Stellen zu Veranstaltungen, Kooperationen und Projekten in bzw. mit dem Moscheeverein einlädt und ob der Imam Kontakte der Gemeindemitglieder zur nichtmuslimischen österreichischen Bevölkerung motiviert bzw. befürwortet oder nicht.

Im Zuge der Auswertung werden die oben dargestellten sechs Kernkategorien zueinander ins Verhältnis gesetzt und hinsichtlich der Rolle des Imams für Integrationsprozesse analysiert. Besondere Bedeutung kommt dabei den Kernkategorien ‚Tätigkeiten als Imam‘, ‚Positionen zu Integration‘ sowie ‚Strategien im Zusammenhang mit Integration‘ zu. Das Ziel dieser analytischen Schritte ist es, die Charakteristika und Besonderheiten der spezifischen Rolle der Imame in Verbindung mit ihrem Integrationsverständnis herauszuarbeiten.

### **B: Gruppierung der Fälle und Analyse empirischer Regelmäßigkeiten**

Auf die Erarbeitung der relevanten Vergleichsdimensionen folgen im anschließenden zweiten Analyseschritt der Typenbildung die Untersuchung der Einzelfälle nach Merkmalskombinationen sowie deren Gegenüberstellung auf Grundlage der Kernkategorien. Damit werden die potenziellen Kombinationsmöglichkeiten der sechs unterschiedlichen Kernkategorien zwischen den Einzelfällen transparenter, aber auch die Variationsbreite und die Kombinationsmöglichkeiten innerhalb eines Falls kristallisieren sich deutlicher heraus. Im Grunde genommen werden in diesem Verfahrensschritt die Fälle nach empirischen Regelmäßigkeiten gruppiert. Dabei wird auf die interne Homogenität der Gruppe geachtet, d.h. einander ähnliche Fälle werden in einer Gruppe zusammengefasst. Danach werden die Gruppen miteinander verglichen. Hierbei ist die externe Heterogenität der Gruppen, also ihre Unterschiedenheit voneinander, von zentraler Relevanz (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 100f.).

### **C: Analyse der inhaltlichen Sinnzusammenhänge und Typenbildung**

Nach der Gruppierung der Einzelfälle nach empirischen Regelmäßigkeiten zielt der dritte Schritt, ausgehend von den im Vorfeld identifizierten Gruppen, auf die Bildung von Typen. Dieser Schritt begründet sich durch das Ziel einer empirischen Forschungsarbeit, die sich nicht mit der bloßen deskriptiven Darstellung eines Phänomens zufrieden geben kann, sondern vielmehr bestrebt ist, den Sinngehalt empirischer Phänomene zu verstehen. Für ein umfassendes Verständnis empirischer Phänomene ist indes die Analyse inhaltlicher Sinnzusammenhänge unabdingbar. Dies erfordert sowohl einen umfangreichen Prozess des Vergleichens und des Kontrastierens der Einzelfälle innerhalb einer Gruppierung als auch von Vergleichen zwischen den Gruppen (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 102). Im

Zuge der Vergleiche kommt es zur Überarbeitung bestehender Gruppierungen und zur Herausarbeitung von Merkmalen und Kriterien, die konstitutiv für die Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten zwischen den Einzelfällen sind. In der Regel erfolgt bei diesem Zwischenschritt der Typenbildung eine Reduktion der relevanten Kernkategorien und Merkmalskombinationen. Im vorliegenden Forschungsprojekt wurden bei diesem Vorgang die relevanten Faktoren für die Typenbildung auf die Kernkategorien ‚Tätigkeiten als Imam‘ sowie die ‚Positionen und Strategien im Zusammenhang mit Integration‘ beschränkt.

### **D: Charakterisierung der gebildeten Typen**

Ausgehend von den Ergebnissen der Analyse der inhaltlichen Zusammenhänge erfolgt im vierten und abschließenden Schritt der Typenbildung deren Darstellung und Beschreibung. Die detaillierte Charakterisierung der gebildeten Typen stellt insbesondere die relevanten Vergleichsdimensionen und Merkmalskombinationen dar (vgl. Kelle/Kluge 2010, S. 105). Bei der Typenbildung wurden alle im Rahmen der Studie geführten qualitativen Leitfadenterviews mit Imamen in Moscheegemeinden in Österreich berücksichtigt. Die rekonstruierten Einzelfälle wurden, basierend auf dem Kodierparadigma nach Anselm Strauss (vgl. Strauss 1991, S. 56ff.) erneut analysiert. Bei diesem Prozess wurde unter Berücksichtigung der dargestellten sechs Kernkategorien bzw. Vergleichsdimensionen das religiöse Phänomen des „Imam-Seins“ in seinem Bezug zu außerreligiösen, integrativen Prozessen für jeden Einzelfall definiert.

Je nach Forschungsfrage oder eingesetzter Erhebungsmethode können verschiedene Ansätze bevorzugt werden. So können die Fälle beispielsweise mit dem Konzept des Merkmalsraums (vgl. Barton 1955 und Lazarsfeld 1937) oder durch den Einsatz rechnergestützter Analyseverfahren wie der Clusteranalyse (vgl. Kuckartz 1988, 1995, 2007) gruppiert werden. In der vorliegenden Arbeit wurde hingegen das Verfahren der fallvergleichenden Kontrastierung nach Gerhardt (1986, 1991a, 1991b) angewendet.

Im Zuge der Auswertung des empirischen Datenmaterials bildeten sich vier Typen von Imamen heraus: (I) ‚Imame mit *islam*-Mission‘, (II) ‚Imame als Brückenbauer‘, (III) ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ sowie (IV) ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘. Jede dieser Gruppe wird in den nachfolgenden Kapiteln ausführlich dargestellt. Dafür werden jedoch nicht alle Fälle herangezogen, sondern exemplarisch nur jeweils drei – und in einem Fall zwei – Einzelfälle, mit deren Hilfe die jeweiligen Spezifika der Gruppierung verdeutlicht und die interne Unterschiedlichkeit der Einzelfälle aufgezeigt wird. Insgesamt werden in den Ergebnissen der empirischen Analyse elf unterschiedliche Beispiele dargestellt. Interviews, die nicht als Einzelfalldarstellungen berücksichtigt wurden,

dienen der inhaltlichen Verdichtung und Kontextualisierung der empirischen Beschreibungen.

---

## 5.1 Imame mit *islah*-Mission

Der aus dem Arabischen stammende Begriff *islah* kann in die deutsche Sprache als „Reform“ – im Sinne einer Verbesserung – übersetzt werden. In den gegenwärtigen innerislamischen Debatten meint dieser Begriff ein neues Verständnis der islamischen Quellen in neuem Kontext, in dem Sinn, dass die Muslime ihre eigene Lebensweise in einer veränderten Lebenswelt kritisch reflektieren (vgl. Ramadan 2009). Gemeinsam ist den ‚Imamen mit *islah*-Mission‘ ihre Beurteilung der Moscheegemeinden in Österreich als religiös unwissend und fehlgeleitet – ein Missstand, den sie zu beheben trachten. Sie halten es für die ihnen auferlegte Pflicht, die Gläubigen auf den „richtigen Pfad“ oder zum „wahren Islam“ zurückzuführen. Dieses Sendungsbewusstsein bezieht sich jedoch nicht auf die gesamte in Österreich lebende muslimische Bevölkerung, sondern nur auf die jeweilige Moscheegemeinde, in der sie tätig sind, in Ansätzen auch auf die ethnische Gruppe, der sie selbst angehören.

Dargelegt und illustriert wird dieser Typ von Imamen in Österreich anhand dreier Einzelfälle. Dabei werden sowohl die grundlegenden Charakteristika dieser Gruppierung als auch die individuellen Unterschiede zwischen den Einzelbeispielen exemplarisch herausgearbeitet.

Der erste Einzelfall, Imam Ismail, stammt aus einer Bauernfamilie in der Osttürkei. Nach Abschluss eines Universitätsstudiums der islamischen Theologie in der Türkei kam er über die Religionsbehörde Diyanet mit seiner Familie nach Österreich; seit zwei Jahren ist er in einer Moscheegemeinde in Vorarlberg als Imam tätig. Er betrachtet die dortige Gemeinde als im Vergleich zur Türkei rückständig und religiös uniformiert – seine Tätigkeit zielt darauf ab, sie einer religions-

konformen Lebensweise zu belehren und sie mit dem entsprechenden religiösen Wissen auszustatten.

Der zweite hier vorgestellte Einzelfall, Imam Abdullah, in Ägypten geboren, aufgewachsen und zum Imam ausgebildet, wurde von seiner Dachorganisation in Ägypten für den Dienst in einer österreichischen Moscheegemeinde ausgewählt. Diese Moscheegemeinde in Wien beschreibt er als in religiöser Hinsicht hilfsbedürftig und betrachtet es als seine Pflicht, den Gläubigen eine vorbildhafte islamische Lebensweise zu vermitteln.

Der dritte Einzelfall der ‚Imame mit *islah*-Mission‘ schließlich – Imam Husein – ist in Bosnien geboren und kam im Zuge des Bosnienkrieges als Flüchtling nach Österreich. Nachdem er erst hier den Islam für sich entdeckt hatte, durchlief er eine Phase der verstärkten Religiosität, was ihn dazu bewog, ein Theologiestudium in Saudi-Arabien zu absolvieren. Danach begann er – zunächst geringfügig – in einer Moschee in Wien als Imam zu arbeiten und die Gemeindemitglieder über die ‚authentischen‘ Elemente des Islam aufzuklären. Mittlerweile eingebürgert, benutzt er seine Funktion als Imam dazu, Integrationsprozesse auf mehreren Ebenen anzustoßen und als Muslim mit österreichischer Staatsangehörigkeit das gesellschaftliche Gefüge in Österreich aktiv mitzugestalten.

### **5.1.1 Imam Ismail<sup>10</sup>. Ein Belehrer der ‚rückständigen‘ und religiös ‚ungebildeten‘ Moscheegemeinde in Österreich**

#### **Auf religiösem Weg von Kindesbeinen an**

Imam Ismail wurde Ende der 1960er Jahre in einem Dorf im Osten der Türkei geboren. Er stammt aus einer einfachen Kleinbauernfamilie. Sein Vater arbeitete allerdings auch für mehrere Jahre im Ausland als Bauarbeiter – davon fünf Jahre in Libyen und ein Jahr in Israel –, um die Familie finanziell über die Runden zu bringen. Daran erinnert sich der Interviewpartner auch heute noch mit Dankbarkeit, ermöglichte der Vater damit doch seinen beiden Söhnen ein Studium. Imam Ismail ist das jüngste von insgesamt fünf Kindern. Sein Bruder ist Religionsbeauftragter, die drei Schwestern haben nicht studiert, sie sind Hausfrauen. Imam Ismail lernte seit frühester Kindheit den Koran auswendig und wurde *Hafiz* in seinem Dorf. Sein Werdegang stellte in der dörflichen Gemeinschaft keine Aus-

---

10 Die Namen aller im Rahmen der Studie interviewten Imame (und der von den Imamen genannten Gemeindemitglieder) wurden anonymisiert.

nahme dar. So schildert Imam Ismail die traditionellen religiösen Konstellationen in seinem Dorf folgendermaßen:

Unsere Stadt ist ohnehin ein konservativer, religiöser Ort, ebenso wie unser Dorf, wie bereits sein Name sagt. Derzeit sind in unserem Dorf nahezu 70 Prozent meiner Altersgenossen Hafiz. Der Großvater meiner Frau war unser Lehrer in der Hafiz-Ausbildung. Er starb im Alter von 63 Jahren. In unserem Dorf leben also fast 100 Hafiz. In der Imam- und Predigerschule, die ich besuchte, kamen in jeder Klasse sechs bis sieben Schüler aus unserem Dorf und alle sind nun Hafiz. In letzter Zeit nahm die Zahl an belesenen Menschen stark zu. (...) Ich kann sagen, dass unser Dorf dem Ausdruck ‚religiöses Dorf‘ vollkommen entspricht.

Imam Ismail verweist auf die Gesamtheit der Dorfbewohner, von denen ein Großteil als *Hafiz* tätig ist, um zu unterstreichen, wie stark die Religion in dieser Region verankert ist. Obwohl seine Eltern selber nicht den Koran lesen konnten, schickten sie beide Söhne in Korankurse – offensichtlich ist es eine lokale Tradition, dass die männlichen Nachkommen eine religiöse Ausbildung absolvieren. Imam Ismails Schwestern hingegen haben den Koran erst im Erwachsenenalter lesen gelernt. Dass diese eine soziale Absicherung oder einen Aufstieg verspricht, dürfte angesichts fehlender Ausbildungs- und Berufsalternativen diese Tendenz verstärken.

Die Grundschule absolvierte Imam Ismail in seinem Dorf, danach besuchte er die Imam-Hatip-Schule, die sich in der Nähe seines Heimatdorfs befand. Im Anschluss daran studierte er an einer Universität in Istanbul islamische Theologie und absolvierte mit Erfolg die Prüfung KPSS – eine zentrale *Prüfung* in der Türkei zur Auswahl von Personal im öffentlichen Dienst –, um Beamter zu werden. Noch während seines Studiums wurde er von Diyanet, dem staatlichen Amt für religiöse Angelegenheiten in der Türkei, als Imam an einen Ort an der nordosttürkischen Schwarzmeerküste versetzt. Er nahm dort an einer internen dreijährigen Ausbildung von Diyanet teil, wodurch er *Vaiz* wurde. Im Anschluss an diese Ausbildung wurde er als *Vaiz* nach Ostanatolien geschickt. Gleichzeitig inskribierte er an einer Universität in Ostanatolien für das Masterstudium in *Tafsir*.

### **Der Weg nach Österreich: ein zeitlich befristeter Aufenthalt mit gesichertem Status**

Imam Ismail kam vor zwei Jahren über ATIB nach Österreich, genauer gesagt ins Bundesland Vorarlberg, wo er in einem Moscheeverein, der zum Dachverband ATIB gehört, als hauptamtlicher Imam tätig ist. Dies ist sein erster Auslandsdienst. Vom Moscheeverein bekam er eine Wohnung zur Verfügung gestellt, die er mit seiner Familie bewohnt. Seine Dienstzeit ist vertraglich auf vier Jahre be-

schränkt, was für ihn ein klares Verhältnis in Bezug auf seine Aufenthaltsdauer in Österreich schafft. Sein rechtlicher Status ist sicher, da er als ATIB-Imam im Auftrag von Diyanet in Österreich tätig ist. Aufgrund der Befristetheit seiner Tätigkeits- und Aufenthaltsdauer hegt er für ein Leben in Österreich keine weiteren individuellen Zukunftspläne.

Dieser Kontext prägt seine Positionen und seine Haltung gegenüber dem Gastland. Zuvor hatte er vor allem Negatives über Österreich gehört, was ihn allerdings nicht davon abhielt, hierherzukommen. Er wollte seine eigenen Erfahrungen machen und sich neuen Herausforderungen stellen:

Ich bin glücklich darüber, hier zu sein. Wäre ich nicht gekommen, wäre ich als Leiter eingesetzt oder zum Mufti ernannt worden. Zu meinen Kollegen, die dort [in der Türkei (Anm. d. Verf.)] tätig sind, sage ich, dass ein einjähriger Dienst hier vom Erfahrungswert gleich ist wie ein zehn Jahre langer Verwaltungsdienst in der Türkei.

Aus heutiger Perspektive bezeichnet Imam Ismail seinen Auslandsaufenthalt als große Bereicherung – viele der hier gemachten Erfahrungen hätten sich als sehr bedeutsam erwiesen und dergleichen hätte er in einer Position im öffentlichen Dienst in seinem Herkunftsland nicht machen können.

Imam Ismail meint hier insbesondere die Erfahrungen mit der seiner Meinung nach ‚religiös ungebildeten‘ Moscheegemeinde, ein Thema, das seine Ausführungen auf allen Ebenen beherrscht. Vor allem, wenn er Moscheegemeinden in der Türkei mit Gemeinden in Österreich vergleicht, kommt er stets auf erlebte Enttäuschungen zu sprechen, die er auf den geringen Bildungsstand und die Unkenntnisse der Gemeindemitglieder in Sachen Religion zurückführt.

Dass die Menschen hierzulande dermaßen ungebildet und anpassungsfeindlich sind, hätte ich nicht angenommen. Einfach ausgedrückt, gehen Sie zum Beispiel in Erzurum in irgendeine Moschee, zu deren Gemeinde. Sogar der Ungebildetste unter ihnen ist gebildeter als der Gebildetste in der Gemeinde hier. Sowohl in religiöser Hinsicht als auch in ihrer Ausbildung, quasi in jeder Hinsicht, möchte ich sagen.

Dabei hatte er seine Tätigkeit als Imam mit großen Hoffnungen aufgenommen – er hatte erwartet, dass seine Vorarlberger Gemeinde dank der Ressourcen und Möglichkeiten in Europa einen viel höheren Wissensstand aufweisen würde. Sein Missfallen äußert er recht unverhohlen:

Ich habe mich in dieser Hinsicht getäuscht, das konnte ich nicht abschätzen. Es gibt ja den Ausdruck ‚europaeerfahrener Mensch‘; das dachte ich zumindest, aber dem ist nicht so. Europa zu erfahren ist anscheinend doch nicht immer von Vorteil. Die Menschen hier haben davon auch nicht profitiert. Sie hätten zumindest von den positiven Dingen Europas Gebrauch machen können, aber auch das haben sie nicht getan. Sie saßen zwischen zwei Stühlen.

Imam Ismail beklagt wiederholt, dass die Gemeindemitglieder nicht von den Möglichkeiten, die Europa unter anderem im Bildungsbereich bietet, Gebrauch machen würden. Aber nun läge es eben an ihm, diesem Missstand beizukommen – mittlerweile betrachtet er es als Ansporn, die ungebildeten und rückständigen Gemeindemitglieder in religiöser Hinsicht aufzuklären. Mit der Rückführung der religiös ungebildeten und rückständigen Gemeindemitglieder auf den Pfad eines religionskonformen Lebens und durch die Belehrung der dazu erforderlichen religiösen Kenntnisse sucht er dem empfundenen Missstand beizukommen.

### **Religiöses Verständnis: reflektierte Meinungsbildung in religiösen Fragen**

Für Imam Ismail haben Aus- und Weiterbildung eine sehr große Relevanz, die sich als roter Faden durch seine gesamte Biographie zieht. Gleich bei der Frage nach seiner familiären Herkunft beginnt er damit, seine schulische Laufbahn darzustellen. Für ihn erschöpft sich Bildung nicht im Besuch von Bildungsinstitutionen und in formellen Bildungsabschlüssen, vielmehr sollten Lesen und Lernen, so ist er überzeugt, lebenslange Begleiter sein. Besonders die Tätigkeit als Imam erfordere unaufhörliches Weiterbilden, Lesen und Recherchieren.

Einer, der keine 40 Seiten liest, hat kein Recht darauf, einen eine Seite langen Text zu sprechen. Spricht er dennoch, so vermässelt er alles nur oder berichtet nur lückenhaft oder fehlerhaft. Und lückenhaftes Wissen führt zum Aufkommen von Aberglauben und Bidat. Da wir als Prediger und Mufti eine etwas andere Bildung genossen oder ... wie soll ich es ausdrücken ... dadurch, dass wir eine höhere Ausbildung haben, ist unser Dienst intensiver. Es gibt sehr viel Aberglauben, und die Bidats wurden von unwissenden Menschen erzeugt; und immer noch praktizieren sie sie blindlings weiter. Koste es, was es wolle, diese abergläubischen Praktiken müssen abgeschafft und die Wahrheiten des Islam dargelegt werden; und um dies erreichen zu können, müssen wir uns selbst wirklich ständig auffrischen.

In dieser Interviewpassage nennt Imam Ismail Bildungsdefizite, ein geringes Wissensniveau und die ungenügende Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen als Ursachen eines rückständigen, abergläubischen Islambilds.

Der Kampf gegen traditionelle und rückständige Interpretationen des Islam sowie die fehlerhafte Ausübung der Religion stellt nach seinem Verständnis eine der wichtigsten Aufgaben eines Imams dar. Darüber hinaus sieht er den Kampf gegen Rückständigkeit (türk. *cahillik*) als eine seiner persönlichen Verpflichtungen an. Zur Vermeidung einer fehlerhaften Verrichtung religiöser Pflichten und von falschen religiösen Auslegungen sieht er eine detaillierte Auseinandersetzung mit islamischer Theologie und religiöse Kenntnisse, die in seinen Augen eine ‚richtige‘ und ‚wahrhaftige‘ Lehre auszeichnen, als unausweichlich an. Der Kampf gegen Rückständigkeit sei unabdingbar, damit sich ein ‚richtiger‘ Islam durchsetzen könne.

Ich bin ein Mensch, der Kritik ausübt. Verzeihen Sie, aber ich bin doch nicht von allen guten Geistern verlassen; nicht umsonst lese ich nach und recherchiere. Ich mag dieses „Sich-kritiklos-Anpassen“ nicht. Und Menschen, die so sind, mag ich auch nicht. Wenn wir uns anpassen ohne zu hinterfragen, kommen Glaubenseifer und der blinde Glaube an irgendetwas und Unkenntnis auf. Es gibt dazu auch eine Redewendung: Je mehr die Religiosität eines unwissenden Menschen zunimmt, desto mehr Schaden richtet er an.

Imam Ismail verfolgt eine kritisch-rationale Herangehensweise und eine solche erwartet er auch von anderen MuslimInnen. Er betont, dass die Kombination von starker Religiosität und Unbildung für die Religion eher schädlich sei. Deswegen sei es gefährlich, wenn Menschen kritiklos und ohne eigene Meinung – „blind“ – an religiöse Autoritäten, ob Imame oder Sekten, glauben. Imam Ismail legt großen Wert auf einen reflektierten Umgang mit Religion. Dies ist auf die kontinuierliche Auseinandersetzung mit religiösem Wissen in den verschiedenen Episoden seiner Biographie und sein persönliches Interesse an Bildung zurückzuführen. Für religiöse Gelehrte gelten daher nach Imam Ismail besonders hohe Anforderungen.

Ein Theologe muss in der Hadith-Lehre, im Tafsir und in der Kalam-Lehre eine gewisse Reife haben. Zumindest sollte er fähig sein, diese Lehren in ihren Originalfassungen zu lesen. Wenn wir diesen Maßstab nicht erfüllen, so denke ich, ist es auch nicht richtig, jemanden Theologe zu nennen. Denn wenn man von Theologen oder Akademikern spricht, meint man, dass das ein Mensch ist, der ein gewisses Niveau erreicht hat. Ich zumindest habe mich bemüht, ein solches zu erreichen. Wenn wir von islamischen Lehren sprechen, dann ist es ohnehin klar, was darunterfällt. Aber ein Muslim oder ein Imam oder ein Religionsbeauftragter muss neben den islamischen Lehren genauso die positiven Wissenschaften beherrschen und auch Kenntnis von den Sozialwissenschaften haben. Zum Beispiel sollte er die Technik mitverfolgen, aktuelle wissenschaftliche Zeitschriften lesen, sofern die Zeit dazu da ist.

In dieser Interviewpassage benennt Imam Ismail die Anforderungen an einen ‚guten‘ Theologen bzw. Imam: Träger von Bildung und Wissen zu sein. Um diesen hohen Ansprüchen gerecht zu werden, bedarf es stetiger Bemühungen – so müsse religiöses Wissen durch naturwissenschaftliches und sozialwissenschaftliches Wissen ergänzt werden. Imam Ismail selbst versucht, in seine Tätigkeiten als Imam sowohl wissenschaftliche als auch theologische Quellen einzubeziehen um zu zeigen, dass diese zwei Bereiche nicht getrennt zu denken sind. Er präsentiert den Islam als eine mit Wissenschaft vereinbare Religion. Das stärkt seine Möglichkeiten, sich mit den ‚ungebildeten Gläubigen‘ und mit der für die Religion schädlichen ‚Rückständigkeit‘ im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam auseinanderzusetzen.

### **Zurückführung der Gemeindemitglieder auf den ‚richtigen‘ Pfad**

Sein Eindruck der religiösen Rückständigkeit und Ungebildetheit der Gemeindemitglieder überlagert die Art und Weise, wie Imam Ismail seine Rolle als Imam innerhalb der Moscheegemeinde ausübt. Sein Selbstverständnis als Imam definiert er wie folgt:

Es ist nicht einfach, ein Religionsbeauftragter zu sein. Es erfordert sehr viel an Selbstlosigkeit und Gründlichkeit. Dessen müssen wir uns zunächst bewusst sein. Auch unsere Landsleute sollten das wissen, damit es nicht an Respekt und Liebe mangelt. Wenn wir dienstbedingt ins Ausland gehen, muss das Finanzielle auf jeden Fall ganz weit im Hintergrund stehen. Wenn es gegeben ist, ist es gut, wenn nicht, ist es auch gut. Wenn Sie Zugeständnisse machen, die Geld betreffen, werden die Menschen weder Respekt vor Ihnen haben noch sie freundlich empfangen. Es hat keinen Sinn, für ein Trauungsgebet 20 Lira zu kassieren und dann die Menschen über Sie lästern zu lassen. Aber wenn sie zu gewissen Dingen neigen und Derartiges schätzen, dann sind sie nicht fähig, die Last eines Religionsbeauftragten zu tragen. Das ist einfach so. Es ist der Beruf der Propheten und nicht vergleichbar mit der Arbeit auf dem Bau. Wenn Sie hierherkommen, müssen Sie viel leisten, das heißt Opferbereitschaft aufbringen.

Für Imam Ismail ist die Tätigkeit als Imam in einer Moscheegemeinde in Österreich anspruchsvoll und schwierig. Sie verlange Aufopferung und Akribie. Im Gegenzug erwartet er für diesen Einsatz von seiner Gemeinde auch Respekt und Anerkennung. Wenn ein Imam jedoch erwartet, dass seine Gemeinde ihn respektiert, müsse er auch moralisch vorbildhaft agieren. Der Imam dürfe aus diesem Grund mit der Moscheegemeinde keine materielle Beziehung eingehen, seine Unabhängigkeit würde sonst Schaden nehmen. An dieser Stelle muss freilich daran erinnert werden, dass Imame wie Ismail, die für ATIB arbeiten, im Gegensatz zu vielen anderen Imamen über soziale, finanzielle und rechtliche Sicherheiten ver-

fügen und nicht auf zusätzliche Einnahmen angewiesen sind. Diese Umstände machen für ATIB-Imame aus der Türkei den Auslandsdienst sehr attraktiv; dieser gilt sogar als besonderes Privileg.

Hinsichtlich der Aufgaben, die Imam Ismail in seiner Moscheegemeinde wahrnimmt, liegt ein Schwerpunkt auf der Leitung der gemeinschaftlichen Gebete und das Halten der Freitagspredigten, der *Khutbas*. Hier handelt es sich um den Kernaufgabenbereich eines Imams, sowohl in Moscheegemeinden in Europa als auch in islamisch geprägten Staaten wie der Türkei. Im Rahmen der *Khutbas* findet er die Möglichkeit, eine unmittelbare Beziehung zur Gemeinde aufzubauen und auf die konkrete Lebenssituation der Gemeindemitglieder einzugehen. Zusätzlich zu den Kernaufgaben sei er als Imam in Österreich jedoch auch noch mit weiteren umfangreichen Aufgaben betraut:

Am Ende der Aufgaben eines Imams stehen die Worte „und andere Aufgaben“. Das heißt Aufgaben, die der Dienst parallel mit sich bringt. (...) Ein Religionsbeauftragter, der die Religion kennt, ist sowieso ein Psychologe. Ja, er ist sogar wirkungsvoller als einer, der das Fach Psychologie an der Universität studiert hat. Das ist bestimmt so, denn wir wissen, dass in der Vergangenheit Menschen lediglich durch religiöse Erziehung gebildet wurden und ihre Psyche dadurch geheilt wurde. (...) Wir leisten Dienst als Psychologen, als Berater; Menschen kommen und stellen unterschiedlichste Fragen, hauptsächlich über Familienprobleme.

Für ihn muss ein Imam umfassend gebildet sein. Da ein Imam bei seinen Tätigkeiten in einer Moscheegemeinde überwiegend mit familiären Problemen konfrontiert wird, fungiert er gleichsam als Psychologe und als Familienberater – also nicht nur als religiöse Instanz –, weswegen er sich auch mit vielen gesellschaftlichen Themen auseinandersetzen muss. Imam Ismail hebt hierbei die Wichtigkeit seiner religiösen Beratung und Betreuung der Gemeindemitglieder hervor. So sei die religiöse Beratung bei familiären und psychologischen Problemlagen von größerer Bedeutung als eine rein psychologische oder familienrechtliche Beratung ohne religiöse Perspektive. Generell würde an einen Imam eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Anliegen herangetragen, deren Bewältigung eine enorme Herausforderung darstellt, wofür ein äußerst vielseitiges Wissen unabdingbar sei.

Für die Tätigkeit als Imam ist laut Imam Ismail die detaillierte Expertise von Koran und Sunna Voraussetzung. Darüber hinaus müsse ein Imam aber auch in anderen Wissenschaftsbereichen bewandert sein. Die Mannigfaltigkeit der Anliegen der Gemeindemitglieder betrachtet er jedoch nicht nur als Bürde, sondern durchaus auch als Herausforderung und als Erkenntnismöglichkeit:

Da wir Prediger sind und in der Türkei auch Fatwa geben, werden wir mit sehr unterschiedlichen Fragen konfrontiert. Anhand der Fragen, mit denen die Menschen an uns herantreten, erfahren wir von deren Problemen und der Lage, in denen sie sich befinden.

Die Anliegen der Gemeindemitglieder offenbaren Imam Ismail auch detaillierte Einblicke in die Lebenslagen und Probleme der MuslimInnen in Österreich. Seine Rolle ist in diesem Zusammenhang durchaus ambivalent. Zum einen bedeutet für ihn die Beratung der Gemeindemitglieder die Erweiterung seiner eigenen Erfahrungen und Kenntnisse. Zum anderen vermittelt er den Gemeindemitgliedern Lösungsansätze zur Bewältigung von familiären Spannungen und sonstigen Problemlagen, die er selbst als religionskonforme Konfliktbewältigung sieht. Da die Lösungsansätze aber aus traditionellen religiösen Zusammenhängen stammen, entsprechen sie nicht unbedingt den Lebensverhältnissen und Lebenssituationen der Gemeindemitglieder in Österreich.

Generell müsse ein Imam bei der Verrichtung seiner Aufgaben flexibel und weltgewandt sein, so Imam Ismail, und sein theologisches Wissen auch auf psychologische Fragestellungen anwenden können. Psychologisches und theologisches Wissen gehen bei den Tätigkeiten als Imam somit Hand in Hand. In dieser Herangehensweise an seine Aufgabengebiete zeigt er ein Maß an Offenheit, wie es für Imame keineswegs selbstverständlich ist. Das vielseitige Wissen, das Imam Ismail sich im Zuge seiner Ausbildungen und Fortbildungen sowie im Verlauf seiner Tätigkeiten als Imam angeeignet hat, verleiht ihm umfangreiche Kompetenzen, die ihm innerhalb der Moscheegemeinde eine hohe Autorität verleihen. Ein Beispiel, das er in diesem Zusammenhang anführt, ist besonders bezeichnend für den Umfang seiner Aufgabengebiete als Imam:

Ich kann Ihnen ein Beispiel – eine Fatwa betreffend – geben: Einer [ein Mitglied der Moscheegemeinde (Anm. d. Verf.)] kam und erzählte, dass seine Mutter das Diyanet-Callcenter angerufen und sich erkundigt hatte, weil sie eines ihrer Kinder aus dem Erbe [ihres verstorbenen Ehemannes (Anm. d. Verf.)] ausschließen wollte und zwar aufgrund der Rebellion gegen seine Eltern. Sie interpretiert das Ganze willkürlich, sie legte den Koranbefehl diesbezüglich aus, wie es ihr passte und sagte, sie wolle nicht, dass das eine Kind erbt, da so das Erbe zersplittert werde. Ich sagte ihm, er solle mit seiner Mutter und seiner Frau zu uns kommen. Er fragte mich, ob er wirklich kommen solle. „Ja, du bist willkommen“, sagte ich. Schließlich saßen wir einander gegenüber, ich las ihm die betreffenden Verse aus dem Koran vor. Ich erklärte: „Die Mutter erhält so viel und die Ehefrau so viel Anteil vom Erbe.“ „Was?“, meinte er, „die Mutter bekommt auch was?“ „Was dachtest du denn?“ fragte ich ihn. Er hatte die Mutter überhaupt nicht berücksichtigt.“

Die geschilderte Situation ist bezeichnend für die Aufgabenfülle und die Autorität von Imamen in Moscheegemeinden – sogar bei der Klärung von Erbschaftsfragen bzw. -streitigkeiten wird er herangezogen, um anstelle eines Anwalts oder eines Notars rechtliche Hilfestellung und Lösungen in juristischen Fragen zu bieten. Imam Ismail fungiert hierbei als religiöser Belehrer und Aufklärer, der soziale Tradition von der Religion trennt, den Sinn und Zweck der religiösen Normen erklärt und damit die Menschen vom Glauben überzeugt und auf den richtigen religiösen Weg zurückführt. Er zeigt sich in der geschilderten Situation zudem erstaunt über die Unkenntnis des islamischen Rechts in der Gemeinde.

Aufgrund seiner eigenen Migrationsgeschichte und seiner damit verbundenen Unkenntnis des österreichischen Rechtssystems hat er allerdings auch keine andere Möglichkeit, als ausschließlich auf die Position des islamischen Rechts zu verweisen.

Was die Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit der Aufgabenbereiche betrifft, sieht sich der Großteil der Imame in Österreich einer ähnlichen Aufgabenfülle gegenüber, was manche von ihnen überfordert. Für Imam Ismail dagegen stellt sich der Umstand, dass die Gemeindemitglieder an ihn nicht nur theologische oder religionspraktische Fragen herantragen, sondern ihn auch mit psychologischen und vor allem familiären Problemen konfrontieren, keine Überlastung dar. Die Auseinandersetzung mit anderen Wissensgebieten erfüllt ihn vielmehr, und er versucht, die Anliegen der Gemeinde bestmöglich zu beantworten – freilich, wie erwähnt, aus seinen persönlichen theologischen Überzeugungen heraus und ohne die konkreten Lebensverhältnisse der Gemeindemitglieder zu berücksichtigen. Dass er sie als rückständig und ungebildet ansieht, hat eben zur Folge, dass er sich eher distanziert und in Abgrenzung von den Gemeindemitgliedern zeigt.

### **Integration als kulturelle Gefährdung. Die Moschee als Hort muslimischer Werte sowie der kulturellen und religiösen Identität**

In Bezug auf Fragen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext und die Pflege der Bindung zur Herkunft ist im Fall Imam Ismails die persönliche Ebene von seiner Rolle als Imam zu unterscheiden.

Auf persönlicher Ebene steht Imam Ismail einer Einbindung in den österreichischen Kontext kritisch gegenüber. Allerdings bringt er gesellschaftlichen Abläufen generell und der gesellschaftlichen Ordnung auf funktionaler Ebene durchaus Bewunderung entgegen. Er hebt hierbei insbesondere folgende Aspekte heraus:

Die Österreicher sind, ich sage es mal so, was das Erscheinungsbild der Umgebung, die Ordnung, die Beachtung von Regeln und Normen und den Respekt gegenüber

den Mitmenschen, d.h. äußerliche Normen, anbelangt, uns voraus. Natürlich sehnt man sich nach diesen Dingen. Soeben haben wir etwas besichtigt, Sie finden keinen herumliegenden Müll. Die Menschen sammeln ihren eigenen Müll, und sie sorgen selbst für die Ordnung, die sie vor ihrem Haus haben. Wenn Sie das dem Staat überlassen würden, würde dieser daran bestimmt scheitern. Was bewegte diese Menschen zu solch einem Handeln? Dabei müssten doch wir Muslime so sein. Diese Regeln schreibt uns unsere Religion vor. Wie kam es dazu, dass sie diese Bewegung beginnen ließen, was inspirierte sie? Wir müssen ihre positiven Eigenschaften auch miteinbeziehen. Leider sind sie in diesen Hinsichten uns um vieles voraus.

Imam Ismail fallen an Österreich viele positive Eigenschaften und Aspekte auf, die er anerkennt und schätzt – Disziplin, Ordnung, Gerechtigkeit und gegenseitiger Respekt. Ihm gefällt, dass man sich hier an Regeln hält, die das reibungslose Funktionieren der Gesellschaft ermöglichen. Sein Urteil beruht dabei auf Vergleichen zwischen der Situation in Österreich und jener in seinem Herkunftsland. Dabei legt er Wert darauf zu betonen, dass einige Normen und Werte, die die gesellschaftliche Ordnung in Österreich kennzeichnen, genau auch jene des Islam seien. Er findet es traurig, dass MuslimInnen bisher nicht in der Lage waren, eine ähnliche Gesellschaftsordnung aufzubauen und vertritt die Meinung, dass in Staaten wie der Türkei, in denen mehrheitlich muslimische Personen leben, Österreich in diesen Aspekten als Vorbild dienen sollte.

Was dagegen die sozialen Beziehungen angeht, so sind die westlichen Gesellschaften in seinen Augen zum Scheitern verurteilt. Diese Feststellung thematisiert die identifikative Form von Integration. Insbesondere das Familienbild und den Umgang mit Familie im österreichischen Kontext lehnt er ab. Dazu merkt er an:

Es gibt weder Familie noch Familienpraktik, kein Gemeinschaftsgefühl zwischen Eltern. Derartige Beziehungen fehlen.

Seine Ansichten zu sozialen Umgangsformen und Familienbildern im gesellschaftlichen Gefüge in Österreich beruhen zum kleinen Teil auf eigenen Beobachtungen, zum größten Teil aber auf Feststellungen und Erzählungen der Gemeindemitglieder.

Die ablehnende Haltung des Imams auf identifikativer Ebene zeigt sich nicht nur in Bezug auf abstrakte Aspekte wie Familienbilder in Österreich, sondern auch anhand ganz konkreter Vorgänge und Handlungsweisen auf interaktiver Ebene. So untersagt er beispielsweise seiner Tochter, die eine öffentliche Schule in Österreich besucht, den Schwimmunterricht im Rahmen der Sportstunden.

Meine Tochter ist elf Jahre alt. Sie ist vielleicht noch im Kindesalter, aber ich habe sie dennoch nicht am Schwimmunterricht teilnehmen lassen. Der Grund liegt darin – obwohl sie vielleicht noch nicht richtig herangewachsen ist –, dass sie dort eine andere Perspektive bekommen könnte. Sie wird beginnen, das als das Normale zu erachten. Ich werde ihr dazu keine Gelegenheit geben. Es heißt, dass es ein Teil ihrer Ausbildung sei, dass sie schwimmen lernen müsse. Das kann ich niemals akzeptieren. (...) Ich habe sie nicht zum Schwimmen geschickt, dreimal zahlte ich eine Geldstrafe.

Er äußert die Sorge, dass seine Kinder in Österreich in ihren kulturellen Umfangsformen und Vorstellungen derart beeinflusst werden könnten, dass dies die gesamte Erziehung beeinträchtigt. Aus diesem Grund spielt Imam Ismail auch mit dem Gedanken, seine Kinder in die Türkei zurückzuschicken. Die Beeinflussung durch kulturelle Gepflogenheiten und Umgangsformen in der Schulausbildung – und damit eine prozessuale Integration seiner Kinder in den österreichischen Aufnahmekontext auf identifikativer wie auch auf interaktiver Ebene – bringt sie in seinen Augen von einem religionskonformen Leben ab und erscheint ihm daher als äußerst problematisch.

Imam Ismail selbst hat dagegen keine sozialen Kontakte mit Angehörigen der österreichischen Mehrheitsgesellschaft. Der Hauptgrund dafür sind seine mangelnden Deutschkenntnisse. Zwar besuchte er vor seinem Dienstantritt in Österreich in der Türkei einen viermonatigen Deutschkurs, wozu er als von Diyanet entsandter Staatsbediensteter verpflichtet war. In Österreich hat er jedoch kaum Möglichkeiten, die Sprache zu praktizieren. Das ist auch der Grund dafür, dass er am öffentlichen Leben in Österreich kaum teilhat und Medien oder öffentliche Diskurse in Österreich nur in geringem Ausmaß verfolgt – diesbezüglich lässt er sich eher durch Gemeindemitglieder informieren. Dass sein Aufenthalt in Österreich auf vier Jahre befristet und daher nur eine vorübergehende Lebensphase ist, tut in diesem Zusammenhang ein Übriges.

Das Geschehen in der Türkei verfolgen wir mit, gewollt oder ungewollt. Das Fernsehen ist ja permanent präsent und zeigt es uns tagtäglich. Gewollt oder ungewollt deshalb, weil wir dort leben und dorthin zurückkehren werden. Alles was zur Türkei gehört, betrifft uns. Das verfolgen wir sowieso mit. Aber auch das Geschehen hier beobachte ich, zumindest die Zeitungsschlagzeilen. Faruk [ein Gemeindemitglied; Name geändert (Anm. d. Verf.)] zum Beispiel ist sehr daran interessiert. Ich hole mir kontinuierlich Informationen bei ihm und frage: „Hast du heute etwas über uns gelesen, worüber wird berichtet?“ Das heißt, er ist eine Art Berater von mir.

In seiner Funktion als Imam agiert Imam Ismail bei integrationsbezogenen Fragen ähnlich wie auf persönlich individueller Ebene. Strukturell gesehen, bekundet er durchaus Achtung und Bewunderung für das gesellschaftliche Ordnungsgefüge in Österreich. So ist er generell der Meinung, dass der Staat Österreich MuslimInnen viele Möglichkeiten gewährt, die in der Türkei anderen Religionen vorenthalten werden.

Allgemein gesehen, ist ihre Meinung über Muslime positiver als unsere über sie. In unserem eigenen Land bieten wir ihnen nicht die Möglichkeiten, die sie uns hier geben. Wir würden ihnen in unserem Land das, was wir hier machen, sicherlich nicht erlauben. Was sollen sie uns denn noch bieten? Ja, das hier ist ohnehin ein Ort, wo eher gläubige Menschen leben; ein Ort, wo rassistische Menschen leben; sagen sie zumindest. So manches ist vorgefallen, wir hören davon. Dass solche Vorfälle geschehen, ist natürlich.

In diesem Zusammenhang berichtet Imam Ismail von einem Vorfall in der Moscheegemeinde, in der er als Imam tätig ist:

Eben ... in unsere Moschee wurde ein Schweineding geworfen. In diesem Jahr wurde ein Schweinekopf in die Moschee geworfen, als Beleidigung uns gegenüber quasi.

Gegenüber solchen den Islam und die muslimische Bevölkerung diskriminierenden Vorkommnissen und beleidigenden Handlungen verhält sich Imam Ismail interessanterweise relativ indifferent, gar mit einem gewissen Verständnis. Selbst die beschriebene Attacke auf eine Moschee deutet er nicht unbedingt als rassistisch. Er misst diesem Vorfall offenbar keine besondere Bedeutung bei. Seiner Meinung nach sind derartige Vorfälle Einzelfälle und individuelle Reaktionen gegenüber MuslimInnen.

Trotz derartiger Erfahrungen und Erlebnisse ist Imam Ismail nicht dagegen, dass Gemeindemitglieder oder MuslimInnen die österreichische Staatsbürgerschaft beantragen. In dieser Hinsicht fördert er praktisch eine Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf struktureller Ebene. Zur Bekräftigung seiner Position zitiert er aus der Geschichte des Islam, hier das Beispiel der *Sahaba*:

Ich befürworte es; ich befürworte es absolut. Die Sahaba verteilten sich auf der ganzen Welt und nahmen die jeweilige Staatsangehörigkeit an. Wo auch immer sie hingingen. (...) Unten am Erzurum-Berg befindet sich die Grabstätte von Abdurrahman Gazi. Was hat er dort verloren? Warum kam er dorthin? Hier soll es auch einen Friedhof geben, die Menschen sollen auch die Staatsbürgerschaft annehmen,

aber sie sollen als Muslime weiterleben. Nur dann! Wenn er dadurch assimiliert wird, soll er die Staatsbürgerschaft nicht annehmen.

Nach Ansicht von Imam Ismail spricht also nichts dagegen, als MuslimIn die österreichische Staatsbürgerschaft anzunehmen oder darum anzusuchen, einzige Bedingung sei, muslimisch zu bleiben. Die Staatsbürgerschaft betrachtet er nicht als einen identifikativen Schritt, sie ermögliche aber eine bessere rechtliche Stellung im Land.

Ganz anders seine Position, wenn es um die identifikative und interaktive Ebene geht. Auf das Thema Integration angesprochen, äußert sich Imam Ismail zunächst ambivalent:

Wenn von Integration und Dialog die Rede ist, so hegen wir gleich Argwohn. Eigentlich gibt es keinen Grund dafür, dass wir uns beunruhigt fühlen. Wir müssen uns vor niemandem fürchten. Wir haben ein starkes Buch in der Hand, den Koran.

Seiner Meinung nach beruht die Angst vor dem Begriff Integration darauf, dass dieser oftmals mit Assimilation gleichgesetzt würde:

Unsere Angst ist, dass die Begriffe Dialog und Integration willkürlich ausgelegt werden und dass unter diesem Vorwand schließlich etwas aufgezwungen wird, den Menschen die Fehler ihrer Kultur vorgehalten und ihre eigenen Wahrheiten in den Vordergrund gestellt werden. Ein der Assimilation ähnliches Konstrukt also. Das akzeptieren wir nicht. Dann sagen wir: „Eure Religion ist eure Religion und unsere ist unsere!“ Im Koran gibt es viele, hunderte Verse, die Ähnliches aussagen. Das sollen sie nicht übel nehmen.

Imam Ismail beschreibt die Skepsis, die er und viele andere muslimische Gläubige gegenüber dem Begriff Integration hegen. Das Problematische an diesem Begriff sieht er darin, dass er eigentlich die Aufforderung zu Assimilation und kultureller Anpassung darstellt, dass mit dieser Forderung kulturelle und religiöse Traditionen und die angestammte Identität der muslimischen Bevölkerung von österreichischer Seite nicht akzeptiert würden und stattdessen durch österreichische Behörden und Einrichtungen eine Richtlinie in Form einer ‚Leitkultur‘ definiert würde, an die sich muslimische Gläubige anzugleichen hätten. Dann aber drohe die Gefahr, der eigenen Kultur, Religion und der damit verbundenen Traditionen verlustig zu gehen. Eine derartige Entwicklung ist für Imam Ismail inakzeptabel, daher lehnt er jede Form der Anpassung an den österreichischen Kontext auf identikativer Ebene – betreffend soziale Umgangsformen, Familienbilder oder Vorstellungen kultureller Gepflogenheiten – ab. Religiöse Identität ist für ihn der

wichtigste Baustein des Selbst; kulturelle Identität etwa findet bei ihm dagegen keine Erwähnung.

Die Zurückweisung der Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf identifikativer Ebene findet seine Entsprechung auf interaktiver Ebene. Interaktionen, die eine Anpassung der Gemeindemitglieder an den österreichischen Kontext hervorrufen könnten, versucht er als Einfallstore drohender Assimilation zu unterbinden. Imam Ismail beschreibt in diesem Zusammenhang ein von seinem Vorgänger initiiertes Seminar in der Moscheegemeinde, das bei ihm auf außerordentliches Missfallen stieß:

Zuletzt kam beispielsweise eine [gemeint ist eine Referentin (Anm.d. Verf.))] hierher. Ich habe ihn [den Vereinsvorstand (Anm.d. Verf.))] zwar ermahnt, aber dennoch habe ich nicht viel gemacht, da ich sah, dass sie nichts machen werden. (...) Sie kam und hielt fünfzehn Tage lang ein Seminar über das Familienwesen. Mein Vorgänger hatte dies bereits gestattet, deshalb wandte ich nichts ein. Ich hoffe, es war ertragreich. Die Familie ist sehr wichtig. Ich erachte es als nicht sonderlich angebracht, wenn Feministinnen oder feministische Verbände hierher kommen und muslimischen Familien einen Vortrag halten. Viele unserer familiären Probleme haben ihren Ursprung in Suggestionen feministisch gesinnter Menschen. Deshalb ist es wichtig, dass wir darauf achtgeben, mit wem unsere Frauen und Kinder in Kontakt sind.

In dieser Aussage zeigt sich ein weiteres Mal Imam Ismails ablehnende Haltung gegenüber einer Transformation von kulturellen Werten im Zuge von Fortbildungen oder auch Interaktionen. Seiner Meinung nach sollten MuslimInnen in den Moscheen Aktivitäten und Vorgänge im Bezug auf Integration mit Vorsicht genießen. So sollten Einstellungen, Personen und Aktivitäten in der Moschee unterbunden werden, die insbesondere das muslimische Familienbild in Frage stellen. Kulturelle Traditionen müssen seiner Ansicht nach geschützt werden vor äußeren, nichtmuslimischen Einflüssen. Solche geschützten Orte, an denen muslimisches Familienleben und religiöse Erziehung im Sinne des Islam noch ihren Platz haben, stellen für Imam Ismail eben die Moscheen dar, sie sind der Zufluchtsort der muslimischen Identität.

Die generelle Zurückweisung einer Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf identifikativer und interaktiver Ebene steht hierbei auch in Zusammenhang mit der Position, die Imam Ismail in der Moscheegemeinde einnimmt und die auf die Bekehrung der in seinen Augen religiös ungebildeten Gemeindemitglieder zu einer vorbildhaften, religionskonformen Lebensweise gerichtet ist. Bei der Auseinandersetzung mit Aspekten der Integration steht damit für ihn die Vermittlung des Islam im Mittelpunkt. In diesem Zusammenhang übt

er erneut scharfe Kritik an der muslimischen Bevölkerung in Österreich, auch an der eigenen Moscheegemeinde.

Was ist der Grund dafür, dass der Islam nicht gekannt wird? Es liegt allein an uns selbst. Und weil sie [die nichtmuslimische Bevölkerung in Österreich (Anm. d. Verf.)] den Islam nicht kennen, sehen sie uns als Feinde, die unzivilisiert, sitten-, geist- und stillos sind und von nichts eine Ahnung haben. Wenn sie den Islam kennen würden, hätten sie keine solche Meinung; es sind ihre Reflexionen. Ich denke nicht, dass sie schuld daran sind und natürlich werden sie das Erforderliche machen. Ich denke, dass es unsere Schuld ist. Wenn wir in nachbarschaftlichen Beziehungen, insbesondere aber in den Fabriken, in denen wir gearbeitet haben, Vorbilder gewesen wären, wenn wir sie nicht betrogen und beschwindelt hätten, hätten sie ein anderes Bild von uns.

Imam Ismail geht mit seiner kritischen Haltung gegenüber der muslimischen Gemeinde so weit, dass er die Ursache islamophober Tendenzen auf die MuslimInnen in Österreich selbst zurückführt. Seiner Meinung nach sind sie es, die durch ihre Alltagshandlungen, ihren falschen Umgang mit Religion und ihr mangelndes religiöses Wissen das Bild des Islam geschädigt hätten. Die Muslime in Österreich – er spricht in diesem Zusammenhang insbesondere über die türkisch-muslimischen Gemeinden – hätten den Islam bisher nicht angemessen repräsentiert, weil sie selbst keinen ‚richtigen‘ Islam praktizieren würden. Dies zu ändern, sieht er als die ihm auferlegte Pflicht an.

Folglich lehnt Imam Ismail die Entwicklung einer europäisch geprägten islamischen Identität vehement ab. Einen derartigen Wandel des Selbstbildes muslimischer Personen in Österreich – insbesondere der Bevölkerungsgruppe mit türkischem Hintergrund – missfällt ihm und er stuft diese Entwicklung als assimilative Tendenz in kultureller und religiöser Hinsicht ein. Er vertritt damit die offizielle kritische Position der türkischen Regierung, die indirekt Integration als Assimilation und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam in Westeuropa ablehnt.

### **Zusammenfassung**

Imam Ismail stammt aus einer Bauernfamilie in der Osttürkei und hat in seinem Heimatland eine lineare religiöse Ausbildung mit universitärem Abschluss im Bereich islamischer Theologie absolviert. Er war bereits für Diyanet als Imam in Moscheegemeinden in der Türkei tätig, bevor er sich für den Auslandsdienst bewarb und eine Stelle in einer Moscheegemeinde in Vorarlberg erhielt.

Seine zentrale Aufgabe als Imam sieht er darin, den Mitgliedern der eigenen Moscheegemeinde in Österreich das Wissen über einen vorbildhaften Islam zu

vermitteln. Er erachtet es als seine Pflicht, die Gemeindemitglieder über die adäquate Verrichtung eines islamkonformen Lebens im Alltag zu belehren und damit auf den ‚richtigen‘ religiösen Pfad zurückzuholen. Von besonderer Bedeutung ist für ihn diese Zielsetzung auch, da für ihn die Mitglieder der Moscheegemeinde den Islam in der österreichischen Öffentlichkeit repräsentieren.

Sein Integrationsverständnis ist dadurch charakterisiert, von Österreich die guten Eigenschaften zu übernehmen und die schlechten außen vor zu lassen. Auf persönlicher Ebene empfindet er Werte wie Disziplin, Ordnung, Gerechtigkeit und gegenseitigen Respekt, die in seinen Augen das gesellschaftliche Gefüge in Österreich ausmachen, als positiv. Als schlecht hingegen erscheint ihm ‚Assimilation‘ und eine drohende kulturelle wie religiöse Anpassung auf identifikativer und interaktiver Ebene. Für Imam Ismail beginnen auf der persönlichen Ebene die Anpassungsprobleme schon bei der Frage des Schwimmunterrichts seiner Tochter. Die österreichische und die türkische Lebensweise haben aus seiner Perspektive keinen gemeinsamen Nenner. Jede Form der Beeinflussung in dieser Hinsicht sieht er als Gefährdung der eigenen Identität und des religiösen Lebens. Gelungene Integration bedeutet für ihn nicht eine Mischung der Lebensweisen oder eine gegenseitige Beeinflussung. Wenn Integration das Private betrifft, dann ist die kulturelle und religiöse Identität gefährdet.

Einen positiven Bezug zu Integration lässt der Interviewpartner nur dann erkennen, wenn er über Integration als Einstellung, als tolerante Position und Offenheit spricht. Als gelungene und positive Integration betrachtet Imam Ismail zudem die Übernahme von Tugenden wie Disziplin, Gerechtigkeit oder Bildungsorientierung durch die türkische muslimische Bevölkerung. Abgesehen von diesen Ausnahmen, definiert er Integration auf der praktischen Ebene jedoch durchgehend als negativ.

Was seine Haltung als Imam gegenüber Integration betrifft, steht Imam Ismail einer strukturellen Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext offen gegenüber, verwarft sich allerdings vehement gegen eine Integration in Form der Einbindung auf identifikativer und interaktiver Ebene. Der Interaktion von Gemeindemitgliedern mit nichtmuslimischen Personen sowie insbesondere der Öffnung der Moscheegemeinde für Initiativen oder staatliche Einrichtungen steht er ablehnend gegenüber, unternimmt daher auch keine entsprechenden Anstrengungen. Er fürchtet, dass die Öffnung der Moscheegemeinde den Kern seiner Tätigkeit, die Gemeindemitglieder zu einer vorbildhaften religiösen Lebensweise zu bekehren, um so deren religiöse Bindung an den Herkunftskontext zu erneuern, unterminieren könnte.

### 5.1.2 Imam Abdullah. Ein Vermittler des ‚wahren‘ Islam

#### Das Dasein als Imam wird einem in die Wiege gelegt

Imam Abdullah, der seit acht Jahren in Wien als Imam und Arabischlehrer arbeitet, wurde im Norden Ägyptens geboren – als der nach vier Töchtern erste männliche Nachkomme in der Familie, wie er betont. Dieser Umstand spielt in seiner Biographie eine sehr bedeutende Rolle. Immer wieder führt er im Verlauf des Interviews an, dass sein Vater die Entscheidung über seinen zukünftigen Beruf bereits vor seiner Geburt getroffen hatte. Abdullahs Vater hatte stets den Wunsch gehegt, dass sein Sohn den Koran auswendig lernt und sich religiöses Wissen aneignet, um es später selbst zu lehren und den Koran weiterzuverbreiten. Imam Abdullah wurde somit schon vor seiner Geburt eine religiöse Verantwortung aufgelegt. Bereits vor dem Schulbesuch lernte er den Koran zu lesen.

Mein Vater hatte lange keinen Sohn bekommen, es wurden ihm vier Töchter geboren. Er pflegte den Koran auswendig zu lernen. Er gelobte, dass, wenn er einen Sohn bekäme, er ihn im Dienste der Religion erziehen und ihm den Koran beibringen würde. Nachdem ich geboren wurde, schickte er mich schon als kleines Kind in die Koranschule. Ich lernte den Koran bereits im Alter von zwölf Jahren auswendig. Gleichzeitig besuchte ich die öffentliche Schule.

Diese Interviewpassage weist auf die enge Verwobenheit der Religion mit der familiären bzw. kulturellen Tradition in der Herkunftsregion hin. Eine religiöse Sozialisation ist in der Biographie Imam Abdullahs Teil der Familiengeschichte. Er nahm diese Vorbestimmung gehorsam an und führte diese Tradition fort. Mit zwölf Jahren wurde Imam Abdullah *Hafiz*.

Dass dieser Weg nicht seinem eigenen Wunsch entsprach, sondern auf den Wunsch seines Vaters zurückzuführen ist, wird in der nachfolgenden Textpassage deutlich.

Mein Vater hat am Anfang entschieden, dass ich in die Azhar-Schule gehe, das war nicht mein Wunsch, das war sozusagen der Wunsch meines Vaters. Auch dass ich Imam wurde, entsprach nicht gerade meinem Wunsch, ich wollte das nicht unbedingt, das war so von Gott entschieden. Und am Anfang wollte ich auch nicht die Khutba halten. Als mich die Leute zu einer Khutba aufforderten, wollte ich das auch nicht unbedingt, aber hinterher habe ich das Gefühl gehabt, dass das ein Auftrag Gottes war und anschließend habe ich mich sehr gefreut und Freude als Imam empfunden.

Durch Aussagen wie „*Mein Vater hat am Anfang entschieden*“ oder „*Das war so von Gott entschieden*“ und auch „*Das war ein Auftrag Gottes*“ wird deutlich, dass es für ihn außer Frage stand, sich einer von einer höheren Instanz getroffenen Entscheidung zu fügen. Als Imam tätig zu sein, bereite ihm inzwischen viel Freude. Seinen damaligen Berufswunsch Lehrer zu werden, stellt Imam Abdullah hingegen als kindliche Idee dar.

Vielleicht war diese Idee oder dieser Wunsch falsch. Als ich ein Kind war, habe ich nicht soviel Ahnung gehabt, ich wollte ein einfacher Lehrer sein. Aber nachher, als ich Imam geworden war, habe ich mich sehr gefreut. Ich habe so viel Freude in diesem Beruf gefunden, sodass ich sogar die zwei Monate Ferien, die ich jetzt eigentlich in Ägypten verbringen sollte, doch lieber für das Halten der Khutba nutzen möchte.

In dieser Passage rücken der Prozess der Auseinandersetzung mit den eigenen Wünschen und Vorstellungen und der Lebensentwurf, der durch den Vater vorgegeben wurde, in den Vordergrund. Da er damals nicht aufbegehren konnte, interpretiert er seine frühere Einstellung heute als kindlich und falsch. Durch diese Strategie wird die Diskrepanz zur heutigen Perspektive aufgehoben.

Seine religiöse Ausbildung begann schon in seiner Kindheit, parallel zur offiziellen staatlichen Schulausbildung. Danach absolvierte er sein Theologiestudium an der Al-Azhar-Universität in Ägypten. Nun fühlt er sich verantwortlich für die Fortsetzung dieser Familientradition – wie sein Vater es mit ihm gemacht hatte, schickte auch er seine beiden Söhne zum Koranunterricht in die Moschee. Diese Vorgehensweise macht auch geschlechtsspezifische Rollenmuster deutlich. Ebenso wie sein Vater überträgt Imam Abdullah die Aufgabe, den Koran zu lernen und ihr religiöses Wissen zu verbreiten, nicht den Töchtern, sondern ausschließlich den Söhnen. Imam Abdullah hat selbst sechs Kinder, vier Töchter und zwei Söhne, die bei seiner Ehefrau in Ägypten leben. Alle seine Kinder sind bereits erwachsen und haben ein Universitätsstudium absolviert. Bei der formalen Ausbildung haben Söhne und Töchter also keine unterschiedliche Behandlung erfahren, denn, wie er sagt: „*Es gibt für mich keinen Unterschied zwischen den Mädchen und dem Buben.*“

Imam Abdullahs Ehefrau war früher eine Zeit lang berufstätig, allerdings dann wegen der Kinder gezwungen, ihren Beruf aufzugeben. Zudem oblag ihr damals die Aufgabe, ihre Schwiegermutter zu pflegen. Der Interviewpartner betont allerdings, dass er nicht dagegen sei, dass Frauen arbeiten.

### Zur Verbreitung des Islam berufen

Imam Abdullah arbeitet seit acht Jahren in Wien. Er wurde von einer religiösen Institution in Ägypten beauftragt, nach Österreich zu kommen, um die *Khutbas* für das Freitagsgebet zu halten und den Koran zu lehren. Zuerst war er als Imam tätig, danach begann er, für eine arabische Schule in Österreich als Arabischlehrer zu arbeiten. Neben der Aufgabe als Lehrer war Imam Abdullah zum Zeitpunkt des Interviews auch als Imam in der Moschee tätig, die sich im selben Gebäude wie die Schule befindet. Seine aufenthalts- und arbeitsrechtlichen Angelegenheiten erledigt die Institution, für die er tätig ist. Deswegen hat er nur wenig Einblick in das österreichische Aufenthalts- und Arbeitsrecht.

Imam Abdullahs Familie begleitete ihn nicht nach Österreich, sie lebt nach wie vor in Ägypten. Aus diesem Grund möchte auch er später nach Ägypten zurückkehren. Eigentlich wollte er dies schon früher tun, allerdings wurde er von seinem Arbeitgeber zurückgehalten.

Eines Tages wollte ich meinen Auftrag hier beenden und zurück nach Ägypten fliegen, dann sagte mir der Schulleitung: „Natürlich ist es deine Entscheidung, ob du hier bleiben willst oder nicht. Aber bedenke, was du später Allah sagen wirst, wenn die Kinder, die du hier unterrichtest, dich im Jenseits fragen werden, warum du sie verlassen hast, nachdem du hier begonnen hast, ihnen den Koran beizubringen. Wie wirst du antworten?“ Diese Worte haben mich sehr berührt und daher habe ich mich entschieden, hier zu bleiben, trotz der Schwierigkeiten.

Deutlich wird an dieser Stelle, dass Imam Abdullah seine Tätigkeit dem religiösen Wohl der Kinder widmet, die er unterrichtet. Dies betrachtet er als seine religiöse Pflicht, die für ihn in seiner augenblicklichen Lebenssituation bedeutsamer scheint, als mit seiner Familie in Ägypten zusammenzuleben. Der spirituelle Gehalt seiner Aufgabe als Imam motiviert ihn, auch wenn er das Leben in Österreich fern von seiner eigenen Familie mitunter als schwierig empfindet. Generell misst Imam Abdullah seinen Tätigkeiten als Imam in Österreich eine große Bedeutung bei. So betrachtet er es als außerordentlich wichtig, MuslimInnen in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft den Koran zu lehren. Es liegt hierbei in seiner Verantwortung, dass er religionspraktisches und theologisches Wissen weitergibt und den hiesigen Gemeindemitgliedern eine religionskonforme Lebensführung vermittelt. Dieser Aspekt findet sich immer wieder in seinen Ausführungen und Argumentationen. Den Islam richtig zu verstehen und im Alltag entsprechend zu leben, sei der beste Dienst an der muslimischen Religion in einer westlichen, nichtmuslimischen Gesellschaft. Diese Aufgabe obliege einerseits ihm als Imam, andererseits aber auch den Gemeindemitgliedern, die seiner Meinung nach ihren Teil dazu beitragen müssten:

In meinen Predigten sage ich immer, dass der beste Prediger nicht derjenige ist, der auf dem Minbar steht, sondern derjenige, der mit den Menschen gut umgeht. Ich sage den Muslimen in der Moschee in vielen Predigten: „Ihr seid alle Prediger in dieser Gesellschaft und ich bringe euch bei, wie ihr Prediger sein könnt.“ Wenn wir uns bei den Österreichern bedanken wollen, sollten wir gut mit ihnen umgehen, um ihnen die Toleranz und die Werte des Islam zu zeigen. Denn der Westen hat bisher eine falsche Vorstellung vom Islam.

Imam Abdullahs Vision ist das vorbildliche Leben der Gemeindemitglieder nach den Prinzipien des Islam in einer nichtmuslimischen Gesellschaft. Seine Zuhörer bei den freitäglichen *Khutbas* sieht er dabei selbst als potenzielle Prediger, die seine Botschaft weitertragen.

Sein Umgang mit religiösen Fragen ist bis heute von seinem Studium der islamischen Theologie an der Al-Azhar-Universität, insbesondere deren Haltung gegenüber den traditionellen sunnitischen Rechtsschulen, geprägt.

Bekannt ist, dass die Al-Azhar-Universität den Weg der Mitte vertritt. Ich habe die schafitische Rechtsschule studiert. Aber an der Al-Azhar-Universität werden bekanntlich alle Rechtsschulen unterrichtet, mit Schwerpunkt auf Ahlu-Sunna. Der Student kann wählen, in welcher Rechtsschule er sich dann spezialisieren will.

Die an der Al-Azhar-Universität vermittelte religiöse Lehre bezeichnet Imam Abdullah als Weg der Mitte. In seiner theologischen Position weicht er von der klassischen Lehre der Ahlu-Sunna-Rechtsschule, die die Praxis aus nur einer Rechtsschule empfiehlt, ab und nimmt stattdessen alle Rechtsschulen als Grundlage für seine religiöse Tätigkeit als Imam. Hier kommt er dem salafistischen Religionsverständnis sehr nahe, das die Verbindlichkeit der Rechtsschulen ablehnt (vgl. dazu Haykel 2013, S. 483f).

Sollte ich mit einer Fragestellung konfrontiert sein, dann wähle ich die Lösung nach jener Rechtsschule, deren Beweis am stärksten ist. Dies ist das Denken der Gelehrten. Denn jeder hat seine Umstände, je nach dem Ort und der Zeit, an dem und zu der der Gelehrte wirkt. In Europa zum Beispiel ist der sogenannte *Fiqh* der Realität entstanden, das heißt dort, wo man lebt. So gesehen, können wir etwa hier in Österreich eine Stellung zu einer bestimmten Frage einnehmen, die in Ägypten nicht richtig wäre. Dies liegt darin begründet, dass die Leute in einer Realität leben, die anders ist als dort. Man muss also berücksichtigen, wo und in welcher Zeit man lebt. Es geht um das Gemeinwohl der Menschen. Der Islam hat in diesem Zusammenhang einen weiten Horizont. Wenn ich einen starken Beweis bei einer anderen Rechtsschule finde, dann nehme ich diesen. Man soll flexibel sein.

Imam Abdullah bezeichnet sein eigenes Islamverständnis als flexibel und als Weg der Mitte. Er zögert nicht, sich an verschiedene Gelehrte oder Rechtsschulen zu wenden und Antworten zu suchen. Dass er kontextbezogen denkt und zeitliche sowie regionale Bedingungen bei der Auslegung religiöser Fragen in Betracht zieht, beweist seine Bemühungen, den Islam offen zu interpretieren. Das sehen wir auch bei seiner Wahl der *Khutbas*; er richtet sich nach den Bedürfnissen der Gemeinde.

Ich richte mich immer nach dem Publikum; wenn ich hier in Österreich bin, dann schaue ich, was die Leute genau brauchen, wie ihr Leben ist.

Imam Abdullahs Lieblingsgegenstand im Studium war *Tafsir*, also die Koranexegese. Besonders beeindruckt hat ihn der Gelehrte Sayyid Qutb, weil dieser den Umgang mit Menschen lehrt.

Ich soll mit den Menschen interagieren. Einen Prediger, der nicht in eine Interaktion mit den Menschen tritt, werden die Menschen verlassen. Wenn ich also die Aufmerksamkeit der Menschen auf die behandelten Koranverse lenken will, dann sollte ich nach der Lektüre des Tafsir von Qutb auch lesen, was Sayyid Qutb diesbezüglich gesagt hat.

Eine kritische Position gegenüber den Aussagen und Argumenten von Sayyid Qutb weist Imam Abdullah strikt zurück. Ihr hält er entgegen, dass Sayyid Qutb und dessen Positionen in Europa schlichtweg nicht verstanden würden, was auf Unwissenheit zurückzuführen sei. Dem Vorwurf, dass Qutb antiwestlich orientiert sei, widerspricht Imam Abdullah vehement:

Ganz im Gegenteil. Sayyid Qutb ist ein kultivierter Mensch. Die Anschuldigungen Sayyid Qutbs gegenüber liegen in der Unwissenheit begründet. Hätten die Europäer Sayyid Qutb gelesen, hätten sie gewusst, dass er offener für die westliche Seite, nicht für die arabische war.

Allgemein kann in diesem Zusammenhang festgestellt werden, dass sich das Islamverständnis Imam Abdullahs durch traditionelle und konservative Sichtweisen auszeichnet. In seinen Aussagen bezieht er sich auf einen Diskurs, der über Sayyid Qutb geführt wird. Sayyid Qutb war eigentlich ein geistiger Erneuerer der Muslimbruderschaft in der arabischen Welt und hat die Theorie des politischen Islam im 20. Jahrhundert entscheidend geprägt. In seiner Theorie erkennt Qutb nur zwei Zivilisationen an: die Zivilisation des Islam und die der *Jahiliyya*. Mit

dem Begriff *Jahiliyya* beschreibt Qutb einen gesellschaftlichen Zustand der Unwissenheit und Ignoranz, der jederzeit eintreten kann, wenn die Menschen nicht nach den islamischen Normen leben. Damit ist die westliche Zivilisation mit all ihren Institutionen und Wertvorstellungen für Qutb ein Zeichen der *Jahiliyya* (vgl. Kutub 1980, S. 71-81). In diesem Kontext müssen die Aussagen Imam Abdullahs interpretiert werden. Seine Ausführungen legen die Vermutung nahe, dass er bestrebt ist, von den antiwestlichen Argumenten Qutbs, die in Europa bekannt sind, abzulenken und Qutb zu rehabilitieren.

### **Hilfeleistungen für die Moscheegemeinde in religiösen Fragen**

Imam Abdullah erlebt seine religiöse Position als Berufung und Vorsehung. Für ihn ist das Dasein als Imam eine eigene, spezifische Lebensweise. Seine Tätigkeiten beschränken sich aber nicht nur auf religiöse oder theologische Angelegenheiten:

Natürlich, bei dem Beruf als Imam gibt es neben der Khutba soziale Pflichten. Wenn zum Beispiel jemand krank ist, muss ich anrufen, wenn jemand Hilfe braucht, wenn ein Bruder abwesend ist, muss ich ihn anrufen und nachfragen, wo er ist, warum er nicht gekommen ist. Ich muss diese Kontakte auch pflegen.

Der Aufgabenbereich eines Imams ist umfassend, die sozialen Verpflichtungen ausufernd. Neben den religiösen Kernaufgaben – wie der Leitung gemeinsamer Gebete und den *Khutbas* – erfüllt Imam Abdullah viele zusätzliche Aufgaben, wie Anrufe und Hilfestellungen bei Krankheit von Gemeindemitgliedern oder die vorsorgliche Kontaktaufnahme, falls ein Gemeindemitglied den Freitagsgebeten fernbleibt. Imam Abdullah sieht diese Tätigkeiten jedoch nicht als zusätzliche Belastung, sondern als selbstverständlich an.

Die Grenzen zwischen beruflicher Professionalität und Emotionalität scheinen fließend. Die Rolle als Imam begreift Imam Abdullah als einen notwendigen Dienst an der Gemeinde, zu dem er aus religiösen Gründen verpflichtet ist.

Aber hier sind einfache Leute, die haben nicht soviel Ahnung vom Islam, leider! Insbesondere die Leute, die hier geboren wurden, und da muss ich nicht in die Tiefe gehen, ich schaue, ich unterrichte die einfachen ... Die Leute hier brauchen Hilfe.

Die Gemeindemitglieder, besonders die in Österreich geborenen MuslimInnen, hält er in religiöser Hinsicht für ungebildet und die konstatierte Unwissenheit ist für ihn gleichbedeutend mit Hilfsbedürftigkeit. Daher fällt er kein negatives Urteil über Gläubige, die seiner Ansicht nach nur unzureichend mit Koran und Sunna

vertraut sind, sondern sieht es als seine besondere Pflicht und Verantwortung an, hier Abhilfe zu schaffen. Die Zielsetzung seiner Tätigkeit als Imam besteht darin, die Moscheegemeinde religiös zu bilden und auf einen fortgeschrittenen, dem Niveau seines Herkunftskontextes entsprechenden religiösen Wissensstand zu befördern. Darin besteht eben die sogenannte *islah*-Mission, bei der der Aspekt der Hilfeleistung in religionspraktischen und theologischen Fragen verstärkt in den Vordergrund rückt.

Dass Imam Abdullah nicht in die „Tiefe“ religiöser Fragen geht, wie er es ausdrückt, und einfache Dinge unterrichtet, wie die adäquate Verrichtung religiöser Pflichten, zeigt seine Flexibilität und dass er sich an den Bedürfnissen der Gemeindemitglieder orientiert. Als jemand, der zuvor jahrelang in Ägypten tätig war, kann er die hiesige Situation gut mit der in seinem Herkunftsland vergleichen:

Architektonisch gesehen hat die Moschee in Ägypten ein eigenes Gebäude, das heißt, sie liegt nicht unter oder in einem Gebäude wie hier. Die Mehrheit der Betenden dort kennt den Koran auswendig. Das heißt, die Mehrheit von ihnen kann den Imam bei einer bestimmten Frage herausfordern.

Die Aufgaben, Tätigkeiten und die Beziehung zur Gemeinde in Ägypten divergieren seiner Darstellung nach in mehrfacher Hinsicht von denen in Österreich. Insbesondere das religiöse Wissensniveau der Gemeinde sei unterschiedlich. So sei ein Imam in Ägypten in der Regel damit konfrontiert, dass die Gemeindemitglieder selbst über umfangreiches theologisches Wissen verfügen und ihn auf dieser Basis „herausfordern“ können. Diese Herausforderung beschreibt Imam Abdullah an anderer Stelle als sehr positiv, da ein Imam dadurch stets gezwungen sei, sein eigenes religiöses Wissen zu erweitern.

Aufgrund des geringeren religiösen Wissensstands sei er in der jetzigen Moscheegemeinde mit ganz anderen Anforderungen konfrontiert. Insbesondere religionspraktische Aspekte, wie die Frage der adäquaten Ausführung religiöser Pflichten und eines religionskonformen Alltags in der nichtmuslimischen Gesellschaft, rücken dabei in den Mittelpunkt seiner Tätigkeit.

Bei der Mehrheit der Muslime hier handelt es sich hingegen um einfache Leute, die weniger Wissen über den Islam haben als die Leute in Ägypten, insbesondere die Muslime, die hier geboren sind. Die hier geborenen Muslime brauchen Anfängerinformationen über den Islam, etwa wie die Gebetswaschung vorgenommen oder das Gebet verrichtet wird. Dort in Ägypten wirst du sehen, dass auch derjenige, der weder lesen noch schreiben kann, den Koran auswendig kann.

Die religiöse Unkenntnis seiner Gemeinde hat auch zur Folge, dass Imam Abdullah die Themen seiner freitäglichen *Khutbas* entsprechend anpasst. Er beklagt in diesem Zusammenhang, dass die religiösen Wissenslücken so groß seien, dass er sich vor allem mit ‚Anfängerinformationen‘ beschäftigen müsse. In der nachfolgenden Passage sehen wir, dass Imam Abdullah neben dem Wissensstand auch die Lebenswirklichkeit der Gemeindemitglieder entsprechend zu berücksichtigen versucht.

Wenn ich in Ägypten bin, dann schauen meine *Khutbas* auch anders aus, nicht so wie hier. Beispielweise habe ich in Ägypten niemals darüber gesprochen, wie man zum Beispiel mit Leuten mit anderer Religion oder anderem Glauben, wie man mit diesen Leuten umgeht.

Er gestaltet seine *Khutbas* nach den Bedürfnissen der Gemeinschaft. Dabei geht er relativ offen vor. Er berichtet, dass er vor seinem Aufenthalt in Österreich viel über Europa gelesen und an Informationen zusammengetragen habe. Deswegen sei es keine Überraschung für ihn gewesen, dass das religiöse Wissen der Gemeinschaft hier niedriger ist als in Ägypten. In den *Khutbas* behandelt Imam Abdullah zwar Themen, die für die muslimische Gemeinschaft in Österreich wichtig sind, das heißt, er berücksichtigt den gesellschaftlichen Kontext. Dennoch bezeichnet er die Gemeindemitglieder im Vergleich zu MuslimInnen in Ägypten als unwissend, ungebildet und hilfsbedürftig. Hier blendet er also die gänzlich anderen gesellschaftlichen Realitäten und Herausforderungen, das heißt die Auswirkungen des anderen gesellschaftlichen Kontextes in Österreich, schlichtweg aus. Daneben stellt er allerdings mit Genugtuung fest, dass sich die gesellschaftliche Bedeutung des Islam und auch die der Imame verändert habe. Ein solcher Wandel sei auch in Österreich festzustellen:

Aus der gesellschaftlichen Perspektive betrachtet, hat hier ein Wandel stattgefunden, aber im positiven Sinne. Dies zeigt, dass der Islam eine Zivilisationsreligion ist. Je weiter die Zivilisation sich entwickelt, desto größer ist das Interesse am Islam. Früher haben die Muslime den Imam nicht als etwas Besonderes gesehen – also genau wie jeden anderen Menschen. Heute genießt der Imam einen großen Respekt.

Die zunehmende gesellschaftliche Bedeutung des Islam habe zur Folge, dass Imamen in Österreich steigender Respekt entgegengebracht werde. Dass Imam Abdullah die Stellung des Imams in österreichischen Moscheegemeinden als eine sehr respektierte empfindet, hängt sicher auch mit der religiösen Unwissenheit der Gemeinde zusammen. Das Schwinden religiösen Wissens hat zur Folge, dass

der Imam zunehmend als Autorität wahrgenommen wird, dessen Urteil für die Beantwortung von religiösen Fragen maßgeblich ist. Die Wissensdiskrepanz zwischen Imam und Gemeinde hat ein hierarchisches Gefälle zwischen Ersterem und Letzterer zur Folge.

### **Das Ziel einer vorbildlich religiösen Lebensweise**

Wenn wir das Integrationsverständnis von Imam Abdullah näher betrachten, stellen wir fest, dass dieses in engem Zusammenhang steht mit den Zielen, die er als Imam zu erreichen sucht: die Anhebung des religiösen Wissensstands und die vorbildliche religiöse Lebensweise seiner Gemeindemitglieder.

Grundsätzlich spricht er positiv von Österreich:

Sie sind religionstolerant. Jeder kann seine Religion ausüben. Aber die Muslime sollen vorbildhaft sein und sich um sich kümmern. Und das sollen sie der Gesellschaft auch beweisen. Es gibt hier Religionsfreiheit. Vielleicht haben wir das bei uns vermisst. Aber nach diesen Revolutionen [d.h. den Ereignissen in Ägypten seit Januar 2011 (Anm. d. Verf.)] wird sich die Situation ändern. Nun ist der Ball im Spielfeld der Muslime, die durch den guten Umgang mit der Gesellschaft beweisen müssen, dass sie gut sind.

Imam Abdullah hat ein positives Bild vom österreichischen Aufnahmekontext und empfindet die – nichtmuslimische – österreichische Bevölkerung generell als religionstolerant. Ein Vergleich des Umgangs mit Religionsfreiheit in Österreich und in seinem Herkunftsland bringt ihn dazu, die rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften in Österreich ausdrücklich zu loben. Für die mediale Darstellung des Islam in Österreich seien die MuslimInnen selbst verantwortlich, und von ihnen hänge es auch ab, ob sie in Zukunft im österreichischen Aufnahmekontext akzeptiert und anerkannt würden. Unter Integration versteht Imam Abdullah hier die Repräsentation des Islam und einer religionskonformen islamischen Lebensweise in Österreich. Diese Form der Integration stellt er als eine Art Bringschuld der muslimischen Bevölkerung dar, die für ihn beim Thema Integration insgesamt eine wichtige Rolle spielt.

In der folgenden Passage präzisiert Imam Abdullah, was diese Verantwortung konkret für muslimische Personen bedeutet:

Die Wahrnehmung hängt von unserem Verhalten ab. Die Gesellschaft kann uns positiv wahrnehmen, wenn wir den wahren Islam leben und praktizieren. Und wenn wir uns der Gesellschaft gegenüber nicht gut verhalten, dann wird sie uns schlecht wahrnehmen. Daher sollten wir uns ausgehend vom Koran und der Sunna verhalten, damit der andere mich akzeptiert. Wie gesagt, die andere Wahrnehmung hängt von unserem Verhalten ab.

Ob es ein positives oder negatives Bild von MuslimInnen gibt, hängt seiner Meinung nach also vor allem von ihrer Repräsentation des Islam in Österreich ab. Imam Abdullah unterscheidet an dieser Stelle zwischen einem ‚wahren‘ Islam, der zu einem ‚guten‘ Verhalten führe, und der Ausprägung des Islam, wie er durch in Österreich aufgewachsene MuslimInnen praktiziert werde. Letzteres betrachtet er im Umkehrschluss als ‚unwahren‘ Islam. Die religiöse Bringschuld der muslimischen Bevölkerung wird nach Imam Abdullah eingelöst durch eine vorbildhafte, religionskonforme Lebensweise, bewertet nach dem Maßstab seiner ägyptischen Herkunft. Allein Koran und Sunna benennt er als relevante Quellen, auf die sich MuslimInnen beziehen sollten. Dies ist das Ziel seines Wirkens als Imam in Österreich.

Imam Abdullah setzt sich daher mit Fragen der Integration nur in eindimensionaler Hinsicht auseinander. Er betrachtet Integration nicht als wechselseitiges Phänomen. Stattdessen reduziert er den Begriff auf den „Umgang mit der (österreichischen) Gesellschaft“, wie er es ausdrückt. Und bei diesem Umgang kommt allein muslimischen Personen eine Rolle zu. Diese hätten die Pflicht einer vorbildhaften Repräsentation des ‚wahren‘ Islam. Hingegen formuliert Imam Abdullah keine Anforderungen an den österreichischen Aufnahmekontext; diese Dimension bleibt in seiner Argumentation ausgeklammert.

Auch durchläuft er auf persönlicher Ebene selbst kaum Prozesse, die auf eine integrative Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext abzielen würden. Er verfügt über keine Deutschkenntnisse und vollzieht nicht aktiv integrative Prozesse auf kognitiver Ebene. Zudem hat er, was die interaktive Ebene betrifft, nur wenige Berührungspunkte zum nichtmuslimischen österreichischen Aufnahmekontext. Dies zeigt sich unter anderem in der nachfolgenden Passage, in der er über sein Einkaufsverhalten und seine Ansicht über Kleidungsgewohnheiten in Österreich spricht.

Was das Essen betrifft, kenne ich jetzt die Geschäfte, in denen ich speziell Fleisch kaufen kann. Sonst kaufe ich das, was ich essen darf, überall ein. Fleisch kaufe ich aber bei den Türken beziehungsweise bei Leuten, denen man vertraut, dass sie Halal verkaufen. Im Großen und Ganzen gibt es hinsichtlich des Essens keine Probleme. Das einzige Problem in der offenen Gesellschaft ist die Nacktheit, das ist aber eine Privatsphäre, über die man nicht reden kann, also die Sache mit Nacktheit auf den Straßen. Das ist aber eine Privatsphäre, ihre Freiheit. Da könnte man sich gestört fühlen, aber man versucht, soweit es möglich ist, das Hinschauen zu vermeiden. Was aber das Essen angeht, ist alles in Ordnung, weil es hier viele Muslime gibt.

Für Imam Abdullah ist Österreich eine Gesellschaft, in der MuslimInnen sich verwirklichen und ein religionskonformes Leben führen können. Er weist in

diesem Zusammenhang vor allem auf die Möglichkeit hin, *Halal*-Produkte zu kaufen, was insbesondere beim Kauf von Fleisch zentral sei, wohingegen er bei anderen Produkten nicht ausschließlich auf vertrauenswürdige muslimische Geschäfte angewiesen sei. Grundsätzlich liege es in der Hand der MuslimInnen, wie sie ihr Leben gestalten. Niemand zwingt sie, in Österreich etwas zu tun, mit dem sie nicht einverstanden sind. Auch mit der „Nacktheit“, wie er es ausdrückt, könne er umgehen. Damit meint er den freizügigen Bekleidungsstil von Frauen in Österreich. Seine Strategie ist es, nicht hinzuschauen. Imam Abdullah bevorzugt als Muslim in Österreich eher eine Lebensgestaltung jenseits der nichtmuslimischen Gesellschaft. Interaktionen mit der nichtmuslimischen Bevölkerung in Österreich finden vor allem über Beobachtungen statt. Hinsichtlich der strukturellen Ebene von Integration in den österreichischen Aufnahmekontext bleibt er passiv. So arbeitet er als Lehrer in einer nicht öffentlichen islamischen Bildungsinstitution, strebt jedoch keine dauerhafte Beschäftigung dort an und setzt sich nicht mit behördlichen Formalitäten und seinem rechtlichen Status auseinander. Diese Aufgaben übernimmt die Einrichtung, für die er tätig ist. Seine Zukunft sieht er nicht in Österreich, sondern trachtet danach, bald zu seiner Familie nach Ägypten heimzukehren. Imam Abdullahs Aussagen zu Fragen der Integration fußen insgesamt vorrangig auf der Beobachtung seiner Moscheegemeinde und seiner SchülerInnen. Seine Kontakte mit dem österreichischen Aufnahmekontext reduzieren sich auf die österreichischen ArbeitskollegInnen in der islamischen Schule, in der er Arabisch unterrichtet.

In dem nachfolgenden Interviewauszug thematisiert Imam Abdullah die grundsätzliche Position, dass der Islam und Prozesse der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext einander nicht ausschließen würden.

Der Islam hat nichts gegen Integration, solange das nicht gegen den Islam ist oder von ... wenn irgendetwas Verbotenes oder etwas haram auftaucht, das von Grund auf gegen den Islam ist, sollte man es ablehnen. Was gut ist, was es hier in der Gesellschaft an guten Sachen gibt, sollte man sofort annehmen. Unter den Integrationsvereinbarungen gibt es auch nicht eine Bedingung, niemand hier sagt, wir sollten, wenn wir uns hier integrieren, dann Alkohol trinken oder irgendetwas Verbotenes tun. Was im Islam verboten ist, das gibt es nicht, diese Bedingungen gibt es nicht in der Integrationsvereinbarung zum Beispiel. Deshalb können wir unseren Islam oder unsere Religion frei ausüben, das ist kein Problem.

Deutlich wird in diesem Zusammenhang erneut das selektive Integrationsverständnis von Imam Abdullah. Diesem zufolge sind es allein die muslimische Personen, die darin einen aktiven Part übernehmen müssen. MuslimInnen sollten die guten Seiten der westlichen Gesellschaft übernehmen und von ihnen profitie-

ren, die mit dem Islam aus religiösen Gründen unvereinbaren Gepflogenheiten und Praktiken sollen dagegen gemieden werden. Als gute Seiten definiert Imam Abdullah zum Beispiel das Bildungssystem sowie Bildungsmöglichkeiten in Österreich. Bezüglich der Gepflogenheiten, die nicht mit dem Islam vereinbar sind, bestehe jedoch keine Gefahr. In der Integrationsvereinbarung für MigrantInnen, welche sich dauerhaft in Österreich niederlassen wollen (vgl. Kutscher et al. 2010, S. 88ff.), sei schließlich nicht vorgeschrieben, dass man Alkohol trinken müsse. Mit dieser pointierten Aussage versucht Imam Abdullah zu unterstreichen, dass Grundwerte des österreichischen politischen Systems sowie eine Integration in den österreichischen Aufnahmekontext auf struktureller Ebene durchaus mit dem Islam vereinbar sind.

Neben dem Aspekt, dass Imam Abdullah Integration nicht als wechselseitiges Phänomen, sondern als Aufgabe muslimischer Personen betrachtet, wird eine weitere eindimensionale Betrachtungsweise von Integration erkennbar. So nimmt er für eine gelungene Integration in erster Linie die strukturelle Ebene in den Blick. Deutlich wird dies an der folgenden Argumentation:

Eine integrierte Person soll an dieser Gesellschaft teilnehmen. Wenn er seit längerer Zeit hier arbeitet, wenn auch seine Kinder hier zur Schule gehen und er hier sein Gehalt verdient und seit längerer Zeit hier in diesem Land lebt, dann ist er integriert. Aber was ich da meine ist (...) die Person, die hier lebt, soll sich so integrieren, dass sie den Leuten zeigt, wie ein Muslim leben soll, in der Tat, im wahren Leben. Sie soll zeigen, wie ein aufrichtiger Muslim sein soll.

Die Teilnahme am Arbeitsmarkt, eine regelmäßige Beschäftigung mit Einkommen, der Schulbesuch der Kinder im österreichischen Aufnahmekontext sowie ein längerer Aufenthalt in Österreich sind in den Augen von Imam Abdullah der Beweis für eine gelungene Integration. Es handelt sich also um Faktoren auf struktureller Ebene, die interaktive und identifikative Ebene von Integration finden hingegen keine Erwähnung. Erforderlich für eine gelungene Integration sei es zudem, sich als vorbildhafte/r MuslimIn zu präsentieren.

