

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

3.4 Forschungsstand: Moscheen und ihre Aktivitäten

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

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

Bauliche Aspekte und öffentliche Sichtbarkeit von Moscheen

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

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

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

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

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

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

Handeln und Aktivitäten in Moscheen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Imame

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

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

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

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

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

Frauen

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

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

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

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

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

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

Einflussfaktoren und Entwicklungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

71 Islamische Glaubensgemeinschaft, a.d.V.

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

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

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

Integrative Funktion von Moscheen und individuelles Nutzungsverhalten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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