

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

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

### 1.3 Begriffsklärungen

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

## Religion und Religionsgemeinschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>2</sup> Vgl. auch Knott (2000: 93).

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

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

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

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

### Religionsgemeinschaften von Immigranten oder religiöse Minderheit?

Moscheevereine werden im mitteleuropäischen Kontext in Öffentlichkeit und Politik meist im Zusammenhang mit Migration und Integration wahrgenommen (vgl. Rosenow-Williams 2012; Pries 2010). Dies spiegelt sich auch in den administrativen Strukturen wieder: So sind beispielsweise die Zuständigkeiten für diese Vereine bei den staatlichen Stellen für Integration angesiedelt<sup>3</sup>. In der Religionsforschung kann seit den 1990ern eine verstärkte Auseinandersetzung mit Immigrantinnen und Immigranten, die an den neuen Wohnorten Religionsgemeinschaften gründeten, beobachtet werden. Dies geschah vor allem unter dem Blickwinkel von Migration (vgl. Furseth 2008: 147f.). Ein Beispiel hierfür ist das von

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

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

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

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

---

4 Für migrationsbezogene Forschung zu muslimischen Gemeinschaften siehe Kapitel 3.4.

Durch die gesunkene Bedeutung des Aspektes der Herkunft und Zuwanderung im öffentlichen Diskurs sowie die verstärkte Orientierung muslimischer Organisationen hin zum Aufnahmeland gehe ich von einer Abnahme der Bedeutung des Migrationshintergrundes aus. Allerdings wird die »Integrationsfähigkeit« des Islam und muslimischer Gläubiger im Diskurs in der Schweiz und in Österreich regelmäßig in Frage gestellt. Es besteht die Gefahr, dass durch eine Einordnung von Menschen muslimischen Glaubens in den Kontext von »Migration«, und damit häufig auch »Integration«, von Seiten der Wissenschaft zu einer Reproduktion dieses Diskurses beiträgt. In dem Zusammenhang weist A.-K. Nagel darauf hin, dass durch Sprachbilder wie »Parallelgesellschaft«, »Mobilitätsfalle« oder »ethnische Kolonien« ein »gesellschaftspolitisches Gefährdungsszenario« fortgeschrieben wird (A.-K. Nagel 2015b: 13). Ziel dieser Arbeit soll es daher nicht sein, ein solches Szenario zu bedienen oder zu widerlegen, sondern eine andere Perspektive einzunehmen und vielmehr auf die »Normalität« von Moscheen zu blicken. Daher halte ich es für angebracht, nicht von einer »Immigrant\*innenreligion«<sup>5</sup> sondern von einer »Minderheitenreligion« zu sprechen. Damit meine ich eine religiöse Gemeinschaft in einer religiös pluralen Gesellschaft, die zahlenmäßig kleiner ist als die dominierende religiöse Mehrheit<sup>6</sup>.

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

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

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

### Islam und muslimische Gläubige

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

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

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

Like many social science categories, the category »Muslim« is both a category of analysis and a category of social, political and religious practice; and the heavy traffic between the two, in both directions, means that we risk using

pre-constructed categories of journalistic, political or religious common sense as our categories of analysis. (Brubaker 2013: 2)

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

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

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

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

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

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

## Moschee

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

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

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

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

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

---

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

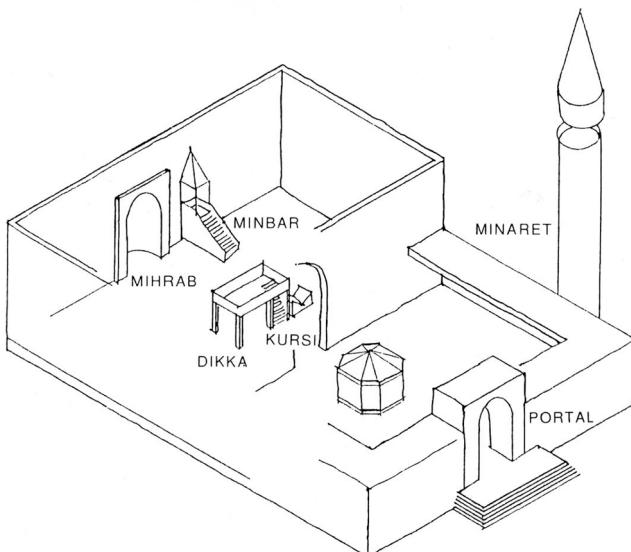


Abbildung 1: Elemente des Gebetsraums (Quelle: Frishman (2002)).

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

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

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

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

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

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

In der Schweiz, in Österreich und Deutschland gibt es größere und kleinere Moscheen, mit einem weiteren oder engeren Angebot. Beinhauer-Köhler beobachtet jedoch in manchen Großstädten in Deutschland ähnliche Strukturen wie in islamisch geprägten Ländern. So würden sich um eine Freitagsmoschee Unterrichts- und Vortragsräume, Bibliotheken ebenso wie Küchen, Restaurants, Cafés und Läden gruppieren. Darüber hinaus sei es üblich, separate Bereiche für Nutzerinnen bereitzustellen (ebd.: 68). Aufgrund dieser Angebote auf die Ausbildung einer vermeintlichen »Parallelgesellschaft« zu schließen erscheint voreilig, wenn man die traditionellen Funktionen von Moscheen betrachtet<sup>8</sup>.

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

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

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

---

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

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