Imam Abdullahs Auseinandersetzung mit dem Phänomen Integration bewegt sich auf einer abstrakten Ebene: Er spricht von einem Ideal, das seiner Meinung nach durch individuelle Bemühung der muslimischen Gemeinde erreichbar ist. Er thematisiert nicht, in welchen Situationen diese Interaktionen stattfinden und auch nicht, wie diese aussehen sollten. Interaktionen mit dem österreichischen Aufnahmekontext betrachtet er im Zusammenhang mit Fragen der Integration nicht als nennenswerten Aspekt. Ebenso wenig hat die identifikative Ebene für ihn Relevanz. Auf die Frage, ob er sich an Prinzipien des österreichischen Aufnahme-

kontextes störe, antwortet er wiederum mit einem Verweis auf seine Moscheegemeinde. Er schildert sein Unbehagen angesichts eines generellen Bedeutungsverlusts der Religion sowie der schwindenden Bindung zum Herkunftskontext bei einigen Gemeindemitgliedern. Deutlich wird in dem nachfolgenden Interviewausschnitt auch, dass er familiäre Gewohnheiten von Gemeindemitgliedern, die nicht seinen Vorstellungen einer vorbildlichen religiösen Lebensführung entsprechen, als Problem betrachtet.

Diesbezüglich habe ich keine Probleme. Mir ist ganz bewusst, dass ich mich in einer Gesellschaft befinde, die anders ist als die islamische. Was mich etwa gestört hat, ist, dass ich einige Kinder im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren kenne, die nicht Arabisch beherrschen, obwohl ihre Väter Arabisch sprechen. Das tut mir leid. Was mir auch leid tut, ist, dass manche Eltern ihre Kinder am Wochenende, etwa am Freitag nach der Schule, nicht in die Moschee bringen, sondern mit ihnen einen Ausflug außerhalb Wiens machen. Normalerweise sollten sie zum Freitagsgebet kommen. Nach dem Gebet können sie gehen, wohin sie wollten. Denn es ist so, wer morgen zu mir kommt, um sich wegen seines Sohns, der sich nicht gut benimmt, zu beschweren, der muss wissen, dass er, wenn er etwas haben will, dafür etwas geben muss. Das hat uns der Islam gelehrt!

Dass die Kinder arabischsprachiger Eltern nicht gut Arabisch können und die Eltern ihnen diese Sprachkompetenzen nicht vermitteln, stört Imam Abdullah immens. Zudem beklagt er, dass einige Väter ihre religiösen Pflichten in Form der Verrichtung des Freitagsgebets vernachlässigen und stattdessen mit ihrer Familie Ausflüge machen. Im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam versucht er, Entwicklungen auf interaktiver Ebene bei den Gemeindemitgliedern zu unterbinden. Wenn muslimische Eltern nicht wüssten, wie sie die eigenen Kinder religiös zu erziehen hätten, sollten sie dies wenigstens den richtigen Instanzen – also der Moschee und dem Imam – überlassen. Dass er muslimische Eltern dazu verpflichtet sieht, für die muslimische Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, formuliert Imam Abdullah auf indirekte Weise mit einem Gleichnis:

Eines Tages kam ein Mann wegen seines ungehorsamen Kindes zu Kalif Omar. Das Kind fragte Omar, ob es irgendwelche Rechte bei seinem Vater hätte. „Ja“, antwortete Omar. Das Kind fragte: „Welche?“ Omar sagte: „Dass er dir einen guten Namen geben und eine gute Mutter auswählen soll. Und dass er dir etwas vom Koran beibringen soll.“ Das Kind sagte: „Mein Vater hat gar nichts von diesen Dingen gemacht.“ Omar wandte sich dem Vater zu und sagte zu ihm: „Du hast dich deinem Sohn gegenüber ungehorsam verhalten, bevor er dir ungehorsam geworden ist. Und du hast ihn schlecht behandelt, bevor er dich schlecht behandelt hat.“

Mit dieser religiösen Geschichte versucht Imam Abdullah seine Argumentation zu untermauern. Auch hier richtet er seine Vorhaltungen nicht auf die Mehrheitsgesellschaft, vielmehr hält er die muslimischen Eltern, die ihren Kindern keine angemessene religiöse Erziehung zukommen lassen würden, für den Ungehorsam ihrer Kinder verantwortlich.

Bezogen auf die identifikative Ebene ist Imam Abdullah integrativen Prozessen in den österreichischen Kontext nur scheinbar aufgeschlossen. So verbindet er zunächst mit dem Begriff ‚europäischer Muslim‘ positive Assoziationen: *„Das ist ein Muslim, der in Europa lebt. Das ist natürlich etwas Gutes für den Islam.“* Allerdings versteht er, wie man hier sieht, den Begriff nur im territorialen Sinn.

Imam Abdullah begrüßt daher die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät in Österreich und findet dieses Projekt auch sehr relevant für die hier lebende muslimische Bevölkerung.

Das ist ein Projekt für alle Muslime. Denn viele Muslime leiden unter Identitätsverlust wegen Mangel an Aufklärung. Diese Bemühungen seitens der Islamischen Glaubensgemeinschaft und die Unterstützung seitens des österreichischen Staates bei der Ausbildung von islamischen Religionslehrern sind Beiträge zur Förderung der islamischen Identität. So ein gutes Projekt ist ein großer Beitrag zum Erhalt der islamischen Identität.

Angesichts der in der muslimischen Bevölkerung bestehenden religiösen Wissensdefizite könnte eine solche Institution einen wichtigen Beitrag zur Stärkung der islamischen Identität in Österreich – sozusagen Entwicklungsarbeit für die ‚hilfsbedürftige‘ muslimische Gemeinde – leisten.

Imam Abdullah heißt Formen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext auf struktureller und teilweise auch auf kognitiver Ebene – in Form des Spracherwerbs – gut, jedoch mit der Einschränkung, dass religiöse Identität und traditionelle religiöse Praktiken oder Erziehungsformen beibehalten werden müssten. Interessanterweise dient diese religiöse Identität bzw. das vorbildhafte Leben als Muslim der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext. Die kulturelle oder identifikative Transformation bei Integrationsprozessen thematisiert Imam Abdullah dagegen überhaupt nicht. Integration stellt aus dieser Sicht für die Herkunftsidentität keine Gefahr dar. Er wirft der muslimischen Gemeinde in Österreich aber vor, dass es ihr an einer Bindung zur eigenen Herkunft, insbesondere in religiöser Hinsicht, mangle. Bei ihm ist keine Rede von einer kulturellen oder identifikatorischen Transformation. Derartige Entwicklungen haben in seinem Integrationskonzept keinen Platz.

Insgesamt nimmt er zu Fragen der Integration eine eher defensive Haltung an. Er stellt keine Forderungen und akzeptiert das herrschende System. Imam Abdullah ist zwar der Meinung, dass der Islam bzw. die muslimische Lebensweise einer Integration nicht widerspreche. Aber auf der strukturellen Ebene setzt er sich mit Integration nicht auseinander, formuliert keine Erwartungen an den österreichischen Aufnahmekontext. Weder thematisiert er die rechtliche Ebene noch zum Beispiel Diskriminierungen als strukturell bedingtes Phänomen. Er reduziert Integration auf eine Aufgabe der MuslimInnen.

### **Zusammenfassung**

Imam Abdullahs Zielsetzungen – religiöse Entwicklungsarbeit und eine *islah*-Mission –, die seine Tätigkeiten als Imam leiten, kommen in mehrfacher Hinsicht zum Vorschein. Er ist von klein auf religiös erzogen worden, sein Werdegang war familiär vorbestimmt. In Österreich, einem nichtmuslimischen Kontext, werden seine Handlungen als Imam stark von der *islah*-Mission bestimmt. Diese richtet sich in erster Linie auf die Moscheegemeinde und seine Schüler. Dass seine Handlungen kaum über die eigene Moscheegemeinde hinausgehen, nicht in die Gesellschaft hineinwirken, liegt vor allem an seinen mangelnden Sprachkenntnissen. Ihm fehlen die Interaktionsmöglichkeiten in einer nichtmuslimischen Gesellschaft. Im Interview gibt es kaum eine Stelle, an der von einer Kommunikation mit NichtmuslimInnen in Österreich die Rede wäre.

Zugespitzt ließen sich seine Tätigkeiten als Imam als Linderung der in der muslimischen Gemeinde bestehenden religiösen Hilfsbedürftigkeit und einer dadurch zu erzielenden vorbildlichen Repräsentation des Islam in Österreich charakterisieren. Mit anderen Worten fungiert er in seiner Moscheegemeinde als Vermittler des ‚wahren‘ Islam.

Sein Integrationsverständnis und seine Missionstätigkeit für die unwissende Gemeinde laufen an einem Punkt zusammen: an der richtigen Repräsentation des Islam im Ausland, wobei Integration in diesem Zusammenhang einen Raum für die entsprechende religiöse Präsentation bietet. Denn wenn die Muslime den Islam verinnerlichen und angemessen praktizieren würden, wären damit die Integrationserwartungen erfüllt. Imam Abdullah nimmt Österreich als einen Staat wahr, in dem Religionen nicht unterdrückt werden; folglich läge es an den MuslimInnen in Österreich selbst, ihren Glauben richtig zu leben und dadurch zu zeigen, wie der Islam wirklich ist. Integration und die Repräsentation des Islam sind aus seiner Perspektive eng miteinander verbunden. Beide Aspekte ergänzen sich gegenseitig. Seine Integrationsarbeit ist eigentlich in seine Mission inkludiert. Im Grunde genommen leistet er also durch die Aufklärung seiner Gemeinde zugleich viel für ihre Integration – ein richtiger Muslim, so seine Überzeugung – ist auch integriert.

Die Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext begrüßt er jedoch nur auf struktureller und kognitiver Ebene, auf interaktiver und identifikativer Ebene lehnt er dergleichen ab. Kontextualisiert werden seine Positionen vor dem Hintergrund, dass er selbst die Absicht hat, nach Ägypten zurückzukehren und er die österreichische Gesellschaft eigentlich kaum kennt. Er fordert vor allem eine Integration in Form der verstärkten Anbindung der Gemeindemitglieder an den Herkunftskontext. In diesem Zusammenhang stellt er Missstände fest, die seiner Ansicht nach behoben werden müssen.

In Bezug auf den Umgang mit Fragen der Integration ist Imam Abdullah ein prägnanter Vertreter des Typus ‚Imame mit *islah*-Mission‘, insofern als er die muslimischen Gemeinden in Österreich aus seiner eigenen herkunftsdominierten Perspektive als Ansammlung hilfsbedürftiger Menschen, die auf den wahren Islam warten, begreift. Imamen dieses Typs gilt es als selbstverständlich, dass eine von ihnen als ‚wahr‘, ‚richtig‘ oder ‚unverfälscht‘ erachtete Repräsentation des Islam nicht nur der muslimischen Bevölkerung, sondern auch der nichtmuslimischen Bevölkerung in Österreich zum Nutzen gereicht. Unter dem ‚wahren‘ Islam wird ein Leben nach islamischen Alltagsregeln verstanden. Dass die österreichische Gesellschaft den Islam aus einer anderen Tradition und aktuellen Debatten heraus wahrnimmt bzw. diskutiert, ist diesen Imamen in der Regel kaum bekannt.

### **5.1.3 Imam Husein. Religiöser Aufklärer und Vertreter eines ‚authentischen‘ und ‚unverfälschten‘ Islam**

#### **Aufgewachsen in einer nichtreligiösen Gesellschaft**

Imam Husein stellt einen Einzelfall dar, der sich von den beiden zuvor beschriebenen Beispielen in wesentlichen Punkten unterscheidet. In seiner Biographie und in seiner Herkunftsfamilie nimmt die Religion eine weniger dominierende Rolle ein als bei Imam Abdullah oder Imam Ismail. Imam Husein wurde der Glaube nicht in die Wiege gelegt, vielmehr entdeckte er den Islam erst als junger Erwachsener in Österreich. Die Hinwendung zur Religion war in seinem Fall verknüpft mit einer Phase der Sinnsuche und Identitätskrise während der Pubertät.

Geboren wurde Imam Husein Ende der 1970er Jahre in einem Dorf im Nordosten von Bosnien-Herzegowina. Im Alter von zwölf Jahren flüchtete er zusammen mit seiner Familie wegen des Bosnienkriegs nach Österreich. Sein Vater hatte bereits vor Ausbruch des Krieges in Österreich gelebt und gearbeitet. Jede zweite Woche besuchte der Vater seine Familie, pendelte zwischen Österreich und Bosnien. Vor Ausbruch des Krieges hatte die Familie indes nicht beabsichtigt, dem Vater nach Österreich zu folgen.

Seine nichtreligiöse Erziehung in Bosnien schildert er mit folgenden Worten:

Zu der Zeit, als wir in Bosnien waren, haben wir überhaupt keine religiöse Erziehung erfahren, das heißt es war zu dieser Zeit in Bosnien so, da haben auch die Kommunisten geherrscht und Religion war in der Öffentlichkeit eher verpönt und es gab auch nicht viel Literatur über den Islam, sehr wenige Menschen sind auch in die Moscheen gegangen. Es gab so Religionsunterricht, der erteilt worden ist. Aber ich und meine Schwester haben diesen nicht besucht. In den Moscheen gab's diesen Religionsunterricht und meine Mutter und Vater waren nicht religiös, haben sich als Muslime angesehen, aber als praktizierend so überhaupt nicht. Und als solche sind wir auch alle nach Österreich gekommen, als nicht praktizierende Muslime.

Die Religion hatte in Bosnien weder in offiziellen Institutionen noch im familiären Alltag ein besonderes Gewicht. Obwohl – wie aus anderen Interviews mit bosnischen Imamen hervorgeht – auch zu kommunistischen Zeiten Religiosität in der Familie durchaus praktiziert werden konnte, war die Familie von Imam Husein säkular eingestellt – nicht infolge einer bewussten Haltung, sondern, wie Imam Husein ausführt, aufgrund des durch das kommunistische System im damaligen Jugoslawien ausgeübten sozialen Zwangs. Dass die Kinder dem Religionsunterricht fernblieben und die Familie nicht den Islam praktizierte, hätte ebenso als freie Entscheidung der Eltern dargestellt werden können – eine derartige Sichtweise schließt Imam Husein jedoch aus. Rückblickend war für ihn das muslimische Leben im Bosnien seiner Kindheit durch Unterdrückung und religiöse Unfreiheit geprägt, wie er im folgenden Zitat deutlich macht:

Die Muslime haben am meisten darunter gelitten, weil sie einfach die Minderheit an diesen Orten sind. Da sind die orthodoxen Christen und Katholiken, die bilden die Mehrheit in Ex-Jugoslawien. Die Bosnier haben keine eigene Nationalität gehabt. Es war ihnen auch nicht erlaubt, sich irgendwie als Bosniaken zu benennen, also einen eigenen Namen zu tragen, eine eigene Nationalität zu haben, man galt auch nicht als Muslim, sondern einfach als unabhängig. Entweder ohne Bekenntnis oder dass man sich zu den anderen Nationalitäten bekannte, entweder als Serbe oder Kroat. Als Bosniake konnte man sich damals nicht bezeichnen und auch nicht als Muslim.

In dieser Passage problematisiert Imam Husein sowohl ethnische als auch religiöse Identität. Er verweist darauf, dass die muslimische Bevölkerung in der damaligen jugoslawischen Republik im Vergleich zu SerbInnen und KroatInnen bzw. orthodoxen ChristInnen und KatholikInnen nachrangig behandelt wurde. Die bosnisch-muslimische Bevölkerung galt als ‚unabhängig‘, die Ausbildung der nationalen bzw. ethnischen Identität wurde ebenso unterbunden wie jene der religiösen. Die seiner Meinung nach erfahrene Unterdrückung, die seine Familie

als BosniakInnen und MuslimInnen erlebte, sieht Imam Husein als den entscheidenden Grund für ihre Entfernung vom Islam und der bosniakischen<sup>11</sup> Identität.

Nach der Flucht aus Bosnien kamen Huseins Mutter, seine Schwester und er selbst nach Österreich. Dank Huseins Vater, der schon lange Zeit in Österreich arbeitete, musste die Familie nicht in einem Flüchtlingslager untergebracht werden. Dem Vater gelang es, eine gemeinsame Wohnung für die ganze Familie zu organisieren. Husein und seine Schwester besuchten daraufhin eine sogenannte Flüchtlingssschule.

Als wir nach Österreich kamen, gab's hier Flüchtlingssschulen, das heißt, das waren normale, öffentliche Schulen, Volksschulen, Hauptschulen, die diese Schüler aufgenommen haben und es gab ein bestimmtes, spezielles Programm für sie. Das heißt, dass wir im ersten Jahr in der Muttersprache ausgebildet wurden. Also alle Gegenstände wurden nur in der Muttersprache gelehrt und es gab auch serbische, bosnische, kroatische Lehrer.

Nach dem ersten Jahr Muttersprachenunterricht absolvierte Imam Husein die achte Schulstufe in einer öffentlichen Wiener Schule. Im Anschluss daran besuchte er kurzzeitig das Gymnasium und wechselte dann auf eine Höhere Technische Lehranstalt (HTL), die er abschloss. Mit Ablegung der Matura hat er in Österreich eine erfolgreiche Schullaufbahn absolviert. Nach dem Schulabschluss leistete er den Grundwehrdienst beim österreichischen Bundesheer. Auch aufgrund dieser Erfahrung beschreibt Imam Husein seinen Bezug zu Österreich als eng und positiv:

In Österreich habe ich mich ... persönlich fühle ich mich jetzt so als eingebürgerter Österreicher und ich möchte auch, dass mich die Leute als solchen ansehen und als Österreicher akzeptieren. Und ich fühle auch, dass das mein Land ist irgendwie, wo ich auch aktiv sein will, wo ich etwas machen will, wo ich für diese Gesellschaft, sowohl für die muslimische als auch die nichtmuslimische etwas machen will. Aber trotzdem, so innerlich, ganz innerlich im Herzen habe ich mir gedacht, gut, wenn

---

11 Das Adjektiv „bosniakisch“ bezieht sich – im Gegensatz zu „bosnisch“ – auf die ethnische Gruppe der BosniakInnen (bosn.: *Bošnjaci*). Bezeichnet werden als BosniakInnen EinwohnerInnen von Bosnien-Herzegowina und des Sandschaks muslimischer Herkunft, sowie weitere muslimische südslawische Minderheiten in Südosteuropa und Angehörige der ethnischen Gruppe in der europäischen Diaspora. Verwendet wird der Ausdruck „bosniakisch“ im Rahmen der Arbeit, um ethnische Konnotationen, Identitäten oder kulturelle Zugehörigkeit hervorzuheben. Mit dem Adjektiv „bosnisch“ werden hingegen territoriale Bedeutungen ausgedrückt, die sich auf das geographische Gebiet oder den Staat Bosnien-Herzegowina beziehen.

ich sterbe, dann möchte ich trotzdem irgendwie, möchte ich gerne in Bosnien begraben werden bei meiner Familie. Dort, wo meine Familie, meine eigentliche Familie begraben ist, dort möchte ich auch begraben werden, aus diesem Grund.

Imam Husein hat mittlerweile die österreichische Staatsbürgerschaft und hegt keine Gedanken an eine baldige Rückkehr nach Bosnien. Er sieht sich selbst als einen Teil der österreichischen Gesellschaft und will auch als solcher wahrgenommen werden. In Österreich will er sowohl für die muslimischen als auch für die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen etwas leisten. Auch seine Familie blieb nach dem Ende der Jugoslawienkriege in Österreich. Seine Schwester erlernte die deutsche Sprache sehr schnell, machte nach dem Schulabschluss eine Ausbildung als Bürokauffrau und arbeitet seitdem als Bürokraft in einer großen Firma. Husein selbst ist mittlerweile mit einer ebenfalls aus Bosnien stammenden Muslimin verheiratet und ist Vater von fünf Kindern. Vor der Heirat trug seine Ehefrau weder ein Kopftuch, noch war sie religiös. Nach der Heirat änderte sich dies allerdings grundsätzlich.

### **Die Hinwendung zum Islam als Ausweg aus einer Sinnkrise**

In der Pubertät geriet Imam Husein in eine Sinnkrise, die er selbst als „Suche“ bezeichnet. Er erlebte eine innerliche Unzufriedenheit, die er nicht einordnen und nicht bewältigen konnte. Diese Phase seines Lebens beschreibt er wie folgt:

Einerseits habe ich mir in dieser Zeit, in dieser Pubertätsphase viele Gedanken gemacht über den Sinn des Lebens, über Probleme, die es in der Welt gibt, die Lösung dieser Probleme, meine eigenen, ich hab auch nicht diese innere Zufriedenheit gefunden. Irgendwie war ich auf der Suche, aber unbewusst vielleicht, also nicht bewusst auf der Suche, sondern einer unbewussten Suche nach irgendetwas, nach einem Sinn, nach einem Weg, der mir alle meine Fragen beantwortet.

Imam Husein setzte sich damals nicht nur mit rein persönlichen Fragen auseinander. Seine individuelle Unzufriedenheit hatte zugleich gesellschaftliche und politische Komponenten. Die Antwort, die er suchte, musste daher neben der individuellen Ebene auch eine gesellschaftliche Dimension enthalten, die auch das Leben seiner Mitmenschen betraf. Die Krise schildert Imam Husein nicht als etwas, womit nur er zu kämpfen gehabt hatte, als etwas, das aufgrund des fremden Landes, der neuen Umgebung und des andersartigen Lebensstils aufgekommen wäre. Wenn er über die Ankunft oder über die erste Zeit in der Wiener Schule spricht, überwiegen die positiven Töne und er rückt stets die guten Seiten in den Vordergrund. Aus seinen Erzählungen geht aber hervor, dass er mit seinem eige-

nen Freundes- und Bekanntenkreis zunehmend in Konflikt geriet. Seine Sinnkrise entsprang somit der Auseinandersetzung mit seiner eigenen Community und seinen Freunden. Dieser Zusammenhang wird erst unter Berücksichtigung des biographischen Hintergrunds von Imam Husein – seiner Erinnerung an eine Gesellschaft, in der MuslimInnen in der Minderheit waren und ihre Identität nicht offen leben konnten – verständlich.

Die in Österreich aufgrund der rechtlich garantierten Religionsfreiheit bestehenden Möglichkeiten der Ausbildung und Entfaltung ethnischer wie religiöser Identitäten begann Imam Husein nun zu nutzen. Im Alter von achtzehn Jahren fing er an, die rituellen Gebete zu praktizieren. Seine ersten Begegnungen mit dem Islam verliefen vor allem über Bücher und Schriften:

Ich habe, glaube ich, mit achtzehnt Jahren ... irgendwann mal hab ich mich nach Literatur geseht. Dann gab's auch Bücher über den Islam, die auf irgendeine Weise zu mir gekommen sind, kleine Texte, das habe ich interessiert gelesen.

Seine ersten Begegnungen mit dem Islam geschahen eher auf der intellektuellen Ebene, durch islamische Bücher und Texte. Diese Auseinandersetzung erfolgte anfangs freilich noch nicht zielgerichtet, vielmehr war auch Zufall mit im Spiel. Imam Husein deutet dies an, wenn er sagt, dass er Bücher gelesen habe, „die auf irgendeine Weise zu mir gekommen sind“. Anzunehmen ist auch, dass er dabei von anderen Personen unterstützt und geleitet wurde.

Eine entscheidende Rolle spielte in diesem Zusammenhang eine Veranstaltung zu Koranrezitationen, die in einem bosnischen Verein stattfand:

Da gab es eine Veranstaltung, da ist alles gemischt gewesen. Einerseits habe ich da unten Leute gesehen bei der Veranstaltung, die Alkohol getrunken haben, sich angesoffen haben, und andererseits habe ich auf der Bühne gesehen, wie der Mensch den Koran rezitiert. Es gab auch diese religiösen Lieder ebenso wie ganz normale volkstümliche Musik. Es war alles gemischt. Und irgendwie bin ich oben an der Bühne gesessen, nicht in der Moschee, also ich bin auf dieser Bühne gesessen und dann habe ich mir diese Bühne angeschaut und dann diese angesoffenen Menschen und dann habe ich diese Widersprüchlichkeit gesehen. Also einerseits weiß ich, schau, er liest den Koran, Gottes Buch sozusagen, auf der Bühne, unten sehe ich angesoffene Menschen, die sich voll daneben benehmen. Ich habe mir das angeschaut und ich kann mich erinnern, dass ich damals noch zu weinen begonnen habe, ich habe also Tränen vergossen, es hat mich emotional mitgenommen. Ich hab gesagt, das kann ja nicht sein, ich hab diesen Widerspruch gemerkt, das hat mich so emotional mitgenommen und dieser Moment hat etwas in meinem Herz hinterlassen, wo ich mir gedacht habe, so geht das nicht, so geht das nicht!

Diese Erfahrung war der Auslöser für Imam Huseins Auseinandersetzung mit dem Islam. Die beschriebene Szene, die ihm die Spaltung der bosnischen Gemeinde vor Augen führte, symbolisiert für ihn den Zusammenprall zweier voneinander getrennter Lebensweisen und -welten innerhalb der bosnisch-muslimischen Bevölkerung in Österreich: einerseits die religiöse Gruppe, die sich mit dem Islam und Koran auseinandersetzt und die religiösen Pflichten verrichtet, andererseits die Personen, die den Islam nicht nur nicht praktizieren, sondern durch ihr Verhalten konterkarieren. Unfähig, beide Welten miteinander zu verknüpfen und zusammenbringen, sah er sich durch diesen Vorfall vor eine Entscheidung gestellt. Was er durchlebt hat, erscheint als Wandel von der einen Position zur anderen, eine Konsequenz für seinen weiteren Lebensweg. An einem Scheideweg angekommen, entscheidet er sich für ein Leben im Dienst der Religion.

### **Die Suche nach einem ‚authentischen‘ Islam**

Auch wenn die Entscheidung für das religiöse Leben ein freiwilliger und bewusster Übergang war, bedeutete er doch große Einschnitte. Die alte Lebensweise, die darin bestand, mit Freunden abends auszugehen und Diskotheken zu besuchen, musste er radikal ändern. Ebenso gab es einen Wandel, was die Zusammensetzung seines Freundeskreises betrifft. Die emotionale Ergriffenheit und der Tränenausbruch bei der geschilderten Veranstaltung stellen das Schlüsselereignis dar, das ihn bewog, für eine religiöse, islamische Identität seine alte Lebensweise aufzugeben. Die ‚widersprüchliche‘ Lebensweise seines früheren Umkreises bot für ihn keine Alternative mehr, wie Imam Husein ausführt:

Einfach all das Negative, das ich erlebt habe, habe ich dann irgendwie mit dem Islam verglichen und im Laufe der Zeit habe ich dann gesehen: Alles, was mir die Religion bietet, ist irgendwie gut und das entspricht meinem Inneren, mit dem kann ich mich zufriedengeben, das passt zu meinem Charakter und ich liebe das. Obwohl ich es nicht praktiziert habe. Und anders war es mit der Gesellschaft, in der ich war. Mit den Freunden und mit meiner Familie war ich immer irgendwie ein bisschen unzufrieden, mit dem Benehmen, mit dem Reden, mit der Art des Lebens, also, wie sie ihr Leben gestalten. Und diese Widersprüchlichkeit zwischen den zwei Welten haben mich dann dem Islam näher gebracht.

An dieser Stelle wird deutlich, dass sein Vergleich sich auch auf die Lebensweise seiner eigenen Familie und seines damaligen Freundes- und Bekanntenkreises bezieht. Er nimmt nicht etwa die österreichische Gesellschaft als Vergleichsinstanz, erwähnt auch nicht seine Vorbehalte gegen manche Aspekte der Lebensführung in Österreich, sondern geht nur von seiner Familie und seinem Freundeskreis aus.

Seine Familie begegnete der Veränderung ihres Sohnes hingegen mit Skepsis und Sorge. Zuerst gab es die Befürchtung, er könne dadurch seine Ausbildung vernachlässigen. Daneben äußerte sie auch Bedenken, ob die Entwicklung des Sohnes von seinem sozialen Umfeld auch akzeptiert würde. Sie befürchtete, dass ihr Sohn aufgrund seiner verstärkten religiösen Orientierung in der österreichischen Gesellschaft auffallen und deswegen diskriminiert werden könnte.

Husein lernte einen konvertierten Österreicher kennen, mit dem er sich regelmäßig traf, Bücher las und über religiöse Fragen diskutierte. Dieser machte ihn mit der Moscheegemeinde bekannt, in der er heute als Imam arbeitet. Auch Imam Huseins Freundes- und Bekanntenkreis änderte sich in jener Zeit. Bei den Diskussionen und beim Austausch tauchten immer mehr Fragen auf. Je mehr er über den Islam erfuhr, desto stärker festigte sich das Bedürfnis, sich intensiv und detailliert mit theologischen Fragen auseinanderzusetzen. Er erfuhr von diesem neuen Freundeskreis, dass es Möglichkeiten gab, in Saudi-Arabien ein stipendienfinanziertes theologisches Studium zu beginnen und er entschied sich dafür, diesen Weg zu gehen. Husein besuchte eine Universität in Saudi-Arabien und absolvierte ein Studium der islamischen Theologie. Seine Entdeckung des Islam und der Wille, nach dem Islam zu leben, bekamen dadurch neue Nahrung.

Und dann habe ich begonnen, mich selbst aufzuklären, was gehört jetzt wirklich zur Religion, was hat der Prophet Muhammad wirklich gesagt, was steht wirklich im Koran und was steht nicht im Koran und was steht nicht in dieser Praxis in der Sunna vom Propheten. Und dann hab ich gemerkt, aha, das sind einfach viele von diesen Sachen, die es auch in Bosnien gibt und auch in der Türkei oder in arabischen Ländern. Die gehören eigentlich gar nicht zum Islam. Das machen zwar die Leute, aber die wissen nicht, dass das nicht zum Islam gehört. Und das hat mir so einen Ansporn gegeben. Das heißt, es gibt im Islam ein authentisches Wissen von den Quellen des Islam und es gibt etwas, das dazugekommen ist.

In dieser Lebensphase suchte Imam Husein danach, was – wie er es ausdrückt – „wirklich“ zum Islam gehört und den „authentischen“ Kern der Religion bildet. Er suchte für sich selbst den „wirklichen Islam“, befreit von späteren Interpretationen und kulturellen Traditionen, die sich im Laufe der vergangenen Jahrhunderte verfestigt haben, im Koran selbst aber nicht erwähnt werden. Spätere Interpretationen oder kulturelle Traditionen betrachtet er – wie er es an einer anderen Stelle des Interviews ausdrückt – als „verfälschend“; diese gehören seiner Ansicht nach nicht zum Islam. Die Quellen des „wirklichen“ Islam sind für Imam Husein allein die Heilige Schrift und das Leben des Propheten. Daher auch die Wahl seines Studienortes Medina in Saudi-Arabien:

Mein Wunsch, wirklich dort zu studieren, ergab sich einfach daher, weil es die Prophetenstadt ist, da kam der Islam sozusagen her. Das ist die Quelle sozusagen, wo ich mir gedacht hab, wenn es authentisches Wissen gibt, dann muss es das dort geben. Es gab auch ein Stipendium von dieser Universität.

Imam Husein verbrachte insgesamt sechs Jahre in Saudi-Arabien. Zwei Jahre davon lernte er Arabisch, vier Jahre studierte er Theologie an der Universität. Dieses Studium in Saudi-Arabien prägt sein Islamverständnis ganz entscheidend.

### **Religiöse Aufklärung der Gemeindemitglieder und Verbreitung eines ‚wirklichen‘ und ‚unverfälschten‘ Islam**

Nach dem Abschluss des Studiums in Medina war es nicht sein vorrangiges Ziel, Imam zu werden, aber er wollte sein Wissen sehr wohl seinem islamischen Umfeld in Österreich weitervermitteln. Als er nach Wien zurückkam, fing er zuerst an, in einer islamischen Privatschule als Erzieher zu arbeiten und unterrichtete dort den Koran und Arabisch. Auch eine Moschee befand sich in der Schule, in der er zuerst ab und zu, später regelmäßig die Freitagsgebete hielt. Nach einer Weile bekam er dann das Angebot, in einer anderen Moschee als Stellvertreter des Imams zu arbeiten. In dieser Moschee wurde er als zusätzlicher Imam eingestellt, da der Hauptimam nicht Deutsch konnte.

Der Grund, warum ich geholt wurde war, dass es eine Person geben sollte, die Deutsch und Arabisch spricht und islamisch ausgebildet worden ist. Und um diese Lücke eines islamischen Zentrums zu schließen, weil vorher gab es Imame, die großteils kein Deutsch oder nicht so gut Deutsch gesprochen haben und das hat die Bedürfnisse sowohl der Muslime als auch der Nichtmuslime nicht erfüllen können. Und deswegen gab's auch diesen Schritt zu sagen, eine Person einzustellen, die Deutsch spricht, die islamisch ausgebildet ist, um eben diese Lücke zu schließen.

Hervorzuheben ist an dieser Stelle die Ansicht des Moscheevorstands, dass Deutschkenntnisse der Imame nicht nur für die Repräsentation des Islam, sondern auch für die Kommunikation muslimischer Gruppen untereinander von Bedeutung sind. Mangelnde Deutschkenntnisse der Imame werden daher seitens des Vorstandes als Manko gesehen. Da der Moscheeverein über entsprechende finanzielle Mittel verfügt, zwei Imame gleichzeitig zu finanzieren, wurde Imam Husein zusätzlich eingestellt. Die Tätigkeiten in der Moscheegemeinde teilt er sich mit dem Hauptimam:

Also die Khutbas werden zweisprachig gehalten, zuerst predige ich, dann übersetze ich die Predigt auf Deutsch und halte sie auch am gleichen Tag zur gleichen Zeit.

Zum Beispiel die Predigt heute mache ich auch auf Arabisch und Deutsch gleichzeitig und dann machen wir Vorträge. Er macht die Vorträge in Arabisch, ich die Vorträge auf Deutsch. Dann eben auch, je nachdem welche Menschen zu uns kommen, teilen wir uns auch die Arbeit untereinander auf. Sind es eher arabischsprachige Menschen aus arabischen Ländern, dann überlasse ich das ihm, weil er einfach die Kultur der Menschen und so besser kennt, weil er sich besser mit ihren Problemen identifizieren kann. Das ist dann eher sein Teil der Aufgabe. Und ich bin da eben für die Menschen, die eher hier aufgewachsen sind, deutschsprachig sind, da ich mich eben besser mit den Problemen dieser Menschen identifizieren kann.

Die Arbeitsteilung zwischen den Imamen gründet sich nicht nur auf die Sprachkompetenzen der Imame, ebenso wichtig ist, dass sie die spezifischen Probleme der Gemeindemitglieder und deren jeweiligen Herkunftskontext kennen. Imam Husein ist daher für die Generation bzw. für die muslimische Personengruppe zuständig, die in Österreich aufgewachsen und deutschsprachig ist, weil er deren Bedürfnisse besser kennt und zu einem gewissen Grad selbst dieser Generation nahe steht. Mit arabischsprachigen Gemeindemitgliedern, die in ihrem arabischen Herkunftsland aufgewachsen sind, befasst sich hingegen der Hauptimam, der selbst einen ähnlichen Migrationshintergrund aufweist. Imam Husein betont an verschiedenen Stellen des Interviews, dass es sehr wichtig sei, die Lebenssituationen von Menschen zu kennen, um auch ihren religiösen Bedürfnissen gerecht werden zu können.

Seine Hauptaufgabe als Imam in der Moscheegemeinde sieht er folgendermaßen:

Wir versuchen hier, die Muslime so aufzuklären, Muslime zu sein in erster Linie. Ich spreche immer von der Praxis, vom Propheten. Es gibt keine Namen, der ist Naqsibandi, der ist Sufi, der ist Salafi, der ist Ikhwani, der ist ... Diese Namen wollen wir überhaupt vermeiden und wir klären die Muslime auf, dass es so etwas eigentlich nicht geben sollte unter den Muslimen, weil diese Namen kann man auch falsch verstehen oder falsch interpretieren. Für einen ist ein Sufi das eine und für einen anderen etwas ganz anderes. Je nach seinem Wissenstand, den er hat. Und es gibt unter den Sufis auch verschiedene.

Betont wird in diesem Zusammenhang, dass die Aufklärung der Gemeindemitglieder wesentlich darin besteht, Kategorisierungen und der Einteilung der Gläubigen in voneinander abgegrenzte Richtungen Einhalt zu gebieten und sich um die übergreifende Vermittlung eines als „wirklich“ oder „unverfälscht“ definierten Islam zu bemühen. Dessen allein verbindliche Grundlagen seien die Praxis des Propheten und der Koran, die Spaltungen zwischen den MuslimInnen sind als spätere Beeinflussungen und Interpretationen des Islam zu verstehen – daher

die Vermeidung derartiger Benennungen. Imam Huseins Position gilt demnach der Zurückweisung der vier sunnitischen Rechtsschulen, die salafistische Gruppen als von Menschen konstruierte Regelwerke ablehnen (vgl. dazu Islamlandkarte 2014d).

Mit „wirklich“ und „unverfälscht“ – wie auch mit „richtig“ oder „wahr“ – wird in der theologischen Sprache die Reinigung des Islam von *Bidats* – d.h. Reformen und Neuerungen im Islam – und die Zurückführung zum Ursprung der Religion bezeichnet. Mit diesen Begriffen operieren die verschiedenen salafistischen Bewegungen in ihrem Bestreben, den unverfälschten Islam zu verbreiten:

Das gemeinsame Merkmal aller Salafisten ist das Streben nach Reinigung des Islam von nichtislamischem „Wildwuchs“, welche durch das Studium der Schlüsselquellen des Islam, dem Koran und der Hadithe, erfolgen soll. Salafisten fühlen sich als die einzig wahren Muslime – „Al-Firqa al-Najiyya“ (die siegreiche Gruppe) –, die zur „Reinigung“ des Glaubens auch ihre als allein gültig angesehene puristische Religionspraxis durch aktive Missionierung (Da'wa) betreiben (vgl. Islamlandkarte 2014d).

Diese Art der modernen Bewegungen findet in Europa vor allem unter den aus Südosteuropa stammenden Muslimen einen beachtlichen Zuspruch (vgl. Karčić 2010). Im Gegensatz zu Imam Ismail und Imam Abdullah beschreibt Imam Husein die Mitglieder der eigenen Moscheegemeinde nicht als unwissend oder rückständig. Auch beschwert er sich nicht über das mangelnde religiöse Wissen der Gemeinde, sondern versucht, die Menschen in ihren Verhältnissen zu verstehen. Das heißt, er orientiert sich bei seinen Tätigkeiten als Imam in der Moscheegemeinde an den migrations- bzw. generationsspezifischen Hintergründen und an den Lebenssituationen der Gemeindemitglieder.

Im Grunde genommen ist er sich dessen bewusst, dass die Gemeindemitglieder nicht viel über den Islam wissen, aber er kann es nachvollziehen. Diese verständnisvolle Haltung gegenüber den Gemeindemitgliedern ist zurückzuführen auf die persönlichen Erfahrungen, die Imam Husein selbst in seinem verzögerten religiösen Werdegang gemacht hat. Dies hatte auch zur Folge, dass er die Verschiedenheit und Unterschiedlichkeit des muslimischen Lebens und der Lebensumstände von Migranten und Migrantinnen in Österreich viel besser kennt, als manche andere Imame in Österreich.

Jedoch sieht auch Imam Husein – wie die beiden anderen Imame dieser Ausrichtung – seine Aufgabe als Imam vorwiegend darin, diese religiöse Unwissenheit zu beseitigen und die Gemeindemitglieder aufzuklären. Maßstab seiner Tätigkeiten ist aber nicht der religiöse Wissensstand in saudi-arabischen oder ägyptischen Moscheen, wie dies beispielsweise bei Imam Abdullah der Fall ist.

Imam Husein stößt auch keine verstärkte Reintegration in den Herkunftskontext in religiöser Hinsicht an. Vielmehr versucht er, durch sein Wirken als Imam den Gemeindemitgliedern einen „wirklichen“ und „unverfälschten“ Islam, losgelöst von Herkunftskontexten, nahezubringen.

### **Religiöse Aufklärung und Beratung in allen Lebenslagen**

Wie die anderen Imame übernimmt Imam Husein in der Moscheegemeinde viele verschiedene Aufgabenbereiche:

Es kommen verschiedenste Fragestellungen. Wir bekommen Fragen über E-Mail, telefonisch, es kommen Menschen her, unangemeldet, wir haben Termine, es kommen angemeldete Leute. Die Menschen haben verschiedenste Bedürfnisse, wollen heiraten, dann machen wir eine Heirat hier, einen Heiratsvertrag, es kommen Scheidungen, Fragen über islamische Angelegenheiten in Bezug auf das Gebet, religiöse Praktiken, aus dem alltäglichen Leben, Gebet, Fasten, dann andere Fragen, verschiedene Probleme, persönliche Probleme zu Hause, Probleme zwischen Mann und Frau, Probleme mit Kindern, Erlebnisse, die draußen stattgefunden haben, wie sie sich in Bezug auf diese benehmen sollten und so weiter.

Aus der obigen Passage sehen wir, dass das Aufgabenfeld Imam Huseins sowohl religiöse Fragen als auch Alltagsprobleme und Familienangelegenheiten umfasst. Die Menschen kommen entweder persönlich oder kontaktieren die Imame auf anderem Weg. In vielen Interviews, die wir im Laufe der Studie mit Imamen geführt haben, wurde jedoch deutlich, dass der Großteil der Imame bei religiösen Hilfestellungen auf moderne Kommunikationsmittel wie E-Mail weitestgehend verzichtet. Hier spielt das Alter der Imame – wie auch das der Gemeindemitglieder – eine wesentliche Rolle. Im Kommunikationsverhalten der jüngeren Generation von Muslimen und Musliminnen, die in Österreich aufgewachsen sind, haben moderne Kommunikationsmittel und Online-Medien dagegen eine große Bedeutung und sind auch in ihrem religiösen Alltag präsent. Dass sich Menschen auch per E-Mail mit persönlichen und intimen Fragen an den Imam wenden, zeigt wiederum, dass es zwischen dem Imam und den Gemeindemitgliedern eine starke Vertrauensbeziehung gibt und dass die Gemeindemitglieder den Imam als eine Instanz sehen, von der hilfreiche und religionskonforme Antworten, Empfehlungen oder Anweisungen zu erwarten sind. Die Fälle, die per E-Mail an den Imam herangetragen werden, sind sehr unterschiedlich, wie Imam Husein ausführt:

Die kommen und fragen: Gibt's irgendwo Arbeit? Kannst du mich irgendwohin bringen, gibt es irgendwo eine Kontaktperson, die das kann? Eine Person, die heira-

ten will, sucht eine Frau oder eine Frau sucht einen Mann. Oder es kommen Leute, die können nicht ausreichend Deutsch und müssen ein Formular ausfüllen und bitten uns, für sie das Formular auszufüllen oder irgendeine andere Person telefonisch zu kontaktieren, ein Gericht zu kontaktieren. Weil ich gut Deutsch kann, kannst du für mich anrufen und so weiter. Und wenn wir Zeit haben, nehmen wir auch solche Fälle an.

Deutlich wird anhand dieser Aussagen, dass der Imam auch in vielen Alltagsangelegenheiten eine Beraterrolle innehat. Er verfügt über die notwendigen Kompetenzen und das nötige Wissen – an welche staatlichen Stellen, Ämter, Einrichtungen oder Personen er die Betroffenen weitervermitteln kann, welche Institution für die jeweilige Angelegenheit die geeignete Beratungsstelle ist – und dieses versucht er, im Sinne der Gemeindemitglieder einzusetzen. In manchen Fällen, wenn sie sehr komplex sind und seine Kompetenz übersteigen, schickt er die Betroffenen zu den dafür zuständigen Institutionen. Der Imam weiß also um seine eigenen Ressourcen Bescheid und zögert nicht, Ratsuchende an andere Stellen und Einrichtungen zu verweisen.

Wir helfen dort, wo wir helfen können und wo wir Ratschläge mit auf den Weg geben können. Wo wir nicht helfen können und sehen, okay, da können wir nicht helfen, ihr müsst zu einem Arzt oder einem Psychiater oder zu sonst irgendwem, da schicken wir diese Leute eben zu anderen Beratungsstellen.

Angesichts des umfangreichen Tätigkeitsfeldes und der vielfältigen Anforderungen an einen Imam sieht Imam Husein die Notwendigkeit von Weiterbildungen und Fortbildungsangeboten für Imame in Österreich.

Meiner Meinung nach fehlen da viele Sachen, also im seelsorgerischen Bereich. Der Imam braucht da natürlich auch andere Qualifikationen, wenn letztendlich alle seine Aufgaben wirklich definiert sind, was die Aufgaben des Imam sind, dann braucht er natürlich dann ... wenn wir sagen, der arbeitet hier als Familienberater, als Berater für die Jugendlichen, als Berater für Erwachsene; seelsorgerische Arbeit soll er übernehmen und so weiter. Wenn er alle diese Aufgaben übernimmt, dann müsste er auch alle diese Kompetenzen haben und rein die religiöse Ausbildung würde meiner Meinung nach nicht ausreichen. Vor allem, weil diese Kompetenzen fehlen.

Imam Husein absolviert zusätzlich zu seinen bisherigen Qualifikationen eine religionspädagogische Ausbildung. Er sieht diese als sehr wichtig an, weil ihm diese die Möglichkeit gibt, sich auf dem Gebiet der Seelsorge und Beratung in all den Bereichen, die er in der obigen Interviewpassage geschildert hat, weiterzubilden.

Als jemand, der in Österreich aufgewachsen ist und hier sein Studium fortsetzt, weiß er um die Wissenslücken mancher österreichischer Kollegen Bescheid – auch in ihrem Namen spricht er sich für die Möglichkeit der Weiterbildung für Imame aus.

### **Wechselseitiges Verständnis von Integration: als Muslim einen Platz in der österreichischen Gesellschaft einfordern und für das Wohl dieser Gesellschaft arbeiten**

Imam Huseins Umgang mit Fragen der Integration hängt unmittelbar mit seinen eigenen persönlichen Erfahrungen und seiner Sozialisation zusammen. Insbesondere die Erfahrungen, die er und seine Familie als Asylbewerber durchlebt haben, prägen sein Integrationsverständnis und seinen Bezug zu Österreich:

Positive Erfahrungen habe ich gleich anfangs, als wir empfangen wurden in Österreich, mit dieser Flüchtlingschule gemacht, als man uns sehr gut eingebunden hat in die Gesellschaft, indem man uns die Möglichkeit gegeben hat, die Sprache zu erlernen und daher gleich mit der Schule fortzufahren, die Bildung weiter fortzusetzen. Dann die ganzen sozialen Möglichkeiten, die besser organisiert sind als in Bosnien: Arbeit, alle diese staatlichen Strukturen, die sich um die Familien, um die Jugendlichen, die Ausbildung und die sozialen Aspekte kümmern, das hat mich sehr positiv beeinflusst. Als ich in Saudi-Arabien gewesen bin, da habe ich gesehen, dass es überall an diesen Strukturen fehlt im Vergleich zu Österreich.

Imam Husein schätzt die staatlichen Strukturen in Österreich, die besser funktionieren als das, was er in Saudi-Arabien und Bosnien beobachtet hat. In diesem Punkt ähnelt seine Meinung jener der beiden anderen ‚Imame mit *islah*-Mission‘, die sich ebenfalls vom sozialen System in Österreich beeindruckt zeigten. Da Imam Husein einen großen Teil seines Lebens in Österreich verbracht hat und ihm Österreich mittlerweile näher liegt als sein Geburtsland, durchläuft er in erster Linie eine integrative Einbindung in den österreichischen Kontext. Eine Aufrechterhaltung der Bindung zum bosnischen Herkunftskontext spielt für ihn eine nachrangige Rolle.

Konkrete Einbindungen in den österreichischen Kontext sehen im Fall Imam Huseins folgendermaßen aus: Bezüglich der kognitiven Ebene von Integration ist festzuhalten, dass er perfekt deutsch spricht und mit alltagskulturellen Gepflogenheiten in Österreich bestens vertraut ist. Zudem besteht sein Umfeld vorrangig aus Personen, die in Österreich geboren und aufgewachsen sind. Daneben hat er zahlreiche interaktive Berührungspunkte mit dem nichtmuslimischen österreichischen Umfeld. Bezüglich der strukturellen Ebene von Integration ist zu vermerken, dass Imam Husein sich im österreichischen Kontext zu platzieren sucht

– etwa indem er derzeit ein Studium der Religionspädagogik betreibt. In Bezug auf die identifikative Ebene betont Imam Husein an verschiedenen Stellen des Interviews, dass er einen engen emotionalen Bezug zu Österreich hat und sich als Teil der österreichischen Gesellschaft sieht. Somit ist die starke Einbindung in den österreichischen Kontext auch auf identifikativer Ebene gegeben.

In den Anfangsjahren in Österreich sammelte Imam Husein, wie erwähnt, mehrheitlich positive Erfahrungen. Daneben war er jedoch auch immer wieder mit negativen Erlebnissen konfrontiert, beispielsweise während der Zeit seines Grundwehrdienstes.

In Bezug auf Beruf und Bildung ... natürlich, beim Militärdienst zum Beispiel habe ich negative Erfahrungen gehabt, dass diese Religiosität des Menschen schwer akzeptabel ist. Wenn man einfach plötzlich anders ist oder religiös ist, ist das irgendwie schwer zu akzeptieren, hat man das Gefühl. Das heißt, wenn man nicht wirklich standhaft ist und sich seine Rechte wirklich holen will, dann wird, wenn man nicht so eine Einstellung hat, dann wird man überrollt. Das heißt, man wird nicht einfach von alleine so akzeptiert, sondern erst dann, wenn man wirklich Standfestigkeit zeigt und sich seine Rechte holen will, dann zwingt man sozusagen die andere Seite oder man drängt sich auf, um akzeptiert zu werden. Aber automatisch so akzeptiert zu werden, das fehlt.

Obwohl er – hauptsächlich aufgrund seiner Religiosität – auch negative Erfahrungen machte, zeigt er eine offensive Haltung und wehrt sich gegen diese – wie er es ausdrückt – „schlechten Behandlungen“. Um akzeptiert zu werden, ist es seiner Meinung nach notwendig, seine eigene Position „standhaft“ zu vertreten. Bei einem Mangel an Überzeugungskraft, Standfestigkeit und bei Unkenntnis darüber, welche Rechte einem zustehen, würden religiöse Identitäten und Orientierungen, die nicht der österreichischen Mehrheitsgesellschaft entsprechen, nicht akzeptiert.

Imam Husein unterscheidet sich darüber hinaus wesentlich von den beiden vorangehend geschilderten Einzelfällen in seiner Reaktion auf Formen von Diskriminierung. Imam Husein verharmlost solche Vorfälle nicht als unbedachte Aussagen oder als Fehlverhalten von Einzelnen, wie dies Imam Ismail tut. Auch versucht er nicht, solche Vorfälle mit verschiedenen Argumenten verständlich zu machen. Imam Husein akzeptiert diskriminierende Situationen nicht, sondern zeigt Widerstand und tritt aktiv für die Wahrung seiner Rechte ein. Und dieser Unterschied resultiert eben daraus, dass er sich selbst als Teil der Gesellschaft sieht. Als österreichischer Staatsbürger möchte er durch seine Tätigkeiten einen Beitrag für die muslimischen wie auch die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen leisten und nach Maßgabe dessen auch anerkannt werden.

Die Sozialisation Imam Huseins prägt auch ganz entscheidend seinen Umgang mit Fragen der Integration in seiner Rolle als Imam. Dass er auch als Imam – bzw. früher als Erzieher in einer islamischen Schule – offensiv gegen diskriminierende Äußerungen vorgeht und sich aktiv dafür einsetzt, dass MuslimInnen als Teil der österreichischen Gesellschaft angesehen werden, zeigt das nachfolgend geschilderte Erlebnis:

Als ich in der islamischen Schule gearbeitet habe, habe ich die Kinder in den Park geführt und da sind wir an einem Taxistand vorbeigegangen. Plötzlich kam ein Mädchen zu mir und sagte: „Der Taxifahrer hat mich beschimpft.“ (...) Dann bin ich zurückgegangen zu diesem Taxifahrer und hab ihn ganz freundlich angesprochen: „Entschuldigung, die Mädchen haben mir gesagt, dass Sie sie beschimpft haben, stimmt das so?“ „Nein, stimmt nicht.“ Dann haben die Mädchen gesagt: „Doch!“ Und dann hat er gesagt: „Ich hab nichts anderes gesagt als: ‚Bei uns ist der Fasching vorbei!‘ Ich habe ihm erklärt: „Das ist auch eine Beleidigung, weil Sie wissen ganz genau, was Sie damit sagen wollen. Und das ist eine Beleidigung und als solches möchten wir es nicht akzeptieren.“ So irgendwie hin und her und er hat uns angeschrien. Dann hat er auf die Politik zu beschimpfen begonnen, den Staat Österreich, ob sie uns das überhaupt erlaubt haben, dass wir überhaupt eine islamische Schule hier haben und so weiter. Dann habe ich gesagt: „Ja, das ist nicht unser Problem, wir möchten nicht, dass Sie uns beschimpfen, wir werden Sie nicht beschimpfen, Sie werden uns akzeptieren, wie wir sind. Ich bin übrigens auch ein österreichischer Staatsbürger hier. Ich kann auch die Polizei rufen, ich werde das nicht akzeptieren!“ Und so weiter. Dann hat er sich ein bisschen zurückgezogen, aber trotzdem konnte er sich nicht zurechtfinden da und damit abfinden und so sind wir auseinandergeschieden. Ich hab ihm gesagt: „Nächstes Mal, wenn Sie so etwas machen, ruf ich die Polizei und es wird Anzeige gegen Sie erstattet!“ Da war er ruhig und dann sind wir auseinandergeschieden.

Diese Passage illustriert die Art und Weise, wie Imam Husein auf diskriminierende Äußerungen reagiert. Er tut dies, indem er zunächst das Gespräch sucht und erst, wenn dieses fruchtlos bleibt, darauf verweist, dass er auch Inhaber bestimmter Rechte und Möglichkeiten ist, von denen er auch Gebrauch zu machen gedenkt. Freilich verfügt nicht jeder über die Kompetenzen und Kenntnisse von Imam Husein, um sich in ähnlichen Situationen derart souverän verhalten zu können.

Einen der Gründe für solche negativen Einstellungen wie der hier geschilderten sieht Imam Husein in der verzerrenden Berichterstattung der Medien, die sozusagen die erste Quelle und Instanz für das Wissen der nichtmuslimischen Bevölkerung über den Islam bilden.

Und das, was sie wissen, ist aus den Medien. Das kennen wir einfach, weil wir so viele Besucher bekommen in der Moschee und das erkennt man auch anhand der

Fragen der Menschen, es werden immer gleiche Fragen gestellt: „Hat Islam was mit Terrorismus zu tun?“, „Wieso gibt es Selbstmordanschläge?“, „Wieso Kopftuch?“, „Unterdrücken die Männer ihre Frauen?“, „Hassen die Muslime die Christen und Juden?“ und „Gibt es Ehrenmord im Islam?“ Man sieht also, ihr ganzes Bild über den Islam ist medial geprägt, das heißt, genau das, was in den Medien verbreitet wird, genau das haben die Menschen im Kopf und nicht mehr und nicht weniger, leider.

Imam Husein muss sich in seinem Arbeitsalltag immer wieder mit solchen Fragen und Vorurteilen auseinandersetzen. Er selbst verfolgt die mediale Berichterstattung in Österreich und Deutschland intensiv, daher kennt er sich diesbezüglich gut aus. Er findet die Berichte über Islam und Muslime tendenziös, negative Bilder würden in den Medien ständig reproduziert.

Als Imam ermutigt Husein die Gemeindemitglieder, sich auch in emotionaler Hinsicht mit der Gesellschaft auseinanderzusetzen. Für eine gelungene Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext hält er eine partielle Identifikation für erforderlich.

Die richtige Integration besteht meiner Meinung nach darin, dass man sich in diese Gesellschaft einbringt, das heißt mit dem Bewusstsein lebt: „Ich bin ein Teil dieser Gesellschaft, das ist meine Gesellschaft genauso wie die Gesellschaft des anderen Mitbürgers!“ Und als Muslim bin ich halt Muslim und lebe in dieser Gesellschaft und habe als solcher akzeptiert zu werden, wie auch ich andere zu akzeptieren habe.

Mit diesen Worten unterstreicht er seine Auffassung, dass die Ebene der emotionalen Zugehörigkeit und der Identifikation zentral für Fragen der Integration ist. Dass er sich als Teil der österreichischen Gesellschaft betrachtet, betont Imam Husein auch an anderen Stellen des Interviews. Als Imam in der Moscheegemeinde versucht er dieses Verständnis auch vorzuleben. Zwar stößt er derartige Prozesse innerhalb der Moscheegemeinde nicht gezielt an, jedoch thematisiert er immer wieder die Bedeutung einer aktiven Mitgestaltung der österreichischen Gesellschaft und den emotionalen Bezug zum österreichischen Aufnahmekontext.

Im nachfolgenden Auszug erläutert er, wie das Verständnis auf emotionaler Ebene in praktische Handlungen umgesetzt werden kann:

Und dann für das Wohl dieser Gesellschaft zu arbeiten, etwas zu leisten. Das heißt in erster Linie einmal für mich selber, einmal mich selber so weit zu entwickeln, damit ich wirklich sowohl mir selber helfen kann als auch den anderen, dann meiner Familie, dann eben auch der Gesellschaft allgemein.

Integration erfordert für Imam Husein das Zusammenspiel mehrerer verschiedener Ebenen. Insbesondere praktischen Interaktionen komme eine wichtige Rolle zu. Er formuliert in diesem Zusammenhang gemeinsame Ziele, wie zum Beispiel für das Wohl der Gesellschaft zu arbeiten oder für die Gesellschaft Leistungen zu erbringen. Dabei betont er, dass diese praktischen Taten und Leistungen zwar auf der individuellen Ebene anfangen, aber auch gesellschaftliche Auswirkungen haben. Integration passiert also nicht nur auf der Einstellungsebene, sondern auch im täglichen praktischen Handeln.

Basis solcher Interaktionen im österreichischen Aufnahmekontext ist laut Imam Husein eine Integration auf kognitiver Ebene in Form des Spracherwerbs. Diese Frage thematisiert er immer wieder, auch im Umgang mit seiner Moscheegemeinde. Der Erwerb der deutschen Sprache stellt für Imam Husein die zentrale Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe dar:

Um das [eine gelungene Integration (Anm. d. Verf.)] zu erreichen ... natürlich ist immer das Problem mit der Sprache, die Sprache lernen, wenn man hier lebt, weil das öffnet alle weiteren Türen zu Bildung, Kontakt mit anderen und so weiter, Zusammenleben einfach, besseres Verständnis des Eigenen wie auch des Anderen. Das fördert alles die Sprache, also die Sprache ist sehr, sehr entscheidend in dieser Hinsicht, im Verständnis der Integration, das, was notwendig ist für eine richtige Interpretation. Und weiters sozusagen sich selbst zu respektieren, selbst zu wissen, wer ich bin, was ich bin, also auch Respekt gegenüber den anderen zu zeigen und dann gemeinsam mit allen anderen das Gute zu fördern und das Wohl dieser Gesellschaft zu fördern, soweit einer in der Lage ist, sei es durch seine Arbeit, durch seine Ausbildung, durch seinen Kontakt mit anderen Mitmenschen.

Sprachkenntnis definiert Imam Husein als notwendige Kompetenz für den Zugang zum österreichischen Aufnahmekontext. Sie öffnet Türen, ermöglicht Bildung, Zusammenleben und Kommunikation. Sprache bedingt bzw. erleichtert Interaktionen und soziale Aktivitäten. Sie ermöglicht auch ein besseres Verständnis des „Eigenen“ und des „Anderen“, ein Nachdenken über eigene Positionen und nicht zuletzt Selbstrespekt. Im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam in einer Moscheegemeinde unterstreicht Imam Husein die Bedeutung von Sprachkenntnissen in zweierlei Hinsicht. Zum einen befördert Imam Husein die Präsenz der deutschen Sprache innerhalb der Moscheegemeinde, da er gemeinsam mit dem Hauptimam *Khutbas* und Vorträge zweisprachig – arabisch und deutsch – hält. Daneben vertritt er zum anderen jedoch auch gegenüber den Gemeindemitgliedern seine Überzeugung, dass der Erwerb der deutschen Sprache einen notwendigen Schritt darstellt, um an der österreichischen Gesellschaft angemessen teilhaben zu können.

Deutsche Sprachkenntnisse haben für Imam Husein auch in einer anderen Dimension Gewicht, nämlich als Kommunikationsmittel der muslimischen Bevölkerungsgruppen untereinander:

Zuerst die Sprache erlernen und (...) wenn man jetzt ein Visum bekommen will, muss man schon in seinem eigenem Land beginnen, die Sprache zu erlernen. Um dann letztendlich ein Visum zu erhalten, um hier zu leben und dann, das sieht man zum Beispiel bei den tschetschenischen MigrantInnen sehr gut, ich kenne sehr viele tschetschenische Geschwister, die zu uns herkommen, die sehr gut Deutsch sprechen. Wieso, weil es ihnen aufgezwungen worden ist: „O.k., wenn ihr hier sein wollt, dann müsst ihr Deutschkurse besuchen, ihr müsst das lernen!“ Und dieses Deutsch erleichtert es jetzt auch den Muslimen, sich untereinander zu kontaktieren, selbst das religiöse Leben der Muslime tut das auch erleichtern, weil in der Moschee zum Beispiel, da haben wir Tschetschenen, wir haben Bosnier, Araber, Türken.

Aus Imam Huseins Worten geht hervor, dass in seiner Moscheegemeinde Deutsch das gemeinsame Verständigungsmittel der Gemeindemitglieder ist. Der deutschen Sprache weist er nicht nur eine zentrale Bedeutung für die Interaktion mit NichtmuslimInnen in Österreich zu, sondern auch für die Kommunikation verschiedener muslimischer Gruppen untereinander. Deutlich wird hier auch, dass Imam Huseins Moscheegemeinde, im Gegensatz zu den beiden zuvor beschriebenen, ein breiteres Profil hat. Sie umfasst Mitglieder mit unterschiedlichen nationalen, ethnischen und sprachlichen Hintergründen.

### **Zusammenfassung**

Imam Husein ist österreichischer Staatsbürger, beherrscht die deutsche Sprache und sieht auch seine Zukunft in Österreich – eine Einbindung in den österreichischen Kontext besteht somit sowohl auf der kognitiven als auch auf der identifikativen Ebene. Er sieht sich selbst als einen muslimischen Bürger Österreichs und will als solcher auch als Teil der österreichischen Gesellschaft anerkannt werden. Verschiedenheit stellt für ihn kein Integrationshindernis dar.

Sein biographischer Hintergrund erleichtert ihm den Umgang mit Integrationsfragen, auch in seiner Rolle als Imam. Da er in Österreich aufgewachsen ist, kennt er die gesellschaftliche Situation und Struktur hierzulande besser als viele andere Imame. Dadurch kann er die Gemeindemitglieder in sozialen Angelegenheiten beraten und beim Kontakt mit öffentlichen Institutionen und Behörden unterstützen. Sowohl auf kognitiver Ebene in Form des Erwerbs der deutschen Sprache als auch auf interaktiver Ebene stößt Imam Husein somit Prozesse der Integration der Gemeindemitglieder in den österreichischen Kontext an.

Die Entdeckung des Islam stellt einen biographischen Wendepunkt in der Lebensgeschichte Imam Huseins dar. Sein Leben spaltet sich damit in ein ‚Vorher‘ und ein ‚Nachher‘. Die Annäherung an den Islam wird von ihm stets als intellektuelle Suchbewegung beschrieben, die von einer wesentlichen Frage geleitet wurde: „Was ist der wirkliche und unverfälschte Islam?“ In der ersten Begegnungsphase setzte er sich mit diversen Büchern auseinander, danach begann er eine islamische theologische Ausbildung, die in Saudi-Arabien begann und bis heute andauert.

Imam Husein schildert diese Phase als eine Aufklärung für ihn selbst; diese Grundeinstellung prägt auch seine Tätigkeit als Imam. Ihm kommt es darauf an, insbesondere die in Österreich geborenen MuslimInnen aufzuklären, die, wie er selbst früher, nicht viel Ahnung von religiösen Dingen haben, ihnen das religiöse Wissen eines „wirklichen“ und „unverfälschten“ Islam zu vermitteln. Daher verurteilt er auch die Jugendlichen wegen ihrer religiösen Unkenntnis nicht, sondern kann deren Lebenssituation und Einstellung aus eigener Erfahrung nachvollziehen.

Imam Husein bildet in seiner Fixierung auf die *islah*-Mission keine Ausnahme. Vielmehr sind viele junge Imame, die nicht aus einer traditionell-religiösen Familie kommen, sehr anfällig für den Einfluss der aktuellen islamischen Bewegungen, die junge MuslimInnen mit Migrationshintergrund für einen vermeintlich „richtigen“, „wahren“, „authentischen“ oder „unverfälschten“ Islam zu begeistern wissen. Mit der Kritik an der eigenen familiären oder ethnischen Tradition als nichtmuslimisch mischen sich die islamischen Gruppierungen manipulativ in eine Phase des sozialisatorischen Ablösungsprozesses ein, sodass die jungen Imame ihre Verbindung zur Familie und ihrem Herkunftskontext verlieren. Weil sie in diesem Ablöseprozess noch auf der Suche nach ihrem Selbst sind, werden sie leicht von verschiedenen islamischen Gruppierungen, Strömungen oder Organisationen für ihre Zwecke mobilisiert, ausgebildet oder instrumentalisiert.

Nach ihrer Ausbildung in Ländern oder Städten, in denen sie mit einer vermeintlich „reinen Quelle“ der theologischen Lehre in Kontakt kommen, kehren sie mit großer Euphorie nach Europa zurück, um den hiesigen Menschen, die sie als Verlierer oder Ungläubige und überhaupt als verlorene Seelen betrachten, zu helfen. Für ihre Aktivitäten zählt nicht die Kultur des Landes oder persönliche Bedürfnisse der Menschen, sondern nur die strikte und unkritisch angenommene Lehre, die sie in ihrer Ausbildung als „wahren“ oder „richtigen“ Islam kennengelernt haben. In dieser Sozialisationsphase kommt den jungen MuslimInnen eine solche Lehre, die sich als puristisch betrachtet und ausschließlich auf Gehorsam sowie das strikte Befolgen von Regeln beruft, sehr entgegen, weil sie sich in ihrer Orientierungslosigkeit aufgefangen und behütet fühlen. Zudem finden sie inner-

halb der islamischen Bewegungen eine einheitlich ausgerichtete Gemeinschaft, die sie in ihrem Bedürfnis nach einem solchen Heil bestätigt.

#### 5.1.4 Vergleich der ‚Imame mit *islah*-Mission‘

Auf die Falldarstellungen folgt in diesem Abschnitt ein systematischer Vergleich der drei Einzelfälle. Im Mittelpunkt der Gegenüberstellung, in der die Gemeinsamkeiten und die zentralen Merkmale des Typs ‚Imame mit *islah*-Mission‘ sowie die Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern herausgearbeitet werden, stehen folgende Aspekte: die biographischen Hintergründe der Imame, strukturelle Bedingungen, die Tätigkeitsbereiche in den Moscheegemeinden sowie ihr Umgang mit Integration.

##### Biographische Hintergründe

Die Imame Ismail, Abdullah und Husein, die als ‚Imame mit *islah*-Mission‘ bezeichnet werden können, weisen in Bezug auf ihre biographischen Hintergründe neben Gemeinsamkeiten auch wesentliche Unterschiede auf. Imam Ismail ist Sohn einer türkischen Bauernfamilie, die in der Osttürkei lebt und – wie die ganze dörfliche Umgebung – stark religiös geprägt ist. Einen ähnlichen Hintergrund hat Imam Abdullah, der aus einem Dorf in Ägypten stammt. Sowohl Imam Ismail als auch Imam Abdullah lernten als Kind den Koran zu lesen und beide wurden bereits im Kindesalter *Hafiz*. Für beide Imame war Religion von Anfang an ein Teil ihres Lebens, wobei es im Fall Imam Abdullahs der Vater war, der seinen religiösen Werdegang vorbestimmte. Sowohl Imam Ismails Familie als auch jene von Imam Abdullah lebten in ärmlichen Verhältnissen und die Arbeit als Imam bot sich als erfolversprechender Ausweg dar. Eine andere signifikante Ähnlichkeit in beiden Familienkonstellationen ist, dass nur die Söhne, nicht jedoch die Töchter eine Ausbildung zum *Hafiz* erhielten – in beiden Familien wurde die Position des Imam als ein männlicher Beruf gesehen. In ihrer religiösen Sozialisation durchliefen beide Imame eine einschlägige Ausbildung; Imam Ismail schloss zuerst die Imam-Hatip Schule ab, danach folgte ein Theologiestudium. In seiner Biographie haben das Studium und Lernen eine sehr große Gewichtung, er beließ es nie bei seiner Ausbildung, sondern studierte auch zum Zeitpunkt des Interviews nebenberuflich weiter, ist in einem Masterstudium inskribiert.

Imam Husein, der im Jugendalter mit seiner Familie als Asylwerber nach Österreich immigrierte und mittlerweile die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt, hebt sich in mehrfacher Hinsicht von den anderen beiden Imamen ab. Seinen Weg nach Österreich bestimmte nicht er selbst, sondern seine Familie,

gezwungen durch den Bosnienkrieg. Er wuchs im Gegensatz zu Imam Ismail und Imam Abdullah in einem eher nichtreligiösen Umfeld auf, was er als der damaligen politischen Lage geschuldet sieht. Imam Husein unterscheidet sich auch in Bezug auf seine religiöse Ausbildung wesentlich von den zwei anderen Imamen, die – aus religiösen Elternhäusern kommend – von frühester Jugend an mit dem Islam konfrontiert und religiös sozialisiert wurden.

Imam Husein besuchte in Österreich öffentliche Schulen und schloss eine HTL ab. Die Auseinandersetzung mit dem Islam begann in der Adoleszenz im Rahmen einer Identitätskrise und sollte einen Wendepunkt in seiner Biographie darstellen. Bei seiner schrittweisen Entdeckung des Islam begleitete Imam Husein ein neuer Bekanntenkreis. Der Begegnung mit der Religion folgte ein Universitätsstudium der islamischen Theologie in Saudi-Arabien. Grund für diese Entscheidung war Huseins Suche nach den „authentischen“ „unverfälschten“ Bestandteilen des Islam. Imam Husein war demnach bereits durch eine spezifische Auslegung des Islam beeinflusst. Ihr Studium der islamischen Theologie absolvierten Imam Ismail und Imam Abdullah in ihrem jeweiligen Herkunftsland, während Imam Husein nach Saudi-Arabien gehen musste, da es in Österreich ein derartiges Studium nicht gab.

Die drei Imame kamen auf unterschiedlichen Wegen nach Österreich. Imam Ismail, der bei ATIB beschäftigt ist, musste in der Türkei bei Diyanet die Prüfung für den Auslandsdienst absolvieren. Wer diese Prüfung bestanden hat, ist verpflichtet, vor Dienstantritt einen Deutschsprachkurs auf Niveau A2 und andere Kurse über das Zielland zu absolvieren. Imam Ismail legte sämtliche dieser Prüfungen erfolgreich ab und kam daraufhin nach Österreich. Imam Abdullah hingegen bemühte sich nicht selbst, als Imam nach Österreich zu kommen, sondern wurde von seiner Institution in Ägypten für diese Aufgabe auserwählt. Beide Imame sehen ihre Zukunft nicht in Österreich, ihre Dienstzeit hier ist befristet. Imam Abdullah will danach zu seiner Familie nach Ägypten zurückkehren. Auch Imam Ismail sieht seine Zeit in Österreich nur als eine Episode in seinem Leben an. Ganz anders dagegen Imam Husein, der die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt und dessen Lebensmittelpunkt Österreich ist. Auch in Zukunft stellt Österreich den Mittelpunkt seiner Lebensplanung dar.

### **Strukturelle Bedingungen**

Die drei ‚Imame mit islah-Mission‘ sind jeweils für verschiedene Moscheevereine bzw. Dachverbände tätig. Imam Ismail, der in einer Moschee des Dachverbandes ATIB arbeitet, hat im Vergleich zu den beiden anderen Imamen einen besonderen rechtlichen Status. Im Grunde bilden die Imame von ATIB mit ihrem rechtlichen Status eine spezielle Gruppe innerhalb der Imame, die in Österreich für ver-

schiedene Dachverbände tätig sind. Die ATIB-Imame wurden direkt von Diyanet entsendet und, haben, wie oben erwähnt, einen anspruchsvollen Bewerbungsprozess durchlaufen, zu dem zusätzliche Sprachkurse gehören. Die Dienstzeit ist auf fünf Jahre beschränkt; nach fünf Jahren kehren die Imame in die Türkei zurück und arbeiten in ihren vorherigen Positionen weiter. Der Auslandsdienst ist für sie insbesondere in finanzieller Hinsicht verlockend, da sie praktisch zwei Gehälter bekommen. Sie werden für ihren Dienst in Österreich bezahlt und beziehen während dieses Zeitraums weiterhin ihr Gehalt in der Türkei. Deswegen ist die berufliche Situation Imam Ismails als ATIB-Imam auch um einiges sicherer als die vieler anderer Imame. Er kann mit seinem Aufenthaltsstatus in Österreich allerdings nur als Imam tätig sein und auch seine Familienangehörigen sind in dieser Hinsicht von Imam Ismail abhängig und haben keinen Zugang zum österreichischen Arbeitsmarkt. Imam Ismail arbeitet als Hauptimam in der Moschee und hat aufgrund seines rechtlichen und finanziellen Status eine relativ unabhängige Beziehung zum Vereinsvorstand.

Imam Abdullah hingegen ist nicht nur als Imam tätig, sondern arbeitet auch als Lehrer in einer arabischen Schule. Sein Visum muss er jährlich verlängern, wofür er einen gültigen Arbeitsvertrag vorlegen muss. Diese Behördengänge nimmt ihm seine Arbeitsstelle weitgehend ab, weswegen er selbst nur wenig darüber berichten kann. Dass sein Aufenthaltsstatus für seinen Alltag keine große Relevanz hat, ist zum einen darauf zurückzuführen, dass Imam Abdullah seine Position innerhalb der Moschee und der Schule nicht bedroht sieht. Zum anderen hatte er seinen Aufenthalt in Österreich nicht selbst geplant und initiiert – er betrachtet ihn nur als vorübergehend und stört sich nicht an seiner eigentlich prekären rechtlichen Lage.

Imam Husein dagegen hat als österreichischer Staatsbürger eine ganz andere Position – ihm stehen hinsichtlich des Arbeitsrechtes sowie Bleiberechts keinerlei Hürden im Wege.

### **Tätigkeitsbereiche als Imam**

Vertreter des Typs ‚Imame mit *islah*-Mission‘ zeichnen sich durch das zentrale Merkmal aus, dass sie die Gemeindemitglieder als religiös uninformatiert betrachten – ein Missstand, den sie auf dem Weg einer religiösen *islah*-Mission zu beheben gedenken. Die Gemeinsamkeiten dieser Imame zeigen sich insbesondere im Selbstverständnis einer ihnen auferlegten Pflicht, die Gemeinde auf einen „richtigen“ oder „unverfälschten“ Pfad zurückzuführen.

Als auferlegt beschreiben die Imame die *islah*-Mission in der Hinsicht, dass sie das Imam-Sein als Berufung wahrnehmen. Und obwohl es Unterschiede in ihrem Umgang mit der Moscheegemeinde gibt, betrachten die drei Imame es als ihre

Hauptaufgabe, die vermeintlichen religiösen Defizite der Gemeindemitglieder zu beseitigen und ihnen entsprechende Kenntnisse über den „unverfälschten“ Islam und die entsprechende Lebensführung im Alltag zu vermitteln.

Sowohl Imam Ismail als auch Imam Abdullah sind der Überzeugung, dass die Moscheegemeinden in ihren Herkunftsländern über umfangreichere religiöse Kenntnisse verfügen als jene in Österreich. Aus diesem Grund betrachten sie die Arbeit in ihren jeweiligen Moscheegemeinden stets als eine Form der unterstützenden Entwicklungsarbeit für die hier lebenden MuslimInnen. Imam Ismail betont in diesem Zusammenhang mehrmals, dass er anfangs vom Niveau der Moscheegemeinde sehr enttäuscht war. Er habe vor seiner Reise ganz andere Erwartungen gehabt, nämlich dass die Gemeinden wenigstens von den guten Seiten Europas, etwa dem Bildungssystem, profitiert hätten.

Ähnliche Bemerkungen macht auch Imam Abdullah hinsichtlich des theologischen Wissensstands seiner Gemeinde, die er hilfsbedürftig einstuft. Die Wissenskluft zwischen Imam und Gemeindemitgliedern begünstigt eine hierarchische Beziehung und die Imame benutzen dieses Gefälle, um sich in ihrem Selbstwertgefühl als ‚Gesandte Gottes‘ aufzubauen, deren Aufgabe es ist, die ‚armen Sünder‘ zu retten. Dieses Selbstbild entsteht aber erst mit der Aufnahme ihrer Tätigkeit in Österreich. Die Gemeindemitglieder bringen ihnen besonderen Respekt entgegen, weil sie offenbar einer gewissen Heimatnostalgie und Verklärung des Herkunftskontextes anhängen, die eng mit dem Imam verbunden wird. Wie die Imame in den Interviews selbst anmerkten, waren sie erstaunt, wieviel Respekt ihnen in Österreich in ihrer Position entgegengebracht wird, während sie in ihrer Heimat nur gewöhnliche Gläubige sind.

Anzumerken ist jedoch, dass ihr Beurteilungsmaßstab für die von ihnen diagnostizierte theologische ‚Rückständigkeit‘ der Gemeindemitglieder in Österreich nur auf dem eigenen Wissen über den Islam, dem Memorieren des Korans und der ausschließlichen Kenntnis des religiösen Umfelds in den Moscheen ihres Heimatlandes beruht. Kritische oder ungewöhnliche Fragestellungen der österreichischen Gemeindemitglieder, die das Bedürfnis nach einem religionskonformen Umgang mit bestimmten Lebenssituationen und Problemlagen in Österreich zum Inhalt haben, werden in der Regel als Abweichungen vom Islam interpretiert, die gänzlich aus dem engen Rahmen ihrer persönlichen Lebenswelten und Wahrnehmungen fallen – werden doch in ihren Herkunftsländern derartige Aufgabengebiete und Anliegen nicht an die Imame herangetragen. Personen, die die Imame mit solchen unkonventionellen Fragen konfrontieren und ihnen sozusagen als ungebildet erscheinen, werden mit theologischen Argumenten eingeschüchtert, sodass sie den Mut verlieren, ihre Religion unter eigenen Verhältnissen zu reflektieren. Dem Prototyp des idealen und akkuraten Muslims

aus der Heimat, der die religiöse Kultur und Lehre unverfälscht und rein vertritt, kann schließlich nicht widersprochen werden. Das ist sicherlich ein Grund dafür, dass die hier heranwachsenden MuslimInnen oft in Gewissenskonflikte geraten und sich selbst nicht annehmen können, wie sie sind, sondern sich ständig im Spannungsfeld zwischen Idealen und abweichender Alltagswirklichkeit wahrnehmen. Das Gefühl, hilfsbedürftig, unvollkommen oder rückständig zu sein, erfahren sie nicht nur von der Gesellschaft, sondern auch noch von ihren Geistlichen als MuslimInnen.

Imam Husein unterscheidet sich in dieser Hinsicht deutlich von den beiden anderen ‚Imamen mit *islah*-Mission‘. Als jemand, der selbst vor allem in österreichischen Moscheegemeinden sozialisiert wurde, zeigt er sich im Umgang mit der Gemeinde wesentlich einfühlsamer, und versteht es, sich in die spezifische Situation der Gläubigen hineinzusetzen. Und obwohl auch er die Mission verfolgt, einen „authentischen“ und „unverfälschten“ Islam zu vermitteln und zugleich die MuslimInnen in Österreich, insbesondere die zweite und dritte Generation, als religiös ungebildet betrachtet, begegnet er diesem Umstand mit Verständnis. Dieser Unterschied in seiner Biographie macht Imam Husein empathischer im Umgang mit der Moscheegemeinde.

### **Umgang mit Integration**

Auf persönlicher Ebene sind die Imame Ismail, Abdullah und Husein bei Integrationsfragen in den österreichischen Aufnahmekontext relativ unterschiedlich positioniert, so herrscht Heterogenität innerhalb dieser Gruppe etwa hinsichtlich der kognitiven Dimension. Während Imam Husein die deutsche Sprache gut beherrscht, verfügen die beiden anderen Imame nur über relativ geringe Kenntnisse der deutschen Sprache, was unter anderem auch darin zum Tragen kommt, dass sie – wie im Fall Imam Ismails – nicht in der Lage sind, die deutschsprachige mediale Berichterstattung zu verfolgen. Der Mangel an Sprachkenntnissen beschränkt auf interaktiver Ebene die möglichen sozialen Beziehungen mit Menschen, die nicht Türkisch bzw. Arabisch sprechen. Auch aufgrund ihrer Arbeitszeiten bewegen sich Imam Ismail und Imam Abdullah hauptsächlich innerhalb der Moschee, daher stammen die Vorstellungen, die sie über das soziale Leben in Österreich haben, hauptsächlich aus den Erzählungen und Erfahrungen der Moscheemitglieder.

Für Imam Husein dagegen ist die deutsche Sprache der Schlüssel zur Integration. Er spricht sich für gesetzliche Regelungen aus, die Sprachkurse für MigrantInnen obligatorisch machen. Deutsche Sprachkenntnisse würden aber nicht nur die Interaktion innerhalb der (nichtmuslimischen) österreichischen Gesellschaft ermöglichen bzw. erleichtern, sie spielen, wie er betont, auch eine bedeutende in-

nermuslimische Rolle bei der Kommunikation von Gemeindemitgliedern unterschiedlicher Herkunft.

Gleichzeitig begrüßen die Imame auf persönlicher Ebene allgemeine Werte und Normen, die sie in der österreichischen Gesellschaft wahrnehmen, wie beispielsweise Ordnung, Gerechtigkeit, Disziplin und gegenseitigen Respekt.

Was die identifikative und interaktive Ebene betrifft, so lehnt Imam Ismail besonders das Familienbild und familiäre Beziehungen in Österreich zugunsten der Bewahrung der ‚türkischen Familie‘ ab. Deswegen steht er auch Aktivitäten skeptisch gegenüber, die unter dem Begriff Integration laufen, aber in seinen Augen den familiären Werten schaden.

Imam Abdullah und Imam Ismail haben ein eher als defensiv zu bezeichnendes Integrationsverständnis. Dieses zeigt sich darin, dass sie Diskriminierungen nicht als strukturell bedingt und als gesellschaftliches Problem thematisieren, sondern einschlägige Vorkommnisse vorrangig als unbedachte individuelle Akte verharmlosen. Diesbezüglich hebt sich Imam Husein von den beiden anderen Vertretern dieses Typs deutlich ab. Er versucht nicht, negative Vorfälle und Haltungen anderer zur rechtfertigen. Imam Husein akzeptiert diskriminierende Situationen nicht, sondern lehnt sich dagegen auf und kämpft für seine Rechte. Dies ist darauf zurückzuführen, dass er sich selbst als Teil der österreichischen Gesellschaft sieht und auch als solcher wahrgenommen werden will.

Was ihre Rolle als Imam einer Moscheegemeinde betrifft, stehen die ‚Imame mit *islah*-Mission‘ der Frage der Integration in den österreichischen Aufnahme-kontext relativ kritisch gegenüber. Folglich forcieren sie weder zielgerichtete Integrationsbemühungen der Gemeindemitglieder noch die Öffnung der Moscheen, in denen sie tätig sind, auch lehnen sie eine Zusammenarbeit mit kommunalen Einrichtungen oder Initiativen in Bezug auf Integrationsarbeit in der Regel ab. Eine Ausnahme hiervon bildet Imam Husein.

Eine Öffnung der Moschee wird durch Imame dieser Ausrichtung als mögliches Einfallstor für Tendenzen der Assimilation und der Anpassung an die österreichische Lebensweise betrachtet. Insbesondere Imam Ismail und Imam Abdullah sehen solche Beeinflussungen als mögliche Gefährdung eines religionskonformen Lebens. Befürwortet wird dagegen eine Einbindung in den Herkunftskontext, insbesondere in religiöser Hinsicht. Hierbei kritisieren sie den aus ihrer Sicht eklatanten Missstand, dass sich die Gemeindemitglieder von einer „richtigen“ oder „authentischen“ Auffassung des Islam, die für sie die idealtypische Integration in den Herkunftskontext darstellt, weit entfernt hätten. Die Behebung dieses Defizits sehen die ‚Imame mit *islah*-Mission‘ als ihre Hauptaufgabe.

## 5.2 Imame als Brückenbauer

Den zweiten Typus von Imamen in Österreich stellen diejenigen dar, die innerhalb ihrer Moscheegemeinden als Brückenbauer agieren. Gemeinsam ist ihnen, dass sie sowohl Einbindungsprozesse der Gemeindemitglieder in den österreichischen Aufnahmekontext als auch die Pflege des Bezugs zum Herkunftskontext fördern. Diese Aktivitäten gehen oftmals mit einem kritischen Blick auf Migrationsfragen und -probleme und einer intensiven Auseinandersetzung mit dem muslimischen Alltag in Migrationskontexten einher.

Ihre Funktion als Brückenbauer nehmen diese Imame auf praktischer Ebene in der Regel dergestalt wahr, dass sie besonders in ihrer sozialarbeiterischen Beratungstätigkeit Gemeindemitgliedern Wege zeigen, mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft in Interaktion zu treten und sich in Alltagsangelegenheiten an öffentliche Institutionen und Stellen zu wenden. Zudem öffnen sie ihre Moscheen für Integrationsangebote öffentlicher Einrichtungen, ein Schritt, der keinesfalls selbstverständlich ist. Imame, die derartige Initiativen ergreifen, müssen sich denn auch häufig gegen die Skepsis oder auch gegen die Widerstände des Moscheevorstands und der Gemeindemitglieder durchsetzen. Im Fall der Öffnung für vielfältige Integrationsarbeit funktioniert „die Moschee als Ort einer Reihe von Bildungs-, Beratungs- und sozialen Aufgaben und Aktivitäten, u.a. für Kinder, Frauen oder neu angekommene Migrantinnen“ (vgl. Furlinger 2013, S. 123). Deutschkurse für Frauen, Seminare über Gesundheit, Psychologie, Erziehung oder das österreichische Schulsystem, die durch staatliche oder kommunale Einrichtungen angeboten werden, sind Beispiele jener Aktivitäten, die in diesem Rahmen stattfinden. Zwecks Herausarbeitung der zentralen Merkmale, durch die sich der Typus ‚Imame als Brückenbauer‘ von den anderen Gruppen abgrenzt, sollen in der Folge drei Einzelfälle einer näheren Analyse unterzogen werden.

Der erste Einzelfall, Imam Ziya, stammt aus einer Bauernfamilie in der Türkei und zeichnet sich dadurch aus, dass er einen nichtlinearen religiösen Ausbildungspfad – einen, der sowohl Umwege als auch Irrwege beinhaltet – hinter sich hat, bevor ihn sein Weg schließlich über die Religionsbehörde Diyanet in eine ATIB-Moscheegemeinde nach Österreich führte. Charakteristisch für ihn sind vor allem seine Krisenmanagementfähigkeiten und seine Vermittlungsbestrebungen zwischen dem türkischen Herkunftskontext und dem österreichischen Aufnahmekontext.

Imam Vedad kommt aus dem Sandschak im heutigen Serbien. Nach seiner theologischen Ausbildung dort und im Libanon wurde er in eine bosnische Moscheegemeinde nach Österreich berufen. Neben Tätigkeiten in der Moscheege-

meinde, die denen eines Sozialarbeiters ähneln, agiert auch Imam Vedad insbesondere als Initiator von integrativen Prozessen der Gemeindemitglieder in den österreichischen Aufnahmekontext.

Der dritte Einzelfall innerhalb dieser Gruppe, Imam Besim, wurde in Bosnien-Herzegowina geboren. Seine Aktivitäten richten sich weniger auf die Initiierung von Integrationsangeboten innerhalb der Moschee, sondern vielmehr auf einen interreligiösen Dialog und die integrative Transformation der muslimischen Identität.

### **5.2.1 Imam Ziya. Ein brückenschlagender Vermittler zwischen Herkunftskultur und Aufnahmekontext**

#### **Religiöse Ausbildung auf Umwegen**

Imam Ziya, der als ATIB-Imam in Wien arbeitet, wurde in einem Dorf am Schwarzen Meer als Sohn einer Bauernfamilie geboren. Er hatte acht Geschwister; da die Familie arm war, konnte der Vater nicht alle Kinder in die Volksschule schicken. Trotzdem versuchte er, möglichst viel für die Bildung seiner Kinder zu tun. Ziya besuchte die Grundschule in seinem Dorf, danach schickte sein Vater ihn zum Korankurs in ein Internat der Süleymancilar in Istanbul. Sein älterer Bruder ging ebenfalls in ein Internat, allerdings in eine von Diyanet betriebene staatliche Einrichtung. Nach sechs Monaten wurde Ziya von seinem Vater ebenfalls in den staatlichen Korankurs geschickt. Grund für diese Entscheidung war die Hoffnung, dass sein Sohn nach dem Abschluss eines staatlichen Kurses eine Stelle als Imam bei Diyanet bekäme.

Wir sind Dörfler; das heisst wir haben viele Strapazen durchgemacht. Kein Lohn, kein Geld, kein regelmäßiges Einkommen. Mein Vater dachte sich: „Wir haben Strapazen durchgemacht, warum sollten die Kinder das auch erleiden, wenn wir sie schon in Ausbildung geben?“ Und er meldete uns natürlich von diesem Lehrgang [den Korankursen der Süleymancilar (Anm. d. Verf.)] ab.

Wie für die meisten Familien von angehenden Imamen war auch für Ziyas Eltern die finanzielle Absicherung ihres Sohnes ein wichtiger, wenn auch nicht der alleinige Beweggrund für diese Entscheidung. Imam Ziya weist mehrmals darauf hin, dass seine Eltern seinen Werdegang nicht wegen eines fixen Gehalts und einer gesicherten Stelle wollten; er reduziert die Entscheidung der Eltern nicht auf finanzielle Absichten, wie aus der folgenden Interviewpassage hervorgeht:

Dörfler sind konservative Menschen, sie kennen das Stadtleben nicht, aber sie lassen sich von Geistlichen da und dort – mal bei einer Predigt auf einer Beerdigung, irgendwo, wo der Koran rezitiert wird oder bei einer Unterhaltung mit religiösem Inhalt – beeinflussen. „Eines Tages soll auch mein Kind so vor einer Gemeinde stehen, ein Führer sein und soll es zu etwas bringen!“, könnte mein Vater sich gedacht haben.

Es waren also auch symbolische Werte, der soziale Status und das Ansehen eines Imams, die die Eltern zu dieser Entscheidung bewogen – in einem Dorf, in dem die Religion im Alltag wesentlich stärker präsent ist als in urbanen Räumen, kommt diesen Aspekten eine ungleich größere Bedeutung zu.

Im Internat der Diyanet wurde Imam Ziya *Hafiz*. Dass er nicht durchgehend von einem religiösen Werdegang überzeugt war, zeigt sich an vielen Stellen. So charakterisiert sich Imam Ziya wiederholt als jemand, der die durchlaufene religiöse Ausbildung nicht zielgerichtet verfolgt und zu dem damaligen Zeitpunkt teilweise auch nicht richtig begriffen hatte. So erfahren wir über seine eigene Sozialisation, dass er in seiner Jugendphase eher faul herumgegangen hat. Aus heutiger Sicht beschreibt er seine damalige Lebensführung und seine Aktivitäten als abenteuerlich. Dazu zählt auch sein früher lockerer Umgang mit der Wahrheit.

Eine Episode aus Imam Ziyas Ausbildungsphase illustriert das recht deutlich: Sein Koranlehrer wollte, dass er unabhängig von den Prüfungsergebnissen ein zusätzliches Jahr im Korankurs bleibt, um weiterzulernen und die Prüfung zum *Hafiz* abzulegen. Nach der Prüfung erklärte ihm sein Lehrer, dass er diese zwar bestanden habe, aber trotzdem kein Zertifikat dafür bekomme; er solle die Prüfung im nächsten Jahr wiederholen. Imam Ziya kehrte in sein Dorf zurück und log seinem Vater vor, dass er *Hafiz* geworden sei. Darauf opferte der Vater den einzigen Stier, den sie hatten, um die Leistung zu feiern. Die Wahrheit kam jedoch ans Licht, als der Lehrer seinem Vater begegnete. Daraufhin zwang ihn der Vater, die Prüfung zu wiederholen und das Diplom zu erwerben.

Da sein Koranlehrer überzeugt war, dass *Hafize*, wenn sie eine Imam-Hatip-Schule besuchten, den Koran verlernen würden, riet er Ziya, die Imam-Hatip-Schule nur extern zu absolvieren und selbst Arabisch weiterzulernen. Diese Phase war für Imam Ziya nicht einfach. Er konnte zwar einige Fächer belegen, aber die Imam-Hatip-Schule nicht absolvieren, bis er achtzehn Jahre alt war.

### **Auf Um- und Irrwegen zum Imam in Österreich**

Nach dem Erreichen der Volljährigkeit wollte Imam Ziya für längere Zeit ins Ausland gehen; sein erster Weg führte ihn nach Syrien.

In Syrien hielt ich mich etwa zehn Monate auf, ich zog umher, arbeitete und schaffte es nicht in die Schule. Schließlich erhielt ich Briefe und Anrufe aus dem Dorf, dass meine Musterungspapiere für den Wehrdienst gebracht wurden und ich musste dann wegen des Wehrdienstes zurück.

Obwohl es seine Intention gewesen war, in Syrien zu studieren, hielt ihn sein unsteter Lebenswandel davon ab – er bezeichnet seinen Aufenthalt in Syrien als Abenteuer – und nachdem er dann auch noch den Einberufungsbefehl erhalten hatte, kehrte er nach sechs Monaten, in die Heimat zurück. Nach seiner Rückkehr hatte er zunächst nicht vor, als Imam zu arbeiten, sondern wollte stattdessen in die Bauwirtschaft gehen.

In dieser Phase erfuhr Imam Ziyas Familie, dass das *Müftülük Muezzine* aufnimmt. Und auch, wenn er zum damaligen Zeitpunkt nicht die Absicht hatte, *Muezzin* zu werden, bewarb er sich für die Stelle, vor allem, weil sein Großvater darauf beharrte.

Ich sagte: „Opa, ich denke nicht an so etwas, ich möchte etwas anderes machen! Wie hoch wird das Imamehalt schon sein? Davon kann man doch nicht leben!“ Und so weiter. „Mein Kind“, sagte er, „wir haben dich in die Ausbildung geschickt, dafür haben wir das Vieh im Stall verkauft (...). Wir haben dich aufgezogen, damit jemand für uns nach unserem Tod beten kann. Willst du jetzt die ganze Mühe über den Haufen werfen? Willst du das alles vernachlässigen? Geh und versuche dein Glück!“

Dem Dialog mit seinem Großvater lässt sich entnehmen, dass Imam Ziya einem religiösen Werdegang – auch mit Blick auf die Entlohnung – mit Widerwillen entgegensah, sich letztlich aber dem vom Großvater ausgeübten psychologischen Druck – dem Verweis auf die schwierige finanzielle Lage der Familie und die bereits in seine Ausbildung getätigten Investitionen – beugte. Auch rückte der Großvater wiederholt die symbolische Funktion und den sozialen Status eines Imams bzw. eines Religionsbeauftragten (türk. *Din Görevlisi*) in den Vordergrund. Aber da Imam Ziya zu diesem Zeitpunkt kein reguläres Einkommen bezog, kam er letztlich zur Einsicht, dass Imam zu werden, eigentlich die einzig konkrete und gangbare Alternative für ihn war.

Nach kurzen Überlegungen beschloss Imam Ziya, an der Aufnahmeprüfung für das *Müftülük* teilzunehmen und bestand sie. Da er, obwohl *Hafiz*, nur die Grundschule absolviert hatte, war ihm der Weg zum Imamberuf jedoch zunächst noch versperrt. Er begann daher, als *Muezzin* zu arbeiten. Dies stellt in seiner Biographie gleichzeitig einen Wendepunkt dar.

Der Muezzin arbeitet ja mit einem Imam zusammen. Ich betete dafür, dass ich mit einem zusammenarbeite, der mich an Erfahrungen bereichern und mein Wissen erweitern würde. Jemand, der meine Schwächen beseitigen und meine Leidenschaft für diese Wissenschaft entfachen und mich belehren würde.

Ab diesem Zeitpunkt strebte Ziya danach, sich selbst als *Muezzin* fort- und weiterzubilden, um später als Imam arbeiten zu können. Da er damals noch nicht verheiratet war, konnte er viel Zeit in seine Weiterbildung investieren. Er versuchte, alles von den anderen Imamen zu lernen. Als ihm etwa zu Ohren kam, dass manche Gemeindemitglieder kritisierten, dass er seine Stimme nicht gut einsetzen könne, übte er ständig zu Hause. Zudem bemühte er sich um den Aufbau guter Beziehungen zu den Gemeindemitgliedern, mit der Folge, dass er innerhalb kurzer Zeit akzeptiert und von den Gemeindemitgliedern sogar als derjenige anerkannt wurde, an den sie sich zuerst wandten.

Diese Erfahrungen ermutigten ihn, durch Weiterbildung an seinem Aufstieg innerhalb der Religionsbehörde Diyanet zu arbeiten. Er absolvierte die Imam-Hatip-Schule als Externer, bestand die Aufnahmeprüfung für die Universität und fing an, Theologie zu studieren. Im Jahre 1999 machte er die Imamprüfung und bekam den Imamtitel. Er begann, in einer Moschee in Istanbul zu arbeiten, die im Ruf steht, einem Orden nahestehen. Die Arbeit in dieser Ordensmoschee bezeichnet er als nicht einfach, aber lehrreich. Trotz der dort herrschenden hierarchischen Verhältnisse gelang es ihm, als Imam akzeptiert zu werden; obwohl kein Mitglied dieses Ordens, gewann er mit seiner empathischen und diplomatischen Art das Vertrauen der Moscheegemeinde.

„Gehörst du dieser Gemeinde an?“, fragten sie mich. Ich antwortete, dass ich jeder Gemeinde gegenüber gleichermaßen distanziert sei. Wir mussten in der Sprache des Sufismus sprechen. Ich sagte: „Anscheinend hat mich in meiner Studienzeit etwas Göttliches hierher gezogen.“ Das heißt, ich habe es auf diese Weise in einen Zusammenhang gebracht.

Er versuchte auf diplomatische Art das Vertrauen der Gemeinde zu gewinnen: Er analysierte die BesucherInnen dieser Moschee genau und stellte fest, dass sie nicht nur aus Ordensmitgliedern bestanden. Deswegen war es für ihn wichtig, nicht als Imam einer Gruppe identifiziert zu werden, sondern als Imam für alle Parteien angenommen zu werden.

Die Struktur der Gemeinde und die unterschiedlichen Erwartungshaltungen, mit denen man ihm begegnete, beschreibt Imam Ziya folgendermaßen:

Es gibt Leute, die aus diesem Viertel stammen oder dort leben und keinen Bezug zu dieser Gemeinde haben; sie kommen und beten hier; und es gibt Leute, die aus diesem Viertel stammen und auch der Gemeinde angehören. Dann gibt es noch jene, die aus Istanbul und jene, die aus Gebieten außerhalb Istanbuls kommen. Eine derartige Struktur hat das. Wenn wir hier am Unterricht nicht teilnehmen – du betest vor und gehst einfach wieder –, passiert Folgendes: Leute, die aus dem Viertel stammen und nicht an die Gemeinde gebunden sind, schätzen dich und sagen: „Gut, der ist auf unserer Wellenlänge!“ Es entsteht eine Zwietracht unter den Gemeindemitgliedern. Ich bin nicht erfahren, aber das bekomme ich mit. Es ist auch nicht gut, in der Gemeinde die Position „Er ist so oder so gesinnt, gehört diesen oder jenen an“ einzunehmen. Als ich sah, dass sich so etwas anbahnt, fragte ich mich, wie man das verhindern könne. Die Lösung bestand darin, an diesem Unterricht teilzunehmen und diesen selbst abzuhalten.

Auch hier sehen wir, dass Imam Ziya aktive Bewältigungsstrategien verfolgt, um mit neuen Herausforderungen umzugehen. Dabei analysiert er die neuen Situationen genau und wählt eine Strategie, die ihm geeignet scheint, das Problem zu lösen. Er verfügt über die Kompetenz, zwischen diversen Gruppen einen Mittelweg zu finden. Diese Erfahrung ist für die Arbeit im Ausland sehr wichtig, weil er auch da mit einer Moscheegemeinde zu tun hat, die in vielerlei Hinsicht heterogen ist. Er beschreibt seine Zeit in dieser Moschee in Istanbul als sehr zufriedenstellend und als eine Erfahrung, die ihm als Imam sehr viel gebracht habe. Da er fünf Kinder hat, die zu diesem Zeitpunkt alle die Schule besuchten, und seine Frau nicht erwerbstätig war, bekam er sogar finanzielle Unterstützung von einem wohlhabenden Moscheemitglied. Nach Beendigung seines Auslandsdienstes in Österreich wird er in der Moschee in Istanbul weiterarbeiten.

Obwohl Imam Ziya mit seiner Anstellung in Istanbul sehr zufrieden war, zog es ihn ins Ausland. Der Grund hierfür war hauptsächlich ein finanzieller:

Die Kinder wuchsen heran, ihre Ausbildung und so weiter ... Wir sind seit zwanzig Jahren im Dienst und haben immer noch keine eigene Wohnung, kein eigenes Haus. Wir sind Dörfler. Würden wir das gesamte Landgut meines Vaters verkaufen, würden sich keine zwei Wohnungen in unserer Umgebung ausgehen.

Es wurde bereits erwähnt, dass für die ATIB-Imame der Auslandsdienst einen starken finanziellen Anreiz darstellt, da sie sowohl in der Türkei als auch im Ausland ein Gehalt beziehen. In der Regel sparen die Imame während ihres Auslandsaufenthalts Geld für verschiedene Zwecke. Imam Ziya tut dies, um später eine Wohnung in der Türkei kaufen zu können.

Nachdem er die Prüfung für den Auslandsdienst bestanden hatte, kam er im Auftrag der türkischen Behörde nach Wien. Die Prozedur, die er dabei durchlief, schildert er wie folgt:

Gott sei Dank, die Prüfungen hatte ich bestanden; diejenigen, die schriftlich bestanden, mussten auch noch mündlich antreten. Wer auch das bestand, kam in die kommissionelle Auswahl in Ankara. Dem folgt sowohl im Bildungszentrum in Ankara als auch in Nilüfer, Bursa, ein viermonatiger Fremdsprachenkurs und eine zweimonatige Berufsbildung für all jene, die einen Dienst im Ausland antreten werden. Um hierher zu kommen, machten wir all diese Fortbildungen.

Die Hürden und Anforderungen für Imame, die einen Auslandsdienst für Diyanet antreten, sind umfangreich. Ebenso wie bei anderen ATIB-Imamen ist auch Imam Ziyas Arbeitsverhältnis reguliert und hat im Vergleich zu anderen Imamen in Österreich einen sicheren, stabilen Charakter: Er kam für fünf Jahre nach Österreich, d.h. sein Aufenthalt ist von vornherein auf diesen Zeitraum beschränkt. Der Verein stellt ihm und seiner Familie eine Wohnung zur Verfügung. Die Größe und Einrichtung der Wohnung waren zwar nicht wie von ihm erwartet oder erhofft, aber mit der Zeit habe er einiges verändert.

Seine Situation in der Moschee, für die er als Imam tätig ist, unterscheidet sich relativ stark von der anderer ATIB-Imame in Österreich. So ist das Verhältnis zwischen ihm und dem Vereinsvorstand aufgrund besonderer finanzieller Schwierigkeiten dieses Moscheevereins spezifisch strukturiert. Im Gegensatz zu anderen ATIB-Imamen, die bei Verwaltung, Organisation und Angeboten der Moscheevereine neben dem Vereinsvorstand nur eine kleine Rolle spielen, füllt Imam Ziya inoffiziell eine wichtige Position im Moscheeverein aus.

### **Der Imam als Krisenmanager der Moscheegemeinde und als Vorreiter in Fragen der Geschlechterverhältnisse**

Als Imam Ziya anfang, in der Moschee zu arbeiten, war der Moscheeverein verschuldet, konnte weder die Stromrechnungen noch die Miete für den Vereinsraum bezahlen. Obwohl die Aufgabenbereiche in Moscheevereinen klar definiert sind und der Imam im Normalfall nicht in die organisatorischen Angelegenheiten des Vereins eingreift, musste er in diesem Fall etwas unternehmen, da ihn der Vereinsvorstand davon in Kenntnis setzte, dass sie wegen finanzieller Schwierigkeiten die Moschee würden schließen müssen. Um diese Krisensituation zu überwinden, wurde Imam Ziya selbst aktiv.

Wir starteten eine Kampagne (...) Vorerst trugen wir 20.000 Euro zusammen. So konnten wir zumindest die Einstellung des Gerichtsverfahrens erreichen. Schließlich war Ramadan, ich organisierte Iftar-Essen in der Moschee (...). In der Zwischenzeit fand eine Wahl statt. Bis dahin erledigte ich diese Dinge; damit meine ich „Ahmet, Mehmet, du bist Obmann, du organisierst die Geldangelegenheiten!“ In dieser Art. Diese Kollegen haben ihre Pflicht dankenswerterweise wahrgenommen und auf uns gehört.

Obwohl es eigentlich nicht in sein Aufgabengebiet fiel, organisierte er eine Kampagne, sammelte Spendengelder und rettete somit die Moschee vor der Schließung. Er setzte sich selbst ein und bei Bedarf delegierte er Tätigkeiten und Aufgaben auch an andere. Der Vereinsvorstand schenkte ihm in dieser Phase sein Vertrauen und folgte seinen Anweisungen solange, bis die Krisensituation des Vereins in finanzieller Hinsicht überwunden war. Imam Ziya kümmerte sich bis dahin um jede Kleinigkeit. Wiewohl sein rechtlicher und finanzieller Status es nicht erfordert hätte, zeigte er ein starkes Verantwortungsgefühl und hatte schließlich Erfolg.

Unsere älteren Schulden besprachen wir mit dem Vermieter und, Gott sei Dank, nachdem ich die Angelegenheit übernommen hatte, deckten wir alle Mietschulden ab und seitdem haben wir weder offene Stromrechnungen noch sonst welche Schulden. Aber jetzt hat sich der Vorstand wieder geändert. Ich mische mich nicht mehr in seine Angelegenheiten ein, weil dass der Religionsbeauftragte sich in derartige Sachen einmischt, hält die Gemeinde für nicht sehr angebracht.

Nach Überwindung der Krise kehrten zwischen dem Imam und dem Vorstand des Moscheevereins wieder die gewohnten Verhältnisse, das heißt die übliche Arbeitsteilung, ein. Imam Ziya ist mit diesen getrennten Zuständigkeitsbereichen zufrieden, weil er, wie er betont, der Ansicht ist, dass ein Imam eigentlich nicht die Aufgaben des Vereinsvorstands übernehmen sollte. Dass er sich als Krisenmanager bewähren, die drohende Schließung der Moschee verhindern konnte, war sicherlich seinem Idealismus und seinem Engagement zu verdanken, die ihn das Vertrauen sowohl der Gemeinde als auch des Vorstands gewinnen ließen. Es ist davon auszugehen, dass ihm diese Episode zugleich mehr Autorität innerhalb der Moscheegemeinde verschaffte. Zudem hat er aufgrund seiner erfolgreichen Intervention seine Handlungsspielräume erweitert, auf Aktivitäten, Organisatorisches und die generelle Ausrichtung der Moschee Einfluss zu nehmen.

Zentral ist an dieser Stelle, dass Imam Ziya als jemand handelt, der die Initiative ergreift. Das zeigt sich auch darin, wie er seine Rolle als Imam definiert und

beschreibt. Folgende Passage erläutert, dass er diese Stellung weniger als Beruf, denn als spezifische Lebensweise und Verantwortung deutet:

Wie definiere ich die Imamschaft? Imamschaft ist eine Betreuung, ein Wegweiser für Menschen, ausgeübt von jemand, der ihnen den Unterschied zwischen dem Richtigen und Falschen beibringt und auch selbst danach lebt. Er lebt nur einmal. Ist ein Imam denn vollkommen? Ein Prophet? Nein! Auch er begeht Sünden. Aber dennoch hat er in der Gesellschaft Vorbild- und Leitfunktion. Das heißt, wenn man sich einfach denkt, dass man Imam wird, lediglich um einen Beruf zu haben, wird man daran scheitern und den Menschen nichts geben können.

Statt bloß einen Beruf auszuüben, müsse ein Imam vielmehr Vorbild sein, müsse den Menschen zeigen, was richtig und was falsch ist. Und dies solle er unter allen Umständen, auch gegen anfänglichen Widerspruch tun. Ein Beispiel dafür schildert er folgendermaßen:

Zum Beispiel findet die Gemeinde es seltsam, dass ein Imam mit seiner Frau Hand in Hand, Arm in Arm herumgeht. Aber wir haben es geschafft! Ich meine, in Fatih [ein Bezirk in Istanbul (Anm. d. Verf.)] ging ich Hand in Hand mit meiner Frau. „Warum denn so? Ist das nicht unverschämt?“, sagten einige. Ich erzählte ihnen dann, dass auch unser Prophet, wenn er mit seinen Frauen auf den Bazar und den Markt ging, das Händchen haltend tat. Ja, in den Städten ist es sogar noch mehr geboten, die Hand der Ehepartnerin zu halten.

Imam Ziya spricht hier das Alltagsverhalten außerhalb der Moschee an. An dem von ihm gewählten Beispiel wird seine „Vorreiterrolle“ besonders augenfällig. Indem er mit seiner Frau öffentlich Hand in Hand geht, fordert er bewusst eine Auseinandersetzung mit der Gemeinde heraus. Er begründet sein Verhalten allerdings religiös, mit dem Tun des Propheten. Diese Situation lässt darauf schließen, dass er Konflikte nicht vermeidet, sondern unter Umständen sogar provoziert, um mit den Gemeindemitgliedern diskutieren zu können.

Nicht nur in der Türkei, auch in Österreich behandelt er diese Themen. Im Migrationskontext empfindet er es sogar noch wichtiger, in Bezug auf Geschlechterverhältnisse als Vorbild aufzutreten. Diesen Bereich spricht er gegenüber den Gemeindemitgliedern gezielt an:

Leute halten die Hand ihrer Mätressen, warum sollte man dann nicht die Hand der Ehefrau halten können? Hier gelingt es uns nicht, dieses Tabu zu brechen. Von Zeit zu Zeit predige ich: „Geht Arm in Arm mit euren Ehepartnerinnen, zeigt ihnen eure Liebe, Respekt und Achtung!“ Denn wir sind hier in einer anderen Community. Wenn die Ehepartner zeigen, dass sie eins sind und sich nicht voneinander

abgrenzen, wirken sie konsequenter. Aber wie soll man das zeigen, wenn man der Frau fünf Meter vorausgeht? Das macht kein gutes Bild. Im Islam ist es so nicht vorgeschrieben, es widerspricht also auch dem Islam. „Brauch, Tradition, in Anatolien wird es so praktiziert etc. etc!“ In Anatolien haben sie einen Fehler gemacht. Das heißt, es ist nicht richtig. Folglich hat es keinen Sinn, diesen Fehler hier fortzusetzen und darauf zu beharren!

Bezüglich der Geschlechterverhältnisse übt Imam Ziya während seiner Predigt des Öfteren Kritik am Umgang der Moscheemitglieder mit ihren Ehefrauen. Mit Beispielen aus dem Leben des Propheten Muhammad versucht er, die kulturellen Traditionen und religiöse Pflichten des Islam voneinander zu trennen. Einige kulturelle Traditionen würden fälschlich als religiöse Gebote wahrgenommen, ganz besonders in der Frage der Geschlechterverhältnisse. Er plädiert in diesem Zusammenhang für Gleichberechtigung und geriert sich hier als Pionier, indem er für ein Ablegen von konservativen Positionen und Traditionen eintritt. Oft widersprechen die traditionellen Umgangsformen den eigentlichen Ideen und Grundsätzen des Islam. Auch der Weltfrauentag bietet ihm Anlass, sich in diesem Sinn an seine Gemeinde zu wenden:

Aufgrund des vergangenen Weltfrauentages sagten wir: „Gratuliert euren Frauen, schenkt ihnen Blumen.“ Aber wir haben auch hinzugefügt: „Der Weltfrauentag, der LehrerInnen-Tag oder ähnliches, das sind keine religiösen Feiertage, in der Religion gibt es solche Feiern nicht.“ Unsere Religion schreibt vor, dass der Mann seine Frau jeden Tag lieben soll und die Frau ihren Mann. Auch wenn diese Feiertage vom Westen kommen, haben sie mittlerweile einen Platz in unseren Kalendern gefunden. (...) Als ich am selben Tag in einen Laden ging, um meiner Frau Blumen zu kaufen, traf ich einige Leute aus meiner Gemeinde. Sie suchten gerade einige Rosen aus. Wir haben das so mitbekommen. Ich sagte, sie sollen hinzufügen: „Alles Gute, nicht nur an diesem einen Tag bist du es wert, sondern ein ganzes Leben!“ Oder dergleichen Worte. Das habe ich gesehen und kann es bezeugen.

Imam Ziya unterstreicht, dass, auch wenn der Weltfrauentag kein religiöser islamischer Feiertag ist, kein Widerspruch darin liege, diesen Tag zu feiern. Überhaupt ist Imam Ziya bezüglich Gepflogenheiten, die keinen religiösen Ursprung haben, sehr offen. In seinem Rat an die Gemeindemitglieder können zwei Momente festgestellt werden: Einerseits empfiehlt er diese Handlung um einer guten Ehe willen. Andererseits zielt er damit auf die öffentliche Wirkung ab – die nicht-muslimische österreichische Bevölkerung soll sehen, dass Muslime ihre Frauen ebenso wertschätzen wie sie selbst. Indem sie ihren Frauen anlässlich eines nicht-religiösen Feiertags Blumen schenken, bauen sie gleichzeitig die Vorurteile gegenüber MuslimInnen ab.

Dieses Beispiel verdeutlicht sowohl die Interaktionen zwischen Imam und Gemeinde, als auch seinen direkten Einfluss auf das Verhalten der Moscheemitglieder (sie folgten seiner Empfehlung und schenkten ihren Ehefrauen Rosen). Auch lässt dieses kleine Alltagsbeispiel erkennen, dass die Moscheegemeinde in einem regen Austausch über praktische Fragen der Lebensgestaltung steht. So sprechen die Gemeindemitglieder darüber, wie die Beziehung von Männern zu ihren Frauen sein sollte und Imam Ziya macht hierzu Vorschläge und Anregungen. Deutlich wird an dieser Stelle, dass er seine Gemeinde gut kennt, eine Vertrauensstellung und intensive Beziehung zu ihr hat und in Alltagsfragen zu Rate gezogen wird.

### **Wertschätzung der Leistung der türkisch-muslimischen Gemeinde in Österreich**

Seine Aufgabengebiete und Tätigkeiten als Imam in einer österreichischen Moscheegemeinde beschreibt Imam Ziya folgendermaßen:

Das Aufgabenspektrum hier ist breiter. In der Türkei gehen Sie einfach in die Moschee und beten vor. Vor dem Gebet halten Sie eine Predigt, und wenn Sie danach noch etwas machen wollen, dann tun sie das. Danach gehen Sie in das Imamezimmer in der Moschee und verweilen dort oder Sie besuchen Händler und Kaufleute oder Sie gehen einfach nach Hause. Aber hier kann es sein, dass jemand ein Problem hat oder ein Kind kommt, jetzt haben wir zum Beispiel Folgendes gemacht. Ich habe ein älteres Gemeindemitglied unterrichtet ... . Ich könnte natürlich sagen: „Komm um diese Zeit!“ Diesen Luxus habe ich. Aber das sag ich nicht.

Imam Ziya betont wie die meisten Imame, dass der Aufgabenbereich im Ausland viel umfangreicher und vielfältiger ist als im Herkunftsland. In seinem Heimatland verrichtet der Imam das Gebet und zieht sich in sein Amtszimmer zurück. In Österreich hingegen ist er auch mit Fragen der Gemeindemitglieder konfrontiert, die in seinem Land nicht üblich sind. Allerdings beschwert sich Imam Ziya im Gegensatz zu vielen anderen befragten Imamen nicht darüber, sondern versucht, die Bedürfnisse der Gemeinde soweit wie möglich zu erfüllen.

Der umfangreiche Aufgabenbereich eines Imams in Österreich sei auch auf den niedrigen Bildungsstand der Gemeindemitglieder zurückzuführen, die aber andererseits, wie er lobend anmerkt, großes Engagement zeigten – so haben sie die Moscheevereine in Österreich selbstständig, ohne jegliche Beihilfe von türkischer oder österreichischer staatlicher Seite, gegründet:

Unsere Mitbürger Ahmet, Mehmet, Hasan oder Hüseyin kamen in den 60ern, 70ern aus der Türkei hierher. Sie kamen, um sich einen Traktor oder anderes leisten zu können. Schließlich blieben sie hier, sahen, dass es Kirchen und so weiter gibt.

„Wir haben eine Religion und einen Glauben. Was soll daraus werden?“, fragten sie sich und gründeten schließlich diese Vereine, brachten ihre Familien her und bekamen Kinder. „Was geschieht mit unseren Kindern? Werden sie zu Christen oder Juden?“, dachten sie sich und bildeten diese Organisationen. Dankenswerterweise, auch wenn sie nur über Halbwissen verfügten. Wir schätzen das sehr.

Die angesprochene Phase ist geschichtlich bedeutsam: In der ersten Welle der Migration nach Österreich oder Deutschland in den 1960er Jahren war Religion noch überhaupt kein Thema. Rauf Ceylan spricht von der ersten Generation der Gastarbeiter aus der Türkei, die weit weg von ihrem Heimatland und daher auch weg von dessen sozialer Kontrolle ein ausgiebiges Junggesellenleben führten. Nachdem sie ihre Frauen und Kinder nachgeholt hatten, wurde Religion wieder ein Thema und der freie Lebensstil fand ein Ende (vgl. Ceylan 2010, S. 53f). In der ersten Phase waren Menschen mit muslimischem Hintergrund in ihren religiösen Bedürfnissen auf sich alleine gestellt (vgl. Aslan 2012, S. 9). Menschen, die meistens auch selbst Gastarbeiter waren, aber eine formelle oder informelle religiöse Ausbildung hatten, spielten bei der Gründung der Moscheen eine wichtige Rolle. Zu wichtigen Akteuren wurden dabei auch politische Bewegungen, die in der Türkei zum damaligen Zeitpunkt verboten waren.

Es ist bemerkenswert, dass von den befragten Imamen nur Imam Ziya diese Gründungsphase thematisiert und dem Engagement der Gemeindemitglieder seine Wertschätzung bezeugt. Doch ist auch dies Bestandteil seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Moscheegemeinde und seinen Versuchen, die Gemeindemitglieder in vielerlei Hinsicht zu verstehen. Er analysiert die Gemeindemitglieder auch in Bezug auf ihren sozialen Status, ihre Arbeitserfahrungen und ihre Positionen. Hinsichtlich der Erwartungen gegenüber Imamen sieht er folgende Unterschiede zwischen Moscheegemeinden in der Türkei und in Österreich:

Wenn ich jetzt einen Vergleich mit der Moschee in Istanbul anstellen soll, so ist es dort mein Wissen, das im Vordergrund stehen soll. Das erwartet sich meine Gemeinde in der Türkei. Das heißt, dass ich mein Wissen erweitere. Aber wenn ich die Moscheegemeinde hier betrachte, hat sie folgende Erwartung: Inwiefern dient der Imam der Moschee? Wie lange arbeitet er im Lokal? Kehrt er die Moschee? Sie denken in ihrer Logik, denn sie sind hier selbst Arbeiter, haben Straßen gekehrt, haben dieses und jenes gemacht. Dementsprechend sehen sie auch den Religionsbeauftragten.

Imam Ziya vergleicht die Gemeinden, in denen er bereits gearbeitet hat und stellt fest, dass es bezüglich der Erwartungen, die an den Imam gestellt werden, zwischen der Türkei und Österreich erhebliche Unterschiede gibt. Während es in der Türkei mehr um einen intellektuellen Austausch geht und religiöse Kompeten-

zen des Imams gefragt sind, rücken in Österreich andere Aspekte in den Vordergrund. Hier erwarten die Mitglieder der Gemeinde, dass der Imam neben der Erfüllung religiöser Pflichten sich zudem mit dem Moscheeverein identifiziert und eine enge Beziehung zur Gemeinde unterhält, ein Aspekt, der in der Türkei nachrangig sei. Imam Ziya erklärt sich diese Unterschiede mit dem Umfeld und den sozialen Milieus, denen die Moscheemitglieder angehören, und damit, dass auch Arbeitserfahrungen und Lebensgewohnheiten die Erwartungen der Gemeindemitglieder an einen Imam mitbestimmen.

### **Ablehnung extremer Auslegungen des Islam: Islam als Mittelweg**

Die von Imam Ziya in Bezug auf die Auslegung des Islam und des Korans formulierten Positionen verstehen sich als Ablehnung extremer Interpretationen, als Suche nach einem Mittelweg und als Warnung vor einem Missbrauch der Religion:

Die Religion kann sehr einfach ausgenutzt und missbraucht werden. So, wie man einen kranken Menschen töten kann, wenn man nicht die richtige Dosis an Medikamenten verabreicht, so kann die Religion dem Menschen sein spirituelles Leben nehmen und betäuben. An dieser Stelle wirst du fragen, ob die Religion denn eine Droge sei. Aber auch das hat ein Maß, muss ein Maß haben. Was ist das Ausmaß, der Umfang? Wenn wir das Leben unseres Propheten, die Lehre des Korans und das Leben derer, die wahrhaftig den mittleren Weg gewählt haben, betrachten, finden wir keinen Extremismus. Als unser Prophet gefragt wurde, was Religion sei, antwortete er: „Der Mittelweg ist für euch der segensreichste Weg!“ Meines Erachtens bedeutet Religion, den mittleren Weg zu gehen (türk. *sırat-ı müstakim*), den absolut richtigen Weg zu nehmen, ja, auf diese Weise fortzuschreiten.

Imam Ziya betont, dass extreme religiöse Haltungen vermieden und ein Weg des Ausgleichs bzw. der Mitte verfolgt werden sollte. Wie dieser religiöse Mittelweg konkret aussieht, dazu äußert er sich nicht weiter, verweist lediglich auf das Vorbild des Propheten. Zudem warnt er in diesem Zusammenhang vor dem Missbrauch der Religion durch andersgelagerte Interessen. Eine derartige Warnung bzw. Interpretation sprechen viele der interviewten Imame aus, offenbar um damit die Vielfalt von Anwendungen und die Unterschiedlichkeit von Interpretationen des Islam und des Korans hervorzuheben. Auslegungen von Sunna und Koran durch spezifische Gruppen, die als extrem eingestuft werden, nehmen sie dabei als durchaus problematisch und gefährlich wahr.

Wenn wir uns den ethnischen Hintergrund Imam Ziyas und den in der Türkei über die Trennung von Staat und Religion geführten staatlichen Diskurs vor Augen halten, hat diese auf den türkischen politischen Kontext bezogene Warnung türkischer Imame, speziell jener, die bei ATIB beschäftigt sind, durchaus

Gewicht. Besonders hinsichtlich der Spannungen zwischen der staatlich kontrollierten Behörde Diyanet und den nichtstaatlichen Organisationen wie z. B. Süleymançilar oder Milli Görüs, die eine spezifische Auslegung von Koran und Sunna vertreten. Vonseiten der Behörde Diyanet wie auch vonseiten der ATIB-Imame werden die genannten Strömungen bzw. Gruppen als manipulative Beeinflussung der ungebildeten Bevölkerung missbilligt.

In diesem Zusammenhang ist es zudem auch interessant, wie Imam Ziya den Dachverband ATIB beschreibt und innerhalb des skizzierten Spannungsfeldes positioniert:

Als ATIB-Vereine agieren wir nicht im Vorfeld irgendeiner politischen Einrichtung. Einige Mitbürger leisten Dienste im Namen einer politischen Institution. Die ATIB-Vereine hingegen versammeln all diese Institutionen unter einem Dach, und Menschen verschiedenster Meinungen und Ansichten finden bei ATIB einen Platz. Deshalb haben wir zum Beispiel mit Partei A oder Partei B oder irgendeiner Anhängerschaft nichts am Hut.

Imam Ziyas Meinung nach unterscheidet sich ATIB aufgrund ihrer „neutralen“ Haltung von anderen türkischen Moscheevereindachverbänden. Mit Neutralität ist hier die „unpolitische“ Haltung gemeint und auch, dass ATIB keine engen Beziehungen zu einer politischen Partei in der Türkei unterhält. Mit anderen Worten gibt es laut Imam Ziya bei ATIB keinerlei Anzeichen dafür, dass Interpretationen oder Auslegungen des Islam für eigene politische Interessen genutzt werden. Vielmehr seien verschiedene Meinungen artikulierbar, gleichzeitig gebe es dennoch Grenzen des Erlaubten hinsichtlich der vertretenen Positionen. So vermeidet er insbesondere Diskussionen über die Integrität des Staatsgebiets wie auch über die Einstufung des Alevitentums:

Das Dach ist groß; hier sind Menschen aller Anschauungen, hier können sie ihre Meinungen und Gedanken zum Ausdruck bringen. Wenn wir aber sehen, dass in unseren Vereinen Diskussionen Zwietracht in der Religion säen, können wir das nicht erlauben. Themen wie zum Beispiel das Alevitentum, ob Aleviten nun Muslime sind oder nicht – das sind Dinge, die Zwietracht auslösen. Oder Gespräche, die der Einheit und dem Zusammenhalt unseres Landes schaden, das erlauben wir nicht.

Deutlich wird in dem Zusammenhang, dass Imam Ziya – wie viele Gemeindeglieder – die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in seinem Herkunftsland genau verfolgt. Als ATIB-Imam und als Bediensteter des türkischen Staates ist er allerdings angehalten, seine Tätigkeiten „neutral“ auszuüben. Des-

halb vermeidet er heikle Diskussionen, etwa über politische Themen wie die Einheit des türkischen Staates, das Alevitentum und ähnliche umstrittene Fragen, die er für gefährlich hält, weil sie sich nicht unparteiisch diskutieren lassen.

### **Integration als interkultureller Dialog**

Hinsichtlich der Frage, wie weit Integration gehen soll, ist anzumerken, dass für Imam Ziya der Bezug zur Türkei von außerordentlicher, konstitutiver Bedeutung ist. Im Interview spricht er von der Türkei stets als von „unserem Land“. Dabei ist allerdings daran zu erinnern, dass er erst als Erwachsener nach Österreich kam und sein Aufenthalt hier befristet ist, was die Ausprägung eines Zugehörigkeitsgefühls zu Österreich mehr als unwahrscheinlich macht. Nichtsdestotrotz betont er im Interview mehrmals, dass es für die Gemeindemitglieder, die dauerhaft in Österreich leben wollen, unerlässlich sei, eine Form von Zugehörigkeit zu Österreich zu entwickeln.

Dass er die deutsche Sprache nicht gut beherrscht, nimmt er durchaus als Hindernis in der Ausübung seines Auslandsdiensts wahr. Er fühlt sich gelähmt und von anderen Personen abhängig. Mit besseren Deutschkenntnissen hätte er seine Ideen und Projekte – etwa die Intensivierung der Kontakte mit österreichischen Institutionen – längst umgesetzt. Die mangelhaften deutschen Sprachkompetenzen machen sich nicht nur bei der Kommunikation mit Behörden und Institutionen negativ geltend, sondern auch bei der Interaktion mit nichttürkischsprachigen muslimischen Gläubigen, mit denen er, wenn sie manchmal seine Moschee besuchen, nicht ausreichend kommunizieren kann. Darüber hinaus wäre es seiner Meinung nach auch in Gesprächen mit Jugendlichen und Kindern türkischer Eltern hilfreicher, Deutsch zu können. Zwar hat Imam Ziya bereits in der Türkei damit begonnen, Deutsch zu lernen, zu seinem Bedauern konnte er in Österreich wegen Zeitmangels aber keinen weiteren Deutschkurs – etwa einen Sprachkurs für Imame – besuchen.

Die Einstellung der Moscheegemeinde gegenüber Imamen, die Deutschkurse besuchen, beschreibt er dabei interessanterweise als distanziert:

Wenn wir hier einen Sprachkurs besuchen würden, würde unsere Gemeinde es als seltsam empfinden. Ich persönlich würde mich freuen, wenn ich ein Arbeiter im Ausland wäre und es käme ein mehrsprachiger Imam, der mir hier Dienst leisten würde. Nehmen wir an, ich besuche einen Kurs und kann deshalb ein, zwei Mal nicht pünktlich vorbeten. Es hieße dann: „Was hat er im Kurs verloren?“ Aber beispielsweise Folgendes zu sagen, würde ihnen [den Gemeindemitgliedern (Anm. d. Verf.)] nicht einfallen: „Er [der Imam (Anm. d. Verf.)] kam hierher, er soll ruhig die Sprache erlernen. Das ist für uns, für ihn und auch für unser Land eine gute Chance!“ Vielleicht werden die kommenden Generationen anders denken. Unsere Gene-

ration fragt nämlich: „Warum ist der Imam denn nicht gekommen? Was für eine Sprache denn? Was soll er mit der Sprache anfangen? Brauchen wir denn Deutsch?“

Dass viele Gemeindemitglieder daran Anstoß nehmen, dass ihr Imam einen Deutschkurs besucht, hängt in erster Linie mit ihren Erwartungen an ihn zusammen, vermutet Imam Ziya, bestehen sie doch darauf, dass der Imam bei jedem Gebet in der Moschee anwesend ist. Und weil besonders die ältere Generation der Gemeindemitglieder keine Deutschkenntnisse besitzt, hält sie es auch für überflüssig, dass die Imame Deutsch lernen.

Obwohl Imam Ziya der Sprachbeherrschung eine wichtige Rolle bei Integrationsprozessen zugesteht, kritisiert er die Fixierung auf den Erwerb von Deutschkenntnissen:

Wir müssen uns unserer Vorurteile bewusst sein. Je besser wir unsere Kulturen gegenseitig kennen, desto mehr werden wir uns unserer Gemeinsamkeiten bewusst und zusammenkommen. Sie beharren auf der Sprache. Sprache ist aber nicht unbedingt das Thema. Um es in den Worten Rumis<sup>12</sup> zu sagen, nicht Menschen, die dieselbe Sprache sprechen, sondern Menschen, die dasselbe Gefühl teilen, verstehen sich. Das heißt, wenn das Gefühl und die Gedanken nicht übereinstimmen, bringt es auch nichts, wenn man dieselbe Sprache spricht. Sie sind eine Familie, sprechen die gleiche Sprache, können sich aber nicht verstehen. Die westliche Gesellschaft ist auf das „Wenn man die Sprache beherrscht ...“ fixiert. Das ist nicht richtig. Was für einen Beitrag leistet dieser Mensch, denk doch mal daran! Was für einen Schaden fügt er zu, welchen Beitrag leistet er? So sollte man das beurteilen. Und aus Sicht der Menschenrechte ist es auch noch zu bewerten. „Wenn du die Sprache sprichst, bekommst du Reisefreiheit, Niederlassungsfreiheit.“ Das so handzuhaben ist falsch. Nur wenn es heißt: „Dieser Mann zerstört die Ordnung meines Hauses, meines Landes!“ Dann ist es selbstverständlich etwas anderes.

Nach Ansicht von Imam Ziya lassen sich integrative Formen der Einbindung in einen Aufnahmekontext nicht auf Sprache reduzieren, genauso wichtig seien Identität und Zugehörigkeitsgefühle. Bei Integration gehe es nicht zwingend um das Sprechen der gleichen Sprache, sondern um das gleiche Fühlen und die schrittweise Überwindung von Konflikten und Stereotypen. Damit ein wirkliches Zusammenleben möglich ist, müssten zunächst alle Beteiligten ihre Vorurteile in Frage stellen. Der Zwang, die Sprache zu erlernen, sei fragwürdig auch im Sinne der Menschenrechte, wenn davon Aufenthalt und Reisefreiheit abhängig gemacht werden. Imam Ziya kritisiert dabei ganz konkret einzelne Bestimmungen der In-

---

<sup>12</sup> Dschalal ad-Din Muhammad Rumi (1207 - 1273), kurz Rumi, war ein persischer Mystiker und einer der bedeutendsten persischsprachigen Dichter des Mittelalters.

tegrationspolitik in Österreich, die das Hauptaugenmerk auf Deutschkenntnisse richten und das Aufenthaltsrecht an deren Erwerb koppeln. Nachvollziehen könnte er nur, wenn der Aufenthalt in Österreich wegen Vergehen gegen die gesellschaftliche Ordnung eingeschränkt würde.

Generell setzt sich Imam Ziya sehr ausführlich und intensiv mit Fragen der Integration auseinander. Seinen Aussagen ist zu entnehmen, dass er in diesem Zusammenhang kritische Positionen vertritt und in offensiver Art und Weise konkrete Vorschläge sowie Forderungen entwickelt. Integration definiert er dabei grundsätzlich folgendermaßen:

Das, was Integration genannt wird, beruht auf Gegenseitigkeit. Es bedeutet Dialog, Interkulturalität und so weiter. Das funktioniert nicht, wenn man einfach sagt: „Ich mach mal und die anderen sollen Opferbereitschaft aufbringen!“ Wenn in einem Land Integration stattfinden soll und dieses Land die MigrantInnen integrieren will, muss es seine Meinung über diese MigrantInnen ändern.

Besonders betont Imam Ziya die Gegen- und Wechselseitigkeit von Integration ohne freilich zu konkretisieren, wie die Beteiligten diesen Prozess mitgestalten können und sollen. Integration besteht aus seiner Sicht aus zwei Komponenten, die er als kulturelle Unterschiede und als Dialog bezeichnet. Alle Beteiligten sollten sich gleichermaßen bemühen und sich für einen interkulturellen Dialog einsetzen. Ein einseitiges Integrationsverständnis, das Forderungen allein an eine Seite – entweder die migrantische Bevölkerung oder den österreichischen Aufnahmekontext – richtet, ist seiner Meinung nach von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aus diesem Grund fordert er in diesen Fragen auch offensiv Verpflichtungen, Angebote und Bemühungen der nichtmuslimischen österreichischen Mehrheitsgesellschaft. Seiner Meinung nach müsste sich die negative Position und Haltung gegenüber MigrantInnen in Österreich grundsätzlich ändern.

Wie sich Imam Ziya eine gelungene Integration, die auf gegenseitiger Annäherung und Akzeptanz beruht, in idealtypischer Weise vorstellt, formuliert er im nachfolgenden Beispiel:

Sich weder von der eigenen Religion noch der eigenen Kultur abwenden und trotzdem sich in dem Land, in dem man lebt, integrieren. Sich zu integrieren bedeutet ja nicht, dass man seine Werte aufgibt. Sich zu integrieren bedeutet meines Erachtens, die Regeln dieses Landes zu beachten. Nehmen wir an, Sie kommen in ein Dorf, welches seine eigenen Vorschriften hat. Wenn Sie nun sagen: „Ich möchte das Regelwerk des Dorfes abändern und zwar so, wie es mir passt!“, dann werden Sie aus dem Dorf ausgeschlossen werden. Aber wenn Sie sagen: „Ich möchte in diesem Dorf nach meinen eigenen Riten leben ohne mich in eure einzumischen, aber meine

Kinder will ich nach meinen eigenen Regeln erziehen.“ „Das geht in Ordnung, mein Freund, du kannst in diesem Dorf nach deinen eigenen Riten leben, aber verstoße nicht gegen unsere Regeln.“

Seiner Meinung nach sollen MigrantInnen in das System des Aufnahmelandes integriert werden, ohne dabei den Bezug zum eigenen Herkunftskontext zu verlieren. Integration bedeutet in Imam Ziyas Augen nicht das Aufgeben eigener kultureller Traditionen oder den Verzicht auf seine religiösen Überzeugungen. Vielmehr sei dies ein Vorgang, der durch Toleranz und Akzeptanz geprägt sei und sich durch das gegenseitige Anerkennen der jeweils anderen Lebensstile auszeichne. Gäbe es nicht die wechselseitigen Interventionen in die „Riten“ des jeweils anderen, dann – so Imam Ziya – wäre auch der Integrationsprozess erfolgreich. Besonders schützenswert sei in dieser Hinsicht der Bereich des Privaten und der Erziehung. Wichtigste Leistung des Neuankömmlings sei es, geltende Regeln des Aufnahmekontextes – in Form rechtlicher Bestimmungen – zu akzeptieren. Dafür könne er erwarten, dass sich die Aufnahmegesellschaft nicht in sein Familienleben einmische.

Imam Ziya thematisiert wiederholt kulturelle Unterschiede zwischen muslimischer und nichtmuslimischer Bevölkerung in Österreich. Er sieht kulturelle Differenzen allerdings keinesfalls als Hürde für integrative Prozesse an, sondern befürwortet generell einen kulturellen Austausch und Dialog. Religiöse Unterschiede stünden zwischenmenschlichen Beziehungen nicht im Wege, sofern die interaktiven Beziehungen auf gegenseitigem Respekt und Sensibilität basierten. Er hat ein sehr offenes Religionsverständnis und – was in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist – sieht kein Problem in Interaktionen mit dem österreichischen Aufnahmekontext, auch wenn dabei Bereiche berührt werden, die als *haram* gelten. Etwa in folgendem Alltagsbeispiel, wo es um das Annehmen eines alkoholischen Geschenks geht:

Ich kann mich sehr wohl mit meinem christlichen Nachbarn befassen und eine Beziehung zu ihm haben. Ich kann ihn fragen, wie es ihm geht, ihm etwas anbieten und von ihm Angebotenes annehmen, sofern es halal ist. Wenn ich aber etwas geschenkt bekomme, das haram ist und ich das nicht zum Ausdruck bringen kann, nehme ich das Geschenk dennoch an. So geschah es auch einmal: In dem Haus, in dem ich lebe, wohnt ein Bauarbeiter. Ich glaube, er ist Pole. Er schätzt mich sehr, ein junger Mann. Er grüßt immer, schüttelt mir die Hand, und einmal schenkte er mir eine Flasche Whisky. Nun, schauen Sie, Alkohol ist im Christentum ja nicht verboten. Das heißt, dieser Mann ... Da kam dann ein anderer Nachbar, ich habe gesagt: „Nimm, das ist ein Geschenk.“ Er bedankte sich drei Mal und ging.

Hier zeigt sich zum einen, dass Imam Ziya auf persönlicher Ebene mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft eine durchaus rege soziale Beziehung pflegt und freundschaftlich mit ihnen interagiert. Zum anderen zeigt sich, dass er nicht im Widerspruch zu seinem Glauben handeln will. Daher sucht er, wenn bestimmte Traditionen, Normen oder Gepflogenheiten des Aufnahmekontextes nicht im Einklang mit den religiösen Inhalten des Islam stehen, aktiv nach Handlungsstrategien, die es ihm erlauben, die eigenen religiösen Überzeugungen nicht zu verraten, aber dennoch sein Gegenüber nicht zu kompromittieren.

### **Anstoß integrativer Tätigkeiten in der Moscheegemeinde**

Imam Ziya repräsentiert als Einzelfall den Typus ‚Imame als Brückenbauer‘ besonders in der Art und Weise, wie er migrationsspezifische Themen behandelt und wie er im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam Prozessen im Zusammenhang mit Integration gegenübersteht bzw. diese anregt. Neben seinen religiösen Kernaufgaben in der Moscheegemeinde – die Leitung gemeinschaftlicher Gebete, das Halten der *Khutbas* und das Leiten von Korankursen – kooperiert er mit Behörden und Einrichtungen, die Seminare und Veranstaltungen innerhalb der Moscheegemeinde anbieten.

Im Rahmen der Integration sind sie [Integrationsbeauftragte von öffentlichen Einrichtungen (Anm. d. Verf.)] mit uns in Kontakt getreten. Sie führen zum Beispiel frauen- und schülerorientierte Veranstaltungen mit uns durch. „Was können wir für diese Gesellschaft tun?“ Das beratschlagen wir gemeinsam. Vergangenes Jahr organisierten wir etwas für Frauen – „Mit welchen Problemen werden sie bei der Arbeit konfrontiert? Was können sie tun, wenn sie keine ausreichende Ausbildung oder Sprachkenntnisse haben?“ – und für Männer.

Imam Ziya befürwortet die integrative Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext nicht nur generell, auf abstrakter Ebene, sondern versucht, Integrationsangebote und -veranstaltungen innerhalb der Moschee auch auf der praktischen interaktiven Ebene zu begleiten und damit auch interaktive Einbindungsprozesse der Gemeindemitglieder in den österreichischen Aufnahmekontext zu befördern.

Er beklagt in diesem Zusammenhang grundsätzlich, dass Mitglieder der Moscheegemeinde in einer nach außen hin abgeschlossenen Umgebung leben und daher das nichtmuslimische Umfeld kaum kennen. Entsprechend gering sei daher ihr Interesse an einer praktischen Teilhabe am österreichischen Aufnahmekontext, was er für verfehlt erachtet. Diesbezüglich kritisiert Imam Ziya die Gemeindemitglieder der eigenen Moschee mit deutlichen Worten:

Die Kollegen hier kennen diese Bestimmungen nicht, und sie wissen immer noch nicht, was zum Beispiel ihre Rechte sind. Von welchen Rechten sie profitieren können oder in welcher Angelegenheit der Staat sie unterstützt. Ich habe zum Beispiel schon oft den neuen Mitgliedern gesagt: „Freunde, lasst uns mal zum Rathaus gehen und uns vorstellen, ihnen mitteilen, wie viele Mitglieder wir sind und wie viele Kinder diese Mitglieder haben!“ Dass wir diesen Kindern damit einen gewissen Dienst erweisen und sagen: „Ihr [gemeint ist die Stadtgemeinde bzw. das Rathaus (Anm. d. Verf.)] ruft doch zur Integration dieser Kinder auf. Die Art und Weise wie wir [die Moscheegemeinde (Anm. d. Verf.)] und wie ihr sie integriert, ist sehr verschieden. Ihr mögt es hundertmal sagen, die Menschen werden es nicht wahrnehmen. Aber, wenn wir das ein, zwei Mal erwähnen, werden sie es ernst nehmen!“

Imam Ziya kritisiert nicht nur Gemeindemitglieder, sondern auch die Funktionäre des Moscheevereins – insbesondere ob ihrer mangelhaften Kenntnisse der rechtlichen Lage von MigrantInnen in Österreich und ihrer dürftigen Kontakte bzw. Kontaktbemühungen zu öffentlichen Institutionen und Einrichtungen. Er würde sich mehr Zusammenarbeit mit Magistratsabteilungen und staatlichen oder kommunalen Einrichtungen wünschen, damit diese die Moscheevereine besser kennenlernen und so der Boden für eine zukünftige Zusammenarbeit bereitet wird. Kommunale Einrichtungen, so Imam Ziya, mögen noch so beharrlich die Integration von muslimischen Menschen einfordern – einen wirklichen Einfluss haben vor allem die Moscheevereine, weswegen eine Kooperation zwischen Behörden und Moscheevereinen unumgänglich ist. Jedenfalls ist Imam Ziya der Meinung, dass die aktive Rolle der Moscheen in Bezug auf Kooperationen mit Behörden und Einrichtungen sowie hinsichtlich der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext durchaus ausbaufähig ist. Und wie seine Aktivitäten in der Moscheegemeinde zeigen, seine Versuche, die Moschee für diverse Integrationsaktivitäten mit staatlichen oder kommunalen Institutionen zu öffnen, ist er bereit, seinen Beitrag zu leisten.

Seine Aufmerksamkeit gilt besonders den Jugendlichen und den Kindern der Moscheegemeinde. Als entschiedender Befürworter der Partizipation der muslimischen Jugendlichen an der hiesigen Gesellschaft ist Imam Ziya überzeugt, dass dafür die Ausbildung der jungen MuslimInnen innerhalb öffentlicher Bildungsinstitutionen in Österreich zwingende Voraussetzung ist. Erst wenn die Jugendlichen vertraut sind mit den österreichischen Gesetzen, den Strukturen, Werten und Gepflogenheiten, sei eine aktive Teilhabe am österreichischen Aufnahmekontext möglich. Dafür müssten die Kinder und Jugendlichen Sozialisations- und Bildungsprozesse in öffentlichen Bildungsprozessen in Österreich durchlaufen – die religiöse Erziehung in der Moschee reiche dafür nicht aus. Diese Position artikuliert er auch innerhalb der Moscheegemeinde.

„Was habt ihr in einer deutschen Schule verloren? Kommt und lasst uns in der Moschee studieren!“ Ist denn eine solche Aussage vernünftig? Was kann das in der Moschee erworbene Wissen dem Kind schon bringen? Es wurde hier geboren, wird hier leben und zwar entsprechend den hierzulande geltenden Gesetzen und Regeln. Was kann das Wissen, das wir dem Kind in der Moschee vermitteln, ihm für diese Gesellschaft mitgeben ... wenn es keine Schule oder Ausbildung hier abschließt, die Regeln und Gesetze, die Lebensweise, die Wirtschaft und Politik des Landes nicht kennt?

Diese Haltung ist durchaus bemerkenswert und als wesentlicher Schritt in Richtung Integration in den österreichischen Aufnahmekontext zu sehen. Imam Ziya ist sich dessen bewusst, dass Imame in Moscheen oder der Vereinsvorstand von Moscheegemeinden nicht über die dafür notwendigen Ressourcen verfügen, um eine aktive Teilnahme an der österreichischen Migrationsgesellschaft zu ermöglichen. Eine Ausbildung im Rahmen von öffentlichen Bildungsinstitutionen oder Ausbildungseinrichtungen keinesfalls als Gefahr für den Herkunftsbezug der Jugendlichen, sondern als unerlässlichen Schritt.

Gleichwohl ist die Funktion der Moscheegemeinde in Bezug auf die integrativen Aktivitäten der muslimischen Jugendlichen nicht geringzuschätzen. So stellt für ihn die Pflege der Bindung zur eigenen Herkunft eine Voraussetzung für integrative Annäherungen der Jugendlichen an den österreichischen Aufnahmekontext dar. Imam Ziya präzisiert, dass er diese integrative Einbindung für einen Prozess hält, der keinesfalls unabhängig von der Wahrung des Bezugs der Jugendlichen zum eigenen Herkunftskontext zu sehen ist:

„Um wichtig zu sein, müsst ihr im Vordergrund stehen, um im Vordergrund stehen zu können, müsst ihr in der Schule erfolgreich sein und um in der Schule erfolgreich sein zu können, müsst ihr die Hausaufgaben, die eure Lehrer euch aufgeben, machen.“ Dabei trägt man sowohl eine religiöse, als auch eine nationale Verantwortung und außerdem die Verantwortung, sich von dem Minderwertigkeitsgefühl als Migrant zu befreien.

Hier betont Imam Ziya abermals die Wichtigkeit von Bildung für Prozesse der Integration, da sie soziale Aufstiegsmöglichkeiten eröffne, was integrative Prozesse in den österreichischen Aufnahmekontext erheblich befördere. Erfolg in der schulischen oder beruflichen Ausbildung bezeichnet er als eine nationale und religiöse Aufgabe. Die jüngere Generation sieht er praktisch zum Erfolg verpflichtet, damit sich die Position der türkisch-muslimischen Bevölkerungsgruppen in der österreichischen Gesellschaft insgesamt verbessern kann. Wenn das Bildungsniveau innerhalb der migrantischen Bevölkerung steigt, dann werde

auch die integrative Eingliederung in die österreichische Gesellschaft erleichtert, so seine Prognose.

Dem Interviewpartner geht es dabei auch um die Symbolwirkung: So brauche die muslimische Community in Österreich vor allem Erfolgsgeschichten, um sich nicht dauerhaft als „zweitklassig“ zu fühlen. Auch um Frustration und Ohnmachtsgefühle zu überwinden, sieht er Bildung als Ausweg. Erfolg im Bildungsbereich würde das Gesamtbild und die Wahrnehmung der MigrantInnen in der Gesellschaft ändern.

Das sieht man den Kindern an. Ich besuche auch Schulen. Wenn Sie sich das Verhalten der Kinder in der Schule anschauen, sehen Sie, dass sie sich dem Standard und der Disziplin dort anpassen. Aber wenn sie in die Moschee kommen, lassen sie sich eher gehen. Sie sehen das wie ihr Zuhause. Ja, es ist ihr Zuhause, aber auch dieses hat seine Nachbarn. Und wenn die Kinder in ihrem eigenen Zuhause derart bequem sind ... und sagen: „Die Nachbarn haben ebenso ihre eigenen Bräuche, ihre eigene Lebensweise und Verhalten.“ In unseren eigenen vier Wänden sagen wir auch nicht: „Jetzt mach ich mal dies und jenes kaputt!“ Wenn wir uns so verhalten, könnten wir die Nachbarn beleidigen! Auf diese Weise lassen wir die Kinder darüber nachdenken. Diesbezüglich nimmt der Staat eine wichtige Rolle ein und wir sind ihm dabei behilflich. Wenn wir die Kinder nicht auf diese Weise motivieren würden, würde es auf den Straßen anders zugehen und der Staat könnte dies nicht bewältigen.

Imam Ziya besucht selbst öffentliche Schulen, in die Kinder der Moscheemitglieder gehen, um sich ein Bild von deren schulischem Alltag zu machen. Den Besuch von Schulen begreift er als Teil seiner Imamtätigkeit, da muslimische SchülerInnen während ihrer Ausbildung auch die Unterstützung der Moschee bräuchten. In der Tat, so Imam Ziya, habe die Moschee einen großen Anteil an der Erziehungsarbeit. Zudem spiele sie – als eine Art Zuhause für jugendliche MuslimInnen – eine zentrale Rolle für deren Integration in den österreichischen Kontext: einerseits auf der Ebene des moralischen und ethischen Verhaltens, andererseits bei der Motivation und Unterstützung des Bildungserfolgs. Aufgrund dieser Einflussmöglichkeiten sieht er die Moschee praktisch in einer Vermittlerrolle zwischen Herkunftskontext und Aufnahmekontext. Seine daraus resultierende Brückenbauerfunktion betrachtet Imam Ziya als Kernstück seiner Tätigkeiten als Imam. Bezüglich seiner Vorstellungen über die zu schaffenden Verhältnisse, in denen die muslimischen Kinder und Jugendlichen einen wichtigen Bestandteil der Gesellschaft bilden und über einen gehobenen sozialen Status verfügen, äußert er sich wie folgt:

Wir legen Wert darauf, dass unsere Jugendlichen, unsere Kinder, die hier studieren, einer österreichischen Partei beitreten und gewisse Aufgaben übernehmen.

Sie haben hier studiert, sind mit den Werten dieses Landes herangewachsen und sie streben nach Anerkennung ihrer Existenz. Dieses Streben sollten sie genauso in der Politik, in der Wirtschaft und in der Verwaltung zeigen, denn auf diesem Weg kann eine Gesellschaft selbstbewusst werden. Somit können sie in dem Land, in dem sie leben, wertvolle Dienste leisten und sich besser anpassen. Aber wenn Leuten, die hierzulande studieren, kein Platz in solchen Ämtern und Positionen eingeräumt wird und sie ausgegrenzt werden, ist das nicht nur ein Verlust für das Land, sondern auch für die Gesellschaft. Das wäre schade. Ich sehe bewanderte, belesene junge Leute; manche von ihnen schreiben ein Buch, manche sind Anwälte, andere Lehrer. Es gibt so viele begabte, talentierte Jugendliche. Wenn Parteien hierzulande diesen jungen Leuten wichtige Positionen einräumen würden, wäre es ein Gewinn für das Land.

Aufstiegschancen sollten den muslimischen Kindern und Jugendlichen, die in Österreich aufwachsen, Bildungs- und Ausbildungsprozesse durchlaufen oder studieren, in der Politik ebenso eingeräumt werden wie bei Behörden, der Polizei, in der Verwaltung oder in Leitungsgremien. Auch in der Wirtschaft sollten die Fähigkeiten junger Musliminnen und Muslime der zweiten oder dritten Generation besser zur Geltung kommen können. All dies sind für Imam Ziya Faktoren, die ein besseres Zusammenleben ermöglichen und die Integration fördern. Dabei müsse aber auch der österreichische Staat stärker als bisher in die Pflicht genommen werden, den Beitrag der Moscheen zum Wohl der österreichischen Gesellschaft zu würdigen und zu unterstützen.

### **Zusammenfassung**

Imam Ziya, Sohn einer türkischen Bauernfamilie, schlug den Weg, Imam zu werden, zunächst auf Wunsch der Familie, aus finanziellen Überlegungen, ein. Nach einer religiösen Ausbildung, zu der er erst über verschiedene Um- und Irrwege gefunden hatte, und dem Einstieg ins Berufsleben bildete er sich sowohl durch Angebote von Diyanet als auch durch ein Universitätsstudium weiter.

Als ATIB-Imam hat er eine sichere arbeits- wie aufenthaltsrechtliche Stellung, die ihm zwar Autonomie gegenüber dem Moscheeverein gewährt, doch ist sein Aufenthalt in Österreich auf fünf Jahre befristet. Die Gewissheit, in Österreich keine Zukunft zu haben, hemmt sein Bemühen, Deutsch zu lernen. Nichtsdestotrotz setzt sich Imam Ziya für die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Moscheegemeinde ein.

Neben seinem Kernaufgabengebiet – der Leitung religiöser Tätigkeiten wie gemeinsame Gebete oder Korankurse – erfüllt Imam Ziya zahlreiche weitere Aufgaben. Sein Hauptaugenmerk gilt der Beseitigung der Hürden, die einer Einbindung der Gemeindeglieder in den österreichischen Aufnahmekontext im Wege stehen. Dies versucht er zu erreichen, indem er die Moscheemitglieder bei ihrem

Bemühen um eine soziale Besserstellung in Österreich unterstützt. Er fungiert in dieser Hinsicht als brückenschlagender Vermittler, als Brückenbauer zwischen der Gemeinde und dem österreichischen Aufnahmekontext.

In diesem Zusammenhang hebt Imam Ziya vor allem den Bereich der Bildung hervor, den er als Schlüssel für die zukünftige Partizipation an der österreichischen Gesellschaft sieht. Muslimische Kinder und Jugendliche müssten seiner Ansicht nach besonders auf ihrem Bildungsweg gefördert werden, um sich in verschiedenen Bereichen bewähren und etablieren zu können. Durch spezifische Maßnahmen versucht er, Kindern und Jugendlichen bei der Verfolgung dieser Ziele aktiv unter die Arme zu greifen. Im Rahmen seiner Möglichkeiten als Imam forciert er zudem Kontakte und den Austausch mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft, weil für ihn durch solche Schritte bestehende gegenseitige Vorurteile abgebaut werden können. Imam Ziya zeigt sich überzeugt, dass ein solcher Austausch keine Bedrohung der kulturellen, ethnischen oder religiösen Identität der Gemeindemitglieder, sondern eine Bereicherung für alle Beteiligten ist.

Ein weiterer Aspekt, der seinen Umgang mit Fragen der Integration kennzeichnet, ist sein Wissen über Struktur und Geschichte der türkisch-muslimischen Gemeinde in Österreich sowie über relevante Akteure im Bereich der Integrationsarbeit. Diese Kenntnisse haben zweierlei Konsequenzen. Zum einen gibt er sich keinen Illusionen in Bezug auf die Ressourcen und Möglichkeiten der Moscheegemeinden, die sie für Integrationsprozesse aufbieten (können), hin. Daher erwartet er diesbezüglich auch verstärkte Anerkennung und Unterstützung durch staatliche oder kommunale Institutionen und Einrichtungen. Zum anderen ist ihm bewusst, dass integrative Prozesse der Zusammenarbeit mit kommunalen Institutionen und öffentlichen Einrichtungen bedürfen.

Imam Ziya positioniert sich gegenüber seiner eigenen Moscheegemeinde sehr kritisch. So wirft er Gemeindemitgliedern eine Abkapselung vom österreichischen Aufnahmekontext vor. Derartige Tendenzen sucht er im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam in der Moscheegemeinde zu unterbinden. Dagegen begrüßt er Integrationsangebote – vor allem in Form von Sprachkursen, Bildungsabenden und weiteren Veranstaltungen – sowohl innerhalb der Moschee als auch außerhalb. Insgesamt zeichnet sein Wirken in der Moscheegemeinde aus, dass er als Imam eine Brückenfunktion zwischen dem Herkunftskontext der Gemeindemitglieder und deren Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext einnimmt.

## 5.2.2 Imam Vedad. Ein Initiator integrativer Prozesse innerhalb der Moscheegemeinde

### Imamsein als Kindheitstraum

Imam Vedad, der seit über zwei Jahren in Österreich lebt und als Imam tätig ist, wurde Anfang der 80er Jahre in einem Dorf in der Region Sandschak im heutigen Serbien in eine Großfamilie – er hat drei Schwestern und zwei Brüder – hineingeboren. Er gehört zur ethnischen Gruppe der BosniakInnen und bezeichnet seine Familie als religiös, sowohl Vater als auch Mutter praktizieren die Religion. Den größten Einfluss auf die Entwicklung seiner Religiosität – mehr noch als die eigenen Eltern – übte jedoch sein Großvater auf ihn aus, dem er sich auch heute noch stark verbunden fühlt. Er bedankte sich bei seinem Großvater, indem er für ihn am Hadsch teilnahm.

Diese ersten Schritte verdanke ich ihm. So bin ich Allah sehr dankbar dafür und widme ihm eine Du'a, damit er ihn mit dem Paradies belohnt. Ich habe natürlich versucht, etwas für mich zu tun. So war ich 2005 der Führer für alle Hadschis aus Sandschak, die auf den Hadsch gegangen sind. Und dabei habe ich den Bedel für meinen seligen Großvater gemacht. Das erste Mal war ich 2003 auf dem Hadsch, als Absolvent der Fakultät.

Imam Vedad besuchte die Grund- und Mittelschule in der seinem Heimatdorf am nächsten gelegenen Stadt. Nach Abschluss der Schule ging er in den Libanon, wo er ein Jahr lang Arabisch lernte und danach vier Jahre an einer Universität studierte. Wie alle DorfbewohnerInnen war auch seine Familie mittellos. Das Studium im Libanon war ihm daher lediglich über ein Stipendium möglich. Eine Bedingung für dessen Bezug war, dass er während seines fünfjährigen Aufenthalts in der libanesischen Hauptstadt Beirut in seinem Heimatland ein Praktikum absolvierte.

Nachdem Imam Vedad nach seinem Studienaufenthalt in seine Heimat zurückgekehrt war, begann er in einer Madrasa<sup>13</sup> als Lehrer zu arbeiten.

13 Bei einer Madrasa in Bosnien-Herzegowina handelt es sich um eine Form der Mittelschule nach dem Vorbild moderner Internatsschulen. Während früher die Zielsetzung der Madrasen ausschließlich darin bestand, die muslimischen Schüler auf ihre Tätigkeiten als Imam vorzubereiten, bereiten sie heute SchülerInnen im Zuge der religiösen Ausbildung auch auf theologische Studien an Universitäten vor (vgl. Karčić 2011).

Dort habe ich in der Madrasa gearbeitet. Bis 13 Uhr habe ich unterrichtet. Damals wurde eine große Moschee eröffnet, die vielleicht die größte Moschee ist, und ich bin am Abend zur Jacija gegangen und habe das Freitagsgebet abgehalten. Ich habe also nur diese zwei Salawat und das Freitagsgebet abgehalten.

Dass er gleich nach seiner Rückkehr aus dem Libanon eine Anstellung fand und in einer großen Moschee im Sandschak die Freitagsgebete und zwei der täglichen Pflichtgebete abhalten durfte, spricht für die Anerkennung, die er sich in kurzer Zeit im islamischen Milieu seiner Heimatregion erworben hatte.

Einen Beruf auszuüben, in dem er Menschen helfen kann, war Imam Vedads Kindheitstraum, den er bereits im Alter von fünf oder sechs Jahren hegte. Damit gehört er zu den Imamen, die ihren Werdegang als eine selbstverständliche, geradezu naturwüchsige Entwicklung darstellen. Freilich bezog sich dies nicht unbedingt auf die religiöse Sphäre.

Das war ein Kindheitstraum. Also, ich habe immer davon geträumt ... also, es musste jetzt nicht direkt der Imam sein. Mir ging schon immer durch den Kopf, dass ich den Menschen irgendwie helfen und der Gemeinschaft nützen möchte. Also, ich war schon immer im Dilemma zwischen der Medizin, der Polizei und den Islamwissenschaften, Imamat. Aber in dieser Zeit haben sich viele meiner Freunde dafür entschieden, diesen Weg zu gehen, was ein zusätzlicher Aufruf war, dass auch ich diesen Weg gehe.

Wendungen wie „helfen“, „Menschen unterstützen“ und „der Gemeinschaft nützen“ kommen in Imam Vedads Charakterisierung seiner Tätigkeiten als Imam sehr häufig vor – ganz offensichtlich wird das Dasein als Imam von ihm als Hilfeleistung interpretiert. Im Hinblick darauf wären für ihn auch andere Berufe oder Tätigkeiten in Frage gekommen – die Alternativen Mediziner oder Polizist zählen für ihn zur selben Kategorie, da beide der Gemeinschaft dienen; allein aufgrund bestimmter biographischer Umstände wählte er den Weg, Imam zu werden.

Auch der Umstand, dass er den örtlichen Imam stets als jemanden erlebte, der den Leuten bei Problemen und Schwierigkeiten beistand, trug dazu bei, dass er der Position eines Imams seit Kindheitstagen große Bewunderung entgegenbrachte und Hilfeleistung als zentrale Komponente seines Imamverständnisses erachtet:

Genau aus diesen Gründen, weil ich sehr oft Menschen gesehen habe, die Hilfe gebraucht haben. Ob es sich jetzt um eine Krankheit handelt oder Armut, vor allem in meinem Dorf, ob das jetzt eine schwere Arbeit ist. Ich habe immer davon geträumt,

den Menschen zu helfen. Ich habe das gefühlt. Das ist wahrscheinlich eine innere, eine Eingebung Gottes.

Imam Vedad verleiht seiner Einstellung, Menschen zu helfen, grundsätzlich einen religiösen Sinn. Und auch wenn er stets die Bedürftigkeit von Menschen unterstreicht, beschreibt er seine Tätigkeiten und Hilfestellungen als Imam nicht als gemeinnützige Sozialarbeit, sondern als religiöse Eingebung.

### **Nach Österreich über ein Stellenangebot**

Im Interview legt Imam Vedad Wert auf die Feststellung, dass ihm Stellen als Imam stets angeboten wurden und er sich nicht selbst darum bewerben musste. Auch die Stelle als Imam in einer Moscheegemeinde in Österreich erhielt er nicht aufgrund eines eigenen Ansuchens:

Nun, der Verein hat einen Antrag an den Mešihat der Islamischen Gemeinschaft in Serbien geschickt. Weil das ein Verein ist, in dem sich hauptsächlich die Muslime und Bosniaken aus Serbien versammeln (...). Und dann haben sie mich ausgewählt. Ich hatte mich gar nicht beworben. Sie haben mich ausgewählt und mich hergeschickt.

Dass er nach Österreich ging, war also kein Ziel, auf das er kontinuierlich hingearbeitet hätte, vielmehr wurde ihm dieser Schritt durch die Islamische Gemeinschaft in Serbien, die für den *Mešihat Sandschak* zuständig ist, nahegelegt. Imam Vedad entschied sich, das Angebot anzunehmen. Das anschließende Aufnahmeverfahren schildert er wie folgt:

Zunächst mal, die ganze Prozedur ist etwas. Aber es geht auch über die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Ich musste mein Diplom und noch einige Dokumente an die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich schicken. Dann kam die Bestätigung von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Serbien, die haben das an sie geschickt und das geht alles über bestimmte Verbindungen und in Zusammenarbeit.

Nach seiner Ankunft in Österreich nahm Imam Vedad seine Tätigkeit als hauptamtlicher Imam in einer bosnischen Moschee in Wien auf. Trotz einer erst verhältnismäßig kurzen Arbeitszeit in Österreich wurde er wenig später in eine hohe Position des *Verbands bosniakischer-islamischer Vereine in Österreich* (IZBA) gewählt.

Als jemand, der seine religiöse Ausbildung und Sozialisation im Sandschak erfahren hat, verfügt Imam Vedad über eine durch Weltoffenheit und eine multi-kulturelle Orientierung geprägte Denkweise. In Bezug auf die Gemeindemitglieder seiner Moschee in Österreich, hebt er dementsprechend insbesondere deren multinationale Hintergründe hervor.

Der Unterschied ist ... der Glaube ist das eine und das andere ist die Nation. Also, dem Glauben nach sind wir alle Muslime, das ist das Wichtigste. Ob er jetzt aus Mazedonien, Albanien, Österreich, Deutschland, Frankreich kommt, ist egal. Der Glaube ist das eine. Du hast jetzt, also, als Nationen hast du Albaner, Bosnier, Türken, Araber und so weiter.

Bei aller multinationalen Prägung, die seine Moscheegemeinde auszeichnet und die er als Bereicherung empfindet, sind es weniger die staatsbürgerschaftlichen oder ethnischen Hintergründe muslimischer Personen, die von Belang sind. Wichtig sei in erster Linie der gemeinsame Glaube.

### **Ankunft in prekären aufenthalts- und arbeitsrechtlichen Verhältnissen**

In Imam Vedads Fall gab es keine Schwierigkeiten bei der Einreise nach Österreich, das Aufnahmeverfahren als Imam verlief ohne Probleme. Sein Gehalt bezahlt der Moscheeverein, bei dem er als Imam angestellt ist, der ihm zudem eine Wohnung außerhalb der Moschee zur Verfügung stellt. Ob der Vertrag mit einem Imam verlängert wird oder nicht, liegt im Ermessen des Moscheevereins, genauer des Vereinsvorstands. Die Arbeitsverträge sind in der Regel zeitlich befristet und können von beiden Vertragspartnern gekündigt werden. Der Aufenthaltstitel wird nach § 62 NAG nur für ein Jahr erteilt. Die Imame können dabei ihren Tätigkeitsort nicht wechseln, ihr Aufenthaltsrecht ist an einen gültigen Arbeitsvertrag mit dem Moscheeverein gebunden, über den sie nach Österreich gekommen sind. Diese rechtliche Situation hat zur Folge, dass sie jedes Jahr erneut um das einjährige Visum ansuchen müssen. Durch die Gebundenheit des Visums an einen gültigen Arbeitsvertrag und die Konstellation, dass der Moscheeverein als Arbeitgeber den Arbeitsvertrag verlängern muss, ergibt sich eine existenzielle Abhängigkeit der Imame von ihren Arbeitgebern, den Moscheevereinen (vgl. dazu Tunca 2012). Dazu Imam Vedad:

Neben all diesen wirklich idealen Bedingungen für die Bildung, Integration und so weiter ist das Einzige, was vielleicht schlecht ist für Imame hier – das habe ich schon einige Male hervorgehoben –, dass die Imame nicht den Status haben, den sie früher

gehabt haben. Sie haben einen besonderen Status. (...) Ich rede auch über mich. Sie kriegen die Visa nur für ein Jahr und müssen es jedes Jahr verlängern lassen.

Die jährliche Verlängerung des Visums, deren Bewilligung wie ein Damoklesschwert über seinem Kopf schwebt, empfindet Imam Vedad als große psychische Belastung. Die Ungewissheit bezüglich seines aufenthaltsrechtlichen Status trübt seinen Aufenthalt in Österreich und stellt seiner Überzeugung nach auch ein großes Hindernis für integrative Einbindungsprozesse in den österreichischen Aufnahmekontext auf persönlicher Ebene dar.

Mit dieser Art des Visums kannst du nur in der Moschee, in diesem Verein arbeiten. Es ist eine sehr schlechte Lage. Das ist einfach eine psychische Last für mich. Weil ich nichts planen kann. (...) Wenn ich schon so viel Mühe reingesteckt habe, die deutsche Sprache zu erlernen, die interreligiösen Dialoge zu besuchen. Also, ich kann das psychisch nicht lange ertragen. Ich kann es nicht ertragen, so in der Luft zu schweben.

Die arbeitsrechtliche Situation und sein Aufenthaltsstatus beeinträchtigen Imam Vedads Zukunftspläne in Österreich in höchstem Maße. Seine Unzufriedenheit über seine prekäre rechtliche Lage artikuliert Imam Vedad auch gegenüber den Verantwortlichen der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ):

Und ich habe das dem Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gesagt und auch allen anderen Institutionen. Ich habe gesagt, man soll entweder sagen, es geht oder es geht nicht. Mir stehen viele Türen offen unten [im Sandschak (Anm. d. Verf.)], ohne Probleme.

Obwohl Imam Vedads Position und Ansehen innerhalb der Moschee hoch sind und er auch über Durchsetzungsvermögen bezüglich seiner Handlungen verfügt, ist er in rechtlicher Hinsicht vollkommen vom Vereinsvorstand abhängig. Er nützt jede Gelegenheit, um diesen Sachverhalt zu thematisieren – auch auf die Gefahr hin, dass ihm die Artikulation der rechtlichen Problematik zu seinem Nachteil ausgelegt wird.

Bei seinem prekären rechtlichen Status handelt es sich um ein strukturelles Problem, das individuelle Implikationen und Unsicherheiten für alle betroffenen Imame in Österreich – jene mit Drittstaatsangehörigkeit – zur Folge hat.

Das ist nicht mein Problem, das ist ein Problem aller Imame hier. Also, das ist ein sehr ernst zu nehmendes Problem. (...) Ich habe hier ein, zwei, drei Jahre Deutsch

gelernt und dann kommt irgendjemand aus dem Verein, dem meine Frisur nicht gefällt und sagt, dass ich da im Verein nicht arbeiten kann und ich meine Koffer packen muss und gehen soll. Ich habe keinerlei Schutz!

Die hochgradig prekäre aufenthalts- und arbeitsrechtliche Situation, die die Zukunft der Imame in Österreich vom Wohlwollen bzw. der Willkür des jeweiligen Moscheevereinsvorstands, für den sie tätig sind, abhängig macht, birgt es in sich, dass eine Meinungsverschiedenheit bereits zur Beendigung des Arbeitsverhältnisses des Imams führen. Der betroffene Imam verfügt in einem solchen Fall über keinerlei rechtlichen Schutz und es gibt keine zuständige Institution in Österreich, an die er sich wenden könnte und die ihn bei eventuellen Rechtsverletzungen in solchen Situationen unterstützen würde. Hingegen kann der Moscheevorstand relativ einfach einen neuen Imam rekrutieren.

Diese Lage ist laut Imam Vedad der Grund dafür, dass viele Imame nicht Deutsch lernen. Er selbst habe einen Deutschkurs in Österreich absolviert, der durch den Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) speziell für Imame angeboten wurde. Der Großteil der Imame, die den Kurs anfangs belegten, hätten diesen aber nicht abgeschlossen. Und zwar deswegen, weil sie aufgrund ihrer rechtlichen Abhängigkeit vom Moscheeverein jede Form der Beschwerde, Kritik oder der Nichterreichbarkeit aufgrund des Besuchs eines Sprachkurses zu vermeiden suchen, die Moscheegemeinde sie aber rund um die Uhr beansprucht. Wie wichtig Kenntnisse der deutschen Sprache für in Österreich tätige Imame sind, sei vielen Moscheegemeinden nicht bewusst. Dies ließe sich jedoch kaum ändern.

Imam Vedad weiß, welche Erwartungen es gegenüber Imamen bezüglich Prozessen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext gibt. Vor dem Hintergrund aber, dass die Imame aufgrund der rechtlichen Situation in diesem Land nicht einmal für sich selbst Pläne für die eigene Zukunft machen könnten, hält er die Erfüllung derartiger Erwartungen freilich für nicht realistisch. Für die Erreichung der Ziele würden sie nicht nur den „Ball“, sondern auch die entsprechende Infrastruktur und das passende Umfeld benötigen, wie er es hier mit dem Bild eines „Profifußballers“ illustriert:

Das Hauptproblem bei der Integration der Imame ist dieses Visum. Weil du kannst nicht jemandem einen Ball geben und ihm sagen, „Du kannst nur im Park Fußball spielen“, und von ihm erwarten, dass er Profifußballer wird.

Die Unsicherheit, unter der Imame in Österreich leiden, verringert laut Imam Vedad ihre Motivation und reduziere dadurch ihre Leistungen – auch hinsichtlich integrativer Prozesse im persönlichen und beruflichen Umfeld. Denn von seiner

prekären rechtlichen Lage sind auch die Zukunftsperspektiven seiner Familie betroffen. Imam Vedad ist seit sieben Jahren verheiratet und hat zwei Kinder, die mit ihm in Österreich leben. Seine Ehefrau hat ebenfalls eine religiöse Ausbildung. Sie besuchte die Madrasa im Sandschak und ist in ihrem Heimatland als Studentin inskribiert. Imam Vedad und seine Frau würden gerne in Österreich weiterstudieren – er will in naher Zukunft ein Masterstudium im Bereich der Religionspädagogik belegen. All dies ist jedoch gefährdet aufgrund seines unsicheren Aufenthaltsstatus, der es ihm nicht erlaubt, längerfristige Pläne zu machen.

Angesichts dieser Situation fordert er eine Verbesserung der arbeits- und aufenthaltsrechtlichen Situation von Imamen in Österreich und spricht sich dafür aus, dass diesbezüglich verbindliche Voraussetzungen und Standards geschaffen werden.

### **Der Imam als Sozialarbeiter mit einem praktischen und undogmatischen Religionsverständnis**

Imam Vedad bezeichnet sein Verständnis des Islam grundsätzlich als praktisch orientiert:

Was ich aus dem Sandschak für den Islam mitgenommen habe, ist der beste, der praktischste Islam.

Mit „praktischem“ Islam meint er, dass er mit seiner religiösen Tätigkeit in erster Linie auf die Bedürfnisse der Menschen einzugehen sucht. Dabei zieht er neben den religiösen Schriften verschiedenartige Medien und auch nichtreligiöse Quellen zurate, um die Fragen und Probleme der Gemeindemitglieder lösen zu können. Diese offene und undogmatische Herangehensweise hängt mit seinem Imamverständnis zusammen, demzufolge Hilfeleistung im Vordergrund steht. Eine persönliche Note setzt die Nutzung unterschiedlicher Quellen auch bezüglich der Themen, die er gegenüber den Gemeindemitgliedern anspricht. Beispielsweise bezieht er sich in seinen *Khutbas* immer wieder auch auf wissenschaftliche Arbeiten, etwa von PsychologInnen ohne religiösen oder muslimischen Hintergrund:

Da habe ich auch viel, viel Literatur nichtislamischer Wissenschaftler gebraucht. Oft sehe ich hier, dass die Leute belastet sind, unter Stress stehen und dann habe ich eine Khutba abgehalten, wie man den Stress bewältigen kann. Ja, das habe ich dann mit dem Islam verbunden. Ich habe mehrere Psychologen genommen, die keine Muslime sind.

In der Verknüpfung nichtislamischer Quellen mit dem Islam für die Lösung der Probleme der Menschen, wie zum Beispiel bei psychischen Belastungen oder Stresssituationen, sieht Imam Vedad keinerlei theologische Probleme. Für ihn steht im Mittelpunkt, dass Menschen bei der Bewältigung von Stress Unterstützung brauchen und diese müsse eben auch wissenschaftliche Erkenntnisse – wie in diesem Fall aus der Psychologie – beinhalten. Imam Vedad ist grundsätzlich der Ansicht, dass Wissenschaft und Islam miteinander vereinbar sind.

Sein Tätigkeitsbereich beschränkt sich also nicht auf die traditionellen Kernaufgaben eines Vorbeters, welche er als formelle Pflichten ansieht – also das Halten der *Khutbas* oder die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete –, sondern bezieht sich auf sehr unterschiedliche, über den religiösen Kontext hinausgehende Probleme und Fragen der Moscheegemeinde:

Auf diesem Gebiet gibt es vielleicht mehr Pflichten als diese formellen. Das sind Probleme mit den Kindern, Probleme mit der Ehefrau, Probleme mit Kollegen. Die Menschen legen ihre Probleme hauptsächlich dem Imam dar.

In dieser Passage wird deutlich, dass Imam Vedad für die Gemeindemitglieder als Vertrauensinstanz für unterschiedlichste Problemlagen fungiert. Die Moscheegemeinde kommt wegen familiärer Angelegenheiten und Konflikte zum Imam, die teilweise in einer recht offenen Art und Weise mitgeteilt werden. In manchen Momenten fällt ihm der Umgang mit dieser Offenheit, dass er praktisch zum Ventil für angestaute Konflikte wird, nicht leicht:

Alle Probleme, die sie [die Gemeindemitglieder (Anm. d. Verf.)] haben, erzählen sie hier. Es ist manchmal schwer, dass die Menschen bestimmte Probleme erzählen, die sie besser für sich behalten würden. Weil das sind Sünden und sie versuchen sich so zu beruhigen, dass wir über die Sünde reden und wie sie es wiedergutmachen können. Es ist nicht nötig, über die Sünde zu reden, wichtig ist, dass er fragt, wie er die Tauba [arab. Reue] ausführen soll.

An dieser Stelle wird deutlich, in welcher Form von ihm psychologische Unterstützung erwartet wird. Die Mitglieder der Moscheegemeinde vertrauen sich dem Imam an, offenbaren sich ihm gegenüber in Bezug auf familiäre, sensible und intime Themen. Imam Vedad erkennt zwar, dass das Gespräch über diese Themen für die Moscheemitglieder eine Erleichterung bedeutet, er selbst aber fühlt sich in dieser Rolle nicht besonders wohl. Er hält es auch nicht für erforderlich, über Sünden überhaupt zu sprechen, worum es vielmehr gehe sei, seiner Reue auch Taten folgen zu lassen.

In manchen Situationen spielt er auch die Rolle des Mediators zwischen Mitgliedern seiner Moscheegemeinde:

Es gibt Situationen, in denen sie [die Gemeindemitglieder (Anm. d. Verf.)] uns nicht anrufen, wir aber von irgendwo gehört haben, dass sie Probleme haben und dann finden wir irgendeinen Anlass. Wir gehen zu diesen Familien und reden gezielt über bestimmte Probleme, um so auf eine indirekte Weise zu helfen. Es sind nicht immer die Kinder das Problem. Manchmal sind die Eltern das Problem. Weil sie die Kinder in ihrem Alter nicht verstehen. Da ist es nur wichtig, dass man rechtzeitig mit der Erziehung der Kinder beginnt und dass ein Vater begreift, dass auch er mal jung war. Und der Jugendliche, dass er auch einmal Vater werden wird. Das ist das ganze Problem. Aber das ist allgemein bekannt in der Welt. Das ist der Konflikt der Generationen, das kommt vor. Übrig bleibt nur die Frage, wie man das Problem löst.

Diese Interviewpassage spiegelt die aufmerksame und entgegenkommende Arbeitsweise von Imam Vedad wider, der nicht zögert, Gemeindemitglieder direkt aufzusuchen. Er wartet nicht darauf, dass die Menschen mit Problemen zu ihm kommen, sondern geht selbst zu den Betroffenen und versucht, sich ein vollständiges Bild von der Situation zu machen. Bei Familienkonflikten bemüht er sich darum, einen detaillierten Eindruck der Familienkonstellation zu bekommen, die unterschiedlichen Positionen einzubeziehen und anschließend die Familienangehörigen zu beraten. Dabei benennt er Stärken sowie Schwächen der beteiligten Personen – der Eltern, EhepartnerInnen und Kinder – und hofft, damit einen Beitrag zur Lösung des Konflikts zu leisten. Dieses Engagement für die Familien begründet die breite Vertrauensbasis, die es ihm erlaubt, als Mediator und Sozialarbeiter innerhalb der Moscheegemeinde zu wirken.

In sehr spezifischen oder komplexen Angelegenheiten fühlt er sich mitunter aber nicht kompetent genug, da er nach eigener Einschätzung nicht über die dafür notwendigen Kenntnisse und Ausbildung verfügt. Er ist davon überzeugt, dass spezifische Schulungen ihm das alltägliche Agieren wesentlich erleichtern würden:

Wir bemühen uns, uns durch den Kauf bestimmter Literatur zu verbessern. Aber manchmal wäre es sehr gut, wenn man bestimmte Kurse nur für Imame hätte, in denen sie ausgebildet werden. Ich habe einige Adressen gefunden, aber es ist sehr teuer. Zu hundert Prozent besteht Bedarf. Also Kurse, wie die Imame den Familien, den Jugendlichen, jungen Eheleuten, den Kindern geschiedener Eltern, Kindern gemischter Ehen, also von Eltern unterschiedlicher Nationen oder Glaubensrichtungen helfen können. Ich denke, dass das sehr wichtige Dinge sind und dass wir nicht genug Möglichkeiten haben, uns auf dem Feld weiterzubilden. So viel wir wissen und können, wir geben uns Mühe.

Imam Vedad setzt sich mit den ihm zur Verfügung stehenden Kompetenzen und Möglichkeiten ausführlich auseinander – was ihm immer wieder die Notwendigkeit einer erweiterten Ausbildung und zusätzlicher Schulungen für Imame vor Augen führt. Er spricht dabei insbesondere den sozialarbeiterischen Bereich an, für den er sich nicht ausreichend qualifiziert fühlt. Bei der Ausübung seiner Tätigkeiten als Imam in Österreich ist er tagtäglich mit derartigen Problemen konfrontiert, auf die er während seiner Imamausbildung allerdings nicht vorbereitet wurde.

### **Die Moschee als offener Raum für die Integrationsarbeit**

Eine der zentralen Aufgabe im Rahmen seines Wirkens stellt für Imam Vedad die Integrationsarbeit dar. Während der mehr als zwei Jahre, in denen er in Wien lebt, versucht er, seine Kenntnisse der deutschen Sprache zu verbessern, etwa – wie bereits erwähnt – durch den Besuch des vom Österreichischen Integrationsfonds angebotenen Deutschkurses für Imame. Dergestalt durchläuft er also in individuell persönlicher Hinsicht integrative Prozesse in den österreichischen Aufnahmekontext auf kognitiver Ebene. Über deutsche Sprachkenntnisse zu verfügen, stuft er als außerordentlich bedeutsam, ja als Grundvoraussetzung für seine Tätigkeit als Imam ein.

Ich habe die Wichtigkeit der deutschen Sprache erkannt. Ich denke, ich kann kein Imam sein, wenn ich die deutsche Sprache nicht beherrsche. Das ist meine Meinung.

Für Imam Vedad ist die Sprache der Schlüssel zur Teilnahme am österreichischen Aufnahmekontext und daher auch für Imame von zentraler Relevanz. Er sagt nicht, dass alle Menschen mit migrantischem oder muslimischem Hintergrund, die in Österreich leben, sich aktiv um das Erlernen der deutschen Sprache kümmern müssten. Doch um als Imam in Österreich wirken zu können, seien Kenntnisse der deutschen Sprache unumgänglich. Diese Einstellung gründet auf seinen Positionen zu Fragen der Integration.

Weil Imam Vedad seine Arbeit nicht auf Tätigkeiten innerhalb des Moscheevereins beschränkt, sondern – wie nachfolgend ausgeführt wird – auch auf die Beziehungen mit öffentlichen Institutionen und Einrichtungen in Österreich großen Wert legt, ist er auf die deutsche Sprache angewiesen. So versucht er, an verschiedenen Angeboten von öffentlichen Institutionen teilzunehmen sowie mit Einrichtungen zu kooperieren, die wichtige Akteure im Bereich der Integrationsarbeit darstellen.

Die Islamische Glaubensgemeinschaft hat mit dem Innenministerium einen interreligiösen Dialog in den Schulen organisiert. Das hat zehn Tage gedauert, so habe auch ich ihn besucht und absolviert.

Imam Vedad nützt jede sich ihm bietende Gelegenheit für seine Weiterbildung und dafür, Kontakte zu Einrichtungen und Institutionen im Bereich der Integrationsarbeit zu knüpfen. Er versucht auf diese Weise, Akteure der österreichischen Gesellschaft, soziale Strukturen und die politischen Verhältnisse in Österreich näher kennenzulernen. Eine derartige Auseinandersetzung betrachtet er keinesfalls als Bürde oder als aufoktroyierte Pflicht, sondern als Bedingung für sein Wirken als Imam. Im Gegensatz zu anderen Imamen verschafft er sich auch Zeit für diesbezügliche Aktivitäten. Diese Haltung hängt wiederum mit seiner Absicht, in Zukunft in Österreich zu leben, sich an einer österreichischen Universität fortzubilden und weiter als Imam oder als islamischer Religionspädagoge tätig zu sein, zusammen.

Als seinen Lebensmittelpunkt betrachtet Imam Vedad Österreich. Er kritisiert in diesem Zusammenhang, dass viele MuslimInnen zwar in Österreich wohnhaft, aber seiner Meinung nach hier nicht „angekommen“ seien. Imam Vedad bemängelt, dass deren Interessen und Zukunftspläne vor allem auf ihre Herkunftsregion ausgerichtet seien, nicht aber auf ihre jetzige, unmittelbare Umgebung, den österreichischen Aufnahmekontext. Er findet, dass hier lebende MuslimInnen ihr Hauptaugenmerk auf das Leben in Österreich legen sollten:

Sie müssen also auf die rechte Weise den Islam vertreten und natürlich auch für die Gemeinschaft, in der sie leben, einen Beitrag leisten. Man kann nicht in Österreich leben und über Pakistan nachdenken.

Imam Vedad sieht in der Ambivalenz Einzelner, deren Interesse mehr dem Herkunftsland als Österreich zu gelten scheint, eine paradoxe Situation – „in Österreich leben, über Pakistan nachdenken“. Damit will er jedoch nicht sagen, dass jedwede Verbindung zum Herkunftsland gekappt, politische und gesellschaftliche Entwicklungen in der Herkunftsregion nicht mehr verfolgt oder religiöse, kulturelle und ethnische Traditionen abgelegt werden sollten. Derartige Forderungen formuliert Imam Vedad keineswegs. Dennoch müssten MigrantInnen Österreich als ihren Lebensmittelpunkt wahrnehmen, wozu der Erwerb von Kenntnissen über den österreichischen Aufnahmekontext ebenso gehöre wie die Partizipation an hiesigen gesellschaftlichen Prozessen.

Im folgenden Interviewausschnitt definiert Imam Vedad ausführlich seine Vorstellung von gelungener Integration und grenzt diesen Begriff ab von Assimilation:

Ich habe das jetzt nicht so sehr erforscht, aber so, wie ich mir das gedacht habe und denke, und den Schlüssen zufolge, die ich hier gezogen habe, ist Integration, wenn du Deutsch sprichst. Du musst auf jeden Fall Deutsch reden. Wenn Integration ist, dass man die Gesetze dieser Stadt, dieses Staates respektiert, wenn Integration ist, dass wir dieses Land überall auf die schönste Weise vertreten, dann ist das eine obligatorische Integration. Wenn Integration ist, dass wir gut über dieses Land reden, dann ist auch das eine obligatorische Integration. Wenn Integration ist, dass ich die Menschen in diesem Land führe, dann ist das auch eine obligatorische Integration. Wenn aber Integration bedeuten soll, dass ich vergesse, dass ich Bosniak bin oder dass ich meinem Kind verbiete, Bosnisch zu reden, dann denke ich, dass das der Übergang zur Assimilation ist.

Imam Vedad versteht den Begriff Integration in erster Linie als eine Leistung der MigrantInnen. Die Aspekte und Bestandteile dessen, was Prozesse der Integration und auch eine bereits erfolgte Integration ausmacht, bestehen für ihn ausschließlich als Verantwortung der MigrantInnen. Aufgaben, die der aktiven Beteiligung der österreichischen Aufnahmegesellschaft bedürfen, die also die andere Seite der Medaille namens ‚Integration‘ darstellen, spricht er nicht an.

Nach Imam Vedads Meinung gibt es Aspekte integrativer Prozesse, die obligatorischen Charakter aufweisen bzw. selbstverständlich sind. Damit meint er vor allem die strukturelle Ebene: rechtliche und behördliche Regeln in Österreich sowie Gesetze, die respektiert werden müssen. Daneben betrachtet er spezifische Kenntnisse und Fähigkeiten aber als notwendige Bedingungen, um überhaupt Prozesse der Integration im Alltag aktiv vollziehen zu können. Hier kommt die kognitive Ebene ins Spiel. Deutsche Sprachkenntnisse hebt er an dieser Stelle besonders hervor. Er begreift sie als unabdingbare Voraussetzung für integrative Tätigkeiten, da die deutsche Sprache das vorrangige Kommunikationsmittel im gesellschaftlichen Umfeld und mit öffentlichen Institutionen darstellt. Ohne Kenntnisse der deutschen Sprache können seiner Meinung nach keine sozialen Beziehungen entstehen, das Zusammenleben nicht richtig funktionieren. Eine derartige Aussage formuliert Imam Vedad nicht nur in negativer Hinsicht als Nachholbedarf einzelner Gemeindemitglieder. Vielmehr begreift er Kenntnisse der deutschen Sprache auch als Maßstab für seine eigenen Aktivitäten und lebt diesen Aspekt von Integration aktiv in seinem eigenen Alltag und gegenüber den Gemeindemitgliedern als Vorbild vor.

Ungewöhnlich ist im vorangegangenen Zitat zudem, dass Imam Vedad auch Annäherungen auf identifikativer Ebene als „obligatorische“ Integration definiert. Nur wenige der Imame, die im Rahmen der Studie befragt wurden, forderten derart weitreichende Schritte in Bezug auf Fragen der Integration ein. Diese drückt er allerdings sehr positiv und bildhaft aus: „dieses Land auf die schönste

Weise vertreten“ und „gut über dieses Land sprechen“. Für solche Aktivitäten ist ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl, eine positive Einstellung zum Leben in Österreich jedenfalls unabdingbar. Einen derartigen Bezug zum österreichischen Aufnahmekontext erhofft sich Imam Vedad auch von seinen Gemeindemitgliedern.

Weiters ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Imam Vedad Prozesse der Integration als ein Muss, eine unbedingte Verpflichtung definiert, damit aber in gewisser Weise auch ihre Selbstverständlichkeit ausdrückt. Über die Notwendigkeit von Prozessen der Integration diskutiert er nicht und begreift sie auch nicht als Option, sondern als etwas, das seitens muslimischer MigrantInnen geleistet wird oder werden muss. In dieser Hinsicht betrachtet er das Phänomen Integration als einseitige, nicht als wechselseitige Angelegenheit – seiner Ansicht nach sind es allein die Gemeindemitglieder oder generell die MigrantInnen, die als aktive Akteure Prozesse der Integration zu durchlaufen hätten.

Imam Vedad unterscheidet zwischen einer „obligatorischen“ Integration, die in seinen Augen positive Züge trägt und die er für selbstverständlich und unabdingbar hält, und einer negativ konnotierten Integration. Als negative Integration beschreibt er Prozesse der Assimilation, gegen die er sich wehrt und die in seiner Perspektive einen Identitätsverlust in ethnischer und sprachlicher Hinsicht bedeuten würden. So würde er sein Selbstverständnis als Bosniake in keiner Weise modifizieren oder gar aufgeben. Seiner Meinung nach muss diese Ebene aus Prozessen der Integration ausgeklammert bleiben. Damit verbunden ist auch, dass er sehr großen Wert darauf legt, den Bezug zum eigenen kulturellen bzw. ethnischen Herkunftskontext seinen Kindern weiterzugeben, beispielsweise in der Form, dass er im Alltag mit seiner Familie Bosnisch spricht. Die Bindung zum Herkunftskontext stellt das Residuum dar, das keineswegs durch Prozesse der Integration angetastet werden dürfe.

Imam Vedad formuliert diesen Standpunkt auch vor dem Hintergrund, dass er Prozesse der Assimilation nicht als direkte Bedrohung für das religiöse Leben von MuslimInnen erachtet, da die Rechte der MuslimInnen in Österreich so stark verankert und geschützt sind, dass sie ihren Glauben und ihre Traditionen frei ausüben können. Der Umgang mit Religion in Österreich zeichne sich dadurch aus, dass es keine Einmischung in den Glauben und die praktischen religiösen Tätigkeiten Andersgläubiger gebe, dass deren Religion respektiert werde.

Als Imam in einer Moscheegemeinde regt er zudem konkrete Maßnahmen an, über die integrative Prozesse der Gemeindemitglieder in den österreichischen Aufnahmekontext bewirkt werden. So öffnet er beispielsweise die Türen der Moschee für etliche Aktivitäten. Zudem knüpft er Kontakte mit öffentlichen Institutionen und Einrichtungen wie dem Österreichischen Integrationsfonds, initiiert Kooperationen und wirkt aktiv bei der Zusammenarbeit mit. An erster Stelle in

seinen Ausführungen kommen die staatlichen und kommunalen Organisationen und Einrichtungen vor, die Sprachkurse anbieten:

Ich kenne die Frau X dort [in einer Institution, die Integrationsangebote durchführt (Anm. d. Verf.)], durch die wir die Deutschkurse zustande gebracht haben, dreimonatige Deutschkurse für die Mitglieder hier, war das super! Es waren so um die fünfzehn, sechzehn Besucher.

Für derartige Initiativen ist er nicht allein verantwortlich, sondern stimmt sich mit dem Vorstand des Moscheevereins ab. Die Motivation für diese Tätigkeiten führt er auf folgenden Aspekt zurück:

Weil ich das gesehen habe und ich denke, dass das das Hauptproblem ist. Ein großes Problem ist, dass die Menschen sich gar nicht bewusst sind, wie wichtig es ist, dass sie die Sprache lernen. Ich sage das oft in der Khutba, in den Vorträgen. Das ist also das Hauptproblem, das ich hier vorgefunden habe. Und gerade mit diesem ersten Schritt habe ich begonnen, dieses Problem zu lösen und wir haben diesen Kurs organisiert.

Wenn Imam Vedad ein Problem – etwa mangelnde Deutschkenntnisse unter den Gemeindemitgliedern – feststellt, sucht er praktisch Abhilfe zu schaffen; derart macht sich sein „praktisches“ Religionsverständnis und seine Auffassung von der Rolle als Imam geltend. Er trachtet in erster Linie danach, sich als hilfeleistende Instanz auch bei nichtreligiösen – etwa kulturellen – Anliegen zu bewähren:

Da wollen wir österreichische Nachbarinnen einladen, damit sie mit unseren Frauen damit sie unsere Frauen kennenlernen Weil wir auch die Frauenassoziation „Verde“ haben, die auch sehr gut wirkt. Als wir das muslimische neue Jahr hatten, haben sie Flugblätter gemacht und sie an ihre Kolleginnen verteilt, damit sie wissen, was das ist, das islamische neue Jahr. Und das nächste Projekt, das wir planen, wird der Tag der offenen Tür sein. Und ich arbeite schon jetzt daran.

Imam Vedad verleiht der Moschee, in der er als Imam tätig ist, eine interaktive Rolle, indem er sie zu einem Begegnungsraum – auch mit der nichtmuslimischen Bevölkerung – macht, da er das gegenseitige Kennenlernen für wichtig hält. Wiederholt erlaubte er auch beispielsweise, dass in der Moschee Filmaufnahmen gemacht wurden. Imam Vedad ist weltoffen, will mit seinen Tätigkeiten zur Präsentation der MuslimInnen in der hiesigen Gesellschaft beitragen und fördert mit seinen Aktivitäten gleichzeitig ihre Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit.

### Zusammenfassung

Imam Vedad ist seit über zwei Jahren als Imam in Österreich tätig und als solcher motiviert und realisiert er Prozesse der Integration auf unterschiedlichen Ebenen. In erster Linie versucht er, den Menschen seiner Gemeinde eine Stütze zu sein und ihnen zu helfen. Er stellt in seiner Arbeit immer wieder fest, dass die Gemeindemitglieder in Österreich – als MigrantInnen und muslimische Gläubige in einer nichtmuslimischen Gesellschaft – besondere Bedürfnisse haben, ein Umstand, den er aufgrund seiner eigenen biographischen Erfahrungen als Migrant aus dem Sandschak gut nachvollziehen kann.

Als Imam versucht er, die Probleme und Bedürfnisse seiner Gemeinde zu ermitteln und danach konstruktive Lösungen zu finden. Diese Herangehensweise hängt mit seinem Islamverständnis zusammen, das er als „praktischen Islam“ bezeichnet und das sich durch eine Orientierung an praktischen Problemen in religiöser, aber auch in sozialer Hinsicht auszeichnet. Ihm zufolge soll der Islam den Menschen das Leben erleichtern. Um dieses Ziel zu erreichen, greift er auf diverse Quellen, auch auf nichtreligiöse, zum Beispiel wissenschaftliche, Quellen zurück.

Imam Vedad setzt sich intensiv mit der österreichischen Gesellschaft, mit politischen Strukturen, mit Akteuren, öffentlichen Einrichtungen und Institutionen sowie auch mit dem Begriff Integration auseinander. Grundsätzlich befürwortet er Prozesse der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext für in Österreich lebende Musliminnen nicht nur, sondern er begreift eine aktive Haltung dazu als absolutes Muss. Hierbei bezieht er sich auf die strukturelle, kognitive, aber auch die identifikative Ebene. In diesem Sinne fordert er auch integrative Anstrengungen von Mitgliedern seiner eigenen Moscheegemeinde und forciert die Öffnung des Moscheevereins für Integrationsaktivitäten.

Imam Vedad bezieht diese Forderung jedoch nicht nur auf andere Personen oder auf die Mitglieder seiner Gemeinde, sondern geht selbst als positives Beispiel voran, indem er etwa seine Deutschkenntnisse in Sprachkursen zu verbessern sucht. Sein Zukunftsplan ist es, längerfristig in Österreich zu leben und als Imam tätig zu sein. Auch will er an einer österreichischen Universität studieren. Er ist der Überzeugung, dass Imame, die aus dem Ausland kommen und in österreichischen Moscheen tätig sind, über Österreich und die hiesigen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen besser informiert sein müssen. Die von ihm selbst aus diesem Grund immer wieder ergriffene Eigeninitiative reicht seiner Meinung nach jedoch nicht aus. Abhilfe würden hier Schulungen und Fortbildungen leisten.

Daneben bezieht Imam Vedad eine deutliche Position in Bezug auf die rechtliche Situation von Imamen in Österreich, namentlich fordert er eine Verbesserung ihrer arbeitsrechtlichen Situation und ihres Aufenthaltsstatus. Selbst höchst un-

zufrieden mit seiner diesbezüglichen Abhängigkeit von seinem Moscheeverein, spricht er sich nachdrücklich für eine Änderung der einschlägigen gesetzlichen Rahmenbedingungen aus. Seiner Ansicht nach verhindert die permanente Unsicherheit bezüglich ihrer rechtlichen Situation und die damit verbundene unsichere Zukunftsperspektive in Österreich die aktive Beteiligung der Imame an integrativen Prozessen und damit auch die Wahrnehmung ihrer Verantwortung.

### **5.2.3 Imam Besim. Ein Verfechter des europäischen Islam als integrativem Leitbild**

#### **Religiöser Ausbildungspfad als bewusste Entscheidung in der Jugend**

Imam Besim wurde Mitte der 1970er Jahre in Bosnien-Herzegowina geboren, in einer Region, in der verschiedene ethnische Gruppen wie BosnierInnen, SerbInnen und KroatInnen mit muslimischem, serbisch-orthodoxem oder katholischem Glauben zusammenleben, wobei die Mehrheit der Bevölkerung katholischen Glaubens ist. Dies ist für Imam Besims Biographie insofern bedeutsam, als er seine ersten Erfahrungen mit dem Zusammenleben verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen nicht erst in Österreich gemacht hat und er überdies bereits in seiner Herkunftsregion einer religiösen Minorität angehörte. Als jemand, der den Bosnienkrieg von 1992 bis 1995 selbst miterlebte, kennt er aber auch die düstere Seite des multiethnischen Zusammenlebens.

Was seinen Werdegang betrifft, wurde Imam Besim die Entscheidung, Imam zu werden, nicht in die Wiege gelegt. Tatsächlich ist er der erste Imam in seiner Familie:

Ich bin in meiner Familie der erste Imam. (...) Ich bin ein Imam, der die Madrasa außerordentlich besucht hat. Das ist sehr, sehr wichtig. (...) Das bedeutet, dass ich davor eine andere Schule abgeschlossen habe und danach der Wunsch in mir erwachte, Islamwissenschaften zu studieren, das heißt eine Madrasa in Bosnien zu besuchen.

Imam Besim schloss eine öffentliche Mittelschule ab und besuchte im Anschluss daran eine Madrasa. Obwohl seine Familie ihren Glauben praktizierte, wurde seine Entscheidung, Imam zu werden, nicht durch seine Familie beeinflusst. Er betont in diesem Zusammenhang mehrmals, dass er selbst unbedingt und ganz bewusst Imam werden wollte. Er schloss seine Ausbildung an der Madrasa in Sarajevo ab und anschließend absolvierte er ein Studium an der Islamischen Pädä-

gogischen Fakultät der Universität Sarajevo. Bevor er nach Österreich kam, war er fünfzehn Jahre lang als Imam in zwei verschiedenen Städten in Bosnien-Herzegowina tätig. Nun arbeitet er seit zwei Jahren als Imam in der Steiermark, wo er gemeinsam mit seiner Frau und seinen vier Kindern lebt.

### **Der Weg nach Österreich zur Erweiterung des eigenen Erfahrungshorizonts**

Seinen Weg nach Österreich fand er, indem er sich per E-Mail auf eine Stellenanzeige, die der Moscheeverein, in dem er heute als Imam tätig ist, in einer bosnischen Zeitschrift aufgegeben hatte, bewarb. Die Moscheegemeinde in der Steiermark wählte ihn in den Kreis der Kandidaten und lud ihn zu einem Vorstellungsgespräch ein, das in Bosnien geführt wurde. Nach dem Gespräch wurde ihm die Stelle angeboten. Seine Motivation für diesen Schritt erklärt er damit, dass er sich zum Zeitpunkt der Bewerbung auf der Suche nach neuen Herausforderungen und nach der Erweiterung des eigenen Horizonts befunden habe:

Ich bin aus dem einfachen Grund nach Österreich gekommen, weil Österreich für mich eine Herausforderung ist. Die Diaspora ist für mich eine Herausforderung. Ich habe viele Jahre lang in Bosnien als Imam gearbeitet und ich wollte einfach sehen, wie es ist, diese Arbeit in einer anderen Region zu machen. In erster Linie deswegen, weil ich die Kulturen anderer Völker kennenlernen will, weil ich ihre Sprache lernen möchte, andere Menschen kennenlernen, einfach, weil ich fühlen möchte, wie andere Menschen denken, wie sie zum Leben stehen und so weiter. Ich möchte auch, dass sich meine Kinder in diese Gesellschaft integrieren ... meine Familie, dass sie die Sprache lernen und so weiter.

Es war also der Wunsch, die eigene Persönlichkeit zu entwickeln und sich neuen Herausforderungen zu stellen, der ihn dazu motivierte, sich mit den Unterschieden zwischen Moscheegemeinden in der Diaspora und jenen in Bosnien zu befassen. Er ist überzeugt, dass diese Erfahrungen ihm für seinen weiteren Lebensweg und seine berufliche Laufbahn aufschlussreiche Einsichten und Erkenntnisse vermitteln. Finanzielle Aspekte, so betont er, hätten für seine Entscheidung nur eine untergeordnete Rolle gespielt, weitere Beweggründe für seinen Dienst als Imam in Österreich wären aber seine Neugier auf die österreichische Kultur und sein Wunsch, die deutsche Sprache zu erlernen, gewesen.

Imam Besim stellt seinen Beschluss, nach Österreich zu kommen, vorrangig als Möglichkeit zur persönlichen Weiterentwicklung dar. Diese offene und auf die Zukunft gerichtete Einstellung prägt auch sein Verständnis von Integration. So versteht er kulturellen Austausch grundsätzlich als positive Herausforderung und als Bereicherung, keinesfalls als Bedrohung der eigenen Identität – weder in kultureller noch in religiöser und nationaler Hinsicht.

### **Als Diaspora-Imam in prekären rechtlichen Verhältnissen**

Bezüglich des Unterschieds zwischen Moscheegemeinden in Österreich und Bosnien vertritt Imam Besim die Überzeugung, dass Imame in Österreich wesentlich stärker belastet und mit größeren Herausforderungen konfrontiert seien als in seinem Herkunftsland.

Ich denke, dass es viel schwieriger ist, ein Imam in der Diaspora zu sein, weil sich ein Imam in Österreich, in der Diaspora, mit zahlreichen Herausforderungen auseinandersetzen muss, mit zahlreichen Schwierigkeiten. Ein Imam hier hat, meiner Meinung nach, keine Zentrale – zumindest war das bisher so –, an die er sich wenden könnte, wenn er ein Problem haben sollte. Er hat niemanden, der ihn in irgendeiner Weise beschützen könnte, niemanden. Der Imam hier ist Großmufti und Mufti und Imam und Ratgeber und ... ich meine, dass das zu viel ist für einen Imam.

Imam Besim zufolge ist der Aufgabenbereich eines Imams in einer österreichischen Moscheegemeinde einerseits viel anspruchsvoller und herausfordernder, andererseits aber auch weniger klar definiert und daher wesentlich vielschichtiger als der eines Imams, der in Bosnien tätig ist. Der Imam muss mehrere Funktionen – als Mufti, Vorbeter und auch als Ratgeber – gleichzeitig erfüllen und die entsprechenden Kompetenzen in einer Person vereinen. Imam Besim bereitet diese Aufgabenfülle Unbehagen, weil er darin eine Überforderung sieht. Lieber würde er hin und wieder einen Mufti zu Rate ziehen, wie es in Bosnien möglich war. In Österreich besteht diese Möglichkeit nicht, hier ist er auf sich allein gestellt.

Den Rat eines Mufti vermisst er nicht nur in seinem Alltag als Imam in der Moscheegemeinde, oft ginge es ihm auch um die Abstimmung von unterschiedlichen Positionen und die Vermeidung von inhaltlichen Unstimmigkeiten in Bezug auf spezifische Fragen. Für Imam Besim sind die Gründe hierfür die unklare Definition des Aufgabenbereichs als Imam und das Fehlen einer verbindlichen Instanz.

Ich denke, dass Österreich einen Mufti haben sollte, der die Imame repräsentiert oder wenigstens einen Imam, der die anderen Imame repräsentiert. Das wäre die Zentrale, aus der einheitliche Informationen an die österreichischen Medien fließen würden. Wir dagegen haben einen Imam in einem Džemat, der eines sagt, ein Zweiter sagt was zweites, der Dritte was drittes und so machen wir die österreichische Gesellschaft mit diesen unterschiedlichen Aussagen manchmal konfus. Unglücklicherweise war es bisher immer so, dass jeder Džemat eine islamische Gemeinschaft für sich war. Wir alle sind die islamische Glaubensgemeinschaft. Ich bin der Meinung, dass wir zusammen sein müssen, unter einem Dach, unter einer Kappe und so weiter.

Laut Imam Besim haben die uneinheitlichen Aussagen der Imame in Österreich nicht nur die Konfusion anderer Imame in Bezug auf ihre alltäglichen Tätigkeiten in ihren Moscheegemeinden zur Folge, sondern sorgen auch für Verwirrung in der österreichischen Gesellschaft. Da die nichtmuslimische österreichische Bevölkerung den Islam nicht detailliert kennt, können sie diese unterschiedlichen Meinungen zu ein und derselben Frage nicht richtig einordnen. Daher auch sein Vorschlag der Einsetzung einer zentralen Institution oder Person, die dann alle Imame in Österreich repräsentieren würde und für richtungsweisende Entscheidungen in religiösen Fragen verantwortlich wäre.

Neben der Frage des Muftis bereitet Imam Besim auch die Organisationsstruktur des Moscheevereins sowie die Heterogenität der Gemeinde Schwierigkeiten:

Hier ist es besonders schwierig, wenn du in einen Džemat kommst – im Unterschied zu Bosnien, wo die Menschen alle aus derselben Region kommen. Sagen wir Mazedonier, Albaner, Bosnier. Nehmen wir als Beispiel nur, dass wir Bosnier aus Zentralbosnien sind, dann aus der Krajina<sup>14</sup> und auch aus anderen Orten. Uns kennzeichnen Unterschiede in der Mentalität und diese Unterschiede sind besonders stark, wenn die Menschen aus Mazedonien, Albanien, aus dem Kosovo oder ich weiß nicht woher, aus anderen Orten stammen – etwa dem Sandschak. Natürlich ist das dann noch komplexer, noch schwieriger.

Imam Besim ist jedoch viel daran gelegen, dieser Vielfältigkeit Rechnung zu tragen und sie entsprechend zu berücksichtigen, um zu gewährleisten, dass zwischen den Gruppen ein Gleichgewicht hergestellt bzw. aufrechterhalten wird.

Ein Imam muss vor allem das Leben der Menschen kennenlernen, ihre Mentalität kennenlernen, um zu wissen, wie er sich ihnen gegenüber richtig verhalten soll. Ein Imam darf sich nie auf die Seite einer Gruppe aus einer Region stellen und ihnen eine größere Wichtigkeit entgegenbringen als anderen. Das ruft bei anderen Eifersucht hervor und dann kommt es zu Problemen, es kommt zu unerwünschten Reaktionen. Diese könnten die Teilung des Džemats zur Folge haben oder andere Probleme hervorrufen, die wir hier ganz sicher nicht wollen.

Aus diesen Worten lässt sich Imam Besims Arbeitsethos ablesen, das sich infolge seiner langjährigen Erfahrung als Imam in unterschiedlichen Moscheegemeinden entwickelt hat, und das sich durch Sensibilität, Ausgewogenheit und Unpar-

---

<sup>14</sup> Mit Krajina ist die geographische Region Bosanska Krajina im Westen Bosnien-Herzegowinas mit der Stadt Banja Luka als historischem Zentrum gemeint. Die Region bildet keine politische Einheit, sondern ist aufgeteilt zwischen der Republika Srpska und der Federacije Bosne i Hercegovine.

teillichkeit im Sinne der Herstellung eines gerechten Verhältnisses sowohl zwischen den differierenden ethnischen Gruppen innerhalb der Gemeinde als auch zwischen der Moscheegemeinde und dem Imam auszeichnet.

Imam Besims Zukunftspläne sind auf Österreich ausgerichtet, er hat den Wunsch, auf längere Sicht hier zu leben und zu arbeiten. Was dem jedoch entgegenstehen könnte, ist seine unsichere Situation, insbesondere aufgrund der prekären Beschäftigungsbedingungen, des Arbeitsvertrags mit dem Moscheeverein sowie der restriktiven Regelungen im Aufenthaltsrecht.

Wir Imame haben vor allem mit den Visa große Probleme. Wir haben Probleme mit der Wohnung, wir haben Probleme mit Papieren, einfach, mit vielen Papieren (...). Ich denke, dass die Islamische Gemeinschaft in erster Linie daran arbeiten sollte, den Imamen hier einen besseren Status zu sichern, mehr Sicherheit zu geben. Noch ein Problem ist es, denke ich, dass die Imame hier nicht sicher sind. Ein Imam kommt für ein Jahr hierher und dann kommt irgendjemand zum Imam und sagt zu ihm: „Du musst von hier weg!“ Da gibt es niemanden, der hinter mir stehen würde. An wen soll ich mich da wenden, wenn ich morgen in diese Situation kommen sollte, ungeachtet dessen, dass ich Argumente habe, Dokumente, einen Vertrag auf ein Jahr, auf zwei Jahre habe? Damit niemand morgen kommen und mir sagen kann: „Hey, du musst weg von hier!“ An wen soll ich mich da wenden?

Imam Besims Darstellung des Problems ähnelt jener vieler Imame aus Bosnien, Serbien oder Albanien, denen eine einjährige Aufenthaltsbewilligung in Österreich als „Sonderfall unselbstständiger Erwerbstätigkeit“ nach § 62 NAG erteilt wurde, die jährlich unter Vorlage eines gültigen Arbeitsvertrags verlängert werden muss. Immer wieder problematisieren die Imame diesen Aufenthaltsstatus sowie die daraus resultierende arbeitsrechtliche Situation inklusive der heiklen Beziehung zwischen ihnen und dem Moscheeverein, die als einseitiges ungeschütztes Abhängigkeitsverhältnis besteht. Sie erleben diese Situation als kontinuierliche Unsicherheit, die ihre Tätigkeiten als Imame und ihre persönlichen Zukunftsperspektiven entscheidend beeinträchtigt. Und obwohl Imam Besim, wie er hinzufügt, persönlich bisher mit der Moscheegemeinde diesbezüglich nie Probleme hatte und der Moscheeverein seinen Arbeitsvertrag um fünf weitere Jahre verlängert hat, drängt auch er auf eine Verbesserung der rechtlichen Situation. Auch er wünscht sich eine Institution in Österreich, an die er sich bei arbeitsrechtlichen Fragen oder in Bezug auf seinen Aufenthaltsstatus wenden kann. In dieser Hinsicht fühlt er sich in Österreich schutzlos und auf sich allein gestellt.

Er hätte auch schon konkrete Vorschläge zur Verbesserung der rechtlichen Situation der Imame parat. Ein Vorschlag zielt darauf ab, die finanzielle Abhängig-

keit von den Moscheevereinen zu minimieren, indem beispielsweise die Gehaltszahlungen für Imame zu einer staatlichen, öffentlichen Aufgabe gemacht werden:

Ich denke, dass wir in der Islamischen Glaubensgemeinschaft etwas machen müssten, was uns mit der Regierung Österreichs verbinden würde. Dass sie uns die Möglichkeit geben – oder sagen wir so, dass wir das Gehalt aus dem Staatsbudget kriegen. Weil wenn wir unser Gehalt von den Mitgliedern des Vereins bekommen, so können wir auch erpresst werden. Ich weiß nicht, sie könnten sagen: „Ich bezahle dich dafür, du musst es so machen, wie ich sage!“

Eine andere Möglichkeit, der finanziellen Abhängigkeit zu entrinnen, wäre die Schaffung einer Gemeinschaftskasse durch die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), aus der die Gehälter der Imame in Österreich gezahlt würden:

Ich denke, (...) dass man in der Islamischen Gemeinschaft eine Gemeinschaftskasse einrichten sollte, die Kasse der Islamischen Gemeinschaft, aus der das Gehalt der Imame gezahlt wird, aus dieser Kasse. In der Zukunft natürlich, das ist jetzt schwer auszuführen, aber aus dieser sollten die Gehälter der Imame gezahlt werden.

Dass ein Imam sein Gehalt vom Moscheeverein bekommt und die Mitglieder des Moscheevereins mit ihren Beiträgen für die Gehaltszahlungen aufkommen, schränkt seiner Ansicht nach sowohl seinen Handlungsspielraum als auch seine Meinungsfreiheit, kurz seine Unabhängigkeit ein. Zur Entschärfung der Situation schlägt Imam Besim eben die Schaffung einer Gemeinschaftskasse durch die IGGiÖ oder die Finanzierung der Imame aus dem staatlichen Budget vor. Abgesehen davon sei die finanzielle Situation vieler Imame in Österreich höchst problematisch – ihre Gehälter reichten nicht aus, aufgrund ihres besonderen Aufenthaltsstatus sind sie von der Unterstützung des Sozialstaates oder von staatlichen Transferleistungen jedoch ausgeschlossen. Eine Ausnahme bildet die Familienbeihilfe, auf die auch Imame Anspruch haben, was eine große Unterstützung darstelle.

**Imamverständnis: „Der Imam muss ein Service für die Mitglieder sein, der ständig zum Dienst bereitsteht.“**

Der Aufgabenbereich eines in Österreich tätigen Imams ist nach Imam Besim ausgesprochen umfangreich. Neben der Wahrnehmung der religiösen Kernaufgaben liegt in seiner Verantwortung auch die Betreuung der Gemeindemitglieder in vielfacher Hinsicht sowie die Vernetzung und Zusammenarbeit des Moscheevereins mit anderen öffentlichen Institutionen und Einrichtungen.

Ich denke, neben der Führung des Vereins und neben dem Namaz hat der Imam noch wichtigere, naja, ich will nicht sagen, wichtigere, aber er hat noch einige wesentliche Aufgaben. Das sind Aufgaben wie Vereinsbesuche, das Vorsprechen bei unterschiedlichen Institutionen, der Besuch von Sitzungen, mit – keine Ahnung – mit Pfarrern, mit anderen Nationalitäten, also mit Menschen. Ich denke, dass das auch Dinge sind, die ein Imam hier machen sollte.

Aus dieser Passage geht Imam Besims eigene Gewichtung seiner Tätigkeiten hervor: Für ihn besteht die – neben den obligatorischen religiösen Tätigkeiten – wichtigste Aufgabe als Imam in einer multireligiösen Gesellschaft darin, den Dialog mit anderen Kulturen, Religionen und Institutionen zu pflegen. Hierfür müsse er auch organisatorische Aufgaben und eine gewisse Leitungsfunktion innerhalb des Moscheevereins wahrnehmen. Imam Besim betrachtet Imame somit als Vermittler zwischen muslimischen und staatlichen Einrichtungen und Institutionen mit anderer religiöser Ausrichtung. Da die Zusammenarbeit jedoch nicht von sich aus funktioniert, muss sie durch verschiedene Organisationen oder Personen hergestellt werden.

Natürlich sollte er [der Imam (Anm. d. Verf.)] am meisten an der Zusammenbringung der Vereinsmitglieder arbeiten, an der Zusammenbringung der Menschen, an der Verbreitung von positiver Energie im Verein, an der richtigen Präsentation des Islam, auch daran, den Menschen positive Dinge, positive Tatsachen zu überbringen. Ich habe irgendwie gemerkt, nachdem ich hier über zweihundert Familien besucht hatte in diesen zwei Jahren, dass ich die Situation meines Vereins kenne. Ich denke, ich kenne die Denkweise meiner Mitglieder und ich weiß, welchen Standpunkt ich einnehmen muss, wenn ich meinen Vortrag halte, wenn ich ihnen gegenüber trete. Man kann nicht jedem Menschen gleich gegenüber treten. Ich denke, ein Imam muss eine Person kennenlernen, um zu wissen, wie er mit ihr sprechen muss. Ich denke, dass die Herangehensweise des Imams an die Mitglieder von sehr, sehr großer Bedeutung ist. Und ich denke, dass sich der Imam nicht nur auf den Mihrab, auf die Moschee fokussieren sollte, dass er das ableistet und dann nach Hause fährt. Das ist nicht die Aufgabe eines Imams. Die Arbeit des Imams ist weit, weit wichtiger, weitaus verantwortungsvoller, weitaus größer als wir das so oft denken.

Für Imam Besim stehen die Bedürfnisse seiner Gemeinde im Vordergrund. Von besonderer Wichtigkeit ist für ihn, mit den ganz unterschiedlichen Anliegen und Situationen der Gemeindemitglieder vertraut zu sein. Hierfür ist eine intensive Kommunikation unumgänglich. Eine solche Arbeitsweise betrachtet er auch aus dem Grund als notwendig, weil sie dem Imam ermöglicht, den ‚sanften Weg‘ zu seinen Mitgliedern zu finden und somit unnötige Konflikte mit Vereinsmitgliedern zu vermeiden.

Von besonderer Wichtigkeit ist eine solche Herangehensweise für Imame, die es mit einer heterogenen Gemeinde zu tun haben. Um diese Heterogenität zu erhalten und der Verschiedenheit der Bedürfnisse der Gemeindemitglieder Rechnung zu tragen, müsse man sich sorgfältig mit den Unterschieden, den diversen Ansichten und den vielfältigen Anliegen beschäftigen, findet Imam Besim. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, müsse ein Imam jedoch aktiv auf die Gemeindemitglieder in verschiedenen Sozialräumen zugehen und dürfe sein Arbeitsumfeld nicht auf die Moschee und schon gar nicht auf die Abhaltung der Freitagsgebete reduzieren. Dass er in zwei Jahren schon mehrere Familien besucht hat, um sie besser kennenzulernen, zeigt seinen hingebungsvollen Arbeitsstil.

Ich denke, dass ein Imam weit mehr arbeitet. Hier zum Beispiel: Ich sage, wenn ich nicht in der Moschee bin, dann arbeite ich zuhause. Ich bereite irgendwelche Essays vor, schicke Benachrichtigungen an die Leute, mobilisiere die Leute mit positiven Nachrichten, mit positiven Sätzen. Weil die Mitglieder rufen dich manchmal um 22, 23 Uhr abends an, ob es die Vaktija gibt und Ähnliches. „Efendija, ich habe ein Problem in der Familie.“ Oder: „Ich habe ein Problem in der Ehe“. Dann sagen sie, sie hätten Probleme mit Geistern oder der eine sagt, seine Ehefrau sei ihm nicht gehorsam oder die Kinder wären nicht gehorsam, die Kinder würden Drogen nehmen und so weiter. Ich weiß nicht, was für Fragen die Menschen nicht alles stellen, aber der Imam muss ein Service für die Mitglieder sein, der ständig zum Dienst bereitsteht. Und deswegen kann auch nicht jeder ein Imam sein. Um ein Imam zu sein, muss ein Mann die Kraft, den Willen haben, also den Arbeitswillen.

In dieser Passage sehen wir auch, wie breit gefächert der Aufgabenbereich eines Imams ist: Ein Imam muss sich mit diversen Fragen auseinandersetzen, von religiösen Fragen bis zu familiären Angelegenheiten, die besonders seitens der männlichen Gemeindemitglieder an ihn herangetragen werden. Zudem hat ein Imam keine regulierten Arbeitszeiten – vielmehr erachten die Gemeindemitglieder es als Selbstverständlichkeit, dass er ihnen immer zur Verfügung steht und immer für sie erreichbar ist. Imam Besim zeichnet an dieser Stelle das Bild eines Imams als allzeit bereite und verfügbare Servicestelle für Fragen, Bedürfnisse und Anliegen der Mitglieder der Moscheegemeinde, die keinesfalls ausschließlich religiöser Natur sind.

Bei all den aus der Art der Tätigkeiten und den Arbeitszeiten resultierenden Erschwernissen gegenüber einem ‚normalen‘ Beruf sei das Besondere an einem Dasein als Imam jedoch, dass es Glück und Freude bedeute und im Einklang mit Allah stehe.

Die Freude, es ist eine Freude, ein Imam zu sein und auch Glück – aus dem Grund, weil dir dadurch Allah ein Ansehen in dieser und in der anderen Welt gibt. Weil du Gutes für die Menschen tust. Weil der Mensch sich gut fühlt, wenn er den Menschen hilft, er fühlt sich, fühlt, wenn er jemandem hilft, wenn er jemanden berät (...). Und es ist sehr schön und eine große Ehre, wenn die Menschen dich respektieren und schätzen, wenn sie mit dir verkehren wollen und wenn sie bei dir Rat suchen.

Die Bestätigung in seiner Rolle als Imam findet Imam Besim auf einer geistigen und emotionalen Ebene – einerseits dient er den Menschen und tut ihnen Gutes, andererseits bringt ihm seine Position den Respekt und das Vertrauen der Gemeindemitglieder ein.

Allerdings sieht er seine pädagogischen Kenntnisse und seinen Ausbildungsstand in bestimmten Bereichen sehr kritisch, weil er sich damit nicht allen Herausforderungen und Fragen, mit denen er als Imam in Österreich konfrontiert ist, ausreichend gewachsen fühlt. Er reflektiert eigene Defizite und will sie durch Weiterbildung beheben.

Wir müssen noch größere Erfolge erzielen, wenn es sich um unsere Bildung, um den Ausbau unseres Wissens handelt. Wir dürfen uns dabei nicht nur mit unserer Ausbildung auf der Islamischen Pädagogischen Fakultät in Zenica zufrieden geben. Ich zum Beispiel habe mich schon dazu entschieden. Ich fülle gerade die Anmeldeformulare aus, um ein Masterstudium hier [an einer österreichischen Universität (Anm. d. Verf.)] zu beginnen, Richtung Religionslehre.

Angesichts der speziellen Situation, in der sich MuslimInnen sowie Moscheegemeinden in Österreich befinden, reiche die im Herkunftsland erworbene akademische Ausbildung nicht aus, um als Imam den Anforderungen in Österreich gerecht zu werden. Um die Situation der hier lebenden MuslimInnen zu verstehen und die Gemeinde unterstützen zu können, so Imam Besim, wäre die Absolvierung, einer entsprechenden Ausbildung in Österreich jedenfalls vorteilhaft, weswegen er sich auch entschlossen hat, ein Zusatzstudium zu beginnen.

### **Interreligiöser Dialog und Austausch mit Moscheegemeinden**

Imam Besim legt großen Wert auf einen interreligiösen Dialog, der seiner Meinung nach die Zukunft des Zusammenlebens in Europa prägen wird. Eine Integration in den österreichischen Kontext findet für ihn auch auf der Ebene des interreligiösen Austauschs statt. Deswegen strebt er danach, seine Sprachkenntnisse zu verbessern. Das Niveau B1 hat er bereits absolviert und nun besucht er weitere Sprachkurse, um das Niveau B2 zu erreichen. Damit zeigt er ein hohes

persönliches Engagement, was seine integrative Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf kognitiver Ebene betrifft. Imam Besims Familie verzichtet im Übrigen bewusst darauf, bosnische Fernsehsender zu empfangen, um auch auf diese Weise den Spracherwerb der gesamten Familie zu fördern. Imam Besim interessiert sich zudem für religiöse Traditionen in Europa und ist bestrebt, sich Wissen über andere Religionen anzueignen:

Ich möchte natürlich auch mehr über andere Religionen lernen, über andere Völker, über das Christentum, den Buddhismus und über den Islam. Ich weiß, dass wir uns in der Zukunft mit noch größeren Herausforderungen auseinandersetzen werden müssen, mit interreligiösen Zusammenkünften, die schon jetzt in großem Umfang stattfinden. Und ich denke, dass wir in der Zukunft mit der Ausbreitung des Islam in diesen Regionen, noch mehr davon haben werden.

Imam Besim will sein Wirkungsfeld als Imam nicht auf seine Moscheegemeinde beschränken, sondern auch den interreligiösen Kontakt fördern. Er verurteilt jedwede Form der Abkapselung der Moscheegemeinde und tritt für eine Öffnung des Moscheevereins ein – ganz im Sinne seines Verständnisses des Zusammenlebens von Personengruppen mit unterschiedlichem kulturellen, ethnischen und religiösen Hintergrund als soziale Realität. Im Bewusstsein, dass ein derartiges Zusammenleben häufig mit Konflikten beladen ist, hebt er das Gewicht des interreligiösen Dialogs umso stärker hervor. Von zentraler Bedeutung ist in dieser Hinsicht, dass unterschiedliche muslimische Einrichtungen ähnliche Positionen vertreten. Er würde sich von den Repräsentanten des Islam in Österreich ein einheitlicheres Auftreten wünschen, weil dies jede Form des interreligiösen Dialogs vereinfacht. Das heutige – relativ vielstimmige – Bild der islamischen Gemeinschaft sei jedoch eher dazu angetan, die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft in Österreich zu verwirren:

Weil wir oftmals mit unserer – ich will das jetzt grob ausdrücken – mit unserer Uneinigkeit die Österreicher verunsichern. „Warte, du bist ein Imam, er ist ein türkischer Imam. Warum seid ihr nicht zusammen?“

Imam Besim hat bisher keinen regelmäßigen Kontakt mit anderen lokalen Imamen, da ihn die organisatorische Umstrukturierung seines Moscheevereins sehr in Anspruch genommen hat. Allerdings plant er einen Besuch in allen Moscheen der lokalen Umgebung, um sie dazu zu bewegen, zusammenzuarbeiten und gemeinsame Veranstaltungen durchzuführen und so nach außen ein einheitlicheres Bild einer muslimischen Gemeinde zu vermitteln.

### **Forcierung eines europäischen Islam in Österreich als integratives Leitbild**

In Imam Besims Perspektive ist der interreligiöse Dialog eng verbunden mit dem Begriff der Integration. Integration begreift er grundsätzlich als eine einseitige Angelegenheit, eine Bringschuld der MigrantInnen, die in Form der Anpassung erbracht werden müsse. Imam Besims Integrationsverständnis ist dabei insbesondere durch kulturelle Aspekte geprägt:

Ich würde Integration so definieren, dass Integration die Akzeptanz der Kultur, der Kultur und Tradition und die Akzeptanz von allem, was schön ist, des Gesetzes und so weiter ist.

Seine Definition von Integration verortet er hauptsächlich auf kultureller und gesetzlicher Ebene. Seiner Ansicht nach sollten kulturelle Werte und Traditionen des österreichischen Aufnahmekontexts von den muslimischen MigrantInnen akzeptiert und respektiert werden, wobei der wesentliche Bezugsrahmen die gesetzliche Ebene sein solle. Er spricht sich nicht für die Übernahme von kulturellen Praktiken aus, sondern dafür, dass die MuslimInnen den kulturellen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens in Österreich Verständnis und Respekt entgegenbringen. Dabei ist in Imam Besims Verständnis Kultur etwas Fixiertes und Feststehendes, das eine Nation oder eine ethnische Gruppe auszeichne. So sagt er:

Ich denke, dass jedes Volk und jeder Staat seine eigene Kultur hat. Sie haben ihre eigenen Verfahren, ihre Eigentümlichkeiten, sie haben ihre eigenen Werte, welche wir Imame und alle Menschen, die herkommen, respektieren sollen.

Hinsichtlich der praktischen Ebene von Integration willll Imam Besim den Mitgliedern seiner Moscheegemeinde Vorbild sein – etwa durch den Besuch eines Sprachkurses, wozu er auch die Gemeindemitglieder anhalten will. Dabei wird er vom Vorstand des Moscheevereins, für den er tätig ist, unterstützt. Hinsichtlich der Organisation der Kurse und des Aufnahmeverfahrens äußert sich Imam Besim außerordentlich positiv. So ist er voll des Lobes für staatliche Stellen und kommunale Behörden in Österreich.

Das ist der beste Kurs der Stadt. Und als ich hierherkam, hat der Präsident des Vereinsvorstandes [des Moscheevereins (Anm. d. Verf.)] ihnen einen Brief geschrieben in dem er dargelegt hat, dass es für die Integration wichtig ist, dass es notwendig ist, dass ich so schnell wie möglich die deutsche Sprache erlerne und dass es sehr wichtig für mich ist, diesen Kurs zu besuchen. Sie haben das berücksichtigt, mich

als Gast in diesen Kurs aufgenommen und haben die Meinung des Präsidenten wirklich berücksichtigt, die Ansicht des Vereins, und so habe ich dann diesen Kurs besucht. Also egal, an welche Institution du dich wendest mit einem Anliegen, ich erwarte dort auch keine Probleme. (...) Ich denke, dass sie ausschließlich ... dass die Österreicher und ihre Institutionen uns in jeder Hinsicht einen Gefallen tun wollen, vor allem uns Imamen.

Diese Sichtweise will Imam Besim auch den Mitgliedern seiner Moscheegemeinde nahelegen. So betont er stets, dass die österreichischen Behörden der muslimischen Bevölkerung sehr positiv gegenüberstünden, dass er Sprachkurse und sonstige Angebote der staatlichen und kommunalen Einrichtungen sehr schätze und dass die öffentlichen Institutionen in Österreich Aktivitäten der Moscheegemeinde größtenteils begrüßen und unterstützen würden, vor allem integrative Vorhaben der Gemeinde. Imam Besim würde sich wünschen, dass diese Möglichkeiten durch die Gemeindemitglieder auch tatsächlich genutzt würden.

Der Moscheeverein arbeitet zudem mit öffentlichen Einrichtungen und Stellen in der Steiermark zusammen. Mit anderen Worten setzt sich Imam Besim nicht nur für den interreligiösen Dialog und für die Durchführung gemeinsamer Projekte mit anderen muslimischen Vereinen ein, sondern öffnet die Moscheegemeinde auch für die Kooperation mit staatlichen und kommunalen Einrichtungen. Als Beispiel führt er den aktuellen Austausch mit Integrations- und Antidiskriminierungsstellen in der Steiermark an:

Wir hatten vor kurzem Besuch vom Integrations- und Diskriminierungsbüro. Wir haben natürlich die Leute darüber informiert. Dieses Büro wurde vor kurzem eröffnet, und ich denke, dass das ihrerseits sehr, sehr positiv ist. Das ist ein Büro, das sich mit den Problemen der Menschen, genau dieser Natur, auseinandersetzt. Menschen, die Probleme mit ihren Chefs, mit ihrer Arbeit haben oder mit der Ignoranz am Arbeitsplatz, mit Beleidigungen auf der Straße, mit Diskriminierung, egal wo. Und sie haben ihre Kontaktdaten dagelassen und uns gesagt, dass wir uns an sie wenden sollen, sollten wir irgendwelche Probleme dieser Natur kriegen, und dass sie dann versuchen werden, diese Probleme zu lösen.

Aus diesen Aussagen geht hervor, dass es zwischen Moscheegemeinden in Österreich und öffentlichen Stellen eine verstärkte Zusammenarbeit gibt und zwar nicht nur in Bezug auf Sprachkurse oder Informationsveranstaltungen, sondern auch hinsichtlich des Umgangs mit Diskriminierungen. Die Moscheevereine verfügen damit über das Wissen, an welche öffentlichen Stellen sie sich bei derartigen Vorkommnissen zu wenden haben und nehmen diese Möglichkeiten auch wahr. Kritisch äußert sich Imam Besim hingegen in Bezug auf gesetzliche Rahmenbedingungen, die Prozesse der Integration in den österreichischen Aufnahmekon-

text erschweren. Er ist nicht gewillt, Ungerechtigkeiten und Benachteiligungen auf gesetzlicher Ebene einfach hinzunehmen, weil sie jeglichen Bemühungen um die Förderung von integrativen Tätigkeiten oder Anpassungsleistungen zuwiderlaufen:

Wir müssen gegen alles kämpfen, was mit den fundamentalen Menschenrechten, mit fundamentalen menschlichen Interessen nicht übereinstimmt. All das, was den Menschen schadet und was irgendeiner Gemeinschaft schaden könnte, irgendeinem Menschen, irgendeinem Wesen, sogar einem Tier, wir müssen unsere Stimme dagegen erheben. Und wir müssen klar und laut sagen: „Nein, das ist nicht in Ordnung!“ Und natürlich müssen wir alles, was schön ist, alles Schöne, was uns die Stadt, der Staat bietet, alles, was human ist und zu einem besseren Verhältnis zwischen den Menschen beiträgt, (...), das müssen wir unterstützen. Unsere Religion lehrt uns Schönes und wir erwarten natürlich dasselbe auch von anderen, also, dass sie sich gemäß dem Gesetz auch uns gegenüber, allen gegenüber verhalten.

MuslimInnen müssten sich prinzipiell gegen Ungerechtigkeiten stellen, ganz unabhängig von der Religion. Dieses Gerechtigkeitsempfinden wird von einem humanistischen Grundgedanken geleitet, der nicht allein religiös motiviert ist und der Menschen unterschiedlichen Glaubens einschließt. Sich gegen Ungerechtigkeiten zu stellen, sei allerdings ein Prinzip, das auch im Islam grundsätzlich verankert ist. Diese Grundeinstellung umfasst daher nicht nur Menschen, sondern alle Lebewesen. Gegen Ungerechtigkeiten zu sein, ist für Imam Besim auch durchaus Sache der praktischen Betätigung. Er nimmt Benachteiligungen und Unrechtmäßigkeiten nicht einfach hin, sondern versucht auf legalem Weg aktiv dagegen vorzugehen.

Die positive Konnotation bzw. seine Offenheit gegenüber dem Integrationsbegriff begründet er auch mit der Geschichte des Islam in Österreich und dem historisch bedingten Umgang des österreichischen Staats mit muslimischen Gläubigen:

Wir bringen den Österreichern großen Dank entgegen, großen Respekt, sie haben hier den Islam anerkannt. Das ist das erste Land in Westeuropa, das den Islam anerkannt hat. Und ich und natürlich auch alle Bosniaken, alle Muslime, aus verschiedenen Regionen sind ihnen dafür dankbar. Und warum sollte man das nicht schätzen? Warum sollte man es nicht respektieren? Warum nicht ihre Bräuche respektieren? Natürlich ohne dabei seine eigenen zu vernachlässigen. Warum zeigen wir nicht wahre Integration? Natürlich sind wir gegen die Assimilation.

Wie die meisten Imame plädiert Imam Besim dafür, über den gebotenen Respekt vor den in Österreich geltenden Werten nicht die eigene Herkunft zu verleugnen.

Damit spricht auch er sich gegen eine Assimilation aus, die er als negative oder schlechte Ausprägung von Integration ansieht und als Verlust der eigenen Identität ablehnt.

Als ein weiteres Motiv für die Annäherung auf interaktiver Ebene sieht er nicht zuletzt in der Art und Weise, wie sich der österreichische Staat historisch gegenüber dem Islam – Stichwort Anerkennung – positioniert hat. Diesbezüglich engagiert er sich aktiv für die Erinnerung an historische Episoden, aktuell insbesondere an die Bedeutung bosnisch-muslimischer Militäreinheiten in der k. u. k. Armee während des Ersten Weltkriegs.

Also, ich habe Österreich ziemlich gut kennengelernt, ich weiß, dass Österreich den Islam hier anerkannt hat, dass die Bosniaken auf der Seite Österreich-Ungarns gekämpft haben, dieses zweite bosniakische Regiment. Wir hatten vor kurzem ... Meletta, den Kampf an der Meletta, und das rechnen die Österreicher uns hoch an. Ich habe dort eine Rede gehalten. Und da waren auch unsere Generäle aus Bosnien und Herzegowina und ich denke, dass wir durch diese Manifestationen sehen können, wie sehr uns die Österreicher schätzen. Welchen Respekt sie uns entgegenbringen. Auch die Fakultäten hier, an denen sich unsere Bosniaken inskribieren oder Menschen aus diesen Regionen unten. Wir haben einen ganz anderen Status, größere Anerkennung im Unterschied zur anderen Jugend, die hier studieren möchte.

Imam Besims positives Bild von Österreich speist sich also auch aus dem Umstand, dass bosnische Soldaten in der k. u. k. Armee gekämpft haben und bosnische Regimenter im Ersten Weltkrieg eine wichtige Rolle spielten – wie bei der angesprochenen Erstürmung des Monte Meletta-Fior im Juni 1916 durch das bosnisch-herzegowinische Infanterieregiment<sup>15</sup>. An dieser Stelle wird deutlich, welche Wirkung die Geschichte auf seine gegenwärtige Einstellung hat, nämlich die Stiftung einer historischen Verbundenheit, die sich in der Erinnerungskultur und in heutigen Anerkennungsverhältnissen manifestiert.

Was den Aspekt der strukturellen Integration in den österreichischen Aufnahmekontext angeht, würde diese zweifellos dadurch befördert, dass die Mitglieder der Moscheegemeinde der Annahme der österreichischen Staatsbürgerschaft aufgeschlossen gegenüberstünden, da ein derartiger Schritt das Leben von MigrantInnen nur erleichtere.

---

15 Die offizielle Bezeichnung des Regiments lautet bosnisch-herzegowinisches Infanterieregiment Nr. 2, das bei der Erstürmung des Monte Meletta-Fior 1916 eine zentrale Rolle spielte (vgl. Stradner 2003).

Wenn du Muslim in deinem Herzen bist, wenn du deinen Glauben praktizierst, dann bist du auch in China ein Muslim, egal, welche Papiere du annimmst. Das Wesentliche ist, dass du nicht unterschreibst, dass du ein Atheist bist, dass du gegen die Religion bist, gegen Gott, das wäre dann haram. Also, dann wäre ich nicht dafür, dann würde ich das nicht bewilligen. Aber warum soll ich mir mein Leben hier nicht besser, angenehmer und schöner machen? Um bessere Rechte zu haben. Wenn ich über meinen Pass, also dieses Visum, den festen Aufenthalt, bessere Rechte kriege. Und Allah befiehlt uns, ständig nach Besserem für uns zu suchen, warum soll ich es dann meinen Kindern nicht erleichtern?

Im Bewusstsein, dass es zwischen Glaubensebene und rechtlichem Status eine deutliche Trennlinie gibt, sieht Imam Besim keinerlei Problem darin, MuslimIn zu sein und zugleich die österreichische Staatsbürgerschaft zu besitzen. Dass er österreichische Staatsbürgerschaft und muslimische Identität grundsätzlich als vereinbar bezeichnet, hängt auch mit seinem Selbstverständnis zusammen, ein europäischer Muslim zu sein:

Ich denke, ich kann mich mit diesem europäischen Muslimentum identifizieren. Meiner Meinung nach besteht da überhaupt kein Problem. Europäische Muslime. Europäischer Muslim, also Muslime mit Minarett, Muslimin mit Kopftuch, europäische Muslime mit Namaz, das Erlernen der deutschen Sprache, weil das ist der europäische Muslim.

Imam Besim definiert sich selbst als europäischen Muslim und unterstreicht, dass seine muslimische Identität untrennbar mit seinem Leben in einer Gesellschaft wie der österreichischen verbunden ist:

Ich lebe meinen Islam hier wie und so viel ich kann. Allah belastet niemanden über seine Möglichkeiten hinaus. Und ich weiß, wie ich ihn richtig zu leben habe, so Gott will. Und dass ich meine Kinder so erziehen werde, dass sie zu guten Muslimen werden, gerechte Menschen. Damit sie dieser Gemeinschaft von Nutzen sind, dieser Gesellschaft, in welcher wir leben. Und ich möchte, dass meine Kinder, aber auch andere Kinder, die hier leben, dass sie dieser Gemeinschaft nutzen, dieser Gesellschaft, in der sie leben.

Nach Imam Besims Meinung handelt es sich bei europäischen Muslimen um Menschen, die einerseits den eigenen Glauben praktizieren – wozu auch gehört, seine religiösen Symbole an den Ort, an dem man lebt, mitzubringen – und andererseits sich in die jeweilige Gesellschaft einfügen und ihr „von Nutzen“ sind. Mit dem Begriff europäischer Muslim verweist er auf die Sichtbarkeit des Islam in der österreichischen Öffentlichkeit, insbesondere in Gestalt von Minaretten oder

des Kopftuchs, die in der Öffentlichkeit als Sinnbilder des muslimischen Lebens wahrgenommen werden. Er wünschte sich eine verstärkte Präsenz muslimischer Bilder und Symbole in der Öffentlichkeit – er würde darin keinen Widerspruch zur europäischen Identität sehen. So tritt er für eine Transformation sowohl der muslimischen Identität als auch der Wahrnehmung der MuslimInnen in der Öffentlichkeit ein. Dafür will Imam Besim auch einen entsprechenden Beitrag leisten und am Nutzen der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft in Österreich mitwirken. Dies bezieht er ebenso auf seine Kinder, deren Zukunft er in Österreich sieht.

Angesichts der in Bezug auf das muslimische Leben in Österreich grassierenden Negativberichterstattung, all der Klischees und Stereotype hält Imam Besim die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät an einer Hochschule in Österreich für einen besonders bedeutsamen Schritt.

Ich denke, dass das eine tolle Sache wäre und dass es etwas wäre, was für uns in diesem Fall unentbehrlich ist. (...) Ich weiß, dass das sehr wichtig ist, und dass sie [öffentliche Institutionen in Österreich (Anm. d. Verf.)] wollen, dass wir hier über unsere Religion lernen. Sie werden uns mehr vertrauen. Weil, es ist was anderes, wenn ich morgen sagen kann, dass ich mein Masterstudium an der Abteilung für Religionswissenschaften in Graz oder Wien abgeschlossen habe, das Masterstudium für Imame. Sie werden meine Einstellung auch ganz anders annehmen

Die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät hält Imam Besim für unentbehrlich nicht nur für europäische MuslimInnen, sondern auch in Hinblick auf die Wirkung auf die Mehrheitsgesellschaft. Eine derartige Einrichtung böte einen besseren Einblick in die Realität muslimischen Alltagslebens, könnte Entwicklungen innerhalb der muslimischen Gesellschaft – insbesondere auf intellektueller Ebene – für die Öffentlichkeit transparenter machen und so dazu beitragen, Vorbehalte gegenüber MuslimInnen abzubauen. Er ist überzeugt, dass eine derartige Zielsetzung auch die Unterstützung durch öffentliche Institutionen in Österreich finden würde.

### **Zusammenfassung**

Wie die beiden anderen ‚Imame als Brückenbauer‘ hat auch Imam Besim ein offenes Islam- und Integrationsverständnis, was unter anderem daran liegt, dass er selbst aus einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft stammt. Der seit zwei Jahren in Österreich beschäftigte, aus Bosnien-Herzegowina stammende Imam hat ein sehr positives Bild von Europa, insbesondere von Österreich, nicht zuletzt deswegen, weil der Islam hier aus historischen Gründen anerkannt ist. Was er kritisch sieht, ist die Visapolitik Österreichs, die zur Abhängigkeit der Imame von den Moscheevereinen und damit zu einer prekären Arbeits- und Auf-

enthaltssituation führe. In Österreich sieht er den Mittelpunkt seiner Lebensinteressen und hier will er, falls möglich, weiterarbeiten.

Zudem strebt er auch ein Studium an. Für ihn dient ein Studium der Islamwissenschaften oder der islamischen Religionspädagogik in Österreich nicht nur der Erweiterung des eigenen Horizonts, er hofft darüber hinaus, dass Imame dadurch größere Anerkennung in der österreichischen Öffentlichkeit erlangen. Deswegen begrüßt er die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät als Beitrag zur Gestaltung des interreligiösen Dialogs. Imam Besim sieht die Unterstützung des interreligiösen Dialogs als eine seiner Hauptaufgaben, da seiner Meinung das zukünftige Zusammenleben der verschiedenen Religionen in Europa eine Herausforderung für die europäischen Länder darstelle. Daher will er sich besonders auf diesem Gebiet weiterbilden und in dieser Weise zur Integration der MuslimInnen in Österreich beitragen.

Der interreligiöse, interkulturelle Dialog und die Beziehung zwischen den MuslimInnen und der Mehrheitsbevölkerung in Österreich bilden den Schwerpunkt seines Integrationsverständnisses, demzufolge es gilt, die Kultur und die Regeln des Aufnahmelandes zu respektieren und zu schätzen. Dies impliziere jedoch nicht eine Assimilation der muslimischen MigrantInnen an die Mehrheitsgesellschaft. Er tritt für Kooperationen mit öffentlichen Einrichtungen ein und macht sich stark für einen europäischen Islam, der als sein Leitbild für Integration fungiert. Als Zielobjekt der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext sieht er die muslimische Gemeinde in Österreich, die Organisation der Moscheevereine, die rechtliche Situation von Imamen und die öffentliche Repräsentation des Islam – in sämtlichen dieser Bereiche müsse eine Annäherung an österreichische Verhältnisse stattfinden.

### 5.2.4 Vergleich der ‚Imame als Brückenbauer‘

In diesem Abschnitt werden wir die Imame Ziya, Vedad und Besim hinsichtlich ihrer biographischen Hintergründe, strukturellen Bedingungen, Tätigkeitsbereiche in den Moscheegemeinden sowie ihres Umgangs mit Integration vergleichen. Hierbei werden sowohl übereinstimmende Gesichtspunkte herausgearbeitet, als auch diejenigen Aspekte, in denen sie sich von einander unterscheiden.

#### **Biographische Hintergründe**

Die drei Einzelfälle, die den Typ ‚Imame als Brückenbauer‘ repräsentieren, stammen alle aus ländlichen Gegenden – Imam Vedad aus dem serbischen Sandschak, Imam Besim aus Bosnien und Imam Ziya aus der Türkei – und wuchsen in ärm-

lichen Verhältnissen in religiös geprägten Familien auf. Für Imam Besim und Imam Vedad war das Dasein als Imam ein Ziel, das beide klar vor Augen hatten und beharrlich verwirklichten.

Insbesondere für Imam Besim war es eine Entscheidung, die er ohne Zutun seiner Familie traf und umsetzte. Seine religiöse Ausbildung erhielt er zunächst in einer Madrasa in Bosnien, die er auf eigenen Wunsch nach dem Abschluss einer Mittelschule zusätzlich besuchte. Nach Beendigung seiner Ausbildung an der Madrasa absolvierte er ein Studium an der Islamischen Pädagogischen Fakultät der Universität Sarajevo. Danach arbeitete er in verschiedenen Städten und Moscheen in seiner bosnischen Heimat als Imam.

Imam Vedad konnte seinen Kindheitstraum, Imam zu werden, dank eines Stipendiums, das ihm das Studium der islamischen Theologie in Beirut ermöglichte, verwirklichen. Nach dem Studium kehrte er zurück in den Sandschak, bekam eine Stelle als Lehrer in einer Madrasa, hielt auch *Khutbas* und leitete gemeinsame Gebete in einer großen Moschee.

Imam Ziya wiederum wurde von seinem Vater zuerst in ein Internat der Süleymançilar und danach in ein Internat von Diyanet geschickt, in der Hoffnung, dass sein Sohn nach Abschluss eine gesicherte Stelle in einer staatlichen Einrichtung finden würde. Am Beginn von Imam Ziyas Weg stand also zunächst der Wunsch seiner Familie nach einer Verbesserung der materiellen Lebensgrundlage. Er versuchte nach dem Schulabschluss erfolglos sein Glück in Syrien, kehrte zurück und entschied sich nach seinem Wehrdienst zuerst als *Vaiz*, danach als Imam zu arbeiten. Nach dem Einstieg ins Arbeitsleben bildete sich Imam Ziya durch Kurse von Diyanet weiter, arbeitete in einer Moschee in Istanbul und belegte ein Studium an der Universität.

Die Moscheen, in denen sie jetzt arbeiten, wurden von den drei Imamen jeweils vor ihrer Reise nach Österreich bestimmt. Die Auswahlverfahren, denen sie sich dafür unterziehen mussten, waren aber jeweils sehr unterschiedlich. Imam Ziya bewarb sich für den Auslandsdienst bei Diyanet, wofür er Prüfungen ablegen sowie einen Deutschkurs und einen Kurs über die österreichische Kultur besuchen musste. Imam Besim hingegen bekam die Stelle als Imam in Österreich nach einer Bewerbung auf ein Inserat und einem Vorstellungsgespräch in Bosnien. Sein Motiv für diese Entscheidung lag darin, durch neue Herausforderungen den eigenen Erfahrungshorizont zu erweitern. Imam Vedads Weg nach Österreich nahm seinen Anfang damit, dass ein Moscheeverein in Österreich einen Imam suchte und sich an die für den *Mešihat Sandschak* zuständige Islamische Gemeinschaft in Serbien wandte; so wurde Imam Vedad ohne sein Zutun für diese Aufgabe ausgewählt. Aus Interesse an einer Arbeit als Imam in Österreich nahm er das Angebot an.

Alle drei Imame kamen mit ihren Familien nach Österreich. Während die Imame aus Bosnien bzw. dem Sandschak ihre Zukunft in Österreich sehen, wird Imam Ziya nach Ablauf seiner fünfjährigen Dienstzeit nach Istanbul zurückkehren, um dort in seiner ehemaligen Moscheedienststelle weiterzuarbeiten.

### **Strukturelle Bedingungen**

Im Gegensatz zu den für den Dachverband IZBA arbeitenden Imamen Besim und Vedad, die in prekären Situationen und in Abhängigkeit von ihren Moscheevereinen leben, kann der Status des für den Dachverband ATIB tätigen Imam Ziya als sicher gelten – er verfügt über ein von vornherein geregeltes und ausreichendes Einkommen und steht in keinem derartigen Abhängigkeitsverhältnis von seinem Moscheeverein wie seine beiden Kollegen. Obwohl auch er jedes Jahr sein Visum verlängern muss, besteht für ihn keine Gefahr, vom Moscheeverein grundlos gekündigt zu werden und Österreich verlassen zu müssen, was seinen Handlungsspielraum innerhalb des Moscheevereins erheblich erweitert. Bei den Imamen Besim und Vedad besteht hingegen die Gefahr, dass ihr Arbeitsvertrag, auf den sie für die Verlängerung ihres Aufenthaltstitels angewiesen sind, seitens des Vereinsvorstands gekündigt wird. Für beide Imame stellt diese prekäre aufenthalts- und arbeitsrechtliche Situation sowohl eine individuelle Belastung dar als auch ein kollektives Problem, mit dem alle hierzulande wirkenden Imame, konfrontiert sind, und dem es entgegenzutreten gälte.

Süleyman Asil Tunca, der selbst als Imam in Österreich tätig war, thematisiert in seiner Abhandlung über Imame in Österreich deren finanzielle Abhängigkeit als Folge des Umstands, dass sie ihr Gehalt von den Moscheegemeinden beziehen. Laut Tunca werden Imame „permanent gemobbt“ – in einer muslimischen Gemeinde herrsche nämlich das Bewusstsein, dass religiöse Dienste allein zum Wohlgefallen Gottes verrichtet werden müssten und die Mitglieder die Arbeitgeber der Imame seien (Tunca 2012, S. 79).

Die Aussagen von Imam Besim und Imam Vedad bestätigen diese Einschätzung. Sie beklagen, dass Imame mit ihren rechtlichen Problemlagen alleine gelassen werden, dass es keine Stelle gibt, an die sie sich wenden könnten. Dies beeinträchtigt sowohl ihre Zukunftspläne als auch ihre Tätigkeiten im Bereich der Integration immens. Nicht zuletzt dämpfe dieser Umstand auch ihre Motivation, Deutsch zu lernen.

### **Tätigkeitsbereiche als Imam**

Die erste Ähnlichkeit zwischen den Repräsentanten des Typs ‚Imame als Brückenbauer‘ besteht bezüglich ihrer Tätigkeitsbereiche und ihrer Arbeitsweisen sowie in ihrem Verhältnis zu den Gemeindegliedern.

Imam Ziya, ein erfahrener Imam, analysiert die sozioökonomische Position und die Ressourcen seiner Moscheegemeinde genau, stellt ihre Bedürfnisse fest und versucht, seinen Umgang mit der Moscheegemeinde danach zu gestalten. Als Imam ist er auch in seinen alltagspraktischen Handlungen präsent und versucht so, den Moscheemitgliedern in vielen Bereichen Vorbild zu sein. Sein Tätigkeitsbereich umfasst die Verrichtung der religiösen Kernaufgaben und den Bereich der Bildung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen. Daneben ist ihm die Reflexion der traditionellen Geschlechterverhältnisse ein wichtiges Thema. Auch verfügt er über umfassende Fähigkeiten zum Krisenmanagement, mit denen er den Moscheeverein vor einer drohenden Zahlungsunfähigkeit retten konnte.

Auch Imam Vedad rückt in seinem beruflichen Selbstverständnis den Aspekt der Hilfeleistung und der karitativen Tätigkeiten in den Mittelpunkt. Auch er übernimmt als Imam viel mehr als nur die formellen Kernaufgaben, wie er die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete und das Halten der *Khutbas* bezeichnet. Sozialarbeiterische Tätigkeiten gehören ebenso zu seinen Aufgaben. Dabei fungiert er manchmal als Mediator, manchmal als Psychologe und versucht, auch persönlich der Gemeinde ein Vorbild zu sein, etwa bei der Frage des Deutschlernens. Ein wichtiger Teil seiner Tätigkeiten ist die Netzwerkarbeit und Kooperation mit öffentlichen Einrichtungen und Stellen, die Integrationsangebote durchführen.

In Bezug auf seine Arbeitsweise handelt auch der dritte Einzelfall des Typs ‚Imame als Brückenbauer‘, Imam Besim, ähnlich. So orientiert er sich bei seinen Tätigkeiten stets an den konkreten Alltagswelten und Problemstellungen der Gemeindemitglieder und begegnet der Gemeinde mit besonderem Einfühlungsvermögen. Imam Besim stellt fest, dass die Gemeinden in Österreich im Gegensatz zu denen, die er vorher kannte, eine besonders heterogene Struktur aufweisen, weswegen der Imam aufgerufen sei, die unterschiedlichen regionalen Hintergründe der Gemeindemitglieder gleichberechtigt zu berücksichtigen und zu allen gleichermaßen empathische Beziehungen aufbauen. Wichtige Tätigkeitsbereiche, die er neben seinen religiösen Kernaufgaben sowie der Beratung der Gemeindemitglieder in diversen Angelegenheiten übernimmt, sind organisatorische Aufgaben sowie die Zusammenarbeit mit anderen muslimischen Gemeinden in der näheren Umgebung.

Alle drei Imame sind in der Moscheegemeinde sehr engagiert und haben großen Einfluss sowohl auf ihre Gemeinden als auch den Vereinsvorstand. Dieser Einfluss macht sich insbesondere bei der Öffnung der Moscheen in Bezug auf deren Integrationsarbeit bemerkbar.

### Umgang mit Integration

Die von den ‚Imamen als Brückenbauer‘ in Sachen Integration gesetzten Aktivitäten und ihre Tätigkeitsbereiche in den jeweiligen Moscheegemeinden kreuzen und überlagern sich gegenseitig. Sie wirken als Mittler und Kontaktpersonen zu auf Integrationsangebote spezialisierte Einrichtungen, zu Behörden oder generell zur österreichischen Gesellschaft. Zeitweise öffnen sie die Moscheegemeinden für Projekte und Kooperationen, stoßen gezielt integrative Prozesse der Gemeindemitglieder in den österreichischen Kontext an oder initiieren integrative Wandlungsprozesse der muslimischen Identität.

Imam Ziya beispielsweise versucht, den Vereinsvorstand seiner Moscheegemeinde dazu zu bewegen, Kontakte zu Einrichtungen herzustellen, die Veranstaltungen, Informationsabende und sonstige Integrationsangebote durchführen, um mit diesen Institutionen zusammenzuarbeiten. Aufgrund seiner mangelnden Deutschkenntnisse kann er zwar die Initiative nicht selbst ergreifen, gibt dem Vereinsvorstand aber diesbezüglich Ratschläge, namentlich ruft er ihn auf, einen aktiveren Umgang mit Integration zu pflegen, auch die Moschee zu öffnen. Dass er nicht Deutsch lernen konnte, hängt einerseits mit seiner begrenzten Dienstzeit zusammen, andererseits aber auch mit den Erwartungen der Moscheegemeinde, die nicht einsehen will, dass der Imam für einen Deutschkurs die Moschee verlässt. Auch Süleyman Asil Tunca war mit diesem Problem konfrontiert und stellt diesbezüglich fest, dass manche Moscheegemeinden den Besuch eines Deutschkurses als Luxus ansehen:

Pensionierte und arbeitslose Mitglieder bereiten den Imamen wegen der Zeit, die sie sich für einen Kurs nehmen (2 x 2 Stunde/Woche), Probleme. Das Erlernen der Fremdsprache fasst die Gemeinde als ersten Schritt in Richtung Amtsniederlegung oder zumindest als entsprechende Willensbekundung auf (Tunca 2012, S. 79).

Imam Ziya steht der eigenen Moscheegemeinde kritisch gegenüber. Vor allem beklagt er, dass einige Gemeindemitglieder es vorziehen, unter sich zu bleiben und sich vom österreichischen Aufnahmekontext abzukapseln. Derartige Tendenzen sucht er im Rahmen seiner Tätigkeiten hintanzuhalten bzw. bemüht er sich um die Intensivierung der Kontakte und des Austauschs der Gemeindemitglieder mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft. Er unterstreicht, dass derartige Interaktionen nicht nur keine Gefahr für kulturelle, ethnische oder religiöse Identitäten der Gemeindemitglieder, sondern eine Bereicherung für alle Beteiligten darstellten. Auf diese Weise übernimmt er als Imam der Moscheegemeinde eine Brückenfunktion zwischen dem Herkunftskontext der Gemeindemitglieder und der Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext.

Imam Vedad betrachtet zwar bestimmte Prozesse der Integration von Gemeindemitgliedern in den österreichischen Kontext als obligatorisch, lehnt aber eine Modifizierung der kulturellen und religiösen Identität durch integrative Prozesse ab, weil er meint, dass die Ebene der Identität aus Prozessen der Integration in den österreichischen Aufnahmekontext ausgeklammert bleiben müsse. Gleichwohl regt er im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam konkrete Maßnahmen und Kooperationen an, über die integrative Prozesse der Gemeindemitglieder in den österreichischen Aufnahmekontext bewirkt werden. So öffnet beispielsweise auch er die Türen der Moschee für etliche Aktivitäten und Projekte.

Ganz anders der Umgang mit Fragen der Integration, den Imam Besim pflegt. Während das Augenmerk der Imame Ziya und Vedad Integrationsprozessen der Gemeindemitglieder auf interaktiver Ebene gilt, setzt sich Imam Besim mit der Repräsentation des Islam, der Landschaft von Moscheegemeinden in Österreich oder der rechtlichen Situation von Imamen als Vermittlern von Integrationsprozessen auseinander, wobei es ihm um eine Annäherung an österreichische Verhältnisse geht. Er tritt hierbei für eine starke Modifizierung bestehender Strukturen, Organisationsformen und rechtlicher Regelungen ein. Sein Leitbild ist ein europäischer Islam bzw. eine Identität als europäischer Muslim.

Alle drei Imame dieser Orientierung verfolgen Integrationsprozesse in den österreichischen Aufnahmekontext zwar in unterschiedlicher Ausprägung, doch sind sie stets mit ähnlichen Herausforderungen und Hürden konfrontiert. Die Umwandlung der Moschee in einen Ort der Integration hängt sehr stark von den Potenzialen, Ausrichtungen und Positionen des jeweiligen Dachverbands ab.

Generell sind für diese ‚Imame als Brückenbauer‘ integrative Handlungen und Aktivitäten, die die Teilhabe der MuslimInnen an der österreichischen Gesellschaft fördern, von besonderer Wichtigkeit. Ihr Anliegen ist es, bei ihren Gemeindemitgliedern ein entsprechendes Zugehörigkeits- oder Verbundenheitsgefühl zu erzeugen bzw. zu entwickeln. Integrative Prozesse auf der interaktiven Ebene stellen für sie keine Gefahr oder mögliche Erosion der religiösen oder ethnischen Identität dar.

Imam Vedad und Imam Besim sehen Deutschkenntnisse sowohl für die Integration auf der eigenen persönlichen Ebene als auch für die Integration der Mitglieder der Moscheegemeinde als eine Schlüsselkompetenz, gehen denn auch ihren Moscheegemeinden als Vorbild voran. Imam Ziya, der zwar ebenfalls ein Befürworter des Deutschlernens ist, äußert sich im Gegensatz zu seinen Kollegen jedoch kritisch ob der Fokussierung der österreichischen Integrationspolitik auf Sprache: Er findet den politischen Zwang dazu nicht gerechtfertigt, viel wichtiger wären ihm positive Impulse wie die Förderung und die Entwicklung von Zugehörigkeitsgefühlen zur österreichischen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang

plädiert er besonders für die Partizipation der Jugendlichen mit Migrationshintergrund, um deren Repräsentation in allen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen zu gewährleisten.

Ein weiteres Merkmal der ‚Imame als Brückenbauer‘ ist die Einbeziehung nichtreligiöser, wissenschaftlicher Quellen und ein offenes Religionsverständnis bei ihrem Herangehen an religiöse Fragen. Sie beziehen sich nicht nur auf Koran oder Sunna und eine traditionelle orthodoxe Auslegung der Quellen, sondern berücksichtigen auch neuere Interpretationen und nichtreligiöse Materialien. Eine derartige Annäherung an religiöse Fragen manifestiert sich auch in Bezug auf ihren Umgang mit Fragen der Integration. Eine solche offene Auslegung von Religion hat in der Regel den Effekt, dass diese Imame Interaktionen mit der nicht-muslimischen Gesellschaft und der Begegnung mit anderen kulturellen Kontexten gegenüber entsprechend aufgeschlossen sind und ihre Gemeinden dazu motivieren. Derartige Begegnungen und Interaktionen werden von ihnen nicht als eine Bedrohung ihrer Religion oder Identität wahrgenommen, sondern als ein gegenseitiger Abbau von Vorurteilen, kurz gesagt ein Gewinn für alle Beteiligten.

---

### 5.3 Hüter der religiösen Identität und Tradition

Die dritte Gruppe der in Österreich wirkenden Imame bilden jene, die als ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ agieren. Bezeichnend für die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ ist, dass sie die Moschee und die Einrichtungen, die zum Moscheeverein gehören, als Hort der Identität begreifen. Ihre Tätigkeiten im Rahmen dieses Schutzortes haben den Charakter einer Verteidigung der ethnischen und religiösen Identität und der damit verbundenen Traditionen. Dabei nimmt der Bereich des Religiösen gegenüber der kulturellen und ethnischen Identität nicht unbedingt eine Vorrangstellung ein – eher bildet die Religion einen Bestandteil der zu bewahrenden Herkunft. Oft werden in diesem Zusammenhang patriotische oder nationale Positionen vertreten. Die betreffenden Imame stehen für die unveränderte Weitergabe eines traditionellen Religionsverständnisses.

Illustriert wird der Typus ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ an drei Einzelfällen, in denen die Spezifika auf jeweils unterschiedliche Weise deutlich werden: Imam Orhan ist ein Imam, der seit über zehn Jahren mit seiner Frau, die wie er für den Süleymancilar-Orden tätig ist, in Österreich lebt. Seine Arbeit in den Einrichtungen des Ordens steht im Dienst der Bewahrung und Pflege der religiösen Herkunft und der dogmatischen Tradition des Dachverbands.

Ein etwas anderer Umgang mit der Herkunftsidetität wird durch das zweite Fallbeispiel illustriert. Imam Enes, in Bosnien-Herzegowina geboren und aufge-

wachsen, arbeitet seit Jahren für einen bosnischen Moscheeverein in Österreich. Im Rahmen seiner Tätigkeiten setzt er sich für die Revitalisierung der bosniakischen Identität in der österreichischen Diaspora ein. Sein Hauptaugenmerk gilt weniger dem Bereich des Religiösen, als vielmehr dem Schutz und der Bewahrung des ethnischen Hintergrunds.

Der dritte Repräsentant dieser Gruppe, Imam Müslüm, stammt aus Zentralanatolien. Er wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf und kam über Umwege nach Österreich, wo er nunmehr seit vielen Jahren als Imam in einer Moscheegemeinde der Türkischen Förderung ATF tätig ist. Neben der Wahrnehmung seiner religiösen Kernaufgaben legt er großen Wert auf die Bewahrung und den Schutz des traditionellen türkisch-muslimischen Familienbildes, das er durch assimilative Tendenzen und interreligiösen Dialog gefährdet sieht.

### **5.3.1 Imam Orhan. Vermittler eines traditionalistischen religiösen Wissens und Hüter der türkisch-muslimischen Identität**

#### **Beruflicher und sozialer Aufstieg dank familiärer Bindungen an den Süleymancilar-Orden**

Imam Orhan, der Anfang der 1970er Jahre in einem Dorf in Zentralanatolien geboren wurde, stammt aus einer mittellosen bäuerlichen Großfamilie mit sechs Kindern. Dass Imam Orhan und seine Geschwister dennoch die Möglichkeit zu studieren hatten, verdankte sich insbesondere dem Umstand, dass die Eltern mit Einrichtungen des Ordens der Süleymancilar in Verbindung kamen, die die erforderlichen Mittel bereitstellten:

Meine Eltern waren Bauern, wir lebten in einem von der Stadt am weitesten entfernten Dorf. Eigentlich hatten wir keine Mittel zu studieren, aber die Einrichtungen, denen wir angehören, gaben uns die Gelegenheit dazu. (...) Wir sind sechs Geschwister, alle meine Schwestern und Brüder haben dank dieser Einrichtungen studiert.

Anders als der Großteil der türkischen Imame, die in Österreich tätig sind, studierte Imam Orhan nicht an einer Imam-Hatip-Schule, sondern erhielt seine religiöse Ausbildung in Internatschulen der Süleymancilar. Dies vor dem Hintergrund, dass es in den meisten Dörfern, vor allem im Osten der Türkei, nur sehr wenige Mittelschulen gibt, Schüler daher gezwungen sind, in die nahe-

liegenden Städte zu pendeln oder ganz dorthin zu übersiedeln. Für Eltern, die nicht über ausreichende finanzielle Mittel verfügen, stellt dies eine große Hürde dar. Wenn überhaupt, können sie in der Regel höchstens eines ihrer Kinder zur Mittelschule schicken. Imam Orhans Eltern hingegen konnten dank des Angebots der Süleymancilar allen ihren Kindern eine weiterführende Schulbildung ermöglichen.

Um die Zusammenhänge zu verdeutlichen, zunächst einige Worte zum Süleymancilar-Orden: Der Ursprung des Ordens, dessen Gründer Süleyman Hilmi Tunahan (1888–1959) aus einer elitären Familie stammte und der seine religiöse Ausbildung noch in osmanischen Zeiten erlangte, fällt in die Zeit des Zerfalls des Osmanischen Reichs und des Modernisierungsprozesses der Türkei. Das Modernisierungsprogramm von Mustafa Kemal und der neuen Türkischen Republik bedeutete den abrupten Bruch mit dem alten System, in dessen Folge in diversen gesellschaftlichen Bereichen eine Krise entstand. Ab da sollte sich die Religion in einem ständigen Spannungsverhältnis zwischen dem Staat auf der einen und nicht staatlichen islamischen Organisationen, Einrichtungen und Orden auf der anderen Seite bewegen. Der Bruch spitzte sich mit dem sogenannten „Gesetz über die Vereinheitlichung des Unterrichts“ (türk. *Tevhidi Tedrisat Yasası*) zu, das im Jahre 1924 in Kraft trat und Schulen und religiöse Einrichtungen unter die Kontrolle des Ministeriums für Nationale Erziehung (türk. *Millî Eğitim Bakanlığı*) stellte, wodurch *Mekteps* und Madrasen de facto verboten wurden. Süleyman Hilmi Tunahan versuchte jedoch, altosmanische Traditionen zu bewahren – er befürchtete, dass diese als Folge der Gründung der neuen Republik verloren gehen würden. Daher entwickelte er ein einfaches System, um SchülerInnen das arabische Alphabet beizubringen, damit sie so schnell wie möglich lesen lernen konnten. Diese Lernmethode findet in den Einrichtungen der Süleymancilar bis heute Anwendung (vgl. Jonker 2002, S. 67). Süleymans Nachfolger Kemal Kaçar eröffnete nach dessen Tod in der ganzen Türkei Ausbildungszentren. Ab 1973 wurden Ableger des Ordens auch in europäischen Staaten gegründet.

### **Religiöse Ausbildung: dogmatisches Islamverständnis nach dem traditionellen Vorbild des Osmanentums**

Imam Orhan besuchte die Mittelschule und das Gymnasium in einer Stadt nahe seinem Heimatdorf. Anschließend studierte er an der Wirtschaftsuniversität in Istanbul. Während seiner Studienzeit lebte er in ebenfalls vom Süleymancilar-Orden bereitgestellten Wohnheimen und Einrichtungen. Warum er kein Theologiestudium an einer Universität absolviert hat, begründet er mit der Qualität und Überlegenheit der religiösen Ausbildungseinrichtungen des Ordens im Vergleich zu den staatlichen theologischen Universitätsausbildungen in der Türkei:

Alles, was wir im Theologie-Studium hätten studieren sollen, hatten wir bereits gelernt. Unser Wissen reichte weit über das eines Theologen hinaus (...). Wir bekamen das vermittelt, was im Osmanischen Reich Professoren [türk. Mùderrise] studierten. Wir wurden nach diesem Lehrplan unterrichtet, lasen und studierten die Bücher der auserwähltesten Gelehrten des Osmanischen Reiches. Auf diese Weise wurden wir unterrichtet.

Nach eigenen Aussagen verfügt Imam Orhan als Schüler der Süleymancilar über ein umfangreiches theologisches Wissen, da das Curriculum, im Gegensatz zu den türkischen theologischen Universitäten, auf den alten traditionellen osmanischen Ulema basiert, was er als einen großen Vorzug darstellt. Die Lehre von Süleyman Hilmi Tunahan wird durch den wichtigsten *Ulema* osmanischer Madrasen komplementiert. Die osmanische Staatsdoktrin könne auch für die gegenwärtigen Gesellschaften als Vorbild dienen, so Imam Orhan.

Unsere Helden und Vorfahren, die Osmanen, haben Gerechtigkeit auf der ganzen Welt verbreitet. (...) Sie haben nicht nur die Muslime unterstützt, sondern wo auch immer jemand tyrannisiert wurde, wurde geholfen und den Tyrannen gesagt, sie lägen im Unrecht. Das Osmanische Reich muss man gut kennen. Sie drangen bis nach Ungarn, entlang der Donau bis hierher vor, unterdrückten aber niemanden. In den eroberten Ländern griffen sie in niemandes Religionsleben ein. Sie errichteten Moscheen, zogen Muslime heran und demonstrierten, was der Islam bedeutet.

Imam Orhan beschreibt das Osmanische Reich als gerecht und tolerant, was seinen Umgang mit anderen Religionen und religiösen Minderheiten innerhalb der eigenen Staatsgrenzen angeht. Er knüpft dabei an einen Diskurs an, in dem die Position vertreten wird, dass das Osmanische Reich seinen nichtmuslimischen Untertanen und islamisch-religiösen Minderheiten gerechte Behandlung und Religionsfreiheit gewährt habe. Aus dieser Sicht gilt das Osmanische Reich als Paradebeispiel für Weltoffenheit, religiöse Toleranz und Multikulturalität und als Vorzeigemodell für die westliche Welt im Umgang mit kultureller Vielfalt und Multireligiosität innerhalb eines Staatsgebiets.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Nach der Darstellung lebte die nichtmuslimische Bevölkerung innerhalb der Staatsgrenzen des Osmanischen Reichs in dessen Blütezeit im 16. Jahrhundert in durchaus günstigen Verhältnissen, auch wenn sie im Vergleich zur muslimischen Bevölkerung zusätzliche Steuern und Abgaben entrichten musste und sie in politischer, sozialer Hinsicht gewisse Benachteiligungen erfuhr. Die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen konnten jedoch ihre rituellen religiösen Praktiken relativ frei ausüben – unter der Voraussetzung, dass diese den Prinzipien des Islams nicht widersprachen. Zuerkannt wurden den griechisch-orthodoxen, armenisch-apostolischen und jüdischen

Wie oben ausgeführt, war der Begründer der Süleymancilar-Bewegung gegen Verwestlichung und Säkularisierungstendenzen der jungen Türkischen Republik und für die Bewahrung der osmanischen Werte. Imam Orhans positive Assoziationen mit und die positive Einstellung gegenüber dem Osmanischen Reich konvergieren mit den Positionen der Süleymancilar-Bewegung.

Imam Orhan erhielt eine fortlaufende theologische Ausbildung als Schüler des Süleymancilar-Ordens, in dessen Internaten er während seiner Schulzeit wohnte. Er besuchte später nicht, wie für Imame in der Türkei üblich, eine Imam-Hatip-Schule, sondern ein normales öffentliches Gymnasium. Anschließend studierte er Betriebswirtschaftslehre an einer Universität in Istanbul. Warum er trotz seines betriebswirtschaftlichen Universitätsabschlusses als Imam und Lehrer arbeitet, erklärt er folgendermaßen:

Meine erste Präferenz war Jus, das klappte leider nicht, schließlich studierte ich meine dritte Präferenz Wirtschaft. Nachdem ich das Studium abgeschlossen hatte, schaffte ich es zwar bis zu den mündlichen Interviews, schied da aber immer aus, da ich keine Beziehungen hatte. Da braucht man Unterstützung von einem Minister oder Parlamentarier.

Um in der Türkei an der Universität studieren zu können, müssen GymnasiastInnen am Ende ihrer Schullaufbahn eine zentrale Aufnahmeprüfung absolvieren, bei der sie eine bestimmte Punktzahl erzielen. Abhängig vom Resultat dürfen die AbsolventInnen dann nur an gewissen Universitäten und eine bestimmte Studienrichtung studieren. Zwar haben sie gewisse Wahlmöglichkeiten, aber diese sind durch die erreichte Punktzahl beschränkt. Aus diesen Gründen studierte Imam Orhan statt seines Wunschfachs Jus Betriebswirtschaft.

Nach seinem Universitätsabschluss versuchte Imam Orhan, einen Posten als Beamter im öffentlichen Dienst zu erlangen und nahm an verschiedenen Prüfungen und Auswahlverfahren teil. Dass seine Bemühungen jedoch erfolglos blieben, führt er auf die politische Situation in der Türkei zurück: Seiner Meinung nach bedarf es persönlicher Beziehungen, um bestimmte berufliche Positionen zu er-

---

Religionsgemeinschaften, den sogenannten *millet*, zudem die Gerichtsbarkeit über die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft, solange keine MuslimInnen beteiligt waren. Den Hintergrund für die Toleranz der osmanischen Religionspolitik bilden indes größtenteils machtstrategische Gründe. Zum einen war das Osmanische Reich auf die zusätzlichen Abgaben und Steuern der nichtmuslimischen Bevölkerung angewiesen. Zum anderen sollte die Einbindung erobeter nichtmuslimisch bevölkerter Gebiete nicht aufgrund der Unterdrückung religiöser Überzeugungen und Praktiken erschwert werden (vgl. dazu Matuz 1996, S. 112ff.).

langen. So begann Imam Orhan schließlich, in Einrichtungen der Süleymancilar als *Hoca* zu arbeiten.

Wir hatten aufgrund des Stipendiums eine Treuepflicht. Jahrelang ermöglichten sie uns das Studium. Zu meinen Schülern sage ich immer, dass sie wirklich großes Glück und viele Möglichkeiten haben; Cola trank ich zum ersten Mal während meines Studiums.

Zu dem Schritt, als *Hoca* zu arbeiten, wäre er aufgrund seines Aufenthalts in Wohnheimen des Ordens nicht verpflichtet gewesen, vielmehr war die Entscheidung aus der Not geboren. In Imam Orhans Aussagen kommt immer wieder seine Dankbarkeit gegenüber den Einrichtungen der Süleymancilar zum Ausdruck, die durch ihre Unterstützung sein Leben in andere Bahnen gelenkt hätten. Die Treuepflicht, wie er es nennt, besteht bei den Süleymancilar nicht formal, sondern nur implizit. Auch stellt Imam Orhan weniger den individuellen Aspekt seiner Leistung, als vielmehr den wesentlichen Beitrag des Ordens in den Vordergrund. So ist sein Erfolg zugleich ein gemeinschaftlicher. Dass er ohne finanzielle Unterstützung seiner Familie sogar ein Universitätsstudium absolviert hat, war kein leichter Weg. Viele Möglichkeiten, die für andere Studierende ganz selbstverständlich sind, hatte ihm seine Familie nicht bieten können.

Imam Orhan unterzog sich einer innergemeinschaftlichen Ausbildung der Süleymancilar, die aus verschiedenen Stufen besteht und deren letzte Stufe *Tekamul* heißt. Wer diese Stufe erreicht, kann bei den Süleymancilar als Lehrer bzw. Imam arbeiten. Imam Orhan bezeichnet *Tekamul* als einen schwierigen Bildungsgrad, den nicht jeder erreichen kann. Wer es aber geschafft hat und als Lehrer und Imam in einer Einrichtung der Süleymancilar arbeitet, bleibt dem Orden auf Dauer verbunden, wie sein Beispiel zeigt. Nach seiner *Tekamul* arbeitete Imam Orhan sechs Jahre in der Südtürkei in einem Wohnheim der Süleymancilar, in dem er hauptsächlich als Lehrer tätig war.

Imam Orhans Laufbahn – der Übergang vom Schüler zum Lehrer – stellt innerhalb der Süleymancilar-Bewegung keine Ausnahme dar. Viele SchülerInnen, die diese schwierigen, aufeinander aufbauenden Lernstufen absolvieren, somit religiöses Wissen erlangen und Ethik erlernen, dienen später selbst der Bewegung. Diese Überlieferung der religiösen Tradition von LehrerInnen zu SchülerInnen weist auf eine Zirkulation innerhalb des Ordens hin, mit der junge Generationen religiös im Sinne des Ordens erzogen und ausgebildet werden. Diese Vermittlungsarbeit stellt die Garantie für die Existenz und die weitere Aufrechterhaltung des Ordens dar, weil sie das wichtigste Vehikel für die Überlieferung ist. Auch in Europa legt der Verband sein Augenmerk auf die religiöse Bildung. Gerdien

Jonker zufolge findet die Ausbreitung des Ordens vor allem über die Kinder statt (Jonker 2001, S. 185).

### **Der Weg nach Österreich: Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Ordens**

Während seiner Arbeit in der Südtürkei lernte Imam Orhan seine jetzige Ehefrau kennen, die ebenfalls Schülerin der Süleymancilar war und die gesamte Ordensausbildung absolviert hat. Zu jener Zeit war sie bereits für den Orden als Seelsorgerin (türk. *hocahanım*) in Österreich tätig. Diese Familienkonstellation stellt insofern einen ungewöhnlichen Fall innerhalb der Studie dar, als die Imame in der Regel entweder mit ihrer Familie nach Österreich einreisen oder die Familie zu einem späteren Zeitpunkt nachholen. Im Fall Imam Orhans hingegen war er es, der, nach der Heirat, seiner Ehefrau nach Österreich folgte.

Die Süleymancilar haben ein eigenes System für den Einsatz der Imame und LehrerInnen. In ihren Moscheen und Wohnheimen werden vorrangig AbsolventInnen der *Tekamul* eingestellt. In welchen Städten in der Türkei diese tätig sind oder in welche Länder in Europa sie versetzt werden, wird innerhalb des Ordens beschlossen. Dass Imam Orhan nach Österreich geschickt wurde, hatte seinen Grund in seiner Heirat. Er kam im Jahre 2002 und arbeitete zuerst in Salzburg. Imam Orhan hatte zwar bereits in der Türkei Kontakt mit Moscheemitgliedern, hauptsächlich aber war er im Bildungsbereich des Ordens tätig gewesen. In Österreich gehört der ständige Kontakt zur Moscheegemeinde dagegen zu einem zentralen Aufgabenfeld, da er neben der Lehrtätigkeit im Wohnheim auch die Pflichten eines Imams in der angegliederten Moschee erfüllt.

Dass es für Ordensvertreter, die im Ausland tätig werden, keine zusätzlichen Auswahlkriterien gibt, begründet Imam Orhan mit der hohen Qualität der religiösen Ausbildung, die jeder Schüler bzw. jede Schülerin des Süleymancilar-Ordens mit dem Ausbildungsgrad *Tekamul* erfahren habe:

Alle unsere Lehrer werden mit gleicher Sorgfalt unterrichtet und herangezogen. Es gibt nichts Spezielles für die Belegschaft in Europa, es wird kein Unterschied gemacht. Zu meiner Zeit waren wir 210 Studenten, die zur *Tekamul* antraten, und wir hatten alle das gleiche Niveau, unsere Prüfungsergebnisse waren alle zwischen 95 und 100 Punkten.

Es ist also der Umstand, dass alle AbsolventInnen dieser Reifeprüfung die entsprechenden Kompetenzen haben, der eine weitere Auswahl überflüssig mache. Im Verweis darauf spiegelt sich Imam Orhans Stolz auf das Bildungsprogramm der Süleymancilar wider. Die Betonung der Qualität des internen Bildungsys-

tems des Ordens ist wesentlich, da die Tätigkeiten der Süleymancilar sich hauptsächlich darauf konzentrieren und aus ihrer Sicht das Bildungssystem vor jeglicher Reform bewahrt werden muss.

Laut Imam Orhan verdanken sich sein Aufenthalt und seine Tätigkeiten in einem Wohnheim sowie einer Moschee des Süleymancilar-Ordens in Österreich nicht seiner eigenen Entscheidung, vielmehr wurde er nach Österreich entsendet. Hätte er die Wahl, würde er eine Stadt in der Türkei bevorzugen.

Ehrlich gesagt, bin ich ein wenig nationalistisch gesinnt, unser Land ist wunderbar, wenn es mir überlassen wäre und ich nicht hierher versetzt worden wäre, würde ich mich für die Türkei entscheiden. Istanbul und Mersin kämen in Frage; Istanbul ist eine Weltstadt, in Mersin ist das Leben sehr günstig und die Meeresluft tut gut. Istanbul lässt den Menschen wahrhaftig reif werden. Ich würde es gegen nichts auf der Welt tauschen.

In dieser Passage treten zwei Aspekte in den Vordergrund: Erstens vergleicht Imam Orhan Österreich mit den Orten, in denen er in der Türkei studiert und gearbeitet hat. Er findet die türkischen Städte in verschiedener Hinsicht lebenswerter. Istanbul bezeichnet er als Weltstadt, die ihre Bewohner erfahrener und reifer mache. Zweitens begründet er seine Zuneigung zur Türkei mit nationalen Zugehörigkeitsgefühlen, er bezeichnet sich selbst als nationalistisch gesinnt.

Imam Orhan hat zwei Töchter, die beide in Österreich geboren sind. Sowohl er als auch seine Frau haben die türkische Staatsbürgerschaft und beide denken nicht daran, in der näheren Zukunft die österreichische Staatsbürgerschaft zu beantragen. Allerdings liegt die Zukunftsplanung der Familie nicht nur in den eigenen Händen, sondern wird, was ihren zukünftigen Wohn- und Arbeitsort betrifft, auch durch die Entscheidungen des Ordens bestimmt.

### **Der Imam als religiöser Lehrer: ein Dienst für die Gemeinschaft**

Wie der Großteil der in dieser Studie befragten Imame hat auch Imam Orhan keine geregelten Arbeitszeiten. So muss er stets für Moscheemitglieder und für die zu betreuenden Kinder im Wohnheim verfügbar sein.

Es gibt keine bestimmten Arbeitszeiten, wenn ein Dienst erledigt werden muss. Letztens kamen welche, es war schon nach Mitternacht, sie fragten: „Wir hatten gerade Hochzeit und würden uns nun gerne religiös trauen lassen.“ Ich kann nicht Nein sagen; woanders machen sie Termine aus, aber wenn es um uns geht, macht das keiner. Eigentlich hätte ich das nicht machen müssen, aber ich hätte mir Vorwürfe eingehandelt, wenn ich nicht hingegangen wäre. (...) Es erfordert, dass wir so

sind. Leider ist unser Volk so, aber es freut einen dennoch, dass sie an die religiöse Trauung denken und mich anrufen; schließlich sind es unsere Leute.

Dass die Gemeindemitglieder von ihrem Imam erwarten, ständig verfügbar zu sein, führt er darauf zurück, dass sie kein „modernes Zeitverständnis“ hätten. Einerseits kritisiert er diese Situation, andererseits versucht er aber auch, die Lage der Gemeindemitglieder zu verstehen. Obwohl es möglich wäre, die Beantwortung von Ansuchen und andere Angelegenheiten auf einen späteren Zeitpunkt zu vertagen, bemüht er sich, die Bedürfnisse und Wünsche der Gemeindemitglieder alsbald zu erfüllen.

Ehrlich gesagt, Urlaub nehme ich nie in Anspruch, aber natürlich können wir uns einfach Zeit nehmen, wenn wir was zu erledigen haben. Aber ich sage nie: „Ich habe heute frei.“

Imam Orhan hat auch keine geregelten Ruhetage in der Woche. Was sein finanzielles Auskommen angeht, scheint seine Einstellung auch nicht vergleichbar mit der eines typischen österreichischen Berufstätigen.

Wir nennen es nicht Monatsgehalt, sondern betrachten es als Taschengeld; man sollte mit so viel zufrieden sein, wie ein normaler Arbeiter verdient. Als wir hierher kamen, hatten wir keinerlei Erwartungen. Wir glauben und vertrauen Gott, dass er uns mit Gaben beschenkt und uns unsere Existenzgrundlage gibt.

Imam Orhan hat in Hinblick sowohl auf arbeitszeitliche Regelungen als auch auf seine finanzielle Absicherung keinerlei professionelle Beziehung zu seiner Tätigkeit. Die Einnahmen aus seiner Arbeit als Imam und Lehrer bezeichnet er demgemäß nicht als Gehalt, sondern als „Taschengeld“ (türk. *harçlık*). In dieser Haltung manifestieren sich wiederum zwei Aspekte: Einerseits spiegelt der Umgang mit finanziellen Mitteln und Einkünften die interne Politik des Süleymançilar-Ordens, derzufolge Bezeichnungen wie „Gehalt“ oder „Lohn“ als profan gelten. Stattdessen wird der Ausdruck „Taschengeld“ präferiert. Damit korrespondierend nehmen die Ordensmitglieder ihre Tätigkeiten als eine Art Dienst (türk. *hizmet*) wahr. Dass die Arbeit als Imam oder als Lehrer in einem Internat der Süleymançilar als Beruf bezeichnet wird, steht den Ideen und Überzeugungen des Ordens ausgesprochen fern, was sich auch in den Aussagen von Imam Orhan zeigt. Begründet wird dieses Tätigkeitsethos damit, dass die Ordensmitglieder eben einer religiösen Arbeit nachgehen, die so sehr mit Spiritualität, Verantwortung, Wahrung der Tradition und der Pflege re-

ligiöser Regeln verbunden sei, dass sie nicht in materiellen Gütern bemessen werden könne.

Eine besondere Bewandnis hat es mit Imam Orhans Situation in Bezug auf seinen Niederlassungs- und Aufenthaltsstatus. Wie der Großteil der Imame in Österreich, die nicht über die österreichische Staatsbürgerschaft verfügen, muss er – gemäß § 62 NAG – jährlich die Verlängerung seines Visums beantragen. Für Imam Orhan bestand diesbezüglich jedoch nie eine Unsicherheit, trotz dem Umstand, dass sein zukünftiger Verbleib in Österreich faktisch allein an einem gültigen Arbeitsvertrag mit dem Moscheeverein hängt. Vielmehr erscheint für ihn die Verlängerung seines Arbeitsvertrags als so selbstverständlich, dass er im Verlauf der empirischen Erhebung seinen Aufenthaltsstatus nie als problematischen Aspekt thematisiert. Verständlich wird seine Überzeugung, dass die Verlängerung der Vereinbarung seitens des Ordens eine reine Formsache sei, vor dem Hintergrund, dass Imam Orhan zeit seines Lebens Bildungseinrichtungen der Süleymançilar durchlaufen hat und im Rahmen dieser Institutionen sozialisiert wurde. Dass der Orden diese einmal eingegangene Bindung aufkündigen solle – von der ja auch die Vermittlungsbemühungen um die traditionelle türkisch-muslimische Identität in Österreich abhängt, für die der Orden steht –, erscheint geradezu als widersinnig. Trotz der eigentlich prekären rechtlichen Basis zeichnet sich der Aufenthaltsstatus Imam Orhans in Österreich daher durch einen sicheren und belastbaren Charakter aus.

Imam Orhans erste Dienststelle in Österreich war Salzburg. Vergleicht er die Moscheegemeinden in Wien und in Salzburg hinsichtlich der Herkunftsregionen der Gemeindemitglieder, stellt er große Unterschiede zwischen den Verhaltensweisen, Haltungen und dem religiösen Wissen fest, die er auf regionale Differenzen zurückführt. Aber sowohl in Wien als auch in Salzburg sei er als Imam vorrangig mit religionspraktischen Fragen konfrontiert:

Hier betreffen religiöse Fragen generell Eheangelegenheiten, alles, was mit religiöser Bildung zu tun hat, von dem sie nicht genau wissen, worum es sich handelt, Fragen, das Fasten oder generell den Gottesdienst betreffend. Im Ramadan wird gefragt, wer zu fasten hat, wer ausgenommen ist, oder Fragen bezüglich der religiösen Pflichtabgabe; das heißt die Fragen variieren von Saison zu Saison. Wenn die Pilgerfahrt-Saison da ist, kommen diesbezüglich Fragen oder wenn das Opferfest naht, Fragen über das Opfern.

In seinem Alltag als Imam hat er oft mit Fragen der Moscheemitglieder zu religiösen Regeln und Geboten und ihrer Durchführung zu tun, wie etwa dem Fasten während des Ramadan. Obwohl er, wie erwähnt, in der Türkei hauptsächlich als Lehrer in Wohnheimen der Süleymançilar tätig war und er daher nicht sehr viel

Kontakt mit der Moscheegemeinde hatte, bereitet ihm die jetzige Ausweitung seines Aufgabengebietes in Österreich keine Probleme.

Er ist aber der Meinung, dass in der Türkei die Mitglieder der Moscheegemeinde in Bezug auf religiöses Wissen, die Verrichtung religiöser Regeln und die religionskonforme Gestaltung des Alltags besser informiert sind als in Österreich.

Wir müssen wahrhaftig sehr gute Vorbilder sein; wenn wir den Islam besser repräsentiert hätten, wäre Europa heute vom Islam überzeugt. Grund dafür ist die Unbildung, deshalb ist Bildung auch sehr wichtig. Nicht das Wort, sondern die Taten und die Lebensweise zählen. Der Gesegnete [gemeint ist Ismail Hilmi Tunahanli (Anm. d. Verf.)] hatte gesagt, man solle den Islam durch die eigene Lebensweise repräsentieren.

Ähnlich wie die meisten befragten Imame stellt Imam Orhan eine Diskrepanz zwischen religiösem Ideal und dem konkreten Alltag der muslimischen MigrantenInnen in Europa fest. Würden Theorie und gelebte Praxis übereinstimmen, so ist er überzeugt, wären die westlichen Gesellschaften längst zum Islam übergetreten. Die von ihm diagnostizierte Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit führt er auf die religiöse Bildung und Erziehung der muslimischen Gläubigen in Westeuropa bzw. in Österreich zurück. Diese Ansicht spiegelt wiederum die Position des Ordens der Süleymancilar wider, die religiöse Bildung als ihre Hauptaufgabe begreifen und deren Hauptaugenmerk der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen mit türkischem Hintergrund gilt.

### **Aufgabengebiet als Imam und Lehrer: die Bewahrung der traditionellen türkisch-muslimischen Identität**

Als Ziel des Ordens nennt Imam Orhan die Erziehung der Gemeindemitglieder zu „guten Menschen“ im Sinne von vorbildlich religiösen Muslimen und Musliminnen. Diesen Auftrag sieht er als patriotische Aufgabe an:

Unser Anliegen ist es, wohlerzogene Muslime heranzuziehen; zum Beispiel wurden die Obmänner von Milli Görüs in unseren Kursen unterrichtet. Es gibt keine Verpflichtung, nach der Ausbildung weiterhin unseren Einrichtungen anzugehören, aber ein jeder, der hier unterrichtet wird, ist ein wohlerzogener Muslim. Ob man zur Gemeinschaft kommt oder nicht, ist einem selbst überlassen; wichtig ist, dass man seinem Land wahrhaftig Dienst leistet. Einer, der in unseren Heimen erzogen wurde, ist niemals korrupt, auch wenn er Gouverneur einer Provinz wäre; Bestechung hat in unserer Mission keinen Platz.

Imam Orhan legt im Rahmen seiner Tätigkeiten großen Wert auf die Erziehung der Kinder und Jugendlichen, die in Betreuungseinrichtungen des Ordens das Lernprogramm der Süleymancilar durchlaufen. Wer in diesen Institutionen eine religiöse Ausbildung erwirbt, so Imam Orhan, verinnerliche das Islamverständnis des Ordens samt einer adäquaten Lebensweise. In welchem Bereich auch immer diese Personen später tätig sein werden, werden sie gemäß dieser religiösen Lehre agieren und ihre Lebensweise nach ihren religiösen Überzeugungen ausrichten.

Unsere eigentliche Aufgabe ist Bildung und nicht Imamschaft. Das ist zwar auch ein Teil unserer Arbeit, aber unsere Hauptaufgabe ist Bildung und Leitung. Imamschaft ist kein Extra, sondern ein Teil unseres Lebens.

Imam Orhans Aufgaben in Österreich umfassen zwei Bereiche, wodurch sich sein Arbeitspensum im Vergleich zur Türkei erheblich erhöht. Einerseits kümmert er sich als Imam um die Moscheegemeinde, andererseits ist er für die Ausbildung der SchülerInnen im Wohnheim zuständig. Dabei versteht er sich – ganz im Einklang mit den Zielen des Ordens – in erster Linie als *Hoca*. Die Tätigkeiten als Imam setzt er eher hintenan, diese begreift er als sekundären Aspekt seines Wirkens.

Die Beschäftigung mit Kindern hält er auch deswegen für besonders wichtig, weil es türkische Kinder seiner Meinung nach in österreichischen öffentlichen Schulen schwer haben.

Einmal brachten sie mich in eine Sonderschule, ein Schüler von uns ging in diese; Sie wissen, dorthin werden Kinder geschickt, denen es an Intelligenz mangelt, an einem runden Tisch für acht Personen saßen Schüler und eine Lehrerin (...). Das Kind war in unserem Heim untergebracht, ging aber zur Sonderschule. Als ich eben in diese Schule ging, sah ich, dass vier der acht Kinder Türken waren. Das machte mich so traurig, dass ich nicht schlafen konnte. Ich weiß, dass das Kind durchaus intelligent ist; im Sommer hatte es binnen zwei Wochen das Koranlesen erlernt. Wie kann ein solches Kind dumm sein? Es war wohl kein einziges österreichisches Kind darunter. Warum sind es nur unsere Kinder? Die Lehrerin habe die Eltern des Kindes zur Schule gebeten, die Eltern folgten der Einladung nicht, das Kind musste die Klasse wiederholen und schließlich noch einmal wiederholen; eben alles aus Vernachlässigung.

Seine Arbeitserfahrungen in Österreich ließen Imam Orhan zur Überzeugung gelangen, dass türkische SchülerInnen in staatlichen österreichischen Schulen oftmals schlecht abschneiden – so würden viele allzu schnell auf eine Sonderschule geschickt. Der Sonderschule haftet für ihn der Makel einer Einrichtung

an, in die Kinder mit Lernschwächen oder Leistungsbehinderungen abgeschoben werden. Es kränkt ihn, dass die Hälfte der Kinder in Sonderschulklassen einen türkischen Hintergrund hat, während österreichische SchülerInnen ohne Migrationshintergrund sich in derartigen Schulen kaum wiederfinden – diese erhielten in der Regel eine spezielle Lernunterstützung und -förderung, ein Angebot, das SchülerInnen mit Migrationshintergrund nicht zur Verfügung stehe. Gleichwohl macht er aber nicht die Lehrerschaft, sondern in erster Linie die Eltern der Kinder verantwortlich, die aufgrund mangelnder Ressourcen und einer gleichgültigen Haltung die schulischen Angelegenheiten ihrer Kinder nicht ausreichend verfolgten und förderten. Vor diesem Hintergrund komme den Tätigkeiten des Ordens im Bildungsbereich umso mehr Gewicht zu. Zudem sei die Entwicklung der SchülerInnen auch mit anderen Problemen konfrontiert:

Schwierigkeiten gibt es immer wieder; auch wenn sie sagen, es gäbe keine Ausländerfeindlichkeit. In Salzburg schickten wir über dreißig Kinder in die Schule, das heißt, sie gingen nach der Schule in die Moschee und von der Moschee in die Schule. Als sie davon erfuhren, dass die Kinder von der Moschee kommen, gab es Probleme.

Die dreißig Kinder, für die Imam Orhan in Salzburg als *Hoca* tätig und verantwortlich war, lebten in einem Wohnheim der Süleymancilar. Die Kinder blieben während der Woche im Heim und gingen von dort auch in die Schule. Als die Schule erfuhr, dass sie aus einer Moschee kamen, habe es Verdächtigungen und eine gewisse Unruhe gegeben.

Da die Eltern in der Regel arbeiten und aus diesem Grund zu wenig Zeit für ihre Kinder haben, besteht für Kinder mit Migrationshintergrund ein ganz besonderer Betreuungsbedarf. Aus diesem Grund verfügt der Süleymancilar-Orden in Österreich über ein ähnliches System an Betreuungseinrichtungen – mit angeschlossenen Moscheen – wie in der Türkei. Das Prinzip ist das gleiche wie in der Türkei, das heißt, unter der Woche übernachteten die Kinder auch in den Wohnheimen des Ordens. Aber im Gegensatz zur Türkei wohnen die Eltern meist nicht weit weg von diesen Einrichtungen, sondern oft sogar in der gleichen Stadt.

Zuhause gibt es viele Fallen, das Fernsehen, das Internet (...). Diejenigen, die von der Polizei verfolgt wurden, nahmen wir zu uns und machten sie zu den besten Schülern ihrer Schule. Das Kind kann im Internat nicht das im Fernsehen anschauen, was es will, sondern zum Beispiel nur eine Serie, die ihm nicht schadet, es kann keine Gewalt-CDs anschauen, alles ist unter meiner Kontrolle. Sogar wenn es Fußball spielen will, geht das nur unter meiner Kontrolle. Wenn es kein Internat gibt, ist es viel schwieriger.

Imam Orhan hält das System der Wohnheime für effektiv, er ist überzeugt, dass die Beaufsichtigung den Kindern gut tue und diese von schlechten Einflüssen ferngehalten werden können. Der Alltag in den Wohnheimen drehe sich aber keinesfalls nur um religiöse Themen, sondern umfasse sehr wohl auch gemeinsamen Fernsehkonsum oder Sport – wie gemeinsame Fußballspiele.

Zum Beispiel wurde ich [von der Schule (Anm. d. Verf.)] wegen einem meiner Schüler eingeladen; da wir Verantwortung für diese Kinder tragen, werden wir vor den Eltern kontaktiert. Unsere Schüler melden wir in der Schule selbst an, das heißt, es war amtlich. Die Eltern hier arbeiten, das Bildungsniveau der Kinder ist nicht gut, deshalb unterstützen wir sie bei ihren Schulaufgaben. Als Verein kommen wir für das Finanzielle auf, die Eltern zahlen nur einen sehr geringen Anteil; aber das steht auch nicht an erster Stelle. Ich bin stolz sagen zu können, dass wir als islamisches Kulturzentrum Unterstützung bieten.

Dank des umfangreichen Betreuungssystems seien die Kinder erfolgreicher in der Schule. Dies treffe auch auf die Kinder zu, die sich in einer problematischen Lage befinden. Auch deren schulischen Leistungen würden sich dank des Betreuungssystems erheblich verbessern.

Imam Orhan stuft die diesbezügliche Rolle und Verantwortung der Lehrenden als sehr hoch ein, da ihre pädagogischen Kompetenzen und ihr Umgang mit den SchülerInnen entscheidend dafür seien, ob ein Kind religiöses Wissen erwirbt oder nicht. Auch sei es ganz wesentlich, einen sanften, sensiblen und verständnisvollen Umgang mit den SchülerInnen zu entwickeln. An dieser Stelle kommt Imam Orhan auch auf das Thema Gewalt zu sprechen, dessen Reflexion er für sehr bedeutsam erachtet.

Unsere Hocas sagten: „Du kannst neunzig Schüler unterrichten und heranziehen, aber wenn nur einer wegen deiner Nachlässigkeit die Religion nicht erlernt, wirst du dich nicht rechtfertigen können.“ Wir wuchsen mit diesem Bewusstsein heran. Wenn ein Kind aufgrund meiner Nachlässigkeit und Ausgrenzung nichts lernen kann, werde ich immer dafür verantwortlich sein. Früher hatten wir viele Hocas, die das Kind schlugen, worauf das Kind sich von der Moschee distanzierte und nicht wieder kam. Es sagt jetzt: „Ich werde ihn mein ganzes Leben verfluchen!“ Deshalb sind unsere Obmänner, unsere Vorgesetzten sehr gelehrte Menschen; Menschen die sowohl in den sakralen als auch in den weltlichen Wissenschaften sehr bewandert sind und ein immenses Verantwortungsgefühl haben. Wir müssen es ihnen gleichtun. Seit sechzehn Jahren gebe ich Religionsunterricht, nicht ein einziges Mal zog ich jemanden am Ohr.

Imam Orhan hält es für ein Zeichen von Rückständigkeit, wenn ein Imam gegenüber Kindern Gewalt anwendet. Leider sei ein derartiges Verhalten in der Ver-

gangenheit bei vielen *Hocas* der Fall gewesen, aber er halte es für höchst gefährlich und nachteilig, da es die Entfremdung der Kinder von der Religion zur Folge habe. Imam Orhan betont wiederholt, dass der Süleymancilar-Orden einen solchen Zugang zu Kindern strikt ablehne und gänzlich andere Lehrmethoden praktiziere. Auch er selbst sei ein entschiedener Gegner der körperlichen Züchtigung von Kindern und habe sich im Laufe seiner 16-jährigen Tätigkeit als *Hoca* und Imam nie derartiger Praktiken bedient.

Bezüglich seiner religiösen Ausrichtung stellt Imam Orhan die formale Befolgung der Sunna in den Mittelpunkt und die alleinige Berufung auf die traditionellen religiösen Quellen des Islam – eine Überzeugung, die von allen Angehörigen des Süleymancilar-Ordens geteilt werde.

Wir sagen, dass das unsere Ansicht ist, das Richtige ist, ob es dir passt, ist dir überlassen. Wir müssen niemanden überzeugen. Heutzutage sind wir die Gesellschaft, die den Islam am vollkommensten praktiziert, der Sunna am stärksten verbunden ist. Ich weiß nicht, ob Sie die Pilgerfahrt gemacht haben, aber dort sehen Sie, dass die anderen Völker die Sunna nicht praktizieren, sie lobpreisen Gott nach dem rituellen Gebet nicht, machen kein freies Gebet, sie beten lediglich das Pflichtgebet. Unser Prophet sagt, wir sollen so beten, wie wir es von ihm erlernt haben, und er hat es auf diese Weise praktiziert, das kann keiner ändern.

An dieser Stelle werden zudem Imam Orhans Prioritäten in Bezug auf die Moscheegemeinde erkennbar. Anstatt eine Diskussion über religiöse Fragen zu führen, werden die religiösen Standpunkte des Ordens als einzig wahres und allein richtiges Verständnis des Islam dargestellt. Imam Orhan erklärt zwar den Standpunkt des Ordens, aber er fühlt sich nicht dafür verantwortlich, alle Menschen von dessen Richtigkeit zu überzeugen. Wer damit einverstanden ist, könne bleiben und wer nicht, kann selbst entscheiden, was er/sie als die Wahrheit sieht und solange bleiben, wie er/sie die Ordnung nicht stört. Eine religiöse Opposition innerhalb des Ordens scheint unwahrscheinlich. Die obige Interviewpassage spiegelt auch die Hierarchie zwischen Imam Orhan und seiner Gemeinde wider.

Dabei ist es offensichtlich, dass er nicht seine individuellen Überzeugungen und Ansichten oder seine persönliche Meinung vertritt, sondern vielmehr die kollektive religiöse Auffassung des Süleymancilar-Ordens zum Ausdruck bringt. Die Ansichten und Positionen des Ordens stehen dabei nicht zur Kritik, dürfen nicht hinterfragt werden. In diesem Kontext sind die Ansichten und die religiösen Auffassungen des Süleymancilar-Ordens als religiöse Ideologie zu bezeichnen, in der Widersprüche und anderslautende Meinungen nicht geduldet werden.

Innerhalb des Ordens kommt dem Imam die Aufgabe zu, die entsprechende Auffassung des Islam zu verbreiten. Seine Beziehung zur Moscheegemeinde be-

steht zum einen darin, ihr das Wissen über die Religion und die Verrichtung religiöser Tätigkeiten zu vermitteln. Zum anderen kommt er den Bedürfnissen der Gemeindemitglieder wie Heirat und religiöser Eheschließung, der religiösen Beratung in Alltagsfragen, Krankenbesuchen oder der Leichenwaschung nach. Bei der Erfüllung dieser Aufgaben vermeidet er jedoch Diskussionen über eventuelle religiöse Meinungsunterschiede.

Imam Orhan spricht stets im Namen der Süleymancilar und verwendet entsprechend die Wir-Form. In seinen Aussagen hat seine persönliche Meinung wenig Platz, da die Imame, ReligionslehrerInnen oder SeelsorgerInnen der Süleymancilar die Ansichten des Ordens zu verbreiten haben. Darin zeigt sich, wie stark das Individuum und der Orden miteinander verflochten sind. Besondere Bedeutung kommt dem Umstand zu, dass Imam Orhan auch von einem „Wir“ spricht, wenn es um seine persönlichen Aufgaben und Tätigkeiten geht. Das zeigt, dass er eine sehr starke Beziehung zum Orden hat und seine gesamte Identität in Form der Wir-Erzählung konstruiert. Die kollektive Identität, die sich im Zuge der Tätigkeiten im Süleymancilar Orden konstituiert und verfestigt hat, steht bei ihm im Mittelpunkt und sein „Ich“ wird dabei immer marginaler. Diese Tendenz, bei biographischen Erzählungen stets die „Wir“-Form zu verwenden, ist ein Kennzeichen für ErzählerInnen, die einen starken Bezug zu einer Gruppe haben und sich mit dieser identifizieren (vgl. Rosenthal 1995, 109).

Die Kollektivität des Glaubens und des Umgangs mit Religion spiegelt sich auch im Umgang mit den *Khutbas*. Beispielsweise formuliert Imam Orhan seine Ansprachen nicht selbständig und lässt auch keine individuellen Positionen darin einfließen; die Inhalte werden vielmehr durch das europäische Zentrum der Süleymancilar in Köln vorgegeben.

Die *Khutbas* werden uns in deutscher Sprache in Bezug auf aktuelle Themen aus Köln zugeschickt, ich bereite dann die Predigt dementsprechend vor.

Die Freitagspredigt wird in Köln vom europäischen Zentrum der Süleymancilar, dem sogenannten Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ) vorbereitet und den Gemeinden des Ordens zur Verfügung gestellt. Abrufbar sind die Predigten auf der Homepage des Zentrums. Interessanterweise werden die *Khutbas* in deutscher Sprache vorbereitet, veröffentlicht und in den Gemeinden auch auf Deutsch und Türkisch gepredigt.

### **Ordenseinrichtungen als Bastion der türkisch-muslimischen Identität gegenüber Assimilationsgefahren**

Imam Orhan lebt mittlerweile seit über zehn Jahren in Österreich. In den ersten Jahren seines Aufenthalts hat er versucht, sich Sprachkompetenzen anzueignen. Und obwohl er Deutschkurse bis zum Sprachniveau B1 absolviert hat, empfindet er selbst seine Deutschkenntnisse als nicht ausreichend, weil er – aufgrund des überwiegenden Kontakts zu türkischsprachigen Menschen – zuwenig Gelegenheit habe, die Sprache zu praktizieren. So hätten sich seine Deutschkenntnisse mit den Jahren eher verringert.

Bei der Sprache ist es wichtig, sie einzusetzen. Wir haben sie gelernt, haben aber nur zu Türken Kontakt.

Demnach verlassen Imame, *Hocas* oder SeelsorgerInnen nur selten die türkischsprachige Umgebung und bewegen sich fast ausschließlich im Sozialraum des Ordens – sei es in Wohnheimen oder Moschee. Dies betrifft nicht nur das Arbeitsleben und die Tätigkeiten als Imam. Imam Orhan äußert sich insgesamt distanziert gegenüber dem Leben in Österreich. So formuliert er keine persönlichen Zukunftsperspektiven hier und hofft – wie erwähnt – stattdessen, in einigen Jahren, wenn es der Orden so will, zurück in die Türkei zu gehen, was er, ginge es nach ihm, längst getan hätte.

Zwar ist das Bild Imam Orhans von der österreichischen Gesellschaft und der hiesigen Lebensweise hauptsächlich negativ, aber die rechtlichen Regelungen bezüglich des Islam in Österreich schätze er sehr:

Der Islam ist eine gesetzlich anerkannte Religion, Gott sei Dank; diesbezüglich haben wir keine Probleme. Innerhalb Europas ist Österreich einer der angenehmsten Orte, ein Kopftuchproblem hat es noch nie gegeben. Vielleicht gab es individuelle Fälle, aber auf staatlicher Ebene gab es keines. Das ist wirklich sehr zu schätzen.

Imam Orhan ist in Bezug auf die gesetzlichen Regelungen für den Islam in Österreich sehr dankbar und lobt diese ausdrücklich. Seiner Meinung nach sind MuslimInnen in Österreich im Vergleich zu anderen europäischen Ländern in einer viel besseren Lage, womit sich seine positive Einstellung gegenüber Österreich auch schon erschöpft. Abgesehen davon gebe es in Österreich in rechtlicher Hinsicht sehr wohl auch Missstände zu beklagen. Besonders die Visa- und Aufenthaltsregelungen für MigrantInnen hält er aus eigener Erfahrung für problematisch. Orhan betont, dass vor allem Bevölkerungsgruppen mit türkischem Hintergrund von struktureller Benachteiligung und Diskriminierung betroffen seien.

In diesem Zusammenhang führt er das Beispiel seiner beiden Töchter an, die erst vier und fünf Jahre alt sind. Bei der Verlängerung seines Aufenthaltstitels habe er Dokumente nachreichen müssen, die belegen, dass seine beiden Töchter keine Kreditschulden in Österreich haben. Diese Forderung erlebte er als Schikane und als Herabwürdigung.

Benachteiligung und Diskriminierung hat Imam Orhan auch seitens anderer Stellen und Einrichtungen in Österreich erfahren:

Ich verstoße sehr selten gegen eine Regel, aber es kann sein, dass ich etwas nicht weiß. Ich habe es sehr spät bemerkt, dort wurde ein Ding hingestellt, ich fuhr mit der Spitze meines Autos rein. Ich sage, wenn ich das gesehen hätte, wäre ich nicht hineingefahren, aber er hört überhaupt nicht auf mich; so respektlos kann man gar nicht sein. Er ist ein Polizist und repräsentiert den Staat. Er sieht, dass wir Ausländer sind und wenn wir noch einige Worte sagen, erhöht er einfach die Strafe, schaut nach anderen Mängeln, die das Auto aufweisen könnte. Derartige Fehler werden oft begangen, ihre Sicht ist eine demütigende. Ich denke nicht, dass sie ihre eigenen Leute gleich behandeln würden.

Imam Orhan schildert eine Reihe weiterer Vorfälle, die er als diskriminierend empfand. Seine negativen Erfahrungen führt er darauf zurück, dass viele ÖsterreicherInnen seiner ethnischen und religiösen Identität ablehnend gegenüberstehen.

Von der Bildung angefangen bis hin zum Arbeitsgebiet müssen Wege bereitet werden. Noch immer gibt es Lehrer, die sagen, dass das Kind nicht weiter zur Schule gehen soll. So etwas sieht die Politik des Staates vielleicht nicht vor, aber es gibt vereinzelt solche Einstellungen, die sagen: „Das sind Migranten, was sollen sie schon mit einer Ausbildung anfangen?“ Oder: „Die sollen nicht studieren.“

Wiewohl er Benachteiligungen der Bevölkerung mit Migrationshintergrund auch im Bildungsbereich feststellt, führt Imam Orhan die damit verbundenen Diskriminierungen nicht auf strukturelle Ursachen zurück – für diese sei nicht die österreichische Politik verantwortlich, sondern individuelle Akteure.

In seinen Positionen bezieht sich Imam Orhan jedoch nicht auf alle Bevölkerungsgruppen in Österreich mit Migrationshintergrund. Was er fordert, ist die Verbesserung der rechtlichen Situation nicht von MigrantInnen allgemein, sondern nur von Personen mit türkischem Migrationshintergrund. Dies begründet er damit, dass die türkische Bevölkerung viel zur gesellschaftlichen Entwicklung in Österreich beigetragen habe. Imam Orhan äußert sich nicht ablehnend gegenüber Integration, sondern stellt Integration als eine Selbstverständlichkeit dar. Er

verwendet den Begriff hierbei im Sinne einer Anpassung an die Umstände des hiesigen Landes, die er grundsätzlich begrüßt:

Wir passen uns den Bedingungen des Landes, in dem wir leben, an, aber wir sind gegen Assimilation. Meine Meinung ist, dass wir uns den Bedingungen des Landes anpassen und uns integrieren müssen.

Obwohl diese Aussage nur eine sehr generelle Auffassung von Integration beinhaltet, deutet er damit auch an, was für ihn eine positive Form von Integration ist und welche Form er ablehnt. So weist er, wie der Großteil der befragten Imame, die Ausprägung von Integration in Form der Assimilation vehement zurück. Was er dabei unter Assimilation konkret versteht, formuliert Imam Orhan folgendermaßen:

Assimilation beginnt bei der Identität. Unsere Kinder sind, bis sie die Schule abgeschlossen haben, mit dem konfrontiert, was auch ein österreichisches Kind erlebt, das heißt sie bekommen dieselbe Kultur und Lehrpläne vermittelt. Juden zum Beispiel haben ihre eigenen Schulen gegründet, haben ihr eigenes Schulwesen und können ihre Kultur auf wunderbare Weise praktizieren.

Für Imam Orhan ist Assimilation in erster Linie eine Identitätsfrage. Als Assimilation gilt ihm eine Form der Integration, die eine Anpassung der kulturellen, ethnischen und religiösen Identität zur Folge hat, und so möchte er die Eingliederung in die österreichische Gesellschaft nicht verstanden wissen. In diesem Zusammenhang geht ihm schon zu weit, dass Kinder mit türkischem Hintergrund nach dem gleichen Lehrplan unterrichtet werden wie nichtmuslimische österreichische Kinder – dies stelle bereits eine mögliche Identitätsgefährdung der jüngeren Generation dar. Demgegenüber würde er eine Segregation des Bildungssystems entlang der Konfession bevorzugen.

Als Vorbilder für die Wahrung der ethnischen, kulturellen und religiösen Identität sieht er Bildungseinrichtungen anderer religiöser Minderheiten – etwa jüdische –, die über eigene Lehrpläne verfügen, und in denen die Kinder und Jugendlichen ihre religiöse Identität offen leben könnten. Er beneidet die jüdische Gemeinde in Österreich um deren Möglichkeiten, dieselben Bedingungen würde er sich für die türkisch-muslimische Gemeinde wünschen.

Entsprechend seinem Anliegen, die traditionelle türkische Identität – nach dem Vorbild des Osmanentums – in religiöser, kultureller und ethnischer Hinsicht zu bewahren, steht Imam Orhan einer westlichen Modifikation muslimischer Identität sehr kritisch gegenüber. Gegenüber dem Begriff „europäische/r

MuslimIn“ nimmt er eine dezidiert ablehnende Haltung ein. Eine Diskussion dieses Begriffs erachtet er als überflüssig und nutzlos. Auch gegenüber AlevitInnen vertritt Imam Orhan eine sehr distanzierte und ausschließende Position. Die alevitische Bevölkerung, ob in Österreich oder der Türkei, stellt keine Gruppe dar, zu der er soziale Beziehungen aufbauen würde.

Distanz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften wahrt Imam Orhan nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch in seiner Funktion als Imam und Lehrer in Einrichtungen des Süleymancilar-Ordens. Als solcher weist er eine Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf (sozial-)interaktiver Ebene zurück und er motiviert auch nicht die Gemeindemitglieder zu derartigen Interaktionen. Die Öffnung der Moscheegemeinde nach außen käme für ihn nicht in Frage. Die Moschee und die Einrichtungen des Ordens stellen eine Bastion dar, an dem die türkisch-muslimische Identität gepflegt und Kindern sozusagen anezogen wird, ein geschützter Ort, der Personengruppen mit abweichendem religiösen Hintergrund verschlossen bleiben muss. Zudem schätzt er auch Aktivitäten und Angebote seitens staatlicher wie kommunaler Integrationseinrichtungen in Österreich nicht sonderlich, da solche Aktivitäten seiner Meinung nach nicht viel brächten und überhaupt Fragen der ethnischen, kulturellen und religiösen Identität aus derlei Aktivitäten ausgeklammert bleiben müssten. Stattdessen organisiert Imam Orhan selbst manche Veranstaltungen, mit denen Motivation und Lerninteressen der SchülerInnen gefördert werden sollen. Eingeladen werden dazu auch wirtschaftlich erfolgreiche Menschen mit türkischem Hintergrund.

In Bezug auf Integration vertritt Imam Orhan allerdings auch die Meinung, dass MigrantInnen gegenüber der Aufnahmegesellschaft spezifische Pflichten zukommen. Grenzen und Sensibilitäten der Mehrheitsgesellschaft etwa müssten anerkannt und im Handeln berücksichtigt werden.

Es gibt Dinge, auf die auch wir achtgeben müssen. So ist zum Beispiel das Minarett nicht das Unerlässliche an einer Moschee. Wir leben in keinem muslimischen Land, daher macht es nicht viel Sinn, ein Minarett zu errichten, wo wir sowieso nicht den Ezan ausrufen können.(...) Ein Minarett wird errichtet, um den Ezan auszurufen, du rufst den Ezan aus und provozierst damit die Reaktion der Menschen. Und man sollte natürlich nicht auffallen, schließlich sind wir hier Migranten, deshalb sollten wir uns hier möglichst still und leise verhalten. ... Ich bin dagegen, dass Kirchenglocken in meinem Land [in der Türkei (Anm. d. Verf.)] die gleiche Stellung zukommt wie dem Ezan; und betrachten wir die ganze Sache aus ihrer Perspektive, werden sie gleich denken.

Imam Orhan führt als Beispiel eine aktuelle Debatte über den Bau einer Moschee mit Minarett an und betont, dass er hierbei die Vorbehalte der nichtmuslimi-

schen Mehrheitsgesellschaft in Österreich nachvollziehen könne. Da er selbst aus einer Gesellschaft komme, in der MuslimInnen gegen den Bau von Kirchen sind, könne er sich in die GegnerInnen von muslimischen Sakralbauten hineindenken. In seinen Reflexionen zu dieser Frage betont er immer wieder die Bedeutung des gegenseitigen Respekts.

Im Gegensatz zur österreichischen Bevölkerung zeichnet Imam Orhan ein sehr positives Bild der eigenen türkischen Community. Er vertritt patriotische Ansichten und betont, dass es sich – wie überall auf der Welt – um eine sehr erfolgreiche Bevölkerungsgruppe handle, die über einen gut ausgeprägten Unternehmergeist verfüge.

Wir sind ein Volk mit Unternehmergeist, in unserer Religion gibt es keinen Rassismus, wir sind ein edles Volk. Einen Minister führten sie in ein Restaurant auf einer Insel in Japan. Als er dort saß, hörte er zwei Kellner untereinander türkisch sprechen. Der Minister fragte, woher sie seien und wie sie denn hierher, auf eine sehr weit weg gelegene Insel in Japan gekommen seien. Tatsächlich sind es Türken, die heute sehr viel für Russland und den Irak fabrizieren. Wir sind ein Volk, das überall Unternehmergeist hat. Derzeit gibt es 4000 Arbeitgeber in Wien, das ist eine Zahl, die nicht zu unterschätzen ist. Ich habe gehört, dass es in ganz Österreich über 8000 sind.

Diese von Personen mit türkischem Migrationshintergrund erbrachten gesellschaftlichen Leistungen und wirtschaftlichen Erfolge sähe Imam Orhan gerne mit einer toleranteren Haltung seitens der nichtmuslimischen Bevölkerung Österreichs – ja sogar mit der Zuerkennung von Privilegien – quittiert.

Aber auch die türkischen MigrantInnen selbst sollten den Unternehmergeist und die wirtschaftliche Situation dieser Bevölkerungsgruppe unterstützen – etwa indem sie Lebensmittel und sonstige Güter bei Landsleuten kaufen, auch wenn deren Produkte teilweise etwas teurer seien. Allzu oft würden sie zu Supermarktware greifen, nur weil diese im Vergleich zu türkischen Produkten billiger sei. Er ist also ein entschiedener Verfechter einer ethnischen Ökonomie ein.

### **Zusammenfassung**

Imam Orhan erwarb seine religiöse Ausbildung in den verschiedenen Instanzen des Süleymançilar-Ordens in der Türkei, was sein gesamtes Leben prägte. Sein Verhältnis zum Orden ist sehr eng, hat er es doch allein den Einrichtungen der Süleymançilar zu verdanken, dass er trotz ärmlicher Familienverhältnisse eine weiterführende Schule besuchen und ein Universitätsstudium absolvieren konnte. Imam Orhan wurde nicht aus individuellem Interesse und aus Eigeninitiative heraus Imam in Österreich, sondern vom Süleymançilar-Orden dazu bestimmt.

Dieser bot ihm die Möglichkeit, nach Abschluss der religiösen Ausbildung in Einrichtungen des Ordens zu arbeiten, wofür er bis heute dankbar ist. Zum Zeitpunkt der Studie lebte er seit mehr als zehn Jahren zusammen mit seiner Ehefrau, die als Seelsorgerin ebenfalls für den Orden arbeitet, und seinen zwei in Österreich geborenen Töchtern in Wien und ist als Imam und betreuender religiöser Lehrer für SchülerInnen in Einrichtungen der Süleymancilar tätig.

Wie andere Imame in Österreich verfügt Imam Orhan über einen befristeten Aufenthaltsstatus, den er durch einen gültigen Arbeitsvertrag mit einem Moscheeverein jedes Jahr aufs Neue verlängern lassen muss. Da das zentrale Anliegen des Ordens die Vermittlungsarbeit in Sachen kulturelle, ethnische und religiöse Identität darstellt, kommt Imamen und religiösen Lehrern wie Imam Orhan eine sehr wichtige Rolle zu, die sie für den Orden gewissermaßen unersetzlich macht. Aufgrund seiner engen Bindung an die Süleymancilar und seiner Gefestigkeit bezüglich der Werte, Positionen und religiösen Anschauungen des Ordens ist seine Situation keineswegs prekär, sondern vielmehr relativ gefestigt und abgesichert.

Seine Tätigkeiten als Imam und Lehrer begreift er weniger als Berufstätigkeit, als vielmehr als Dienst an der Gemeinschaft der Süleymancilar, für den er kein Gehalt, sondern ein Taschengeld erhält.

Dem Leben in Österreich steht Imam Orhan sehr kritisch gegenüber. Könnte er über seinen Einsatzort selbst entscheiden, würde er in die Türkei zurückkehren und dort für die Süleymancilar arbeiten. Allerdings ordnet er sich vollkommen dem Willen und den Interessen des Ordens unter und verrichtet seinen Dienst für die Moscheegemeinde in Österreich.

Obwohl er den Umgang mit dem Islam bzw. mit MuslimInnen in Österreich sehr häufig als strukturelle Benachteiligung und Diskriminierungen empfindet, weiß Imam Orhan die rechtliche Stellung des Islam und der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich sehr zu schätzen.

Fragen, die im Zusammenhang mit der Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext stehen, steht er nicht prinzipiell ablehnend gegenüber. Als gelungene Integration fasst er generell eine Anpassung an die Umstände, Lebensbedingungen und insbesondere die rechtlichen Regelungen in Österreich. Hingegen weist er eine Integration in den österreichischen Kontext in kognitiver und interaktiver Hinsicht vehement zurück, da diese seiner Meinung nach eine kulturelle Assimilation darstellt. Darunter versteht er jedwede Anpassung der kulturellen, ethnischen und religiösen Identität, Einstellungen und Tätigkeiten an die österreichische Kultur und Lebensweise. Imam Orhan geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, dass er für einen nach religiöser Konfession getrennten Schulunterricht plädiert.

In seiner Rolle als Imam und religiöser Lehrer versteht er sich als Hüter ethnischer, kultureller und religiöser Traditionen, die nach dem Vorbild des Osmanentums ausgebildet werden sollten. Aus diesem Grund verwehrt sich Imam Orhan gegen die Öffnung der Moscheegemeinde nach außen. Die Einrichtungen des Ordens stellen für ihn Zufluchtsorte dar, an denen die türkisch-muslimische Identität gepflegt und weitervermittelt wird und die deshalb nicht zum Einfallstor für Assimilierungstendenzen werden dürfen.

Integrative Prozesse in den österreichischen Aufnahmekontext vollzieht Imam Orhan als Imam und Lehrer auch nicht auf persönlicher Ebene. Zwar hat er in den ersten Jahren seines Aufenthalts in Österreich die deutsche Sprache erlernt, praktiziert sie aber nicht. Seine sozialen Aktivitäten finden fast ausschließlich im Rahmen der Einrichtungen des Süleymancilar-Ordens statt. Mit der nichtmuslimischen Gesellschaft in Österreich gibt es kaum Berührungspunkte.

### 5.3.2 Imam Enes. Wächter der bosniakischen Identität in der österreichischen Diaspora

#### Die religiöse Sozialisation während der Wirren des Bosnienkrieges

Imam Enes, der seit fünf Jahren in Österreich als Imam tätig ist, wurde Ende der 1970er Jahre in einer kleinen Stadt mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung im Nordwesten Bosnien-Herzegowinas geboren. Obwohl er seine Familie als religiös bezeichnet, erhielt er seine erste islamische Ausbildung in einer *Mektep* erst im Alter von sieben Jahren. Die Entscheidung, eine *Mektep* zu besuchen, begründet er wie folgt:

Das kann man nicht erläutern. Ich meine, das ist sehr schwer. Allahs Wille und auch ich wollte das, hab mich danach gesehnt (...). Den Wunsch [Imam zu werden (Anm. d. Verf.)] hatte ich schon während meiner Grundschulzeit.

Seinen religiösen Werdegang verbindet Imam Enes – wie viele andere Imame, die im Verlauf der Studie befragt wurden – mit dem Willen Gottes; der Entschluss seiner Eltern, ihn auf die islamische Volksschule zu schicken, findet indes keinerlei Erwähnung. Imam Enes betont, dass er bereits als kleines Kind Imam werden wollte. Auch diese Entscheidung stellt er als Allahs Wille dar, der freilich ganz dem seinen entspreche.

Der angestrebte weitere Bildungsweg bleibt Imam Enes aufgrund des sich zuspitzenden Bosnienkrieges (1992–1995) allerdings verwehrt:

Der Wunsch bestand, in eine religiöse Schule, also in eine Madrasa bei uns in Sarajevo zu gehen, weil es zur damaligen Zeit nur die eine gab. Der Krieg hat aber dafür gesorgt, dass ich es nicht nach Sarajevo geschafft habe. Aber es wurde eine Madrasa im Nordwesten gegründet. Und das liegt gleich bei meiner Geburtsstadt. Dort habe ich mich dann 1993 in die Madrasa eingeschrieben, damit sich meine Wünsche und Ziele erfüllen können. Der Wunsch bestand schon früher.

Nach der Beendigung der *Mektep* beabsichtigte Imam Enes, den eingeschlagenen Ausbildungspfad in muslimischen Schulen fortzusetzen und zwar in der zu diesem Zeitpunkt einzigen weiterführenden islamischen Schule des Landes in Sarajevo – der Gazi-Husrev-Beg-Madrasa – zu besuchen. Aufgrund des Krieges sollte es allerdings nicht dazu kommen. Im Jahr 1993 bot sich ihm dann aber die Möglichkeit, sich in eine neu eröffnete Madrasa – eine jener islamischen Schulen des Landes, die während der kommunistischen Herrschaft nach dem Zweiten Weltkrieg geschlossen worden waren und nach dem 1992 in Bosnien-Herzegowina abgehaltenen Unabhängigkeitsreferendum neu eröffnet wurden, einzuschreiben. Imam Enes reflektiert die Geschichte der Madrasen in Bosnien-Herzegowina und jener Madrasa, die er besuchte, wie folgt:

Man kann sagen, sie wurde reorganisiert. Weil es schon früher dort eine Madrasa gegeben hat. Bosnien und Herzegowina hatte viele Madrasen, die mit der Zeit ausgelöscht wurden. Es gab verschiedene Systeme, denen diese Schulen nicht entsprachen. Und eines dieser Systeme war auch das kommunistische System, sie haben diese Madrasen geschlossen. Und unter ihnen war auch die Madrasa in der Nähe meiner Heimatstadt.

Imam Enes war vierzehn Jahre alt, als der Bosnienkrieg begann und achtzehn, als der Krieg mit der Unterzeichnung des Dayton-Abkommens beendet wurde. Zwar fiel niemand von seinen Familienangehörigen dem Krieg zum Opfer, auch musste die Familie nicht fliehen, da seine Heimatstadt von Kampfhandlungen weitestgehend verschont blieb. Zudem blieb es Imam Enes aufgrund seines jugendlichen Alters erspart, in die bosnische Armee eingezogen zu werden. Trotzdem hat der Bosnienkrieg deutliche Spuren in Imam Enes' Biographie hinterlassen – nicht zuletzt dadurch, dass er seine Zukunftspläne durchkreuzte. Die Erfahrung des Kriegs und insbesondere die damit verbundene konkrete Bedrohung der bosnisch-muslimischen Identität, die seine gesamte religiöse Sozialisation hindurch anhielt, prägt Imam Enes bis zum heutigen Tag. Die Spuren des Krieges werden somit zeitversetzt in der Nachkriegsgeschichte sichtbar, besonders auf der Ebene der ethnischen Identitätsbildung.

Nach Absolvierung der Madrasa inskribierte Imam Enes an der Islamisch-Pädagogischen Akademie in Bihać, die er im Jahre 2001 abschloss. Drei Jahre nach seiner Inskription wurde die Akademie im Zuge des Bologna-Prozesses in eine Fakultät mit dreijährigem Studium transformiert (vgl. Karić 2012, S. 80). Imam Enes schloss das Studium mit dem Bachelor-Titel ab. Nach seinem Studium begann er, als Imam in Bosnien-Herzegowina, in der Nähe seiner Heimatstadt, zu arbeiten. Bevor sein weiterer Weg ihn nach Österreich führte, war er über sieben Jahre als Imam in Moscheen und auch drei Jahre lang als Religionslehrer in seinem Heimatland tätig.

### **Nach Österreich über eine Ausschreibung**

Imam Enes kam 2006 mit seiner Familie – seiner Frau und zwei Kindern – nach Österreich.

Ich habe mich auf ein Ausschreiben beworben, (...) in dem bei uns weit bekannten Blatt „Preporod“, das von der Islamischen Glaubensgemeinschaft herausgegeben wird, dem *Rijaset* der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina. Ich habe mich 2005 beworben und die Ausschreibung und dieses ganze Prozedere dauerten eineinhalb Jahre.

Das Prozedere einer solchen Ausschreibung läuft in der Regel folgendermaßen ab: Bosnische Moscheevereine im europäischen Ausland setzen die Islamische Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina (IG BiH) davon in Kenntnis, dass ein bosnischsprachiger Imam für ihre Moscheegemeinde benötigt wird. Bei Freiwerden einer Imamstelle sind die Moscheevereine verpflichtet, sich an *Rijaset* in Sarajevo zu wenden, die für die Ausschreibung und Auswahlprozedur zuständig ist.

Sie haben hier einen Imam gesucht. Also, sie haben nach einem Imam gesucht und dann, diese ganze Prozedur muss über die Islamische Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina laufen. (...) Und man muss eine bestimmte Beziehung haben, eine Erlaubnis, Bewilligung, alles von unserer Islamischen Glaubensgemeinschaft unten, damit man hierher kommen kann. Er muss ein Dekret kriegen. Es darf keine Behinderungen geben, keine Benachteiligungen, weiß nicht, dass jemand eine kriminelle Vergangenheit hat oder so.

Obwohl das Auswahlverfahren für Imam Enes positiv verlief, dauerte es noch eineinhalb Jahre, bis er eine Arbeitserlaubnis, Aufenthalts- und Einreisegenehmigung erhielt und damit die Stelle als hauptamtlicher Imam antreten konnte. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch, dass er sich aus eigenem Wunsch bewarb, ihn weder Bekannte, Familienmitglieder noch persönliche Be-

ziehungen zur bosnisch muslimischen Gemeinde in Österreich zu diesem Schritt bewegen.

Dass er insgesamt eineinhalb Jahre warten musste, bis alle formalen Vorgänge abgeschlossen waren, empfand Imam Enes als beunruhigend. Die Ungewissheit ist zwar nicht gewichen, aber er sieht seine Zukunft in Österreich und hofft, hier bleiben zu können:

Ich will hier als Imam bleiben. Und wenn ihr es mir erlaubt, werde ich auch da bei euch sein. Wenn ich hier meinen Magister fertig habe oder vielleicht auch, wenn ich promoviere. Warum nicht? Ist doch so. Ein Mensch muss Pläne haben. Ein Mensch muss Ambitionen haben. Ich habe Ambitionen. Ich habe sie wirklich.

Auch Imam Enes hat einen prekären Aufenthaltsstatus, auch seine Beschäftigung in Österreich gilt als Sonderfall unselbstständiger Erwerbstätigkeit nach § 62 NAG mit den entsprechenden Implikationen für seine Aufenthaltsgenehmigung. Aufgrund dieser rechtlichen Konstellation ist Imam Enes bezüglich der Verlängerung seines Aufenthalts in Österreich auf das Wohlwollen des Vorstands des Moscheevereins angewiesen. Das daraus resultierende einseitige Abhängigkeitsverhältnis beschreibt er als großes Problem:

Der Visastatus sollte geändert werden, weil er sehr schlecht ist. Weil der Visastatus für jeden Imam, zumindest für die, die aus Bosnien kommen (...) an den Džemat, in dem er arbeitet und in dem er stationiert ist, gebunden ist. Und dieser ermöglicht ihm keine anderen, zusätzlichen Rechte. Sagen wir, es ist sehr schlecht, dass alle, also Frau und Kinder, die an sein Visum gebunden sind, nicht arbeiten dürfen. Sie können diesen Status nicht erlangen. Ich kann hundert Jahre lang verlängern, Jahr um Jahr, wenn es der Wille dieser Menschen und des Vereins ist.

Obwohl er in Österreich bleiben und weiter studieren will und obwohl er seit fünf Jahren durchgehend als Imam gearbeitet hat, kann sich Imam Enes nicht sicher sein, auf Dauer bleiben zu können. Die prekäre rechtliche Lage wirkt sich dabei auch nachteilig auf die Zukunftsplanung der Familie aus.

### **Die Aufrechterhaltung der bosniakischen Identität als Hauptaufgabe**

Der Umstand, dass viele bosnische MuslimInnen, die mittlerweile in Österreich zu Hause sind, es ablehnen, Mitglied einer Moscheegemeinde zu sein, bereitet Imam Enes große Sorgen – er sieht darin eine ernsthafte Gefährdung der bosnisch-muslimischen Gemeinden:

Wir haben hier [in meiner Moscheegemeinde (Anm. d. Verf.)] ungefähr ... wie viele ... um die 300 Mitglieder. Das ist in allen ähnlich. Sagen wir, sie haben auch um die 300. Fünf Džemate mal 300, das sind 1.500. Sagen wir, sie haben jeweils noch zwei Familienmitglieder, das sind dann maximal 5.000, die in den Wiener Džematen verkehren. Wo sind die weiteren 30.000? Sie haben sich an diese Gesellschaft assimiliert oder sind auf dem besten Wege dahin.

Besonders beschäftigt Imam Enes die Frage, wie sich Prozesse der Assimilation der bosnischen MuslimInnen in Österreich verhindern oder eindämmen lassen – vor allem mit Blick auf jene Menschen mit bosnisch-muslimischem Hintergrund, die keine Moscheen besuchen. Dass ein Großteil der mittlerweile in Österreich wohnhaften bosnischen MuslimInnen keinerlei Bezug zu bosnischen Moscheegemeinden hat, dass die Moscheegemeinden nur mehr einen kleinen Bruchteil der aus Bosnien stammenden muslimischen Menschen erreichen, hält er für alarmierend und er befürchtet, dass Prozesse der kulturellen Assimilation die bosnischen Moscheegemeinden noch weiter schrumpfen lassen könnten.

Weshalb die Frage der ethnischen Assimilation für Imam Enes von besonderer Relevanz ist, erklärt sich aus der Geschichte der Bevölkerung Bosnien-Herzegovinas. Nach dem Ende des Osmanischen Reichs zu Beginn des 20. Jahrhunderts und auch in späteren Phasen kam es zu größeren Migrationsbewegungen von Bosnien in die Türkei. Nach Darstellung von Imam Enes durchliefen diese muslimischen Personengruppen vielfältige Assimilationsprozesse, sodass sie in seinen Augen nicht mehr als BosniakInnen angesehen werden könnten.

Genauso, wie das bosniakische Volk, das vor siebzig, achtzig oder auch hundert Jahren in die Türkei ging. Die werden nicht mehr als Bosniaken deklariert, sondern als Türken. Das heißt, wir können nicht mehr mit ihnen rechnen, dass wir sagen: Wir haben drei, vier – einige sagen auch fünf – Millionen Menschen in der Türkei. Nein! Wir haben dort keine Bosniaken mehr, sie sind Türken. Und so wird es auch mit diesem Volk hier sein, heute oder morgen.

Aus dieser Aussage geht hervor, dass Imam Enes sehr daran gelegen ist, dass Menschen mit bosniakischem Hintergrund, gleich in welchem Land sie sich befinden, ihre Herkunftsidentität stets im Auge behalten. Die heutige Situation von in Österreich lebenden bosnisch-muslimischen Menschen vergleicht er mit der Geschichte der BosniakInnen in der Türkei, die ihre ethnische Zugehörigkeit mit der Zeit großteils abgestreift und stattdessen die türkische Identität übernommen hätten. Hier zeigt sich, dass ethnische Identität für Imam Enes einen höheren Stellenwert hat als die religiöse.

Wie viele der interviewten Imame erfüllt Imam Enes neben seinen rituellen religiösen Aufgaben zugleich die Funktion des Beraters und Ratgebers in alltäglichen religiösen, psychologischen und familienspezifischen Fragen. Er vertritt diesbezüglich stets eine moderne, lebensnahe und alltagspraktische Auslegung und versucht, eine enge Verbindung zur Alltagswirklichkeit der Mitglieder des Moscheevereins herzustellen. Es gehe ihm darum,

den Menschen etwas vorzupredigen, was von ihrer Zeit handelt, was sie momentan angeht. (...) Hauptsächlich hat das alles einen bestimmten Sinn, der hergestellt wird. Wir versuchen, eine Beziehung zu dem, was sie gelebt, durchlebt haben, herzustellen.

Gleichwohl ist für Imam Enes das religiöse Kernaufgabengebiet eines Imams – die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete – ein nachgeordneter Bereich. Seine Hauptaufgabe sieht er darin, die Angehörigen der Moscheegemeinde in ihrer Aufrechterhaltung der bosniakischen Identität zu bestärken und sie auf diesem rechten Pfad bestmöglich zu unterstützen. In seinen Augen sind die Menschen mit bosniakischem Hintergrund besonders von Assimilation bedroht. Viele hätten den rechten Pfad längst verlassen, besuchten weder die Moschee noch seien sie Vereinsmitglied. Vor diesem Hintergrund ist es ihm ein umso größeres Anliegen, die Moscheegemeinde als einen Ort zu schützen und zu wahren, an dem die bosnisch-muslimische Identität weiterhin ihren sicheren Platz hat. Was die muslimischen BosnierInnen in ethnischer Hinsicht ausmacht, soll an diesem Ort auch in Zukunft aufrechterhalten und an jüngere Generationen weiter vermittelt werden.

Dass Imam Enes auch in seinem Heimatland Bosnien-Herzegowina bereits als Imam in einer Moschee tätig war, ermöglicht ihm den Vergleich der Moscheegemeinden hier und dort. Während also die Mehrheit der bosnisch-muslimischen Bevölkerungsgruppe in Wien keinen Bezug zu Moscheegemeinden habe, seien jene, die als Mitglieder verblieben sind und regelmäßig die Moschee besuchen, besonders aktiv – auch im Vergleich zu denjenigen Personen, die in Bosnien in eine Moscheegemeinde integriert sind bzw. in enger Beziehung mit einem *Džemat* stehen:

Obwohl man erkennen kann, erkennbar ist, dass die Menschen hier vielleicht mehr interessiert sind, also in Bezug auf islamische Ereignisse ... weiß nicht ... viel mehr, sie stacheln bestimmte Aktionen an und so weiter, die hier im *Džemat* stattfinden. Unten ist das alles eher passiv. Die Leute unten schauen passiv auf das, was passiert, schauen passiv auf die Moschee, passiv auf den Besuch in der Moschee und auf alles andere.

Den Grund dafür, dass die Moscheemitglieder in Österreich ein größeres Engagement zeigen, interessierter an religiösen Fragen, Feiertagen und an der adäquaten Verrichtung religiöser Tätigkeiten im Alltag sind, als er es von Personen in Gemeinden seines Herkunftslandes gewohnt ist, sieht Imam Enes in ihrem Dasein als Teil der Diaspora, wo Moscheen in vielfacher Hinsicht eine größere Bedeutung zukommt als im Herkunftsland.

### **Die Moschee als bosnisches Territorium in der Diaspora**

Für Imam Enes ist die Erfahrung der kollektiven Identität ein essenzieller und unverzichtbarer Bestandteil des menschlichen Daseins. Seiner Meinung nach dürfe kein menschliches Wesen seine Herkunft in Vergessenheit geraten lassen. Aus diesem Grund gehörten die Wurzeln gehegt, bewahrt und geschützt.

Er [der bosnische Muslim in der Diaspora (Anm. d. Verf.)] muss sich seiner Herkunft bewusst sein, seiner Abstammung bewusst sein. Weil, wir sind keine Rebe ohne Wurzel. Wir haben unsere Wurzel in der Region Bosnien und Herzegowinas und zwar schon seit einigen Jahrhunderten. Also, dass wir uns dessen bewusst sind, dass wir ein Volk sind, das seine Geschichte hat, seine eigene Tradition, seine Kultur und so weiter.

Imam Enes betont die Bedeutung eines ethnischen Bewusstseins und einer bosniakischen Kultur, die seiner Meinung nach aus der regionalen Herkunft und Abstammung herrührt. Zu erkennen ist in diesem Zusammenhang eine Begründungsfigur von ethnischer Identität, die auf primordiale Verbindungen zwischen den Mitgliedern der ethnischen Gruppe der muslimischen BosniakInnen, die als Familienangehörige betrachtet werden, zurückgeführt wird. In der Aussage von Imam Enes spiegelt sich zudem ein nationalistischer Diskurs, der sich auf (angenommene) kulturelle, ethnische, religiöse und sonstige traditionelle Gemeinsamkeiten beruft.

Der Ort, an dem Menschen mit bosnisch-muslimischem Hintergrund in der österreichischen Diaspora sich der Pflege derartiger Gemeinsamkeiten widmen könnten und ein geschütztes Zuhause vorfinden, ist für Imam Enes einzig die bosnische Moscheegemeinde.

Sie [bosnische MuslimInnen in Österreich (Anm. d. Verf.)] sind nicht in ihrer Heimat, sie sind außerhalb ihres Landes. Ein Stück Landes, das er im fremden Land finden kann, sind genau solche Orte und hier fühlen sie sich am besten und wohlsten, in den Džemat. Weil, wenn er in den Džemat kommt, dann ist er nicht mehr in

Österreich, er ist dann in Bosnien und Herzegowina. Hier umgibt ihn seine Gesinnungsgemeinschaft, seine Welt.

Für Imam Enes repräsentieren Orte wie die bosnischen Moscheegemeinden in Österreich einen Ort der Begegnung, ein Stück Zuhause für die MigrantInnen aus Bosnien. Deutlich werden hierbei diverse Aspekte: Zum einen empfindet er Österreich als fremdes Land, vor dessen kulturellen, ethnischen und religiösen Traditionen es sich zu schützen gilt. Zum anderen stellt er fest, dass Menschen mit bosnisch-muslimischem Hintergrund in diesem fremden Land eines Ortes bedürfen, der ihnen Geborgenheit vermittelt. Einen solchen geschützten Ort fänden sie eben in den Moscheen, wo die Identität des Herkunftslandes gewahrt wird. Überspitzt ließe sich wohl behaupten, dass Imam Enes seine Moschee gleichsam als territoriale Exklave Bosnien-Herzegowinas in Österreich gestalten will. Dazu gehört, dass die Moscheeräumlichkeiten nach außen relativ abgeschlossen sind und dass die bosniakische Gemeinde unter sich bleibt.

### **Positionen zu Integration: Bewahrung der bosniakischen Identität durch Schutz vor Assimilationstendenzen**

In seinen Aussagen zum Phänomen Integration nimmt Imam Enes nicht alle ihre Ebenen und Dimensionen in den Blick, sondern grenzt sich vorrangig von Assimilation als ihr Resultat ab. Wiederholt verweist er auf die Gefahr der Assimilation, der er die Diaspora in Österreich allenthalben ausgesetzt sieht und die in seinen Augen automatisch den Verlust der ethnischen Identität mit sich bringt. Diese Sorge hat ihre Ursprünge in seinen persönlichen Erfahrungen während des Bosnienkriegs und der Nachkriegszeit.

Jedenfalls, ich würde die religiöse und die nationale Dimension als komplementär betrachten. So, dass sie komplementär sind oder als ein unzertrennliches Ganzes organisch verbunden, voneinander untrennbar. Warum? Weil wir durch die letzten, die letzten, um es so zu sagen, durch die Ereignisse während des Krieges, von 1992 bis 1995, gespürt haben, was es bedeutet, ein Bosniake zu sein, weniger gläubig, Bosniake mehr gläubig, Bosniake mehr Atheist und so weiter. (...) Das bedeutet, das müsste man als ein Ganzes betrachten, in welchem eine wahre bosniakische Identität oder ein Mensch, der sich seiner bosniakischen Identität bewusst ist, auch religiös entsprechend beschlagen sein sollte.

Die Erfahrungen aus der Kriegszeit sind für Imam Enes ausschlaggebend bei der Konstruktion der bosniakischen Identität. Gemäß seiner Darstellung ist die nationale Dimension untrennbar mit der religiösen Ebene verbunden und verhalten sich beide Bereiche komplementär zueinander. Für ihn besteht die bosniakische

Identität aus dem muslimischen Glauben und der empfundenen nationalen Zugehörigkeit zu Bosnien. Menschen, denen es an beidem fehlt, können sich seiner Auffassung nach nicht als BosniakInnen bezeichnen.

Der Bosnienkrieg hat für Imam Enes die Komplementarität der unterschiedlichen Facetten der bosniakischen Identität untermauert. Dass ethnische und religiöse Identitäten sich im Zuge des Krieges herauskristallisiert haben, verleiht ihnen in seinen Augen eine besondere Bedeutung und diesen Umstand stellt er auch ins Zentrum seiner Tätigkeit als Imam. Kulturelle und ethnische Assimilation erscheint ihm daher in erster Linie als Auflösung der bosniakischen Identität.

Dies legt nahe, dass kulturelle, ethnische oder nationale Identität des Bosniakentums für Imam Enes einen größeren Stellenwert hat als die religiöse. In der Tat vertritt er die Position, dass die religiöse Identität lediglich dazu diene, das Bosniakische zu befördern. Die muslimische Alltagspraxis ist in seinen Augen weniger Ausdruck individueller religiöser Überzeugungen und theologischer Ansichten, sondern stellt vielmehr ein Medium dar, über das die bosniakische Identität aufrechterhalten wird.

Die schrittweise Abkehr von ethnischer Identität stellt für Imam Enes eine große Gefahr für das Bosniakentum dar, wie er am historischen Beispiel der bosnischen MuslimInnen in der Türkei darlegt. Hier setzen auch seine Bemühungen als Imam an, die hinsichtlich der Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext und des Verhältnisses der Moscheegemeinde zum sozialen Leben in Österreich oft eine Gratwanderung seien:

Na, man kann sagen, dass ich mich mehr auf einen bestimmten Diskurs konzentriert habe, wenn es um die bosniakische Identität geht. Also, hier muss man das mehr stärken. Unten [in Bosnien-Herzegowina (Anm. d. Verf.)] ist der Mensch auf eigenem Boden, er nimmt das so im Laufe des Lebens mit, beiläufig, wie sagt man, unterwegs. Und hier muss man ihn daran erinnern, damit es nicht zur, Gott bewahre, Assimilation oder so ähnlich kommt. Integration ist okay, aber nicht eine vollkommene Assimilation.

Anders als in Bosnien, wo die Frage der Identitätsfindung ein selbstverständlicher Teil der Sozialisation ist, besteht in Österreich für einen Imam die permanente Notwendigkeit, an der Wahrung der bosniakischen Identität zu arbeiten. So bereitet Imam Enes beispielsweise seine *Khutbas* anders vor als in Bosnien, und er spricht auch andere Themen an. Er stellt vor allem Themen der Heimatverbundenheit, heimatlicher Erinnerungspolitik und der Bewahrung des Bosniakentums in den Vordergrund und betrachtet diese durch eine muslimische Linse:

Jedes bedeutende Datum und jedes historische Datum, vor allem die neueren, werden hier bei der Džuma behandelt. Die letzte Džuma, also der Vaz, bezog sich auf das Thema „Zwanzig Jahre seit der militärischen Aggression gegen Bosnien-Herzegowina und dem Genozid“. Also, der Vaz bezog sich nur darauf. Der folgende wird sich, so Gott will, auf das Thema „Zwanzig Jahre seit der Gründung der bosnischen Armee beziehungsweise der Armee der Republik Bosnien-Herzegowina“ beziehen. Also, Erinnerung an diese Themen und so weiter. Und das alles natürlich durch das Prisma des Korans, durch den Koran und durch die authentischen Texte, also islamische Quellen des Korans, Sunna, Hadithe und so weiter.

Die *Khutbas* passt Imam Enes an die Bedingungen in Österreich an. Seine Tätigkeiten als Imam richtet er allerdings nicht darauf aus, die Lebenssituation der in Österreich lebenden bosniakischen Bevölkerung zu thematisieren und in religiöser Hinsicht darauf einzugehen – wie er an anderer Stelle betont –, sondern vor allem darauf, das bosniakische Selbstverständnis in den Vordergrund zu rücken und vor Assimilierung zu bewahren. Bei der Vorbereitung der *Khutbas* bezieht er zum einen stets den islamischen Kalender mit ein, legt viel Wert auf die Erklärung der Hintergründe von islamischen Feiertagen, mehr noch greift er aber wichtige Ereignisse, Jubiläen und Entwicklungen in Bosnien-Herzegowina auf. So thematisiert er sehr häufig den Bosnienkrieg. Seine Tätigkeiten als Imam stehen somit in erster Linie im Dienst der Bewahrung und Erinnerung des ethnischen Herkunftskontextes.

Zum Tragen kommen Imam Enes' Positionen gegenüber den verschiedenen Formen von Integration sowohl in seinem Wirken als Imam in der Moscheegemeinde als auch auf persönlicher Ebene. Sein Selbstverständnis als muslimischer Bosnier ist für ihn auch persönlich von besonderer Bedeutung – in symbolischer und in praktischer Hinsicht. Seine ethnischen, kulturellen und religiösen Überzeugungen pflegt er auch im Alltag zusammen mit seiner Familie. Eine Integration in den österreichischen Kontext auf Ebene der Identifikation wie der Kulturation weist er somit von sich. Und obwohl er dem Erwerb der deutschen Sprache keineswegs ablehnend gegenübersteht, ist es für ihn wichtig, dass in der Familie die Muttersprache gesprochen und gepflegt wird.

Dass Imam Enes auf diesen Aspekt Wert legt, ist keinesfalls als Zeichen der Verweigerung von Integration in die österreichische Gesellschaft zu betrachten, sondern als die Aufrechterhaltung kultureller Umgangsformen und Traditionen, über die der Bezug zur bosnischen Herkunft bewahrt wird.

Auch hinsichtlich seiner Tätigkeiten als Imam vertritt er ähnliche Haltungen. Zwar lehnt er eine identifikative Integration der Mitglieder seiner Moscheegemeinde in den österreichischen Kontext ab. Solche Prozesse betrachtet er als Einfallstor für Assimilationstendenzen. Anzumerken ist an dieser Stelle aller-

dings, dass die Kulturation von Personen mit bosnischem Hintergrund bereits von Grund auf europäischen Charakter trägt und ihre einzige Herausforderung in der österreichischen Diaspora in Sachen Enkulturation eigentlich nur in der Aneignung der deutschen Sprache besteht. Auch Alltagsinteraktionen mit der nichtmuslimischen österreichischen Bevölkerung durch die Gemeindemitglieder stellt Imam Enes nicht grundsätzlich in Frage. Ebenso wenig hegt er Bedenken, was den Aufstieg der bosnischen Bevölkerung innerhalb der österreichischen Gesellschaft bzw. den Erwerb von Wohlstand betrifft. Von besonderer Bedeutung ist für ihn aber die Ebene der Identifikation – als Imam gibt er alles dafür, dass die bosniakische Identität der Gemeindemitglieder gewahrt bleibt. Aus diesem Grund setzt er sich auch nicht für eine Öffnung der Moschee nach außen hin ein. Im Gegenteil sieht er sie als einen Ort, den es vor zu starken Außeneinflüssen zu schützen gilt.

### **Zusammenfassung**

Imam Enes wuchs im Nordwesten Bosnien-Herzegowinas auf und durchlief dort seine gesamte schulische Ausbildung. Der Bosnienkrieg, den er als Jugendlicher miterlebte, hinterließ bei ihm tiefe Spuren, was sich insbesondere in seiner hohen Bewertung der bosnisch-muslimischen Identität manifestiert. Nach dem Studium an einer islamischen pädagogischen Akademie in Bosnien-Herzegowina war er mehrere Jahre lang als Imam und Religionslehrer in seiner Heimatregion tätig. Dann bewarb er sich für eine Stelle als Imam in einer bosnischen Moscheegemeinde in Wien, die ihm nach längerer Wartezeit auch zugesprochen wurde.

Sein Beweggrund, nach Österreich zu gehen, war insbesondere die Sorge um die Identität der muslimischen BosniakInnen in der Diaspora. Deren Bewahrung sieht er als seine zentrale Aufgabe, die sein Imamverständnis grundlegend prägt. Sein Hauptaugenmerk als Imam in Österreich liegt weniger auf der adäquaten Verrichtung religiöser Pflichten oder auf dem religionskonformen Leben der Gemeindemitglieder als vielmehr auf der Bewahrung ihres Selbstverständnisses als BosniakInnen. Imam Enes fungiert somit als Wächter der ethnischen Identität innerhalb der Moscheegemeinde. In dieser Hinsicht stellt er ein Paradebeispiel für die Tendenz der Revitalisierung des Religiösen im Bosnien-Herzegowina der Nachkriegszeit dar. Zentral dabei ist, dass die zunehmende Bedeutung der bosnisch-muslimischen Identität kein Phänomen ist, das der muslimischen Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas durch Akteure und Organisationen von außen aufgepfropft würde, sondern durch muslimische Gläubige aus Bosnien selbst getragen wird. Die Revitalisierung des Muslimischen bleibt dabei nicht auf das bosnische Staatsgebiet beschränkt, sondern wird auch in der Diaspora durch Personen wie Imam Enes gestützt.

In Ausübung seiner Tätigkeit als Imam verweigert er sich einer weitgehenden Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext auf kognitiver, identifikativer und teils auf interaktiver Ebene. Die Moschee ist für ihn ein Hort der ethnischen Herkunft, den er in dieser Form zu bewahren und zu schützen sucht.

### **5.3.3 Imam Müslüm. Bewahrer des traditionellen türkischen Familienbildes und Gegner eines interreligiösen Dialogs**

#### **Das Berufsziel Imam als Ausweg aus der Armut**

Imam Müslüm wurde Anfang der 1980er Jahre in einem Dorf in Mittelanatolien als jüngstes von sechs Kindern einer in ärmlichen Verhältnissen lebenden Familie geboren. Als der erste Sohn nach fünf Mädchen hatte er innerhalb der Familie von Beginn an einen besonderen Status inne:

Da ich der einzige Sohn in der Familie war, waren alle Augen auf mich gerichtet. Sie schonten mich und waren stets um mich bemüht. Natürlich waren auch wir von Armut betroffen, wenn man im Dorf lebt und nicht studieren geht, ist es schwierig.

Sein Vater starb, als der Junge fünf Jahre alt war, was sein Leben in mehrfacher Hinsicht erschwerte. Der frühe Tod des Vaters und die schwierige finanzielle Situation der Familie prägten Imam Müslüms Bildungs- und Berufsweg nachhaltig.

Imam Müslüm bezeichnet seine Familie als religiös. Sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits gab es Familienmitglieder, die Imame waren. Diese stellten zwar nicht für ihn selbst, wohl aber für seine Mutter ein Vorbild dar. Ihr schien die Stellung als Imam der sicherste Ausweg ihres Sohnes aus der Armut.

Es war hauptsächlich meine Mutter, die mich zum Studieren animierte und motivierte. Wenn ich im Dorf geblieben wäre, wäre unsere finanzielle Lage nicht sonderlich gut gewesen. (...) Meine Mutter meinte: „Wenn du im Dorf bleibst und nicht studierst, wird es dir so ergehen wie uns.“

Da es im Dorf keine Mittelschule gab und die Mutter seine Ausbildung nicht finanzieren konnte, beschloss sie, ihren Sohn in ein staatliches Internat zu schicken, in dem männliche Kinder die Ausbildung zum Hafiz absolvieren konnten. Die Familie – Imam Müslüms Mutter und seine Onkel – befand, dass dieser Weg der erfolgversprechendste sei, um in kurzer Zeit eine feste und einträgliche Stelle zu bekommen. Zum damaligen Zeitpunkt war es nach den Vorgaben des Diya-

net İŞleri Başkanlığı, dem Präsidium für Religionsangelegenheiten in der Türkei, möglich, dass ein Hafiz nach Abschluss einer Imam-Hatip-Schule als Imam arbeitete.

An die Zeit seiner Ausbildung als Hafiz und sein Leben im Internat erinnert sich Imam Müslüm als einer sehr unangenehmen Phase – ohnehin von finanziellen Sorgen geplagt, war er auch noch den Launen seines zu Handgreiflichkeiten neigenden *Hocas* ausgesetzt. Dieser problematische Abschnitt seines Lebens lässt ihn bis heute nicht los und verfolgt ihn bis in seine Träume:

Jetzt bin ich achtundzwanzig Jahre alt und Sie werden es nicht glauben, aber manchmal wache ich auf und sag zu meiner Frau: „Ich hab von meinem Hafiz-Lehrer geträumt.“ Er hat mich zwischen meinem elften und dreizehnten Lebensjahr geprägt. Danach ging ich in die Hauptschule, ins Gymnasium und studierte an der Universität. Ich bin mit vielen verschiedenen Dingen konfrontiert worden, aber ich kann mich nicht an das Geringste erinnern, ich träume von keinem damaligen Erlebnis. Aber es vergeht keine Woche, fast jeden Tag, jeden zweiten Tag träume ich von meinem Hafiz-Lehrer, fürchte mich vor ihm und sehe, dass er mich unterrichtet und schlägt.

Dass er die Prüfung bestand und Hafiz wurde, hat für ihn eine große Bedeutung, nicht nur wegen der zahlreichen Hürden, die ihm die Ausbildung erschwerten. Durch die erfolgreich bestandene Prüfung wurde seiner engen Verbundenheit mit dem Koran nun auch ein symbolischer Ausdruck verliehen.

Der Koran und das Auswendigkönnen des Korans sind ein Wunder Allahs. Du lernst irgendeine Sprache, beherrscht sie, aber wenn man sie eine Zeit lang nicht spricht, vergisst man sie sehr bald. Und wenn man sie dann auffrischen will, ist man gleich gelangweilt. Gedichte, die ich während meiner Hauptschulzeit auswendig lernte, möchte ich kein zweites Mal wiederholen. Aber die Sure Fatiha im Koran zum Beispiel, diese liest man jeden Tag und ist nicht gelangweilt. Das ist ein Wunder Gottes für die Menschen. Man langweilt sich nicht und außerdem tut man eine gute Tat, in dem man die Sure liest.

Diese Passage gibt Aufschluss über Imam Müslüms Verhältnis zum Koran: Der Koran als Heilige Schrift hat für ihn einen völlig anderen Stellenwert als andere Textsorten – ein einmal auswendig gelerntes Gedicht würde man nach einer Weile vergessen. Den Koran aber, den er während seiner Ausbildung zum Hafiz auswendig lernte, könne er als ein Wunder Gottes nie mehr vergessen. Und bereits das Lesen des Korans sei bereits ein Verdienst für das Jenseits.

Imam Müslüm schloss innerhalb von drei Jahren die Ausbildung zum Hafiz ab und bestand anschließend die Prüfung im *Müftülük*, wodurch er im Alter

von dreizehn Jahren Hafiz wurde. Dies sieht er als seine persönliche Erfolgsgeschichte. Nicht nur, weil er den Koran auswendig lernte, sondern auch, weil er die höchst belastenden Umstände im Internat überstand. Im Gegensatz zu anderen Schülern, die aufgrund der brachialen Unterrichtsmethoden ihre Ausbildung abbrachen und das Internat verließen, hatte Imam Müslüm keine Wahl, er musste bleiben. Die ärmlichen Familienverhältnisse zwangen ihn, den einmal eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

Da Imam Müslüm nach der Grundschule die Ausbildung zum Hafiz absolvierte, besuchten seine gleichaltrigen Freunde und ehemaligen Mitschüler bereits das Gymnasium, als er seine Ausbildung beendet hatte. Imam Müslüm hätte, nachdem er Hafiz geworden war, seinen Bildungsweg an öffentlichen Schulen fortsetzen können. Aber wieder war es seine Familie, die für ihn entschied. Und auch wenn er eigentlich andere Vorstellungen hatte, besuchte er eine Imam-Hatip-Schule:

Da ich die Mittelschule woanders abschloss, sagte ich zum Sohn meines Onkels, der selbst Imam war, sogar: „Schickt mich in eine technische Berufsschule, das Gymnasium möchte ich dort machen.“ Sie fragten mich, warum ich das wolle. „Weil man in der Imam-Hatip-Schule nur Imam werden und keinen anderen Beruf ausüben kann. „Du bist als Hafiz ausgebildet, du verfügst über das Grundgerüst. Wenn du in das Wirtschaftsgymnasium gehst, wirst du keine Möglichkeit mehr haben, Imam zu werden. Sobald du die Imam-Hatip abschließt, bist du Imam. Mühe dich nicht umsonst ab!“, hieß es und ich akzeptierte es einfach.

So musste er, statt seinen eigentlichen Berufswunsch zu verfolgen, sich der Entscheidung seines Onkels mütterlicherseits fügen, dem eine Zukunft als Imam vernünftiger und erfolgversprechender erschien. Dieser Umstand zeigt abermals, dass Imam Müslüm nicht von sich aus den geradlinigen religiösen Weg wählte, obwohl er schon im Alter von dreizehn Jahren eine wichtige Etappe hierfür erreicht hatte. Freilich boten sich ihm zum damaligen Zeitpunkt keine Alternativen. Er schildert seine damalige Situation mit folgenden Worten:

Meine Absicht war es, dorthin zu gehen, einen Beruf zu erlernen und, wenn es nicht geklappt hätte, hätte ich die Polizistenausbildung gemacht. Wenn mein Vater am Leben gewesen wäre, glauben Sie mir, hätte ich darauf beharrt und gesagt, dass ich unbedingt dorthin [in die technische Berufsschule (Anm. d. Verf.)] will und ich wäre in die andere Schule gegangen und hätte den Beruf ausgeübt, den ich wollte.

Als fünfzehnjähriger Junge konnte er gegen die Entscheidung seines Onkels und seiner Mutter nicht viel ausrichten. Wäre sein Vater noch am Leben gewesen, so

ist Imam Müslüm überzeugt, hätte er sich durchsetzen und eine Berufsausbildung nach eigenem Wunsch absolvieren können. So aber wurde ihm als einzigem Sohn eine Verantwortung zugewiesen, der er letztendlich nicht ausweichen konnte. Er musste so bald wie möglich einen Beruf ausüben und Geld verdienen.

Im Sommer war ich meistens beim Sohn meines Onkels mit Marmorschleifen beschäftigt. Er fertigte Grabsteine an und ich habe ein wenig Geld dabei verdient.

Finanzielle Schwierigkeiten und Engpässe begleiteten seine gesamte Schullaufbahn, weshalb er auch während der Schulferien stets arbeiten musste. Er stellte eigene Präferenzen und Wünsche zurück und folgte der Entscheidung seiner Familie. Er absolvierte die Imam-Hatip-Schule in der Erwartung, gleich nach dem Abschluss eine Stelle als Imam zu finden. Nachdem er die Schule absolviert hatte, bewarb er sich auf eine vakante Position. Aufgrund neuer gesetzlicher Regelungen konnte er die Stelle jedoch nicht antreten, da nunmehr der Abschluss einer Imam-Hatip-Schule nicht mehr als Qualifikation ausreichte, sondern die Absolventen zusätzlich noch ein Theologiestudium an einer türkischen Universität abschließen müssen, um das Amt eines Imams in einer Moschee bekleiden zu können.

### **Auf Umwegen nach Österreich**

Nach seinem Schulabschluss nahm Imam Müslüm an der zentralen Prüfung für das Studium an einer Universität in der Türkei teil, hatte aber keinen Erfolg. Somit stand er ohne Stelle und ohne Studienplatz da. Auch bestand wegen der neuen Regelungen keine Hoffnung, in naher Zukunft als Imam angestellt zu werden. So entschloss er sich, vorübergehend zu einer seiner Schwestern zu ziehen, die mit ihrem Ehemann in der Westtürkei lebte. Imam Müslüm fand dort eine Arbeit, die aber mit seinem Studium in keiner Verbindung stand.

Entscheidend für seinen weiteren Lebensweg sollte eine seiner anderen Schwestern werden. Diese war nach ihrer Heirat nach Österreich emigriert und lebte zu diesem Zeitpunkt seit mehreren Jahren in Oberösterreich. Ihr Ehemann besuchte eine Moschee der Islamischen Föderation (IF) und erfuhr dort, dass viele der von diesem Dachverband beschäftigten Imame an der Al-Azhar-Universität in Kairo studiert hätten. Der Schwager schlug ihm daher vor, nach Ägypten zu gehen und ebenfalls dort zu studieren. Auch versprach er ihm, ihn währenddessen finanziell zu unterstützen. Diese Perspektive bedeutete für Imam Müslüm den Ausweg aus der Orientierungslosigkeit. Er nahm den Vorschlag seines Schwagers an und bewarb sich erfolgreich um einen Studienplatz. Er zog nach Kairo und studierte an der Al-Azhar-Universität Islamisches Recht. Die Wahl dieses Studienfachs begründet er wie folgt:

Ich entschied mich für Islamisches Recht. Islamisches Recht bedeutet der Kadi des Staates zu sein, das heißt eine Autorität, die Fatwa gibt. Dies wiederum bedeutet, dass ich gefragt werde, wie etwas handzuhaben ist, ob etwas erlaubt ist oder nicht. Wenn ich sage, dass es zulässig ist, geschieht es, wenn nicht, dann nicht.

Imam Müslüm entschied sich für das Studienfach Islamisches Recht in erster Linie aus persönlichem Interesse. Auch versprach er sich durch diesen Abschluss einen Zuwachs an Autorität, um in Zukunft als Imam über religiöse Fragen entscheiden zu können. Sein Entschluss, in Ägypten zu studieren, war von vornherein darauf ausgerichtet, danach in Österreich zu arbeiten. Ihm war bewusst, dass er mit dem Abschluss der Al-Azhar-Universität in der Türkei nicht würde als Imam arbeiten können, da diese Studienabschlüsse dort nicht anerkannt werden.

Tatsächlich kam Imam Müslüm nach Abschluss seines Studiums zunächst mit einem Touristenvisum nach Oberösterreich. Anschluss an die türkische Gemeinde fand er dort über seine Schwester und ihren Ehemann. Die Umstände seiner Einreise unterscheiden sich damit beträchtlich von der anderer Imame, die sich in der Regel schon im Heimatland um eine Stelle als Imam in Österreich beworben hatten und mit einem Visum für Imame nach Österreich gekommen waren.

### **Der Beruf des Imam, pragmatisch gesehen**

Nach seiner Ankunft in Österreich beteiligte er sich mit einer Gruppe von muslimischen Gläubigen an der Gründung einer Moschee in Oberösterreich. Dort war er in den ersten Monaten als Imam tätig.

In dieser Anfangszeit lernte Imam Müslüm seine heutige Ehefrau kennen, eine entfernte Verwandte, die bereits die österreichische Staatsbürgerschaft besaß. Durch seine Heirat erlangte er einen neuen aufenthalts- sowie arbeitsrechtlichen Status, der sich von dem des Großteils der in Österreich tätigen Imame unterscheidet, insofern er ihm gestattete, auch andere Tätigkeiten als die des Imams auszuüben. Allerdings musste Imam Müslüm trotz der Heirat aufgrund verschiedener Komplikationen lange warten, bis ihm ein sicherer Aufenthaltsstatus in Österreich gewährt wurde.

Obwohl er also andere Arbeitsmöglichkeiten gehabt hätte, entschied er sich, in Wien weiterhin als Imam in einer Moschee des Dachverbands Türkische Föderation (ATF) zu arbeiten. Seine Anstellung als Imam durch den Moscheeverein ist eine Vollzeittätigkeit, für die der Moscheeverein aus Mitgliedsbeiträgen sein Gehalt zahlt, ihm aber keine Wohnung zur Verfügung stellt. Imam Müslüm wohnt daher mit seiner Ehefrau und der gemeinsamen Tochter in einer Mietwohnung außerhalb der Moschee.

Nach der Heirat war er von Oberösterreich nach Wien zu seiner Frau übersiedelt, die zu diesem Zeitpunkt noch Pharmazie studierte, nach der Eheschließung das Studium allerdings abbrach. Dies war laut Imam Müslüm eine gemeinsame Entscheidung, die er folgendermaßen begründet:

Das heißt, wenn du es abgeschlossen hast, arbeitest du entweder in einer Apotheke oder du betreibst selbst eine, was wiederum sehr kostspielig ist. Es ist nicht einfach, eine Apotheke zu eröffnen. Diese Möglichkeit gibt es: die Lehrtätigkeit als Islamlehrerin. Der Lehrberuf ist auch etwas, das ich möchte, sie kann dann Kinder unterrichten. Würde sie Apothekerin werden, wäre sie an die Anweisungen eines anderen gebunden. Das will ich nicht.

Obwohl die Familie sich gerade nach der Heirat in finanziellen Schwierigkeiten befand, wollte Imam Müslüm weder, dass seine Frau ihr Studium fortsetze noch dass sie arbeitete. Er ist zwar nicht prinzipiell gegen ihre Berufstätigkeit, die für ihn in Frage kommenden Arbeitsbereiche sind aber sehr eingeschränkt – auf die Tätigkeit als Seelsorgerin oder als islamische Religionslehrerin beispielsweise. Nicht dulden würde er hingegen, dass seine Frau unter der Leitung eines Vorgesetzten arbeitet. Und für die Eröffnung einer eigenen Apotheke fehlen die finanziellen Ressourcen.

Außer mit dem Argument, dass sich diese Arbeit für seine Ehefrau nicht ziele, begründet er den Studienabbruch seiner Frau auch damit, dass es für eine Kopftuchträgerin ohnehin schwierig sei, nach einem Pharmaziestudium einen Arbeitsplatz zu finden, an dem sie ihr Kopftuch tragen könne.

Hier wird deutlich, dass Imam Müslüm es als ganz selbstverständlich erachtet, über Arbeit oder Studium seiner Frau zu bestimmen. Dies legt nahe, dass er patriarchale Familienstrukturen und traditionelle, geschlechtsspezifische Rollen befürwortet und in seiner Familie wahrte. Im Gespräch betont er, dass das traditionelle türkische Familienbild für ihn gewissermaßen über allem anderen stehe, wie bedeutsam für ihn die familiäre Zufriedenheit sei und dass für ihn seine Familie – noch vor seiner Tätigkeit als Imam – an erster Stelle stehe.

Meine oberste Priorität ist Frieden in meiner Familie. Sollte ich mit irgendeinem – meine Familie, meine Frau beleidigenden – Vorwurf konfrontiert werden, würde ich nicht mehr in dieser Stadt leben wollen. Mein Familienleben und Glück sind mir wichtiger als mein Beruf.

Dazu gehört auch – und dies unterscheidet ihn ebenfalls von vielen anderen Imamen, die im Rahmen dieser Studie interviewt wurden – dass er seine Stelle in

der Moschee pragmatisch als Arbeit bzw. als Beruf zur Existenzsicherung seiner Familie wahrnimmt. Sein Dasein als Imam entspricht eben nicht seiner Wunschvorstellung, sondern ist Resultat des Wunsches seiner Herkunftsfamilie, der dörflichen Armut zu entrinnen.

### **Langfristige Zukunftsperspektiven in Österreich**

Im Gegensatz zum Großteil der Imame, die ihren Aufenthalt in Österreich als vorübergehende Lebensphase betrachten bzw. die aufgrund ihres prekären rechtlichen Aufenthaltsstatus ihre Zukunft nicht auf längere Sicht planen können, sieht Imam Müslüm seine eigene und die Zukunft seiner Familie in Österreich. Hier will er mit seiner Familie zumindest langfristig bleiben, zumal seine Frau bereits die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt. Auch er selbst will um die österreichische Staatsbürgerschaft ansuchen. Seine Gründe hierfür sind pragmatischer Natur:

Ich sehe das aus folgender Perspektive: Alljährlich kommt eine neue Regelung. Vorerst hieß es, das Deutsch-Sprachniveau müsse auf A2 sein. Jetzt fürchte ich, dass es B1 wird. B1 aber ist Universitätsniveau. Es ist unmöglich, dass das jeder schafft. Vielleicht also wird es hinaufgestuft auf Niveau B1. Ihr Wille ist ja, dass alle Menschen, die keine Österreicher sind, zurückgehen. Von Tag zu Tag wird es schwieriger. Wenn ich hier leben soll, so sieht es zumindest aus, meine Frau ist österreichische Staatsbürgerin und mein Kind auch, weil es hier geboren wurde, ist es schwierig. Sollte meine Frau zu arbeiten beginnen ... und wenn mein Kind hier zur Schule gehen soll ... Vielleicht werde ich eine Wohnung in der Türkei kaufen, dann kann ich immer wieder in den Urlaub dorthin fahren, aber eine Rückkehr in die Türkei sieht sehr schwierig und unwahrscheinlich aus.

Die gesetzlichen Änderungen, die die arbeitsrechtliche und aufenthaltsrechtliche Situation von MigrantInnen in Österreich betreffen, machen Imam Müslüm Sorgen, weil sie seiner Ansicht nach die Lage von MigrantInnen schrittweise erschweren. Einen Ausweg sieht er in der Erlangung der österreichischen Staatsbürgerschaft. Obwohl er sich seiner Wahrnehmung nach in Österreich in einer fremden, mitunter feindseligen Umgebung befindet, möchte er seinen Aufenthaltsstatus festigen. Die Einbürgerung hätte aber keine wie auch immer geartete Affinität zu Österreich etwa in Form eines Zugehörigkeitsgefühls zur Folge, sie beträfe allein seine praktischen Lebensumstände.

Da auch Imam Müslüm in Zukunft als islamischer Religionslehrer in Österreich tätig sein will, sucht er seine Deutschkenntnisse zu verbessern, um ein entsprechendes Studium absolvieren zu können. So hofft er seinen Wunsch zu verwirklichen, einen gesicherten Platz im gesellschaftlichen Gefüge in Österreich

einzunehmen, der ein geregeltes finanzielles Auskommen sowie einen gewissen sozialen Status verspricht.

### **Integration auf persönlicher Ebene: deutsche Sprachkenntnisse als Voraussetzung für die Tätigkeit als Imam**

Obwohl Imam Müslüm hinsichtlich seiner Deutschkenntnisse bereits die Stufe B1 erreicht hat, bieten sich ihm – wie vielen anderen Imamen – nur wenige Möglichkeiten, die Sprache im Alltag zu praktizieren, wie er mit Bedauern anmerkt. Im Rahmen seiner Tätigkeit als Imam, die viel Zeit in Anspruch nimmt und gezielte Arbeitszeiten kaum zulässt, gebraucht er hauptsächlich die türkische Sprache. Mitunter aber kommt Imam Müslüm im Laufe seiner Arbeit in Situationen, in denen ihm die fehlenden Sprachkompetenzen im Deutschen schmerzhaft bewusst werden, wie etwa im Zuge einer Begegnung mit einem nicht türkisch sprechenden Österreicher:

Wenn ich dieses Buch aufschlage und auf Türkisch predige ... auf gleiche Art und Weise muss ich das auch auf Deutsch können, weil ich freitag-, samstag- und sonntagabends hier unterrichte. Auch ein Österreicher, der zum Islam konvertierte, nimmt teil. Als ich einmal vortrug, zog er sich in eine Ecke zurück und hörte zu, ein österreichischer junger Mann. Er fragt die anderen zum Beispiel: „Was sagt er?“ Schließlich versuche ich zu erklären, er hört meinem Gebet zu und ich bringe ihm den Koran bei. Ich würde mir wünschen, ihn noch mehr betreuen zu können. Ich sagte sogar, dass es mir leid tue, dass ich nicht mehr leisten kann. Er meinte, das sei kein Problem.

Imam Müslüm ist bewusst, dass er in seiner Tätigkeit als Imam eigentlich über gute Kenntnisse der deutschen Sprache verfügen sollte. Wenn auch nicht allzu häufig, so kommt es doch vor, dass des Türkischen nicht mächtige Menschen an seinen Korankursen teilnehmen, auf die er aber nur mit Hilfe anderer eingehen kann. Seine Motivation, die deutsche Sprache zu lernen, besteht vor allem darin, in religiösen Belangen auf Deutsch argumentieren und diskutieren zu können.

Mein Wunsch ist es, meinen religiösen Standpunkt klar formulieren zu können. Es ist mir nicht wichtig, ob es sich da um meine Rechte in Österreich handelt; abgesehen von meinen Menschenrechten, das ist was anderes. Aber dass ich mich verteidigen kann, wenn mir in religiöser Hinsicht etwas vorgeworfen wird, das ist mir wichtig.

Für Imam Müslüm ist die Religion die wichtigste Motivation, Deutsch zu lernen. Für alltägliche Auseinandersetzungen und soziale Interaktionen erachtet er die

Verbesserung seiner Deutschkenntnisse hingegen nicht als wesentlich. Die Intention und die Ziele des Spracherwerbs sind in folgender Hinsicht interessant: So instrumentalisiert Imam Müslüm die deutsche Sprache für die Kommunikation zwischen den diversen Religionsgruppen in Österreich, das heißt zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen. Der Inhalt der Kommunikation zwischen diesen Gruppen ist für ihn vor allem die Präsentation des Islam. Seine Deutschkenntnisse würde er zur Erklärung oder aber zur Verteidigung des Islam gegenüber NichtmuslimInnen bzw. gegenüber möglichen KonvertitInnen einsetzen. Ihm schwebt hierbei nicht Kommunikation im Sinne eines (inter-)religiösen Dialogs zwischen verschiedenen Religionsgruppen in Österreich vor. Für den nicht-religiösen Alltag scheint die deutsche Sprache für Imam Müslüm eine weitaus geringere Bedeutung zu haben.

### **Imam Müslüm als religiöse Autorität mit sicherem Status**

Imam Müslüms Stellung innerhalb des Moscheevereins, für den er als Imam tätig ist, kann als abgesichert und stabil gelten, was auf seinen sicheren Aufenthaltsstatus und seine arbeitsrechtliche Situation zurückzuführen ist. Sein Status kommt in verschiedenen Episoden und religiösen Angelegenheiten, in die er als Imam involviert ist, zum Tragen – wie etwa anlässlich eines Vernetzungstreffens, an dem Imam Müslüm zusammen mit dem Obmann des Moscheevereins teilnahm, der als sein Übersetzer agierte. An der auf Deutsch abgehaltenen Sitzung nahmen VertreterInnen verschiedener Religionen teil. Aufgrund seiner mangelnden Deutschkenntnisse, der Unfähigkeit, sich selbständig auszudrücken, fühlte sich Imam Müslüm im Verlauf der Sitzungen durchwegs unwohl.

Sein Unbehagen angesichts dieser Situation schildert Imam Müslüm wie folgt:

Ich frage den Obmann: „Wirst du das übersetzen, was ich sagen werde?“, Er fragt mich, was ich sagen werde. Wenn ich ihm dann mitteile, dass ich von diesem und jenem berichten werde, sagt er, dass er das nicht könne. Er meint, dass er das sowohl sprachlich, das heißt die religiösen Fachausdrücke nicht übersetzen könne, als auch, dass das fehl am Platz sei, was ich sagen will. Und wenn ich schließlich sage, dass er mich nicht mitnehmen soll, wenn ich ohnehin nur als Marionette fungieren soll, antwortet er, dass er nicht mitgehen wolle und ich mich von jemandem begleiten lassen soll, der der deutschen Sprache eher mächtig ist.

Obwohl der Vereinsobmann die deutsche Sprache sehr gut beherrschte, weigerte er sich für Imam Müslüm zu übersetzen – zum einen mangels Kenntnis der religiösen Terminologie, zum anderen aber, weil er manche Inhalte für unpassend hielt. Diese Unstimmigkeiten zwischen dem Obmann des Moscheevereins und dem Imam reflektieren einerseits die Sprachlosigkeit des Imams, andererseits

aber auch Hierarchie und Konstellation innerhalb des Moscheevereins. Freilich – auch wenn beide Parteien bezüglich der Interpretation der diskutierten Sachverhalte verschiedene Ansichten vertraten, drängte der Obmann Imam Müslüm dennoch nicht dazu, eine andere Aussage zu machen. Nur blieb Imam Müslüm die Möglichkeit, seine von der Sichtweise des Obmanns abweichende Position vorzubringen, verwehrt. Auch das Arbeits- und Beschäftigungsverhältnis des Imams wird durch diese Meinungsverschiedenheit nicht infrage gestellt oder gefährdet. Ebenso wenig unterbindet der Obmann des Moscheevereins die Teilnahme des Imams an diesen Veranstaltungen. Eher würde er selbst nicht mehr an den Sitzungen teilnehmen, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, er würde als Übersetzer die Position des Imams vertreten, obwohl dies nicht der Fall ist.

Ein Einblick in die Konstellationen und Hierarchien innerhalb des Moscheevereins lässt sich auch an einem weiteren Beispiel aus einem anderen Kontext gewinnen. Bei diesem Ereignis wird deutlich, dass Imam Müslüm sich gegenüber anderen Personen in der Moscheegemeinde sehr wohl durchsetzen kann. Die nachfolgend geschilderte Episode fand zwischen Imam Müslüm und einem Mitglied des Moscheevereins statt:

Ich unterrichtete jüngere Mädchen. Während des rituellen Gebets dürfen sie nicht neben Männern beten, sondern müssen hinten stehen. Der Opa eines Mädchens fragte, warum ich das Kind nicht neben ihm lasse, sondern nach hinten schicke. Ich betreue jeden Schüler einzeln. Ich sagte: „Dein Kind kann nicht unter Männern beten.“ Er beharrte darauf und stellte sich stur, obwohl ich ihm das zu erklären versuchte. Er meinte, er sei ein langjähriges Mitglied hier und wer ich überhaupt sei. Daraufhin sagte ich: „Wenn du das so siehst, hier ist der Schlüssel. Wenn du meinst, dass ich in dieser Angelegenheit falsch liege und mit mir darüber diskutierst, kannst du die Moschee und alles andere gerne haben.“ Ich gab den Schlüssel zurück, verabschiedete mich und ging. Schließlich kamen sie zu mir, der Vorstand, einige Leute von der Föderation und sagten, ich solle ihn nicht ernst nehmen, er sei unwissend. Auch der Mann selbst entschuldigte sich bei mir und wir versöhnten uns. In dieser Hinsicht mache ich überhaupt keine Zugeständnisse. Wenn sie mich in religiösen Themen bedrängen und sagen würden, du musst das predigen, was wir vorschreiben, würde ich noch am selben Tag kündigen.

Hier ist es also seine religiöse Autorität, die Imam Müslüm geltend macht, um seine Ziele zu erreichen. Dass er offenbar – auch gegen kritische Stimmen aus den Reihen der eigenen Gemeinde – auf die Unterstützung und Bestätigung durch den Gemeindevorstand zählen kann, zeugt davon, dass Imam Müslüm über einen Handlungsspielraum, über die Möglichkeit verfügt, sich in religiösen Fragen gegen Gemeindeglieder durchzusetzen, ohne seine Position zu beschädigen. Und dies verdankt sich unter anderem eben seinem arbeitsrechtlichen Status – für

den zukünftigen Verbleib in Österreich ist er nicht zwingend auf die Verlängerung des Arbeitsvertrages mit dem Moscheeverein angewiesen. Befände sich Imam Müslüm in einer ähnlich prekären aufenthaltsrechtlichen Lage wie der Großteil der Imame ohne österreichische Staatsbürgerschaft, hätte die Konfrontation mit dem Gemeindemitglied möglicherweise durchaus negative Konsequenzen – unter anderem eben auf die Verlängerung seines Beschäftigungsverhältnisses zur Folge.

Neben den rechtlichen Aspekten von Imam Müslüms Beschäftigungsverhältnis berührt die geschilderte Situation auch die Frage der religiösen Autorität. Hier ist zunächst festzuhalten, dass Imam Müslüm in der Auseinandersetzung versuchte, dem Mitglied seinen Standpunkt zu erklären. Dieser gründet sich offenbar auf eine traditionalistische Auslegung religiöser Praktiken, die sich gegen jedwede Reformbestrebungen wehrt. Für Imam Müslüm bedeutet die Einmischung eines Gemeindemitglieds in theologische Fragen eine Schwächung seiner Autorität als Imam – nun betrachtet er den Bereich religiöser Angelegenheiten in der Moschee aber als *seine* Kernkompetenz, die immun ist gegen jegliche Einmischung und Infragestellung. Erinnern wir uns noch dazu, dass er islamisches Recht studierte, gerade um seine religiöse Autorität zu stärken, wird sein Unwille, Zugeständnisse zu machen, vollends nachvollziehbar.

Diese Situation sagt auch einiges über sein Verhältnis zum Vereinsvorstand aus, der im Vertrauen auf Imam Müslüms religiöses Verständnis und in Anerkennung seiner religiösen Autorität diesem in religiösen Fragen freie Hand lässt und sich mit Interventionen zurückhält. Diese Übereinkunft bestärkt Imam Müslüms Anspruch, in religiösen Angelegenheiten als verlässliche und standfeste Quelle wahrgenommen zu werden. Und während er großen Wert auf seine Autonomie im Bereich religiöser Tätigkeiten legt, verzichtet er im Gegenzug in anderen Bereichen der Vereinsaktivität – wie zum Beispiel der Durchführung von Veranstaltungen oder der Kooperation mit staatlichen Behörden und Vereinen – auf ein Mitbestimmungsrecht.

### **Forderung nach Einheit der türkischen Moscheevereine und Bezug zu sozialen Projekten des Vereins**

Die Landschaft der türkischen Moscheevereine in Österreich zeichnet sich Imam Müslüm zufolge dadurch aus, dass die Vereine und Verbände gespalten sind und sich ständig miteinander im Konflikt befinden. Diese Situation, in der Streitthemen künstlich erzeugt und die Gruppe der türkisch-muslimischen Gläubigen innerhalb des „fremden Landes“, wie er Österreich bezeichnet, zusätzlich geschwächt würden, betrachtet er sehr kritisch. Das beträfe auch seinen Moscheeverein, dessen Mitglieder sich abwertend über andere Gemeinden äußern, statt mit ihnen zu kooperieren.

Diese Gemeinschaft ist genauso. Manchmal höre ich ihre Gespräche. Sie lästern über andere und machen sie schlecht; was Ihnen einfällt, von Beleidigungen bis zu Schimpfwörter, ständig höre ich das.

Seiner Ansicht nach sind es den Moscheevereinen und -verbänden zugrundeliegende politische Meinungsverschiedenheiten und ideologische Differenzen, die die Einheit der türkisch-muslimischen Dachverbände in Österreich verhinderten und darüber hinaus auch den religiösen Zusammenhalt sowie den religiösen Frieden innerhalb des Islam in Mitleidenschaft zögen. In seiner Haltung gegenüber den verschiedenen Dachverbänden und Gruppierungen versucht Imam Müslüm, nach allen Seiten hin neutral zu bleiben und Distanz zu wahren, da er zwar die Arbeit aller Vereinigungen schätzt, sich selbst jedoch keiner Strömung zugehörig fühlt und auch keiner angehören will. Mit dieser Ansicht distanziert er sich in gewissem Maße von dem Moscheeverein, für den er tätig ist. Dies begründet er damit, dass eine solche Zugehörigkeit, das heißt eine starke Identifikation mit einem spezifischen Dachverband oder einer Sekte, seinen Handlungsspielraum als Imam innerhalb seiner Moscheegemeinde beeinträchtigen würde.

Sein Moscheeverein steht mit verschiedenen Institutionen und öffentlichen Einrichtungen in Kontakt, die im Bereich Integration tätig sind. Imam Müslüm hat jedoch nicht direkt mit diesen Institutionen zu tun und ist auch nicht in Entscheidungsprozesse, zum Beispiel welche Veranstaltungen organisiert werden oder welche Angebote für den Moscheeverein geeignet sind, involviert. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen betrachtet er auch nicht als seine Angelegenheit, sondern als alleinige Aufgabe des Vereinsvorstands.

Sie kontaktieren uns auch per Fax, kommen hierher, veranstalten Versammlungen und wir machen gemeinsam Besprechungen. Psychologen kommen, wir haben sie hergebenen. Das war ein Familienpsychologe. (...) Für Männer kommt jemand in die Räumlichkeit unten, für Frauen woandershin. Sie kommen immer wieder bezüglich Sprachkursen und der Gesundheit der Frauen, wir haben stets Kontakt.

Der Moscheeverein verfügt über zahlreiche Kontakte mit Institutionen und Stellen außerhalb der Moschee. Er kooperiert mit den Einrichtungen und organisiert Seminare oder Abende zu verschiedenen Themen. Beispielsweise stellt der Verein die Räumlichkeiten für Deutschkurse zur Verfügung. Die Veranstaltungen, die zu diversen Themen organisiert werden, finden nach Geschlechtern getrennt statt.

Meistens sind es sprachliche Probleme, mit denen sie konfrontiert werden, seit dreißig Jahren leben sie hier und können kein Wort Deutsch. Wenn ich in diesem Land

lebe, gibt es gewisse Regeln dieses Landes und Wege, das Anliegen zur Sprache zu bringen. Wenn man zum Arzt muss, muss mich jemand begleiten; sogar wenn man operiert würde, müsste jemand anwesend sein. Dermaßen hilflos sollten wir nicht sein. Wenn wir in diesem Land leben, gibt es eine Regel, und zwar die Sprache. Die Sprache musst du erlernen.

Dass für Gemeindemitglieder Deutschkurse angeboten werden, hält Imam Müslüm für sehr wichtig. Es sei notwendig, dass MigrantInnen über ausreichende Kenntnisse der deutschen Sprache verfügen. Andernfalls sei die betreffende Person auf die Unterstützung anderer angewiesen, wodurch ein Abhängigkeitsverhältnis entstehe. Besonders relevant sei dies im Fall von Arztbesuchen oder Krankenhausaufenthalten, so Imam Müslüm.

### **Aufgabengebiete in der Moschee und Erwartungen der Gemeinde**

Für Imam Müslüm stellt seine Tätigkeit als Koranlehrer das wichtigste Aufgabengebiet dar.

Am meisten gefällt es mir, wenn kleine Kinder herkommen und das Lesen des Korans erlernen. Es bereitet mir große Freude zu sehen, wie ein Kind etwas erlernt. Ich habe zum Beispiel fünf Schüler, von welchen ein jeder das Freitagsgebet vorbeten könnte. Vor mir hat das kein Hoca so praktiziert. Das ist auch der Grund, weshalb die Gemeinde mich schätzt.

Imam Müslüm spricht von seinen Schülern mit Bewunderung und Faszination. Da er die Ergebnisse seiner Bemühungen unmittelbar vor Augen hat – nämlich, wie die Kinder den Koran lesen lernen –, liegt ihm dieser Bereich besonders am Herzen. Seiner Meinung nach schätzt die Moscheegemeinde seine Lehre und unterstützt ihn dabei. Er hebt seinen Erfolg hervor und dass es ihm gelungen sei, die Kinder auf ein Wissensniveau zu heben, das andere Imame in ihrer Lehre nicht erreicht hätten.

In Bezug auf die Erwartungen, die die Gemeindemitglieder an ihn haben, sagt Imam Müslüm, dass er stets in der Moschee präsent sein und unentwegt für religiöse Fragen zur Verfügung stehen müsse, was er bisweilen als übertrieben empfinde:

Sie verlangen von mir schon fast, dass ich in der Moschee übernachtete, das heißt, dass ich permanent anwesend bin, um all ihre Fragen auf der Stelle zu beantworten.

Die an ihn gerichteten Fragen betreffen in der Regel die angemessene Verrichtung religiöser Rituale sowie das religionskonforme Handeln im Alltag. Darin zeigt

sich einerseits, dass die Gemeindemitglieder die Imame als religiöse Autoritäten ernst nehmen und andererseits, dass die Religion im Alltag einen sehr starken Einfluss auf sie hat und sie bemüht sind, ihren Alltag in der nichtmuslimischen Gesellschaft religionskonform zu gestalten.

Imam Müslüms Tätigkeiten als Imam beschränken sich nicht auf religiöse Angelegenheiten – daneben muss er sich auch mit diversen Problemen der Gemeindemitglieder auseinandersetzen, die von familiären bis hin zu arbeitsrechtlichen Komplikationen reichen:

Zum Beispiel gab es einen, der irgendwo gearbeitet hatte, jedoch nicht entlohnt und schließlich entlassen wurde. Es gibt die Arbeiterkammer, hier kann man sich nach seinen Rechten erkundigen. Dort sind auch Türken tätig. Wir geben ihre Nummer weiter und helfen Leuten auf diese Weise weiter, aber diejenigen, die zu uns kommen, handhaben das nicht derart. Da wir fast immer unter uns sind, wissen wir, wer was für eine Sorge hat. Einer kommt und sagt, dass er dieses und jenes Problem habe und fragt, was man machen könne. Wir sagen, dass es das und jenes gibt; er ruft an, spricht und erledigt seine Angelegenheit.

Wenn Gemeindemitglieder arbeitsrechtliche oder andere Probleme haben, deren Lösung die Kompetenz des Imams überschreitet, wird ihr Anliegen an andere Stellen weitergeleitet – in obigem Fall wurde einem betroffenen Arbeiter professionelle Hilfe vermittelt. Der Vereinsvorstand unterhält auch Kontakte zu Personen, die in öffentlichen Institutionen oder bei kommunalen Behörden arbeiten und Beratungen in türkischer Sprache durchführen.

Dieses Beispiel zeigt, dass in Österreich MigrantInnenvereine, in diesem Fall Moscheevereine, als Plattformen fungieren, wo sie sich über verschiedene Themen – wie neue Regelungen bezüglich des Aufenthaltsstatus oder der Staatsbürgerschaft, arbeitsrechtliche Situationen oder den Wohnungsmarkt – informieren und austauschen können. Den Mitgliedern des Moscheevereins kommt hierbei eine Doppelfunktion zu. Sie sind zeitweise zugleich Ratsuchende und Beratende, die anderen Gemeindemitgliedern bei der Lösung ihrer Probleme weiterhelfen. Auf diese Weise entsteht eine soziale Vernetzung, in der ein spezifisches Wissen über den Umgang mit bestimmten rechtlichen Problemlagen generiert wird, die vor allem Personen mit Migrationshintergrund betreffen. Dabei kommt den Moscheen eine zentrale Bedeutung zu. Hier konstituieren sich soziale Räume des Austauschs und der Reflexion über Migrationserfahrungen. Die Entwicklung von Moscheen zu Orten der sozialen Vernetzung und des Informationsaustauschs spiegelt dabei weitreichende Transformationsprozesse, die Moscheen in Migrationskontexten durchlaufen (vgl. Furlinger 2013, S. 123-127).

### **Bewahrer des traditionellen türkischen Familienbildes und Gegner eines interreligiösen Dialogs**

Neben unterschiedlich gelagerten rechtlichen Fragen wenden sich die Gemeindeglieder auch mit familiären Problemen an Imam Müslüm. Zwar fühlt er sich zeitweise als Vermittler in familiären Konflikten überfordert, versucht aber trotzdem, durch Gespräche mit den Beteiligten Lösungen zu finden. Dabei lässt er auch seine generelle Vorstellung über das Familienleben und die Erziehung in der österreichischen bzw. europäischen Gesellschaft einfließen:

Dem Vater standen die Tränen in den Augen, als er erzählte, dass das Kind nicht auf ihn höre. Der Vater war traurig. Ich führte ein Gespräch mit dem Kind, sagte ihm, wie wertvoll die Eltern sind und dass wir jetzt zwar jung sind und alle Macht haben, aber dass auch wir einmal alt werden.

Der Großteil der familiären Probleme, die an Imam Müslüm herangetragen werden, resultiert aus Generationenkonflikten. In der Regel, so sagt er, sei er bestrebt, zwischen den Beteiligten einen Kompromiss bzw. einen Mittelweg zu finden. In dem geschilderten Fall positioniert er sich freilich auf der Seite des Vaters und versucht, den Sohn dazu zu bringen, die Position seiner Eltern nachzuvollziehen. Darüber hinaus belehrt er ihn über das aus seiner Sicht angemessene Verhalten.

Diese Art von Konflikt nimmt Imam Müslüm zum Anlass, um allgemeine Feststellungen über das österreichische Familienleben zu treffen, wobei er harsche Kritik an den hieszulande gelebten Sitten übt. In der Gesellschaft – Imam Müslüm meint damit die nichtmuslimische Gesellschaft in Österreich und in Wien – gehen seiner Meinung nach zentrale Grundwerte wie Familie und Respekt verloren.

Auch mit meinen jüngeren Schülern spreche ich sehr oft über diese Themen. „Hört auf eure Eltern!“, das versuche ich ihnen gründlich zu vermitteln, weil ich gerade hier sehe, dass es in den Familien weder liebe- noch respektvoll zugeht; damit meine ich das Familienleben in Wien und Österreich. (...) In den Schulen wird ihre eigene Vorstellung vermittelt, das beginnt bereits im Kindergarten. In der Hauptschule dann ... die Gesetze in Österreich sind sehr streng. Weder Mutter noch Vater dürfen dem Kind eine „runterhauen“. „Ich gehe zur Polizei, lege Beschwerde ein“, heißt es dann. (...) Weil sich viele Väter davor fürchten, dass man ihnen das Kind wegnimmt, können sie ihren Kindern nicht alles vermitteln, was sie wollen. Das heißt, sie können nicht ein Mal strenger mit ihren Kindern umgehen, weil sonst die Kinder weg sind.

Die in Österreich geltenden rechtlichen Regelungen betreffend die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern und das Familienleben generell empfindet Imam Müslüm als bedenklich. Er nimmt sie in erster Linie als Eingriff in die Privatsphäre wahr. Dass Kinder bereits im Kindergarten lernen, wie sie sich durch Einschaltung von staatlichen Institutionen vor dem Einfluss der eigenen Eltern schützen könnten, hindere Eltern daran, traditionelle Erziehungsmethoden anzuwenden. Imam Müslüm kritisiert an derartigen familienrechtlichen Regelungen, dass sie die Autorität und Position der Eltern und damit traditionelle Familienbilder untergraben würden. Im Gegensatz dazu stört es ihn aber nicht, wenn ein Vater, um seine Autorität zu untermauern oder um familiäre Konflikte zu beenden, seinem Kind beispielsweise „eine runterhaue“.

Nehmen Sie einen absoluten Gewaltgegner ... jeder ändert sich, sobald er mal Kinder hat; manchmal kann man nicht anders, als mit dem Kind laut zu werden. Mein Kind ist zwei Jahre alt, es hat von mir nicht einen einzigen Rüttler erfahren, wird ihn auch nie erfahren. Aber es kann sein, dass man mal lauter wird, da man ja das Bedrückende loswerden muss. Wenn meine Tochter einmal 15 Jahre alt ist, kann es schon sein, dass ich sie mal anschreie. Ich weiß aber nicht, was ich tun soll, wenn mir das gesetzlich verboten ist.

Obwohl Imam Müslüm generell gegen Gewalt an Kindern ist – nicht zuletzt, weil er während seiner Ausbildung zum Hafiz selbst psychische und physische Gewalt erfahren und diese belastenden Erlebnisse noch immer nicht verarbeitet hat –, schließt er nicht aus, dass Eltern in Situationen geraten, in denen sie sich auf diese Weise durchsetzen müssen. Er selbst könne sich vorstellen, einmal seiner eigenen Tochter gegenüber „laut werden“ zu müssen, wiewohl er an dieser Vorstellung keineswegs Gefallen finde. Dass familienrechtliche Regelungen derartige Handlungsmöglichkeiten aber unterbinden, hält er nicht für richtig. Er fühlt sich dadurch in seinen Erziehungsaufgaben und -möglichkeiten eingeschränkt. Eltern sollten seiner Meinung nach die Freiheit haben, über die eigene Erziehungsweise selbst zu entscheiden und ihren Kindern die von ihnen als richtig empfundene Lebensweise vermitteln dürfen – ohne Gefahr zu laufen, sie zu verlieren. Generell erwartet sich Imam Müslüm aber auch viel mehr Respekt der Kinder gegenüber den eigenen Eltern.

In Bezug auf traditionelle Rituale in westeuropäischen Gesellschaften hat Imam Müslüm ebenfalls eine sehr kritische Haltung, wie etwa aus einer Interviewpassage hervorgeht, in der die Silvesterfeier – für ihn ein rein christliches Fest – zur Sprache kommt. Seiner Meinung nach sei es nicht nur unpassend, son-

dern sogar identitätsbedrohend, als MuslimIn daran teilzunehmen.<sup>17</sup> Dies gelte unabhängig von dem jeweiligen Ort oder Land – auch in einem mehrheitlich muslimischen Land sei es MuslimInnen nicht erlaubt, einem solchen Ereignis beizuwohnen:

Wenn wir nicht hier, sondern in der Türkei wären, würde das Gleiche gelten. Es heißt, wenn wir an christlichen Festen teilnehmen, sind wir einer von ihnen. Wem man zu ähneln versucht, zu dem gehört man, und er ist keiner von uns. Es gibt tausende Hadithe, die Ähnliches besagen. So, wie sie die Feste der Muslime nicht feiern, so feiern wir nicht die ihrigen.

Sieht man davon ab, dass diese Behauptung in schroffem Gegensatz zur Alltagswirklichkeit steht, da Silvester in der Türkei, dem Herkunftsland des Imams, sehr wohl gefeiert wird, will Imam Müslüm damit vor allem verdeutlichen, dass das gemeinsame Feiern und die Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen für ihn keine Möglichkeit für einen interkulturellen oder interreligiösen Dialog, sondern vielmehr eine Gefahr und eine mögliche Infragestellung der eigenen religiösen Identität darstellt. Dafür kann er auch religiöse Belege anführen, insbesondere einen speziellen Hadith:

Was bedeutet Schirk [türk. Ausdruck für Abgötterei bzw. Götzendienst (Anm. d. Verf.)]? Wenn man Gott gegenüber rebelliert. Und was für ein Schirk ist das? Gott jemanden an die Seite zu stellen, zu sagen, dass Gott ein Kind hat, die Christen sagen, dass Jesus Gottes Sohn sei, die Juden meinen, dass Üzeyir [türk. für den hebräischen Namen Ezra (Anm. d. Verf.)] der Sohn Gottes sei. Und, wenn du dich nun an etwas beteiligst, das Menschen veranstalten, die Gott jemanden an die Seite stellen (...)? Das heißt, ich sage: „Ihr mögt das, ihr habt das erfunden, deshalb trinke ich das und bin dir ähnlich.“ (...) Es gibt ein Hadith des Gesandten Gottes: „Wer versucht einem Stamm zu ähneln, ist einer von ihnen.“ Was bedeutet dies nun? Es bedeutet, dass man aus dem Islam austritt und kein Muslim mehr ist, Warum sollte ich dann so eine Sünde begehen und an Feiern teilnehmen, die andere machen? Sie feiern mein Ramadan-Fest auch nicht.

Imam Müslüm nimmt den Hadith „...und wer einem Volk ähnelt, der gehört zu ihnen“ als Ausgangspunkt und auch als Beleg für seine Argumentation über re-

---

17 Imam Müslüms Fundamentalopposition geht so weit, dass er am Silvesterabend stets Aktivitäten in der Moschee ansetzt, die er absichtlich in die Länge zieht, nur um die Moscheegemeinde daran zu hindern, an nichtmuslimischen Feierlichkeiten teilzunehmen.

ligiösen Identitätsverlust. Wer sich als MuslimIn den Lebensweisen, Traditionen und Ritualen anderer Religionen anpasse, wozu auch das Trinken von Alkohol zählt, begeben sich in höchste Gefahr, so Imam Müslüm. Als andere Religionen greift er das Judentum und das Christentum heraus, die beide seiner Meinung nach einem Irrglauben anhängen (Stichwort Dreieinigkeit Gottes im Christentum), die einem Mehrgottglauben gleichkomme.

Auch der nachfolgende Dialog, der sich zwischen der Interviewerin und Imam Müslüm zum Thema Silvester entspannt, veranschaulicht diese Einstellung in Bezug auf interreligiöse Begegnungen:

I: Ich wusste nicht, dass Silvester ein religiöses Fest ist.

IP: Auch wenn es kein religiöses Fest ist, sage ich das so. Sie feiern mein Fest auch nicht. Sie praktizieren nicht das, das was ich praktiziere. Es kommt der Ramadan, einen Monat lang ...

I: Würden Sie ihr Fest feiern, wenn sie Ihres feiern würden.

IP: Nein, sie feiern meines nicht.

I: Was, wenn?

IP: Das ist unmöglich.

I: Warum? Im Ramadan veranstalten sie immer wieder Iftar-Essen?

IP: Das mag sein, aber es bedeutet nicht, dass sie mich mögen, wertschätzen, anerkennen.

Auf die Anmerkung der Interviewerin, dass die Silvesterfeierlichkeiten in westeuropäischen Gesellschaften eigentlich keinen religiösen Hintergrund hätten, reagiert Imam Müslüm mit dem Argument, dass es darauf nicht ankäme. Für MuslimInnen zieme es sich generell nicht, Rituale zu verrichten, die von Mitgliedern anderer Religionen praktiziert werden – selbst wenn sie nicht religiösen Ursprungs sind. Im Übrigen ist Imam Müslüm überzeugt, dass Mitglieder anderer Religionen sich ohnehin nicht an muslimischen Festen beteiligen würden.

An dieser Stelle findet eine weitere interessante Interaktion zwischen der Interviewerin und Imam Müslüm statt. Auf die Frage, ob er sich in dem Fall, dass NichtmuslimInnen an muslimischen Festen teilnähmen, anders entscheiden würde, bezweifelt er zunächst, dass diese Situation jemals eintreten würde. Nachdem die Interviewerin das Beispiel des *Iftar*-Essens gibt, ändert sich Imam Müslüms Position keinesfalls. Stattdessen äußert er sogar, dass er eine solche Beteiligung als nicht aufrichtig empfände.

In seiner Vorstellung, die er auch an anderen Stellen des Interviews zum Ausdruck bringt, sind MuslimInnen in Österreich eigentlich unerwünscht und wer-

den nicht akzeptiert. Seiner Meinung nach beweist es nichts, wenn nichtmuslimische ÖsterreicherInnen während des Ramadan *Iftar* zelebrieren, im Gegenteil empfindet er dies sogar als negativ. Er hält – sowohl aufgrund seiner religiösen Einstellung als auch aus seiner persönlichen Überzeugung heraus – daran fest, dass es seitens der Mehrheitsgesellschaft keine wirkliche Akzeptanz gegenüber MuslimInnen gibt und spricht sich daher gegen interreligiöse und interkulturelle Begegnungen aus.

### **Zusammenfassung**

Imam Müslüm wurde Anfang der 1980er Jahre in einem anatolischen Dorf in ärmlichen Verhältnissen geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters wurde er als einziger Sohn der Familie von seiner Mutter und insbesondere seinem Onkel dazu auserkoren, Hafiz und später Imam zu werden. Dieser Pfad versprach einen Ausweg aus der tristen finanziellen Situation der Familie. Nach Abschluss der Hafiz-Ausbildung und der Imam-Hatip-Schule war ihm die Anstellung als Imam jedoch aufgrund von Gesetzesänderungen verwehrt. Wegen dieser Hürden war er vorübergehend in Bereichen tätig, die nichts mit seiner religiösen Ausbildung zu tun hatten. Einen Weg zurück zu religiösen Tätigkeiten fand er erst über den Einfluss seines in Österreich lebenden Schwagers, der ihn dazu bewog, ein theologisches Studium in Ägypten zu absolvieren, um auf diesem Weg Imam in einem türkischen Moscheeverein in Österreich zu werden.

Verglichen mit dem Werdegang vieler anderer Imame ist jener von Imam Müslüm durch große Umwege gekennzeichnet. Die Entscheidung, Imam zu werden, beschreibt er nicht als Eingebung oder Vorsehung, sondern als pragmatische Entscheidung, die ihm darüber hinaus durch seine Familie auferlegt wurde. Auch aus diesem Grund ist sein Verhältnis zu seiner Stellung als Imam pragmatischer Natur. Dies zeigt sich darin, dass er seine Tätigkeit als Beruf wahrnimmt und seine Familie prinzipiell über seinen Beruf stellt – sie hat für ihn absolute Priorität.

Nach dem Studium des islamischen Rechts an der Al-Azhar Universität in Kairo erlangte er die Qualifikation, um als Imam in Österreich zu arbeiten. Er reiste mit einem Touristenvisum ein und fand über seine in Oberösterreich lebende Schwester und seinen Schwager Anschluss an die türkische Bevölkerung vor Ort und beteiligte sich an der Gründung einer Moschee, in der er auch kurzzeitig als Imam tätig war. Nach seiner Heirat zog Imam Müslüm nach Wien und wurde Imam in einer Moschee der ATF.

Weil seine Ehefrau die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt, hat Imam Müslüm einen gesicherten Aufenthaltsstatus und weitreichende arbeitsrechtliche Möglichkeiten. Im Gegensatz zu anderen Imamen aus visumpflichtigen Herkunftsländern muss er seinen Aufenthaltsstatus nicht Jahr für Jahr verlängern.

Zudem hat er die Freiheit, seinen Arbeitsplatz zu wechseln, womit er nicht zwingend auf die Anstellung bei einem Moscheeverein angewiesen ist. Dieser rechtliche Status verleiht Imam Müslüm viele Freiheiten und ermöglicht ihm eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem Vereinsvorstand und den Gemeindemitgliedern. Er verfügt über eine gesicherte Position innerhalb des Moscheevereins, so dass es ihm möglich ist, in religiösen Fragen seinen Standpunkt gegen andere Positionen zu verteidigen, ohne dass dies seinen Verbleib in Österreich gefährden würde.

Imam Müslüm sieht seine Zukunft langfristig in Österreich, unter anderem deswegen, weil sein Studienabschluss in der Türkei nicht anerkannt wird und er daher dort nicht als Imam arbeiten könnte. Er hat vor, die österreichische Staatsbürgerschaft zu erlangen und in Österreich islamischer Religionslehrer zu werden. Zudem bemüht er sich, seine Kenntnisse der deutschen Sprache weiter zu verbessern.

Mit eben der Ausnahme einer Integration auf struktureller und auf kognitiver Ebene in Form der Aneignung von deutschen Sprachkenntnissen, lehnt Imam Müslüm eine Einbindung in den österreichischen Kontext auf der interaktiven oder identifikatorischen Ebene strikt ab. Soziale Beziehungen mit nichtmuslimischen Personen, die nicht der Lösung von Problemlagen dienen, betrachtet er mit Skepsis. Generell sieht er auch die nichtmuslimische österreichische Gesellschaft als eher fremde bis feindliche Umgebung. Interaktionen mit dieser, eine Identifikation mit österreichischen Werten und einen interreligiösen Dialog missbilligt er als Infragestellung und Gefährdung der türkischen Identität, insbesondere des traditionellen türkischen Familienmodells. Die Bewahrung und Aufrechterhaltung traditioneller türkischer Werte ist für Imam Müslüm die zentrale Zielsetzung seiner Tätigkeiten.

### **5.3.4 Vergleich der ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘**

Nach der detaillierten Darstellung der drei Fallbeispiele der Imame Orhan, Enes und Müslüm, die den Typ ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ repräsentieren, erfolgt in diesem Abschnitt ein systematischer Vergleich der drei Einzelfälle. Dabei konzentrieren wir uns auf deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Bezug auf den biographischen Verlauf, die strukturellen Bedingungen, die Tätigkeiten als Imam sowie den Umgang mit Integration.

#### **Biographische Hintergründe**

Die Biographien und der Werdegang der Imame, die dem Typ ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ zugeordnet werden können, unterscheiden sich von-

einander hinsichtlich der ethnischen und staatsbürgerschaftlichen Hintergründe – zwei Imame besitzen die türkische, ein Imam die bosnische Staatsbürgerschaft. Was alle drei Imame gemeinsam haben, ist ihr starker Bezug zu ihrem Geburtsland und zu ihrer ethnischen Herkunft.

Alle drei Imame dieses Typs haben eine religiöse Ausbildung abgeschlossen. Während Imam Enes und Imam Müslüm offizielle Religionsschulen in ihren jeweiligen Heimatländern besuchten, durchlief Imam Orhan eine nichtstaatliche religiöse Ausbildung parallel zu seiner staatlichen Schulausbildung, die keine religiöse Erziehung umfasste. Imam Orhan hebt sich von den anderen Einzelfällen insofern ab, als er an einer Universität in seinem Herkunftsland einen Studiengang in einem ganz anderen Bereich, nämlich Wirtschaft, belegte, während die beiden anderen ihre akademische Ausbildung im Bereich der islamischen Theologie – Imam Enes in seinem Herkunftsland Bosnien-Herzegowina und Imam Müslüm in Ägypten – absolviert haben.

In Bezug auf ihren beruflichen Werdegang durchliefen die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ unterschiedliche Prozesse: Imam Orhan, der sich erfolglos um eine Stelle in der Wirtschaft bemüht hatte, begann aus der Not heraus, in Einrichtungen der Süleymançilar zu arbeiten. Als ehemaliger Schüler dieses Ordens verfügte er über die erforderlichen Voraussetzungen. Für Imam Müslüm dagegen, der eigentlich Polizist werden wollte, stellte der Beruf des Imams eine pragmatische Lösung dar, die seiner mit finanziellen Schwierigkeiten kämpfenden Familie erfolgversprechender erschien. Imam Enes sieht dagegen das Dasein als Imam als Berufung an, die er schon in der Kindheit verspürt hatte. Sein Werdegang zum Imam in Österreich verlief weitgehend linear, wobei der Bosnienkrieg zwar eine gewisse Verzögerung, bewirkte, ihn in seiner Zielgerichtetheit jedoch nur noch bestärkte. Eine biographische Gemeinsamkeit der drei Imame besteht darin, dass sie aus ländlichen Regionen stammen, in ärmlichen Verhältnissen aufwuchsen und dass sie ihre religiöse Ausbildung außerhalb Österreichs absolvierten.

Alle drei Imame kamen nach Österreich mit der Absicht, als Imam zu arbeiten, allerdings auf unterschiedlichen Wegen. Imam Orhan wurde nach Österreich versetzt, weil seine Frau vor ihm in Österreich bereits als *Hocahanim* arbeitete. Imam Enes indes bewarb sich in seinem Herkunftsland für eine Stelle in Österreich, Imam Müslüm wiederum, der aufgrund einer Gesetzesänderung als Imam-Hatip-Absolvent ohne Universitätsabschluss nicht als Imam in der Türkei arbeiten konnte, absolvierte in Ägypten einen theologischen Studiengang, mit dem er in Österreich in einer türkischen Moschee eine Stelle bekam. Im Gegensatz zu den anderen beiden Imamen fand Imam Müslüm seine Stelle also erst nach seiner Ankunft in Österreich.

Imam Müslüm und Imam Enes planen ihre Zukunft langfristig in Österreich, beide haben zudem auch vor, hier weiterzustudieren. Imam Orhan hingegen will so bald wie möglich in die Türkei zurückkehren.

### **Strukturelle Bedingungen**

Die drei Imame sind für verschiedene Moscheevereine bzw. Dachverbände tätig. Imam Müslüm, der in einer Moschee des Dachverbandes Türkische Föderation (ATF) arbeitet, unterscheidet sich von den anderen beiden Imamen hinsichtlich seiner rechtlichen Lage – als Ehemann einer österreichischen Staatsbürgerin hat er einen anderen Visastatus und einen anderen Zugang zum Arbeitsmarkt. Sein Visum hängt nicht von seiner Tätigkeit als Imam ab, sondern er besitzt ein dauerhaftes Aufenthaltsrecht, kann damit frei an unterschiedlichen Arbeitsorten in Österreich tätig werden.

Anders als Imam Müslüm müssen Imam Enes, der beim Verband bosniakisch-islamischer Vereine in Österreich (IZBA) tätig ist, und der im Verband des Süleymançilar-Ordens (VIKZ) beschäftigte Imam Orhan – entsprechend ihrem Aufenthaltsstatus nach § 62 NAG – jährlich die Verlängerung ihres Visums beantragen und sind aus diesem Grund an einen gültigen Arbeitsvertrag mit dem Moscheeverein gebunden, für den sie seit Beginn ihres Aufenthalts in Österreich tätig sind. Faktisch sind sie also von diesem abhängig. In der Wahrnehmung dieser Situation unterscheiden sie sich jedoch voneinander: Imam Enes, der in Österreich bleiben will, beklagt seinen prekären rechtlichen Status und plädiert für eine Verbesserung der rechtlichen Lage. Imam Orhan hingegen betrachtet diese Abhängigkeit nicht als problematisch. Dies hängt damit zusammen, dass er sich stark mit dem Dachverband, dem Süleymançilar-Orden, identifiziert, seine Arbeit beschreibt er als Dienst an der Gemeinschaft des Dachverbands. Als ehemaliger Schüler in Ausbildungseinrichtungen dieser Organisation, hat Imam Orhan das Islamverständnis dieser Organisation verinnerlicht und übernimmt durch seine Tätigkeiten als Imam und Religionspädagoge eine zentrale Aufgabe für sie. Eine Gefahr für die Verlängerung seines Arbeitsvertrags sieht er nicht. In diesem Fall verschiebt sich die einseitige Abhängigkeit auf rechtlicher Basis hin zu einer wechselseitigen Abhängigkeit von Moscheeverein und Imam, mit der Folge, dass Imam Orhan seinen eigentlich prekären rechtlichen Status nicht als unsicher und problematisch wahrnimmt.

### **Tätigkeitsbereiche als Imam**

Bei den Tätigkeiten als Imam liegt das Hauptaugenmerk der ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ auf der Bewahrung der Traditionen und Identität der Herkunftskultur. Zugehörigkeit und Tradition sind bei den ‚Hütern der religiösen

Identität und Tradition<sup>1</sup> nicht zwingend religiöser Natur, aber stets mit religiösen Aspekten verknüpft. Das, was als Tradition und Identität angesehen wird, variiert je nach Person und ist mit dem Moscheeverein bzw. mit dem jeweiligen Dachverband verbunden, für den der Imam tätig ist. Zwischen den kulturellen, ethnischen und religiösen Bestandteilen der Traditionswahrung kommt es bei den ‚Hütern der religiösen Identität und Tradition‘ oftmals zu starken wechselseitigen Überschneidungen und Überlappungen. So stehen bei den Einzelfällen, die diesen Typ von Imamen repräsentieren, jeweils unterschiedliche Facetten im Vordergrund, während andere Aspekte eher zweitrangig sind.

Imam Orhan vertritt die religiöse Tradition der Süleymancilar und begreift seine Aufgabe als Imam in der Überlieferung dieser religiösen Tradition in der Moscheegemeinde und in seiner Lehrtätigkeit in Wohnheimen der Süleymancilar. Diese religiöse Tradition ist für den Imam so zentral, dass sie keinesfalls in Frage gestellt werden kann und darf. Dabei stellt die Moschee sowohl eine Bastion der religiösen und ethnischen Identität als auch einen Ort der Bewahrung der organisationspezifischen Identität als Angehöriger der Süleymancilar dar. Imam Orhan identifiziert sich selbst mit den Süleymancilar, daher ist deren religiöse Tradition bei der Ausführung seiner Tätigkeiten als Imam und als Lehrer ausschlaggebend. Die Tradition und Identität der Süleymancilar beinhaltet dabei auch einen spezifischen Bezug zum türkischen Staat, der seine Ursprünge im Osmanischen Reich hat, und konstruiert eine Überlegenheitsidentität, beruhend auf der Geschichte und den Nachwirkungen des Osmanischen Imperiums.

Auch Imam Müslüm rückt das Thema ethnische und religiöse Identität, insbesondere in Bezug auf Familienbilder und familiäre Rollenbilder, in den Mittelpunkt seiner Tätigkeit. Er sieht seine essentielle Aufgabe darin, sich als religiöse Autorität zu etablieren und dabei keine Kompromisse einzugehen, weder mit der Moscheegemeinde noch mit dem Vereinsvorstand. Die Bewahrung der muslimisch-türkischen Identität steht dabei im Zentrum seines Tätigkeitsbereichs.

Bei Imam Enes steht ebenfalls die Frage der ethnischen Identität im Vordergrund seiner Tätigkeit. Diese ist stark durch die Erfahrungen des Bosnienkriegs und die Konstatierung des großen Assimilationspotenzials der bosnisch-muslimischen Bevölkerung in der österreichischen Diaspora geprägt. Imam Enes sieht die Moschee eindeutig als einen Ort, an dem die eigene Herkunftskultur im Mittelpunkt steht und an dem Strategien für die Bewahrung und Pflege der bosniakischen Identität entwickelt und umgesetzt werden sollten. Eine seiner Pflichten sieht Imam Enes folglich darin, „assimilationswillige“ BosniakInnen gezielt anzusprechen und sie auf den rechten Weg zurückzuführen, mit anderen Worten, zu reethnisieren. Ein religionskonformes Leben der Gemeindemitglieder erscheint ihm dagegen nicht als vorrangiges Ziel – Religion bildet für ihn nur

einen Teil der Traditions- und Bezugspflege zum Herkunftsland. Im Vordergrund steht klar die Wahrung der ethnischen Identität.

### **Umgang mit Integration**

Als ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ stehen die Imame dieser Gruppe der Integration in die österreichische Gesellschaft kritisch gegenüber. Sie differenzieren zwischen verschiedenen Dimensionen von Integration und bewerten manche als positiv, andere als negativ. Eine Integration in den österreichischen Kontext auf kognitiver Ebene – vorrangig in Form der Aneignung von Deutschkenntnissen – wird weitgehend befürwortet. So unterstützen sie das Erlernen der deutschen Sprache und den Besuch von Sprachkursen durch die Gemeindemitglieder. Deutsche Sprachkenntnisse werden für ein selbstbestimmtes Leben im österreichischen Migrationskontext als notwendig erachtet. Imam Müslüm etwa übt im Interview Kritik an Moscheemitgliedern, die seit Jahren in Österreich leben und kein Deutsch sprechen.

Alle drei Imame betrachten es als notwendig, auch selbst Deutsch zu lernen bzw. ihre Kenntnisse zu verbessern. Imam Müslüm hält dies als unabdingbar für seine Tätigkeit als Imam. Obwohl sie bereits diverse Deutschkurse besucht haben, fühlen sich die drei interviewten Imame – da sie sich vorrangig in den Räumlichkeiten des jeweiligen Moscheevereins aufhalten und mit Angehörigen der eigenen ethnischen Herkunftsgruppe interagieren – der deutschen Sprache nicht ausreichend mächtig. Wenn es in Einzelfällen zu (beruflichen) Situationen kommt, die mangels ausreichender Deutschkenntnisse nicht adäquat gemeistert werden konnten, wird das von den Betroffenen durchaus als frustrierend erlebt. Allerdings konfligiert das Bedürfnis, sich deutsche Sprachkenntnisse anzueignen, zuweilen mit der Zielsetzung des Moscheevereins, ethnische Traditionen und Identitäten in den Moscheeräumlichkeiten zu pflegen, was auch den Gebrauch der Muttersprache inkludiert.

Hinsichtlich der strukturellen Integration – wie der Wahl der Staatsbürgerschaft – sind die Imame Enes und Müslüm offen. So beabsichtigt Imam Müslüm in naher Zukunft, die österreichische Staatsbürgerschaft zu beantragen. Er selbst sieht in diesem Schritt keinen Störfaktor hinsichtlich seiner religiösen Identität. Auch Imam Orhan weist ein mögliches Ansuchen um die österreichische Staatsbürgerschaft nicht als Infragestellung der religiösen und ethnischen Identität zurück. Die Imame Enes, Orhan und Müslüm assoziieren die österreichische Staatsbürgerschaft nicht mit Zugehörigkeitsgefühlen, sondern betrachten diese Entscheidung als rein formellen rechtlichen Schritt, den sie aus pragmatischen Gründen vollziehen. Während diese drei Imame eine Integration in den österreichischen Kontext auf kognitiver und struktureller Ebene also als notwendig

erachten bzw. offen gegenüber stehen und derartige Schritte der Gemeindemitglieder unterstützen, lehnen sie eine Einbindung auf interaktiver wie identifikatorischer Ebene größtenteils ab. Derartige Entwicklungen sehen sie als potentielle Gefährdung der zu wahrenen Identität an.

Imam Müslüms ablehnende Haltung gegenüber interreligiösen Begegnungen spiegelt diese Tendenz besonders anschaulich wider. Kontakte und Interaktionen mit der deutschsprachigen Mehrheitsgesellschaft bergen für ihn die Gefahr des Verlusts der ursprünglichen religiösen Identität. Er setzt diesbezüglich auf die Strategie der Vermeidung – namentlich rät er der Moscheegemeinde von der Teilnahme an nichtmuslimischen religiösen Festen oder der Begehung nichtmuslimischer Feiertage vehement ab.

Ein anderes Beispiel für das Beharren auf dem Primat des Herkunftskontexts auf (sozial-)interaktiver und identifikatorischer Ebene liefert Imam Orhan mit seinem Vorbehalt gegenüber gemeinsamen Lehrplänen an österreichischen öffentlichen Schulen. Eine gemeinsame Schulbildung empfindet er als identitätsgefährdend, stattdessen befürwortet er eine Segregation der Schulklassen nach Religionszugehörigkeit und Konfession.

Aufgrund der Missbilligung einer Identifikation mit der österreichischen Gesellschaft und ihrer Skepsis gegenüber einer etwaigen emotionalen Annäherung befürworten die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ auch nicht den interreligiösen Dialog und die Öffnung der Moscheevereine oder der Moscheeräumlichkeiten für Kooperationen mit kommunalen Einrichtungen oder Behörden – solche Schritte sähen sie als mögliches Einfallstor für die Erosion der traditionellen ethnischen, kulturellen und religiösen Identität.

---

## 5.4 Imame mit begrenztem Handlungsraum

Die vierte Gruppierung innerhalb der Typologie von Imamen in Österreich bezeichnen wir als ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘. Deren zentrales Charakteristikum besteht darin, dass für sie Tätigkeiten, die im Zusammenhang mit integrativen Prozessen der Gemeindemitglieder stehen, keine Rolle in ihrer Funktion als Imame spielen. Von diesen Imamen wird in den Moscheegemeinden keine der relevanten Dimensionen von Integration – ob auf kognitiver, identifikativer, sozial-interaktiver oder struktureller Ebene – thematisiert, da sie diese Bereiche nicht ausfüllen können. Die Gründe dafür sind unterschiedlich.

Illustriert wird dieser Typ anhand von zwei Einzelfällen, die sich relativ markant voneinander unterscheiden. Das erste Fallbeispiel, Imam Hüsnü, ist ein Imam, der seit Jahrzehnten in Österreich lebt und der sich bei seinen Tätigkei-

ten als Imam für einen Moscheeverein des Dachverbands Türkische Föderation (ATF) allein auf den Kernaufgabenbereich beschränkt, das heißt auf die Leitung gemeinschaftlicher Gebete, das Halten der freitäglichen *Khutbas* und die Durchführung von Korankursen. Aktivitäten, die im Zusammenhang mit Fragen von Integration stehen, gehören nicht zu seinem Aufgabengebiet.

Der zweite hier dargestellte Einzelfall, Imam Celil, unterscheidet sich vom ersten weniger in Hinblick auf den Stellenwert, der Fragen der Integration im Rahmen seiner Tätigkeit zukommt, als vielmehr durch den Umstand, dass er monataweise für verschiedene kurdische Moscheen in Österreich und Deutschland tätig ist, der also als Wanderimam bezeichnet werden kann, der sich fernab des österreichischen Aufnahmekontextes bewegt. Dass Fragen der Integration für ihn als Imam keine Rolle spielen, ist demnach seiner geringen Verweildauer in der Moschee geschuldet.

#### **5.4.1 Imam Hüsnü. Ein ehrenamtlicher Imam, der sich auf religiöse Kernbereiche beschränkt**

##### **Religiöser Bildungsweg, bedingt durch die politische Lage im Herkunftsland**

Imam Hüsnü, der Anfang der 1980er Jahre nach Österreich emigrierte, kam in den 1950er Jahren in der Westtürkei auf die Welt. Sein Bildungsweg wurde stark durch den Putsch in der Türkei am 12. September 1980<sup>18</sup> und die politischen Zustände und Auseinandersetzungen in den vorangegangenen und den darauffolgenden Jahren beeinflusst.

Nach der Volksschule, das heißt nach Absolvierung der damals in der Türkei bestehenden fünfjährigen Schulpflicht, konnte Imam Hüsnü aus familiären Gründen keine weitere Schule besuchen. Für seinen Bildungsweg war die Entscheidung seines Vaters maßgeblich, der ihn nach der Volksschule in einen Ko-

---

18 Nach Jahren bürgerkriegsähnlicher Zustände, wirtschaftlicher Rezession und politischer Instabilität riss am 12. September 1980 die türkische Armee durch einen Militärputsch die Macht an sich. Generalstabschef Kenan Evren verhängte das Kriegsrecht mit dem Ziel der Sicherung der nationalen Einheit des Landes. In der Folge wurden alle politischen Parteien verboten und eine Vielzahl regierungskritischer Personen inhaftiert, mit einem Politikverbot belegt, gefoltert oder ermordet. Es war dies eines der einschneidendsten und prägendsten Ereignisse in der Geschichte der Türkischen Republik (vgl. Steinbach 2007, S. 52ff. sowie Hale 1994, S. 246ff.), das unter anderem eine immense Migrationsbewegung von Regimegegnern in westeuropäische Staaten zur Folge hatte.

rankurs schickte. Imam Hüsnü begründet den Entschluss des Vaters folgendermaßen:

Ich sag es mal so, statt mich in die Hauptschule zu schicken, meldete er mich für einen Korankurs an, denn er hatte die Vorstellung, dass ich, wenn ich studiere, ein Kommunist werden würde. Stattdessen sollte ich im Korankurs zumindest meine Religion studieren.

Es war also die Sorge, dass sein Sohn an einer staatlichen Schule unter den Einfluss der politischen Opposition geraten und sich in die falsche politische Richtung entwickeln könne, die Imam Hüsnüs Vater dazu bewog, ihm eine religiöse Ausbildung angedeihen zu lassen. Diese wurde ihm dann vornehmlich in den Korankursen des Süleymancilar-Ordens zuteil:

Nein, mein Vater brachte mir Subhaneke, Ettehiyatu<sup>19</sup> bei. Mein ganzes Wissen erwarb ich im Kurs, das heißt im Korankurs der Süleymancilar-Gemeinschaft.

Obwohl alle Mitglieder seiner Familie den Islam praktizierten und unter ihnen auch *Hocas* waren, bekam Imam Hüsnü eine umfassende religiöse Erziehung erst in den Korankursen der Süleymancilar, die seiner Meinung nach sehr gut war. Dass er aber seinen Lebensunterhalt einmal als Imam bestreiten würde, hatte weder der Vater noch Imam Hüsnü selbst intendiert. Dazu Imam Hüsnü:

Nein, nur um meine Religion und das Muslimsein zu erlernen. Später, wenn ich es je machen sollte, könnte ich es ehrenamtlich tun, um unterscheiden zu können, was halal und was haram ist.

Die religiöse Ausbildung in der Koranschule sollte ihn stattdessen grundsätzlich lehren, ein anständiger Muslim zu werden. Wenn überhaupt, dann hatte er den Imamberuf höchstens ehrenamtlich ausüben wollen.

Wenn Imam Hüsnü davon erzählt, wie hoch sein in den Korankursen erworbener religiöser Wissensstand bereits als Kind – noch vor jeglicher formeller Ausbildung oder Arbeitserfahrung als Imam – war, kann er seinen Stolz nicht verhehlen – etwa wenn er sein religiöses Wissen mit dem eines weit älteren Mannes vergleicht:

---

<sup>19</sup> Bei „Subhaneke“ sowie „Ettehiyatu“ handelt es sich um Suren des Korans.

Dazu kann ich auch erzählen: Mein Lehrer fragte einen im Alter zwischen 20 und 25 Jahren, der geheiratet hatte, nach den 32 Pflichten (türk. Farz), er wusste keine Antwort darauf. Daraufhin rief mein Lehrer mich und bat mich, es ihm beizubringen; damals war ich noch ein Kind im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren. Ich brachte dann dem Mann die 32 Pflichten bei.

In jener Zeit lebte seine Herkunftsfamilie von der Viehzucht. Bevor Imam Hüsnü nach Österreich migrierte, lag seine vorrangige Aufgabe darin, sich um die Tiere und das Vieh zu kümmern und damit zum Selbsterhalt der Familie beizutragen.

### **Der Weg nach Österreich als Gastarbeiter**

Imam Hüsnüs Weg unterscheidet sich von dem der anderen im Rahmen der Studie befragten Imamen durch die Art und Weise, wie er nach Österreich kam: Dies geschah nicht in der Absicht, hier als Imam tätig zu werden – Österreich betrachtete er zunächst nur als Zwischenschritt bzw. als Durchreiseland. Er wollte weiter in ein anderes europäisches Land, um dort zu arbeiten – aber eben nicht als Imam, sondern in einem Industriebetrieb. Als er Anfang der 1980er Jahre nach Vorarlberg kam, war es für ihn nicht vorstellbar, dass er dort bleiben würde:

Nicht nach Österreich, sondern in die Schweiz hatten wir vor zu gehen. Wir wollten ein wenig Geld, also 5.000 bis 10.000 Franken, verdienen und zurückgehen und uns ein Haus bauen.

Imam Hüsnü teilte anfänglich die Absicht vieler Gastarbeiter: im Ausland zu arbeiten, Geld zu sparen, nach einigen Jahren in die Heimat zurückzukehren und mit den Ersparnissen dort ein Haus zu bauen – eine Zukunftsperspektive, die in der Migrationsforschung als „Illusion der Rückkehr“ (vgl. Pagenstecher 1996) bezeichnet wird. So kam auch er zunächst ohne Familie nach Österreich. Er holte sie erst nach, nachdem er eine regelmäßige Arbeit gefunden hatte und sein aufenthaltsrechtlicher Status in Österreich gesichert war.

Die erste Zeit, die Imam Hüsnü ohne Familie in Österreich verbrachte, hat er eher unangenehm in Erinnerung:

Ich habe viel gesehen, Frauen, die bedeckt herkamen und hier ein nicht ehgemäßes Leben führten. Als ich hier Leute in ihrem Zuhause besuchte, sah ich Rakifflaschen, Whisky- und Bierflaschen, das machte mich zuerst ziemlich depressiv. Ich erklärte meinen Verwandten: „Entsorgt erst mal den Alkohol aus eurem Haus, weil sonst habt ihr weder Frieden noch Segen.“ Eine meiner Verwandten war dermaßen freizügig gekleidet, aber nicht viel später, nach fünfzehn Tagen sah ich sie, sie hatte sich

bedeckt. Ihr Mann sagte: „Gott möge zufrieden sein mit dir!“ Fünf Familien sind es, die sich auf diese Weise selbst zurechtstutzten.

Der freizügige Lebensstil – Alkoholkonsum und Missachtung der muslimischen Kleidungsgebote –, den er zu seinem Befremden in muslimischen Familien beobachten musste, ließ ihn also bald die Initiative ergreifen und das Gespräch mit den Betroffenen suchen – offenbar erfolgreich, haben sich einige Familien daraufhin doch selbst „zurechtgestutzt“, wie er es treffend ausdrückt.

Imam Hüsni, der mittlerweile selbst einen Familienbetrieb besitzt, machte in Österreich verschiedenste Erfahrungen als Arbeiter in Textilfabriken. Er bildet hierbei keine Ausnahme, denn zur Blütezeit der Textilindustrie migrierte eine große Zahl türkischer Gastarbeiter nach Vorarlberg, das westlichste Bundesland Österreichs, und ließ sich dort nieder.

Imam Hüsni hebt in diesem Zusammenhang seine Arbeitsmoral hervor und dass er immer loyal gegenüber seinem Arbeitgeber gewesen sei. Zur Illustration schildert er folgendes Vorkommnis:

Wir putzten und warteten die Maschine. Ich habe 22 Stunden gearbeitet. Die Kollegen aber schrieben 44 Stunden auf. Der Giaur [türk. Ausdruck für Ungläubiger (Anm. d. Verf.)] kam und zahlte mir 1500 Schilling aus. Ich habe es nachgerechnet, ich sprach kein Deutsch, sagte aber: „Falsch! Das ist zu viel, was du mir da gibst, ich habe zwanzig Stunden gearbeitet.“ (...) Er hatte zuviel bezahlt, weil die Kollegen mehr Arbeitsstunden aufgeschrieben hatten. „Nein“, sagte ich, „Ob Muslim oder Ungläubiger, ich nehme kein Geld, das nicht mir, sondern einem anderen zusteht. Und ich lasse es auch nicht zu, dass da jemand ungerecht handelt.“ Wenn wir aufrichtig wären, würden alle zum Islam konvertieren. Ich werde nie vergessen, dass dieser Mann dann 500 Schilling rausnahm und sagte, das sei ein Geschenk, und dass er mein Bruder sei. Er nahm mich dann mit seinem Auto mit, er hatte eine kleine Yacht. Die polierte ich und bekam weitere 2000 Schilling von ihm.

Sein Verhalten, das schließlich ein starkes Vertrauensverhältnis zwischen ihm und seinem damaligen Arbeitgeber begründete, erklärt Imam Hüsni damit, dass ein Muslim oder eine Muslimin allen Menschen gegenüber zu Ehrlichkeit verpflichtet sei – unabhängig davon, welchem Glauben diese angehörten. Und er beklagt, dass dies nicht von allen MuslimInnen praktiziert wird, sonst wären längst alle Andersgläubigen von den Vorzügen des Islam überzeugt.

Heute lebt Imam Hüsni als Vater dreier Kinder zusammen mit seiner Familie in Vorarlberg. Alle seine Kinder sind in Österreich geboren, aufgewachsen und haben öffentliche Schulen besucht. Seine Tochter ist verheiratet und hat ein Kind. Einer seiner Söhne arbeitet in dem von Imam Hüsni aufgebauten Familienbe-

trieb. Der andere Sohn studiert Biologie und hilft auch im Familienbetrieb mit. Die Kinder haben ihre religiöse Ausbildung in jeweils verschiedenen Moscheevereinen erhalten. Während seine Kinder österreichische Staatsbürger sind, besitzt Imam Hüsnü weiterhin die türkische Staatsbürgerschaft mit dauerhafter Aufenthaltsgenehmigung in Österreich. Sein Antrag um die österreichische Staatsbürgerschaft wurde abgelehnt.

Ich erhielt eine Absage, weil ich kein Deutsch spreche. Die Absicht war, hier ein Grundstück oder ein Haus zu kaufen. Aber meine Kinder haben die Staatsbürgerschaft angenommen. Ich bin Türke.

Sein Beweggrund, die österreichische Staatsbürgerschaft zu beantragen, war also pragmatischer Natur. Eine der Voraussetzungen für die Erteilung der Staatsbürgerschaft ist allerdings die Beherrschung der deutschen Sprache<sup>20</sup> – eine Hürde, an der Imam Hüsnü scheiterte.

### **Selbstverständnis als ehrenamtlicher Aushilfs- und Hobbyimam**

Imam Hüsnü arbeitete seit seiner Ankunft in Österreich in verschiedenen Fabriken in Vorarlberg, bis er einen eigenen Familienbetrieb gründete. Darin, wie er zu seiner Tätigkeit in der Moscheegemeinde kam, unterscheidet er sich deutlich von Imamen, die für einen Dachverband wie ATIB oder UIKZ/VIKZ tätig sind. Imam Hüsnü hatte in der Türkei nie als Imam gearbeitet und auch in Österreich bis dahin keine kontinuierliche Tätigkeit als Imam ausgeübt. Er hat weder die übliche Imamausbildung noch ein theologisches Studium absolviert. Nichtsdestotrotz arbeitete er bei Bedarf ehrenamtlich und befristet in Moscheevereinen von UIKZ/VIKZ sowie der ATF. Über Jahrzehnte hinweg war Imam Hüsnü als eine Art Aushilfsimam tätig. Dies begründet er mit der damaligen Situation in Österreich:

Als ich hierher kam, gab es in jeder Moschee einen Imam, aber es bestand Bedarf, Kinder zu unterrichten. Es kamen zum Beispiel fünfzig Schüler. Da half ich aus, diese zu unterrichten, denn es waren Dinge, die ich ohnehin beherrschte.

---

<sup>20</sup> Die Staatsbürgerschaftsprüfung erfolgt in deutscher Sprache und bewegt sich etwa auf Niveau B2. Diese Regelung ist seit 2006 in Österreich in Kraft. Seit 1998 ist für die Erlangung der österreichischen Staatsbürgerschaft der Nachweis von „den Lebensumständen entsprechenden“ Deutschkenntnissen notwendig (vgl. Plutzer 2010, S. 124).

Da Imam Hüsnü mittlerweile in Pension ist und daher mehr Zeit zur Verfügung hat, arbeitet er heute ehrenamtlich in einem Moscheeverein der ATF in Vorarlberg. Im Interview legt er Wert darauf zu betonen, dass es sich bei seiner Tätigkeit um ein unbezahltes Ehrenamt handelt und äußert sich kritisch gegenüber Imamen, die für einzelne Tätigkeiten, etwa religiöse Eheschließungen, Geld verlangen. Seiner Meinung nach schaden solche Handlungen der Religion und auch der Autorität des Imams. Entsprechend seinem ehrenamtlichen Engagement bezeichnet er auch seine Tätigkeit als Imam nicht als Beruf, sondern als Hilfestellung, die er bei Bedarf und auf Ansuchen der Moscheevereine leiste. Eine derartige Praxis ist keinesfalls ungewöhnlich. So gibt es im Islam – wie bereits im Kapitel zur Rolle von Imamen beschrieben – im Gegensatz zum Christentum keinen Priesterstand. Personen, die mit einer besonderen Weihe ausgestattet sind, sind im Islam unbekannt. Demzufolge kann jede muslimische Person Imam werden, wenn sie über das nötige religiöse Wissen verfügt.

Imam Hüsnü versteht seine Rolle als Imam als Vermittlungsinstanz, die zwischen Gott und Mensch eine Brücke schlägt:

Der Imam ist ein Führer. Ein Medium zwischen Gott und dem Menschen. Der Imam ist mit seinem Verstand und seinem Gedankengut ein Medium zwischen Gott und dem Menschen. Ein Imam in unserer heutigen Zeit ... früher, zu Zeiten unserer Vorfahren, beteten Imame unentgeltlich vor, lasen Lobpreisungen Gottes bei Veranstaltungen, vollzogen Trauungen und so weiter. Alles unentgeltlich, nur um Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Wenn man sich da etwas Materielles erwartet, so wird man ein Jahr lang keinen moralischen Wert darin sehen.

Imam Hüsnü betont, dass ein Imam seine Aufgaben sehr ernst nehmen müsse und sich durch nichts von seinen religiösen Pflichten ablenken lassen dürfe. Auch sollte er für seine Tätigkeit kein Entgelt verlangen, um seine Unabhängigkeit zu wahren.

Hinsichtlich der Religiosität der Gemeindemitglieder stellt Imam Hüsnü fest, dass diese nur geringes Interesse an religiösen Fragen und Kenntnissen zeigen. Wiederholt beklagt er, dass die Kinder der Gemeindemitglieder nicht regelmäßig zu seinen Korankursen kommen. Dennoch setze er seine Tätigkeit fort, weil sein Gewissen es verlange.

### **Reduktion der Imamtätigkeit auf die Verrichtung religiöser Tätigkeiten**

Aus Imam Hüsnüs Erzählungen wird deutlich, dass er vom Vereinsvorstand der Moschee, in der er tätig ist, nicht die Unterstützung bekommt, die er sich wünschen würde. Dies hängt auch mit den Ressourcen und der Ausrichtung seines Moscheevereins zusammen. Obwohl dieser MuslimInnen die Möglichkeit bietet,

dort zu beten und auch Korankurse organisiert, legt er, so Imam Hüsnü, zu wenig Augenmerk auf religiöse Aspekte. Der Bereich des Religiösen stellt einen eher sekundären Bereich in der Arbeit des Moscheevereins dar. Im Vordergrund stünden für den Vereinsvorstand vielmehr die ethnischen, nationalen und kulturellen Bezüge zum türkischen Herkunftskontext und das Bestreben, als Kulturverein wahrgenommen zu werden. Diese Agenda wird allerdings nicht dem Zuständigkeitsbereich des Imams, sondern dem des Vorstands zugeordnet. Imam Hüsnü sind also allein aufgrund der Ausrichtung des Moscheevereins Grenzen gesetzt, daher beschränkt er seine Aktivitäten auf Religiöses:

Nachdem ich vorgebetet habe, beantworte ich Fragen zum Fiqh, unterrichte die Schüler, die kommen, unterrichte Jugendliche in moralischen Angelegenheiten. Ich halte keine langen Reden und gebe keine Fatwa. Ich halte nichts von Quasselei.

Es sind also Aufgaben wie die Leitung gemeinschaftlicher Gebete, das Halten von *Khutbas* und das Lehren des Korans, die seine Tätigkeiten ausmachen, um soziale Belange wie die Beratung von Moscheemitgliedern in familiären Problemlagen oder Erziehungsfragen sowie Seelsorge kümmert er sich dagegen nicht. Der einzige Aspekt, der über die religiösen Kerntätigkeiten hinausgeht, ist das Gespräch mit Jugendlichen über moralische Fragen. Auch seine Erfahrungen und Erkenntnisse, die er in den Jahrzehnten, die er in Österreich lebt, gewonnen hat, lässt er nicht in seine Tätigkeit als Imam und in seine Interaktion mit den Vereinsmitgliedern einfließen, er begnügt sich damit, sich auf religiöse Tätigkeiten zu beschränken. Diese Genügsamkeit zeigt sich auch darin, dass er keine hohen Erwartungen an seine Tätigkeiten als Imam in der Moscheegemeinde hegt. Im Gegensatz zu anderen Interviewten artikuliert er nicht den Wunsch, in dieser Rolle eine eigene Autorität aufzubauen und diese gegenüber den Gemeindemitgliedern und dem Vereinsvorstand auszugestalten.

Was die neben der Leitung der gemeinschaftlichen Gebete zweite Säule seiner Tätigkeit, den Koranunterricht für Kinder, betrifft, zeigt er sich mit der vorgefundenen Ausgangslage höchst unzufrieden. Diesbezüglich hätte er sich bereits erfolglos beim Vereinsvorstand beklagt:

Das stört mich sowieso. Als wir hierherkamen, dachte ich, ich werde einfach zum Dienst antreten. Was mich traurig macht, ist, dass Eltern ihren Kindern nichts beibringen, sie kennen weder die 32 Pflichten noch die Suren, die beim rituellen Gebet rezitiert werden. Vor dem Urlaub hatte ich mich mit allen Vereinsmännern hier versammelt und ihnen mitgeteilt, dass mich das sehr stört. Unsere Leute rufen zwar nach Heimatland und Volk, aber das ist nur Gerede, dem keine Taten folgen; sie legen keinen großen Wert auf religiöse Bildung.

Unabhängig von der Tatsache, dass der Moscheeverein dem religiösen Bereich zu wenig Aufmerksamkeit widme, setzt Imam Hüsnü seine Bemühungen unbeirrt fort, weil er dies als seine Pflicht erachtet. Dass seine SchülerInnen nicht regelmäßig zu den Korankursen kommen, sieht er als ein allgemeines Problem des muslimischen Glaubens in Österreich. Er ist der Überzeugung, dass das Interesse muslimischer MigrantInnen an der Religion generell zurückgehe, was seiner Meinung nach vor allem an den türkischen Medien, besonders Fernsehübertragungen, läge, in denen *Hocas* oft fragwürdige Ansichten äußerten:

Manche *Hocas* meinen, wenn ich „La ilahe illallah, Muhammed rasullah“<sup>21</sup> ausspreche und sage, dass ich Muslim sei, bin ich erlöst. Nein, so ist es nicht. (...) Wie viele Eckpfeiler hat der Islam? Fünf. Du sprichst die Schahada aus. Das passt. Aber: kein rituelles Gebet, kein Fasten, keine religiöse Pflichtabgabe, keine Pilgerfahrt. Okay, das reicht, aber das rituelle Gebet ist der Pfeiler der Religion.

Imam Hüsnü beklagt, dass manche Geistliche den Islam auf das Glaubensbekenntnis reduzieren würden. Dies vereinfache und verfälsche den Islam und befreie die MuslimInnen von ihren rituellen religiösen Pflichten. Aufgrund dieser unzulässigen Interpretation des Islam kämen immer weniger MuslimInnen regelmäßig in die Moscheen. Auch praktizierten aus diesem Grund viele den Islam nicht wirklich, was der Religion grundsätzlich schade. Inwiefern seine eigene Arbeitsweise und die Auslegung seiner Rolle als Imam im Zusammenhang steht mit dem Rückgang der Moscheebesucher bzw. der schwindenden Bedeutung des Islam für die Gemeindemitglieder, darüber macht sich Imam Hüsnü indes keine Gedanken – er macht den Vereinsvorstand oder den allgemeinen Bedeutungsverlust der Religion für diese Situation verantwortlich.

Obwohl Imam Hüsnü für die ATF arbeitet, äußert er relativ deutliche Kritik an seinem Arbeitgeber. So hält er die Union bzw. Vereinigung Islamischer Kulturzentren im österreichischen Alpenraum (UIKZ/VIKZ) im Vergleich zu anderen – etwa ATIB oder die Islamische Föderation (IF) – für den besten Dachverband. Die UIKZ/VIKZ des Süleymançilar-Ordens sei die einzige Institution, die ein umfassendes religiöses Programm habe und damit wirklich dem Islam diene.

Hier äußert sich nicht nur eine gewisse Distanz gegenüber seinem Moscheeverein, sondern auch der Umstand, dass er gegenüber den Zielen des Vereinsvorstands relativ unabhängig ist und sich nicht wirklich mit der Ausrichtung des

<sup>21</sup> Der arabische Ausspruch ist Teil des Glaubensbekenntnisses (*Schahada*) und bedeutet übersetzt: „Es gibt keinen Gott, außer dem einen Allah, und Muhammed ist sein Gesandter und Prophet.“

Dachverbands identifiziert. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass Imam Hüsnü seine religiöse Ausbildung beim Orden der Süleymancilar erworben hat, der Dachverband Türkische Föderation jedoch über keine eigene Imamausbildung, wie dies beispielsweise bei UIKZ/VIKZ der Fall ist, verfügt. Zum anderen ist die Unabhängigkeit Imam Hüsnüs gegenüber dem Vereinsvorstand darauf zurückzuführen, dass sein Verbleib in Österreich in arbeits- und aufenthaltsrechtlicher Hinsicht nicht an seine Tätigkeit beim Moscheevereine gebunden ist, sondern er seine Tätigkeiten als Imam ehrenamtlich, ohne vertragliche Bindung ausübt.

Die Kehrseite dieser relativen Selbständigkeit ist sein geringer Einfluss auf Ziele, Ausrichtung und Aktivitäten des Moscheevereins. Der Vereinsvorstand profitiert zwar von Imam Hüsnüs freiwilliger Arbeit, scheint aber nicht direkt darauf angewiesen zu sein – bei Bedarf würde er sich um eine andere Person zur Leitung der gemeinschaftlichen Gebete und religiösen Pflichten bemühen (müssen).

### **Persönliche Einbindung in gesellschaftliche Kontexte bei gleichzeitiger Ausklammerung von Integrationsfragen aus der Imamtätigkeit**

Imam Hüsnü hat nicht die Absicht, in Österreich zu bleiben, sondern möchte wieder in die Türkei zurückkehren, obwohl er die religiöse Praxis in der Türkei nicht wirklich gutheißt.

Wenn ich meine Kinder verheiratet habe ... ich habe noch einen Älteren, er hat sich im Ramadan verlobt, danach haben wir vor, zurückzukehren. (...) Es ist meine Heimat, dort zu leben ist mehr. Aber eines ist wahr: Das Leben hier ist in religiöser Hinsicht besser als die Ausübung des religiösen Lebens in der Türkei. In der Türkei verrichtet niemand das rituelle Gebet; ich ging zur Moschee, aber in dieser großen Moschee waren nur fünf Personen anwesend. Wir haben sieben Moscheen. Würde man alle Personen aus diesen sieben Moscheen zusammenbringen, bekäme man dennoch keine voll.

Obwohl ihn das religionskonforme Leben der muslimischen MigrantInnen in Österreich viel mehr anspricht als die diesbezüglichen türkischen Verhältnisse, will Imam Hüsnü in die Türkei zurückkehren, sobald er seine Söhne verheiratet hat. Ausschlaggebend für diese Absicht ist sein enger Bezug zur Heimat.

Angesprochen auf seine Wahrnehmung von politischen und gesellschaftlichen Ereignissen, bekundet Imam Hüsnü, dass er sich ausschließlich mit den Geschehnissen in der Türkei beschäftigt – die türkischen Nachrichten verpasse er nie –, die österreichischen Nachrichten und politischen wie gesellschaftlichen Entwicklungen hingegen überhaupt nicht verfolge. Dies hat einerseits mit seinen mangelnden Kenntnissen der deutschen Sprache zu tun, andererseits aber auch

damit, dass er sich in ethnischer und nationaler Hinsicht mit der Türkei, nicht mit Österreich identifiziert.

Es wurde bereits erwähnt, dass Imam Hüsnü aufgrund seines eingeschränkten Aufgabengebiets in seiner Rolle als Imam nicht mit Fragen der Integration konfrontiert ist – er führt keine Gespräche mit den Gemeindemitgliedern über familiäre Probleme, berät nicht bei rechtlichen Angelegenheiten, erteilt keine Ratschläge in Erziehungsfragen und agiert nicht als „Integrationshelfer“, wenn es um den Kontakt mit staatlichen Behörden und Einrichtungen geht, wie es andere Imame in Österreich tun.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Einzelfall Imam Hüsnü keine Aussage zum Phänomen Integration erlauben würde. Während er in seiner Rolle als Imam weder eine Einbindung in den Herkunftskontext noch in die nichtmuslimische österreichische Mehrheitsgesellschaft befördert, gibt Imam Hüsnü, nämlich sehr wohl einige Hinweise in diese Richtung. Grundsätzlich vertritt er diesbezüglich die Meinung, dass sich Muslime und Musliminnen an die Grundregeln der Gesellschaft, in der sie leben, anpassen sollten.

Was passiert, wenn ich jetzt in Österreich in Talar und mit Turban in ein Einkaufszentrum gehe? Veranlasse ich Menschen nicht zu Vorurteilen? Ich verunreinige also die Religion. Ich muss mich anpassen. Ich bin absolut gegen einen Turban hier. Es gibt manche Gemeinschaften, die Talar und Turban und darüber hinaus noch einen Vollbart tragen.

Hinsichtlich der Anpassung an die Gesellschaft in Bezug auf die Kleidungsgeohnheiten äußert sich Imam Hüsnü sehr entschieden, beispielsweise zu Männern, die sich mit Kleidungsstücken wie *Sarik* oder *Cübbe* in der Öffentlichkeit zeigen. Ein derartiges Erscheinungsbild schade dem Islam, auch wenn die betreffenden Personen dies für ihre religiöse Pflicht hielten. Er plädiert daher für eine Anpassung der Bekleidung an öffentlichen Orten. Vor dem Hintergrund, dass die Frage von Kopfbedeckungen oder von Kleidungsstücken muslimischer Frauen ein zentrales Thema in öffentlichen Debatten darstellt, vermittelt er mit dieser Aussage somit eine deutliche Botschaft.

Imam Hüsnüs Kritik an einem „unpassenden“ Auftreten im öffentlichen Raum steht mit dem Aspekt in Verbindung, dass er muslimische Bekleidung und andere Äußerlichkeiten nicht als eine vorrangige islamische Pflicht ansieht – wie er nachfolgend ausführt:

Ein Bart ist eine Sunna. Da frage ich, „Hast du denn schon alle Pflichten, die Gott vorschreibt, erfüllt, dass du jetzt der Sunna nachgehst? Hast du denn alle anderen

Sunna bereits erfüllt, sodass nur noch der Bart fehlt?“ Das ist kein Dienst, das ist Unbehagen.

Religiosität auf das Tragen eines Bartes oder eines Gewandes zu beschränken, sei eine oberflächliche Reduktion des Islam. Seiner Meinung nach sind diese äußeren Erscheinungsbilder nur demonstrativer Natur und er distanziiert sich von solchen Interpretationen des Islam. Zuerst sollten alle anderen religiösen Pflichten erfüllt werden.

Generell steht Imam Hüsnü dem Leben in Österreich sehr wohlwollend gegenüber. So begrüßt er bestimmte soziale Gepflogenheiten und allgemeine Werte, die er in Zukunft nicht mehr missen will.

Was ich an Österreich sehr schätze, ist die Ordnung und Sauberkeit. Meinen Kindern würde ich gerne die Aufrichtigkeit der Österreicher mitgeben.

Imam Hüsnü hat ein positives Bild von Österreich, hauptsächlich hinsichtlich des bürokratischen, politischen und gesellschaftlichen Systems, das er als ehrlich bezeichnet. Einiges würde er gerne an seine eigenen Kinder weitergeben. Was das in Österreich vorherrschende Bild von MuslimInnen betrifft, stellt Imam Hüsnü fest, dass dieses Bild insbesondere in Bezug auf MigrantInnen aus der Türkei vorwiegend negativ sei. Er stört sich jedoch nicht an derartigen Haltungen, sondern beschwichtigt vielmehr. So vertritt er die Position, dass manche Einheimische schlichtweg neidisch auf die Erfolge der MigrantInnen wären und deswegen eine feindselige Haltung an den Tag legten.

Was Imam Hüsnü am Leben in Österreich allerdings dezidiert kritisiert, ist die freizügige, in seinen Augen respektlose Lebensweise: „Ihre Lebensweise, unehe-lich, und kaum Respekt gegenüber den Eltern.“

Es geht ihm dabei hauptsächlich um das Familienleben und familiäre Werte. Den Menschen in Österreich fehle der Respekt gegenüber den eigenen Eltern. Auch die Pflege außerehelicher Beziehungen – wie das Zusammenleben unverheirateter Paare – missfällt Imam Hüsnü. Seine Kritik bezieht sich nicht nur auf nichtmuslimische Personen, sondern richtet sich auch gegen türkisch-muslimische MigrantInnen, die seiner Meinung nach auf den falschen Weg geraten sind. Der muslimischen Bevölkerung in Österreich prognostiziert er eine düstere Zukunft: „Wir verlieren unsere Religion und degenerieren. Andererseits passen wir uns an.“

Imam Hüsnü befürchtet, dass der Islam allgemein seine Bedeutung verliert und MuslimInnen sich in Zukunft verstärkt von der Religion distanzieren. Einen derartigen Trend betrachtet er als „moralische Degeneration“. Wenn es um die

Aneignung eines Lebensstils betrifft, den er als unvereinbar mit den islamischen Werten empfindet, ist „Anpassung“ für ihn nicht erstrebenswert.

Die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät an der Universität Wien befürwortet Imam Hüsnü generell. Trotzdem sieht er dieses Unterfangen mit gemischten Gefühlen. Einerseits bewertet er die Möglichkeit, in Österreich ein Studium der islamischen Theologie zu belegen, als sehr positiv, weil ein solches jungen Menschen die Option biete, nicht nur im Ausland, sondern auch in Österreich zu studieren. Dies sei auch für die Familien der Studierenden eine Erleichterung. Andererseits sorgt er sich um die Inhalte eines derartigen Studiengangs, da seiner Meinung nach ein Theologiestudium dem Islam dienen und keinen Schaden zufügen solle. Seiner Ansicht nach schadet jedoch eine akademische theologische Ausbildung, wie beispielsweise auch die an der Al-Ahzar Universität in Kairo, dem Islam eher als sie ihm nütze.

### **Zusammenfassung**

Der Bildungsweg von Imam Hüsnü wurde stark durch den Militärputsch 1980 in der Türkei beeinflusst – die Sorge, dass sich der Sohn oppositionellen Gruppierungen anschließen könnte, bewog seinen Vater, ihn zu Korankursen des Süleymançilar-Ordens zu schicken, was den Beginn seiner religiösen Ausbildung markierte. Allerdings hatte er in seiner Kindheit und Jugend nicht die Absicht, Imam zu werden bzw. seinen Lebensunterhalt durch diese Tätigkeit zu bestreiten.

Imam Hüsnüs Migrationsgeschichte unterscheidet sich deutlich von der zahlreicher anderer Imame – er kam nach Österreich nicht mit dem Ziel, hier als Imam zu wirken, sondern als Gastarbeiter zu arbeiten. Nach jahrzehntelanger Tätigkeit in einem Vorarlberger Textilbetrieb und der erfolgreichen Familienzusammenführung gründete Imam Hüsnü einen eigenen Familienbetrieb.

Nach seiner Pensionierung wurde er als ehrenamtlicher Imam bei einem dem Dachverband Türkische Föderation (ATF) angehörenden Moscheeverein tätig, nachdem er bereits früher immer wieder zeitlich befristet als Aushilfsimam in Moscheevereinen des Süleymançilar-Ordens oder der ATF gearbeitet hatte. Auch darin unterscheidet sich sein Werdegang von dem anderer in Österreich tätiger Imame – er hat weder eine Imamausbildung eines Dachverbands noch ein Theologiestudium abgeschlossen, seine einzige religiöse Ausbildung war jene, die er als Jugendlicher in den Korankursen des Süleymançilar-Ordens genoss.

In der Art und Weise, wie Imam Hüsnü seine Rolle als Imam ausfüllt und interpretiert, liegt ein weiterer Unterschied zum Großteil der von uns befragten Imame. Zum einen in organisationsspezifischer Hinsicht: So besteht zwischen ihm und dem Vereinsvorstand keine vertragsrechtliche Bindung, Imam Hüsnü ist als ehrenamtlicher Imam für den Verein tätig und erhält für dieses freiwillige

Engagement keine finanzielle Entschädigung. Dank seines dauerhaften Aufenthaltsstatus und seiner arbeitsrechtlichen Situation ist sein Verbleib in Österreich in keiner Weise abhängig von seiner Tätigkeit als Imam, was sich auf seine Beziehungen zum Vereinsvorstand bzw. zum Moscheeverein auswirkt. Er identifiziert sich nicht vollkommen mit den Zielen und Ausrichtungen des Dachverbands, dem der Moscheeverein angehört, sondern präferiert demgegenüber die Lehre des Süleymancilar-Ordens, die in seinen Augen den Ideen und Regeln des Islam eher entspricht.

Zum anderen unterscheidet sich Imam Hüsnü von anderen der befragten Imame im Selbstverständnis seiner Rolle. Er beschränkt sich allein auf die religiösen Kernaufgaben: die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete, das Predigen der *Khutbas* bei den Freitagsgebeten sowie die Korankurse für Kinder und Jugendliche. Über die Verrichtung der religiösen Kernaufgaben gehen seine Tätigkeiten innerhalb der Moschee nicht hinaus. Aufgrund der Ausrichtung des Moscheevereins sind Imam Hüsnü hinsichtlich anderer Tätigkeiten allerdings auch Grenzen gesetzt. Er hat kaum Möglichkeiten, Einfluss auf die Ausrichtung und die Aktivitäten des Vereins in nichtreligiösen, sozialen oder gesellschaftlichen Fragen zu nehmen. All seine Bemühungen in diese Richtung bleiben erfolglos.

Diese Beschränkung des Tätigkeitsbereichs ist das Grundcharakteristikum des vierten Typs der Untersuchungsgruppe, der ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘. Als solcher – das heißt in der Wahrnehmung der religiösen Pflichten als Kernaufgabe eines Imams – befördert Imam Hüsnü somit weder eine Einbindung in den Herkunftskontext noch eine Integration in den österreichischen Aufnahmekontext. Dass er religiöse Aufgaben wie die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete in der Moschee ausübt, steht weder im Zusammenhang mit der Pflege der Bindung zur türkisch-muslimischen Herkunft noch der Einbindung in das gesellschaftliche Gefüge in Österreich.

Diese Einschränkung im Rahmen seiner Tätigkeit ist allerdings unabhängig von seinem persönlichen Hintergrund zu sehen. Seine Biographie enthält viele Aspekte, die einen differenzierteren Blick auf das Phänomen Integration ermöglichen. Diese sind wie folgt zu charakterisieren: Generell tritt Imam Hüsnü für eine Bewahrung der Bezüge zur türkischen Herkunft ein. Dies bezieht sich in erster Linie auf das Hochhalten familiärer Werte und seine Vorstellungen von einem idealen Familienbild. Diesbezüglich lehnt er Annäherungen von türkischen MigrantInnen an Familienbilder, wie sie seiner Meinung nach im österreichischen Aufnahmekontext vorherrschen, als nicht religionskonform ab. In identifikatorischer Hinsicht geht Imam Hüsnü indes trotz des Umstandes, dass er für einen Moscheeverein tätig ist, der dem eher türkisch-nationalistischen Dachverband der Türkischen Föderation (ATF) angehört, einen Mittelweg zwischen der Ein-

bindung in den österreichischen Kontext und der Pflege der Herkunftskultur. So suchte er aus pragmatischen Gründen um die Erteilung der österreichischen Staatsbürgerschaft an, was allerdings von behördlicher Seite wegen mangelnder Deutschkenntnisse abgelehnt wurde. Während er weiterhin der „Illusion der Rückkehr“ in sein Herkunftsland anhängt, haben seine drei Kinder ihren gesamten Bildungsweg in Österreich durchlaufen und verfügen alle über die österreichische Staatsbürgerschaft. Aufgrund seiner mangelnden Deutschkenntnisse pflegt Imam Hüsnü zwar vorrangig Umgang mit türkischsprachigen Personen. Allerdings betrachtet er, im Gegensatz zu einigen anderen Imamen türkischer Herkunft, soziale Beziehungen und Interaktionen mit nichtmuslimischen Personen in Österreich nicht als bedrohlich bzw. als potenzielle Infragestellung der eigenen ethnischen, nationalen oder religiösen Identität. Dass Imam Hüsnü Schritte unternommen hat, die als soziale Selbstpositionierung im Migrationskontext zu deuten sind, bezeugt der Umstand, dass er in Österreich einen eigenen Familienbetrieb gegründet hat. Freilich blieben ihm aufgrund der fehlenden Sprachkenntnisse auch in diesem Zusammenhang manche Möglichkeiten verschlossen.

#### **5.4.2 Imam Celil. Ein Wanderimam in Österreich, fernab der nichtmuslimischen Gesellschaft**

##### **Ein für Diyanet tätiger Imam mit kurdischem Hintergrund**

Imam Celil, ein pensionierter Imam von Diyanet, wurde Anfang der 1960er Jahre in einem kurdischen Dorf in der Südtürkei geboren. Neben seiner Zugehörigkeit zur kurdischen Bevölkerung ist ebenso von Relevanz, dass er der schafitischen Rechtsschule des sunnitischen Islam angehört – die sunnitische kurdische Bevölkerung in der Türkei besteht überwiegend aus SchafitInnen. Hinsichtlich der religiösen Überzeugungen beschreibt Imam Celil seine Familie als tief gläubig, im Rahmen der elterlichen Erziehung habe Religion stets eine große Rolle gespielt.

Infolge eines starken Erdbebens in seiner Heimatregion übersiedelte Imam Celils Familie für kurze Zeit in eine Stadt in der Westtürkei, wo sein Vater eine Anstellung in der dortigen Kommune bekam. Doch er wollte nicht an diesem Ort bleiben, nicht nur, weil er Grundstücke in seiner Heimatstadt besaß, sondern vor allem, weil der dort gepflegte Umgang mit Religion im Alltag ihm nicht gefiel, namentlich, dass es untersagt war, während der Arbeit die rituellen Pflichtgebete zu verrichten. Zum anderen störte es ihn, dass Frauen und Männer zusammenarbeiteten. Nach nur einem Arbeitstag kündigte Imam Celils Vater fristlos. Nach dieser Begebenheit kehrte die Familie wieder zurück in ihre Heimatstadt, wo Imam Celil die Volksschule in einem Internat besuchte.

Ich wurde mit sieben Jahren eingeschult. Nach dem Erdbeben gingen wir in ein Internat. Das Erdbeben hatte also auch einen Nutzen, nämlich, dass wir in einem Internat untergebracht wurden; sonst hätten wir vielleicht nicht studiert.

Die Internatsschulen in der Region [türk. *Yatılı Bölge Okulları*] wurden in den Anfangsjahren der Türkischen Republik mit dem Ziel gegründet, arme Familien zu unterstützen, damit deren Kinder zur Schule gehen konnten. Die Internatsschulen waren so eingerichtet, dass die Kinder aus den Dörfern der Umgebung sie besuchen konnten. Für Imam Celil eröffnete diese Schule einen Weg zur Bildung.

Imam Celil erlernte die türkische Sprache erst in der Volksschule, da in seiner Familie und im Dorf Kurdisch gesprochen wurde. In den Sommerferien lernte er in seinem Dorf, den Koran zu lesen, diese Möglichkeit nutzte er jedes Jahr. Seine erste religiöse Ausbildung erhielt Imam Celil somit durch seine Familie und durch die alljährlichen Korankurse.

Imam Celils Berufswunsch nach dem Abschluss der Volksschule war eigentlich, Lehrer zu werden, weswegen er um Aufnahme an einem Gymnasium [türk. *Öğretmen Okulu*] ansuchte, an dem LehrerInnen ausgebildet wurden. Diese Episode beschreibt Imam Celil wie folgt:

Eigentlich wollte ich Lehrer werden, das war mein Wunsch. Ich ging in eine LehrerInnenschule, aber der stellvertretende Direktor hat mich nicht angemeldet, ich weiß nicht, warum. Mein Vater war sowieso nicht dafür, dass wir studierten, er sagte, ich solle arbeiten gehen, aber ich erwiderte, dass ich zur Schule will.

Dass Imam Celil nicht an dem Gymnasium aufgenommen wurde, kam seinem Vater somit ganz gelegen, hätte er es doch lieber gesehen, dass sein Sohn ihm bei der Bewirtschaftung des heimischen Grundbesitzes hilft. Als dieser jedoch darauf beharrte, seinen Bildungsweg fortzusetzen und eine weitere Schule zu besuchen, lenkte der Vater schließlich ein. Da die Bewerbung für das Lehrer-gymnasium erfolglos war, brachte er seinen Sohn an einer Imam-Hatip-Schule unter.

Nach dem Schulabschluss konnte Celil als Imam für Diyanet arbeiten, da dieser Abschluss damals als Qualifikation ausreichte. Er arbeitete zuerst zwei Jahre in einer Stadt in der Südosttürkei und anschließend in der Moschee seines Heimatdorfes, bis zu seiner Pensionierung. Nach Abschluss der Imam-Hatip-Schule heiratete Imam Celil und gründete eine Familie. Die damit verbundenen Verpflichtungen sowie seine angespannte finanzielle Lage verhinderten, dass er ein theologisches Studium aufnahm. Dessen ungeachtet stellte ein Universitätsstudium für ihn ein persönliches Lebensziel dar.

Damals hatten wir nicht die finanziellen Mittel, deshalb konnte ich kein Studium aufnehmen. Ich habe mir das Theologiestudium angeschaut, um meinem Wunsch nachzugehen. Ich sagte: „Ich will ein Studium an der Universität aufnehmen.“ Ich hatte nun die Möglichkeit, Theologie als Fernstudium zu betreiben, aber dieses Mal waren es die Kinder, sie waren schon groß. Ich sagte immer: „Ich werde ein Studium an der Universität betreiben.“ Nach zwanzig Jahren bin ich zum staatlichen Universitätsexamen angetreten; sie meinten, es sei sehr schwierig. „Das mag sein“, erwiderte ich.

Als Imam Celils Kinder erwachsen waren, wagte er den Schritt und nahm an der zentralen Aufnahmeprüfung für ein Universitätsstudium teil. Er bestand die Prüfung und schaffte es somit, einen Studiengang an einer türkischen Universität zu belegen. Damit war für Imam Celil ein Lebenstraum in Erfüllung gegangen. Er absolvierte ein Fernstudium, das *Acık Öğretim Üniversitesi* heißt. Die Studierenden bekommen Unterricht und Materialien über Fernsehen und Internet und müssen nur die Prüfungen am Standort der Universität absolvieren. So konnte Imam Celil weiterhin bei seiner Familie im Heimatdorf leben und das Studium neben seiner Tätigkeit als Imam absolvieren. Er studierte Wirtschaft, was zwar weder mit seinem Beruf noch direkt mit seinen Interessen zu tun hatte, aber das Studium an sich bedeutete ihm viel. Für Imam Celil hat Bildung in Form einer guten Schulausbildung, eines Universitätsstudiums und selbständiger Fortbildungstätigkeiten einen sehr hohen Stellenwert. So war es für ihn von ebenso großer Bedeutung, dass seine beiden Söhne ein Studium absolvierten, worauf er besonders stolz ist.

### **Der späte Aufbruch nach Österreich**

Während seiner Dienstzeit bei Diyanet in der Türkei hatte Imam Celil stets angestrebt, später im Ausland als Imam zu arbeiten.

Als ich Dienst in der Türkei leistete, hatte ich immer schon vor, auch mal einen Auslandsdienst zu machen. Ich wünschte mir, dass ich versetzt würde; es ist eine gute Chance, denn man bekommt ein Extragehalt dafür. Man braucht dafür aber meistens Beziehungen; längere Zeit konnte ich niemanden finden, es war ein Wunsch, den ich nicht realisieren konnte. Aber ich dachte mir, wenn es während meiner Amtszeit nicht geht, kann ich ja nach der Pensionierung gehen. So geschah es dann auch.

Nach seiner Darstellung spielen bei der Auswahl der Imame, die durch Diyanet ins Ausland geschickt werden, persönliche Beziehungen und ein Bekanntenkreis in den entsprechenden Positionen eine zentrale Rolle, über die Imam Celil damals jedoch nicht verfügte.

Seine Beweggründe für den Auslandsdienst waren vor allem finanzieller Natur – die doppelte Entlohnung durch die Behörde in der Türkei und zusätzlich durch den Dachverband im Ausland stellt einen starken finanziellen Anreiz dar, der die Positionen entsprechend begehrt macht. Obwohl Imam Celil zum damaligen Zeitpunkt keinen Erfolg hatte, ließ er nicht von seinen Bemühungen ab. So wollte er seinen Weg ins Ausland eben nach seiner Pensionierung bei Diyanet antreten. Irgendwann wurde sein Wunsch erfüllt. Vor wenigen Jahren rief ihn ein Bekannter an, der in Deutschland als Imam arbeitete und unterbreitete ihm den Vorschlag, nach Deutschland zu kommen und dort als Imam anzufangen. Imam Celil nahm das Angebot an und reiste mit seinem Dienstpass<sup>22</sup>, der ihn als Beamter der türkischen Regierung ausweist, nach Deutschland.

Nach Deutschland ging ich vier Mal, dort kann man sich drei Monate aufhalten, drei Monate in Frankreich, drei in einem anderen Land; das heißt, nach drei Monaten muss man ausreisen.

Da Imam Celil über einen Dienstpass verfügt, darf er ohne Visum in Mitgliedsstaaten der Europäischen Union ein- und ausreisen. Sein Aufenthaltsstatus hängt also nicht an einem Arbeitsvertrag mit einer spezifischen Moschee. Auch ist das Visum dauerhaft und muss nicht alljährlich verlängert werden. So war es Imam Celil möglich, in verschiedenen Moscheen innerhalb Deutschlands sowie auch in Frankreich zu arbeiten. Zum Zeitpunkt des Interviews war er seit wenigen Wochen in einer kurdischen Moschee in Österreich als hauptamtlicher Imam tätig. Aufgrund seiner befristeten Tätigkeit an wechselnden Einsatzorten kann Imam Celil als Wanderimam bezeichnet werden. Die Moschee, in der er arbeitet, ist eine sogenannte unabhängige Moschee, die keinem Dachverband angehört. Seine Dienstzeit ist auf drei Monate befristet. Das ist auch der Grund, dass er weder hinsichtlich der politischen Situation, der gesellschaftlichen Struktur und der Geschichte Österreichs noch bezüglich seiner rechtlichen Lage oder der gesetzlichen Regelungen in Österreich über ausreichende Informationen verfügt.

Hier sind wir wie ein blinder Mensch, das heißt, wir sind fremd, entweder sprechen wir die Sprache nicht, wir kennen die Örtlichkeiten nicht und wenn uns keiner den Weg weist, tun wir uns schwer.

---

22 Einen derartigen Dienstpass, den sogenannten *Yesil Pasaport*, erhalten Beamte der Türkischen Republik nach bestimmten Kriterien wie Dienstzeit und Dienstgrad.

Imam Celil fühlt sich aufgrund seiner mangelnden Kenntnisse der deutschen Sprache sowohl in Deutschland als auch in Österreich fremd. Dass er seine Angelegenheiten nicht allein erledigen kann und auf Hilfe – vor allem durch Übersetzer – angewiesen ist, vermittelt ihm das Gefühl der Abhängigkeit und Unselbstständigkeit. Wie viele andere Imame, die im Rahmen der Studie interviewt wurden, hat auch Imam Celil Schwierigkeiten beim Erlernen der deutschen Sprache, nach Europa kam er ganz ohne Vorkenntnisse. Diese Schwierigkeiten sind jedoch nicht auf ein mangelndes Angebot an Deutschkursen oder fehlendes Interesse zurückzuführen, der Verbesserung seiner Sprachkenntnisse stehen andere Hürden im Wege: So reicht einerseits sein Imamgehalt nicht aus, um sich einen Deutschkurs leisten zu können. Andererseits – und dies ist der wesentliche Grund – nimmt die Verrichtung seiner Tätigkeiten als Imam viel Zeit in Anspruch. Da er außerdem auch noch in den Einrichtungen des Moscheevereins wohnt und sein gesamtes soziales Leben in diesem Sozialraum stattfindet, hat er nur wenige Möglichkeiten, mit deutschsprachigen Personen in Kontakt zu kommen.

Dass Imam Celil ständig in Finanznöten ist, liegt unter anderem auch daran, dass er trotz seines mittlerweile fortgeschrittenen Alters seine Ersparnisse für die Rückzahlung von Krediten, die er zusammen mit seiner Frau für das gemeinsame Haus in der Türkei aufgenommen hatte, aufwenden muss, die finanzielle Vergütung, die er in Österreich erhält, allerdings sehr gering ist. Und auch, wenn er daneben gewisse Sachleistungen durch den Moscheeverein erhält – einen kleinen Wohnbereich in der Moschee –, verbringt er die meiste Zeit in den Einrichtungen des Moscheevereins. Seine Lebensumstände empfindet Imam Celil durchaus als beengend und nicht gerade erstrebenswert.

Das Gehalt, das Imam Celil für seine Tätigkeiten bezieht, steht in keinem Verhältnis zu seinem umfangreichen Engagement. Freilich sind für ihn die materiellen Aspekte ohnehin nicht ausschlaggebend, wie er betont:

Dem Imam zahlen sie nicht viel, nur etwas Geringes; eigentlich lohnt es sich nicht für so viel Aufwand. Ich zum Beispiel komme von so weit her, 3.000 bis 3.500 Kilometer Entfernung, der Fahrkostenaufwand lohnt sich nicht; aber wir schieben das Materielle beiseite und sagen: „Lass uns diesen Menschen einen Dienst erweisen, und zwar um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, diese Menschen sollen ihre Religion kennenlernen.“

Viel mehr als die materiellen und finanziellen Zuwendungen ist es also die Freude daran, anderen Menschen die Religion näherzubringen, die ihm seine Tätigkeit als Imam lohnend erscheinen lässt.

### **Religiöse Tätigkeiten, kurdische Traditionspflege und die Heranziehung „guter MuslimInnen“ als Aufgabenbereiche**

Für ein besseres Verständnis der speziellen Aufgabenbereiche Imam Celils ist zunächst eine kurze vergleichende Darstellung der Rolle des Imams in Österreich bzw. Deutschland und in seinem kurdischen Heimatdorf hilfreich. Seine Tätigkeit als Imam im Heimatdorf beschreibt Imam Celil mit überwiegend positiven Worten. Heftige Kritik äußert er hingegen an der türkischen Politik gegenüber der kurdischen Bevölkerung, was auch auf seine Imamtätigkeit in der Türkei starken Einfluss gehabt habe. So war es ihm als Imam nicht erlaubt, *Khutbas* in kurdischer Sprache zu halten:

In einem Dorf zum Beispiel kommt wer und predigt auf Türkisch und trägt die Khutba auf Türkisch vor, obwohl er vielleicht gar kein Wort Türkisch spricht. Das widerspricht dem Gesetz Gottes, damit meine ich nicht, dass es jetzt rassistisch ist. Aber auch aus religiöser Sicht ist das verkehrt, weil dein Gegenüber dich nicht versteht. Das Ziel einer Khutba ist es aber, die Probleme und Sorgen der Gesellschaft zur Sprache zu bringen und Lösungen dafür zu finden.

Imam Celil wendet sich entschieden gegen die politische Vorgabe, derzufolge es einem verbeamteten Imam der Religionsbehörde Diyanet untersagt ist, *Khutbas* in kurdischer Sprache zu halten. Diese Bestimmung der türkischen Regierung, die auf die Durchsetzung der türkischen Sprache in allen öffentlichen Bereichen abzielt und damit religiöse Prämissen überlagert, die vor allem auf eine prinzipielle Verständlichkeit und in sprachlicher Hinsicht auf Offenheit ausgerichtet sind, widerspricht seiner Meinung nach den Werten des Islam. Für Imam Celil ist es essenziell, dass Gemeindemitglieder und Moscheebesucher die Inhalte der *Khutbas* verstehen. Immerhin werden in diesen Predigten gesellschaftliche und soziale Fragen und Probleme angesprochen und Lösungen gesucht – wenn aber das Publikum sie nicht verstehen könne, verfehlten sie ihr religiöses Ziel und dienten eigentlich nicht den Grundideen des Islam.

Die gleiche Haltung wie gegenüber dem Gebot der Verwendung der türkischen Sprache nimmt Imam Celil auch bezüglich des Arabischen ein – die Sprache des Imams und der *Khutbas* sollte die Umgangssprache der jeweiligen Moscheegemeinde sein. Die Haltung mancher Imame, die auf der arabischen Sprache beharren, hält er für falsch:

Wir sagen immer wieder: „Lest eine Koranübersetzung in einer Sprache, die ihr versteht, das mag deutsch sein, englisch sein.“ Es reicht nicht, den Koran nur auf Arabisch zu lesen. Das ist auch der Grund, weshalb wir zurückgeblieben sind, weil

wir eben den Koran lasen ohne ihn zu verstehen. Eine interessante Feststellung ist auch, dass der Koran das meistgelesene Buch der Welt ist, aber auch jenes, das am wenigsten verstanden wird. Und von wem? Von den Muslimen. Deshalb unterrichten wir die Übersetzung des Korans, sei es auf Deutsch oder Türkisch. Egal in welcher Sprache, so lange es eine Sprache ist, die sie verstehen. Wichtig ist, dass man den Koran versteht.

Weil das Verständnis des Islam und der Bedeutung religiöser Aussagen sein zentrales Anliegen ist, hält er es für unabdingbar, dass der Koran in derjenigen Sprache gelesen bzw. gehört wird, mit der die Gläubigen am besten vertraut sind, egal welche dies ist. Imam Celil ist überzeugt, dass viele MuslimInnen den Islam deswegen nicht wirklich begreifen, weil sie den Koran zwar rezitieren können, ihn aber nicht verstehen.

Im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam versucht er, diese Unkenntnis samt ihren Ursachen zu beseitigen. Als Koranlehrer für junge MuslimInnen lässt er seine SchülerInnen den Koran in der Sprache lesen, die ihnen am vertrautesten ist – nur so würden der Inhalt und die Botschaft des Islam wirklich bei ihnen ankommen.

Seine Tätigkeiten in Moscheen in Deutschland bzw. in Österreich sind etwas anders gelagert als in der Türkei. Ein wichtiger Aspekt, den Imam Celil hier immer wieder hervorhebt, ist seine generelle Kritik an der Lebensweise von Mitgliedern der Moscheegemeinde. Was er bisher beobachtet hat, lässt ihn vermuten, dass dies keine gute Lebensführung ist. Insbesondere die zwischenmenschlichen Beziehungen findet er problematisch. Das Konsum- und Konkurrenzverhalten der Gemeindemitglieder gefällt ihm überhaupt nicht:

Da die Leute hier nichts zu tun haben, gibt es Neid und Klatsch. (...) Hier passiert Folgendes: Wenn sich zum Beispiel jemand etwas Neues für sein Zuhause kauft, geht der andere und kauft sich dasselbe, nur viel moderner und so weiter. Das heißt, das ganze Leben, ihr Lebenskampf gilt dem. Neid, und Missgunst vernichtet jegliche guten Taten.

Derartige Haltungen und Lebensweisen hält Imam Celil für nicht kompatibel mit der Ethik des Islam. Seine Kritik an den beobachteten zwischenmenschlichen Umgangsformen steht in enger Verbindung mit seinem breiten Islamverständnis, das über die Verrichtung religiöser Pflichten und Gebote hinausgeht und die gesamte Lebensführung in den Blick nimmt. So beschränkt sich ein religionskonformes Leben seiner Meinung nach nicht auf die Verrichtung bestimmter religiöser Gebote und Tätigkeiten. Vielmehr stellt der Islam eine ganzheitliche Lebensweise dar, von der alle Daseinsbereiche durchdrungen sind

und von der alle alltäglichen und zwischenmenschlichen Interaktionen geleitet werden.

Der Charakter muss gut sein, denn man ist noch lange kein Muslim oder ein guter Mensch, nur weil man das rituelle Gebet verrichtet oder fastet.

Imam Celil kritisiert besonders diejenigen MuslimInnen, die auf der einen Seite lediglich religiöse Rituale erfüllen – wie das Verrichten der fünf rituellen Pflichtgebete während des Tages, das Pilgern nach Mekka oder das Fasten während des Ramadan –, auf der anderen Seite aber respektlos und unsozial agieren, andere verleumden oder diskriminieren. Angesichts dessen sind seine Tätigkeiten als Imam von zwei Leitgedanken getragen. Einerseits versucht er, die Gemeindemitglieder sowie junge MuslimInnen zu Gläubigen zu erziehen, die die Botschaft des Korans und des Islam verstehen und die religiösen Pflichten und Gebote befolgen. Daneben bemüht sich Imam Celil aber auch darum, sie zu Menschen mit guten moralischen Eigenschaften, zu Mitmenschlichkeit zu erziehen. Daher beschränkt er seine Tätigkeiten als Imam nicht auf die religiösen Kernbereiche, sondern leistet auch seelsorgerische Dienste und Beratung in ethischen und moralischen Fragen.

Ohne über Expertenwissen über muslimische Institutionen und Organisationen in Österreich zu verfügen, meint Imam Celil erkannt zu haben, dass beispielsweise die IGGiÖ der kurdischen Moschee, in der er arbeitet, ablehnend gegenübersteht:

Die Islamische Gemeinschaft kennt uns nicht gut genug, sie nehmen die Kurden nicht ernst genug. (...) Ich weiß nicht, aber gegen die Kurden haben sie etwas. An manchen Freitagen predigen wir auf Türkisch und tragen die *Khutba* auf Kurdisch vor, damit alle etwas verstehen; oder vielleicht ist einer von unserem Volk, hat aber die Sprache [gemeint ist Kurdisch (Anm. d. Verf.)] nicht gelernt, oder er ist Türke und wir nehmen dabei Rücksicht auf ihn. Aber dennoch, es bringt nichts.

Die ablehnende Haltung muslimischer Institutionen in Österreich kann Imam Celil nicht nachvollziehen, umso mehr, als in seiner Moschee etwa großer Wert darauf gelegt werde, dass das Freitagsgebet sowohl auf Türkisch als auch auf Kurdisch gesprochen und die *Khutba* in beiden Sprachen gehalten werde, damit sich die Menschen, die der kurdischen Sprache nicht mächtig sind, nicht ausgeschlossen fühlten. Und dies obwohl die kurdische Moschee einen der wenigen Sozialräume darstelle, in denen die kurdische Sprache überhaupt gesprochen und gepflegt werden könne.

Imam Celil hat jedoch den Eindruck, dass trotz dieser Bemühungen kurdischen MigrantInnen aus der Türkei durch andere muslimische Bevölkerungsgruppen nur wenig Anerkennung und Wertschätzung zuteil wird. Dabei seien es nicht nur die MuslimInnen aus der Türkei, sondern auch andere muslimische Gruppen, die sich der kurdischen Community gegenüber distanziert verhielten.

Dies sei auch einer der Gründe, warum in Europa kurdische Moscheen errichtet wurden – MigrantInnen mit kurdischem Hintergrund, die in Deutschland eine türkische Moschee besuchen, würden oftmals mit Äußerungen und politischen Ansichten konfrontiert, die sie als diffamierend erleben. Imam Celil schildert dazu folgende Begebenheit:

Niemand kannte sich aus, weil schlichtweg alle arbeiteten. Schließlich kam Bedarf auf; einer hat erzählt, dass sie in einer Moschee waren und der Hoca gesagt habe, dass man, um Märtyrer zu werden, in den Osten gehen und dort mit den Kurden Krieg führen müsse. Das habe er in der Moschee gesagt und gepredigt. Sie seien dann aus der Moschee gegangen; der Hoca habe dann gesagt, dass wir dort nicht beten können. Das ist regelrecht eine Beleidigung. Was soll das denn heißen – „einen Menschen umbringen“? Ein solches Märtyrertum gibt es nicht!

Im geschilderten Beispiel forderte der Prediger in einer türkischen Moschee die Gemeindemitglieder ganz unverhohlen dazu auf, gegen die kurdische Bevölkerung in den Krieg zu ziehen. Da kurdische MuslimInnen in der Diaspora häufig in derartige Situationen geraten, haben sie in der Vergangenheit in vielen europäischen Städten eigenständige Sozialräume eingerichtet und eigene Moscheevereine gegründet. Dazu ist allerdings anzumerken, dass nicht alle kurdischen MuslimInnen ausschließlich kurdische Moscheen besuchen. Bei dieser Frage spielt neben der ethnischen Zugehörigkeit auch die politische Einstellung eine Rolle.

Generell muss in dem Zusammenhang ein Aspekt hervorgehoben werden, der eng mit theoretischen Konzeptionen des Begriffs Integration verbunden ist. So gehen gängige Konzepte – wie das Modell von Hartmut Esser – von der Annahme aus, dass Begriffe wie „Aufnahmegesellschaft“ oder „Herkunftsgesellschaft“ eindeutig bestimmbar seien. Ebenso liegt diesen Konzepten von Integration ein Kulturbegriff zugrunde, der in der Regel nationalstaatlich bestimmt und als kongruent mit den Grenzen eines Staates betrachtet wird. Dass dieser Kulturbegriff an der Lebensrealität vieler MigrantInnen vorbeigeht, zeigt sich nachdrücklich am Beispiel Imam Celils. Ethnische und interkonfessionelle Konflikte im Herkunftsstaat wirken sich auch auf die verschiedenen muslimischen Bevölkerungsgruppen in Österreich oder Deutschland aus, wobei Konflikte und Grenzlinien oft quer durch Personengruppen mit gleicher Staatsbürgerschaft verlaufen. Wie bei Imam Celil, der die türkische Staatsbürgerschaft besitzt und für Diyanet tätig

war und dem vor allem die Pflege und Aufrechterhaltung des Kurdischen und die Aufrechterhaltung der Bindung an die kurdische Community ein Anliegen ist, der aber daneben auch Kontakte zur Bevölkerung mit türkischem Migrationshintergrund unterhält, selbst wenn es dabei nicht immer konfliktfrei zugehen sollte. Entsprechend sind die Begriffe „Herkunftsgesellschaft“ und „Aufnahmegesellschaft“ auf seinen Fall nicht eindeutig anwendbar. Zudem sind es nicht nur kurdische Gemeinden in Österreich, zu denen er Beziehungen unterhält, sondern auch kurdische Moscheegemeinden in Deutschland, also grenzüberschreitende, transnationale Netzwerke kurdischer Menschen und Gruppen im deutschsprachigen Raum, in denen er als Imam wirkt und an deren Verhältnissen und Bedürfnissen er seine Tätigkeiten als Imam ausrichtet.

### **Plädoyer für ein offenes Islamverständnis und religiösen Dialog**

Mit der Benennung seiner oben beschriebenen Ziele, die er als Imam zu erreichen sucht, gibt Imam Celil auch Aufschluss über sein Islamverständnis. Demzufolge beruht eine islamgemäße Lebensführung auf zwei Säulen – ein „guter Muslim“ oder eine „gute Muslimin“ zeichne sich zum einen durch die Ausübung der rituellen religiösen Pflichten und die Befolgung der Gebote aus. Daneben umfasse ein religionskonformes Leben auch moralische Werte wie Toleranz, sittliche Fragen, Respekt und Menschenwürde, die im Alltag gelebt werden sollten. Imam Celil versucht, die Mitglieder seiner Moscheegemeinde in beiderlei Hinsicht zu stärken und zu fördern.

Grundsätzlich stellt für ihn das Anliegen, den ursprünglichen Islam und den eigentlichen religiösen Sinn ritualisierter religiöser Handlungen zu verstehen, auszuüben und an die Gemeindemitglieder weiterzugeben, ein weiteres Kernelement seiner Tätigkeit als Imam dar. Die verbindliche Quelle ist für ihn der Koran, weswegen er der Spaltung zwischen unterschiedlichen Glaubensrichtungen innerhalb des Islam sehr kritisch gegenübersteht. Derartige Differenzen hält er für vorrangig politisch, weniger religiös motiviert. So gesehen, sind sie für ihn gar widersinnig bis destruktiv, wie aus der folgenden Ausführung deutlich wird:

Islam ist Islam, da gibt es keine strenge oder weiche Version. Weshalb gibt es zwischen den Muslimen so viel Krieg und Machenschaften? (...) Zum Beispiel gehe ich und will das rituelle Gebet verrichten. Einer aber meint, ich könne nicht mit ihnen gemeinsam beten, da ich kein Schiit sei. Warum gibt es einen solchen Konflikt zwischen den Glaubensrichtungen? Das kommt dem Westen nur gelegen. Jetzt gibt es einen Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten, das wird der Religion vorgehalten. Ein Konflikt, der normalerweise zwischen Muslimen und Ungläubigen stattfinden sollte, wird zwischen den Glaubensrichtungen ausgetragen. Das ist nichts Islami-

ches. Es ist sehr traurig, dass Menschen einander töten, das heißt, die Muslime haben einander nicht verstanden.

Imam Celil erzählt, dass er während eines Besuches im Iran sein Gebet mit den anderen Betenden verrichten wollte, da er aber kein Schiit ist, wurde ihm die Teilnahme untersagt. Imam Celil sieht in solchen Konflikten zwischen den Konfessionen eine Schwächung des Islam, der nur seinen Gegnern in die Hände spiele. Schließlich würde die westliche Welt von derartigen Konflikten profitieren, während sie für islamisch geprägte Gesellschaften nur negative Folgen hätten. Er übt vehemente Kritik an Organisationen bzw. Gruppierungen, die Gewalt predigen oder einsetzen und sich dabei auch noch einen religiösen Anstrich verpassen würden.

Als jemand, der die Radikalisierung des Islam als dieser Religion abträglich erachtet, macht Imam Celil mit seiner Kritik auch vor seinem eigenen Sohn nicht halt, dem er fundamentalistische Ansichten vorwirft. Als Beispiel führt er an, dass dessen Frau den Çarşaf trage. Ein solches äußerliches Erscheinungsbild – für ihn Ausdruck der religiösen Haltung seines Sohnes – hält er für übertrieben. Er selbst trete für mehr Akzeptanz und für ein Zusammenleben in Vielfalt ein, wie er nachfolgend betont:

Auch Aleviten sind Menschen; auch sie sollen ihre eigene Kultur leben. Du hast zum Beispiel einen Garten, in dem du einen Apfelbaum gepflanzt hast (...). Du sagst, dieser Apfelbaum soll ein Birnbaum werden; das geht nicht. Ein Apfelbaum wird zu keinem Birnbaum. Apfel ist nun mal Apfel und Birne ist Birne.

Imam Celil würde sich wünschen, dass unterschiedliche Lebensweisen und die verschiedenen Richtungen innerhalb des Islam, auch die alevitische, in der Türkei akzeptiert statt diskriminiert würden. Religiöse und ethnische Bevölkerungsgruppen, die nicht der sunnitischen Mehrheit der muslimischen Bevölkerung angehören, hätten ebenso ihre Existenzberechtigung und sollten ebenso respektiert werden. Die Sensibilität, die Imam Celil im Zusammenhang mit der alevitischen Bevölkerung an den Tag legt, verdankt sich seiner eigenen Biographie – seinem kurdischen Hintergrund –, den er bewahren und an seine Nachkommen weitervermitteln will. Eine Transformation oder Assimilation dieser ethnischen Identität ist für ihn ein Tabu. Die Bezüge, Traditionen und Identitäten der Gemeindemitglieder zur ethnischen Herkunftsgesellschaft zu pflegen und zu bestärken ist denn auch die stärkste Motivation seines Wirkens als Imam in Europa.

Imam Celil vertritt eine reflektierende Position und plädiert für einen inter-ethnischen und vor allem für einen interkonfessionellen Dialog zwischen ver-

schiedenen Glaubensrichtungen des Islam. Gegenseitige Akzeptanz ist für ihn nicht nur ein religiöses, sondern ein menschliches Gebot.

Wenn man nicht die Schule der Menschlichkeit und die islamische Madrasa vereint, wächst kein vollkommener Mensch heran. Das heißt, er muss auch eine humane Seite haben, und es reicht nicht, wenn man nur das rituelle Gebet verrichtet. Es funktioniert nicht, wenn es dir an Humanität fehlt. Gleich wie ein Vogel, dem ein Flügel fehlt; ein Vogel kann nicht mit einem Flügel fliegen. Du kannst nicht nur mit deiner spirituellen Seite fliegen, du brauchst auch eine humane. Das heißt, du musst auch den Anstand, das Benehmen erlernen, wie man mit Menschen kommuniziert.

Für Imam Celil ist religiöse Identität untrennbar mit zwischenmenschlichen Interaktionen und Beziehungen verbunden. Nicht nur das Praktizieren von religiösen Pflichten und Geboten mache die muslimischen Gläubigen aus, sondern auch deren Beziehung und Umgang mit ihren Mitmenschen. Wenn eine dieser beiden Seiten fehle, sei der Mensch nicht vollkommen und könne kein „guter Muslim“ sein. Ausgehend von dieser Position kritisiert er MuslimInnen, die Menschlichkeit und generelle ethische Grundsätze – wie Meinungsfreiheit, Toleranz oder die Achtung einer Person oder Identität – vernachlässigen. Diesbezüglich, so Imam Celil, sollte Europa islamischen Staaten und Gesellschaften als Vorbild dienen. Er stellt den in Europa geübten Umgang mit Religion, den er ob seiner Toleranz ausgesprochen schätzt, jenem im Iran gegenüber:

Das Schöne in Europa ist, dass die Menschen im Grunde dem Islam sehr nahe sind; sie sind friedlich. Es ging einmal, so heißt es, einer in den Westen. Er erzählte, dass es im Westen zwar keine Muslime, aber den Islam gäbe. Im Grunde gibt es hier keine Muslime, das stimmt, aber es gibt den Islam. Im Osten gibt es innerhalb des Islam Muslime, aber sie leben ihn nicht. Das heißt, sie werden zwar Muslime genannt, aber sie praktizieren ihn nicht. Die Menschen hier [in Österreich (Anm. d. Verf.)] zum Beispiel fügen Ihnen keinen Schaden zu, aber wenn ich zum Beispiel in den Iran gehe, habe ich dort keine Sicherheit. Man kann jeden Moment getötet werden.

Imam Celil vertritt die Position, dass die zentralen und ursprünglichen Werte des Islam eigentlich in Europa gelebt würden, ohne dass es muslimisch wäre. Er hält den sozialen bzw. gesellschaftlichen Umgang für friedfertig und offen – ein moralischer Maßstab, den er grundsätzlich an eine muslimische Lebensweise anlegt. Im Vergleich zu manchem muslimischen Staat, etwa dem Iran, scheint ihm die gesellschaftliche Normalität in Europa – insbesondere für Angehörige religiöser oder ethnischer Minderheiten – weitaus sicherer.

Deswegen spricht sich Imam Celil auch für den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union aus, denn das würde die türkische Regierung erkennen lassen,

wie wertvoll das Leben in Europa sei. Dabei hat Imam Celim, der mehrere Städte in Deutschland und anderen Ländern kennt, nicht ein bestimmtes Land oder eine bestimmte Stadt vor Augen, sondern eher die europäische Identität insgesamt. Dieses positive Bild hängt ebenfalls mit seiner kurdischen Herkunft zusammen, da er in Europa als kurdischer Muslim viel mehr Freiheit erlebt als in der Türkei – gerade als Imam in einer Moschee, in der kurdisch gesprochen werden kann.

Imam Celil hat zwar auch in Deutschland und Österreich Diskriminierungen gegenüber der kurdischen Bevölkerung erlebt. Diese hätten sich jedoch innerhalb der muslimischen Community ereignet. Mit anderen Worten waren es Vorfälle zwischen muslimischen KurdInnen und Landsleuten türkischer Herkunft.

### **Ein Leben fernab der nichtmuslimischen Gesellschaft mit einem Faible für muslimische Minderheiten**

Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitete Imam Celil erst wenige Wochen in Österreich, sein Wissen über die österreichischen Verhältnisse, die Geschichte des Islam oder die Landschaft der Moscheegemeinden in Österreich war daher entsprechend gering. Das Material seiner Argumentationen und Äußerungen bilden seine Erfahrungen in Deutschland. Prozesse, die in Verbindung mit einer Integration in die gesellschaftliche Struktur in Österreich stehen, durchläuft er weder auf persönlicher Ebene noch auf der Ebene seiner Tätigkeiten als Imam. Nicht, weil er aus religiösen oder ethnischen Gründen derartige Vorgänge bewusst und gezielt unterbinden würde, sondern weil er schlichtweg keine Möglichkeiten dazu hat. So hat er als bereits betagter Imam keine längerfristige Zukunftsperspektive in diesem Land, ist der deutschen Sprache nicht mächtig und hält sich aus diesem Grund fast ausschließlich im Sozialraum Moscheeverein auf. Dessen ungeachtet, positioniert er sich dennoch ausführlich zu Fragen der Integration, wie in den nachfolgenden Abschnitten ausgeführt wird.

Ähnlich wie viele andere Imame, die im Rahmen der Studie befragt wurden, attestiert Imam Celil den Gemeindemitgliedern in europäischen Staaten, verglichen mit denen in der Türkei, einen gewissen Mangel an theologischem Wissen wie auch hinsichtlich ihrer praktischen Kenntnisse über eine religionskonforme Lebensführung. Aus dieser Wahrnehmung leitet er jedoch keine missionierende Handlungsmotivation ab, wie dies einige andere Imame tun. Imam Celil findet vielmehr, dass die Unterschiede nicht grundlegend und das geringere Wissen über Religion von nachrangiger Bedeutung seien. In diesem Zusammenhang äußert er seine Wahrnehmung über kurdische MigrantInnen in Deutschland und Österreich:

Die Karosserie ist das neueste Model, aber das Gehirn ist dasselbe wie vor fünfzig Jahren. Das heißt, der Motor muss schon auch mit der Karosserie zusammenpassen; was bedeutet, dass der Mensch tolerant sein und in Dialog mit jedermann treten können muss.

Mit dieser metaphorischen Beschreibung erklärt Imam Celil, dass allgemein mehr Wert auf Äußerlichkeiten gelegt würde als auf eine geistige Entwicklung. Mit der Bemerkung, die MigrantInnen befänden sich auf dem Niveau der 1960er Jahre, meint er, dass sie von den Möglichkeiten, die Europa bietet, nicht viel angenommen haben – etwa tolerante und friedfertige Umgangsformen. Bei der Aneignung solcher Eigenschaften komme besonders den Moscheen als spezifischen Sozialräumen eine zentrale Rolle zu:

Das Ambiente in der Moschee, dieses warme Familienklima findet man nirgendwo sonst. Wer hierher kommt, ist in Sicherheit, hier wird ihn niemand beschimpfen, schlagen, missachten oder demütigen. Dem Islam zufolge ist es eine große Sünde, einen Menschen, einen Muslim zu missachten. Weil hier dieses System, diese Philosophie herrscht, fühlen sich die Menschen mehr in Sicherheit. Wenn sie hierher kommen, lösen sie sich nicht von ihren Traditionen und Riten. Sie sehen hier eine Gesellschaft, lernen, wie sie sich in einer Gesellschaft zu verhalten haben, lernen Anstand und Benehmen.

Für Imam Celil ist die Moschee ein Sozialraum, in dem Menschen nicht nur religiöse Praktiken ausüben, sondern in dem sie einander begegnen, miteinander austauschen und im Zuge dieser Interaktionen soziales Verhalten üben. Die Moschee repräsentiert für ihn zugleich einen geschützten Ort, an dem sich jeder und jede in Sicherheit fühlen kann und weder Unterdrückung und Diskriminierung noch Gewalt oder Missachtung ausgesetzt ist. Besonders in Europa spielen bei den in den Moscheegemeinden stattfindenden Lern- und Entwicklungsprozessen die Imame eine Schlüsselrolle:

Eigentlich müssten diese Staaten uns sehr schätzen, denn wir belehren die Menschen hier. Es kommen Frauen, Kinder, Erwachsene. Wir unterrichten sie, zum Beispiel in religiöser Hinsicht. Denn ein Mensch, der die Religion praktiziert, fügt keinem Menschen, keinem Lebewesen irgendeinen Schaden zu. Ja, nicht einmal einem Tier tut man etwas zu leide. Das lehrt uns unsere Religion und wir geben es den Menschen, die wir unterrichten, so weiter.

Imam Celil ist davon überzeugt, dass die Imame durch den Beitrag, den sie nicht nur im religiösen, sondern auch im Bildungsbereich leisten, der europäischen

Gesellschaft einen wichtigen Dienst erweisen. Denn ein Mensch, der in seinem Alltag einer religionskonformen, muslimischen Lebensweise folge, füge der europäischen Gesellschaftsordnung keinen Schaden zu. Imame, die die Gemeindemitglieder zu einem religionskonformen Leben bewegen, erfüllen auf diese Weise eine wichtige Integrationsleistung, die letzten Endes den europäischen Gesellschaften zugutekomme, aber leider zu selten gewürdigt werde. Er würde sich von den Kommunen in Österreich und Deutschland mehr Dankbarkeit und stärkere Unterstützung bei ihrer Arbeit wünschen.

Daneben hegt er ganz konkrete Erwartungen an spezifische Einrichtungen, Institutionen und an die Gestaltung öffentlicher Räume in den Migrationsgesellschaften:

Ein markantes Beispiel ist, dass an zentralen Bahnhöfen eine Räumlichkeit gegeben sein sollte, in der man beten kann. Wenn zum Beispiel ein Fremder kommt, findet er nicht einmal einen Ort, wo er sein Gebet verrichten kann. Diese Länder, sei es Österreich oder Deutschland, könnten kleine Gebetsräume einrichten, wo die Menschen beten könnten. Vor allem an Bahnhöfen, in Krankenhäusern und auf Flughäfen ist das sehr wichtig.

Die Verrichtung des rituellen Gebets beschreibt Imam Celil als zentrales Element muslimischer Religiosität. Deswegen würde er es sehr begrüßen, wenn an öffentlichen Orten geeignete Räume zur Verfügung stünden – beispielsweise in Form von sogenannten *Mescids*. Seiner Meinung nach wäre dies eigentlich die Aufgabe der Kommunen in Europa, in denen eine größere Anzahl von MuslimInnen lebt. Die Errichtung solcher Gebetsräume möge zwar auf den ersten Blick wie eine Nebensache wirken, aber sie sei ein wichtiger symbolischer Schritt für das interreligiöse Zusammenleben und ein Zeichen dafür, dass MuslimInnen in europäischen Ländern willkommen sind. Ein derartiges Signal verstärke in der Folge die Identifikation der muslimischen Bevölkerung mit den europäischen Staaten und Kommunen, in denen sie leben:

In Europa, wenn man beispielsweise hier auf einem Flughafen landet, findet man einen Gebetsraum, man denkt sich: „Hier kann man beten, das ist ein sicherer Ort.“ Einem solchen Menschen [gemeint sind jene, die den Gebetsraum haben errichten lassen (Anm. d. Verf.)] werde ich bestimmt keine Bosheit antun, ich werde ihn schätzen, weil er mich respektiert ... wenn ich zum Beispiel auf einen Bahnhof gehe, finde ich keinen Gebetsraum. Wenn es hingegen einen gäbe, würde es eine Tür für ein friedlicheres Zusammensein öffnen.

Symbolische Schritte, die den religiösen Alltag der muslimischen Gläubigen erleichtern sowie der Sichtbarkeit muslimischen Lebens in der Öffentlichkeit dienen, fördern laut Imam Celil ihre Identifikation mit und die Loyalität gegenüber den europäischen Gesellschaften. Fände etwa eine muslimische Person einen Raum an öffentlichen Orten, in dem sie das Gebet verrichten kann, würde sie das als ein Zeichen der Anerkennung und des Respekts erleben und sich so eher als akzeptierten Bestandteil der Gesellschaft wahrnehmen. So würden solche Erlebnisse, so unbedeutend sie scheinen mögen, dazu beitragen, dass muslimische Menschen sich vermehrt positiv in die europäischen Gesellschaften einbringen.

Neben dieser partiellen Kritik bzw. Anregung betrachtet Imam Celil die Staaten Europas jedoch überwiegend als sehr lebenswert:

Warum gibt es in Europa keine Probleme wie unter den Muslimen? Weil in Europa der Mensch so anerkannt wird, wie er ist. Das heißt, der Mensch ist frei. In unserem Osten hingegen versucht das Regime, die Menschen an sich anzupassen, was die Ursache der Probleme ist.

Seinen Ausführungen lässt sich deutlich entnehmen, dass seine Wahrnehmung von Europa auf stetigen Vergleichen mit dem sogenannten Osten beruht. Seine positiven Bilder von Europa gründen auf ihrem Gegensatz zu den politischen Strategien in seiner Herkunftsregion. So hätten „östliche Gesellschaften“ keine Tradition der Anerkennung von ethnischen, religiösen oder generell gesellschaftlichen Minderheiten. In diesem Zusammenhang kritisiert Imam Celil insbesondere die Politik der türkischen Regierung gegenüber der kurdischen Bevölkerung in der Türkei:

Eben; sie haben auch Integration vollzogen. Die Türken haben zum Beispiel die Kurden an sich selbst angepasst. Können Sie sich eine größere Beleidigung vorstellen, als die, dass jemand nicht in seiner eigenen Muttersprache sprechen kann? Das ist ein Defizit, das sowohl der Religion als auch der Gesellschaft schadet und zu Zwietracht führt.

Der in westlichen Gesellschaften gepflegte, im Vergleich zur Türkei viel freiere und tolerantere Umgang mit religiösen und ethnischen Minderheiten ist für Imam Celil der Grund dafür, dass in ihnen viel weniger Konfliktpotential besteht. Bezogen auf die Frage der Integration betrachtet aber auch er eine kulturelle und religiöse Anpassung kurdischer MuslimInnen als drohende Gefahr. Vor diesem Hintergrund wendet sich Imam Celil, wie viele andere der interviewten Imame, gegen Assimilation.

Wenn Integration mich von mir selbst distanzieren und mich zu etwas anderem machen soll, dann sind wir dagegen! Aber wenn es heißt: „Wir haben hier gewisse Regeln und Gesetze, an die müsst auch ihr euch halten.“ Das ist was anderes, daran halten wir uns natürlich, wir respektieren auch die Sitten und Bräuche hier. Solange wir dabei nicht degenerieren, sind wir damit einverstanden, sollte es uns von uns selbst loslösen und trennen, dann sind wir dagegen.

Das Integrationsverständnis von Imam Celil weist zwei zentrale Aspekte auf, die einerseits die identifikative und andererseits die strukturelle Ebene betreffen. Seiner Ansicht nach darf die Herkunftsidentität muslimischer Personen in Österreich nicht verloren gehen. Das bedeutet für ihn, dass Individuen ihre kulturellen und ethnischen Orientierungen, religiösen Überzeugungen und spezifischen Traditionen behalten und pflegen können sollten. Andernfalls sei Integration nicht wünschenswert.

In diesem Sinne hat Imam Celil auch nichts dagegen, dass muslimische Gläubige die österreichische Staatsbürgerschaft annehmen bzw. beantragen. Vielmehr befürwortet er einen derartigen Schritt, auch wenn er selbst mit dieser Frage mangels einer längerfristigen Zukunftsperspektive in Österreich nicht konfrontiert ist. Durch Einbürgerung oder durch Annahme der österreichischen Staatsbürgerschaft würden muslimische Personen weder ihren Glauben infrage stellen noch ihre kulturellen und ethnischen Traditionen. Am Beispiel eines deutschen Staatsbürgers, der zum Islam konvertiert, ohne dass seine staatsbürgerschaftliche Identität darunter leiden würde, legt Imam Celil dar, dass Staatsbürgerschaft in keinem zwingenden Zusammenhang mit Religionszugehörigkeit steht.

Einer, der die Staatsbürgerschaft annimmt, verliert nichts, auch nicht seine Identität. Deine Tradition bleibt dieselbe, du verlierst deine Persönlichkeit dadurch nicht. Wenn du aber deine Persönlichkeit und deinen Glauben verlierst, ist das nicht richtig. Aber auch ein Deutscher kann zum Islam konvertieren und muss schließlich die Sitten ablegen, die nicht mit dem Islam vereinbar sind. Aber es gibt nicht das unbedingte Erfordernis, dass man Kurde oder Türke wird.

In Bezug auf das soziale Zusammenleben und damit auf die Frage der Integration kommt Imam Celil wiederholt auf eine strukturelle Ebene zu sprechen, indem er Konflikte und Spannungen thematisiert, denen sich die kurdische Bevölkerung in Österreich und Deutschland ausgesetzt sieht. In diesem Zusammenhang äußert er starke Kritik an der türkisch-muslimischen Bevölkerung in Österreich und deren Haltung gegenüber der kurdischen Bevölkerung.

Die Türken hier sind übertriebene Nationalisten. Sie sehen die Kurden wie ... Wenn einer Kurde sagt, betrachten die Menschen ihn hier wie etwas anderes. Manchmal gibt es Streit zwischen kurdischen und türkischen Kindern in der Schule. Vielerorts gibt es eher Probleme zwischen Kurden und Türken und weniger zwischen Deutschen und Kurden.

Zentral in diesem Zusammenhang ist, dass in Imam Celils Darstellung die Konfliktlinien nicht zwischen der kurdischen Bevölkerungsgruppe und der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft in Österreich bzw. Deutschland verlaufen, sondern zwischen kurdischen und türkischen Bevölkerungsgruppen. Eine integrative Einbindung in westeuropäische nichtmuslimische Gesellschaften betrachtet Imam Celil hingegen nicht als Problem. So glaubt er nicht, dass die kurdische Bevölkerung in Europa aufgrund ihrer ethnischen und religiösen Identität in der nichtmuslimischen Gesellschaft benachteiligt sei. Vielmehr sei die kurdische Bevölkerung Konflikten ausgesetzt, die ihren Ursprung in der Türkei haben und nach Europa verlagert und dort ausgetragen würden.

Es fällt auf, dass Imam Celil im Zusammenhang mit der Frage der Integration nicht näher auf die Integrationsangebote und -politiken in europäischen Staaten eingeht. Der Grund hierfür liegt in seiner kurzen Aufenthaltszeit in den jeweiligen Ländern. Da er seine Zeit hauptsächlich in den Einrichtungen des Moscheevereins verbringt, hat er selbst keine Bezugspunkte zu kommunalen Integrationsangeboten. Durch die Gemeindemitglieder erfährt er zudem – was die Frage der Integration in die österreichische Gesellschaft angeht – vor allem von Konflikten und Spannungen mit der in Österreich lebenden türkischstämmigen Bevölkerung. Mit solchen Konflikten war Imam Celil auch selbst schon konfrontiert. So scheint er aufgrund seiner bisherigen Erlebnisse in Österreich und Deutschland davon überzeugt, dass die in Europa lebende Bevölkerung mit türkischem Hintergrund nationalistisch und der kurdischen Bevölkerung gegenüber eher feindlich gesinnt sei. Diese Erfahrungen beeinflussen seine Wahrnehmung und überlagern seine Reflexionen zur Frage der Integration.

### **Zusammenfassung**

Aufgewachsen in einer religiösen kurdischen Familie, durchlief Imam Celil einen Bildungsweg, der für Imame, die in der Türkei für Diyanet arbeiten, nicht untypisch ist. Nachdem er im Anschluss an seine religiöse Ausbildung wenige Jahre in einer anderen Stadt als Imam gearbeitet hatte, kehrte er später zurück in sein Heimatdorf, wo er bis zu seiner Pensionierung als hauptamtlicher Imam tätig war.

Schon während jener Zeit hatte er aus finanziellen Gründen stets danach gestrebt, im Ausland als Imam zu arbeiten. Seine Bemühungen blieben jedoch er-

folglos. Nach seiner Pensionierung ergab sich für Imam Celil schließlich die Gelegenheit, in kurdischen Moscheegemeinden in Deutschland und Österreich als Imam zu arbeiten. Mithilfe seines türkischen Dienstpases kann er dieser Tätigkeit nachgehen, ohne dass sein Aufenthaltsstatus von einem gültigen Arbeitsvertrag mit einem Moscheeverein abhängig wäre.

Imam Celil arbeitete monateweise in verschiedenen Moscheen innerhalb Deutschlands und war zum Zeitpunkt des Interviews erst seit wenigen Wochen in einer kurdischen Moscheegemeinde in Wien als hauptamtlicher Imam beschäftigt. Sein Aufenthalt in Österreich ist auf drei Monate befristet, bevor sein Tätigkeitsort wieder wechselt. Neben einem geringen finanziellen Entgelt stellt der Moscheeverein unentgeltlich einen kleinen Wohnbereich in der Moschee zur Verfügung. Hier verbringt Imam Celil den Großteil seiner Zeit und verfügt daher nur über wenige Bezugspunkte zur nichtmuslimischen österreichischen Gesellschaft.

Seine Tätigkeiten im Moscheeverein umfassen neben den religiösen Kernaufgaben, wie der *Khutba* und der Leitung der gemeinschaftlichen Gebete, auch pädagogische Aufgaben sowie die vielseitige Beratung und Auseinandersetzung mit Fragen und Anliegen, die die Gemeindemitglieder an ihn herantragen. Von besonderer Bedeutung ist für den Moscheeverein neben dem religiösen Bereich auch die Pflege der kurdischen Identität und kulturellen Traditionen.

Generell vertritt Imam Celil eine weltoffene, aufgeschlossene und reflektierte Interpretation des Islam, die den interkonfessionellen und interethnischen Dialog einschließt und jeder ethnischen und religiösen Gruppe innerhalb des Islam eine Existenzberechtigung zugesteht. Entsprechend vehement kritisiert er, dass religiöse Minderheiten innerhalb des Islam unter Druck gesetzt und deren religiöse wie auch ethnische Identität in Frage gestellt werden – wie seitens der türkischen Regierung gegenüber der kurdischen und die alevitischen Bevölkerung.

Imam Celil stellt einen der Fälle von Imamen in Österreich dar, bezüglich derer sich die Frage, inwieweit ein Imam auf persönlicher Ebene Einbindungsprozesse in die nichtmuslimische österreichische Gesellschaft durchläuft bzw. bei den Gemeindemitgliedern motivieren oder begleiten kann, eigentlich nicht stellen lässt, da er aufgrund seiner eigenen Biographie nicht über die hierfür notwendigen Voraussetzungen und Kompetenzen verfügen kann. Dessen ungeachtet begrüßt er integrative Schritte auf einer identifikativen Ebene. Europäische Gesellschaften erachtet er als toleranter, weltoffener und lebenswerter für religiöse Minderheiten als manche muslimische Gesellschaft. Er geht dabei sogar so weit zu behaupten, dass die zentralen Werte des Islam eigentlich im nichtmuslimischen Europa gelebt würden.

### 5.4.3 Vergleich der ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘

An die Illustration der beiden Einzelfälle des vierten Typs von Imamen, die im Rahmen der empirischen Datenauswertung identifiziert werden konnten, den ‚Imamen mit begrenztem Handlungsraum‘, schließt sich nachfolgend ein Vergleich der beiden Fallbeispiele an, anhand dessen Charakteristika sowie interne Unterschiedlichkeiten noch einmal herausgehoben werden. Der systematische Vergleich untersucht dabei die Einzelfälle hinsichtlich ihres Biographiepfeils und der strukturellen Bedingungen und legt dabei besonderes Augenmerk auf die Analyse der Tätigkeiten als Imame sowie deren Umgang mit Integration.

#### Biographische Hintergründe

Die beiden hier vorgestellten Imame weisen eine jeweils sehr spezifische biographische Entwicklung und religiöse Ausbildung auf. Von anderen Gruppierungen heben sie sich sowohl hinsichtlich ihres jeweiligen ethnischen Hintergrunds, als auch ihrer Migrationserfahrungen ab. Insbesondere ihr Weg nach Österreich und ihr Aufenthalt hier sind wichtige Aspekte, die einen entscheidenden Einfluss auf das Verständnis ihrer Rolle als Imam und ihren Umgang mit Fragen der Integration haben.

Für beide Imame sollten sich politische Ereignisse und Konstellationen in der Türkei als wichtige Weichenstellungen für ihren Werdegang erweisen, wenn auch auf jeweils ganz unterschiedliche Weise. So bemühte sich Imam Hüsnüs Vater angesichts der konfliktgeladenen politischen Situation in der damaligen Türkei und aus der Sorge heraus, sein Sohn könne unter den Einfluss der politischen Opposition geraten, um eine religiöse Ausbildung für ihn. Religiöses Wissen eignete sich Imam Hüsnü in den Korankursen des Süleymancilar-Ordens an, eine Ausbildung zum Imam absolvierte er indes nie. Ohne die politische Situation in der Türkei hätte Imam Hüsnü jedoch aller Voraussicht nach auch diese Korankurse nicht durchlaufen.

Die Biographie und das Wirken von Imam Celil wiederum sind stark durch seine Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit, die im Verlauf der Geschichte der Türkischen Republik stets politischen Repressionen ausgesetzt war, geprägt. Er absolvierte eine religiöse Ausbildung an einer Imam-Hatip-Schule und war bis zu seiner Pensionierung als Imam für Diyanet in seinem kurdischen Heimatdorf tätig. Während Imam Hüsnü seine religiösen Kenntnisse allein aus den Korankursen bezogen hat, hat Imam Celil eine typische Ausbildung zum Imam absolviert, beide in der Türkei. Ein akademisches Studium im Bereich islamischer Theologie hat keiner der beiden absolviert. Zwar hat Imam Hüsnü einen Studiengang belegt und abgeschlossen, allerdings im Fachbereich Wirtschaft.

Imam Celil war jahrzehntelang als Imam in der Türkei aktiv, bevor er nach Europa kam und in kurdischen Moscheen als Wanderimam tätig wurde. Letztlich führte ihn sein Weg nach Österreich. Imam Hüsnü wiederum kam Anfang der 1980er Jahre als Arbeitsmigrant nach Österreich und war lange in der Textilindustrie beschäftigt. Nebenberuflich half Imam Hüsnü in Moscheen als ehrenamtlicher Religionslehrer und Imam aus.

### **Strukturelle Bedingungen**

Die Imame sind für den Dachverband Türkische Föderation (ATF) bzw. für einen von einem Dachverband unabhängigen Moscheeverein tätig. Gemeinsam ist diesen Institutionen, dass sie – anders als die Dachverbände UIKZ/VIKZ oder ATIB – über keine selbstständig geregelten Verfahren zur Ausbildung und Rekrutierung von Imamen verfügen.

Imam Celil ist für einen kurdischen Moscheeverein in Wien tätig, der unabhängig von einem Dachverband agiert und überdies in Distanz zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ) steht. Bezüglich seines rechtlichen Status verfügt Imam Celil, aufgrund seiner früheren Tätigkeiten für Diyanet in der Türkei, über einen Dienstpass, der ihm eine visafreie Einreise in die Mitgliedstaaten der EU erlaubt. Aufgrund des Dienstpasses ist seine Verweildauer in Österreich zwar befristet, aber sein Aufenthaltsstatus hängt nicht an einem gültigen Arbeitsvertrag. Eine ähnliche rechtliche Situation zeichnet auch die Position von Imam Hüsnü aus. Dieser begann nach seiner Pensionierung ehrenamtlich in einem Moscheeverein der Türkischen Föderation (ATF) in Vorarlberg als Imam tätig zu werden. Auch er hat keinen Arbeitsvertrag mit dem Moscheeverein und auch sein Aufenthalt in Österreich hängt nicht von seiner Anstellung als Imam ab, da er ebenfalls eine dauerhafte Aufenthaltsgenehmigung besitzt.

Während Imam Hüsnü ehrenamtlich tätig ist und kein Entgelt vom Moscheeverein bekommt, erhält Imam Celil eine geringfügige finanzielle Vergütung sowie materielle Sachleistungen in Form einer freien Unterkunft in den Moscheeräumlichkeiten. Aufgrund seiner kurzen Verweildauer in Österreich hat Imam Celil nur wenig Einfluss auf Ausrichtung, Veranstaltungen und Ziele des Moscheevereins. Imam Hüsnü hingegen reduziert seine Tätigkeiten bewusst auf den religiösen Bereich, in alle anderen Belange und Aktivitäten des Moscheevereins mischt er sich nicht ein.

### **Tätigkeiten als Imam**

In ihrer Tätigkeit unterscheiden sich die beiden Imame deutlich voneinander. Imam Hüsnü hält sich nur zu gewissen Zeiten in der Moschee auf – sein Aufgabenbereich beschränkt sich auf die religiösen Kernbereiche, also auf die freitagli-

chen *Khutbas*, die Leitung der gemeinschaftlichen Gebete und die Korankurse für Jugendliche an den Wochenenden; seine Tätigkeiten in der Moschee bezeichnet er als „Hilfestellungen“. Aus diesem Grund kann Imam Hüsnü als religiöser Ritualbeauftragter des Moscheevereins charakterisiert werden.

Imam Celil war bereits in der Türkei jahrzehntelang in dieser Funktion beschäftigt und arbeitet derzeit als Imam der kurdischen Moschee in Österreich auf Vollzeitbasis. Er verlässt kaum die Räumlichkeiten des Moscheevereins und kümmert sich tagaus, tagein um die Fragen und Anliegen der Gemeindemitglieder. Sein Tätigkeitsfeld umfasst sowohl die religiösen Kernbereiche als auch die Durchführung von Korankursen und die Beratung und Betreuung von Gemeindemitgliedern. Dies hängt zum einen mit seiner Ansicht zusammen, dass sich ein religiöses Leben nicht nur durch die Verrichtung der religiösen Pflichten, sondern auch durch die Befolgung moralischer Prinzipien wie Achtung, Respekt, Gleichberechtigung und Toleranz in alltäglichen Interaktionen auszeichne. Daneben spielen die Pflege ethnischer Traditionen und der Bezug zur kurdischen Identität eine wichtige Rolle in der Moscheegemeinde. Diesem Bereich widmet sich Imam Celil im Rahmen seiner Tätigkeiten als Imam ausführlich. Ihm kommen in diesem Zusammenhang durchaus identitätsbildende Aufgaben zu.

Deutlich wird vor diesem Hintergrund, dass sich die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ in unterschiedlichem Maße mit den Moscheevereinen bzw. Dachverbänden, für die sie tätig sind, identifizieren und in Beziehung setzen. Imam Celil identifiziert sich sehr stark mit dem kurdischen Moscheeverein und nimmt darin sowohl religiöse als auch kulturelle Aufgaben wahr. Imam Hüsnü pflegt eine relativ unabhängige und distanzierte Beziehung zum Moscheeverein, der der Türkischen Föderation (ATF) angehört. Er steht dem Moscheeverein durchaus kritisch gegenüber, seine Sympathien gelten eher dem Dachverband UIKZ/VIKZ bzw. dem Süleymanlıcar-Orden, die seiner Meinung nach die „beste“ Interpretation des Islam vertreten und leben. Auch bezüglich ihres Islamverständnisses zeigen sich Unterschiede zwischen diesen beiden Fällen. Während Imam Hüsnü der traditionellen und dogmatischen Interpretation des Islam der Süleymanlıcar anhängt, vertritt Imam Celil ein weltoffenes und freisinniges Religionsverständnis und plädiert für einen interkonfessionellen wie interethnischen Dialog.

### **Umgang mit Integration**

Trotz der bezüglich ihres biographischen Hintergrunds, der strukturellen Bedingungen und ihrer Rolle als Imame bestehenden Differenzen konvergieren die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ in ihrem Umgang mit Integration. Was ihre Einstellung zu dieser Frage betrifft, unterscheiden sie sich von den anderen

drei Gruppen. Das Grundcharakteristikum der ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ ist darin zu sehen, dass all jene Bereiche, die im Zusammenhang mit integrativen Prozessen der Gemeindemitglieder stehen, in ihrem Aufgabenfeld als Imame keine Rolle spielen.

Auf persönlicher Ebene stehen die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ Fragen der Integration in beiderlei Richtung – also bezogen auf die Pflege der Herkunft wie auch auf die Einbindung in den österreichischen Aufnahmekontext – grundsätzlich offen gegenüber. Zwar weisen sie, wie der Großteil der Interviewten, integrative Prozesse in Form einer kulturellen Assimilation zurück und sprechen sich für die Pflege der Bindung zur Herkunft aus. Sie fürchten jedoch weder Veränderungsprozesse, denen die Herkunftsidentität ausgesetzt ist, noch persönliche Interaktionen mit der nichtmuslimischen österreichischen Gesellschaft.

Was den kognitiven Aspekt von Integration in den österreichischen Kontext betrifft, so mangelt es beiden Imamen an Kenntnissen der deutschen Sprache. Bei Imam Celil ist dies auf seine geringe Aufenthaltsdauer in deutschsprachigen Ländern zurückzuführen. Imam Hüsnü verfügt zwar über deutsche Sprachkenntnisse, jedoch nicht in dem Maß, dass sie etwa für den Erwerb der österreichischen Staatsbürgerschaft gereicht hätten. Dies hängt damit zusammen, dass er seine gesamte Ausbildung in der Türkei durchlief und sich im Zuge seiner jahrzehntelangen Arbeitstätigkeit in Westösterreich vorrangig im türkischsprachigen Umfeld aufhielt. Seine Kinder indes besitzen die österreichische Staatsbürgerschaft. Dass auch er um die österreichische Staatsbürgerschaft ansuchte, ist ein Hinweis auf einen Veränderungsprozess. In dieser strukturellen Hinsicht hat er bereits einige Schritte unternommen, die seine Einbindung in den österreichischen Kontext festigen. Er wagte den Schritt in die Selbständigkeit und leitete viele Jahre einen Familienbetrieb in Vorarlberg, den nun seine Kinder weiterführen. Auch wenn Imam Hüsnü noch der „Illusion der Rückkehr“ anhängt, ist der Aufenthalt seiner Familie in Österreich auf Dauer angelegt.

In identifikativer Hinsicht erfolgt bei Imam Hüsnü (noch) keine emotionale Annäherung an den österreichischen Kontext. Eine Anpassung traditioneller türkischer Lebensweisen oder Familienbilder lehnt er ab. Was er als typischen familiären Umgang in Österreich wahrnimmt, erscheint ihm als nicht religionskonform. Imam Celil hingegen, der erst seit kurzem in Europa als Imam tätig ist, zeigt sich sehr angetan von Freiheiten und religiöser Toleranz in europäischen Staaten, auch gegenüber muslimischen Minderheiten wie KurdInnen oder AlevitInnen. Aus diesem Grund fühlt er eine starke Verbundenheit, äußert sogar die Meinung, dass in Österreich und anderen nichtmuslimischen europäischen Staaten wesentliche ethische Werte des Islam praktiziert würden.

Auf interaktiver Ebene verfügt Imam Hüsnü aufgrund seines jahrzehntelangen Aufenthalts in Österreich über ein umfangreiches Netzwerk sozialer Beziehungen zu ebenfalls in Österreich lebenden MuslimInnen. Im Zuge seiner Arbeit und der Ausbildung seiner Kinder pflegte er zudem persönliche Beziehungen zur nichtmuslimischen Bevölkerung und zu behördlichen Einrichtungen. Im interaktiven Umgang mit nichtmuslimischen Personen sehen beide Imame weder die Gefahr der Assimilation noch eine Erosion ihrer ethnischen und religiösen Identität. Freilich verfügt Imam Celil aufgrund seiner kurzen Aufenthaltsdauer in Österreich über keine Beziehungen zur nichtmuslimischen Bevölkerung. Er verlässt nur selten den Sozialraum der kurdischen Moschee, führt praktisch ein Leben fernab der österreichischen Gesellschaft. Er bewegt sich stattdessen in transnationalen Netzwerken und pflegt die Bindung zu seiner kurdischen Herkunft.

Die bei dieser Gruppierung von Imamen auf persönlich-individueller Ebene vertretenen Positionen zu Fragen der Integration finden keine Entsprechung auf der beruflichen Ebene. Mit anderen Worten ist die Sozialintegration dieser Imame auf persönlicher Ebene für ihre spezifische Situation als Imame in österreichischen Moscheegemeinden nicht von Relevanz. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass Fragen der gesellschaftlichen Integration in ihrer Funktion als Imame keine Rolle spielen und von ihnen schlichtweg nicht thematisiert werden.

Dies hat in beiden Fällen einen jeweils anderen Hintergrund. Die Bedeutung von Imam Hüsnüs Wirken für Integrationsprozesse kann deswegen nicht weiter beurteilt werden, weil er, wie erwähnt, in seiner Moscheegemeinde aufgrund deren Ausrichtung für Tätigkeiten, die mit Integrationsfragen zusammenhängen, nicht zuständig ist. Die Ausübung der religiösen Kernaufgaben eines Imams aber stellt in analytischer Hinsicht weder eine Pflege der Einbindung in den Herkunftskontext noch eine Integration in den österreichischen Aufnahmekontext dar.

Dass Imam Celil nicht in der Lage ist, an integrativen Prozessen der Gemeindemitglieder mitzuwirken, liegt daran, dass er aufgrund seiner kurzen Verweildauer an seinen jeweiligen Tätigkeitsorten keinen Handlungsspielraum und keine Optionen hat, um im außerreligiösen Bereich überhaupt aktiv zu werden – er verfügt nur über oberflächliche Kenntnisse der gesellschaftlichen Struktur, der Lebensweise, der politischen Situation und der Institutionen in Österreich. Imam Celil ist diesbezüglich kein Ausnahmefall – sein Fall steht für viele andere ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘, die für unabhängige Moscheevereine in Österreich arbeiten.

## 5.5 Zusammenführung und Vergleich der differierenden Typen

Nach der Darstellung der vier Typen von Imamen in Österreich – den ‚Imamen mit *islah*-Mission‘, den ‚Imamen als Brückenbauer‘, den ‚Imamen als Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ sowie den ‚Imamen mit begrenztem Handlungsraum‘ – vergleichen wir diese nun untereinander und setzen sie miteinander in Beziehung.

Dabei wenden wir uns noch einmal der zentralen Forschungsfrage zu, nämlich welche Rolle die Imame in Integrationsprozessen spielen. In Anlehnung an Hartmut Esser differenzieren wir den Begriff Integration in analytischer Hinsicht in eine kognitive, strukturelle, (sozial-)interaktive und identifikatorische Ebene.

An dieser Stelle ist es wichtig anzumerken, dass es in der vorliegenden Studie nicht um die Messung einer gelungenen oder misslungenen Integration ging und die vier von uns herausgearbeiteten Ebenen in den Interviews nicht alle gleich ausführlich behandelt wurden. Dies deswegen, weil die verschiedenen Ebenen von Integration in den Relevanzstrukturen der Imame eine jeweils unterschiedliche Rolle spielen. Wir haben mit keinem vorab definierten Integrationsbegriff gearbeitet, einen solchen auch bewusst vermieden, um die Imame selbst zur jeweiligen Auffassung des Begriffes Integration gelangen zu lassen. Die vier genannten Ebenen von Integration dürfen in diesem Zusammenhang nur als analytische Kategorien gesehen werden. Neben den vier Ebenen zielen wir zudem auf die Analyse der von den befragten Imamen vertretenen unterschiedlichen Auffassungen von Integration ab.

Darüber hinaus werden wir die vier genannten Gruppierungen von Imamen auch in Bezug auf ihre offensiven oder defensiven Einstellungen gegenüber den verschiedenen Ebenen von Integration miteinander vergleichen.

### Kognitive Ebene

Bei der Untersuchung der kognitiven Ebene werden vor allem Sprachkompetenzen und Spracherwerb sowie Kenntnisse über den österreichischen Aufnahmekontext in den Blick genommen. Diesbezüglich lässt sich generell festhalten, dass alle Imame das Erlernen der deutschen Sprache befürworten und die Sprache als Schlüssel zur Integration erachten. Alle in diese Richtung gehenden Bemühungen werden von allen Imamen grundsätzlich willkommen geheißen.

Obwohl Deutschkenntnisse von allen der in den vier Typen zusammengefassten Imamen als wichtige Kompetenz gesehen werden, unterscheiden sich die ‚Imame als Brückenbauer‘ von den anderen in Bezug auf ihren Umgang mit der deutschen Sprache. Sie öffnen die Moschee für Deutschkurse und bestärken da-

mit die Gemeindemitglieder darin, die Sprache zu lernen. Zudem gehen sie auf Institutionen und Einrichtungen, die Sprachkurse anbieten, aktiv zu und nehmen damit Einfluss auf die Organisation und das Angebot von Deutschkursen. Auch auf privater Ebene eignen sich die ‚Brückenbauer‘ Deutschkenntnisse an – parallel zu ihren Tätigkeiten als Imam und trotz vereinzelter Widerstände innerhalb der Moscheegemeinden. Imame dagegen, die den Typen ‚Imame mit *islah*-Mission‘, ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ oder den ‚Hütern der religiösen Identität und Tradition‘ zugeordnet werden können, befürworten deutsche Sprachkenntnisse zwar ebenfalls, setzen sich aber nicht aktiv für deren Erwerb und Verbesserung ein.

Folgende Positionen stehen in dieser Frage einander gegenüber: Während einige Imame die Gemeindemitglieder ob ihrer mangelhaften Deutschkenntnisse kritisieren und versuchen, ihnen mit gutem Beispiel voranzugehen, begrüßen andere zwar die Aneignung von Deutschkenntnissen, hegen aber selbst keine Ambition in diese Richtung und motivieren solche Prozesse auch nicht bei ihren Gemeindemitgliedern. An diesem Punkt ist jedoch auf zwei Aspekte hinzuweisen, vor deren Hintergrund der Umgang der Imame mit der deutschen Sprache betrachtet werden muss. Zum einen sehen sich viele von ihnen mit Widerständen und einer gewissen Uneinsichtigkeit der Moscheegemeinde konfrontiert, wenn sie die Absicht äußern, selbst Zeit in Deutschkurse zu investieren. In manchen Moscheegemeinden gilt der Besuch von Sprachkursen durch den Imam als Luxus oder unnötiges Unterfangen, das den Imam daran hindert, rund um die Uhr für sie verfügbar zu sein. Da Imame nicht über geregelte Arbeitszeiten verfügen, fällt es ihnen schwer, (gegenüber der Gemeinde) einen festen Zeitraum durchzusetzen, in dem sie sich ihrem Deutschkurs oder anderen Interessen zuwenden können, weil dies ja hieße, für die Gemeindemitglieder nicht erreichbar zu sein.

Ein anderer Einfluss, der sich auf den Spracherwerb auswirkt, ist die unsichere rechtliche Stellung der Imame in Österreich. Diese schlägt sich negativ auf ihre Zukunftsperspektiven nieder und damit zugleich auf ihre Motivation, sich die deutsche Sprache anzueignen. Unter den Imamen gibt es einige, die in Österreich bleiben und eventuell weiterstudieren wollen oder sogar die österreichische Staatsbürgerschaft anstreben. Für sie ist das Erlernen der deutschen Sprache unausweichlich. Diejenigen, die trotz Widerständen seitens der Moscheegemeinde und unsicherer Zukunftsplanung Deutschkurse besucht haben, bedauern in der Regel, dass sie die Sprachkenntnisse in ihrem Alltag selten anwenden können. Aufgrund ihrer umfangreichen Arbeitszeiten bewegen sie sich größtenteils im Sozialraum Moschee und haben außerhalb der Moscheegemeinde wenig Kontakt mit deutschsprachigen Personen. Wenn sie ihre Sprachkenntnisse nicht praktizieren können, gerät schnell in Vergessenheit, was vorher mit großem Aufwand

gelernt wurde. In diesem Zusammenhang sei noch einmal darauf hingewiesen, dass in den Moscheegemeinden die Umgangssprache nur in seltenen Fällen die deutsche Sprache ist.

Ein in den Interviews in diesem Zusammenhang oft gehörtes Statement der Imame ist, dass sie sich „sprachlos“ fühlen, weil sich die mangelnden Deutschkenntnisse als Störfaktor für die Kommunikation und für Interaktionen mit deutschsprachigen Menschen erweisen. Dies wird auch als ein Abhängigkeitsverhältnis erlebt – erinnert sei hierbei an den missglückten Auftritt von Imam Müslüm bei einer Dialogveranstaltung –, denn die Imame sind in bestimmten Situationen auf Moscheemitglieder angewiesen, die der deutschen Sprache mächtig sind. Dies gilt auch bezüglich des Konsums von Medien – obwohl das Interesse insbesondere an der Berichterstattung über MuslimInnen in Österreich groß ist, kann es nur gestillt werden, wenn Gemeindemitglieder ihnen über politische oder gesellschaftliche Entwicklungen berichten. Dies aber führt dazu, dass sie sich fremd fühlen.

Da die Imame ebenso wie die Mitglieder der muslimischen Gemeinden aus verschiedenen Ländern kommen und diversen ethnischen Gruppen angehören, sprechen sie auch verschiedene Sprachen. Deutsch würde sich als Verkehrssprache für die diversen muslimischen Gemeinschaften anbieten. Eine derartige Position vertreten insbesondere die Imame des Typs ‚Imame als Brückenbauer‘, die sich für einen interreligiösen sowie für einen innermuslimischen Dialog einsetzen. Von den ‚Imamen mit begrenztem Handlungsraum‘, den ‚Imamen mit *islah*-Mission‘ sowie den ‚Hütern der religiösen Identität und Tradition‘ wird diese Position indes nicht vertreten. Dies hängt auch damit zusammen, dass sich die Tätigkeiten dieser Imame in Bezug auf ihre Moscheegemeinden vorrangig nach innen richten und Kooperationen, Dialoge sowie Öffnungen der Moschee nicht gezielt initiiert werden. Eine Ausnahme hiervon bildet Imam Husein, der dem Typ ‚Imame mit *islah*-Mission‘ zuzuordnen ist und der im Rahmen seiner Arbeit als Imam vorrangig in deutscher Sprache kommuniziert, da er in einer Moscheegemeinde mit Angehörigen verschiedener Sprachgruppen tätig ist.

Für die ‚Imame als Brückenbauer‘ sind mangelnde Deutschkenntnisse nicht nur ein Störfaktor für die Kommunikation mit der nichtmuslimischen deutschsprachigen Bevölkerung, sondern auch ein Hemmnis für die intermuslimische Kommunikation. Selbstverständlich spielt die Sprache in der interreligiösen Kommunikation auch eine signifikante Rolle und der Sprachmangel stellt dabei ein asymmetrisches Verhältnis her. Imame, die ihre eigenen Positionen nicht vertreten können, sind praktisch ausgeschlossen aus dem Meinungsbildungsprozess, wobei die Unterstützung oder die Ressourcen der zuständigen Institutionen bzw. Organisationen sehr wichtig sind, um dieses asymmetrische Verhältnis zu mini-

mieren. Gerade die Kommunikation zwischen verschiedenen Gruppen, ob innerreligiös oder interreligiös, ist für integrative Prozesse von Bedeutung, da diese Kommunikation auch Räume des Austauschs ermöglicht, was nicht zuletzt die öffentliche Wahrnehmungen beeinflusst.

Bezüglich der Informationen und Kenntnisse, die die Imame über Institutionen, Behörden und generell über den österreichischen Aufnahmekontext haben, bestehen deutliche Niveauunterschiede. Das Niveau ist höher bei den ‚Imamen als Brückenbauer‘, weil diese die Zusammenarbeit mit diversen Institutionen als unabdingbar für die Verbesserung der Lage von muslimischen Gläubigen und MigrantInnen in der Gesellschaft erachten. Sie suchen daher aktiv den Kontakt zu Institutionen, die Integrationsangebote durchführen, streben Kooperationen an oder bewegen ihren Vereinsvorstand zu einer Zusammenarbeit mit öffentlichen Einrichtungen. Im Gegensatz dazu verfügen die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘, die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ und die ‚Imame mit *islah*-Mission‘<sup>23</sup> generell nur über wenige Informationen zu Institutionen in Österreich – etwa das Arbeitsmarktservice, die Magistratsabteilungen 35 und 17 in Wien oder lokale Beratungsstellen für Migrantinnen. Der konkrete Wissensstand der Imame, egal welcher Ausrichtung, variiert aber auch je nach biographischem Hintergrund.

Dennoch muss darauf hingewiesen werden, dass die Imame im Vergleich zu den Gemeindemitgliedern eher geringe Kenntnisse über gesellschaftliche Strukturen und aktuelle Erfordernisse haben. Dies ist damit zu erklären, dass die Moscheevereine – wie andere MigrantInnenvereine – auch als Anlaufstelle für Neuankömmlinge in Österreich (vgl. Yilmaz-Huber 2006, S. 47) oder als Informationsplattformen dienen. Die Gemeindemitglieder informieren sich gegenseitig über neue Entwicklungen bzw. rechtliche Änderungen in Österreich wie etwa betreffend die Wohnbeihilfe, soziale Dienste, Arbeitslosigkeit, Visaangelegenheiten oder das Ansuchen um die österreichische Staatsbürgerschaft. Hierbei sind die Imame nicht Informationsträger, sondern aufgrund ihrer geringeren Aufenthaltsdauer in Österreich selbst auf die Informationen des Vereinsvorstand oder erfahrener Moscheemitglieder angewiesen.

### **Strukturelle Ebene**

Im nächsten Schritt wird neben der kognitiven Ebene der Umgang der vier Typen mit der strukturellen Dimension von Integration verglichen. Das betrifft insbe-

---

23 Mit seinem umfangreichen Wissen über die Behörden und Institutionen in Österreich stellt Imam Husein auch in dieser Hinsicht innerhalb der Imame des Typs ‚Imame mit *islah*-Mission‘ eine Ausnahme dar.

sondere Positionen zu Bildung, zur Teilnahme am Arbeitsmarkt, zum Rechtsstatus sowie zu den Zukunftsperspektiven in Österreich. Auf der strukturellen Ebene zeigen diese vier Gruppierungen vergleichsweise ähnliche Positionen. So bewerten diese Imame Bildung generell außerordentlich hoch und treten dafür ein, dass muslimischen Kindern, Jugendlichen und Eltern stärkere Unterstützung in Bildungsfragen zuteil wird. Bildungsabschlüsse werden als Chance für die Zukunft der MuslimInnen bzw. MigrantInnen wahrgenommen und als Notwendigkeit betrachtet, um einen sozialen Aufstieg in der österreichischen Gesellschaft zu erreichen. Die Imame unterstützen die Eltern in Bildungsfragen nach Kräften – Jugendliche und Kinder, die die Moschee besuchen, werden durch verschiedene Aktivitäten dazu motiviert, einen weiteren Schulabschluss anzustreben oder zu studieren.<sup>24</sup>

Eine weitere Dimension auf der strukturellen Ebene von Integration ist die Teilnahme am Arbeitsmarkt und die Auseinandersetzung mit der rechtlichen Situation, von der die Imame selbst betroffen sind. Imamen mit Drittstaatsangehörigkeit wird generell eine einjährige Aufenthaltsbewilligung in Österreich erteilt, ihr Status als sogenannter „Sonderfall unselbstständiger Erwerbstätigkeit“ (§ 62 NAG) gewertet (vgl. Kohlmeier 2010, S. 13). Aufgrund dieses Aufenthaltstitels dürfen Imame in Österreich nur als Imame arbeiten und daneben als islamische Religionslehrer tätig werden, dies allerdings höchstens im Umfang von acht Stunden pro Woche (vgl. ebd., S. 14). Zudem haben sie außer auf Familienbeihilfe keinen Anspruch auf soziale Transferleistungen. Die Familienangehörigen eines Imams dürfen zwar ebenfalls nach Österreich einreisen, haben jedoch keinen Zugang zum österreichischen Arbeitsmarkt. Ihr Visum müssen die Imame jährlich unter Vorlage eines gültigen Arbeitsvertrags verlängern.

Diese prekäre aufenthaltsrechtliche Situation und die arbeitsrechtlichen Beschränkungen wird nicht von allen Imamen thematisiert, sehr wohl aber von den Vertretern des Typs ‚Imame als Brückenbauer‘, die ihre einseitige Abhängigkeit vom Vorstand des Moscheevereins, für den sie tätig sind, scharf kritisieren und für eine Verbesserung ihrer arbeits- und aufenthaltsrechtlichen Situation eintreten. Sie sprechen das Thema auch auf verschiedenen Plattformen an und bringen konkrete Verbesserungsvorschläge, beispielsweise was das System der Bezahlung der Imame angeht. Der prekäre rechtliche Status verhindere, so ihre Überzeugung, weiterreichende Integrationsaktivitäten der Imame.

---

24 Hierfür ist Imam Orhan ein besonderes Beispiel, da er in einem Heim mit muslimischen Kindern arbeitet. Er selbst ist Erzieher von ungefähr dreißig SchülerInnen.

Insbesondere jene Vertreter des Typs ‚Imame als Brückenbauer‘, die auf lange Sicht in Österreich bleiben wollen, leiden unter dieser strukturellen Exklusion.<sup>25</sup> Ihr prekärer Status beeinträchtigt einerseits das Leben dieser Imame, verhindert eine langfristige Zukunftsplanung, andererseits aber kommen sie durch ihre teilweise umtriebigen Aktivitäten als Imame in Kontakt mit vielen Institutionen und Einrichtungen. Dadurch verfügen sie auf interaktiver Ebene über ein umfangreiches Netzwerk und zahlreiche Anlaufstellen, was wiederum zu einer Art Öffentlichkeitsarbeit sowie einer Sichtbarkeit ihrer prekären Situation führt.

Dass die Imame der anderen drei Typen ihre prekäre aufenthalts- und arbeitsrechtliche Lage nicht problematisieren, hängt mit ihren unterschiedlichen Zukunftsperspektiven in Österreich sowie ihrer Stellung innerhalb der Moscheegemeinde zusammen. Wenn wir die ‚Imame mit *islah*-Mission‘ näher betrachten, sehen wir, dass Imam Husein österreichischer Staatsbürger ist, Imam Ismail für ATIB arbeitet und deshalb einen ungefährdeten Status hat und Imam Abdullahs Familie weiterhin in Ägypten lebt, weswegen er keine Zukunftspläne in Österreich hat. Die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ hingegen sind jeweils pensioniert und ehrenamtlich bzw. nebenberuflich als Imame tätig, was keinen Einfluss auf ihre aufenthalts- und arbeitsrechtliche Situation in Österreich hat. Beispielsweise verfügt Imam Hüsnü, da er seit mittlerweile über dreißig Jahren in Österreich lebt, über eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung und sein Verbleib in Österreich hängt nicht von seinen Tätigkeiten in einer Moscheegemeinde ab. Von den Imamen, die wir als ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ bezeichnet haben, ist der eine, Imam Müslüm, mit einer österreichischen Staatsbürgerin verheiratet und hat einen unbeschränkten Zugang zum Arbeitsmarkt und ein dauerhaftes Aufenthaltsrecht. Der andere, Imam Orhan, hingegen muss jährlich sein Visum verlängern, hat aber zu seinem Dachverband UIKZ eine enge Verbindung, weswegen die Frage, ob sein Arbeitsvertrag erneuert wird oder nicht, bei ihm nicht im Raum steht. Nur Imam Enes, der dritte Vertreter der ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ bildet hier eine Ausnahme und thematisiert auch seinen prekären rechtlichen Status.

Alle von uns interviewten Imame betonen darüber hinaus ihren Respekt gegenüber dem Rechtssystem in Österreich als einer sehr wichtigen Dimension der Integration und finden allgemein die Rechte der MuslimInnen in Österreich

---

25 Imam Ziya, der dem Typus ‚Imam als Brückenbauer‘ zuzuordnen ist, bildet an dieser Stelle eine Ausnahme. So problematisiert er seinen aufenthalts- und arbeitsrechtlichen Status nicht, da er als ATIB-Imam nur für eine begrenzte Zeit in Österreich tätig ist und als Beamter der Religionsbehörde Diyanet einen sicheren Status innerhalb seiner Moscheegemeinde hat.

gewahrt. Viele Imame heben dabei den Umstand hervor, dass Österreich den Islam als erstes europäisches Land gesetzlich anerkannt habe, zudem vertreten sie die Meinung, dass die Religionsfreiheit in Österreich im Vergleich zu anderen Ländern größer sei. Sie vergleichen dabei die Situation in Österreich mit der religionsrechtlichen Lage in ihren jeweiligen Herkunftsländern und finden deren gesetzliche Rahmenbedingungen in Bezug auf religiöse Pluralität weniger demokratisch als hierzulande. Zudem schätzen Imame aller vier Typen die öffentliche Ordnung, Infrastruktur, das Verkehrswesen, Bildungssystem oder das Gesundheitswesen in Österreich im Vergleich zu ihren Herkunftsländern als besser ein.

Ein sehr bemerkenswerter Punkt ist, dass außer Imam Ziya keiner der hier vorgestellten Interviewpartner politische Partizipation thematisiert. Für Imam Ziya dagegen stellt politische Beteiligung ebenso wie Bildung einen Bereich dar, in dem insbesondere muslimische Jugendliche aktiv werden sollten, damit sie die Zukunft, in der sie leben, auch mitbestimmen können.

In Bezug auf die kognitive und strukturelle Ebene von Integration ähneln die vier Typen von Imamen einander. Es gibt nur graduelle Unterschiede. So wird Integration auf kognitiver und struktureller Ebene von allen begrüßt und als positiv eingeschätzt. In der konkreten Ausformung der integrativen Prozesse und in dem Ausmaß bzw. der Vehemenz, wie diese vollzogen werden, gibt es jedoch zahlreiche Unterschiede zwischen den Typen und den Einzelfällen. Bedingt werden diese durch den jeweiligen biographischen Hintergrund, individuelle Ressourcen wie Sprachkenntnisse, den rechtlichen Status sowie die Stellung innerhalb der Moscheegemeinden und die Ausrichtung der Dachverbände, für die die Imame tätig sind.

### **(Sozial-)interaktive Ebene**

Auf der sozial-interaktiven Ebene von Integration werden zunächst die Interaktionen der Imame mit kommunalen Einrichtungen und Institutionen, die im Bereich der Integrationstätigkeit zuständig sind, in den Blick genommen. Daneben werden die generellen interaktiven Umgangsformen mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft, die durch die jeweiligen Typen präferiert werden, sowie der Aspekt des interreligiösen Dialogs herausgearbeitet.

Hinsichtlich der Zusammenarbeit mit öffentlichen Institutionen zeigen die ‚Imame als Brückenbauer‘ die intensivste Interaktion. Alle drei Einzelfälle versuchen Beziehungen mit den genannten Einrichtungen aufzubauen und mit ihnen in verschiedenen Angelegenheiten zu kooperieren, da sie diese Aktivitäten für die Integration der Moscheemitglieder als sehr wichtig ansehen. Die ‚Imame als Brückenbauer‘ öffnen dabei im Zuge der Kooperationen die Türen ihrer Moscheen und schaffen Begegnungsräume, in denen die Gemeindemitglieder zu Prozessen

der Integration angeregt werden. Damit kommt diesen Moscheen eine Brückenfunktion zwischen der Herkunftskultur der Gemeindemitglieder und dem österreichischen Aufnahmekontext zu.

„Imame mit begrenztem Handlungsraum“ hingegen zeigen wenig Interesse an Kooperationen mit öffentlichen Institutionen und Einrichtungen und besitzen zudem, wie oben bereits dargestellt wurde, nur geringe Informationen und Kenntnisse über diese Institutionen. Zudem verfügen sie nicht über ausreichende Einflussmöglichkeiten auf den Vorstand für eine Öffnung der Moschee. Dass ihnen in dieser Frage die Hände gebunden sind, hängt damit zusammen, dass ihr Tätigkeitsbereich innerhalb der Moscheegemeinde entweder sehr beschränkt ist – wie bei Imam Hüsnü – oder sie als Wanderimame nur wenige Monate in Österreich verweilen, wie etwa Imam Celil.

Die „Imame mit *islah*-Mission“ und die „Hüter der religiösen Identität und Tradition“ dagegen sind grundsätzlich misstrauisch gegenüber einer Öffnung der Moscheen für solche Aktivitäten bzw. Kooperationen. Jedoch zeigt sich eine Heterogenität zwischen den Imamen desselben Typs. Kooperationen mit öffentlichen Einrichtungen und Institutionen gelten dann als erlaubt, wenn sie nicht mit der religiösen Vermittlungsarbeit bzw. mit den Werten der ethnischen Herkunft in Konflikt geraten.

Bezüglich der generellen interaktiven Umgangsformen mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft werden ebenso gegensätzliche Positionen vertreten. Imam Ziya, der dem Typ „Imame als Brückenbauer“ zuzuordnen ist, zielt mit seinen Tätigkeiten als Imam, ähnlich wie auch Imam Vedad, darauf ab, die Moscheegemeinde zu motivieren, mit nichtmuslimischen NachbarInnen in interaktiven Austausch zu treten. Diesen Prozess unterstützt er, um zu vermeiden, dass die Gemeindemitglieder sich von der österreichischen Mehrheitsgesellschaft abkapseln und nur unter sich bleiben. Derartige interaktive Begegnungen mit NichtmuslimInnen werden von den „Imamen als Brückenbauern“ nicht als drohender Identitätsverlust gesehen, sondern als ein gegenseitiger Abbau von Vorurteilen.

Ein weiterer Punkt auf der (sozial-)interaktiven Ebene, der eng mit dem Umgang mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft zusammenhängt, ist der interreligiöse Dialog. Interessanterweise ist interreligiöser Dialog für die meisten der Imame kein Thema von besonderer Relevanz. In dieser Hinsicht haben erneut die Imame, die wir als „Brückenbauer“ bezeichnen, eine wesentlich andere Position. So begrüßen alle drei Imame dieses Typs prinzipiell einen interreligiösen Dialog. Imam Besim, einer der drei Einzelfälle der „Imame als Brückenbauer“, zeichnet sich dadurch aus, dass er für eine Anpassung der Moscheegemeinden, der rechtlichen Situation von Imamen und der Repräsentation des Islam in Österreich an österreichische Verhältnisse eintritt. Sein Leitbild, für das er sich ein-

setzt, ist der europäische Islam oder die Identität als europäischer Muslim und damit zugleich einen integrativen Wandel des Islam in Österreich bzw. Europa.

Die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ haben in Bezug auf einen interreligiösen Dialog eine sehr negative Einstellung. Begegnungen mit anderen religiösen Gemeinschaften betrachten sie mit großer Skepsis. Auch nur an den Feierlichkeiten einer anderen Religion teilzunehmen, empfinden sie als Gefährdung der religiösen Identität. So versucht Imam Müslüm beispielsweise, die Moscheemitglieder mit anderen Aktivitäten von solchen Begegnungen fernzuhalten. Auch ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ oder ‚Imame mit *islah*-Mission‘ stehen Interaktionen mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft prinzipiell skeptisch gegenüber. Ähnlich wie die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ betrachten sie einen interreligiösen Dialog und Interaktionen mit NichtmuslimInnen als Einfallstor für mögliche Tendenzen der Assimilierung. Zurückzuführen ist dies auf mangelnde Sprachkenntnisse, ein geringes Wissen über den österreichischen Aufnahmekontext sowie vor allem darauf, dass sich die Imame dieser drei Gruppierungen vorrangig in Räumlichkeiten der Moscheegemeinden aufhalten und über wenige soziale Bezugspunkte zur österreichischen Mehrheitsgesellschaft verfügen.

Eine Ausnahme hiervon bildet neben Imam Husein, der in Österreich aufgewachsen ist und viele soziale Bezüge zur österreichischen Mehrheitsgesellschaft hat, auch Imam Celil, der zu den ‚Imamen mit begrenztem Handlungsraum‘ gehört. So befürwortet er prinzipiell Interaktionen seiner kurdischen Moscheegemeinde mit der österreichischen bzw. deutschen Mehrheitsgesellschaft. Diese Haltung vertritt er aus biographischer Erfahrung heraus. Seiner Meinung nach bestehen Konflikte, denen die kurdischen Gemeindemitglieder ausgesetzt sind, nicht mit der nichtmuslimischen Bevölkerung in Österreich, sondern mit der türkisch-muslimischen. Jedoch hat seine Position kaum praktische Auswirkungen, da er aufgrund seiner geringen Verweildauer in Österreich keine Bezugspunkte zur österreichischen Mehrheitsgesellschaft hat.

### **Identifikative Ebene**

Die identifikative Ebene von Integration ist besonders problembeladen, gerade für die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ und die ‚Imame mit *islah*-Mission‘. Diese vertreten die Position, dass die familiären, ethnischen und religiösen Werte unbedingt geschützt werden müssen. Und das geeignete Mittel dafür ist ihre Pflege, Bewahrung und Weitergabe innerhalb der Moscheegemeinde. Was als Werte angesehen wird, unterscheidet sich dabei je nach Orientierung der Imame. Während die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ in erster Linie auf die Wahrung der ethnischen Identität und Tradition abzielen, sind die ‚Imame mit

*islah*-Mission‘ auf die Weitergabe eines als „wahr“, „authentisch“ oder „unverfälscht“ definierten Islam fixiert. Sowohl die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ als auch die ‚Imame mit *islah*-Mission‘ konvergieren jedoch wieder an dem Punkt, an dem die vermeintliche Bedrohung der kollektiven Identität beginnt. Der Verlust der eigenen Werte beginnt ihrer Meinung nach schon dann, wenn die MuslimInnen der jeweiligen Herkunftsgruppe ihre Moscheen nicht mehr besuchen. Ebenso sind Interventionen staatlicher sozialer Einrichtungen in Familienangelegenheiten unerwünscht und werden als Störfaktoren in der Kindererziehung und des religiösen Familienlebens betrachtet. Manche Imame dieser zwei Typen nehmen zudem die öffentlichen Schulen als die erste Instanz wahr, in denen die Erosion der kulturellen Identität beginnt. Dabei spielen die Moscheen für diese Imame eine besondere Rolle, insofern ihre Kinder hier in den Ferien oder an den Wochenenden Korankurse besuchen, in manchen Fällen auch in Internaten leben, um dort die Religion und die Werte der Herkunftsgesellschaft zu erlernen.

Im Gegensatz zu den ‚Hütern der religiösen Identität und Tradition‘ sowie den ‚Imamen mit *islah*-Mission‘ vertreten die ‚Imame als Brückenbauer‘ eine abweichende Position in Bezug auf die identifikative Ebene von Integration. Beispielsweise betrachten sie die Öffnung der Moscheegemeinde für öffentliche Institutionen, einen interreligiösen Dialog oder Interaktionen mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft nicht als potentielle Identitätsgefahr. Allerdings ist auch für diese aufgeschlossenen Imame die muslimische Identität der Gemeindemitglieder sakrosankt. Religiöse Überzeugungen dürfen nicht angetastet werden. Derartige Prozesse lehnen auch die ‚Imame als Brückenbauer‘ ab, wenn sie sie als drohende Assimilation bewerten.

Neben der Frage der religiösen bzw. ethnischen Werte ist zudem der Bezug zur österreichischen Staatsbürgerschaft ein Aspekt, den es auf der identifikativen Ebene von Integration zu behandeln gilt. Interessanterweise begrüßen alle Imame ausnahmslos das Ansuchen um die österreichische Staatsbürgerschaft. Sie sind dafür, dass die Gemeindemitglieder, die in Österreich leben, die Staatsbürgerschaft beantragen. Die österreichische Staatsbürgerschaft wird dabei nicht als Gefahr für die kulturelle bzw. religiöse Identität, sondern als rein rechtliche Kategorie gedacht. Sie verspricht einen sicheren rechtlichen Status im österreichischen Aufnahmekontext und eine Reihe von pragmatischen Vorteilen. Da die Imame die rechtliche Situation sowie die Garantie der Menschenrechte – wie Religionsfreiheit – in Österreich als stark verankert ansehen und diesen im Vergleich zu ihren Herkunftsländern in Österreich auch mehr Bedeutung beigemessen wird, stellt auch die Staatsbürgerschaft für sie keine Gefahr dar, da man durch diese weder die eigene Religion noch die eigene Kulturaufgeben müsse.

## Fazit

Alle Imame, die für diese Studie interviewt wurden, treffen ähnliche Aussagen, wenn sie den Begriff Integration definieren. Sie stellen sich nicht gegen Integration, sondern sind gegen „Assimilation“. Als Assimilation bezeichnen sie dabei den Verlust der eigenen Identität. Die Identität, die sie bewahren wollen, zeichnet die enge Verbindung zur Herkunftskultur aus und hat sowohl eine ethnisch-nationale als auch eine religiöse Komponente. Die Grenzen zwischen Integration und Assimilation werden von den einzelnen Typen freilich unterschiedlich gezogen.

Eine kognitive Integration wird nicht abgelehnt, sondern ist, im Gegenteil, erwünscht. Es gibt keinen einzigen Imam, der das Erlernen der deutschen Sprache ablehnen würde. Auch die strukturelle Integration wird befürwortet und begrüßt; die Imame wollen, dass die MuslimInnen in der Gesellschaft aufsteigen und Positionen mit gehobenem sozialem Status einnehmen. Das bedeutet, dass die kognitive und strukturelle Integration von den Imamen als „gute“ Integration wahrgenommen wird.

Was aber bedeutet dann „schlechte“ Integration? Eine solche liegt dann vor, wenn sie die Auflösung der Herkunftsidentitäten zur Folge hat – was als religiöse und ethnische Assimilation bezeichnet wird. Nach Ansicht der in dieser Studie befragten Imame dürfen religiöse und ethnische Identität nicht gefährdet werden. Diese Gefährdung beginnt für die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ bereits, wenn die Gläubigen der Moschee fernbleiben; ebenso droht Assimilation, wenn sie an Festlichkeiten anderer Kulturen und Religionsgemeinschaften teilnehmen.

Die ‚Imame als Brückenbauer‘ unterscheiden sich diesbezüglich von den anderen insofern, als sie soziale und identifikative Integrationsprozesse nicht als Gefahr betrachten – sie treten, im Gegenteil, für kulturelle Begegnungen ein, empfinden den interreligiösen Dialog als wichtig und befürworten die politische Partizipation der Jugendlichen.

Wir können hier allgemein von einem *offensiven* und einem *defensiven* Integrationsverständnis sprechen. Dies sind die zwei Tendenzen, die sich bei der Analyse der Interviews herauskristallisiert haben. Das offensive Integrationsverständnis sieht in der Kommunikation und der Interaktion mit der Gesellschaft keine Bedrohung der kulturell-religiösen Identitäten, diese Imame stellen auch Forderungen wie politische Partizipation oder die Verbesserung der eigenen rechtlichen Situation.

Die Imame mit defensivem Integrationsverständnis beschränken die Integration auf die kognitive und strukturelle Ebene; sie stehen eher für eine Abkapselung von der österreichischen Mehrheitsgesellschaft und bevorzugen es, nicht

aufzufallen. Anders als die Imame mit einer offensiveren Einstellung stellen sie keine Forderungen und empfinden sich selbst als Fremde, die ihre Grenzen in der Gesellschaft kennen.

Während die ‚Imame als Brückenbauer‘ zu einem offensiven Integrationsverständnis tendieren, neigen die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ zu einem defensiven Herangehen. Die ‚Imame mit *islah*-Mission‘ tendieren zwar ebenfalls stark in eine defensive Richtung, nehmen aber de facto eine Zwischenstellung zu den vorgenannten ein. Die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ dagegen haben in ihrem Tätigkeitsfeld weder ein offensives noch ein defensives Verständnis von Integration. In Bezug auf Fragen der Integration verfügen sie über keine Handlungsmöglichkeiten.

## **Diversität der Imame in Österreich**

Wenn sich die Medienöffentlichkeit mit Imamen befasst, tut sie das oftmals in Form einer Negativdarstellung, etwa in der Heraufbeschwörung des Bilds von *Hasspredigern*. Weit davon entfernt, individuellen Besonderheiten auch nur ansatzweise nachzugehen, blendet diese Außenperspektive Differenzen aus, konstruiert vielmehr eine nicht vorhandene Einheit zwischen diesen Personen, die sie dann mit stigmatisierenden Zuschreibungen belegt (vgl. Hall 2002, S. 166ff.). Wenn hinsichtlich der in den Moscheegemeinden tätigen Imame überhaupt eine Diversität konstatiert wird, dann höchstens in Bezug auf ethnische Hintergründe. Es ist also erstaunlich wenig bekannt über die Imame, denen doch gleichzeitig eine Schlüsselfunktion bezüglich der Integration von Menschen muslimischen Glaubens angetragen wird.

Dies hängt auch damit zusammen, dass die Situation und die Rolle von Imamen bislang kaum Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses waren. Aus diesem Grund galt das besondere Augenmerk dieser Studie den Perspektiven der Imame selbst, unter Berücksichtigung ihrer biographischen Hintergründe, ihrer Situation als Migranten in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft und ihrer Position in den Moscheegemeinden, die sich in der Regel stark von ihren Herkunftskontexten unterscheiden.

Um die Handlungsstrategien und den Umgang von Imamen mit Integration verstehen zu können, wurden in die vorliegende Studie ihre Biographiepfade und ihre Alltagswirklichkeiten im Migrationskontext einbezogen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheinen Imame in Österreich als äußerst heterogene und vielschichtige Personengruppe. Mit der differenzierten Darstellung der Einzelfälle haben wir einen lebensnahen Einblick in die Rolle der Imame in den Moscheegemeinden und ihren Umgang mit Integration gewonnen und migrationssoziologisch kontextualisiert. Im Rahmen der Studie wurde versucht, die

Innenperspektive von Imamen in Österreich bezüglich ihrer Situation, Rolle und Handlungsstrategien zu schildern sowie die Schwierigkeiten und Problematiken zu erkennen, mit denen sie im Laufe ihrer Tätigkeiten konfrontiert sind. Da in Bezug auf den Umgang mit Integration als auch hinsichtlich der Situation in der Moscheegemeinde Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten zwischen Imamen in Österreich bestehen, konnten verschiedene Typen von Imamen gebildet werden. Diese Typen bilden die Variationsbreite an Umgangsformen mit Fragen der Integration ab. Dabei handelt es sich um ‚Imame mit *islah*-Mission‘, ‚Imame als Brückenbauer‘, ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ sowie ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘. Die vier Typen bilden dabei nicht differierende ethnische Hintergründe ab, sondern basieren auf Unterschieden – bezüglich ihrer praktischen Tätigkeiten innerhalb der Moscheegemeinde als auch hinsichtlich des Umgangs mit Fragen der Integration.

Hierbei gilt es noch einmal zu unterstreichen, dass die vier verschiedenen Typen von Imamen in Österreich, die wir im Rahmen der empirischen Untersuchung identifizieren konnten, nicht in sich ethnisch homogen sind. Dies betrifft sowohl die ‚Imame als Brückenbauer‘, die ‚Hüter der religiösen Identität und Tradition‘ als auch die ‚Imame mit begrenztem Handlungsraum‘ und die ‚Imame mit *islah*-Mission‘. Sie alle bestehen aus Individuen mit unterschiedlichen ethnischen Hintergründen. Aus diesem Umstand lässt sich auch schlussfolgern, dass Imame einer ethnischen Bevölkerungsgruppe unterschiedliche Umgangsformen mit Integration ausprägen. Dies gilt auch unabhängig vom Dachverband, für den sie tätig sind.

### **Problematiken und Hürden**

Imame werden häufig als „Schlüsselfiguren der Integration“ betrachtet, an denen es letztlich läge, ob sich Musliminnen auf den unterschiedlichen Ebenen in den Aufnahmekontext integrieren können oder ob dieser Prozess zum Scheitern verurteilt ist (vgl. dazu Ceylon 2010, S. 17 sowie Meinhart 2012). Abgesehen davon, dass Moscheemitgliedern in der Regel ein Integrationsdefizit unterstellt wird, verkennt diese Wahrnehmung die realen Gegebenheiten. Dass Imame in Österreich solche Erwartungen überhaupt erfüllen könnten, wird durch zumindest zwei besonders relevante Faktoren erschwert. Zum einen durch ihre eigentlichen Aufgaben und Pflichten und zum anderen durch die strukturellen Bedingungen, unter denen sie als Imame tätig sind.

Die Funktionen und Aufgaben von Imamen in Moscheegemeinden in Österreich werden gerne ausgeblendet, wenn sie zu bedeutsamen Schlüsselfiguren der Integration geadelt werden. Auch bleibt dabei unberücksichtigt, dass sie keineswegs autonom handeln können, sondern meist in einem Abhängigkeitsverhältnis

zur Moscheegemeinde stehen. Die Pflichten des Imams bestehen zumeist in der Leitung der gemeinschaftlichen Gebete, dem Halten der *Khutbas* und der Leitung von Korankursen. Es geht darum, den Umgang der Gemeindemitglieder mit Religion zu betreuen. Religiöse Praktiken stehen dabei in enger Beziehung zur Pflege, Bewahrung und Weitervermittlung der Herkunftsidentität und sind damit auch ein Bestandteil der Funktion jedes Imams.

Zu einer Problematik gerät die Funktion von Imamen insbesondere durch ihren rechtlichen Status in Österreich. Viele sehen in ihrer aufenthalts- und arbeitsrechtlichen Situation ein großes Hindernis für die Wahrnehmung ihrer sozialen Aufgaben. Da ihre Aufenthaltserlaubnis nur für ein Jahr ausgestellt wird, ist eine stabile und langfristige Lebensperspektive für sie und ihre Familien in Österreich häufig nicht gegeben. Ihren Aufenthaltstitel müssen die Imame mit Drittstaatsangehörigkeit jedes Jahr verlängern. Genehmigt wird dies nur auf Basis eines gültigen Arbeitsvertrags. Dadurch entsteht eine deutliche Abhängigkeitsbeziehung zur Moscheegemeinde, für die sie tätig sind.

Ihre herausfordernden Arbeitsbedingungen und die vonseiten der Vereinsmitglieder erwartete ständige Präsenz mindern freilich die Chancen auf den Erwerb der deutschen Sprache, was wiederum als Begleiterscheinung für die gesamte Dauer ihrer Tätigkeit in Österreich in Kauf genommen werden muss. Ihre Alltagswelt bleibt demnach sehr begrenzt und auf den Sozialraum Moschee beschränkt. Eine Veränderung des Aufenthaltsstatus für sie und für ihre Familien, eine Erleichterung des Arbeitsmarktzugangs für die Ehepartnerinnen sowie die Einrichtung einer offiziellen Anlaufstelle für die Imame in Österreich wären denkbare Möglichkeiten, diese Probleme zu beseitigen (vgl. Asil Tunca 2012, S. 83).

Zusätzlich zu ihrem problematischen Rechtsstatus sind die Imame, die nach Österreich kommen, in der Moscheegemeinde mit besonderen Aufgaben konfrontiert, die sie weder aus ihrer eigenen theologischen Tradition noch aus ihren praktischen Erfahrungen in ihren Heimatländern kennen. Sowohl die mit Imamen als auch die mit Gemeindemitgliedern durchgeführten Interviews lassen darauf schließen, dass die überwiegende Mehrheit der Imame entweder mit ihrer rechtlichen oder mit ihrer sozialen Stellung in ihrer Gemeinde nicht zufrieden ist. Diese Unzufriedenheit führt gleich nach ihrer Einstellung in einer Moscheegemeinde zu einer Enttäuschung oder sogar zur Frustration, weil die Verhältnisse weder ihren wirtschaftlichen noch ihren theologischen Vorstellungen entsprechen.

Noch dazu kommen die teilweise unerfüllbaren Vorstellungen der Dachverbände und Moscheevereine, die die Imame oftmals als ein Werkzeug für ihre politischen und theologischen Interessen betrachten, indem sie von ihnen Dienste

erwarten, die ihnen kaum Spielräume lassen, ihre gesellschaftlichen Kompetenzen zu erweitern. So befinden sich die Imame zwischen Ratlosigkeit und Abhängigkeit und sind daher mit ihren Aufgaben ziemlich überfordert.

### **Herausforderungen für die Zukunft**

Obwohl die Imame für die Integration und Partizipation der MuslimInnen in Österreich einen wichtigen Beitrag leisten können, überlässt man ihnen nur bestimmte rituelle Aufgaben, die sie aus ihrer eigenen Tradition kennen, so dass sie sich kaum unter den neuen Verhältnissen weiterentwickeln können. Einige Imame versuchen sogar, ihre eigene Isolation mit theologischen Argumenten als religiöses Vorbild zu präsentieren, sich beispielsweise nicht mit Fragen oder Sprachen zu befassen, die sie aus ihrer herkömmlichen Tradition nicht kennen.

Es stellt sich daher die Frage, wie diese Isolation der Imame aufgebrochen werden kann, um sie selbst und ihre Gemeinde zu ermutigen, sich in die Mitte der Gesellschaft zu bewegen. Von den muslimischen Gläubigen allein die Antwort auf diese Frage zu erwarten, wäre eine Zumutung, da sie ihre Religion als einen Schutzraum für sich und ihre Familienangehörigen betrachten. Jede Reform in der Religion wird als eine Gefahr, sogar als ein Verrat an der Religion angesehen. Diese soziale Wirklichkeit der muslimischen Bevölkerung wird durch die muslimischen Verbände ausgenutzt, indem sie sich als Bewahrer der Religion inszenieren. Das führt dazu, dass die MuslimInnen weder aus ihrer eigenen Gesellschaft noch aus den religiösen Entwicklungen ihrer Herkunftsländer neue Impulse erhalten können.

Diese Situation macht es erforderlich, die Belange und Probleme der MuslimInnen in Österreich als eine gesellschaftliche Aufgabe aller zu betrachten. Seitens der Politik wird erwartet, MuslimInnen endlich als gleichberechtigte BürgerInnen mit besonderen Belangen zu betrachten. Hier können zweierlei Akzente gesetzt werden: Zunächst ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass die Belange der in Österreich wohnhaften MuslimInnen im Aufgabenbereich der österreichischen Innenpolitik liegen. Dies kann für muslimische Gläubige ein Zeichen sein, dass sie in Österreich ernst genommen werden und Zugehörigkeitsgefühle stärken. Unterstützungmaßnahmen der muslimischen Interessen in Österreich sollten jedoch ergänzt werden durch Bemühungen seitens der MuslimInnen selbst, um Probleme gemeinsam einer Lösung zuzuführen. MuslimInnen als gleichberechtigte Bürger eines Landes haben in diesem Sinne die Aufgabe, sich nicht als Opfer der österreichischen Mehrheitsgesellschaft zu betrachten, sondern im Zuge eines interreligiösen Dialogs und Partizipationsprozesses am gesellschaftlichen Leben in Österreich mitzuwirken.

### **Plädoyer für eine universitäre Ausbildung von Imamen in Österreich**

In gesellschaftlichen Partizipationsprozessen können die Imame eine besondere Aufgabe übernehmen, indem sie als Vorbilder ihrer Gemeinde mit theologischen Argumenten Auswege aus einer religiös begründeten Isolierung eröffnen. Damit sie sich diesen Aufgaben stellen können, brauchen sie eine besondere Ausbildung, die sie auf diese Herausforderung vorbereitet.

Eine derartige Ausbildung in Österreich muss die an einer Universität vorhandene Breite der theologischen Inhalte dem gesellschaftlichen Kontext anpassen und die Anerkennung der hiesigen muslimischen Community gewinnen. Gleichzeitig muss sie den europäisch-wissenschaftlichen Normen entsprechen, um sich in der *scientific community* zu behaupten und zu etablieren. Eine kontextuelle Imamausbildung darf nicht in der historisch und politisch begründeten Spaltung der islamischen Gemeinschaft verharren. In einem pluralistischen und demokratischen Kontext, wie er in Österreich gegeben ist, sollte sie zur objektiven Diskursfähigkeit qualifizieren, damit sich die Möglichkeit eines Dialogs und der Annäherung der verschiedenen muslimischen Strömungen ergibt. Die theologische Ausbildung der Imame an österreichischen Universitäten muss sich in ihren Methoden und Theorien an ihren (neuen) sprachlichen, gesellschaftlichen und politisch-säkularen Kontext anpassen.

Der Umstand, dass die Ausbildung der Imame in Österreich sowohl von der IGGiÖ als auch von der Mehrheit der MuslimInnen befürwortet wird, darf nicht übersehen lassen, dass die Praxis mit einer Reihe von Schwierigkeiten verbunden ist. Die politischen Zentren bzw. Regierungen der Herkunftsländer sind an der Beheimatung der MuslimInnen in Österreich nicht interessiert. Auch wenn Vertreter dieser Regierungen sich immer wieder positiv zur Integration der MuslimInnen äußern, wird die gesellschaftliche Identifikation mit der neuen Heimat doch als Beweis der Assimilation betrachtet. Damit ist die Ausbildung von Imamen in Österreich nicht nur als eine neue Aufgabe für die hiesige Gesellschaft und Politik, sondern auch als eine neue Herausforderung für den innerislamischen Diskurs zu verstehen. Aus diesen Gründen dürfen die Erwartungen an die Imame bzw. die Imamausbildung nicht zu hoch angesiedelt werden – jahrzehntelang aufgestaute Probleme sind nicht mit kurzfristigen Maßnahmen zu lösen. Die kommenden Jahre werden zeigen, ob es den Gesellschaften der europäischen Staaten mit ihrer christlich geprägten Tradition gelingt, den Islam mit seinen Institutionen an die Verhältnisse einer säkularen Gesellschaft anzupassen.

---

**7.1 Glossar**

**Açık Öğretim Üniversitesi:** Universität für Fernstudium

**Al-Azhar:** islamische Universität in Kairo von internationaler Bedeutung

**AlevitInnen:** Mitglieder einer auf das 13./14. Jahrhundert zurückgehenden, aus dem Zuzug von turkmenischen Stämmen nach Anatolien entstandenen Glaubensrichtung, die sich aus dem schiitischen Islam entwickelt hat. Die größte alevitische Gemeinschaft existiert in der Türkei. Ihre Zahl in Österreich beläuft sich auf etwa 60.000.

**Bedel (bosn.):** StellvertreterIn, der/die für jemand anderen die Pilgerfahrt nach Mekka macht.

**Bidat (türk.):** „Neuerung“ in der islamischen Theologie, die nicht im Einklang mit dem Koran und der Sunna steht.

**Çarşaf:** die türkische Kleidungsvariante der Totalverschleierung der muslimischen Frauen

**Cübbe:** historische Bekleidung für die muslimischen Männer

**Da'wa (türk. dava):** Aufruf oder Einladung zum Islam

**Diyanet (türk. *Diyanet İşleri Başkanlığı*):** Ministerium für religiöse Angelegenheiten – staatliche Einrichtung und höchste religiöse Autorität in der Türkei; sie ist zuständig für jegliche religiöse Angelegenheiten im türkischen Staat.

**Dova (bosn.):** Bittgebet

**Džemat (bosn.):** Gemeinde

**Džuma (bosn.):** Freitagsgebet

**Ezan:** der islamische Gebetsruf, der in arabischer Sprache ertönt und mit den Worten „Gott ist der Größte“ (arab. *'allāhu akbar*) beginnt.

- Fatwa:** Meinung/religiöses Gutachten zu einer Frage oder zu einem speziellen Thema, die sich auf alle zivilen oder religiösen Angelegenheiten im Islam beziehen kann.
- Fiqh:** ursprünglich „Verständnis“, „Wissen“, „Intelligenz“ auf jedem Zweig des Wissens. Dieser Begriff deckt alle Aspekte der religiösen, politischen und zivilen Fragen des Lebens ab. Zusätzlich zu den Normen der rituellen und religiösen Bräuche (*‘ibādāt*) mit Ge- und Verboten enthält es das gesamte Gebiet des Familienrechts, das Erbrecht, des Eigentums und der Verträge und Verpflichtungen, mit einem Wort Bestimmungen für alle rechtlichen Fragen, die im sozialen Leben entstehen (*mu‘āmalāt*). Alle Aspekte des öffentlichen und privaten Lebens und der Wirtschaft sollen so durch Gesetze über die Sphäre der Religion geregelt werden.
- Hadith:** wörtl. „Erzählung“, mit dem bestimmten Artikel (*al-ḥadīṭ*) für „Tradition“ verwendet, das heißt in diesem Zusammenhang alles, was Prophet Muhammed sagte oder tat oder was durch seine stillschweigende Zustimmung gebilligt wurde.
- Hadsch** (türk. Hac): Pilgerfahrt nach Mekka. Die Pilgerfahrt ist eine der fünf Säulen des Islam. Diejenigen, die die Pilgerfahrt durchgeführt haben, werden als Hadschi bzw. Hacı (türk.) bezeichnet.
- Hafiz:** eine Person, die den gesamten Koran auswendig rezitieren kann
- Halal:** alle Dinge und Handlungen, die nach islamischem Recht erlaubt oder zulässig sind
- Haram:** alle Dinge und Handlungen, die nach islamischem Recht verboten sind
- Hoca:** Lehrer oder islamischer Geistlicher
- Iftar:** Mahlzeit, die man in der Fastenzeit nach Sonnenuntergang einnimmt und damit das Fasten bricht
- Imam-Hatip-Lisesi:** staatliche Berufsfachgymnasien für die Ausbildung zum Vorbeter und Prediger in der Türkei
- Islah:** Reform
- Jacija** (bosn.): Nachtgebet
- Kadi:** ein Richter in islamischen Staaten, der an der Spitze der islamischen Gerichtsbarkeit (Scharia) steht .
- Kalam:** spekulative Theologie
- Khutba:** die Predigt beim wöchentlichen Freitagsgebet oder beim Festgebet zum islamischen Fest des Fastenbrechens oder Opferfest.
- Koran:** wörtlich „Rezitation“; der zentrale religiöse Text des Islam. MuslimInnen glauben, dass er das Wort Gottes ist. Er besteht aus Versen, aus denen die 114 Kapitel (Suren) von ungleicher Länge zusammengesetzt sind.
- Madaris:** siehe Madrasa

**Madhab** (türk. Mezhep): Lehrschulen; bedeutet eigentlich „ein Weg, nach natürlicher Art und Weise zu handeln“ oder „Verhalten“. Als ein Begriff von Religion, Philosophie, Recht etc. „Lehre“, „Lehrer“, eine Meinung in Bezug auf einen bestimmten Fall, Schule des Rechts Außer den sunnitischen Lehrschulen der Hanafiten, Malikiten, Schafiten und Hanbaliten existieren noch die schiitischen Lehrschulen der Dschafariten und Zaiditen.

**Madrasa/Madaris** (arab.): traditionell-religiöse Schule mit Koran- und Hadith-Ausbildung; in Bosnien in das staatliche Schulsystem integriert

**Mekteb** (arab.): Büro, Schule; Bezeichnung für den Koran- und Religionsunterricht für Kinder

**Mescids:** kleine Gebetsräume

**Mešihat:** hohes Gremium der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina (IGG BiH)

**Mihrab:** Gebetsnische in Moscheen, die die Gebetsrichtung nach Mekka anzeigt

**Minbar:** bezeichnet in einer Moschee die Kanzel, die sich meist neben der Gebetsnische befindet und auf der im Verlauf des Freitagsgebets die Khutba durch den Imam gehalten wird.

**Muezzin:** Person, die die Muslime fünfmal täglich zu bestimmten Uhrzeiten zum Gebet aufruft.

**Müftülük** (türk.): Amtssitz der Muftis

**Mufti:** Rechtsgelehrter; ein Mufti kann bei islamrechtlichen Fragen im Einklang mit der von ihm befolgten Rechtsschule (siehe **Madhab**) ein Rechtsgutachten (**Fatwa**) erstellen.

**Murschidat:** muslimische Predigerinnen und Seelsorgerinnen

**Mutakallim:** muslimischer Theologe

**Namaz** (türk.): das Gebet

**Naqschbandi:** ein Sufi-Orden, der im 14. Jhd. in Zentralasien entstand und sich in den darauf folgenden Jahrhunderten weiter verbreitete.

**Öğretmen Okulu** (türk.): LehrerInnenbildungsanstalt

**Sahaba:** die Weggefährten des Gesandten Gottes Muhammed

**Salafismus:** neoorthodoxe Strömung des islamischen Reformismus mit Ursprung im späten 19. Jahrhundert, zentriert auf Ägypten. Sie verfolgt das Ziel, den Islam durch eine Rückkehr zur Tradition der „frommen Vorfahren“ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*), welche als vorbildhaft für muslimische Gläubige gelten, in Reinform zu verwirklichen.

**Salawat:** Lobpreisung des Propheten Muhammad

**Sarık** (türk.): Turban für Männer

**Schahada:** das Glaubensbekenntnis; die erste der fünf Säulen des Islam

**Scharh:** siehe *Tafsir*

- Scharia:** das religiöse Gesetz des Islam; innerhalb des muslimischen Diskurses bezeichnet Scharia die Regeln und Vorschriften für das Leben der MuslimInnen, welche im Prinzip aus dem Koran und den Hadithen abgeleitet werden.
- Schiiten:** im weitesten Sinne die Bewegung, die die Aufrechterhaltung einer privilegierten Stellung der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) im Hinblick auf die politische und religiöse Führung der muslimischen Gemeinschaft anstrebt. Der Name wird von „*šīa'atu 'Alī*“ abgeleitet, d.h. die Partei oder Partisanen des Ali, und wurde zum ersten Mal in einem intermuslimischen Krieg während Alis Kalifat verwendet.
- Sunna:** alter arabischer Begriff, der eine zunehmend wichtige Rolle während der ersten prägenden Jahrhunderte des Islam spielte, und das in einer Reihe von miteinander verbundenen Nuancen. Der Begriff Sunna kann v.a. gebraucht werden für die allgemein anerkannten Normen oder die Praxis des Propheten sowie der frommen MuslimInnen aus der Frühzeit der islamischen Gemeinde. Der Sunna des Propheten wird die Position der zweiten Quelle (nach dem Koran) des islamischen Rechts, der Scharia, zugesprochen.
- Tablighi Jama'at:** Missionsbewegung aus Pakistan.
- Tafsir:** „Interpretation“ (ein Verfahren, eine literarische Gattung) – in der Regel, aber nicht immer – des Korans. Das Wort ist auch für Kommentare zu griechisch-philosophischen und wissenschaftlichen Arbeiten verwendet worden, äquivalent zu **scharh** (dieser Begriff wird z.B. auf die griechischen und arabischen Kommentare zu den Werken des Aristoteles angewendet). Die wichtigste Verwendung des Wortes aber ist die Bezugnahme auf den Zweig der Koraninterpretation.
- Taubā:** Reue (türk. Tövbe)
- Ulama/Ulema:** Religionsgelehrte des Islam. Wird verwendet für Gelehrte fast aller Disziplinen. Allerdings bezieht sich der Begriff genauer auf Gelehrte der religiösen Wissenschaften (z.B. Mufti).
- Umma:** die religiöse Gemeinschaft aller MuslimInnen
- Vaiz** (türk.): Prediger
- Vaktija** (bosn.): Gebetszeiten
- Vaz** (bosn.): Predigt am Freitagsgebet oder anderen Anlässen. Bosnische Bezeichnung der Khutba
- Yatılı Bölge Okulları** (türk.): regionale Internatsschulen

## 7.2 Abkürzungsverzeichnis

- AIF** – Österreichische Islamische Föderation  
**ATIB** – Türkisch-Islamische Union in Österreich  
**ATF** – Türkische Föderation in Österreich  
**BmeiA** – Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten  
**BMI** – Bundesministerium für Inneres  
**DAMÖ** – Dachverband der albanischen Muslime in Österreich  
**DITIB** – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.  
**IF** – Islamische Föderation  
**IFW** – Islamische Föderation Wien  
**IGG BiH** – Islamische Glaubensgemeinschaft in Bosnien-Herzegowina  
**IGGiÖ** – Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich  
**IGMG** – Islamische Gemeinschaft Milli Görüş  
**IRPA** – Islamische Religionspädagogische Akademie  
**IRU** – Islamischer Religionsunterricht  
**IVAÖ** – Islamische Vereinigung Ahlul-Bayt – Verband für die schiitischen Vereine in Österreich  
**IZBA** – Verband bosniakisch-islamischer Vereine in Österreich  
**MHP** – Milliyetçi Hareket Partisi  
**NAG** – Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz  
**ÖIF** – Österreichischer Integrationsfonds  
**UAMÖ** – Union albanischer Muslime in Österreich  
**UIKZ** – Union Islamischer Kulturzentren  
**VIG** – Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)  
**VIKZ** – Vereinigung Islamischer Kulturzentren im österreichischen Alpenraum

---

## 7.3 Literatur

- Akgül, N. (2011). *Organisationsanalyse der ATIB- Union*. Unveröffentl. Seminararbeit Universität Wien.
- Amiraux, V. (1997). Turkish Islamic Associations in Germany and the Issue of European Citizenship. In Vertovec, S./Peach, C. (Hrsg.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. London: Maximillian.
- Arkac, A. (2012). *ATF – Avusturya Türk Federasyonu'nun Tarihcesi, Amacı, Gayesi ve Geleceği*. Unveröffentl. Seminararbeit Universität Wien.
- Asil Tunca, S. (2012). *Imame in Europa: Ihre Situation und Probleme*. In Aslan, E. (Hrsg.), *Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich* (S. 73-84), Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Aslan, E./Kolb, J./Mattausch-Yıldız, B. (2014). *Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität*. Forschungsbericht des Instituts für Islamische Studien der Universität Wien. Aslan E./Yıldız, E. (Hrsg.). Forschungsbericht. Institut für Islamische Studien: Wien.

- Aslan, E. (2013). *Islamische Theologie in Österreich: Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen, SeelsorgerInnen und TheologInnen*. Wiener Islamstudien 2. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Aslan, E. (2012 a). Vorwort des Herausgebers. In Aslan, E. (Hrsg.), *Zwischen Moschee und Gesellschaft: Imame in Österreich* (S. 5-20). Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Aslan, E. (2012 b). *Islamische Theologie in Österreich*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Aslan, E. (2009). *Islamische Erziehung in Europa: Islamic Education in Europe*. Wien: Böhlau Verlag.
- Aslan, E. (2008). Religiöse Erziehung der Muslime in Österreich. *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, 1, 1-13.
- Aumüller, J. (2009). *Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Avcı, G. (2006). Comparing Integration Policies and Outcomes: Turks in the Netherlands and Germany. *Turkish Studies*, 7, 67-84.
- Aygün, A. (2013). Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei: Empirische Analyse und religionspädagogische Herausforderungen. Münster: Waxmann Verlag.
- Bauböck, R. (2001). Gleichheit, Vielfalt und Zusammenhalt: Grundsätze für die Integration von Einwanderern. In Volf, P./Bauböck, R. (Hrsg.), *Wege zur Integration. Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann* (S. 11-44). Klagenfurt/Celovec: Drava.
- Barton, A. H. (1955). The Concept of Property-Space in Social Research. In: Lazardsfeld, P. F./Rosenberg, M. (Hrsg.), *The Language of Social Research* (S. 40-53). New York: Free Press.
- Bayram, N./Nyquist, H./Thorburn, D./Bilgel, N. (2009). Turkish Immigrants in Sweden: Are They Integrated? *International Migration Review*, 43, 90-111.
- Beck, U./Grande, E. (2010). Jenseits des methodologischen Nationalismus: Außereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne. *Soziale Welt*, 61, 187-216.
- Bendel, P./Hildebrandt, M. (2006). *Integration von Muslimen*. München: aliter.
- Beydilli, K. (2000): *Islam*. Band 22. Istanbul: Diyanet Vakfi.
- Bielefeldt, H. (2011). Die Integration der Muslime im säkularen Rechtsstaat. In Benedek, W., Mahmoud, K. G. (Hrsg.), *Der Islam in Österreich und in Europa: Die Integration und Beteiligung der Muslime und Musliminnen in der Gesellschaft* (S. 163-180). Graz: Grazer Universitäts Verlag.
- Bohnsack, R. (1991). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen: Leske und Budrich.
- Bohnsack, R. (1989). *Generation Millieu und Geschlecht: Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen*. Opladen: Leske und Budrich.
- Bommers, M. (2007). Integration: Gesellschaftliches Risiko und politisches Symbol. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 22-23, 3-5.
- Bommers, M. (2006). Integration durch Sprache als politisches Konzept. Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz. In Davy, U./Weber, A. (Hrsg.), *Paradigmenwechsel in Einwanderungsfragen? Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz* (S. 59-87). Baden-Baden: Nomos.
- Calhoun, C. (2010). Rethinking Secularism. *Hedgehog Review*, 3, 35-48.
- Ceylan, R. (2006). *Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafes*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Ceylan, R. (2010). *Die Prediger des Islam: Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Charkasi, D. (2012). Die muslimischen Dachverbände in Österreich. In Aslan, E. (Hrsg.), *Zwischen Moschee und Gesellschaft -- Imame in Österreich* (S. 255-272). Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Çelebi, S. (2011). *İmam Eğitimi ve Vasıfları*. Unveröffentl. Seminararbeit Universität Wien.
- Dahinden, J. (2009). Neue Ansätze in der Migrationsforschung: Die transnationale Perspektive. *terra cognita Schweizer Zeitschrift zu Integration und Migration*, 15, 16-19.
- Dallinger, U. (2009). *Die Solidarität der modernen Gesellschaft: Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dangschat, J. (2000). Integration – Eine Figuration voller Probleme: Warum die Integration von Migrant/innen so schwierig ist. In Klein, G./Treibel, A. (Hrsg.), *Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte* (S. 185-208). Münster: LIT.
- Danzer, A. M./Ulku, H. (2011). Integration, Social Networks and Economic Success of Immigrants. A Case Study of the Turkish Community in Berlin. *KYKLOS*, 64, 342-365.
- Diekmann, A. (2010). *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen (4. Auflage)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Doerschler, P. (2006). Push-Pull Factors and Immigrant Political Integration in Germany. *Social Science Quarterly*, 87, 1100-1116.
- Ertuğrul, S. (2011). *Identität und Integration: Eine Analyse der türkischen Vereine in Österreich*. Unveröffentl. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Esser, H. (2001a). Integration und ethnische Schichtung. Arbeitspapier des Mannheimer Zentrums für Europäische Sozialforschung MZES Nr. 40. Mannheim: MZES
- Esser, H. (2001b). *Soziologie: Spezielle Grundlagen. Band 6: Sinn und Kultur*. Frankfurt am Main: Campus.
- Esser, H. (2000). *Soziologie: Spezielle Grundlagen. Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Esser, H. (1980). *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten: Eine handlungstheoretische Analyse*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Fassmann, H. (2006). Der Integrationsbegriff: missverständlich und allgegenwärtig – eine Erläuterung. In Oberlechner, M. (Hrsg.), *Die missglückte Integration? Wege und Irrwege in Europa* (S. 225-238). Wien: Braumüller.
- Fassmann, H. (2002). Zuwanderung und Segregation. In Fassmann, H./Kohlbacher, J./Reeger, U. (Hrsg.), *Zuwanderung und Segregation: Europäische Metropolen im Vergleich* (S. 13-24). Klagenfurt/Celovec: Drava Verlag.
- Ferreiro, J. (2011). *Islam and State in the EU. Church-State Relationships, Reality of Islam, Imams Training Centres*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Flick, U./von Kardoff, E./Steinke, I. (2013). *Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick*. In dies. (Hrsg.): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 13-29). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, U. (2012). *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Fürlinger, E. (2013). *Moscheebaukonflikte in Österreich: Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter*. Wien: Vienna University Press.

- Gerhardt, U. (1991a): Typenbildung. In Flick, U./Kardorff, E./Keupp, H. (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen* (S. 435-439). München: Psychologie Verlagsunion.
- Gerhardt, U. (1991b). *Gesellschaft und Gesundheit: Begründung der Medizinsoziologie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Gerhardt, U. (1986): *Patientenkarrieren. Eine medizinsoziologische Studie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Glaser, B./Strauss, A. (1998). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber
- Gogolin, I./Neumann, U. (Hrsg.) (2009). *Streitfall Zweisprachigkeit – The Bilingualism Controversy*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Göle, N (2008). Anverwandlungen: Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin: Wagenbach.
- Göle, N. (2006). *Islam: Europäische Öffentlichkeit und zivilgesellschaftliches Bewusstsein*. URL: [http://www.eurozine.com/articles/article\\_2006-08-17-gole-de.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2006-08-17-gole-de.html) [Zugriff erfolgte am 23. April 2014]
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Götz, R. (2003). Modelle ohne Akteure: Hartmut Essers Erklärung von Scheidungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2, 340-358.
- Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 5, 861-878.
- Habermas, J (2013). Politik und Religion. In Graf W./Meier H. (Hrsg.) *Politik und Religion zur diagnose der Gegenwart* (S. 287-300). München: C. H Beck.
- Habermas, J. (2008). Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für Deutschland und internationale Politik*, 4, 33-46.
- Hafez, F. (2006). *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*. Unveröffentl. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Hall, S. (2002) *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag
- Hale, W. (1994). *Turkish Politics and the Military*. London: Routledge.
- Haug, S./Müssig, S./Stichs, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland: Forschungsbericht 6 im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heine, S./Lohlker, R./Potz, R. (2012). *Muslime in Österreich: Geschichte – Lebenswelt – Religion: Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.
- Heitmeyer, W. (1997). Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems? In Heitmeyer, W. (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zu einer Konfliktgesellschaft* (S. 23-65). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Hetfleisch, G. (2006). Integration von Migrantinnen und Migranten auf dem Prüfstand. In, Oberlechner, M. (Hrsg.): *Die missglückte Integration? Wege und Irrwege in Europa* (S. 57-80). Wien: Braumüller.
- Heuberger, V. (2003). Die Habsburger-Monarchie und der Islam in Bosnien-Herzegowina. *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, 2-3, 213-233.
- Hoffmann-Nowotny, H. J. (1970). *Migration. Ein Beitrag zu einer soziologischen Erklärung*. Stuttgart: Enke.

- Hollomey, C. (2007). *Umstrittene Räume: Identitätskonstruktionen türkisch-islamischer Vereine und ihr Einfluss auf die gelebte Praxis ihrer Mitglieder am Beispiel der Markt-gemeinde Telfs in Tirol*. Unveröffentl. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Hüttermann, J. (2007). Konflikt um islamische Symbole in Deutschland: Asymmetrien der Konfliktkommunikation. In Wohlrab-Sahr, M./Tezcan, L. (Hrsg.), *Konfliktfeld Islam in Europa* (S. 201-220). Baden: Nomos.
- Ibn Hisham, Abd al-Malik (1987). *As Sira*. Erster Band. Beirut: Al-Falah
- Ibn Majah, Abu Abd Allah Muhammed Sunan (1992). Ed. Mudammed Fuad Abd-al-Baqi Vols. I-II Istanbul, Çağrı Yayınları
- Ibn Sa'd, Muhammad (1968). *Kitab al-Tabaqat al kabir*. Beirut: Dar Bayrut
- İnalçık, Halil (1981). Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle ilgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmelerö Belgeler, Ankara 14
- Jonker, G. (2002). *Eine Wellenlänge zu Gott: Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Jost, J./Hansen, S. (2011). Islamismus in der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“. *Kie-ler Analysen zur Sicherheitspolitik*, 30. Kiel: Institut für Sicherheitspolitik, Universität Kiel.
- Kalb, H./Potz, R./Schinkele, B. (2003). *Religionsrecht*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Kamp, M. (2008). Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker and Public Relations Officer: On the Roles and Functions of Imams in Germany. In Al-Hamarneh, A. / Thiel-mann, J. (Hrsg.), *Islam and Muslims in Germany* (S. 133-160). Leiden: Brill.
- Kamp, M. (2006). Mehr als Vorbeter: Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moschee-vereinen. In Spielhaus, R. / Färber, A. (Hrsg.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin* (S. 40-45). Berlin: Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Karakasoglu-Aydin, Y. (2000). *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt a. Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kom-munikation.
- Karčić, H. (2010). Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina. International Actors and Activities. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 4, 519-534.
- Karić, E. (2012). Higher Educational Institutions in the Balkans which Educate Imams and Religious Teachers (Overview from 1990-Present). In Aslan, E./Windisch, Z. (Hrsg.), *The Training of Imams and Teachers for Islamic Education in Europe* (S. 71-90). Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Kelle, U./Kluge, S. (2010). *Vom Einzelfall zum Typus. Vergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. Opladen: Leske und Budrich.
- Klinkhammer, G. (2000). *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitative-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Gene-ration in Deutschland*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Kluge, S. (2000). *Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung* (14 Absätze). *Forum qualitativer Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*. 1(1). Art. 14. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001145>. [Zugriff erfolgte am 18. April 2014].
- Kluge, S. (1999). *Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Ty-pologien*. Opladen: Leske und Budrich.

- Kocina, E. (2012). *Imam-Ausbildung in Österreich: „Ja, aber...“*. URL: [http://diepresse.com/home/panorama/religion/1269197/ImamAusbildung-in-Oesterreich\\_Ja-aber?from=suche.intern.portal](http://diepresse.com/home/panorama/religion/1269197/ImamAusbildung-in-Oesterreich_Ja-aber?from=suche.intern.portal) [Zugriff erfolgte am 17. März 2014].
- Kohlmaier, S. (2010). *Imame in Österreich*. ÖIF-Dossier, 14. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Kreisky, J. (2010). Historische Aspekte des Islam in Österreich: Kontinuitäten und Brüche. In Janda, A./Vogl, M. (Hrsg.), *Islam in Österreich* (S. 10-18). Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Kreisky, J. (2010). Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. In Janda, A./Vogl, M. (Hrsg.), *Islam in Österreich* (S. 53-59). Wien: Österreichischer Integrationsfonds..
- Kroneberg, C. (2005). Die Definition der Situation und die variable Rationalität der Akteure. *Zeitschrift für Soziologie*, 5, 344-363.
- Kuckartz, U. (2007). *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kuckartz, U. (1995). Case-Oriented Quantification. In Kelle, U. (Hrsg.), *Computer-Aided Qualitative Data Analysis: Theory, Methods, and Practice* (S. 158-166). London: Sage.
- Kuckartz, U. (1988). *Computer und verbale Daten. Chancen zur Innovation sozialwissenschaftlicher Forschungstechniken*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Kutub, S. (1980). *Yoldaki Isaretler (übersetzt von Ucan, S.)*. Istanbul: Hicret Yayinlari.
- Kutscher, N./Poschalko N./Schmaizl C. (2006). *Niederlassungs- und Aufenthaltsrecht*. Wien: Manz'sche Verlags- u. Universitätsbuchhandlung.
- Kübra, Z. (2012). *Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e.V.* Unver Diplomarbeit Universität Wien.
- Lazarsfeld, P. F. (1937). Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 119-139.
- Leimgruber, S. (2010). Muslime in Österreich. In Idriz, B./Leimgruber, S./Wimmer, S. J. (Hrsg.), *Islam mit europäischem Gesicht: Perspektiven und Impulse* (S. 39-49). Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Leggewie, C. (1993). *Alhambra – Der Islam im Westen*. Hamburg: Rowohlt.
- Lockwood, D. (1964). Social Integration and System Integration. In Zollschan, G. K./Hirsch, W. (Hrsg.), *Explorations in Social Change* (S. 244-257). London: Routledge & Kegan.
- Löffler, B. (2011). *Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Lueger, M. (2000). *Grundlagen qualitativer Feldforschung*. Wien: WUV.
- Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Marik-Lebeck, S. (2010). Die muslimische Bevölkerung Österreichs. Bestand und Veränderung 2001–2009. In Janda, A./Vogl, M. (Hrsg.), *Islam in Österreich* (S. 5-9). Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Mau, S. (2007). *Transnationale Vergesellschaftung: Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Meinhart, E. (2012): Imame: Schlüsselfiguren der Integration (Artikel vom 03.11.2012). URL: <http://www.profil.at/articles/1244/560/345633/muslime-imame-schlusselfiguren-integration> [Zugriff erfolgte am 28. April 2014].
- Merkens, H. (2013). Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In Flick, U./von Kardoff, E./Steinke, I. (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 286-299). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Milton, G. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford Press
- Nielsen, J. (2004). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Nirumand, B. (1990). *Im Namen Allahs: Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Dreisam.
- Ögüt, S. (2000). *Islam Ansiklopedisi*. Band 22. Istanbul: Diyanet Vakfı.
- Özdil, A. Ö. (2011). *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Özdil, A. Ö. (2010). *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pagenstecher, C. (1996). Die „Illusion“ der Rückkehr. Zur Mentalitätsgeschichte von „Gastarbeit“ und Einwanderung. *Soziale Welt*, 2, 149-179.
- Park, R. E./Burgess, E. W. (1969): *Introduction to the Science of Sociology Including the Original Index to Basic Sociological Concepts*. Chicago: Chicago University Press.
- Perchinig, B. (2010). Migration, Integration und Staatsbürgerschaft – was taugen die Begriffe noch? In Langthaler, H. (Hrsg.), *Integration in Österreich: Sozialwissenschaftliche Befunde* (S.13-32). Innsbruck: Studienverlag.
- Pickel, G. (2011). *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Plutzer, V. (2010). Sprache als „Schlüssel“ zur Integration? Eine kritische Annäherung an die österreichische Sprachenpolitik im Kontext von Migration. In Langthaler, H. (Hrsg.), *Integration in Österreich. Sozialwissenschaftliche Befunde* (S. 123-142). Innsbruck: StudienVerlag.
- Pries, L. (2012). *Teilhabe in der Migrationsgesellschaft: Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs*. Vortrag auf dem 18. Forum ‚Migration‘ der Otto-Benecke-Stiftung in Bonn, gehalten am 6. Dezember 2012. URL: <http://134.147.141.194/pdf/Teilhabe-in-Migrationsgesellschaft-OBS.pdf>; [Zugriff erfolgte am 30. Mai 2014].
- Pries, L. (2008). *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Reeber, M. (2000). Les khutbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale. In Dassetto, F.. (Hrsg.), *Paroles d'Islam: Individus, Sociétés et Discours dans l'Islam Européen Contemporain* (S. 185-203). Paris: Maisonneuve-Larose.
- Reichel, D. (2010). Fremdenrecht, soziale Diskriminierung und Integration: Die schwierige Situation der ehemaligen „GastarbeiterInnen“ und ihres Familiennachzugs. *SWS-Rundschau*, 1, 56-76.
- Reiser, K. M. (2000). *Identitäts- und Interessenpolitik „türkischer“ Migranten-Organisationen in Wien*. Dissertation, Universität Wien.
- Richter, R. (2002). *Verstehende Soziologie*. Wien: Facultas Verlag.
- Riesebrodt, M. (2001). Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“ (2. Auflage). München: C. H. Beck.
- Rosenthal, G. (2005). *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung*. Weilheim: Juventa.
- Rosenthal, G. (1995). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Scheibelhofer, P. (2007). His-stories of Belonging: Young Second-Generation Turkish Men in Austria. *Journal of Intercultural Studies*, 28, 317-330.

- Schmidinger, T. (2010). Migration und Integration. In Herbert Langthaler (Hrsg.), *Integration in Österreich. Sozialwissenschaftliche Befunde* (S. 33-41). Innsbruck: Studienverlag.
- Schmidinger, T. (2008). *Islam in Österreich: Zwischen Repräsentation und Integration*. In Khol, A. et al. (Hrsg.), *Österreichisches Jahrbuch für Politik 2007* (S. 235-254). Wien: Böhlau.
- Schmidinger, T./Larise, D. (2008). *Zwischen Gottesstaat und Demokratie: Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag.
- Schiffauer, W. (2010). *Nach dem Islamismus: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs. Eine Ethnographie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (2004). *Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*. URL: <http://www.flw.ugent.be/cie/CIE2/schiffauer1.htm> [Zugriff erfolgte am 11. Mai 2012].
- Schiffauer, W. (2000). *Die Gottesmänner*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Schiffauer, W. (1997). *Fremde in der Stadt*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Schmied, M. (2005). Islam in Österreich. In Feichtinger, W. (Hrsg.), *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus* (S. 189-206). Wien: Böhlau.
- Schmitt, T. (2000). *Moscheen in Deutschland: Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Dissertation. München.
- Schreier, M. (2010). Fallauswahl. In Mey, G./Mruck, K. (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S 238-251). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schreiner, S. (2009). Islamisch-Theologische Fakultät Sarajevo – Vermittlerin zwischen europäischer und islamischer Wissenskultur (Artikel vom 13.Juli 2009). URL: <http://de.qantara.de/Vermittlerin-zwischen-europaeischer-und-islamischer-Wissenskultur/3985c4079i1p411/> [Zugriff erfolgte am 15. April 2014].
- Schröder, K. (2003). *Die Türkei im Schatten des Nationalismus. Eine Analyse des politischen Einflusses der rechten MHP*. Hamburg: Summa. Verlagsprojekt.
- Schulz-Schaeffer, I. (2008). Die drei Logiken der Selektion. Handlungstheorie als Theorie der Situationsdefinition. *Zeitschrift für Soziologie*, 5, 362-379.
- Seker, N. (2011). Ist der Islam ein Integrationshindernis? *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 13-14, 16-21.
- Spielhaus, R. (2013). Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In Halm, D./Meyer, H. (Hrsg.), *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Spuler-Stegemann, U. (1998). *Muslimen in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander*. Freiburg: Herder Spektrum.
- Staudinger, M. / Treichler, R. (2014): Imam in Graz unter Terrorverdacht verhaftet (Artikel vom 05. Juni 2014). URL: <http://www.profil.at/articles/1423/982/375760/imam-graz-terrorverdacht>. [Zugriff erfolgte am 10. Juni 2014].
- Steinbach, U. (2007). *Geschichte der Türkei*. München: C. H. Beck.
- Stradner, R. (2003). Bosniens treue Söhne. Das bosnisch-herzegowinische Infanterieregiment Nr. 2 – die Elitetruppe der k. u. k. Armee. *Truppendienst*, 6, URL: <http://www.bmlv.gv.at/truppendienst/ausgaben/artikel.php?id=1307>, [Zugriff erfolgte am 31.04.2014]
- Strauss, A. L. (1991). *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Sticker, M. (2008). Re/Präsentationen: Das Sondermodell Österreich und die Islamische Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ). *Austrian Studies in Social Anthropology*, 4, 1-29.

- Süssmuth, R. (2006). *Migration und Integration. Testfall für unsere Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Tabaković-Halilović, T./Dedić, Ž. (2012). Imamausbildung in Bosnien-Herzegowina. In Aslan, E. (Hrsg.), *Zwischen Moschee und Gesellschaft- Imame in Österreich* (S. 119-134). Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Taylor, C. (2012). Für die grundlegende Neubestimmung des Säkularismus. In Mendieta E./ Van Antwerpen J. (Hrsg.), *Religion und Öffentlichkeit* (S. 53-89). Berlin: Suhrkamp.
- Tezcan, L. (2003). Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie*, 3, 237-261.
- Tezcan, L. (2000). Kulturelle Identität und Konflikt: Zur Rolle politischer und religiöser Gruppen der türkischen Minderheitsbevölkerung. In Heitmeyer, W./Anhut, R. (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft: Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen* (S. 401-448). Weinheim/München: Juventa.
- Thomä-Venskens, H. (1981) *Islam and Integration*. Hamburg: Rissen.
- Tietze, N. (2001). *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Treibel, A. (2011). *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gasterbeit und Flucht*. Weinheim: Juventa.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London: Routledge.
- Wets, J. (2006). The Turkish Community in Austria and Belgium: The Challenge of Integration. *Turkish Studies*, 1, 85-100.
- Wiesbrock, A. (2011). The Integration of Immigrants in Sweden: a Model for the European Union? *International Migration*, 49, 48-66.
- Wimmer, A./Glick Schiller, N. (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*, 4, 301-334.
- Yilmaz-Huber, N. (2006). Die Rolle von MigrantInnenvereinen bei der Integration. In Manfred Oberlechner (Hrsg.), *Die missglückte Integration? Wege und Irrwege in Europa* (S. 45-56). Wien: Braumüller.

## Dokumente

- Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (beschlossen am 27. Juni 2009). URL: <http://www.derislam.at/?c=content&cssid=Verfassung%20der%20IG-GiÖ&navid=870&par=10>. [Zugriff erfolgte am 20. April 2014].
- IGGiÖ (2003). Die Grazer Erklärung der europäischen Imame-Konferenz 2003 unterzeichnet am 15.06.2003 in Graz. URL: <http://www.derislam.at/?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40>. [Zugriff erfolgte am 30. April 2014].
- Bka.gv. (2014). Bundesrecht konsolidiert: Gesamte Rechtsvorschrift für Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz, Fassung vom 15. Juli 2014. URL: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004242>. [Zugriff erfolgte am 16. April 2014].

## Homepages

- ATIB (2014). Homepage der Türkisch-Islamischen Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit (ATIB). URL: <http://www.atib.at/atib/atib-yapisi-ve-hizmetleri>. [Zugriff erfolgte am 30. April 2014].
- Bmeia. (2011). Türkische Religionsbeauftragte für Österreich in Ankara verabschiedet. URL: [http://www.bmeia.gv.at/aussenministerium/presenews/presseaussendungen/2011/tuerkische-religionsbeauftragte-fuer-oesterreich-in-ankara-verabschiedet.html?ADMCMMD\\_view=kptonhqhuijzin](http://www.bmeia.gv.at/aussenministerium/presenews/presseaussendungen/2011/tuerkische-religionsbeauftragte-fuer-oesterreich-in-ankara-verabschiedet.html?ADMCMMD_view=kptonhqhuijzin). [Zugriff erfolgte am 12. April 2012].
- IFW (2014). Homepage der Islamischen Föderation in Wien. URL: <http://www.ifwien.at/index.php/ueber-ifw/geschichtliche-entwicklung.html>. [Zugriff erfolgte am 20. April 2014].
- IGGiÖ (2013). Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. URL: <http://www.derislam.at/?f=news&shownews=1763>. [Zugriff erfolgte am 23.02.1014]
- IGMG (2014). Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft Milli Görüş. URL: [http://www.igmg.org/gemeinschaft/wir-ueber-uns/standpunkte/demokratie.html?L=.html/phprojekt/lib/lib.inc.phpppath\\_pre](http://www.igmg.org/gemeinschaft/wir-ueber-uns/standpunkte/demokratie.html?L=.html/phprojekt/lib/lib.inc.phpppath_pre). [Zugriff erfolgte am 20. April 2014].
- Islamlandkarte (2014a). Islamlandkarte- Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. URL: [http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/UIKZ\\_0.pdf](http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/UIKZ_0.pdf). [Zugriff erfolgte am 30. April 2014].
- Islamlandkarte (2014b). Islamlandkarte – Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. URL: [http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Verband%20der%20bosniakischen%20islamischen%20Vereine%20in%20Österreich\\_0.pdf](http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Verband%20der%20bosniakischen%20islamischen%20Vereine%20in%20Österreich_0.pdf). [Zugriff erfolgte am 30. April 2014].
- Islamlandkarte (2014c). Islamlandkarte – Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. URL: [http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/VIKZ\\_0.pdf](http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/VIKZ_0.pdf). [Zugriff erfolgte am 10. April 2014].
- Islamlandkarte (2014d). Islamlandkarte – Islamische Vereine und Moscheen in Österreich. URL: [http://islam-landkarte.at/sites/default/files/Salafismus\\_14.pdf](http://islam-landkarte.at/sites/default/files/Salafismus_14.pdf). [Zugriff erfolgte am 30. März 2014].
- ÖIF (2010). Als zentrale Multiplikatoren innerhalb der islamischen Community spielen Imame eine wichtige Rolle für erfolgreiche Integration. URL: [http://www.integrationsfonds.at/wir\\_ueber\\_uns/presse/pa\\_oeif\\_startet\\_deutschkurse\\_fuer\\_imame](http://www.integrationsfonds.at/wir_ueber_uns/presse/pa_oeif_startet_deutschkurse_fuer_imame). [Zugriff erfolgte am 12. April 2012].
- news.at. „Aleviten sind keine Muslime“: Schakfeh zieht Bilanz und spricht über die Liberalen (24. November 2010). URL: <http://www.news.at/articles/1047/10/282757/aleviten-islamische-schakfeh-bilanz-liberalen>. [Zugriff erfolgte am 12. Juni 2012].
- UAMÖ (2014). Homepage der Union albanischer Muslime in Österreich (UAMÖ). URL: [http://www.unioni.at/uebi/index.php?option=com\\_content&view=article&id=64&Itemid=54](http://www.unioni.at/uebi/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=54). [Zugriff erfolgte am 30. April 2014].
- Universität Wien. (2012). Universitätslehrgang in Europa. URL: <http://mie.univie.ac.at/home/>. [Zugriff erfolgte am 11. April 2012].
- VIKZ (2014). Homepage des Verbands der Islamischen Kulturzentren e. V. 2014. URL: <http://www.vikz.de/index.php/mystische-ausrichtung.html>. [Zugriff erfolgte am 20. April 2014].